

Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll

Staat und Religion in Japan

Ulrich Dehn

Ein Beitrag aus der Tagung:

Der Weg der Götter

Im Dialog mit Japans Religionen

Bad Boll, 29. März – 1. April 2005, Tagungsnummer: 640205

Tagungsleitung: Wolfgang Wagner, Lutz Drescher

Bitte beachten Sie:

Dieser Text ist ausschließlich zum persönlichen, privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen Genehmigung des Urhebers/der Urheberin bzw. der Evangelischen Akademie Bad Boll.

© 2005 Alle Rechte beim Autor/bei der Autorin dieses Textes

Eine Stellungnahme der Evangelischen Akademie Bad Boll ist mit der Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen.

Evangelische Akademie Bad Boll
Akademieweg 11, D-73087 Bad Boll
E-Mail: info@ev-akademie-boll.de
Internet: www.ev-akademie-boll.de

Staat und Religion in Japan

Ulrich Dehn

Am 12.11.1990 fand als Fest der Thronbesteigung des Heisei-Kaisers Akihito, der im Januar 1989 die Nachfolge seines Vaters Hirohito (Shōwa) angetreten hat, das *sokui no rei* sowie zehn Tage später am 22./23.11. das „Fest des großen Kostens des neuen Reises“ (*daijōsai*) statt, mit dem der Kaiser in die Abstammungsreihe der Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami aufgenommen wird. Der Höhepunkt des *daijōsai*, das mit umgerechnet ca. 130 Mio. US-Dollar aus dem Staatshaushalt finanziert wurde, fiel auf einen durchgängig regnerischen Tag, für die Staatsgäste aus der ganzen Welt, die von Sitztribünen aus der Zeremonie auf dem Grundstück des Parks des Kaiserpalastes in Tokyo beiwohnten, wurden unzählige Regenschirme bereit gehalten. Aber auch für Verfassungsrechtler und aufmerksame Beobachter einer Trennung von Staat und Religion war dies im übertragenen Sinne ein Schlechtwettertag insofern, als hier ein eklatanter Bruch der Art. 20 und 89 der Japanischen Verfassung stattfand. In Anbetracht dieser Tatsache sind die kaiserlichen Zeremonien von 1990 sowie die dem vorausgehende Beisetzung des Shōwa-Tenno *taisō no rei* zum Kristallisationspunkt der neu aufgeflammten Debatte über die Beziehung des japanischen Staates zum Shintō geworden. Ich komme darauf am Schluss zurück und möchte zunächst einen Blick in die Geschichte werfen, der auch die Rolle des Buddhismus in der japanischen Geschichte stärker in unser Bewusstsein rücken soll.

Blicke in die Geschichte

Die enge Verbindung des japanischen Staates mit dem „Phänomen“ Shintō oder dem, was im religionssoziologischen Jargon als „Staatshintō“ bezeichnet wird, ist jedoch eher eine junge Erscheinung. Über weite Phasen der japanischen Geschichte sind der Buddhismus bzw. bestimmte Ausrichtungen des japanischen Buddhismus Staatsreligion gewesen. In grundlegender Weise änderte sich daran etwas mit der Meiji-Restauration in den 1860er Jahren. Nach neueren Forschungen geht man davon aus, dass der Shintō als Begriff für eine Theologie des Shintō als Religion und als zusammenfassender Begriff der japanischen Religionswelt außerhalb des Buddhismus erst seit den Anfängen der Neuzeit existiert.¹ Sofern sich das japanische Kaiserhaus schon vorher auf die Abstammungslinie von der Sonnengöttin und die im Kojiki und Nihon Shoki gesammelten Traditionen bezog, konnte man allenfalls von einem mythisch besetzten Gott-Kaisertum sprechen, das seit alters große Ähnlichkeit mit dem chinesischen hat. Es ist dies das Phänomen, das Nelly Nauman als die „große Tradition“ des Shintō bezeichnet hat, während der weite Bereich der unzähligen lokalen Götterkulte und Festriten erst sehr viel später unter den Terminus Shintō gefasst worden sei. Die Verknüpfung des Kaisertums mit einer göttlichen Abstammungslinie und oft auch in Assoziation mit hohepriesterlichen Funktionen ist das Normale für antike monarchische Herrscher gewesen.

¹ Vgl. hierzu Bernhard Scheid, *Der Eine und Einzige Weg der Götter. Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shinto*, Wien 2001.

