

Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien

Christoph Kleine

1 Theoretische Vorüberlegungen

Die Grundfrage, auf der alle weiteren Erörterungen unseres Problems aufbauen, hat der Soziologe und Systemtheoretiker Niklas Luhmann wie folgt formuliert: „Woran erkennen wir [...], daß es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?“¹ Dabei setzt Luhmann – anders als einige postmoderne Religionsforscher – voraus, dass es zwar selbst im modernen „Weltgesellschaftssystem“ „keine in ihren Grundlagen welteinheitliche Religion gibt“, sehr wohl aber „ein Funktionssystem für Religion als Subsystem der Weltgesellschaft anzunehmen“ sei. „Denn die religiöse Kommunikation ist überall von anders orientierten Kommunikationen unterscheidbar. Systemgrenzen sind gegeben und werden reproduziert“.²

Luhmann meinte bekanntermaßen, „Religion“ sei ein selbstsubstitutives soziales System, das für die Gesellschaft eine ganz spezifische Funktion erfüllt, die kein anderes soziales System erfüllt und dessen systeminternen Operationen als „religiös“ zu charakterisieren seien. Dabei hat Luhmann jedoch die empirische und kulturvergleichende Perspektive mangels fachlicher Expertise vernachlässigt, die gleichsam das Proprium einer historisch und komparativ arbeitenden Religionswissenschaft ist. Seine Religionstheorie ist daher – m.E. zwar zu Unrecht – unter Ethnozentrismus- und Theologieverdacht geraten.³

¹ Niklas Luhmann und André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581 (Frankfurt am Main 2002 [2000]), 7.

² Ebd., 341.

³ Rudi Laermans und Gert Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann' on Religion: An Overview“, *Social Compass* 48, Nr. 1 (2001): 7–20, 16. Vgl. auch ebd., 18.

Um der Gefahr einer ethnozentrischen Blickverengung vorzubeugen, schlage ich ein Verfahren vor, das an den Anfang aller Überlegungen die Frage nach kulturinternen, also emischen Klassenbildungen stellt und die Frage nach einer positiven Bestimmung bzw. Definition von „Religion“ einstweilen zurückstellt – freilich ohne sie damit auszuklammern. Daraus ergibt sich die Möglichkeit den Gegenstandsbereich für eine funktionale Analyse im Sinne der Systemtheorie einzugrenzen. Der Vorteil dieses Ansatzes liegt m.E. also darin, die historische mit der theoretischen Analyse, die emische mit der etischen Perspektive ergebnisoffen zu kombinieren.

Wie soll das praktisch aussehen? Ich denke, man kann sich der Frage, ob Religion eine europäische Erfindung sei, zunächst einmal grundsätzlich auf zweierlei Weise annähern.

1.1 Semantische Äquivalente

Man kann erstens nach Begriffen in außereuropäischen Kulturen suchen, die als semantische Äquivalente des so genannten „modernen europäischen Religionsbegriffs“ in Frage kommen. Dieser Ansatz herrscht in der bisherigen Forschung erkennbar vor.⁴ Deshalb handle ich ihn zuerst, obwohl er systematisch an die zweite Stelle gehört und offenkundige Schwächen aufweist.

Schon bei relativ einfachen Begriffen ist vollständige Äquivalenz in verschiedenen Sprachen kaum zu finden, jedenfalls wenn die verglichenen Sprachen strukturell große Unterschiede aufweisen und die miteinander verglichenen Kulturen unabhängig voneinander feste und dauerhafte Terminologien ausgebildet haben. Die Sache wird noch dadurch erschwert, dass bekanntermaßen auch der europäische Religionsbegriff starken Wandlungen unterworfen war und ist und sich bis heute einer eindeutigen und zugleich konsensfähigen Definition entzieht. Zu was suchen wir also eigentlich ein semantisches Äquivalent? Das freie lexikalische Morphem „Religion“ kann als Signifikant auch im europäischen Sprachgebrauch auf ganz unterschiedliche Signifikate oder Denotate im Sinne mentaler Konzepte verweisen, selbst im wissenschaftlichen Diskurs. Mit einer rein lexikologischen Herangehensweise kommen wir also nicht weiter. In seinem Beitrag hat Martin Riesebrodt bereits darauf hingewiesen, dass sich

⁴ Z.B. Bertram Schmitz, *„Religion“ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich* (Marburg 1996); Hans-Michael Haußig, *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam* (Berlin u.a. 1999).

der Streit um die universale Anwendbarkeit des Religionsbegriffs kaum durch die bloße Suche nach sprachlichen Äquivalenten wird lösen lassen.

Das bedeutet nicht, dass es sich nicht lohnte, nach begrifflichen Äquivalenten zu suchen; wir dürfen das nur nicht in der Erwartung vollkommener semantischer Übereinstimmung tun. Vielmehr gilt es, nach Begriffen zu suchen, die in einer bestimmten Sprache zu einer bestimmten Zeit „Traditionsgeflechte“ zu einer Klasse zusammengefasst haben, die ein moderner Mitteleuropäer wohl konventionell oder intuitiv mit dem Kollektivsingular „Religion“ bezeichnen würde. Wir suchen also emische oder objektsprachliche Klassenbegriffe.

1.2 Polythetische Klassen

Das führt mich direkt zum zweiten, von mir für die Suche nach emischen Konzepten von „Religion“ favorisierten Ansatz. Ich bin mit Wittgenstein und anderen der Auffassung, dass wir Klassenbegriffe – und um einen solchen handelt es sich bei „Religion“ – zumindest in der natürlichen Sprache (oft auch in der wissenschaftlichen) nicht auf der Grundlage von Definitionen verwenden, sondern weil wir an verschiedenen Dingen Familienähnlichkeiten wahrnehmen, die uns dazu verleiten, sie zu einer Klasse zusammenzufassen.

Man spricht in diesem Zusammenhang auch von polythetischen Klassen, da die einzelnen Angehörigen der Klasse nicht über ein einziges gemeinsames Merkmal miteinander verbunden sind, sondern, wie Wittgenstein es beschreibt: „sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt“; „du [wirst]“ so Wittgenstein weiter, „zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe“. „Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen“. ⁵ In

⁵ Ludwig Wittgenstein und Joachim Schulte, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main 2008). Der Ansatz der polythetischen Klassifikation bei der Definitionsfindung ist vor allem dafür kritisiert worden, keine essentiellen Charakteristika zu benennen und z.B. die Klasse „Religion“ damit so groß werde, dass sie praktisch bedeutungslos und analytisch unbrauchbar sei (Timothy Fitzgerald, „Religion, Philosophy and Family Resemblances“. *Religion* 26, Nr. 3 (1996): 215–236, 216) und man so die definatorische Kontrolle verliere (ders. „A critique of „religion“ as a cross-cultural category“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110, 105). Ich schließe mich allerdings weitestgehend Benson Saler an, der eine polythetische Klassifikation unter Hinzuziehung von Prototypen und „Typizitätsmerkmalen“ favorisiert. Vgl. Benson Saler, *Understanding religion: Selected essays*.

den letzten Jahren haben viele Religionswissenschaftler und Religionssoziologen die polythetische Klassifikation als Alternative zu substantiellen und funktionalen monothetischen Religionsdefinitionen ins Spiel gebracht,⁶ die regelmäßig das Problem haben, entweder zu eng oder zu weit zu sein. Mein Plädoyer für eine prototypenbasierte polythetische Klassifikation ist also keineswegs neu oder originell – und schon gar nicht alternativlos. Dennoch möchte ich sicherheitshalber ein paar erklärende Bemerkungen voranschicken.

Die Idee der polythetischen Klassifikation findet vor allem in solchen Wissenschaften Verwendung, die es mit der Bildung von Konzepten und Begriffen zu tun haben, wie etwa Psychologie⁷ und Linguistik.⁸ Wie schon Wittgenstein festgestellt hat, gruppieren Menschen Gegenstände zu Klassen, ohne die Klasse eindeutig anhand eines oder mehrerer notwendiger und hinreichender Merkmale definieren zu können. Sie klassifizieren vielmehr auf der Grundlage beobachtbarer Ähnlichkeiten.

Die irrige Annahme, die Angehörigen einer Klasse müssten über ein gemeinsames Wesensmerkmal verfügen, entspringt offenbar ei-

Religion and Reason 48 (Berlin 2009), 159–171.

⁶ Siehe hierzu Peter Byrne, „Religion and the Religions“. In *The world's religions: The study of religion, traditional and new religions*, hrsg. von Peter Clarke und Stewart Sutherland, 3–28 (London 1991); Andrew M. McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the ‘Essence’ of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 14, Nr. 1 (2002): 61; McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the ‘Essence’ of Religion“; Saler, *Understanding religion*; Martin Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“. *Man* 13, Nr. 3 (1978): 362–379; Brian C. Wilson, „From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion“. In *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. von Thomas A. Idinopulos, 141–162 (Leiden u.a. 1998). Zur polythetischen Klassifikation im Allgemeinen siehe Garrett Barden, „Discriminating Classes“, *Man* 11, Nr. 3 (1976): 345–355; Roy F. Ellen, „Polythetic Classification“, *Man* 12, Nr. 1 (1977): 177; Rodney Needham, „Polythetic Classification: Convergence and Consequences“, *Man* 10, Nr. 3 (1975): 349–369; Wilhelm G. Solheim, II, „Polythetic Classification“ *Man* 11, Nr. 2 (1976): 282–283.

⁷ Vgl. z.B. Douglas L. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, *American Psychologist* 44, Nr. 12 (1989): 1469–1481; Ulrich Mees und Annette Schmitt, „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis“. In *Emotions-Psychologie: Theoretische Analysen und empirische Untersuchungen*, 221–262 (Oldenburg 2003).

⁸ Helmut Rehbock, „Prototypensemantik“. In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 557–558 (Stuttgart; Weimar 2000); ders., „Prototyp“. In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 556–557 (Stuttgart; Weimar 2000).

nem „psychologischen Essentialismus“, der evolutionsgeschichtlich einen Nutzen gehabt haben mag, sich bezüglich unserer Forschungsfrage aber als irreführend erweist.⁹

Allerdings zeigen sich – und das ist für die kulturvergleichende Religionswissenschaft wichtig – bei psychologischen Untersuchungen meist kulturabhängige „Typikalitätseffekte“,¹⁰ d.h. amerikanische Versuchspersonen „empfinden in signifikant übereinstimmender Weise z.B. Blutrot als reinstes Rot [...] und halten Rotkehlchen, Äpfel oder Eßzimmerstühle für die repräsentativsten Vertreter der Kategorien *Vogel*, *Obst* oder *Stuhl*“.¹¹ Der typischste Vertreter einer Klasse oder Kategorie ist der Prototyp, und es besteht ein „Prototypiegradient“ zum Zentrum der Kategorie. Das Rotkehlchen als prototypischer Vertreter der Klasse *Vogel* für Amerikaner befindet sich im Zentrum, der Pinguin an der Peripherie. Ergo: Prototypen sind kulturabhängig. Das gilt für die Klasse *Vogel* wie für die Klasse *Religion*, wie sich noch zeigen wird. Dementsprechend ist von einer vollständigen Äquivalenz emischer Klassen nicht auszugehen; und dennoch setzen wir voraus, dass die deutsche Klasse *Vogel*, die amerikanische Klasse *bird* und die japanische Klasse *tori* analog gebraucht werden, allerdings mit jeweils unterschiedlichen Prototypen – vielleicht Amsel, Rotkehlchen und Kranich. „Die Ähnlichkeit mit dem Prototypen bemißt sich [...] analytisch nach Zahl und Wertigkeit der prototypischen Eigenschaften“.¹² Bei der Beurteilung der Prototypennähe spielen Eigenschaften mit einer hohen *cue validity*¹³ (Unterscheidungskraft) eine entscheidende Rolle. Die *cue validity* einer Eigenschaft ist umso höher, je häufiger sie bei den Angehörigen der jeweiligen Klasse und je seltener sie bei Vertretern von Nachbarkategorien auftritt.¹⁴ In der Prototypenseman-

⁹ Ich gehe mit Medin davon aus, dass das Bedürfnis, jedem Konzept ein unabdingbares Wesensmerkmal zuzuschreiben, einem „psychologischen Essentialismus“ entspringt, den es m.E. in der Religionsforschung zu überwinden gilt. Vgl. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1476.

¹⁰ Vgl. ebd., 1471.

¹¹ Rehbock, „Prototyp“, 556.

¹² Ebd., 556–557. Vgl. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1471.

¹³ Es handelt sich dabei um einen Begriff, der von der amerikanischen Kognitionspsychologin Eleanor Rosch (*1938) geprägt wurde.

¹⁴ Das ist ein entscheidender Punkt, denn eine Kritik gegen die Theorie der Klassenbildung aufgrund von Familienähnlichkeiten richtet sich gegen die scheinbar unabschließbare Menge von Merkmalen, die Dinge gemeinsam haben können, ohne deshalb einer Kategorie anzugehören. Medin verweist in diesem Zusammenhang auf die große Menge von Gemeinsamkeiten zwischen einer Pflaume und einem Rasenmäher. Medin, „Concepts and Conceptual Structure“, 1473–1474. Die gemeinsamen Merkmale zweier Gegenstände müssen nach ihrer „Gattungsrelevanz“ gewichtet

tik rechnet man entsprechend mit unterschiedlichen Zugehörigkeitsgraden der Denotate. Auf unsere Frage angewandt bedeutet dies, dass manche Traditionsgeflechte über eine größere Menge von Eigenschaften mit hoher *cue validity* verfügen und dementsprechend eine größere Prototypennähe aufweisen. Die japanische Jōdoshū etwa besitzt – gemessen am gängigen „westlichen Religionsbegriff“ mit dem mutmaßlichen Prototypen [protestantisches] Christentum – zweifellos eine größere Prototypennähe als die Church of Scientology. Mit dieser Feststellung ist aber kein Präjudiz über die Frage verbunden, ob Scientology eine Religion sei oder nicht. Scientology ist in jedem Fall, gemessen am gängigen europäischen Prototypen, weniger typisch für eine Religion als die buddhistische Jōdoshū. Die Jōdoshū wäre – um im Bild der Ornithologie zu bleiben – vielleicht die Schwalbe unter den Religionen, die Church of Scientology der Pinguin.

Entscheidend bei der polythetischen Klassifikation ist, dass prototypische Merkmale *per definitionem* nicht notwendig für die Klassenzugehörigkeit sind: Auch wenn ein Pinguin oder ein Emu die für Vögel prototypische Eigenschaft der Flugfähigkeit, eine Eigenschaft mit hoher *cue validity*, nicht besitzen, sind sie doch Vögel.¹⁵ Allerdings erhebt sich an dieser Stelle die schwierige Frage, ob wir mit Blick auf die Klasse „Religion“ in Analogie zu den meisten biologischen Gattungsbestimmungen, auch von „definierenden Merkmalen“ ausgehen müssen, die auf alle Denotate oder Klassenangehörigen zutreffen.¹⁶

werden, und diese basiert vornehmlich darauf, dass das Merkmal häufig bei den Angehörigen der Klasse zu finden ist, selten bei Angehörigen anderer Klassen. Vgl. auch Ulrich Mees und Annette Schmitt, „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis“. In *Emotions-Psychologie*, 223. Medin (1989) hat darüber hinaus vorgeschlagen, den Ansatz der polythetischen Klassifikation auf der Grundlage der Wahrnehmung von Familienähnlichkeiten um einen Ansatz der „erklärungsbasierten Kategorisierung“ zu ergänzen, da empirische Untersuchungen erwiesen hätten, dass Klassifikationen auch schon bei Kindern häufig auf bestimmten Kenntnissen basieren. Kenntnisse über Zusammenhänge zwischen Struktur und Funktion etwa bestimmen, welches Gewicht einem Merkmal beigemessen wird. Merkmale werden im Klassifikationsprozess nicht einfach additiv, isoliert und gleichberechtigt wahrgenommen, sondern in Korrelation mit anderen Merkmalen; es werden verschiedene Ebenen der Abstraktheit von Merkmalen unterschieden; und Merkmale zeichnen sich durch unterschiedliche Zentralität aus.

¹⁵ Rehbock, „Prototypensemantik“, 557.

¹⁶ So kritisiert z.B. Timothy Fitzgerald Peter Byrnes Anwendung der polythetischen Klassifikation dafür, gleichsam durch die Hintertür das „Heilige“ wieder zu einem notwendigen Merkmal von Religion zu erklären (Peter Byrne, „Religion and the Religions“. In *The world's religions* (s. Anm. 7), 24), womit der Vorteil der polythetischen Klassifikation gegenüber einer monothetischen, substantiellen Definition

Zwar gehe ich mit Luhmann konform, dass Religion vor allem über die zentrale Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* bestimmbar ist,¹⁷ halte die Bestimmung eines notwendigen Wesensmerkmals von Religion in den allermeisten Forschungskontexten jedoch für unnötig, um den Begriff Religion operationalisierbar zu halten. Die Zentralität des Glaubens an übernatürliche Mächte oder geistige Wesen etwa mag demnach als prototypische Eigenschaft der Klasse Religion mit hoher *cue validity* gelten, nicht aber als notwendiges Wesensmerkmal von Religion.

Was bedeutet die Entscheidung für den Ansatz der polythetischen Klassifikation nun praktisch für unser Forschungsproblem? Es bedeutet, dass wir zunächst einmal nach (möglichen) polythetischen Klassen in anderen Kulturen suchen sollten, die der Klasse „Religion“ nach unserem Verständnis aufgrund vorhandener Familienähnlichkeiten der jeweiligen Klassenangehörigen zuzuordnen wären. Das heißt die prototypischen Eigenschaften der polythetischen Klasse „Religion“ müssten zumindest in einem gewissen Umfang auch in der polythetischen Klasse X aufzufinden sein. Dabei kann man eine Innen- und eine Außenperspektive zugrunde legen.

Die emische Perspektive würde zunächst danach fragen, ob in den zu vergleichenden Kulturen ähnliche Klassen gebildet wurden. Sofern es Kontakte zwischen den zu vergleichenden Kulturen gegeben hat, ist insbesondere danach zu fragen, ob Traditionsgeflechte der jeweils

wieder verspielt wäre. Fitzgerald, „Religion, Philosophy and Family Resemblances“, 227, 231. Für eine Diskussion des Streits siehe Saler, *Understanding religion*, 159–165. Vgl. auch McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the ‚Essence‘ of Religion“.

¹⁷ Ob man die Repräsentation von Transzendenz in der Immanenz überhaupt als „Merkmal“ von Religion im üblichen Sinne betrachten sollte, erscheint ohnehin aufgrund des hohen Abstraktionsgrades dieser Charakterisierung von Religion fraglich. Die konkreten Formen der Unterscheidung und Thematisierung von Transzendenz und Immanenz als spezifisch religiöser Code sind so unterschiedlich, dass von einem verbindenden Merkmal im phänomenologischen Sinne kaum gesprochen werden kann. Peter Beyers Vorschlag, an die Stelle des Duals *Transzendenz/Immanenz* das Dual *blessed/cursed* zu setzen, kann ich zumindest im Kontext vormoderner Religionen nicht folgen. Hiermit würde der Geltungsbereich religiöser Kommunikation auf „Erlösungsreligionen“ – insbesondere solche in modernen Gesellschaften, wie sie Beyer vornehmlich im Blick hat – beschränkt. Siehe Beyer, *Religions in Global Society*, 85. Transzendenz wird zwar in Erlösungsreligionen vielfach mit Erlösung identifiziert oder assoziiert, doch die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz ist viel allgemeiner und grundsätzlicher. In meinen Augen ist die Zuspitzung des Codes *transzendent/immanent* auf die soteriologische Dimension – etwa als *blessed/cursed* oder *salvation/damnation* – lediglich eine Zweitcodierung und ein Proprium der Erlösungsreligionen.

anderen Kultur in die bestehende eigene Klasse aufgenommen wurden. Um es etwas konkreter und anschaulicher zu machen: haben z.B. die christlichen Missionare in Ostasien Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus – die in Ostasien ihrerseits unter verschiedenen Klassenbegriffen zu einer Klasse zusammengefasst wurden – in die eigene, emische Klasse „Religion“ aufgenommen, die ihrerseits im 16. Jahrhundert recht neu war und in der Begegnung mit anderen Kulturen an Profil gewann,¹⁸ oder als etwas gänzlich anderes betrachtet?¹⁹ Die Frage könnte man analog von der ostasiatischen Seite her stellen: wurde das im 16. Jahrhundert in Japan eingeführte Christentum der gleichen Klasse zugeordnet wie Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus?²⁰ Jedenfalls ist die Bildung von Klassen aufgrund irgendwelcher Familienähnlichkeiten der Klassenangehörigen die Voraussetzung für die Bildung von Klassenbegriffen oder Allgemeinbegriffen, die als ungefähre semantische Äquivalente zum Allgemeinbegriff „Religion“ in Betracht kommen. In Betracht gezogen werden muss allerdings gerade auch in unserem konkreten Fall, dass Klassen und die sie denotierenden Begriffe einfach von anderen Kulturen übernommen werden, ohne dass die Verwender des Begriffs selbst eine

¹⁸ Siehe hierzu auch Beyer, *Religions in Global Society*, 73ff.

¹⁹ Es hat ganz den Anschein, als hätten auch Europäer entsprechende Klassen gebildet. Vgl. z.B. Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrimage, or relations of the world and the religions observed in all ages and places discovered: From the creation into this present*, 3. ed., much enlarged; Teil II (London 1617). Das 15. Kapitel des 5. Buches ist überschrieben mit „Of the Ilands of Iapan, and their Religions“ (V.15, S. 666). Paragraph III trägt den Titel „Of their Sects and Bonzian Colledges“ (V.15, S. 673) und beginnt mit folgender Beschreibung: „They have many Sects, some reckon them twelve; all truly agreeing, in disagreeing with Trueth: some of them Epicure-like denying Gods providence, and the soules immortality. They hold that a man hath three soules, which one after another come into, and depart out of the body. Few of their *Bonzy* will openly teach this Doctrine, but labour to hold the people in awe. *Amida* and *Xaca* they preach, as Saviours to be worshipped“ (V.15, S. 673). Siehe auch Purchas' Ausführungen „Of the Religions used in China“ (IV.19, S. 521f). Die verschiedenen Traditionen oder „Wege“ (*dao*) in China bezeichnet Purchas als „three Sects“, nämlich „the first, of the *Learned* [d.i. Konfuzianismus; CK]; the second, *Sciequia* [d.i. Buddhismus; CK]; the third, *Laucu* [d.i. Daoismus; CK]“ (IV.19, S. 523). Zu Purchas siehe auch Timothy Fitzgerald, *Discourse on civility and barbarity: A critical history of religion and related categories* (New York 2007).

²⁰ Siehe zu dieser Frage: Hans Martin Krämer, „This Deus is a Fool's Cap Buddha': 'The Christian Sect' as Seen by Early Modern Japanese Buddhists“. *Comparative: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, Nr. 4 (2010): 75–97; Christoph Kleine „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, Nr. 1 (2010 [2011]): 2–38.

Klassenbildung aufgrund beobachteter Familienähnlichkeiten vornehmen. Darauf komme ich später zurück.

Nun muss man allerdings mit der Existenz von Kulturen rechnen, die mangels segmentärer Innendifferenzierung des „Religionssystems“ und mangels intensiveren Kulturkontakts²¹ keinerlei Klassen gebildet haben, die als „Religion“ in Betracht kommen. In solchen Kulturen wäre dann auch nicht mit der Entwicklung von Klassenbegriffen im Sinne semantischer Äquivalente des Begriffs Religion zu rechnen. Hier muss die Klassenbildung von außen kommen. Die etische Perspektive würde also danach fragen, welche Traditionsgeflechte wir gewohnheitsmäßig unter die metasprachlichen Klassenbegriffe „Religion“ oder „religiös“ subsummieren. In einem zweiten Schritt wären charakteristische Merkmale – oder „typicality features“²² – der entsprechenden Traditionsgeflechte zu extrahieren, die eine Familienähnlichkeit untereinander erzeugen. Auf der Basis dieses Befundes wäre eine polythetische Klassifikation auf der Meta-Ebene religionswissenschaftlicher Betrachtung möglich, die je nach Erkenntnisinteresse flexibel genug ist, auch entfernt verwandte Phänomene (z.B. Fußballspiele und religiöse Feste) miteinander zu vergleichen, die andererseits aber einen wesentlich detailgenaueren Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen ermöglicht als eine monothetische Definition, die nur ein Merkmal als allein gattungskonstituierendes Element in den Fokus rückt. Gerade die Wahrnehmung von Abweichungen von einem Prototyp oder Idealtyp, der durch Kombination aller typifizierenden Merkmale (über die man sich natürlich erst einmal verständigen müsste) der Klassenangehörigen gebildet wird, kann höchst interessante Ergebnisse zutage fördern: der heuristische Wert der Frage etwa, warum der Glaube an geistige Wesen als typisches Merkmal einer Religion im Theravāda-Buddhismus vermeintlich (!) keine zentrale Rolle spielt, scheint mir wesentlich höher zu sein als die Entweder-Oder-Frage, ob (a) Tylors Religionsdefinition damit unbrauchbar wäre – wie Durkheim meinte,²³ oder ob (b) der Buddhismus dann eben keine Religion sei.

