

Steffen Führding / Peter Antes (Hg.)

Säkularität in religionswissen- schaftlicher Perspektive

V&R unipress



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0017-1

ISBN 978-3-8470-0017-4 (E-Book)

© 2013, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Teil I	
Christoph Bochinger Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung	15
Peter Antes Leben in einer total säkularisierten Welt	59
Steffen Führling Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität	71
Johannes Quack Was ist »Nichtreligion«? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes	87
Christoph Kleine Säkulare Identitäten im »Zaubergarten« des vormodernen Japan? Theoretische Überlegungen auf historischer Basis	109
Teil II	
Sebastian Murken Was glaubt, wer nicht glaubt? Religionspsychologische Überlegungen zum »Unglauben«	133

Anna Neumaier	
Von »Fundi-Christen« und »Kuschelatheisten« – Biografische Narrationen und Selbstverortungen nichtreligiöser Nutzer religionsbezogener Online-Diskussionsforen	151
Stefan Schröder	
Dialog der Weltanschauungen? – Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen	169
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	187

Christoph Kleine

Säkulare Identitäten im »Zaubergarten« des vormodernen Japan? Theoretische Überlegungen auf historischer Basis

1 Vorrede

Mein Beitrag fällt in zweierlei Hinsicht aus dem Rahmen dieses Bandes, nämlich in räumlicher wie in zeitlicher. Mein Forschungsgebiet in der speziellen Religionswissenschaft ist die Religionsgeschichte des vormodernen Japan. Dass die Herausgeber mich trotzdem gebeten haben, einen Beitrag zu ihrem Band zu liefern, verdankt sich wohl der Erwartung an mich, gleichsam von einer anderen Perspektive her einen Blick auf das Thema »religiöse und säkulare Identität« zu werfen und damit die theoretische Diskussion um diesen Themenkomplex zu bereichern. Ich hoffe, diese Erwartung nicht zu enttäuschen.

Was habe ich als »Experte für das vormoderne Ostasien« zum Thema beizutragen?¹ Zunächst einmal verstehe ich meine Aufgabe als die eines Korrektivs zur Vermeidung eurozentrischer Fehlschlüsse. Zu welcher weitreichenden Fehleinschätzungen man kommen kann, wenn man aus einer zu engen, eurozentrischen Perspektive Religionsforschung betreibt, zeigt in dramatischer Weise die inzwischen weithin als widerlegt oder zumindest modifizierungsbedürftig geltende »Säkularisierungsthese«, die sich aus einer Mischung von Beschreibungen moderner westeuropäischer Entwicklungen und normativen Erwartungen an Modernisierungsprozesse gespeist hat. Vieles, was als charakteristisch für das moderne Europa betrachtet wird, findet sich jedoch – teilweise sogar früher – auch außerhalb Europas. Selbst dort wo europäischer Einfluss deutlich sichtbar ist, laufen gesellschaftliche Entwicklungen in anderen Regionen doch nicht einfach mit Verspätung nach »westlichem« Muster ab. Vielmehr sind überall historisch bedingte Pfadabhängigkeiten zu konstatieren, die zumindest die spezifische Form der Aneignung »westlicher« Modelle von Staat-

¹ Das ursprüngliche Thema lautete »Religiöse und säkulare Identität in der europäischen Gesellschaft im 21. Jahrhundert«. Erst später, als ich die Vorarbeiten zu meinem Beitrag bereits abgeschlossen hatte, wurde es allgemeiner gefasst zu »Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive«. Dementsprechend fokussiert mein Beitrag auf säkulare Identitäten.

lichkeit, Nation, ökonomischer, kultureller, rechtlicher, wissenschaftlicher, allgemein gesellschaftlicher Entwicklung oder eben »Säkularisierung« bestimmen. Das gilt ohne Frage auch für den Bereich von Religion und Säkularisierung. So wie S. Eisenstadt zu Recht von »multiple modernities« ausgeht, gehe ich von »multiple secularities« (Wohlrab-Sahr) aus. Japan bildet hier ein besonders interessantes Beispiel, da sich hier – so meine These – bestimmte Formen von »Säkularität« viel früher ausgebildet haben als in Europa. Wenn wir also als Religionswissenschaftler über das Thema religiöse und säkulare Identität sprechen, kann es nicht schaden, einen Blick auf frühere Zeiten und andere Regionen zu wagen. Schließlich, so meine ich, war es von Anfang an eine der Aufgaben der Religionswissenschaft, nicht nur »fremde Kulturen«, sondern ebenso, durch den Vergleich mit diesen Kulturen, die »eigene Kultur« besser zu verstehen. Insbesondere bewahrt uns ein Zeiten und Regionen überschreitender Blick vor Kurzschlüssen bei der Formulierung weitreichender Theorien über vermeintliche Besonderheiten europäischer Entwicklungen.

2 Begriffsklärung: »Entzauberung« und »Säkularität« – was ist damit gemeint?

Wenn von »Säkularität« oder »säkularen« Identitäten in Abgrenzung gegen »Religiosität« oder »religiösen« Identitäten gesprochen wird, geschieht dies gewöhnlich mit Blick auf moderne »westliche« oder »westlich beeinflusste« moderne Gesellschaften. Säkulare Identität von Individuen und die Säkularität von Gesellschaften werden als ein typisches Signum der Moderne bzw. als ein Ergebnis eines mit der Moderne einhergehenden Prozesses der Säkularisierung gedeutet. Gegenüber der »entzauberten« Moderne erscheint das vormoderne Ostasien – mit Max Weber gesprochen – als ein »ungeheurer Zaubergarten«, dem eine Unterscheidung von »Religiösem« und »Säkularem« völlig fremd gewesen sei.² Diese Einschätzung sagt viel über das Selbstverständnis »moderner« Wissenschaftler, zeugt aber nicht eben von einer reflektierten Sicht auf die Religionsgeschichte. Und sie basiert auf terminologischen Unschärfen, indem »Entzauberung« und »Säkularisierung« weitgehend gleichgesetzt werden. Folgen wir jedoch dem Sprachgebrauch Webers, dann bedeutet »Entzauberung« schlicht »die Ausschaltung der *Magie* als Heilmittel«.³ In diesem Sinne kann das vormoderne Asien wohl in der Tat kaum als »entzaubert« gelten. Andererseits bedeutet »[d]ie gänzliche Entzauberung der Welt [...] nicht etwa die Freiheit von

² Vgl. Fitzgerald 2003.

³ Weber ⁹1988, S. 114.

dem, was wir heute als ›Aberglauben‹ zu werten pflegen.«⁴ Umso weniger bedeutet »Entzauberung« einen Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken oder die Verdrängung von Religion in die Privatsphäre.⁵ Daraus folgt, dass Entzauberung und Säkularisierung nicht zwingend Hand in Hand gehen, auch wenn Max Weber die Tendenz zur radikalen Entzauberung im asketischen Protestantismus als einen wesentlichen Faktor im Prozess der »westlichen« Modernisierung betrachtet hat. Es gilt also zunächst einmal die Begriffe fein säuberlich auseinanderzuhalten und die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass »Säkularität« auch im »Zaubergarten« vormoderner und außereuropäischer Kulturen möglich ist. Um diese These zu verstehen und gegebenenfalls zu akzeptieren, muss man allerdings eine weitere begriffliche Unterscheidung vornehmen, nämlich die zwischen »Säkularisierung« und »Säkularität«. Dabei geht es nicht nur um die Differenz zwischen Prozess und Zustand. Wie ich im Folgenden deutlich zu machen versuche, impliziert »Säkularität« nur einen Aspekt dessen, was üblicherweise als »Säkularisierung« beschrieben wird: gesellschaftliche Differenzierung.

Meine These lautet, dass auch z. B. im mittelalterlichen Japan durchaus zwischen religiösen und säkularen Kommunikationen bzw. Handlungen unterschieden wurde. Darin stimme ich mit Niklas Luhmann überein, der nachdrücklich betont, dass es nie »einen gesellschaftlichen Zustand gegeben haben« könne, »in dem jede Kommunikation religiöse Kommunikation gewesen ist.«⁶ Wenn aber nicht alle Kommunikation religiös gewesen ist, muss es auch »säkulare« Kommunikation gegeben haben. Wir müssen also vom Vorhandensein säkularer Subsysteme (Luhmann), Wertsphären oder »Lebensordnungen« (Weber) und Handlungsräumen (Münch), [Praxis]feldern (Bourdieu) oder Sinnprovinzen (Schütz) auch in *vormodernen* Gesellschaften ausgehen. Ehe ich diese These am historischen Material begründe, möchte ich einige zentrale Begriffe klären.

