

**Peter Schalk (editor-in-chief):
Zwischen Säkularismus und Hierokratie.
Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und
Ostasien. (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia
Religionum, 17)
Uppsala 2001.
251 S., kt., 26,20 Euro.**

Der 1998 gegründete *Arbeitskreis Asiatische Religionsgeschichte* (AKAR) will explizit dem beklagenswerten Trend in der Religionswissenschaft, daß hier häufig eine Begleitausbildung in asiatischen Philologien oder auch antiken europäischen fehlt, und damit der Verengung und – wie mir scheint – auch Verflachung der religionswissenschaftlichen Forschung entgegenwirken.

In der Einleitung des vorliegenden Bandes wird versucht, die nicht klar voneinander abgegrenzten Begriffe »Staatsreligion«, »Reichsreligion«, »Nationalreligion« zu definieren, um bestimmte Verhältnisse von Religion und staatlicher Macht zum Ausdruck zu bringen. Dabei wird dem Begriff »Staatsreligion« in der Diskussion, ob damit die »Staatsbesetzung leitender religiöser Ämter«, etc. verbunden ist, eine Vorrangstellung eingeräumt, auf die insbesondere Oliver Freiberger in seinem Beitrag »Staatsreligion, Reichsreligion oder Nationalreligion? Überlegungen zur Terminologie« eingeht. Bei seiner Inhaltsbestimmung bemerkt er, daß diese Begriffe zwar immer wieder gebraucht werden, aber in religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken nicht verzeichnet sind. In diesem Zusammenhang möchte ich insbesondere die von Freiberger gewählte Definition des Begriffes »Staatsreligion« in Frage stellen, da von mir selbst eine eigene Definition versucht wurde, deren Veröffentlichung (»Staatskirche / Staatsreligion: Religionsgeschichtlich«; in *Theologische Realenzyklopädie* XXXII, 2000, S. 62-66) sich mit der des vorliegenden Bandes zeitlich überschneiden hatte. Manche der von Freiberger gestellten Fragen, etwa ob Staatsreligion »Religion im Staat« oder »Staat als Religion« ist, erledigen sich von selbst, denn ersteres ist nichts besonderes und letzteres verbietet sich durch die Genitivverbindung und wäre auch nur sinnvoll, wenn man dafür »Staatsideologie als Religion« setzte. Als problematisch erweist sich die vom Verf. gewählte Definition des Begriffes »Staat«, den er nur im Sinne des modernen Staats-

rechtes heranziehen möchte, nach dem der Staat »eine Personengemeinschaft in ihrer politischen Organisation« ist, »die ein Staatsgebiet, ein Staatsvolk und eine Staatsgewalt voraussetzt« (S. 37). Damit wird aber der prämoderne Staat, für den diese Definition nicht immer in voller Schärfe zutrifft, ausgeklammert, und »Staatsreligion« im Freibergerischen Sinn kann demnach nur für die Moderne verwendet werden. Meines Erachtens taucht dieses Phänomen aber auch im »frühen Staat« auf, der »eine Organisation zur Regelung sozialer Beziehungen in einer Gesellschaft ist, die in zwei sich herausbildende soziale Klassen unterteilt ist, die Herrschenden und die Beherrschten«; diese hat folgende Hauptmerkmale: 1. eine ausreichende Zahl von Leuten, die eine solche soziale Klassifizierung, Schichtung und Spezialisierung gestatten; 2. territorial begründete Staatszugehörigkeit; 3. eine zentralisierte Regierung mit der Macht, Gesetz und Ordnung durch Autorität, Gewalt oder Androhung von Gewalt aufrechtzuerhalten; 4. Unabhängigkeit mit der Macht, Spaltungen zu vermeiden und Bedrohungen von außen abzuwehren; 5. eine ausreichende Produktivität, um Überschüsse zur Aufrechterhaltung der staatlichen Organisation zu erzielen; 6. eine gesellschaftliche Schichtung, die so differenziert ist, daß man sich herausbildende Gesellschaftsklassen unterscheiden kann; 7. eine gemeinsame Ideologie, auf der die Legitimität einer herrschenden Schicht beruht (*The early State*. Ed. by Henri J[oaannes] M[aria] Claessen, Peter Skalnik, The Hague 1978 [New Babylon. Studies in the Social Sciences: 32], S. 21). Freiberger möchte mit seiner Definition die »Staatsreligion« vom christlichen »Staatskirchentum« abkoppeln, aber es ist fraglich, ob dies für einen Begriff, der für alle Religionen in allen Epochen unter Zugrundelegung der entsprechenden Kriterien Gültigkeit haben soll, sinnvoll ist.