Eintreten des Buddhismus in Japan

Der Buddhismus war im 6. Jahrhundert auf dem Handels- und Handwerksweg bereits über die Zunft der Sattler nach Japan eingedrungen, und damit hatte die Verbreitung volkstümlicher Kulte bereits begonnen. Die oben beschriebene Konstellation des mythisch befrachteten Kaiserkultes geriet in Bewegung, als im Jahre 552 n. Chr. die Einführung des Buddhismus auch „von oben“ erfolgte und eine Gesandtschaft des koreanischen Königreichs Paekche dem japanischen Kaiser eine vergoldete Bronze-Statue sowie einige buddhistische Schriften als Gastgeschenke überreichte.² Mit diesem Geschenk waren weniger religiöse Missionsabsichten als vielmehr politische Koalitionsanliegen verbunden. Man hoffte, Japan für eine Allianz gegen die beiden anderen koreanischen Königreiche Silla und Koguryo zu gewinnen, außerdem stand der Buddhismus auch in Korea bereits in dem Ruf, eine „staatsschützende“ Religion zu sein. Seit 554 n. Chr. entsendete Paekche immer wieder buddhistische Künstler, Exegeten, Sänger etc. nach Japan. Dortselbst hatte der neue Kult um den vergoldeten Buddha inzwischen einen Rivalitätskampf unter Sippen ausgelöst: Der Kaiser hatte die Statue dem Minister Iname aus der mächtigen Soga-Sippe anvertraut, der sie in seinem Haus aufstellte. Eine Seuche, die kurz darauf ausbrach, wurde von den Vertretern der rivalisierenden Sippen Mononobe und Nakatomi vor allem dem neuen Kult angelastet. Es entstand eine Rivalität, die in erster Linie ein Machtkampf um die Vormachtstellung innerhalb des Sippenverbandes war, die kultische Vormacht, die bisher bei der Sippe der Nakatomi gelegen hatte, hatte hier eine Schlüsselfunktion. Die Buddhasstatue schien inzwischen den Rang eines zentralen Kultgegenstandes vergleichbar der Bundeslade für das vorexilische Israel bekommen zu haben: Der Kaiser versuchte den Streit zu entschärfen, indem er die Statue im Kanal von Namwa versenkte und den Tempel, in dem sie zuletzt gestanden hatte, abbrennen ließ.³ Der Buddha rächte sich: Kurz darauf ging auch der Kaiserpalast in Flammen auf.

Über einige Zeit hinweg gab es eine religiöse Doppelstruktur: Zum einen existierten die regionalen Sippenkulte mit Sippenältesten als obersten Priestern, parallel dazu der ebenfalls ursprünglich als Kult der Yamato-Sippe entstandene Kult des Kaiserhauses mit seiner Legitimations- und Abstammungsmythologie von Amaterasu Ōmikami, der Ahnengöttin der Yamatos. Im zentralistischen Staatssystem des Ritsuryō wurde der Kult der Yamato-Göttin verbindlich vorgeschrieben, und im Gefolge dessen entstanden die Chroniken Kojiki (708) und Nihon Shoki (720), die von strenggläubigen Shintō-Anhängern als „heilige Bücher“ betrachtet werden.

Auf der anderen Seite versuchte die Soga-Sippe die Förderung des Buddhismus weiter zu betreiben. Prinz Shōtoku (573-621), der anstelle seiner auf dem Kaiserthron sitzenden Tante Suiko aus der Soga-Sippe regierte, hatte 604 in seiner „Verfassung in 17 Artikeln“ erklärt, dass die „drei Zufluchten“ Buddha, seine Lehre und sein Orden verbindlich seien.

Damit war der Buddhismus der Sippenkult der Soga, die diesen als faktisch herrschende Sippe zu exekutieren versuchten, der Kaiserkult der Kult der Yamato, der mindestens de jure in herrschender Position war. Prinz Shōtoku gelang es immerhin, Buddhismus in Japan auch als Lehre und Ethik

² Vgl. Nihongi XIX, 26-33. (Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, translated from the original Chinese and Japanese by W. G. Aston, Rutland/Tokyo 1990).

³ Nihongi XIX, 36.

wahrnehmen zu lassen, nicht nur als Konglomerat aus Kult, Machtinstrument und Magie.⁴ Eine Blütezeit als staatlich kontrollierter, aber auch staatlich geförderter Kult erlebte der Buddhismus, als er im Zuge der Taika-Reform 645 von Kaiser Kōtoku direkt dem Kaiserhaus unterstellt wurde.⁵ Lokale Gottheiten wurden offen abgelehnt und damit erstmalig die Parallelität von buddhistischem Sippenkult und dem Sippenkult lokaler Gottheiten zugunsten des ersteren durchbrochen. Dabei waren die Kontrollanteile sehr stark, zumal der Buddhismus im Unterschied zu China und Korea seinen Weg über die herrschenden Strukturen ins Land gefunden hatte, nicht als religiöse Kultur vom Volk her.

Unter Kaiser Shōmu, der in der Mitte des 8. Jahrhunderts als besonderer Förderer des Buddhismus in die Geschichte einging, wandelte er sich zu einer echten landesweit verbreiteten Nationalreligion. Shōmu dankte 749, nachdem er den Mahavairocana im Tōdaiji in Nara eingeweiht hatte, vom Kaiserthron ab, ließ sich ordinieren und widmete sich unter dem spirituellen Namen Roshana (= jap. Kurzform von Vairocana) dem religiösen Leben. Seinen Höhepunkt als Staatsreligion erreichte der Buddhismus jedoch erst in den darauffolgenden zwei Jahrzehnten unter dem zum „Priester-Kanzler“ ernannten Mönch Dōkyō und der Kaiserin Shōtoku. Die Kontrolle und Maßregelung des staatlichen Buddhismus in dieser Zeit wurde in der Folge gelockert, bis schließlich Kaiser Kanmu 781 die Verlegung der Hauptstadt von Nara nach Kyoto anordnete, um die allzu enge Tuchfühlung zwischen der Regierung und den großen und einflussreichen Tempeln zu lockern. Tatsächlich war es nach dem 794 stattfindenden Umzug der Regierung für die Tempel möglich, wieder zu einer Einhaltung von Ordensidealen im engeren Sinne zurückzukehren.