Was heißt »säkular«? Unter »säkular« – ein »christlicher Ausdruck«, wie

4 Weber 1988, S. 513.

5 Casanova unterscheidet bekanntermaßen drei gängige Annahmen bezüglich dessen, was »Säkularisierung« bedeutet: »secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere« (Casanova 1994, S. 211).

6 Luhmann und Kieserling 2000, S. 187. B. Gladigow hält dem entgegen, »dass es erst von einer gewissen Komplexität der Kultur an möglich ist, von ›Religion‹ und schließlich gar von Religion ›in‹ der Kultur zu reden. Unterhalb einer hinreichenden Komplexität gehen kulturelle Kommunikationsformen, Organisationsmuster und mitlaufende Normativitäten ununterscheidbar ineinander über, so dass ›Kultur‹ und ›Religion‹ nicht wie distinkte Größen angesprochen werden können« (Gladigow 2011, S. 21). Gladigow versäumt es allerdings, eine empirisch vorfindliche Gesellschaft zu nennen, in der religiöse Kommunikation von anderen Formen der Kommunikation ununterscheidbar gewesen wäre.

immer wieder betont wird⁷ – versteht man gemeinhin das Antonym zu »religiös«. Das Adjektiv »säkular« leitet sich vom lateinischen Nomen *saeculum* ab, was so viel bedeutet wie »Zeitalter« oder »Jahrhundert«, im christlichen Verständnis aber speziell die »profane, weltliche Zeit« meinte, also »die historische Zeit, in der das Menschengeschlecht zwischen dem Sündenfall und der Wiederkunft Christi lebt«. ⁸ Das *saeculum* denotiert damit »eine Kategorie weltlicher Zeit, die ihren Sinn aus der Kontrastierung mit der sakralen Zeitdimension der Heilsgeschichte gewinnt«. ⁹ Entkleidet man den Begriff seiner spezifischen Bezüge zur christlichen Zeit- und Heilsauffassung, bedeutet »säkular« im allgemeinsten Sinne schlicht »weltlich« und steht damit im Gegensatz zu etwas »Nicht-Weltlichem«. Dieses Nicht-Weltliche kann unterschiedlich bestimmt werden als »religiös«, »außerweltlich«, »transzendent«, »geistlich«, »spirituell« usw. Wir wollen hier zunächst beim Dual *religiös : säkular* bleiben, wie es auch von den Herausgebern dieses Bandes ursprünglich vorgegeben wurde.

Der Begriff »säkular« ist nur sinnvoll in Relation zur anderen Seite des Duals zu gebrauchen. Mehr noch: man kann das Adjektiv nicht ohne sein Antonym »religiös« denken. Historisch und Konzeptuell kommt – so behaupte ich – zuerst die Religion, dann das Säkulare. Was ist damit gemeint? Mit Luhmann gehe ich davon aus, dass religiöse Kommunikation menscheitsgeschichtlich sehr früh durch Themen-, Orts- und Rollendifferenzierung eine Sonderstellung in der sozialen Praxis einnimmt – für religiöse Kommunikation ist daher eine gewisse »Außeralltäglichkeit« kennzeichnend. Systemtheoretisch gesehen ist Religion das erste soziale System, das sich aus der Gesellschaft ausdifferenziert. Sobald sich das Religionssystem ausdifferenziert hat, sieht es seine Systemumwelt als »säkular« an. Die Ausdifferenzierung des Religionssystems ist also die Voraussetzung für die Charakterisierung anderer sozialer Kommunikationssysteme, Handlungsräume, Wertsphären usw. als »säkular«. Wenn dem aber so ist, können wir nicht weiter behaupten, dass eine Unterscheidung von »religiös« und »säkular« in vormodernen außereuropäischen Kulturen nicht vorgenommen worden sei und diese Dichotomie für die betreffenden Kulturen gar keinen Sinn ergeben habe. Das von mir gewählte und unten erörterte Beispiel macht besonders augenfällig, dass nicht nur von einer etischen Perspektive aus betrachtet die Systembildung der Religion als eine Abgrenzung gegen eine säkulare Systemumwelt beschrieben werden kann, sondern dass die Säkularität der Systemumwelt vielmehr sogar in emischen buddhistischen Diskursen explizit behauptet wird.¹⁰ Wir haben es hier also mit einer weitreichenden Kongruenz der

⁷ Taylor 1996, S. 218.

⁸ Taylor 1996, S. 218.

⁹ Joas 2007, S. 19.

¹⁰ Vgl. Kleine 2012. Damit ist nicht gesagt, dass eine etische Unterscheidung illegitim wäre, nur weil sie in emischen Diskursen nicht repräsentiert ist.

emischen (buddhistischen) und der etischen (religionswissenschaftlichen) Konzeptualisierung zu tun, auch wenn die Grenzverläufe zwischen religiösen und säkularen Handlungsräumen bzw. Kommunikationssystemen jeweils leicht unterschiedlich bestimmt werden mögen.

Ein zentrales Argument für die Behauptung, die Anwendung des begrifflichen Duals stelle eine unzulässige Projektion moderner westlicher Ordnungsprinzipien auf ganz anders geartete kulturelle Kontexte dar, liegt im vermeintlichen oder tatsächlichen Fehlen exakter semantischer Äquivalente zu »religiös« und »säkular« in den jeweiligen Objektsprachen – hier im vormodernen Japanisch. Dagegen ist einzuwenden, dass es nach der gleichen Logik etwa im vormodernen Japan auch keine Wirtschaft, keine Politik und kein Recht gegeben habe. Wie »Religion« sind aus systemtheoretischer Sicht »Wirtschaft«, »Politik« und »Recht« autopoietische, operativ geschlossene, aber strukturell aneinander gekoppelte, kognitiv offene soziale Systeme mit ihren jeweils spezifischen Bezugsproblemen und Leitunterscheidungen, ihren spezifischen Semantiken, Rationalitäten und Handlungslogiken, egal ob es in einer gegebenen Kultur Begriffe zu deren Bezeichnung gab, die in Inhalt und Umfang ihrer Bedeutung unseren Begriffen genau entsprechen. Natürlich haben mittelalterliche Japaner anhand der Leitunterscheidungen *haben : nicht haben, Macht haben : keine Macht haben, Recht : Unrecht* usw. kommuniziert, auch wenn die Begriffe »*keizai 経済*« (Wirtschaft), »*seiji 政治*« (Politik) und »*kenri 権利*« (Recht) in ihrer heutigen Gebrauchsweise – genau wie »*shūkyō 宗教*« (Religion) – Allgemeinbegriffe sind, die erst im 19. Jahrhundert zur Übersetzung der entsprechenden europäischen Termini eingeführt wurden. Was für das Begriffspaar »religiös« und »säkular« gilt, gilt also für nahezu alle metasprachlichen Begriffe.¹¹

3 Was ist Säkularität?

Zur gängigen Selbstwahrnehmung der meisten europäischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts gehört es, sich die Eigenschaft der »Säkularität« zuzuschreiben. Im außerwissenschaftlichen Sprachgebrauch versteht man unter »Säkularität« vornehmlich die Eigenschaft, nicht religiös zu sein. Das Merkmal der »Säkularität« wird demnach etwa solchen Staaten zugeschrieben, die sich mit keiner bestimmten Religion unmittelbar identifizieren und ihre Legitimation nicht unmittelbar aus religiösen Quellen ableiten. Staatliche »Säkularität« wird gewöhnlich im Anschluss an modernisierungstheoretische Säkularisierungsdiskurse als Folge eines weitreichenden Säkularisierungsprozesses beschrieben, wie er sich zuerst in Europa und Nordamerika entwickelt und von dort ausge-

¹¹ Fukuzawa 1988.

hend auch andere Weltregionen erfasst habe. Dabei wird bereits unter »Säkularisierung« recht Unterschiedliches verstanden.

Nach Casanova verweist der Begriff in der Regel auf drei Sachverhalte: (1) Differenzierung der säkularen Sphären von religiösen Institutionen und Normen; (2) Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken; (3) Zurückdrängen von Religion in die Privatsphäre.¹² Genau genommen ist keinem dieser drei Aspekte von Säkularisierung zwingend das Merkmal »Modernität« als Bedingung inhärent – genauso wenig wie sie notwendigerweise in »modernen« Gesellschaften anzutreffen sein müssen. Es scheint mir daher geboten, die Begriffe »Säkularität« und »Modernität« zu entkoppeln. »Säkularität« kann und muss außerhalb modernisierungstheoretischer Säkularisierungsdiskurse verhandelt werden!

