

„Wie die zwei Flügel eines Vogels“ Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte

Christoph Kleine

1. Einleitung

Eine historische Behandlung des Problemkomplexes Staat-und-Religion kann entweder auf synchrone oder auf diachrone Art erfolgen. Beide Vorgehensweisen haben ihre jeweils eigenen heuristischen Stärken. Eine diachrone Betrachtung hat den Vorteil, die Wechselfälle im Verhältnis zwischen Staat und Religion in einer bestimmten Region über einen längeren Zeitraum darstellen und analysieren zu können und damit verschiedene Typen dieser Relation und deren gegenseitige historische Abhängigkeit identifizierbar zu machen. Zu den unbestreitbaren Nachteilen des diachronen Ansatzes zählt die unvermeidliche Oberflächlichkeit der Darstellung. Dennoch habe ich mich für eine knappe diachrone Darstellung der komplexen Geschichte des Verhältnisses von Staat und Buddhismus in Japan entschlossen, weil ich meine, daß diese eine ganze Reihe historischer Ansatzpunkte für die Diskussion über eine Typologie möglicher Relationen im allgemeinen religionswissenschaftlichen Sinne zu liefern verspricht.

Es sei mir nachgesehen, wenn ich mir als Religionswissenschaftler eine Diskussion der Frage, was genau unter „Religion“ zu verstehe sei, erspare. Allerdings scheint es angebracht, einige knappe Bemerkungen zu dem dieser Untersuchung zugrundeliegenden Verständnis des Staatsbegriffs zu machen. Max Weber hat vollkommen zu Recht darauf hingewiesen, daß der Staatsbegriff „in seiner Vollentwicklung durchaus modern ist“¹, weshalb seine Anwendung auf vormoderne Herrschaftsverbände Probleme mit sich bringt. Dessen ungeachtet hat es sich eingebürgert, auch dort von Staaten zu sprechen, wo von einem Staatswesen im modernen Sinne kaum die Rede sein kann. Also dürfte es sinnvoller sein, den Begriff mit Inhalt zu füllen, als sich gegen seine Verwendung zu sträuben.

Grundsätzlich muß konstatiert werden, daß die Jellinek'sche Dreielementelehre derzufolge der Staat aus *Staatsvolk*, *Staatsgebiet* und *Staatsgewalt* bestehe, für vormoderne politische Verbände nur bedingt hilfreich ist. Zwar sind die drei Konstituenten eines Staates auch dort anzutreffen; Staatsgebiet und Staatsvolk sind allerdings höchst variable Größen und spielen in der offiziellen Konzeption des Staates von Seiten der Herrschenden keine größere Rolle.

¹ M Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1922)), S. 30.

Alle Betonung liegt in vormodernen Konzeptionen von Herrschaftsordnungen in der Regel auf der Legitimation, Ausübung und Sicherung der *Staatsgewalt*. Daß diese Staatsgewalt gegenüber einem Volk und innerhalb eines bestimmten Gebietes ausgeübt wird, versteht sich dabei von selbst. Wenn nach Max Weber der moderne Staat formal einerseits durch seinen rationalen „Anstalts- und kontinuierlichen Betriebs-Charakter“, und andererseits durch den „Monopolcharakter der staatlichen Gewaltherrschaft“² gekennzeichnet sei, so ist es vor allem das zweite Merkmal, der Anspruch auf das *Monopol legitimer Gewaltausübung*, welches vormoderne Staatskonzeptionen wesentlich ausmacht. Eine „Verwaltungs- und Rechtsordnung, welche durch Satzungen abänderbar ist“³ kann demgegenüber für vormoderne Herrschaftsverbände nicht vorausgesetzt werden. Wenn also im folgenden die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religion im vormodernen Japan gestellt werden soll, so hat es im wesentlichen um das Verhältnis zwischen religiösen Institutionen und der Staatsgewalt und ihren Organen zu gehen oder – mit Weber – um die Spannung zwischen *politischer Gewalt* und *Hierokratie*. Eine systematische Auswertung der Ergebnisse des geschichtlichen Überblicks auf der Basis der Theorie und Terminologie Webers soll diesen Beitrag abschließen.

Ferner gilt zu beachten, daß die Verwendung bestimmter Termini wie „Staatskirche“, „Staatsreligion“, „Nationalreligion“ etc. nicht normativ als Ergebnis einer eingehenden Terminologie-Diskussion, sondern als Anregung zu einer solchen betrachtet werden soll. Selbstredend verwende ich die entsprechenden Begriffe nicht ganz willkürlich, sondern mit einer tentativen Definition im Hinterkopf, die ich hier in aller gebotenen Kürze vorstellen will:

Staatskirche:

Eine Religion, die in einem Staat als einzige oder vorherrschende religiöse Institution anerkannt und von diesem direkt beeinflusst oder geleitet wird. Ämter in der klerikalen Hierarchie werden vom Staat verliehen und haben oft den Charakter von Beamtenposten. In letzter Konsequenz hat der weltliche Souverän die Verfügungsgewalt über die Religion.

Staatsreligion:

Eine Religion, die von einem Staat als einzige anerkannt, gefördert und privilegiert, zumindest aber bevorzugt wird. Im Unterschied zur Staatskirche wird die Staatsreligion vom Staat nicht unmittelbar beeinflusst und ist nicht mit diesem identisch. In internen Angelegenheiten besitzt die religiöse Institution weitgehende Autonomie.

Nationalreligion:

Eine Religion wird als verbindliche Religion einer Nation⁴ betrachtet. Angehörige der Nation sind qua Geburt Angehörige einer Religion. Im Unterschied zur

² Ibid., S. 30.

³ Ibid., S. 30.

⁴ Der Begriff der Nation ist natürlich nicht weniger modern und nicht weniger kompliziert als der des Staates. Ich verwende ihn hier ganz allgemein im Sinne einer durch Geschichte, Tradition, Religion, Kultur und Sprache, gemeinsames Wohngebiet und den Willen zur Zusammengehörigkeit geformten Gemeinschaft, die sich innerhalb einer staatlichen Ordnung organisiert. Siehe hierzu auch Oliver Freiberger's Artikel in diesem Band.

Staatsreligion geht es bei diesem Konzept insbesondere um die obligatorische Religionszugehörigkeit des Staatsvolkes und erst sekundär um die Haltung der Staatsorgane gegenüber der Religion.

Die Gliederung des Artikels nach geschichtlichen Phasen⁵ wird der Komplexität des tatsächlichen historischen Prozesses keinesfalls gerecht, kann aber der groben Orientierung dienen, unter welchen politischen und ökonomischen Bedingungen sich der Buddhismus innerhalb der Gesellschaft und gegenüber dem Staat positionierte.

2. Der Buddhismus unter der absoluten Monarchie der Tennō-Herrschaft

Historischer Hintergrund

Japan bzw. das Reich Yamato entwickelte sich in einem allmählichen Prozeß aus einem losen Sippenverbund im Gebiet des heutigen Nara-Beckens. Etwa im 6. Jh. war es einer Sippe gelungen, sich eine weitgehende Vormachtstellung zu sichern. Das Oberhaupt dieser Sippe wurde zum „himmlischen Herrscher“ (*tennō*), der zugleich weltlicher Herrscher und oberster Priester des zum Staatskult avancierten Sippenkultes war. Seine Stellung wurde nachträglich im offiziellen Staatsmythos religiös legitimiert. Insofern ist es gerechtfertigt, den Tennō der klassischen Monarchie als sakralen Herrscher zu bezeichnen. Ab der Mitte des 7. Jhs. bemüht man sich um eine Konsolidierung der Zentralmacht und eine Rationalisierung der Herrschaft durch Einführung chinesischer Herrschaftsinstitutionen und einer auf Qualifikation basierenden Besetzung einflußreicher Positionen in der Staatsbürokratie. Dieser Versuch scheiterte nicht zuletzt an den Ansprüchen der mächtigen Adelshäuser auf Erblichkeit ihrer Ämter.

2.1 Die Einführung des Buddhismus als Staatsakt

Seit Beginn seiner offiziellen und historisch dokumentierten Existenz auf japanischem Boden war der Buddhismus aufs Engste mit der Staatsmacht verwoben. Der Geschichtsschreiber *Nihongi* zufolge fand der erste offizielle Kontakt Japans mit dem Buddhismus auf der Ebene eines Staatsaktes statt. Eine Gesandtschaft aus dem koreanischen Königreich Paekche überreichte 552⁶ dem japanischen Kaiser eine vergoldete Buddha-Statue aus Bronze und einige

⁵ Die Einteilung basiert hauptsächlich auf U Kemper, „Die Geschichte“, *Japan* (Kultur der Nationen; 33). Hg. von H Hammitzsch (Nürnberg: Glock und Lutz, 1975), S. 36–89.

⁶ Zweifellos war der Buddhismus schon vor seiner offiziellen Einführung durch koreanische Gesandtschaften und Händler nach Japan gelangt. W E Deal, „Buddhism and the State in Early Japan“, *Buddhism in Practice*. Hg. von D S Lopez (Princeton: Princeton Univ. Pr., 1995), S. 216. Als offizielles Datum der Einführung gelten heute 537 oder 538 als wahrscheinlich. Siehe J B Best, „Kwalluk's Testimony Concerning the Date of Buddhism's Introduction to Paekche“, *Religions in Traditional Korea*. Hg. von Henrik H. Sørensen (Kopenhagen: The Seminar for Buddhist Studies, 1995), S. 11. Über die traditionellen Theorien zur Einführung des Buddhismus in Japan siehe auch H Durt, „Clichés canoniques bouddhiques dans les légends sur les débuts du bouddhisme au Japon“, *Cahier d'Extrême-Asie* 1 (1985), S. 11–20.

buddhistische Schriften als Geschenke.⁷ Der Hof von Paekche hoffte, Japan als Verbündeten gegen die rivalisierenden Staaten Koguryō und Silla zu gewinnen. Im Jahr 554 begann das Königreich Paekche damit, buddhistische Ritualisten, Psalomodisten, Exegeten und Künstler nach Japan zu entsenden. Schon auf der koreanischen Halbinsel wurde die Religion aus dem fernen Westen als *hoguk pulgyo* oder „staatsschützender Buddhismus“ geschätzt. Obwohl Syōngmyōng, der König von Paekche, seinem japanischen Amtskollegen Kinmei (539–571) den Buddhismus angeblich als unversiegbaren Quell der Tugend und des Glücks anpries,⁸ zögerte der japanische Monarch und ließ die „fremde Gottheit“ zunächst gleichsam versuchsweise verehren. Er ordnete an, daß der Minister Iname (–570) von der mächtigen Soga-Sippe die Statue in seinem Haus aufstellen und verehren solle. Als kurz darauf eine Seuche ausbrach, machten vor allem die Vertreter der Sippen Mononobe und Nakatomi den neuen Kult dafür verantwortlich. Diese beiden Sippen hatten sich gegen die nach Dominanz strebenden Soga zusammengeschlossen, und der Streit um die Einführung des Buddhismus dürfte in Wirklichkeit ein Streit um die Vormachtstellung in dem Sippenverbund gewesen sein, aus dem später der Staat Japan entstehen sollte. Der Widerstand der Nakatomi gegen die neue Religion muß aber auch unter dem Aspekt beurteilt werden, daß dieser Sippe die Durchführung der religiösen Riten oblag und sie somit fürchten mußten, diese einflußreiche Position an die Soga mit ihrem neuen Kult zu verlieren. Jedenfalls ließ der alarmierte Kaiser Kinmei die Statue im Kanal von Naniwa versenken und den Tempel niederbrennen. Die Maßnahme erwies sich indes als fruchtlos, da kurz darauf der Kaiserpalast in Flammen aufging, offensichtlich eine Strafe Buddhas.⁹

2.2 Von einem importierten Sippenkult zur Staatskirche

Als erster Kaiser nahm Yōmei (r. 585–587), der „an das Gesetz Buddhas (*buppō*) glaubte und den Weg der Gottheiten (*shintō*)¹⁰ verehrte“, seine Zuflucht zu den

⁷ Sakamoto Tarō et al., *Nihon shoki*; Bd. 2 (Nihon koten bungaku taikei; 68), (Tokyo: Iwanami Shoten, 1970), S. 101ff.

⁸ Das *Nihongi* zitiert denn auch einen Begleitbrief des Königs von Paekche, Syōngmyōng, in dem es angeblich hieß:

„Die Lehre [des Buddha] ist die exzellenteste unter allen Lehren. Sie ist schwer zu begreifen und zu durchdringen. Selbst der Herzog von Zhou und Konfuzius konnten sie nicht erfassen. Diese Lehre bringt Verdienst und Glück ohne Grenze und spendet so die höchste Erleuchtung.“ (Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 101)

Nakamura geht davon aus, daß es sich bei diesem Begleitschreiben um eine Fälschung mit Anleihen aus dem *Goldglanz-Sūtra* handelt. Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), S. 438.

⁹ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 103.

¹⁰ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 155. Diese Passage aus dem *Nihongi* ist die erste, in der der Kult um die einheimischen Gottheiten als *shintō* bezeichnet wird, ein Begriff, der erst sehr viel später zur Bezeichnung für eine mehr oder minder klar definierbare Religion werden sollte. Was genau mit *shintō* im *Nihongi* gemeint ist, bleibt umstritten. Siehe hierzu Kuroda Toshio, „Shintō in the History of Japanese Religion“. Übers. von J C Dobbins & S Gay, *Religions of Japan in Practice*. Hg. von G J Tanabe, Jr. (Princeton: Princeton Univ. Pr., 1999), S. 454–457.

Drei Kostbarkeiten¹¹, in der Hoffnung, dadurch von einer schweren Krankheit geheilt zu werden. Unmittelbar nach seinem Tod im Jahr 587 wurde der Buddhismus von der dominierenden Soga-Sippe, von der auch Kaiser Yōmei mütterlicherseits abstammte, praktisch zur Staatsreligion erklärt. Die buddhismusfeindlichen Mononobe wurden mit militärischer Gewalt ausgeschaltet. Wegen seiner Kritik an Minister Soga no Umakos (–626) eigenmächtiger Förderung des Buddhismus wurde Kaiser Sushun (r. 588–592) von diesem ermordet, und der machtgierige Umako setzte seine Nichte Suiko (r. 592–628) auf den Thron.

Die Förderung des Buddhismus von Seiten der mächtigen Soga-Sippe hatte offensichtlich politische Gründe. Die einheimische Religion zerfiel grob in zwei Teile: auf der einen Seite gab es die Sippen-Kulte, deren oberste Priester die jeweiligen Familienoberhäupter waren. Diese Kulte waren an Territorien und familiäre Abstammung gebunden und waren gänzlich ungeeignet, eine religiöse Basis für die Integration der widerstreitenden Machtinteressen zu liefern. Auf der anderen Seite gab es den Kult des Kaiserhauses, der zwar ursprünglich ebenfalls ein Sippen-Kult war, im Zuge der Einigung und Zentralisierung des Reiches unter der Herrschaft der Yamato, die den Kaiser stellten, aber mit Hilfe einer legitimistischen Mythologie und Historiographie zu einer Art National-Kult erklärt worden war. So wurde später im Zuge der Etablierung des zentralistischen Ritsuryō-Staates, in einem Dekret von 701 die Verehrung der Ahnengottheit der Yamato, Amaterasu Ōmikami, offiziell vorgeschrieben.¹² Eine jungfräuliche Prinzessin bekleidete das Amt der Hohepriesterin des Ise-Schreins, der als zentrales Heiligtum der kaiserlichen Familie deren Ahnengöttin Amaterasu geweiht war. Die Kaiser, die sich selbst als „sichtbare Gottheiten“ (*genjin*) bezeichneten und als Nachkommen Amaterasus verstanden, waren gleichzeitig weltliche und geistliche Herrscher. Ihnen oblag es unter anderem, das halbjährlich stattfindende Ritual der „großen Reinigung“ (*ōharai*) zu vollziehen. Die Zuständigkeit für den planmäßig zum verbindlichen Nationalkult erhobenen Kult des Herrscherhauses konnten die Soga dem Kaiser nicht streitig machen, hofften aber wohl, durch die Einführung eines zweiten National- oder Staatskultes, den sie kontrollierten, ihre Machtposition zu stärken.¹³ So hatte der stellvertretend für seine ordinierte Tante Suiko regierende Prinz Shōtoku¹⁴ (573–621) – ein Sohn Kaiser Yōmeis

¹¹ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 159. Was genau darunter in diesem Fall zu verstehen ist, bleibt unklar. Wahrscheinlich ließ sich Yōmei in die buddhistischen Laienregeln einweisen und gelobte diese einzuhalten. Diese Praxis hatte im wesentlichen „exorzistischen“ Charakter und führte nicht zu einer moralischen Umkehr der betreffenden Person. Aus späterer Zeit ist dokumentiert, daß sich hochstehende Persönlichkeiten regelmäßig dieser Zeremonie unterwarfen, um sich damit reinzuwaschen.

¹² D & A Matsunaga, *Foundations of Japanese Buddhism, Bd. 1: The Aristocratic Age*, (Los Angeles & Tokyo: Buddhist Books International, 1974), S. 115.

¹³ Hayami Tasuku, *Nihon bukkyōshi: kodai*, (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1986), S. 76–77.

¹⁴ Shōtoku wurde im Laufe der Zeit zu einer buddhistischen Heiligenfigur erklärt und als Inkarnation des berühmten chinesischen Tiantai-Mönchs Huisi betrachtet. Unter seiner Regentschaft wurden zahlreiche Tempel errichtet, darunter der berühmte Hōryū-ji und der Shitennō-ji, der später zum Zentrum eines regelrechten Shōtoku-Kultes werden sollte.

– bereits im Jahr 604, also fast hundert Jahre vor der Festschreibung des Amaterasu-Kultes im *Taihō-Kodex*, in Artikel II seiner sogenannten „Verfassung in 17 Artikeln“¹⁵ verfügt:

„Die Drei Kostbarkeiten sind aufrichtig zu verehren. Die Drei Kostbarkeiten, d. h. der Buddha, seine Lehre und sein Orden, sind die letzte Zuflucht für die vier Arten von Lebewesen und sind die überragenden Objekte der Verehrung aller Länder.“¹⁶

So verfügte das sich einigende und ausdehnende Kaiserreich Japan in weltlicher wie in religiöser Hinsicht über eine duale Machtstruktur,¹⁷ indem die zwei führenden Sippen, die *de jure* herrschende Kaiserfamilie und die *de facto* regierenden Soga, ihren jeweiligen Familien-Kult dem ganzen Land verordneten.