²¹ Dass religiöse Pluralität und/oder Kulturkontakt und die damit einhergehende Konkurrenzsituation die Bildung von Klassenbegriffen fördert, liegt auf der Hand und ist historisch leicht nachweisbar. Schon Cantwell Smith hat auf diesen Zusammenhang deutlich hingewiesen: „Religion as a systematic entity, as it emerged in the seventeenth and eighteenth centuries, is a concept of polemics and apologetics“, Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1963), 43.

²² Vgl. hierzu auch Saler, *Understanding religion*, 164.

²³ Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am

Die polythetische Klassifikation stellt eben nicht die Frage nach dem Entweder-Oder der Klassenzugehörigkeit, sondern nach dem Mehr-oder-Weniger. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass ein potenzieller Klassenangehöriger (z.B. der Theravāda-Buddhismus) das Fehlen eines typifizierenden Merkmals (z.B. Zentralität des Glaubens an geistige Wesen) gleichsam kompensieren kann, wenn er dafür eine große Zahl anderer Eigenschaften mit hoher *cue validity* aufweist (z.B. moralische Gemeinschaft, kodifizierte Normen, Rituale, Virtuosen, heilige Schriften). Wer würde bestreiten, dass der Theravāda-Buddhismus unserem prototypengeleiteten Bild von Religion eher entspricht als z.B. der gegenwärtig populäre Engelskult?

1.3 Funktionale Äquivalente und soziale Systeme

Das Aufspüren polythetischer Klassen macht es möglich, Traditionsgeflechte unter verschiedenen Gesichtspunkten miteinander zu vergleichen, ohne ein Merkmal im Sinne einer starren monothetischen Definition zum Ausschlusskriterium zu erklären. Die Bildung polythetischer Klassen impliziert darüber hinaus die Möglichkeit wechselseitiger Substituierbarkeit der jeweiligen Angehörigen einer Klasse nach funktionalen Gesichtspunkten. Die Angehörigen einer Klasse befinden sich damit in einer Konkurrenzsituation. Welcher Angehörige der Klasse in dieser Konkurrenz besonders erfolgreich ist, hängt zwar von einer Reihe kontingenter Faktoren ab, doch dürfte sich langfristiger Erfolg vor allem dann einstellen, wenn ein Klassenangehöriger besonders gut in der Lage ist, eine bestimmte Funktion für die Gesellschaft zu erfüllen.

Meine Arbeitshypothese lautet nun, dass vom Erwartungshorizont einer Gesellschaft oder ihrer Eliten her betrachtet, die Angehörigen einer Klasse vor allem als wechselseitig *funktionale Äquivalente* gesehen werden. Dabei ist zu beachten, dass die von der Gesellschaft erwarteten Funktionen – oder gar die von anderen sozialen Systemen erhofften Leistungen – der Religion nicht identisch sein müssen mit der Funktion, die das Religionssystem aus systemtheoretischer Sicht von anderen Systemen unterscheidbar macht. Bei „*Religion*“ als *System* handelt es sich um eine *selbstsubstitutive Ordnung*.²⁴ Religionen können – zumindest in bereits funktional differenzierten Gesellschaften – also nur durch andere Religionen ersetzt werden, da nur andere Religionen spezifisch religiöse Funktionen für die Gesellschaft über-

Main 2007), 53f.

²⁴ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt am Main 1982 [1977]), 46.

nehmen können.²⁵ „*Religion*“ als Klasse differenziert sich dagegen nicht durch systeminterne Operationen innerhalb der Gesellschaft aus, sondern wird infolge von Beobachtung und Merkmalsanalyse durch bestimmte Akteure gebildet, und zwar nicht unbedingt im Handlungskontext religiöser Kommunikation. Es ist also davon auszugehen, dass von allen Angehörigen der polythetischen Klasse die Erfüllung einer gemeinsamen spezifischen Funktion erwartet wird, die allerdings je nach historischem Kontext stark variieren kann.

1.4 Zwischenfazit

Ich werde mich dem Thema unserer Tagung also unter folgenden Prämissen und auf folgende Weise nähern: Zunächst gehe ich davon aus, dass Religion im untersuchten historischen Kontext ein soziales System ist und als soziales System, wie Luhmann es ausdrückt, eine selbstsubstitutive Ordnung darstellt, die sich im Laufe einer durchaus kontingenten evolutionären Entwicklung vor allem über ihren funktionalen Primat²⁶ von anderen sozialen Systemen wie Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft usw. unterscheidet. Das gilt im Prinzip für alle Gesellschaften, v.a. aber für primär funktional differenzierte, wobei die Funktion als primäres Kriterium der Unterscheidung von anderen Systemen naturgemäß in funktional differenzierten Gesellschaften stärker dominiert als in stratifikatorisch oder gar segmentär differenzierten Gesellschaften. Die Gesellschaft des klassischen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Japan, die den historischen Rahmen meiner Untersuchung bildet, ist als eine primär stratifizierte zu bezeichnen, mit im Zeitverlauf zunehmend deutlich erkennbaren Ansätzen zur funktionalen Differenzierung.²⁷

²⁵ Vgl. auch ebd., 48.

²⁶ Hiermit ist zunächst einmal gemeint, dass die Religion als soziales System nicht nur eine Funktion hat, eine Funktion jedoch den Primat besitzt. Im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung wird diese Funktion immer stärker betont. Luhmann schreibt hierzu: „Die Spezialfunktion, für die ein Funktionssystem sich ausdifferenziert, erhält nur den Primat, sie wird nicht der einzige Bestimmungsfaktor aller Systemoperationen, denn damit würde das System seinen Charakter als System aufgeben“. Ebd., 52. Umgekehrt gilt nach Luhmann, dass sich verschiedene soziale Systeme der gleichen Probleme annehmen können wie Religion, die Religion diese Probleme aber auf eine spezifische Weise löst: „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen“. Ebd., 9.

²⁷ Luhmann unterscheidet drei bzw. vier Formen sozialer Differenzierung: (1) segmentäre Differenzierung; (2) Differenzierung nach Zentrum und Peripherie; (3) stratifikatorische Differenzierung; (4) Funktionale Differenzierung. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft; Zweiter Teilband* (Frankfurt am Main 1998), 613.

Anhand ausgewählter Beispiele möchte ich zeigen, welche Traditionengeflechte im vormodernen²⁸ Japan zu einer Klasse zusammengefasst wurden, mit welchen Begriffen diese Klasse bezeichnet wurde und ob die Klassenangehörigen eine Spezialfunktion erfüllten oder erfüllen sollten, die als eine spezifisch religiöse identifizierbar wäre.

Ob Luhmann die Funktion der Religion adäquat beschrieben hat und ob in seiner Theorie außereuropäische Entwicklungen hinreichend Berücksichtigung gefunden haben, lasse ich vorerst bewusst offen. Bekanntermaßen hat nach Luhmann „Religion [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren [...].“²⁹ Ob dies auch für die mutmaßlichen Teilsysteme des Religionssystems bzw. die Angehörigen einer emischen polythetischen Klasse X in Ostasien zutrifft, wird sich – hoffentlich – am Ende zeigen.

2 Konzeptuelle und soziale Differenzierung im klassischen und mittelalterlichen Japan

2.1 Die Unterscheidung säkular/religiös als universales Ordnungsprinzip

Wie eingangs betont, steht am Anfang meiner Überlegungen die Frage, ob im vormodernen Japan ein soziales System, das man als religiöses bezeichnen könnte, von anderen unterschieden wurde. Wenn Luhmann Recht hat, dann markiert die Abtrennung eines „religiösen“ Systems von einer „säkularen“ Umwelt historisch gesehen die älteste Form gesellschaftlicher Differenzierung.³⁰ Religiöse Evolution, so Luhmann,

²⁸ Ich verwende den Begriff „vormodern“ hier ganz allgemein für alle Epochen, die der „Moderne“ zeitlich vorangegangen sind.

²⁹ Luhmann, *Funktion der Religion*, 26.

³⁰ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1998), 270. Fitzgerald hingegen bestreitet, dass es in außereuropäischen Gesellschaften eine klare Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Teilbereichen gegeben habe: „However, the traders and many of the colonial administrators may have been more interested in establishing the institutions of secular civil society, itself a highly ideological concept including specific concepts of exchange and markets, but appearing to many as simply the natural and rational way to organise things. In most cultures that became colonised, what we call law, economics, and politics were not separated out into distinct spheres but were embedded in a different indigenous way of representing the world. It was this disembedding that was a necessary programme for the imperial power if it was to

„beginnt sehr viel früher“ als die anderer Funktionssysteme; Religion „erzeugt erstmals ein System, das man als in der Gesellschaft ausdifferenziert beschreiben kann“.³¹ Religion gehe „also mit einem beträchtlichen Vorlauf an funktionaler Ausdifferenzierung in die neuere Geschichte hinein“.³² Als Grund für die frühe Ausdifferenzierung der Religion innerhalb des Gesellschaftssystems vermutet Luhmann die „Eigentümlichkeiten der Kommunikation in religiösen Angelegenheiten“:

Über nicht empirische Dinge kann man ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren. [...] Diese ‚Hemmungslosigkeit‘ religiöser Kommunikation würde ihr jede Ernsthaftigkeit nehmen, wäre sie nicht im Gegenzug durch eine künstliche ‚Verknappung‘ eingeschränkt.³³

Eine Kommunikation, die anders als gewöhnliche Kommunikation unter diesen Sonderbedingungen der Erleichterung und Erschwerung steht, tendiert zur Ausdifferenzierung. Die inhaltliche Freigabe der Imagination muß sozial eingeschränkt werden. Es darf nicht dahin kommen, daß jedermann irgendetwas behauptet. Die religiöse Kommunikation wird tabuisiert und ritualisiert ...³⁴

Das politische System mit seinem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium „Macht“, verfügt wie Religion schon in frühen Stadien gesellschaftlicher Evolution über ausdifferenzierte Formen und Kommunikationsweisen und dürfte sich daher ähnlich früh in der Gesellschaft ausdifferenziert haben.³⁵ In Europa, so Luhmann, wird die Gesellschaft „daher bis in die Neuzeit hinein als religiöse Gemeinschaft oder als politisch-humane Unternehmung definiert, also aus dem Gesichtspunkt einer Funktion beschrieben, obwohl und gerade weil sich noch keine funktionale Differenzierung des Gesamt-

impose western-style laws, create capital markets and forms of exchange, and to ‘educate’ the people in the new school systems“. Timothy Fitzgerald, „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion“. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2003).

<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html> (zuletzt geprüft am 12.05.2010). Für eine scharfe, aber m.E. berechtigte Kritik an Fitzgerald siehe Ian Reader, „Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald’s Errors and Misguided Polemics“. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2004). <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Reader.html> (letzter Zugriff: 22. Dezember 2011).

³¹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 250. Vgl. ebda., 184, 187, 189, 193.

³² Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, 270.

³³ Ebd., 271.

³⁴ Ebd., 273.

³⁵ Ebd., 275.

systems realisiert“.³⁶ Das, so möchte ich behaupten, gilt auch für das vormoderne Japan. Es scheint mir also mit Blick auf die Suche nach einem Religionssystem in vormodernen außereuropäischen Kulturen aufschlussreich zu sein, zunächst nach entsprechenden Differenzierungen zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre zu suchen, wobei die säkulare Sphäre aller Wahrscheinlichkeit nach durch das System Politik bzw. den Staat als simplifizierende Selbstbeschreibung des politischen Systems³⁷ repräsentiert wird.

2.2 Das Ordnungsprinzip *laukika/lokottara* im frühen Buddhismus als spezifische Fassung des Codes Transzendenz/Immanenz

Bereits für den indischen Buddhismus war die Unterscheidung zwischen dem was *laukika* (Jap. (*seken* 世間; auch *sezoku* 世俗) ist, also zur Welt gehört und dem, was „*lokottara*“ (Jap. *shusseken* 出世間) ist oder die Welt transzendiert, offenbar konstitutiv.³⁸ *Lokottara* ist alles, was außerhalb der Drei Daseinsbereiche liegt, nicht mehr den karmischen Wirkgesetzen unterworfen und unbefleckt und ungemacht ist bzw. aus der leidvollen Welt der karmischen Bedingtheit hinaus führt. Als vollkommene Außerweltlichkeit wird mit dem Begriff *lokottara*

³⁶ Ebd.

³⁷ Vg. Hierzu Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1997), 758; ders., *Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Wiesbaden 2005).

³⁸ Siehe hierzu v.a. David Seyfort Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet: Quatre conférences au collège de France* 64 (Paris 1995). Ders., „A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?“ In *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*, hrsg. von Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Serie orientale Roma / Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente 92 (Roma 2001); ders., *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism: Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults“ in Tibet and the Himalayan Region* (Wien 2008). Vgl. auch Nara Yasuaki, „May the Deceased Get Enlightenment! An Aspect of the Enculturation of Buddhism in Japan“, *Buddhist-Christian Studies* 15 (1995): 33ff.; J. Duncan M. Derrett, „The Right to Earn in Ancient India: A Conflict between Expediency and Authority“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1, Nr. 1 (Aug., 1957): 84ff.; Christoph Kleine, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung“. In *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, hrsg. von Michael Stausberg, 65–80 (Berlin 2012).

also ein Bereich markiert, den ich „absolute Transzendenz“ nennen möchte, und in dem der Unterschied von *Immanenz* und *Relativer Transzendenz* transzendiert ist.³⁹ Diese absolute Transzendenz hat eine ontologische und eine soteriologische Dimension: Ontologisch gesehen, ist etwas als *lokottara* zu qualifizieren, wenn es einen vollkommen anderen Existenzstatus hat als alles, was sich in der empirischen Welt befindet. Etwas kann nur dann im strengen Sinne *lokottara* sein, wenn es „unbedingt“ und „ungemacht“ (*asaṃskṛta*) ist.⁴⁰ In idealtypischer Weise ist diese Form absoluter ontologischer Transzendenz durch das Nirvāṇa oder auch den Dharmakāya eines Buddha repräsentiert. In ihrer soteriologischen Dimension ist diese absolute Transzendenz dadurch gekennzeichnet, dass sie vollkommene Befreiung (*mokṣa*) bedeutet – auch hier sind das Nirvāṇa oder Buddhaschaft als Idealtypus zu betrachten.⁴¹ Tatsächlich kann man wohl das Dual *nirvāṇa/saṃsāra* als die älteste objektsprachliche Zweitcodie-

³⁹ Eine in der buddhistischen Dogmatik viel diskutierte und aus systemtheoretischer Sicht bedeutsame Folge der Verabsolutierung von Transzendenz (hierzu Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 91) ist die Transzendierung auch der Differenz von Transzendenz und Immanenz. Das Transzendente ist nicht mehr bloß die Negation der Immanenz, sondern integriert gewissermaßen beide Seiten des Duals. Buddhistische Autoren haben entsprechend das berühmte Tetralemma Nāgārjunas auf das Problem angewandt, so z.B. der Tiantai-Mönch Zhiyuan 智圓 (976–1022): „Wenn man nur die Bezeichnungen einzeln nach dem Tetralemma [der Schule vom Mittleren Weg] auflöst, dann ist die erste [Aussage] „weltlich“, die zweite „außerweltlich“, die dritte „weltlich ist nichts anderes als außerweltlich“ und die vierte „außerweltlich ist nichts anderes als weltlich“. Das wäre die Erklärung des Tretalemma beschränkt auf [das Problem von] „weltlich“ und außerweltlich“ 若就名字各開四句者一世二出世三世即出世四出世即世此約世出世明四句也“ (*Niepan jingshu sande zhigui* 涅槃經疏三德指歸; X37, no. 662, p. 380, c8–10). Auf etwas andere Weise wird das Tetralemma im *Lengjia jing xinyin* 楞伽經心印 auf das *Immanenz-Transzendenz*-Problem angewendet: „[1] weltlich, [2] nicht weltlich, [3] außerweltlich, [4] nicht außerweltlich – diese Sätze stellen klar, das [alles] eins ist und es keinen Unterschied gibt 即世間。即非世間。即出世間。即非出世間。是句鮮白。純一無雜也“ (X18, no. 334, p. 140, a23–24).

⁴⁰ Zur Charakterisierung der Transzendenz als „*asaṃskṛta*“ siehe z.B.: *Zō agon gyō* 雜阿含經 (T2, Nr. 99, S. 204c14–29) und *Sanron gensho mongi yō* 三論玄疏文義要 (T70, Nr. 2299, S. 355b20–23).

⁴¹ Entsprechend der ontologischen und der soteriologischen Dimension des *lokottara*-Konzepts, kann man in dem weiter unten ausgeführten systemtheoretischen Sinne neben der primären Codierung Transzendenz/Immanenz im Buddhismus die Zweitcodierungen wahr/unwahr (ontologische Dimension) sowie Heil/Unheil (soteriologische Dimension) erkennen. Wie andere Religionen auch verfügt der Buddhismus über eine ganze Reihe von Zweitcodierungen, die in der religiösen Alltagspraxis eine größere Rolle spielen als die primäre Leitunterscheidung. Ein typisches Beispiel wäre etwa der Code *kuśala* (heilsam)/*akuśala* (unheilsam).

rung des Buddhismus beschreiben,⁴² in dem die allgemeinere Leitunterscheidung *transzendent (lokottara)/ immanent (laukika)* auf soteriologische Gesichtspunkte hin spezifiziert wurde – für eine klassische „Erlösungsreligion“ wie den Buddhismus war diese Leitunterscheidung selbstredend zentral. Jede physische, verbale oder mentale Handlung wurde – so jedenfalls die Theorie – daran gemessen, ob sie zum *nirvāṇa* führt oder an den *saṃsāra* bindet.⁴³

Man könnte das funktionale Selbstverständnis des Buddhismus tentativ wie folgt definieren: Die Spezialaufgabe des Buddhismus als Religion ist die Verfügbarmachung der [absoluten] Transzendenz in der Immanenz; d.h. der Buddhismus macht das „Überweltliche“ (*lokottara*), das *Nirvāṇa* das nicht den Drei Daseinsbereichen und dem *saṃsāra* Zugehörige in der „Welt“ verfügbar und kommunizierbar.⁴⁴ Kommunikation über überweltliche Dinge findet indes zwangsläufig auf der Ebene der „weltlichen Wahrheit“ (*[loka-] saṃvṛti-satya*; Jap. *[se]zokutai* [世]俗諦) statt, die auf die wirkliche Wahrheit im überweltlichen Sinne nur hindeuten, diese aber nicht unmittelbar sichtbar machen kann. Die Erlangung des „Überweltlichen“ (*lokottara*; [absolute] Transzendenz) ist also von seiner Repräsentation im „Innerweltlichen“ (*laukika*; Immanenz) abhängig.⁴⁵ Die Annahme dieses Abhängigkeitsverhältnisses spielt für das Selbstverständnis buddhistischer Institutionen eine entscheidende Rolle.

⁴² Das soll natürlich nicht heißen, dass der Code *lokottara/laukika* historisch dem Code *nirvāṇa/saṃsāra* vorausgegangen wäre. Er fasst das Grundproblem nur in eine allgemeinere Form.

⁴³ Vgl. auch Beyer, *Religions in Global Society*, 83–84.

⁴⁴ Dabei ist der Fehler zu vermeiden, *lokottara* mit „sakral“ und „*laukika*“ mit „profan“ gleichzusetzen wie Smith dies tut. Siehe Bardwell L. Smith, „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular“. *Journal of the American Academy of Religion* 36, Nr. 3 (1968): 203–216, 209. Auch Götter, Buddha-Bildnisse und sprachlich kommunizierte buddhistische Lehren sind „*laukika*“, sie sind aber keineswegs profan, denn sie bedürfen einer besonderen Behandlung und unterliegen bestimmten Meidungsgeboten.

⁴⁵ Nāgārjuna drückt das Verhältnis folgendermaßen aus: „Wenn man nicht der konventionellen Wahrheit folgt, kann man die höchste Wahrheit nicht erlangen. Wenn man die höchste Wahrheit nicht erlangt, dann kann man folglich nicht das *Nirvāṇa* erreichen. 若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃“. *Zhonglun* 中論; T30, Nr. 1564, S. 33, a2–3). Eine unmittelbare Zuordnung zwischen „konventioneller Wahrheit“ und „weltlicher Ordnung“ (*sehō* 世法; s.u.) und „wirklicher Wahrheit“ und der „Ordnung des Buddha“ wird von Jōken 貞顯 vorgenommen (KI Bd. 41, Nr. 32069, S. 220). Vgl. auch T48, Nr. 2004, S. 259, c5–6; X69, Nr. 1367, S. 709, c21–22.

2.3 Relative und absolute Transzendenz

Wir finden also bereits im indischen Buddhismus eine strukturelle Analogie zum binären Code von *Transzendenz/Immanenz* vor, der nach Luhmann die Leitunterscheidung des sozialen Systems Religion bildet. Dabei ist zunächst unerheblich, wie die Grenzen zwischen Transzendenz und Immanenz verlaufen. Allgemein kann man Transzendenz als das im Alltäglichen Unverfügbare charakterisieren.⁴⁶ Was in der einen Kultur als transzendent, d.h. unverfügbar und unerreichbar gilt – z.B. ein hoher Berggipfel –, mag in einer anderen Kultur als immanent, d.h. verfügbar und erreichbar gelten.⁴⁷ Und natürlich gibt es Grade der Unverfügbarkeit. T. Luckmann hat diesbezüglich zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen unterschieden.⁴⁸ Für die Religionswissenschaft scheint mir jedoch eine Unterscheidung zwischen (1) relativer Transzendenz und (2) absoluter Transzendenz sinnvoller zu sein. Für den Buddhismus und sein Selbstverständnis als Sinnsystem in Konkurrenz zu anderen Sinnsystemen ist diese Einteilung von Transzendenz deshalb wichtig, weil nicht alles, was im Alltag unverfügbar ist, damit schon *lokottara* wäre. „Spiritual beings“ aller Art etwa – *devas, yakṣas, kami* 神 etc. – gehören zu dieser Welt; sie sind *laukika*, d.h. ihre Existenz ist karmisch bedingt (ontologische Dimension) und sie sind unerlöst (soteriologische Dimension).⁴⁹ Der Buddhismus erhebt keinen Monopolanspruch darauf, diese relativ transzendenten Wesen zu beeinflussen und damit in der Immanenz verfügbar zu machen. Diese Fähigkeit gesteht er auch den Ritualisten anderen Traditionen zu. Aber nur der Buddhismus kann – nach seinem Selbstverständnis – die absolute Transzendenz verfügbar machen, nämlich indem er Wege aufzeigt, die Welt durch eine grundlegende Transformation des Einzelnen

⁴⁶ Man könnte hier auch mit Hanegraaff das Transzendente als „meta-empirical“ charakterisieren. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought* (Leiden; New York 1996), 182.

⁴⁷ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 77–78.

⁴⁸ Thomas Luckmann, „Über die Funktion der Religion“. In *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*, hrsg. von Peter Koslowski, 26–41 (Tübingen 1985), 29.

⁴⁹ Shinran hat in seinem *Kyō gyō shin shō* 教行信證 (VI.2; T83, vol. 2646, S. 635b–643a) diese „Tatsache“ mit zahllosen Textstellen aus dem buddhistischen Schrifttum belegt. Für eine englische Übersetzung siehe Shinran, *The Collected Works of Shinran; Volume I: The Writings* (Kyoto 1997), 255–292. Mit seiner Forderung, alle, auf die Götter und Geister bezogenen rituellen Praktiken aufzugeben, vertrat Shinran indes eine seltene Minderheitenposition im mittelalterlichen Buddhismus Japans.

endgültig zu überwinden.⁵⁰ Das unterschied den Buddhismus grundsätzlich vom „Hinduismus“, vom „Shintō“ usw. Sofern der Buddhismus z.B. in Japan die lokalen und nicht-buddhistische importierte Kulte assimilierte, machte er sich zum Sachwalter der relativen Transzendenz – die aus emischer Sicht „innerweltlichen“ Götter (in mittelalterlichen Texten oft als *jindō* 神道, zu Skt. *deva-gati*, bezeichnet⁵¹) wurden primär zur Erlangung innerweltliche Heilsgüter gebraucht. Im Zuge der Entwicklung des Systems der „Urstände und herabgelassenen Spuren“ (*honji suijaku* 本地垂迹) wurden die Götter jedoch als innerweltliche Manifestationen der außerweltlichen Buddhas, Bodhisattvas usw. interpretiert und damit für soteriologisch wirksam erklärt. Für die Konkurrenzfähigkeit des Buddhismus war die Assimilation relativ transzendenter Mächte immer und überall unerlässlich – er konnte diese Zuständigkeit aber gegebenenfalls mit anderen Traditionen teilen bzw. in der Moderne – wenigstens in der Theorie – an den Shintō und Neureligionen abtreten. Die Beschäftigung mit relativer Transzendenz wurde nunmehr als „Aberglaube“ (*meishin* 迷信) diffamiert – „[wahre] Religion“ (*shūkyō* 宗教) beschäftigt sich ausschließlich mit absoluter Transzendenz, sei es mit einem absolut gedachten Gott oder dem Nirvāṇa bzw. dem vollkommenen Erwachen.⁵² Ames⁵³ und Southwold⁵⁴ haben eine entsprechen-

⁵⁰ Luhmann vermutet, dass religiöse Kommunikation zunächst mit der Meta-Unterscheidung von *vertraut/unvertraut* befasst ist und das Unvertraute schließlich als Numinoses „für Zwecke der Kommunikation [...] mit der Semantik des ‚Geheimen‘ (Sekreten, Abgesonderten) assoziiert wird“. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 273. Die „ideengeschichtliche Entwicklung“ nehme dann den „Weg von willkürlichen, tabuisierten, entlarvbaren zu selbstreferentiellen, kommunikativ unzerstörbaren Geheimnissen“ (ebd., 274). Die Einführung absoluter Transzendenz leistet für eine Religion wie den Buddhismus genau dies: sie konstruiert ein Geheimnis, das selbst unter den Bedingungen fortgeschrittener funktionaler Differenzierung und der Dominanz wissenschaftlicher Weltdeutung kommunikativ unzerstörbar ist.