Mein Verständnis des bislang noch weithin unbestimmten Nomens »Säkularität« schließt unmittelbar an meine oben dargelegten Überlegungen zur Unterscheidung von »säkular« und »religiös« an. Nach meinem Dafürhalten kann man zwei Ebenen des Begriffs »Säkularität« differenzieren. Auf der ersten, weniger komplexen Ebene kann man »Säkularität« als eine Eigenschaft definieren, die dadurch charakterisiert ist, nicht »religiös« zu sein. »Säkularität« wäre dann lediglich die Nominalisierung des Attributs »säkular«. Um den Begriff auf größere soziale und staatliche Zusammenhänge anzuwenden, kommt man um eine komplexere Bestimmung jedoch nicht herum, denn sonst müsste man etwa behaupten, dass eine Gesellschaft völlig frei von »Religiösem« sein müsste, um »säkular« genannt zu werden.

Bezogen auf soziale und kulturelle Konfigurationen ist »Säkularität« jedenfalls nicht einfach eine Seite eines Duals, dessen andere »Religion« wäre. Vielmehr konstituiert sich »Säkularität« erst auf der Basis einer konzeptuell und lebenspraktisch relevanten Differenzierung zwischen religiösen und säkularen Handlungsräumen bzw. Wertsphären. Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt¹³ definieren »Säkularität« in diesem Zusammenhang als die »institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen«. An diese Definition anschließend, weist eine Gesellschaft nach meinem Verständnis das Merkmal der »Säkularität« dann auf, wenn sie eine bewusste Unterscheidung religiöser und nicht-religiöser Sphären sozialer Handlungen und Kommunikationen vornimmt und diese Unterscheidung in irgendeiner Weise kulturell-symbolisch sowie institutionell verankert. Entscheidend ist dabei, dass das entsprechende Arrangement der Unterscheidung Handlungs- und Kommunikationsräume anerkennt, die außerhalb unmittelbarer Geltungsansprüche und

12 Vgl. Casanova 1994, S. 211.

13 Vgl. Wohlrab-Sahr, Burchardt 2011.

Zugriffsmöglichkeiten der Religion stehen. Das schließt nicht aus, dass die Handlungen und Kommunikationen auch auf religiöse Symbole, Rituale und Legitimationen zurückgreifen und religiöse Virtuosen an ihnen beteiligt sein können. Ansonsten dürfte man mit der Existenz säkularer Kulturbereiche in vormodernen Gesellschaften wohl in der Tat kaum rechnen. Man müsste dann allerdings auch fragen, ob etwa das soziale System Politik in modernen westlichen Staaten säkular ist, wenn der Amtseid einer Kanzlerin mit den Worten »So wahr mir Gott helfe« endet oder amerikanische Präsidenten ihre Reden mit »God bless America« abschließen. Spekulationen an der Börse sind wohl kaum nicht-säkulare Unterfangen, nur weil der eine oder andere Börsenmakler angesichts abstürzender Indizes ein Stoßgebet gen Himmel richtet. Und ein Fußballspiel werden die meisten von uns wohl nicht als eine religiöse Angelegenheit betrachten, nur weil der Torschütze sich bekreuzigt.

Ich behaupte also, dass es (soweit erkennbar) in allen vormodernen Kulturen Handlungsräume und Wertsphären gegeben hat, in denen sich die Menschen primär innerweltlicher Mittel zur Erlangung innerweltlicher Ziele bedient haben – unbeschadet der Tatsache, dass man stets mit der Intervention transzendenter oder überempirischer Mächte zu rechnen hatte und zusätzlich oft auf religiöse Dienstleistungen bzw. außerweltliche Mittel und Legitimationsmuster zurückgriff, um sich gegen unbestimmbare Kontingenzen abzusichern. Der Bau eines Hauses, das Führen eines Krieges oder das Ausheben eines Kanals wurden dessen ungeachtet als »säkulare« Tätigkeiten unzweifelhaft von »religiösen« Aktivitäten wie der Durchführung von Ritualen, der Rezitation heiliger Texte, der Verehrung von Gottheiten usw. unterschieden. Ein Beispiel: Erst als die Japaner im 13. Jahrhundert einsehen mussten, dass sie einen militärischen Angriff der Mongolen mit militärischen Mitteln nicht würden abwehren können, wurden auf der Basis der Shinkoku-Ideologie (s. u.) »transzendente Wirkmächte« beschworen.¹⁴

4 Die zwei Ebenen von Identität – personale und kollektive Identität

Ebenso wie der Begriff »Säkularität« ist der Begriff »Identität« erklärungsbedürftig. Lutz Niethammer beklagt in diesem Zusammenhang zu Recht die »glitschige Semantik« dieses »Plastikwortes, in der sich unterschiedliche, aber wortidentische akademische Metaphern überlagern und durch Veralltäglichsung und Medialisierung austauschbar geworden sind.«¹⁵ Auch ich werde das Pro-

14 Vgl. Rambelli 1996, S. 407.

15 Niethammer 1994, S. 396

blem der »glitschigen Semantik«¹⁶ dieses »konnotativen Stereotyps« hier nicht lösen können, möchte aber doch wenigstens andeuten, was ich meine, wenn ich von »Identität« spreche.

Man muss zunächst grob zwei Ebenen unterscheiden, auf denen Identitätsbildung stattfinden kann: (1) die Ebene der personalen Identität und (2) die Ebene der kollektiven Identität. Zwischen beiden Formen von Identität kann ein hohes Maß an Kongruenz bestehen, das muss aber nicht der Fall sein. Ich werde darauf später zurückkommen. Aufgrund der Quellenlage und meiner eigenen Forschungsinteressen werde ich mich im Folgenden ganz auf kollektive Identitäten konzentrieren.

Ich verstehe unter Identität hier einen konstruktiven und reflexiven Prozess von Zuschreibung und Aneignung diskursiv erzeugter distinguierender »Merkmals-Cluster«, die unter einem bestimmten Label als etwas gleichsam natürlich Gegebenes reifiziert und zu einem durchaus handlungsrelevanten Element der Selbstwahrnehmung und –beschreibung sowie der Abgrenzung von Individuen und Kollektiven werden. Dabei gilt: je abstrakter die Identität, desto variabler die Zusammenstellung der Merkmals-Cluster. Gerade religiöse, ethnische oder nationale Identitäten, die zu »imagined communities«¹⁷ naturalisiert werden, gleichen mitunter einer Art »Black Box«, in die situativ und pragmatisch alles Mögliche hineingelesen werden kann, was kognitive Dissonanzen und Konflikte zwischen verschiedenen Identitäten (z. B. Buddhist und Japaner) vermeiden hilft. Je eindeutiger und expliziter Identitäten inhaltlich bestimmt und normativ verabsolutiert werden, desto größer ist die Neigung zum »Fundamentalismus«.

Auf der kollektiven Ebene wird sowohl von dominierenden als auch von dominierten Gruppen häufig »Identitätspolitik« betrieben,¹⁸ die dem Einzelnen vorgibt, wie er / sie zu sein, zu denken und zu handeln hat, um als vollwertiges Mitglied des Kollektivs zu gelten. Durch diskursive Formationen, kulturelle Symbole und rituelle Handlungen wird Identität auf der kognitiven, emotionalen und performativen Ebene »instituiert und reproduziert«¹⁹ und nicht selten auch »sakralisiert«.²⁰ Zugehörigkeit zu bzw. Identifikation mit einer »imaginierten Gemeinschaft« (Deutsch-Sein, Christ-Sein ...) kann ihrerseits zentrales Element der Ich-Identität eines Individuums sein. Zur Identität von Kollektiven

16 Niethammer 2000, S. 33

17 Vgl. Anderson 1983.

18 Vgl. Niethammer 2000, S. 12 – 13; Straub 2011, S. 294 – 295.

19 Assmann 1991, S. 22; zit. nach Rill 1995, S. 180.

20 Eine »sakralisierte Identität« muss keine religiöse im engeren Sinne sein. Man denke etwa an die Konstruktionen nationaler Identität, die die Nation als etwas »Heiliges«, Primordiales, Unhinterge- und Unhinterfragbares inszenieren, beispielsweise Konzepte von Nation, die mitunter als »Zivilreligion« oder als »politische Religion« bezeichnet werden.

und Individuen können auch die Merkmale »Religiosität« oder »Säkularität« gehören. Gehört Religiosität oder Säkularität zum unverzichtbaren Selbstverständnis eines Individuums oder eines sozialen Verbandes, kann man von »religiöser« oder »säkularer Identität« sprechen. In vielen modernen Gesellschaften erleben wir seit längerem intensive Aushandlungsprozesse genau zu dieser Identitätsfrage.