Um das Jahr 800 wurden die beiden großen aus China stammenden Traditionen Tendai und Shingon durch Saichō (767-822) bzw. Kūkai (774-835) in Japan etabliert, die von Anfang an Staatsnähe suchten und ihre Hauptaufgabe im Dienst an Nation und Kaiserhaus sahen. Der Tempel- und Ausbildungskomplex der Tendai-Schule am Berg Hiei im Nordosten Kyotos hatte nach geomantischen Gesichtspunkten auch die Funktion, böse Geister vom Kaiserpalast fernzuhalten. Kūkai, der den Shingon aus China übernahm, gründete Tempel mit Namen wie „Kyōō Gokokuji“ (Tempel zur Belehrung der Könige darüber, wie die Nation zu schützen ist) oder „Jingokokuso Shingonji“ (Shingon-Tempel zum Schutz des nationalen Glücks durch die Gottheiten).

Grundlage in den Schriften

Abgesehen von politischer Opportunität wurden als Grundlage für diese Staatsnähe die „Drei Sutras zum Schutz der Nation“ benutzt, das *Goldglanz-Sutra*, das *Weisheits-Sutra für die gütigen Könige* und das *Lotos-Sutra*. Die Botschaft des Goldglanz-Sutra (insbesondere 6. Kapitel) und des Weisheits-Sutras lautet im Wesentlichen, dass ein Wohlergehen des Buddhismus auch das Wohlergehen des Staates und der Herrschenden erwirke, d.h. es geht um Appelle an die Herrschenden, die Verbreitung der

⁴ Vgl. Christoph Kleine, „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Schalk, Zwischen Säkularismus und Hierokratie aaO. 169-207, 171-175. Auch für das Folgende stütze ich mich weitgehend auf die sehr verdienstvolle Studie von Kleine, der wiederum viel der Japan-Geschichte von Sansom verdankt: George Bailey Sansom, Japan: Von der Frühgeschichte bis zum Ende des Feudal-systems, München 1967.

⁵ Kleine: „Der Orden (wurde) zu einer Staatskirche“ (aaO. 176). Etwas unsauber benutzt Kleine das Wort „Kirche“ bzw. „Staatskirche“ als einen allgemeinen religionssoziologischen Begriff, obwohl „Kirche“ eindeutig etymologisch wie auch gebrauchsgeschichtlich christlich besetzt ist. Noch größer wird die Verwirrung, wenn Kleine zwischen „Staatsreligion“ und „Staatskirche“ unterscheidet und mit ersterer eine etwas weichere Form der letzteren meint (170). Evtl. wäre die Unterscheidung von Staatsreligion und Nationalreligion sinnvoller.

Sutren und den Buddhismus zu fördern und sich damit selbst zu nützen. Etwas anders verhält es sich mit der Lotos-Sutra, die keinen Appell dieser Art enthält, sondern im Gegenteil etwa mit folgendem Spruch zum Meiden der Staatsnähe aufruft: „Ein Bodhisattva Mahasattva steht nicht in enger Beziehung mit dem Landes-König, dem Kronprinzen, den Ministern, Beamten und Älteren“.⁶ Der Grund für die Aufnahme der Lotos-Sutra unter die drei „staatsschützenden“ Schriften könnte nach einer Vermutung von Christoph Kleine sein, dass aufgrund der magischen Wirkung des Sutra überall da Frieden herrschen würde, wo die Lehre der Sutra befolgt und sie gelesen würde.⁷

Die Botschaft dieser Sutren und der Orden, von denen sie propagiert wurden, war: „ohne den Buddhismus gibt es keine starke Nation, ohne eine starke Nation gibt es keinen Buddhismus“. Die unauf löbliche und gegenseitig nützliche Verknüpfung von Buddhismus und Staat wurde ab dem 11. Jahrhundert in Japan zum allgemeinen Dogma des Buddhismus.⁸

Während der Herrschaft des Kaisers Shirakawa (Regierung ab 1073) wuchs die Macht des Buddhismus zu einer Größe heran, die die Balance der Kontrolle fast zu seinen Gunsten umschlagen ließ. Die Tempel wurde immer wohlhabender, bildeten eigene Mönchsarmeen aus, die Tendai-Armeen des Hieizan fielen in Kyoto ein und überfielen und plünderten andere Tempel. „Allein im 13. Jh. fielen die Mönchs-Soldaten des Enryaku-ji [des zentralen Tempels auf dem Hieizan – U.D.] über zwanzigmal in Kyōto ein“.⁹ Orthodoxie und Heterodoxie entschieden sich an der Frage der kaiserlichen Legitimation einer evtl. neu entstandenen buddhistischen Gruppe. Ihre Richtigkeit konnte nach der herrschenden Doktrin jeweils daran gemessen werden, ob mit dem Erfolg einer buddhistischen Gruppe auch eine Stärkung des Kaisertums einherging. Umso erstaunlicher war, dass der schnelle Erfolg des Nembutsu-Buddhismus des Hōnen einherging mit einer Schwächung des Kaisertums.

Erstens wurden nun in der Zeit vom 11. bis zum 13. Jahrhundert die politischen Verhältnisse immer chaotischer: das Kaisertum war geschwächt, gleichzeitig ging die faktische Machtausübung von den Regenten (*kanpaku*) der Fujiwara-Sippe auf die Militärbefehlshaber (*shōgun*) der Minamoto-Sippe über, die wiederum von den Reichsverwesern (*shikken*) der Hōjō-Sippe kontrolliert wurde. Zweitens wurde auch die einstmalig eindeutige gegenseitige Kooperationsbeziehung von Buddhismus und Staat durch ein zunehmend kompliziertes Beziehungsgefüge politisch-ökonomischer Konkurrenz und Eifersucht durcheinandergewühlt. In fast alle Auseinandersetzungen auch zwischen politischen Mächten, Sippen und Fürstentümern waren auch buddhistische Tempel und ihre Armeen verwickelt.