⁵¹ Das berechtigt in gewisser Weise die Rede vom „secular character of Shinto“ (Kuroda Toshio, „Shinto in the History of Japanese Religion“. *Journal of Japanese Studies* 7, Nr. 1 [1981]: 14), wengleich hier die Lesung „Shintō“ i.S. eines religiösen Systems natürlich anachronistisch ist. An dieser Stelle wäre also besser vom „innerweltlichen Charakter der Götter“ zu sprechen.

⁵² Ein wichtiger Vertreter diese modernen Interpretation eines geläuterten Buddhismus war Inoue Enryō, der behauptete: „Furthermore, religion teaches the way for our relative essence [*sōtai no kokoro* 相對の心] to enter into the absolute world. In Buddhism, this is namely enlightenment in the turning away from delusion [*tenmei kaigo* 転迷開悟]. Illusion [*mayoi* 迷い] points at the finite nature, while satori [悟] points to the infinite“. Zit. nach Jason Ānanda Josephson, „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. *Japanese Journal of Religious Studies* 33, Nr. 1 (2006): 143–168, 159.

de Feststellung für das Religionsverständnis der modernen Singhalesen getroffen, nach deren Auffassung „Religion“ (*āgama*) sich dadurch auszeichne, dass sie sich mit Dingen befasse, die *lokottara* sind, während z.B. die rituelle Hinwendung zu lokalen Göttern zum Zwecke der Erlangung innerweltlicher Heilsgüter unzweifelhaft *laukika* ist, d.h. nicht im strengen Sinne religiös.

Es gilt also zunächst einmal festzuhalten, dass im Diskurs des Buddhismus mit dem objektsprachlichen Dual *lokottara/laukika* eine strukturelle Analogie zur Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* aufweisbar ist. Interpretiert man jedoch *lokottara* einfach als Äquivalent zu „transzendent“ und *laukika* als Äquivalent zu „immanent“, dann sind Missverständnisse vorprogrammiert. Vieles, was gemeinhin als [relativ] transzendent, weil im Alltag nicht verfügbar, eingestuft würde, gilt im Buddhismus als *laukika*. Wir können davon ausgehen, dass die Einteilung der Welt in *lokottara* und *laukika* durch die buddhistische Orthodoxie als Ordnungsprinzip lediglich in Gelehrten Diskursen einer religiösen Elite eine zentrale Rolle spielte und hier vor allem aus apologetischen Gründen, wie wir noch sehen werden. Im Denken und Handeln der meisten vormodernen Japaner – inklusive der buddhistischen Virtuosen – dürfte die Unterscheidung zwischen alltäglichen, empirisch zugänglichen, „profanen“ Dingen und solchen außerweltlichen, „sakralen“ Dingen, die ich als „relativ transzendent“ bezeichnet habe, bedeutsamer gewesen sein. Allerdings ist diese Differenz, die man vielleicht im Sinne einer Zweitcodierung mit dem Dual *sakral/profan* (i.S. Durkheims) oder *alltäglich/außeralltäglich* (i.S. Webers) beschreiben könnte,⁵⁵ objekt-

⁵³ Michael Ames, „Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis“. In *Religion in South Asia*, hrsg. von Edward B. Harper, 21–52 (Seattle 1964), 22.

⁵⁴ Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, 363.

⁵⁵ Im strengen Luhmann'schen Sinne handelt es sich wohl aus buddhistischer Perspektive nicht um eine Zweitcodierung, die sich unter Beibehaltung des Mediums an die primäre Codierung anknüpft, sondern vielleicht eher um eine Nebencodierung. Zumindest historisch ist der Code sakral/profan ebenso wie rein/unrein in Japan sicher älter als transzendent/immanent im buddhistischen Sinne. Als Zweitcodierung wäre das Dual sakral/profan dann bestenfalls eine Art „re-entry“ eines älteren in die Erstcodierung. Was die Beziehung zwischen beiden Codes angeht, so handelt es sich bei sakral/profan ersichtlich nicht um einen beidseitigen Anschluss an oder eine Verdopplung des Primär-codes (z.B. Transzendenz/Immanenz → Heil/Verdammnis – für den Buddhismus eindeutig eine Zweitcodierung, die die soteriologische Dimension der absoluten Transzendenz betont), sondern um einen einseitigen Anschluss, ähnlich wie im Fall krank/gesund → heilbar/nicht heilbar die Zweitcodierung nur an der Seite der Krankheit anschließt. In unserem Fall schließt sich das Dual sakral/profan bemerkenswerterweise an die Immanenz an. Man könnte vielleicht von

sprachlich weniger deutlich markiert. Es bieten sich verschiedene Begriffe an, die die außeralltägliche, relativ transzendente Qualität „geistiger Wesen“ anzeigen. Einer der am häufigsten gebrauchten Begriffe ist wohl 靈 (*ryō* auch *rei* gelesen).⁵⁶ Als Präfix weist es einem Begriff bzw. seinem Denotat eine besondere, außeralltägliche Qualität zu, die man als „spirituell“, „numinos“, „übernatürlich“, „mysteriös“, „ehrfurchtgebietend“ – oder im Sinne Webers: „charismatisch“ – und für den menschlichen Alltagsverstand unerklärlich definieren kann.⁵⁷ Götter, Geister und Dämonen – ebenso wie besondere, liminale Orte und wundermächtige Gegenstände – haben diese Qualität. Sie gehören zwar in die Welt, verlangen aber nach besonderen Formen der Behandlung. Man kommuniziert mit ihnen in der Regel an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten; häufig sind Virtuosen erforderlich. Es kommt zu einer „Themendifferenzierung, Situationsdifferenzierung, Rollendifferenzierung“,⁵⁸ die den Umgang mit der relativen Transzendenz von rein immanenzbezogenen Alltagshandlungen unterscheidbar macht. Grundlegend ist also zunächst, dass auf der Basis der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz – ob nun

einem „re-entry“ der Transzendenz in die Immanenz sprechen. Auf der Objektebene wäre dann vielleicht die *honji-suijaku*-Theorie die konkrete historische Form, in der dieses „re-entry“ erfolgt. Einige der sakralen, aber in der Immanenz verorteten lokalen Gottheiten werden als Manifestationen der absoluten Transzendenz identifiziert. Von der Seite der lokalen Kulte her gedacht wäre demnach Transzendenz/Immanenz die Zweitcodierung des primären Codes sakral/profan. Zum Unterschied zwischen Nebencodierung und Zweitcodierung siehe Franz Kasper Krönig, *Die Ökonomisierung der Gesellschaft: Systemtheoretische Perspektiven* (Bielefeld 2007). Vgl. auch Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon: Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann* (Stuttgart 2005), 264. Buddhistische Diskurse in Japan zeigen dessen ungeachtet eine starke Tendenz zur Bildung von Dualen, die auch immer wieder parallelisiert werden, z.B. „groß/klein 大小“, „exoterisch/esoterisch 顯密“, „provisorisch/wahr 權實“ usw.

⁵⁶ Ein weiterer Begriff, der die besondere Qualität von Wesen und deren Wirken anzeigt, ist „*myō* 冥“ (dunkel, verborgen, okkult, unsichtbar, obskur). So lesen wir etwa vom „verborgenen Walten der Götter als herabgelassene Spuren 神道垂跡之冥道“ (*J'ien ganmon* 慈円願文; KI no. 3275) oder von „der verborgenen Hilfe durch die Götter 神道之冥助“ (*Go-Saga Jōkō inzen* 後嵯峨上皇院宣; KI no. 51371).

⁵⁷ Beachte, dass es sich hier lediglich um eine Chiffrierung handelt. Luhmann schreibt zu den Kategorien des „Heiligen“ oder „Numinosen“: „Was als spezifische Sinnform des Religiösen, als Numinoses oder Heiliges beschrieben worden ist, läßt sich dann als Resultat eines Prozesses der *Chiffrierung* begreifen, der Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares transformiert“. Luhmann, *Funktion der Religion*, 33.

⁵⁸ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 197. Vgl. auch Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London 2006), 64.

nach den strengen Kriterien der buddhistischen Orthodoxie oder schlicht nach dem Kriterium der alltäglichen Verfügbarkeit bzw. Unverfügbarkeit – bestimmte Themen, Situationen, Rollen und Handlungen differenziert wurden. Diese Differenzierungen wurden nach der Einfuhr des Buddhismus im 6. Jahrhundert verstetigt und institutionalisiert. Während religiöse Kommunikation im archaischen Japan vermutlich weitestgehend im Rahmen von Interaktionssystemen stattfand, bildeten sich nun allmählich Organisationssysteme (Orden, Schulen und Sekten), in denen „religiöse Kommunikation [...] auf Dauer gestellt“⁵⁹ wurde. Das war wiederum die Voraussetzung dafür, dass sich Religion als Funktionssystem ausdifferenzieren konnte.⁶⁰

Im Sinne Luhmanns wäre man aufgrund dieser Beobachtung berechtigt, von Religion als einem eigenständigen sozialen System im vormodernen Japan zu sprechen. Systemtheoretisch gesehen wäre nun die Systemumwelt der Religion für die Religion „säkular“. Die nächste Frage wäre also, ob es entsprechend der Analogie zum Strukturprinzip *transzendent/immanent* eine Analogie zum Strukturprinzip *religiös/säkular* gab.

3 Konzepte von religiöser und säkularer Ordnung im alten und mittelalterlichen Japan

3.1 Die Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha⁶¹

Im vormodernen Japan – insbesondere in der Heian-Zeit (794–1185) und der Kamakura-Zeit (1185–1333) – unterschied man vielfach und insbesondere, aber nicht ausschließlich in buddhistischen Texten zwischen zwei Ordnungen, auf die sich die Nation gründe: (1) die „Ord-

⁵⁹ Dietrich Korsch, „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“. In *Kompendium Religionstheorie*, hrsg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 248–259 (Göttingen 2005), 255.

⁶⁰ Für den Zusammenhang zwischen der Bildung von Organisationen und der Ausdifferenzierung von Religion als Funktionssystem siehe auch Peter Beyer, „What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory“. In *Religion im Prozeß der Globalisierung*, hrsg. von Peter Beyer, 125–150 (Würzburg 2001), 145–147; und derselbe, *Religions in Global Society*, 65ff.

⁶¹ Für Einzelheiten siehe Kuroda Toshio, *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu* (Kyoto 1983); ders., „The Imperial Law and the Buddhist Law“. *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (1996): 271–285; Satō Hiroo, „Buppō ōbō sōi ron no seiritu to tenkai“. *Bukkyō shigaku kenkyū* 28, Nr. 1 (1985): 20–40.

nung des Herrschers“ (*ōbō* 王法; Skt. *rāja-dharma*) und (2) die „Ordnung der/des Buddhas“ (*buppō* 佛法; Skt. *buddha-dharma*). Nur das Zusammenspiel dieser beiden Ordnungsmächte konnte nach buddhistischer Auffassung, die offenbar von großen Teilen der politischen Machtelite geteilt wurde, die Harmonie der sozialen, moralischen, politischen und kosmischen Ordnung garantieren.

Dabei wurde v.a. die unbedingte wechselseitige Abhängigkeit beider Ordnungen betont. Der Untergang des Kaiser-Gesetzes und des Buddha-Dharma hängen voneinander ab.⁶² Es wird dafür gebetet, dass die Ordnung des Buddha und die Ordnung des Herrschers gleichzeitig gemeinsam florieren,⁶³ damit in der Welt großer Friede herrscht und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben kann.⁶⁴ Die Ordnung des Buddha und die Ordnung des Herrschers schützen einander und stützen einander.⁶⁵ Man hat tiefen Respekt vor der Ordnung des Buddha und wendet sich nicht von der Ordnung des Herrschers ab.⁶⁶ Man sagt: „In Zeiten der Krise helfen sich die Ordnung des Buddha und die Ordnung der Menschen [sic!] gegenseitig“.⁶⁷ Wenn die Ordnung des Buddha Zeichen des Niedergangs aufweise, dann verliere auch die Ordnung des Herrschers ihre Macht zu schützen.⁶⁸ Was die Ordnung des Buddha unterstützt, ist die Ordnung des Herrschers; und was die Ordnung des Herrschers schützt, ist die Ordnung des Buddha.⁶⁹ Grundsätzlich schütze die Ordnung des Buddha die Ordnung des Herrschers, und die Ordnung des Herrschers verehere die Ordnung des Buddha.⁷⁰ Wenn die Ordnung des Buddha verschwinde, verschwinde auch die Ordnung des Herrschers.⁷¹ Die Ordnung des Buddha sei das, was von der Ordnung des Herrschers verehrt wird; die Ordnung des Herrschers sei das, was durch die Ordnung des Buddha geschützt wird.⁷² Die erhabene Macht der Ordnung

⁶² 王法佛法滅亡在于茲 (*Keiran shūyō shū* 溪嵐拾葉集).

⁶³ 欲祈佛法王法同時盛興 (*Musō Kokushi goroku* 夢窓國師語錄).

⁶⁴ 一切大小神祇。別般若十六善神。所冀佛法王法共繁昌。天下太平萬民安泰 (*Enzan Battai Oshō goroku* 鹽山拔隊和尚語錄).

⁶⁵ 仏法王法互守互助“ (*Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解).

⁶⁶ 是以深敬仏法、不背王法。

⁶⁷ 仏法人法難救難興云云。

⁶⁸ 仏法已得衰末之相、王法又失鎮護之力 (*Tōji sangō ge'an* 東寺三綱解案; KI 6, nr. 4017).

⁶⁹ 夫補仏法者王法也... 護王法者仏法也 (*Kansenji* 官宣旨; KI).

⁷⁰ 抑仏法者守王法、王法者崇仏法 (*Gyōnen shinjō* 行然申狀; KI no. 21296).

⁷¹ 所謂、仏法是護王法、若仏法滅者王法滅云々 (*Ōmi Onjōji gakutō shukurōtō shinjō* 近江園城寺学頭宿老等申狀; KI).

⁷² 仏法者王法之所崇、王法者仏法之所護 (*Fujiwara Mitsunori jiryō kishinjō*

des Buddha und die abschreckende Macht der Ordnung des Herrschers, seien das Wesentliche im Staat.⁷³

Gewöhnlich wird die Ideologie von der „Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha“ (*ōbō buppō sō'i* 王法佛法相依) unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Staat und [institutionalisierter] Religion verhandelt. Eine klare Unterscheidung von Staat und Religion mit entsprechender Aufgabenteilung bedeutet gleichwohl noch nicht eine Einteilung der Kultur in eine säkulare und eine religiöse Sphäre. Nun wäre es allerdings zu kurz gegriffen, die „Ordnung des Herrschers“ einfach mit dem Staat zu identifizieren und die „Ordnung des Buddha“ schlicht mit der buddhistischen „Kirche“. Vielmehr repräsentieren beide Ordnungen in der Tat zwei unterscheidbare Sphären einer komplexen Welt, für die jeweils eine Ordnung zuständig sei. Leider fehlen in den mir bekannten Quellen explizite Definitionen der Zuständigkeitsbereiche bzw. der Ordnungen selbst. Dennoch lässt sich aus den Texten herauslesen, welche Sachverhalte man den jeweiligen Ordnungen zuwies.

So wird die Ordnung des Herrschers mit dem *Samsāra* in Verbindung gebracht, die Ordnung des Buddha kontrastierend mit dem *Nirvāṇa*.⁷⁴ Innerhalb der Ordnung des Herrschers ist ein weltliches Leben im familiären Kontext die Norm, während nach der Ordnung des Buddha das Leben in der Hauslosigkeit zu favorisieren ist.⁷⁵ Die Ordnung des Herrschers verbietet das Töten von Menschen; die Ordnung des Buddha darüber hinaus das Töten von Vögeln, [Säuge]tieren, Würmern und Insekten.⁷⁶ Bemerkenswerterweise werden im Bereich der Moral die „fünf Kardinaltugenden“ des Konfuzianismus – Mitmenschlichkeit, Aufrichtigkeit, Etikette, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit – der Ordnung des Herrschers zugerechnet⁷⁷ und als

藤原光範寺領寄進状; KI).

⁷³ 仏法の御力と申、王法の威力と申、彼は国主也 (*Nichiren shōjō* 日蓮書状; KI).

⁷⁴ 一團秋光者麼。縦有生死有涅槃有佛法有王法 (*Kai'an kokujo* 槐安國語; T81, Nr. 2574, S. 566b29–30).

⁷⁵ 然灌頂有二。一者在家灌頂。二者出家灌頂。在家灌頂者。王法秘藏也。出家灌頂者。佛法奧藏也 (*Tessenchaku hongan nenbutsu shū* 徹選擇本願念佛集; T83, Nr. 2609, S. 29a12–14).

⁷⁶ 又別シテ人ヲ殺スハ。殺中ノ重大也。是ハ王法ノ禁令ナレバ犯スモノ有ルベカラズ。禽獸鱗虫ハ佛法獨リ戒トス。 (*Renmon gakusoku* 蓮門學則; T83, Nr. 2619, S. 325c16–18).

⁷⁷ マタホカニハ。仁義禮智信ヲマモリテ。王法ヲモテサキトシ。内心ニハフカク本願他力ノ信心ヲ本トスヘキヨシヲ (*Rennyō Shōnin ofumi*; T83, Nr. 2668, S. 793a19–21).

laukika eingestuft⁷⁸ und wahlweise mit dem Glauben an Amidas Urgelübde⁷⁹ oder den fünf Laiengeboten des Buddhismus kontrastiert, die in der Regel der Ordnung des Buddha zugerechnet werden.⁸⁰ Auch ein Buddhist müsse sich der Ordnung des Herrschers unterwerfen und die Kardinaltugenden beachten, solle aber im Herzen auf die Andere Kraft des Urgelübdes des Buddha Amida vertrauen.⁸¹ Hier wird schon ein weiterer Aspekt sichtbar: eine augenfällige Innen-Außen-Symbolik, die durch eine anatomische Metaphorik unterstrichen wird: die Ordnung des Herrschers wird mit dem Äußeren, der Stirn und dem Körper assoziiert, die Ordnung des Buddha dagegen mit dem Inneren, dem Herzen und dem Geist.⁸² Und schließlich – und das ist für uns entscheidend – wird die Ordnung des Herrschers als „innerweltlich“ (*se[ken]*) charakterisiert, die Ordnung des Buddha als „überweltlich“ (*shusse[ken]*).⁸³

Es ist offensichtlich, dass es hier um Grundlegenderes geht als die Unterscheidung und das Zusammenspiel von staatlicher und „kirchlicher“ Macht. Man könnte tentativ durchaus von einer Einteilung in eine säkulare und eine religiöse Sphäre sprechen. Doch hier ergibt sich ein Problem: wenn ich im Anschluss an Luhmann meine, dass Religion ein soziales System sei, dass sich in komplexen Gesellschaften

⁷⁸ 仏法有五戒、世間有五常 (*Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解; KI no. 3234, S. 272).

⁷⁹ Siehe oben *Rennyō Shōnin ofumi* (T83, Nr. 2668, S. 793a20).

⁸⁰ Siehe oben *Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解 (KI no. 3234, S. 272). Hier sind die Aussagen allerdings nicht ganz einheitlich. Mitunter werden die fünf Gebote auch der weltlichen Sphäre zugerechnet: 三明戒徳者戒法ニ多種アリ、一世間戒、ニハ出世間戒、戒世ト者所謂五戒十善等也、出世ノ戒ト者此レニ有大小権実之異、如今実之異、... (*Daigoji 醍醐寺; Komonjo* 古文書 Bd. 14, Nr. 3125, S. 11; Online unter: <http://www.wap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/shipscontroller-e>; zuletzt geprüft am 01.09.2011).

⁸¹ Siehe oben *Rennyō Shōnin ofumi* (T83, Nr. 2668, S. 793a19–21). Vgl. auch ebda.: フレハ佛法ヲアカメ。信心ヲエタル身ナリトイヒテ。疏略ノ儀ユメユメアルヘカラス。イヨイヨ公事ヲモハラニスヘキモノナリ。カクノコトココロエタル人ヲサシテ。信心發得シテ後生ヲネカフ。念佛行者ノフルマヒノ本トソイフヘシ。コレスナハチ。佛法王法ヲムネトマモレル人ト。ナツクヘキモノナリ。アナカシコアナカシコ (ebda. 83c13–21).

⁸² 王法ハ額ニアテヨ。佛法ハ内心ニ深く蓄ヨトノ仰ニ候。(*Rennyō Shōnin goichidai kikigaki* 蓮如上人御一代記聞書; T83, Nr. 2669, S. 819b05–06); 仏法王法猶如身心 (*Kōfukuji sōjō'an* 興福寺奏狀案; KI3, Nr. 1586, S. 261).

⁸³ Die Zuordnung erfolgt oft eher implizit und durch Querschlüsse, ist aber durchaus deutlich erkennbar. Vgl. z.B.: 自爾以降人法佛法之再興、世間出世之紹隆 難得 (*Ninkū okibumi* 仁空置文; *Dainihon shiryō* 大日本史料 6編47冊402); 善惡に付て、國は必王に隨ものなるへし、世間如此、仏法も又然也 (*Nichiren shojo* 日蓮書狀; KI15, Nr. 11173, S. 53); 我今應當求索無上佛法、出世間法、令諸眾生[10]讀誦[11]翫習、遠離生死、得至涅槃。」 (*Daihōben butsu hō'on kyō*; 大方便佛報恩經, T03, Nr. 156, S. 133, b10–12);

ten primär über seine Funktion von anderen sozialen Systemen unterscheidet, dann müsste die spezifische Funktion der „Ordnung des Buddha“ klar von der der „Ordnung des Herrschers“ unterscheidbar sein.

Zunächst einmal: aus systemtheoretischer Sicht wäre die „Ordnung des Buddha“ als dominanter Repräsentant des sozialen Systems Religion zu betrachten, die „Ordnung des Herrschers“ ist aber nicht vollkommen identisch mit dem System Politik. Vielmehr repräsentiert die „Ordnung des Herrschers“ wohl eher die gesamte Systemumwelt der Religion, die aus Sicht der Religion als „säkular“ zu charakterisieren ist. Bemerkenswert sind diesbezüglich die für die „Ordnung des Herrschers“ gebrauchten Äquivalente: Oft wird der „Ordnung des Buddha“ die „Ordnung der Menschen“ (*ninpō* 人法; Skt. *dharmapudgala*, *puruṣa-dharma*) gegenüber gestellt⁸⁴ – offenbar, wenn weniger auf die Seite der Regierung als mehr auf die Seite des Volkes verwiesen werden soll. Ansonsten werden *ōbō* und *ninpō* sehr ähnlich gebraucht.⁸⁵

Ganz offensichtlich wird der zumindest aus buddhistischer Sicht eindeutig säkulare Charakter der Ordnung des Herrschers bzw. der Ordnung der Menschen, wenn diese implizit als „weltliche Ordnung“ (*sehō* 世法; auch *seken no hō* 世間の法; Skt. *loka-dharma*) bezeichnet werden. Eine besonders aussagekräftige Abhandlung zu dem Thema findet sich in den *Traum-Dialogen* des berühmten Zen-Mönchs Musō

⁸⁴ Siehe z.B. *Sō'ingyō busshari hōnō jō* 僧院暁仏舍利奉納狀 (KI4, Nr. 2489, S. 326); *Enryakuji daishu ge* 延暦寺大衆解 (KI5, Nr. 3234, S. 275); *Go-Horikawa Tennō rinji an* 後堀河天皇綸旨案 (KI6, Nr. 3650, S. 42); *Yamato Yakushiji shuto shinjō* 大和薬師寺衆徒申狀 (KI6, Nr. 3752, S. 89–90); *Tōdaiji shuto gedodai* 東大寺衆徒解土代 (KI6, Nr. 4169, S. 289); *Tōdaiji sanronshū sōgō ge'an* 東大寺三論宗僧綱解案 (KI7, Nr. 4666, S. 128); *Shijō tennō rinji* 四条天皇綸旨 (KI7, Nr. 4796, S. 195); *Sesshō (Kujō Michiie) migyōsho* 撰政 (九条道家) 御教書 (KI7, Nr. 4810, S. 200); *Kōben okibumi an* 高弁置文案 (KI11, Nr. 7811, S. 53); *Go-Saga jōkō'in sen* 後嵯峨上皇院宣 (KI11, Nr. 8460, S. 377; KI14, Nr. 10383, S. 16); *Gon-Sōjō Jijitsu yuzurijō* 権僧正慈実讓狀 (KI17, Nr. 13194, S. 357); *Kii Tennosha kōrei hakkō gakutō seji shikijō* 紀伊天野社恒例入講学頭世事式条 (KI26, Nr. 20152, S. 361); *Ōe bō denji kenshū jō* 大江某田地寄進狀 (KI32, Nr. 24887, S. 297); *Tōdaiji chūshin jō* 東大寺注進狀 (KI33, Nr. 25706, S. 268); *Morinaga Shinnō ganmon* 護良親王願文 (KI41, Nr. 31932, S. 166).