Sozial konstruierte bzw. diskursiv erzeugte kollektive Identitäten werden bewusst als politische Instrumente der Kontrolle und der Machtausübung bzw. -gewinnung benutzt. Kollektive Identitäten sind häufig das einzig wirklich Verbindende größerer, in der Regel sehr heterogener sozialer Verbände, deren Zusammenhalt nicht durch unmittelbare Interaktion und Kommunikation gesichert werden kann. Insbesondere verschleiern kollektive Identitäten soziale Ungleichheit und suggerieren eine Gemeinschaft aller Angehörigen des Kollektivs, unabhängig von deren sozialem Status, Geschlecht, Alter und individuellen Eigenschaften. So schaffen kollektive Identitäten »imagined communities« und helfen, die zentrifugalen Kräfte einer Gesellschaft zu bändigen – zugleich erzeugen sie durch Ausgrenzung, Marginalisierung und Unterdrückung kollektiver »Sub-Identitäten« ein erhebliches Konfliktpotenzial, das sich nicht selten in Bürgerkriegen und Rebellionen entlädt. In der Regel identifiziert sich ein Individuum mit verschiedenen tatsächlichen und imaginierten Gemeinschaften (Christ, Staatsbürger, CDU-Mitglied, Hertha-Fan, Mann, BMW-Fahrer etc.), was zu Wert- und Loyalitätskonflikten und zur Bildung »multipler Identitäten« und »Hybridität« führen kann.²¹ Gerade staatsbürgerliche und religiöse Identität können miteinander in Konflikt geraten, umso weniger staatliche und religiöse Identität zusammenfallen (vgl. Kopftuch-Streit im Fall Ludin). Die religiöse Identität von Individuen wie Kollektiven kann wegen der hohen Verbindlichkeitsansprüche aller Religionen an die Gläubigen staatlichen Loyalitätserwartungen zuwiderlaufen und damit zum sozialen Sprengstoff werden.

Deshalb lässt sich als historisches Grundmuster ein stetes Bemühen erkennen, religiöse und staatliche Identität miteinander zu verknüpfen, im Extremfall in Form von Staatsreligionen und Hierokratien. Ein anderes Modell, das geeignet ist, das Konfliktpotenzial zwischen religiösen und staatlichen / politischen Geltungsansprüchen zu minimieren, besteht darin, »Säkularität« als staatliches Prinzip durchzusetzen, indem alle Seiten die systemische Verschiedenheit religiöser und staatlicher Ordnung anerkennen. Auf der Grundlage der Luther'schen »Zwei-Reiche-Lehre« hat sich dieser Ansatz in den meisten europäischen Staaten seit dem 20. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt. Dieses Modell staatlicher »Säkularität« gelingt wohl besonders leicht dann, wenn die staatlich geregelten »Ordnungsformen« des menschlichen Zusammenlebens (v.

21 Vgl. Osterhammel 2011, S. 62.

a. Politik und Recht) kaum mit den traditionellen »Deutungsformen« (v. a. Religion) konfliktieren, was meist dann der Fall ist, wenn Ordnungsformen und Deutungsformen der gleichen Tradition entstammen. Religiöse Pluralisierung stellt dementsprechend latent eine Herausforderung für säkulare Staaten dar, wenn z. B. die Normen der neu hinzugekommenen Religionen mit den staatlichen Normen inkompatibel sind (Bsp.: Zivilrecht vs. Scharia; Kölner Beschneidungsurteil). Das gleiche gilt umgekehrt, wenn z. B. Rechtsordnungen, die sich auf der Grundlage einer bestimmten (auch religiösen) Tradition entwickelt haben, auf andere Kulturen übertragen werden, was häufig im Kontext von Kolonisierung und Adaption westlicher Staatsmodelle und Rechtssysteme in außereuropäischen Kulturen der Fall war und ist. Grundsätzlich konfliktträchtig sind naturgemäß Konstellationen, in denen entweder die Religion oder der Staat – oder beide – die Autonomie der jeweils anderen Wertsphäre nicht akzeptieren. Zu den gängigen Narrativen moderner westlicher Selbstvergewisserungs- und Identitätsdiskurse gehört die Behauptung, »Säkularität« im Sinne einer rechtlich verankerten wechselseitigen Anerkennung der Autonomie der religiösen und nicht-religiösen Subsysteme habe sich nur auf der Basis christlicher Kulturen – oder gar »als positive Wirkungen des Evangeliums«²² entwickeln und im Rahmen funktionaler Differenzierungsprozesse in der Moderne realisieren können. Das »jüdisch-christliche Erbe«, staatliche »Säkularität« und »Modernität«, werden so miteinander in eine unauflösliche Beziehung gebracht und zu einem wesentlichen Bestandteil des Merkmals-Clusters der kollektiven Identität vieler »westlicher« Gesellschaften erhoben. Ich werde allerdings weiter unten zu zeigen versuchen, dass weder das »jüdisch-christliche« Erbe noch »Modernität« Voraussetzungen »säkularer Identität« sind.

Das Thema »religiöse Identität« hat in den letzten Jahrzehnten zumindest in der medialen Aufbereitung – die ihrerseits zweifellos die Wirklichkeit beeinflusst – Hochkonjunktur. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Gründen, die hier nur stichwortartig und in Bezug auf Europa angesprochen werden können:

Wie Gesundheit tritt auch »Identität« »erst im Zuge ihres Verlusts ins Bewußtsein.«²³ Grundsätzlich kann wohl davon ausgegangen werden, dass religiöse Pluralität bzw. die Vielfalt von »unterschiedlichen Sinn-, Symbol- oder Deutungssystemen«, die B. Gladigow m. E. zu Unrecht als Spezifikum der europäischen Religionsgeschichte betrachtet,²⁴ die Frage nach religiöser Identität

22 Hamm 1987, S. 196.

23 Niethammer 2000, S. 16.

24 Gladigow 1995, S. 28. Gladigow geht hier m. E. selbst in die Falle des von ihm kritisierten, an einer monotheistischen Sichtweise gefesselten Eurozentrismus, der die religiöse Pluralität, Komplexität, Produktivität und Dynamik außereuropäischer Kulturen dramatisch unterschätzt. Das spiegelt sich auch in seiner – wie ich mit Blick auf Ostasien behaupten möchte:

dringlicher macht. Zugleich gilt die religiöse Pluralisierung infolge der Reformation als Anstoß für die Säkularisierung der Staaten in Europa. Demnach scheint religiöse Pluralität sowohl die Herausbildung oder Bewusstmachung religiöser Identitäten als auch die Säkularisierung von Staaten zu fördern – andererseits scheint Säkularisierung ihrerseits eine Pluralisierung von Orientierungssystemen wie Religion zu fördern, was für die Menschen P. L. Berger²⁵ zufolge einen »Zwang zur Häresie« schafft.²⁶ Religiöse Pluralität kann verschiedene unterschiedliche Entstehungsursachen haben, etwa religiöse Bindendifferenzierung, Mission oder Migration.

5 Fallbeispiel japanische Geschichte: Identitätsdiskurse im modernen Japan

Auch in Japan haben Diskurse über kulturelle Identität und die vermeintliche »nationale Andersartigkeit«²⁷ unter dem Stichwort »*nihonjinron* 日本人論« (»Japaner—Theorien«) seit Jahrzehnten Hochkonjunktur. Die Wurzeln dieser »Japaner-Theorien«²⁸ reichen historisch weit zurück und haben eine wirkmächtige Blaupause in der Intellektuellen-Strömung der »nationalen Gelehrsamkeit« (*kokugaku* 国学) des 18. und frühen 19. Jahrhunderts.²⁹ In dieser Zeit weitgehender (aber durchaus nicht totaler!) Isolation Japans (*sakoku* 鎖国) versuchten japanische Intellektuelle die Besonderheiten der japanischen Kultur und das »Wesen der japanischen Gemeinschaft«³⁰ gegenüber Europa, aber v. a. gegenüber China anhand philologischer Analysen altjapanischer Schriftquellen zu ergründen. Der Nativismus der *Kokugaku* übte großen Einfluss auf die Meiji-Reformer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus, die Japan einerseits in die Moderne führten, zugleich aber einen extremen, tennōzentrischen Nationalismus und Kulturchauvinismus propagierten, der auf eine Restitution der Kaiserherrschaft unter dem Motto der »Einheit von Kultus und Regierung« (*saisei icchi* 祭政一致) abzielte, und die Besonderheit des japanischen »Nationalwesens« (*kokutai* 国体) hervorhob.³¹ Zwar erscheint das ultranationalisti-

unrichtigen – Aussage, Europa sei »in der Tat der kulturelle Raum, der mehr und systematischer als andere »fremde« und »alte« Kulturen rezipiert hat« (Gladigow 2011, S. 28).