Kamakura-Zeit

In dieser krisenhaften Zeit entstanden immer mehr Reformbewegungen aus den alten Traditionen heraus oder in erneuerter Übernahme von Traditionen, die in China bereits existierten, die sich gegen die politisierten, militarisierten und verkrusteten Strukturen des alten Buddhismus wandten. D.h. wir nähern uns dem, was in der Religionsgeschichtsschreibung mit dem Stichwort „Kamakura-Zeit“ (Ende des 12. bis Anfang des 14. Jahrhunderts) benannt wird.

⁶ Lotos-Sutra Kap. XIV (Anrakugyōhon), vgl. Lotos-Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus, nach dem chinesischen Text von Kumarajiva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig, Freiburg i. Br. 32003, 251.

⁷ Kleine aaO. 185.

⁸ Kleine aaO. 186.

⁹ Kleine aaO. 190.

Der in dieser Zeit in Japan etablierte Rinzai-Zen erwies sich von Anfang an als insbesondere beim Militäradel beliebte Form des Buddhismus. Die Ashikaga-Shogune des 14. Jahrhunderts förderten den Zen-Buddhismus mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, dies sehr zum Unmut des Tendai. Außerdem spielten die Rinzai-Mönche eine wichtige Rolle in der Kommunikation nach China, sowohl bei Handels- als auch bei allgemeinen diplomatischen Kontakten zur Ming-Dynastie. Yōsai (1141-1215), der Begründer des Rinzai-Zen in Japan, ordnete das Buddha-Dharma dem Kaisergesetz eindeutig unter.¹⁰

Nichiren (1222-1282), der als Radikalisierung der Tendai-Schule die nach ihm benannte Tradition mit Konzentration auf die Lotos-Sutra und insbesondere ihre Titelzeile eröffnete, sieht ähnlich wie der buddhistische Hauptstrom vor ihm und gemeinsam mit Yōsai die gegenseitige Verantwortungsbeziehung von Buddhismus und Staat. Nichiren richtete allerdings scharfe Vorwürfe gegen die – seiner Ansicht nach – Bevorzugung des Amida-Buddhismus und damit gegen den Staat, der diesen massiv förderte.

In seiner Schrift *Rishōankokuron* (Abhandlung über die Befriedung des Landes durch Aufrichtung der richtigen Lehre) verknüpfte Nichiren wie schon seine Vorgänger das Wohlergehen des Staates mit seinem Wohlverhalten gegen dem (richtigen) Buddhismus, d.h. einem Buddhismus, der den eigentlichen Buddha Shakyamuni, nicht einen anderen Buddha (Amida), in den Mittelpunkt stellt, und die Lotos-Sutra in ihr altes Recht einsetzt. Die Unterstützung einer Häresie müsse das Land in den Untergang führen.¹¹ Als Strafe Buddhas betrachtete Nichiren die gescheiterten Versuche der Mongolen unter Kublai Khan in den 70er und 80er Jahren des 13. Jahrhunderts, Japan zu erobern. Das Scheitern dieser Versuche, die Zerschlagung der mongolischen Flotte durch einen schweren Sturm (*kamikaze*) wiederum wurde von Nichirens Gegnern als Wohlgefallen des Buddha gedeutet.

Während Nichiren mit seinen Gedanken zum Verhältnis Buddhismus und Staat en vogue mit den buddhistischen Schulen seiner Zeit war, war sein Denken darüber hinaus von der Vision getragen, dass Japan, sofern es der Lehre des Buddha (d.h. Rezitation der Titelzeile der Lotos-Sutra und daraus sich ergebendes Handeln) folgt, zu einer „Weihebühne“ in einem übertragenen Sinne des Wortes werden könne, d.h. zu einer Symbiose von staatlicher und buddhistischer Ordnung finden werde.¹² Das aber verstand Nichiren offenbar als einen eigendynamischen Prozess der religiös-ethischen Selbstreinigung, nicht als Usurpation der Staatsmacht durch buddhistische Orden. Nichirens Denunziation der populären Ikkō-Shū, der späteren Jōdo-Shinshū (Wahre Schule des Reinen Landes), blieb erfolglos, er selbst entging nur knapp der Vollstreckung eines Todesurteils.

¹⁰ Kleine aaO. 191.

¹¹ The Writings of Nichiren Daishonin, ed. Soka Gakkai, Tokyo 1999, 6-32.

¹² In der Schrift Sandaihihōshō, die allerdings von der Nichiren-Shū nicht als echt anerkannt wird, während die Nichiren-Shōshū und in ihrem Gefolge auch die Sōka Gakkai sie für echt halten, wird die Weihebühne (kaidan) im buchstäblichen Sinne als Weihealtar bzw. als Gebotsweihestätte, im Falle der SG als zentraler Ort, an dem die Rezitation der Titelzeile der Lotos-Sutra stattfinden soll, interpretiert. Vgl. U. Dehn, Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus, Amersbek bei Hamburg 1995, 39 Anm. 45; Anesaki Masaharu, Hokkekyō no Gyōsha – Nichiren, Tokyo 1983, 554-577.; Margareta von Borsig, Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shonin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1981, 137f.