⁸⁵ „Deshalb hat der Großordenspräfektor vor dem Bodai'in die Missachtung der Ordnung des Buddha beklagt und den Niedergang der Ordnung der Menschen betrauert 爰故菩提院前大僧正悲佛法之廢怠, 哀人法之衰微“ (*Tōji kyōsō rensho shinjō dodai* 東寺供僧連署申狀土代; KI16, Nr. 11974, S. 84); „Und das Gedeihen der Ordnung der Menschen bewirkt das Gedeihen der Ordnung des Buddha 且人法之繁昌者、為佛法繁昌歟“ (*Ōmi Katsuragawa gyōja shūgi chinjō'an* 近江葛川行者衆議陳狀案; KI24, Nr. 26656, S. 354).

Soseki 夢窓疎石 (1275–1351) mit dem General und Gründer des Muromachi-Shōgunats Ashikaga Tadayoshi 足利直義 (1306–1352). Musō, der hier außerdem den Begriff „Weg des Regierens“ (*seidō* 政道) im Kontrast zur „Ordnung des Buddha“ verwendet, antwortet auf die Frage, ob es dem „Weg des Regierens“ nicht eher schade, wenn man sein Herz den guten Anlagen zuneigt. Musō verweist in seiner Antwort darauf, dass alles Gute – z.B. die fünf Laiengebote und die zehn guten Taten zu befolgen –, welches im Zustand der Verblendung getan wird, lediglich ein „unreines Gutes“ (*uro no zen* 有漏の善) sei und zur Wiedergeburt in der Welt der Menschen oder Götter führe. Dennoch müsse man dieses unreine Gute tun, damit Friede und Wohlstand in der Welt herrschen. Wenn alle Menschen Gutes täten, könne die Welt in ein Reines Land verwandelt werden. Dann schreibt er folgende Sätze, die deutlich machen, dass die „weltliche Ordnung“ das gleiche ist wie die „Ordnung des Herrschers“:

Seit alters her gab es im Ausland und in unserem Land nicht wenige Personen, die als Landesfürsten und große Minister die Welt führten und auf die Ordnung des Buddha vertraut und sie geehrt haben. Darunter waren welche, die die Ordnung des Buddha verehrt haben, um die weltliche Ordnung zu vollenden. Andere haben die weltliche Ordnung geleitet, um die Ordnung des Buddha zu verwirklichen. [...] Wer um der Ordnung des Buddha Willen die weltliche Ordnung verwirklicht und das Volk dazu führt, gemeinsam in die Ordnung des Buddha einzutreten, der ist in der Tat ein Laienbodhisattva.⁸⁶

Doch bleiben wir zunächst beim Dual *ōbō/buppō*. Was ist die Funktion der beiden Ordnungen? Zwar haben beide Ordnungen vollkommen andere Zuständigkeiten und ergänzen sich daher perfekt; doch was sie eint, ist – so scheint es – ihre gesellschaftliche Funktion: Nur wenn die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha gedeihen, kann es Frieden geben und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben.⁸⁷ Luhmann zufolge ist es gerade in funktional noch nicht voll differenzierten Gesellschaften nicht ungewöhnlich, dass verschiedene soziale Systeme sich des gleichen Problems annehmen: „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lö-

⁸⁶ Musō Soseki und Satō Taishun, *Muchū mondō* (Tokyo 1991), 63–64. Für eine englische Übersetzung siehe Musō Soseki und Thomas Yūhō Kirchner, *Dialogues in a dream* (Kyoto-shi 2010), 79–83. Als Synonym für *ōbō* wird *sehō* auch von Nichiren (KI Bd. 16, Nr. 12618, S.380) und von Honnyo 本如 (KI Bd. 38, Nr. 29572, S. 146) verwendet.

⁸⁷ 一切大小神祇。別般若十六善神。所冀佛法王法共繁昌。天下太平萬民安泰 (*Enzan Battai Oshō goroku* 鹽山拔隊和尚語錄; T no. 2558).

sen“.⁸⁸ So erfüllen die Ordnungen des Herrschers und des Buddha ihre Funktion als Weltbefrieder in der Tat auf sehr unterschiedliche und sehr spezifische Weise. Die an Nützlichkeit (*artha*; Jap. *riyaku* 利益) orientierte Ordnung des Herrschers – so sah es bereits das Konzept des *rāja-dharma* im alten Indien vor⁸⁹ – erfüllte ihre Funktion durch Gewaltausübung sowie Lohn und Strafe (*daṇḍa*; Jap. *batsu* 罰, *tōjō* 刀杖), der Buddhismus durch moralische Unterweisung („als Domestikationsmittel der Massen“⁹⁰) und rituelle Manipulation.

Die Interdependenz-Beziehung zwischen den komplementären Ordnungen des Herrschers und des Buddha wird interessanterweise fast nie in der gängigen monistischen Rhetorik des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus in eine Einheit überführt. Eine bemerkenswerte Ausnahme bietet ein Text Nichirens 日蓮 (1222–1282), in dem dieser seine „drei großen geheimen Gesetze“ erläutert. Hier heißt es im Zusammenhang mit der „Weihebühne des Wesenstores“ (*honmon no kaidan* 本門の戒壇):

Was die Weihebühne angeht, so vereinigen sich hier die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha auf mysteriöse Weise zur Ordnung des Buddha und zur Ordnung des Herrschers.⁹¹

Wenn es um die Beziehung zwischen der weltlichen Ordnung (*sehō*) und der Ordnung des Buddha (*buppō*) geht, sind derlei monistische Ansätze, die eine Identität der beiden postulieren, vor allem in chinesischen Texten Legion. Hier ein typisches Beispiel: „Die Ordnung des Buddha und die weltliche Ordnung sind eins und doch nicht vermischt.“⁹²

Eines der seltenen japanischen Textbeispiele, in denen die „weltliche Ordnung“ im Zusammenhang mit der „Ordnung des Buddha“ thematisiert wird, stammt wiederum und nicht ganz überraschend von Nichiren:

⁸⁸ Luhmann, *Funktion der Religion*, 9.

⁸⁹ Siehe hierzu J. Duncan M. Derrett, „Rajadharma“. *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 4 (1976): 597–609.

⁹⁰ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen 1988), 265.

⁹¹ 戒壇とは王法仏法に冥じ仏法王法に合して ...“Hori Nikkō, Hrsg., *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集 (Tokyo 1984), 1022.

⁹² 佛法世法一而不雜. Es könnte sein, dass hier ein Schreibfehler vorliegt und statt „雜“ das Zeichen „離“ gemeint ist. Der Satz hieße dann: „Die Ordnung des Buddha und die weltliche Ordnung sind eins und nicht getrennt“ (*Huayanjing tanxuan ji* 華嚴經探玄記; T35, Nr. 1733, S. 427, a11). Für weitere Beispiele siehe z.B. KI Bd. 16, Nr. 12618, S. 380; T47, Nr. 1997, S. 778, c29–p. 779, a14; T47, Nr. 1997, S. 780, c22–p. 781, a1; X39, Nr. 699, S. 10, b11–13.

Im *Goldglanz-Sūtra* wird erklärt, dass bei tiefgründiger Betrachtung die Ordnung der Welt nichts anderes ist als die Ordnung des Buddha. Im *Nirvāṇa-Sūtra* [heißt es, dass] alle weltlichen äußeren Wege sämtlich die Darlegungen des Buddha sind.⁹³

In japanischen Texten ist die Rhetorik von der „Einheit der Differenz“ von weltlicher Ordnung und Ordnung des Buddha jedoch weit seltener als in China. Vielmehr scheinen hier in der Regel beide Ordnungen kontrastiv gegenüber gestellt zu werden⁹⁴ und seltener komplementär als dies beim Dual *ōbō/buppō* der Fall ist.⁹⁵ Es besteht also zwar insgesamt eine starke Synonymie zwischen *ōbō* und *sehō*, wobei die „weltliche Ordnung“ aber häufiger negativ konnotiert ist. Vielleicht könnte man die „Ordnung des Herrschers“ mit dem System Politik (in einem weiten Sinne) identifizieren, die „weltliche Ordnung“ als die gesamte (säkulare) Systemumwelt der Religion. Aus systemtheoretischer Sicht spricht nichts dagegen, die „Ordnung des Buddha“ als symbolische Bezeichnung für das Religionssystem zu betrachten, auch wenn diese Ordnung keinen Monopolanspruch auf die gesellschaftliche Funktion der Sicherung der sozialen und kosmischen Ordnung hat, sondern diese mit der Ordnung des Herrschers teilt. Es tut auch nichts zur Sache, dass der Buddhismus zumindest als Organisationssystem vorwiegend in der Immanenz arbeitet und

⁹³ 金光明經には、若深識世法即是仏法とかれ、涅槃經に、一切世間外道經書、皆是仏説、(*Nichiren shōjō* 日蓮書狀; KI16, Nr. 12618, S. 380).

⁹⁴ Vgl. z.B. Kō'un Myōshūs 光雲明秀 *Guyōshō* 愚要鈔: „Wenn man die Bezeichnungen für die so genannten Ordnungen/Lehren betrachtet, dann sagt man, diese ist wertvoll und diese ist wertlos; dies ist die Ordnung des Buddha und dies die weltliche Ordnung usw. 謂ル諸法ニ名ヲ安シテ。是ハ貴シ是ハ賤シ。是ハ佛法是ハ世法ナムト云“ (T83, Nr. 2644, S. 548a16–17). Vgl. auch Keizans 瑩山 *Shinjin meinentei* 信心銘拈提 (T82, Nr. 2587, S. 415b6–8). Eine recht interessante Äußerung findet sich in Dōgens 道元 *Shōbō genzō*. Ich übersetze hier „*hō*“ mit „Lehre“: „Auf welcher Lehre basiert dieser Wunsch? Basiert er auf der weltlichen Lehre? Basiert er auf der Lehre des Buddha? Basiert er auf der Lehre abweichender Wege? Basiert er auf der Lehre der Dämonen? コノ願ナニノ法ニカヨル。世法ニヨルカ。佛法ニヨルカ。外道ノ法ニヨルカ。天魔ノ法ニヨルカ“ (*Shōbō genzō* 正法眼藏; T82, Nr. 2582, S. 36c2–4). An einer anderen Stelle im *Shōbō genzō* äußert sich Dōgen folgendermaßen: „Leute, die meinen, dass weltliche Pflichten ein Hindernis für die Ordnung des Buddha darstellen, haben lediglich begriffen, dass es in der weltlichen Ordnung keine Ordnung des Buddha gibt. Sie haben noch nicht verstanden, dass es in [der Ordnung des?] Buddha keine weltliche Ordnung gibt. コトアリ。イハンヤ世務ハ佛法ヲサユトオモヘルモノハ。タタ世中ニ佛法ナシトノミシリテ。佛中ニ世法ナキコトヲイマタシラサルナリ“ (T82, Nr. 2582, S. 20b14–17).

⁹⁵ Allerdings gibt es auch Verwendungen, die ein komplementäres Verhältnis andeuten. Vgl. z.B. *Shinjin meinentei* (T82, Nr. 2587, S. 418a9–10), *Rennyō Shōnin ofumi* 蓮如上人御文 (T83, Nr. 2668, S. 795c23–24).

nicht zuletzt solche Leistungen erbringt, die eindeutig „*laukika*“ sind, wie die Spendung „diesseitiger Heilsgüter“ oder *genze riyaku* 現世利益. Betrachtet man in dieser Weise nur die gesellschaftliche Funktion des Buddhismus, bleibt erklärungsbedürftig, warum es sich bei der „Ordnung des Buddha“ um Religion handeln soll. Meine These lautet: es ist die exklusive Zuständigkeit für die absolute Transzendenz, die den Buddhismus zum prototypischen Repräsentanten des Religionssystems macht. Darauf werde ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich den offenkundig zentralen Begriff der „Ordnung“ (Jap. *hō* 法; Skt. *dharma*) aufgreifen, ohne den unsere Fragestellung nicht befriedigend in den Blick zu bekommen ist.

Exkurs: „Ordnung“ (dharma, hō) als Schlüsselbegriff

Wenn wir also provisorisch die fraglichen Begriffe systemtheoretisch zuordnen, ergibt sich m.E. folgendes Bild:

Buppō 佛法 steht für das Religionssystem, dessen Bezugsproblem das Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit und dessen Kommunikation sich am Code *Transzendenz/Immanenz* orientiert. In seinem alleinigen Zuständigkeitsbereich liegt alles, was absolut transzendent (*lokottara*; *shusse[ken]*) ist.

Ōbō 王法 steht für das politische System, dessen Kommunikation sich an der Leitunterscheidung *Macht/Machtlosigkeit* orientiert. Seine Zuständigkeit liegt im innerweltlichen (*laukika*; *se[ken]*) Bereich.⁹⁶

Ninpō 人法, die „Ordnung der Menschen“ scheint fast das gleiche zu bedeuten wie *ōbō*. Allerdings kommt es hier zu einer bedeutsamen Akzentverschiebung. Die „Ordnung der Menschen“ ist die säkulare gesellschaftliche Ordnung in einem umfassenden Sinne, wie sie auf der weltlichen Ebene vor allem durch die Ordnung des Herrschers bzw. den „Weg des Regierens“ garantiert wird. In diesen Bereich gehört die gesamte weltliche Moral und die Pflichten der Menschen gemäß ihrem sozialen Status.

Sehō 世法, die „weltliche Ordnung“ bezeichnet wiederum die säkulare Systemumwelt des Religionssystems in einem noch umfassenderen

⁹⁶ Der Bereich des „Herrschergesetzes“ könnte auch mit dem Staat im Sinne einer „simplifizierende Selbstbeschreibung des politischen Systems“ oder dem „politischen System“ an sich gleichgesetzt werden bzw. mit dessen Zuständigkeitsbereich. „Der ‘Staat’ ist die (wie immer historisch bedingte, wie immer fatale) semantische Selbstsimplifikation des politischen Systems“. Niklas Luhmann, *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Wiesbaden 2005), 111.

Sinne. Zur weltlichen Ordnung gehören nicht nur soziale Sachverhalte, Moral usw., sondern alles, was weltlich (*laukika, se[ken]*) ist.

Ein Verständnis dieser Begriffe und ihres kleinsten gemeinsamen Nenners „法“ scheint mir die Grundvoraussetzung für ein Verständnis von Religion und Säkularität⁹⁷ im vormodernen Ostasien⁹⁸ zu sein. Der Begriff „*hō*“ ist im Deutschen nicht adäquat wiederzugeben; es gibt kein echtes semantisches Äquivalent. Übliche Übersetzungen lauten „Gesetz, Recht, Maß, Regel, Methode, Lehre“ usw. Jede Übersetzung repräsentiert aber nur einen Teil des Bedeutungsspektrums. In der Weltsicht des vormodernen Ostasien unterliegt der gesamte Kosmos bestimmten Ordnungsprinzipien. Das gilt für die soziale Welt genauso wie für die „natürliche“, für den Bereich der Alltagserfahrung genauso wie für den Bereich, der der Alltagserfahrung nicht zugänglich ist. Aufgabe des Herrschers, des Staates und all seiner Institutionen ist es, Störungen der allgemeinen, unveränderlichen Ordnung zu verhindern und die Menschen dazu zu bringen, sich ordnungsgemäß zu verhalten. Eine Störung der vorgegebenen Ordnung kann sich auf allen Ebenen auswirken: sie kann soziale und politische Unruhen auslösen, sie kann Naturkatastrophen hervorrufen usw. Die universelle Ordnung (法) als eine Art „Grundgesetz“ kann auf der Ebene menschlicher Aktion und Interaktion in diverse partielle Rechtsbestimmungen und Verhaltensnormen (ebenfalls 法) heruntergebrochen werden, Detailbestimmungen für bestimmte Segmente oder Funktionssysteme der Gesellschaft, die zusammengenommen der Aufrechterhaltung der universellen Ordnung zu dienen und ihr folglich zu entsprechen haben. Es kommt zu einer arbeitsteiligen Ausdifferenzierung. Aus Sicht des Staates, dem die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Ordnung in letzter Instanz obliegt, ergibt sich die Legitimität und Förderungswürdigkeit einer jeden Institution und eines jeden gesellschaftlichen Teilbereichs, daher aus deren Bereitschaft und Fähigkeit, ihren Teil zur Aufrechterhaltung der Ordnung beizutragen.

⁹⁷ „Säkularität“ sei hier mit Wohlrab-Sahr und Burchardt definiert als die „institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen“. Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt, „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“. *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 7 (2011): 9–27.

⁹⁸ Vieles gilt vermutlich ebenso für Indien, aber hierzu möchte ich mich mangels Fachkompetenz nicht äußern.

3.2 Herrschaft durch Schriften und Waffen

Mit Blick auf die grundlegenden Methoden zur Aufrechterhaltung der Ordnung auf der sozialen Ebene⁹⁹ hat man in Ostasien früh zwei Hauptansätze unterschieden: Regulierung durch Schrift und Waffen (*bunbu* 文武).¹⁰⁰ Die Staatsgewalt repräsentierte die Herrschaft durch Waffen, die Philosophenschulen und Religionen waren zuständig dafür, die Menschen – einschließlich des Herrschers – moralisch zu belehren, d.h. sie zu einem Verhalten zu motivieren, das den allgemeinen Ordnungsprinzipien entspricht. In diesem Sinne ist wohl auch Sima Qians Diktum von der gemeinsamen Aufgabe der sechs Denkschulen (*liujia* 六家) zu interpretieren, von dem weiter unten die Rede sein wird. Auf dieser Ebene ist die Unterscheidung von „innerweltlichen“ und „außerweltlichen“ Ansätzen zur Bewahrung der Ordnung noch irrelevant, zumal die Grenzen fließend waren. Fehlverhalten auf der sozialen Ebene konnte den Zorn „transzendenter“ Wesen hervorrufen und damit Katastrophen im Bereich der Natur genauso wie im Bereich der Politik usw. auslösen. Nach der „holistischen“ Weltansicht des vormodernen Ostasien hing alles zusammen. Die Aufrechterhaltung der moralischen Ordnung mithilfe der Philosophen wirkte unmittelbar positiv auf die soziale, politische und natürliche Ordnung.

Erst der Buddhismus führte eine radikale Unterscheidung zweier Bereiche ein, die man als „Immanenz“ und „Transzendenz“ identifizieren könnte. Auch Buddhisten gehen von einem allgemeinen Weltgesetz, einer universellen Ordnung (*dharma*) aus, die den Menschen und Göttern periodisch immer wieder von den Buddhas erläutert werden muss, da das Wissen um die allgemeinen Ordnungsprinzipien im Laufe der Zeit verloren geht, was gravierende Folgen auf der individuellen, sozialen und natürlichen Ebene hat. Während nun aber die konkretisierten, ihrem Anspruch nach der Aufrechterhaltung der Ordnung dienenden und ihr zugleich entsprechenden chinesischen Denksysteme die innerweltliche Ordnung als Ideal und Endzweck

⁹⁹ Auf der Ebene der natürlichen Ordnung kamen Methoden wie Fengshui usw. zum Einsatz.

¹⁰⁰ „An Mitteln zum Regieren der Welt gibt es nur die beiden Wege der Schrift und der Waffen 治天下之具惟文武二道“ (*Siku quanshu*, *Shibu*, *Zhaoling zouyi*, *Zouyi zhi shu*, *Mingcheng jing jilu*, Bd. 41 史部/詔令奏議類/奏議之屬/名臣經濟錄/卷四十一). Vgl. auch Nichiren, der die beiden Herrschaftsmethoden mit seinen Missionsmethoden vergleicht: „In der Ordnung des Buddha gibt es [die Mission durch] Annehmen und Akzeptieren (*shōju* 攝受) und [durch] Biegen und Brechen (*shakubuku* 折伏) – je nach den Zeitumständen. Es ist das gleiche wie die zwei Wege der Schrift und der Waffen (*bunbu nidō* 文武二道)“ (KI14, Nr. 10997, S. 361).

sahen, leugnete der Buddhismus die Möglichkeit innerweltlichen Glücks. Seine Grundaxiome lauten, dass alle weltliche Existenz vergänglich (*anitya*, *mujō* 無常), leidvoll (*duḥkha*; *ku* 苦) und substanzlos (*anātman*, *nairātmya*; *muga* 無我) sei und Befreiung aus dem Leid nur durch das Verlöschen (*nirodha*, *kyūsoku* 休息) im Nirvāṇa erreicht werden könne. Damit führt der Buddhismus als Endziel eine Ebene ein, die vollkommen transzendent oder außerweltlich (*loko-ttara*) ist, d.h. sich nicht nur der alltäglichen Erfahrung entzieht wie Götter und Dämonen, sondern völlig außerhalb des Wirkungsbereichs menschlichen Handelns (*karma*) und damit außerhalb der weltlichen (*laukika*) Ordnung steht. Darin unterscheidet sich der Buddhismus grundsätzlich von den aus buddhistischer Sicht diesseitig orientierten traditionellen Denkschulen Ostasiens.

Gleichwohl waren die Buddhisten bereit, an der Aufrechterhaltung der innerweltlichen Ordnung durch moralische Unterweisung und rituelle Manipulation mitzuwirken. Insofern gehörten sie der gleichen Klasse an wie Konfuzianismus, Mohismus, Legalismus, Daoismus usw.¹⁰¹ In diesem Sinne stellt Nichiren die für sich betrachtet etwas überraschende These auf: „Der Buddha-Dharma ist unter den zahllosen Ordnungen die beste; unter den weltlichen Wegen ist der Buddha-Dharma der höchste“.¹⁰² Demnach wäre der Buddhismus *auch* ein weltlicher Weg, aber eben *nicht nur*. Ich vermute, dass die nachfolgend thematisierten emischen, aus China übernommenen Klassenbildungen in Japan zunächst einmal bestimmte Traditionsgeflechte als „säkulare“ Kultivierungswege (individuell wie kollektiv) in den Blick genommen haben, deren Funktion für die Gesellschaft darin liegt, ein „Domestikationsmittel der Massen“ (M. Weber) zu sein und soziale, politische und kosmische Stabilität zu garantieren. Als Domestikationsmittel gehören sie, bezogen auf das Dual *bun* 文/ *bu* 武, der Seite der „Schrift“ an.¹⁰³

101 Mitunter scheint der Buddhismus im vormodernen China auch schlicht als ein Bestandteil der Kultur oder des geistigen Erbes der Nation eingeordnet worden zu sein. In der kaiserlichen Bibliothek der Qin-Dynastie, dem *Siku quanshu*, wird der Buddhismus unter die Kategorie *zi* 子 („Meister“) subsummiert, wo sich buddhistische Schriften dann in der Gesellschaft von konfuzianischen, legalistischen und daoistischen, aber eben auch von militärischen und medizinischen Traktaten, Werken der Belletristik, Texten über Landwirtschaft und Astrologie etc. wiederfinden.

102 万法之中仏法最善、世間之道仏法最上; 日蓮書状 (KI15, Nr. 11837, S. 375).

