

STUDIES IN ORIENTAL RELIGIONS

Founded by Hans-Joachim Klimkeit

Edited by Walther Heissig
and Karl Hoheisel

Volume 48

Monika Schrimpf

Zur Begegnung des
japanischen Buddhismus
mit dem Christentum
in der Meiji-Zeit
(1868-1912)

2000

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

2000

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Bonn.

The series STUDIES IN ORIENTAL RELIGIONS is supported by

Institute for Comparative Religion, Bonn University
Institute for Central Asian Studies, Bonn University

in collaboration with

Institute for Advanced Studies of World Religions, Carmel, New York
Institute of History of Religion, Uppsala University
Donner Institute, Foundation of Åbo Akademi University, Åbo, Finland
Institute of Oriental Religions, Sophia University, Tokyo
Department of Religion, University of Hawaii
Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma

Meinen Eltern

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek
erhältlich

Die Deutsche Bibliothek – CIP Cataloguing-in-Publication-Data
A catalogue record for this publication is available from Die Deutsche
Bibliothek

e-mail: cip@dbf.dfb.de

Dieses Werk wurde 1999 als Dissertation an der Universität Bonn angenommen.

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 0340-6702

ISBN 3-447-04301-6

Vorwort

Während der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit habe ich von verschiedener Seite Beistand und tatkräftige Unterstützung erfahren. Herrn Professor Peter Pantzer danke ich für hilfreiche Anregungen, Kritik und die Bereitschaft, meinen Fragen und Zweifeln Gehör zu schenken. Weiterhin waren mir meine unverdrossenen Korrektorinnen und Korrektoren eine große Hilfe: Von Dorothea Lüddeckens erhielt ich wertvolle Quellen und Informationen zum World's Parliament of Religions; Anthia Reckziegel hat mein Bewußtsein für den richtigen Gebrauch des Konjunktiv nachhaltig geschärft; Ludger Scherer danke ich für seine unermüdliche Aufmunterung und die Bereitwilligkeit, mit der er sich jederzeit in die Welt japanischer Buddhisten und Christen vertiefte; Jens Schlieter hat mich zum eigenen Urteilen ermuntert und mit seinen Anregungen meinen philosophischen Horizont nicht unwesentlich ausgedehnt. Besonderer Dank gebührt meinen Eltern, die mein Studium und die Entstehung der Dissertation mit großer Aufgeschlossenheit und beständigem Interesse unterstützt haben. Ihnen allen danke ich für ihre Hilfe, die weit über das Genannte hinausging.

Ermöglicht hat die Dissertation ein Stipendium der DFG im Rahmen des Graduirtenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ an der Universität Bonn. Die Diskussionen im Kollegiatenkreis haben meinen Blickwinkel über den japanologischen Aspekt der Arbeit hinaus erweitert und das Bewußtsein dafür geweckt, wie notwendig, aber auch schwierig interdisziplinäres Arbeiten ist.

Auch in Japan habe ich viel Unterstützung erfahren: Die Tōshiba Foundation hat mir mit ihrem Stipendium die Gelegenheit geschaffen, vor Ort das notwendige Material zusammen zu tragen. Daneben haben Prof. Tamaru Noriyoshi von der Taishō-Universität, Prof. Suzuki Norihisa von der Rikkyō-Universität und Prof. Fukasawa Hidetaka von der Hitotsubashi-Universität sowohl mit Literatur als auch mit ihrer Fachkenntnis dazu beigetragen, meine Einsicht in die Geschichte des meiji-zeitlichen Buddhismus zu vertiefen. Ebenso danke ich Prof. Inagaki Ryōsuke und Prof. Okuda Kiyooki sowie Dr. Martin Repp und Prof. Yuki Hideo vom

NCC Christian Center for the Study of Japanese Religions in Kyōto für wertvolle Diskussionen und weiterführende Kontakte.

Allen einen herzlichen Dank, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen und mir den Wert freundschaftlichen Beistands vor Augen geführt haben.

Bonn, im Oktober 2000

Monika Schrimpf

Inhalt

Vorbemerkung	1
Einleitung	3
I Buddhismus versus Christentum: Entstehung und Elemente der antichristlichen Haltung japanischer Buddhisten von der Tokugawa- bis in die Meiji-Zeit	13
1 Buddhismus und Christentum in der Tokugawa-Zeit (1603–1868)	13
1.1 Die Einführung der obligatorischen Tempelregistrierung (<i>terauke seido</i>)	17
1.2 Die antichristliche Literatur der Tokugawa-Zeit	20
1.2.1 Traktate zur Widerlegung christlicher Lehren	21
1.2.2 Volkstümliche Erzählungen	28
1.2.3 Auswertung	31
2 Die buddhistische Kritik am Christentum von der Öffnung des Landes bis zur Mitte der Meiji-Zeit	34
2.1 Die Meiji-Restauration und ihre Folgen für die religiöse Situation Japans	34
2.2 Buddhistische Apologie und antichristliche Argumentation ...	42
2.2.1 Das Christentum als Bedrohung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Japans	52
2.2.1.1 Gesshōs <i>Buppō gokokuron</i> (1856) und Gaichi Dōnins <i>Gokoku shinron</i> (1868)	52
2.2.1.2 Die Diskussion über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion	56
2.2.1.3 Zusammenfassung	69
2.2.2 ‚Unmodernes‘ Christentum versus ‚zeitgemäßer‘ Buddhismus: Inoue Enryōs <i>Shinri kinshin</i> (1886/87) und Fujishima Ryōons <i>Yasokyo matsuro</i> (1893)	71
2.2.3 Auswertung	79

X	Inhalt	
II	Schritte zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen in der späten Meiji-Zeit	82
1	Die Teilnahme japanischer Buddhisten am World's Parliament of Religions in Chicago (1893)	84
1.1	Die World's Columbian Exposition und das World's Parliament of Religions	84
1.2	Die Vorbereitungen in Japan	90
1.3	Motive und Erwartungen	93
1.4	Die Reden der japanischen Buddhisten	102
1.5	Die Beurteilung des World's Parliament of Religions im zeitgenössischen Japan	111
1.6	Zu den Folgen des World's Parliament of Religions für das Gespräch zwischen Buddhisten und Christen	117
2	Die <i>shūkyōka kondankai</i> (Freundschaftliches Gespräch der Religionen) von 1896	121
2.1	Zum Hintergrund	122
2.2	Die Frage nach dem zukünftigen Verhältnis der Religionen als Thema des „Freundschaftlichen Gespräches der Religionen“ ..	130
2.3	Die Beurteilung der <i>shūkyōka kondankai</i> in der zeitgenössischen buddhistischen Presse	135
2.4	Auswertung	137
3	Interreligiöse Zusammenkünfte nach 1896	139
3.1	Die zweite <i>shūkyōka kondankai</i> von 1897	139
3.2	Interreligiöse Zusammenkünfte aus religionswissenschaftlichem Interesse in den Jahren 1896 bis 1899 – die Studien- gruppe für vergleichende Religionsforschung	143
3.3	Interreligiöse Zusammenkünfte aus nationalem Interesse in den Jahren 1904 bis 1912	148
4	Reformbuddhistische Gruppierungen der späten Meiji-Zeit und ihr Verhältnis zum Christentum.....	160
4.1	Hintergrund und Charakteristika der „Bewegung für einen Neuen Buddhismus“ (<i>shinbukkyō undō</i>)	160
4.2	Furukawa Rōsens Beurteilung des Christentums	164

	Inhalt	XI
4.3	Die „Vereinigung buddhistischer Puritaner“ (<i>Bukkyō seito dōshikai</i>) und ihre Bewegung für einen Neuen Buddhismus	172
4.4	Katō Genchis <i>Shūkyō shinron</i> : ein Beispiel für das Prinzip „freie Erforschung“ der Neuen Buddhisten	183
4.5	Auswertung	191
5	Bewertung der Tendenzen zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen	193
	Ergebnis	195
	Anhang	207
	<i>Preliminary address</i> des Congress of Religions, verschickt im Februar 1891	207
	Zusammenkünfte der <i>Hikaku shūkyō gakkai</i> von 1896 bis 1899	209
	Text des Erziehungserlasses vom 30. Oktober 1890	211
	Verzeichnis der verwendeten japanischen und chinesischen Wörter	213
	Personennamen	220
	Ortsnamen	222
	Titel von Texten und Zeitschriften	223
	Verzeichnis der Abkürzungen und japanischen Zeitschriften	227
	Quellen- und Literaturverzeichnis	229
	Quellen	229
	Literatur	240

Vorbemerkung

Vorab einige Bemerkungen zur formalen Gestaltung der vorliegenden Arbeit.

Die Transkription japanischer Begriffe folgt einer leicht modifizierten Form des Hepburn-Systems, wie sie in H. Ôkutsu (Hg.), *Neues Japanisch-Deutsches Wörterbuch*, Tôkyô: Hakusuisha 121982 (1. Aufl. 1959) verwendet wird. Chinesische Namen und Begriffe sind in der Pinyin-Transkription wiedergeben.

Japanische Personennamen erscheinen in der in Japan üblichen Form: Der Familienname wird dem Vornamen vorangestellt.

Japanische Begriffe werden grundsätzlich klein geschrieben. Eigennamen wie Orts- und Personennamen, Namen von Organisationen, Institutionen, Tempeln, buddhistischen Schulen oder anderen Religionsgemeinschaften sowie Titel von Zeitungen, Zeitschriften und sonstigen Texten erscheinen in Großschreibung. Die japanische Schreibweise ist dem „Verzeichnis der verwendeten japanischen und chinesischen Wörter“ am Ende der Arbeit zu entnehmen.

Einleitung

Die Geschichte des japanischen Buddhismus in der Meiji-Zeit ist untrennbar mit den politischen, gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen verbunden, von denen diese Epoche geprägt wurde. Das mit der Meiji-Restauration einsetzende Bestreben der Regierungen, einen zentralistischen Nationalstaat zu errichten, bestimmte die Religionspolitik dieser Ära und hatte für die buddhistischen Institutionen weitreichende Folgen. Die Beseitigung der Überreste einer feudalen Gesellschaftsordnung und die schnell voranschreitende Industrialisierung schufen neue gesellschaftliche Herausforderungen, denen sich die buddhistischen Schulen stellen mußten. Die Rezeption der europäisch-amerikanischen Wissenschaftstradition führte zur Entstehung eines neuartigen, universitätszentrierten Wissenschaftsbetriebes nach westlichem Vorbild. Gleichzeitig wuchs eine akademische Bildungselite heran, die traditionelle buddhistische Lehrinhalte in Frage stellte. Auch das Verhältnis der Religionen zueinander hatte sich verändert: Die jahrhundertealte Vermischung buddhistischer und shintoistischer Religiosität sowohl an gemeinsamen Kultstätten als auch im Bewußtsein der Menschen war durch die Politik der „Trennung von Shintô und Buddhismus“ (*shinbutsu bunri*) in den Anfangsjahren der Meiji-Zeit erschüttert worden. Daneben begann mit der christlichen Mission seit den späten 50er Jahren des 19. Jahrhunderts die Verbreitung einer weiteren Universalreligion in Japan, deren Integration in die japanische Welt der Religionen durch ihren Absolutheitsanspruch und ihren ausgeprägt praktisch-ethischen Charakter erschwert wurde. Das zivilisatorische Sendungsbewußtsein vor allem der amerikanischen Missionare ließ das Christentum zudem nicht nur als einen Rivalen des Buddhismus, sondern auch als Bedrohung für die kulturelle Identität Japans erscheinen.

Die buddhistischen Schulen sahen sich in der Meiji-Zeit somit Veränderungen der japanischen Gesellschaft gegenüber, die sie zu einer kritischen Reflexion der eigenen Religion zwangen. Ziel dieser Besinnung war es, angesichts der veränderten Zeitumstände die Rolle des Buddhismus in politischer, gesellschaftlicher und intellektueller Hinsicht neu zu bestimmen. Entsprechend war der Buddhismus der Meiji-Zeit geprägt von zahl-

reichen, keineswegs homogenen Reformbewegungen und der Diskussion aktueller Fragen der Religion in einer Öffentlichkeit, die es bis dahin in Japan so noch nicht gegeben hatte. Sie verdankte sich im wesentlichen dem neuartigen Zeitungs- und Zeitschriftenwesen: Nicht nur die buddhistischen Schulen wandten sich mit eigenen Zeitschriften an die Öffentlichkeit; auch unabhängige buddhistische Bewegungen verbreiteten und erörterten ihre Reformvorstellungen mit Hilfe der neuen Druckmedien. Ebenso machten Shintoisten und Christen von ihnen Gebrauch, um einen größeren Wirkungsradius zu erzielen.¹ Das Ergebnis war eine Kommunikationssituation, die durch Diskussionen sowohl unter Gläubigen einer Religion als auch zwischen den Anhängern verschiedener Religionen, durch Meinungsaustausch zwischen Religionsvertretern und nicht-religiösen Intellektuellen gekennzeichnet war. Im Gegensatz zu früheren Epochen, in denen der religiöse Diskurs auf die Bildungselite der einzelnen Schulen des Buddhismus, Shintō oder Konfuzianismus beschränkt blieb, erstreckte er sich jetzt sowohl auf religiöse als auch auf nicht-religiöse, vor allem akademische Kreise. Entsprechend vielgestaltig war die Zusammensetzung buddhistischer Bewegungen, die darauf abzielten, ihre Religion an die moderne Zeit anzupassen. Es gab Reformen innerhalb einzelner Schulen; schulübergreifend schlossen sich Priester oder Laien untereinander sowie Priester mit Laien zusammen; um einzelne Personen bildeten sich reformorientierte Gruppen; es kam sogar zu gemeinsamen Aktivitäten von Buddhisten, Shintoisten und Christen. Die Bemühungen um einen modernen Buddhismus reichten von der Erneuerung der Religiosität über karitatives Engagement und wissenschaftliche Buddhismusforschung bis hin zur ideologischen Absicherung der Regierungspolitik.

Das Bestreben nach einem zeitgemäßen Buddhismus bildete den Rahmen, in dem einzelne Buddhisten oder buddhistische Gruppierungen zum Christentum Stellung bezogen. Das Urteil über die fremde Religion ist daher von ihrem Verständnis der eigenen Religion und deren Idealgestalt nicht zu trennen. Ihm lagen bestimmte Vorstellungen darüber zugrunde, welche Merkmale eine ‚moderne‘ Religion kennzeichnen müßten. Die Begegnung japanischer Buddhisten mit der ausländischen Religion ist da-

¹ Einen Überblick über die Vielzahl der Publikationsorgane in der damaligen religiös-intellektuellen Welt und deren wesentliche Tendenzen bietet Kirita Kiyohide in „Young D.T. Suzuki's Views on Society“, in: *The Eastern Buddhist* Vol. XXIX No. 1 (Spring 1996), 111–115. Eine Auflistung der 57 buddhistischen, sechs shintoistischen und 44 christlichen Zeitschriften des Jahres 1895 sowie ihrer Herausgeber veröffentlichte die Zeitschrift *Nihon shūkyō* (Die Religionen Japans) unter dem Titel „Nihon kaku shūkyō shinbun zasshi ichiran“ in ihrer Nummer 1-1 (5. Juli 1895), 68–72.

her nicht nur im Hinblick auf die Art und Weise ihrer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Christentum von Interesse; sie ist zugleich ein Spiegel buddhistischer Modernisierungstendenzen.

Im einzelnen richtet sich das Augenmerk der vorliegenden Arbeit auf folgende Themenbereiche:

- Die Inhalte der buddhistischen Auseinandersetzung mit dem Christentum werden unter der Frage beleuchtet, welche Elemente der christlichen Lehre oder Praxis japanischen Buddhisten unverständlich, bedrohlich oder andererseits beachtenswert erschienen. Die Betrachtung sowohl der Kritik als auch der Anerkennung der anderen Religion wird deutlich machen, wie sich das Christentum aus buddhistischer Perspektive darstellte.
- Außerdem werden die Faktoren, die die buddhistische Beurteilung des Christentums und deren Wandel beeinflussten, daraufhin untersucht, inwieweit sie sich aus der japanischen Religions- bzw. Buddhismusgeschichte, dem zeitgenössischen Kontext oder der religiösen Überzeugung ergeben und ob man überhaupt von einem spezifisch buddhistischen Blick auf das Christentum sprechen kann.

Neben diesen Hauptaspekten werden auch die folgenden Fragestellungen angesprochen:

- Kann man aus der buddhistischen Sicht auf das Christentum darauf schließen, in welcher Weise bestimmte Strömungen des Buddhismus oder einzelne Buddhisten das Verhältnis ihrer Religion zu anderen Religionen begriffen?
- Damit ist eine andere Frage verbunden: Da das Christentum mit Geschichte und Kultur Europas und Amerikas eng verknüpft ist, wäre zu untersuchen, inwieweit die Bewertung der westlichen Zivilisation auch die Beurteilung des Christentums beeinflusst hat.

Die Begegnung mit dem Christentum wird somit als ein Teil der Geistesgeschichte des Buddhismus in der Moderne² betrachtet. Nicht die Auseinandersetzung von Buddhisten *und* Christen mit der jeweils anderen Religion ist Gegenstand dieser Arbeit, sondern Ursachen, Motive und Inhalte *buddhistischer* Stellungnahmen zum Christentum bzw. zur westlichen Zivilisation. Daraus ergibt sich zum einen, daß der christliche Anteil

² Moderne, jap. *kindai*, verstehe ich hier als historischen Epochenbegriff, der die Zeit von 1868 bis 1945 bezeichnet. Zur Diskussion der Termini „Moderne“ und „Modernisierung“ (*kindaika*) im Kontext der japanischen Buddhismusgeschichte der Meiji-Zeit siehe Wakimoto Tsuneya, *Hyōden Kiyozawa Manshi*, Kyōto: Hōzōkan 1982, 210–216 und Serikawa Hiromichi, *Kindaika no bukyō shisō*, Tōkyō: Daijū shuppansha 1989, i–iii (im folgenden *Kindaika*).

an der Entwicklung der interreligiösen Beziehungen, etwa Reaktionen auf buddhistische Vorwürfe, Kritik am Buddhismus oder Versuche einer Annäherung, weitgehend unberücksichtigt bleibt. Zum andern bringt es die Fokussierung auf den geistesgeschichtlichen Aspekt mit sich, daß die *geistige* Auseinandersetzung, d.h. die Argumentationen gegen oder für das Christentum im Vordergrund stehen. Infolgedessen richtet sich das Interesse überwiegend auf Entwicklungen innerhalb der intellektuellen Elite des damaligen Buddhismus. Die praktischen Konsequenzen, die insbesondere die antichristliche Einstellung der buddhistischen Schulen für das Verhalten der buddhistischen Bevölkerung gegenüber den Christen mit sich brachte, werden nur am Rande in die Betrachtung mit einbezogen.

Weder in der europäischsprachigen noch in der japanischen Forschung zur modernen Religionsgeschichte Japans hat die Konfrontation von Buddhismus und Christentum bislang viel Beachtung gefunden. Diese Lücke füllte für den europäischsprachigen Raum 1987 Notto Thelles Darstellung der interreligiösen Beziehungen der beiden Religionen von 1854 bis 1899.³ Gemäß seiner Absicht, die historischen Wurzeln des buddhistisch-christlichen Dialogs der Gegenwart aufzudecken, versucht er, die „radical transformation – from conflict to dialogue“⁴ in den Beziehungen der beiden Religionen, die er den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts zuordnet, anhand der zeitgenössischen Quellen zu verfolgen. Inwieweit die Annahme einer solcherart geradlinigen Entwicklung der Komplexität buddhistisch-christlicher Beziehungen jener Epoche Rechnung trägt, ist fraglich. Im Gegensatz zur vorliegenden Arbeit berücksichtigt Thelle nicht nur die buddhistische, sondern auch die christliche Seite der Begegnung der beiden Religionen. Das erklärt sich aus dem Motiv seiner Studien: Seine eigene Beteiligung am interreligiösen Dialog als Missionar und Associate Director des National Christian Council Center for the Study of Japanese Religions in Kyôto⁵ (von 1974 bis 1985) veranlaßte ihn, die historische Entwicklung zu untersuchen, die den Weg für den Dialog der beiden Religionen geebnet hat.⁶

3 Notto Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899*, Honolulu: University of Hawaii Press 1987 (im folgenden *Buddhism and Christianity*).

4 Thelle, *Buddhism and Christianity*, vii.

5 Zur Geschichte des National Christian Council Center for the Study of Japanese Religions (NCC *Shūkyō kenkyūsha*) und seiner Rolle im gegenwärtigen interreligiösen Dialog siehe Martin Repp, „Das NCC Center for the Study of Japanese Religions in Kyôto. 35 Jahre interreligiöser Begegnung im ökumenischen Kontext“, in: *Zeitschrift für Mission* Jahrgang XX Heft 3 (1994), 153–165.

6 Thelle, *Buddhism and Christianity*, vii–xi.

Weiterführende historische Studien, die sich mit einzelnen Aspekten der Beziehung zwischen Buddhisten und Christen in Japan beschäftigen, finden sich im europäischsprachigen Raum kaum.⁷ Auf größeres Interesse ist das Thema dagegen in der religionshistorischen Forschung Japans gestoßen. Grundsätzlich lassen sich hier zwei Ausgangspunkte unterscheiden, von denen aus die Begegnung der beiden Religionen betrachtet wird: einerseits die Geschichte des Christentums in Japan, andererseits die Geschichte des japanischen Buddhismus in Neuzeit (*kinsei*)⁸ und Moderne (*kindai*). In den Arbeiten, die den Blick auf das Christentum richten, stehen die antichristliche Argumentation sowie der soziale Druck, dem christliche Gläubige bis zum Ende des Jahrhunderts ausgesetzt waren, im Vordergrund. Das Aufeinandertreffen der beiden Religionen wird hier primär in Gestalt buddhistischer Opposition und Aggression gegen das Christentum geschildert.⁹ Ähnliches gilt für die Behandlung des Themas im buddhistischen¹⁰ bzw. allgemein religionsgeschichtlichen Kontext¹¹.

7 Eine Ausnahme ist Robert Schwantes' Aufsatz über den Rückgriff auf religionsfeindliche Strömungen der westlichen Geistesgeschichte im Dienste der Kritik am Christentum in „Christianity Versus Science: A Conflict of Ideas in Meiji Japan“, in: *The Far Eastern Quarterly. Review of Eastern Asia and the Adjacent Pacific Islands* Vol. XII No. 2 (February 1953), 123–132 (im folgenden „Christianity Versus Science“).

8 Der japanische Begriff für Neuzeit, *kinsei*, bezeichnet in der japanischen Geschichte die Zeit seit etwa der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Meiji-Restauration, also im wesentlichen die Tokugawa-Zeit (1603–1868).

9 Vgl. etwa Dōshisha daigaku jinbun kagaku kenkyūsho (Hg.), *Haiyaron no kenkyū*, Tōkyō: Kyōbunkan 1989; Miyazawa Masanori, „Haiyaron to kenkyū“, in: Sugii Rokurō sensei taishoku kinen jigyōkai (Hg.), *Kindai Nihon shakai to kirisutokyō*, Tōkyō: Dōbōsha 1989, 179–188; Morioka Kiyomi, *Nihon na kindai shakai to kirisutokyō* (Nihon no kōdō to shisō 8), Tōkyō: Hyōronsha ²1990 (1. Aufl. 1970), 52–63, 195–249 (im folgenden *Nihon na kindai shakai*); ders., „Kindai shakai ni okeru kirisutokyō no tenkai“, in: Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Hidetomo (Hgg.), *Ajia bukkyōshi. Nihon hen 8. Kindai bukkyō – seiji to shūkyō to minshū* –, Tōkyō: Kōsei shuppansha ²1979 (1. Aufl. 1952), 106–113; Ohama Tetsuya, *Meiji kirisutokyōkaishi no kenkyū*, Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1979, 59–89, 183–209 (im folgenden *Meiji kirisutokyōkaishi*); Sakaguchi Mitsuhiro, „Bakumatsu ishinki no haiyaron“, in: Sugii Rokurō sensei taishoku kinen jigyōkai (Hg.), *Kindai Nihon shakai to kirisutokyō*, Tōkyō: Dōbōsha 1989, 133–152 (im folgenden „Bakumatsu haiyaron“).

10 Vgl. etwa Ikeda Eishun, *Meiji no shinbukkyō undō*, Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1976, 227–263 (im folgenden *Shinbukkyō*); Kashiwahara Yūsen, „Bukkyō shisō no tenkai“, in: Tamamura Taijō (Hg.), *Nihon bukkyōshi III. Kinsei kindai hen*, Kyōto: Hōzōkan ³1969, (1. Aufl. 1967), 73–168; ders., *Nihon kinsei kindai bukkyōshi na kenkyū*, Kyōto: Heirakuji shoten 1969, 332–336 (im folgenden *Kinsei kindai bukkyōshi*); Miyazaki Akira, „Kindai Nihon ni okeru bukkyō to kirisutokyō to no kōshō“, in: Hōzōkan henshūbu (Hg.), *Kōza kindai bukkyō 2. Rekishihen*, Kyōto: Hōzōkan 1961, 131–152 (im folgenden „Bukkyō to kirisutokyō“); Serikawa Hiromichi, „Meiji chūki no haiyaron – Inoue Enryō o chūshin toshite“, in: Ikeda Eishun (Hg.), *Ronshū Nihon bukkyōshi 8. Meiji jidai*, Tōkyō: Yūsankaku shuppansha 1987, 163–188; ders., *Kindaika*, 34–69; Yoshida Kyūichi, *Nihon*

Bevorzugt werden vor allem Inoue Enryōs (1858–1919) Schriften immer wieder als Beispiele für die antichristliche Argumentation eines ‚aufgeklärten‘ Buddhisten herangezogen.¹² Daneben hat Yoshida Kyūichi in seinen Arbeiten zur Geschichte des modernen Buddhismus die Begegnung der beiden Religionen im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Bedeutung untersucht. Infolgedessen stehen bei ihm die direkte Konfrontation im Bereich der Verkündungstätigkeit sowie die Auseinandersetzung über gesellschaftsrelevante Themen (Ethik, karitative Aktivitäten etc.) im Mittelpunkt.¹³ Nur zwei Autoren behandeln nicht ausschließlich den kontroversen Charakter der Begegnung der beiden Religionen: Suzuki Norihisa in seiner Untersuchung der geistesgeschichtlichen Strömungen in der religiösen Welt der Meiji-Zeit, die zur Entstehung der Religionswissenschaft beigetragen haben, und Sakurai Masashi in seiner Darstellung der Entwicklungen in Buddhismus, Shintō und Christentum in dieser Epoche. Beide führen auch solche Tendenzen in den interreligiösen Beziehungen an, die auf eine Annäherung von Buddhisten und Christen hindeuten.¹⁴

Nicht zuletzt aufgrund der weitgehend einseitigen Orientierung der bisherigen religionsgeschichtlichen Forschung zur Begegnung von Buddhisten und Christen in Japan wendet die vorliegende Arbeit ihr Interesse vornehmlich solchen Tendenzen innerhalb des Buddhismus zu, die eine nicht-polemische Haltung gegenüber der christlichen Religion einnahmen. Zwar waren christenfeindliche Anschauungen sowohl unter den damaligen buddhistischen Intellektuellen als auch in der buddhistischen Bevölkerung weiter verbreitet als religiöse Toleranz. Doch wird eine Betrachtungsweise, die vorwiegend diesen Aspekt in den Blick nimmt und dabei den

kindai bukkyōshi kenkyū (Yoshida Kyūichi chosakushū 4), Tōkyō: Kawajima shoten 1992 (1. Aufl. 1959), 140–249 (im folgenden *Nihon kindai bukkyōshi*).

11 Vgl. Ienaga Saburō, „Waga kuni ni okeru butsuki ryōkyō ronsō no tetsugakushiteki kōsatsu“, in: Ders., *Chūsei bukkyō shisōshi kenkyū – zōhohan* –, Kyōto: Hōzōkan 1955 (1. Aufl. 1947), 121–180 (im folgenden „Butsuki ryōkyō“); Ōhama Tetsuya, „Kirisutokyō no dochakuka – kirisutokyō no bokumetsu undō o megutte –“, in: *Nihon shūkyōshi kenkyūkai* (Hg.), *Shōshūkyō to no kōshō* (Nihon shūkyōshi kenkyū 3), Kyōto: Hōzōkan 1969, 181–197; Sakurai Masashi, *Meiji shūkyōshi kenkyū*, Tōkyō: Shunjūshu 1971, 107–202 (im folgenden *Meiji shūkyōshi*).

12 Z.B. bei Ienaga Saburō, „Butsuki ryōkyō“, Ikeda Eishun, *Shinbukkyō* oder Serikawa, *Kindaika*.

13 Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 140–249 und ders., *Kaitai zōhohan Nihon kindai bukkyō shakaiishi kenkyū (ue)* (Yoshida Kyūichi chosakushū 5), Tōkyō: Kawajima shoten 1991 (1. Aufl. 1963), 245–266 (im folgenden *Nihon kindai bukkyō shokaiishi*).

14 Vgl. Suzuki Norihisa, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū – shūkyōgaku jisha* –, Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai 1979, 205–249 (im folgenden *Meiji shūkyō shichō*); Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 425–462.

Einfluß der Vertreter liberaler Richtungen auf die intellektuelle Welt Japans außer acht läßt, der historischen Wirklichkeit nicht gerecht.

Die japanischen Buddhisten trafen im 19. Jahrhundert nicht zum erstenmal mit christlicher Mission zusammen. Schon im 16. Jahrhundert waren europäische Missionare nach Japan gelangt und dort bis zum Beginn der Isolierung des Landes gegenüber Europa in der Mitte des 17. Jahrhunderts tätig gewesen. Diese erste Begegnung mit der christlichen Religion darf nicht unberücksichtigt bleiben, da die buddhistische Einschätzung des Christentums bis in die Moderne hinein von den in jener Zeit entstandenen Vorurteilen geprägt blieb. Der Betrachtung der Meiji-Zeit muß daher eine Darstellung der auf die Tokugawa-Zeit (1603–1868) zurückgehenden Wurzeln der antichristlichen Einstellung japanischer Buddhisten vorausgehen. Inwieweit die Argumente jener frühen Zeit nach der Öffnung des Landes in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts wieder aufgegriffen, umgewandelt, durch neue Vorwürfe ergänzt oder verdrängt wurden, wird die Analyse der buddhistischen Kritik in der Meiji-Zeit deutlich machen.

Seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts wiesen die Teilnahme japanischer Buddhisten am World's Parliament of Religions, das 1893 in Chicago stattfand, sowie verschiedene interreligiöse Zusammenkünfte in Japan auf einen Wandel in den Beziehungen zwischen Buddhisten und Christen hin. Daher werden diese Zusammenkünfte daraufhin untersucht, inwiefern sie Ausdruck einer neuen Richtung in der Einstellung japanischer Buddhisten gegenüber dem Christentum sind und welche Faktoren diese Entwicklung herbeigeführt haben. Die Vermutung, daß sich unter buddhistischen Intellektuellen eine Tendenz zu religiöser Toleranz durchsetzte, wird durch das Auftreten reformbuddhistischer Gruppierungen wie der *Keiikai*¹⁵ und der *Bukkyō seito dōshikai* (Vereinigung buddhistischer Puritaner) in der späten Meiji-Zeit unterstützt, die den etablierten Buddhismus zu Toleranz und Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Religionen aufriefen. Auch deren Verhältnis zum Christentum und die zugrundeliegenden Motive müssen somit in die Analyse einbezogen werden.

Der chronologische Aufbau der Darstellung soll keineswegs die Vermutung nahelegen, die buddhistische Haltung gegenüber dem Christentum habe sich geradlinig von Feindschaft zu Toleranz entwickelt. Eine solche These ließe sich schon deshalb kaum vertreten, weil man nicht von einem

15 *Keiikai* bedeutet wörtlich „Vereinigung für Länge und Breite“. Länge und Breite, jap. *kei-i*, stehen für die beiden grundlegenden Prinzipien der Vereinigung, die „freie Erforschung“ (*jiyū tōkyū*) und das „unermüdlige Studium“ (*shinshū fusoku*). Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 334.

einheitlichen buddhistischen Standpunkt ausgehen kann. Abgesehen von der Vielzahl buddhistischer Schulen meldeten sich gerade in der Meiji-Zeit nicht nur deren Repräsentanten zu Wort; auch einzelne buddhistische Intellektuelle oder neu entstandene Gruppierungen versuchten, in Übereinstimmung mit ihren Schulen oder gegen sie die buddhistische Öffentlichkeit zu erreichen. Angesichts dieser Meinungsvielfalt wäre es eine verfälschende Simplifizierung des damaligen religiösen Diskurses, von der buddhistischen Haltung zu sprechen. Dazu kommt die Diskrepanz zwischen der Masse buddhistischer Gläubiger und der relativ kleinen gelehrten, später akademischen Elite. So bemühte sich beispielsweise die *Jōdo shinshū* darum, ihre Gläubigen gegen das Christentum einzunehmen und damit gegen die christliche Mission zu wappnen. Hier erreichte also die offizielle Haltung der Schule auch die Bevölkerung. Zudem trugen die Reden und Vorträge einzelner buddhistischer Aktivisten wie Ōuchi Seirans (1845–1918) oder Minoda Kakunens in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit dazu bei, vor allem in ländlichen Gegenden eine antichristliche Stimmung zu verbreiten. Demgegenüber blieben die unter dem Begriff Annäherung zusammengefaßten Entwicklungen in den Beziehungen der beiden Religionen zueinander auf die Kreise buddhistischer und christlicher Intellektueller beschränkt.

Dem historischen Ansatz entsprechend stützt sich die Darstellung soweit wie möglich auf Primärquellen. Für die Tokugawa-Zeit werden drei Autoren herangezogen, die verschiedene Blickwinkel repräsentieren: Fukun Fabian (1565–1621?) den des ehemaligen japanischen Christen, der zum Buddhismus ‚zurückgekehrt‘ war; Christovão Ferreira alias Sawano Chūan (ca. 1580–1650) den des portugiesischen Missionars, der zur Apostasie gezwungen wurde und seitdem als Buddhist die Verfolgung des Christentums unterstützte; Suzuki Shōsan (1579–1655) schließlich repräsentiert den Blickwinkel des buddhistischen Denkers. Darüber hinaus werden für die Tokugawa-Zeit christenfeindliche Erzählungen berücksichtigt, die darauf zielten, auch im Volk ein Feindbild des Christentums zu verbreiten. Deren Autorenschaft ist meistens unbekannt.

Als Beispiele buddhistischer Kritik am Christentum in der Meiji-Zeit dienen Texte buddhistischer Priester, deren Rezeption in der intellektuellen Elite des damaligen Buddhismus verbürgt ist. Daß die Publikationen Inoue Enryōs, Murakami Senshōs (1851–1929) oder Fujishima Ryōons (1852–1918) in diesem Umfeld allgemein bekannt waren, legen sowohl ihre Rezension und Erörterung in der religiösen Presse nahe als auch die Popularität ihrer Verfasser.

Anzeichen für eine Annäherung von Buddhisten und Christen und deren Beurteilung in der buddhistischen Welt kann man vor allem der zeitgenössischen religiösen Presse entnehmen. Die buddhistischen, christlichen und shintoistischen Zeitungen und Zeitschriften der Meiji-Zeit dokumentierten und kommentierten nicht nur fast alle Ereignisse, die für die damalige Religionsgeschichte von Bedeutung waren. Sie dienten auch als Sprachrohr für neugegründete Vereinigungen, die nicht selten eigene Zeitschriften herausgaben. Daher sind sie eine äußerst aufschlußreiche Quelle für die Religionsgeschichte dieser Epoche. So zeigt sich das breite Interesse, auf das das World's Parliament of Religions von 1893 stieß, in der Diskussion der Vor- und Nachteile einer japanischen Beteiligung in den buddhistischen Zeitschriften *Bukkyō* (Buddhismus), *Mitsugon kyōhō* (Nachrichten vom Reinen Land des Vairocana-Buddha) und *Dentō* (Überlieferung des Lichtes der Lehre), *Meikyō shinshi* (Neue Zeitschrift der klaren Lehre) und anderen mehr. Motive und Intentionen, die mit den Zusammenkünften japanischer Religionsvertreter in den 90er Jahren verbunden waren, spiegeln sich insbesondere in zwei Zeitschriften: der buddhistischen *Hansei zasshi*, dem Publikationsorgan der *Hanseikai*¹⁶, und der christlichen Zeitschrift *Nihon shūkyō* (Die Religionen Japans). Auch über Anliegen und Überzeugungen der Reformbuddhisten der *Keikai* und der *Bukkyō seito dōshikai* gibt die zeitgenössische Presse Aufschluß: Während die Mitglieder der *Keikai* vor allem in *Bukkyō* publizierten, wandte sich die *Bukkyō seito dōshikai* in ihrer eigenen Zeitschrift *Shinbukkyō* (Neuer Buddhismus) an die Öffentlichkeit.

¹⁶ Die *Hanseikai* bezeichnete sich in Englisch als „The Temperance Association“, ihre Zeitschrift als „The Temperance“. Vgl. Miura Shumon, *Chūō karan' 100 nen o yomu*, Tōkyō: Chūō kōronsha 1986, 14. In späteren Nummern ihrer Zeitschrift nannte sie sich auch „Society of the propagation of ‚Buddha's Doctrines, Teetotalism‘ and ‚High Morality‘ in connection with the principles of Buddha“. Vgl. *The Hansei zasshi* 11-5 (20. März 1896), Titelseite.

I Buddhismus versus Christentum: Entstehung und Elemente der antichristlichen Haltung japanischer Buddhisten von der Tokugawa- bis in die Meiji-Zeit

1 Buddhismus und Christentum in der Tokugawa-Zeit (1603–1868)

Als der portugiesische Jesuit Franz Xavier 1549 in Kagoshima landete, begann eine rund 100jährige Zeit christlicher Mission in Japan, die in der Sekundärliteratur bisweilen als „das christliche Jahrhundert“ oder *kirishitan jidai* bezeichnet wird.¹ Vorwiegend spanische und portugiesische Jesuiten, Franziskaner, Dominikaner und Augustiner bemühten sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts um die Christianisierung Japans. Am erfolgreichsten waren sie in der Gegend um Kyôto und in Südwest-Japan. Einige Daimyô [z.B. Ôtomo Sôrin (1530–1587), Arima Harunobu (1567–1612), Ômura Sumitada (1533–1587) in Kyûshû, Takayama Ukon (1552–1614) im Kinki-Gebiet²] konvertierten zum Christentum und förderten die Mission in ihren Territorien. Ausschlaggebend für die frühen Erfolge der christlichen Mission war das Interesse der Herrscher und Daimyô an den mit den Missionaren kooperierenden portugiesischen Handelsschiffen (*kurofune*). Sie brachten nicht nur europäische und indische Waren nach Japan, sondern dienten vor allem als Vermittler im Handel zwischen Japan und China. Da China den direkten Handel mit Japan untersagt hatte, waren die Portugiesen für beide Seiten wertvolle Zwischenhändler. Sie importierten chinesische Rohstoffe nach Japan und

1 Vgl. etwa C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549–1650*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press ³1974 (1. Aufl. 1951) (im folgenden *Christian Century*) und Ienaga, „Butsuki ryôkyô“, 165.

2 Das Kinki-Gebiet umfaßt die Präfekturen Kyôto, Ôsaka, Shiga, Hyôgo, Nara, Mie und Wakayama.

brachten japanisches Silber nach China. Die Attraktivität des Überseehandels veranlaßte die Daimyō Kyūshū, die europäischen Schiffe zur Landung in ihren Häfen zu bewegen, indem sie die Arbeit der Missionare unterstützten. Diese Situation nutzten die Jesuiten zum Vorteil ihrer missionarischen Belange.³ Daher ist es kein Wunder, daß in den Augen sowohl der damaligen Machthaber Oda Nobunaga (1534–1582) und Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) als auch der ersten Tokugawa-Shogune die christliche Mission von den Handelsbeziehungen zu Portugal nicht zu trennen war. Boxer bewertet diese weltliche Seite der Mission der Jesuiten wohl zu Recht als das Fundament ihres Erfolges: „In short, it was the Great Ship which was the temporal mainstay of the Japan mission; and it is typical of their close connection that the disappearance of the one should virtually coincide with the collapse of the other“.⁴ Tatsächlich duldeten sowohl Toyotomi Hideyoshi als auch Tokugawa Ieyasu (1542–1616, Shōgun 1603–1605) das Christentum vorrangig aus handelspolitischen Erwägungen. Diese tolerante Haltung änderte sich allmählich, als mit der Beteiligung der Spanier, Niederländer (1609 erste Handelsfaktorei in Japan) und Engländer (1613 Errichtung einer Handelsfaktorei) am Japan-Handel die Konkurrenz der europäischen Handelsmächte zunahm und Japan selbst seinen Überseehandel ausbaute und regulierte. Im Gegensatz zu den Spaniern und Portugiesen verfolgten die protestantischen Niederländer – die Engländer zogen sich 1623 freiwillig aus Japan zurück – keine missionarischen Interessen. Daher sind sie die einzige europäische Nation, zu der Japan auch dann noch Handelskontakte aufrecht erhielt, als das Christentum in Japan verboten war.

Schon 1587 hatte Toyotomi Hideyoshi in einem Dekret das Christentum verboten und die Ausreise der Missionare angeordnet. Da er jedoch die Umsetzung dieser Anordnung nicht erzwang, verließen damals nur wenige Missionare das Land. Zum endgültigen Verbot des Christentums kam es in den Jahren 1612 bis 1614, als Ieyasu mehrere Edikte erließ, die das Christentum verboten und die Ausweisung aller *bateren* (der japanische Begriff für *padres*) verlangten. Das Edikt vom 27. Januar 1614⁵ wird

3 Vgl. Boxer, *Christian Century*, 91–98.

4 Boxer, *Christian Century*, 104.

5 Ediert in Kodama Kōta (Hg.), *Shiryō ni yoru Nihon no ayumi. Kinseihen*, Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1966 (1. Aufl. 1955), 124 f (im folgenden *Nihon no ayumi*). Die englische Übersetzung Ernest Satows erschien im Sitzungsbericht der Asiatic Society of Japan vom 27.10.1877 unter der Bezeichnung „Proclamation of Ieyasu“ in *TASJ* Vol. VI Part I (1878) (Nachdruck 1964), 46 ff. Ludwig Riess übertrug Satows Übersetzung ins Deutsche in seinem Aufsatz „Die Ursachen der Vertreibung der

entweder dem konfuzianischen Gelehrten Hayashi Razan (1583–1657) oder Sūden (1569–1633), einem *Zen*-Mönch, zugeschrieben, der Ieyasu in Fragen der Beziehungen zu „anderen Ländern“ (*ikoku*) und des Überseehandels beriet. In dem Edikt wird hervorgehoben, daß konfuzianische Moralvorstellungen, das eifrige Studium buddhistischer Schriften und die Verehrung der shintoistischen Gottheiten die Grundlagen der Stabilität und des Wohlergehens Japans seien. Die Christen gefährdeten diese Grundlagen, da sie mit ihrer „schlechten Lehre“ (*jahō*)⁶ die „rechte Lehre“ (*seiō*)⁷ Japans zerstören wollten. Darüber hinaus sei ihr letztes Ziel die Übernahme der politischen Macht in Japan:

„Aber die Christenbande ist nach Japan gekommen, indem sie nicht nur ihre Handelsschiffe sandte [...], sondern auch danach trachtete, ein böses Gesetz zu verbreiten, die rechte Lehre umzustossen, so dass sie die Regierung des Staates verändern und vom Lande Besitz ergreifen könne.“⁸

Tatsächlich war die Angst vor dem politischen Einfluß der spanischen und portugiesischen Missionare einer der Hauptgründe für das Verbot des Christentums. Vereinzelt hatten Missionare immer wieder ihre Bereitschaft gezeigt, sich in die politischen Angelegenheiten Japans einzumischen und ihren Einfluß auf die christlichen Daimyō demonstriert.⁹ Darüber hinaus standen die iberischen Länder als Kolonialmächte in dem Ruf, die Eroberung eines Landes vorzubereiten, indem sie Missionare dorthin entsendeten. Vor allem die Engländer und Niederländer in Japan wiesen das Shogunat auf die kolonialistischen Bestrebungen ihrer Feinde Spanien und Portugal hin.¹⁰ Als Ergänzung des Edikts führt Riess 15 Bestimmungen für den buddhistischen Klerus an, die dessen Aufgaben im Rahmen der Umsetzung des Erlasses umreißen: Die buddhistischen Priester sollten die Rechtgläubigkeit ihrer Gläubigen überprüfen und als Buddhisten getarnte Christen aufspüren.¹¹ Die einzelnen Ausführungen beschreiben

Portugiesen aus Japan (1614–1639)“, in: *MOAG* Bd. VII (1898), 1–52 (im folgenden „Vertreibung der Portugiesen“).