Welche Rolle das Kaiserhaus bis zum frühen 8. Jh. konkret bei der Etablierung des Buddhismus spielte, ist schwer zu sagen, da die offiziellen Chroniken bereits das Produkt einer retrospektiven Geschichtskonstruktion waren. Jedenfalls scheint es sich nicht gegen die neue Religion gestellt zu haben, und im Ergebnis kam es zu einer friedlichen Koexistenz des alten Hofkultes und des neuen, von den Soga betreuten Kultes: Im Kaiserpalast standen Buddha-Statuen neben Schreinen für die einheimischen Gottheiten. Das Kaiserhaus erkannte, daß der Buddhismus in enger Verbindung zur überlegenen Zivilisation Chinas und Paekches stand, und man hoffte wohl, durch die Adaption des Buddhismus den Anschluß an die Festlandskultur zu schaffen.¹⁸ Anders als in China wurde der Buddhismus in Japan also von oben verordnet; zunächst v. a. auf Betreiben der Soga-Sippe, bald aber auch von dem mit der Soga-Sippe verschwägerten Kaiserhaus, welches sich in unterschiedlicher Intensität aber mit zunehmender Tendenz dem Buddhismus zuwandte.

Wie bereits angedeutet spielten bei der Etablierung des Buddhismus in Japan Kaiserin Suiko, und v. a. ihr Neffe Prinzregent Shōtoku eine besondere Rolle. Unter Shōtoku wurde der Buddhismus endlich auch auf seine Lehren und seine Ethik hin befragt, während er zuvor lediglich als Kulturträger, politisches Machtinstrument und überlegene Form der Magie betrachtet wurde. Nachdem ein Mönch seinen Großvater mit einer Axt getötet hatte, sah sich Kaiserin Suiko jedoch auch veranlaßt, die staatliche Kontrolle über den Kle-

¹⁵ Es handelt sich hier nicht um eine Verfassung im modernen Sinne, sondern um eine Weisung an die Bürokratie. W Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, (Albany: State University of New York Press, 1992), S. 113. Wie hoch die Bedeutung dieses Dokumentes von japanischen Buddhisten eingeschätzt wurde und wird, zeigt die Tatsache, daß die „Verfassung in Siebzehn Artikeln“ in die offizielle Sammlung der „Heiligen Schriften der Shin-shū“ (*Shinshū Seiten*) aufgenommen wurde.

¹⁶ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 181.

¹⁷ Erst nach dem Tod Prinz Shōtokus strebten die Soga offen nach dem Machtmonopol indem sie den Kaiserthron für Soga no Umakos Sohn Emishi beanspruchten. G B Sansom, *Japan: Von der Frühgeschichte bis zum Ende des Feudalsystems*, (München: Kindler, 1967), S. 121.

¹⁸ Matsunaga, *Foundations...*, S. 9–11.

rus¹⁹ zu verstärken. Zu diesem Zweck schuf sie 623 die klerikalen Beamtenposten eines „Ordens-Korrektors“ (*sōjō*; „Bischof“), eines „Ordens-Verwalters“ (*sōzu*; „Generalvikar“) und eines „Oberhauptes des Dharma“ (*hōtō*), die mit der Überwachung des *saṃgha* (des buddhistischen Ordens)²⁰ beauftragt wurden.²¹ Damit gilt Suiko als die Gründerin des „Saṃgha-Amtes“ (*sōgō*), und der Buddhismus stand damit zunächst zumindest nominell unter direkter staatlicher Kontrolle,²² auch wenn es nach wie vor die Soga-Sippe war, die den *saṃgha* faktisch kontrollierte. Nach der Entmachtung der nach dem Kaiserthron strebenden Soga durch Nakatomi no Kamatari²³ (614–669) und seinen Herrn Karu no Ōji (der spätere Kaiser Kōtoku) wurde der Buddhismus im Zuge der Taika-Reform von 645 auf ein Geheiß Kaiser Kōtokus (r.645–654) hin direkt dem Kaiserhaus unterstellt und wurde damit endgültig von einem

¹⁹ Unter Klerus verstehe ich – in Ermangelung eines besseren Begriffs – die Gesamtheit des geistlichen Standes. Zum geistlichen Stand sind alle Personen zu rechnen, die die Weihe empfangen haben. Der scheinbar neutralere Begriff des „Religiösen“ scheidet deshalb aus, weil er auch Laien umfaßt, die sich der religiösen Praxis verschrieben haben. Gerade für das mittelalterliche Japan ist die Unterscheidung zwischen ordinierten Klerikern und nicht-ordinierten Laien-Religiösen religions-soziologisch außerordentlich bedeutsam. Ob in früherer Zeit auch nicht-ordinierte Personen Ränge innerhalb der buddhistischen Hierarchie bekleideten und damit als Kleriker im engeren Sinne zu bezeichnen sind, ist strittig (siehe unten). Seit dem 8. Jh. gab es das Amt eines *bettō*, d. i. eines Tempelverwalters, welches auch von Laien bekleidet wurde. In diesem Fall sprach man von einem *zoku bettō*. Bei dem Amt des *bettō* handelte es sich gleichwohl nicht um ein rein klerikales Amt; und es scheint angebracht, nicht jeden *bettō* als Angehörigen des Klerus zu betrachten.

²⁰ Unter *saṃgha* sei hier in einem engeren Sinne synonym zu „Klerus“ die Gesamtheit aller Angehörigen des geistlichen Standes des Buddhismus zu verstehen. Zur Komplexität des *saṃgha*-Begriffs siehe O Freiberger, *Der Orden in der Lehre: Zur religiösen Deutung des Sangha im frühen Buddhismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000).

²¹ Der koreanische Mönch Kwallük erhielt den Posten des *sōjō*. Kuratsukuri no Tokushaku wurde zum *sōzu* ernannt. Zum „Dharma-Haupt“ wurde Azumi no Muraji ernannt. Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 211. Es ist unklar, ob es sich bei Kuratsukuri no Tokushaku um einen Laien handelt, wie zu vermuten aufgrund des Namens naheliegt. Der Posten des *hōtō*, eine Bezeichnung, die im Ritsuryō-System verschwand, war ein Laienposten. Sowohl Kwallük als auch die Sippen der Kuratsukuri und der Azumi hatten enge Verbindungen zu den Soga. Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 72–74. Ein *hōtō* war im wesentlichen für die ökonomischen Belange der Tempel und Klöster zuständig. Die Ämter des *sōzu* und des *sōjō* waren wohl durch Kwallük über Paekche aus dem südlichen Teil Chinas eingeführt worden. Der Posten eines *hōtō*, als Verwalter des Besitzes, lehnt sich wohl an die Institution des *tiansicao* aus dem nördlichen China an, welche leicht abgewandelt auch in Silla existierte. Inoue Mitsusada, *Nihon kodai no kokka to bukkyō*, (Tokyo: Iwanami Shoten, 1971), S. 37.

²² Seit der Nachkriegszeit wird von japanischen Forschern die einfache Gleichung *kodai bukkyō* = *kokka bukkyō* kritisiert. Autoren wie Futaba Kenkō, Tamura Enchō und Hayami Tasuku haben darauf hingewiesen, daß es die Soga waren, die den Buddhismus vor der Taika-Reform (645–701) kontrollierten und nicht die Kaiser. Allerdings waren die Soga Teil des Staatsapparates, und insofern ändert sich im Grunde nichts an der Einschätzung, daß der Buddhismus auch in der Asuka-Zeit (552–645) eine Staatsreligion war, auch wenn die herrschenden Tempel quasi Privat- oder Clan-Tempel der Soga-Sippe waren, mit Zentrum im Hōkō-ji. Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 68ff.

²³ Wegen seiner Verdienste um die Rettung des Kaiserhauses vor der Usurpation durch die Soga verlieh ihm Kaiser Tenji im Jahr 669 den Namen Fujiwara. Damit gilt Kamako bzw. Kamatari no Fubito als Ahnherr der Fujiwara-Sippe, die für Jahrhunderte die faktische Macht in Händen hielt – die Zeit zwischen 866 und 1185 wird daher auch als Fujiwara-Zeit bezeichnet – und somit die Position der Soga einnahmen. Sansom, *Japan...*, S. 227.

Sippenkult zu einem Staatskult, der Orden zu einer Staatskirche. Von Kōtoku berichtet das *Nihongi*, daß er „die Religion des Buddha verehrte und den Weg der Götter (*shintō*) verachtete“, weshalb er – wie eine Interlinearglosse im *Nihongi* berichtet – die heiligen Bäume des Ikukunidama-Schreines fällen ließ.²⁴ Dies ist meines Wissens das einzige Mal in der japanischen Geschichte, daß ein Kaiser den Kult um die lokalen Gottheiten offen zugunsten des Buddhismus ablehnte.

Als Staatskult erfreute sich der Buddhismus nun großzügiger Förderung durch den Kaiserhof. Seine Aufgabe bestand im wesentlichen darin, wie es wörtlich hieß, „Unglück abzuwenden und Glück herbeizurufen“ (*jōsai shō-fuku*). Die Religion war weder Privatsache noch primär eine soteriologische Angelegenheit, sondern eine Institution des Staates mit dem Zweck, Unheil wie Dürren, Seuchen und Krieg von diesem abzuwenden. Wurde ein Mitglied der herrschenden Elite krank, wurden Massenordinationen durchgeführt, in der Hoffnung, dadurch eine Heilung herbeiführen zu können.²⁵ Starb die Person dennoch, wurden in den großen Staatstempeln „Fastenfeiern“ (*sai* od. *ogami*) für den oder die Verstorbene abgehalten.²⁶ Wer wann zum Mönch oder zur Nonne ordiniert werden sollte, lag ganz in der Entscheidungsgewalt des Staates, was den buddhistischen Orden gleichsam als eine „Staatskirche“ qualifiziert.²⁷ Kaiserin Jitō (r. 690–697) hatte im Jahr 696 angeordnet, daß das *Goldglanz-Sūtra*²⁸ gelesen werden solle und von nun an jedes Jahr am letzten Tag des 12. Monats zehn Personen von tadellosem Lebenswandel zu ordinieren seien.²⁹ Sie führte damit das System der jährlichen öffentlichen Ordination einer staatlich festgesetzten Anzahl von Mönchen und Nonnen (*nenbun dosha*) ein. Mit anderen Worten: Ordination war keine religiöse Privatangelegenheit nach Erleuchtung strebender Individuen, sondern ein Staatsakt, der der Wohlfahrt der Nation und des Kaiserhauses dienen sollte. Für jede der drei obligatorischen Initiations-Stufen waren staatliche Prüfungen im „Amt für *samgha*-Angelegenheiten“ (*sōgōsho*) abzulegen.³⁰ Anschließend wurden den Prüflingen die entsprechenden Ordinations-Zertifikate ausgehändigt, mit denen sie

²⁴ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 269.

²⁵ Im Jahr 614 z. B., als Soga no Umako krank war, wurden 1000 Leute ordiniert. Matsunaga, *Foundations...*, S. 22. Im Jahr 702 wurden anlässlich der Krankheit der abgedankten Kaiserin hundert Personen ordiniert und das *Konkōmyō kyō* in den Provinzen rezitiert. Obwohl diese Maßnahmen scheiterten und die Dame starb, wurden in den vier großen Tempeln drei Tage nach ihrem Tod „Fastenbankette“ (*sai*) abgehalten. J B Snellen, „*Shoku Nihongi*: Chronicles of Japan, continued, from 697–791 A. D. (I)“, *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 11 (1934), S. 204. Im Jahr 741 wurden 700, im Jahr 770 1000 Leute auf einen Schlag ordiniert. Matsunaga, *Foundations...*, S. 118.

²⁶ Siehe z. B. Snellen, *Shoku nihongi* I, S. 205; 207; 208.

²⁷ Erst mit Ganjin (688–763) wurde die Frage aufgeworfen, wer für die Ordination zuständig wäre, der Orden oder die staatlichen Autoritäten. Matsunaga, *Foundations...*, S. 117.

²⁸ *Konkōmyō saishō kyō* (chin. *Jinguangming zuishengwang jing*; **Suvarṇa-prabhāsa-uttamarāja-śūtra*; etwa „Goldglanz-Sūtra: der Vortreffliche König der Sūtras“; übs. von Yijing [635–713]; T#665). Aus dem *Nihongi* geht nicht hervor, in welchem Rahmen die rituelle Lesung des „staatsschützenden Sūtras“ vollzogen wurde.

²⁹ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 533.

sich als von Steuerzahlungen und Fronarbeit befreite Kleriker ausweisen konnten.³¹ Klerikale Ränge wurden in Analogie zu den weltlichen Rängen eingeführt³² und die Inhaber dieser Ränge vom Kaiser selbst ernannt. Die Berufung zu den höchsten Priesterämtern wurde in den offiziellen Chroniken vermerkt.³³ Ebenso wie der Kaiser Laien in den Klerikerstand versetzen konnte, konnte er Priester wieder laisieren, wenn diese ihm in einer weltlichen Position nutzbringender einsetzbar zu sein schienen.³⁴

Bei aller Wertschätzung des Buddhismus von Seiten der Herrschenden, scheint es doch bereits früh Befürchtungen gegeben zu haben, daß der Klerus mit seinen Sonderrechten der Kontrolle des Staates entgleiten könnte. So sah man sich laut *Shoku nihongi* z. B. am 21. Tag des 9. Monats im Jahr Wadō 6 (713) zu der Klage veranlaßt, daß die buddhistischen Tempel eine große Zahl von Reisfeldern und Ebenen besetzt hätten, die ihnen nicht zugewiesen worden waren. Es wurde angeordnet, daß diese vom Staat zurückzunehmen seien.³⁵ Auch die sozialen und karitativen aber weitgehend unkontrollierten

³⁰ Die drei Initiations-Stufen bestanden aus dem Übergang vom Laien (Skt. m. *upāsaka*, w. *upāsikā*; J. *ubasoku*, w. *ubai*) zum Novizen bzw. zur Novizin (Skt. m. *śrāmaṇera*, w. *śrāmaṇerī*; J. *shami*, w. *shamini* > *tokudo*), dem Aufstieg vom Novizen zum voll ordinierten Mönch (Skt. m. *bhikṣu*; J. m. *biku* > *jukai*) und schließlich dem Erreichen der Stufe eines Lehrers (J. *shii*). Hayami, *Nihon bukkyōshi*..., S. 98. Im Altertum fand der formelle Akt der Ordination in sog. Mönchsbüros (*sōgō-sho*) statt, wobei der Anwärter Fragen über die heiligen Schriften beantworten und das *Lotus-Sūtra* sowie das *Saishō-kyō* auf japanisch und chinesisches lesen mußte.

³¹ Dieses staatliche Ordinierungs-System behielt seine Gültigkeit – wenigstens theoretisch – bis weit ins Mittelalter hinein. Matsuo Kenji, *Kamakura shinbukkyō no seiritsu: nyūmon girei to soshi shinwa*, (Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1988), S. 48. Ab Mitte des 10. Jhs. war das System der Ordination in den *sōgō-sho* faktisch jedoch unwirksam und die Verantwortung für diesen Akt wurde auf die einzelnen Tempel übertragen. Taira Masayuki, *Nihon chūsei no shakai to bukkyō*, (Tokyo: Kakushobō, 1992), S. 89–93. Inoue hält die allmähliche Auflösung des *sōniryō* seit der ersten Hälfte des 10. Jhs. für einen entscheidenden Faktor für den Aufschwung, den die Volksmission in der zweiten Hälfte der Heian-Zeit nahm. Inoue Mitsusada, *Shintei Nihon Jōdokyō seiritsushi no kenkyū*, (Tokyo: Yamakawa, 1989), S. 227–229. Im Laufe der Heian-Zeit zeichnet sich im Zuge der Auflösung des „Gesetzes für Mönche und Nonnen“ und der staatlichen Kontrolle über die Ordinationen mittels des „Mönchsbüros“ (*sōgō*) eine klare Verwässerung der Begriffe *shamon*, *sō*, *hōshi/hosshi* etc. ab. Wer sich den Kopf schor, eine Robe trug und sich der buddhistischen Praxis widmete, wurde schließlich ohne weiteres als Mönch angesehen, auch wenn er nie eine Ordinationsplattform betreten hatte. Der Begriff *ubasoku* – von Skt. *upāsaka* – wurde nun wieder eher im klassischen Sinne für Laien gebraucht, die ein gewöhnliches Familienleben führten.

³² Siehe hierzu E Papinot, *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1992, reprint), S. 601; H H Coates & Ishizuka Ryūgaku, *Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*, (Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949; 1. Aufl. 1925), S. 126–128.

³³ Z. B. im *Shoku nihongi*: „By Imperial nomination the priest Ese was appointed Sōjō, the priest Chien Shōsōzu, and the priest Zenō Risshi.“ Snellen, *Shoku nihongi* I, S. 174. Auch für die Beförderung der Priester war der Kaiser zuständig. So wurde im Jahr 702, wahrscheinlich wegen des Todes Eses, Chien zum *sōjō* ernannt, Zen’ō erhielt den Titel eines *daisōzu* und Beshō rückte als *shōsōzu* nach. Der Priester Sōshō wurde anstelle Zen’ōs zum *risshi* („Meister der Ordensregeln“) berufen. Snellen, *Shoku nihongi* I, S. 199.

³⁴ So lesen wir z. B. im *Shoku nihongi*: „The priests Tsūtoku and Eshun received Imperial commands to return to the world. [...] This was done in order to make use of their skills.“ Snellen, *Shoku nihongi* I, S. 185.

³⁵ J B Snellen, „*Shoku Nihongi: Chronicles of Japan, continued, from 697–791 A. D. (II)*“, *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 14 (1937), S. 260.