103 Ob sich der Buddhismus allein auf die Domestikation der Massen durch die Schrift beschränken sollte, war indes nicht immer unstrittig. So heißt es von Ryōgen 良源 (912–985), dem Abt des Enryakuji, dem man traditionell die Einrichtung eines Mönchsheeres auf dem Berg Hiei bei Kyōto zuschreibt, er habe diesen Schritt folgendermaßen begründet: „Wo es keine Schriften gibt, gibt es keinen Respekt ge-

Gegenüber den anderen Klassenangehörigen – Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus und Shintō – hatte der Buddhismus den Vorzug, auch überweltlich zu sein und damit über einen deutlichen Mehrwert zu verfügen. Auf absolute Transzendenz erhoben die Buddhisten einen Monopolanspruch: Nur der „Buddha-Dharma“ führte über die Welt hinaus und brachte damit jedes Leid zu einem Ende. In dem ausgesparten Teil des obigen Zitats Musō Sosekis wird dieser Vorzug des Buddhismus v.a. gegenüber säkular-politischen Formen der Kontingenzbearbeitung hervorgehoben:

Es ist zwar so, dass auch Menschen, die um der weltlichen Ordnung Willen an den Buddha-Dharma glauben, besser sind als Menschen, die nicht an den Buddha-Dharma glauben, auch wenn sie schlechte Herrscher oder schlechte Minister sind. Sie bewahren ein Leben und rühmen sich der Pracht in einem Traum. Sie beruhigen lediglich das Volk und befreien es für eine Weile von Hunger und Kälte, aber sie befreien weder Hohe noch Geringe vom Umherwandern [im Kreislauf der Wiedergeburten].¹⁰⁴

4 Klassenbildungen in emischen Diskursen des vormodernen Japan

Nachdem ich nun auf buddhistische Konzepte einer möglichen Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre als Ausdruck einer möglichen Ausdifferenzierung eines religiösen Systems hingewiesen habe, komme ich zur Frage der emischen Klassenbildung in Japan. Wurden in Japan Traditionsgeflechte zu einer Klasse zusammengefasst, die als zumindest partiell äquivalent zur Kategorie „Religion“ betrachtet werden kann?

genüber den Höherstehenden. Wo es keine militärische Macht gibt, gibt es gegenüber den Niederen nicht die Tugend der Autorität. Aus diesem Grunde befrieden die Schriften und das Militär gemeinsam immer wieder die Welt. So sollen die ungebildeten und untalentierte Mönche herausgenommen werden und eine Gruppe bilden, die die Tätigkeit des Kriegshandwerks ausübt“. Christoph Kleine, „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“. In *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 155–186 (Münster u.a. 2002), 174. Übersetzt auf Basis der Textwiedergabe bei Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyōshi* (Tokyo 1931), 24.

¹⁰⁴ Musō und Satō, *Muchū mondō*, 64. Vgl. Musō und Kirchner, *Dialogues in a dream*, 82.

4.1 Semantische Äquivalente für den Begriff „Religion“ in Japan

Bis in die frühe Meiji-Zeit (1868–1912) hinein wurden diverse Begriffe zur Bezeichnung dessen verwendet, was man in Europa und Nordamerika „Religion“ nannte.¹⁰⁵ Das heute in Japan gängige begriffliche Äquivalent zu „Religion“ ist bekanntermaßen „*shūkyō*“, das in seiner allgemeinen Bedeutung in japanischen Schriftstücken wohl erstmals 1867 im Zusammenhang mit einer Christenverfolgung auftauchte. Mit der sich zwischen 1868 und 1873 anbahnenden Entscheidung, „*shūkyō* 宗教“ als Übersetzung für „Religion“ zu verwenden, adaptierte man bewusst auch die im späten 19. Jahrhundert in Europa und Nordamerika gängigen Theorien und Definitionen,¹⁰⁶ so z.B. auch die gängige Dichotomie von Religion und „Aberglauben“ (*meishin* 迷信).¹⁰⁷

¹⁰⁵ Z.B. „*shūhō* 宗法“, „*shūshi* 宗旨“, „*shinkyō* 神教“ (Götterlehre), „*shinkyō* 信教“ (Glaubenslehre), „*shūmon* 宗門“, „*kyōmon* 教門“, „*hōkyō* 法教“, „*shūshi hōkyō* 宗旨法教“, „*kyō* 教“, „*shintō* 神道“ (Weg der Götter/Gottes), „*hōkyō raihai* 奉教礼拝“ (Lehrbefolgung und rituelle Verehrung), „*seijin no michi* 聖人の道“ (Weg der Heiligen) und „*seidō* 聖道“ (Heiliger Weg). Shimazono, „Kindai...“, 190. Es würde wenig Sinn machen, alle Termini nach der nicht immer eindeutigen Grundbedeutung ihrer Bestandteile zu übersetzen. Deswegen habe ich mich darauf beschränkt, jene Begriffe mit einer relativ klaren und für uns darüber hinaus aufschlussreichen Bedeutung zu übersetzen. Einige dieser Begriffe wurden schon im vormodernen oder „frühneuzeitlichen“ Japan als Klassenbegriffe verwendet. So bezeichnete etwa der Apostat und Christentumskritiker Fukun[sai] Fabian 不干[斎]ハビアン (1565–1621) in seiner Kampfschrift *Ha Daiusu* 破提字子 die Begriffe „*hō* 法“, „*kyō* 教“, „*shū* 宗“ und „*shūshi* 宗旨“ zur Kennzeichnung des Christentums als „*daiusu shū* ダイウス宗 – bzw. „*daiusu shūji* ダイウス宗旨“. Ebisawa Arimichi, Hrsg., *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei mondō, Ha Daiusu* (Tōkyō 1964), 313, 329; 315, 318. Hibbard übersetzt den Terminus „*shūshi* 宗“ mit „religion“. Esther Lowell Hibbard, „Refutation of Deus by Fabian (continued) [2]“, *Contemporary Religions in Japan* 3, Nr. 4 (1962): 351–370, 351. Hibbard übersetzt „*shūji* 宗旨“ ebenfalls mit „religion“ Hibbard, „Refutation of Deus, 351. Das Christentum, so Fukun Fabian, sei eine „widerliche Religion (*kenshūji* 嫌宗旨)“ (Ebisawa, *Nanbanji kōhaiki*, 362) bzw. eine „falsche Lehre“ (*jahō* 邪法) (ebda., 330) – ein Begriff der vielfach auch in innerbuddhistischen Auseinandersetzungen für jeweils andere Lehrtraditionen verwendet wurde. Die Anhängerschaft dieser „verhassten Religion“ bezeichnet er als „*monto* 門徒“; ebda. – ein Begriff, der wiederum gewöhnlich für die Gefolgschaft einer buddhistischen Sekte verwendet wurde. Für weitere Einzelheiten siehe die Beiträge Martin Repps und Hans Martin Krämers in diesem Band.

¹⁰⁶ Es ist nicht zu übersehen, dass die Übernahme des westlichen Religionsbegriffs in seiner Lesart der europäischen Gelehrten des späten 19. Jahrhunderts bis heute zu kognitiven Dissonanzen bei der Selbstwahrnehmung und -darstellung der Japaner bezüglich ihrer Religiosität führt. Auf der einen Seite fühlen sich viele Japaner mehr als einer Religion zugehörig, so dass die Zahl der so genannten „Gläubigen“ (*shinja* 信者) die Zahl der Einwohner Japans deutlich übersteigt. Auf der anderen Seite ge-

Daraus, dass „*shūkyō*“ vor dem 19. Jahrhundert nicht als Allgemeinbegriff für „Religion“ verwendet wurde, folgern nun manche Autoren, dass es sich hierbei um einen westlich geprägten Neologismus handle und Japan folglich vorher keinen eigenen Begriff für Religion gehabt habe. Das ist nicht ganz falsch, kann aber leicht dahingehend missverstanden werden, es habe vor der Etablierung des Begriffs *shūkyō* kein Bewusstsein für den Unterschied zwischen dem System „Religion“ und seiner säkularen Umwelt gegeben.

Die erste mir bekannte emische Klassenbildung in Ostasien hat der Großhistoriograph Sima Qian 司馬遷 (145?–86? v.Chr.) im 1. vorchristlichen Jahrhundert in seinem *Shiji* 史記, den *Aufzeichnungen des Historiographen* vorgenommen. Sima Qian unterscheidet sechs Denkschulen (*liujia* 家), deren Aufgabe darin bestehe, eine gute Regierung zu ermöglichen. Bei diesen Denkschulen handelt es sich um:

1. Yin-Yang-Meister (*fu yin yang* 夫陰陽)
2. Konfuzianer (*ru* 儒)
3. Mohisten (*mo* 墨)
4. Logiker (*ming* 名)

ben rund 70% der Japaner regelmäßig bei Befragungen an, dass sie keinerlei Sinn für Religion haben und auch keinen Nutzen in der Religion sehen, wobei aber nur knapp 20% sich selbst als „Atheisten“ (*mushinronsha* 無神論者) bezeichnen und 75% entweder einen buddhistischen oder einen shintōistischen Hausaltar in ihrem Haushalt haben. Robert Kisala, „Japanese Religions“. In *Nanzan Guide to Japanese Religions*, hrsg. von Paul L. Swanson, 3–13 (Honolulu 2006). Diese Diskrepanzen lassen sich nur damit erklären, dass der Begriff „*shūkyō*“ recht eng aufgefasst wird und zwar im Sinne einer starken individuellen Überzeugung und einer daraus motivierten regelmäßigen hingebungsvollen Praxis. Rituelle Handlungen an Tempeln und Schreinen, Teilnahme an religiösen Festen, die Pflege buddhistischer oder shintōistischer Hausaltäre etc. werden als bloßes Brauchtum interpretiert. Vgl. hierzu auch Ama Toshimaro, *Warum sind Japaner areligiös?* (München 2004).

¹⁰⁷ Josephson, „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. Siehe auch Kathleen M. Staggs, „In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji period by Inoue Enryō and Murakami Senshō“ (PhD thesis, Princeton University 1979) und dieselbe, „Defend the Nation and Love the Truth’: Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism“, *Monumenta Nipponica* 38, Nr. 3 (1983): 251. Der Begriff „*shūkyō*“ gelangte dann von Japan aus nach China, wo er sich um 1900 als Allgemeinbegriff für „Religion“ v.a. im Sinne einer substantiellen, theistischen Definition etablierte. Siehe hierzu Chen Xiyuan, „Zongjiao’: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci [‘Zongjiao/Religion’: A Keyword in the Cultural History of Modern China]“. *Xinshixue* 13, Nr. 4 (2002): 37–65. Vgl. auch Zhuo Xinping, *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Religionswissenschaft; 2 (Frankfurt am Main u.a. 1988), und Fukuzawa Hiroomi, „Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit“. *NOAG* 143 (1988): 9–18.

5. Legalisten (*fa* 法)
6. Daoisten (*daode* 道德)

Hat es eine vergleichbare Klassenbildung in Japan gegeben? Wenn ja, wie wurde diese Klasse sprachlich denotiert? Und würde uns eine entsprechende Klassenbildung dazu berechtigen, von einem emischen Religionsbegriff im vormodernen Japan auszugehen? Um diese Fragen zu beantworten, habe ich drei japanische Autoren des Altertums, des Mittelalters und der frühen Neuzeit ausgewählt und ihre Schriften analysiert. Es handelt sich dabei um Kūkais 空海 (774–835) *Sangō shūiki* 三教指帰 von 797; Nichirens *Kaimoku sho* 開目書 von 1272, und Tominaga Nakamotos 富永仲基 (1715–1746) *Shutsujōkōgo* 出定後語 von 1745 sowie sein 1746 verlegtes *Okina no fumi* 翁の文. Die Beispiele lassen natürlich keine eindeutigen Rückschlüsse auf historische Wandlungsprozesse zu und es soll auch nicht behauptet werden, dass sie vollkommen repräsentativ für ihre Zeit wären.

5 Japanische Diskurse über den besten Weg als implizite Klassenbildung

5.1 Kūkai 空海 (774–835) über die Unterschiede zwischen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus

Der buddhistische Mönch Kūkai, Gründer der tantrisch-esoterischen Shingonshū 真言宗 in Japan, lässt in seinem angeblichen Frühwerk „Hinweis auf die Endzwecke der Drei Lehren“ von 797 – dessen Zuschreibung indes nicht unumstritten ist – fiktive Vertreter der drei Traditionen Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus deren jeweilige Vorzüge referieren; mit dem zu erwartenden Ergebnis, dass der Buddhismus gegenüber Daoismus und Konfuzianismus am Ende als überlegen dasteht.¹⁰⁸ In dem Text empfängt ein gewisser Tokaku 兎角 drei Gäste – den Konfuzianer Kimō 龜毛, den daoistischen Meister Kyobō 虚亡 (bei Hakeda: Kyobu) und einen namenlosen Bettelmönch (Knabe Kameiji 仮名兒; d.i. „der Knabe [wohl im Sinne von

¹⁰⁸ Enthalten ist der Text unter anderem in Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shūiki*; *Seirei shū* (Tokyo 1988) und in Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai: „Sangō shūiki“* (Tokyo 2007). Eine englische Übersetzung findet sich in Kūkai und Yoshito Hakeda, *Kūkai: Major works* (New York 1972). Für eine französische Übersetzung siehe Kūkai, *La vérité finale des trois enseignements. Traduction et commentaire*, Allan Georges Grapard (Paris 1985). Vgl auch Yoshito S. Hakeda, „The Religious Novel of Kūkai“. *Monumenta Nipponica* 20, 3/4 (1965): 283–297.

„Novize“] So-und-So“), der den Buddhismus vertritt. Tokaku spricht nacheinander mit den Dreien über seinen verzogenen Neffen Shitsuga 蛭牙, in der Hoffnung, diese möchten ihm einen Rat geben, wie der junge Mann auf den rechten Pfad der Tugend zurück zu führen sei.

Im Vorwort betont Kūkai, dass es „drei unterschiedliche Lehrsysteme (*kyōkō* 教綱)“ gebe, „die weise Menschen anspornen“.

Dabei handelt es sich um die [Lehren] des Śākya 釋 (Buddha), des Li 李 (Laozi) und des Kong 孔 (Konfuzius). Hinsichtlich ihrer Tiefgründigkeit unterscheiden sie sich zwar voneinander, doch alle zusammen sind sie Lehren der Weisheit/Heiligkeit (*seisetsu* 聖説).¹⁰⁹

5.1.1 Konfuzianismus

Der Konfuzianer Kimō empfiehlt dem missratenen Shitsuga, sich in Kindestreue und Loyalität zu üben, eifrig zu studieren und die klassischen Künste zu erlernen. So werde er beliebt und von allen respektiert. Ohne Mühe oder auf Glück bauen zu müssen, werde er einen hohen Beamtenrang erreichen und sich einen Namen in der Politik machen. Nach seinem Tod werde sein Andenken bewahrt, er erhalte einen schönen posthumen Namen und seine Familie werde prosperieren. Kurzum: Die Empfehlungen des Konfuzianers laufen darauf hinaus, die sozialen Normen zu befolgen und sich selbst durch Studium zu kultivieren, um dadurch eine weltliche Karriere, Wohlstand und Ruhm für sich selbst und seine Nachkommen zur erreichen.

Shitsuga! Gib geschwind deine törichten Neigungen auf und folge ganz meinen Anweisungen. Wenn du es so machst, wirst du deinen Eltern gegenüber ein Höchstmaß an Kindestreue (*kō* 孝), dem Fürsten gegenüber Vollkommenheit an Loyalität (*chū* 忠) erreichen. Der Ruhm, von Freunden umgeben zu sein, und die Freude über das Gedeihen der Nachkommenschaft werden vollkommen sein. Dies ist die Basis für eine Karriere (*risshin* 立身) und das Wesentliche für die Erlangung von Ruhm (*yōmei* 揚名).¹¹⁰

Diese Aussicht scheint Shitsuga zu überzeugen, denn er gelobt, den Anweisungen Kimōs zu folgen. „Das ist es! Respektvoll will ich deine Anweisung befolgen. Von nun an will ich mich von ganzem Herzen nur dem Studium hingeben“.¹¹¹

¹⁰⁹ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 85; Kūkai, Katō und Katō Seiichi, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 107. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 102.

¹¹⁰ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 101; Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 117. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 113.

¹¹¹ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 101; Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 118. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 114.

5.1.2 Daoismus

Doch dann tritt der Daoist Kyobō auf den Plan. Er macht die Empfehlungen seines Vorredners lächerlich. Es sei wohl besser gar nicht zu heilen, als mit diesen Mitteln.¹¹² Doch was für eine Perspektive bietet er Shitsuga an? Zunächst betont Kyobō, dass die von ihm vertretenen daoistischen Lehren geheimnisvoll und für Unwissende unzugänglich seien. Schon seine Anweisungen bedürfen der rituellen Vorbereitung. Zunächst muss ein Altar errichtet, ein Tier geopfert und dessen Blut getrunken sowie ein Eid gesprochen werden. Daraufhin beginnt Kyobō mit seiner Rede. Erwartungsgemäß geht es ihm um Erreichung eines langen Lebens durch diverse „Methoden der Nahrung der Natur“ (*yōsei no hō* 養性之方) und „Techniken der Existenzverlängerung“ (*kyūson no jutsu* 久存之術).¹¹³ Diese schließen eine Abkehr von weltlichen Angelegenheiten, die Meidung bestimmter Nahrungsmittel, die Anwendung von Amuletten und Bannsprüchen, Selbstkontrolle und Bewahrung der Lebensäfte, die Einnahme pflanzlicher und mineralischer Wirkstoffe, Atemübungen und anderes mehr ein. Abschließend betont er, dass alles Streben nach weltlichem Aufstieg angesichts der Unsicherheiten und der Kürze des Lebens sinnlos sei.

Tokaku, Shitsuga und Kimō sind von Kyobōs Rede überwältigt und geloben: „Von nun an werden wir von ganzem Herzen unseren Geist verfeinern (*renshin* 練神) und ewig diese Worte genießen“.¹¹⁴

Kyobōs Ziel, also das Ziel der Daoisten, ist die Transformation des Individuums in einen „unsterblichen Genius“ (*sen* 仙).

5.1.3 Buddhismus

Doch nun tritt ein hässlicher und heruntergekommener „namenloser Bettelmönch“ (*kamei kotsuji* 仮名乞児) als Repräsentant des Buddhismus auf. Er wird ausführlich beschrieben, wobei nicht zuletzt seine Freiheit von jeglicher familiärer Bindung betont wird. Gegen den Vorwurf eines Konfuzianers, der Bettelmönch vernachlässige seine Pflichten gegenüber den Eltern – ein Standardvorwurf der Konfuzianer gegen die Buddhisten – verwehrt er sich indes. Unablässig übertrage er „okkulte Segnungen“ (*meifuku* 冥福) auf den Staat¹¹⁵

¹¹² Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 105. Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 119. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 115.

¹¹³ Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 121. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 116.

¹¹⁴ Kūkai, Katō und Katō, *Kūkai*: „*Sangō shiiki*“, 125; Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 113. Vgl. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 120.

¹¹⁵ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 123.

und richte „verborgene Kräfte“ (*inkō* 陰功) auf die Eltern.¹¹⁶ Von mangelnder Loyalität (*chū* 忠) und Kindestreue (*kyō* 孝) könne also keine Rede sein. Im Gegenteil: die von den Eltern empfangenen Segnungen nur im Diesseits und auf materielle Art und Weise zu vergelten, sei unzulänglich und von vielen Kontingenzfaktoren (Arbeitsfähigkeit, Talent, Wohlstand, Gesundheit usw.) abhängig. Höherwertig sei doch wohl die spirituelle Sorge um das jenseitige Schicksal der Eltern.

Vom Hunger dazu getrieben, seine Höhle in einem Kiefernain zu verlassen, begibt sich der Asket zum Almosensammeln in die Stadt. Vor dem Tor zum Haus Tokakus angekommen hört er die Argumente des Konfuzianers Kimō und des Daoisten Kyobō. Als er genug gehört hat, meldet er sich zu Wort und kritisiert seine Vorredner in scharfer Form. Ihre Nützlichkeitsabwägungen basierten lediglich auf innerweltlichen Argumenten (*kanchū ben* 囊中辯).¹¹⁷

Im Kern wirft er den beiden vor, ganz in der säkularen Sphäre gefangen zu sein und nur nach weltlichen Dingen zu streben. Dabei übersähen sie, dass alle Existenz flüchtig und begrenzt sei. Nach weltlichem Ruhm oder einer Verlängerung dieser Existenz zu streben, sei unsinnig, denn am Ende finde man sich doch in einer Hölle wieder oder werde als Hungergeist oder als Tier wiedergeboren. Das einzig sinnvolle Ziel bestehe darin, die Welt zu überwinden, das heißt dem Kreislauf der Wiedergeburten zu entgehen. Weder der Herzog von Zhou, noch Konfuzius oder Laozi¹¹⁸ hätten die Ursache des Leidens im Samsāra und die Freude der Überwindung der Leidenschaften und Befleckungen gelehrt.¹¹⁹ Bemerkenswerterweise leugnet der Asket jedoch nicht seine Verantwortung für den Staat und die Eltern. Die konfuzianischen Tugenden der Loyalität und der Kindestreue werden von ihm nur weniger vordergründig, dafür aber umso wirksamer praktiziert, da sie sich nicht wie bei den Konfuzianern auf die Ebene der Immanenz beschränken, sondern auf die Transzendenz gerichtet sind und damit ein soteriologisches Moment bekommen.

¹¹⁶ Ebd., 124/125.

¹¹⁷ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shiiki*, 125; Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 127.

¹¹⁸ Kūkai legt hier seinem Protagonisten die chinesisch-buddhistische Theorie in den Mund, der zufolge eine oberflächliche Form des Buddhismus in Form des Konfuzianismus durch Śākyamunis Schüler Mānavaka und in Form des Daoismus durch Kāśyapa nach China gelangt sei. Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 128. Bei dieser Theorie handelt es sich um eine Replik auf die von Daoisten in China verbreitete Legende von der „Bekehrung der Barbaren durch Laozi“.

¹¹⁹ Ebd., 134.

Erwartungsgemäß sind Kimyō und Kyobō überwältigt ob der Überzeugungskraft des Bettelmönchs, der die beiden anderen Lehrsysteme im Kontrast zum Buddhismus zusammenfassend wie folgt charakterisiert:

Obwohl dies wahrlich nur ein winziger Bruchteil der geistigen Hinterlassenschaft meines Lehrmeisters [Śākyamuni] ist; wie könnte man die mindere Kunst der Unsterblichen (*shinsen no shōjutsu* 神仙之小術; d.i. die Lehren der Daoisten) und das laue Lüftchen der weltlichen Angelegenheiten (*shokujin no bifū* 俗塵之微風; d.i. die Lehren der Konfuzianer) damit vergleichen oder auch nur in einem Atemzug damit nennen.¹²⁰

Natürlich sehen Kimyō und Kyobō ein, wie oberflächlich die von ihnen propagierten Lehren sind und können ihr Glück kaum fassen, „die überragenden Lehranweisungen zur Weltüberwindung“ (*shusse no saikun* 出世之最訓) aus dem Mund des Bettelmönchs vernommen zu haben.

Abschließend komponiert der Bettelmönch für die beiden Konvertiten ein Gedicht, in dem er noch einmal eher versöhnlich die Unterschiede der drei Lehren des Konfuzianismus, des Daoismus und des Buddhismus erläutert, aber auch ihre Gemeinsamkeiten. Wie Sonne und Mond die Dunkelheit durchbrechen, so vertreiben die drei Lehren die Ignoranz der Menschen. Diese haben von Natur aus sehr unterschiedliche Bedürfnisse, weswegen es unterschiedliche Heilmethoden für ihre Leiden gebe.¹²¹

Fazit des Vergleichs

Kurzum: Kūkai akzeptiert Konfuzianismus und Daoismus als Wege der Selbstkultivierung, Sinnstiftung und Orientierung und hält sie als solche im Sinne weltlicher Kultivierungswege für mit dem Buddhismus vergleichbar. Allerdings mangelt es diesen an der Bereitschaft

¹²⁰ Kūkai, Watanabe und Miyasaka, *Sangō shūki*, 145; Kūkai und Hakeda, *Kūkai*, 138.

¹²¹ Konfuzius habe gezeigt, wie man durch Studium zu einem Regierungsbeamten werden kann. Laozi habe die Entfaltung der Dinge durch Transformation gelehrt, und wenn man seiner Überlieferung folge, könne man die Welt gleichsam vom Dao her betrachten (*dōkan* 道觀; was auch daoistisches Kloster heißt). Am besten sei aber der Mahāyāna-Buddhismus, der einen Weg zur Befreiung für einen selbst und andere bereitstellt. Die empirische Welt sei ein Meer, in dem man ertrinke. Zu streben sei nach den Vier Errungenschaften (*shitoku* 四德), die der weltlichen Existenz abgehen, nämlich (1) Dauerhaftigkeit, (2) Glück, (3) Ichhaftigkeit und (4) Reinheit. Wenn man doch weiß, was einen an die drei Daseinsbereiche der Begierde, der Form und der Formlosigkeit bindet, warum sollte man dann noch nach einem Beamtenposten streben?

und der Fähigkeit, in die wahre Transzendenz zu führen und die Überwindung der Welt zu ermöglichen. Die für unser Thema entscheidende Erkenntnis ist meines Erachtens, dass Überweltlichkeit, Außerweltlichkeit oder Transzendenz (*lokottara*) als spezifisches Unterscheidungsmerkmal und als Proprium des Buddhismus herausgestellt wird, das Fehlen dieser Qualität bei Konfuzianismus und Daoismus aber nicht zum Ausschluss aus der gemeinsamen Klasse führt. Die Familienähnlichkeiten – autoritative Schriften und maßgebende Persönlichkeiten, Virtuosen, ein geschlossenes Deutungs- und Orientierungssystem, kodifizierte Regeln und moralische Normen, Kultivierungspraktiken usw. – rechtfertigen die Einordnung der drei Traditionsgeflechte in die Klasse, deren Prototyp und Zentrum nach Kūkais Auffassung der Buddhismus bildet oder bilden sollte.