6 Kodama, *Nihon no ayumi*, 125.

7 Kodama, *Nihon no ayumi*, 125.

8 Riess, „Vertreibung der Portugiesen“, 28.

9 Vgl. z.B. Boxers Schilderung des Verhaltens des Vize-Provinzials Gaspar Coelho in *Christian Century*, 140–149.

10 Vgl. Shimizu Hirokazu, *Kirishitan kinseishi* (Kyōikusha rekishi shinsho (Nihonshi) 109), Tōkyō: Kyōikusha 1981, 122 f.

11 Es ist zweifelhaft, ob diese Bestimmungen tatsächlich als Anhang zu dem Edikt verfaßt wurden, da sie in zeitgenössischen Aufzeichnungen nicht immer auftauchen. Zudem unterscheidet sich ihr Stil von dem des Erlasses. Riess vermutet, daß sie von

verschiedene Anzeichen dafür, daß ein Gläubiger eines Tempels eigentlich Christ sei. Solche ‚verdächtigen‘ Menschen sollten mit besonderer Aufmerksamkeit beobachtet werden. Als Merkmale verborgener Christen werden genannt: Todesverachtung, mangelnde finanzielle Unterstützung der Tempel, die Vernachlässigung des Tempelbesuchs anlässlich buddhistischer Feiertage, der Verzicht auf buddhistische Totengedenkfeiern, Desinteresse an den Worten der Tempelpriester u.a.m. Um die private Frömmigkeit der Gläubigen zu überprüfen, sollten die Priester jährlich zur Zeit des O-Bon-Festes Hausbesuche durchführen: „Die Hausaltäre, Statuen und Bilder von Buddha und die Opferhandlungen müssen sorgfältig überwacht werden.“¹² Außerdem werden die Tempel aufgefordert, die Rechtgläubigkeit jedes ihrer Gläubigen in einem Zertifikat zu bescheinigen.¹³ Die buddhistische Urheberschaft dieser Anweisungen wird spätestens in den zahllosen Hinweisen darauf deutlich, daß die Gläubigen eines Tempels zu dessen finanzieller Unterstützung, zur Beteiligung an Bau- oder Reparaturkosten und anderen Ausgaben des Tempels verpflichtet seien. Deutlich spricht aus ihnen der Wunsch der buddhistischen Priesterschaft, sich materiell abzusichern. Gleichzeitig waren die Priester bereit, durch die strenge Überwachung ihrer Gläubigen und die Verantwortung für deren Religionszugehörigkeit und persönlichen Glauben an der Unterdrückung des Christentums in Japan aktiv mitzuwirken.

Das Mißtrauen gegenüber dem Christentum und den katholischen Ländern schlug sich auch in den Handelsbeziehungen nieder: 1616 wurde der Handel mit dem Ausland auf die Häfen Hirado und Nagasaki beschränkt, 1624 brach das Shogunat die Beziehungen zu Spanien ab. Zwischen 1633 und 1639 verbot es in den fünf „Abschließungs-Erlassen“ (*sakokumei*) nicht nur die Landung ausländischer Schiffe, sondern auch die Ausreise von Japanern sowie die Rückkehr im Ausland lebender Japaner und untersagte schließlich jeden Handel und Kontakt mit Portugal.¹⁴ Den Abbruch der Beziehungen zu Portugal begründete das letzte Edikt damit, daß die portugiesischen Schiffe trotz des Verbotes des Christentums Missionare nach Japan geschmuggelt und diese versorgt hätten. Der einträgliche Japan-Handel Portugals scheiterte somit an der Verquickung wirtschaft-

licher mit religiösen Interessen. Damit waren die Niederlande zu Japans einzigem europäischen Handelspartner geworden.

Um das Christentum in Japan vollständig zu beseitigen, setzten unter Tokugawa Hidetada (1579–1632, Shōgun 1605–1623) und seinem Sohn Iemitsu (1604–1651, Shōgun 1623–1651) grausame Christenverfolgungen ein. Sie wurden seit den 1630er Jahren von einem System der Religionsüberwachung (*shūmon aratame seido*) ergänzt. Die obligatorische Registrierung jedes Einwohners als Gläubiger eines Tempels sollte dazu beitragen, Christen aufzuspüren und ihre Konversion zu erzwingen. Gleichzeitig verfaßten Buddhisten antichristliche Schriften, die zur Verbreitung einer christenfeindlichen Stimmung beitragen sollten. Diesem Ziel dienten neben Traktaten zur Widerlegung christlicher Theologie vor allem volkstümliche Erzählungen, die den staatsgefährdenden Charakter der fremden Religion anschaulich darstellten.

1.1 Die Einführung der obligatorischen Tempelregistrierung (*terauke seido*)

Terauke seido (wörtl.: System der Registrierung in einem Tempel) bezeichnet eine religionspolitische Regelung, die die buddhistischen Gemeinschaften in Japan von der frühen Neuzeit bis in die Meiji-Zeit hinein prägte: Jeder Japaner mußte als buddhistischer Gläubiger bei einem Tempel seiner Wahl registriert sein (*terauke*) und von diesem Tempel eine Bescheinigung erhalten, daß er kein Christ, sondern Gläubiger dieses Tempels sei. Die Bestätigungen wurden ursprünglich, d.h. in der Zeit unmittelbar nach dem Verbot des Christentums (1614), nur von ehemaligen Christen im Keihan-Gebiet (die Gegend um Kyōto und Ōsaka) als Beleg ihrer Konversion zum Buddhismus verlangt. Erst seit etwa 1635 wurden die obligatorische Registrierung der Haushalte in einem Tempel und die Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zu diesem Tempel auf die gesamte Bevölkerung ausgeweitet. Sie erfaßte somit auch diejenigen, die niemals Christen gewesen waren.¹⁵ Auf diese Weise entstand um jeden Tempel eine Art Gemeinde von Gläubigen (*danka* oder *danto*), die Bestattungen, Totengedenkfeiern und die Verwaltung der Gräber ‚ihrem‘ Tempel (*danna dera*) übertrugen.¹⁶ Um die jeweilige Tempel- bzw. Schulzuge-

Ieyasu schon vor dem Erlaß seines Edikts bei Mönchen des Daimyats Arima in Auftrag gegeben wurden. Vgl. Riess, „Vertreibung der Portugiesen“, 30, 35.

12 Riess, „Vertreibung der Portugiesen“, 34.

13 Vgl. Riess' Übersetzung der 15 Paragraphen in „Vertreibung der Portugiesen“, 30–34.

14 Die Erlasse von 1633–1639 sind ediert in Kodama, *Nihon no ayumi*, 127–130.

15 Vgl. Shimizu, *Kirishitan kinseishi*, 181 ff.

16 Vgl. Morioka Kiyomi, „Jidan kankei no shosō to kinō“, in: Akamatsu Toshihide, Kasahara Kazuo (Hgg.), *Shinshūshi gaisetsu*, Kyōto: Heirakuji shoten 31971 (1.

hörigkeit der Bevölkerung zu erfassen, wurden Register angelegt, sogenannte *shūmon aratame chô* (Verzeichnis für die Religionsüberwachung) oder *shūshi ninbetsuchô* (Personenregister zur religiösen Zugehörigkeit), in denen Name, Alter, buddhistische Schule und Tempel der Haushaltsvorstände, ihrer Familien und ihres Dienstpersonals eingetragen wurden.¹⁷ Die Erfassung der Haushalte wurde vervollständigt durch deren Verpflichtung, ihrem Tempel alle Veränderungen im Personenstand durch Geburts- und Todesfälle, Hochzeit oder Scheidung sowie Reisen und die Einstellung bzw. Versetzung von Dienstpersonal mitzuteilen und sie dort bestätigen zu lassen.¹⁸ Das älteste erhaltene Register dieser Art stammt aus Hirado (Yokoseura-chô) in Kyūshū und wurde 1634 angelegt. Da die *shūshi ninbetsuchô* zunächst als Mittel zur Bekämpfung des Christentums gedacht waren, sind frühe Exemplare vor allem aus Kyūshū bekannt, wo die meisten Christen lebten. Später wurde das System institutionalisiert: 1640 richtete das Shogunat in seinen Territorien ein „Amt für Religionsüberwachung“ (*shūmon aratame yaku*) ein und befahl 1664 auch den übrigen Daimyaten, die Tempelzugehörigkeit regelmäßig zu überprüfen und Register anzulegen. Erst 1871 wurde dieses System aufgehoben.

Ein Beispiel für ein solches Register ist das *Nagasaki Hirado-chô ninbetsuchô* von 1641. Der Auflistung der Haushalte Hirados sind drei Texte vorangestellt, die die Verknüpfung der Erfassung der Haushalte mit der Verfolgung des Christentums deutlich machen. Der erste Text ist ein Eid für ehemalige Christen, die zum Buddhismus konvertiert waren. Darin werden die Gründe für die Abwendung vom Christentum genannt, nämlich die Erkenntnis des ungläubwürdigen und magischen Charakters der christlichen Lehre sowie die Nachricht von den Plänen der Missionare, Japans Eroberung vorzubereiten. Anschließend bekennt sich der Unterzeichner mit seiner Ehefrau zu einer buddhistischen Schule und verspricht, sich nie wieder dem Christentum zuzuwenden. Schließlich werden die Strafen benannt, die bei der Übertretung dieses Versprechens zu erwarten seien. Erstaunlicherweise drohen den gerade zum Buddhismus Konvertierten christliche Strafen: die Vergeltung ihres Vergehens durch Gott, Jesus, den Heiligen Geist, Maria und die Heiligen; der Entzug der Gnade und Hilfe Gottes; und im Todesfall schließlich endlose Qualen in der christlichen Hölle (*inherno*).

Auflage 1963), 360 (im folgenden „Jidan kankei“). Vgl. auch Shimizu, *Kirishitan kinseishi*, 184.

¹⁷ Vgl. Shimizu, *Kirishitan kinseishi*, 184 f.

¹⁸ Vgl. Morioka, „Jidan kankei“, 360.

Der zweite Text ist für diejenigen bestimmt, die niemals Christen waren. Auch sie bekennen sich zu einer buddhistischen Schule und garantieren für ihre ganze Familie und die Dienerschaft, daß niemand unter ihnen christlich sei. Werde dennoch ein Christ in diesem Kreis entdeckt, soll er dem zuständigen Beamten übergeben und nicht nur er, sondern seine ganze Familie (Eltern, Kinder und Geschwister) verbrannt werden.

Abschließend folgt als dritter Text eine Erklärung dreier ehemaliger Patres, und zwar des portugiesischen Jesuiten Christovão Ferreira, der 1633 unter Folter zum Buddhismus konvertierte, des japanischen Apostaten Thomas Araki (?–1646), ebenfalls ein ehemaliger Jesuit, und eines nicht bestimmbar dritten. Sie erklären darin, daß es inzwischen nicht mehr möglich sei, zum Christentum überzutreten, da es in Japan keine Geistlichen mehr gäbe. Da aber niemand anders taufen dürfe, sei es unmöglich geworden, Christ zu werden.¹⁹

Diese Eide bzw. Erklärungen sind in mehrfacher Hinsicht interessant. Durch den Hinweis auf das Vorhaben der Missionare, Japan zu erobern, wird das Bekenntnis zum Christentum aus dem privaten Bereich gelöst und auf die Ebene einer nationalen Bedrohung gestellt. Auf diese Weise konnte das Shogunat seine strengen Maßnahmen zur Bekämpfung des Christentums rechtfertigen. Außerdem machen die Texte deutlich, daß die Möglichkeit eines reinen Lippenbekenntnisses zum Buddhismus für wahrscheinlich gehalten wurde. Aus welchem anderen Grund sollte man Buddhisten mit Strafen drohen, die nur von Christen als solche empfunden werden konnten? Auch die Erklärung der drei Patres läßt auf Skepsis gegenüber der Glaubwürdigkeit der Apostasie ehemaliger Christen schließen. Denn es werden christliche Autoritäten angeführt, um von der Ausichtslosigkeit der Hinwendung zum Christentum zu überzeugen.

Im Anschluß an diese drei Texte folgt die Auflistung der Haushalte, wobei jeweils die buddhistische Schule und der entsprechende Tempel, Alter, Name und Stellung der Haushaltsmitglieder (z.B. Haushaltsvorstand, Ehefrau, Tochter, Sohn, Kinderfrau) dokumentiert werden. Zusätzlich wird für jeden Haushalt festgehalten, ob es sich bei seinen Mitgliedern um ehemalige Christen handelt oder um Buddhisten, die niemals christlich waren. Im vorliegenden Fall waren elf der 13 Haushalte christlich.²⁰ Angesichts der Erfolge der christlichen Mission in Kyūshū, vor allem in Nagasaki, überrascht dieses Verhältnis nicht.

¹⁹ „Nagasaki Hirado-chô ninbetsuchô“, in: Kyūshū shiryô kankôkai (Hg.), *Kyūshū shiryô sôsho*, Fukuoka: o.V. o.J., 55–63.

²⁰ „Nagasaki Hirado-chô ninbetsuchô“, 55–63.

Die buddhistischen Tempel waren also anfangs durch die Bestätigung der Konversion von Christen zum Buddhismus und deren Registrierung als Gläubige, später durch die Verpflichtung jedes Haushaltes, sich in einem Tempel registrieren zu lassen, an der offiziellen Verfolgung des Christentums und der Kontrolle der Religionszugehörigkeit der Bevölkerung beteiligt. Die Registrierung der Tempelzugehörigkeit war von Anfang an mit Angaben zum Personenstand verbunden und verschmolz teilweise mit anderen Registern, die der Erhebung der Bevölkerung dienten.²¹ Dadurch entstanden dem Buddhismus zwei Aufgabenbereiche, die sein Selbstverständnis bis in die Meiji-Zeit hinein prägten. Zum einen waren das die Bekämpfung des Christentums und die damit verbundene Überwachung der Rechtgläubigkeit. Zum andern wurden die Tempel durch die Übernahme administrativer Funktionen in der Art einer Standesbehörde in das Herrschaftssystem der Tokugawa integriert. Daraus mußte innerhalb des japanischen Buddhismus das Bewußtsein erwachsen, Feind des Christentums und Stütze der herrschenden Macht zu sein.

1.2 Die antichristliche Literatur der Tokugawa-Zeit

Nach dem endgültigen Verbot des Christentums 1614 wurden nicht wenige antichristliche Schriften aus buddhistischer oder konfuzianischer Feder verfaßt.²² Ebisawa Arimichi unterteilt die *haiyasho* (Schriften gegen das Christentum) des 17. und 18. Jahrhunderts in zwei Kategorien: Texte, die sich mit christlichen Doktrinen auseinandersetzen (*kyōriteki haiyasho*) und volkstümliche Erzählungen (*monogatari-teki haiyasho*) über die Geschichte des Christentums in Japan. Die für die beiden Gattungen kennzeichnenden antichristlichen Argumente oder Geschichten werden im folgenden anhand ausgewählter Beispiele skizziert.

²¹ Vgl. Shimizu, *Kirishitan kinseishi*, 186.

²² Einen Überblick über die antichristliche Literatur der Tokugawa-Zeit bietet Ebisawa Arimichi in „Haiyasho“, in: *Nihon kirisutokyo rekishi daijiten*, Tōkyō: Kyōbunkan 1988, 1098 f. Einige antichristliche Schriften dieser Zeit sind ediert in Ebisawa Arimichi, Hubert Cieslik, Doi Tadao et al. (Hgg.), *Kirishitan-sho haiyasho* (Nihon shisō taikai 25), Tōkyō: Iwanami shoten 1970. Sprachlich modernisierte Fassungen von *Kirishitan monogatari*, *Baterenki*, *Kirishitan shūmon raichō jikkī*, *Ha deusu* sowie *Nanbanji kāhaiki* u.a.m. finden sich bei Hiyane Antei (Hg.), *Kirishitan monogatari* (Kirishitan bunko 1), Tōkyō: Keiseisha shoten 1927, und ders., *Nanbanji kāhaiki* (Kirishitan bunko 2), Tōkyō: Keiseisha shoten 1926.

1.2.1 Traktate zur Widerlegung christlicher Lehren

Zu den bekanntesten Werken der ersten Gruppe zählen *Ha deusu* (oder *Ha daisu*, Vernichtung Gottes; 1620 geschrieben) von Fukan Fabian (oder Fukansai), *Kengiroku* (Bericht über die Aufdeckung des Betrugers; 1636 geschrieben) von Sawano Chūan (alias Christovão Ferreira) und *Ha kirishitan* (Vernichtung der Christen, 1642) von Suzuki Shōsan. Sie widerlegen christliche Glaubensvorstellungen und Theologie aus drei verschiedenen Perspektiven, die sich aus den Biographien der jeweiligen Autoren ergeben. Fukan Fabian²³ war jahrelang – nach seinen eigenen Angaben mehr als 20 Jahre – Mitglied der *Societas Jesu* in Japan gewesen, bevor er erkannte „... that the words of the adherents of Deus were very clever and appeared very near reason – but in their teaching there was little truth.“²⁴ Um 1608 verließ er die Jesuiten und wandte sich kurz darauf von der christlichen Religion ganz ab. Seine umfassenden Kenntnisse buddhistischen Denkens lassen darauf schließen, daß er buddhistischer Mönch war, bevor er zu den Jesuiten stieß. In dem Vorwort zu *Ha deusu* benennt er sein Motiv, die christlichen Lehren in einer Schrift zu widerlegen: Er möchte damit den Fehler wiedergutmachen, den er beging, indem er sich zum Christentum bekannte.²⁵ Neben Fabian zählt Sawano Chūan bzw. Christovão Ferreira zu den berühmtesten Apostaten des 17. Jahrhunderts. 1633 schwor der damalige Vize-Provinzial der Gesellschaft Jesu und Verwalter der japanischen Diözese dem christlichen Glauben ab und konvertierte zum Zen-Buddhismus. Seit dieser Zeit unterstützte er die Verfolgung des Christentums durch das Shogunat als Dolmetscher, Informant und bei Verhören.²⁶ Drei Jahre nach seiner Apostasie verfaßte er *Kengiroku*, eine Darstellung und Widerlegung christlicher Lehren. Der dritte Autor, Suzuki Shōsan, war Zen-Mönch der *Sōtō*-Schule und repräsentiert in seiner Schrift am deutlichsten, wie christliche Glaubensinhalte aus der Sicht eines damaligen Buddhisten wahrgenommen wurden.

Fabians *Ha deusu* gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil orientiert sich an jenen sieben Schritten, in denen die Jesuiten seiner Aussage nach

²³ Zur Biographie Fukan Fabians vgl. George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 142–184 (im folgenden *Deus Destroyed*).

²⁴ Fabian Fucan (so Elisons Umschrift), „Deus Destroyed“, in: Elison, *Deus Destroyed*, 259.

²⁵ Fabian, „Deus Destroyed“, 259 f., „Ha daisu“, in: Ebisawa et al., *Kirishitan-sho haiyasho*, 424 f.

²⁶ Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 186.

den an ihrer Religion Interessierten die Grundlagen des christlichen Glaubens vermittelt. Fabian stellt die der jeweiligen Stufe entsprechenden Lehrmeinungen dar und widerlegt sie. Im zweiten Teil greift er einige Fragen zur christlichen Lebensführung auf, von denen er glaubt, daß sie für den Leser von Interesse sind.

Ähnlich systematisch geht Ferreira in *Kengiroku* vor. In drei Kapiteln stellt er zentrale christliche Glaubensinhalte vor und widerlegt sie Schritt für Schritt; darüber hinaus erläutert und kritisiert er die zehn Gebote, die Stellung des Papstes und einige Sakramente.

Neben den christlichen Lehren befaßt sich Suzuki Shōsan auch mit der Kritik der Christen an Japans religiöser Tradition. Er mißt das Christentum stärker als die anderen beiden Autoren am Maßstab buddhistischen Denkens, an dessen Überlegenheit er keine Zweifel hat.

Die in den Texten²⁷ angeführten Argumente lassen sich grob drei Gruppen zuordnen:

- Kritik an der inneren Widersprüchlichkeit christlicher Lehren und Praxis;
- Gegenüberstellung christlicher und buddhistischer Glaubensinhalte;
- Verweis auf den Schaden des Christentums für Japan und die Bedeutung der einheimischen Religionen für das Land.

Innerhalb der ersten Gruppe wurde insbesondere das christliche Gottesbild in Frage gestellt. Die Allmacht, Allwissenheit und Güte des Schöpfergottes wurde mit vermeintlichen Fehlschlägen seiner Schöpfung konfrontiert, um nachzuweisen, daß Gott nicht über die ihm zugeschriebenen Qualitäten verfüge und seine Schöpfung mißlungen sei. Beispielsweise verweist Fabian auf die Erschaffung der Engel und der ersten Menschen: Obgleich sowohl Luzifer als auch Adam Gottes Geschöpfe seien, hätten sie sich seinem Befehl widersetzt. Wäre Gott, wie es die Christen behaupten, allwissend, hätte er ihr Scheitern vorausgesehen und die beiden so geschaffen, daß sie seine Gebote befolgten. Da ihm dies offenbar nicht gelungen sei, hätten Adam und Eva eine Schuld auf sich geladen, die sie als Menschen nicht sühnen könnten. Daher habe Gott in menschlicher Gestalt auf der Erde erscheinen müssen, um die Schuld der Menschen zu sühnen, die er doch selbst zu verantworten habe. Nach Fabian verhält sich Gott wie ein Handwerker, der versucht, im nachhinein einen Fehler zu

reparieren.²⁸ Sowohl Fabian als auch Ferreira²⁹ und Suzuki³⁰ sprechen mit der Erschaffung des unvollkommenen Menschen das Problem der Theodizee an und sehen darin den Beweis, daß die christliche Gottesvorstellung falsch sein müsse.

Auch der christliche Absolutheitsanspruch, d.h. die Behauptung, daß nur im Christentum Erlösung möglich sei, war Gegenstand der Kritik. Denn wie, argumentierten Ferreira und Suzuki, läßt sich dieser Anspruch damit in Einklang bringen, daß das Christentum nicht nur in vielen Ländern der Erde nicht bekannt sei, sondern daß dort sogar andere Religionen existierten? Wenn Gott sich für den alleinigen Erlöser der Menschheit halte, müsse er dafür Sorge tragen, daß die gesamte Menschheit von ihm erfahre. Weder entspreche es seiner Allmacht, daß er die Ausbreitung des Buddhismus in Asien zugelassen habe, noch sei es Ausdruck seiner Güte, daß er die zahlreichen Nicht-Christen, die noch nie von ihm gehört haben, nach ihrem Tod in der Hölle leiden lasse. Suzuki kontrastiert zudem das einmalige Erscheinen Gottes in der Welt mit der buddhistischen Vorstellung, daß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer wieder Buddhas in der Welt erscheinen, um die Menschen zu retten.³¹ Seine Argumentation verweist nicht nur auf den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit im Christentum; gleichzeitig führt sie zu dem Schluß, daß die Universalität des buddhistischen Erlösungsanspruchs gerechtfertigter ist als die des christlichen Denkens.

Als Beispiele christlicher Praxis behandeln Fabian und Ferreira die Lebensführung der Missionare. Fabian beschreibt die Jesuiten als arrogante, streitsüchtige, habgierige Menschen, die trotz des Gelübdes der Ehelosigkeit in ihrer Heimat Frauen und Kinder besäßen. Bei der Bewertung der Schilderung Fabians muß jedoch neben der polemischen Intention auch die eigene Enttäuschung über das Verhalten der Jesuiten in Rechnung gestellt werden. Trotz seiner jahrzehntelangen Treue gegenüber den Jesuiten, der Kenntnisse christlicher Theologie, die er sich erworben hatte und seines Engagements für die christliche Mission war ihm die Priesterweihe verwehrt worden.³² Daß seine Schilderung der Missionare von Verbitte- rung geprägt ist, überrascht daher kaum.

28 Fabian, „Deus Destroyed“, 272–277; „Ha daiusu“, 433–437.

29 Christovão Ferreira, „Deceit Disclosed“, in: Elison, *Deus Destroyed*, 301 f.

30 Suzuki Shōsan, „Christians Countered“, in: Elison, *Deus Destroyed*, 382; „Ha kirishitan“, 453.

31 Suzuki, „Christians Countered“, 377 f; „Ha kirishitan“, 50; Ferreira, „Deceit Disclosed“, 298 f.

32 Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 156 f.

27 Zugrundegelegt wurden die Übersetzungen der drei Texte bei Elison, *Deus Destroyed*, 259–291, 295–318 und 377–389, sowie die Edition von „Ha daiusu“ und „Ha kirishitan“ in Ebisawa et al., *Kirishitan-sho haiyasho*, 423–457.

Auch Ferreira kritisiert das moralische Verhalten der Christen: Ungeachtet des Gebotes, die Eltern zu ehren, werde ihre Autorität oft, z.B. in religiösen Fragen, mißachtet. In einer auf konfuzianischer Ethik begründeten Gesellschaft, in der Gehorsam gegenüber den Eltern als eine der Stützen des gesellschaftlichen Zusammenlebens galt, muß der Vorwurf mangelnden kindlichen Gehorsams schwer gewogen haben. Daneben weist Ferreira auf die Mißachtung des Zölibats durch die Missionare hin, auf ihre Habgier nicht nur in Japan, sondern das Streben nach Bereicherung auch innerhalb des europäischen Klerus sowie auf die Bereitwilligkeit, mit der die Missionare den Tod zahlreicher Japaner um ihretwillen duldeten.

Neben der Lebensführung wurden die Sakramente als Teil der christlichen Praxis verworfen, insbesondere bei Ferreira. Er erklärt die Bedeutung der Taufe folgendermaßen: In der Taufzeremonie werde ein Mensch durch das Besprengen mit Wasser mit Gottes Gnade erfüllt und von seinen bisherigen Sünden befreit. Es ist aber nach Ferreira unmöglich, daß eine Materie wie Wasser etwas Geistiges wie Gnade hervorbringe oder Sünden von der Seele entferne, die ebenfalls von geistiger Substanz sei. Als ebenso unvernünftig kritisiert er die Behauptung, in der Eucharistie wäre Jesus tatsächlich in Brot und Wein präsent. Vielmehr müßten Sätze wie „Dieses Brot ist mein Leib“ als Metaphern verstanden werden. Die Beichte schildert er, wie auch Fabian,³³ als Auflistung individueller Sünden und deren Vergebung durch einen Priester. Im Gegensatz zu Fabian erwähnt er jedoch auch christliche Theorien über die Notwendigkeit echter Reue.³⁴ Zwar kritisiert er die verschiedenen Auffassungen von Beichte, Reue und Vergebung als verwirrend und die Erlösung erschwerend. Doch indem er das Element der Reue thematisiert, verteidigt er die Beichte gegen den Vorwurf, sie sei ein rein formaler Akt, durch den jede Tat verziehen werde und somit Verbrechen provoziert werden könnten.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Kritik gerade Fabians und Ferrerias an christlicher Lehre und Praxis auf allgemeine Zustimmung stieß. Denn als ehemalige Christen waren sie mit christlicher Glaubens- und Lebenswelt vertraut. Daher hatten ihre Urteile einen autoritativeren Charakter als die eines Menschen, der das Christentum nur ‚von außen‘ kennengelernt hatte. Dennoch beschränkte sich zumindest Fabian nicht auf die reine Widerlegung, sondern hielt den christlichen Überzeugungen buddhistisches, konfuzianisches und shintoistisches Denken entgegen.

So postuliert er die Überlegenheit der Buddhas und shintoistischen Gottheiten (*kami*) über den christlichen Gott. Dabei beruft er sich auf die buddhistische Drei-Körper-Lehre: Mit dem *dharma*-Körper des Buddha, der jenseits von Definition, Wissen und Qualitäten existiere, kann sich in seinen Augen ein Gott mit menschlichen Eigenschaften und Gefühlen nicht messen. Die gleiche Überlegenheit behauptet er für die *kami*, da sie Inkarnationen der Buddhas in Gestalt japanischer Gottheiten seien.³⁵ Der christlichen Lehre von den drei Arten der Seele (*anima vegetativa*, *anima sensitiva*, *anima rationalis*) stellt er die buddhistische Differenzierung zwischen einem absoluten Prinzip als Wesen aller Dinge und seinen vielfältigen Erscheinungsformen gegenüber. Die im Christentum durch die drei Seelentypen erklärten unterschiedlichen Lebensformen von Pflanzen, Tieren und Menschen ergäben sich nach der buddhistischen Theorie lediglich aus den Verschiedenheiten der jeweiligen Materie, in der sich das absolute Prinzip manifestiere.³⁶

Stärker noch als Fabians Schrift ist die Argumentation Suzukis von buddhistischem Denken geprägt. Er kritisiert den christlichen Glauben an Gott, den „Großen Buddha namens Deus“³⁷, aus der Perspektive des Erlösungsdenkens im *Zen*-Buddhismus. Erleuchtung bedeutet für ihn, das ‚Nichts‘ zu erkennen, d.h. die ‚Leere‘ als absolutes Prinzip, das dem Menschen und allen Erscheinungen zugrundeliegt. Die Erkenntnis des wahren Wesens allen Seins, der Vergänglichkeit (oder ‚Nichtigkeit‘) der von uns wahrgenommenen Welt, ist die Voraussetzung, um den Kreislauf der Wiedergeburten verlassen zu können. Dafür müssen der Glaube an die Wirklichkeit unseres Selbst und der uns umgebenden Welt sowie die Vorstellung einer unvergänglichen Seele als Kern der menschlichen Existenz als Irrtum erkannt werden. In Suzukis Augen behindert die christliche Lehre diesen Erlösungsweg. Sie binde den Menschen an sein ‚diesseitiges‘ Leben, indem sie ihn glauben mache, die von ihm wahrgenommene Umwelt sei genauso wirklich wie er selbst, da sie von Gott geschaffen sei. Durch die Hochschätzung der irdischen Gegebenheiten als Schöpfung Gottes sei den Christen der Weg versperrt, die Leerheit als das Wesen aller Dinge zu erkennen. Den Christen mache es ihre Verstrickung in die Welt der Erscheinungen unmöglich, die Kette der Wiedergeburten hinter sich zu lassen. Anders gesagt: Sie stünden ihrer eigenen Erlösung im Weg.³⁸

35 Fabian, „Deus Destroyed“, 262–266; „Ha daiusu“, 426–429.

36 Fabian, „Deus Destroyed“, 267–70; „Ha daiusu“, 430 ff.

37 „Ha kirishitan“, 450; Suzuki, „Christians Countered“, 377.

38 Suzuki, „Christians Countered“, 378 f; „Ha kirishitan“, 451.

33 Fabian, „Deus Destroyed“, 287 f; „Ha daiusu“, 444 f.

34 Ferreira, „Deceit Disclosed“, 313–315.

Ein weiterer Kritikpunkt Suzukis ist der Absolutheitsanspruch des christlichen Monotheismus. Seiner Meinung nach liegt hier die Wurzel der Intoleranz gegenüber anderen Religionen, deren Gottheiten als nicht-existent und daher nicht verehrungswürdig betrachtet würden. Der Ausschließlichkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs hält er die Integrationsfähigkeit des Buddhismus am Beispiel der *honji suijaku*-Theorie entgegen. Nach dieser Theorie, die im 8. Jahrhundert durch Kūkai (774–835), den Begründer der *Shingon*-Schule, entwickelt wurde, sind die shintoistischen *kami* Inkarnationen von Buddhas. Sie wählten die Gestalt japanischer Gottheiten, um Japanern die Erkenntnis der Wahrheit in der ihnen entsprechenden Weise zu ermöglichen.³⁹ Zwei buddhistische Konzepte werden hier vermischt: Die genannte Theorie der Identität shintoistischer Gottheiten mit Buddhas, in der der Shintō als Hilfsmittel des Buddhismus erscheint (*honji suijaku setsu*); und das buddhistische Konzept des „geschickten Mittels“ (*hōben*; skt. *upāya*), d.h. der Anpassung der buddhistischen Unterweisung an die geistigen Gegebenheiten der jeweiligen Zuhörer.

Da die drei Autoren das Christentum für religiös intolerant hielten, betrachteten sie es als Gefährdung der einheimischen Religionen. Damit bedrohte es in ihren Augen aber auch die gesamte Nation. Das japanische Selbstverständnis als „Land der Götter und Land der Buddhas“ (*shinkoku bukkoku*)⁴⁰ beruhte auf dem Glauben an eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen Shintō, Buddhismus und kaiserlicher Herrschaft. Fabian erklärt den Zusammenhang zwischen Religion und politischer Macht folgendermaßen. Die shintoistischen Gottheiten hätten Japan geschaffen, von ihnen stamme die Familie des Kaiserhauses ab, und sie schützten das Land. Prinz Shōtoku (574–622) als Inkarnation eines Buddha habe in Übereinstimmung mit dem Willen der *kami* den Buddhismus in Japan verbreitet, so daß seit dieser Zeit Japan gleichzeitig das Land der Buddhas sei. Solange der „Weg der Götter“ (*shintō*) und „das Gesetz Buddhas“ (*buppō*) verehrt werden, könne sich auch das „kaiserliche Gesetz“ (*ōhō*), d.h. die weltliche Herrschaft, zum Wohl des Landes entfalten. Sie wiederum garantiere die Verbreitung und Anerkennung der beiden Religionen. Indem die Christen die Auslöschung der japanischen Religionen anstrebten, zielten sie gleichzeitig darauf, die politische Herrschaft zu vernichten.⁴¹

39 Suzuki, „Christians Counterred“, 379 f.; „Ha kirishitan“, 451.

40 Diese Selbstbezeichnung taucht in dem Edikt auf, mit dem 1614 das Christentum verboten wurde. Vgl. Kodama, *Nihon no ayumi*, 125.

41 Fabian, „Deus Destroyed“, 283; „Ha daiusu“, 441 f.

And therefore the adherents of Deus have no recourse but to subvert the Royal Sway, overthrow the Buddhas and gods, eliminate the customs of Japan; and then to import the customs of their own countries; thus only will advance the plot they have concocted to usurp the country themselves.⁴²

Die religiöse Rechtfertigung eines politischen Umsturzes sieht Fabian im ersten Gebot gegeben: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“. Mit dieser Aufforderung werde der Wille Gottes über jede andere Autorität gestellt. Das legitimiert in Fabians Augen die Auflehnung gegen den weltlichen Herrscher und die Usurpation seiner Herrschaft, wenn sein Handeln nicht dem Willen Gottes entspreche.⁴³ Genauso argumentiert Ferreira in seiner Auslegung des ersten Gebotes:

It teaches that one must invoke and worship the one Deus [...] and that therefore one must admit no other considerations. For countries which are not Kirishitan such a doctrine constitutes the root of rebellion and the inception of reign's overthrow. In every land those who become Kirishitans refuse to reverence the Buddhas and the gods; they tear down the temples and pagodas, demonstrate no respect for the sovereign's will [...]. And therefore examples where they have cast the land into disorder and overthrown the reign are great in number, in every country.⁴⁴

Als Beweis der politischen Ambitionen der Christen wurde das Schicksal der von Spanien und Portugal kolonialisierten Länder Südamerikas und Asiens angeführt. Bedenkt man die enge Verknüpfung von Missionierung und Kolonialisierung in der damaligen Zeit, so ist die Angst der japanischen Herrscher vor einer Eroberung durch die iberischen Länder keineswegs unverständlich.

Die vermeintliche Gefahr eines politischen Umsturzes – sei es durch die Portugiesen und Spanier, sei es durch die christlichen Daimyō Japans – war jedoch nur ein Element der national argumentierenden Vorwürfe gegen das Christentum. Es wurde zudem als Gefährdung der sozialen Ordnung betrachtet. Als deren Grundlage galten die fünf ethischen Gebote des Buddhismus (nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen und keinen Alkohol trinken) sowie die konfuzianische Vorstellung von fünf Typen zwischenmenschlicher Beziehungen (Fürst – Vasall, Vater – Sohn, Ehemann – Ehefrau, älterer Bruder – jüngerer Bruder, Freund – Freund). Die Treue des Volkes zu seinem Herrscher und dessen Güte, der Gehorsam

42 Fabian, „Deus Destroyed“, 283; „Ha daiusu“, 441 f.

43 Fabian, „Deus Destroyed“, 281 f.; „Ha daiusu“, 440 f.

44 Ferreira, „Deceit Disclosed“, 303 f.

gegenüber den Eltern, die Hochschätzung der Alten und die Verehrung der Buddhas und *kami* – all das garantiert nach Ferreira das Wohlergehen Japans und seiner Menschen. Da die Christen jedoch nur ihre eigene Ethik anerkannten, die es verbiete, andere Religionen zu respektieren, aber die Auflehnung gegen den Willen des Herrschers oder der Eltern gestatte, bedrohten sie die Grundlagen der japanischen Gesellschaft.⁴⁵

Die Vorwürfe gegen das Christentum richteten sich also gegen die von den Autoren konstatierte innere Widersprüchlichkeit seiner Glaubensinhalte, die vermeintliche Unterlegenheit christlicher Theologie gegenüber buddhistischen Theorien sowie gegen seine Unangemessenheit für die religiöse und politische Situation Japans. Aufgrund der wechselseitigen Abhängigkeit, die zwischen der Stabilität politischer Macht und der Prosperität der Religionen gesehen wurde, erschien das Christentum, das andere Religionen als Häresien verwarf, nicht nur als Bedrohung des Shintō und des Buddhismus, sondern auch als Gefahr für das gesamte Herrschaftssystem. Diese Argumentation legitimierte die Verfolgung des Christentums durch das Shogunat als nationale Pflicht.

Die Texte geben nicht nur Aufschluß über die Beurteilung des Christentums aus japanisch-buddhistischer Sicht. Sie sind gleichzeitig Zeugnisse des damaligen Wissensstandes über die Inhalte christlichen Glaubens, die noch in der Zeit nach der „Öffnung des Landes“ (*kaikoku*) in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts eine Grundlage japanischer Kenntnisse des Christentums bildeten.

1.2.2 Volkstümliche Erzählungen

Neben den *haiyasho* (Schriften gegen das Christentum), die sich mit der christlichen Theologie auseinandersetzten, entstanden im 17. und 18. Jahrhundert volkstümliche Erzählungen über die Geschichte des Christentums in Japan, sogenannte *Kirishitan-Romane*. Sie schildern historische und fiktive Begebenheiten aus der Zeit der frühen Missionierung in Japan und waren als Handschriften und Drucke weit verbreitet, und zwar „... in den Bibliotheken der Regierung wie auf den Schlössern der Daimyo, in buddhistischen Tempeln sowohl als unter der niederen Bevölkerung und den Bauern selbst entlegener Provinzen.“⁴⁶ Sie behandeln zwei The-

45 Ferreira, „Deceit Disclosed“, 303 ff. Vgl. auch Fabian, „Deus Destroyed“, 282 f. und „Ha daisu“, 440 f.

46 Hubert Cieslik S.J., „Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit“, in: *Monumenta Nipponica* Vol. VI No. 1/2 (1943), 13 (im folgenden „Nanbanji-Romane“).

menkomplexe: Die christliche Mission in Kyōto bis ungefähr 1587 und den Shimabara-Aufstand von 1637/38. Da an diesem Aufbruch gegen die Ausbeutung der Bevölkerung durch den Lehnsherrn von Shimabara viele Christen beteiligt waren, hatte er eine Wiederbelebung der Furcht vor staatsfeindlicher Agitation durch Christen zur Folge. Cieslik schätzt die Zahl derjenigen Schriften, die sich mit der Mission in Kyōto beschäftigen, auf ungefähr 300 Handschriften; für die Shimabara-Texte dagegen, die schon in der Tokugawa-Zeit als Drucke erschienen, gibt er als Mindestgrenze 120 an, vermutet aber eine höhere Gesamtzahl.⁴⁷ Einige dieser Texte wurden zu Beginn der Meiji-Zeit vor allem durch den *Jōdo*-Mönch Ukai Tetsujō (1814–1891) neu gedruckt, so etwa das *Nanbanji kōhaiki* (Bericht über Aufstieg und Fall des Tempels der südlichen Barbaren).

Die zahlreichen Handschriften der ersten Gruppe unterscheiden sich zwar in einigen Details,⁴⁸ stimmen aber in ihrer Darstellung der christlichen Mission in Kyōto weitgehend überein. Zu den frühesten Schriften dieser Art, die als Vorlage für die späteren Romane dienten, zählt Cieslik das *Kirishitan yuraiiki* (Bericht über die Geschichte der Christen; geschrieben ca. 1620–1630) und das *Kirishitan monogatari* (Erzählung über die Christen; geschrieben 1639)⁴⁹, deren Verfasser unbekannt sind. Anhand des *Kirishitan monogatari*⁵⁰ werden im folgenden die zentralen Inhalte dieser Literaturgattung vorgestellt.

Die Erzählung berichtet von der Ankunft eines Urugan⁵¹ genannten Missionars auf einem portugiesischen oder spanischen Handelsschiff. Er wird als furchterregend groß und häßlicher Mann mit einer roten Nase und Zähnen, die länger sind als die eines Pferdes,⁵² beschrieben. Er besucht Oda Nobunaga in seiner Residenz in Azuchi und gewinnt mit Geschenken dessen Gunst. Nobunaga schenkt ihm Land und läßt ihm einen Tempel errichten. Daraufhin läßt Urugan zwei weitere Patres aus seiner

47 Cieslik, „Nanbanji-Romane“, 13 f.

48 Vgl. Ciesliks Unterscheidung verschiedener Typen von *Kirishitan-Romanen* und seine Zuordnung der bekannten Handschriften in diese Kategorien in „Nanbanji-Romane“, 45–48.

49 Cieslik, „Nanbanji-Romane“, 14 ff.

50 Eine sprachlich modernisierte Fassung ist abgedruckt in Hiyane, *Nanbanji kōhaiki*, 1–39 (eigene Zählung). Vgl. auch Elisons Übertragung ins Englische unter dem Titel „Kirishitan monogatari“, in: Elison, *Deus Destroyed*, 319–374.

51 Den Namen Urugan identifiziert Cieslik als Pater Organtino, einen Jesuiten, der 1570 nach Japan kam und bald darauf in Kyōto missionierte. Vgl. „Nanbanji-Romane“, 17 f.

52 „Kirishitan monogatari“, 321.