Aktivitäten charismatischer Religiöser wie Gyōgi, der mit einer großen Anhänger­schar von Dorf zu Dorf zog, die Massen bekehrte, Brücken und Deiche errichtete und größtes Ansehen genoß, versuchte man in mehreren Edikten in der ersten Hälfte des 8. Jhs. zu unterbinden. Wie M. Weber konstatiert, stellen charismatisch-emotionale Religionsführer für eine strikt traditionalistisch legitimierte, formal organisierte und ritualistisch agierende „Staatskirche“ eine ernsthafte Bedrohung dar, vermögen sie es doch am ehesten, deren Legitimation in zu Frage stellen.³⁶ In Gyōgis Fall entschied man sich klugerweise dafür, diesen in die Staatskirche einzubinden, indem man ihn an die Spitze des Klerus stellte und eigens für ihn das Amt eines „Obersten Ordens-Korrektors“ (*daisōjō*; „Erzbischof“) einführte.

Zwar durfte der *saṃgha* seine Kontrolleure nach den Gesetzen des Ritsuryō-Systems, welches nach dem Vorbild des Tang-Staates aus einem losen Sippen-Verbund ein zentralistisches Staatswesen machen sollte, nun offiziell selbst bestimmen. Von einer Autonomie des Ordens kann deswegen aber keine Rede sein, und verschiedene Maßnahmen zielten unmißverständlich auf eine stärkere Kontrolle des Ordens durch den Staat ab.³⁷ So wurden nach chinesischem Vorbild „Gesetze für Mönche und Nonnen“ (*sōniryō*) als Teil des sogenannten Taihō-Kodex (*taihō ritsuryō*)³⁸ erlassen, in denen der Bewegungsfreiheit der buddhistischen Kleriker klare Grenzen gesetzt wurden.³⁹ Bemerkenswert unter den 27 Regeln, die eine eigentümliche Mischung aus Vinaya-Vor-

³⁶ Siehe hierzu Abukuma Moriyuki, „Sociology of Japanese Rulership and Religion“, *Weberian Sociology of Religion*, http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/moriyukis/japan/jp_ruler/

³⁷ Nominell war damit ab 701 die Kontrolle des Staates nicht mehr unmittelbar gegeben, da die Posten des *saṃgha*-Amtes nicht mehr direkt vom Staat besetzt wurden, sondern vom Klerus selbst. In der Praxis machte dies allerdings wohl kaum einen Unterschied. Inoue, *Nihon kodai...*, S. 39; Matsunaga, *Foundations...*, S. 117.

³⁸ Die auf uns gekommenen *sōniryō* stammen aus dem sog. Yōrōryō, einer Revision des Taihō-Gesetzeskorpus, die gegen 720 in Kraft gesetzt wurde. Daß die Gesetze für Mönche und Nonnen, die auf die „Regeln für die Götterverehrung“ (*jingiryō*) folgen und 27 Artikel umfassen, schon Teil des Taihō-Kodex waren und kaum verändert wurden, gilt als sicher. Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 89. Vorbild für die *sōniryō* waren offenbar die Gesetze für daoistische und buddhistische Priester (*daosengge*), die unter den Tang im Jahr 636 erlassen worden waren. Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 90; Sansom, *Japan...*, S. 127) Für die *jingiryō* stand der chinesische *ciling*-Kodex Pate. Kuroda, *Shintō...*, S. 457.

³⁹ Laut *Shoku nihongi* wurden die Gesetze für Mönche und Nonnen am 1. Tag des 6. Monats im Jahr 701 von dem kaiserlichen Beauftragten Michi no Kimi Ōtona im Tempel Daian-ji erläutert. Snellen, *Shoku nihongi* I, S. 192. Interessanterweise wurde gerade der Punkt, in dem die Freiheit des Wohnortes für Mönche eingeschränkt wurde, von Kaiser Kōnin (r. 770–781) gelockert, da man nach der Affäre um Kaiserin Shōtoku und ihren Günstling, den „priesterlichen Kanzler“ Dōkyō (s. o.), erkannte, daß gerade die „Säkularisierung“ des Buddhismus gefährlich war. So wurde nun die Praxis in den Bergen und Wäldern stärker gefördert, damit sich der Klerus mehr auf seine eigentlichen religiösen Tätigkeiten konzentrierte, anstatt Politik zu betreiben. Matsunaga, *Foundations...*, S. 128. Die jüngere Forschung hat verstärkt darauf hingewiesen, daß die *sōniryō* den Klerus nicht nur einschränkten, sondern durchaus auch seine Privilegien festschrieben. Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 93. So wird z. B. in Artikel 21 bestimmt, daß die Exkommunikation eines kriminellen Klerikers gleichsam auf die Strafe angerechnet wird, so daß sich etwa eine Strafe von vier Jahren Haft auf drei Jahre reduziert. G B Sansom, „Early Japanese Law and Administration, Part II“, *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 11 (1934), S. 132.

schriften und staatlichen Gesetzen bilden, ist unter anderem Artikel 19, in dem Mönche und Nonnen verpflichtet werden, hochrangigen Laien in aller Form ihre Reverenz zu erweisen.⁴⁰ In China hatte man über die Frage, ob ein Mönch sich vor dem weltlichen Herrscher zu verbeugen und damit gegen die Ordensregeln zu verstoßen habe, erbittert debattiert. In Japan wurde die Unterordnung des Ordens unter die staatliche Autorität offensichtlich von Beginn an un widersprochen hingenommen. Vermutlich hängt dies mit den unterschiedlichen Ausgangsbedingungen des Buddhismus in China und Japan zusammen. In China hatte sich der Buddhismus zunächst am Rande der Gesellschaft und ohne staatliches Zutun entwickelt, während die Einführung, Förderung und Verbreitung des Buddhismus in Japan, wie gesagt, von Anfang an eine Staatsangelegenheit war; der Buddhismus sollte zunächst ausschließlich dem Schutz des Staates dienen.

Als besonderer Förderer des Buddhismus ist Kaiser Shōmu in die Annalen der japanischen Geschichte eingegangen. Der Kaiser betonte zwar seine göttliche Abstammung und sah sich wie seine Vorgänger als „sichtbare Gottheit“, identifizierte sich zugleich aber mit dem Großen Sonnenbuddha Mahāvairocana. Die Selbstidentifizierung Shōmus war dabei keineswegs widerspruchsfrei. Im Jahr 749 bezeichnete er sich selbst während der Einweihungszeremonie für die große Bronzestatue Mahāvairocanas im Tōdai-ji, der er sich mit dem Gesicht nach Norden wie ein Untertan dem Kaiser näherte, als ein Sklave (*yakko*) der Drei Kostbarkeiten.⁴¹ Zudem verkündete er, daß keine andere Lehre so hervorragend geeignet sei, den Staat zu schützen, wie die großen Worte des Buddha.⁴² Shōmu schien insbesondere die Kegon-Doktrin⁴³, als staatstragende religiöse Lehre besonders attraktiv. Angeregt durch diese Lehre, und wohl auch durch das Vorbild des sogenannten Dayun-Systems der chinesischen Kaiserin Wu Zhao,⁴⁴ errichtete er Vairocana als Symbol der nationalen Einheit einen gigantischen Tempel in Nara⁴⁵ – gleichsam im Herzen des neuen zentralistischen Staates Japan – und ließ in den Provinzen Zweigtempel (*kokubunji*) mit dem Namen „Tempel zum Schutz der Nation durch die

⁴⁰ Aufmerksamkeit verdienen auch die Paragraphen, die die Annahme von Waffen als Almosen (§26), das Studium militärischer Schriften (§1) und den Handel mit Ordinationszertifikaten (§16) untersagten. Wie berechtigt das Mißtrauen der Regierenden gegenüber dem *sangha* war, sollte sich bald erweisen, denn in den folgenden Jahrhunderten begannen die Klöster damit, sich Privatarmeen zuzulegen, und der Handel mit Ordinationszertifikaten blühte.

⁴¹ Sansom, *Japan...*, S. 176.

⁴² Nakamura, *Ways of Thinking...*, S. 439–440.

⁴³ D. i. die Lehre, welche auf dem *Daihōkō butsu kegon gyō* basiert (chin. *Dafangguang fo huayan jing*; [*Buddha*] *avatamsakasūtra*; übs. von Buddhahadra [358–429]; T#278).

⁴⁴ Diese aus konfuzianischer Sicht illegitime Herrscherin berief sich in ihrem Machtanspruch auf eine Prophezeiung des Buddha im *Dayun jing*, die Wu Zhao mit Hilfe der Exegese des Mönchs Huaiyi auf sich bezog. Sie betrachtete sich als Inkarnation Maitreyas und ließ im Jahr 690 in beiden Hauptstädten sowie in jeder Präfektur des Landes einen Dayun-Tempel errichten. K Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, (Princeton: Princeton Univ. Pr., 1973), S. 221. Für Einzelheiten siehe auch den Beitrag von M Deeg in diesem Band.

⁴⁵ D. i. der Tōdai-ji, der gewissermaßen den Familien-Tempel der Soga, den Hōkō-ji (auch Asukadera; später Gangō-ji) als Zentrum des japanischen Buddhismus ablöste.

Vier Himmelskönige des Goldglanz-Sūtras“ (Konkōmyō shitennō gokoku no tera) für jeweils 20 Mönche und „Tempel zur Vernichtung der Sünden durch das Lotus-Sūtra“⁴⁶ (Hokke metsuzai no tera) für jeweils 10 Nonnen errichten. Shōmu selbst dankte noch im Jahr 749 ab, ließ sich ordinieren und nahm den religiösen Namen Roshana – eine japanische Kurzform von Mahāvairocana – an.⁴⁷ Insofern der Buddhismus nun vom Kult des Herrscherhauses zu einer landesweit vernetzten Institution geworden war, könnte man sagen, daß er sich unter Shōmu von einer reinen Staatskirche zu einer Nationalreligion entwickelt hatte.⁴⁸ Tatsächlich war es Shōmus Wille, daß möglichst viele Menschen die „Praxis Samantabhadras“ ausüben sollten, damit die Nation sich in ein *padmagarbha-lokadhātu*, eine „Welt der Lotus-Matrix“ (*rengezō sekai*), verwandele.⁴⁹ Damit war, ergänzend zu einer Verschmelzung von weltlicher und geistlicher Sphäre, ein wichtiger Schritt in Richtung Ausbreitung und Popularisierung des Buddhismus getan. Buddhistische Heiligtümer waren fortan nicht mehr ausschließlich machtvolle Kultobjekte im Dienst der herrschenden Elite, sondern Gegenstände der nationalen Verehrung.

Einen neuen Höhepunkt erreichte die Verquickung von Staat und Buddhismus im 8. Jh. unter der Herrschaft der Kaiserin Shōtoku (r. 764–770), die nach ihrer Abdankung im Jahr 749 den Thron im Jahr 764 wieder besteigen wollte, obwohl sie inzwischen zur Nonne ordinert worden war. In ihrem Edikt von 764 heißt es:

“Although Our head has been shaven and We wear Buddhist robes, We feel obliged to conduct the government of the nation. As Buddha declared in the [*Bommō, Brahmajāla*] Sūtra, ‘Kings, ye who take thrones, receive ordination of the bodhisattvas!’ These words prove that there can be no objection even for one who has taken holy orders in administering the government.”

Darüber hinaus ernannte sie den Mönch Dōkyō (–772) zum „Priester-Kanzler“ (*dajō daijin zenji*).

“We deem it proper, therefore, since the reigning monarch is ordained, that the Chief Minister should also be an ordained priest. Hearken, all ye people, to Our words: We confer on the Master Dōkyō the title of Chief Minister and Master, though the title is not of his seeking.”⁵⁰

Dōkyō lebte im Kaiserpalast und erhielt sogar den Titel eines „Dharma-Kaisers“ (*hōō*), ein Titel, der eigentlich ordinierten Kaisern vorbehalten war. Der Priester-Kanzler war nun der mächtigste Mann im Staat, strebte aber dennoch

⁴⁶ *Myōhō renga kyō*; (chin. *Miaofa lianhua jing*; **Saddharmapuṇḍarīka*; übs. von Kumārajīva [344–413]; T#262).

⁴⁷ Matsunaga, *Foundations...*, S. 120ff.

⁴⁸ Matsunaga, *Foundations...*, S. 123.

⁴⁹ Hayami, *Nihon bukkyōshi...*, S. 140. Das Konzept des *rengezō sekai* basiert auf dem *Avatamsaka-sūtra*.

⁵⁰ *Shoku nihongi*. Zit. n. Tsunoda Ryusaku, W T de Bary & D Keene, *Sources of Japanese Tradition*, (New York: Columbia Univ. Pr., 1964), S. 107–108.

danach, offiziell zum Kaiser ernannt zu werden. Dōkyōs Versuche den Thron zu erobern wurden jedoch vereitelt, und seine Macht begann nach dem plötzlichen Tod der Kaiserin im Jahr 770 zu schwinden.⁵¹

2.3. Von einer Staatskirche zur Staatsreligion

Die Nähe des zunehmend auch militant auftretenden Klerus zum Kaiserhof und sein enormer Einfluß auf die Regierungsgeschäfte wurde von vielen mehr und mehr als bedrohlich empfunden und dürfte am Ende ein Grund dafür gewesen sein, daß Kaiser Kanmu im Jahr 781 die Verlegung der Hauptstadt anordnete, nicht zuletzt um der Nähe der großen Tempel in Nara zu entgehen. Der Umzug der Regierung über Nagaoka nach Kyōto veränderte das Verhältnis des Staates zum Buddhismus nachhaltig. In der alten Hauptstadt Nara hatten die buddhistischen Tempel den Charakter staatlicher Lehr- und Kultstätten, und von dem traditionellen Ideal eines weitgehend autonomen Ordens war der *samgha* weit entfernt. Bereits unter Kōnin (r. 770–781) dem Nachfolger der ordinierten Kaiserin Shōtoku, wurden Reformen des Buddhismus durchgeführt. Kōnin setzte nicht nur die klerikalen Beamten des *samgha*-Amtes wieder ein, die Dōkyō, der Günstling Shōtokus, durch seine Vertrauten ersetzt hatte; er lockerte auch die strengen Vorschriften zur Wohnortwahl der Mönche und Nonnen. Bislang durften sich nach den staatlichen Regeln für Kleriker Mönche und Nonnen nur mit ausdrücklicher Erlaubnis der Behörden für begrenzte Zeit in die Abgeschiedenheit der Berge zu Meditation und Askese zurückziehen. In seinem Bestreben, der Verweltlichung und damit der Politisierung des *samgha* einen Riegel vorzuschieben, erleichterte Kōnin den Klerikern eine im engeren Sinne religiöse Lebensführung.⁵²

3. Die nachklassische Monarchie unter der faktischen Herrschaft der Fujiwara-Sippe

Historischer Hintergrund

Während der Kaiser nominell Staatsoberhaupt bleibt, übt die Sippe der Fujiwara, die sich durch eine geschickte Heiratspolitik mit dem Kaiserhaus verbindet, seit dem 9. Jh. faktisch die politische Macht aus. Durch allmähliche Reprivatisierung des Landbesitzes (in Ansätzen seit dem 8. Jh.) wächst die Zahl der Großgrundbesitzer; zu den größten zählen die buddhistischen Tempel und Klöster, deren Domänen Steuerfreiheit und Immunität besitzen. Die Großgrundbesitzer – weltliche wie Klerikale – stellen Milizen zum Schutz der Domänen zusammen und gewinnen damit auch militärisch an Macht gegenüber dem Hofadel. Dieser verliert seine ausgedehnten Ländereien in der Provinz zunehmend an die jeweiligen Verwalter. Versuche der Wiederherstellung der politischen Macht des Kaiserhauses durch Einrichtung eines eigenen Regierungsapparates der abgedankten Kaiser (*insei*; d.

⁵¹ Sansom, *Japan...*, S. 233.

⁵² Matsunaga, *Foundations...*, S. 128.

i. die „Regierung vom Kloster aus“) bleiben langfristig erfolglos. In der Zeit zwischen dem 10. und dem 12. Jh. bilden sich allmählich erste feudale Strukturen heraus.

Nach dem Umzug der Regierung nach Kyōto im Jahr 794 entwickelten sich auf der Grundlage des neuen Ideals des ernsthaften Studiums fernab der weltlichen Zentren neue buddhistische Organisationen, die nicht reine Orte der Gelehrsamkeit und der Durchführung von Staatskulten waren, sondern dem traditionellen Ordensideal stärker entsprachen. An die Stelle der reinen „Mönchsbeamten“ treten zunehmend charismatische Figuren, denen es gelingt, die Eliten auch persönlich, intellektuell und emotional an den Buddhismus zu binden. Die gewachsene Autonomie des Ordens führte aber nicht dazu, daß der Buddhismus damit seine Verpflichtungen gegenüber dem Staat und seine Unterordnung unter die weltliche Macht aufgegeben hätte. Die beiden neuen Orden, die sich in der sogenannten Heian-Zeit um das Jahr 800 herum bildeten, sind die Tendai-shū und die Shingon-shū. Die Gründer dieser beiden Orden, Saichō (767–822) und Kūkai (774–835), ließen von Anfang an keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie die Autorität des Staates bedingungslos anerkannten und ihre Hauptaufgabe darin sahen, der Nation und dem Kaiserhaus zu dienen. So wählte Saichō bewußt den Berg Hiei im Nordosten der Hauptstadt Kyōto als Sitz seiner Tendai-shū, nicht primär wegen der Abgeschiedenheit und Schönheit des Ortes, sondern wegen seiner Lage im Nordosten vom Kaiserpalast. Der chinesischen Geomantik zufolge galt diese Himmelsrichtung als „Einfallstor der Dämonen“ (*kimon*), und Saichō wollte mit seinem Kloster Enryaku-ji die unheilbringenden Kräfte von der Hauptstadt fernhalten.⁵³ Von Beginn an verstand sich der Tendai-Orden als spezielle Einrichtung zum Schutz des Kaiserhauses, deren Schutzgottheit Sannō ihren Schrein auf dem Berg Hiei hatte und für den die Tendai-Priester verantwortlich waren.