Als Staatsreligion sollte eine Religion dann bezeichnet werden, wenn die herrschende Elite »diese als für alle Bewohner eines Herrschaftsgebietes ver-

bindlich durchsetzen und die Träger abweichender Religionen, Konfessionen, Sekten, Kulte, usw. mit Sanktionen belegt, die sich von Benachteiligung bis hin zu Unterdrückung, Religionsverbot und Verfolgung erstrecken können« (Golzio, »Staatskirche/Staatsreligion«, S. 62).

Eine Würdigung des Beitrags kann selbstverständlich nur unter Berücksichtigung des vom Verf. zugrundegelegten Definitionsschemas geschehen. Am Beispiel der Religionspolitik des indischen Herrschers Aśoka (reg. 268-236/32? v. Chr.) demonstriert der Verfasser den Begriff »Reichsreligion«, womit entweder eine »einzelne, bestimmte, im ganzen Reich (verstanden als supranationales Herrschaftsgebiet) verbreitete Religion« oder das »System, das verschiedene Religionen in einem Reich administrativ, rechtlich oder religionsphilosophisch zueinander in Beziehung bringt« gemeint ist. Auf den historischen Aśoka bezogen heißt das, daß er mit seiner Propagierung des Dhamma eine »Gesetzes- und Verhaltensordnung durchführen wollte, die politische, soziale, ethische, aber auch soteriologische Züge« trug. Dabei zeigt der Beleg der Inschriften, daß unter »Dhamma« nicht exklusiv die buddhistische Lehre verstanden wurde, sondern es sich hierbei um einen übergeordneten Begriff handelt, der auch für die Lehren anderer Religionsgemeinschaften verwandt wurde. Dies hat der Verfasser in der gebotenen Schärfe herausgearbeitet und zu Recht die zweite Definition von »Reichsreligion« als zutreffend herausgestellt. Darüber hinaus wurde auch erwogen, ob die späteren Vorstellungen von Aśoka als einem »buddhistischen Idealkönig« nicht normativ für spätere buddhistische Herrscher wurden. Den Begriff »Nationalreligion« versuchte der Autor für den Buddhismus der Singalesen auf Sri Lanka fruchtbar zu machen, wobei die Bezeichnung »Nation« historisch im Bürgertum des 18. Jhs. wurzelt. Nun wurde allerdings schon in den ceylonesischen Inselchroniken des 4. und 5. Jhs. n. Chr. eine Einheit von singhalesischem Volk und buddhistischer Religion propagiert und diese Identifikation in der Moderne fortgesetzt. Als Beispiel für »Staatsreligion« wurde der starke Einfluß des Staates in Thailand auf die Zentralisierung der buddhistischen Religion und besonders des Saṅgha gewählt. Dies kann zwar als

massiver Eingriff des Staates in religiöse Belange gewertet werden, aber bei diesen Bestrebungen fehlt letztlich der Wille zur konsequenten und rigorosen Durchsetzung, notfalls mit Gewalt. Abgesehen davon herrscht im modernen Thailand Religionsfreiheit, d. h. es wird kein Zwang ausgeübt, sich zum Buddhismus »zu bekennen«. Man kann hier allenfalls von der besonderen Förderung einer bestimmten Religionsform staatlicherseits sprechen, aber Ähnliches ist bereits bei den Hofreligionen früherer Epochen anzutreffen. Gerade wegen der Schwierigkeit des Terrains ist diesem Beitrag mit seinen Begriffsbestimmungen und der ausführlichen Diskussion derselben Pilotcharakter für den gesamten Band zuzuerkennen.