Heimat kommen, Gerigori und Yariisu.⁵³ Zusätzlich wird er von einem japanischen Dolmetscher namens Rorensu⁵⁴ unterstützt. Die Missionare überreden nun einen buddhistischen Mönch (Fukan Fabian), die christliche Lehre in sieben Schritten zu formulieren und sich dabei konfuzianischer und buddhistischer Begriffe zu bedienen. Auf diese Weise tarnen sie ihre Lehre als buddhistisches Gesetz. Sie gewinnen Anhänger, indem sie sich um Bettler oder andere Außenseiter bemühen und Kranke pflegen, die ansonsten wie Aussätzige behandelt und gemieden werden. Die Fürsten beeindruckten sie durch ihre Geschenke, so daß ihre Tempel bald überall auftauchen. Als jedoch eine Verschwörung aufgedeckt wird, läßt Toyotomi Hideyoshi 25 daran beteiligte Christen in Nagasaki kreuzigen.⁵⁵ Ausführlich schildert das *Kirishitan monogatari* darauf eine Disputation zwischen dem Christen Fukan Fabian und dem Laienbuddhisten Hakuō. Anlaß war das Bemühen der Missionare, eine Witwe aus Ōsaka für ihre Religion zu gewinnen. Diese bittet um ein Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Buddhisten, um erkennen zu können, welche Religion die wahre sei. Natürlich geht Hakuō aus diesem Streit als glänzender Sieger hervor. Nun wendet sich die Erzählung allmählich der Christenverfolgung zu. Ein ehemaliger Christ erscheint vor Tokugawa Ieyasu, um von den Plänen des Königs von Nanban⁵⁶ zu berichten, mit Hilfe der Missionare Japan zu erobern. Daraufhin verbietet das Shogunat jedem Japaner, sich zum Christentum zu bekennen. Viele Christen werden zur

53 Gerigori (oder Gregoriya) wird sowohl von Elison als auch von Cieslik mit Padre Gregorio de Cespedes S.J. gleichgesetzt, der 1577 nach Japan kam und ca. 20 Jahre in Mitteljapan missionierte. In Yariisu (oder Riisu) sieht Cieslik den Jesuiten Louis Frois, der von 1565 bis 1576 in Kyōto tätig war. Elison zieht außerdem die Möglichkeit in Betracht, daß Luis Almeida gemeint sein könnte, dessen medizinische Fähigkeiten bekannt waren. Vgl. Cieslik, „Nanbanji-Romane“, 22 f. und Elison, *Deus Destroyed*, 477, N. 9.

54 Hierbei handelt es sich um den Irmão Lourenço, der 1551 von Franz Xavier in Yamaguchi getauft wurde und seitdem die christliche Mission unterstützte. Er war der erste Japaner, der 1563 als Irmão in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde. Vgl. Elison, *Deus Destroyed*, 477, N. 10.

55 Diese Passage bezieht sich wohl auf die Hinrichtung der 26 Märtyrer in Nagasaki im Jahr 1597.

56 Mit Nanban (südliche Barbarei) bezeichneten die Japaner damals die Heimatländer der Portugiesen und Spanier, die von Macao oder Manila kommend Japan von Süden her erreichten. Spanier und Portugiesen waren daher *nanbanjin* (südliche Barbaren), während die Engländer und Holländer *kōmōjin* (Rothaare) genannt wurden. Vgl. Cieslik, „Nanbanji-Romane“, 20. Zur Entstehung der Begriffe Nanban und *nanbanjin* vgl. auch Sessō Sōsai, „Taiji jushūron“, in: Ebisawa et al., *Kirishitansho haiyasho*, 460.

Konversion zum Buddhismus gezwungen, aber häufig handelt es sich dabei nur um Lippenbekenntnisse. Die Bekämpfung des Christentums erfolgt daraufhin mit Hilfe der obligatorischen Tempelregistrierung, der erzwungenen Unterzeichnung von Eiden, in denen der Unterzeichner gelobt, nicht Christ zu sein, und der öffentlichen Aufforderung zur Denunziation. Die Erzählung endet mit einem Bericht über den Aufstand von Shimabara. Er wird jedoch nicht auf christliche Anstiftung, sondern auf die ungerechte und grausame Herrschaft der Lehns Herren von Shimabara, der Matsukura, zurückgeführt.

In einer Art Schlußwort wird die Verfolgung des Christentums in Japan gerechtfertigt. Shintō, Buddhismus und weltliche Herrschaft seien in Japan untrennbar miteinander verbunden: Werde eines zerstört, könnten auch die anderen beiden nicht weiterbestehen. Da die Christen Buddhas und *kami* nicht anerkannten, sondern ihre Verehrung unterbinden wollten, stürzten sie das ganze Land in Unglück. Mit dem Beistand der Buddhas, Bodhisattvas und *kami* seien sie jedoch besiegt worden, so daß Japan nun in Frieden den Schutz der Buddhas und *kami* genießen könne.

Obwohl in Form und Inhalt völlig anders als die Schriften, die sich mit der christlichen Theologie beschäftigen, zeichnen die volkstümlichen Romane das gleiche Feindbild des Christentums: Es gefährde das nationale Wohlergehen, weil es die Eroberung Japans durch christliche Länder vorbereite und weil es die einheimischen Religionen, deren Schutz die friedliche Herrschaft über Japan garantiere, zerstören wolle.

1.2.3 Auswertung

Während Fabian und Ferreira als ehemalige Christen der Darstellung und Widerlegung christlicher Lehren viel Raum widmen, steht in Suzukis Schrift der Versuch im Vordergrund, die Überlegenheit des buddhistischen Denkens nachzuweisen. Auf buddhistischer Seite stieß die christliche Hochschätzung des Menschen als Geschöpf Gottes und seines Lebens in der von ihm als real empfundenen Welt auf Ablehnung. Ihr stellt Suzuki den buddhistischen Glauben an den illusorischen Charakter des Menschen und aller Phänomene dieser Welt zusammen mit der sich daraus ergebenden Notwendigkeit entgegen, *ein* grundlegendes Prinzip als das Wesen aller Dinge zu erkennen. Die Christen könnten durch ihre Verstrickung in die Welt der Erscheinungen deren irrealen Charakter nicht erkennen und folglich den Kreislauf der Wiedergeburten nicht durchbrechen. Diese Argumentation ist aus buddhistischer Sicht einleuchtend. Es stellt sich jedoch

die Frage, wieso sie nicht gegen den Shintô angeführt wurde. Denn auch hier werden der Mensch und die ‚diesseitige‘ Welt aufgrund ihrer göttlichen Abstammung bejaht. Dennoch konnten und mußten die japanischen Buddhisten ihn tolerieren; sie interpretierten ihn als eine für Japan spezifische Form buddhistischer Verkündigung. Es liegt also nahe, die Ursache für die Ablehnung der christlichen Lehren weniger in deren weltbehahendem Charakter zu sehen als darin, daß sie sich der Integration in den Buddhismus widersetzen. Mit anderen Worten: Es war vor allem der christliche Absolutheitsanspruch, der Suzuki und anderen Buddhisten Schwierigkeiten bereitete. Ausschließlich in der christlichen Lehre, d.h. in einer einzigen Form der Überlieferung religiöser Wahrheit, den Weg zur Erlösung der Menschen zu sehen, hält Suzuki angesichts der keineswegs weltweiten Verbreitung des Christentums für vermessen. Der mit dem christlichen Absolutheitsanspruch verbundenen Intoleranz hält er die Anerkennung anderer Religionen durch den Buddhismus entgegen. Gemäß dem Konzept des geschickten Mittels werden sie in den Buddhismus integriert als Anpassung an die jeweiligen geistigen sowie zeit- und ortsbedingten Gegebenheiten. Die Vereinnahmung nicht-buddhistischer Religionen als verschiedenartige Überlieferung des buddhistischen Erlösungsweges beruht jedoch genauso wie das Christentum auf der Überzeugung, daß es nur eine einzige religiöse Wahrheit gibt. Im Gegensatz zum Buddhismus erkennt das Christentum allerdings nur eine ganz bestimmte Tradition der Überlieferung dieser Wahrheit als maßgeblich an.

Ein weiteres Merkmal der frühen japanischen Kritik am Christentum ist die Bezugnahme auf das Wohl des Landes. Diese Art der Argumentation wird in der japanischen Geschichtswissenschaft mit dem Begriff *kokugairon* (Diskussion des Schadens für das Land) bezeichnet. Kashiwahara faßt die wesentliche Kritik dieser Diskussion in drei Punkten⁵⁷ zusammen:

1. Der monotheistische Glaube stehe im Widerspruch zu absolutistischen Herrschaftsformen. Dieser Vorwurf wurde mit dem Hinweis auf das erste Gebot begründet: Da es die Loyalität gegenüber Gott über jede irdische Loyalität stelle, rechtfertige es die Auflehnung gegen weltliche Herrscher.
2. Die christliche Mission bereite die Eroberung Japans durch die iberischen Länder vor (*shinryakuron*).

⁵⁷ Kashiwahara Yûsen, „Bukkyô shisô no tenkai“, in: Tamamuro Taijô (Hg.), *Nihon bukkyôshi III. Kinsei kindai hen*, Kyôto: Hôzokan ³1969 (1. Aufl. 1967), 127 ff.

3. Japan sei das Land der *kami* und der Buddhas (*shinkoku bukkoku*), deren Verehrung das Wohlergehen des Landes garantiere. Da das Christentum Shintô und Buddhismus vernichten wolle, gefährde es den Fortbestand Japans, indem es das Land des Schutzes seiner Gottheiten beraube. Durch die Interpretation der *kami* als Manifestationen von Buddhas wurden Shintô und Buddhismus miteinander verknüpft, so daß sie sich als eine einzige Lehre dem Christentum entgegenstellen konnten.

Kashiwahara weist darauf hin, daß diese Art der Argumentation zunächst sowohl in den Dekreten, mit denen die Ausweisung der Missionare angeordnet wurde, als auch in der diplomatischen Korrespondenz mit Goa und Nova Hispania begegnet. Beide Textsorten gingen auf die buddhistischen Berater Toyotomi Hideyoshis und Tokugawa Ieyasus zurück, die die japanischen Religionen als „wahre Lehre“ (*seihô*), das Christentum dagegen als „schlechte Lehre“ (*jahô*) darstellten, die Japans einheimische Religionen vernichten wolle. Sie diente also in erster Linie als Rechtfertigung der antichristlichen Maßnahmen des Shogunats. Diese Funktion erfüllten auch viele *haiyasho*, die auf die allgemeine Akzeptanz der rigorosen Religionspolitik des *bakufu* zielten.

2 Die buddhistische Kritik am Christentum von der Öffnung des Landes bis zur Mitte der Meiji-Zeit

2.1 Die Meiji-Restauration und ihre Folgen für die religiöse Situation Japans

Die mit den „Abschließungserlassen“ (*sakokumei*) von 1633 bis 1639 besiegelte Politik der Einschränkung der Außenbeziehungen Japans auf China und die Niederlande ließ sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nur noch schwer heibelhalten. Immer häufiger liefen russische und englische Schiffe die Küsten Japans an und versuchten, Japan zu Handelskonzessionen zu bewegen oder wenigstens die Erlaubnis zur Verproviantierung ihrer Schiffe zu erlangen.¹ 1853/54 gelang es schließlich dem amerikanischen Commodore Matthew Calbraith Perry (1794–1858), eine Vereinbarung zu erzwingen, die es amerikanischen Schiffen gestattete, Shimoda und Hakodate anzulaufen, um sich mit Kohle und Proviant zu versorgen. Außerdem sah die Abmachung die Ernennung eines amerikanischen Konsuls vor, der in Shimoda residieren sollte. Der amerikanische Generalkonsul Townsend Harris² (1804–1878), der 1856 in Shimoda landete, schloß 1858 einen Handelsvertrag mit Japan ab, der sich am Vorbild der Verträge der westlichen Nationen mit China orientierte. Entsprechend waren wesentliche Zugeständnisse Japans an die USA die Öffnung sogenannter Vertragshäfen, die Einrichtung einer diplomatischen

Vertretung in Edo, Extraterritorialität und Zolltarifautonomie.³ Noch im gleichen Jahr folgten ähnliche Verträge mit den Niederlanden, Rußland, England und Frankreich. Die „Öffnung des Landes“ (*kaikoku*) rief heftige Proteste sowohl von einflußreichen Daimyō als auch seitens des Kaiserhauses hervor.⁴ Sie führte zu einer innenpolitischen Krise, die die politische Schwäche des Shogunats offenkundig machte und zu seinem Zusammenbruch beitrug. Im November 1867 legte der Shōgun Tokugawa Yoshinobu (1837–1913) sein Amt nieder; Anfang 1868 wurde in der sogenannten Meiji-Restauration (*Meiji ishin*) dem Tennō, der von nun an in Tōkyō (dem früheren Edo) residierte, die Regierungsgewalt übertragen und eine neue Regierung gebildet.

Als ideologische Wegbereiter hatten bereits die philosophischen Strömungen der „Nationalen Schule“ (*kokugaku*), des „Restaurations-Shintō“ (*fukko shintō*) und der „Mito-Schule“ (*mitogaku*) das Ende des feudalen Systems des *bakufu* (Shogunat) und die Wiederbelebung der kaiserlichen Herrschaft vorbereitet. Die *kokugaku* widmete seit der Mitte der Tokugawa-Zeit ihr ursprünglich historisch-philologisches Interesse dem Studium der alten japanischen Literatur, vor allem den beiden Reichschroniken *Kojiki* (712) und *Nihongi* (720) sowie der Gedichtsammlung *Man'yōshū* (2. Hälfte 8. Jh.). Auf der Grundlage des aus diesen Studien gewonnenen Bildes vom japanischen Altertum leiteten insbesondere Motoori Norinaga (1730–1801) und Hirata Atsutane (1776–1843) die Forderung ab, zur Gesellschaft des Altertums zurückzukehren. Sie verherrlichten diese Epoche als eine Zeit der japanischen Geschichte, in der ein „reiner Shintō“ (*jun shintō*), d.h. ein von Buddhismus und Konfuzianismus unbeeinflusster Shintō, existiert habe und der Tennō sowohl in ethisch-religiöser als auch politischer Hinsicht Herrscher des Landes gewesen sei. Das von der *kokugaku* propagierte Gesellschaftsideal basierte auf dem wörtlichen Verständnis einerseits der in den Chroniken festgehaltenen Reichsgründung Japans durch das Götterpaar Izanami und Izanagi und andererseits der Übertragung des Herrschaftsauftrags durch die Sonnengottheit Amaterasu Ōmikami an ihren Enkel Jimmu tennō, den Stammvater der kaiserlichen Familie. Entsprechend verband die *kokugaku* seit Ende des 18. Jahrhunderts die politische Forderung nach Wiederherstellung der Tennō-Herrschaft mit dem Bemühen um die ‚Befreiung‘ shintoistischer Lehren von buddhistischem und konfuzianischem Einfluß. Vor allem unter Hirata Atsutane, dem bekanntesten Vertreter des Restaurations-Shintō, erhielt die *kokugaku* eine stark national-chauvinistische Färbung, da er die Überlegenheit Japans über alle anderen Länder behauptete.

1 Vgl. John W. Hall, *Das Japanische Kaiserreich* (Fischer Weltgeschichte 20), Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1968, 242 ff. Zu den britischen, russischen und amerikanischen Interessen im asiatischen Pazifikraum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. auch W. G. Beasley, „The foreign threat and the opening of the ports“, in: Marius B. Jansen (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 5. The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 259–307, vor allem 261–271 (im folgenden „The foreign threat“).

2 Über Townsend Harris' Zeit in Shimoda und seine Vertragsverhandlungen in Shimoda und Edo informiert ausführlich Oliver Statler in seinem hervorragend recherchierten Roman *Shimada Story*, Tōkyō: Charles E. Tuttle Company 1969.

3 Vgl. Beasley, „The foreign threat“, 269–280.

4 Vgl. Beasley, „The foreign threat“, 273–289.

Die Mito-Schule war im 17. Jahrhundert im Daimyat Mito als zunächst historiographische Schule entstanden, die sich mit der Geschichte des Kaiserhauses befaßte. Wie die *kokugaku* sah auch sie in den Überlieferungen der shintoistischen Mythologie die Wurzel der Einzigartigkeit Japans. Im Gegensatz zur Nationalen Schule strebte die Mito-Schule jedoch die „Einheit von Shintō und Konfuzianismus“ (*shinju itchi*) an, indem sie das shintoistische Fundament der nationalen Eigenart Japans um die neokonfuzianischen Begriffe der fünf Tugenden (*gojō*) und der fünf zwischenmenschlichen Beziehungen (*gorin*)⁵ ergänzte. Ihr Nationalverständnis schlug sich im 19. Jahrhundert schließlich in politischer Agitation nieder, indem sie sich für die Abschaffung des *bakufu*, die Wiedereinsetzung des Tennō und die Vertreibung der Ausländer einsetzte.⁶ So trug Tokugawa Nariaki (1800–1860), Daimyō von Mito zur Zeit der erzwungenen Öffnung Japans, nicht unwesentlich zum Sturz des Shogunats und zur Wiederbelebung des Kaisertums bei. Neben anderen Faktoren kann die Meiji-Restauration von 1868 demnach auf das Zusammenspiel von äußerem Druck durch die westlichen Nationen und einer geistesgeschichtlichen Entwicklung innerhalb Japans zurückgeführt werden, die der neuen Regierung das ideologische Werkzeug für die Schaffung einer japanischen Nation in die Hand gab.⁷

Das zu Beginn der Meiji-Zeit entwickelte politische System der Tennō-Herrschaft, das bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestand, beruhte auf der Verbindung von Politik und Religion. Die politischen Grundsätze einer seit 1889 konstitutionellen Monarchie wurden mit der religiösen Legitimierung des Herrschaftssystems durch die Gestalt des Tennō verbunden. Dessen Wiedereinsetzung als realer Herrscher – *de iure* hatte er seine Funktion als Kaiser nie verloren – ging einher mit einer Wiederbelebung der Sakralität seiner Person. Der in der shintoistischen

5 Die fünf Tugenden sind Menschenfreundlichkeit (*jin*), Gerechtigkeit (*gi*), Schicklichkeit (*rei*), Weisheit (*chi*) und Wahrhaftigkeit (*shin*). Zu den fünf Beziehungen siehe Kapitel I I, S. 27. Vgl. Klaus Antoni, „*Kokutai* – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, in: Ders., *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*, München: iudicium 1991, 41 f. (im folgenden „*Kokutai*“).

6 Vgl. Klaus Antoni, *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*, (Handbuch der Orientalistik. 5. Abtlg. Japan, hg. v. W.J. Boot, 8. Bd.), Leiden/Boston/Köln: Brill 1998, 131–161 (im folgenden *Shintō und Nationalwesen*). Vgl. auch ders., „*Kokutai*“, 37–44.

7 Auf die Bedeutung der *kokugaku* und der *mitogaku* für die Meiji-Restauration und die Etablierung des Meiji-Staates hat in jüngster Zeit Antoni hingewiesen in *Shintō und Nationalwesen*, 175 f.

Mythologie begründete göttliche Charakter des Tennō als leiblicher Nachkomme der Sonnengottheit Amaterasu Ōmikami und als ihre lebende Verkörperung diente als ideologische Grundlage der angestrebten „Einheit von Kult und Regierung“ (*saisei itchi*). Der Tennō wurde damit zum zentralen Symbol der nationalen Einheit.

Es war das dringlichste Anliegen der neuen Regierung, das Schicksal Chinas und anderer asiatischer Länder, die dem europäischen und amerikanischen Imperialismus zum Opfer gefallen waren, zu vermeiden. Aus dieser Motivation heraus begann Japan, die westliche Zivilisation zu adaptieren und leitete damit eine politische und soziale Umstrukturierung des Landes ein. Japan entwickelte sich zu einem modernen Nationalstaat⁸ nach westlichem Vorbild. Das politische System, Rechts- und Erziehungswesen, Militär und Medizin wurden nach westlichem Muster ‚modernisiert‘, die Industrialisierung des Landes setzte ein. Gleichzeitig mußte, wie Antoni hervorhebt, als Fundament dieser umfassenden Neugestaltung des staatlichen und kulturellen Lebens eine einheitliche nationale Identität geschaffen werden.⁹ Zu diesem Zweck wurde auf die Ideen der *kokugaku* und der *mitogaku* über den reinen Shintō des Altertums und das „Nationalwesen“ (*kokutai*)¹⁰ Japans zurückgegriffen, in dessen Mittelpunkt der göttliche Ursprung Japans und der kaiserlichen Familie stand. Entsprechend stand auch die Religionspolitik der frühen Meiji-Zeit im Zeichen der Konsolidierung eines starken, zentralistischen Staates. Um die Einheit des Volkes auf der Grundlage der „Restauration der kaiserlichen Herrschaft“ (*ōsei fukko*) zu gewährleisten, wurde der Shintō in eine Art Staatskult verwandelt.¹¹ Schritt für Schritt erhielt er den Charakter einer staatlichen Institution: 1868 wurde ein „Amt für Schreinwesen“ (*Jingikan*) eingerichtet, das spätere „Ministerium für Schreinwesen“ (*Jingishō*). 1872 wurde es durch das „Religionsministerium“ (*Kyōbushō*) ersetzt, das 1877 in das „Amt für Schrein- und Tempelangelegenheiten“ (*Shajikyoku*) im Innenministerium (*Naimushō*) umgewandelt wurde. 1900

8 Zur Definition des Begriffs „Nationalstaat“ vgl. Peter Kleinen, „Politics, Religion, and National Integration in Wilhelmine Germany and Meiji Japan: A Comparative View on the *Kulturkampf* and the ‚Persecution of Buddhism‘“ in: Umetsuo Taduo, Fujitani Takashi, Kurimoto Eisei (Hgg.), *Japanese Civilization in the Modern World XVI Nation-State and Empire* (Senri Ethnological Studies 51), Ōsaka: National Museum of Ethnology 2000, 61–94.

9 Antoni, *Shintō und Nationalwesen*, 174 ff.

10 Zur Entwicklung des Begriffs *kokutai* (Nationalwesen) und den Beitrag der *mitogaku* in diesem Prozeß vgl. Antoni, „*Kokutai*“, 31–59.

11 Vgl. Ikeda Eishun, „*Kindaiteki kaimi shichō to bukkyō*“, in: Ders. (Hg.), *Ronshū Nihon bukkyōshi 8. Meiji jidai*, Tōkyō: Yūsankoku shuppan 1987, 10 (im folgenden „*Kindaiteki kaimi*“).

erhielt die Verwaltung der Schreine mit dem „Büro für Schreinangelegenheiten“ (*Jinjakyoku*) wiederum ein eigenes Büro im Innenministerium. Daneben wurden die Schreine klassifiziert, zu nationalen Kultstätten erklärt und ihre Priester verbeamtet.¹² Die Inhalte der gesamten, d.h. auch der buddhistischen, religiösen Unterweisung des Volkes legte das Religionsministerium in den drei Grundsätzen der „Großen Lehre“ (*daikyō*) fest: „(1) Verehrt die *kami* und liebt Euer Land; (2) macht deutlich die Prinzipien des Himmels und den „Weg des Menschen“ (*jindō*); (3) verehrt den Tennō und befolgt die Anweisungen des Hofes.“¹³ Sie wurden in 28 Themen religiösen, moralischen und politischen Inhalts spezifiziert, die nicht nur darauf zielten, den Shintō in eine „national religion, ... state creed“¹⁴ zu verwandeln, sondern auch Ausdruck des Wunsches nach einer Art nationalgesinnter Volkserziehung sind.¹⁵ Im Zuge der Konsolidierung dieses „Staats-Shintō“ (*kokka shintō*) bemühte sich die Regierung um die „Reinigung“ des Shintō von buddhistischen Einflüssen. Die Erlasse des Jahres 1868 zur „Trennung von Shintō und Buddhismus“ (*shinbutsu bunri*) ordneten die strikte Beseitigung aller buddhistischen Elemente aus Schreinen sowie die Laisierung der in Schreinen tätigen buddhistischen Priester an und verboten die Identifikation shintoistischer Gottheiten mit buddhistischen Gestalten.¹⁶ Infolge der Trennungs-Edikte wurden in ganz Japan Zehntausende von Tempeln geschlossen oder zusammengelegt und einige Tausend Mönche und Nonnen zur Laisierung gezwungen. Die Tempelländereien wurden zunächst von den Daimyō konfisziert oder den laisierten Tempelbewohnern zur Bebauung überlassen. Häufig kam es unter dem Einfluß von *kokugaku*- oder *mitogaku*-Anhängern zu Ausschreitungen, bei denen Sutren, Statuen, Kultgegenstände oder Gebäude verbrannt wurden. Im Daimyat Satsuma waren 1872 alle 1066 Tempel geschlossen, in Toyama war ihre Zahl von über 1600 auf acht verringert

12 Vgl. Umeda Yoshihiko, *Kattei zōho Nihon shūkyō seidashi. Kindathen*, Tōkyō: Tōsen shuppan 1971, 633–653 (im folgenden *Nihon shūkyō seidashi*).

13 Hori Jehirō, Toda Yoshio, „Meiji shintōshi“, in: Kishimoto Hideo (Hg.), *Meiji bunkashi 6. Shūkyōhen*, Tōkyō: Yōyōsha 1956, 112 (im folgenden *Meiji bunkashi*).

14 Vgl. Martin Colcutt, „Buddhism: The Threat of Eradication“, in: Marius B. Jansen, Gilbert Rozman (Hgg.), *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*, Princeton: Princeton University Press 1986, 155 f (im folgenden „Buddhism“).

15 Zu Inhalt und Beurteilung der „Großen Lehre“ und ihren 28 Ergänzungen vgl. Hori et al., *Meiji bunkashi*, 112 f.

16 Die insgesamt 13 Erlasse zur Trennung von Buddhismus und Shintō sind wiedergegeben und erläutert in Umeda, *Nihon shūkyō seidashi*, 5–15. Vgl. auch Ernst Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)* (Studies in Oriental Religions 3), Wiesbaden: Harrassowitz 1978, 249–253 (im folgenden *Staats-Shintō*).

worden, in Tosa von 615 auf 176. Selbst der Kaiserhof beseitigte buddhistische Statuen und Gerätschaften aus seinem unmittelbaren Umfeld, verbot die Durchführung buddhistischer Zeremonien am Hof und rief jene Mitglieder der kaiserlichen Familie, die als Äbte oder Äbtissinnen buddhistischer Klöster tätig waren, in den Laienstand zurück. 1871 hob die Regierung die obligatorische Tempelregistrierung auf und ersetzte sie durch die Einführung staatlicher Personenstandsregister. Auch die Konfiskation des Grundbesitzes der buddhistischen Schulen und Tempel durch die Regierung in den Jahren 1871/72 trug dazu bei, deren wirtschaftliche Situation zu verschlechtern.¹⁷ Zwar gibt es für die Jahre von 1868 bis 1872 keine verlässlichen Angaben über die Gesamtzahl geschlossener Tempel, laisierter Mönche und Nonnen, zerstörter Statuen, Texte oder Bilder. Doch wurden zwischen 1872 und 1876, also nach dem Höhepunkt der anti-buddhistischen Maßnahmen, noch fast 18.000 Tempel geschlossen, mehr als 56.000 Mönche und 5.000 Nonnen laisiert.¹⁸

Diese als *haibutsu kishaku undō* (Bewegung zur Auslöschung des Buddhismus) bekannte Buddhismusverfolgung infolge der Trennungserlasse verringerte nicht nur die Zahl der Tempel und erschütterte die strukturelle und materielle Grundlage der buddhistischen Schulen. Gleichzeitig versetzte sie dem Klerus einen Schock, indem sie den Einfluß der buddhismusfeindlichen Ideen Hiratas und die Vorrangstellung des Shintō deutlich machte. Der staatlichen Privilegierung der Tempel in der Tokugawa-Zeit wurde damit ein drastisches Ende gesetzt. Für die Schulen des japanischen Buddhismus veränderten sich die Beziehungen nicht nur zum Shintō, sondern auch zur politischen Macht. Einem wesentlichen Teil des tokugawa-zeitlichen Selbstverständnisses der buddhistischen Institutionen war dadurch der Boden unter den Füßen weggezogen worden: Die Überzeugung, daß der Shintō lediglich eine andere Erscheinungsform der bud-

17 Vgl. Umeda, *Nihon shūkyō seidashi*, 635 ff; Colcutt, „Buddhism“, 150–159; Lokowandt, *Staats-Shintō*, 17 ff.

18 Vgl. Colcutt, „Buddhism“, 160 f. Allan Grapard hat in seiner Studie über die Trennung von Shintō und Buddhismus auf einen interessanten Aspekt dieser Religionspolitik aufmerksam gemacht. Er bezeichnet die Maßnahmen der Regierung als „denial of cultural history“, da für ihn die ‚traditionelle‘ Religiosität der Japaner durch die Vermischung buddhistischer und shintoistischer Elemente bestimmt war. Unter dem Vorwand, zum reinen Shintō der Vergangenheit zurückzukehren, habe die Regierung versucht, das religiöse Bewußtsein zu verändern, indem sie eine auf „cultural lies“ beruhende Vergangenheit konstruiert habe. Die Folgen dieser gewaltsamen Zerstörung überlieferter Religiosität zeigten sich bis in die Gegenwart. Allan Grapard, „Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (*shinbutsu bunri*) and a Case Study: Tōnomine“, in: *History of Religions* Vol. 23 No. 3 (February 1984), 245 ff (im folgenden „Cultural Revolution“).

dhistischen Wahrheit sei, war angesichts der Aufwertung des Shintō durch die Regierung nicht mehr leicht zu vertreten. Gleichzeitig stellte die Religionspolitik der neuen Regierung auch die staatstragende Funktion des Buddhismus in Frage.

Neben dieser geistigen darf jedoch auch das Ausmaß der wirtschaftlichen Krise nicht übersehen werden: Die Konfiskation des buddhistischen Grundbesitzes, die Aufhebung der administrativen Funktionen der Tempel im Rahmen der Personenstandsregistrierung, die Einschränkung der Autonomie der buddhistischen Schulen und die Reduzierung ihrer Tempel machten eine Neuorganisation der buddhistischen Institutionen notwendig, was Anpassung an die Veränderungen des Staatswesens bedeutete. Vor diesem Hintergrund muß das Bemühen der Schulen beurteilt werden, ihre Bindung an die politische Macht wiederherzustellen.¹⁹

Zudem veränderte auch der Beginn der christlichen Mission infolge der Freundschafts- und Handelsverträge mit den westlichen Nationen die religiöse Situation Japans. Seit 1859 kamen protestantische Missionare aus den USA und Europa, katholische Missionare aus Frankreich und russisch-orthodoxe aus Rußland nach Japan. Die Erfolge ihrer zunächst verdeckten Mission als Englischlehrer oder Ärzte sowie ihrer offenen Evangelisationstätigkeit seit 1873 machten das Christentum zu einem zusätzlichen Konkurrenten des Buddhismus.

Es ist daher nicht übertrieben, die Situation des japanischen Buddhismus zu Beginn der Meiji-Zeit als krisenhaft zu bezeichnen. Doch liegen die Wurzeln dieser Krise weiter zurück. Denn schon in der Tokugawa-Zeit war der japanische Buddhismus Gegenstand konfuzianischer und shintoistischer Kritik gewesen.²⁰ Bereits seit dem 17. Jahrhundert hatten konfuzianische Gelehrte wie Hayashi Razan (1583–1657), Yamazaki Anzai (1618–1682), Nakae Tōju (1608–1648) oder Ogyū Sorai (1666–1782) den Buddhisten vorgeworfen, ihr Streben nach Weltüberwindung stehe im Widerspruch zu der weltzugewandten konfuzianischen Ethik, deren Wertvorstellungen in der Tokugawa-Zeit als Grundlage des Kriegeradels galten. Die buddhistischen Lehren wurden als unsozial kritisiert, da sie der Ab-

19 Vgl. Ikeda, „Kindaiteki knimei“, 4.

20 Zur konfuzianischen und shintoistischen Kritik am Buddhismus und zu seiner Reaktion darauf vgl. Kashiwahara, *Kinsei kindai bukkyōshi*, 324–331, und James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its Persecution*, Princeton: Princeton University Press 1990, 14–42 (im folgenden *Heretics and Martyrs*). Ketelaar behandelt insbesondere Tomimaga Nakamoto (1715–1746) als Beispiel für die historisch argumentierende Kritik (20–28), Hirata Atsutane (1776–1843) als ein Beispiel national argumentierender Kritik (28–36) und Shōji Kōki (Noriyoshi) (1793–1857) als Beispiel für die wirtschaftlich argumentierende Kritik (37–41). Vgl. auch Colcutts Überblick in „Buddhism“, 144 f.

wendung von der Welt mehr Wert beimäßen als den Aufgaben des Einzelnen im Rahmen der Gesellschaft. Man hielt den Buddhisten somit die Unangemessenheit ihrer Lehren in ethischer Hinsicht sowie deren Nutzlosigkeit für Staat und Gesellschaft vor.²¹ Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sah sich der japanische Buddhismus außerdem mit der anthropologisch und national argumentierenden Kritik der *kokugaku* und des Restaurations-Shintō konfrontiert. Motoori Norinaga und Hirata Atsutane warfen den Buddhisten ein unangemessenes Menschenbild vor, da es im Widerspruch zur menschlichen Natur, d.h. zum „wahren Herzen des Menschen“ (*makoto no kokoro; magokoro*) stehe, indem es die Bekämpfung menschlicher Emotionen verlange. Dieses wahre Herz, so Hirata, sei den Menschen von den *kami* gegeben; es befähige zu natürlichem moralischem Verhalten und garantiere den „Weg des Menschen“ (*jindō*). Außerdem sei der Buddhismus als ausländische Religion in einer anderen kulturellen Umgebung entstanden und daher für Japan nicht geeignet.²²

Die Kritik konfuzianischer und shintoistischer Gelehrter am Buddhismus hatte demnach schon lange vor der Meiji-Zeit eingesetzt und in einigen Regionen auch zu praktischen Konsequenzen geführt. In den Daimyaten Mito, Tsuwano, Satsuma und Chōshū waren seit den 1840er Jahren unter dem Einfluß der Mito-Schule oder der Anhänger des Restaurations-Shintō Tempel geschlossen, Mönche und Nonnen laisiert worden. Häufig gingen diese ‚Reformen‘, die auf die wirtschaftliche Entlastung der Daimyate zielten, mit Maßnahmen zur Trennung von Shintō und Buddhismus einher. So ordnete Tokugawa Nariaki für Mito an, Kultstätten, die sowohl der buddhistischen als auch der shintoistischen Verehrung dienten, in reine Shintō-Schreine umzuwandeln, er befahl den in Schreinen tätigen buddhistischen Mönchen (*shasō*) die Rückkehr in den Laienstand oder die Ordination zum Shintō-Priester und ließ Tempel, die an Schreine angegliedert waren, schließen.²³ Die Religionspolitik der frühen Meiji-Zeit war eine Ausweitung dieser antibuddhistischen Tendenzen von der regionalen auf die nationale Ebene. Sie wurde begünstigt durch den starken Einfluß von Restaurations-Shintoisten oder *kokugaku*-Anhängern in den mit den Religionen betrauten Ämtern der neuen Regierung. So beschreibt Martin Collcutt das „Ministerium für Schreinwesen“ (*Jingishō*) und die ihm zugordneten Behörden als „... basically hard-line, all-Shinto

21 Zur konfuzianischen Kritik am Buddhismus vgl. Kashiwahara, *Kinsei kindai bukkyōshi*, 324 ff, und Ketelaar, *Heretics and Martyrs*, 19.

22 Hirata Atsutane in *Shutsujō shōgo*, zitiert nach Kashiwahara, *Kinsei kindai bukkyōshi*, 327 ff.

23 Vgl. Colcutt, „Buddhism“, 147–150.

organizations“²⁴ und auch das spätere Religionsministerium (*Kyōbushō*) als primär pro-shintoistisch.

Die japanischen Buddhisten der frühen Meiji-Zeit mußten somit auf eine veränderte religiöse und politische Situation in Japan reagieren, in der sie ihrer alten Stellung beraubt waren und ihre neue noch ungewiß war. Ihre Versuche, das Verhältnis des Buddhismus zu den anderen Religionen und zur Regierung neu zu bestimmen und zu konsolidieren, werden im folgenden Kapitel betrachtet.

2.2 Buddhistische Apologie und antichristliche Argumentation

Als Ende der 50er Jahre des 18. Jahrhunderts die ersten protestantischen Missionare Japan erreichten, war das Christentum noch eine verbotene Religion. Der Druck der ausländischen Mächte und Japans Bestreben, als gleichwertige und ‚zivilisierte‘ Nation anerkannt zu werden, machten es der Regierung jedoch unmöglich, das Verbot aufrecht zu erhalten. Seit 1873 wurde das Christentum daher geduldet. Doch schon seit der Ankunft Perrys 1853 hatten buddhistische Mönche fast aller Schulen auf die drohende Gefahr christlicher Mission reagiert, indem sie im Rahmen ihrer Apologie auf die Gefahr hinwiesen, die die Ausbreitung des Christentums mit sich bringe.

Inhaltlich ist die buddhistisch-apologetische Literatur der Bakumatsu-Zeit (1853/54–1868) und der frühen Meiji-Zeit durch die Betonung der Einheit der drei Religionen Japans – Shintō, Konfuzianismus und Buddhismus – in ihrer Kooperation gegen den gemeinsamen Feind Christentum und zum Wohl des Landes gekennzeichnet.²⁵ Gleichzeitig wird eine Verbindung zwischen Buddhismus und Staatswesen hergestellt, indem die Verteidigung des Buddhismus (*gohō*) mit der des Landes (*gokoku*) verknüpft wird. Die weitgehende Übereinstimmung der buddhistischen Schulen im Hinblick auf die inhaltlichen Schwerpunkte ihrer Apologie wird deutlich an der Entstehung und den Zielen der *Shoshū dōtoku kaimei* (Allianz der buddhistischen Schulen auf der Grundlage einer einheitlichen Moral). Sie war eine schulübergreifende Vereinigung buddhistischer Priester mit dem Ziel, gemeinsam auf die buddhismusfeindliche Religionspolitik der Regierung zu reagieren. Die *Shoshū dōtoku kaimei* wurde 1868 durch die Initiative der Priester Tōkoku von der *Rinzai*-Schule (1812–1886) und Sesshin (1808–1877), des Begründers des *Kōshō*-Zwei-

24 Colcutt, „Buddhism“, 153.

25 Vgl. Kashiwahara, *Kinsei kindai bukkyōshi*, 330 f.

ges der *Shinshū*, in Kyōto ins Leben gerufen. Ihr gehörten neben so einflußreichen Priestern wie Fukuda Gyōkai (1806–1888) und Ukai Tetsujō (1814–1891) von der *Jōdoshū*, Shaku Unshō (1827–1909) und Takaoka Zōryū (1823–1893) von der *Shingonshū* auch Vertreter der *Sōtō*- und *Rinzaishū*, der *Tendaishū*, der *Nichirenshū* und des (*Nishi*) *Honganj*-Zweiges der *Shinshū* an. 1869 faßten sie auf einer Versammlung in Tōkyō ihre Anliegen in acht Punkten zusammen. Darin werden die Erörterung der Untrennbarkeit von weltlichem und buddhistischem Gesetz (*ōhō buppō furi no ron*), des Studiums und der Vernichtung der schlechten Lehre (*jakyō kenkyū kiseki no ron*), des Studiums der Schriften der eigenen Lehrtradition (*jishū kyōsho kenkaku no ron*) und der Volkserziehung auf der Grundlage der Einheit der drei Religionen Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus (*sandō teiritsu renma no ron*) genannt.²⁶

Die Verknüpfung von Buddhismus und „königlichem Gesetz“ (*ōhō*) ist ein Charakteristikum der Geschichte des Buddhismus in Japan, das sich bis in das japanische Altertum zurückverfolgen läßt. So stand im Buddhismus der Nara-Zeit (710–784) die Rezeption der drei „Sutren für den Schutz des Landes“ (*chingo kokka no sanbu*) – das „Lotus-Sutra“ (*Myōhō rengekyō*, skt. *Saddharma-pundarīka-sūtra*)²⁷, das „Wohlwollende Könige-Sutra“ (*Ninnō-kyō*, eines des *Prajñāpāramitā-sūtra*)²⁸ und das „Goldglanz-Sutra“ (*Kōnkōmyō-kyō*, skt. *Suvārṇa-prabhāsa-sūtra*)²⁹ – im Vordergrund, die demjenigen Landesherrn, der sich um die Verbreitung und Verehrung des Buddhismus bemühe, den Schutz Buddhas für das Land

26 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 97–106 und Kashiwahara Yūsen, *Nihon bukkyōshi. Kindai*, Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1990, 20–25 (im folgenden *Nihon bukkyōshi*).

27 Von den diversen Übersetzungen des Lotus-Sutra ins Chinesische wurde in Japan vor allem Kumārajīvas (344–413) Übersetzung aus den Jahren zwischen 402 und 412 rezipiert. Das Lotus-Sutra war bereits im 7. Jahrhundert in Japan bekannt. Zu Übersetzungen und Kommentaren sowie zur Rezeptionsgeschichte in Japan vgl. M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A. D. and their History in Later Times Vol. I*, Leiden: Brill 1935, 6 f, und *Vol. II*, 616–704 (im folgenden *Ancient Buddhism*).

28 Das *Ninnō-kyō* (Wohlwollende Könige-Sutra), eigentlich *Ninnō gokoku hannya-kyō*, gehört zur Gruppe der *Prajñāpāramitā-sūtra* (jap. *hannya-kyō*). Es wurde zwischen 402 und 412 von Kumārajīva, im 8. Jahrhundert von Amoghavajra (705–774) ins Chinesische übersetzt. Die Übersetzungen, Kommentare, den Inhalt und die Rezeptionsgeschichte in Japan beschreibt de Visser, *Ancient Buddhism I*, 12 f, 116–158.

29 414–423 von Dharmarakṣha II (385–433), 700–712 erneut von Yijing (635–713) ins Chinesische übersetzt (unter der japanischen Bezeichnung *Kōnkōmyō-saishō-kyō*), wurde dieses Sutra bereits im 7. Jahrhundert auf kaiserliche Veranlassung in den Tempeln der japanischen Provinzen verbreitet, am Hof gelesen und kommentiert. Vgl. de Visser, *Ancient Buddhism I*, 14 ff und *Ancient Buddhism II*, 431–488.

verheißen. Diese Idee wurde von der *Shingon*- und der *Tendai*-Schule weiterentwickelt, indem sie eine Wechselbeziehung zwischen der Blüte des Buddhismus und der Beständigkeit politischer Herrschaft postulierten. Die Verbindung von Buddhismus und Politik tauchte in unterschiedlicher Gestalt auch in anderen Schulen auf. Während in der Tokugawa-Zeit noch das Shogunat und die Daimyate als Repräsentanten der weltlichen Seite gesehen wurden, wandte sich die buddhistische Loyalität in der meiji-zeitlichen Apologie dem Kaiserhaus zu.³⁰

Als dritte Komponente kam nun die Vernichtung der ‚schlechten Lehre‘ hinzu, die in den Augen der Mitglieder der *Shoshū dōtoku kaimei* dem Wohl des Landes schade und die Existenz des Buddhismus gefährde. Daher betrachteten sie die Bekämpfung des Christentums neben der Verteidigung des Buddhismus und des Landes als eine ihrer wesentlichen Aufgaben.³¹

Die Hervorhebung der Einheit der drei Religionen Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus als Basis der nationalen Erziehung wurde bereits in der Tokugawa-Zeit als Reaktion auf die Buddhismuskritik von konfuzianischer und shintoistischer Seite geäußert. Sie wurde nach Kashiwahara vor dem Hintergrund der Politik der Trennung von Buddhismus und Shintō in den Petitionen der buddhistischen Schulen an die Regierung wieder aufgegriffen und mit der Notwendigkeit in Verbindung gebracht, die „verheerende Lehre der ausländischen Barbaren“ (*gaii yōkyō*)³² zu vertreiben. Dabei wurde der Shintō als Grundlage des Staatswesens meist in den Vordergrund gerückt, während Buddhismus und Konfuzianismus seine Unterstützung zufiel.³³

Durch die Bildung dieser Vereinigung hatten einflußreiche Vertreter der buddhistischen Schulen zwei Dinge deutlich gemacht: Zum einen suchten sie für die Neukonsolidierung ihrer politischen und gesellschaftlichen Stellung eine möglichst den ganzen Buddhismus erfassende Kooperation; zum anderen bestimmten sie als deren Fundament die Loyalität gegenüber dem Tennō und eine antichristliche Haltung. Es ist sicher nicht übertrieben, die hier festgelegte Tendenz als allgemeines Kennzeichen der Reaktion der buddhistischen Institutionen auf die veränderten Zeitumstände zu bezeichnen.