Die gegenseitige Abhängigkeit von Staat und Religion wurde also nicht nur staatlicherseits in Gesetzen und mit der Einrichtung bestimmter Behörden festgeschrieben, sondern auch von buddhistischer Seite betont. In den Statuten seiner Ordensgemeinschaft, der Tendai-shū, die Saichō dem Kaiser im Jahr 818 übersandte, ordnete er beispielsweise an, daß alle Tendai-Mönche täglich bestimmte Sūtras sowie eine Reihe von *mantras* zum Wohl des Landes zu

⁵³ Die richtige Wahl des Ortes für die Gründung einer Hauptstadt und die Errichtung des Kaiserpalastes war von größter Bedeutung. Im *Shoku nihongi* werden die Prinzen und Minister in einem kaiserlichen Edikt vom 15. Tag des 2. Monats im Jahr Wadō 1 (708) folgendermaßen zitiert: „From olden times till the present day it is an imperative act of statecraft to make the foundations of the Palace by calculating the day and by observing the stars, to build the Emperor's Capital after obtaining the date through divine divination, and by observing the site.“ Dem Drängen seiner Minister nachgebend konstatiert der Kaiser: „Now this site of Heijō (Nara) is in harmony with the four cardinal points protected by the three mountains, divination with the turtle and the sticks has yielded similar favourable results.“ Snellen, *Shoku nihongi* II, S. 220.) Grundsätzlich galt die Lage einer Stadt dann als günstig, wenn im Osten ein klarer Fluß lag, im Westen eine große Straße, im Süden ein See und im Norden ein Berg. Dann war der Ort „im Einklang mit den vier Gottheiten“ (ibid. Anm. 48).

rezitieren hätten.⁵⁴ Von den Sūtras, deren regelmäßige Rezitation Saichō anordnete, erlangten vor allem drei als die sogenannten „Drei Sūtras zum Schutz der Nation“ (*gokoku sanbukyō*) große Bedeutung: Es handelt sich dabei um das *Goldglanz-Sūtra*, das *Weisheits-Sūtra für die Gütigen Könige* und das *Lotus-Sūtra*. Die „Drei Sūtras zum Schutz der Nation“ lieferten seit frühester Zeit die theoretische Basis für den sogenannten „staatsschützenden Buddhismus“.

Exkurs:

Kanonische Begründungen für die Selbstdefinition des Buddhismus als „Staatsschützender Buddhismus“

1. Das *Goldglanz-Sūtra*⁵⁵

Bereits seit dem späten 7. Jh. wurde das *Goldglanz-Sūtra* auf kaiserlichen Befehl hin kopiert, in die Provinzen geschickt und jährlich rezitiert.⁵⁶ Seit dem 9. Jh. wurde jährlich eine Woche lang ein Ritual zum Wohl der Nation auf der Grundlage dieses Sūtras durchgeführt.⁵⁷ Auch das jährlich bei Hofe durchzuführende *gosai 'e*-Ritual basiert unmittelbar auf den detaillierten Anweisungen des *Goldglanz-Sūtras*.⁵⁸

Die Beliebtheit des *Goldglanz-Sūtras* bei den Herrschenden basiert auf dem 6. Kapitel des Textes, welches die Überschrift „Die vier großen Könige“ trägt. In diesem Kapitel wird den weltlichen Königen eine glückliche Herrschaft durch die Hilfe der vier Himmelskönige⁵⁹ (Shitennō) versprochen, wenn sie die Verbreitung des *Goldglanz-Sūtras* fördern. Die kultische Verehrung des *Goldglanz-Sūtras* veranlasse die Vier Großen Himmelskönige, das Reich vor

⁵⁴ Dabei handelte es sich um folgende Sūtras: *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, J. *Myōhō renga kyō*, *Konkōmyō saishō kyō* (s. o. Anm. 28), *Nin'ō hamya kyō* und *Shugo kokkai shu darani kyō*, kurz *Shugo kyō* für die Praktizierenden des exoterischen Tendai, sowie *Dainichi kyō*, *Kujaku kyō*, *Fukū kensaku Kannon kyō* und *Ichijichō rin'ōkyō* für die Adepten der esoterischen „Vairocana-Praxis“. Hieizan Senju-in Fuzoku Eizan Gakuin, *Dengyō Daishi zenshū*; Bd. 1, (Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1975), S. 12.

⁵⁵ S. Anm. 28.

⁵⁶ Im *Nihongi* (11. Tag des 5. Monats 694) lesen wir: „Hundert Kopien des *Goldglanz-Sūtras* wurden in die verschiedenen Provinzen entsandt um unbedingt jedes Jahr am 8. des ersten Monats gelesen zu werden. Die Entlohnung der Priester für die Durchführung des Rituals ist aus den Beständen der Provinzen zu entrichten.“ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 525. Weiter heißt es im *Nihongi*: „1. Tag des 12. Monats im Jahr 696: Ein kaiserlicher Befehl wurde erlassen, daß das *Goldglanz-Sūtra* zu lesen sei und daß jedes Jahr am letzten Tag des 12. Monats zehn Personen von untadeligem Lebenswandel ordiniert werden sollten.“ Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 533.

⁵⁷ Seit dem 9. Jh. wurde jährlich für jeweils sieben Tage im 3. Monat eine rituelle Zusammenkunft unter dem Namen *saishō 'e* im Yakushiji-Tempel durchgeführt. *Saishō* steht als Kürzel für das *Goldglanz-Sūtra*, dessen vollständiger Titel ja *Konkōmyō saishō kyō* lautet (s. o.). Siehe E Kamens, *The Three Jewels: A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbō*, (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988), 286.

⁵⁸ Seit 786 wird jedes Jahr am Hof und in den Tempeln in den Provinzen (*kokubunji*) diese Zeremonie für die Dauer von sieben Tagen abgehalten.

⁵⁹ Skt. Catur mahārāja, auch Lokapāla genannt. Das sind: (1) im Osten: Dhṛtarāṣṭra (J. Jikokuten), (2) im Süden: Virūdhaka (J. Zōchō-ten), (3) im Westen: Virūpākṣa (J. Kōmoku-ten), (4) im Norden: Vaiśravaṇa (auch Dhanada; J. Tamon-ten/Bishamon-ten).

jeder Art von Unheil zu schützen und Frieden und Wohlfahrt herbeizuführen. Zudem bringe die Förderung des Sūtras dem König persönlich jede erdenkliche Art von Gewinn wie Ruhm, Schönheit, Langlebigkeit, Eloquenz usw.⁶⁰

Wenn allerdings ein König sich weigert, das *Goldglanz-Sūtra* zu verehren und diejenigen, die dieses bewahren, zu unterstützen, werden die Vier Großen Himmelskönige das Reich nicht beschützen. Es wird Streit, Kriege und Unruhen geben; die Bahnen der Planeten werden gestört, es kommt zu Sonnen- und Mondfinsternissen, Krankheiten brechen aus. Es gibt Erdbeben, Dürrekatastrophen, Sturm, Überschwemmungen, Hungersnöte usw.⁶¹

In Japan war vor allem Prinzregent Shōtoku maßgeblich für die Förderung des Kultes um die Vier Himmelskönige verantwortlich. Vor seinem Kampf an der Seite Soga no Umakos gegen die Minister der Mononobe im Jahr 587, die Prinz Anahobe auf den Thron heben wollten, gelobte er, im Falle eines Sieges, den Vier Himmelskönigen einen Tempel nebst Pagode zu errichten. Diesem Gelöbnis schloß sich Soga no Umako an.⁶² Daß die buddhismusfreundlichen und mit der mutmaßlichen Hilfe der Vier Himmelskönige siegreichen Kräfte ihre Gelübde einhielten, kann man noch heute sehen, wenn man den berühmten Shitennō-ji von Naniwa besucht, mit dessen Bau laut *Nihongi* im Jahr 593 begonnen worden war.

2. Das Sūtra für die Gütigen Könige⁶³

Beim zweiten der Drei Staatsschützenden Sūtras handelt es sich um das „*Weisheitssūtra für die Gütigen Könige*“. Es gilt als sicher, daß der Text im späten 5. Jh. in China verfaßt wurde und zwar unter dem Eindruck der Buddhistenverfolgung von 446. Ziel des Sūtras ist es offensichtlich v. a., die gestörte Beziehung zwischen dem Orden und dem Staat auf eine neue Grundlage zu stellen. Auffallend an dem Sūtra ist die ungewöhnlich konkrete Bezugnahme auf historische Ereignisse und Umstände. Der Text greift ganz eindeutig die Versuche chinesischer Herrscher an, den Buddhismus zu kontrollieren und zu gängeln und kritisiert – verkleidet in eine Prophezeiung des Buddha – gleich die

⁶⁰ R E Emmerick, *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*, (London: Luzac & Co., 1970), S. 27–28.

⁶¹ Am Ende wird den frommen Menschen in einem Königreich, dessen König das Sūtra verehrt, auch noch die vollkommene Erleuchtung versprochen. R E Emmerick, *The Sūtra of Golden Light...*, S. 40.

⁶² Sakamoto, *Nihon shoki*, S. 163.

⁶³ Vollständiger Titel: *Nin'ō hanyaharamitsu kyō* (chin. *Renwang banruoboluomi jing*; **Kāraṇīkārājā-prajñāpāramitā-sūtra*; „Sūtra der Vollkommenen Einsicht für die Gütigen Könige“; angebl. übs. von Kumārajīva; T#245). Man geht heute davon aus, daß das in Ostasien bedeutende *Sūtra für die Gütigen Könige* zwischen 426 und 512 in China entstanden und aus unterschiedlichen Quellen zusammengesetzt worden ist. Nakamura Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989), S. 165. Noch der Liang-Kaiser Wu merkt im Jahr 515 an, daß das Sūtra, dessen Übersetzer unbekannt sei, von zweifelhafter Herkunft sei. C D Orzech, „A Buddhist Image of (Im)Perfect Rule in Fifth-Century China“, *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995), S. 151. Orzech vermutet, daß der Text von einem Opponenten des „Superintendenten“ Tanyao geschrieben wurde, da er sich kritisch mit der Ernennung von Oberaufsehern des *samgha* durch den König, die Registrierung von Mönchen und Nonnen usw. auseinandersetzt.

entsprechenden Maßnahmen, die in China zu diesem Zweck eingeführt wurden, wie etwa die Mönchsregistrierung und die Einsetzung von Mönchsinpektoren.

Mit anderen Worten: Zur Zeit der Abfassung dieses apokryphen Sūtras, nach der Verfolgung von 446, so die Botschaft des Textes, sei es höchste Zeit, Rettungsmaßnahmen zu ergreifen, soll der Buddhismus nicht ganz verschwinden. Die einzigen, die die Macht haben, das Verschwinden der wahren Lehre zu verhindern, sind aber die weltlichen Herrscher. Umgekehrt bedingt das Wohlergehen des Buddhismus ein Wohlergehen des Staates. Die positiven Wirkungen der kultischen Verehrung und Verbreitung des Sūtras sind weitgehend recht diesseitiger Natur und durch und durch chinesisch. Nach dem Prinzip „Zuckerbrot und Peitsche“ wird aber nicht nur auf den positiven Nutzen der Verehrung und Verbreitung des Sūtras hingewiesen, sondern zugleich mit den katastrophalen Folgen einer Unterlassung dieser Maßnahmen gedroht. Bemerkenswert ist, daß das „*Sūtra für die Gütigen Könige*“ an einen König und mit ihm an zukünftige Könige, nicht an Kleriker gerichtet ist. Es enthält düstere Vorhersagen über den Niedergang des Buddhismus, an dem sowohl korrupte Mönche als auch schlechte Herrscher Schuld seien. Eine zentrale These ist die, daß in der Zeit des zerstörten Dharma die Aufgabe der Protektion und Verbreitung des Buddhismus den „Gütigen Königen“ zukäme. Hier wird also in einmaliger Deutlichkeit die Verantwortung für den Buddhismus auf den Staat übertragen. Dennoch insistiert der Text auf einer gewissen Autonomie des Ordens und kritisiert in offensichtlichem Bezug auf die Ereignisse im China des 5. Jhs. die Gängelung des Ordens durch den Staat. Doch so sehr das Sūtra auch die Versuche des Staates kritisiert, den Orden zu beherrschen und zu kontrollieren, sowenig redet es doch auch einer vollkommenen Trennung von Religion und Staat das Wort. Der Herrscher, so die Botschaft, soll den Buddhismus nach Kräften fördern und verteidigen, um damit das Wohlergehen seiner selbst und der Nation zu garantieren, den Orden soll er aber seine internen Angelegenheiten selbst erledigen lassen, ihm weitgehende Freiheit und Autonomie gewähren.

3. Das Lotus-Sūtra

Weniger offensichtlich ist, warum ausgerechnet das *Lotus-Sūtra* als eines der Drei Sūtras zum Schutz der Nation betrachtet wurde. Der Hauptgrund dürfte der sein, daß man diesem Text die größte „magische“ Wirksamkeit zusprach, und tatsächlich kann man im *Lotus-Sūtra* lesen, daß dort, wo es verehrt und seine Lehren befolgt werden, Frieden und Glück herrschen. Ansonsten aber empfiehlt die Schrift, daß man sich als Buddhist von Königen und Ministern fernhalten möge.⁶⁴

Auch Saichōs Konkurrent Kūkai, der Gründer des esoterischen Shingon-Ordens war sich seiner Verpflichtung gegenüber Kaiser und Nation bewußt,

⁶⁴ Nakamura, *Ways of Thinking...*, S. 445.

führte am Kaiserhof Rituale zum Wohl des Staates durch und gründete Tempel mit Beinamen wie „Tempel zur Belehrung der Könige darüber, wie die Nation zu schützen ist“ (Kyōō Gokoku-ji) oder „Shingon-Tempel zum Schutz des nationalen Glücks durch die Gottheiten“ (Jingokokuso Shingon-ji). Kūkais Slogan war: „Praktiziert zum Wohle des Staates und nützt damit den Menschen und den Göttern!“⁶⁵

Allerdings verstand man den Dienst des Buddhismus am Staat nicht als etwas gänzlich Einseitiges; Saichō beschreibt das Verhältnis des Ordens zum Staat als Hüter der Nation wie folgt:

„Das Gesetz des Buddha ist ewig; weil die Nation immer stark bleiben wird, werden die Wurzeln des Buddhismus nicht absterben.“⁶⁶

Mit anderen Worten: ohne den Buddhismus gibt es keine starke Nation, ohne eine starke Nation gibt es keinen Buddhismus. Unter dem Schlagwort der „Interdependenz von Herrscher-Gesetz und Buddha-Gesetz“ (*ōbō buppō sō'i*) wurde die unauflösliche Schicksalsgemeinschaft von Buddha-Dharma und Staat ab dem 11. Jh. zum allgemeinverbindlichen Dogma des japanischen Buddhismus. In einem Dokument⁶⁷ von 1053 heißt es z. B.:

„Im gegenwärtigen Zeitalter korrespondieren das Herrscher-Gesetz und das Buddha-Gesetz wie die zwei Räder eines Wagens oder die zwei Flügel eines Vogels. Wenn eines fehlt, kann der Vogel nicht fliegen und der Wagen kann nicht fahren. Wie sollte das Herrscher-Gesetz ohne das Buddha-Gesetz existieren? Wie sollte das Buddha-Gesetz ohne das Herrscher-Gesetz existieren? Also gedeiht das Herrscher-Gesetz, weil das Buddha-Gesetz floriert.“⁶⁸

In gleicher Weise argumentierte im Jahr 1123 der ordinierte Kaiser Shirakawa (r. 1073–1086):

„Wenn man die Angelegenheit überdenkt, so ist es um das Herrscher-Gesetz so bestellt, daß dem Herrscher eines Landes wegen dem Erfolg beschieden ist, was vom Tathāgata überliefert wurde. Aus diesem Grund breitet sich das Buddha-Gesetz eben genau dadurch aus, daß es dem Herrscher-Gesetz Schutz bietet.“⁶⁹

Es ist wichtig anzumerken, daß die Begriffe Herrscher-Gesetz und Buddha-Gesetz hier nicht als abstrakte Größen verstanden wurden, sondern ganz konkret auf die vom Kaiser wenigstens *de jure* geführte Herrschaftsordnung auf der einen Seite und die staatlich anerkannten klerikalen Organisationen auf der

⁶⁵ Ibid., S. 441.

⁶⁶ W T de Bary, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, (New York: Vintage, 1972), S. 286.

⁶⁷ *Tōdai-ji ryō Mino no kuni Akanabe Shōshi jūnin tō ge.*

⁶⁸ Kuroda Toshio, „The Imperial Law and the Buddhist Law“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4 (1996), S. 277.

⁶⁹ Ibid., S. 277.

anderen verwiesen. Das Dogma von der Interdependenz implizierte, daß die buddhistischen Institutionen als soziale und politische Macht nicht bloß den staatlichen Institutionen zu dienen hatten; sie waren selbst ein integraler Bestandteil der staatlichen Ordnung.⁷⁰ Trotz des Umzugs der Regierung und trotz der nun stärkeren Trennung von Kaiserhof und Klerus blieben die buddhistischen Institutionen eine latente Gefahr, die bisweilen zu einer manifesten Bedrohung wurde. Ihre Macht nahm weiter zu, insbesondere durch die weitere Aneignung von Ländereien durch die Tempel und Klöster. Kaiser Kanmu hatte sich schon kurz nach seiner Inthronisation veranlaßt gesehen, den Bau von Tempeln und die Zulassung von Priestern zu beschränken, da er fürchtete, wenn es so weitergehe, „wird es in einigen Jahren keinen Boden mehr geben, der nicht irgendeinem Tempel gehört“.⁷¹

Der oben zitierte Kaiser Shirakawa gilt als Begründer einer Tradition, die den vielleicht deutlichsten Ausdruck der unauflöselichen Einheit von Buddhismus und Staat im mittelalterlichen Japan darstellt. Shirakawa führte das System der „Herrschaft ordinierter Kaiser“ (*insei seido*) ein, wodurch das Land nun gewissermaßen von einem buddhistischen Priester beherrscht wurde.⁷² Im Jahr 1086 dankte Shirakawa formell zu Gunsten seines neunjährigen Sohnes Horikawa ab, ließ sich ordinieren und zog sich in ein Kloster zurück. Er tat dies jedoch nicht, um seine weltliche Macht tatsächlich aufzugeben, sondern um sie zu stärken. Als Mönch genoß er wesentlich mehr Bewegungsfreiheit als ein in das rigide Hofzeremoniell eingebundener Kaiser. In der Tat war Shirakawas Macht weit größer als die seiner Vorgänger, deren Aufgaben weitgehend repräsentativer Natur gewesen waren, während die wahre politische Macht in den Händen der Regenten aus der Fujiwara-Sippe lag. Die Institution der sogenannten Dharma-Kaiser (*hōō*) wurde gut hundert Jahre, bis 1185, aufrechterhalten. Shirakawa verschaffte zudem der kaiserlichen Familie und den buddhistischen Tempeln große private Ländereien. Die Schaffung privaten Landbesitzes war unter Shirakawas Vorgänger Go-Sanjō offiziell ermöglicht worden. Durch die Übertragung von Reichsgut, den sogenannten *shōen*, auf Lehnsträger veränderte sich das politische Machtgefüge nachhaltig, nicht zuletzt zugunsten der Klöster, Tempel und Schreine. Innerhalb kürzester Zeit avancierten die buddhistischen Institutionen zu mächtigen Großgrundbesitzern. Zugleich wurden die hohen klerikalen Ränge ausnahmslos von Angehörigen des Kaiserhauses und des Hochadels bekleidet. Man kann es wohl als Ironie der Geschichte bezeichnen, daß ausgerechnet der eifrige Buddhist und

⁷⁰ Ibid., S. 276.