Ebenso interessant ist, dass Kūkai die Gemeinsamkeiten mehr oder weniger explizit benennt. Alle drei Klassenangehörigen nehmen sich des Problems der Kontingenz an, insbesondere der Kontingenz persönlichen Glücks, welches näher bestimmt wird als Ruhm und Anerkennung, Wohlstand und Erfolg im Beruf, Gesundheit und Langlebigkeit usw. Doch der Konfuzianismus bietet letztlich nur innerweltliche, der Daoismus bestenfalls relativ transzendente und damit vorübergehende Lösungen an. Um in der medizinischen Metaphorik Kūkais zu bleiben, kümmern sich Konfuzianismus und Daoismus lediglich um die Symptome, nicht um die Krankheitsursache. In der *per se* leidvollen Welt sei das Problem der Kontingenz und damit das Leid nicht zu überwinden.

5.2 Nichiren 日蓮 (1222–1282) und die Überlegenheit des Buddhismus gegenüber Konfuzianismus und Brahmanismus

Wie Kūkai im 8. vergleicht der Mönch Nichiren 日蓮 (1222–1282) im 13. Jahrhundert verschiedene Denkschulen und Lehrtraditionen aus der Innenperspektive des gläubigen Buddhisten. Auch Nichiren fasst drei Lehren zu einer Klasse zusammen, ersetzt aber den Daoismus meist durch die nicht-buddhistischen Traditionsgeflechte Indiens. An manchen Stellen wird aber auch der Daoismus als konkurrierende Tradition thematisiert. Nichirens Haltung gegenüber den konkurrierenden Systemen ist exklusivistisch in synchroner, inklusivistisch hierarchisierend in diachroner Betrachtung. Im *Kaimoku sho* schreibt er:

Ferner gibt es drei Dinge, die man lernen und studieren sollte, namentlich Konfuzianismus, die äußeren [Wege Indiens] und die inneren [Lehren des Buddhismus].¹²²

Nichirens Argumente für die Überlegenheit des Buddhismus scheinen auf den ersten Blick einseitig aus der buddhistischen Binnenperspektive entnommen zu sein. Die Ziele des Buddhismus werden – ähnlich wie bei Kūkai – zum Beurteilungsmaßstab der anderen Traditionen gemacht, und Nichiren stellt schließlich fest, dass diese keine Methoden zur Erreichung dieser Ziele haben. In moralischer Hinsicht sind sich die vier Traditionen – zumindest indische Religionen, Konfuzianismus und Buddhismus aus Nichirens Sicht sehr ähnlich. Eine zentrale moralische Kategorie ist die Vergeltung erfahrener Segnungen, insbesondere durch die Eltern. Die Kindestreue gilt als Grundtugend des Konfuzianismus, doch Nichiren behauptet wie Kūkai, dass die Diesseitigkeit des Konfuzianismus einen höheren Dienst an den Eltern verhindert. Nur der Buddhismus habe die Macht, das jenseitige Schicksal der verstorbenen Eltern positiv zu beeinflussen. Moral und Soteriologie werden hier also eng miteinander verknüpft, bei einem klaren Primat der Soteriologie.¹²³ Im Grunde argumentiert Nichiren ähnlich wie Kūkai.

Brahmanismus, Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus gehören wegen zahlreicher Familienähnlichkeiten v.a. im Bereich der Moral einer Klasse an und können deshalb miteinander verglichen werden. Jede Tradition hat einen gewissen Nutzen, doch nur der Buddhismus vermag es wirklich, das Jenseits positiv zu beeinflussen und die Welt des Leidens schließlich ganz zu überwinden.

Die vier Weisen (*shishō* 四聖; Die Schüler des Konfuzius, d.i. Yanhui 顏回 bzw. Yanyuan 顏淵; Cengcan 曾參; Zisi 子思; Mengzi 孟子) und die drei Asketen (*sansen* 三仙) der äußeren Schriften und der äußeren Wege (*geten gedō* 外典外道) [des Konfuzianismus und des Brahmanismus] werden zwar als Heilige bezeichnet, doch in Wirklichkeit sind sie nur unwissende Durchschnittsmenschen, die es nicht vermocht haben, die drei Illusionen zu überwinden. Sie werden zwar als Heilige bezeichnet, aber in Wirklichkeit sind sie wie Kinder, die das Prinzip von Ursache und Wirkung nicht verstehen. Wie soll man mit ihren Schiffen den Ozean von Ge-

¹²² 又習學スヘキ物三アリ。所謂儒外内コレナリ。(T 84, no. 2689, p. 208b20–21).

¹²³ Zum schwierigen Verhältnis von Religion und Moral Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 96; 173–174.

burt und Tod überqueren? Wie soll man mit ihren Brücken die sechs Daseinsbereiche überschreiten?¹²⁴

Zumindest aus buddhistischer Sicht ist die Orientierung an Überweltlichkeit offenkundig mehr als ein Merkmal von vielen. Sie ist es, die den Buddhismus in das Zentrum der polythetischen Klasse rückt, die anderen Traditionen an die Peripherie. Die Klasse – ob wir sie nun Religion nennen wollen, lasse ich einstweilen offen – ist mit Benson Saler gesprochen eine „graded category“ oder „abgestufte Kategorie“.¹²⁵ Die Überweltlichkeit des Buddhismus wäre vielleicht vergleichbar mit dem Merkmal der Flugfähigkeit bei einem Vogel. Ein „starker“ Vertreter der Klasse Vogel müsste sich nicht zuletzt durch Flugfähigkeit auszeichnen; fehlt das Merkmal, ist ein Kandidat ein „schwacher“ Vertreter der Klasse – gleichsam der Pinguin unter den Religionen. Überweltlichkeit wäre damit wie Flugfähigkeit zwar ein „typicality feature“, aber eben nicht ein notwendiges Merkmal, dessen Vorhandensein oder nicht Vorhandensein die Klassenzugehörigkeit eindeutig bestimmt.¹²⁶ In unserem historischen Beispiel verlief der Prototypiegradient vom Buddhismus (absolute Transzendenz) über den Daoismus/Brahmanismus (relative Transzendenz) zum Konfuzianismus (Immanenz).

¹²⁴ 外典外道ノ四聖三仙ハ。其ノ名ハ聖ナリトイエトモ。實ニハ三惑未斷ノ凡夫。其名ハ賢ナリトイヘトモ。實ニ因果ヲ辨ヘサル事嬰兒ノコトシ。彼ヲ船トシテ生死ノ大海ヲワタルヘシヤ。彼ヲ橋トシテ六道ノ巷コエカタシ。(T84, Nr. 2689, S. 209b29-c05)

¹²⁵ Vgl. hierzu Saler, *Understanding religion*, 168. Daraus folgt, dass manche Traditionsgeflechte in höherem Maße religiös sind als andere, ohne dass eine Grenze zwischen religiös und nicht-religiös gezogen wird. Im europäisch-amerikanischen Kontext ist das Christentum zweifellos „mehr Religion“ als Scientology; in Ostasien der Buddhismus mehr als der Konfuzianismus. Dabei ist zu beachten, dass eine graduelle Abstufung des „Religionseins“ auch in den emischen Diskursen Ostasiens nachweisbar zu sein scheint, wie die Diskussion über den religiösen oder säkularen Charakter des Konfuzianismus zeigt. Zu prüfen wäre, ob auch die Persistenz der Klassenzuordnung einen Hinweis auf den prototypischen Charakter eines bestimmten Traditionsgeflechts liefert; Bsp.: Der Buddhismus taucht in Japan in allen „Gruppen“ auf: A. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Daoismus (Kūkai; China); B. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Daoismus – (4) Brahmanismus (Nichiren); C. (1) Buddhismus – (2) Konfuzianismus – (3) Shintō (Tominaga und „Katalog der Ziele der *Shoshū Dōtoku Kaimei* 諸宗道徳会盟“ von 1869; siehe Peter Kleinen, *Zum Verhältnis von Nichiren-Buddhismus und japanischem Nationalismus am Beispiel von Tanaka Chigaku [1861–1939]* [Bonn; Tokyo 1994], 20); D. (1) Buddhismus – (2) Shintō – (3) Christentum (im *Sankyō kaidō* 三教会同 von 1912).

¹²⁶ Das Merkmal der Weltüberwindung und des Transzendenzbezugs ist nun interessanterweise eines, das in modernen, substantiellen, monothetischen Definitionen gern zum Wesensmerkmal der Religion schlechthin erklärt worden ist.

5.3 Tominaga Nakamoto 富永仲基 (1715–1746) oder warum keine der „Drei Lehren“ der „Weg der Wege“ sind

Im Gegensatz zu Kūkai und Nichiren betrachtet der japanische Aufklärer Tominaga Nakamoto im 18. Jahrhundert die „Drei Lehren“ dezidiert aus der Außenperspektive. „Ich bin kein Anhänger des Konfuzianismus, kein Anhänger des Daoismus und kein Anhänger des Buddhismus“,¹²⁷ stellt er in seinem berühmten Werk *Nach dem Auftauchen aus der Versenkung* klar. Im 24. Kapitel des Textes befasst sich Tominaga mit den klassischen Drei Lehren (*sankyō* 三教) Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus.¹²⁸ Tominaga konzentriert sich in seinen Schriften nicht auf die Gemeinsamkeiten der drei Lehren, die diese zu einer Klasse zusammenführen, sondern auf die Unterschiede. Er betont die Relativität ihrer Geltungsansprüche und bezweifelt die Nützlichkeit einer Lehre außerhalb ihres Entstehungskontextes. Der Buddhismus sei gut für die Inder, in China sei er wegen seiner magischen Ausrichtung „Dreck“; der Konfuzianismus sei angemessen für die Chinesen, in Japan mache ihn seine übertriebene Wertschätzung von Sprache und Literatur wiederum zu „Dreck“.

Tominaga thematisiert auch frühere Versuche, einen gemeinsamen Nenner der drei Lehren zu formulieren, etwa die des Gelehrten Li Shiqian 李士謙 aus der Sui-Zeit, der 589 eine Allegorie aus dem Bereich der Himmelskörper gewählt und gemeint hatte, der Buddhismus sei die Sonne, der Daoismus der Mond, der Konfuzianismus die Sterne.¹²⁹

Weiter zitiert er den Chan Mönch Qiesong 契嵩 (1007–1072),¹³⁰ der gesagt habe: „Ich meine, dass die Drei Lehren sich wechselseitig

¹²⁷ Tominaga Nakamoto, *Emerging from Meditation* (London; Honolulu 1990), 168. 吾非儒之子、非道之子、亦非仏之子、傍觀乎其云為、且私論之然。 Mizuta Toshio und Arisaka Takamichi, Hrsg. *Tominaga Nakamoto, Yamagata Bantō* (Tōkyō: Iwanami Shoten, 1973), 134a. Vgl. Tominaga Nakamoto, *Worte nach der Meditation: Die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto (1715–46)* übers. von Rebekka Radke (Frankfurt am Main u.a. 2003), 138.

¹²⁸ Bei ihm hat der Klassenbegriff *kyō* oder „Lehre“ eine recht weite Extension. So sagt er etwa zum Daoismus, dieser gehöre wegen seiner Neigung zur Magie im Grunde zu den „äußeren Wegen [oder: „Heterodoxien“] Indiens“ (*jikudo gedō* 竺土外道).

¹²⁹ Siehe z.B. *Fozu tongji* 佛祖統紀 (T49, Nr. 2035, S. 360, a12–14). Hier handelt es sich also um eine frühe Form der *sanjiao*-Theorie. Li Shiqian wird auch in einem Text mit dem Titel *Sanjiao pingxin lun* 三教平心論 erwähnt. Demzufolge bestünde die funktionale Äquivalenz der Drei Lehren darin, die Menschen zum Guten bekehren (T52, Nr. 2117, S. 781, b26–27).

¹³⁰ Nach dem *Fujiao bian* 輔教編. Digitale Faksimile-Ausgabe der Harvard-Yenching Library: <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/11097463?n=1&imagesize=1200&jp2Res=.25>.

bereichern und die Welt verbessern“.¹³¹ In einem Bittgesuch an den Kaiser, das Chan-Geschichtswerk *Chuanfa zhengzong ji* 傳法正宗記 zu drucken und zu kanonisieren, wird Qiesongs Position dahingehend paraphrasiert, er habe hervorgehoben, dass die zwei [sic! Konfuzianismus und Buddhismus?] Lehren Wege der Heiligen seien und gleichermaßen die Welt verbesserten und den Menschen nützten“.¹³² Qiesong hatte unter anderem die Übereinstimmung der fünf Kardinaltugenden des Konfuzianismus (*wuchang* 五常) mit den fünf Hauptgeboten des Buddhismus (*pañca-sīla*; *wujie* 五戒) betont.

Die Heiligen des Altertums, die für den Buddhismus, den Daoismus und den Konfuzianismus gesprochen hätten, seien eines Geistes gewesen, und ihre jeweiligen Lehren hätten sich nur in der äußeren Form unterschieden.¹³³ Ihre Identität habe darin bestanden, dass sie gleichermaßen die Menschen zu verbessern wünschten.¹³⁴ Alle drei Lehren seien nötig.

Interessant ist nun Tominagas Replik auf Qiesongs Position. Es sei vollkommen unsinnig, die Einheit der Drei Lehren darin zu suchen, dass sie allesamt Wege zum Guten seien. Wenn dies das gemeinsame Merkmal von Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus sei, warum beschränkt man die Klasse dann auf diese Drei Lehren. Schließlich gebe es dutzende Heterodoxien (*gedō* 外道) und Häresien (*itan* 異端), die ebenso das Gute suchen. Das heißt, Tominaga akzeptiert die Verbesserung der Menschen als Funktion bzw. definitorisches Merkmal jener Klasse, die traditionell von den Drei Lehren gebildet wird, kritisiert aber – unter anderem – die Beschränkung auf diese Drei Lehren. Indem er aber als weitere Kandidaten der Klasse „*kyō* 教“¹³⁵ lediglich „Heterodoxien“ und „Häresien“ ins Spiel bringt, weist er die Funktion der Verbesserung der Menschen implizit dem sozialen

¹³¹ 吾謂、三教者、乃相資而善世也。 Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b. Vgl. Nakamoto, *Worte nach der Meditation*, 136.

¹³² *Chuanfa zhengzong ji* 傳法正宗記 (T51, Nr. 2078, S. 715, c7–8). Vgl. auch *Tanjin wenji* 鐸津文集 (T52, Nr. 2115, S. 691, c22–24).

¹³³ 其心則一、其迹則異。 Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b; Radke, *Worte nach der Meditation*, 136.

¹³⁴ 夫一焉者、其皆欲人為善者也。 Mizuta und Arisaka, *Tominaga Nakamoto*, 133b; Radke, *Worte nach der Meditation*, 136.

¹³⁵ Beachte, dass Campany der Meinung ist, „教“ sei erst in der Moderne zu einem Klassenbegriff vergleichbar mit „道“ oder „法“ geworden. Aufgrund der von mir angeführten Beispiele möchte ich das zumindest für Japan bestreiten. Doch auch in China spricht man in vormodernen Zeiten von den „Drei Lehren“ (*sanjiao* 三教) womit auf Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus verwiesen wird. Robert Ford Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319, 306–307.

System „Religion“ zu – unter Einschluss illegalisierter Traditionen.¹³⁶ Er verweist in diesem Zusammenhang nicht etwa auf andere soziale Systeme wie „Recht“ oder „[säkulare] Erziehung“.¹³⁷

Dennoch sieht Tominaga das Verbindende und zu Bewahrende von Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus und Shintō – der vierte Angehörige der Klasse – in der Moral. Das wird deutlich, wenn er in seinem *Okina no fumi* die Buddhisten dafür kritisiert, die Sitten der In-der zu kopieren, die Konfuzianer dafür, die Gebräuche der Chinesen zu imitieren und die Shintō-Anhänger dafür, sich zu kleiden und zu benehmen wie die Menschen in grauer Vorzeit. Deshalb, so schreibt Tominaga, sei keiner der „Wege der drei Lehren“ (*sankyō no michi* 三教の道) der „Weg der Wege“ (*michi no michi* 道の道), wie er im gegenwärtigen Japan praktiziert werden sollte.

Der „Weg der Wege“ besteht nach Tominagas Auffassung darin, den Gegebenheiten des gegenwärtigen Japan entsprechend seine alltäglichen Pflichten zu erfüllen, ein aufrichtiges Herz und korrektes Verhalten zu pflegen, zurückhaltend in Sprache und Haltung zu sein und den Eltern zu dienen und sie zu ehren.¹³⁸

Tominaga setzt die Aufzählung moralischer Gebote an anderer Stelle fort, wobei er sich bewusst ist, dass all diese Gebote Bestandteil des Normen-Kodex der drei Lehren sind. Kurzum: Er übernimmt die

¹³⁶ Vgl. hierzu Campany, der für den frühmittelalterlichen chinesischen Sprachgebrauch feststellt: „In Western discourses, „religions“ are, relatively speaking, „like-us“, whereas „unlike-us“ are the „other“ categories of „magic“, „superstition“, „witchcraft“ and „heresy“, always implied to be different kinds of things from „religions:“ („Popular religion“ is always a borderline category – it is religious but is the kind of religion least like „ours“.) This sort of contrast, too, is largely absent in Chinese discourse, which speaks of „deviant daos“, „the dao of the left“, „licentious sacrifices“, and so on, without implying that such daos or such sacrifices are another kind of thing than daos or sacrifices proper“, ebd., 315. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob Campanys Einschätzung des vormodernen europäischen Sprachgebrauchs ganz korrekt ist. Vgl. etwa die Darstellungen „falscher“ Religionen bei Cysat, Purchas usw.

¹³⁷ Wir können also annehmen, dass Tominaga in der Verbesserung der Menschen die Spezialfunktion der Klasse *kyō* oder *dō* als Funktionssystem sieht. Mit Luhmann gesprochen wären die drei anerkannten Lehren sowie die Heterodoxien und Häresien dann als Segmente des Funktionssystems *kyō* oder *dō* zu betrachten. Die spezifische Leitunterscheidung oder der Code des Systems würde dann wohl durch das Dual „gut/ schlecht 善/ 惡“ gebildet, das Kommunikationsmedium wäre die „Moral“.

¹³⁸ „As to the way of truth (*makoto no michi* 誠の道), the way should be practised in present-day Japan, it is simply to perform our evident duty in everything, to give priority to the tasks of the day, to maintain an upright heart and correct conduct, to be restrained in speech and bearing, and if we have parents, to serve and honour them well.“ Tominaga, *Emerging from Meditation*, 57. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 551.

moralischen Postulate der Drei Lehren, lehnt aber die Adaption „kulturspezifischen Beiwerks“ ab¹³⁹ und verzichtet auf jeglichen Transzendenzbezug.

Der wahre Weg der Wege ist also reine, zeitgemäße Moral, ohne unzeitgemäßes oder exotisches Gehabe und übertriebene Neigungen wie der Hang zur Magie im Buddhismus, die Besessenheit von geschliffener Sprache im Konfuzianismus und die Tendenz zur Mystifizierung und Geheimnistuerei im Shintō.¹⁴⁰ Auch die Angehörigen der Drei Lehren können als Anhänger des wahren Weges betrachtet werden, sofern sie ihre eigene Lehre als pure, aufgeklärte Moral verstehen.¹⁴¹

Im Gegensatz zu Nichiren sieht Tominaga ungeachtet dessen in den Drei Lehren das gemeinsame Merkmal in einer Moral, die scheinbar keiner außerweltlichen Legitimation und Zielsetzung bedarf. Die gemeinsame Funktion der Drei Lehren wird damit ganz an die Erfüllung innerweltlicher Ziele mit innerweltlichen Mitteln gebunden. Demgegenüber hatten Kūkai und Nichiren allen anderen Traditionen implizit unterstellt, im Grunde die Ziele des Buddhismus anzustreben

¹³⁹ „To write with today’s script, use today’s language, eat today’s food, wear today’s clothes, use today’s utensils, live in today’s buildings, follow today’s customs, observe today’s regulations, mingle with today’s people, to avoid all the bad things and do the good things, – this may be called the way of truth, and it is the way which should be practised in present-day Japan“. Ebd., 59. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 552–553.

¹⁴⁰ „Thus those who learn the three teachings may also be regarded as followers of the way of truth, but only if they understand them in this way and live in this world with other people without behaving in a wrong, weird and extravagant manner“. Ebd., 61. Ienaga, *Kinsei shisōka bunshū*, 554.

¹⁴¹ Dieser Ansatz scheint Kants Idee von einer „wahren, alleinigen Religion“ zu entsprechen, die nichts enthält „als Gesetze [...], deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können“ auch wenn bei Tominaga der explizite Verweis auf die Vernunft fehlt. „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d.i. solche praktische Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“. Wilhelm Weischedel, Hrag., *Immanuel Kant – Werkausgabe: In 12 Bänden* (Frankfurt am Main 1977), Bd. 8, 838–839.

– vollständige Überwindung der kontingenten Welt –, ihnen aber die Mittel abgesprochen, diese zu erreichen.

Da Tominaga sich mit keiner der Traditionen identifiziert, postuliert er im Grunde die Transformation des Konfuzianismus, des Daoismus, des Buddhismus und des Shintō in ganz und gar diesseitige Morallehren (*kyō*), die einen geeigneten Weg (*michi*) der innerweltlichen Selbstkultivierung weisen. Damit wird er zwar dem Selbstverständnis der einzelnen Traditionen genauso wenig gerecht wie Kūkai und Nichiren, formuliert aber einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der möglicherweise über die Zeiten hinweg und unabhängig von den jeweiligen Neigungen einzelner Herrscher die Förderungswürdigkeit von Traditionsgeflechten begründete. Tatsächlich liegt die Vermutung nahe, dass die Funktion der Religion aus Sicht der Herrschenden in Ostasien primär in der moralischen Kultivierung der Menschen bestand.¹⁴² Heißt das aber automatisch, dass Luhmanns funktionale Definition von Religion für Ostasien ungültig und damit gescheitert ist? Oder halten wir uns an Luhmanns Definition und sagen: dann sind die Drei Lehren eben keine Religionen?

6 Systemtheoretische Auswertung des historischen Materials

Ich glaube, beide Schlussfolgerungen sind keineswegs zwingend. Für Luhmann ist es unerheblich, welche Funktionen die Menschen der Religion zuweisen bzw. welche Problemlösungen sie in konkreten Situationen von der Religion erwarten.

¹⁴² Vgl. auch Kronprinz Shōtoku so genannte „Verfassung in 17 Artikeln“: „II. Sincerely reverence the three treasures. The three treasures, viz. Buddha, the Law and the Priesthood, are the final refuge of the four generated beings, and are the supreme objects of faith in all countries. What man in what age can fail to reverence this law? Few men are utterly bad. They may be taught to follow it. But if they do not betake them to the three treasures, wherewithal shall their crookedness be made straight? 二曰。篤敬。三寶。三寶者。[佛法僧也]則四生之終歸。萬國之極宗。何世何人。非貴是法。人鮮尤惡。能教從之。其不歸三寶。何以直枉。William George Aston und Terence Barrow, *Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A. D. 697* (Rutland, Vt. 1998), II, 129; chinesischer Text basiert auf dem 30-bändigen *Shoki Shūge* von Kawamura Hidene (gedruckt 1785), S. 1275; zit. nach *Japanese Historical Text Initiative, University of California at Berkeley*; <http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/kensaku.cgi> (zuletzt geprüft am 24.11.2011).

6.1 Systemspezifische und andere Funktionen

Die Spezialfunktion wird im System selbst bestimmt, und das soziale System Religion wird nicht durch die Religionsangehörigen im Sinne der Mitglieder eines religiösen Organisationssystems gebildet, sondern ausschließlich durch systeminterne Kommunikation, wie sie gleichwohl innerhalb religiöser Organisationen verstetigt, reproduziert und kontrolliert wird. Darüber hinaus bestreitet Luhmann nicht, dass Religion verschiedene Funktionen haben kann: „Das Religionsystem bleibt trotz funktionaler Spezifikation ein soziales System, in dem vielerlei andere Funktionen mitzuerfüllen sind“.¹⁴³ Es ist also auch möglich, dass Religion ein Problem löst – etwa das der Verbesserung öffentlicher Moral –, für dessen Lösung sich auch andere Systeme zuständig fühlen. „Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen“.¹⁴⁴ Zum Beispiel nehmen sich alle sozialen Systeme des Problems bestimmter Kontingenz an: ob man unter der Bedingung von Knappheit ein Gut hat oder nicht hat, ist kontingent (→ Wirtschaftssystem); ob man unter dem Gesichtspunkt der Legitimität Macht hat oder nicht hat, ist kontingent (→ politisches System); ob man unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit krank oder gesund ist, ist kontingent (→ System der Krankenbehandlung). Auch das Religionssystem kümmert sich vor allem in Gesellschaften, die nicht voll funktional differenziert sind, um diese Kontingenzprobleme, allerdings auf andere Weise als das Wirtschaftssystem, das politische System oder das System der Krankenbehandlung. So könnte etwa das Nichthaben, also die Armut einer Person als Folge schlechten Karmas (also unter Anwendung einer religionsspezifischen Kontingenzformel) erklärt werden, woraus sich andere Lösungsansätze ergeben als „wirtschaftliche“. Mit religiösen Kontingenzformeln wie Gott, Himmlischer Wille usw. kann man politische Probleme der Legitimation von Macht angehen. Durch Exorzismen etwa versucht man das Problem der Kontingenz von Gesundheit zu lösen.