Entwicklungen bis zur Edo-Zeit

Wenn wir uns jetzt einen kleinen Sprung gestatten, ist die nächste turbulente Entwicklung die Unterwerfung der buddhistischen Institutionen durch die drei zunächst kooperierenden Feudalherren Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu am Ende des 16. Jahrhunderts. Ihre vorrangigen Ziele waren der mächtige Hieizan, die amidistischen Ikkō-Gemeinden und das Shingon-Kloster Negoro-ji, ferner der Kōfuku-ji, Tōdai-ji und Kōya-san. Die Kontrollfunktionen wurden eindeutig zugunsten des Staates umverteilt und ein jährlicher Loyalitätseid der Priester gegenüber der Regierung eingeführt. Die Tempel wurden entwaffnet und z.T. widerrechtlich angeeignete Ländereien enteignet. Von Massakern an Mönchen und dem Abbrennen von Tempeln blieben allerdings Zen-Tempel verschont. Die Klöster sollten sich nun auf Studien im Rahmen ihrer Tradition konzentrieren.

Die Tokugawa-Regierung etablierte sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts, eine diktatorische Militärregierung, die das Land für ca. zweieinhalb Jahrhunderte abgesehen von Kontakten zu China und den Niederlanden gegen das Ausland abschottete. Das Tokugawa-Regime führte eine rigide Strukturierung der buddhistischen Organisationen ein, die jede Sekte in Generalhaupttempel (*sōbonzan*), Haupttempel (*honzan*) und Zweigtempel (*matsuji*) einteilte, das sogenannte Honmatsu-System, dessen Grundstruktur bis heute besteht. Missliebige Gruppierungen wurden verboten (so die Nichiren-Gruppe Fujū-fuseha), andere dagegen regierungsamtlich neu gegründet. Die Jōdo-Shū wurde staatlich anerkannt, da Ieyasu ein Faible für Hönen hatte.¹³

Gleichzeitig bediente sich das Regime des Buddhismus in seinem Kampf gegen das Christentum, das wenige Jahrzehnte zuvor durch jesuitische Missionare seinen Weg nach Japan, insbesondere Kyūshū, gefunden hatte. Der Buddhismus wurde nun dem *danka seido* unterworfen, d.h. Tempel wurden zu amtlichen Meldestellen, in denen neben der allgemeinen Registrierung der in der Umgebung lebenden Bürger Geburten, Eheschließungen, Todesfälle registriert wurden sowie Urkunden (*terauke*) darüber ausgestellt wurden, dass die betreffende Person kein Christ sei. Wer nicht registriert war und den betreffenden Tempel nicht finanziell unterstützte, geriet unter den Verdacht, der verbotenen Religion des Christentums anzugehören. Buddhismus war Nationalreligion, allerdings nicht im Sinne der alten Religion-und-Staat-Balance des Mittelalters, sondern als ein scharf kontrollierter verlängerter Arm des Staates. Staatlich verordnete Gesellschaftsdoktrin wurde der Neokonfuzianismus, der bei der Strukturierung einer autoritären Klassengesellschaft half und als weltanschauliches System in Konkurrenz zum Buddhismus trat. Hiermit war bereits die Saat zu einem Systemumsturz angelegt, zu der im 18. Jahrhundert mit dem Shintō-Ideologen Motoori Norinaga (1730-1801)¹⁴ eine einflussreiche nationalshintōistische Denkschule (*kokugaku* = nationale Schule) beitrug: Hier wurde ein „Shintōismus“ konstruiert, der als ursprünglich japanisches Denken dem „aus dem Ausland importierten“ Buddhismus entgegengehalten wurde. Zentrale Figur war der Kaiser, zentrales Schriftgut die Chroniken Kojiki und Nihongi, deren Mythen Glaubensgut waren, und bis heute für gläubige konservative Shintō-Anhänger sind.

¹³ Vgl. Kleine aaO. 194f.

¹⁴ Texte von Motoori sind zugänglich in: Ryusaku Tsunoda/Wm. Theodore de Bary/Donald Keene (Hg.), Sources of Japanese Tradition, Vol. II, New York/London 1958, 15-35. Vgl. Klaus Antoni, Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai), Leiden u.a. 1998, 139f.

Die japanische Moderne

Die Erosion des Tokugawa-Regimes kam nicht von einem Tag auf den anderen. Die Zustände des Landes waren einem fest gedeckelten kochenden Topf vergleichbar, der in den 1860er Jahren zum Überkochen kommen musste. Die Meiji-Restauration war janusköpfig in der Hinsicht, dass sie zum einen eine Öffnung des Landes und die Modernisierung betrieb und auch ab 1890 sogar ein Parlament einrichtete, zum anderen eine mythologisch befrachtete Monarchie installierte, die zugleich Nationalkult wurde. Der Shintō als Staatskult wurde „erfunden“ als überreligiöses Gebilde, dem zu folgen jeder Japaner verpflichtet war, eine erste moderne Form der „civil religion“. Der Buddhismus dagegen war stigmatisiert als Religion des „ancien regime“, unter dem Motto *haibutsu kishaku* („beseitigt die Buddhas, zerstört die buddhistischen Schriften“) wurden buddhistische Tempel nicht nur entstaatlicht und jeder Förderung entzogen, sie wurden geplündert, Mönche wurden Opfer von Massakern oder obdachlos, buddhistische Schriften wurden verbrannt.