Die einzelnen Schulen widmeten sich in unterschiedlichem Ausmaß der Aufgabe, die Ausbreitung des Christentums zu verhindern. Am aktivsten waren die *Honganji*- und *Ōtani*-Zweige der *Jōdo shinshū*. Sie bemühten

30 Vgl. Ikeda, „Kindaiteki knimei“, 5; Kashiwahara, *Nihon bukkyōshi*, 21 f.

31 Vgl. Kashiwahara, *Nihon bukkyōshi*, 22 f.

32 So formuliert von Shaku Unshō in einer Petition an die Regierung von 1868; zitiert nach Kashiwahara, *Nihon bukkyōshi*, 23.

33 Vgl. Kashiwahara, *Nihon bukkyōshi*, 23 f.

sich, unter ihren Gläubigen eine antichristliche Haltung zu verbreiten, um so das Vordringen des Christentums in ihre Hoheitsgebiete aufzuhalten. Zu den häufigsten Maßnahmen gehörten die Behinderung christlicher Veranstaltungen, die Organisation von Redeversammlungen, die der theoretischen Widerlegung christlicher Lehren, nicht selten aber auch der reinen Polemisierung gegen die ‚schlechte Religion‘ dienten, und die Gründung antichristlicher Vereinigungen auf lokaler oder regionaler Ebene.³⁴ Da im Mittelpunkt der folgenden Untersuchungen die theoretische Begründung, nicht die praktischen Konsequenzen buddhistischer Sichtweisen auf das Christentum steht, soll hier lediglich ein einziges Beispiel vorgestellt werden.

Das wirksamste Mittel, mit dem die *Jōdo shinshū* die Ausbreitung des Christentums in ländlichen Gegenden verhinderte, war die Bildung antichristlicher Allianzen in Dörfern. Auf Veranlassung ihrer Haupttempel (*honzan*) gelang es lokalen Tempelpriestern in vielen Fällen, die gesamte Bevölkerung eines Dorfes oder zumindest ihren Großteil zur Unterzeichnung einer schriftlichen Übereinkunft zu bewegen. Sie enthielt meistens eine Reihe von Vorschriften zum Schutz gegen das Christentum sowie die Sanktionen, die demjenigen drohten, der sie nicht einhielt. In der Regel versprachen die Unterzeichner, sich von christlichen Veranstaltungen fernzuhalten und mit Christen keinen Kontakt zu pflegen. Als Strafe für die Hinwendung zum Christentum oder die Verletzung des Gelübdes drohte die Dorffächtung (*mura hachibu*), d.h. der Ausschluß aus der Dorfgemeinschaft.³⁵ 1882 unterzeichneten 321 Bewohner des Dorfes Izumi in der Präfektur Aichi folgendes Abkommen, das sie an den Priester des lokalen Tempels richteten:

Die Hauptanliegen der Vereinbarung:

In Anbetracht der neuerdings zunehmenden Ausbreitung der schlechten Lehre von Jesus und Gott in unserem Land, der Tatsache, daß sie auch in der Provinz Mikawa bereits bis nach Okazaki vorgedrungen ist und im Hinblick auf ihr allmähliches Gedeihen ist es schwer abzuschätzen, ob sie nicht naturgemäß auch bis in unsere Nachbarschaft vordringt. Da die Entfernung zu unserem Dorf Izumi gering ist, können wir nicht garantieren, daß niemand der genannten schlechten Lehre verfällt. Um uns in Zukunft von der Sorge zu befreien, sie könne auch in

34 Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 152–182; Sakaguchi Mitsuhiro, „1880 nendai / bukkyōkei no hankirisutokyo undō – haiyasho no fukyū to kesshu / kōdunkai katsudō“, in: Dōshisha daigaku jinbun kagaku kenkyūsho (Hg.), *Haiyaron no kenkyū*, 119–157 (im folgenden „1880 nendai“); Ōhama, *Meiji kirisutokyōkaishi*, 59–89; Thelle, *Buddhism and Christianity*, 90–94 und 135–149.

35 Vgl. Ōhama, *Meiji kirisutokyōkaishi*, 79–84; Morioka, *Nihon no kindai shakai*, 200 ff.; Thelle, *Buddhism and Christianity*, 143–146, sowie Sakaguchis Übersicht über regionale antichristliche Aktivitäten in „1880 nendai“, 136 f.

unser Dorf vordringen, schließen wir im Januar 1882 nach allgemeiner Beratung der Dorfbewohner aus patriotischem Herzen verbindlich eine Übereinkunft. [...]

Wir Dorfbewohner glauben an die Lehre der *Shinshū*; aufgrund der Überzeugung von den zwei Wahrheiten empfangen wir im Diesseits und Jenseits Glück und Wohlergehen.

Die Vereinbarungen der Dorfbewohner:

1. Wir wollen nicht zum Christentum übertreten.
2. Wir wollen die Vortragsräume dieser Religion nicht betreten, um den Vorträgen zuzuhören.
3. Wir wollen mit Missionaren und Gläubigen dieser Religion keinen engen Kontakt pflegen.
4. Wir wollen Missionare und Gläubige dieser Religion nicht unterstützen, sie nicht bei uns logieren oder öffentliche Reden und Vorträge halten lassen.

Der schriftliche Eid:

Auf der Grundlage des vor kurzem innerhalb des Dorfes getroffenen einstimmigen Übereinkommens beschließen wir das Gelöbnis der genannten vier Punkte. Mit denen, die in Zukunft auch nur von einem dieser Punkte abweichen, werden keine Dorfbewohner, selbst Verwandte und Familienmitglieder, verkehren. Wir werden die besagten Häuser (derer, die das Dorfabkommen übertreten) weder im Falle shintoistischer oder buddhistischer Feiern noch in außergewöhnlichen Fällen wie Diebstahl oder Feuer betreten. Somit geben wir uns für die Zukunft mit einer gemeinsamen Unterschrift aller Bewohner des Dorfes ohne eine einzige Ausnahme dieses Gelübde.³⁶

Die *Jōdo shinshū* versuchte also, mit Hilfe der sozialen Ächtung die Zuwendung ihrer Gläubigen zum Christentum zu verhindern. Ähnliche Abkommen sind auch aus Stadtvierteln in den Provinzstädten, etwa aus Himeji überliefert. Doch erzielten sie umso größere Wirkung, je kleiner die Gemeinschaft war. Von solchen Dorfallianzen berichten die zeitgenössischen Zeitungen vom Beginn der 80er Jahre bis fast zur Jahrhundertwende.³⁷

Neben solchen Bestrebungen, auch unter ihren Gläubigen eine antichristliche Haltung zu verbreiten und zu festigen, förderten die buddhistischen Schulen das Studium der christlichen Lehren und deren Widerlegung in antichristlichen Schriften.

Die frühesten *haiyasho* (Schriften gegen das Christentum), die nach der Öffnung des Landes in Japan rezipiert wurden, waren Sammlungen antichristlicher Literatur aus dem China des 17. Jahrhunderts. 1855 ver-

36 Zitiert nach Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hgg.), *Shūkyō to kokka*, Tōkyō: Iwanami shoten 1988, 356 f.

37 Vgl. Thelle, *Buddhism and Christianity*, 148; Morioka, *Nihon no kindai shakai*, 200 ff.

anlaßte Tokugawa Nariaki den Nachdruck einer chinesischen Sammlung antichristlicher Literatur, des *Shengehao poxie ji* (Sammlung von Widerlegungen der schlechten Lehre zur Zeit der heiligen [Ming-] Dynastie). Es war 1639/40 von Xu Changzhi, einem Laienbuddhisten und Schüler des *Linji* (jap. *Rinzai*)-Mönches Feiyin Tongrong³⁸ (1593–1679), herausgegeben worden. Diese Kompilation enthielt Schriften sowohl von Laienbuddhisten, die sich in ihrer Argumentation häufig auf den Konfuzianismus beriefen, als auch von buddhistischen Mönchen. In Japan erschien sie unter dem Titel *Hajashū* (Sammlung von Widerlegungen der schlechten Lehre). 1861 veröffentlichte der *Jōdo*-Mönch Kiyū Dōnin (Ukai Tetsujō) *Honkoku hekijashū* (Nachdruck einer Sammlung von Widerlegungen der schlechten Lehre), eine Auswahl chinesischer *haiyasho* der späten Ming-Zeit (1368–1644). In diese Sammlung hatte er ausschließlich Texte buddhistischer Mönche aufgenommen, etwa des Ouyi Zhixu³⁹ (1599–1655), des Luochuan Ruchun⁴⁰ oder des Feiyin Tongrong. Auch die antichristlichen Edikte und Schriften der Tokugawa-Zeit wurden auf Betreiben Kiyūs zusammen mit weiteren chinesischen Texten der späten Ming- und frühen Ching-Zeit (1644–1912) in den zwei Bänden von *Hekija kankenroku* (Persönliche Aufzeichnung von Widerlegungen der schlechten Lehre) 1861 neu gedruckt.⁴¹ Diese Drucke sollten nach Sakaguchi vor allem auf die Gefahr hinweisen, die die christliche Mission mit sich bringen werde; gleichzeitig sollten sie als Anregung und Argumentationsgrundlage für japanische Schriften gegen das Christentum dienen.⁴²

Die in Japan rezipierte chinesische Kritik argumentierte entweder wie im Falle Feiyin Tongrongs von einem buddhistischen Standpunkt aus, der insbesondere auf die Philosophie des *Kegon*-Buddhismus (chin. *Huayan zong*) Bezug nahm, oder wie Ouyi Zhixu, der die christlichen Lehren aus sich selbst, d.h. durch den Nachweis ihrer inneren Widersprüchlichkeit,

38 Zur Biographie Feiyin Tongrongs vgl. Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. Texte von Yu Shunxi (?–1621), Zhuhong (1535–1615), Yuanwu (1566–1642), Tongrang (1593–1679), Xingyuan (1611–1662), Zhixu (1599–1655)* (Schweizer Asiatische Studien Bd. 11), Bern: Peter Lang 1992, 140–142 (im folgenden *Buddhistische Kritik*).

39 Zur Biographie Ouyi Zhixus vgl. Kern, *Buddhistische Kritik*, 204–208.

40 Zur Person Luochuan Ruchuns und dem Problem seiner Identifizierung vgl. Kern, *Buddhistische Kritik*, 269–270.

41 Einen Überblick über die in den japanischen Kompilationen gedruckte antichristliche Literatur chinesischen Ursprungs bietet Sakaguchi, „Bakumatsu haiyaron“, 138 f. Zu den chinesischen Texten gegen das Christentum, auf die in Japan zurückgegriffen wurde, vgl. Kern, *Buddhistische Kritik*, 41–46.

42 Vgl. Sakaguchi, „Bakumatsu haiyaron“, 134 ff.

widerlegen wollte. Als Autorität für die christlichen Lehren galt den chinesischen Kritikern vor allem Matteo Riccis apologetische und buddhismuskritische Schrift „Wahre Idee des Himmels Herrn“ (*Tenshu jitsugi*, chin. *Tianzhu shiyi*), die 1604 erstmals gedruckt worden war.

Ein zentraler Gedanke der von Feiyin Tongrong angeführten *Huayan*-Tradition ist die Überzeugung, daß alle Phänomene mit dem unendlichen „Wahrheitsprinzip“ (*li*), ihrem wahren Wesen, identisch und daher ewig sind. Da sie in ihrem Wesen gleich sind, sind auch die Phänomene miteinander identisch. Die Welt ist also eine unendliche Einheit. Vor dem Hintergrund dieser Auffassung sei es unmöglich, die Existenz eines Gottes außerhalb dieser Einheit zu behaupten. Grundsätzlich sei es das Problem der Christen, repräsentiert in der Gestalt Matteo Riccis, daß sie nicht die grundlegende Einheit aller Phänomene, sondern nur deren Verschiedenheit erkennen würden. Dadurch bliebe ihnen das wahre Wesen der Welt verschlossen und sie im Kreislauf der Wiedergeburten gefangen.⁴³

Den christlichen Gottesbegriff kritisiert auch Ouyi Zhixu. Er sieht einen Widerspruch in der von Matteo Ricci behaupteten gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz des christlichen Gottes. Gott könne nicht als erhabenstes Wesen außerhalb seiner Schöpfung existieren und sie durchdringen. Entweder er teile die Substanz, d.h. die Natur der Wesen, dann existiere er nicht von ihnen getrennt; oder er teile deren Natur nicht – so wie ein Handwerker ja auch nicht die Natur seiner Gefäße teile – und sei daher auch nicht allgegenwärtig. Die Schöpfung der Welt durch Gott lehnt er mit der Begründung als unglaubwürdig ab, daß es in einer von einem guten Gott geschaffenen Welt kein Übel geben dürfe. Außerdem beraube die Existenz eines allmächtigen, lenkenden Gottes den Menschen seiner Verantwortung, zugunsten des Guten das Schlechte zu überwinden. Weitere Widersprüchlichkeiten sieht er in Jesu Sühnetod, den er als Beleg für Gottes Machtlosigkeit darstellt, und in der Behauptung, Gott habe die Welt aus dem Nichts geschaffen.⁴⁴

Wie Zhixu spricht auch Luochuan Ruchun den Aspekt der Theodizee an: Wieso habe der allmächtige und allwissende Gott die Menschen nicht gut geschaffen, sondern ihre Schlechtigkeit verursacht und zugelassen? Insgesamt ist seine Kritik jedoch überwiegend apologetisch.⁴⁵

Tatsächlich beriefen sich nicht nur viele buddhistische Apologeten der Bakumatsu-Zeit auf die in den genannten Sammlungen enthaltenen Texte und machten sich die chinesische Begründung dafür zu eigen, warum das Christentum eine schlechte Lehre sei.⁴⁶ Auch in späteren Schriften der

Meiji-Zeit tauchen immer wieder Themen und Argumente der anti-christlichen Literatur Chinas auf. Ebenso führt Sakaguchi die Betonung der Gemeinschaft der drei Religionen Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus in der buddhistischen Apologie Japans auf das Vorbild der chinesischen Literatur gegen das Christentum zurück, in der die Einheit von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bekräftigt wurde.⁴⁷ Doch seit Missionare in Japan lebten und christliche Schriften, meist in chinesischer Sprache, zu verbreiten begannen, beriefen sich die japanischen *haiyasho* zunehmend auf die Erläuterungen der Missionare und auf christliche Texte, wie etwa der chinesischen Übersetzung des Alten und Neuen Testaments. Die Folgen dieses direkten Kontaktes mit dem Christentum waren zum einen die Erkenntnis, daß zwischen Katholizismus und Protestantismus unterschieden werden müsse. Diese Einsicht beschleunigte die Entwicklung neuer Argumente, da der Gegenstand der chinesischen Kritik der Katholizismus gewesen war, während die Mission in Japan von Protestanten dominiert wurde. Zum anderen wurde der „schlechte“ Charakter des Christentums immer häufiger aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments begründet, da sie als christliche Primärquellen stärkeres Gewicht hatten als die antichristliche Literatur aus China.⁴⁸

Vor allem die *Jōdo shinshū* bemühte sich seit Beginn der Meiji-Zeit um fundierte Kenntnisse nicht nur christlicher Glaubensinhalte, sondern auch der gesellschaftlichen Stellung des Christentums im Westen. Sowohl der *Honganji*- als auch der *Ōtani*-Zweig ließen bis 1873 einige ihrer Priester inkognito von den Missionaren unterweisen, nahmen das Studium christlicher Texte aus China in die Lehrpläne für ihre zukünftigen Priester auf⁴⁹ und schickten sogar Studenten nach Europa, um einen zuverlässigen Eindruck von der Bedeutung des Christentums in den westlichen Gesellschaften zu gewinnen. Diese buddhistischen Auslandsstudenten erkannten schnell, daß religionskritische Strömungen der zeitgenössischen Philosophie sowie die Verabsolutierung naturwissenschaftlicher Erkenntnis das europäische Christentum in die Defensive drängten. Sie nutzten diese Einsicht, indem sie religionskritische Werke ins Japanische übersetzten, um mit deren Inhalten die buddhistische Kritik am Christentum zu bereichern. Zu diesen früh rezipierten Schriften zählen Ernest Renans „La vie de Jésus“ (1863), Thomas Paines „The Age of Reason“ (übersetzt 1876 als *Dōri no yo*), John Stuart Mills „Three Essays on Religion“, Herbert Spencers Schriften und Charles Darwins „The descent of man and

43 Zitiert nach Kern, *Buddhistische Kritik*, 142–193.

44 Zitiert nach Kern, *Buddhistische Kritik*, 208–268.

45 Zitiert nach Kern, *Buddhistische Kritik*, 269–289.

46 Vgl. Sakaguchi, „Bakumatsu haiyaron“, 136–139.

47 Vgl. Sakaguchi, „Bakumatsu haiyaron“, 143.

48 Vgl. Sakaguchi, „Bakumatsu haiyaron“, 145–149.

49 Vgl. Miyazaki, „Bukkyō to kirisutokyō“, 133–137.

selection in relation to sex“ (übersetzt 1880 als *Jinsoron*).⁵⁰ Weiterhin machten die Auslandsaufenthalte deutlich, daß sich die modernen westlichen Staaten in einem Säkularisierungsprozeß befanden. Diese Erkenntnis ließ Buddhisten wie Fujishima Ryōon oder Inoue Enryō die Behauptung der Missionare in Frage stellen, die christliche Religion sei eine notwendige Bedingung moderner Zivilisation; gleichzeitig wurden sie in der Überzeugung bestärkt, daß der Buddhismus die den modernen Gesellschaften angemessene Religion sei. Die buddhistische Kritik am Christentum beruhte also auf einer im Rahmen der damaligen Möglichkeiten sehr umfassenden Kenntnis sowohl christlicher Lehrinhalte als auch der Geschichte und gegenwärtigen Situation des Christentums in Europa und den USA.

Wie schwierig es ist, der Vielzahl antichristlicher Schriften, die in der Meiji-Zeit von Buddhisten verfaßt wurden, gerecht zu werden, zeigen die wenigen fragmentarischen Versuche ihrer systematischen Erfassung. Erwähnenswert sind vor allem die Bemühungen des Historikers Yoshida Kyūichi, sowohl die verschiedenen Bereiche der Konfrontation von Buddhisten und Christen als auch die Inhalte der geistigen Auseinandersetzung von Buddhisten mit dem Christentum zu bestimmen. Allerdings unterliegen seine Ordnungsversuche einer zeitlichen wie thematischen Begrenzung: Er beschränkt sich auf die Zeit des frühen Nationalismus, d.h. die späten 80er und die 90er Jahre des 19. Jahrhunderts, und betrachtet die Begegnung der beiden Religionen unter dem Blickwinkel ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Innerhalb dieser Vorgaben unterscheidet er zwischen vier Ebenen der Konfrontation: 1. dem Konflikt über Fragen der Gesellschaftsauffassung; 2. dem Konflikt auf der Ebene religiöser Verkündigung; 3. der Auseinandersetzung über Fragen der bürgerlichen Ethik und 4. der Begegnung auf dem Feld karitativer Aktivitäten.⁵¹ Die thematischen Schwerpunkte der geistigen Auseinandersetzung faßt er an anderer Stelle – wiederum eingeschränkt auf gesellschaftliche Themen und den Beginn der 1890er Jahre – in acht Punkten zusammen.⁵² Sie sind zwar aufschlußreich im Hinblick auf die Diskussion gesellschaftlicher und poli-

50 Zur wissenschaftlichen Kritik am Christentum in Japan vgl. auch Schwantes, „Christianity Versus Science“.

51 Yoshida, *Nihon kindai bukkyō shakaishi*, 248–266.

52 Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 140–151. Die acht Themen sind unterschiedliches Epochenverständnis (*jidai ninshiki na sōi*), Kaiserhaus (*kōshitsu*), Staat (*kokka*), westlicher Kolonialismus (*ōbei shokuminchi shugi*), egalitäre Nächstenliebe (*byōdō hakuairon*), Pessimismus (*enseiron*) (als Vorwurf gegen den Buddhismus), Religion und (Natur-)Wissenschaft (*shūkyō to kagaku*) sowie Sozialethik (*shakai rinri*).

tischer Fragen zwischen Buddhisten und Christen, vernachlässigen jedoch andere Gebiete der buddhistischen Kritik.⁵³

Etwas umfassender ist dagegen die Darstellung der antichristlichen Literatur der Meiji-Zeit durch den Theologen und Religionswissenschaftler Sakurai Masashi. Er teilt sie zunächst in vier Gruppen ein, und zwar in 1. Widerlegungen der antibuddhistischen Schrift *Shakyō seibyū*⁵⁴ (Wahrheiten und Irrtümer der Lehre Buddhas), 2. Widerlegungen der Schrift *Musei shinron*⁵⁵ (Wahre Diskussion des Erwachens aus der Illusion), 3. allgemeine antichristliche Schriften, 4. Schriften im Zusammenhang mit der offiziellen Anerkennung des Christentums. Die thematischen Schwerpunkte der antichristlichen Argumentation faßt er in weiteren vier Punkten zusammen: 1. Widerlegung der Schöpfungslehre, 2. Kritik an der Person Jesu und seinen Lehren, 3. Unvereinbarkeit des Christentums mit konfuzianischer Ethik und japanischem „Nationalwesen“ (*kokutai*), 4. christliche Mission als Vorbereitung einer Invasion. Die von ihm berücksichtigte Literatur umfaßt den Zeitraum von den 60er Jahren bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Er betrachtet die Kritik am Christentum als ein Moment der buddhistischen Apologie, die eine Reaktion auf die Buddhismus-Verfolgung zu Beginn der Meiji-Zeit darstelle.⁵⁶ Sakurais Überblick ist insofern nützlich, als er sehr viele unterschiedlich argumentierende Texte aus buddhistischer Feder vorstellt. Mit seiner Klassifizierung ist es ihm meines Erachtens jedoch nicht gelungen, die wesentlichen Merkmale der buddhistischen Argumentation zusammenzufassen.

Es ist nicht die Absicht der vorliegenden Arbeit, eine angemessene systematische Darstellung zu entwickeln, um diesem Mangel abzuhelfen. Vielmehr werden im folgenden die mir zentral erscheinenden Argumentationslinien der buddhistischen Kritik am Christentum exemplarisch vorgestellt. Dabei werden solche Quellen behandelt, von deren breiter Rezeption in intellektuellen Milieus aufgrund des Ansehens ihrer Verfasser ausgegangen werden kann oder deren Ideen für die Richtung maßgeblich wurden, die die buddhistische Diskussion des Christentums nahm.

53 Darauf macht Yoshida selbst aufmerksam in *Nihon kindai bukkyōshi*, 151.

54 *Shakyō seibyū* ist eine Kritik zentraler buddhistischer Lehren, die der englische China-Missionar Joseph Edkins (1823–1905) auf der Grundlage seiner Studien buddhistischer Texte verfaßte. Zu dieser Schrift und der buddhistischen Reaktion darauf vgl. Ebisawa Arimichi, *Ishin henkakuki to kirisutakyō*, Tōkyō: Shinseisha 1968, 293–325.

55 *Musei shinron* ist eine 1869 erschienene Darstellung der grundlegenden Lehren des Katholizismus. Als Verfasser gilt Abe Shinzō (1831–1878).

56 Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 107–165, v.a. 108, 149.

2.2.1 Das Christentum als Bedrohung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Japans

2.2.1.1 Gesshōs *Buppō gokokuron* (1856) und Gaichi Dōnins *Gokoku shinron* (1868)

Schon die antichristliche Literatur der Tokugawa-Zeit hatte das Christentum als eine Bedrohung der politischen Unabhängigkeit Japans dargestellt, indem sie in den Missionaren Wegbereiter für eine Eroberung Japans sah. Dieser Vorwurf wurde durch Gesshō (1817–1858), einen Priester des *Nishi Honganji*-Zweiges der *Jōdo shinshū*, wiederbelebt. Gesshō war als einer der sogenannten „Loyalisten-Priester“ (*kinnōsō*) aus Chōshū ein vehementer Befürworter der „Verehrung des Tennō und der Vertreibung der Barbaren“ (*sonnō jōi*), der den Sturz des Shogunats und die Wiedereinsetzung des Tennō propagierte. „Als der wahrscheinlich einflußreichste Ideologe und Aktivist unter den ‚Loyalisten-Priestern‘, die zu großen Teilen aus den ‚Zweigtempeln‘ (*matsuji*) des Nishi Hongan-ji hervorgegangen sind“⁵⁷, reichte sein Einfluß u.a. durch seinen Schüler Akamatsu Renjō (1841–1919) und dessen Freund Shimaji Mokurai (1838–1911) über die Bakumatsu-Zeit hinaus bis in die Meiji-Zeit.⁵⁸ Seine Schrift *Buppō gokokuron*⁵⁹ (Über das buddhistische Gesetz und die Verteidigung des Landes) ist vor allem deshalb von Interesse, weil sie 1856 im Auftrag Kōnyos (1798–1871), des damaligen Oberhauptes der *Nishi Honganji-ha*, entstand und 1858 an deren Zweigtempel verteilt wurde. Sie kann daher durchaus als repräsentativ für die Meinung der *Nishi Honganji-ha* gelten.⁶⁰

Inmitten der heftigen Auseinandersetzungen zwischen *bakufu*, Daimyō und dem Kaiserhaus über Japans Haltung gegenüber den Forderungen der westlichen Mächte warnt Gesshō vor der Gefahr, die der Kontakt mit dem westlichen Ausland und seiner Religion mit sich bringe. Das Ziel der Barbaren (*ijin, iteki*) sei nämlich nicht nur der Handel, sondern die Unterwer-

fung Japans zu einem Vasallenstaat (*zokoku*). Zu diesem Zweck verwendeten sie zwei Methoden: Religiöse Unterweisung und Krieg (*kyō nari sen nari*). Erstere diene dazu, die Herzen der Menschen zu gewinnen, um so die Eroberung des Landes zu erleichtern.⁶¹ Angesichts dieser Situation tritt die von Gesshō postulierte nationale Verantwortung der Religion zutage: Es sei die Aufgabe des Buddhismus, der christlichen Unterweisung mit buddhistischer zu begegnen. Diese müsse zum einen darauf zielen, die Bevölkerung gegen den Einfluß der christlichen Lehren zu ‚immunisieren‘. Zum anderen solle sie den Kampfgeist des Volkes so stärken, daß es bereit wäre, dem Feind notfalls mit Gewalt und Todesverachtung entgegenzutreten.⁶²

Die Verpflichtung des Buddhismus zur Verteidigung des Landes begründet Gesshō sowohl aus der buddhistischen Literatur als auch aus der Geschichte Japans. Im *Ninnō-kyō*⁶³ habe Buddha seine Lehre dem Landeskönig anbefohlen und ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sie nur unter dem Schutz einer königlichen Macht erblühen könne. Entsprechend sei der Buddhismus seit seiner Ankunft in Japan im 6. Jahrhundert vom Kaiserhof (und später vom Shogunat) hochgeschätzt und protegiert worden.⁶⁴ Daher müsse es den Buddhisten ein Anliegen sein, das Land vor einer Invasion zu bewahren, die naturgemäß auch den Untergang ihrer Religion mit sich bringen müßte.

Zudem weist er auf das vereinte Vorgehen von Shogunat und Buddhismus gegen das Christentum im 17. Jahrhundert hin. Damals habe die Regierung den Buddhismus mit der Überwachung der Religionszugehörigkeit, der Konversion und Belehrung der Christen und der religiösen Unterweisung der Bevölkerung beauftragt.⁶⁵ In der Zusammenarbeit von weltlicher Herrschaft und Religion sieht er eine Verpflichtung für beide Seiten: „Die Pflicht, Unterweisung mit Unterweisung zu bekämpfen, besteht daher für die Obrigkeit darin, sie zu verfügen, sowie für die Priester darin, sich selbst zu ihr zu berufen und ihren Dienst mit allen Mitteln zu erfüllen.“⁶⁶

Zwei Merkmale der antichristlichen Argumentation Gesshōs lassen sich somit festhalten: Erstens ihr politischer Charakter, der sich in der

57 Peter Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus. Anmerkungen zur historiographischen Relevanz der Auseinandersetzung mit dem nationalistischen Diskurs des Bakumatsu-Buddhismus“, in: Deutsches Institut für Japanstudien (Hg.), *Japanstudien* Bd. 6, München: iudicium 1994, 401 (im folgenden „Buddhismus und Nationalismus“).

58 Vgl. Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 400–406.

59 Zugrundegelegt wurde die kommentierte Edition des Textes in Yasumaru et al., *Shūkyō to kokka*, 215–222, sowie die Übersetzung von Auszügen daraus in Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 408–414.

60 Vgl. Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 407.

61 Gesshō, „*Buppō gokokuron*“, in: Yasumaru et al., *Shūkyō to kokka*, 216; vgl. auch Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 409 f.

62 Gesshō, „*Buppō gokokuron*“, 219, 221 f; vgl. auch Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 410, 413.

63 Vgl. oben S. 43, Anm. 28.

64 Gesshō, „*Buppō gokokuron*“, 215 f; vgl. auch Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 408 f.

65 Gesshō, „*Buppō gokokuron*“, 219; vgl. auch Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 410 f.

66 Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 411.

Überzeugung äußert, das Christentum stelle – als Mittel westlicher Kriegsführung – eine Gefährdung der Souveränität Japans dar. Zweitens verbindet er den Schutz des Buddhismus mit der Verteidigung des Landes, indem er eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen Regierung und Buddhismus behauptet: Der Buddhismus bedürfe der Protektion durch eine starke weltliche Herrschaft, um sich entfalten zu können. Die Regierung hingegen könne nur mit Hilfe des Buddhismus der Bedrohung durch das westliche Ausland begegnen. Auf diese Weise postuliert Gesshō eine politische Legitimität des Buddhismus, die ihn gegen den von konfuzianischer und shintoistischer Seite geäußerten Vorwurf, er habe einen asozialen Charakter, verteidigt. Seine Argumentation ist darüber hinaus ein Beleg dafür, daß der Verweis auf die Verbindung von Buddhismus und politischer Macht in apologetischer Absicht nicht erst in Reaktion auf die buddhismusfeindliche Religionspolitik zu Beginn der Meiji-Zeit auftauchte, sondern bereits vorher ein Element buddhistisch-nationalistischen Denkens war.⁶⁷

Auch Gaichi Dōnin (Yasukuni Tan'un, 1830–1905), wie Gesshō ein Loyalisten-Priester der *Nishi Honganji-ha* der *Jōdo shinshū* und Mitglied der Allianz der buddhistischen Schulen (*Shoshū dōtoku kaimei*), äußert in *Gokoku shinron*⁶⁸ (Neue Diskussion über die Verteidigung des Landes, 1868) die Befürchtung, das Christentum gefährde Japans staatliche Ordnung. Als Grundlagen seiner Beurteilung des Christentums gibt Gaichi zum einen die Bibel an, die er – wahrscheinlich in chinesischer Übersetzung – offenbar selbst gelesen hat, und zwar „... vom Anfang des Alten Testaments, der Schöpfungsgeschichte, bis zum Ende des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes“⁶⁹; zum anderen beruft er sich auf drei chinesische Werke zweier englischer und eines amerikanischen Missionars in China.⁷⁰

Gaichi führt im wesentlichen zwei Argumente an, mit denen er die Gefährdung des japanischen Staatswesens durch das Christentum begründet. Zum einen weist er auf den Widerspruch zwischen der universalen und egalitären christlichen Ethik und der spezifisch japanischen Ethik hin. In der neokonfuzianischen Sozialethik der *Chu-Hsi*-Schule (*shushigaku*) sieht er das Fundament der japanischen Gesellschaftsordnung. Deren Kern bilden in seinen Augen die Tugenden des „kindlichen Gehorsams“ (*kō*) und der „Loyalität gegenüber dem Herrscher“ (*chū*). Demgegenüber betrachtet er die Gebote der Verehrung Gottes und der Nächstenliebe als die

67 Vgl. Kleinen, „Buddhismus und Nationalismus“, 415.

68 Zugrundegelegt wurde die Edition des Textes in Yasumaru et al., *Shūkyō to kokka*, 223–226.

69 Gaichi Dōnin, „Gokoku shinron“, in: Yasumaru et al., *Shūkyō to kokka*, 223.

70 *Shōgaku seishū* von R. H. Cobbold; *Yasokyo wakumon* von A. Stronach und *Tendō kyōyō* von S. N. Martin. Vgl. Gaichi, „Gokoku shinron“, 224 ff.

Grundlagen christlicher Moral. Die Verehrung des christlichen Gottes als den Herrn und Vater aller Menschen bedeutet in seinen Augen eine Herabwürdigung irdischer Väter und Herren, da deren Eltern- und Herrschaftsfunktionen denen Gottes untergeordnet würden. Darüber hinaus würden sie als Kinder Gottes mit allen übrigen Menschen auf eine Stufe gestellt. Die in der japanischen Ethik geforderte absolute Loyalität gegenüber Eltern und Herrscher ist daher in Gaichis Augen mit der christlichen Gottesverehrung nicht vereinbar. Daneben sieht er in der christlichen Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen, wie sie in der Forderung nach universaler und nicht unterscheidender Nächstenliebe deutlich werde, einen Widerspruch zu der sozialen Hierarchisierung, die der neokonfuzianischen Ethik Japans zugrundeliege. Das Christentum gestehe weder Eltern und Herrschern eine herausragende Stellung zu, noch gestatte es die Regelung menschlichen Verhaltens in den fünf zwischenmenschlichen Beziehungen. Während in Japan der Einzelne in ein Netz hierarchischer Beziehungen eingebunden ist, deren Gestaltung Gegenstand der Morallehre ist, sieht Gaichi in der individuellen Beziehung zu Gott den Mittelpunkt der christlichen Moral. Er kritisiert also die Unvereinbarkeit der streng hierarchischen, familien- und nationzentrierten japanischen Sozialethik mit der universalen christlichen Individualethik, die dem Verhältnis des Einzelnen zu Gott mehr Bedeutung beimesse als allen menschlichen Bindungen.⁷¹

Nicht nur die *Regeln* der sozialen Ordnung werden in Gaichis Augen durch das Christentum bedroht, sondern auch ihr Fundament, d.h. der Glaube an den göttlichen Herrschaftsauftrag der kaiserlichen Familie. Das christliche Verbot der Götzenverehrung werde dazu führen, daß die Christen, sollten sie sich in Japan ausbreiten, die Ausmerzungen sowohl des Glaubens als auch der Kultstätten des Shintō verfolgen. Zudem erklärten sie Adam und Eva zu den Stammeltern der gesamten Menschheit, also auch der japanischen Tennō. Das stelle die kaiserliche Herrschaft in Frage und könne Aufruhr und Rebellion gegen den Thron nach sich ziehen.⁷² Gaichi sieht demnach im Christentum eine Bedrohung auch der politischen Stabilität Japans. Daher ist es nur konsequent, daß er sich am Ende seiner Schrift sowohl an die Repräsentanten der drei Religionen Japans als auch an Regierungsvertreter mit der Bitte wendet, die Ausbreitung der christlichen Religion in Japan zu verhindern.

Gaichis Kritik am Christentum liegt das Gesellschaftskonzept der Mito-Schule zugrunde, in dessen Mittelpunkt die Kontinuität der kaiserlichen Familie und die neokonfuzianische Ethik der *Chu-Hsi*-Schule (*shushigaku*) stehen. Mit dem Hinweis auf die Gefährdung dieses Kon-

71 Gaichi, „Gokoku shinron“, 224 f.

72 Gaichi, „Gokoku shinron“, 225 f.

zeptes durch das Christentum greift er einer Diskussion über die (Un-) Vereinbarkeit des Christentums mit dem japanischen „Nationalwesen“ voraus, die zu Beginn der 1890er Jahre die intellektuelle Welt Japans bewegte.

2.2.1.2 Die Diskussion über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion

Die Diskussion der Jahre 1892 bis 1894 über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion ist es wert, in einem eigenen Kapitel betrachtet zu werden. Nicht nur weil sie zum Anlaß für eine Konfrontation zwischen Buddhisten und Christen wurde, an der maßgebliche christliche und buddhistische Intellektuelle der Zeit beteiligt waren; sondern auch, weil sie zeitlich wie inhaltlich den Höhepunkt der soziopolitisch argumentierenden Kritik am Christentum darstellt.⁷³ Im folgenden sollen daher zunächst Auslöser, Verlauf und Hauptthemen der Diskussion skizziert werden, bevor die antichristliche Argumentation der Buddhisten einer eingehenden Analyse unterzogen wird.

Am 30. Oktober 1890 wurde das sogenannte kaiserliche „Erziehungsedikt“ (*kyōiku ni kansuru chokugo*) erlassen, das die Grundlagen der Moralerziehung in den Schulen festlegen sollte. Dieser relativ kurze Text (siehe Anhang 3) fixierte das ideologische Fundament der Idee des japanischen „Nationalwesens“ (*kokutai*). Den Kern dieser Konzeption bildeten die Überzeugung von der Heiligkeit und Kontinuität der kaiserlichen Familie sowie die Umsetzung der fünf konfuzianischen Tugenden in den fünf zwischenmenschlichen Beziehungen, insbesondere des kindlichen Gehorsams und der Loyalität gegenüber dem Herrscher. Zu diesen altbekannten Inhalten trat nun ein weiteres Element. Das gesamte japanische Volk wurde als eine reale Familie interpretiert, an deren Spitze der Tennō als Vater steht. Das Verhältnis des Kaisers zu seinem Volk war gemäß diesem Verständnis nicht nur das eines Herrschers zu seinen Untertanen, sondern gleichzeitig das eines Vaters zu seinen Kindern. Kindlicher Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Herrscher konnten auf diese Weise untrennbar miteinander verknüpft, also für identisch erklärt werden.⁷⁴

⁷³ Eine Darstellung und Kommentierung der Diskussion sowie Auszüge aus den wichtigsten Quellen finden sich bei Hisaki Yukio, Suzuki Eiichi, Imano Kishō (Hgg.), *Nihon kyōiku ronsāshi roku. Dai ikkan: Kindaihen (ue)*, Tōkyō: Daiichi hōki 1980, 86–108 (im folgenden *Nihon kyōiku ronsāshi*). Vgl. auch die Darstellung und Zusammenfassung der buddhistischen und der christlichen Argumente bei Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 202–249.

⁷⁴ Vgl. Antoni, „*Kokutai*“, 44–47.

Dieser Erlass und die damit verbundene Nationalkonzeption waren der Anlaß für die Diskussion über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion. In einem Interview mit einem Reporter der Zeitschrift *Kyōiku jiron* (Aktuelle Diskussionen zur Erziehung) hatte Inoue Tetsujirō (1855–1944), Philosophieprofessor und Verfasser des ersten offiziellen Kommentarwerks zum Erziehungsedikt, behauptet, das Christentum stünde im Widerspruch zum Geist des Edikts bzw. zum japanischen Nationalwesen. Dafür nennt er folgende Gründe:

- Die Grundlage der japanischen Moral seien „kindlicher Gehorsam“ (*kōtei*), „Loyalität gegenüber dem Herrscher“ (*chūkun*) und „Patriotismus“ (*aikoku*). Inoue erklärt diese drei Tugenden als die allmähliche Ausweitung von Liebe und Ehrerbietung, die in der eigenen Familie ihre Wurzeln hätten und sich von dort über das Dorf, den Bezirk, bis hin zum Kaiser und auf das gesamte Reich ausdehnten. Die japanische Moral hat in seinen Augen einen ausgeprägt diesseitigen und „nationalistischen“ (*kokka shugi*) Charakter, da sie den Gegebenheiten des Staates Rechnung trage. Demgegenüber kenne die christliche Moral keine soziale Abstufung, da alle Menschen als Kinder Gottes gleich seien. Daneben messe sie dem Staat keinerlei Bedeutung zu. Sie sei daher „nicht-national“ (*mu kokkateki*).
- Während die konfuzianische Ethik des Erziehungsedikts das Diesseits in den Vordergrund stelle, habe es im Christentum als Übergangsstadium zum Jenseits nur sekundäre Bedeutung.
- Während die im Edikt geforderte Liebe einer sozialen Hierarchie folge, verlange das Christentum eine universale Nächstenliebe, die keine Unterschiede zwischen den Menschen mache.
- Das Herz der Moral des Erziehungsedikts seien „Loyalität gegenüber dem Herrscher und kindlicher Gehorsam“ (*chūkō*). Diese Tugenden spielten in der christlichen Lehre keine Rolle.⁷⁵

Das Erscheinen dieses Interviews im November 1892 löste eine öffentliche Debatte in Zeitschriften und Monographien aus, an der sich zahlreiche Vertreter der religiösen und intellektuellen Welt beteiligten. Christen verteidigten sich gegen die Vorwürfe Inoues, Buddhisten unterstützten seine Kritik und stellten die Vereinbarkeit des Buddhismus mit Japans nationaler Eigenart heraus, Wissenschaftler reflektierten über Bedeutung und Funktion von Erziehung und Religion.⁷⁶

⁷⁵ „Shūkyō to kyōiku to no kankei ni tsuki Inoue Tetsujirō shi no danwa“, in: *Kyōiku jiron* 272 (5. November 1892), 24 f.

⁷⁶ Zum Verlauf der Diskussion zwischen Inoue Tetsujirō und seinen Kontrahenten vgl. Hisaki Yukio et al., *Nihon kyōiku ronsāshi*, 86–94, besonders 89–93, sowie Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 202–210.