In »Present Concepts of Secularism among Īavar and Lankans« setzt sich Peter Schalk mit der zeitweisen faktischen Annäherung der Regierung von Sri Lanka an das Konzept eines säkularen Staates und der seit 2000 zu beobachtenden stärkeren Hinwendung zum Buddhismus, der singhalesischen Nationalreligion. Säkularismus wird hier als Modell für eine Zukunft verstanden, das zwischen den verschiedenen ethno-religiösen Gruppierungen des Landes ausgleichend wirken soll. Obwohl das Wort »Säkularismus« in den verschiedenen Verfassungen und Verfassungsentwürfen nicht vorkommt und dem Buddhismus eine bevorzugte Stellung eingeräumt wird, gewähren sie gleichzeitig Religionsfreiheit. Kompliziert wird die Lage durch die anscheinend unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den militanten Īavar (Vorkämpfer für einen tamilischen Staat Tamilīllam, denen säkulare Vorstellungen ebenfalls nicht fremd sind, diese aber in einem separaten Staat verwirklichen wollen) und den singhalesischen Vertretern des politischen Buddhismus. Schalk stellt hier kenntnisreich die säkularistischen und antisäkularen Strömungen und ihre Auswirkungen auf die politischen Auseinandersetzungen dar.

Bhikkhu Pāsādika geht in »Grundvorstellungen zum Verhältnis zwischen Religion und weltlicher Macht im frühen Hīna- und Mahāyāna« hauptsächlich auf Aussagen des Mādhyamika-Philosophen Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.) ein. In seinem einleitenden Abschnitt wendet er sich gegen die Verwendung des Begriffes »Nationalreligion« und »Reichsreligion« für die religiösen Verhältnisse im Reich des Aśoka

und möchte statt dessen »Staatsreligion« einsetzen, weil der Dharma-Gedanke eine »panindische philosophisch-religiöse Vorstellung« sei. Allein aus dieser treffenden Charakterisierung kann man aber ersehen, daß eine solche Konzeption viel mit Religion, aber wenig mit Staat zu tun hat und daher untauglich ist. Wenngleich es Aśoka (wie die historische Entwicklung der Folgezeit zeigt) nicht gelungen ist, eine »Reichsreligion« zu begründen, so hat er diese doch – wie Freiburger in seinem Beitrag gezeigt hat – angestrebt. Das Verhalten des historischen Buddha gegenüber der Staatsmacht kennzeichnet der Verf. zu Recht als zurückhaltend, weil er als Vertreter der Gewaltlosigkeit Angriffskriege, Todesstrafe und Folter hätte mißbilligen müssen. Erklärt wird dies damit, daß es nicht das zentrale Anliegen des Buddha war, irgendeine soziale oder politische Veränderung zu bewirken, sondern spirituelle Vervollkommnung von Individuen. Insofern kann man aber auch nur bedingt davon sprechen, daß der Buddhismus »alle Kastenunterschiede fallenließ«, da er nicht explizit die Kastenordnung bekämpfte. Das buddhistische Herrscherideal eines Mahāsammata und Cakravartin wird kurz gestreift. Sodann greift der Verf. den Dharma-Begriff als »Leitmotiv« für seine Vorstellung von »Staatsreligion« auf, der aber für eine Vielfalt von Religionen steht. Aus diesem idealtypischen Bild zieht er den Schluß, es habe »im alten Indien niemals aufgrund der Durchsetzung einer Staatsreligion in unserem Sinne Glaubenskriege gegeben...« Nun gibt aber gerade die indische Epigraphik des 7. bis 12. Jhs. über Verfolgungen Andersgläubiger, insbesondere Jainas, durch Śivaiten Auskunft, darunter über eine Pfählung von 8000 Jainas (siehe Karl-Heinz Golzio, »Das Problem von Toleranz und Intoleranz in indischen Religionen anhand epigraphischer Quellen«, *Frank Richard Hamm Memorial Volume*, 8. Oct. 1990. Ed. by Helmut Eimer, Bonn 1990 [Indica et Tibetica 21], S. 89-102). Von Gewaltlosigkeit ließ sich hingegen Aśoka (der übrigens ca. 268 v. Chr. nach dem Befund seiner eigenen Inschriften König wurde und nicht 273 v. Chr., eine Zahl, die auf purānischen Angaben basiert) leiten, aber er »schwor nicht jeglicher Gewalt ab«, sondern verwarf nur den Angriffskrieg; denn gegenüber den Dschungelbewohnern (*aṭavi*) spricht Aśoka im

XIII. Felsedikt (M) eine unverhohlene Drohung aus, falls sie kriegerisch handeln sollten. Ob sich der König tatsächlich zum Buddhismus »bekehrte«, sei dahingestellt (siehe den Beitrag Freiburger), aber zumindest hatte er eine große Affinität zu dieser Lehre.