⁷¹ Sansom, *Japan...*, S. 244–245.

⁷² Erste Ansätze in diese Richtung hatte es ja bereits bei Shōmu und Kaiserin Shōtoku gegeben. Die Matsunagas (*Foundations...*, S. 127) spekulieren hier, daß es vor dem Hintergrund der „schamanistischen“ Wurzeln der einheimischen Religion den japanischen Herrschern ein nahe-liegender Gedanke gewesen sei, daß der weltliche Herrscher zugleich geistliches Oberhaupt des Landes sein solle. Andererseits ist zu beachten, daß im Gegensatz zum Fall der Kaiserin Shōtoku, die ordinierten Kaiser der Insei-Zeit offiziell ihre weltliche Herrschaft zugunsten eines geistlichen Lebens aufgaben.

ordinierte Kaiser Shirakawa mit seiner Förderung des Buddhismus maßgeblich dazu beizutragen, daß die buddhistischen Orden sich als politische Machtgruppen zunehmend verselbständigten und der staatlichen Kontrolle entzogen. So sah sich Shirakawa zu folgendem Lamento veranlaßt:

„Es gibt drei unkontrollierbare Dinge: das Wasser des Kamo-Flusses, die Würfel des Backgammon-Spiels und die Dharma-Meister vom Berg (*yama hosshi*)“⁷³.⁷⁴

Bei den „Dharma-Meistern vom Berg“ handelt es sich um die Tendai-Mönche vom Hieizan, und Shirakawa hatte allen Grund sie zu fürchten. Seine Regierungszeit war von zahlreichen Überfällen der Mönchsarmee vom Berg Hiei auf konkurrierende Orden und auf die Hauptstadt überschattet.⁷⁵ Die Quellen berichten von Mönchsheeren mit einer Stärke von mehreren tausend Kriegern, die vom Hieizan herabstiegen, in die Hauptstadt einfielen oder konkurrierende Klöster niederbrannten. Die mächtigen Orden erkannten in der Praxis die Oberhoheit des Staates, z. B. wenn es um die Einsetzung von Äbten ging, nicht mehr bedingungslos an. Auch Japan hatte seinen Investiturstreit.⁷⁶

⁷³ Diese Bezeichnung bezieht sich hier offenbar im engeren Sinne auf die Mönche vom Hieizan bzw. vom Sanmon-Flügel der Tendai-shū. Allerdings könnte sich die Bezeichnung auch auf die Mönche vom Kōfuku-ji beziehen, der wegen seines ursprünglichen Standorts als Sankai-ji oder Sanka-ji bezeichnet wurde. Ōya Tokujō, *Nihon bukkyōshi no kenkyū*; Bd. 2, (Kyoto: Tōhō Bunken, 1929), S. 511.

⁷⁴ Ōya Tokujō, *Nihon bukkyōshi...*, S. 510.

⁷⁵ Zur Institution der buddhistischen Mönchs-Armeen in Japan siehe Ōya, *Nihon bukkyōshi...*; Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyōshi no kenkyū*; *Zokuhen*, (Tokyo: Kanetsu Tōsho, 1931); G Renondeau, „l’Histoire des moines-guerriers du Japon“, *Mélanges publiés par l’Institut des Hautes Etudes Chinoises* 11 (1957), 159–344; C Kleine, „Waffengewalt als ‘Weisheit in Anwendung’: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“, *Zen, Reiki und Karate: Japanische Religiosität in Europa*. Hg. von I Prohl & H Zinser (Hamburg: LIT Verlag, im Druck).

⁷⁶ Im Jahr 981, z. B., als der Gefolgsmann Enchins (814–891), Yokei, zum Abt des Hosshō-ji ernannt werden sollte, brachten 22 *ajari* vom Mönchsamt, die der Fraktion Jikaku angehörten, 180 Mönche aus verschiedenen Tempeln und Klöstern unter ihr Kommando und bedrängten den Regenten Fujiwara Yoritada (924–989). 989 wurde Yokei trotzdem *Zasu* (d. i. Ordensoberhaupt) der Tendai-shū. Kaiserliche Boten stiegen auf den Hieizan, um Ryōgen, den Abt des Enryaku-ji, zur Ordnung zu rufen. Sie wurden daran von 100 Mönchen gewaltsam gehindert. 993 brannten die Mönche der Jikaku-Fraktion die Mönchsklausen des Senju-in auf dem Hieizan nieder. Gut 1000 Mönche der Enchin-Fraktion wurden vom Berg vertrieben. Sie siedelten sich schließlich im Onjō-ji an. Es hieß, die Enchin-Fraktion habe geplant, Yokawa niederzubrennen und hohe Mönche der Ennin-Fraktion zu töten. Die Spannungen zwischen den beiden Fraktionen der Tendai-shū schlugen nun in offene Feindschaft um, und die Auseinandersetzungen wurden immer gewalttätiger, unter dem massiven Einsatz von Mönchs-Kriegern (*sōhei*). Aufgrund dieser historischen Tatsache mag es dazu gekommen sein, daß Ryōgen als Begründer der *sōhei* in die japanische Geschichte eingegangen ist. Tsuji, *Nihon bukkyōshi...*, S. 29.

4. Der Feudalismus und die Herrschaft der Generäle: Von einer Staatsreligion zu einem Staat im Staate

Historischer Hintergrund

Aus den Verwaltern der einstmaligen öffentlichen Ländereien in den Provinzen werden Großgrundbesitzer und lokale Machthaber mit beträchtlicher militärischer Macht. Eine Kriegerklasse entsteht und gewinnt an Einfluß. Zwischen den verschiedenen großen Sippen, dem Kaiserhaus und lokalen Potentaten kommt es zu Kämpfen um Land und die Macht im Staat. An diesen Kämpfen sind auch die großen buddhistischen Institutionen beteiligt. Die zunächst siegreiche Sippe der Minamoto beansprucht den Herrschertitel des „Generalissimo“ (*shōgun*). An der Spitze des Staates stehen nun die Hof-Regierung, der Ex-Tennō-Hof und das Shōgunat. Die Hōjō-Sippe sichert sich die Macht, indem sie das nun in Kamakura ansässige Shōgunat mit Angehörigen des Hofadels und der Fujiwara-Sippe besetzt und in Kyōto eine Generalresidentur unter der Führung ihrer Sippe einrichtet. Mitte des 14. Jhs. verlieren die Hōjō die Macht an die Ashikaga. Das feudale Lehenssystem, das sich unter den Hōjō entwickelt hatte, wurde weitgehend beibehalten. Den Ashikaga gelingt es nicht, eine funktionierende zentrale Kontrolle über das Reich aufzubauen. Ein große Zahl von Territorialfürstentümern entsteht; zwischen diesen kommt es, wieder unter Beteiligung der großen Klöster, zunehmend zu Kämpfen, die im 16. Jh. ihren Höhepunkt erreichen.

Die großen buddhistischen Institutionen entwickelten sich mehr und mehr zu autonomen Wirtschaftseinheiten mit einer Reihe von Sonderrechten und konkurrierten erfolgreich mit anderen politischen Interessengruppen, wie dem Kaiserhaus, den mächtigen Sippen und der seit dem 12. Jahrhundert aufstrebenden Kriegerklasse in den Provinzen. Es gilt aber zu beachten, daß die Verselbständigung der buddhistischen Institutionen dem theoretischen Anspruch von der gegenseitigen Abhängigkeit von Religion und Staat keinen Abbruch tat. Nach wie vor wurde die Vitalität eines staatlich anerkannten Buddhismus als Garant für das Wohlergehen des Kaiserhauses und der Nation betrachtet.

Im frühen 13. Jahrhundert, als zwar die nominelle Macht immer noch beim Kaiser lag, dessen Funktionen gleichwohl ein abgedankter Kaiser ausübte, während die faktische Macht von den Regenten (*kanpaku*) aus der Fujiwara-Sippe auf die Militärbefehlshaber (*shōgun*) aus der Minamoto-Sippe übergegangen war, die ihren Regierungssitz nach Kamakura verlegten, und die ihrerseits von den Reichsverwesern (*shikken*) aus der Hōjō-Sippe kontrolliert wurden, war das politische Chaos perfekt.⁷⁷ Die allgemeine Krisenstimmung, die sich bereits in der späten Heian-Zeit angedeutet hatte, führte in der religiösen Sphäre zur Entstehung buddhistischer Reformbewegungen, die sich mehr oder weniger deutlich von den korrupten Klöstern und Tempeln lossagten. Interessanterweise reagierten die ansonsten oft in Konkurrenz zur weltlichen Macht stehenden klerikalen Institutionen auf die häretischen Umtriebe der buddhistischen Erneuerungsbewegungen, indem sie sich brav mit Petitionen an den Kaiserhof wandten und ein staatliches Verbot der neuen Bewegungen verlang-

⁷⁷ Sansom, *Japan...*, S. 309.

ten. Wie sehr die buddhistischen Institutionen am Dogma der staatlichen Verantwortung in Religionsfragen – jedenfalls sofern es im jeweiligen politischen Interesse lag – festhielten, zeigt die Tatsache, daß als letztes Argument gegen die lose organisierten Gemeinden – insbesondere die der *ikkō-senju-nenbutsu*-Anhänger – immer deren fehlende Legitimation durch eine kaiserliche Genehmigung vorgebracht wurde. Zwischen Legalität und Legitimität wurde hier kaum unterschieden; in letzter Konsequenz konnte nur staatliche Anerkennung Orthodoxie garantieren. Von Vertretern des buddhistischen Establishments wurde auch nicht zuletzt auf die politischen und gesellschaftlichen Gefahren hingewiesen, die von häretischen Gruppen ausgingen.⁷⁸ Die Krise der kaiserlichen Macht wurde in einem kausalen Zusammenhang mit dem Erfolg neuer buddhistischer Gruppen gesehen. Mit anderen Worten: den Grad der Orthodoxie einer buddhistischen Gruppe kann man daran messen, ob ihr Erfolg mit einer Stärkung der kaiserlichen Macht einhergeht. Die immense Popularisierung des Buddhismus unter dem Einfluß der *nenbutsu*-Bewegung hätte eigentlich der Stabilität dienen müssen; da die politischen Verhältnisse aber gleichzeitig immer chaotischer wurden, mußte es sich bei der populären Lehre Hönens um eine Häresie handeln. Alle Beschwörungen der gegenseitigen Verantwortung von Staat und Religion von Seiten der großen Klöster und Tempel können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die etablierten buddhistischen Organisationen politisch und ökonomisch längst nicht mehr nur in scharfer Konkurrenz untereinander, sondern zunehmend auch zu den weltlichen Mächten befanden. Allein im 13. Jh. fielen die Mönchs-Soldaten des Enryaku-ji über zwanzigmal in Kyōto ein.⁷⁹ In praktisch alle Auseinandersetzungen zwischen weltlichen Mächten waren die Klöster und ihre Armeen verwickelt. Auch blieb es gang und gäbe, daß mächtige Personen formell in den Priesterstand eintraten, um von ihren zum Kloster umfunktionierten Palästen aus weiterhin politische Macht auszuüben. Nicht immer handelte es sich bei diesen um Männer, wie das Beispiel der „Nonnen-Generalin“ (*ama shōgun*) Masako (–1225) zeigt.

Die weitere, politisch recht komplizierte Entwicklung soll hier nur noch ganz knapp skizziert werden. Auch die Reformbewegungen begannen sich im

⁷⁸ Der Hossō-Mönch Jōkei (1155–1213) widmet in einer Petition an den Hof zum Verbot der *nenbutsu*-Bewegung ein ganzes Kapitel dem Vorwurf, Hōnen und seine Anhänger brächten die Nation in Aufruhr, und verweist dezidiert auf das Dogma von der Interdependenz von Staat und Buddhismus:

„Das Gesetz des Buddha und das Gesetz des Herrschers sind wie Körper und Geist; jeder Teil sollte auf das Wohlergehen des jeweils anderen achten; dann wird das Wohlergehen des Staates gesichert sein. In diesen Tagen beginnt die Lehre vom Reinen Land zu florieren, und die abschließliche Praxis [des *nenbutsu*] erlebt einen Aufschwung. Aber können wir auch sagen, daß in diesen Tagen die kaiserliche Macht wiederhergestellt worden wäre? Die drei Arten der Studiums [für Mönche und Nonnen; d. i. Zucht, Weisheit u. Meditation] werden aufgegeben, und die acht [etablierten buddhistischen] Schulen sind im Begriff zu verfallen. Die Ordnung des Landes ist durcheinandergeraten.“

Satō Hiroo, „Buppō ōbō sōe ron no seiritsu to tenkai“, *Bukkyō shigaku kenkyū* 28.1 (1985), S. 34a.

⁷⁹ Sansom, *Japan...*, S. 313.

Laufe der Zeit zu etablieren und ihrerseits entweder mit der weltlichen Macht zu paktieren, wie vor allem die beim Militäradel beliebte Rinzaï-Zen-Sekte,⁸⁰ die unter den Ashikaga-Shōgunen ab dem 14. zu einer Art offizieller Staatsreligion avancierte,⁸¹ oder aber selbst zu politisch und ökonomisch mächtigen Institutionen zu werden, wie vor allem die Ikkō-shū⁸² und in geringerem Umfang die Nichiren- oder Hokke-shū. Obwohl Konflikte mit den weltlichen Machthabern nicht selten auch militärisch ausgefochten wurden, wurde die Forderung nach Loyalität gegenüber der staatlichen Ordnung in der Theorie auch von den Vordenkern der neuen Gruppen immer wieder bestätigt. Der Gründer des Rinzaï-Zen in Japan, Yōsai (1141–1215), verfaßte z. B. eine Schrift mit dem vielsagenden Titel „Abhandlung über den Schutz der Nation durch die Förderung des Zen“ (*Kōzen gokoku ron*), worin er die Verantwortung des korrekten Buddhismus für das Wohlergehen der Nation bekräftigt.⁸³ Bemerkenswert ist, daß Yōsai den Buddha-Dharma dem Kaisergesetz explizit unterordnet. In seinem „Gelübde zur Restauration des Buddha-Dharma in Ja-

⁸⁰ Die extrem sinophile Rinzaï-Sekte wurde von den Militärherrschern nicht nur wegen ihrer der militärischen Zucht angeblich so zuträglichen Lehre und Praxis geschätzt und gefördert, sondern auch, weil man sich von dem Austausch mit den Chinesen Informationen über die Vorgänge im Reich der Mitte erhoffte, welches seit dem späten 13. Jh. von den Mongolen besetzt wurde, die sich unter Kublai Khan anschickten, auch Japan zu erobern. Das Scheitern der mongolischen Invasionen durch Stürme, die die Flotte der Angreifer zerstörten, rechneten sich die buddhistischen Priester an, die für den Schutz der Nation unablässig gebetet hatten. Trotz ihres ansonsten politisch destabilisierenden Einflusses hatten die buddhistischen Institutionen damit ihr Ansehen einmal mehr steigern können. Sansom, *Japan...*, S. 316–318.

⁸¹ Unter der Herrschaft der Ashikaga-Shōgunen erfreute sich der Zen-Buddhismus – sehr zum Unmut des Tendai-Klerus – recht einseitiger Förderung. So ließen sich Ashikaga Takauji (1305–1358) und sein Bruder Tadayoshi (1307–1352) von dem berühmten „Landeslehrer“ (*kokushi*) Musō Soseki (1275–1351) davon überzeugen, nach dem Vorbild des *kokubunji*-Systems Kaiser Shōmus in jeder Provinz einen „Tempel zur Befriedung der Nation“ (*ankoku-ji*) und eine „Pagode zum Nutzen der Lebewesen“ (*rishōtō*) zu errichten, die direkt den *gozan*, den großen Zen-Klöstern, unterstellt waren. Tadayoshi gründete zudem ein „Büro für Zen und Vinaya“ (*zenritsugata*), welches zunächst von Zen-freundlichen Beamten geleitet wurde, die für ein harmonisches Miteinander zwischen den Zen-Klöstern und der Militärregierung sorgten. Ab dem Jahr 1379 wurden sämtliche Posten in dem Büro von Zen-Mönchen besetzt. H Dumoulin, *Zen Buddhism...*, S. 152. Wegen des engen Kontakts der Zen-Mönche zum chinesischen Festland waren die Zen-Priester wichtige Vermittler bei den Handels-Kontakten zwischen Japan und dem Ming-Reich. Zen-Klöster waren darüber hinaus die bedeutendsten Stätten der Gelehrsamkeit, nicht nur der buddhistischen. Es waren in erster Linie Zen-Mönche, die den Konfuzianismus in der Ashikaga-Akademie studierten. Sansom, *Japan...*, S. 358ff.

⁸² Die sich auf die Lehren Shinrans berufende Sekte, die erst seit dem 19. Jh. offiziell als Jōdo-shinshū bezeichnet wird, war in jener Zeit vornehmlich unter dem Namen Ikkō-shū bekannt. Zur Problematik dieser Bezeichnung siehe J C Dobbins, *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*, (Bloomington: Indiana University Press, 1989), S. 110f.