25 Vgl. Berger 1980.

26 Gladigow weist allerdings zu Recht darauf hin, dass die Auffassung, Pluralisierung sei [allein] auf Säkularisierung zurückzuführen, bestenfalls für monotheistische Kulturen haltbar sei (Gladigow 2011, S. 25).

27 Najita 1987, S. 181.

28 Prohl 2003, S. 202.

29 Vgl. Burns 2003; Hammitzsch 1939.

30 Najita 1987, S. 181.

31 Vgl. Antoni 1991, 1998.

sche Projekt der kulturellen Identitätskonstruktion des frühmodernen Japan eine starke »religiöse Identität« zu postulieren – immerhin wurde der Shintō zeitweilig zur Staatsreligion mit dem Tennō an der Spitze erhoben und schon der Nativismus des 18. Jahrhunderts wird auch als »Restaurations-Shintō« (*fukko shintō* 復古神道) bezeichnet –, bei genauem Hinsehen ist die Sache jedoch viel komplizierter. Immerhin befand die Meiji-Regierung wie ihre Nachfolgerregierungen, der Staats-Shintō sei gar keine Religion (*hi-shūkyō* 非宗教).³² Das könnte man als ein durchsichtiges politisches Manöver abtun, erdacht, um den Tennō-Kult zur Staatsbürgerpflicht zu machen, ohne das von den Westmächten geforderte Recht auf freie Religionsausübung zu verletzen. Allerdings hatten bereits die buddhistischen Denker des Mittelalters auf den »säkularen« Charakter der Verehrung der Kami, der vermeintlich »einheimischen« Götter, hingewiesen.³³ Um all das zu verstehen, muss man die japanische Religionsgeschichte etwas genauer betrachten.

6 Die Differenzierung säkularer und religiöser Handlungsräume und Wertsphären im vormodernen Japan

Wenn es stimmt, dass eine Pluralität religiöser Sinnangebote die Säkularisierung von Staaten fördert, dann waren die Voraussetzungen für die Bildung eines säkularen Staates in Japan wesentlich günstiger als in Europa. Auch wenn etwa Gladigow betont, dass die europäische Religionsgeschichte erheblich pluraler war als gemeinhin angenommen, so war Europa im Vergleich zu Asien doch religiös relativ homogen. In Japan etablierte sich »Säkularität« im Sinne einer Schaffung und Anerkennung »institutionell und kulturell-symbolisch verankerte [r] Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen« wesentlich früher als in Europa: Die staatlich anerkannte Pluralität buddhistischer »Konfessionen« seit dem 8. Jahrhundert, wie sie sich etwa in der Festlegung jährlich zu ordinierender Mönche und Nonnen nach einem »Sektenproporz« (*nenbun dosha* 年分度者) bei gleichzeitiger staatlicher Aufsicht über die buddhistischen Institutionen niederschlug, erforderte vom Staat eine gewisse Neutralität in Religionsfragen. Eine solche Neutralität war möglich, weil der Staat der Legitimation seiner Herrschaft durch den Buddhismus oder bestimmte buddhistische Schulen nicht bedurfte – hierfür hatte er in den im *Nihon shoki* 日本書紀 (Chroniken Japans; fertiggestellt im kaiserlichen Auftrag im Jahr 720) niedergeschriebenen Reichsmythen die Idee

³² Fischer 2001, S. 230 – 231.

³³ Vgl. Kleine 2012.

der göttlichen Abstammung der ewig herrschenden Dynastie des »Sonnengeschlechts« (*tenson* 天孫) entwickelt.

Seit der offiziellen Einführung des Buddhismus aus dem koreanischen Teilstaat Paekche im 6. Jahrhundert gehörten Überlegungen zum Verhältnis Religion / Politik bzw. religiösen und säkularen Handlungsräumen oder Wert-sphären zum festen Repertoire nationaler Identitätsdiskurse. Insgesamt kann man unter den uns hier interessierenden Gesichtspunkten folgende Phasen der Konfiguration des Verhältnisses zwischen religiösen und nicht-religiösen, d. h. vom »säkularen« Staat zu kontrollierenden Handlungsräumen in der japanischen Geschichte unterscheiden, wobei zu beachten ist, dass die jeweiligen, zunächst diskursiv erzeugten Konfigurationen nicht wechselseitig ausschließend waren, sondern sich überlappten oder je nach Kontext als Alternativen wählbar waren.

7 Konfigurationen von »Säkularität« in der Geschichte Japans

Der Staat der göttlichen Regierung (Shinsei kokka 神政国家): Im vorklassischen Japan, d. h. vor dem 6. Jahrhundert, waren religiöse und politische Macht mutmaßlich kaum voneinander zu unterscheiden. Die Sippen-Ältesten der großen Familienverbände galten als direkte Nachkommen der jeweiligen Sippen-Gottheit und fungierten sowohl als patriarchalisches Oberhaupt wie als oberster Priester bei der rituellen Verehrung der Gottheit.³⁴ Das Oberhaupt des sich auf die Sonnengöttin Amaterasu zurückführenden »Sonnengeschlechts« war zunächst eine Art *primus inter pares*, bevor diese Sippe den Staat Yamato 倭 unter ihre Herrschaft brachte und damit den Wandel von einer segmentär differenzierten archaischen Gesellschaft in eine stratifikatorisch differenzierte Hochkultur nach chinesischem Vorbild einleitete. Bis zur offiziellen Einführung des Buddhismus in der Mitte des 6. Jahrhunderts galt also gewissermaßen das im 19. Jahrhundert wieder angestrebte Prinzip der »Einheit von Regierung und Kultus« (*saisei icchi* 祭政一致). Besonders augenfällig wird dies in einem Bericht über das Land »Yamatai« in der *Geschichte der Wei (Wei zhi 魏志)*,³⁵ in dem die Königin Himiko 卑彌呼 (2. / 3. Jh.), als »schamanische Herrscherin« porträtiert wird, die »Magie« (*guǐdào* 鬼道) einsetzte, um das Volk zu verwirren, unverheiratet blieb und ihren Bruder als Medium einsetzte.³⁶ Man kann hier wohl von einer schamanistisch geprägten Hierokratie sprechen, in der religiöse Kom-

³⁴ Vgl. Hall 2000, S. 34.

³⁵ *Siku quanshu/Shibu/Zhengshilei/Sanguozhi/Weizhi; juan sanshi* 四庫全書/史部/正史類/三國志/魏志/卷三十;

³⁶ Vgl. Goodrich, Tsunoda 1951, S. 13.

munikationen lediglich durch Themen-, Orts- und Rollendifferenzierung einen außeralltäglichen Charakter erhielten und von profanen Tätigkeiten daher unterscheidbar waren. Wir können für diese Zeit nicht von der Existenz religiöser Organisationssysteme ausgehen, die religiöse Kommunikation verstetigt und organisiert hätten. Vor allem aber war politisches und religiöses Handeln im Falle der Herrschaftsausübung durch die Königin oder den König kaum voneinander zu trennen. Einem solchen Staat ist wohl kaum eine säkulare Identität zuzusprechen.