Der Shintō war somit keine „Religion“, sondern unterstand dem staatlichen *jinja kyoku*, dem Schreiant, während der Buddhismus gemeinsam mit allen anderen Religionsgemeinschaften zu zahlreichen privaten Körperschaften ohne Privilegien wurde und dem *shūkyō kyoku* (Amt für Religionen) unterstand. In einem Edikt von 1870 wurde die Einheit von Ritual und politischer Herrschaft (*saisei itchi*) ausgerufen, Shintō wurde ausdrücklich nicht mit dem Kunstwort *shūkyō* (Religion) belegt, sondern mit dem neutralen Wort *sai/matsuri* (Fest/Ritual, Feier). Mit dieser ideologischen Überführung des neuerfundenen Shintō¹⁵ in eine Zivilreligion und der Reduzierung aller anderen Religionen auf privatrechtliche Vereine hatte der Staat formal die Trennung von Staat und Religion eingeführt, die im Wesentlichen auch das Gerüst für die Nachkriegsverfassung unter der alliierten Verwaltung wurde – mit dem Schönheitsfehler der Ideologisierung des Shintō.

Der Buddhismus, der ja nicht verboten, sondern nur seiner staatlichen Funktion entkleidet war, erholte sich allmählich von seinem Schock und vollzog in seinen meisten Schulen und Traditionen die Neukonstituierung zu einer staatstragenden religiösen Kultur: In die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts geführten Kriege gegen Russland, die Kolonialkriege gegen Korea, Taiwan, Mandschurei sowie in den Pazifischen Krieg ließ er sich mindestens ideologisch einbinden. Der bedeutende Zen-Buddhist HARADA Sogaku schrieb 1939: „Wenn befohlen wird, zu marschieren: marsch, marsch; wenn befohlen wird, zu schießen: peng, peng. Das ist die Manifestation der höchsten Weisheit (der Erleuchtung)“. Suzuki Daisetz, der im Westen bekannte bedeutende Zen-Gelehrte, schrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts: „Die Religion sollte zuallererst versuchen, die Existenz des Staates zu erhalten“.¹⁶ Allerdings blieb es von Seiten des Buddhismus bei solchen ideologischen Hilfestellungen, von einer Rückführung in die alte Rolle als Nationalreligion konnte nicht die Rede sein.

Lediglich Gruppierungen der Nichiren-Tradition entzogen sich immer wieder diesem Sog auch unter Inkaufnahme von Repressalien,¹⁷

¹⁵ Vgl. zu diesem Stichwort den scharfsinnigen Essay von Basil Hall Chamberlain, *The Invention of a New Religion*, geschrieben 1912 und veröffentlicht in: Ders., *Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*, Rutland/Tokyo 1919/2, 531-544; Hinweis darauf bei Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai)*, 304-306.

¹⁶ Vgl. Brian A. Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg: eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999.

¹⁷ Vgl. u.a. William P. Woodard, *The Wartime Persecution of Nichiren Buddhism (= The Transactions of the Asiatic Society of Japan, Third Series Vol. 7)*, Tokyo 1959.

Japan seit 1945

Das moderne Nachkriegs-Japan hat sich in seiner Verfassung eine unmissverständliche Grundlage der positiven und negativen Religionsfreiheit gegeben:

In Art 20 der Japanischen Verfassung heißt es: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses ist jedermann garantiert. Keine religiöse Gemeinschaft darf vom Staat mit Sonderrechten ausgestattet werden oder politische Macht ausüben. Niemand darf gezwungen werden, an religiösen Handlungen, Festen, Feiern, oder Veranstaltungen teilzunehmen. Der Staat und seine Organe haben sich der religiösen Erziehung und jeder anderen Art religiöser Betätigung zu enthalten.“ Und in Art. 89 heißt es weiter: „Öffentliche Geldmittel und anderes öffentliches Vermögen dürfen zur Verwendung durch religiöse Organisationen oder Vereinigungen, zu deren Gunsten oder Erhaltung, sowie für mildtätige, bildende oder wohltätige Werke, die nicht der öffentlichen Aufsicht unterstehen, weder ausgegeben noch zur Verfügung gestellt werden.“¹⁸

1965 besuchte Ministerpräsident Sato den Ise-Schrein und begründete damit eine „Tradition“, die 1979 von Ministerpräsident Ohira fortgesetzt wurde.¹⁹ Seit dem regierungsoffiziellen Yasukuni-Besuch des Ministerpräsidenten Nakasone am 15. August 1985, dem 40. Jahrestag der japanischen Kriegskapitulation, wurden jährliche Besuche des Kabinetts im Yasukuni-Schrein jeweils zum 15. August, zur Regel, und zugleich zum Anlass heftiger Proteste. Zumal bei Ohira, der Christ war, war es etwas schwer gefallen, ihm zu glauben, dass er seinen Besuch als Privatperson und nicht in seiner offiziellen Regierungsfunktion tätige.

Das Yasukuni-Problem

Von 1969 bis 1974 wurden regelmäßig Gesetzesentwürfe zur Verstaatlichung des Schreins eingebracht, in dem seit Ende der 1960er Jahre auch ranghohe und unter der alliierten Verwaltung verurteilte Kriegsverbrecher „eingeschreint“ sind. Seitdem ein Gutachten der Rechtsabteilung des Unterhauses vom 13. Mai 1974 darauf hingewiesen hat, dass im Falle einer Verstaatlichung des Yasukuni-Schreins dieser keinerlei religiöse Betätigung mehr ausüben dürfe, und welche Einschränkungen dies für die Aktivitäten des Schreines bedeute, kamen die Anträge einstweilen zum Erliegen.²⁰ Zwar ist die Leugnung des religiösen Charakters des Shintō die offizielle Ideologie des Staatshintō und auch der meisten japanischen Nachkriegs-regierungen, aber eine so drastische Reduzierung des Schreins auf rein staatszeremonielle Aspekte wäre auch für sie kontraproduktiv.