Schon kurz nach dem Abdruck des Interviews protestierte der Methodist Honda Yôichi (1848–1912) gegen Inoues Äußerungen. Der Behauptung, das Christentum sei „nicht-national“, da seine Lehre dem Staat keine Bedeutung beimesse, begegnet er mit dem Hinweis, daß das Christentum Religion und Politik trenne. Jesus habe mit seiner Äußerung „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört“ die Unabhängigkeit der Religion vom Staat postuliert und damit deutlich gemacht, daß die Religion keine politischen Anliegen verfolgen solle. Das Christentum sei daher mit jedem gerechten Staatswesen vereinbar. Der von Inoue kritisierte Mangel an Patriotismus in der christlichen Lehre liegt nach Honda nicht in deren „nicht-nationalem“ Charakter begründet, sondern in dem grundsätzlich apolitischen Wesen des Christentums. Auch den Vorwurf, die Christen müßten dem Jenseits mehr Bedeutung bei als der irdischen Wirklichkeit, weist er zurück. Da das Glück des Menschen in seinem zukünftigen Leben von seinem Verhalten in der diesseitigen Welt abhängt, bemühe sich jeder Christ um moralisches und pflichtbewußtes Verhalten. Gegenüber Inoues Kritik an der universalen christlichen Nächstenliebe stellt er das christliche Gebot, alle Menschen gleichermaßen zu lieben, als Ideal dar. In der Realität dagegen sei es unmöglich, allen Menschen mit der gleichen Zuneigung zu begegnen.⁷⁷ Ausführlich widmet sich Honda dem Vorwurf, das Christentum kenne weder kindlichen Gehorsam noch Loyalität gegenüber dem Herrscher. Zwar bezeugten die von Inoue genannten Textstellen in der Bibel, daß Jesu Verhalten nicht immer der Pflicht zur Elternliebe genüge. Honda erklärt dieses Verhalten jedoch aus der Priorität des religiösen Verkündigungsauftrages Jesu, für dessen Erfüllung ihm lediglich drei Jahre geblieben seien. Ergebenheit gegenüber dem irdischen Herrn lehre indes auch das Christentum, etwa im Brief an die Römer 13, 1 und 5: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. [...] Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen“ oder im ersten Petrusbrief 2, 17 f: „... fürchtet Gott, und ehrt den Kaiser! Ihr Sklaven, ordnet euch in aller Ehrfurcht euren Herren unter, nicht nur den guten und freundlichen, sondern auch den launenhaften.“⁷⁸ Schließlich hält er Inoue vor, das Christentum nur

77 Honda Yôichi, „Shûkyô to kyôiku to no kankei ni tsuki Inoue shi ni tadasu“, in: *Kyôiku jiron* 276 (15. Dezember 1892), 13 ff.

78 Die Wiedergabe der Bibelzitate folgt der Übersetzung in Alfons Deissler, Anton Vögtle, Johannes Nützel (Hgg.), *Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*, Freiburg: Verlag Herder 1985 (1. Aufl. 1980). Die Auslassungen im Text entsprechen der Zitierweise Hondas.

anhand der Worte der Bibel beurteilt zu haben, ohne der Lebensführung der Christen ausreichend Rechnung zu tragen.⁷⁹

Inoue reagierte auf die Einwände von christlicher Seite mit der Publikation eines umfangreichen Artikels unter dem Titel *Kyôiku to shûkyô no shôtotsu* (Der Konflikt zwischen Erziehung und Religion), der von Januar bis März 1893 in *Kyôiku jiron* (und zahlreichen religiösen sowie pädagogischen Zeitschriften) sowie im April 1893 als Monographie erschien.⁸⁰ Darin legt er die bereits genannten Argumente ausführlich dar und führt als Belege für das unpatriotische Verhalten von Christen verschiedene „Fälle unehrerbietigen Verhaltens“ (*fukei jiken*) an, beispielsweise die Weigerung christlicher Lehrer oder Schüler, der Kopie des Erziehungsedikts durch Verneigung Ehre zu bezeigen.

Gerade diese vermeintlichen Beweise der mangelnden Vaterlandsliebe unter Christen waren Gegenstand der Kritik des Protestantens Uchimura Kanzô (1861–1919). In einem offenen Brief an Inoue, der im März 1893 in *Kyôiku jiron* erschien, wirft er ihm die für einen Philosophieprofessor unangemessene Unwissenschaftlichkeit und Parteilichkeit seiner Argumentation vor. Viele der angeführten Beispiele unehrerbietigen Verhaltens beruhten auf Berichten aus buddhistischen Zeitungen und Zeitschriften. Deren Objektivität und Glaubwürdigkeit seien aufgrund ihrer antichristlichen Haltung fragwürdig und hätten von einem Wissenschaftler wie Inoue daher überprüft werden müssen. Weder Philosophie noch Geschichtswissenschaft erlaubten es, ein Urteil ausschließlich auf der Grundlage parteiischer Quellen zu gründen.

Uchimura argumentiert also zunächst nicht gegen die Inhalte, sondern gegen die Methode Inoues, wobei er die Verwendung einer wissenschaftlichen Methode als selbstverständlich voraussetzt. Zugleich wirft er Inoue vor, die eigentliche Intention des Edikts verkannt zu haben. Es könne nicht das primäre Anliegen des Kaisers sein, daß dem Edikt zeremoniell Ehre erwiesen werde; vielmehr müsse ihm an der Umsetzung der in dem Erlaß beschriebenen Moral und ihrer Verankerung an den Schulen gelegen sein. Davon seien die japanischen Schulen jedoch noch weit entfernt: Fleiß und Bescheidenheit der Schüler, Aufrichtigkeit und Aufopferung der Lehrer sowie gegenseitiges Vertrauen zwischen Lehrern und Schülern hätten seit dem Erlaß des Edikts keinerlei Fortschritte gemacht. Dieser Zustand stünde tatsächlich im Widerspruch zu dessen Geist. Schließlich macht Uchimura auf einen Umstand aufmerksam, in dem er eine größere

79 Honda Yôichi, „Inoue shi no danwa o yomu (shôzen)“, in: *Kyôiku jiron* 277 (25. Dezember 1892), 17–20.

80 Inoue Tetsujirô, „Kyôiku to shûkyô no shôtotsu“, in: Saigusa Hiroto (Hg.), *Nihon tetsugaku shisô zensho 15: Bujutsu heihô · kyôikuron ipponhen*, Tôkyô: Heibonsha 1957, 311–362.

Gefahr für die nationale Moral sieht als im Christentum: die begeisterte Rezeption westlicher Denker wie Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778), John Stuart Mills (1806–1873), Thomas Paines (1737–1809) oder Herbert Spencers (1820–1903) durch japanische Wissenschaftler und ihre Lektüre im Schulunterricht. Deren politische Ansichten – als Beispiel nennt er Spencers Ablehnung des „instinct of subordination“ – sind in Uchimuras Augen viel weniger mit einer kaisertreuen Gesinnung in Einklang zu bringen als das Christentum.⁸¹

In den bisher skizzierten Reaktionen der christlichen Seite ist die Tendenz erkennbar, die Befürwortung des Edikts durch die Christen deutlich zu machen. Nicht die Verknüpfung von Religion und Politik, wie sie insbesondere in der zeremoniellen Behandlung des kaiserlichen Erlasses zutage trat, wurde in den angeführten Beispielen christlicher Reaktion in Frage gestellt; sie wehrte sich ausschließlich gegen die Behauptung, die christliche Ethik sei mit der zeitgenössischen Nationalkonzeption nicht vereinbar.

Aus dem Rahmen dieser Argumentationsweise fällt der Beitrag des Christen und Philosophielehrers Ōnishi Hajime (1864–1900), der ausdrücklich nicht aus christlicher, sondern aus philosophischer Perspektive schreibt. Ōnishi kritisiert den von den Kommentatoren des Edikts behaupteten Anspruch, es vertrete eine universale Ethik (*rinrisetsu, rinri*). Für ihn befürwortet es lediglich bestimmte „moralische Verhaltensnormen“ (*tokkō*). Mehr sollte es in seinen Augen auch gar nicht anstreben, da ethische Theorien in den Bereich der Philosophie fielen. Ihre Diskussion und Beurteilung sollten der Freiheit der Wissenschaft und des Individuums überlassen werden.⁸²

Damit formuliert Ōnishi eine klare Trennung zwischen Ethik und Staat, ohne sich gegen die Propagierung einer nationalen Moral durch den Staat auszusprechen. Gleichzeitig kritisiert er die Undifferenziertheit der Vorwürfe gegenüber dem Christentum. So gelte vielen das Fehlverhalten einzelner Christen als Anlaß für Kritik an der christlichen Lehre, obwohl man von einer notwendigen Beziehung zwischen individuellem „schlechtem Verhalten“ (*heifū*) und christlichem Glauben nicht ausgehen könne. Die christliche Lehre sei zwar aus philosophischer Sicht durchaus kritisierbar; sie stelle jedoch keineswegs eine politische Gefahr dar. Daher for-

dert er dazu auf, sie in religiöser und philosophischer Hinsicht zu diskutieren, anstatt sie unter dem Vorwand der Staatsgefährdung zu unterdrücken.⁸³

Ōnishi plädiert in seinem Beitrag für eine Trennung der Bereiche Religion, Politik und Wissenschaft und macht deutlich, daß die Diskussion sowohl religiöser Lehren als auch ethischer Theorien nicht der Politik zustehe. Er verteidigt sich nicht als Christ gegen die Vorwürfe Inoues, sondern stellt vom Standpunkt der Wissenschaft aus die Berechtigung der gesamten Diskussion in Frage.

Inoue Tetsujirō hingegen beurteilt das Christentum aus der Sicht des Nationalisten: Nicht die religiöse Glaubwürdigkeit, sondern die Übereinstimmung mit dem nationalen Interesse ist das Kriterium, an dem er die Angemessenheit einer Religion für sein Land mißt. In dieser Hinsicht erscheint ihm der Buddhismus als geeignete Religion Japans. Denn im Gegensatz zum Christentum lehre er kindlichen Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Herrscher in dem Konzept der „vier Wohltaten“ (*shion*), wie es im *Shinjikan-kyō* („Herzstufen-Meditations-Sutra“; skt. *Hṛdayabhāmi-dhyāna-sūtra*) auftaucht. Nach diesem Sutra erfährt der Mensch vier Arten von Wohltaten, die lebenslange Vergeltung erforderten: Wohltaten durch den Herrscher, Wohltaten durch die Eltern, Wohltaten durch die Menschheit und Wohltaten durch die drei buddhistischen Juwelen (Buddha, Lehre, Gemeinde [skt. *Sangha*]).⁸⁴ Einen weiteren Vorzug des Buddhismus sieht Inoue in dessen Assimilationsfähigkeit. Obwohl ursprünglich eine ausländische Religion, habe sich der Buddhismus so weit an den japanischen Polytheismus anpassen können, daß eine Verschmelzung mit dem Shintō möglich geworden sei. Diese Anpassungsfähigkeit besitze das Christentum aufgrund seines monotheistischen Charakters nicht.⁸⁵

Inoue verband also seine Kritik am Christentum mit der Befürwortung des Buddhismus. Darin wurde er von Buddhisten unterstützt, die die von Inoue entfachte Debatte als Anlaß nahmen, das Christentum anzugreifen und mit ihrer eigenen Religion zu kontrastieren. Zu den einflußreichsten Buddhisten, die im Rahmen dieser Diskussion das Wort ergriffen, zählen Inoue Enryō und Murakami Senshō. Beide waren Priester des Ōtani-Zweiges der *Jōdo shinshū* und strebten unabhängig von ihrer Schule die Reform des Buddhismus an: Inoue im Bereich der moralischen und wissenschaftlichen Bildung der Priester, Murakami auf dem Gebiet buddhisti-

81 Uchimura Kanzō, „Bungaku hakashi Inoue Tetsujirō kun ni teisuru kōkaijō“, in: *Kyōiku jiron* 285 (15. März 1893), 16–19.

82 Ōnishi Hajime, „Shiken issoku“, in: *Kyōiku jiron* 284 (5. März 1893), 17 f. Vgl. auch die Übersetzung dieses Aufsatzes in: Sharon H. Nolte, „National Morality and Universal Ethics. Ōnishi Hajime and the Imperial Rescript on Education“, in: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture* Vol. 38 No. 3 (Autumn 1983), 289–294.

83 Ōnishi, „Shiken issoku“, 20.

84 Vgl. „Shūkyō to kyōiku to no kankei ni tsuki Inoue Tetsujirō shi no danwa“, in: *Kyōiku jiron* 272 (5. November 1892), 25.

85 Inoue Tetsujirō, „Inoue bungaku hakashi yori no shokan“, in: *Kyōiku jiron* 284 (5. März 1893), 15 f.

scher Studien. Während Inoue neben der Bedeutung des Buddhismus für die nationale bzw. asiatische Identität vor allem dessen philosophischen Charakter hervorhob, betonte Murakami die Notwendigkeit der historischen Buddhismusforschung und zog sich damit zeitweise den Unmut seines Haupttempels zu.⁸⁶ Dagegen war Fujishima Ryōon, ein Priester der *Honganji-ha* der *Jōdo shinshū*, vor allem als antichristlicher Polemiker bekannt, dessen Schrift *Yasokyō no mudōri* (Über die Unvernunft des Christentums, 1881) zu Beginn der 80er Jahre weite Verbreitung gefunden hatte. Seine spätere Kritik am Christentum stützte sich auf die Beobachtungen, die er bei seinem siebenjährigen Frankreichaufenthalt (1882–1889) gemacht hatte.⁸⁷

So wie Inoue Tetsujirō argumentierten auch die Buddhisten mehr national als religiös. Nicht selten wurde beispielsweise auf den ausländischen Charakter des Christentums hingewiesen. Sowohl Inoue Enryō als auch Fujishima Ryōon kritisieren, daß das Christentum in Japan finanziell und personell unter einem stark ausländischen Einfluß stehe. Inoue Enryō befürchtet in *Kyōiku shūkyō kankeiron* (Über die Beziehung zwischen Erziehung und Religion), daß der Westen aufgrund seiner politischen und kulturellen Stärke mit Hilfe der Religion Japans traditionelle Kultur erschüttern und letztlich die Unabhängigkeit des Landes gefährden könnte. Diese Gefahr sieht er durch den Buddhismus nicht gegeben. Zwar sei auch er eine ausländische Religion, die in Indien entstanden und über China nach Japan gelangt sei. Da sich aber der japanische Buddhismus in seinem Wesen vom indischen und chinesischen unterscheide und auch keine Beziehungen mehr zu diesen Ländern unterhalte, könne er als vollkommen unabhängige Religion Japans betrachtet werden. Daher müsse man über den Buddhismus keine ausländische Einflußnahme auf Japan befürchten.⁸⁸

Inoue Enryōs Sorge teilt Fujishima Ryōon in *Yasokyō matsuro* (Die letzten Tage des Christentums). Er bezeichnet die christlichen Kirchen als

86 Zu Inoue Enryō vergleiche Kasahara Yoshimitsu, „Inoue Enryō no haiyaron“, in: *Dōshisha jūbun kagaku kenkyūsho* (Hg.), *Haiyaron no kenkyū*, 193–214; Kathleen Staggs, „Defend the Nation and Love the Truth: Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism“, in: *Monumenta Nipponica* Vol. 38 No. 3 (Autumn 1983), 251–281, und Monika Schrimpf, „Buddhism meets Christianity: Inoue Enryō's View of Christianity in *Shinri kinshin*“, in: *Japanese Religions* Vol. 24 No. 1 (January 1999), 51–72. Zu Murakami Senshō vgl. Masutani Fumio, *Kindai no shūkyōteki seikatsusha* (Masutani Fumio chosakushū 12), Tōkyō: Kadokawa shoten 1982 (1. Aufl. 1940), 244–259, und Serikawa, *Kindaika*, 150–174.

87 Zur Person Fujishimas und zur Verbreitung seiner Schrift *Yasokyō no mudōri* vgl. Sakaguchi, „1880 nendai“, 126–130.

88 Inoue Enryō, *Kyōiku shūkyō kankeiron*, Tōkyō: Tetsugaku shoin 1893, 98 f.

„Zweigstellen“ (*shutchōjo*)⁸⁹ des Auslands, da sie von dort finanziert würden. Daher stünden die japanischen Christen unter ausländischer Kontrolle und Dominanz und neigten dazu, die westlichen Nationen höher zu schätzen als ihr eigenes Land.⁹⁰ In dem fremden Charakter des Christentums sieht er ein Hindernis seiner Assimilationsfähigkeit, in dem „republikanischen Geruch“ (*kyōwa shugi no kusami*)⁹¹ der protestantischen Denominationen einen Widerspruch zum japanischen Nationalwesen.

Ein weiterer Kritikpunkt der Buddhisten ist die religiöse Intoleranz des Christentums, die die Koexistenz mit den einheimischen Religionen Japans unmöglich mache. Fujishima wirft den Christen ihren streitsüchtigen Charakter vor, der beispielsweise in der Aufspaltung der protestantischen Konfession in zahlreiche Denominationen zum Ausdruck komme. Da sie keine anderen Religionen neben sich dulden könnten, bekämpften sie jene „von der Wurzel an“ (*konpon yori*)⁹², um deren Platz einzunehmen. Eine Ursache dieses Verhaltens scheint er in dem von ihm behaupteten aggressiven Wesen der Lehre Jesu zu sehen. Als Belege führt er zwei Zitate Jesu an: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Matthäus 10, 34); und „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen“ (Lukas 12, 49).⁹³ Gleichzeitig hebt er die Sanftmut, Toleranz und Flexibilität des Buddhismus hervor, dem es gelungen sei, sich an China und Japan zu assimilieren und in China mit dem Konfuzianismus, in Japan mit Shintō und Konfuzianismus in harmonischem Einvernehmen zu existieren.⁹⁴

Eben diese Adaption an nationale Gegebenheiten, die sich unter anderem in einer als friedlich dargestellten Integration in die religiöse Welt Japans manifestiere, ist in Inoue Enryōs Augen ein Vorteil des Buddhismus, den das Christentum gar nicht aufwiegen kann. Denn während sich der Buddhismus in seiner mehr als tausendjährigen Geschichte in Japan zu einem spezifisch japanischen Buddhismus entwickelt habe, dem das Wohl des Kaiserhauses und der Fortbestand der Wesensmerkmale der japanischen Nation zentrale Anliegen seien, sei das Christentum erst vor kurzem nach Japan gekommen und noch zu stark der westlichen Kultur verpflichtet, als daß es sich mit japanischen Sitten und Gebräuchen ver-

89 Fujishima Ryōon, *Yasokyō matsuro*, Tōkyō: Tetsugaku shoin 1893, 114.

90 Fujishima, *Yasokyō matsuro*, 104 f., 118 f.

91 Fujishima, *Yasokyō matsuro*, 117.

92 Fujishima, *Yasokyō matsuro*, 109.

93 Fujishima, *Yasokyō matsuro*, 107. Die Zitate entsprechen der Bibelübersetzung in Deissler et al. (Hgg.), *Neue Jerusalem Bibel*, 1395, 1483.

94 Fujishima, *Yasokyō matsuro*, 107 f.

binden könnte.⁹⁵ Japanische Kultur und Geschichte sind in Inoue Enryōs Auffassung untrennbar mit dem Buddhismus verwoben, wenn nicht sogar in ihm verwurzelt. Seit der Zeit des Prinzen Shōtoku sei der Buddhismus dem Kaiserhaus eng verbunden gewesen und habe immer dessen besonderen Schutz erfahren. Infolgedessen habe er die Verehrung des Tennō und die Liebe zum Vaterland propagiert. Zudem habe er nicht nur in Literatur und Kunst seine Spuren hinterlassen, sondern auch das Alltagsleben der Menschen, Sprache und Etikette beeinflusst. Mit dieser kulturprägenden Kraft könne sich das Christentum naturgemäß nicht messen.⁹⁶

Inoue Enryō lehnt das Christentum demnach ab, weil es eine fremde Religion ist, die in keiner Beziehung zur kulturellen und politischen Tradition Japans steht. Die Japanisierung des Christentums scheint er für überflüssig zu halten, da Japan mit dem Buddhismus bereits eine inkulturierte und zudem – wie unten ausgeführt werden wird – in theoretischer Hinsicht überlegene Religion besitze.⁹⁷

Auch Fujishima spricht sich gegen die Assimilation (*dōka*) des Christentums aus, allerdings mit der Begründung, daß er sie für unmöglich hält. Zunächst verhindere die religiöse Intoleranz des Christentums ein freundschaftliches Verhältnis zu den anderen Religionen Japans. Aber auch die ihm bekannten Vorschläge zur inhaltlichen Modifikation der christlichen Lehre – die Aufgabe von Lehren, die aus dem Alten Testament abgeleitet worden sind wie die von der Schöpfung der Welt, oder eine metaphorische statt der wörtlichen Bibelauslegung etc. – scheinen ihm undurchführbar. Eine Religion könne nicht einfach Teile ihrer heiligen Texte oder ihrer zentralen Glaubensinhalte aufgeben, um sich an die religiöse Tradition eines Landes anzupassen. Man schneide ja auch nicht so lange an den Füßen herum, bis sie in die Schuhe paßten. Das Ergebnis eines solchen Weges müsse zwangsläufig die Selbstzerstörung des Christentums sein.⁹⁸ Ebenso führe die Auffassung, das Christentum müsse sich den buddhistischen Lehren angleichen, nicht zu seiner Assimilierung. Auf diese Weise werde das Christentum lediglich in eine Art Buddhismus verwandelt.⁹⁹ Daneben gebe es praktische Hindernisse, die die Ausbreitung des Christentums in Japan erschwerten. Voraussetzungen für die allgemeine Akzeptanz einer neuen Religion sind in Fujishimas Augen deren Fähigkeit, bestehende religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, sowie die Förderung durch die politische Herrschaft. Diese Bedingungen hätten sowohl die Etablierung des Christentums in Europa als auch die des Buddhismus in

95 Inoue E., *Kyōiku shūkyō kankeiron*, 99 f.

96 Inoue E., *Kyōiku shūkyō kankeiron*, 100 f.

97 Inoue E., *Kyōiku shūkyō kankeiron*, 101 f.

98 Fujishima, *Yasokyo matsuro*, 108–111.

99 Fujishima, *Yasokyo matsuro*, 113 f.

China und Japan ermöglicht. Im gegenwärtigen Japan aber erfülle bereits der Buddhismus die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung und der Regierung, so daß das Christentum keine politische Unterstützung fände. Daher könne es gar nicht auf breiter Ebene anerkannt werden.¹⁰⁰ Jedes Bemühen um Anpassung an die kulturellen und politischen Gegebenheiten Japans hält er daher für fruchtlos.

Die bisher beschriebenen buddhistischen Argumente zeigen ein unterschiedlich starkes apologetisches Anliegen ihrer Verfasser. Fujishima baut seine Argumentation im wesentlichen auf der Darlegung der zunehmenden Bedeutungslosigkeit des Christentums in Europa auf¹⁰¹ und tritt dementsprechend mehr gegen das Christentum als für den Buddhismus ein. Demgegenüber legt Inoue Enryō ausführlich die Wechselbeziehung zwischen Religion (Buddhismus), Erziehung und nationalem Wohl dar und widmet dem Nutzen des Buddhismus für die japanische Gesellschaft mehr Raum als dem Schaden durch das Christentum.

Einem ausschließlich apologetischen Interesse entspringt Murakami Senshōs *Bukkyō chūkōhen* (Loyalität und kindlicher Gehorsam im Buddhismus). Seine Kritik am Christentum beschränkt sich auf den Vorwurf, es messe den Tugenden des kindlichen Gehorsams und der Loyalität gegenüber dem Herrscher zu wenig Bedeutung bei. Aufgrund des monotheistischen Charakters dieser Religion könnten ihre Gläubigen dem Kaiserhaus nicht genügend Verehrung und Loyalität entgegenbringen.¹⁰²

Im übrigen zielt seine Arbeit darauf, die ‚weltliche‘ Moral des Buddhismus aus seinen Schriften abzuleiten und dadurch nachzuweisen, daß sie von Natur aus, d.h. nicht infolge einer Anpassung an japanische Ethik, mit der Moral des Erziehungsedikts übereinstimmt. Die Behauptung, der Buddhismus habe sich an Japan adaptiert, hat für ihn nur in „physisch-zeremonieller“ (*keijika no gishikiteki*) Hinsicht Berechtigung. Auf der metaphysischen Ebene dagegen, d.h. sowohl was die weltliche Tugendlehre des kindlichen Gehorsams und der Loyalität als auch was die „transzendenten Lehren über die Abwendung von der Welt der Illusionen und die Erleuchtung“ (*tenmei kaigo no shussekenkyō*) betreffe, habe keinerlei Assimilation stattgefunden. Eher könne man von einer Anpassung des japanischen Volkes an den Buddhismus sprechen. Denn die buddhistische Überzeugung, daß gutes Verhalten eine positive Wirkung, schlechtes Verhalten eine negative Wirkung hervorrufe (*zenaku inga*), werde bereits als japanische Tradition überliefert. Sie habe dazu geführt, daß man von Auswirkungen des gegenwärtigen auf das zukünftige Leben ausgehe.¹⁰³

100 Fujishima, *Yasokyo matsuro*, 86 f, 93–99.

101 Fujishima, *Yasokyo matsuro*, Kapitel 1–4.

102 Murakami Senshō, *Bukkyō chūkōhen*, Tōkyō: Tetsugaku shoin 1893, Vorwort, X.

103 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, Vorwort, IX f.

Murakami unterscheidet demnach zwischen weltlichen und transzendenten Lehren im Buddhismus und ordnet ersteren die „volkstümliche Moral“ (*tsūzoku no dōgi*)¹⁰⁴ zu, in deren Mittelpunkt er kindlichen Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Herrscher stellt. Die Notwendigkeit einer solchen weltzugewandten Moral angesichts der weltüberwindenden (*shusseken*) Heilsbestrebungen des Buddhismus erklärt er mit der geringen Intellektualität und Sittlichkeit vieler Menschen. Um diese Menschen langsam zu den weltüberwindenden Lehren hinzuführen, müsse ihnen zunächst eine volkstümliche Moral gelehrt werden, um sie aus ihrem gegenwärtigen Zustand zu erlösen.¹⁰⁵

Indem er die buddhistische Moral anhand der Quellen dieser Religion darstellt, möchte Murakami die Vorwürfe widerlegen, der Buddhismus sei für den Staat genauso wenig von Nutzen wie das Christentum, und auch er messe den konfuzianischen Tugenden zu wenig Bedeutung bei.¹⁰⁶ Murakami spricht in diesem Zusammenhang von *jindō*, dem „Weg des Menschen“, wie Shakyamuni ihn gelehrt habe und er in den Schriften des buddhistischen Kanons dokumentiert sei. Den Kern dieses Weges faßt er in den vier Schriftzeichen *chion hōtoku* (Kenntnis von den empfangenen Wohltaten und ihre Vergeltung; entspricht *chion hōon*) zusammen.¹⁰⁷ Die fundamentale ethische Bedeutung dieses Konzeptes begründet er so: Die buddhistische Moral bestimme die fünf Vergehen und zehn Übel (*gogyaku jūaku*)¹⁰⁸ als schlechtes, die Einhaltung der fünf Gebote und die Praktizierung der zehn guten Taten (*gokai jūzen*)¹⁰⁹ als gutes Verhalten.

104 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 1. Als Bezeichnung für die „volkstümliche Moral“ benutzt Murakami nicht nur den Begriff *dōgi*, sondern er spricht auch von *jinri*. *Jinri* wird zwar häufig mit Moral übersetzt, bezeichnet aber ursprünglich die zwischenmenschlichen Beziehungen. So schafft Murakami schon durch seine Wortwahl eine Verbindung zwischen den konfuzianischen Wertvorstellungen des Edikts, deren Kern soziale Beziehungen bilden, und buddhistischer Moral.

105 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 1 f.

106 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 2 f.

107 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 6.

108 Die fünf Vergehen (*gogyaku*) sind Vätermord, Muttermord, Mord eines Arhot (Gläubiger, der seine Erlösung gemäß dem Lebensideal des frühen Buddhismus sucht), Verletzung des Buddhakörpers, Stiftung von Uneinigkeit in einer Mönchsgemeinde. Die zehn Übel (*jūaku*) sind das Töten von Lebewesen (*sesshō*), Diebstahl (*chūtō*), Ehebruch (*jain*), Lügen (*mōgo*), „schlechte“ Rede (*akku*), verleumderische Rede (*ryōzetsu*), zweideutige Rede (*kigo*), Gier (*ton'yoku*), Zorn (*shin'ishinni*), falsche Ansichten (*jaken*).

109 Die fünf Gebote (*gokai*) sind nicht töten (*fusesshō*), nicht stehlen (*fuchūtō*), keinen Ehebruch begehen (*fujain*), nicht lügen (*fumōgo*), keinen Alkohol trinken (*fuonju*). Als zehn gute Taten (*jūzen*) gelten analog zu den zehn Übeln nicht töten (*fusesshō*), nicht stehlen (*fuchūtō*), keinen Ehebruch begehen (*fujain*), nicht lügen (*fumōgo*),

Die Einhaltung bzw. Mißachtung der solcherart benannten ethischen Gebote und Verbote führt Murakami auf das Bewußtsein erfahrener Wohltaten und ihre Wiedergutmachung zurück:

Fragt man aber, wie die fünf Vergehen und zehn Übel entstehen, so muß man antworten, daß sie das Verhalten sind, das im Widerspruch zu den Wohltaten steht und aus ihrer Unkenntnis entspringt. Und fragt man, woraus die fünf Gebote und zehn guten Taten hervorgehen konnten, so muß man in einem Wort erwidern, daß sie das Verhalten sind, das der Wiedergutmachung der Wohltaten entspricht und aus ihrer Kenntnis entspringen konnte.¹¹⁰

Menschliches Handeln, das die empfangenen Wohltaten (*on*) ignoriert, müsse also falsches und moralisch schlechtes Verhalten sein. Gemäß dem Kausalitätsgesetz ziehe es Kummer und Leid nach sich. Richtig und moralisch gut dagegen sei solches Handeln, das die Wohltaten vergilt. Nach dem gleichen Prinzip von Ursache und Wirkung habe es Glück und Freude zur Folge. Im Mittelpunkt der von Shakyamuni gelehrt Moral stehe demnach das *chion hōtoku*-Konzept.¹¹¹

An diesem Punkt stellt sich die Frage, welcher Art die der buddhistischen Moral zugrundeliegenden Wohltaten sind. Murakamis Untersuchung des buddhistischen Schrifttums auf diese Frage hin kommt zu dem Ergebnis, daß die Schriften unterschiedliche Arten und Mengen von Wohltaten lehren. Er ordnet sie zwei Bereichen zu, dem Buddhismus-spezifischen „transzendenten“ (*shusseken*) und dem allgemeinen „weltlichen“ (*seken*). Zu den wichtigsten Wohltaten auf dem ersten Gebiet zählt er die seitens der drei Juwelen (Buddha, Lehre, Gemeinde), zu denen der zweiten Kategorie die Wohltaten durch den König (*kokūō*) und die Eltern (*fūbo*). Da es Murakami um die weltliche Moral geht – eine explizite Differenzierung seines Verständnisses von weltlich und transzendent wäre spätestens an dieser Stelle geboten – beschränken sich seine weiteren Ausführungen auf den zweiten Bereich. Mühelos schlägt er die Brücke zur konfuzianischen Moral des Erziehungsedikts: Das Bemühen, die Wohltaten durch den König zu vergelten, nenne man „Loyalität gegenüber dem Herrscher“ (*chūgi*), das, die durch die Eltern erfahrenen Gnaden zu vergelten, „kindlichen Gehorsam“ (*kōjun*).¹¹² Auf diese Weise glaubt Murakami aus den buddhistischen Quellen nachgewiesen zu haben, daß eben jene Tugenden das Herz der buddhistischen Alltagsmoral bilden. Zwar

keine „schlechte“ Rede führen (*fuakku*), keine verleumderische Rede führen (*fu-ryōzetsu*), keine zweideutige Rede führen (*fukigo*), keine Gier (*futon'yoku*), kein Zorn (*fushin'i; fushinni*), keine falschen Ansichten hegen (*fujaken*).

110 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 8.

111 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 8.

112 Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 13 f.

gesteht er zu, daß in den Quellen – die er einzeln benennt und zitiert – viele verschiedene Gebote und Verbote gelehrt werden. Diese Unterschiede begründet er mit der Anpassung der Lehre an verschiedene Zeiten und Orte. Dennoch betrachtet er die Tugenden des kindlichen Gehorsams und der Loyalität gegenüber dem Herrscher als „Wurzel“, alle anderen als „Äste“ des Weges des Menschen.¹¹³ Die von Herrscher und Eltern erfahrenen Wohltaten seien die wichtigsten und größten, da sie ein Gefühl aufrichtiger Freude hervorriefen, das den Menschen von selbst zu kindlichem Gehorsam und Loyalität treibe. Nur sie seien imstande, ein Gefühl der Dankbarkeit für empfangenes Wohlwollen sowie den Wunsch nach Vergeltung in den Menschen zu wecken. Keine andere soziale Beziehung vermöge mittels der in ihr empfangenen Wohltaten dieses Gefühl hervorzuheben. Deshalb seien kindlicher Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Herrscher – genauer: die ihnen zugrundeliegenden Wohltaten durch Eltern und König – die Bedingungen sowohl familiärer als auch sozialer Moral (*kazokuteki dōtoku, shakaiteki dōtoku*). Ohne sie seien weder Ordnung in der Gesellschaft noch Harmonie in der Familie möglich.¹¹⁴

Die Argumentation der Buddhisten, wie sie in den vorgestellten Beispielen zutage tritt, möchte zeigen, daß das Christentum mit den kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten Japans unvereinbar, der Buddhismus dagegen in dieser Hinsicht die ideale Religion ist. Dem Christentum wird vor allem sein fremdländischer Charakter vorgeworfen, der mit der in Jahrhunderten erfolgten Inkulturation, bei Inoue Enryō sogar mit der kulturprägenden Kraft des japanischen Buddhismus, kontrastiert wird. Aus dieser Kritik spricht ein national-chauvinistisches Bewußtsein, das darauf gerichtet ist, die eigene kulturelle Tradition zu bewahren, gegen ausländischen Einfluß zu schützen und fortzuführen. Es veranlaßte die buddhistischen Apologeten, den Buddhismus als Garant eben jener kulturellen Tradition darzustellen. Interessant ist in diesem Zusammenhang Murakamis Versuch, die buddhistische Ethik auf diejenigen konfuzianischen Tugendbegriffe zurückzuführen, die das Erziehungsedikt als verbindlich vorgegeben hatte. Paradoxe Weise ist gerade seine Schrift ein Beleg für die Assimiliationsbestrebungen des japanischen Buddhismus, die er in demselben Text vehement bestreitet.

Der Hinweis auf den ausländischen Charakter des Christentums erinnert an die Buddhismuskritik des oben genannten Restaurations-Shintoisten Hirata Atsutane. In *Shutsujō shōgo* hatte er die Beheimatung des Buddhismus in einer fremden, nämlich der indischen Kultur als Argument

¹¹³ Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 14–21, Zitate 20 f.

¹¹⁴ Murakami, *Bukkyō chūkōhen*, 21.

gegen die Berechtigung seiner Anerkennung in Japan angeführt.¹¹⁵ Es entspreche „der natürlichen Art des Landes (*o-kuni shizen no fū*), sich über das gegenwärtige Wohlergehen, den Fortbestand in Kindern und Enkeln zu freuen, ein langes Leben zu erhoffen und in allem heiter das Gedeihen der Dinge zu wünschen...“ Mit dieser Haltung seien Menschen nicht vereinbar, die „... über Vergänglichkeit reflektieren, sich an Verfall und Tod erfreuen ...“¹¹⁶ Auch dem Buddhismus war demnach seine Andersartigkeit und deren Unvereinbarkeit mit der weltbejahenden „Art“ (*fū*) Japans vorgeworfen worden. Die Frage, ob die Buddhisten tatsächlich die Argumente ihrer Kritik am Christentum zumindest teilweise den Vorwürfen abgewannen, denen ihre eigene Religion ausgesetzt gewesen war, kann anhand dieser wenigen Beispiele nicht abschließend beantwortet werden. Sie sollte aber im folgenden im Auge behalten werden.

Insgesamt hat die Diskussion über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion deutlich gemacht, daß unter vielen beteiligten Buddhisten und Christen in einem Punkt Einigkeit bestand: Nur selten wurde die Verbindlichkeit einer staatlich diktierten Moral und deren Priorität gegenüber der jeweiligen religiösen Ethik bestritten. Buddhisten wie Christen beteuerten die Übereinstimmung ihrer moralischen Maximen mit denen des Erziehungsedikts. Diejenigen, die diese Haltung einnahmen, müssen also in ihrem Religionsverständnis zumindest insofern ein und derselben Meinung gewesen sein, als sie auf dem Feld der Moral dem Staat den Vorrang gegenüber der Religion einräumten. Trotz ihrer unterschiedlichen religiösen Überzeugung waren sie also der gleichen nationalistischen Gesinnung.

2.2.1.3 Zusammenfassung

Die Argumentation der tokugawa-zeitlichen Literatur gegen das Christentum aufgreifend, befürchteten auch die Buddhisten der Bakumatsu- und frühen Meiji-Zeit, das Christentum könne eine politische Bedrohung Japans darstellen. Die christliche Mission wurde – bei Gesshō als Instrument ausländischer Politik – als Gefahr für Japans Souveränität gesehen. Die Sorge, die westlichen Mächte könnten auch in Japan eine expansive Kolonialpolitik verfolgen, war angesichts der Situation Chinas und der kolonialisierten Länder des Fernen Ostens nicht unberechtigt. Das Christentum wurde nicht ganz ohne Grund mit den befürchteten politischen Ambitionen des Westens in Verbindung gebracht. Seine Rolle wurde darin

¹¹⁵ Vgl. Ketelaars Zusammenfassung der Argumentation Hiratas in *Shutsujō shōgo* in *Heretics and Martyrs*, 30–36.

¹¹⁶ Hirata Atsutane in *Shutsujō shōgo*, zitiert nach Kashiwahara, *Kinsei kindai bukkuyōshi*, 328.

gesehen, die Menschen für die christliche Religion zu gewinnen und dadurch gleichzeitig ihre nationale Loyalität zu schwächen. Diese Verknüpfung ergab sich nicht zuletzt aus der traditionellen Überzeugung, das Christentum sei „schädlich für das Land“ (*kokugai*). Daneben sah beispielsweise Gaichi Dōnin im Christentum auch eine Gefahr für den Fortbestand des Kaiserhauses. Denn der shintoistische Glaube, in dem die Legitimität des Tennō-Systems wurzelte, werde von den Christen aufgrund des Absolutheitsanspruches ihres Gottes nicht anerkannt. Sie strebten sogar die Vernichtung des Shintō an, wodurch zwangsläufig auch die kaiserliche Herrschaft ihrer Grundlage entzogen würde.

Die Angst vor einer direkten politischen Einflußnahme des Christentums trat jedoch mehr und mehr in den Hintergrund zugunsten einer gesellschaftlich argumentierenden Kritik. In deren Mittelpunkt stand die neokonfuzianische Sozialethik der fünf menschlichen Tugenden und fünf zwischenmenschlichen Beziehungen, die als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bzw. des Nationalwesens Japans betrachtet wurde. Infolgedessen sah man in der Unvereinbarkeit der universalen Individualethik des Christentums mit der nationalen Moral Japans eine Bedrohung für das soziale Gefüge.

Schließlich galt der ausländische Charakter des Christentums als Gefährdung nicht nur der kulturellen Identität Japans, wie sie Inoue Enryō hervorhebt, oder der nationalen Loyalität, die Fujishima bedroht sieht. Yoshida Kyūichi hat auf den Vorwurf aufmerksam gemacht, die christliche Lehre unterstütze unerwünschte philosophische und politische Strömungen des Auslands wie Nihilismus, Sozialismus und Kommunismus.¹¹⁷ Als Träger westlicher Kultur barg die christliche Religion in den Augen der Buddhisten demnach die Gefahr der kulturellen Verwestlichung, als Vermittler westlicher demokratischer Entwicklungen dagegen wurde befürchtet, sie könne Japans politisches System unterlaufen.

Fast alle genannten antichristlichen Argumente waren verknüpft mit buddhistischer Apologie. Der Buddhismus wurde als inkulturierte, nationale und kaisertreue Religion dargestellt, als Wurzel der kulturellen Tradition Japans, als tolerante und friedfertige Religion, deren Ethik als übereinstimmend mit der nationalen Moral des Erziehungsedikts behauptet wurde. Dieses apologetische Interesse mag sich aus zwei Quellen gespeist haben: Zum einen aus der überwiegend shintoistischen Buddhismuskritik des 19. Jahrhunderts, die sich zu Beginn der Meiji-Zeit in der „Bewegung zur Auslöschung des Buddhismus“ (*haibutsu kishaku undō*) niedergeschlagen hatte. Zum anderen aus dem Bewußtsein, im Christentum nicht nur einer Lehre zu begegnen, deren schädlicher Charakter als allgemein bekannt gelten konnte, sondern mehr noch einem Rivalen; denn infolge

¹¹⁷ Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyō shakaishi*, 249 f.

der Duldung der christlichen Mission in den 70er Jahren, ihren Erfolgen in den 80er Jahren und schließlich der Garantie der Religionsfreiheit in der Verfassung von 1889 mußte das Christentum als Konkurrent erscheinen, dessen Überlegenheit im Bereich karitativer Aktivitäten von vielen Buddhisten erkannt wurde.¹¹⁸

2.2.2 ‚Unmodernes‘ Christentum versus ‚zeitgemäßer‘ Buddhismus: Inoue Enryōs *Shinri kinshin* (1886/87) und Fujishima Ryōons *Yasokyō matsuro* (1893)

Während die oben geschilderte Kritik am Christentum ihr Augenmerk auf die politische und gesellschaftliche Ordnung Japans richtet, behandelt eine andere Argumentationsrichtung die Frage, ob das Christentum grundsätzlich modernen Gesellschaften angemessen sei. Vor allem Inoue Enryō versuchte in seinen buddhistisch-apologetischen Schriften zu belegen, daß nicht das Christentum, sondern der Buddhismus die einer aufgeklärten Zivilisation entsprechende Religion sei. Dafür führt er in *Shinri kinshin* (Die goldene Nadel der Wahrheit, 1886/87) folgende Gründe an: Die christlichen Lehren seien irrational, d.h. unlogisch; sie stünden im Widerspruch zu der Wirklichkeit, die die naturwissenschaftliche Forschung nachgewiesen habe; die christliche Gottesvorstellung sei Ausdruck einer intellektuell niedrigen Entwicklungsstufe. Ein zentrales Kriterium seiner Vorstellung von einer zeitgemäßen Religion ist die Übereinstimmung ihrer Lehren mit den Erkenntnissen der Wissenschaften, d.h. der Philosophie und der Naturwissenschaften. Diese Bedingung erfüllt das Christentum in Inoues Augen nicht.