6.2 Funktionserwartungen der Herrschenden

Welche Probleme die Angehörigen der Klasse *kyō, dō* etc. lösen sollten, um staatlicher Förderung und Protektion würdig zu sein, wurde – anders als die Funktion im systemtheoretischen Sinne – von den

¹⁴³ Luhmann, *Funktion der Religion*, 50–51.

¹⁴⁴ Ebd., 9.

Herrschenden bestimmt. Wilfred Cantwell Smith¹⁴⁵ und Robert Ford Company¹⁴⁶ haben darauf hingewiesen, dass die Bildung von Klassen wie „Religion“ vor allem ein Ergebnis von Rivalität und Konkurrenz um Ressourcen, Patronage und Prestige war. Auch in Ostasien hatte die Staatsmacht bestimmte Erwartungen an die Funktion der verschiedenen Lehrtraditionen und Kultivierungswege. Sie sollten – wie es schon bei Sima Qian heißt – gemeinsam für stabile Herrschaftsverhältnisse sorgen. Dabei war die Art und Weise, wie die einzelnen Lehrtraditionen diese Funktion erfüllten, vielfältig: Rituale, moralische Erziehung, Befriedung der Bevölkerung, Besänftigung der Götter, Bannung von Dämonen, Legitimierung von Herrschaft usw.¹⁴⁷ Alle Traditionsgeflechte, die den Herrschenden geeignet erschienen, die Herrschaft auf irgendeine Weise zu stabilisieren, wurden der offenen emischen Klasse *kyō* (Lehr[tradition])¹⁴⁸ oder *dō* ([Kultivierungs]weg) zugeordnet. Diese Perspektive war, wie so vieles, von China übernommen worden, wo Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus mal konkurrierend, mal komplementierend den Herrschenden ihre Dienste anboten. Die entscheidende und durchaus schwierige Frage ist nun, inwieweit die entsprechende emische Klasse mit der Kategorie „Religion“ weitgehend deckungsgleich und dem sozialen System „Religion“ zuzurechnen ist.

Die primäre Aufgabe der Klasse *kyō/dō* ist nur ein Aspekt der Funktion des Religionssystems, nämlich Kontingenzbewältigung im politischen Bereich, also in der Sphäre des „Herrschergesetzes“, wobei die Stabilisierung von Herrschaft ein Handeln auf verschiedenen Ebenen erfordert. Die selbstgesteckten Aufgaben des Konfuzianismus decken sich fast vollständig mit den Erwartungen der Herrschenden in China; der Konfuzianismus ist gleichsam der prototypische Klassenprimus der Klasse der Lehrtraditionen in China (L_c).¹⁴⁹ Der in der Tendenz jenseitig und am Individuum orientierte Buddhismus erschöpft sich dagegen keineswegs in der Aufgabe der Herrschaftsstabilisierung. Er kümmert sich um jegliche Form von bestimmter Kontin-

¹⁴⁵ Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, 43.

¹⁴⁶ Company, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, 312–313.

¹⁴⁷ Beachte in diesem Zusammenhang auch die „Verfassung in Siebzehn Artikeln“ von Shōtoku Taishi (s. FN oben).

¹⁴⁸ An dieser Stelle sei auch auf die so genannte „Große Lehre“ (*dakyō* 大教) hingewiesen, mit der die Meiji-Regierung die japanische Bevölkerung auf Linie bringen und auf das tennōzentrische Staatssystem einschwören wollte.

¹⁴⁹ Vgl. auch Krämer, „This Deus is a Fool’s Cap“, 77.

genz: Wohlstand, Gesundheit, Wiedergeburt, Verblendung oder Erleuchtung, Kindersegen, Ernteerträge, Witterung etc. Das für alle Systeme relevante Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit als solches ist sein Bezugsproblem. Er hat damit eine Art funktionalen Mehrwert, der entsprechend in buddhistischen Schriften – wie etwa bei Kūkai und Nichiren – immer wieder betont wird.

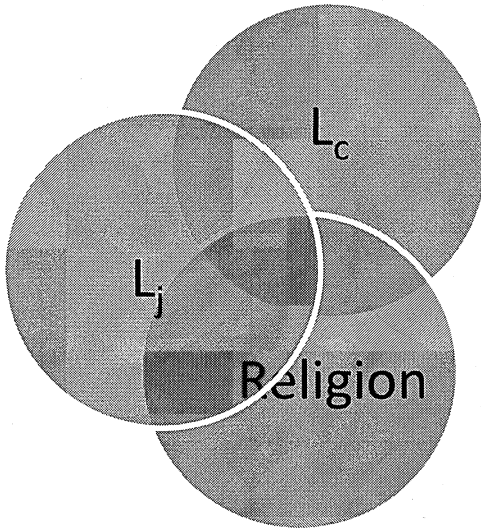


Abb. 1: Klassen und ihre Schnittmengen

Wenn ich es richtig sehe, hat es der Buddhismus in Japan anders als in China geschafft, den Prototyp der Klasse der Lehrtraditionen L_j zu bilden.¹⁵⁰ Die japanische Klasse der Lehrtraditionen (L_j) entspricht dadurch zweifellos eher der Klasse R für „Religion“ mit dem Christentum als Prototyp. Damit sind schon die Klassen „Lehrtradition“ in China (L_c) und Japan (L_j) nicht ganz identisch, auch wenn sie eine große Schnittmenge aufweisen. In L_c steht der Konfuzianismus im Zentrum, der Buddhismus an der Peripherie; in L_j ist es gerade umgekehrt.

¹⁵⁰ Vgl. auch Krämer, „This Deus is a Fool’s Cap“, 77–78.

7 Fazit

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Ich habe zu zeigen versucht, dass in Japan Traditionsgeflechte wie Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus, Shintō und Christentum zu einer Klasse zusammengefasst wurden. Dass die historisch variablen Klassenbegriffe keine exakten semantischen Äquivalente im Sinne von Synonymen eines – wie auch immer im Einzelnen definierten – modernen, westlich geprägten Religionsbegriffs sind, liegt auf der Hand. Wir haben es hier eher mit struktureller Analogie als mit semantischer Äquivalenz zu tun.¹⁵¹ Entscheidend ist zunächst, dass Traditionsgeflechte, die heute in der Regel der Kategorie oder Klasse Religion zugeordnet werden, auch in Japan zu einer Klasse zusammengefasst wurden. Die Extension der synekdochischen Klassenbegriffe *kyō*, *dō*, *hō* usw. im Japanischen ist allerdings wesentlich weiter als die des gängigen Religionsbegriffs und denotiert keineswegs nur Traditionsgeflechte, die von Mitteleuropäern seit dem 17. Jahrhundert immer wieder als Religionen bezeichnet werden.

Ich habe ferner die These vertreten, dass die Zusammenfassung der genannten Traditionsgeflechte zu einer Klasse vermutlich zunächst (synthetisch) aufgrund bestimmter Familienähnlichkeiten erfolgt ist. Hier wären allerdings noch weitere Forschungen nötig, denn aus Platzgründen konnte ich z.B. nicht im Einzelnen zeigen, inwieweit die Japaner hier zunächst nur chinesische Klassenbildungen übernommen und dann nach eigenen Maßstäben uminterpretiert oder modifiziert haben. Offenkundig wurden die unter der Klasse „Lehrtradition“ oder „Kultivierungsweg“ subsummierten Traditionsgeflechte in einem zweiten (analytischen) Schritt primär nach funktionalen Gesichtspunkten bewertet. Sie sollten allesamt der Regulierung und Stabilisierung der politischen, sozialen, moralischen, natürlichen und kosmischen Ordnung dienen.¹⁵²

¹⁵¹ Zu den Unterschieden hat sich Campamy ausführlich geäußert. Seiner Meinung nach unterscheiden sich die nominalisierenden Klassenbegriffe 道, 法 und 教 vor allem dadurch vom westlichen Religionsbegriff, dass sie weniger „reifend“ sind, ihre Metaphorik die Denotate weniger das Bild von Agenten evoziert und sie weniger als Gedankensysteme erscheinen lässt. Ebd., 311–312.

¹⁵² Dass die Sicherung politischer und sozialer Stabilität eine Hauptaufgabe der Religionen sei – selbst der „falschen“! –, wird auch von Europäern des 17. Jahrhunderts anerkannt. So antwortet etwa Alexander Ross in seinem *Unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt* auf die fiktive Frage, warum von Gott „die Bekenner falscher Religionen gesegnet / und dero Verächter gestrafft worden“, obwohl „nur

Demnach könnte man ihre Funktion „für das Gesellschaftssystem“ mit Luhmann darin sehen, „die unbestimmbare, [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren“¹⁵³ bzw. „unbestimmbare Kontingenzen in bestimmbare zu überführen“.¹⁵⁴ Wenn dies tatsächlich ihre spezifische Funktion war, die sie von anderen sozialen Systemen unterschied, könnte man die Lehrtraditionen oder Kultivierungswege in der Tat als Religionen im Sinne der funktionalen Systemtheorie nach Luhmann betrachten. Da die Erfüllung der Funktion, Unbestimmbares in Bestimmbares zu transformieren, von zu einer Klasse zusammengefassten Lehrtraditionen oder Kultivierungswegen bewusst erwartet wurde, kann man auch vermuten, dass es ein Bewusstsein für ein distinktes soziales System gab, das wir als „Religion“ bezeichnen würden. Zumindest in buddhistischen Diskursen demarkiert die Grenze zwischen *lokottara* und *laukika*, zwischen dem Zuständigkeitsbereich des Buddha und dem des Herrschers zugleich die Grenze zwischen Religion und säkularer Umwelt.

Ein theoretisches Problem bestand nun darin, das Verhältnis zwischen einer polythetischen Klassifikation und einer monothetischen funktionalen Religionsdefinition zu klären. Beide Ansätze scheinen auf den ersten Blick inkompatibel zu sein. In Wirklichkeit sind sie es nach meiner Auffassung keineswegs – sie markieren lediglich unterschiedliche Perspektiven, deren Zusammenführung aufschlussreich sein kann. Soziale Systeme sind etwas grundsätzlich anderes als polythetische Klassen; und Teilsysteme eines intern differenzierten sozialen Systems sind etwas anderes als Klassenangehörige. Zuschreibung zu einer Klasse erfolgt aufgrund von Familienähnlichkeiten und betrifft im Wesentlichen Organisationssysteme bzw. ganze Personengruppen und die durch sie repräsentierten Traditionen. Die Unterscheidung eines sozialen Systems von seiner Umwelt erfolgt durch verstetigte systeminterne Kommunikation, basiert in funktional diffe-

eine waare Religion ist“, dass selbst „in den falschen Religionen die Erkenntnüss einer Gottheit ist“ und „die Menschen durch falsche Religionen im Zwange und Gehorsam gegen ihre Obrigkeit und in Liebe und Einigkeit unter sich selbst gehalten werden“ – „darumb geschichts / daß Gott / der ein Stifter aller Güte ist / und am Wolergehen des Menschlichen Geschlechts grosse Lust hat / lieber eine falsche Religion / als gar keine / und lieber eine abergläubische Religion / als die Atheisterey / haben will; denn auch in den falschen Religionen beydes der Fürst und das Volck ihre Pflicht gelehret werden / die einer dem anderen schuldig ist“ (S. 876). Online: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10445759_00954.html (zuletzt geprüft am 20.01.2012).

¹⁵³ Luhmann, *Funktion der Religion*, 26.

¹⁵⁴ Ebd., 189.

renzierten Gesellschaften aufgrund eines funktionalen Primats und ist weitgehend unabhängig von konkreten Personengruppen, Organisationssystemen usw. Ein Organisationssystem wie eine Kirche oder ein Saṅgha, deren Gründungszweck die Verstärkung religiöser Kommunikation ist und damit die funktionale Differenzierung befördert, operiert keineswegs nur innerhalb des sozialen Systems Religion, sondern ebenso in den Systemen Politik, Wirtschaft, Erziehung usw. Das gilt selbstverständlich genauso für jedes psychische System, also jedes einzelne Mitglied der Kirche oder des Saṅgha. Ungeachtet der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von Klassenbildung und Systemdifferenzierung ist davon auszugehen, dass zwischen beiden ein enger, mitunter vielleicht sogar kausaler Zusammenhang besteht, der hier aber nicht näher untersucht werden kann.

Offenkundig haben die „imaginierten Gemeinschaften“¹⁵⁵ (i.S. B. Andersons), die wir mit Kollektivsingularen wie „Buddhismus“ oder „Christentum“ denotieren,¹⁵⁶ nach Auffassung ihrer Repräsentanten primär die gesellschaftliche Funktion der Kontingenzbewältigung. Das allein weist sie aus systemtheoretischer Sicht jedoch noch nicht als Teilsysteme des Religionssystems aus. Kontingenzbearbeitung wird in allen Funktionssystemen betrieben. System spezifische Kontingenztormeln – z.B. Knappheit für das Wirtschaftssystem, Gerechtigkeit für das Rechtssystem, Legitimität für das Politiksystem oder Gott für das christliche, Karma für das buddhistische Religionssystem – dienen dazu, „die unbestimmte Kontingenz eines besonderen Funktionsbereichs in eine bestimmbar Kontingenz zu überführen“.¹⁵⁷ Je besser es aber Religionen gelingt, das Modalproblem der Kontingenz in einer ganz spezifischen Weise symbolisch zu rekonstruieren, desto größer wird die Differenz zu anderen Funktionssystemen, da sie nun „Problemlösungen anbieten, die nicht zugleich auch politische, wirtschaftliche oder wissenschaftliche Zentralfunktionen erfüllen können“.¹⁵⁸ Die Besonderheit der Religion als System besteht nun zum

¹⁵⁵ Company schlägt vor, diesen von Benedict Anderson v.a. auf den Begriff „Nation“ angewendeten Begriff für „alleged things as ‚Daoism‘ and ‚Buddhism‘“, zu erproben. Company, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, 316. Zum Konzept der „imagined communities“ siehe Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (London 1983).

¹⁵⁶ Allein das Suffix „-ismus“ suggeriert etwas systematisches Ganzes, das nur durch radikale Abstraktion und nicht durch unmittelbare Beobachtung erreicht werden kann. Vgl. hierzu auch Company, „On the Very Idea of Religions“, 291–294.

¹⁵⁷ Luhmann, *Funktion der Religion*, 201.

¹⁵⁸ Ebd., 189.

einen darin, dass sie das Modalproblem der Kontingenz als solches in einem umfassenden, für alle Systeme relevanten Sinne bearbeitet; oder wie Luhmann es ausdrückt: „Religion scheint immer dann vorzuliegen [...] wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gerne haben möchte“.¹⁵⁹ Eine weitere Besonderheit der Religion besteht darin dass ihre „Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz“ ihrerseits „als Form der Konstruktion von Transzendenz“¹⁶⁰ dient, indem die Immanenz nun von der Transzendenz her erklärt werden kann.¹⁶¹ „Religion dient also sowohl zur Bearbeitung als auch zur Schaffung von Kontingenz“.¹⁶²

Dabei weist, um auf unser Fallbeispiel zurückzukommen, der Buddhismus eine Besonderheit auf: die Kontingenzformel (Karma) ist nicht wie im Christentum zugleich eine Chiffre für absolute Transzendenz (wie Gott im Christentum), sondern im Gegenteil: Karma ist das Wirkgesetz der Immanenz, und alles was diesem Wirkgesetz unterliegt, ist *per definitionem* „innerweltlich“ (*laukika*). Aus buddhistischer Sicht zentral ist die Kontingenz von Leid (*duḥkha*) und Heil (*mokṣa*) – beides ist möglich, aber nicht notwendig. Da echtes und dauerhaftes Heil nicht in der grundsätzlich leidvollen Immanenz erreicht werden kann, ist jede Form innerweltlicher (*laukika*) Kontingenzbearbeitung, wie sie auch von der Konkurrenz (Konfuzianismus, Daoismus usw.) angeboten wird, unzureichend. Nur die überweltliche (*lokottara*) buddhistische Lehre beseitigt ein für alle Mal jegliche Kontingenz und führt so zum Heil. Mit der Einführung des Konzepts absoluter Transzendenz bzw. „der Vorstellung einer gänzlich differenzlosen Transzendenz, die jede Unterscheidung, auch die von Immanenz und Transzendenz absorbiert“,¹⁶³ hat sich der Buddhismus, wie schon Ruegg betont hat, einen strategischen Vorteil gegenüber der Konkurrenz verschafft. Denn wenn es die exklusive Funktion der

¹⁵⁹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 122.

¹⁶⁰ Ebd., 118.

¹⁶¹ Wenn z.B. eine Religionsgemeinschaft ein medizinisch sicher beherrschbares Problem sowie die Möglichkeit der Genesung allein dem Willen Gottes überantwortet, schafft sie damit Kontingenz.

¹⁶² Gert Pickel, *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche* (Wiesbaden 2008), 127. Luhmann zufolge ist die Produktion von Kontingenz ein Merkmal der Hochreligion: „Dann leistet die Religion dank ihrer Funktion zugleich ein Regenerieren von Unbestimmbarkeit, für die nur sie über adäquate Behandlungsmuster verfügt. [...] Für die Religion selbst ist es seitdem ein Problem, das Problem erst schaffen und bewusst machen zu müssen, das zu behandeln sie in der Lage ist“. Luhmann, *Funktion der Religion*, 37. Vgl. auch ebd., 36.

¹⁶³ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 127.

Religion ist, Transzendenz in der Immanenz verfügbar zu machen, dann ist es ein genialer Schachzug, die Transzendenz der Konkurrenz (Götter, Geister, Dämonen, liminale Orte etc.) als Immanenz zu deuten und deren Zuständigkeitsbereich als *laukika* zu definieren. Die wahre Aufgabe der Religion kann so letztendlich allein vom Buddhismus erfüllt werden.

Bemerkenswert scheint mir nun mit Blick auf die emische Klassenbildung zu sein, dass im buddhistischen Diskurs – z.B. bei Kūkai und Nichiren – offenkundig eine hierarchisierende polythetische Klassenbildung aufgrund von Familienähnlichkeiten vorgenommen wurde, wobei funktionale Erwägungen eine herausragende Rolle spielten, und der Buddhismus dabei als Klassenprototyp inszeniert wurde. Der Primat der Funktion (Kontingenzbewältigung) bei der Klassenbildung führt notwendigerweise zu einer funktionsbasierten Evaluation der Klassenangehörigen anhand der Frage: welches Subsystem (Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Brahmanismus) erfüllt die primäre Funktion des Religionssystems am besten. Die Antwort muss lauten: der Buddhismus! Nur der Buddhismus kann das Grundproblem der Kontingenz vollständig und endgültig lösen, indem er die unvermeidlich kontingente Welt ganz zu überwinden und die leidende Kreatur in die absolute Transzendenz zu führen vermag.

Insofern die konkreten Repräsentations- und Vergemeinschaftungsformen dieser Abstrakta hinreichende Familienähnlichkeiten aufweisen, kann man sie der polythetischen Klasse Religion zuordnen. Dass Autoren wie Tominaga in ihrer Analyse der Angehörigen der Klasse wiederum nach einem gemeinsamen, funktionalen Merkmal suchen, ist eine Folge eines „psychologischen Essentialismus“, der auch den modernen Religionsdefinitionen zugrunde liegt. Die den Klassenangehörigen *ex post* von außen zugeteilte Aufgabe – z.B. Herrschaftsstabilisierung – muss sich nicht mit der Funktion des sozialen Systems selbst decken.

Im vormodernen Japan hat es nach meiner Auffassung also beides gegeben: (1) ein Bewusstsein für ein funktional klar von anderen Systemen wie Politik, Wirtschaft usw. unterscheidbares soziales System und (2) eine emische Klassenbildung, die bis zu einem gewissen Grad analog zur Entwicklung der polythetischen, zunächst objektsprachlich-emischen Klasse „Religion“ in europäischen Diskursen seit dem 16./17. Jahrhundert aufgrund bestimmter Familienähnlichkeiten erfolgte.¹⁶⁴

¹⁶⁴ An dieser Stelle ist nun Campany entschieden zu widersprechen, der behauptet, der Begriff „Religion“ sei bis ins 19. Jahrhundert hinein nur für Chris-

7.2 Ausblick

Meine Forderung wäre nun, dass eine metasprachliche, religionswissenschaftliche Kategorie „Religion“ im Sinne einer polythetischen Klassifikation die objektsprachlichen bzw. emischen Klassenbildungen und damit die Merkmale der jeweiligen Klassenangehörigen bei

tentum, Judentum und Islam verwendet worden Campany, „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“, 287. Tatsächlich haben schon im 17. Jahrhundert Geographen und „Ethnographen“ wie Samuel Purchas und Bernhard Varen, Alexander Ross usw. „Religion“ als allgemeinen, kulturübergreifenden Klassenbegriff benutzt. Siehe Samuel Purchas, „Purchas his pilgrimage ...“ (1613); Edward Brerewood, *Enquiries touching the diversity of languages and religions through the chief parts of the world*. Hrsg. von Robert Brerewood (London 1614); Bernhard Varenius, *Brevis informatio de diversis gentium religionibus*, in ders. *Bernhardi Vareni Med. Descriptio regni Japoniæ et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium* (Cambridge 1673); deutsche Fassung: „Kurtzer Bericht von mancherley Religionen der Völcker: Aus dem Lateinischen verteutschet durch E[rasmus] F[inx]“. In: *Unterschiedliche Gottesdienste in in der gantzen Welt: Beschreibung aller bewusten Religionen, Sekten und Ketzereyen*, von Alexander Ross, 941–1040 (Heidelberg 1668); ders. *Bernhardi Varenii tractatus de Japoniorum religione, de Christianae religionis introductione in ea loca, de ejusdem extirpatione* (Amsterdam 1649); Alexander Ross, *Der gantzen Welt Religionen oder Beschreibung aller Gottes- und Götzendienste wie auch Ketzereyen in Asia, Africa, America und Europa ...* (Heidelberg 1668); im englischen Original: *JANÆBEIA: or, a View of all Religions in the World ...* (London 1653). Zur Prägung des Allgemeinbegriffs „Religion“ im frühen 17. Jahrhundert siehe auch Jonathan Z. Smith, „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions' History“. *Numen* 48, Nr. 2 (2001): 131–146. Stroumsa merkt in diesem Zusammenhang an, dass „[t]he real breakthrough in comparing cultures and religions, must be seen as stemming from the seventeenth-century transformation of discourse on religion“ und nicht im 19. Jahrhundert. Guy G. Stroumsa, „John Spencer and the Roots of Idolatry“. *History of Religions* 41, Nr. 1 (2001): 1. Vgl. auch ders., *A new science: The discovery of religion in the Age of Reason* (Cambridge, Mass 2010), viii. Bevor der Begriff „Religion“ sich im 17. Jahrhundert allgemein durchzusetzen begann, war allerdings das Bewusstsein einer entsprechenden Kategorie wohl schon vorhanden. So verwenden Autoren des 16. Jahrhunderts wie Renward Cysat zwar nicht den Begriff Religion, lassen aber keinen Zweifel daran aufkommen, dass z.B. Christentum und Buddhismus einer Klasse angehören, auch wenn es sich beim Buddhismus selbstredend um „heydnischen Irrthumben“ handelt. Eine Kapitelüberschrift etwa lautet: „Von der heydnische Geistligkeit/Klosterstande/ Unglauben und falschem Gottßdienste der Japonier“. Auch „falsche“ Religion (=Gottesdienst) ist Religion. So spricht Cysat von Priestern, Klöstern usw. Renward Cysat, *Warhafftiger Bericht von den newerfundnen japponischen Inseln vnd Königreichen: Darinn der heilig Christliche Glaub wunderbarlich zunimpt vnd auffwächst* (Freyburg 1586). Vgl. auch Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“. In *Critical Terms for Religious Studies*, hrsg. von Mark C. Taylor, 269–284 (Chicago; London 1998), 269.

der Prototypenbildung stärker berücksichtigt, um eurozentrische Blickverengungen in Zukunft zu vermeiden.