Der Buddhismus als Schützer des Staates (Chingo kokka bukkyō 鎮護国家仏教): Die Situation änderte sich dramatisch mit der Einführung des Buddhismus aus Korea im Jahr *538. Man kann wohl sagen, dass der Buddhismus bewusst als kulturproduktives Element eingeführt wurde und einen verbindlichen und einheitlichen »semantischen Apparat«, d. h. Kultur im Sinne eines »Vorrat[s] an bereitgehaltenen Verarbeitungsregeln«³⁷ bereitstellte. Der Buddhismus bot erstmals in der japanischen Geschichte eine kollektive Wissensordnung an und war damit ein wesentlicher Faktor bei der Formierung dessen, was man als »japanische Kultur« im Sinne eines »symbolisch-semantischen Komplexes«³⁸ bezeichnen kann. Als kulturelles Symbolsystem bestand eine wichtige Rolle des Buddhismus »in der Strukturierung [...] des Weltverständnisses« der Japaner sowie »in der Stiftung von (individueller wie allgemeiner) Identität«.³⁹ Die sich langsam herausbildende stratifikatorisch differenzierte Hochkultur des »klassischen Japan« unter Führung des Sonnengeschlechts wies dem Buddhismus die Funktion des Staatsschutzes zu. Politisches und religiöses Handeln (wenngleich im Dienste des Politischen) fielen auseinander. Es bildeten sich politische und religiöse Organisationssysteme aus, die eigenen Rationalitäten und Handlungslogiken folgten und sich um spezifische Bezugsprobleme kümmerten, wodurch in Ansätzen auch eine funktionale Differenzierung erfolgte. Durch die monopolisierte Verstetigung religiöser Kommunikation im Rahmen des Organisationssystems des buddhistischen Ordens nahm der Handlungsraum des Politischen einen zunehmend »säkularen« Charakter an. Wenngleich Relikte der hierokratischen Ordnung des vorklassischen Japan durch die Geschichte hindurch erhalten blieben, wurden doch selbst die an die Götter (*kami*) gerichteten Rituale an den Staatsschreinen und das Hofritual zunehmend »säkularisiert« – ähnlich wie dies in China zu beobachten ist.⁴⁰

37 Luhmann 1980, Bd. 1, S. 19.

38 Jamme 2011, S. 212.

39 Jamme 2011, S. 214.

40 Die »Säkularität« des vormodernen chinesischen Staates wurden bereits im 17. Jahrhundert von europäischen Beobachtern beschrieben: »Their Religion at this time is Idolatrous and Pagan, wherein the common people are somewhat superstitious, but the King himself and the

Die Interdependenz von Herrschergesetz und Buddha-Dharma (Ōbō buppō sō'i 王法仏法相依): Einen entscheidenden Anteil an der zunehmenden »Säkularisierung« des Staates hatten buddhistische Diskurse über das Verhältnis von Politik und Religion im spätantiken und frühmittelalterlichen Japan. Die bereits institutionelle Trennung zwischen politischen und religiösen Institutionen wurde nun konzeptuell untermauert, indem man auf alte buddhistische Modelle zurückgriff: gelehrte Vertreter des buddhistischen Klerus wiesen nun verstärkt darauf hin, dass Wohl und Wehe der Nation auf der wechselseitigen Unterstützung zweier Lebensordnungen und Wertsphären basiere: (1) der Ordnung des Herrschers (*ōbō* 王法; zu Skt. *rāja-dharma*) und (2) der Ordnung des Buddha (*buppō* 仏法; zu Skt. *buddha-dharma*). Die Ordnung des Herrschers – auch »weltliche Ordnung« (*sehō* 世法) oder »menschliche Ordnung« (*ninpō* 人法) – wird in buddhistischen Texten für »innerweltliche« (*seken* 世間; Skt. *laukika*) Angelegenheiten verantwortlich gemacht, während die Aufgabe der »Ordnung des Buddha« in der Verfügbarmachung dessen bestehe, was als vollkommen »außerweltlich« (*shusseken* 出世間; Skt. *lokottara*) zu qualifizieren ist, insofern es die Wirksphäre karmischer Bedingtheit transzendiert.⁴¹ Das Verhältnis zwischen beiden Lebensordnungen oder Wertsphären wird als eines der Komplementarität und Interdependenz beschrieben, wobei ideologisch eine Tendenz zur Unterordnung der religiösen unter die säkulare Macht innerhalb der Immanenz erkennbar bleibt. Das Ideologem der »Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha« (*ōbō buppō sō'i*) korreliert nicht nur mit dem Dual *innerweltlich* : *außerweltlich*, sondern unter anderem auch mit der alten buddhistischen Unterscheidung von »weltlicher Wahrheit« und »wirklicher Wahrheit«. Das von Repräsentanten des Staates offenbar weit hin akzeptierte Konzept der Interdependenz und Komplementarität einer politischen und einer religiösen Lebensordnung förderte das säkulare Selbstverständnis eines Staates, der zwar *de jure* stets Hoheit über alle Subsysteme der Gesellschaft beanspruchte, dem Religionssystem jedoch zunehmende Autonomie zugestand. Im Falle innerreligiöser Konflikte wurde der »säkulare« Staat quasi als neutrale Instanz angerufen. Diese Notwendigkeit ergab sich v. a. im 13. Jahrhundert, als »heterodoxe« buddhistische Reformbewegungen das religiöse Establishment herausforderten. Ein Hauptvorwurf der »orthodoxen« Institutionen gegen die Nonkonformisten bestand darin, dass diese ihrer Aufgabe als Repräsentanten der »Ordnung des Buddha« nicht gerecht würden. Ein Problem bestand darin, dass die Reformen den pluralistischen Konsens in Frage stellten, der die friedliche Koexistenz diverser Heilswege sicherte, die sich

Mandarins or Magistrates, as seeing the vanitie thereof, and not able to see the truth, are in manner irreligious and profane« (Purchas 2010, S. 522).

41 Vgl. Kleine 2012.

wechselseitig nach dem Muster eines »hierarchischen Inklusivismus« aufeinander bezogen. Vor allem aber die Weigerung einiger radikaler Strömungen, die für den Schutz der Nation wichtigen Gottheiten gebührend zu verehren, galt als systemgefährdend.

Die Nation der Götter (Shinkoku 神国): Folgt man dem berühmten Historiker Kuroda Toshio (1926 – 1993), provozierten die Reformbewegungen des 13. Jahrhunderts auf Seiten des buddhistischen Establishments neue Diskursformationen, die zumindest vordergründig eine »Resakralisierung« der politischen Herrschaft intendierten und daher für unser Thema von höchster Relevanz sind.⁴² Kuroda sieht die »Götterland-Ideologie«, die Japan zum »Land der Götter« erklärte, als direkte Reaktion des buddhistischen Establishments auf die Reformbewegungen der Kamakura-Zeit (1185 – 1333). Mit ihrer Verweigerung der Götterverehrung (*jingi fuhai* 神祇不拜) im Sinne der *honjisuijaku*-Doktrin 本地垂迹法門, der zufolge die wichtigeren Gottheiten in Japan »herabgelassene Spuren«, d. h. lokale Manifestationen, der Buddhas, Bodhisattvas etc. (d. i. ihre »Urstände«) seien, bedrohten die Nonkonformisten die Kultzentren des etablierten Buddhismus und das gesamte feudalistische Machtgefüge, innerhalb dessen die buddhistischen Institutionen als Großgrundbesitzer einen von drei großen Machtblöcken bildeten. Nach Kuroda⁴³ löst die Shinkoku-Ideologie gleichsam ab dem 14. Jahrhundert das *ōbō-buppō*-Konzept der Heian- und Kamakura-Zeit ab und war unmittelbar politisch motiviert, was möglicherweise von den ausgebeuteten Massen verstanden wurde, wenn sie sich zu den heterodoxen buddhistischen Bewegungen bekannten, die dem *kami*-Kult und insbesondere der *shinkoku*-Ideologie zumindest skeptisch gegenüber standen.⁴⁴ Auffallend ist jedenfalls, dass die Angriffe des buddhistischen Establishments gegen die besonders aktive Nenbutsu-Bewegung im Anschluss an den Mönch Hōnen (1133 – 1212) v. a. mit deren staatsgefährdenden Ablehnung des Götterglaubens begründet werden.⁴⁵ Kuroda sieht auch die Ikkō-Ikki-Aufstände des 15. und 16. Jahrhunderts als direkte Revolten gegen den auf der Ideologie des Shinkoku basierenden Feudalismus.⁴⁶ Die Götterland- oder *shinkoku*-Ideologie ist allerdings durchaus nicht ganz konsistent und einheitlich.⁴⁷ Teile des Shinkoku-Diskurses sakralisieren die Herrschaft des Kaisers, indem sie ihn als Abkömmling der *Kami* oder des Buddha Mahāvairocana erklären. Das Shinkoku-Konzept »enabled the systematization and religious justification of the