⁸³ Im Vorwort zu dem Text begründet Yōsai die Wahl des Titels damit, daß er seinen Appell an die Herrschenden, den Zen-Buddhismus zu fördern, aus dem Geist des „Sūtras der Wohlmeinenden Könige“ geschrieben habe. A Welter, „Eisai’s Promotion of Zen for the Protection of the Country“, *Religions of Japan in Practice*. Hg. von George J. Tanabe, Jr. (Princeton: Princeton Univ. Pr., 1999), S. 67. In diesem Sūtra ging es, wie wir später noch sehen werden, vornehmlich um die Frage, wie die weltlichen Herrscher das Wohlergehen ihres Landes durch die Förderung des korrekten Buddhismus herbeiführen und Katastrophen abwenden könnten. Daß es sich bei diesem korrekten Buddhismus nun ausgerechnet um den Zen-Buddhismus in der Tradition der Linji- oder Rinzaï-Schule handeln sollte, ist allerdings Yōsais recht eigenwillige Interpretation.

pan“ (*Nihon buppō chūko ganmon*) verkündet er, das Herrscher-Gesetz sei der Herr des Buddha-Gesetzes, und das Buddha-Gesetz sei der Schatz des Herrscher-Gesetzes.⁸⁴

Ein weiterer Vertreter des sogenannten Neuen Buddhismus der Kamakura-Zeit, Nichiren (1222–1282), beharrte ebenso wie Yōsai auf der gegenseitigen Verantwortung von Staat und Buddhismus. Wie später vor allem Vertreter der Ikkō-shū unterschied er aber gleichsam zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen. Sein Körper, so stellte er fest, gehöre dem Herrscher, sein Geist aber nicht.⁸⁵ In seiner „Abhandlung über die Befriedung der Nation durch Etablierung der Orthodoxie“ (*Risshō anko ron*) versucht Nichiren den Herrschern klarzumachen, daß es ihre Aufgabe sei, die Häretiker der anderen Sekten zu verfolgen und zu bestrafen, damit sich seine orthodoxe Lehre verbreiten und Unheil von der Nation abwenden könne. Sorgen sie nicht für die Unterdrückung der Häresien, müßten sie gemäß den autoritativen Schriften mit katastrophalen Folgen für sich und die gesamte Nation rechnen; da helfe es auch nicht, so habe der Buddha erklärt, wenn der König sich in zahllosen Inkarnationen zuvor als frommer Buddhist erwiesen habe.⁸⁶ Auch Nichiren meint also, daß der Staat nicht ohne den Buddhismus gedeihen könne und der Buddhismus nicht ohne den Staat, denn wenn der Staat sich auflöse, verschwänden die Menschen, und ohne Menschen gäbe es niemanden, der den Buddhismus in Ehren hält. So sind Staat und Buddhismus aufeinander angewiesen. Der Schutz des Staates durch den Buddhismus diene also in letzter Konsequenz immer auch dem Dharma selbst.⁸⁷

Nichiren geht in seiner Vision allerdings weiter als alle anderen buddhistischen Denker: Ihm ging es in letzter Konsequenz nicht um die Kooperation einer geistlichen und einer weltlichen Macht bei gleichzeitiger Wahrung ihrer jeweiligen Autonomie, sondern um die vollkommene Verschmelzung von Staat und Religion. Ganz Japan – so Nichirens Postulat – sollte eine Ordinations-Plattform, das Königreich des Lotus-Sūtras, ein irdisches Buddha-Land werden.

Ganz anders, nämlich weitgehend indifferent gegenüber politischen Fragen und der Staatsmacht, verhielten sich zunächst die Vertreter der *nenbutsu*-Bewegung wie Hōnen und Shinran. Während Hōnen die Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zum Staat einfach ausklammerte, erwähnt Shinran immerhin die Möglichkeit, das von Hōnen gänzlich individual-soteriologisch aufgefaßte *nenbutsu* auch zum Wohle des Kaiserhauses und des Volkes zu praktizieren.⁸⁸ Mit zunehmender Etablierung der entsprechenden Gruppen, wurde nun jedoch auch hier bald die Frage nach dem Verhältnis des Buddhisten, der sich mit Leib und Seele dem Buddha Amida hingibt, zu den weltli-

⁸⁴ Kuroda, *Imperial Law...*, S. 281.

⁸⁵ P B Yampolsky, *Selected Writings of Nichiren* (New York & Oxford: Columbia University Press, 1990), S. 241.

⁸⁶ T 84, 208a.

⁸⁷ Nakamura, *Ways of Thinking...*, S. 442.

⁸⁸ In seinem „Brief an Shōshin“. Kuroda, *Imperial Law...*, S. 281.

chen Herrschern thematisiert. Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, daß nun Unterordnung unter jegliche Obrigkeit, nicht nur unter den legitimen Kaiser, gefordert wird. So schrieb im 14. Jh. der Abkömmling Shinrans, Zonkaku (1290–1373), in seiner „Abhandlung über die Zerschlagung der Häresie und die Offenbarung der Orthodoxie“ (*Haja kenshō shō*):

“The *buppō* [Buddha-Gesetz; C. K.] and the *ōbō* [Herrscher-Gesetz; C. K.] are a single law with two aspects, like the two wings of a bird or the two wheels of a cart. It is untenable that even one should be lacking. Therefore one protects the *ōbō* by means of the *buppō*, and one reveres the *buppō* by means of the *ōbō*...How could the followers of the Ikkō school forget this principle? ... All the more so with practitioners of the exclusive *nenbutsu*, who, wherever they may live, when they drink even a single drop or receive even a single meal, believe that in general it is thanks to the favor of the nobles [of the capital and the warrior leaders of] the Kantō, and know that specifically it is due to the kindness of their local lords and estate stewards.”⁸⁹

Der große Restaurator der Ikkō-shū, Rennyo (1415–1499) der dieser Sekte zu wahrer Macht verhalf, ging sogar noch weiter. Auf der Grundlage der Lehre von der „Doppelten Wahrheit“ (*shinzoku nitai sōi*) verlangte er, daß sich die Anhänger seiner Sekte ganz dem weltlichen Gesetz unterwarfen (*ōbō ihon*). Äußerlich sollten sie das Schwergewicht auf die Einhaltung weltlicher Normen und Gesetze – als Ausdruck der Alltagswahrheit – legen und innerlich den Buddha-Dharma – als Ausdruck der absoluten Wahrheit – kultivieren. Das weltliche Gesetz sei die Basis, und den [weltlichen] Tugenden der Mitmenschlichkeit und der Aufrichtigkeit sollte der Vorrang vor religiösen Tugenden eingeräumt werden.⁹⁰ „Trage im Kopf das Gesetz des Herrschers und tief im Herzen das Gesetz des Buddhas!“⁹¹ lautete Rennyos Motto.

Doch auch im Falle der Ikkō-shū gab es eine erheblich Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Die Ikkō-shū war vor allem im 15. Jahrhundert an einer Reihe von Bauernaufständen (den *ikkō ikki*) beteiligt, ihre Tempel gleichen eher Festungen als Kultstätten und ihre Chefpriester hatten die Position von mächtigen Fürsten.

Als Feudalherren beherrschten die großen Tempel nicht nur ausgedehnte Ländereien und unterhielten stehende Heere, sondern sie waren auch eng mit bestimmten Gilden und Handelsmonopolgesellschaften (*za*) verquickt, die ihnen ökonomische Potenz garantierten. Vor allem im Kreditwesen hatten die buddhistischen Institutionen die Nase vorn.⁹² Im 16. Jh. war darüber hinaus der Negoro-ji, ein Tempel der Shingi-Fraktion der Shingon-shū, einer der Hauptproduzenten für Feuerwaffen europäischer Machart.⁹³

Im 16. Jh. wurden die buddhistischen Klöster von dem rücksichtslosen Feldherren Oda Nobunaga als Haupthindernis für die Einigung und Befriedung des

⁸⁹ Kuroda, *Imperial Law...*, S. 283.

⁹⁰ *Ibid.*, S. 283.

⁹¹ T 83, 819b.

⁹² Sansom, *Japan...*, S. 350.

⁹³ McMullin, *Buddhism and the State...*, S. 43f.

in zahlreiche *de facto* autonome Fürstentümer zerfallenen Landes betrachtet. Nobunaga und seine beiden Mitstreiter Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) und Tokugawa Ieyasu (1542–1616) erkannten, daß ihr Ziel der Machtergreifung und Reichseinigung nur über die gewaltsame Unterwerfung der „klerikalen Fürstentümer“ zu erreichen war. Neben dem Hiei-zan waren es vor allem die Ikkō-Gemeinden unter der Führung des Ishiyama-Hongan-ji sowie das Shin-gon-Kloster Negoro-ji, die es zu besiegen galt; doch auch Kōfuku-ji, Tōdai-ji und Kōya-san waren zu unterwerfen.

5. Der Spätfeudale Ständestaat: Der Buddhismus als Staatsorgan unter der absoluten Militärdiktatur der Tokugawa-Shōgune

Historischer Hintergrund

Unter den streitenden Feudalherren setzt sich Oda Nobunaga durch, der das gesamte Reich unter seine Kontrolle zu bringen versucht. Nach dessen Tod führt Toyotomi Hideyoshi diese Politik weiter. Die Territorialfürsten und die klerikalen Feudalherren werden entmachtet. Tokugawa Ieyasu gelingt es schließlich, die Macht des Kriegerstandes unter der Führung der Tokugawa-Shōgune in Edo zu konsolidieren. Die Rechte und Pflichten des Kaiser-Hauses, des Hofadels, der Feudalfürsten (*daimyō*), der Klöster und Tempel, der Schreine und der Kriegerklasse werden klar gesetzlich geregelt. Ieyasu errichtet eine repressive Militärdiktatur mit einer streng hierarchisch aufgebauten Ständeordnung auf der ideologischen Grundlage des Neo-Konfuzianismus. Das Land isoliert sich weitgehend vom Rest der Welt; regelmäßige Kontakte werden nur mit China und Holland aufrechterhalten. Bereits seit dem 18. Jh. entwickeln sich erste frühkapitalistische Strukturen, die die Legitimität der Ständeordnung in Frage stellen.

Es dauerte Jahrzehnte bis die sogenannten Reichseiniger die Macht der Klöster und Tempel mit ihren Mönchs-Armeen brechen konnten. Tausende von Mönchen und Laienanhängern wurden von den Truppen der Reichseiniger niedergemetzelt und zahllose Tempel niedergebrannt. Nur die Zen-Institutionen blieben verschont. Als letzte Bastion fiel im Jahr 1585 der Negoro-ji. Sämtliche Tempel wurden entwaffnet und ihre oft widerrechtlich angeeigneten Ländereien konfisziert. Fortan sollten die buddhistischen Institutionen nur noch über Land verfügen, das ihnen von der Regierung offiziell zugesprochen wurde. Das mittelalterliche Prinzip der territorialen Unverletzlichkeit der Ordensdomänen wurde abgeschafft. Die Klöster wurden zu dem Schwur gezwungen, Kriminellen keine Zuflucht mehr zu gewähren und sich ganz den Studien der eigenen Schule zu widmen. Einmal im Jahr mußten die Priester einen Loyalitäts-Eid gegenüber der Regierung ablegen.⁹⁴ Um Konflikte zwischen den Denominationen zu verhindern, wurden religiöse Debatten verboten.⁹⁵

Man war aus verständlichen Gründen eifrig darauf bedacht, keine klerikale

⁹⁴ *Ibid.*, S. 239–240.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 247.

Institution zu übermäßig großer Macht kommen zu lassen. So verfügte Ieyasu 1591, nachdem in Kyōto der Shinshū-Tempel Hongan-ji wiederaufgebaut worden war, daß ein zweiter Shinshū-Tempel der gleichen Größe zu errichten sei, um damit die Macht zu halbieren. Aus dem gleichen Grund – um die Macht der Tendai-shū zu fraktionieren – ließ Ieyasu den Tōei-zan und den Nikkō-zan errichten.⁹⁶

Zu den Maßnahmen der Tokugawa-Regierung, die einer Kontrolle des Buddhismus dienen sollten, gehörte die Einführung des hierarchischen *honmatsu*-Systems im Jahr 1632, welches jeden Tempel zum Zweigtempel (*matsuji*) eines Haupttempels (*honzan*) machte. Jede Denomination hatte einen General-Haupttempel (*sōhonzan*), dessen Kontrolle eine festgelegte Anzahl von Unter- und Zweigtempeln unterstand. Mit diesem System wurde der Grundstein für die rigide Sektenstruktur des heutigen Buddhismus in Japan gelegt. Im Jahr 1635 ernannte die Regierung erstmals für jede Domäne einen „Tempel- und Schrein-Verwalter“ (*jisha bugyō*), dem die Überwachung der Tempel und Schreine im entsprechenden Gebiet oblag.⁹⁷

Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jhs. wurden detaillierte Vorschriften für Tempel und religiöse Organisationen erlassen – die *jiin hatto* –, in denen die Rangordnung der Mönche und Nonnen, Tempelfeste und -zeremonien etc. geregelt waren. Als Lohn für die Unterordnung erhielten die Tempel Freibriefe, in denen ihr Landbesitz offiziell anerkannt wurde.⁹⁸

Die Herrscher von Edo wirkten auch auf die inhaltlichen Aspekte des Buddhismus ein. Sie hielten die Mönche zum Studium bestimmter religiöser Schriften an, womit sie nicht unerheblich das Orthodoxie-Verständnis der einzelnen Denominationen beeinflussten. In einem Erlaß von 1703 etwa wurde der Sōtō-shū, die lange Zeit vor allem mit der Durchführung von Bestattungsriten in ländlichen Regionen beschäftigt war, verordnet, ihre Praxis auf den Lehren des Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) aufzubauen.⁹⁹ Religiöse Gemeinschaften, die sich dem Diktat der Regierung widersetzten, wie z. B. die radikale Nichiren-Gruppe Fujū-fuse-ha, wurden kurzerhand verboten und mußten in den Untergrund gehen. Die Einflußnahme der Tokugawa-Regierung auf den Buddhismus war so groß, daß man sogar neue Denominationen offiziell einführte. So verlieh der mit den Lehren Hōnens sympathisierende Ieyasu der Jōdo-shū erstmals den Status einer staatlich anerkannten Denomination, nachdem sie für Jahrhunderte als Gast- oder Anhängelsekte (*gūshū*) in Klöstern anderer Ausrichtung lediglich geduldet worden war.

Die repressive Militärregierung wollte den Buddhismus jedoch nicht nur gängeln und kontrollieren, sondern sie wollte sich auch seiner Dienste als große und landesweit verzweigte Institution sichern. Vor allem um das Verbot des Christentums, das sich im 16. Jh. unter dem Einfluß der Jesuiten-Mission

⁹⁶ Ibid., S. 242–243.

⁹⁷ Ibid., S. 244–245.

⁹⁸ M Colclutt et al., *Japan*, (Augsburg: Bechtermünz, 1997), S. 136.

⁹⁹ W M Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), S. 49.

in Japan ausgebreitet hatte, durchzusetzen, benutzte man die Tempel als Meldestellen. Nach dem sogenannten *danka seido* wurden alle Haushalte einem Tempel zugeordnet, und über jeden Haushalt wurde ein Register angelegt, in dem Geburten, Eheschließungen und Todesfälle registriert wurden. Jedermann hatte sich bei einem Tempel registrieren zu lassen und zugleich zu schwören, daß er nicht dem verbotenen Christentum anhing. Priester stellten den einzelnen Angehörigen ihres Sprengels jährlich ein Zertifikat (*terauke*) aus, mit dem bestätigt wurde, daß die entsprechende Person kein Christ war.¹⁰⁰ Die Tempel fungierten so als „lokale administrative Zweigstellen des Bakufu-Kontrollsystems“.¹⁰¹ Wer sich nicht als Angehöriger einer Tempelgemeinde registrieren ließ und den Tempel nicht materiell großzügig versorgte, geriet sofort in Verdacht, Anhänger der verbotenen Religion zu sein. Kurzum, Buddhist-Sein war Bürgerpflicht, der Buddhismus damit „Nationalreligion“. Allerdings hatte das alte Modell der Interdependenz von Buddha-Dharma und Herrscher-Gesetz seine Gültigkeit eingebüßt; der Buddhismus bildete nicht mehr eine Seite eines binären Machtgefüges, sondern war zu einer staatlich kontrollierten und benutzten Institution ohne eigene Hegemonialansprüche geworden.

Ansonsten hatte der Buddhismus unter den Tokugawa-Shōgunen nichts auszustehen. Die Tempel verfügten über gesicherte Einkünfte durch Abgaben der ihnen zugeteilten Haushalte, durch Geldverleih und Landbesitz. Er erfreute sich des Wohlwollens der Herrscher – sowohl die Shōgune als auch die Kaiser wurden bis ins 19. Jh. hinein nach buddhistischem Zeremoniell bestattet¹⁰² – und war die dominierende Religion des Volkes. Allerdings stand es um den Ruf des Klerus nicht zum Besten und die ideologische Vormachtstellung der Religion des Buddha geriet im Laufe der Zeit allmählich in Gefahr. Ohne den Buddhismus deshalb an den Rand zu drängen, hatten die Tokugawa-Herrscher den Neo-Konfuzianismus als politisches Mittel zur Errichtung einer autoritären Klassengesellschaft zur offiziellen Staatsdoktrin erhoben.¹⁰³ Dieser trat unvermeidlich, wie zuvor in China, in Konkurrenz zum buddhistischen Denken. Zudem formierten sich im 18. Jh. national-shintōistische Kräfte unter dem maßgeblichen Einfluß des Denkers Motoori Norinaga (1730–1801) zu einer „Nationalen Schule“ (*kokugaku*). Diese Schule propagierte eine Rückkehr zur autochtonen Religion Japans, als die sie den Shintō betrachteten und den sie aus den alten Chroniken zu rekonstruieren versuchten. Sie betonten die göttliche Abstammung des Kaisers als zentrale Figur des nationalen Kultes und beklagten die unheilvolle Dominanz der fremdländischen Religionen, allen voran des Buddhismus. Die „Nationale Schule“ bereitete damit den Boden für die gleichermaßen modernistischen, monarchistischen und nationalistischen Umwälzungen des späten 19. Jhs., die als Meiji-Restauration in die Geschichtsbücher eingegangen sind.

¹⁰⁰ McMullin, *Buddhism and the State...*, S. 75.

¹⁰¹ Collcutt et al., *Japan*, S. 136.

¹⁰² Der letzte Kaiser, der buddhistisch bestattet wurde, war Kōmei Tennō (r. 1846–1867).

¹⁰³ McMullin, *Buddhism and the State...*, S. 277.