Schließlich wendet sich der Verf. Nāgārjuna und insbesondere seinen Werken *Sūtrasamuccaya* und *Ratnāvalī* zu, die Abschnitte enthalten, welche einen humanen Strafvollzug, Vermeidung von Kriegen, Schutz der Umwelt und überhaupt Mitleid mit den Wesen empfehlen. Gewiß sind diese Texte von einem Geist des Ausgleichs und der Mäßigung durchdrungen, aber ob daraus gleich eine »altindische soziale Marktwirtschaft« abgeleitet werden kann, hat der Verf. selbst mit einem Fragezeichen versehen.

Mit »Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502-549) und der Buddhismus« von Thomas Jansen wird geographisch der südasiatische Raum verlassen und mit Ostasien eine Kultursphäre betreten, bei der die Quellenlage zumindest bis in das 16. Jh. ungleich viel besser ist als in Südasien. Die hier behandelte Persönlichkeit, Xiao Yan, der Gründer der südchinesischen Liang-Dynastie mit dem posthumen Memorialnamen Wudi und dem posthumen Tempelnamen Gaozu, zeichnete sich durch eine besondere Religionspolitik aus, die – so der Verf. – folgenden Zielen diente: der Wiederherstellung der kaiserlichen Autorität, der Zurückdrängung des Einflusses der mächtigen Aristokratie und dem Ausgleich innerhalb dieser Aristokratie. Durch Abwägung aller Quellen kommt der Verf. zu dem Schluß, daß sich Xiao Yan als eine Art »chinesischer Aśoka« sah, auch wenn er diesen Anspruch explizit nie erhoben hat. Im folgenden werden die Stationen auf dem Weg der Buddhistisierungspolitik des Kaisers nachgezeichnet, so seine offiziell vollzogene Bekehrung und Abstempelung von Daoismus und Konfuzianismus als »Irrlehren« (Mai 504) sowie die seiner öffentlichen Ordinerung zum Bodhisattva am 22. Mai 519, die Hand in Hand mit der Ordinerung von 48.000 Männern und Frauen gegangen sein soll, darunter die gesamte kaiserliche Familie. Nun ist die Echtheit der Edikte von 504 bestritten worden, zumal diese erstmals im 7. Jh. erwähnt werden, aber andere vom Verf. aufgearbeitete Quellen deuten doch auf eine partielle Verfolgung des Daoismus.

Von einem entsprechenden Vorgehen gegen den Konfuzianismus kann dagegen kaum die Rede sein, sieht man von einem Vegetarismusebot des Kaisers von 517 ab, das sich auch auf Tieropfer im kaiserlichen Ahnentempel bezog. Durch die Beibehaltung des konfuzianischen Staatskultes und das Heilsversprechen durch sein Bodhisattva-Gelübde gewann Xiao Yan eine überaus große Machtfülle. Andererseits scheint der von ihm konzipierte »buddhistisch orientierte Staat« (Rezensent) seinen Tod am 12. Juni 549 nicht überdauert haben, da der Daoismus danach sofort erneut aufblühte.

Eine derart persönlich geprägte Instrumentalisierung der Religion(en) begegnet uns dann auch in der Gestalt der Kaiserin Wu Zetian, ein Phänomen, das Max Deeg in »Der religiöse ›Synkretismus‹ der chinesischen Kaiserin Wu Zetian – Versuch einer Staatsreligion?« vorstellt. Der Verf. zeigt, daß sie ihre schon zu Lebzeiten des Kaisers Li Zhi (Tempelname Gaozong), dessen Nebenfrau sie war, eine vorhandene Neigung zum Buddhismus nach dem Tode des Kaisers zur eigenen persönlichen Machtübernahme zusammen mit einem Rückgriff auf angebliche Herrscherriten der Zhou-Zeit (11. Jh.-249 v. Chr.) benutzte. Welcher Mittel sich die Herrscherin bediente, exemplifiziert der Verf. am Beispiel der ersten Regierungsdevise der Kaiserin, die als neuen Dynastienamen bewußt »Zhou« gewählt hatte. Die Regierungsdevise (*nianhao*) *tianshou* ist zum einen eine Anspielung auf die rechtmäßige Übertragung des Mandats des Himmels, zum anderen die chinesische Wiedergabe von »Devadatta«, der zwar im Buddhismus im allgemeinen als Erzbösewicht gilt, aber im *Mahāmeghasūtra*, auf das sich Wu Zetian besonders stützte, eine positive Aufwertung erhielt. Die Frage, ob hier die Absicht zur Etablierung einer Staatsreligion bestand, kann bejaht werden, die Frage, ob dies auch gelungen sei, wird auch vom Verf. verneint.