Der Yasukuni-Schrein wurde als typisches Produkt der beginnenden Meiji-Ära 1869 unter dem Namen *Tōkyō Shōkōnsha* gegründet und war als Gedenkstätte für die Opfer der Meiji-Restaurant gedacht, die ihr Leben „für Kaiser und Nation“ gelassen hatten, später kamen die – japanischen – Opfer der Kriege hinzu, die seit der Meiji-Zeit geführt worden waren.²¹ Der Symbolwert des Yasukuni-Schreins ist außerordentlich hoch, die Verbände der Hinterbliebenen, das Kaiserhaus, Militarismus und die

¹⁸ Zitiert aus: Peter Fischer, Versuche einer Wiederbelebung von Staatsreligion im heutigen Japan unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Staats-Shintō, in: Peter Schalk u.a. (Hg.), Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien, Uppsala 2000, 209-247, 242.

¹⁹ Vgl. Ernst Lokowandt, Das Verhältnis von Staat und Shintō im gegenwärtigen Japan, (OAG aktuell) Tokyo 1980, 9.

²⁰ Vgl. Lokowandt, Verhältnis 19.

²¹ Vgl. Lokowandt, Verhältnis 21f.

höheren Ebenen des organisierten ehemaligen Staatshintō lassen hier ihre Interessen zusammenfallen, hinzu kommt die LDP mit dem rechtsorientierten Segment ihrer Wähler, während die mit ihr in Koalition stehende SG-Partei Shin-Kōmeitō und andere buddhistische und christliche Organisationen die Yasukuni-Besuche der Regierung scharf kritisieren. Der Yasukuni steht dabei nicht nur für eine Verletzung des Verfassungsgrundsatzes der Trennung von Staat und Religion, sondern auch für Symptome eines Rechtsrucks und einer abnehmenden Bereitschaft zur kritischen Vergangenheitsbewältigung und wird deshalb schneller zu einem neuralgischen Punkt der gesellschaftlichen Diskussion als andere Themen. In der Diskussion um den Schrein finden sich sowohl heute als reaktionär betrachtete Terminologien wie der „große Ostasiatische Krieg“ wieder wie auch die Behauptung, es handele sich bei den am Schrein vollzogenen Riten um *shūzoku*, alltägliche und a-religiöse Bräuche, Argumentationen, die dem Denken MOTOORI Norinagas, des Vaters der Meiji-Restauration, nachempfunden sind. 1969 veröffentlichte der Jinja-honchō, der Shintō-Dachverband, einen Aufruf zur Verstaatlichung des Yasukuni-Schreins, in dem u.a. behauptet und beklagt wird, ausländische Offiziere und Soldaten, die in das Land kämen, statteten „nahezu ausnahmslos offiziell Zeremonien gemäß“ dem Yasukuni-Schrein Besuche ab und drückten ihre Ehrerbietung aus, dies sei jedoch für japanische Selbstverteidigungstreitkräfte nicht gestattet.²² Abgesehen von bizarren Behauptungen, die dieser Aufruf enthält, besteht der größte Skandal in diesem Zusammenhang darin, dass er keinen nennenswerten Skandal auslöste. Im Gegenteil berichtet Klaus Antoni in seinem Shintō-Buch von dem Vorfall um einen Religionshistoriker an der Kokugakuin Daigaku, der in einem Essay über die Glaubensgrundlagen des Yasukuni-Schreins versuchte, sich in die Lage der in japanischen Kriegen gefallenen Soldaten hineinzusetzen. Sie seien im Zeichen einer verfehlten Politik, also unter falschen Voraussetzungen einen sinnlosen Tod gestorben. Sie hätte nicht sterben, sondern leben wollen, und seien nun voller Hass. „Aus diesem Grunde sind die Gottheiten des Yasukuni-Schreines ‚Götter, die den Krieg abgrundtief hassen‘“. Sie seien religionswissenschaftlich als *onryō-gami*, als „rächende Totenseelen-Gottheiten“ oder als „schlimme Tote“ zu bezeichnen.²³ Der besagte Wissenschaftler wurde von seinen Lehrverpflichtungen entbunden. Nichtsdestoweniger wird seinen Thesen an einigen Stellen öffentlicher Verlautbarungen – Erlass des Meiji-Kaisers von 1868, Gesetzentwurf zur Verstaatlichung des Yasukuni-Schreins – Recht gegeben, denn es ist immer wieder davon die Rede, dass die Seelen der Heldentoten „getröstet“ oder „beschwichtigt“ werden müssen, womit der Groll der Totenseelen indirekt zugegeben wird.²⁴

Das Jichinsai von Tsu

Ein weiterer Streit entbrannte am *Jichinsai*, dem shintōistischen Ritus der Grundsteinlegung. Die Stadt Tsu hatte am 14.1.1965 die Grundsteinlegung einer städtischen Sporthalle von Shintō-Priestern rituell mit einem *Jichinsai* begehen lassen, worauf ein kommunistischer Stadtverordneter klagte, weil hier das Verfassungsprinzip der Trennung von Staat und Religion verletzt worden sei. Seine Klage wurde zunächst vom Landgericht abgewiesen: dieses betrachtete das *Jichinsai* als *shūzoku*, also als nicht religiös befrachteten alten Brauch, die nächste Instanz, das Oberlandesgericht jedoch verwendete viel Fleiß auf den Nachweis, dass das *Jichinsai* in der Tat verfassungswidrig sei und das Grundrecht auf Religi-

²² Vgl. Dokumentation des jinja-honchō-Aufrufs bei Antoni, Shintō 344f., übernommen aus Ernst Lokowandt, Zum Verhältnis von Staat und Shintō im heutigen Japan – eine Materialsammlung, Wiesbaden 1981, 193-197.