6. Der Buddhismus unter den Bedingungen des Kapitalismus: Zwischen Verfolgung und indifferenter Duldung

Historischer Hintergrund

Soziale Widersprüche im Innern, die Unzufriedenheit breiter Bevölkerungsschichten und die Machtgelüste der Feudalfürsten in Westjapan lassen im 19. Jh. Rufe nach einer Restauration der Kaisermacht zu Ungunsten des Shōgunats laut werden. Unter dem Druck der Westmächte sieht sich das Shōgunat 1854 zur Öffnung der Häfen gezwungen. Die hierdurch verschärfte innenpolitische Krise führt im Jahr 1867 zur Abdankung des Shōguns und zur Übertragung der Macht auf den Tennō. 1869 wird die Monarchie offiziell wiederhergestellt. Im Versuch, auf die Herausforderungen der westlichen Moderne zu reagieren, wird wirtschaftlich, administrativ und wissenschaftlich ein rapider Modernisierungsprozeß durch Nachahmung des Westens eingeleitet. Zugleich wird ein neues Nationalbewußtsein propagiert und alles Fremde diskreditiert. Als fremd und unmodern gilt nun auch der Buddhismus, während der von buddhistischen Elementen „gereinigte“ Shintō zum Nationalkult erhoben und die „Einheit von Religion und Politik“ offiziell verkündet wird. Schon bald beginnt Japan, sich an der imperialistischen Aufteilung der Welt zu beteiligen. Seinen Höhepunkt erreicht die Expansions- und Aggressionspolitik Japans im „Großen Pazifischen“ Krieg. Die Niederlage gegen die Alliierten im Jahr 1945 zwingt Japan zur Einführung einer demokratischen Verfassung, die eine strikte Trennung von Staat und Religion vorsieht.

Nach gut 250jähriger Herrschaft wurde die Tokugawa-Regierung im Jahr 1868 gestürzt, von Kräften, die zugleich eine Modernisierung des Landes und eine Öffnung vor allem gegenüber den Westmächten, aber auch die Wiederherstellung der Kaisermacht anstrebten. Mit der sogenannten Meiji-Restauration verlor der Buddhismus – als Kollaborateur des alten Regimes und als unjapanischer wie un-moderner Aberglaube von den neuen Machthabern verachtet – nicht nur seine Privilegien und jegliche staatliche Förderung. Man erzwang eine künstliche Trennung von Buddhismus und Shintō (*shinbutsu bunri*), und in den 70er Jahren des 19. Jhs. kam es unter dem Motto „Beseitigt die Buddhas und zerstört die buddhistischen Schriften!“ (*haibutsu kishaku*) zu massiven Übergriffen gegen buddhistische Tempel und Kleriker. In dem Versuch, die Macht des Kaiserhauses wiederherzustellen, wurde die Stellung des Tennō, des „Himmelskaisers“, als unantastbarer göttlicher Herrscher verfassungsmäßig festgeschrieben,¹⁰⁴ der Shintō zum Nationalkult erklärt. Bezeichnenderweise wurde der Shintō in der Meiji-Zeit „zu einem ‘überreligiösen’, artifiziiellen Staatskult deklariert, dem jeder japanische Staatsbürger, unabhän-

¹⁰⁴ In der am 11. Februar 1889 erlassenen Verfassung heißt es über die Rolle des göttlichen Tennō: „Das Kaiserreich Groß-Japan wird beherrscht und regiert von dem Kaiser aus der seit der Gründung des Reiches ununterbrochen herrschenden Dynastie. [...] (Artikel 1) Der Kaiser ist heilig und unverletzlich.“ (Artikel 3) Zit. n. K. Antoni, *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*, (München: Iudicium, 1991), S. 13

gig von seinem persönlichen religiösen Credo, unterworfen war“.¹⁰⁵ Shintō war damit dem Bereich des Religiösen enthoben. Die Beteiligung der Politik am Kaiserkult sowie die einseitige Förderung des Staatshintō verstießen deshalb nicht gegen den Verfassungsgrundsatz der Religionsfreiheit. Einige Autoren betrachten den Staats-Shintō dieser Zeit daher als eine „civil religion“.¹⁰⁶ Im Jahr 1870 wurde in einem kaiserlichen Edikt offiziell die „Einheit von religiösem Ritual und politischer Herrschaft“ (*saisei itchi*) ausgerufen. Dabei wählte man vorsorglich nicht den Neo-Logismus *shūkyō* („Religion“), der stark mit Konzepten von Lehre, Glauben und Bekenntnis konnotiert ist, sondern den Begriff *sai* oder *matsuri* („[religiöses] Fest“, „Feier“), der auf die praktische, rituelle Seite des „nicht-religiösen“ Shintō verweist. Während für die Shintō-Schreine im Jahr 1900 ein „Schrein-Amt“ (*jinja kyoku*) eingerichtet wurde, unterstanden alle anderen religiösen Organisationen, darunter der Buddhismus, dem „Religions-Amt“ (*shūkyō kyoku*). Die Tempel waren zu privaten Körperschaften ohne besondere Privilegien geworden. Der Staat griff sogar in die inner-buddhistischen Gesetze ein und hob z. B. den Zölibat für buddhistische Priester auf.¹⁰⁷ Allerdings gelang es den buddhistischen Institutionen bald, sich neu in der Gesellschaft zu positionieren, indem sie sich sowohl an die Erfordernisse der Moderne als auch an den immer radikaler werdenden Nationalismus anpaßten. In den Krieg gegen Rußland, die Kolonialisierung Koreas, Taiwans und der Mandschurei und schließlich in den „Großen Pazifischen Krieg“ ließ sich der Buddhismus überwiegend gerne und kritiklos einbinden. Angesehene buddhistische Priester sahen sich veranlaßt, zur „spirituellen Mobilmachung“ beizutragen und buddhistische Lehren wie die von der „Ichlosigkeit“ in eine Theorie des bedingungslosen Gehorsams und Opferwillens umzuinterpretieren.¹⁰⁸ Gegenüber der Staatsmacht war der Buddhismus rehabilitiert.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Antoni, *Der himmlische Herrscher...*, S. 60. Siehe hierzu auch den Beitrag Peter Fischers in diesem Band.

¹⁰⁶ Siehe z. B. J Coleman, „Civil Religion“, *Sociological Analysis* 31 (1970), S. 66–77; K P Takayama, „The Revitalization of Japanese Civil Religion“, *Religion and Society in Modern Japan*. Hg. von M R Mullins, Shimazono Susumu & P L Swanson (Berkeley: Asian Humanities Press, 1993), S. 105–120.

¹⁰⁷ Zur buddhismusfeindlichen Politik unter der Meiji-Regierung siehe J E Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*, (Princeton: Princeton Univ. Pr., 1990).

¹⁰⁸ Zur Kriegsbeteiligung des Buddhismus siehe insbesondere: Hirata S, „Zen Buddhist Attitudes to War.“ *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hg. von J W Heisig & J C Maraldo, 3–15. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995); Hur Nam-Lin, „The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea“, *Japanese Journal of Religious Studies* 26.1–2 (1999), S. 107–134; C Kleine, „Buddhismus als nationalistisch-autoritaristische Herrschaftsideologie: Takakusu Junjiro und sein ‘neuer Nipponismus’“, *Spirita* 9.2 (1995), S. 24–27; B Victoria, *Zen at War*. New York & Tokyo: Weatherhill, 1997.

¹⁰⁹ Zur Entwicklung des Buddhismus im Kontext der Modernisierung Japans siehe insbesondere folgende Arbeiten: W Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, (Albany: State University of New York Press, 1992); S M Garon, „State and Religion in Imperial Japan, 1912–1945“, *Journal of Japanese Studies* 12. 2 (1986), 273–302; Ienaga Saburō, „Japan’s Modernization and Buddhism.“ *Contemporary Religions in Japan* 6.1 (1965), S. 1–41.

Die formelle Trennung zwischen Staat und Buddhismus blieb auch nach dem „Großen Pazifischen Krieg“ und der Kapitulation Japans bestehen.¹¹⁰ Allerdings sind gerade neue buddhistische Organisationen wegen ihres immensen Reichtums hinter den Kulissen ohne Zweifel politisch aktiv. Momentan ist die Partei Shin-Kōmeitō, die aus einer großen buddhistischen Laienorganisation, der Sōka gakkai, hervorgegangen ist,¹¹¹ sogar Mitglied in der Regierungskoalition.

7. Fazit

Nach dieser *tour de force* durch die japanische Geschichte soll nun der Versuch unternommen werden, die gesammelten Erkenntnisse unter Berücksichtigung der Theorie und Begrifflichkeit Max Webers zu systematisieren. In seinem Hauptwerk „Wirtschaft und Gesellschaft“ (herausgegeben 1922) unterscheidet Weber mit Blick auf die „Beziehung der politischen zur kirchlichen Macht“ zwei Hauptformen der Herrschaft: „Cäsaropapismus“ und „Hierokratie“. Beim Cäsaropapismus handelt es sich um eine Herrschaftsform, in der der weltliche Herrscher „kraft Eigenrechts auch die höchste Macht in kirchlichen Dingen“ besitzt. Der Cäsaropapismus als der „extreme Gegensatz gegen jede Hierokratie“¹¹² sei durch „die völlige Unterordnung der priesterlichen unter die weltliche Gewalt“¹¹³ gekennzeichnet. Dem steht die Hierokratie gegenüber, die nach Weber wiederum in zwei Formen auftreten kann: als Herrschaft eines „priesterlich, sei es als Inkarnation, sei es als gottgewollt legitimierten“ oder als Herrschaft eines „priesteramtlichen, also als Priester auch die Königsfunktionen versehenen“ Machthabers. Im letztgenannten Fall, so Weber, sei die Hierokratie eine „Theokratie“ im eigentlichen Sinne.¹¹⁴ Abukuma Moriyuki behauptet unter Berufung auf Weber: „Japanese rulership demonstrated caesaro-papism throughout its history“¹¹⁵. Diese Aussage ist nicht ganz falsch aber doch ein wenig vereinfachend. Weber hat zu Recht darauf

¹¹⁰ Nach Artikel 19 der Nachkriegsverfassung von 1947 herrschen in Japan positive wie negative Religionsfreiheit. Artikel 20 schreibt dem Staat und all seinen Organen die Enthaltung von jeglicher religiöser Aktivität einschließlich der religiösen Unterweisung (etwa an staatlichen Schulen) vor. Zum Problem der Religionsfreiheit und des Laizismus in Japan siehe auch N Berlin, „Constitutional Conflict with the Japanese Imperial Role: Accession, Yasukuni Shrine, and Obligatory Reformation“, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 1.2 (1998), <http://www.law.upenn.edu/conlaw/issues/vol1/num2/berlin.htm>. Zu Details über die aktuelle rechtliche Situation religiöser Körperschaften in Japan siehe J LoBreglio, „Revisions to the Religious Corporations Law: An Introduction and Annotated Translation“, *Japanese Religions* 22.1 (1997), S. 38–59.

¹¹¹ Nach einer Reihe politischer Skandale hat sich die Kōmeitō formell von der Sōka Gakkai gelöst und nennt sich nun Shin („neue“) Kōmeitō. Daß zwischen beiden Organisationen jedoch nach wie vor enge Kontakte bestehen, ist ein offenes Geheimnis.

¹¹² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 690.

¹¹³ *Ibid.*, S. 690.

¹¹⁴ *Ibid.*, S. 689.

¹¹⁵ Abukuma, „Sociology of Japanese Rulership“.

hingewiesen, daß der Cäsaropapismus „historisch in ganz reiner Form strenggenommen nicht nachweisbar“¹¹⁶ ist. Auch für Japan gilt, daß ein cäsaropapistisches Regiment zwar zumeist vorherrschend war, keinesfalls aber zu allen Zeiten ganz durchgesetzt werden konnte.

Eine besondere Komplikation ergibt sich aus der eigentümlichen Koexistenz zweier zunächst konkurrierender, dann eher komplementärer Religionen im frühen Japan.¹¹⁷ Als Abkömmling der Götter und höchster Priester des indigenen Kultes war der Tennō hierokratischer Herrscher im Vollsinn. Sein „Erbcharisma“ leitete sich aus seiner göttlichen Herkunft und seiner Mittlerfunktion zwischen Menschen und Göttern ab. Gegenüber dem Buddhismus jedoch praktizierte er eine Art von Cäsaropapismus, indem er diesen zwar förderte und ihn sich nutzbar machte, absolute Gewalt über die neue Religion jedoch beanspruchte, ohne selbst ihr Priester zu sein. Shōmu war der erste Herrscher, der sich nicht mit dem Charisma des „himmlischen Herrschers“ zufriedengab, sondern sich gewissermaßen auch an die Spitze der buddhistischen Hierokratie stellte. Da mit seiner Ordination jedoch seine Abdankung verbunden war, konnte es nicht zu einer Ersetzung des Cäsaropapismus durch eine Hierokratie des Buddhismus kommen. Allein Shōtoku beanspruchte für sich die gleichzeitige politische Gewalt als Kaiserin und geistliche Macht als Nonne. Ihr Beispiel sollte jedoch eine Ausnahme bleiben.

Zu den Merkmalen cäsaropapistischer Herrschaftsordnungen zählt nach Weber die Tatsache, daß der Staat seine Autorität gegenüber der Religion am besten dort ausüben kann, „wo die religiöse Qualifikation noch vornehmlich als ein magisches Charisma ihrer Träger funktionierte und nicht zu einem bürokratischen Apparat mit einem eigenen Lehrsystem (was beides meist zusammenhängt) rationalisiert worden war“¹¹⁸.

Unter solchen Bedingungen ist „das hierokratische Charisma“ der Priesterschaft „zu einer bloßen Amtstechnik degradiert“¹¹⁹; und das gilt ohne Zweifel weitestgehend auch für den japanischen Buddhismus bis zum 8. Jh. Die Priesterschaft war der politischen Gewalt unterworfen. Die folgende Beschreibung Webers über ein idealtypisches cäsaropapistisches Regiment liest sich in der Tat wie eine Beschreibung der Verhältnisse im frühen Japan.

¹¹⁶ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 690.

¹¹⁷ In jüngerer Zeit ist zu Recht verstärkt darauf hingewiesen worden, daß für das vormoderne Japan eine strikte Trennung zwischen dem Buddhismus und der angeblich autochthonen Religion des „Shintō“ anachronistisch sei. Allerdings gilt es hier, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Daß gerade in der Frühzeit zwischen dem Kult des Kaiser-Hauses und dem Buddhismus deutlich unterschieden wurde, ist unübersehbar. Noch der Taihō-Kodex unterscheidet zwischen „Gesetzen zur Götterverehrung“ (*jingiryō*) und den „Gesetzen für [buddhistische] Kleriker“. Erstere regeln den Ablauf der regelmäßig durchzuführenden Riten und religiösen Feste und beschreiben unter anderem die priesterliche Funktion des Kaisers innerhalb des Kultes. Letztere regeln das Verhalten der buddhistischen Ordensangehörigen. Erst in der Heian-Zeit begann die systematische Vereinnahmung des indigenen *kami*-Kultes durch den Buddhismus.

¹¹⁸ *Ibid.*, S. 690.

¹¹⁹ *Ibid.*, S. 691.

„Sie [die Priesterschaft; C. K.] entbehrt, auf Staatsprüfungen gesetzt, der ökonomischen Autonomie, des eigenen Besitzes und des eigenen, von der politischen Gewalt unabhängigen Hilfsbeamtenapparats, den vielmehr die politische Gewalt stellt; alle ihre Amtsakte sind staatlich reglementiert und kontrolliert...“¹²⁰

Die Situation änderte sich jedoch mit der Gründung des Tendai- und des Shingon-Ordens. Zunächst handelte es sich bei den relativ kleinen Gemeinschaften unter einem mit „persönlichem Charisma“ ausgestatteten Führer um Gruppen von Mönchen, die mit den „Amtscharismatikern“ des „Weltklerus“ von Nara nichts zu tun hatten oder haben wollten. Den Mönchen auf dem Berg Hiei wurde sogar der Kontakt mit den Priestern in Nara für eine Trainingszeit von 12 Jahren weitgehend unmöglich gemacht. Doch auch die neuen buddhistischen Gemeinschaften fügten sich zunächst in das cäsaropapistische System, als dessen Stütze sie sich betrachteten. Aus den Klöstern wurden jedoch bald Orden, das „religiöse Charisma“ entwickelte „ein Lehrsystem und einen eigenen Amtsapparat“¹²¹ und damit eine Hierokratie, die zunehmend auch in Konkurrenz zur politischen Gewalt trat. Eine für das entwickelte Mönchtum typische Rationalisierung der Lebensführung und „Veralltäglichung‘ des Charismas“ wurde durch politisch-ökonomische Veränderungen begünstigt und ließ die Orden zu weitgehend autonomen und bürokratisierten Wirtschaftseinheiten werden. War die Priesterschaft zunächst noch – wie dies auch durchaus den Ordensregeln entsprach – auf „antiökonomische“ Subsistenzmittel angewiesen, war das Mönchtum nun „in das Wirtschaftsleben hineingestellt“¹²². Der politischen Gewalt erwuchs eine starke Konkurrenz in Gestalt einer sich mehr und mehr zur „Kirche“ entwickelnden buddhistischen Hierokratie. Inwieweit das von abgedankten und ordinierten Kaisern getragene System der „Regierung vom Kloster aus“ (*insei*) als Versuch einer „Theokratie“ bzw. „Dharmakratie“ zu werten ist, muß zunächst offen bleiben, denn es hat den Anschein, als hätten hier rein machtpolitische Motive von Seiten der ordinierten Kaiser im Vordergrund gestanden, ohne daß sich mit diesem Schritt das Ziel der Herrschaft der Hierokratie über die weltlich-politische Gewalt verbunden hätte. Mit den Veränderungen innerhalb der buddhistischen Institutionen hätte das *insei*-System bestenfalls insofern zu tun, als dieses teilweise den Reichtum und damit die ökonomische Unabhängigkeit der sich zu einer Kirche im Weber’schen Sinne entwickelnden Hierokratie förderte. Zur ‘Kirche’ entwickelt sich nach Weber

„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 [...], – 3. wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und syste-

¹²⁰ Ibid., S. 691.

¹²¹ Ibid., S. 690.