Für irrational hält Inoue in erster Linie das christliche Gottesbild. Es lasse wesentliche Fragen offen, die ihm für ein klares Verständnis des christlichen Schöpfergottes unerläßlich erscheinen. Ungeklärt sei zum Beispiel das Verhältnis Gottes zu Zeit und Raum. Alle Dinge existierten in Abhängigkeit von Zeit und Raum. Die Bibel bezeichne Gott zwar als Schöpfer aller Dinge; sie äußere sich aber nicht dazu, ob er auch Zeit und Raum hervorgebracht habe. Zeit und Raum könnten nur als unendlich, nicht aber als Produkte eines Schöpfungsaktes gedacht werden; denn niemand könne sich eine Welt vor Zeit und Raum vorstellen. Wenn aber Zeit und Raum ohne Anfang und Ende sind, müßten auch Welt und Universum unendlich sein. In diesem Fall gebe es keinen Grund, von einer Schöpfung der Welt durch Gott zu sprechen. Nicht nur das – Gott selbst wäre ein Phänomen der an Zeit und Raum gebundenen Welt und könne daher nicht außerhalb von ihr existieren. Die christliche Behauptung, Gott

¹¹⁸ Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 100 f, 247.

habe Zeit und Raum hervorgebracht und existiere unabhängig von ihnen, hält Inoue noch aus einem weiteren Grund für unlogisch: Da das menschliche Denken sich ausschließlich im Rahmen von Zeit und Raum bewege, könnten die Menschen von der Existenz eines solchen Gottes gar nichts wissen.¹¹⁹

Ebenso erscheint ihm die christliche Überzeugung, Gott existiere außerhalb, d.h. unabhängig vom menschlichen Geist, unlogisch. Er unterteilt die Gegebenheiten des Universums aus der Sicht des Menschen in einen inneren, den geistigen, und einen äußeren, den materiellen Bereich. Da Gott nicht zum äußeren Bereich gehören könne – denn dann müßte man ihn sehen können –, müsse er zum inneren gehören. Diese Auffassung sieht er durch die Erkenntnisse der Psychologie und Philosophie bestätigt. Sie erklärten das Denken (*shisō*), in dessen Bereich auch „wissen“ (*shiru*) und „glauben“ (*shinzuru*) fielen, und die Wahrnehmung (*kankaku*) zur Grundlage der menschlichen Wirklichkeit. Erst im Denken erhielten die „Dinge des Universums“ (*uchikan no jibutsu*) ihren Namen. Auch die Unterscheidung zwischen geistiger und materieller Welt sei aus dem Denken hervorgegangen; daher wurzele die Gesamtheit der von den Menschen wahrgenommenen Welt im Denken, d.h. letztlich im menschlichen Geist, da der Geist die Substanz des Denkens sei.¹²⁰ Nur durch das Zusammenspiel der Sinnesorgane, die äußere Eindrücke empfangen, mit dem Gehirn seien die Menschen imstande, Dinge bewußt wahrzunehmen (eigentlich: „zu wissen“). Jenseits dieser Wahrnehmung könne es für sie keine Dinge geben, d.h. die von den Menschen für wirklich gehaltene Welt müsse eine Welt ihres Geistes sein. Das gelte auch für den christlichen Gott. Alle Aussagen über Gott, Beweise seiner Existenz oder Nicht-Existenz, sogar der Beweis, daß er außerhalb unseres Geistes existieren müsse, seien Produkte unseres Denkens, dessen Grenzen wir nicht überschreiten könnten. In Inoues Augen ist nicht Gott der Schöpfer der Welt, sondern der menschliche Geist.¹²¹

Inoue kritisiert also die theoretische Unzulänglichkeit des christlichen Gottesbildes, die er über die genannten Beispiele hinaus noch an anderen Punkten nachzuweisen versucht. Für ihn ist der christliche Gottesbegriff ein Konstrukt des menschlichen Geistes, dessen Verifikation nur im Rahmen der durch Denken und Wahrnehmung vorgegebenen Grenzen möglich ist. Der menschliche Geist als Ort des Denkens und Wahrnehmens aber ist Gegenstand der buddhistischen Philosophie, die in der

119 Inoue Enryō, „Shinri kinshin“, in: Takagi Hiroo (Hg.), *Inoue Enryō senshū* 3, Tōkyō: Tōyō daigaku 1987 (1. Aufl. 1886/87), 56–59, 95 f.

120 Diese Auffassung entstammt der „Nur-Geist“-Lehre (skt. *cittomātra*) der indischen Yogācāra-Schule, die in der japanischen Hossō-Schule rezipiert wurde.

121 Inoue E., „Shinri kinshin“, 59–62, 101–103.

„Nur-Geist-Lehre“ der Yogācāra-Schule das Wirken dieses Geistes und das daraus resultierende Bewußtsein des Menschen von sich selbst und seiner Umwelt behandelt. Da sich nach Inoues Auffassung die christliche Idee eines Schöpfergottes durch eine philosophische Theorie des Buddhismus erklären läßt, ist dessen theoretische Überlegenheit für ihn offensichtlich. Sie beschränke sich jedoch nicht auf den Bereich der Logik, sondern äußere sich auch im Verhältnis der religiösen Lehren zu naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Während die buddhistische Theorie mit physikalischen Gesetzen im Einklang stehe, sei die christliche Überzeugung, Gott habe die Welt geschaffen und herrsche über sie, mit dem Wissen der Naturwissenschaften unvereinbar. So widerspreche die Schöpfungsgeschichte der Bibel nicht nur der Astronomie und den Evolutionstheorien der Biologie,¹²² sondern auch grundlegenden physikalischen Gesetzen wie dem Prinzip von Ursache und Wirkung oder der Erhaltung von Energie (*seiryoku hozon*) und Materie (*busshitsu fumetsu*).

Nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung, das Inoue für identisch mit dem buddhistischen Kausalitätsprinzip (*inga*) hält, müsse alles eine Ursache haben. Die Christen wendeten dieses Gesetz sogar selbst an, um damit die Existenz Gottes als erster Ursache zu beweisen. Gemäß dem Kausalitätsprinzip könne es aber keine erste Ursache geben, d.h. auch der Schöpfergott müsse eine Ursache haben. Erkenne man dieses Gesetz als wahr an, müsse man von der Unendlichkeit von Himmel und Erde ausgehen, d.h. sie als eine endlose Ursache-Wirkung-Kette ohne Anfang und Ende begreifen.¹²³

Ausserdem stehe es im Widerspruch zu den Naturgesetzen von der Erhaltung der Materie und der Energie zu glauben, die Welt habe mit der Schöpfung durch Gott ihren Anfang genommen. Denn Materie und Energie müßten nach den genannten Gesetzen endlos sein, könnten also nicht geschaffen worden sein. Wolle man die Entstehung der Welt im Einklang mit den Naturgesetzen erklären, müsse man von einer unendlichen Substanz (*itai*) ausgehen, die mittels einer Kraft (*chikara*) Himmel, Erde und alle Dinge aus sich hervorbringe. Die Entfaltung der einen Materie (bzw. Substanz) durch das Wirken der ebenfalls zeitlosen Energie (bzw. Kraft) bewirke alle Veränderungen der physischen Welt. Nun behaupteten einige Christen, Gott sei diese ursprüngliche und endlose Substanz. Inoue hält diese Erklärung für unlogisch: Wenn Gott die Substanz sei, aus der unsere Welt hervorgegangen sei, wieso existiere er dann außerhalb dieser Welt? Wieso müsse man als Ursache der uns bekannten Welt auf einen uns unbekanntem Schöpfergott zurückgreifen?¹²⁴

122 Inoue E., „Shinri kinshin“, 94 f.

123 Inoue E., „Shinri kinshin“, 272 f.

124 Inoue E., „Shinri kinshin“, 276–280.

Schließlich kritisiert er die christliche Behauptung, daß die Entwicklung von Mensch und Natur in sich sinnvoll und daher Ausdruck des Wirkens Gottes sei. Die Anpassung des Menschen an seine Umwelt beispielsweise wird in Inoues Augen ausreichend durch die Gesetze des Überlebens der angepaßten Form und der natürlichen Selektion erklärt. Wäre tatsächlich Gott die Ursache der Sinnhaftigkeit der Natur, wie erklärten sich dann die Beispiele mangelhafter Anpassung?¹²⁵

Inoue beruft sich in seiner Argumentation auf die naturwissenschaftlichen Lehren seiner Zeit, vor allem auf die Physik sowie Darwins Evolutionstheorie. Seine Kritik am Christentum ist ein Spiegel der Begeisterung für Empirie und naturwissenschaftliche Forschung, die das geistige Klima Europas und der USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts prägte. Er hält die naturwissenschaftlichen Erklärungen der Wirklichkeit für unbezweifelbar und macht sie zum Maßstab der von den Religionen behaupteten Wahrheiten. Daß das von ihm als eine Grundlage des Universums erachtete Gesetz der Erhaltung der Materie schon 100 Jahre später modifiziert sein würde, konnte er nicht ahnen. Da er die buddhistischen Lehren im Einklang mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis sieht, scheint ihm seine Religion der Wahrheit über die Entstehung und die gesetzmäßig verlaufende Entwicklung des Universums näher zu kommen als die christliche Theologie.

Die Berufung auf die Naturwissenschaften kritisiert der Historiker Ienaga Saburô. In seinen Augen mißt Inoue der Übereinstimmung religiöser Lehren mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis zuviel Gewicht bei. Denn während sich die Naturwissenschaft mit physischen Phänomenen befasse, sei der Gegenstand religiöser Theorie die metaphysische Erklärung der Welt. Diese beiden Ebenen könnten nicht einfach vermischt werden.¹²⁶

Daß Inoue das christliche Gottesbild insgesamt als Ausdruck einer geistig niedrigen Entwicklungsstufe betrachtet, überrascht nicht. Er entwirft eine Hierarchie der Vorstellungen von Göttlichkeit, die er mit dem Voranschreiten menschlicher Erkenntnis (*jinchî*)¹²⁷ begründet. Auf der untersten Ebene sieht er den Polytheismus. Die Menschen des Altertums hätten entsprechend ihren geringen Kenntnissen jedem Ding und jeder Erscheinung eine individuelle Gottheit zugeordnet: Sonne, Mond, Sterne, Berge, Flüsse und Bäume stellten in ihren Augen Gottheiten dar. Hierin sieht Inoue eine äußerst primitive Religionsform, die der geistigen Unaufklärtheit dieser Epoche der Menschheitsgeschichte entspreche. Mit zu-

¹²⁵ Inoue E., „Shinri kinshin“, 280–283.

¹²⁶ Ienaga, „Butsuki ryôkyô“, 155.

¹²⁷ *Jinchî* kann sowohl das menschliche Wissen als auch den menschlichen Verstand bezeichnen. In Inoues Argumentation sind beide Bedeutungen denkbar.

nehmendem Wissen habe sich die polytheistische in die monotheistische (christliche) Religion verwandelt, d.h. in die Vorstellung eines Gottes, der „Schöpfer“ (*zôbutsushu*) und „Aufseher“ (*shusaishin*) des Universums sei. Die monotheistische Gottesvorstellung wird von Inoue unterteilt in die zwei Klassen „personaler Gott“ (*kotaishin*) und „Allgemeingott“ (*fuhenshin*), die jeweils zwei Ausprägungen annehmen können. Die niedrigste Form des Individualgottes ist für ihn der Schöpfergott, der die Welt so erschaffe wie ein Handwerker ein Haus errichte. Diesen Gott nennt Inoue „Handwerkergott“ (*daikushin*). Die höhere Form ist der Gott, der die Dinge aus sich selbst hervorbringe, so wie Eltern Kinder aus sich selbst erzeugten, ohne dabei ihre eigene Gestalt zu verlieren. Auf einem höheren Wissensstand schließlich seien die Menschen imstande gewesen, sich von der Vorstellung eines personalen Gottes zu lösen und die Gottheit als Prinzip (*ri*) zu verstehen. Dieser Gott habe keine individuelle Gestalt, sondern existiere in allen Dingen unseres Universums. Er erschaffe die Dinge nicht, sondern sie entfalteteten sich aus ihm; daher spreche man von „der Prinzip-Substanz“ (*ritai*), „der Prinzip-Natur“ (*risei*) oder „dem Gesetz der Natur“ (*seihô*). Dieses Gottesverständnis bezeichnet Inoue als „Allgemeingott“ (*fuhenshin*). Auch hier unterscheidet er zwei Klassen voneinander. Die erste ist die Idee der „Entfaltung“ (*kaihatsu*): So wie eine Pflanze aus einem Samen wachse und sich entfalte, entwickle sich unser Universum aus dem allgemeinen Prinzip. Diese Auffassung vertrete die buddhistische *Hossô*-Schule. Der höher entwickelte Begriff von diesem Allgemeingott ist in Inoues Augen die Behauptung der Identität und Untrennbarkeit von Prinzip (*risei*) und den Dingen (*banbutsu*). So wie es ohne Wasser keine Welle, ohne Welle kein Wasser geben könne, seien auch Prinzip und Ding nicht zu trennen. Diese Auffassung vertrete die buddhistische *Tendai*-Schule.

Die beschriebene religionstheoretische Entwicklung vom primitiven, d.h. christlichen Handwerkergott zur philosophischen Theorie der Identität von Erscheinung und Prinzip begründet Inoue mit der Entwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Ursprünglich auf das Form- und Bildhafte, d.h. auf die Substanz beschränkt, habe sie sich allmählich auch auf das Formfreie, das Bildlose, d.h. das Prinzip erstreckt. Den geringen geistigen Kräften der Menschen des Altertums entsprechend, seien die Religionen dieser Zeit auf emotionaler Grundlage entstanden. Die höchste Form der Gottesvorstellung, die des „Allgemeingottes“, beruhe hingegen ausschließlich auf Verstand und Vernunft (*chiryoku dôri*). Daher könne die Religion, die sie behauptete, als philosophische und vernünftige Religion bezeichnet werden, während die Religionen, die die Vorstellung eines per-

sonalen Gottes vertreten, nicht als Religionen der gelehrten Welt betrachtet werden könnten.¹²⁸

Eine Religion, deren Lehren wie die des Christentums in Inoues Verständnis irrational, unvereinbar mit der naturwissenschaftlich gesicherten Wahrheit und Ausdruck geringer Intellektualität sind, ist in seinen Augen den gegenwärtigen Gesellschaften nicht angemessen. Denn mit den Fortschritten der Wissenschaften müßten sich zwangsläufig auch die Erwartungen an die Religion verändern. Aufgeklärte Menschen verlangten eine rationale Religion. Dieser Anforderung könne jedoch das Christentum nicht genügen. Daher werde der Buddhismus, dessen Lehren rational und philosophisch seien, die Religion der Zukunft sein.¹²⁹

Inoues Argumentation ist in erster Linie apologetisch. Er versucht, theoretische Schwächen der christlichen Lehren aufzuzeigen, um die Überlegenheit des Buddhismus in dieser Hinsicht herauszustellen. Daher wird er seinem eigenen Anspruch, die christliche Religion von einem objektiven Standpunkt aus zu beurteilen, nicht gerecht.

Eine Schwäche der Kritik Inoues ist seine unzulängliche Kenntnis christlicher Theologie. Seiner Argumentation legt er die Aussagen der Bibel zugrunde, die er ausschließlich wörtlich versteht, ohne ihren metaphorischen Charakter zu berücksichtigen. Auch Ienaga Saburô wirft Inoue vor, die Aussagen der Bibel mißzuverstehen und falsch zu gewichten. So habe er die Schöpfungsgeschichte als wörtlichen Bericht behandelt und ihren mythischen Charakter ignoriert. Es sei Ausdruck der Parteilichkeit Inoues, daß er zwar die detailreichen Schilderungen des „Reinen Landes“ (*jôdo*) in den Schriften des Amida-Buddhismus als Metaphern rechtfertige, die die Gläubigen auf emotionaler Ebene ansprechen sollen, diese Interpretation jedoch nicht auf die Texte der Bibel anwende. Angesichts ihrer mythischen Züge könne die Schöpfungsgeschichte nicht als grundlegende Lehre des Christentums betrachtet und mit philosophisch ausgefeilten Theorien des Buddhismus verglichen werden. Angemessener wäre es, sie beispielsweise mit der buddhistischen Vorstellung vom Sumeru-Berg als Zentrum des Universums zu vergleichen.¹³⁰ Zudem habe Inoue mit seiner Fokussierung auf die Schöpfungsgeschichte das Wesen des Christentums nicht getroffen. Das christliche Erlösungsgedenken, die Theologie des Todes Jesu als Sühne für die Menschheit habe er wie viele seiner Zeitgenossen nicht verstanden und daher auch nicht angemessen behandelt.¹³¹

¹²⁸ Inoue E., „Shinri kinshin“, 165 ff.

¹²⁹ Inoue E., „Shiuri kinshin“, 202 f.

¹³⁰ Ienaga, „Butsuki ryôkyô“, 155 f.

¹³¹ Ienaga, „Butsuki ryôkyô“, 166 f.

Auch Fujishima Ryôon hält das Christentum für eine unzeitgemäße Religion. Es ist eines der Ziele seiner Schrift *Yasokyô matsuro*, die christliche Behauptung zu widerlegen, das Christentum sei als Religion aufklärter Länder für die zivilisatorische Entwicklung einer Nation unerlässlich.¹³² Seiner Meinung nach behindert es den Fortschritt der Zivilisation. Um diese Behauptung zu untermauern, schildert er ausführlich das schwindende Ansehen des Christentums in den westlichen Staaten. Zunächst hebt er den Konflikt des Christentums mit den zeitgenössischen Wissenschaften hervor: Die Naturwissenschaften hätten viele zentrale Inhalte der biblischen Erzählungen als fiktiv entlarvt, so etwa die Schöpfungsgeschichte, die Sintflut, die Teilung des Meeres durch Moses oder Jesu Gottessohnschaft. Auch distanzieren sich seit der Neuzeit immer mehr Philosophen von der Theologie, ja kritisierten sie sogar: Kant, Schopenhauer, Schelling, Feuerbach, Spencer u.a.m.¹³³ Am Beispiel Frankreichs macht Fujishima die zunehmende Ausgrenzung des religiösen Einflusses aus der Politik in den europäischen Ländern deutlich: In Gerichten sei kein religiöser Schwur mehr erforderlich, Blasphemie sei nicht mehr strafbar, kirchliche Heiraten und Bestattungen nicht mehr gesetzlich vorgeschrieben.¹³⁴ Auch im Erziehungswesen sei die säkularisierende Tendenz der modernen westlichen Staaten unverkennbar: In Frankreich seien bereits die obligatorischen Morgen- und Abendgebete in den Schulen aufgehoben worden, die religiöse Moralerziehung sei zugunsten einer staatsbürgerlichen eingeschränkt worden, und an der Sorbonne sei 1885 das Fach Vergleichende Religionswissenschaften eingerichtet worden.¹³⁵ Mit diesen Beispielen versucht Fujishima nachzuweisen, daß das Christentum keineswegs das Fundament der gegenwärtigen westlichen Zivilisation sei, sondern vielmehr im Konflikt mit Politik, Wissenschaft und Erziehung stünde und beständig an Einfluß verliere.¹³⁶ Während noch vor 100 Jahren die europäischen Gesellschaften stark christlich geprägt gewesen seien, distanzieren sich die zeitgenössische geistige Elite von dieser Religion. Daher sei Japan in der glücklichen Lage, die westliche Zivilisation rezipieren zu können, ohne gleichzeitig auch das Christentum übernehmen zu müssen.¹³⁷

Im Gegensatz zu Inoue argumentiert Fujishima nicht mit den Inhalten der christlichen Lehren, sondern mit dem schwindenden Einfluß und Ansehen des Christentums in den modernen westlichen Staaten. Die Kritik

¹³² Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 6 f.

¹³³ Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 17–21.

¹³⁴ Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 22–29.

¹³⁵ Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 29–34.

¹³⁶ Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 34 f.

¹³⁷ Fujishima, *Yasokyô matsuro*, 100 f.

am Christentum durch die Wissenschaftswelt Europas und Amerikas, die Säkularisierungstendenzen der europäischen Nationen sieht er als Beweis dafür, daß das Christentum keine zeitgemäße Religion mehr sei. Insofern ergänzen sich Fujishimas und Inoues Argumentationen: Während die einen den unzeitgemäßen Charakter des Christentums anhand der äußeren Anzeichen gesellschaftlicher Bedeutungslosigkeit zu belegen versucht, bemüht sich die andere, die inneren, d.h. in der religiösen Lehre begründeten, Ursachen eben dieses Charakters darzustellen.

Es ist das gemeinsame Anliegen sowohl Inoues als auch Fujishimas, die vor allem in der frühen Meiji-Zeit von den Missionaren vertretene Auffassung zu bekämpfen, das Christentum sei Wurzel oder zumindest zentraler Bestandteil der für fortschrittlich gehaltenen westlichen Zivilisation. Diese Überzeugung hatte zur Popularität des Christentums nicht unwesentlich beigetragen. Selbst einige Mitglieder der *Meiokusha* (Vereinigung aus dem 6. Jahr Meiji [1873]), der führenden ‚Aufklärungsbewegung‘ der 1870er Jahre, standen dem Christentum aus diesem Grund aufgeschlossen gegenüber. So hatte Fukuzawa Yukichi (1835–1901) trotz seiner ursprünglich antichristlichen Haltung zeitweise die Meinung vertreten, Japan solle sich auch in religiöser Hinsicht an den Westen anpassen, d.h. das Christentum übernehmen.¹³⁸ Noch deutlicher ergriff Nakamura Keiu (oder Masanao, 1832–1891), ebenfalls ein Mitglied der *Meiokusha*, für das Christentum Partei. Er war bei einem zweijährigen Aufenthalt in London (1866–1868) zu der Überzeugung gelangt, daß christlicher ‚Geist‘ und christliche Ethik die Grundlage der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung Englands seien. Daher hielt er in der frühen Meiji-Zeit das Christentum grundsätzlich für die Quelle eines politisch stabilen und wirtschaftlich blühenden Landes.¹³⁹

Der Vorwurf, das Christentum sei im Gegensatz zum Buddhismus unmodern, ist in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen, weil diese Argumentation anders als die national orientierte einen universalen Anspruch erhebt: Das Christentum ist ihr zufolge nicht nur für Japan ungeeignet, sondern für jede zivilisierte Gesellschaft. Mit dieser Behauptung wird die theoretische Grundlage für buddhistische Missionsbestrebungen im Westen geschaffen; denn als die rationale und wissenschaftliche Religion, als die ihn seine Apologeten darstellten, könne der Buddhismus – so Inoue Enryō – den religiösen Bedürfnissen gebildeter Europäer und Amerikaner viel besser gerecht werden als das Christentum. Zum andern zeugen die angeführten Quellen von einem ausgeprägten Selbstbewußtsein gegenüber

¹³⁸ Vgl. Koizumi Takashi, „Keimō shisōka no shūkyōkan“, in: Hikaku shisōshi kenkyūkai (Hg.), *Ningen to shūkyō. Kindai Nihonjin no shūkyōkan*, Tōkyō: Tōyō bunka shuppan 1982, 60 f. (im folgenden „Keimō shisōka“).

¹³⁹ Vgl. Koizumi, „Keimō shisōka“, 72–76.

dem Überlegenheitsanspruch westlicher Zivilisation. Die Autoren entwerfen ein eigenes Bild einer modernen Gesellschaft, das zwar viele Elemente westlicher Kultur wie Naturwissenschaften, europäische Philosophie oder Erziehungswesen beinhaltet, das Christentum aber ausschließt und durch den Buddhismus als maßgebliche Religion ersetzt.

2.2.3 Auswertung

Die buddhistische Kritik am Christentum in der Meiji-Zeit muß im Rahmen des buddhismusgeschichtlichen Kontextes beurteilt werden. Seit dem späten 18. Jahrhundert waren die buddhistischen Schulen Japans mit der zunehmend heftiger werdenden Feindschaft von restaurations-shintoistischer Seite konfrontiert. Schon vor der Meiji-Restauration äußerte sie sich in einzelnen Daimyaten in der rigorosen Reduzierung der Tempel und der Beseitigung buddhistischer Elemente aus shintoistischen Kultstätten. Die Schließungen einiger Tausend Tempel, die Laisierung zehntausender Mönche und Nonnen, die Konfiszierung von mehr als 100.000 Morgen Land in Tempelbesitz stürzten die buddhistischen Schulen in eine Krise, aus der ein ausgeprägt apologetisches Bewußtsein erwuchs. Die geistesgeschichtlichen Entwicklungen des japanischen Buddhismus der Meiji-Zeit wurden von diesem Bewußtsein maßgeblich geprägt. Sowohl die verschiedenen Reformansätze als auch die Kritik am Christentum waren von dem Bedürfnis bestimmt, die Nützlichkeit des Buddhismus für die japanische Nation zu demonstrieren. Die buddhistischen Versuche, christliche Lehren zu widerlegen und ihre Ausbreitung zu verhindern, dienten dieser Intention in mehrfacher Hinsicht. So zeichneten sie das Feindbild eines staatsgefährdenden Christentums, im Vergleich zu dem die Vorzüge des als inkulturierte, kulturprägende und regierungstreue Religion gekennzeichneten Buddhismus deutlich herausgestellt wurden. Es hat den Anschein, als sollte die konfuzianische und shintoistische Buddhismuskritik durch den Hinweis auf die Bedrohung Japans durch einen gemeinsamen und gefährlicheren Feind entkräftet werden. Dieser Eindruck entsteht vor allem dann, wenn die ursprünglich gegen den Buddhismus gerichteten Argumente in modifizierter Form von Buddhisten gegen das Christentum ins Feld geführt wurden: etwa der ausländische Charakter oder die Unvereinbarkeit mit der konfuzianischen Ethik. Sogar Unwissenschaftlichkeit hatte man auch der buddhistischen Kosmologie vorgeworfen.¹⁴⁰ Gleichzeitig mußte den Buddhisten der frühen Meiji-Zeit allein die Tatsache, daß sie die Ausbreitung christlicher Lehren zu verhindern versuchten, als Dienst für den Staat erscheinen. Denn seit dem 17. Jahrhundert hatte das

¹⁴⁰ Vgl. Ketelaar, *Heretics and Martyrs*, 16 f.

Christentum als für das Land schädliche Religion gegolten, mit deren Unterdrückung das Shogunat die buddhistischen Tempel betraut hatte. Da das Verbot des Christentums auch nach der Meiji-Restauration weiter bestand, erfüllten sie daher ihre traditionelle Pflicht nun gegenüber der neuen Regierung.

Inhaltlich ist die buddhistische Argumentation vor allem von zwei geistigen Strömungen bestimmt, die das intellektuelle Klima der Zeit insgesamt prägten: Eine nationalbewußte Haltung einerseits, die sich in dem Bemühen äußerte, die politische Unabhängigkeit zu bewahren und angesichts der Verwestlichung Japans die eigene Identität zu behaupten; andererseits der Anspruch, den Anforderungen moderner (westlicher) Intellektualität zu genügen, als deren Merkmale Rationalität und positivistisch verstandene Wissenschaftlichkeit galten. Diese Charakteristika der geistigen Elite der Meiji-Zeit erklären sich aus den Zeitumständen. Die meisten der damaligen Wortführer in Religion, Erziehung, Wissenschaft und Politik hatten sowohl in ihrer Jugend eine spezifisch japanische Erziehung erfahren – d.h. die chinesischen Klassiker studiert –, als auch an Schulen oder Universitäten westliche Studien betrieben. Viele waren zum Studium im Ausland gewesen. So vermischten sich schon in ihrer Ausbildung traditionell japanische mit westlichen Werten, wobei die europäischen Wissenschaften, ihre Methoden und Themen auf breite Zustimmung stießen. Deren Rezeption prägte das Bild vom zeitgemäßen, akademisch gebildeten Intellektuellen. Daß sich andererseits in einer Zeit, in der das gesamte Staatswesen und viele Bereiche der Kultur nach westlichem Vorbild neu gestaltet wurden, ein stark ausgeprägtes Nationalbewußtsein entwickelte, kann nicht überraschen.

Diese Tendenz in der meiji-zeitlichen Geistesgeschichte hinterließ naturgemäß auch in der buddhistischen Kritik am Christentum ihre Spuren. Die Buddhisten argumentierten auf zwei Ebenen. Auf nationaler Ebene wurde dem Christentum vorgeworfen, es sei unvereinbar mit japanischer Kultur, Politik und Moral und daher für Japan nicht geeignet. Der Nutzen der Religion für den Staat war hier das Kriterium, nach dem Religion beurteilt wurde. Gradmesser des Nutzens waren vor allem die Unterstützung der ‚nationalen Moral‘ als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung und die kulturelle Identitätsstiftung. Auf universaler Ebene wurden die christlichen Lehren als nicht zeitgemäß dargestellt; ihre Existenzberechtigung in der modernen Zivilisation wurde grundsätzlich in Frage gestellt. Hierbei waren Rationalität und die Übereinstimmung mit philosophischer Theorie sowie naturwissenschaftlich gesicherter Wirklichkeitserkenntnis das Maß der Beurteilung. Im Gegensatz zum Christentum wurde der Buddhismus als die Religion vorgestellt, die sowohl der nationalen Anforderung entspreche, für den japanischen Staat von Nutzen zu

sein, als auch dem universalen Anspruch gerecht werde, im Einklang mit der wissenschaftlichen Entwicklung zu stehen.

Aufflammen antichristlicher Kampagnen. Sie verliefen sich um die Jahrhundertwende allmählich im Sande.¹

II Schritte zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen in der späten Meiji-Zeit

Bereits in der Tokugawa-Zeit hatte die antichristliche Propaganda dem Christentum den Ruf eingebracht, als fremde Religion für Japan nicht nur ungeeignet, sondern sogar eine Gefahr zu sein. Diese Überzeugung wurde seit der ‚Öffnung‘ des Landes wieder aufgegriffen und in der Meiji-Zeit mit neuen Argumenten gestützt. Dennoch trat seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts neben die buddhistische Kritik am Christentum der Wunsch nach einem Austausch über gemeinsame Anliegen der Religionen. Infolgedessen kam es in den letzten beiden Dekaden der Meiji-Zeit zu einer Reihe von Zusammenkünften zwischen Vertretern des Buddhismus, des Christentums und des Shintô. Eingeleitet wurde dieser Prozeß der persönlichen Begegnung durch die Teilnahme japanischer Buddhisten am World's Parliament of Religions, das 1893 in Chicago stattfand. Drei Jahre später, im April 1896, trafen sich in Tôkyô Buddhisten, Christen und Shintoisten zu einem ersten „Freundschaftlichen Gespräch der Religionen“ (*shûkyôka kondankai*), dem zwei weitere folgten. Zu Beginn dieses Jahrhunderts waren es vor allem die imperialistische Entwicklung Japans und soziale Unruhen, die die Religionen zusammenführten. Gleichzeitig verkündete die buddhistische Reformbewegung der „Neuen Buddhisten“ (*shinbukkuyôto*) ihre tolerante Einstellung gegenüber dem Christentum und ihre Befürwortung der von den Unitariern propagierten Reformideen. Diese Tendenzen zu interreligiöser Kooperation und Toleranz sind der Gegenstand der folgenden Kapitel. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die buddhistischen Schulen in den 90er Jahren ihre antichristliche Haltung keineswegs aufgegeben hatten. Sie äußerte sich in Bemühungen, die Bevölkerung auf das allgemeine Wohnrecht für Ausländer ‚vorzubereiten‘, das die revidierten Verträge mit den westlichen Staaten ab 1899 gestatteten. Viele Buddhisten befürchteten, es würde mit einer neuen Christianisierungswelle einhergehen und versuchten, ihre Gläubigen gegen diese Gefahr zu wappnen. Auch der Entwurf für ein allgemeines Religionsgesetz von 1899, das die offizielle Gleichstellung des Christentums mit den japanischen Religionen zur Folge gehabt hätte, weckte den Widerstand der buddhistischen Schulen. Beide Anlässe führten vor allem in der zweiten Hälfte der 90er Jahre zu einem

¹ Vgl. die ausführliche Darstellung buddhistischer Agitation gegen die befürchtete Ausbreitung des Christentums infolge des Wohnrechts für Ausländer sowie des Bemühens um die offizielle Anerkennung der eigenen, nicht aber der christlichen Religion bei Thelle, *Buddhism and Christianity*, 150–162, und bei Kashiwahara, *Nihon bukkuyôshi*, 141–147.

(1861–1865) und der 1873 einsetzenden wirtschaftlichen Rezession (Panik von 1873).¹

Die Blütezeit der Weltausstellungen fiel zusammen mit dem Höhepunkt der überseeischen Expansion der europäischen Staaten und der USA um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Großbritannien als stärkste Kolonialmacht erwarb neben Hongkong, Indien, Australien, Neuseeland und Kanada noch weitere Kolonien vor allem in Afrika und Südostasien. Auch die deutschen und französischen Kolonien lagen zu einem Großteil in Afrika und Südostasien. Die amerikanische Expansion richtete sich in den pazifischen Raum (Philippinen) und das Karibische Meer (Puerto Rico). Diese außenpolitische Entwicklung hinterließ auch auf den Weltausstellungen ihre Spuren. Seit den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts organisierten Großbritannien und Frankreich Messen in den Kolonien selbst. Sie sollten dazu beitragen, die ‚Zivilisierung‘ der dortigen Bevölkerung voranzutreiben und deren Unterstützung für die imperialistischen Ansprüche des Mutterlandes zu gewinnen. Daneben beinhalteten seit den späten 80er Jahren auch die Weltausstellungen in Europa und den USA häufig sogenannte ethnologische Schaustellungen, in denen die lokalen Kulturen der kolonialisierten Völker vorgestellt wurden. Dabei dokumentierte die Art und Weise der Präsentation ‚exotischer‘ Kulturen das zivilisatorische Überlegenheitsgefühl der USA und der europäischen Staaten.² Die Völker der Kolonien wurden als Beispiele niedrigerer Entwicklungsstufen in das eigene Menschen- und Weltbild integriert, das die Krönung der evolutionären Entwicklung der Menschheit in der europäisch-amerikanischen Zivilisation sah. Ihren architektonischen Niederschlag fand diese Überzeugung im Aufbau der Weltausstellung von 1893: Die Pavillons der Kolonien und nicht-amerikanischen Länder waren in der sogenannten ‚Midway Plaisance‘ in der Reihenfolge des ihnen zugesprochenen Ranges in der Entwicklung der Menschheit angeordnet. Entsprechend bezeichnete ein Zeitgenosse die Midway als eine „sliding scale of humanity“, die in der ‚White City‘, dem Zentrum der Ausstellung, gipfelte: „the best way of looking at these races is to behold them in the ascending scale, in the progressive movement; thus we can march forward with them starting with

1 Die Teilnahme japanischer Buddhisten am World's Parliament of Religions in Chicago (1893)

1.1 Die World's Columbian Exposition und das World's Parliament of Religions

Das World's Parliament of Religions von 1893 fand im Rahmen der World's Columbian Exposition in Chicago (Mai–Oktober 1893) statt, die ihren Namen dem Gedenken an die ‚Entdeckung‘ Amerikas durch Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 verdankte. Die mit dem Religionsparlament verbundenen Absichten und Interessen sind daher von den Intentionen und dem Weltbild der Organisatoren der Weltausstellung nicht zu trennen.

Weltausstellungen sind typische Phänomene der ‚modernen‘ Gesellschaften der zweiten Hälfte des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Zwischen der ersten Weltausstellung 1851 in London (*Crystal Palace Exhibition*) und dem Zweiten Weltkrieg wurden mehr als 100 Weltausstellungen veranstaltet, die von insgesamt einigen hundert Millionen Menschen besucht wurden. Sie waren Schaustellungen des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts, in denen sich nicht nur der Fortschrittsoptimismus der Zeit, sondern auch der imperialistische Anspruch und das zivilisatorische Selbstbewußtsein der europäischen Staaten und der USA widerspiegelte. Robert Rydell sieht eine Ursache des Booms von Weltausstellungen in der genannten Zeitspanne in ihrer Funktion, durch die Demonstration nationaler Stärke, Einheit und Fortschrittlichkeit politische und wirtschaftliche Autorität innerhalb der jeweiligen Nation zu konsolidieren. Soziale Unruhen und wirtschaftliche Unsicherheit hätten daher häufig den Hintergrund der prunkvollen Messen gebildet. Nicht zufällig sei beispielsweise die *Crystal Palace Exhibition* (1851) in England in eine Zeit sozialen Aufruhrs infolge der Industrialisierung gefallen. Ebenso habe die amerikanische *Philadelphia Centennial Exposition* von 1876 in einer Phase politischer und wirtschaftlicher Instabilität stattgefunden, nämlich während der ‚Rekonstruktion‘ des Südens nach dem amerikanischen Bürgerkrieg

1 Robert Rydell, „The Literature of International Expositions“, in: *The Books of the Fairs. Materials about World's Fairs, 1834–1916, in the Smithsonian Institution Libraries*, Chicago/London: American Library Association 1992, 3–6 (im folgenden „International Expositions“).

2 Vgl. Rydell, „International Expositions“, 1–10.

the lowest specimens of humanity, and reaching continually upward to the highest stage.“³

Die Weltausstellung von 1893 zielte nicht nur auf die Darstellung des materiellen Fortschritts. Auch der intellektuelle und moralische Entwicklungsstand der Menschheit sollte als dessen Fundament präsentiert werden.⁴ Zu diesem Zweck wurde 1890 auf Betreiben des Swedenborgianers Charles Carroll Bonney (1831–1903) die „World’s Congress Auxiliary of the World’s Columbian Exposition“ gegründet und seiner Leitung unterstellt. Ihre Aufgabe war es, die kulturelle und technologische Ausstellung um internationale Kongresse zu ergänzen, auf denen die „großen Fragen der aufgeklärten Menschheit“ – „nearly all the great interests of enlightened humanity“⁵ – behandelt werden sollten. Die Kongresse umfaßten u.a. die Bereiche Medizin, Musik, Literatur, Erziehung, Religion und Philosophie. Verantwortlich für die religionsbezogenen Kongresse war das der Auxiliary untergeordnete „General Committee on Religious Congresses of the World’s Congress Auxiliary“ oder kurz „Congress of Religions“ (oder „Department of Religion“), das im Frühling 1891 ins Leben gerufen wurde. Unter dem Vorsitz des Presbyterianers John Henry Barrows⁶ (1847–1902) organisierte es die Konferenzen verschiedener christlicher Denominationen und Konfessionen sowie das „World’s Parliament of Religions“. Ausschlaggebend für den Plan, im Rahmen der Weltausstellung eine Konferenz von Religionsvertretern aus aller Welt durchzuführen, war die Überzeugung, daß Religion die Wurzel der zivilisatorischen Entwicklung sei, insbesondere das Christentum. Religion wurde als *die* kulturprägende Kraft in fast allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens betrachtet. Daher

3 Zitiert nach Robert Rydell, *All the World’s a Fair. Visions of Empire at American International Expositions, 1876–1916*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1984, 64 f.

4 Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 207.

5 Charles C. Bonney, „The World’s Parliament of Religions at Chicago, 1893“, in: Paul Carus (Hg.), *The World’s Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, Chicago: The Open Court Publishing Company 1896, 1 (im folgenden „World’s Parliament of Religions“). Vgl. auch Walter R. Houghton (Hg.), *Neely’s History of The Parliament of Religions and Religious Congresses at the World’s Columbian Exposition*, Chicago: o.V. 1893, 15 (im folgenden *Neely’s History*).

6 John Henry Barrows, Vorsteher der „First Presbyterian Church of Chicago“, Professor für Religion an der University of Chicago, Herausgeber der zweibändigen Chronik des Parlamentes, *The World’s Parliament of Religions*, 2 Vols., Chicago: The Parliament Publishing Company 1893 (im folgenden *World’s Parliament of Religions*), und Autor von *The Christian Conquest of Asia* (1899).

hat sie in den Augen Barrows’ die Errungenschaften der modernen Zivilisation erst ermöglicht:

... since it is as clear as the light that the Religion of Christ has led to many of the chief and noblest developments of our modern civilization, it did not appear that Religion any more than Education, Art or Electricity should be excluded from the Columbian Exposition.⁷

Die Ziele der Organisatoren des World’s Parliament of Religions faßte Barrows in 10 Punkten zusammen, die er in einem Rundschreiben des vorbereitenden Komitees an verschiedene Vertreter von Religionsgemeinschaften in Amerika, Europa und Asien sandte:

1. To bring together in conference, for the first time in history, the leading representatives of the great Historic Religions of the world.
2. To show men, in the most impressive way, what and how many important truths the various Religions hold and teach in common.
3. To promote and deepen the spirit of human brotherhood among religious men of diverse faiths, through friendly conference and mutual good understanding, while not seeking to foster the temper of indifferentism, and not striving to achieve any formal and outward unity.
4. To set forth, by those most competent to speak, what are deemed the important distinctive truths held and taught by each Religion, and by the various chief branches of Christendom.
5. To indicate the impregnable foundations of Theism, and the reasons for man’s faith in Immortality, and thus to unite and strengthen the forces which are adverse to a materialistic philosophy of the universe.
6. To secure from leading scholars, representing the Brahman, Buddhist, Confucian, Parsee, Mohammedan, Jewish and other Faiths, and from representatives of the various Churches of Christendom, full and accurate statements of the spiritual and other effects of the Religions which they hold upon the Literature, Art, Commerce, Government, Domestic and Social life of the peoples among whom these Faiths have prevailed.
7. To inquire what light each Religion has afforded, or may afford, to the other Religions of the world.
8. To set forth, for permanent record to be published to the world, an accurate and authoritative account of the present condition and outlook of Religion among the leading nations of the earth.
9. To discover, from competent men, what light Religion has to throw on the great problems of the present age, especially the important questions connected with Temperance, Labor, Education, Wealth and Poverty.

7 Barrows, *World’s Parliament of Religions I*, 3.

10. To bring the nations of the earth into a more friendly fellowship, in the hope of securing permanent international peace.⁸

Die Initiatoren des Religionsparlaments verfolgten also die Ziele, durch Vergleich der Religionen miteinander Übereinstimmungen aufzuzeigen, die Brüderlichkeit der Menschen zu stärken sowie die Öffentlichkeit auf die Bedeutung der Religion für moderne Gesellschaften aufmerksam zu machen. Die Gewichtung dieser Ziele wird deutlich aus der *preliminary address*⁹, der ersten weltweiten Mitteilung des Department of Religion über den Plan einer internationalen Religionskonferenz. Darin heißt es: „we affectionately invite the representatives of all faiths to aid us in presenting to the world [...] the religious harmonies and unities of humanity, and also in showing forth the moral and spiritual agencies which are at the root of human progress.“¹⁰ Wichtiger als der Religionsvergleich war den christlichen Organisatoren die Demonstration der Harmonie unter Religionen und Menschen sowie die Hervorhebung der wichtigen Rolle von Religion für Kultur und zivilisatorischen Fortschritt.

Dieser Absicht lag die Überzeugung zugrunde, daß zwischen den vielfältigen Religionen eine grundlegende Einheit bestehe, die die gesamte Menschheit brüderlich miteinander verbinde. Für Charles Bonney, den Initiator der internationalen Kongresse, hat das Religionsparlament dazu beigetragen, diese Verbundenheit deutlich zu machen:

For it showed that with all the differences in the forms of religion, there is, nevertheless, something underlying them all, which constitutes an incorruptible and indestructible bond of brotherhood, which, like a golden cord, binds all the races of men in one grand fraternity of love and service.¹¹

Bonney erklärt die Vielfalt der Religionen als unterschiedliche Manifestationen göttlicher Offenbarung. In jeder Religion sieht er das Wirken des christlichen Gottes, aber auf jeweils verschiedene Weise. Die Religionen unterscheiden sich nach seiner Auffassung also nur formal, bedingt durch die kulturelle Mannigfaltigkeit der Menschheit. Ihre letzte Grundlage ist in seinen Augen immer Gott. Diese Überzeugung äußert er auch in seiner Ansprache zur Eröffnung des Religionsparlaments:

8 Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 18.

9 Vgl. Anhang, S. 207 f.

10 Zitiert nach Houghton, *Neely's History*, 24.

11 Bonney, „World's Parliament of Religions“, 3.

As the finite can never fully comprehend the infinite, nor perfectly express its own view of the divine, it necessarily follows that individual opinions of the divine nature and attributes will differ. But, properly understood, these varieties of view are not causes of discord and strife, but rather incentives to deeper interest and examination. Necessarily God reveals himself differently to a child than to a man; to a philosopher than to one who cannot read. Each must see God with the eyes of his own soul. Each must behold him through the colored glasses of his own nature. Each one must receive him according to his own capacity of reception. The fraternal union of the religions of the world will come when each seeks truly to know how God has revealed himself in the other, and remembers the inexorable law that with what judgment it judges it shall itself be judged.¹²

Folgerichtig wird der Begriff Religion von ihm in christlichem Sinne definiert: „In this Congress the word ‚Religion‘ means the love and worship of God and the love and service of man.“¹³ Aus dieser Auffassung erklärt sich die von ihm und Barrows behauptete Einheit der Menschen. Denn jeder religiöse Mensch bemühe sich, ein rechtschaffenes und moralisch gutes Leben zu führen. Das mag er zwar aus seiner jeweiligen religiösen Ethik ableiten. Tatsächlich sei es aber ein Zeugnis für das Wirken des christlichen Gottes in allen Menschen, gleich welcher Religionszugehörigkeit.