²³ Antoni, Shintō 345, unter Berufung auf einen Artikel von Shimagawa Masaji in der Zeitschrift Sekai (1985).

²⁴ Vgl. Antoni, Shintō 346f.

onsfreiheit nur zu verwirklichen sei unter strenger Durchführung der Trennung von Staat und Religion. In diesem Urteil fand bereits eine Differenzierung zwischen „Brauch“ und „religiöser Betätigung“ statt. Die dritte Instanz, der Oberste Gerichtshof, griff diese Differenzierung indirekt auf, hob allerdings das Urteil des OLG auf und erklärte das Jichinsai für verfassungskonform. Eine strikte Trennung von Staat und Religion sei zwar in der Verfassung vorgegeben, im wirklichen Leben jedoch müsse der Staat berücksichtigen, dass Religion eine innere und eine gesellschaftliche Seite habe und deshalb in der Praxis die Trennlinie mitunter fließend gestaltet werden müsse. Faktisch nähert sich der OGH mit der weitgehenden Leugnung des religiösen Charakters des Jichinsai einer Vorkriegsargumentation zum Thema an und lässt nicht deutlich genug erkennen, wo er nun tatsächlich die „Erhärtung“ einer weichen Trennlinie empfehlen würde, um nicht doch bei einem erneuerten Staatshintō jenseits des Pragmatismus zu landen.²⁵

Fazit

Die Art und Weise, wie Religionen sich in Japan entfalten können und wie sie im Ausbildungssystem, etwa im Studium generale der ersten beiden Semester an Hochschulen vorkommen, lässt Japan als einen säkularen, nicht laizistischen Staat betrachten, der eher den deutschen und britischen als den französischen Weg geht. Lokowandt sieht eine strenge Trennung nach dem Wortlaut der Verfassung als unrealistisch und pragmatisch nicht sinnvoll. Die Japaner haben mit einer weiten Interpretationsfähigkeit der Verfassung leben gelernt, die seit ihrem Inkrafttreten nicht verändert wurde – das dramatischste Beispiel ist das Vorhandensein einer der stärksten Armeen der Welt, während zugleich der Art. 9 der Verfassung genau dies ausdrücklich verbietet.

Im Falle des *Daijōsai* hat selbst die Regierung zugegeben, dass es sich um einen religiösen Ritus handelt, und damit die Verfassungswidrigkeit der staatlichen Veranstaltung dieses Festes implizit eingestanden. Hier jedoch scheint, so schreibt auch Lokowandt 1992²⁶, die Trennlinie, so weich immer sie zu veranschlagen ist, eindeutig überschritten. Das Hauptproblem scheint nicht so sehr in der immer wieder missglückenden strengen Trennung von Staat und Religion zu bestehen, sondern in einer schleichenden Kontinuitätsherstellung zu einer zivilreligiösen Atmosphäre und Diskursmodellen, die aus dem Japan der Vorkriegszeit stammen, eine Dynamik, die in erster Linie aus dem rechts- bis rechtsaußen orientierten Lager vorangetrieben wird und sich ja ausschließlich auf den früheren Staatshintō bezieht, nicht auf eine allgemeine Aufgeschlossenheit von Staat und Gesellschaft gegenüber den diversen in Japan lebendigen Glaubensformen. Diese Tendenz wird befördert, wenn es in der Literatur zum *Daijōsai* u.a. z.B. bei Felicia Bock heißt, die „gegenwärtige Rolle des japanischen Kaisers bleib(e) von diesem Verfassungsgrundsatz [der Trennung von Staat und Religion] weitgehend unberührt“.²⁷ Das ist verfassungsrechtlich natürlich Unsinn, spiegelt aber in der Tat im Wesentlichen die Ansichten weiter Teile der derzeitigen politischen Klasse Japans, und mit großer Wahrscheinlichkeit auch traditionell denkender Kreise der breiten Bevölkerung.

²⁵ Vgl. Lokowandt, Verhältnis 10-14.

²⁶ Vgl. Ernst Lokowandt, Zur Struktur der japanischen Staatsführung: Meiji-Staat und heute, in: Münchner japanischer Anzeiger, 4/3, 1992, 3-30, 15f., zitiert in Antoni, Shintō 363.

²⁷ Felicia G. Bock, Das große Fest der Thronbesteigung (= OAG aktuell Nr. 43), Tokyo 1990, 19. Bock geht allgemein in ihrer Darstellung des Daijōsai weitgehend deskriptiv vor und enthält sich einer Wertung, wengleich die juristische Lage ihr dazu durchaus das Recht gäbe.

Es bedarf immer wieder aufs Neue der Schaffung eines gesellschaftlichen kritischen Gegen-Diskurses, um insbesondere den politischen Implikationen einer De-Säkularisierung des Staates entgegenzuwirken und auf aktivere Vergangenheitsbewältigung zu drängen. Die christlichen Kirchen haben hier eine wichtige Rolle, für deren Wahrnehmung sie allerdings auch die Koalition mit anderen religiösen und gesellschaftlichen Kräften nicht scheuen sollten.