42 Vgl. Kuroda 1996, S. 377 – 378.

43 Vgl. Kuroda 1996, S. 382 – 383.

44 Vgl. Rambelli 1996, S. 400 – 401.

45 Vgl. Kleine 1996, 2009.

46 Vgl. Rambelli 1996, S. 401.

47 Vgl. Kuroda 1996; Rambelli 1996.

secular order and the ethical code«. ⁴⁸ Mit der politisch beabsichtigten, aber im Rahmen des religiösen Symbolsystems formulierten Götterland-Ideologie versuchten die klerikalen Großgrundbesitzer auch, gegen den Trend der Bildung autonomer kommunaler Identitäten (diese waren wiederum nicht selten religiös markiert) eine umfassende kollektive Identität zu setzen, gemäß derer z. B. die Gottheiten Sannō oder Tenshō Daijin (Amaterasu) zum »overlord« avancierten. ⁴⁹ Für uns erhebt sich in diesem Zusammenhang die Frage: wird damit die »Säkularität« der Herrschaft aufgehoben? Oder ist die Bereitstellung einer religiösen Legitimation für die Herrschaft eine Leistung des Religionssystems für die Politik, die andernfalls Probleme bei der Herrschaftssicherung bekommt, zu deren Lösung auf Hilfen von außerhalb des Systems zurückgegriffen wird? Grundsätzlich gilt: Religiöse Legitimation von Herrschaft allein macht Herrschaft nicht zu einem religiösen Unterfangen. Dass von religiöser Seite verschiedentlich und auf unterschiedliche Weise versucht wurde, Japan und sein politisches System zu sakralisieren bedeutet nicht die Aufhebung der Distinktion von Religiösem und Säkularem, sondern markiert bestenfalls den Versuch, eine universelle religiöse Weltdeutung durchzusetzen bzw. dem Diktat des buddhistischen Non-Dualismus folgend, die ultimative Einheit der – zunächst klar erkannten – Zweierheit zu postulieren. Man könnte mit Gladigow von einem »anachronistische[n] Anspruch des Teilbereichs ›Religion‹ auf Systemintegration« ⁵⁰ sprechen, d. h. mit einem für Religion wohl typischen Versuch, seine Deutungsmacht auf alle Teilsysteme auszudehnen und die Gesellschaft damit zu »entdifferenzieren«. Am weitesten ging dabei interessanterweise ein Mönch, der gewöhnlich den Reformern und Nonkonformisten zugerechnet wird: Nichiren (1222 – 1282), der eine mystische Verschmelzung der Ordnung des Herrschers mit der Ordnung des Buddha (*ōbutsu myōgō* 王仏冥合) anstrebte. ⁵¹ Demgegenüber betonten Anhänger des Reine-Land-Buddhismus in der Nachfolge Shinrans (1173 – 1263) die strikte Trennung beider Ordnungen bei Unterordnung der Religion unter die weltliche Herrschaft (*ōbō ihon* 王法為本) innerhalb der Immanenz. ⁵² Konsequenterweise empfiehlt Rennyo 蓮如 (1415 – 1499)

48 Kuroda 1996, S. 375.

49 Vgl. Rambelli 1996, S. 403.

50 Gladigow 2011, S. 21.

51 In seinem *Traktat über die Drei Großen Geheimen Gesetze (Sandai hihō shō* 三大秘法抄) beschreibt Nichiren seine buddhokratische Vision von der Errichtung einer »Weihebühne des Ursprungstores« (*honmon no kaidan*) folgendermaßen: »Bei der Weihebühne handelt es sich darum, dass die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha auf geheimnisvolle Weise zur Ordnung des Buddha und Ordnung des Herrschers verschmelzen und der Herrscher und seine Minister einmütig die Drei Geheimnisse des Ursprungstores annehmen ...« (Hori Nikkō 堀日亨 1984, S. 1022).

52 Berühmt ist diesbezüglich aber vor allem die Aussage des berühmten und politisch äußerst einflussreichen Führers der Gefolgschaft Honganji-Tempels, der späteren Jōdo Shinshū,

daher auch die Verehrung der Gottheiten für den Fall, dass sie sich im Rahmen der »innerweltlichen Ordnung« abspielt und mit der »Ordnung des Herrschers« zusammenhängt. In der späten Edo- und Meiji-Zeit betrifft dies dann v. a. die Verehrung des vergöttlichten Kaisers und seiner Ahnen, v. a. Amaterasu.⁵³

Der Primat der Ordnung des Herrschers (Ōbō ihon 王法為本): In der Edo-Zeit (1603 – 1868) versuchten die Herrscher des Tokugawa-Shōgunats ihre Lehren aus der kriegerischen und chaotischen Vergangenheit zu ziehen, indem sie die mächtigen religiösen Institutionen entmachteten und unter strenge staatliche Kontrolle stellten. Damit wurde die Idee von einer horizontal konfigurierten dualen Ordnung durch Religion und Staat aufgegeben und durch das chinesisch-konfuzianische Modell absoluter staatlicher Souveränität ersetzt. Der staatliche Anspruch, alle Teilbereiche der Gesellschaft zu kontrollieren, ging so weit, dass das Shōgunat »Tempel-und-Schrein-Regularien« (*jiin hatto* 寺院法度) erließ, in denen Lehrinhalte, Organisationsstruktur, Ausbildung, klerikale Ränge und vieles mehr für jede Lehrtradition des Buddhismus genau festgelegt wurden.⁵⁴ Diese Maßnahmen trugen dazu bei, die unverwechselbare denominationale Identität der buddhistischen Traditionen zu erzeugen, die bis heute ein Kennzeichen des japanischen Buddhismus ist. Und sie waren ein Element in der Konfiguration eines vertikalen Herrschaftsprinzips, das die unbedingte Unterordnung der Religion unter die staatliche Macht festschrieb.

Die Einheit von Regierung und Kultus (saisei itchi 祭政一致): Im Zuge der nationalen Neubewertung im Kontext der Öffnung und Modernisierung Japans im Zuge der »Meiji-Restauration« ab 1868 propagierten die neuen Herrscher zeitweise die Einheit von Regierung und Kultus. Dem lag die von Nativisten seit dem 18. Jahrhundert entwickelte Vorstellung eines genuin japanischen Idealstaates vor der Einführung des Buddhismus und der Adaption chinesischer Kultur zugrunde, in dem der Tennō die Einheit weltlicher und geistlicher Macht verkörpert und damit gleichzeitig als Kaiser und als Oberpriester figuriert habe. Aus Platzgründen kann ich auf den denkwürdigen Versuch, einen vorgeblich a-

Rennyō (1415 – 1499): »Trage auf der Stirn das Gesetz des Herrschers und tief im Herzen das Gesetz des Buddha« (王法八額ニアテヨ。佛法八内心ニ深く蓄ヨトノ仰二候; in: *Rennyō Shōnin go-ichidaiki kikigaki* 蓮如上人御一代記問書; T83, Nr. 2669, S. 819b5 – 6). In einem anderen Brief betont er, man solle unbedingt in seinem äußeren Verhalten der Ordnung des Herrschers folgen, tief in seinem Herzen aber an die Andere Kraft des Buddha Amida glauben, wobei die weltliche Moral Vorrang habe (Shinshū seitens hensan iinkai 真宗聖典編纂委員会 1992, S. 784).

53 Vgl. Fujii 2002, S. 110 – 111.

54 Vgl. Kasahara 2001, S. 335 – 338.

religiösen, tennōzentrischen Shintō zum verpflichtenden Staatskult zu erheben, hier nicht näher eingehen.

Die strikte Trennung von Staat und Religion: Nach der Niederlage der Japaner im »Großen Pazifischen Krieg« 1945 erließen die Alliierten die sogenannte Shintō-Direktive, in der der Staats-Shintō abgeschafft wurde, ließen den Kaiser erklären, er sei nur ein Mensch, und diktierten den Japanern eine neue Verfassung, die vollständige Religionsfreiheit und vor allem eine strikte Trennung von Staat und Religion vorschreibt. Trotz hartnäckiger Versuche religiöser wie politischer Akteure, die Grenzen zwischen Staat und Religion wieder zu verwischen, kann man die »kollektive Identität« Japans wohl mit gutem Recht als weit überdurchschnittlich säkular betrachten.⁵⁵ Das zeigt sich nicht nur in der nach wie vor weitgehend funktionierenden strikten Enthaltung des Staates und seiner Organe von religiösen Aktivitäten oder der Unterstützung religiöser Organisationen, sondern auch in einem stark ausgeprägten Misstrauen vieler Japaner gegenüber öffentlicher Religion – eine Ausnahme bilden traditionelle Ritualhandlungen an Schreinen und Tempeln, die oftmals nicht als religiöse Handlungen, sondern als Brauchtum und traditionelle Kultur eingestuft werden.