Entsprechend verbindet Barrows mit dem Religionsparlament die Erwartung, durch die Präsenz des Christentums den Gläubigen der anderen Religionen die Augen zu öffnen für die eigentliche Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen, nämlich den christlichen Gott. So formuliert er zu Beginn seiner Chronik des World's Parliament of Religions:

But Religion, like the white light of Heaven, has been broken into many-colored fragments by the prisms of men. One of the objects of the Parliament of Religions has been to change this many-colored radiance back into the white light of heavenly truth.¹⁴

Das World's Parliament of Religions war insofern ein ungewöhnliches Ereignis und ein Ausdruck von religiöser Toleranz, als es Vertreter verschiedener Religionen versammelte, um sie ungehindert ihre Religionen vorstellen zu lassen. Die Regeln für die Konferenz sahen ausdrücklich vor, niemandem in der Darlegung seiner Glaubensüberzeugungen zu widersprechen und niemanden dazu zu drängen, zur jeweils eigenen Religion zu

12 Zitiert nach Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 68.

13 Zitiert nach Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 68. Vgl. auch Bonney, „World's Parliament of Religions“, 14, 4 f, 6.

14 Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 3.

konvertieren. Auf parlamentarische Art und Weise sollten alle Redner „on a common ground of perfect equality“¹⁵ ihre Glaubensinhalte darstellen können, ohne andere Religionen anzugreifen oder Angriffe befürchten zu müssen.¹⁶ Dennoch war der hervorgehobene Status, den in den Augen der Organisatoren das Christentum einnahm, unverkennbar. Das wird rein zahlenmäßig in der Relation christlicher Reden zu nicht-christlichen deutlich, aber auch darin, daß die tägliche Zusammenkunft mit dem christlichen Gebet „Vater Unser“ begann. Zwar wurde betont, daß es darum ginge, die Wahrheiten in den verschiedenen Religionen zu vergleichen und nach Gemeinsamkeiten zu suchen. Die Initiatoren und Organisatoren des Religionsparlamentes und viele der christlichen Befürworter waren jedoch so stark an ihre christliche Perspektive gebunden, daß sie in vielen Fällen die ‚Wahrheiten‘ anderer Religionen nur als verfremdete Widerspiegelungen ihrer eigenen christlichen Überzeugung von Wahrheit wahrnahmen. Entsprechend war auch ihre Vorstellung von weltweiter Brüderlichkeit und Einheit der Menschheit von dieser Perspektive bestimmt. Die moralisch einwandfreie Lebensführung, aus der die Verbundenheit von Menschen verschiedener Religionen begründet wurde, interpretierten sie in christlichem Sinne als Zeugnis für das Wirken Gottes. Die von Bonney, Barrows und anderen Christen, die die Idee des World's Parliament of Religions unterstützten, postulierte Einheit der Religionen ist nichts anderes als eine einheitliche Interpretation aller Religionen aus christlicher Sicht.

Die christliche Sicht der Grundlagen und Ziele des Religionsparlamentes stieß naturgemäß auf eine andere Einschätzung der Veranstaltung bei den nicht-christlichen Teilnehmern. Die Perspektive der japanischen Buddhisten, ihre Motive und Erwartungen sowie ihre Reaktion auf den christlichen Wahrheitsanspruch sind die Themen der folgenden Kapitel.

1.2 Die Vorbereitungen in Japan

Im Juni 1891 verschickte das Department of Religion weltweit die erste Mitteilung (*preliminary address*) an institutionelle Vertreter verschiedener Religionen, in der es von dem Vorhaben des World's Parliament of Religions unterrichtete. In einem weiteren Schreiben bat Barrows einige der führenden Intellektuellen der jeweiligen Religionen, das Parliament of

15 Bonney, „World's Parliament of Religions“, 14.

16 Vgl. Bonney, „World's Parliament of Religions“, 11 ff.

Religions als „beratende Mitglieder“ (*Advisory Councilors*)¹⁷ zu unterstützen. Die beratende Mitgliedschaft beinhaltete das Recht, entweder selbst als Redner teilzunehmen oder einen anderen Redner vorzuschlagen. Zu den Japanern, die um die Wahrnehmung dieses Rechts gebeten wurden, zählten auf christlicher Seite die Protestanten Yokoi Tokio (1857–1927), Ebina Danjō (1856–1937) und Kozaki Hiromichi (1856–1938), auf buddhistischer Seite Nanjō Bun'yū (*Jōdo shinshū*, 1849–1927), Shimaji Mokurai (*Jōdo shinshū*, 1838–1911), Ashitsu Jitsuzen (*Tendaishū*, 1850–1921), Shaku Sōen (*Rinzaishū*, 1859–1919), Noguchi Zenshirō (*Jōdo shinshū*) und Hirai Kinzō (*Jōdo shinshū*, ?–1917) sowie auf shintoistischer Seite Shibata Reichi (1840–?).¹⁸ Der Wortlaut dieses Schreibens erschien am 5. August 1892 in der buddhistischen Zeitschrift *Bukkyō*:

Um die Wahrheiten [in den Religionen] zu erläutern, uns um Freundschaft zu bemühen und um die Vorzüge des Religionsvergleichs zu genießen, eröffnen wir eine Religionskonferenz und schlagen Sie als beratendes Mitglied vor. Wir wären sehr glücklich, wenn Sie beiliegenden Bericht lesen, unserem Wunsch entsprechen und uns unterstützen würden.¹⁹

Beigelegt war diesem Brief der erste Bericht von John H. Barrows und Charles Bonney, in dem sie einige positive Reaktionen auf ihr Vorhaben aus der politischen und literarischen Welt schilderten.²⁰ Im März 1893 wurde der zweite Bericht des vorbereitenden Komitees verschickt, in dem das Programm der Veranstaltung vorgestellt wurde.²¹

Obwohl die Einladung zur Teilnahme am World's Parliament of Religions in der buddhistischen Presse auf positive Resonanz stieß, entschied die „Vereinigung zur Kooperation der buddhistischen Schulen“ (*Bukkyō kakushū kyōkai*)²² im Juli 1892, keine gemeinsame Gesandtschaft als

17 Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 44.

18 Vgl. Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 47; Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 208 f.

19 „Shūkyō kyōgikai“, in: *Bukkyō* 50 (5. August 1892), 45 f.

20 Die japanische Übersetzung des ersten Berichts erschien unter dem Titel „Koromubia sekai daihakurankai ni okeru bankoku shūkyō gikai daiichi hōkokusho“, in: *Bukkyō* 51 (20. August 1892), 34–36.

21 Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 210.

22 1890 gegründete Vereinigung der Vorsteher der buddhistischen Schulen Japans. Ihr Ziel war die Zusammenarbeit der Schulen zum Wohle des japanischen Buddhismus. Sie initiierte die Herausgabe einer Darstellung von Geschichte und Lehren der Schulen des japanischen Buddhismus unter dem Titel *Bukkyō kakushū kōyō* (1896).

offizielle Vertreter des japanischen Buddhismus zu schicken.²³ Darauf reagierte eine Reihe namhafter Buddhisten²⁴ in einem offenen Protestbrief, der im Frühling 1893 in verschiedenen Zeitschriften der buddhistischen wie christlichen Presse erschien. Dennoch blieb die *Bukkyō kakushū kyōkai* bei ihrem Entschluß und lehnte auch die finanzielle Unterstützung der buddhistischen Teilnehmer ab.²⁵ Die japanischen Buddhisten nahmen also nicht als offizielle Repräsentanten des gesamten japanischen Buddhismus, sondern als Privatpersonen, unterstützt von ihren Schulen oder anderen buddhistischen Gläubigen, am World's Parliament of Religions teil.²⁶

Im Sommer 1893 reisten folgende Buddhisten als aktive Teilnehmer nach Chicago: Ashitsu Jitsuzen, Herausgeber der buddhistischen Zeitschrift *Shimei yoka* und damals Priester der *Tendai*-Schule; Hirai Kinzō, ein Priester der *Jōdo shinshū*; Shaku Sōen, Vorsteher des *Engakuji*-Zweiges der *Rinzai*-Schule und angesehenen *Zen*-Gelehrter; Toki Hōryū (1854–1923), ein Priester der *Shingon*-Schule sowie der Priester Yatsubuchi Banryū von der *Jōdo shinshū*, Herausgeber der buddhistischen Zeitschrift *Kokkyō* (Die nationale Religion). Außerdem nahmen der *Nichiren*-Buddhist Kawai Yoshijirō und zwei Dolmetscher teil. Einer von ihnen war Noguchi Zenshirō, der Kiyozawa Manshis *Shūkyō tetsugaku gaikotsu* (*The Skeleton of Philosophy*) ins Englische übersetzt hatte und es auf dem Religionsparlament verteilte. Er hielt ebenfalls einen Vortrag. Ursprünglich hatte die *Jōdo shinshū* geplant, Nanjō Bun'yū und Shimaji Mokurai als Vertreter des *Nishi* und des *Higashi Honganji* nach Chicago zu schicken. Sie zog jedoch ihre beiden Kandidaten zurück und lehnte eine offizielle Gesandtschaft ab, nachdem der Bericht eines in Amerika ansässigen Journalisten der buddhistischen Zeitschrift *Bukkō* (Das Licht des Buddhismus) in Japan bekannt wurde. Er beurteilte das Religionsparlament als eine Veranstaltung, die ausschließlich der Verherrlichung des Christentums dienen sollte, und

23 Vgl. Toyama Yoshifumi, „Bankoku shūkyō taikaigi“, in: *Bukkyō* 56 (5. November 1892), 45 f.

24 Dazu zählten u.a. Toyama Yoshifumi, Nanjō Bun'yū, Shaku Sōen, Shimaji Mokurai, Toki Hōryū, Ashitsu Jitsuzen und Ōuchi Seiran.

25 Vgl. „Bankoku shūkyō taikai nit tsuite bukkyō yūshika no kokuhaku“, in: *Shūkyō* 18 (5. April 1893), 294–299. Die Reaktion der *Bukkyō kakushū kyōkai* geht deutlich hervor aus dem Bericht über ihre Sitzung am 16. Juni 1893 in „Kakushū kyōkai teikikai“, in: *Mitsugon kyōhō* 90 (25. Juni 1893), 17.

26 Vgl. Matsuyama Rokuin, *Bankoku shūkyō taikaigi, Zenhen*, Kyōto: Kyōbundō 1894, 21 f. (im folgenden *Bankoku shūkyō taikaigi I*).

deren Organisatoren die japanischen Buddhisten nur als „Spielball“ benutzen wollten.²⁷

Die nicht-buddhistischen Religionen waren durch den Shintoisten Shibata Reiichi von der *Jikkō*-Schule und den Kongregationalisten Kozaki Hiromichi, damaliger Präsident der Universität Dōshisha, vertreten.²⁸ Auch der Unitarier Kishimoto Nobuta (1865–1927), der zur Zeit des Religionsparlamentes an der Harvard University studierte, beteiligte sich mit einem Vortrag an der Konferenz.

Ashitsu Jitsuzen und Shaku Sōen finanzierten ihre Reisekosten über Spenden von Angehörigen ihrer jeweiligen Schulen.²⁹ Entsprechend wurden die Kosten Ashitus überwiegend durch die Gläubigen des *Sammon*- und des *Jimon*-Zweiges der *Tendai*-Schule getragen, während die Anhänger der *Engakuji-ha* der *Rinzaishū* Shakus Finanzierung ermöglichten. In den zeitgenössischen buddhistischen Zeitschriften erschienen Spendenaufrufe für Shaku, Ashitsu und Toki.³⁰ Yatsubuchis Reise wurde durch die Unterstützung der Vereinigung *Kyūshū bukkyō dōmeikai* (Buddhistischer Bund Kyūshū) und anderer Gläubiger ermöglicht.³¹

1.3 Motive und Erwartungen

Welche Motive und Intentionen veranlaßten die genannten Buddhisten, am World's Parliament of Religions teilzunehmen? Ihnen war bewußt, daß sie sich in eine fremde Umgebung und eine ihnen unbekannt Situation begaben, die durch ihre Unkenntnis der englischen Sprache noch erschwert wurde.³² Darüber hinaus wurde befürchtet, daß das Religionsparlament

27 Vgl. „Bankoku shūkyō taikai ni taisuru Bukkō kisha no iken“, in: *Mitsugon kyōhō* 75 (12. November 1892), 13.

28 Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 218, 227; Ketelaar, *Heretics and Martyrs*, 259 f.

29 Zur Finanzierung der Reisekosten siehe „Bankoku shūkyō taikai shusseikisha“, in: *Bukkyō* 59 (20. Dezember 1892), 42 ff.

30 Ein Spendenaufwurf für Shaku erschien beispielsweise in „Shaku Sōen shi tobei no junbi“, in: *Meikyō shinshi* 3183 (20. Januar 1893), 8 ff. für Ashitsu in „Ashitsu shi no tobei“, in: *Bukkyō* 66 (5. April 1893), 54 ff. Beide sind wiedergegeben bei Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 214 ff. Ein Spendenaufwurf für die Reisekosten Toki Hōryūs war unter dem Titel „Toki Hōryū shi shikago bankoku shūkyō taikai rinjō gienkin bōshū kōkoku“ in *Mitsugon kyōhō* 91 (12. Juli 1893), 1, abgedruckt.

31 Vgl. Yatsubuchi Banryū, *Shūkyō taikai hōdō*, Kyōto: Kōkyō shoin 1894, 21.

32 Toyama Yoshifumi macht in „Bankoku shūkyō taikaigi“, in: *Bukkyō* 57 (20. November 1892), 41 f. auf die voraussichtlichen Schwierigkeiten aufmerksam, die sich aufgrund der

tatsächlich von den christlichen Organisatoren als ein Instrument zur Propagierung des Christentums konzipiert worden sei.³³ Dennoch wurde in den buddhistischen Zeitschriften die Notwendigkeit, trotz aller Einwände bei diesem ‚Jahrtausendereignis‘ anwesend zu sein, leidenschaftlich hervorgehoben.³⁴ Es schade dem internationalen Ansehen Japans und seines Buddhismus, argumentierte die Zeitschrift *Dentô*, wenn keine japanischen Buddhisten daran teilnähmen. Denn aufgrund der weltweiten Aufmerksamkeit, die das Parliament of Religions fände, würde überall bekannt, daß Japan keine Vertreter entsendet habe. Daraus müsse gefolgert werden, daß der japanische Buddhismus in einem so schlechten Zustand sei, daß ihm sowohl geeignete Repräsentanten als auch die finanziellen Mittel zur Teilnahme fehlten. Nutze er dagegen die Gelegenheit, sich in Chicago zu präsentieren, würde er dank der globalen Berichterstattung über das Religionsparlament in der gesamten Welt bekannt.³⁵

Nicht nur das internationale Ansehen ihrer Religion, sondern auch das Japans war den Befürwortern einer buddhistischen Gesandtschaft ein Anliegen. Denn die Weltausstellung und das World's Parliament of Religions boten die Gelegenheit, den westlichen Nationen den Eigenwert japanischer Kultur und Zivilisation zu demonstrieren. Gerade die gescheiterten Versuche, die ungleichen Handelsverträge mit den USA und den europäischen Nationen zu revidieren, hatten das Bedürfnis verstärkt, dem Westen zu beweisen, daß die japanische Zivilisation nicht weniger modern und wertvoll sei als die Europas und Nordamerikas. Dieser Wunsch spricht aus einem Artikel der buddhistischen Zeitschrift *Bukkyô* über die Teilnahme Ashitsu Jitsuzens:

Nicht nur die Blüten der japanischen Kunst werden durch ihre Zurschaustellung auf der Weltausstellung Ruhm ernten, sondern gleichzeitig wird dies dem Anse-

Unkenntnis der englischen Sprache, der westlichen Diskussions- und Argumentationsmethoden sowie der allgemeinen Verhaltensregeln bei Kongressen auf Seiten der japanischen Teilnehmer ergeben könnten.

- 33 Vgl. „Bankoku shûkyô taikai ni taisuru Bukkô kisha no iken“, in: *Mitsugon kyôhô* 75 (12. November 1892), 13; Shaku Sôen, „Beikoku shikagofu sekai shûkyô taikai ni tsuite“, in: *Bukkyô* 58 (5. Dezember 1892), 39 f.; „Bankoku shûkyô taikai o ronzu“, in: *Dentô* 37 (13. Januar 1893), 11; „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite bukkyô yûshika no kokuhaku“, in: *Shûkyô* 18 (5. April 1893), 298.
- 34 Vgl. z.B. „Bankoku shûkyô taikai o ronzu“, in: *Dentô* 37 (13. Januar 1893), 9–12; Shaku, „Beikoku shikagofu sekai shûkyô taikai ni tsuite“, in: *Bukkyô* 58 (5. Dezember 1892), 39 f.; „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite“, in: *Bukkyô* 64 (5. März 1893), 47 f.; Horiuchi Sei, „Bankoku shûkyô taikai to bukkyôto“, in: *Bukkyô* 72 (5. Juli 1893), 31 f.
- 35 „Bankoku shûkyô taikai o ronzu“, in: *Dentô* 37 (13. Januar 1893), 11.

hen Japans dienen. Es ist geplant, auf der Religionskonferenz die ‚geistige Kunst‘ Japans in die Weltausstellung einzuführen und den Menschen in Übersee so das unendliche Licht Buddhas zukommen zu lassen. Deshalb muß jeder, der sein Land liebt und das buddhistische Gesetz verteidigen will, dieses Vorhaben unterstützen.³⁶

Das zentrale Anliegen, das die japanischen Buddhisten mit ihrer Beteiligung am World's Parliament of Religions verbanden, war die Verbreitung des Buddhismus im Westen. Die „Ostwanderung“ (*tôzen*) des Buddhismus (von Indien über China und Korea nach Japan) sollte nun durch seine Ausdehnung nach Amerika und Europa vervollständigt werden.³⁷ Das World's Parliament of Religions galt als einmalige Gelegenheit, mit der Verbreitung des Buddhismus im Westen zu beginnen.³⁸

Diesem Missionswunsch lagen unterschiedliche Motive zugrunde. Einerseits war er eine Reaktion auf die Ausbreitung des Christentums in Japan. Ihr sollte nun offensiv, d.h. mit der Verbreitung des Buddhismus in den christlichen Ländern, begegnet werden:

Seit die ausländische Religion nach Japan gelangt ist, hat der Bereich des Buddhismus immer mehr Eingriffe erfahren, und sein Verbreitungsgebiet wird von Tag zu Tag kleiner. Unsere Buddhisten hoffen, einen Ausgleich dafür in anderen Ländern zu finden; inzwischen wird sogar bereits über Missionierung in Übersee diskutiert.³⁹

Andere hielten die Ausdehnung in den Westen für notwendig, weil sie in Japan die letzte Bastion des Buddhismus sahen. Toyama Yoshifumi weist darauf hin, daß er in Indien bereits fast ganz verschwunden, in China zu sehr mit dem Taoismus zusammengewachsen sei, um noch die ursprüngliche Lehre verkünden zu können. Auch in den buddhistischen Ländern Ceylon, Thailand, Tibet und Korea sei er bereits im Niedergang begriffen. Da in Japan die chinesischen Übersetzungen des buddhistischen Schrifttums bewahrt und nur dort noch die „wunderbare Lehre“ überliefert würde, sei vor allem Japan zur weiteren Verbreitung des Buddhismus im Westen berufen.⁴⁰

36 „Ashitsu shi no tobei“, in: *Bukkyô* 66 (5. April 1893), 54 f.

37 Vgl. Toyama, „Bankoku shûkyô taikaigi“, in: *Bukkyô* 56 (5. November 1892), 46 f.

38 Vgl. „Bankoku shûkyô taikai o ronzu“, in: *Dentô* 37 (13. Januar 1893), 10; „Bankoku shûkyô taikaigi“, in: *Bukkyô* 58 (5. Dezember 1892), 48; Toyama, „Bankoku shûkyô taikaigi“, in: *Bukkyô* 56 (5. November 1892), 46 f.; „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite bukkyô yûshika no kokuhaku“, in: *Shûkyô* 18 (5. April 1893), 295 ff.

39 „Bankoku shûkyô taikai o ronzu“, in: *Dentô* 37 (13. Januar 1893), 9. Vgl. auch „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite bukkyô yûshika no kokuhaku“, in: *Shûkyô* 18 (5. April 1893), 296.

40 Toyama, „Bankoku shûkyô taikaigi“, in: *Bukkyô* 56 (5. November 1892), 47–50.

Toyama betrachtet diese Aufgabe als notwendigen Schritt zur Vollendung der Entwicklung des Buddhismus: Wolle man die Früchte des Baumes ‚Buddhismus‘ ernten, der in Indien wurzele, in China Zweige und Blätter hervorgebracht habe und schließlich in Japan erblüht sei, müsse man ihn nun in die Erde Amerikas und Europas versetzen.⁴¹

Toki Hōryū dagegen hält die Verbreitung des Buddhismus im Westen deshalb für notwendig, weil er in ihm die Wurzel des Christentums sieht. Wie alle religiösen Lehren habe es einen seiner Ursprünge in dem vom Buddhismus gelehrteten Gesetz von der Bedingtheit aller Phänomene und Ereignisse.⁴² Die buddhistische Missionierung in Europa und Amerika ist also nach Tokis Verständnis eine Rückführung der Christen zu ihren religiösen Wurzeln.

Der Buddhismus, so hoffte man, sollte in den USA und Europa vor allem von den Intellektuellen rezipiert und übernommen werden. Denn da die Wahrheit der mahāyāna-buddhistischen Lehren offensichtlich sei, könnten gerade sie nicht die Augen davor verschließen.⁴³ Aus dieser Auffassung spricht ein ausgeprägtes Vertrauen in die rationale Überzeugungskraft und intellektuelle Überlegenheit des Buddhismus gegenüber anderen Religionen. Schon Inoue Enryō hatte in den 1880er Jahren die Überzeugung geäußert, daß die Rationalität der buddhistischen Philosophie die Gelehrten Europas und Amerikas von der Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum überzeugen werde.⁴⁴ Er hielt den Buddhismus, nicht das Christentum, für die Religion der Moderne und der Zukunft. Auch für Shaku Sōen waren die Rationalität der buddhistischen Lehren sowie ihre Vereinbarkeit mit wissenschaftlicher Erkenntnis wesentliche Vorzüge des Buddhismus.⁴⁵

Die Betonung der Rationalität und Wissenschaftsoffenheit buddhistischer Glaubensinhalte im Vergleich zu den christlichen ist nicht zuletzt auf die Kenntnis der philosophischen und naturwissenschaftlichen Kritik am Christentum im Westen zurückzuführen. Bei ihren Studienaufenthalten im Ausland hatten viele japanische Buddhisten religions- bzw. christentums-kritische Strömungen in der europäisch-amerikanischen Wissenschaftswelt

41 Toyama, „Bankoku shūkyō taikaigi“, in: *Bukkyō* 57 (20. November 1892), 43.

42 Toki Hōryū, „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite shoshi ni iu“, in: *Dentō* 47 (13. Juni 1893), 6 f.

43 Toyama, „Bankoku shūkyō taikaigi“, in: *Bukkyō* 57 (20. November 1892), 39.

44 Vgl. Inoue E., „Shinri kinshin“, 167 f, 202 f, 245, 289.

45 Vgl. Larry Fader, „Zen in the West: Historical and Philosophical Implications of the 1893 Parliament of Religions“, in: *The Eastern Buddhist* Vol. XV No.1 (Spring 1982), 134 (im folgenden „Zen in the West“).

kennengelernt und durch Übersetzungen in Japan zugänglich gemacht. Die Rezeption antichristlicher westlicher Literatur in Japan wird beispielsweise 1883 in der Zeitschrift „The Missionary Herald“ beklagt:

Wie eine Flut hat sich der Unglaube verbreitet. Bevor wir die vier Evangelientexte verteilen konnten, wurden bereits Paine's *Age of Reason*, eine Auswahl der Schriften Herbert Spencer's, [H.T.] Buckle's *History of Civilization*, John Stuart Mill's *Three Essays on Religion* und viele Schriften atheistischer Revolutionäre übersetzt und im ganzen Kaiserreich verkauft.⁴⁶

Die Befürworter der Verbreitung des Buddhismus in Europa und den USA verfolgten das Ziel, die Lehren des Mahāyāna im Westen bekannt zu machen. Sie beklagten, daß das Abendland nur die Tradition des Hīnayāna kenne, zudem ausschließlich aus christlicher Beschreibung. Daher habe es sich kein richtiges Bild von ihrer Religion machen können.⁴⁷

Seit allmählich Wege des Austausches zwischen Ost und West eröffnet wurden, hat lediglich der in Ceylon existierende Hīnayāna-Buddhismus die Aufmerksamkeit der Abendländer erregt, während der in Japan überlieferte Mahāyāna-Buddhismus nur ganz selten die Ohren der Europäer und Amerikaner erreichte.⁴⁸

Mit ihrem Wunsch, den Mahāyāna-Buddhismus auf dem Religionsparlament vorzustellen, reagierten die japanischen Buddhisten auf dessen Abwertung durch westliche Religionswissenschaftler und Buddhismusforscher des 19. Jahrhunderts wie Max Müller (1823–1900), Rhys Davids (1843–1922) oder William Griffis. Sie betrachteten die mahayanistische Tradition Chinas und Japans als Verformungen des ursprünglichen, reinen Buddhismus, die durch die Vermischung mit einheimischen religiösen Ideen und Bräuchen der jeweiligen Regionen hervorgerufen worden seien.⁴⁹ Dem stand die japanische Überzeugung von der Überlegenheit des Mahāyāna-Buddhismus als Weiterentwicklung des Hīnayāna gegenüber.⁵⁰ Die vielfältigen Formen des Buddhismus wurden mit Hilfe des Prinzips des „geschickten Mittels“ (*hōben*, skt. *upāya*) erklärt, d.h. der Anpassung der

46 *The Missionary Herald* 1883–2, zitiert nach: Ōhama, *Meiji kirisutokyōkaishi*, 4.

47 Vgl. „Bankoku shūkyō taikai o ronzu“, in: *Dentō* 37 (13. Januar 1893), 10; „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite“, in: *Bukkyō* 64 (5. März 1893), 47.

48 „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite bukkyō yūshika no kokuhaku“, in: *Shūkyō* 18 (5. April 1893), 295.

49 Vgl. Ketelaar, *Heretics and Martyrs*, 160 f.

50 Zu Shaku Sōens Überzeugung von der Überlegenheit des Mahāyāna gegenüber dem Hīnayāna vgl. Fader, „Zen in the West“, 130 f.

Lehre an die geistige Disposition der jeweiligen Gläubigen.⁵¹ Das Anliegen, der mangelnden Kenntnis des Mahâyâna und seiner negativen Beurteilung durch die westliche Religionswissenschaft zu begegnen, wird von Yatsubuchi Banryû am Ende seines Vortrags in gebrochenem Englisch so vorgebracht:

The heart of my country, the power of my country, the light of my country is Buddhism. That Buddhism is not known to the world, and reply do I before that lately European scholars hold to the opinion the Mahayana was not preached by Buddha Shaka himself, but others, and that Hinayana Nirvana as [sic] the ideal of our Buddhism.⁵²

Für die buddhistischen Teilnehmer und viele ihrer Zeitgenossen war die Darlegung der wesentlichen Lehrinhalte des Mahâyâna wichtiger als die Vorstellung der Lehrtraditionen der einzelnen Schulen des japanischen Buddhismus. Diese eindeutige Priorität ergab sich aus der Überlegung, daß die japanischen Teilnehmer in den Augen der Amerikaner Repräsentanten des gesamten Buddhismus Japans waren; die Lehren einer Schule könnten von dem laienhaften Publikum daher leicht als Hauptinhalte des gesamten japanischen Buddhismus mißverstanden werden.⁵³ Möglicherweise hielt man es auch im Hinblick auf die Missionierung für vernünftiger, ein einheitliches Bild der gemeinsamen Grundlagen der buddhistischen Schulen zu vermitteln, als die Zuhörer mit den Lehrunterschieden der verschiedenen Richtungen zu verwirren.

Die Entscheidung, die Grundlagen der Mahâyâna-Schulen zu präsentieren, spiegelt zudem eine geistesgeschichtliche Entwicklung im japanischen Buddhismus wider, die in der Meiji-Zeit einsetzte. Bis zur Tokugawa-Zeit bildete im allgemeinen die eigene Schule den Bezugsrahmen, in dem der einzelne Buddhist seine religiöse Identität bestimmte. Demgegenüber begannen gebildete Buddhisten in der Meiji-Zeit, den japanischen Buddhismus insgesamt als die Religionsgemeinschaft wahrzunehmen, der sie angehörten. Ausgelöst durch die Rezeption westlicher Buddhisten-

51 Vgl. Horin Toki [sic], „Buddhism in Japan“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 543; Banriu Yatsubuchi [sic], „Buddhism“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 719, 722 f.

52 Yatsubuchi, „Buddhism“, 723.

53 Vgl. Toyama, „Bankoku shûkyô taikaigi“, in: *Bukkyô* 57 (20. November 1892), 41; „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite bukkyô yûshika no kokuhaku“, in: *Shûkyô* 18 (5. April 1893), 297.

musforschung⁵⁴ weitete sich das Zugehörigkeitsgefühl japanischer Buddhisten auch auf den Mahâyâna-Buddhismus aus. Das historische Studium ihrer Religion, d.h. der Veränderungen, die sie in China, Tibet oder Japan erfahren hatte, sowie das philologische Quellenstudium der Pali- und Sanskrit-Literatur weckten unter Japans Buddhisten das Bewußtsein dafür, daß die Vielzahl buddhistischer Schulen und Denktraditionen unterschiedliche Teile der gleichen Religion sind. Daneben verstärkte sicherlich die wachsende Kenntnis anderer Religionen und die Konfrontation vor allem mit dem Christentum das Einheitsgefühl japanischer Buddhisten verschiedener Schulen. Zwar waren andere Religionen wie Taoismus oder Konfuzianismus schon vor der Begegnung mit dem Christentum in Japan bekannt. Keine dieser Religionen war jedoch mit einem dem Christentum vergleichbaren Missionswillen und Absolutheitsanspruch aufgetreten, so daß eine gemeinschaftliche Reaktion und Abgrenzung bislang nicht notwendig geworden war.

Eine Folge des neuen buddhistischen Selbstverständnisses war die Herausgabe eines Überblicks über Geschichte, Organisation und Lehren der zwölf buddhistischen Schulen Japans⁵⁵ unter dem Titel *Bukkyô kakushû kôyô* (Kompendium der buddhistischen Schulen). Für die Darstellung der einzelnen Schulen waren ihre jeweiligen Vorsteher verantwortlich. Die Zusammenstellung und Publikation der Beiträge dauerte von 1890 bis 1896. Die *Bukkyô kakushû kyôkai*, die 1890 gegründete Vereinigung der Vorsteher der Schulen des japanischen Buddhismus, betraute Shimaji Mokurai, Ashitsu Jitsuzen, Shaku Sôen und Toki Hôryû mit dieser Aufgabe.⁵⁶ So wurde ein Standardwerk der Geschichte des japanischen Buddhismus geschaffen, das aus dem Bedürfnis entstand, ihn als Einheit darzustellen. Gleichzeitig trug es dazu bei, in Japan das Bewußtsein einer buddhistischen Gemeinschaft zu verstärken. Es ist sicher kein Zufall, daß drei der an der Publikation beteiligten Buddhisten auch am Religionsparlament in Chicago teilnahmen.⁵⁷

54 Bereits in den 1870/80er Jahren hatten Nanjô Bun'yû und Kasahara Kenju (1852–1883) bei Max Müller in Oxford buddhistische Sanskritquellen studiert.

55 Die zwölf Schulen sind *Hossôshû*, *Kegonshû*, *Tendaishû*, *Shingonshû*, *Zen (Rinzaishû, Sôtôshû und Ôbakushû)*, *Jôdoshû*, *Yûzu Nenbutsushû*, *Jôdo shinshû*, *Jishû* und *Nichirenshû*.

56 Vgl. Sakurai, *Meiji shûkyôshi*, 396 f.

57 Konzeption und Bedeutung des Werkes *Bukkyô kakushû kôyô* diskutiert ausführlich Ketelaar, *Heretics and Martyrs*, 197–206.

Die Teilnahme am World's Parliament of Religions bot dem japanischen Buddhismus zum erstenmal in seiner Geschichte die Gelegenheit, sich international und zugleich als Einheit zu präsentieren. Die Verfasser des erwähnten Protestbriefes⁵⁸ an die *Bukkyō kakushū kyōkai* waren sich dieser Tatsache und der damit verbundenen Chancen und Gefahren bewußt. Sie warfen der „Vereinigung zur Kooperation der buddhistischen Schulen“ vor, sich diese einmalige Gelegenheit zur Selbstdarstellung und zur Missionierung nicht zunutze zu machen. Nicht nur das – sie unterstellten sogar die fahrlässige Schädigung des Ansehens des japanischen Buddhismus, wenn sie es ablehne, auf die Beiträge der Redner Einfluß zu nehmen, und ihnen bei der Wahl der Themen und Darstellungsweise freie Hand ließe.⁵⁹ Um der Gefahr zu entgehen, daß ein schlechter Beitrag das Ansehen des gesamten japanischen Buddhismus vernichte, und um eine allgemeine Einführung in Geschichte und Lehren der – vor allem japanischen – Mahâyâna-Traditionen zu garantieren, legten die Verfasser dieses Briefes ein thematisches Konzept für die Beiträge der japanischen Redner vor.

Die Liste enthält fünf Bereiche, die – bis auf den letzten – wiederum in kleinere Themengebiete unterteilt sind: (1) Buddhistische Lehrinhalte, (2) buddhistische Geschichte, (3) Einfluß des Buddhismus, (4) gegenwärtige Situation des Buddhismus und (5) Zukunft des Buddhismus.

Als buddhistische Lehrinhalte werden zum einen wesentliche Vorstellungen des Mahâyâna-Buddhismus wie das Kausalitätsprinzip, Samsara, Nirvana, Erleuchtung aus ‚eigener‘ oder aus ‚anderer‘ Kraft (*jiriki, tariki*) genannt; zum andern sollte die buddhistische „Nur-Geist-Theorie“ mit dem philosophischen Idealismus Europas verglichen werden. Der Vergleich buddhistischer und westlicher Philosophie sollte möglicherweise dazu beitragen, buddhistische Konzepte westlichen Hörern leichter zugänglich zu machen.

Die Darlegung der buddhistischen Geschichte sah einen Abriß der Entstehung des Buddhismus in Indien und seiner Ausbreitung bis nach Japan vor. Der Schwerpunkt wurde jedoch auf die Bedingungen der Verbreitung und die Eigenarten des Buddhismus in Japan gelegt.

Der Einfluß des Buddhismus sollte in verschiedenen Bereichen betrachtet werden: Nicht nur seine Auswirkungen auf Erziehung, Kunst, Kultur und Wirtschaft sollten berücksichtigt werden, sondern auch sein Einfluß auf

58 Vgl. oben S. 92, Anm. 24.

59 „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite bukkyō yūshika no kokuhaku“, in: *Shūkyō* 18 (5. April 1893), 297.

moralische Werte sowie die Wechselwirkung zwischen Buddhismus und Nationalcharakter.

Unter der Überschrift „Gegenwärtige Situation des Buddhismus“ war beabsichtigt, seine gesellschaftliche Stellung und verschiedenartigen Organisationsformen in den verschiedenen Ländern Asiens, Europas und Amerikas vorzustellen. Vorgesehen waren auch Erhebungen über die Anzahl der buddhistischen Gläubigen, ihre Rassenzugehörigkeit und ihre Berufsfelder.

Der genauere Inhalt des letzten Punktes, „Die Zukunft des Buddhismus“, wurde offengelassen.⁶⁰

Wie reagierten die Japaner auf die zehn offiziellen Anliegen, die Barrows ihnen als die Ziele des World's Parliament of Religions mitteilte?⁶¹ Auf die Furcht vor einer christlichen Dominanz der Veranstaltung wurde bereits hingewiesen. Dennoch wurden die zehn Zielsetzungen überwiegend positiv aufgenommen. Der in ihnen zum Ausdruck kommende Wunsch nach geistigem Austausch wurde von den Japanern vorrangig als Mittel betrachtet, „den Glanz des japanischen Buddhismus im Universum zu verbreiten.“⁶² Denn der Buddhismus habe die religiöse Wahrheit zum Inhalt, deren Suche als ein Hauptmotiv des Religionsparlaments betrachtet wurde.⁶³

In dieser Überzeugung unterschieden sich die japanischen Buddhisten wenig von Barrows und Bonney, die die gleiche Qualität für das Christentum in Anspruch nahmen.

Explizit äußert sich Shaku Sōen zu den zehn Zielsetzungen. Er erläutert, warum sich Buddhisten mit dem fünften Punkt nicht einverstanden erklären

60 „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite bukkyō yūshika no kokuhaku“, in: *Shūkyō* 18 (5. April 1893), 299; vgl. auch „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite“, in: *Bukkyō* 64 (5. März 1893), 47 f.

61 Interessanterweise enthält die japanische Übersetzung der offiziellen Anliegen einige Modifikationen: Die im vierten Punkt (s. S. 87) genannten christlichen Richtungen, die wie die anderen Religionen ihre Wahrheiten darlegen sollten, tauchen in der japanischen Übersetzung nicht auf. Das englische Wort „Immortality“ in Punkt 5 wird im Japanischen nicht mit „Unsterblichkeit“, sondern mit „unendliches Prinzip“ oder „Prinzip ohne Anfang und Ende“ (*pushō fushi no ritai*) wiedergegeben. Diese Übersetzung kommt dem buddhistischen Konzept eines ewigen Absoluten näher als der Begriff „Unsterblichkeit“. Ob der japanische Übersetzer hoffte, durch diese Veränderungen unter den Lesern mehr Zustimmung für den Katalog und die Veranstaltung zu finden, kann nur vermutet werden. Vgl. Shaku, „Beikoku shikagofu sekai shūkyō taikai ni tsuite“, in: *Bukkyō* 58 (5. Dezember 1892), 37 f.

62 Horiuchi, „Bankoku shūkyō taikai to bukkyōto“, in: *Bukkyō* 72 (5. Juli 1893), 31 f.

63 Vgl. Horiuchi, „Bankoku shūkyō taikai to bukkyōto“, 31–34.

könnten. Darin werde das Anliegen formuliert, die unverrückbaren Grundlagen des Theismus und die Gründe für den Glauben der Menschen an ein unendliches Prinzip aufzuzeigen und sich gegen die materialistische Philosophie zu verbünden. Der Buddhismus sei keine theistische Religion; schon Buddha habe sich gegen den hinduistischen Theismus gewandt. Die Grundlagen des Theismus seien daher für den Buddhismus ohne Belang. Außerdem unterscheide das buddhistische Denken zwischen dem wahren Wesen der Dinge und ihrer äußeren Erscheinungsform und bemühe sich um die Erkenntnis der wahren Natur aller Phänomene. Daher stelle die materialistische Philosophie keine Bedrohung für den Buddhismus dar. Einverstanden erklärt sich Shaku dagegen mit dem Ziel und der Formulierung, die Gründe für den Glauben der Menschen an ein unendliches Prinzip aufzuzeigen. Denn hierzu könnten sich alle Religionen äußern. Auch die anderen Punkte finden seine Zustimmung, da sie die interreligiöse Diskussion aktueller Fragen der Religion und Ethik betreffen, die er ausdrücklich befürwortet. Entsprechend hofft er, daß auch in Zukunft ähnliche Religionstreffen stattfinden werden.⁶⁴

Shaku sieht also deutlich, daß Anliegen und Organisation des Religionsparlamentes von christlichen Interessen geprägt waren. Dennoch befürwortet er das Vorhaben und weist darauf hin, daß diese Veranstaltung die erste in einer Reihe ähnlicher interreligiöser Treffen werden könne. Im Gegensatz zu seinen buddhistischen Zeitgenossen gehen seine Erwartungen über den Missionswunsch hinaus; er sucht den geistigen Austausch mit Repräsentanten anderer Religionen.

1.4 Die Reden der japanischen Buddhisten

Die Reden der buddhistischen Teilnehmer Japans spiegeln einerseits die oben erwähnten Anliegen und Erwartungen wider. Andererseits beinhalten sie Themen und Fragestellungen, die die intellektuelle Auseinandersetzung mit der religiösen Welt Japans auch in der Zeit nach dem Religionsparlament beeinflussen.⁶⁵

64 Shaku, „Beikoku shikagofu sekai shūkyō taikai ni tsuite“, in: *Bukkyō* 58 (5. Dezember 1892), 39 f.

65 Zugrundegelegt wurden die von Barrows in *The World's Parliament of Religions* herausgegebenen Reden, obwohl sie teilweise gekürzt sind. Soweit möglich wurden auch japanische Versionen hinzugezogen. Als Quellen für die japanischen Versionen der Reden dienten „Shūkyō taikai ni okeru Toki Hōryū shi no enzetsu“ in: *Bukkyō* 79 (5.

Im Mittelpunkt der buddhistischen Präsentation stand die allgemeine Einführung in Lehren, Geschichte und gesellschaftliche Bedeutung des Buddhismus in Japan. Dabei spielte die Unterscheidung vom bzw. Abgrenzung gegen den Hīnayāna-Buddhismus eine wesentliche Rolle. Entsprechend erläutern Toki, Yatsubuchi und Ashitsu die Unterteilung der buddhistischen Schulen in drei Fahrzeuge und gehen ausführlich auf deren Unterschiede ein. Im Falle Yatsubuchis und Ashitsus ist diese Darlegung mit einer offenen Parteinahme für den Mahāyāna-Buddhismus verbunden.⁶⁶

Als grundlegende Glaubensinhalte wurden die beiden Erlösungswege der *shōdomon*- und der *jōdomon*-Schulen,⁶⁷ die Bedeutung der Buddha-Natur und das Wesen buddhistischer Erweckung, das Kausalitätsprinzip als Grundlage des Universums, die Begriffe Buddha und Bodhisattva mitsamt ihren Eigenschaften, die Vorstellung von Wiedergeburt und Nirvana sowie buddhistische Ethik und ihre Verknüpfung mit der karma-Lehre vorgestellt. Auch das buddhistische Schrifttum und seine Einteilung in drei „Körbe“ wurde beschrieben.⁶⁸

Es ist fraglich, inwieweit die von den Buddhisten vorgestellten Lehren vom christlichen Publikum überhaupt verstanden wurden. Bis auf Shakus Vortrag sind die Ausführungen sehr detailliert und verwenden zahlreiche buddhistische Fachtermini. In seinem Bericht über das World's Parliament of Religions erwähnt Shaku Sōen ein Gespräch zwischen einem Zuhörer und Nomura Yōzō, einem der beiden japanischen Dolmetscher: Nach dem Vortrag Toki Hōryūs wandte sich ein Zuhörer an Nomura und fragte ihn, ob

November 1893), 38–42; „Bankoku shūkyō taikai jikkyō (Noguchi Zenshirō shi no dan)“, in: *Bukkyō* 80 (20. November 1893), 50 f; Matsuyama, *Bankoku shūkyō taikaigi I* und ders., *Bankoku shūkyō taikaigi. Kōhen*, Kyōto: Kyōbundō 1894 (im folgenden *Bankoku shūkyō taikaigi II*); Ōhara Kakichi (Hg.), *Bankoku shūkyō taikai enzetsushū*, Tōkyō: Kanagawa shoten 1893; Shaku Sōen, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, in: Shimonaka Yasaburō (Hg.), *Shaku Sōen zenshū* 10, Tōkyō: Heibonsha 1930, 117–179.