¹²² Ibid., S. 697.

matisch, nicht nur nach Art der technischen Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind, – 4. wenn dies alles sich in einer anstaltsartigen Gemeinschaft vollzieht.“¹²³

Dieser in unterschiedlicher Reinheit ablaufende Prozeß sei mit einer „Loslösung des Charisma von der Person und seine[r] Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem Amt“¹²⁴ verbunden. Die „Verkirchlichung“ der buddhistischen Institutionen seit dem 9., verstärkt seit dem 10. Jh., führte einerseits zu einer immensen Steigerung der hierokratischen Gewalt, die nun sogar über eigene Streitkräfte verfügte und sich nicht scheute, diese gegen die politische Gewalt einzusetzen; andererseits begünstigte sie ab dem späten 12. Jh. die Entstehung von „Sekten“ (ebenfalls im Weber’schen Sinne), die sich als „Gemeinschaft[en] rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen“ von der „Heilsanstalt“ der Kirche „als Trägerin und Verwalterin eines Amtscharisma“¹²⁵ bewußt absetzten. Zur Bekämpfung der Häresie bezichtigter „nicht beamtete[r], individuell charismatische[r] Wundertäter“ wie Hönen und seiner Gefolgschaft – als Vertreter einer „Erlösungsreligion“, die laut Weber gleichsam der natürliche Feind des Cäsaropapismus ist¹²⁶ – forderte die „buddhistische Kirche“ die „Unterstützung der politischen Gewalt“¹²⁷ und verwies dabei auf die gegenseitige Verantwortung, die politische Macht und Hierokratie füreinander hätten (*ōbō buppō sō’i*). Trotz aller Verweise auf diese Interdependenz und der Anerkennung des Cäsaropapismus (*ōbō ihon*) durch buddhistische Denker wie Yōsai oder später Rennyō, entstand ab dem 13. Jh. eine sich nicht selten gewaltsam entladende Spannung zwischen der politischen Macht und der buddhistischen Hierokratie. Auf den Domänen der großen Klöster, aber auch im Einflußbereich der neuen Denominationen (Ikkō-shū und Hokke-shū) entstanden zeitweise echte Hierokratien im Sinne einer Einheit von priesterlicher und politischer Gewalt.

Der cäsaropapistische Anspruch des absoluten Primats des Politischen über das Religiöse, wurde erst durch die militärische Vernichtung der hierokratischen Mächte im 16. Jh. wieder wirksam durchgesetzt. Die Generäle übernahmen die Macht, ohne auf die legitimierende Funktion des schon seit Jahrhunderten ohnmächtigen „eingekapselten“ Monarchen“¹²⁸ in Kyoto zu verzichten. Die Zeit zwischen dem 17. und dem 19. Jh. dürfte die Epoche gewesen sein, in der die Herrschaftsordnung Japans dem Idealtypus des Cäsaropapismus am nächsten kam. Allerdings hatte der Buddhismus in seiner langen Geschichte auf japanischem Boden eine Gestalt angenommen, die eine Beschränkung auf die rein „rituellen Funktionen“, wie sie typisch für den Buddhismus bis zum 8. Jh. war, unmöglich machte. Zwar behauptet Weber, daß überall

¹²³ Ibid., S. 692.

¹²⁴ Ibid., S. 692.

¹²⁵ Ibid., S. 693.

¹²⁶ Ibid., S. 690.

¹²⁷ Ibid., S. 693.

¹²⁸ Ibid., S. 688.

dort, wo das „religiöse Charisma ein Lehrsystem und einen eigenen Apparat entwickelt hatte, [...] auch im cäsaropapistischen Staat ein stark hierokratischer Einschlag enthalten“¹²⁹ sei. Im Falle Japans unter der Herrschaft der Shōgunen trifft diese Behauptung jedoch kaum zu. Die politische Gewalt förderte sogar die Bürokratisierung und Rationalisierung der Hierokratie und deren Aufstellung fixer Lehrsysteme, ohne den cäsaropapistischen Charakter der Herrschaftsordnung auch nur im geringsten in Frage zu stellen.

Die „Restauration“ der Macht des Tennō und die Einführung des Staats-Shintō im 19. Jh. stellten einen allzu durchsichtigen Versuch dar, eine „Theokratie“ zu etablieren. Tatsächlich blieb der Tennō ein „eingekapselter Monarch“ ohne reale politische Macht. Insofern wurde die zu weiten Teilen als „invented tradition“ zu betrachtende Staats- und Nationalreligion des Shintō faktisch als Legitimations- und Domestikations-Mittel – Legitimation der Macht und Domestikation der Beherrschten sind nach Weber die Hauptfunktionen der Religion im Cäsaropapismus¹³⁰ – eines weiterhin cäsaropapistischen Staates instrumentalisiert. Offen wurde die „Einheit von „shintōistischem“ Ritus und politischer Macht“ (*saisei itchi*) propagiert. Der Buddhismus spielte in der Konzeption des modernen japanischen Staatswesens keine tragende Rolle mehr, wengleich die buddhistischen Institutionen sich bereitwillig zur Verfügung stellten, wenn es darum ging, politisches und militärisches Handeln des Staates zu legitimieren.

Bibliographie

- Abukuma Moriyuki. „Sociology of Japanese Rulership and Religion“. *Weberian Sociology of Religion*, http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/moriyukis/japan/jp_ruler/
- Antoni K. *Der himmlische Herrscher und sein Staat: Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*. München: Iudicium, 1991.
- Berlin N. „Constitutional Conflict with the Japanese Imperial Role: Accession, Yasukuni Shrine, and Obligatory Reformation“. *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 1.2 (1998). <http://www.law.upenn.edu/conlaw/issues/vol1/num2/berlin.htm>.
- Best J B. „Kwalluk’s Testimony Concerning the Date of Buddhism’s Introduction to Paekche“. *Religions in Traditional Korea*. Hg. von Henrik H. Sørensen. Kopenhagen: The Seminar for Buddhist Studies, 1995. S. 1–21.
- Bodiford W M. *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Ch’en K. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1973.
- Coates H H & Ishizuka Ryūgaku. *Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*. Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949 (1925).
- Coleman J. „Civil Religion“. *Sociological Analysis* 31 (1970). S. 66–77.

¹²⁹ Ibid., S. 690.

¹³⁰ Ibid., S. 701.

- Davis W. *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- De Bary W T. *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage, 1972.
- Deal W E. „Buddhism and the State in Early Japan“. *Buddhism in Practice*. Hg. von D S Lopez. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1995. S. 216–227.
- Dobbins J C. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Durt H. „Clichés canoniques bouddhiques dans les légendes sur les débuts du bouddhisme au Japon“. *Cahier d'Extrême-Asie* 1 (1985). S. 11–20.
- Emmerick R E. *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*. London: Luzac & Co.,³1970.
- Freiberger, Oliver. *Der Orden in der Lehre: Zur religiösen Deutung des Sangha im frühen Buddhismus* (Studies in Oriental Religions; 47). Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Garon S M. „State and Religion in Imperial Japan, 1912–1945“. *Journal of Japanese Studies* 12. 2 (1986). 273–302.
- Hayami T, *Nihon bukkyōshi: kodai [Geschichte des japanischen Buddhismus: Altertum]*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1986.
- Hieizan Senju-in Fuzoku Eizan Gakuin (Hg.). *Dengyō Daishi zenshū [Gesammelte Werke Dengyō Daishis]; Bd. 1*. Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1975.
- Hirata S. „Zen Buddhist Attitudes to War.“ *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Hg. von J W Heisig & J C Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995. S. 3–15.
- Hur N, „The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea“. *Japanese Journal of Religious Studies* 26.1–2 (1999). S. 107–134.
- Ienaga S. „Japan's Modernization and Buddhism.“ *Contemporary Religions in Japan* 6.1 (1965). S. 1–41.
- Inoue M, *Nihon kodai no kokka to bukkyō [Staat und Buddhismus im alten Japan]*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1971.
- Inoue M. *Shintei Nihon Jōdokyō seiritsushi no kenkyū [Neubearbeitete Untersuchung zur Entstehung der Lehre vom Reinen Land in Japan]*. Tokyo: Yamakawa, 1989.
- Kamens E. *The Three Jewels: A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988.
- Kemper U. „Die Geschichte“. *Japan* (Kultur der Nationen; 33). Hg. von H Hammitzsch. Nürnberg: Glock und Lutz, 1975. S. 36–89.
- Ketelaar J E. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1990.
- Kleine C, „Buddhismus als nationalistisch-autoritaristische Herrschaftsideologie: Takakusu Junjiro und sein 'neuer Nipponismus'“. *Spirita* 9.2 (1995). S. 24–27.
- Kleine C. „Waffengewalt als 'Weisheit in Anwendung': Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“. Zen, Reiki und Karate: Japanische Religiosität in Europa. Hg. von I Prohl & H Zinser. Hamburg: LIT Verlag, 2001 (im Druck).
- Kuroda T, „The Imperial Law and the Buddhist Law“. *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4 (1996). S. 271–285.
- Kuroda T. „Shintō in the History of Japanese Religion: An Essay by Kuroda Toshio“. Übers. von J C Dobbins & S Gay, *Religions of Japan in Practice*. Hg. von G J Tanabe, Jr. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1999. S. 451–467.
- LoBreglio J. „Revisions to the Religious Corporations Law: An Introduction and Annotated Translation“. *Japanese Religions* 22.1 (1997). S. 38–59.
- Matsunaga D & A. *Foundations of Japanese Buddhism, Bd. 1: The Aristocratic Age*. Los Angeles & Tokyo: Buddhist Books International, 1974.

- Matsuo K. *Kamakura shinbukkyō no seiritsu: nyūmon girei to soshi shinwa* [Die Entstehung des neuen Buddhismus der Kamakura-Zeit: Ordinations-Riten und Gründer-Mythen]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1988.
- Nakamura H. *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989.
- Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1964.
- Orzech C D. „A Buddhist Image of (Im)Perfect Rule in Fifth-Century China“. *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995). S. 139–153.
- Ōya T. *Nihon bukkyōshi no kenkyū* [Untersuchungen zur Geschichte des japanischen Buddhismus]; Bd. 2. Kyoto: Tōhō Bunken, 1929.
- Papinot E. *Historical and Geographical Dictionary of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1992, (reprint).
- Renondeau G. „l'Histoire des moines-guerriers du Japon“. *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 11 (1957). S. 159–344.
- Sakamoto T et al. (Hg.). *Nihon shoki* [Chronik Japans]; Bd. 2 (Nihon koten bungaku taikai; 68). Tokyo: Iwanami Shoten, 1970.
- Sansom G B. „Early Japanese Law and Administration, Part II“. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 11 (1934). S. 117–149.
- Sansom G B. *Japan: Von der Frühgeschichte bis zum Ende des Feudalsystems*. München: Kindler, 1967.
- Satō H. „Buppō ōbō sōi ron no seiritsu to tenkai [Entstehung und Entwicklung der Theorie von der Interdependenz von Buddha-Gesetz und Herrscher-Gesetz]“. *Bukkyō shigaku kenkyū* 28.1 (1985). S. 20–40.
- Snellen J B. „*Shoku Nihongi*: Chronicles of Japan, continued, from 697–791 A. D. (I)“. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 11 (1934). S. 151–239.
- Snellen J B. „*Shoku Nihongi*: Chronicles of Japan, continued, from 697–791 A. D. (II)“. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* (2nd series) 14 (1937). S. 609–781.
- Taira M. *Nihon chūsei no shakai to bukkyō* [Gesellschaft und Buddhismus im mittelalterlichen Japan]. Tokyo: Kakushobō, 1992.
- Takayama K P. „The Revitalization of Japanese Civil Religion“. *Religion and Society in Modern Japan*. Hg. von M R Mullins, Shimazono Susumu & P L Swanson. Berkeley: Asian Humanities Press, 1993. S. 105–120.
- Tsuji Z. *Nihon bukkyōshi no kenkyū* [Untersuchungen zur Geschichte des japanischen Buddhismus]; *Zokuhen*. Tokyo: Kanetsu Tōsho, 1931.
- Tsunoda R, W T de Bary & D Keene. (Hg.) *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia Univ. Pr., 1964.
- Victoria B, *Zen at War*. New York & Tokyo: Weatherhill, 1997.
- Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 (1922).
- Welter A. „Eisai's Promotion of Zen for the Protection of the Country“. *Religions of Japan in Practice*. Hg. von G J Tanabe, Jr. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1999. S. 63–70.
- Yampolsky, P B. *Selected Writings of Nichiren*. New York & Oxford: Columbia University Press, 1990.

Zeichenglossar

- ama shōgun* 尼將軍
Amaterasu Ōmikami 天照大御神
Anahobe 穴穗部
ankoku-ji 安國寺
Ashikaga Gakkō (Akademie) 足利學校
Ashikaga Tadayoshi 足利直義
Ashikaga Takauji 足利尊氏
Azumi no Muraji 安曇連
biku 比丘
Bishamon-ten 毘沙門天
buppō 佛法
ciling-Kodex 祠令
daimyō 大名
Dainichi kyō 大日經
daisōjō 大僧正
dajō daijin zenji 太政大臣大臣禪師
danka seido 檀家制度
daosenge 道僧格
Dayun jing 大雲經
Dōgen 道原禪師
Dōkyō 道鏡
Enchin 圓珍
Ennin 圓仁
Fujiwara 藤原
Fujiwara Yoritada 藤原賴忠
Fuju-fuse-ha 不受布施派
Fukū kensaku kannon kyō 不空繡索觀音經
Ganjin 鑑真
genjin 現神
gokoku sanbukyō 護國三部經
gosai'e 御齋會
gozan 五山
gūshū 寓宗
haibutsu kishaku 廢佛毀釋
Haja kenshō shō 破邪顯正抄
hoguk pulgyo 護國佛教
Hōjō-Sippe 北條氏
Hokke metsuzai no tera 法華滅罪寺
Hokke-shū 法華宗
Hōnen 法然
honmatsu-System 本末制度
honzan 本山
hōō 法皇
Hōryū-ji 法隆寺
hōshi/hosshi 法師

hōtō 法頭
Huisi 慧思
Ichijichō rin'ōkyō 一字頂輪王經
ikkō ikki 一向一揆
Ikkō-shū 一向宗
Iname 稻目
insei seido 院政制度
jiin hatto 寺院法度
Jikoku-ten 持國天
jingiryō 神祇令
Jingokokuso Shingon-ji 神護國祚眞言寺
jinja kyoku 神社局
jisha bugyō 寺社奉行
Jitō 持統
Jōdo-shinshū 淨土眞宗
Jōkei 貞慶
jōsai shōfuku 攘災招福
jukai 受戒
kanpaku 關白
kimon 鬼門
Kinmei 欽明
Koguryō 高句麗
kokubunji 國分寺
kokugaku 國學
kokushi 國師
Kōmei Tennō 孝明天皇
Kōmoku-ten 廣目天
Kōnin 光仁
Konkōmyō saishōō kyō 金光明最勝王經
Konkōmyō shitennō gokoku no tera 金光明
 四天王護國寺
Kōtoku 孝德
Kōtokus 孝德
Kōzen gokoku ron 興禪護國論
Kujaku kyō 孔雀經
Kuratsukuri no Tokushaku 鞍部德積
Kwallük 觀勒
Kyōō Gokoku-ji 教王護國寺
Kūkai 空海
matsuji 末寺
matsuri 祭
Mononobe 物部
Motoori Norinaga 本居宣長
Musō Soseki 夢窓疎石
Myōhō renga kyō 妙法蓮華經
Nakatomi 中臣
Nakatomi no Kamatari 中臣鎌足

- nenbun dosha* 年分度者
Nichiren 日蓮
Nihon buppō chūko ganmon 日本佛法中興
 願文
Nihon shoki 日本書紀
Nihongi 日本紀
Nin'ō hannya kyō 仁王般若經 仁王經
ōbō buppō sō'i 王法佛法相依
ōbō ihon 王法為本
Oda Nobunaga 織田信長
ogami 齋
ōharai 大祓
Paekche 百濟
rengazō sekai 蓮華藏世界
Rennyō 蓮如
Rinzai-Sekte 臨濟宗
rishōtō 利生塔
risshi 律師
Risshō ankoku ron 立正安國論
Roshana 盧遮那
Ryōgen 良源
sai 祭 (Fest)
sai 齋 (Fastenbankett)
Saichō 最澄
saisei ichi 祭政一致
Sannō 山王
shami 沙弥
shamini 沙弥尼
shamon 沙門
shii 師位
shikken 失權
Shin-Kōmeitō 新公明党
shinbutsu bunri 神佛分離
Shingi-Fraktion 新義派
Shingon-shū 真言宗
shintō 神道
shinzoku nitai sōi 真俗二諦相依
Shirakawa 白河
Shitennō 四天王
Shitennō-ji 四天王寺
shōen 莊園
shōgun 將軍
Shoku nihongi 續日本紀
Shōtoku (Kaiserin) 稱德
Shōtoku Taishi 聖德太子
Shugo kyō 守護經
shūkyō 宗教
- shūkyō kyoku* 宗教局
Silla 新羅
sō 僧
Soga no Umako 蘇我馬子
Soga-Sippe 蘇我氏
sōgō 僧綱
sōgō-sho 僧綱所)
sōgōsho 僧綱所
sōhei 僧兵
sōhonzan 總本山
sōjō 僧正
Sōka gakkai 創価学会
sōniryō 僧尼令
sōzu 僧都
Suiko 推古
Sushun 崇峻
Syōngmyōng 聖明
taihō ritsuryō 大寶律令
Tamon-ten 多聞天
Tanyao 曇曜
Tendai-shū 天台宗
Tennō 天皇
terauke 寺請
tiansicao 典寺曹
Tōdai-ji ryō Mino no kuni Akanabe Shōshi jūnin tō ge 東大寺領美濃國茜部莊司住人
 等解
tokudo 得度
Tokugawa Ieyasu 德川家康
Toyotomi Hideyoshi 豐臣秀吉
ubai 優婆夷
ubasoku 優婆塞
ubasoku 優婆塞
yakko 奴
yama hosshi 山法師
Yamato 大和 bzw. 倭
Yijing 義淨
Yokei 餘慶
Yōmei 用明
Yōsai 榮西
za 座
zenritsugata 禪律型
Zōchō-ten 增長天
Zonkaku 存覺