Anders gesagt: Ich plädiere dafür, nicht (immer) eine monothetische Definition an den Anfang religionsgeschichtlicher Forschung zu stellen, um dann irgendwann festzustellen, dass die Definition nichts taugt oder aber als Religion erscheinende Phänomene ausschließen zu müssen. Wir sollten zunächst das empirische oder historische Material genau analysieren, und die Untersuchungsgegenstände aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten mit proto- oder idealtypischen Religionen auswählen. Wenn sich zeigt, dass der neue Kandidat hinreichend viele relevante Merkmale aufweist, die wir mit Religion assoziieren und darüber hinaus womöglich weitere, die wir bisher nicht auf der Rechnung hatten, dann müssen wir bereit sein, die typischen Merkmale von Religion neu zu bestimmen. Es ist sogar davon auszugehen, dass der bisherige Prototyp der Klasse an die Peripherie gedrängt wird, wenn sich im globalen Vergleich zeigt, dass die vermeintlich zentralen Merkmale des alten Prototypen bei anderen Klassenangehörigen nicht so häufig auftauchen wie erwartet oder weniger Gewicht oder *cue validity* besitzen, andere Merkmale dafür aber an Bedeutung gewinnen.¹⁶⁵ Dies kann man gut an einem Beispiel veranschaulichen: Es gibt Computerprogramme, die aus einer beliebigen Menge von Fotos menschlicher Gesichter ein „Durchschnittsgesicht“ bilden, das gleichsam als „Prototyp“ eines menschlichen Gesichts betrachtet werden kann. Beschränkt man sich bei der Auswahl auf Gesichter von Europäern, bekommt man am Ende einen europäischen Prototypen. Verwendet man aber eine ausgewogene Anzahl von Gesichtern aus allen Regionen dieser Welt, wird sich der Prototyp des menschlichen Gesichts deutlich verändern. Die Aufgabe einer vergleichenden Religionswissenschaft besteht nun unter anderem darin, durch Einspeisung empirischer Daten, die nicht im europäischen Kontext erhoben wurden, eine „Globalisierung“ des Religions-Prototypen voranzutreiben und auf diese Weise den beklagten Ethnozentrismus des Religionsbegriffs zu überwinden.

Was ist aber nun mit Religionsdefinitionen? Immerhin habe ich mich selbst immer wieder auf die funktionale Definition Luhmanns bezogen. Ich akzeptiere in der Tat den heuristischen Wert funktiona-

¹⁶⁵ Company fordert darüber hinaus zu Recht, dass wir die spezifische Metaphorik in unserem Gebrauch des Religionsbegriffs überprüfen bzw. überwinden. Insbesondere gelte es, alle Anklänge an Religionen als etwas tatsächlich Existierendes, als „Organismen“, „Agenten“, klar begrenzte „Behälter“ usw. aufzugeben. Company, „On the Very Idea of Religions“, 319. Dem kann ich nur beipflichten.

ler oder substantieller Religionsdefinitionen. Allein der Versuch, Luhmanns Definition an der asiatischen Religionsgeschichte zu überprüfen, erweist sich als äußerst aufschlussreich. Am Ende aber muss man einsehen, dass Religionen in ihrer Vielgestaltigkeit und Mehrdimensionalität durch eine monothetische Definition nie adäquat und vollständig erfasst werden können. Selbst die beste monothetische Definition benennt immer nur ein Merkmal der polythetischen Klasse Religion, und sei es noch so typisch und wichtig. Dessen ungeachtet können monothetische Definitionen in bestimmten Fragekontexten einen großen heuristischen Wert haben.

Auf die Frage, inwieweit die seit dem 16. Jahrhundert in Europa intensivierte, zunehmend reflektierte und bis heute folgenreiche Bildung des Konzepts bzw. der Klasse „Religion“ die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems „Religion“ in Europa befördert oder vielleicht erst ermöglicht hat, konnte hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden. Auch für Japan muss diese Frage zunächst offen bleiben. Ich vermute allerdings, dass sowohl die Klassenbildung – bei wechselnden Bezeichnungen und unterschiedlicher Gewichtung der Typizitätsmerkmale – als auch die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems „Religion“ in Japan deutlich früher erfolgte als in Europa. Hierfür sind eine Reihe von Faktoren – das spezielle Herrschaftskonzept, die größere religiöse Pluralität etc. – ursächlich. Zur Absicherung und Präzisierung dieser These wären weitere Forschungen nötig.

Abkürzungen

- KI Takeuchi, Rizō 竹内理三, *Kamakura ibun* 鎌倉遺文: CD-ROM版 (Tōkyō: Tōkyōdō Shuppan, 2008).
- T *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bde. Hrsg. von Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭. Benutzte Ausgabe: Dazang Chuban Zhushihuishe 大藏出版株式會社, Hrsg., *Dazheng xinxiu dazang jing* 大正新脩大藏經. Unter Mitarbeit von Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). 1998-2008; (Elektronische Ausgabe des Taishō Shinshū Daizōkyō, hrsg. von Takakusu, Junjirō und Watanabe Kaikyoku, 1924-1934).
- X *Wan Shinzuan Xuezeangjing* 卍新纂續藏經. Hrsg. von Zhushihuishe Guoshu Kanxing Hui 株式會社國書刊行會, Hrsg., *Wan Xinzuan Xuezeangjing* 卍新纂續藏經. Unter Mitarbeit von Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). 2005; (Elektronische Neuausgabe von *Dainihon Zokuzōkyō* 大日本續藏經. Hrsg. von Hong Kong Com-

mittee on the Photographic publication of a Continuation to the Buddhist Tripiṭaka und Buddhist Association of the Republic of China).

Literaturverzeichnis

- Ama, Toshimaro. *Warum sind Japaner areligiös?* Unter Mitarbeit von Hans Peter Liederbach (Übers.). München: Iudicium, 2004.
- Ames, Michael. „Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis“. in *Religion in South Asia*, hrsg. von Edward B. Harper, 21–52. Seattle: University of Washington Press, 1964.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.
- Aston, William George und Terence Barrow. *Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A. D. 697; two volumes in one*, 1. Tuttle ed., 11. print. Rutland, Vt.: Tuttle, 1998.
- Barden, Garrett. „Discriminating Classes“. *Man* 11, Nr. 3 (1976): 345–355.
- Beyer, Peter. „What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory“. In *Religion im Prozeß der Globalisierung*, hrsg. von Peter Beyer, 125–150, Religion in der Gesellschaft 10. Würzburg: Ergon-Verl., 2001.
- Beyer, Peter. *Religions in Global Society*. London: Routledge, 2006.
- Brerewood, Edward. *Enquiries touching the diversity of languages and religions through the chief parts of the world*. Hrsg. von Robert Brerewood. London: Printed for John Bill. 1614.
- Byrne, Peter. „Religion and the Religions“. In *The world's religions: The study of religion, traditional and new religions*, hrsg. von Peter Clarke und Stewart Sutherland, 3–28. London: Routledge, 1991.
- Campany, Robert Ford. „On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)“. *History of Religions* 42, Nr. 4 (2003): 287–319.
- Chen, Xiyuan 陳熙遠. „‘Zongjiao’: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci 一個中國近代文化史上的關鍵詞 [‘Zongjiao/ Religion’: A Keyword in the Cultural History of Modern China]“. *Xinshixue 新史學* 13, Nr. 4 (2002): 37–65.
- Clarke, Peter und Stewart Sutherland, Hrsg. *The world's religions: The study of religion, traditional and new religions*. London: Routledge, 1991.
- Cysat, Renward. *Warhafftiger Bericht von den newerfundnen japponischen Inseln vnd Königreichen: Darinn der heilig Christliche Glaub wunderbarlich zunimpt vnd auffwächst*. Freyburg: Getruckt bey A. Gemperlin, 1586.
- Derrett, J. Duncan M. „Rajadharmā“. *The Journal of Asian Studies* 35, Nr. 4 (1976): 597–609.
- Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 1. Aufl. Verlag der Weltreligionen 2. Frankfurt am Main: Verl. der Weltreligionen, 2007.

Ebisawa Arimichi 海老沢有道, Hrsg. *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei mondō, Ha Daiusu* 南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子. Tōkyō: Heibonsha, 1964.

Ellen, Roy F. „Polythetic Classification“. *Man* 12, Nr. 1 (1977): 177.

Fitzgerald, Timothy. „Religion, Philosophy and Family Resemblances“. *Religion* 26, Nr. 3 (1996): 215–236.

Fitzgerald, Timothy. „A critique of „religion“ as a cross-cultural category“. *Method & Theory in the Study of Religion* 9, Nr. 2 (1997): 91–110.

Fitzgerald, Timothy. „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion“. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2003).

<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html>
(zuletzt geprüft am 03.11.2011).

Fitzgerald, Timothy. *Discourse on civility and barbarity: A critical history of religion and related categories*. New York: Oxford University Press, 2007.

Fukuzawa, Hiroomi. „Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit“. *NOAG* 143 (1988): 9–18.

Glück, Helmut, Hrsg. *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Gnoli, Raniero, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Hrsg. *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*. Serie orientale Roma / Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente 92. Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente; Distributed by Herder International Book Centre, 2001.

Hakeda, Yoshito S. „The Religious Novel of Kukai“. *Monumenta Nipponica* 20, 3/4 (1965): 283–297.

Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Studies in the history of religions 72. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.

Harper, Edward B., Hrsg. *Religion in South Asia*. Seattle: University of Washington Press, 1964.

Haußig, Hans-Michael. *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin u.a.: Philo, 1999.

Hibbard, Esther Lowell. „Refutation of Deus by Fabian (continued) [2]“. *Contemporary Religions in Japan* 3, Nr. 4 (1962): 351–370.

Hori Nikkō 堀日亨, Hrsg. *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集. Tokyo: Sōka Gakkai, 1984.

Idinopulos, Thomas A., Hrsg. *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Studies in the History of Religions; 81. Leiden u.a., 1998.

Ienaga, Saburō 家永三郎. *Kinsei shisōka bunshū* 近世思想家文集, 16. Aufl. *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 97. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.

- Isomae, Jun'ichi 磯前順一, „Kindai ni okeru “shūkyō” gainen no keisei katei 近代における「宗教」概念の形成過程“. In: Komori Yōichi 小森陽一 (Hg.) 2002 – *Kindaichi no seiritu* 近代知の成立, 161–196.
- Josephson, Jason Ānanda. „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“. *Japanese Journal of Religious Studies* 33, Nr. 1 (2006): 143–168.
- Weischedel, Wilhelm. *Immanuel Kant – Werkausgabe: In 12 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Kisala, Robert. „Japanese Religions“. in *Nanzan Guide to Japanese Religions*, hrsg. von Paul L. Swanson, 3–13, Nanzan Library of Asian Religion and Culture. Honolulu, 2006.
- Kleine, Christoph. „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“. In *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 155–186. Münster; Hamburg; London: Lit-Verlag, 2002.
- Kleine, Christoph. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, Nr. 1 (2010) (2011): 2–38.
- Kleinen, Peter. *Zum Verhältnis von Nichiren-Buddhismus und japanischem Nationalismus am Beispiel von Tanaka Chigaku (1861–1939)*. Bonn; Tokyo: Deutsches Institut für Japanstudien, 1994.
- Kleinen, Peter. „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung.“ In *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, hrsg. von Michael Stausberg, 65–80. Berlin: de Gruyter, 2012.
- Korsch, Dietrich. „Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft“. in *Kompendium Religionstheorie*, hrsg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräß und Birgit Weyel, 248–259, UTB; 2705: Religion, Theologie. Göttingen, 2005.
- Krämer, Hans Martin. „‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’: ‘The Christian Sect’ as Seen by Early Modern Japanese Buddhists“. *Comparative: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 20, Nr. 4 (2010): 75–97.
- Krause, Detlef. *Luhmann-Lexikon: Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, 4., neu bearb. und erw. Aufl. UTB. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2005.
- Krönig, Franz Kasper. *Die Ökonomisierung der Gesellschaft: Systemtheoretische Perspektiven*. Bielefeld: transcript-Verl., 2007.
- Kūkai und Yoshito Hakeda. *Kūkai: Major works*, 1. paperback ed. UNESCO collection of representative works; Japanese series 87. New York: Columbia Univ. Press, 1972.
- Kūkai 空海. *La vérité finale des trois enseignements. Traduction et commentaire*, Allan Georges Grapard. Unter Mitarbeit von Allan Georges Grapard. Paris: Poesis, 1985.

- Kūkai 空海, Katō Junryū 加藤純隆 und Katō Seiichi 加藤精一 訳. *Kūkai* 空海: „*Sangō shiiki*“ 三教指歸. Tokyo: Kadokawa Bunko, 2007.
- Kūkai 空海, Watanabe Shōkō 渡邊照宏 und Miyasaka Yūshō 宮坂宥勝. *Sangō shiiki; Seirei shū* 性靈集; 三教指歸, *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系 71. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.
- Kuroda Toshio. „Shinto in the History of Japanese Religion“. *Journal of Japanese Studies* 7, Nr. 1 (1981): 1–21.
- Kuroda, Toshio 黒田俊雄. *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu* 王法と仏法 : 中世史の構図. Kyoto: Hōzōkan, 1983.
- Kuroda, Toshio. „The Imperial Law and the Buddhist Law“. *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3-4 (1996): 271–285.
- Laermans, Rudi und Gert Verschraegen. „The Late Niklas Luhmann’ on Religion: An Overview“. *Social Compass* 48, Nr. 1 (2001): 7–20.
- Luckmann, Thomas. „Über die Funktion der Religion“. In *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*, hrsg. von Peter Koslowski, 26–41. Tübingen: Mohr, 1985.
- Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 407. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982 [1977].
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1091. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Luhmann, Niklas. *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, 3. Aufl., [Sondered.]. Soziologische Aufklärung / Niklas Luhmann ; 4. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., 2005.
- Luhmann, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft; Zweiter Teilband*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Luhmann, Niklas und André Kieserling. *Die Religion der Gesellschaft*, 1. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [2000].
- McKinnon, Andrew M. „Sociological Definitions, Language Games, and the ‘Essence’ of Religion“. *Method & Theory in the Study of Religion* 14, Nr. 1 (2002): 61.
- Medin, Douglas L. „Concepts and Conceptual Structure“. *American Psychologist* 44, Nr. 12 (1989): 1469–1481.
- Mees, Ulrich und Annette Schmitt. „Die Typikalität von Emotionsbegriffen: Ihr Zusammenhang mit Erlebnisdimensionen von Emotionen im semantischen Gedächtnis“. in *Emotions-Psychologie: Theoretische Analysen und empirische Untersuchungen*, 221–262. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Univ., 2003. Online: <http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisverlag/2003/meeemo03/meeemo03.html> (zuletzt geprüft am 03.11.2011).

- Mizuta Toshihisa 水田紀久 und Arisaka Takamichi 有坂隆道, Hrsg. *Tominaga Nakamoto, Yamagata Bantō* 富永仲基・山片蟠桃. *Nihon shisō-taikei* 日本思想体系, 43. Tōkyō: Iwanami Shoten, 1973.
- Musō Soseki 夢窓疎石 und Satō Taishun 佐藤泰舜. *Muchū mondō* 夢中問答, 21. Aufl. Tokyo: Iwanami Shoten, 1991.
- Musō, Soseki und Thomas Yūhō Kirchner. *Dialogues in a dream*, 1. Aufl. Kyoto-shi: Tenryū-ji Institute for Philosophy and Religion, 2010.
- Needham, Rodney. „Polythetic Classification: Convergence and Consequences“. *Man* 10, Nr. 3 (1975): 349–369.
- Nihon shoki* 日本書紀. *Japanese Historical Text Initiative, University of California at Berkeley*. <http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/kensaku.cgi> (zuletzt geprüft am 24.11.2011).
- Pickel, Gert. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- Purchas, Samuel. *His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered: From the Creation into this Present*, 3. ed., much enlarged. London: Fetherstone, 1617.
- Reader, Ian. „Ideology, Academic Inventions and Mystical Anthropology: Responding to Fitzgerald's Errors and Misguided Polemics“. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies* (2004). <http://www.japanese-studies.org.uk/discussionpapers/Reader.html> (letzter Zugriff: 22. Dezember 2011).
- Rehbock, Helmut. „Prototyp“. in *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 556–557. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.
- Rehbock, Helmut. „Prototypensemantik“. In *Metzler Lexikon der Sprache. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage*, hrsg. von Helmut Glück, 557–558. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.
- Ross, Alexander. *IIANΣEBEIA: or, a View of all Religions in the World: With the Several Church Governments from the Creation, to these times. Together with a Discovery of all Known Heresies, in all Ages and places, throughout Asia, Africa, America, and Europe*. London: John Saywell, 1653.
- Ross, Alexander. *Der gantzen Welt Religionen oder Beschreibung aller Gottes- und Götzendienste wie auch Ketzereyen in Asia, Africa, America und Europa: Von Anfang der Welt biß auff ... gegenwärtige Zeit*. Amsterdam: Joach. Nosche, 1667.
- Ross, Alexander. *Alexander Rossen Unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt: Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen, Secten und Ketzereyen, So in Asia, Afrika, America, und Europa, von Anfang der Welt, biß auf diese gegenwertige Zeit, theils befindlich, theils anoch gebräuchlich. Aus Englischer, in die Hochteutsche sprache, mit allem Fleiß übersetzt. Denen Bernh. Varenii kurtzer Religionsbericht, von mancherley Völckern, beygefügt. Samt einem neuen Anhang, Etzliche*

- Alt-sächsische Wochen und andere Teutsche Götzenbilder betreffend. Alles mit schönen Kupfferstücken vermehrt.* Heidelberg: Endter, 1668.
- Ross, Alexander. *Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt: Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen/ Secten und Ketzereyen/ So in Asia/ Africa/ America/ und Europa/ von Anfang der Welt/ bis auf diese gegenwärtige Zeit/ theils befindlich/ theils annoch gebräuchlich ; Aus Englischer und Niederländischer/ in die Hochteutsche Sprache/ mit allem Fleiß/ übersetzt ; Denen Bernhardi Varenii Kurtzer Religions-bericht/ von mancherley Völkern/ beygefügt ; Samt einem neu-vermehrten Anhang Christoph Arnolds/ Etliche Alt-Sächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend ; Alles mit schönen Kupferstücken vermehret.* Heidelberg: Endter, 1674.
- Ross, Alexander. *Les religions du monde, ou Demonstration de toutes les Religions et Heresies de l'Asie, Afrique, Amerique et de l'Europe.* Amsterdam: Wolfgang, 1686.
- Ruegg, David Seyfort. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet: Quatre conférences au collège de France* 64. Paris: Collège de France, Institut de civilisation indienne; Diffusion De Boccard, 1995.
- Ruegg, David Seyfort. „A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?“ In *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*, hrsg. von Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza, Serie orientale Roma / Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 92. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente; Distributed by Herder International Book Centre, 2001.
- Ruegg, David Seyfort. *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism: Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults“ in Tibet and the Himalayan Region.* Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 58. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 2008.
- Saler, Benson. *Understanding religion: Selected essays.* Religion and Reason 48. Berlin: de Gruyter, 2009.
- Satō, Hiroo 佐藤弘夫. „Buppō ōbō sōi ron no seiritsu to tenkai 仏法王法相依論の成立と展開“. *Bukkyō shigaku kenkyū 仏教史学研究* 28, Nr. 1 (1985): 20–40.
- Schmitz, Bertram. „Religion“ und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich. Marburger Wissenschaftliche Beiträge; 10. Tectum, 1996.
- Shimazono Susumu 島藺進. „Nihon ni okeru 'shūkyō' gainen no keisei: Inoue Tetsujirō no kirisutokyō hihan o megutte 日本における「宗教」概念の形成・井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって“. in *Nihonjin wa kirisutokyō o dono yō ni juyō shita ka 日本人はキリスト教をどのように受容したか*, hrsg. von Tetsuo 山折哲雄 Yamaori und Nagaoka Toshiki 長田俊樹, 61–75, Nichibunken Sōsho 日文研叢書 = Nichibunken Japanese Studies Series; 17. Kyoto, 1998.

- Shimazono Susumu 島藺進. „Kindai nihon ni okeru ‘shūkyō’ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容“. in *Shūkyō saikō* 「宗教」再考, hrsg. von Susumu 島藺進 Shimazono und Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄, 189–206. Tokyo, 2004.
- Shinran. *The Collected Works of Shinran; Volume I: The Writings*. Unter Mitarbeit von Dennis Hirota et al. Shin Buddhism Translation Series. Kyoto: Jōdo Shinshū Honganji-ha, 1997.
- Smith, Bardwell L. „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular“. *Journal of the American Academy of Religion* 36, Nr. 3 (1968): 203–216.
- Smith, Jonathan Z. „Religion, Religions, Religious“. in *Critical Terms for Religious Studies*, hrsg. von Mark C. Taylor, 269–284. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998.
- Smith, Jonathan Z. „A Twice-Told Tale: The History of the History of Religions‘ History“. *Numen* 48, Nr. 2 (2001): 131–146.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1963.
- Solheim, Wilhelm G. II, „Polythetic Classification“. *Man* 11, Nr. 2 (1976): 282–283.
- Stroumsa, Guy G. „John Spencer and the Roots of Idolatry.“ *History of Religions* 41, Nr. 1 (2001): 1–23.
- Stroumsa, Guy G. *A new science: The discovery of religion in the Age of Reason*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2010.
- Southwold, Martin. „Buddhism and the Definition of Religion“. *Man* 13, Nr. 3 (1978): 362–379.
- Staggs, Kathleen M. „In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji period by Inoue Enryō and Murakami Senshō“. PhD thesis, Princeton University, 1979.
- Staggs, Kathleen M. „‘Defend the Nation and Love the Truth’: Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism“. *Monumenta Nipponica* 38, Nr. 3 (1983): 251.
- Swanson, Paul L., Hrsg. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Nanzan Library of Asian Religion and Culture. Honolulu, 2006.
- Taylor, Mark C., Hrsg. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998.
- Tominaga Nakamoto. *Emerging from Meditation*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Michael Pye. London & Honolulu: Duckworth, 1990.
- Tominaga Nakamoto. *Worte nach der Meditation: Die historische Buddhismus-Kritik von Tominaga Nakamoto (1715–46)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Rebekka Radke. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 2003.
- Tsuji Zennosuke 辻善之助著. *Nihon bukkyōshi* 日本佛教史. Tokyo: Kanetsu Tōsho, 1931.

- Varenius, Bernhard. *Brevis informatio de diversis gentium religionibus: (Der Anhang von B. Varenii Tractatus de Japoniorum religione)*. (Amsterd.), (1649).
- Varenius, Bernhardus. *Bernhardi Varenii tractatus de Japoniorum religione, de Christianae religionis introductione in ea loca, de ejusdem exstirpatione*. Amsterdam: Elzevirium, 1649.
- Varenius, Bernhardus. *Tractatus ... De Japoniorum religione*. Amstelodami, 1649.
- Varenius, Bernhardus. *Tractatus In quo agitur: De Japoniorum religione ; De Christianae religionis introductione in ea loca ; De eiusdem exstirpatione*. Amstelodami: Elzevir, 1649.
- Varenius, Bernhardus. *Tractatus In quo agitur. De Japoniorum religione*. Amstelodami: Elzevir, 1649.
- Varenius, Bernhardus. *Bernhardi Varenii Med. Descriptio regni Japoniae et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium*. Cantabrigiae: Ex officina Joan. Hayes ... impensis Samuelis Simpson, 1673.
- Varenius, Bernhardus. *Descriptio regni Japoniae et Siam: Item de Japoniorum religione et Siamensium de diversis omnium gentium religionibus quibus, praemissa dissertatio de variis rerum publicarum generibus, adduntur quaedam de praeursorum Afrorum fide excerpta ex Leone Africano*. Cantabrigiae: Hayes, 1673.
- Varenius, Bernhardus und Joost Schouten. „Bernhardi Varenii Med. Descriptio regni Japoniae et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium“. http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_val_fmt=&rft_id=xri:eebo:image:64769 (zuletzt geprüft am 03.11.2011).
- Varenius, Bernhardus. *Tractatus In quo agitur. De Japoniorum religione. De Christianae religionis introductione in ea loca. De ejusdem exstirpatione: Adjuncta est de diversa diversarum gentium totius telluris Religione brevis informatio*. Amsterdam: Apud Ludovicum Elzevirium, 1649.
- Varenius, Bernhardus. „Kurtzer Bericht von mancherlei Religionen der Völker“. In *Unterschiedliche Gottesdienste in in der gantzen Welt: Beschreibung aller bewusten Religionen, Sekten und Ketzereyen*, hrsg. von Alexander Ross und Bernhard Varenius, 941–1040. Heidelberg: Endter, 1668.
- Varenius, Bernhardus. „Brevis informatio de diversis gentium religionibus.“ in *Bernhardi Varenii med. d. Descriptio regni Japoniae et Siam: Item de Japoniorum religione & Siamensium de diversis omnium gentium religionibus quibus, praemissã dissertatio de variis rerum publicarum generibus, adduntur quaedam de praeursorum*, hrsg. von Bernhard Varen, 233–272. Cambridge: Joan. Hayes, 1673.
- Volker Drehsen, Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, Hrsg. *Kompendium Religionstheorie*. UTB; 2705: Religion, Theologie. Göttingen, 2005.
- Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. 1921, 9. Aufl. Uni-Taschenbücher; 1489. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988.

- Wilson, Brian C. „From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion“. In *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, hrsg. von Thomas A. Idinopulos, 141–162, *Studies in the History of Religions*; 81. Leiden u.a., 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*, 4. Aufl. 1372. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Wohlrab-Sahr, Monika und Marian Burchardt. „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“. *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 7 (2011): 9–27.
- Zhuo, Xinping. *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Religionswissenschaft; Bd. 2. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1988.