8 Fazit

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich verschiedene Konfigurationen von Säkularität und damit gewissermaßen eine »säkulare Identität« im »Zaubergarten« des vormodernen Japan entwickeln konnten. Ohne dass die Existenz und Wirkmächtigkeit übermenschlicher Wesen in Frage gestellt oder auf die Inanspruchnahme »magischer Heilmittel« verzichtet worden wäre, wurde symbolisch und institutionell klar zwischen den Praxisfeldern des Religiösen und des Politischen unterschieden. Von wenigen, in der Praxis nicht erfolgreich verwirklichten Versuchen einer Entdifferenzierung von Religion und säkularen Handlungsräumen bzw. Wertsphären abgesehen, ist die japanische Geschichte also geprägt von diversen Konfigurationen von Säkularität. Ob diese jeweils diskursiv erzeugten Konfigurationen die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln, ist für das Thema der kollektiven Identität unerheblich, denn Identität ist seinerseits ein diskursives Konstrukt. Jedenfalls war mit der Zentralisierung der Macht in Yamato, der Einführung des Buddhismus und der Entwicklung einer Hochkultur die Unterscheidung von religiösen und säkularen Handlungsräumen bzw. Wertsphären für das Selbstverständnis Japans konstitutiv. Damit muss die These als widerlegt gelten, im »Zaubergarten« vormo-

55 Vgl. Reader 2012.

derner außereuropäischer Gesellschaften sei eine klare, symbolisch-kulturell und institutionell verankerte Unterscheidung von Religiösem und Säkularem nicht möglich gewesen.

Literatur

- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANTONI, Klaus (1991): Kokutai – Das »Nationalwesen« als japanische Utopie. In: ANTONI, Klaus (Hg.), *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tenno im modernen Japan*. München: Iudicum. S. 31 – 59.
- ANTONI, Klaus (1998): Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). *Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne*. In: *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 5. Abt.: Japan, Bd. 8. Leiden u. a.: Brill.
- ASSMANN, Jan (Hg.) (1991): *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- BERGER, Peter L. (1980): *Der Zwang zur Häresie*. Frankfurt: Fischer.
- BURNS, Susan L. (2003): *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- CASANOVA, Jose Vicente (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- FISCHER, Peter (2001): Versuche einer Wiederbelebung von Staatsreligion im heutigen Japan unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Staats-Shintō. In: SCHALK, Peter (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala: Uppsala University Library. S. 209 – 247.
- FITZGERALD, Timothy (2003): Religion and the Secular in Japan. *Problems in History, Social Anthropology and the Study of Religion*. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*. URL: <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html>, [12.05.2010].
- FUJII, Takeshi (2002): Nationalism and Japanese Buddhism in the Late Tokugawa Period and Early Meiji. In: ANTONI, Klaus, KUBOTA, Hiroshi, NAWROCKI, Johann, WACHUTKA, Michael (Hg.), *Religion and National Identity in the Japanese Context*. Münster: Lit. S. 107 – 117.
- FUKUZAWA, Hiroomi (1988): Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit. *NOAG*, 143, S. 9 – 18.
- GLADIGOW, Burkhard (1995): Europäische Religionsgeschichte. In: KIPPENBERG, Hans G., LUCESI, Brigitte (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verlag. S. 21 – 42.
- GLADIGOW, Burkhard (2011): Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. In: JAEGER, Friedrich, RÜSEN, Jörn (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3. Themen und Tendenzen. Sonderausg. Stuttgart u. a.: Metzler. S. 21 – 33.
- GOODRICH, Luther Carrington (Hg), RYŪSAKU, Tsunoda (Übers.) (1951): *Japan in the*

- Chinese Dynastic Histories. Later Han Through Ming Dynasties. South Pasadena: Perkins.
- HALL, John Whitney (2000): Das japanische Kaiserreich. Unter Mitarbeit von Ingrid SCHUSTER. Augsburg: Weltbild.
- HAMM, Heinz T. (1987): Das japanische Kaiserhaus und die Legitimation von Herrschaft. In: BARLOEWEN, Constantin von, WERHAHN-MEES, Kai (Hg.), Japan und der Westen. Bd. 3. Politik, Kultur, Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Fischer. S. 193 – 200.
- HAMMITZSCH, Horst (1939): Kangaku und Kokugaku. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawazeit. Monumenta Nipponica, 2 (1), S. 1 – 23.
- HORI, Nikkō 堀日亨 (Hg.) (1984): Nichiren Daishōnin gosho zenshū 日蓮大聖人御書全集. Tokyo: Sōka Gakkai.
- JAMME, Christoph (2011): Symbolische Bedeutungsansprüche der Kulturen. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burkhard (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Sonderausg. Stuttgart u. a.: Metzler. S. 207 – 218.
- JOAS, Hans (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen. Forum für Verantwortung. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer.
- KASAHARA, Kazuo (Hg.) (2001): A History of Japanese Religion. Tokyo: Kosei.
- KIPPENBERG, Hans G., RÜPKE, Jörg, STUCKRAD, Kocku von (Hg.) (2009): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KLEINE, Christoph (1996): Hōnens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- KLEINE, Christoph (2009): Pluralismus und Pluralität in der japanischen Religionsgeschichte. Am Beispiel nonkonformer buddhistischer Bewegungen des 13. Jahrhunderts. In: HASE, Thomas, GRAUL, Johannes, NEEF, Katharina, ZIMMERMANN, Judith, MÜRMELE, Heinz (Hg.), Mauss, Buddhismus, Devianz. Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag. Marburg: Diagonal-Verlag. S. 189 – 216.
- KLEINE, Christoph (2012): Zur Universalität der Unterscheidung religiös / säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung. In: STAUSBERG, Michael (Hg.), Religionswissenschaft. Ein Studienbuch. Berlin: de Gruyter. S. 65 – 80.
- KURODA, Toshio (1996): The Discourse on the »Land of Kami« (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness. Japanese Journal of Religious Studies, 23 (3 – 4), S. 353 – 385.
- LUHMANN, Niklas (1980): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, KIESERLING, André (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- NAJITA, Tetsuo (1987): Die historische Entwicklung der kulturellen Identität im modernen Japan und die humanistische Herausforderung der Gegenwart. In: BARLOEWEN, Constantin von, WERHAHN-MEES, Kai (Hg.), Japan und der Westen, Bd. 3. Politik, Kultur, Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Fischer. S. 176 – 192.
- NIETHAMMER, Lutz (1994): Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität. Ideologie, Infrastruktur und Gedächtnis in der Zeitgeschichte. PROKLA – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 24 (3), S. 378 – 399.
- NIETHAMMER, Lutz (2000): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- OSTERHAMMEL, Jürgen (2011): Die Vielfalt der Kulturen und die Methoden des Kulturvergleichs. In: JAEGER, Friedrich, STRAUB, Jürgen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2. Paradigmen und Disziplinen. Sonderausgabe. Stuttgart u. a.: Metzler. S. 50 – 65.
- PROHL, Inken (2003): ›Die Rache des Orientalismus‹. Selbstbehauptungsdiskurse im gegenwärtigen Japan. In: SCHALK, Peter, DEEG, Max, FREIBERGER, Oliver, KLEINE, Christoph (Hg.), Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus. Uppsala: Uppsala Universität. S. 195 – 218.
- PURCHAS, Samuel (2010): Purchas his Pilgrimage, or, Relations of the World and the Religions Obserued in all Ages and Places Discovered, from the Creation vnto this Present, Part 1. Whitefish, Mont.: Kessinger.
- RAMBELLI, Fabio (1996): Religion, Ideology of Domination, and Nationalism. Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23 (3 – 4), S. 387 – 425.
- READER, Ian (2012): Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The Rush Hour Away from the Gods and the Decline of Religion in Contemporary Japan. *Journal of Religion in Japan*, 1 (1), S. 7 – 36.
- RILL, Ingo (1995): Symbolische Identität. Dynamik und Stabilität bei Ernst Cassirer und Niklas Luhmann. Teilw. zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 1991 u.d.T.: RILL, Ingo: Dynamik und Stabilität. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Shinshū seiten hensan iinkai 真宗聖典編纂委員会 (Hg.) (¹¹1992): Shinshū seiten 真宗聖典. Kyoto: Honganji shuppanbu.
- STRAUB, Jürgen (2011): Identität. In: JAEGER, Friedrich, LIEBSCH, Burkhard (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Sonderausgabe. Stuttgart u. a.: Metzler. S. 277 – 303.
- TAYLOR, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus. In: KALLSCHEUER, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a. M.: Fischer. S. 217 – 246.
- WEBER, Max (⁹1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WOHLRAB-SAHR, Monika, BURCHARDT, Marian (2011): Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. Denkströme. *Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 7, S. 9 – 27.