Einen Überblick über »Religion und staatliche Macht in Korea: Eine Skizze mit Beispielen aus Geschichte und Gegenwart« bietet Christine Lienemann-Perrin, in dessen Mittelpunkt das Verhältnis von Christentum und staatlicher Macht in Südkorea steht.

Seinen Beitrag »Wie zwei Flügel eines Vogels«. Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und

Buddhismus in der japanischen Geschichte« bezeichnet Christoph Kleine als eine *tour de force* durch im einzelnen doch recht unterschiedliche Beziehungen der jeweiligen japanischen Staatsformen zum Buddhismus bzw. den verschiedenen buddhistischen Schulen. Konzis vermittelt der Verf. die Phasen des Zusammenspiels, aber auch des Gegeneinanders von Staat und Religion. Dabei wird deutlich, daß bei dem aus China via Korea importierten Buddhismus zunächst die Schutzfunktion für den japanischen Staat im Vordergrund stand und dieser somit den Rang eines Staatskultes einnahm. In diesem Sinne verwendete Kleine hier auch den Begriff »Staatsreligion« als zum einen die Religion, die vom Staat gefördert wird und zum anderen als Religion für den Staat. Dennoch möchte ich auch hier dem Begriff »Kult« den Vorzug geben, da selbst bei dieser Form von oktroyierter Religion keine völlige Uniformität aller Untertanen in religiösen Belangen angestrebt wird. In diesem faszinierenden religionshistorischen Abriss erhält der Leser präzise Informationen über Institutionen wie die der »Herrschaft ordnierter Kaiser« (*insei sado*, häufig einfach als »Klosterkaiser« oder »Cloistered Emperor« bezeichnet), die Herausbildung monastischer Territorialherrschaften mit Mönchssoldaten, über deren Zerschlagung zur Zeit der »Reichseiniger«, usw. bis hin zur Gegenwart, die dann in einem eigenen Beitrag (»Versuch einer Wiederbelebung von Staatsreligion im heutigen Japan unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklungsgeschichte des Staats-Shintō«) von Peter Fischer behandelt wird. Nach einem kurzen Exkurs über die sich an den Lehren Nichirens (1222-1282) orientierende Religionsgesellschaft *Sōka gakkai* und die ihr zugeordnete *Kōmeitō*-Partei geht der Verf. zunächst auf die Wurzeln des Begriffes *Shintō* ein und räumt mit in auch in vielen Handbüchern anzutreffenden gängigen, aber nicht zutreffenden Vorstellungen auf. Er legt überzeugend dar, daß die Begriffsverengung in einem nationalistischen Sinn, die in *Shintō* eine indigen japanische Religion sehen wollte, ein Produkt des 19. Jhs. ist, dessen Vertreter Wegbereiter der Meiji-Restauration wurden. Im folgenden zeichnet der Verf. nach Jahreszahlen angeordnet die weiteren Etappen auf dem Weg zum Staats-Shintō und dem mit ihm verbundenen Kaiserkult. Der

Aufsatz schließt dann mit einem Ausblick auf die Wiederannäherung von *Shintō* und Staat, nachdem als ein Ergebnis der japanischen Niederlage im Zweiten Weltkrieg auf Druck der USA der Staats-Shintō zerschlagen worden war.

Mögen diesem AKAR-Band, der das Verhältnis/die Verhältnisse von Religion(en) in Süd- und Ostasien beleuchtet, noch viele weitere folgen. ●

Dr. Karl-Heinz Golzio
(Bonn)

SPIRITA.

**Zeitschrift für
Religionswissenschaft.
Januar 2002. Seite R1-R3.
© 2002 by
diagonal-Verlag Marburg**