66 Vgl. Toki, „Buddhism in Japan“, 543 f; Yatsubuchi, „Buddhism“, 722; Zitsuzen Ashitsu [sic], „Buddha“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions II*, 1040.

67 *Shōdōmon* (Tor des heiligen Weges) bezeichnet die Schulen, die wie der Zen-Buddhismus die Erleuchtung aus ‚eigener Kraft‘ (*jiriki*) erwarten. *Jōdomon* (Tor des Reinen Landes) dagegen werden solche Schulen genannt, die Erlösung durch das Wirken einer ‚anderen Kraft‘ (*tarikī*), zum Beispiel Amida-Buddhas, erhoffen.

68 Vgl. Toki, „Buddhism in Japan“, 543–552; Yatsubuchi, „Buddhism“, 716–723; Shaku Soyen [sic], „The Law of Cause and Effect, as taught by Buddha“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions II*, 829–831; Ashitsu, „Buddha“, 1038–1040. Nach Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 220, lauten die japanischen Titel: *Nihon ni okeru bukkyō to sono shūha no rekishi* (Toki Hōryū), *Bukkyō* (Yatsubuchi Banryū), *Bukkyō no yōshi narabi ni ingahō* (Shaku Sōen), *Butsuda* (Ashitsu Jitsuzen).

er die eben gehörte Rede verstanden habe. Auf Nomuras Rückfrage, ob er selbst sie denn verstanden habe, antwortete er verneinend. Darauf erklärte Nomura, das läge daran, daß das Wissen der Amerikaner und Europäer über den Buddhismus noch nicht genügend fortgeschritten sei; aber schon bald würden sie gemeinsam mit den Japanern die Wahrheit verkünden.⁶⁹ Dieses Gespräch bestätigt die Vermutung, daß die Vorträge der Japaner dem westlichen Publikum nur in geringem Maße fundierte Kenntnisse des buddhistischen Denkens vermitteln konnten.

Toki bemüht sich in seinem ersten Vortrag am 14. September um die Bezugnahme auf christliche Überzeugungen. Er erläutert zum Beispiel, wieso nach buddhistischer Vorstellung ein Weltschöpfer überflüssig sei. Da alle Dinge ihrem Wesen nach ohne Ende und Anfang seien, sei die Idee eines Schöpfers lediglich ein Hilfsmittel, um durch die willkürliche Bestimmung eines Anfangs den Ursprung der Welt zu veranschaulichen. Sie entspreche aber nicht der Realität, die keinen Anfang und kein Ende kenne.

An anderer Stelle beschreibt er die buddhistische Erweckung als Übereinstimmung der dem Menschen eigenen Buddha-Natur mit der universalen Wahrheit; „therefore to become Buddha means to reach the stage of perfect development or the virtue and power of Buddha inherent in ourselves.“⁷⁰ Die buddhistische Erlösung unterscheidet sich seiner Meinung nach in zwei wesentlichen Punkten von der christlichen: Sie erfordere nicht das Wirken eines „omnipotent being outside ourselves“⁷¹, da die Buddha-Natur bereits allen Wesen gegeben sei. Auch sei sie keine Annäherung an das Wesen des Göttlichen, mit dem der Mensch jedoch niemals eins sein könne. Vielmehr könne jeder, der die Einheit seines Geistes mit der universalen Wahrheit erreiche, Buddha werden.⁷²

Während es Toki somit einerseits darum geht, den integrativen und überlegenen Charakter der buddhistischen Lehren zu verdeutlichen, dient andererseits eine weitere Passage seiner Rede dem Zweck, die Ähnlichkeit zwischen Buddhismus und Christentum zu betonen. In seiner zweiten Ansprache vom 26. September 1893⁷³ spricht er von den 10 Geboten, „Ten Commandments“, des Buddhismus, die die gegenwärtige verdorbene Ge-

69 Vgl. Shaku, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, 137 f.

70 Toki, „Buddhism in Japan“, 546.

71 Toki, „Buddhism in Japan“, 546.

72 Toki, „Buddhism in Japan“, 544–546.

73 Dieser Vortrag erscheint bei Barrows, *World's Parliament of Religions I*, unter dem Titel „Supplement to Horin Toki's Paper“ (im folgenden „Supplement“) auf den Seiten 549–552.

sellschaft in ein „holy paradise of purity, peace and love“⁷⁴ verwandeln sollen. Er bedient sich also ausdrücklich christlicher Terminologie.

Ketelaar beurteilt Tokis Bezugnahme auf christliche Glaubensinhalte als Ausdruck der Respektierung der von Barrows vorgeschlagenen Themenliste, die die Frage nach Gott, dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott und nach religiöser Ethik vorsah. Ebenso kann Toki jedoch beabsichtigt haben, durch die Einbeziehung von Vorstellungen, die dem Publikum bekannt waren, die asiatische Religion weniger fremd erscheinen zu lassen.

Neben den Lehren kam auch die gesellschaftliche Bedeutung des Buddhismus zur Sprache. In seinem Vortrag vom 26. September stellt Toki den Buddhismus als die wichtigste kulturprägende Kraft Japans dar, in der sowohl die Kunst als auch der japanische Nationalcharakter (*nationality*) wurzelten. Letzterer sei unter anderem durch gegenseitigen Respekt, Freundlichkeit, Gastfreundschaft und Höflichkeit im Umgang miteinander und mit Fremden gekennzeichnet:⁷⁵

And let me ask you, who do you think originated such beautiful customs, fine arts of world-wide reputation in Japan? Allow me to assure you that it was Buddhism. I have no time to count one by one what Buddhism has wrought out in Japan during the past eleven hundred years. But one word is enough; Buddhism is the spirit of Japan; her nationality is Buddhism.⁷⁶

Gleichzeitig kontrastiert er die Vorzüge dieses Nationalcharakters mit dem amerikanischen, und zwar zu dessen Ungunsten:

... in traveling into the interior of Japan you will never be received with the compliment of „Hello, John!“ You will never be received with the compliment, „Hello, Jack!“ Nay, our people are not so impolite. None of them. Everywhere you go you will receive the hearty welcome and kind hospitality.⁷⁷

Toki war es ein Anliegen, die kulturelle Eigenständigkeit Japans gegenüber den USA und den europäischen Staaten zu behaupten. In seinem Vortrag macht er deutlich, daß sich Japan dank seiner aufgeschlossenen Haltung dem westlichen Einfluß zwar so weit öffne, wie es für das Land von Nutzen sei. Dennoch werde es seine eigene Kultur, seine Mentalität und Lebensweise, deren Vorzüge Toki enthusiastisch preist, nie aufgeben. Um die Überlegenheit japanischer Denk- und Verhaltensweisen zu demon-

74 Toki, „Supplement“, 549 f.

75 Toki, „Supplement“, 549 ff.

76 Toki, „Supplement“, 551.

77 Toki, „Supplement“, 551.

strieren, stellt er der Aufgeschlossenheit des japanischen Buddhismus und des japanischen Volkes gegenüber fremden Religionen und Nationen die Intoleranz und Rohheit der christlichen Missionare gegenüber. Er bezeichnet sie als „false and obstinate religionists“, die Japan eine fremde Religion aufzwingen wollten, Japaner als Barbaren und Narren betrachteten und dabei Frieden und Ruhe in Japan störten.⁷⁸

Damit übt Toki nicht nur offene Kritik an der als aggressiv empfundenen westlichen Mission, sondern er postuliert gleichzeitig die Überlegenheit des japanischen ‚Nationalcharakters‘ gegenüber dem westlichen.

Das Motiv der nationalen Selbstbehauptung kommt auch in Noguchis Rede zum Ausdruck. Es veranlaßt ihn zu der ironischen Bemerkung, daß er aufgrund der Entwicklung Japans in den letzten 36 Jahren angesichts der amerikanischen Realität viel weniger überrascht sei, als man dies von einem Barbaren erwarte. Er will mit dieser Äußerung jedoch nicht behaupten, daß Japan vor der Bekanntschaft mit dem Westen ein barbarisches Land gewesen sei. Es sei bereits ein zivilisiertes Land gewesen, als es von Amerika aus dem ‚Schlaf der Isolation‘ geweckt wurde und begann, sich die Situation in anderen zivilisierten Ländern zu betrachten: „whose knocks at the long closed door of my country awakened us from our long undisturbed slumber and led us to open our eyes to the condition of other civilized countries.“⁷⁹

Am deutlichsten wird der Wunsch, die Gleichberechtigung Japans unter den ‚zivilisierten‘ Nationen zu erreichen, in Hirai Kinzôs Vortrag über „The Real Position of Japan toward Christianity“.⁸⁰ Er kritisiert die von Vorurteilen bestimmte Haltung des Westens gegenüber Japan und wirft den Amerikanern die daraus resultierenden Ungerechtigkeiten vor.

There are few countries so misunderstood as Japan. Among innumerable unfair judgments, the religious thought of our countrymen is especially misrepresented, and the whole nation is condemned as heathen.⁸¹

In seiner Kritik am Verhalten amerikanischer Christen gegenüber Japanern nimmt er kein Blatt vor den Mund. Er beklagt die unfaire Behandlung Japans in den Handelsverträgen mit den USA und den europäischen Staaten, die den Ausländern Extraterritorialität zusprachen und

78 Toki, „Supplement“, 549–552.

79 Z. Noguchi, „The Religion of the World“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 440.

80 Kinza Riuge M. Hirai [sic], „The Real Position of Japan toward Christianity“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions I*, 444–450.

81 Hirai, „The Real Position“, 444.

Japan keine Zolltarifautonomie zugestanden. Trotz wiederholter Bitten um Revision der Verträge sei diese bisher von den westlichen Nationen abgelehnt worden, und zwar aufgrund des Vorurteils, Japan sei unzivilisiert und heidnisch. Er weist nachdrücklich darauf hin, daß diese diskriminierende Haltung in krassem Widerspruch zu christlicher Ethik und dem amerikanischen Ideal der Gleichberechtigung stehe. Zu Recht fragt er, ob es christlich sei, die Rechte der Schwächeren mit Füßen zu treten:

As I understand it, the spirit and the necessity of law is to protect the rights and profits of the weaker against the aggression of the stronger; but I have never learned in my shallow study of law that the weaker should be sacrificed for the stronger. [...] But admitting for the sake of argument that we are idolaters and heathen, is it Christian morality to trample upon the rights and advantages of a non-Christian nation, coloring all their natural happiness with the dark stain of injustice? I read in the Bible, ‚Whosoever shall smite thee on thy right cheek, turn to him the other also;‘ but I cannot discover there any passage which says: ‚Whosoever shall demand justice of thee smite his right cheek, and when he turns smite the other also.‘⁸²

Hirai schlägt die Amerikaner mit ihren eigenen Waffen, indem er sich in seiner Argumentation ausschließlich auf westliche Quellen beruft: auf die Bibel, die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und auf westliches Rechtsverständnis. Sie alle seien unvereinbar mit der Diskriminierung von Japanern in Japan und in Amerika, wo sie teilweise aus Schulen und Universitäten ausgeschlossen würden oder antijapanische Demonstrationen stattfänden. Es sei daher nicht verwunderlich, daß in Japan der Eindruck entstehe, die christliche Ethik werde zwar gepredigt, aber nicht in die Praxis umgesetzt. Der Einklang von Lehre und Lebensführung sei aber für die ansonsten tolerante religiöse Welt Japans ein zentrales Kriterium. Aus diesem Grund hätten die Japaner große Vorbehalte gegenüber dem Christentum und wollten es nicht wie andere Religionen integrieren.

Trotz der heftigen und offenen Kritik stieß dieser Vortrag beim Publikum auf positive Resonanz und erntete viel Applaus.⁸³ Im Gegensatz zu Toki argumentiert Hirai in seinem Plädoyer für die Anerkennung Japans als gleichwertige Nation nicht mit den Qualitäten der japanischen Zivilisation. Statt dessen weist er nach, daß die Verweigerung dieser Anerkennung durch die Amerikaner im Widerspruch zu ihren eigenen christlichen und politischen bzw. juristischen Maximen steht. Er mißt Amerika an seinem

82 Hirai, „The Real Position“, 448.

83 Vgl. Shaku, „Bankoku shûkyô taikai ichiran“, 130.

eigenen Maßstab und kommt zwangsläufig zu dem Ergebnis, daß Japan und den Japanern Unrecht angetan wird.

Hirais Vortrag ist nicht nur im Hinblick auf die Klarheit und Ausgefeiltheit der Gedankenführung eindrucksvoll. Die Leidenschaft, mit der er sein Anliegen vertritt, zeigt deutlich, wie stark das Bedürfnis junger japanischer Intellektueller war, sich gegen Vorurteile und Diskriminierung durch den Westen aufzulehnen.

Ein weiterer Aspekt, der in vielen Reden der japanischen Buddhisten auftaucht, ist der Gedanke der Einheit der Religionen. Auch als Motiv für die Organisation des World's Parliament of Religions spielte diese Idee eine Rolle, allerdings aus einer christlichen Perspektive. Gemeinsam ist den buddhistischen wie auch den christlichen Konzepten die Überzeugung, daß es nur eine einzige letzte Wahrheit gebe. Abgesehen von dieser Übereinstimmung gehen die Vorstellungen der Buddhisten von deren Inhalt jedoch auseinander.

Noguchi Zenshirō beurteilt die Vielfalt der Religionen als Ausdruck ihrer unvollkommenen Entwicklung. Erst wenn sie die eine Wahrheit erkannt hätten, sei ihre Entwicklung vollkommen. Wenn alle Religionen dieses Ziel erreicht haben, werde es nur noch eine einzige Weltreligion geben.

Um diesen Prozeß zu beschleunigen, sind nach Noguchis Meinung Veranstaltungen wie das Religionsparlament notwendig. Denn die Menschen müßten sich bemühen, unter den zahlreichen Religionen diejenige zu finden, die der Wahrheit am nächsten komme.⁸⁴

Noguchi vertritt hier einen seltsamen Wahrheitsbegriff. Wahrheit wird als etwas objektiv Erfassbares verstanden, das von allen religiösen Menschen gleichermaßen erkannt werden kann. Sie ist wie das Ziel in einem Labyrinth, in dem die Religionen der Welt noch suchend umherirren.

Dagegen hält Toki Hōryū die Aufhebung der religiösen Vielfalt nicht für eine zwangsläufige Entwicklung. Zwar geht auch er davon aus, daß es nur eine Wahrheit gebe, von der er glaubt, daß der Buddhismus sie lehre. Diese Wahrheit könne aber in verschiedener „Verkleidung“ in unterschiedlichen Religionen auftauchen: „If there were a religion which teaches the truth in the same way, Buddhism regards it as the truth of Buddhism disguised under the garment of other religion.“⁸⁵ Ähnlich wie Bonney in den nicht-christlichen Religionen das Wirken Gottes sieht, sieht Toki in den nicht-

84 Z. Noguchi, „The Religion of the World“, 440–443.

85 Toki, „Supplement“, 550.

buddhistischen Religionen die nur in der Form ihrer Darbietung veränderte buddhistische Wahrheit.

Hirai Kinzō hält die Einheit der Religionen bereits für gegeben. Sie beruht seiner Ansicht nach auf der Wesensgleichheit aller Religionen: Religion sei der Glaube an eine unbekannte „Entität“ (*entity; jittai*). Denn jedes Wissen beruhe auf Prämissen, die wiederum Prämissen voraussetzten. Verfolge man diesen Gedanken weiter, gelange man schließlich zu einer unerklärbaren ersten Prämisse, die nicht verstanden, sondern nur geglaubt werden könne. „This is what I call *a priori* belief in an unknown entity.“⁸⁶ Jede Religion gründe auf diesem Glauben. Die Unterschiede ergäben sich lediglich durch die verschiedenen Erklärungsweisen der unbekannteten Entität, die die letzte Wahrheit darstelle. Für die Christen sei sie Gott, die Buddhisten betrachteten sie als das Wesen aller Phänomene.⁸⁷

Hirai zieht sich also auf eine strukturelle Beschreibung von Religion zurück und behauptet die Einheit aller Religionen auf dieser Ebene. Er zieht daraus jedoch keine Konsequenzen für den Umgang der Religionen miteinander.

Dem Konzept Hirais nicht unähnlich ist die Vorstellung Shaku Sōens. Er geht von einer Wahrheit hinter den unterschiedlichen religiösen Lehren aus, die alle Religionsanhänger wie Geschwister miteinander verbinde. Diese Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen sei die momentane Aufgabe aller Religionen. Shaku betrachtet seine Gegenwart als eine Zeit globaler religiöser Reformen. Ihr Ziel sei es, Aberglaube und Engstirnigkeit zu überwinden und danach zu streben, die „Religion der Wahrheit“, „the fountain of benevolence and mercy“, zu verwirklichen.⁸⁸

Die eine Wahrheit hinter jeder Religion ist für Shaku demnach das Bindeglied, das die Menschen zu Brüdern macht und die Unterschiede zwischen den Religionen relativiert: „The distinction between Christianity, Mohammedanism, and Buddhism should not be made before the altar of truth.“⁸⁹ Gleichzeitig sieht er im brüderlichen Umgang und geistigen Austausch der Religionen ein Mittel, um die Wahrheit zu erkennen.

86 Hirai, „Synthetic Religion“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions II*, 1286.

87 Hirai, „Synthetic Religion“, 1286–1288, und ders., „Sōgō shūkyō ni tsuite“, in: Matsuyama, *Bankoku shūkyō taikaigi II*, 70–74.

88 Shaku Soyen, „Arbitration instead of War“, in: Barrows, *World's Parliament of Religions II*, 1285.

89 Aus einem Brief Shakus an Paul Carus, zitiert nach Paul Carus, „The World's Religious Parliament Extension“, in: Ders. (Hg.), *The World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, Chicago 1896, 31.

Sein Wahrheitsbegriff ist somit wohl nicht auf eine bestimmte Religion festgelegt. Eher scheint er damit ein Ideal zu bezeichnen. Ihm müssen sich seiner Auffassung nach alle Religionen annähern, indem sie religiöse Toleranz praktizieren und ihre Lehren am Maßstab von Rationalität und Wissenschaftsoffenheit orientieren. Eine Vereinigung der Religionen hält er nicht für notwendig, wohl aber ihre Kooperation auf dem Weg zur Wahrheit.

Der Gedanke einer Einheit der Religionen war also nicht nur bei den christlichen Organisatoren, sondern auch bei den buddhistischen Teilnehmern Japans vorhanden. Bei ihnen allen beruht er auf der Überzeugung, daß es nur eine einzige Wahrheit geben könne. Während Toki sie in der buddhistischen Lehre für gegeben hält, machen Shaku und Hirai sie an keiner bestimmten religiösen Überzeugung fest, sondern sehen sie auf einer anderen, von den derzeitigen Religionen noch nicht erreichten Ebene. Als eine Manifestation dieser Wahrheit betrachtet Shaku – ähnlich wie Bonney – das gemeinsame moralische Postulat der Weltreligionen, Gutes zu tun und ein rechtschaffenes Leben zu führen. Vereinfacht lassen sich demnach zwei Modelle unterscheiden: Eines, in dem die letzte Wahrheit buddhistisch ist und die anderen Religionen durchdringen muß; ein anderes, in dem die letzte Wahrheit von jeder Religion erst noch zu erkennen und in die Tat umzusetzen ist.

Entsprechend den oben beschriebenen Erwartungen an das World's Parliament of Religions bringen die Reden der buddhistischen Teilnehmer den Wunsch zum Ausdruck, den Mahâyâna-Buddhismus weltweit bekannt zu machen und seine Qualitäten zu zeigen. Dabei wurden viele der in dem Protestschreiben an die „Vereinigung zur Kooperation der buddhistischen Schulen“ genannten Punkte aufgegriffen: Lehren, Geschichte, gesellschaftlicher und kultureller Einfluß des Buddhismus wurden thematisiert. Tatsächlich stießen die Buddhisten bei dem christlichen Publikum auf großes Interesse. Yatsubuchi berichtet, daß sie einige Male privat eingeladen wurden, um über ihre Religion zu sprechen, und daß sich viele Interessierte mit Fragen an die Buddhisten gewandt hätten.⁹⁰

Daneben sind die Beiträge von dem Verlangen geprägt, die im Westen bestehenden Vorurteile gegenüber Japan als unzivilisiertem und heidnischem Land zu widerlegen und die kulturelle wie zivilisatorische Gleichwertigkeit der japanischen Nation zu demonstrieren.

90 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 45.

1.5 Die Beurteilung des World's Parliament of Religions im zeitgenössischen Japan

Die Beurteilungen des World's Parliament of Religions durch japanische Buddhisten aus der Rückschau bestätigen, was die Motive für die Teilnahme bereits angedeutet hatten: Das Religionsparlament wurde nicht in erster Linie als eine Veranstaltung gesehen, die interreligiöse Toleranz und den Dialog der Religionen fördern sollte, sondern eher als ein ‚zivilisierter‘ Wettkampf, in dem es darum ging, die Überlegenheit des Buddhismus über das Christentum zu behaupten. Berichte und Kommentare zum Religionsparlament sind von einem mehr oder weniger stark ausgeprägten Konkurrenzdenken bestimmt. Das äußert sich nicht nur in der Hervorhebung der Siege und Erfolge des Buddhismus, sondern auch in einer Kulturkritik des Westens, die gleichzeitig der Aufwertung der eigenen Kultur und Religion diene. Die Intensität des Konfrontationsdenkens nicht nur in religiöser, sondern auch in zivilisatorischer Hinsicht wird in Yatsubuchis Charakterisierung seiner Zeit deutlich:

Die Gegenwart ist das Zeitalter der Konfrontation Amerikas und Asiens, das Zeitalter der Rivalität zwischen der gelben und der weißen Rasse und der Konfrontation zwischen dem Einfluß des Ostens und dem des Westens.⁹¹

Dem Westen sollte die Gleichwertigkeit japanischer Zivilisation gegenüber der amerikanisch-europäischen vor Augen geführt werden. Insofern war die Teilnahme japanischer Buddhisten am World's Parliament of Religions Teil des Prozesses der Emanzipation von westlichem Einfluß und Vorbild, der in den 1880er Jahren eingesetzt hatte. Die japanischen Teilnehmer waren sich der Tatsache bewußt, daß sie in ein Land reisten, das sich selbst als die Krönung zivilisatorischer Entwicklung betrachtete und dessen Religion in ihren Glaubensvorstellungen die Vervollkommnung aller anderen Religionen (*fulfillment theory*) sah. Diese Selbsteinschätzung zu korrigieren war ein zentrales Anliegen der japanischen Buddhisten, die am Religionsparlament teilnahmen.

Als ein wesentlicher Erfolg der buddhistischen Präsentation in Chicago wurde die Vorstellung der grundlegenden Mahâyâna-Lehren sowie die Entkräftung der Vorurteile gegenüber dieser Form des Buddhismus hervorgehoben. Die Voreingenommenheit in westlichen Urteilen über den Buddhismus wurde in den Berichten über das Religionsparlament häufig be-

91 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 2.

dauert. Die meiji-zeitlichen Buddhisten waren mit der westlichen Kritik an ihrer Religion bestens vertraut: Ihr werde unter anderem vorgeworfen, daß ihre Morallehren nicht praktisch umgesetzt würden, daß sie Egozentrismus fördere, pessimistisch und unsozial sei und Frauen diskriminiere. Darüber hinaus hielte man sie für atheistisch, fortschrittshemmend oder für eine Form von Philosophie.⁹² Nun aber sei es den japanischen Buddhisten gelungen, die falschen Auffassungen des Westens vom Mahâyâna-Buddhismus zu widerlegen. Nicht nur das – auch der universale und zeitgemäße Charakter dieser Religion, d.h. ihre Fähigkeit, andere religiöse Lehren zu integrieren sowie die Übereinstimmung mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Philosophie seien dem amerikanischen Publikum erstmals dargelegt worden.⁹³ Durch das Religionsparlament, urteilt Yatsubuchi, sei „ein Tropfen der buddhistischen Wahrheit“ in den Westen eingedrungen, und der Buddhismus habe die „größten Siege und den größten Ruhm“ errungen.⁹⁴

Wie Yatsubuchis Worte andeuten, ist die buddhistische Darstellung des World's Parliament of Religions nicht selten von einem starken Konkurrenzdenken geprägt. So kontrastiert Nakanishi Ushio (1859–1930) die allgemeine Sympathie, mit der dem Buddhismus begegnet worden sei, mit dem Widerstand, auf den einige christliche Redner beim Publikum gestoßen seien: „Betrachtet man diese Religionskonferenz in ihrer Gesamtheit, so herrschte unter den angeblich 3500 Zuhörern die Tendenz, den östlichen Religionen Sympathie zu bekunden, den christlichen Denominationen der USA und Europas dagegen Widerstand entgegenzusetzen.“⁹⁵

Durch das Religionsparlament, urteilt Matsuyama, sei die christliche Überzeugung, die eigene Religion sei allen anderen überlegen, gebrochen und die Gleichwertigkeit sowie teilweise Überlegenheit des Buddhismus bewiesen worden:

Der Öffentlichkeit wurde gezeigt, daß es neben dem Christentum auch andere verehrungswürdige Religionen gibt. Sie wurde zu der Einsicht veranlaßt, daß

92 Vgl. Matsuyama, *Bankoku shūkyō taikaigi I*, 124, 126 f, 131–136; Nakanishi Ushio, „Beikoku shikago shūkyō taikai no eikyō o ronzu“, in: Matsuyama, *Bankoku shūkyō taikaigi I*, 7–8 (eigene Zählung) (im folgenden „Beikoku shikago shūkyō taikai“); Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 36 f.

93 Vgl. Nakanishi, „Beikoku shikago shūkyō taikai“, 8 f; Shaku, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, 121.

94 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 44.

95 Nakanishi, „Beikoku shikago shūkyō taikai“, 10.

diese Religionen erhabene Elemente beinhalten, die dem Christentum in bestimmter Hinsicht überlegen sind.⁹⁶

Diese Einschätzung des Erfolges des Buddhismus und der ‚Niederlagen‘ des Christentums wurde von den christlichen Teilnehmern nicht geteilt. Ein Brief F.F. Ellinwoods, eines Freundes Barrows', an Shaku Sōen zeigt, daß die japanische Beurteilung des Religionsparlamentes in Amerika bekannt war und auf Empörung stieß.⁹⁷ Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Bedürfnis nach buddhistischer Selbstbehauptung gegenüber dem Christentum die Wahrnehmung und Darstellung des World's Parliament of Religions durch japanische Buddhisten beeinflusste.

Auch auf den Nutzen, den die Teilnahme am World's Parliament of Religions und an der Weltausstellung für die Kenntnis und das Ansehen Japans bedeutet habe, wurde hingewiesen. Shaku Sōen führt als einen Erfolg an, daß sowohl die Kaisertreue und Vaterlandsliebe (*sonnō aikoku*) der Japaner als auch die enge Verknüpfung japanischer Mentalität und Lebensweise mit dem Buddhismus auf großes Interesse gestoßen seien.⁹⁸ Yatsubuchi betont, daß Japan als Nation so an Ansehen gewonnen habe, daß man ihm jetzt mit Respekt und Anerkennung begegne. Dies beruhe allerdings nicht nur auf der Präsentation des Buddhismus, sondern auf der gesamten Selbstdarstellung Japans auf der Weltausstellung:

Die japanische Regierung nutzte die Columbia Weltausstellung als Gelegenheit, die Kunst Japans der Welt vorzustellen, Japans Ruhm weltweit erstrahlen zu lassen, Japans Kultur international bekannt zu machen und die Welt von dem Fortschritt in Japan zu unterrichten.⁹⁹

Der Besuch der Vereinigten Staaten, die persönlichen Kontakte zu Amerikanern gaben vor allem Yatsubuchi Banryū Gelegenheit zu einer Kritik an der westlichen, d.h. europäisch-amerikanischen Kultur, in die er einen Vergleich der Religionen Christentum und Buddhismus einbezieht.¹⁰⁰

Gegenstand seiner Kulturkritik ist die materielle Ausrichtung der westlichen Kultur. Sie werde hervorgerufen durch die ausschließliche Bezugnahme des Denkens auf die „äußere Welt“. Dadurch erhalte es den für ihn

96 Matsuyama, *Bankoku shūkyō taikaigi I*, 141. Vgl. auch Nakanishi, „Beikoku shikago shūkyō taikai“, 12.

97 Vgl. Shaku Soyen, John H. Barrows, F. F. Ellinwood, „A Controversy on Buddhism“, in: *The Open Court* Vol. XI, Chicago 1897, 47 (im folgenden „Controversy on Buddhism“).

98 Shaku, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, 121.

99 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 44–46.

100 Vgl. Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 1–20.

typischen „objektiven“ Charakter. Er manifestiere sich beispielsweise im Rechtsdenken (Bedeutung des Besitzrechtes), in einem ausgeprägten Erwerbungs- und Besitzbedürfnis, in den Fortschritten der Naturwissenschaften und in deren technischer Anwendung. Die beständige Fortentwicklung der Kultur in diese Richtung berge jedoch die Gefahr, daß die Gesellschaft von Egoismus und Individualismus beherrscht und damit unbeständig werde. Um diesem Schicksal zu entgehen, sei ein spirituelles Gegengewicht notwendig, eine Religion, die den Fortschritt zum Besten der Menschheit lenken könne.¹⁰¹ Dazu sei das Christentum nicht imstande, da es ebenfalls das materiell ausgerichtete Denken fördere. Demgegenüber sei der Buddhismus eine Religion, die sich der „inneren“ bzw. „formlosen Welt“ zuwende und das „subjektiv orientierte“ Denken unterstütze. Infolgedessen seien die buddhistisch beeinflussten Kulturen geprägt von einem hohen moralischen Empfinden, der Entwicklung des „formlosen“, d.h. philosophischen Denkens und der Fähigkeit, Gefühle und Bedürfnisse zu disziplinieren. Der Buddhismus sei demnach das angemessene Gegengewicht zu der materiellen Kultur des Westens. Nur noch er könne im Westen die wahre Zivilisation herbeiführen, indem er den materiellen Fortschritt lenke und ergänze.¹⁰²

Vereinfacht gesagt, stellt Yatsubuchi dem als materialistisch charakterisierten Westen die von ihm behauptete Spiritualität des Ostens gegenüber und propagiert deren Vereinigung als Voraussetzung wahrer Zivilisation. Seine Darstellung der Merkmale östlicher und westlicher Kultur ist sehr pauschal und einseitig, seine Argumentation daher fragwürdig. Sie ist jedoch ein Anzeichen dafür, daß der Aufenthalt in Chicago und die Teilnahme am World's Parliament of Religions das buddhistische Selbstbewußtsein gestärkt haben. Denn Yatsubuchi stellt den Buddhismus als die Religion dar, derer die westliche Kultur bedürfe, um ihren Verfall zu vermeiden. Der Buddhismus erscheint geradezu als Retter der vom Materialismus bedrohten Staaten Europas und der USA.

Der Hinweis auf die Gefahr des geistig-moralischen Verfalls, die mit dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt verbunden sei, taucht in fast allen Berichten auf. Die Religion wird als das einzige Mittel betrachtet, mit dem dieser Entwicklung begegnet werden könne. Um sich dieser Aufgabe zu

101 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 3–13.

102 Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 14–17.

stellen, wird häufig die Kooperation der Religionen für notwendig gehalten und eingefordert.¹⁰³

Zu diesem Ergebnis kommen auch Shaku Sōen, Toki Hōryū, Ashitsu Jitsuzen und Yatsubuchi Banryū in ihrem offenen Brief zum Abschluß des World's Parliament of Religions, der im November 1893 in der Zeitschrift *Bukkyō* erschien:

Andererseits blüht der Materialismus auf: Die Menschen erkennen nur die Existenz der „formhaften“ (*yūkei*) Dinge an, die sie mit ihren fünf Sinnen wahrnehmen, während sie die „formlose“ (*mukei*), scheinbar beseelte Existenz verneinen. Weltliches Wohlergehen, körperliches Vergnügen und ein materiell orientiertes Leben betrachten sie als höchste Lebensziele, sie verehren Gold und praktischen Nutzen. Es wird so weit kommen, daß sie *shimyo* und Nirvana, Gott und Himmel, die Unsterblichkeit des Geistes und die Existenz einer zukünftigen Welt genauso wie religiöse und moralische Gefühle für verbreitete, aber unwahre Illusionen halten und sie völlig außer acht lassen. Wenn wir zulassen, daß die Welt der Menschen so wird, dann fördern wir letztlich die Schwäche des menschlichen Herzens und den Zusammenbruch der Sittlichkeit, dann wird um Über- oder Unterlegenheit gekämpft, dann wird das Große das Kleine verbergen, der Starke den Schwachen unterwerfen, und die Gesellschaft wird sich Gewalt und Kampf zur Aufgabe machen. Es wird unvermeidbar sein, daß die Menschen wie niedrige Tiere werden. Wenn wir uns daraus nicht mit Hilfe der Lebenskraft der Religion befreien, so werden die Gesellschaften schon bald in Dunkelheit umherirren.¹⁰⁴

Gleichzeitig wurde das Religionsparlament als Einschnitt in den interreligiösen Beziehungen bewertet und als Beginn des friedlichen und freundschaftlichen Umgangs zwischen den Vertretern der Religionen gepriesen.¹⁰⁵ Shaku Sōen fordert in seiner Rede vom 26. September die Anhänger verschiedener Religionen auf, sich die Hände zu reichen und eine Familie zu bilden, um zum Weltfrieden und zum Wohle der Menschheit beizutragen. Denn um Kriege aus der Welt zu schaffen und den Frieden zu etablieren, bedürfe es der Realisierung der „Religion der Wahrheit, dem Ursprung von Liebe und Barmherzigkeit“. In der Suche nach dieser Wahrheit sieht er das verbindende Element, das alle religiösen Menschen

103 Vgl. Shaku, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, 119; Nakanishi, „Beikoku shikago shūkyō taikai“, 2–4.

104 Shaku Sōen, Ashitsu Jitsuzen, Toki Hōryū, Yatsubuchi Banryū, „Bankoku shūkyō taikai heikai no ji“, in: *Bukkyō* 80 (20. November 1893), 35.

105 Vgl. Nakanishi, „Beikoku shikago shūkyō taikai“, 12; Shaku, „Bankoku shūkyō taikai ichiran“, 173; Yatsubuchi, *Shūkyō taikai hōdō*, 30.

vereine.¹⁰⁶ Den Glauben an eine letzte Wahrheit hinter allen Religionen teilten auch Matsuyama und Nakanishi¹⁰⁷. Matsuyama leitet daraus seine Vorhersage einer einheitlichen Weltreligion der Zukunft ab, die aus der Vereinigung aller anderen Religionen hervorgehen werde. Diese Religion muß seiner Meinung nach folgende Bedingungen erfüllen, um von Menschen verschiedener Kulturen anerkannt zu werden: Sie müsse das Prinzip der Freiheit anerkennen, indem sie die Gedankenfreiheit nicht einschränke und die Menschen nicht auf ein konformes Denken festlegen wolle; sie sollte fortschrittlich sein, d.h. der Entwicklung menschlicher Erfahrungen und menschlichen Denkens folgen; sie müsse der religiösen Praxis mehr Wert beimessen als „leeren Zeremonien“ (*kyogi*). Schließlich sollte sie den menschlichen Geist entfalten, anstatt sich in „toten Texten“ (*shibun*) zu verlieren, ihre Inhalte müßten klar sein und dürften nicht in Theorie „ertrinken“ (*oborezaran*). Das Fundament dieser Religion sei jedoch die Liebe, da sie in Form von Selbstachtung und Nächstenliebe allen Religionen zugrundeliege.¹⁰⁸ Matsuyamas Behauptung, Liebe und Barmherzigkeit bildeten das Wesen des Buddhismus, läßt darauf schließen, daß er den Buddhismus im Zentrum dieser neuen Religion sieht. Sein Ideal der zukünftigen Einheitsreligion versucht also, zwei Anforderungen gerecht zu werden: In ihrem Mittelpunkt muß etwas stehen, das in allen Religionen, die in ihr aufgehen sollen, eine zentrale Rolle spielt. Zusätzlich muß sie den Erfordernissen der modernen Gesellschaften Genüge leisten.

Zusammenfassend können folgende Punkte als Kern der Beurteilung des Religionsparlamentes durch japanische Buddhisten festgehalten werden:

- Die Präsentation der japanischen Buddhisten hat in ihren Augen die Gleichwertigkeit des Buddhismus mit dem Christentum verdeutlicht, die Kenntnisse des Westens über den Mahâyâna-Buddhismus erweitert und dazu beigetragen, seine Vorurteile gegenüber der östlichen Religion zu beseitigen. Durch das große Interesse und die Anerkennung, mit denen dem Buddhismus begegnet worden sei, sei der Grundstein für seine Verbreitung im Westen gelegt worden.
- Es sei offensichtlich geworden, daß die materialistische¹⁰⁹ Tendenz in der Entwicklung der (vor allem westlichen) Menschheit eine Gefahr

106 Shaku, „Sensô ni kawaru ni heiwa o motte seyo“, in: Matsuyama, *Bankoku shûkyô taikaigi II*, 68–70; Shaku, „Bankoku shûkyô taikai ichiran“, 173.

107 Vgl. Nakanishi, „Beikoku shikago shûkyô taikai“, 7.

108 Matsuyama, *Bankoku shûkyô taikaigi I*, 142 ff.

109 Die Begriffe „Materialismus“ bzw. „materialistisch“ bezeichnen im Kontext der japanischen Darstellungen und Kommentierungen des Religionsparlamentes nicht die

darstelle, der nur die Religion begegnen könne. Diese Herausforderung erfordere die Kooperation der Religionen.

- Die ‚lebendige‘ Vorstellung der verschiedenen Religionen hat die Überzeugung verstärkt, daß ihnen letztlich die gleiche Wahrheit zugrundeliege. Daraus resultierte entweder die Forderung nach brüderlichem Umgang der Anhänger verschiedener Religionen miteinander oder die Prophezeiung einer zukünftigen Vereinigung der Religionen zu einer einheitlichen Weltreligion.

Was bedeutete das World's Parliament of Religions für die Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum? Es wäre eine Überschätzung seiner Bedeutung, es als den Durchbruch zu gegenseitiger Akzeptanz zu betrachten. Dieser Einschätzung widersprechen das Konkurrenzbewußtsein auf buddhistischer und die *fulfillment theory*¹¹⁰ auf christlicher Seite. Dennoch bereiteten die Hinweise auf eine gemeinsame Grundlage aller Religionen, die Notwendigkeit ihrer Verbrüderung und die Idee einer Einheitsreligion den Boden, auf dem eine erste Annäherung von Buddhisten und Christen in Japan möglich wurde.

1.6 Zu den Folgen des World's Parliament of Religions für das Gespräch zwischen Buddhisten und Christen

Tatsächlich trug das Religionsparlament von Chicago zum Gespräch zwischen Buddhisten und Christen bei. Ein Beispiel dafür ist die von Paul Carus (1852–1919) „A controversy on Buddhism“ bezeichnete Auseinandersetzung, die 1896 zwischen John H. Barrows, F. F. Ellinwood und Shaku Sôen stattfand. Auslöser war die Wiedergabe eines Vortrags Barrows in der Zeitung *Chicago Tribune* vom 13. Januar 1896 zu dem Thema „Christentum und Buddhismus“. In diesem Vortrag kritisiert er das Konzept von Nirvana, demzufolge Nirvana die vollständige Auslöschung von „love and life“ bedeute, „as the going out of a flame which has nothing else to feed upon“. Darüber hinaus behauptet er, daß es dem Buddhismus an

philosophische Richtung des Materialismus, sondern die in den Augen der Japaner übertrieben hohe Bedeutung des Materiellen im Leben und Empfinden der Amerikaner und Europäer.

110 Vgl. Joseph Kitagawa, „The 1893 World's Parliament of Religions and its Legacy“, in: Eric J. Ziolkowski (Hg.), *A Museum of Faiths. Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions* (Classics in Religious Studies 9), Atlanta/ Georgia: Scholars Press 1993, 187.

Menschlichkeit mangle: Er kenne keine göttliche Vaterfigur, sondern unterwerfe alle Menschen einem unerbittlichen Gesetz, dem Kausalitätsprinzip.

Auf diese Vorwürfe reagierte Shaku in einem Brief an Barrows. Er weist darauf hin, daß die buddhistische Nirvana-Vorstellung umfassender sei, als Barrows sie wiedergegeben habe. Nirvana bedeute einerseits die Auslöschung alles Schlechten wie Neid, Haß, Lust und Selbstbezogenheit, andererseits die Erkenntnis der Wahrheit. Nirvana sei verbunden mit Wohlwollen und grenzenlosem Mitleiden – „The eradication of all that is evil in man's heart will set all his energies free for good deeds“¹¹¹ –, was sich in einem aktiven Leben zum Wohle der anderen niederschließen. Das buddhistische Kausalitätsgesetz sei nur für den unerbittlich, der sein Wirken nicht anerkenne und sich entsprechend unmoralisch verhalte. Für den tugendhaften Menschen dagegen sei es von Vorteil und „segenspendend“.¹¹²

Barrows bat seinen Freund F.F. Ellinwood um die ausführliche Beantwortung dieses Briefes. Dieser insistierte in seiner Antwort an Shaku darauf, daß alle Vorstellungen von Nirvana bzw. Parinirvana (dem endgültigen Verlöschen der Existenz eines Buddha mit dessen Tod), die die verschiedenen buddhistischen Denktraditionen entwickelt hätten, die vollkommene Auslöschung des Lebens bedeuteten. Mit dem Verlassen des Kreislaufes der Wiedergeburten seien der betreffende Mensch und sein karma für immer von der Welt getilgt. Ein Weiterleben jenseits der Kette von Wiedergeburten sei nicht möglich, da auch die Existenz einer Seele verneint werde. Eine solche Lehre könne nicht die Grundlage echter Erlösung sein. Daneben kritisiert er die buddhistische Kausalitätslehre, wie sie Shaku auf dem Parlament vorgestellt hatte. Es sei unmöglich, die Unendlichkeit der Welt als kausalen Kreislauf zu behaupten und eine erste Ursache aller Dinge und Phänomene abzulehnen.¹¹³

Trotz der Ambitionen des World's Parliament of Religions existierten also weiterhin Vorurteile und Mißverständnisse in der christlichen Wahrnehmung des Buddhismus. Es war der Wunsch, solche Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen, der Shaku veranlaßte, auf Barrows Vortrag mit einem Brief zu reagieren: „We shall be much obliged to you if in justice to the religion of Buddha you will make public this humble protest of mine, so that at least the most important misconceptions and prejudices that obtain among

111 Shaku et al., „Controversy on Buddhism“, 44. Shakus Brief an Barrows wurde außerdem publiziert in Shaku Sôen, „Reply to a Christian Critic“, in: *Sermons of a Buddhist Abbot*, Chicago 1906, 121–125.

112 Shaku et al., „Controversy on Buddhism“, 43–45.

113 Shaku et al., „Controversy on Buddhism“, 46–58.

Christians may be removed.“¹¹⁴ Gleichzeitig ist sich Shaku jedoch der Gefahr bewußt, daß auch sein Verständnis des Christentums mißverständlich sein könne. Die Überwindung bestehender Vorurteile hält er für einen notwendigen Schritt auf dem Weg zum gegenseitigen Verständnis der Religionen.

Um die Arbeit des Religionsparlamentes fortzusetzen, wurde im Januar 1896 in Chicago die „World's Parliament of Religions Extension“ ins Leben gerufen. Sekretär der *Extension* war Paul Carus, Verleger des Open-Court-Verlages, den Shaku bereits auf dem Religionsparlament kennengelernt und zu gelegentlichen Diskussionen getroffen hatte. Diese Bewegung verfolgte die Ziele, (1) persönliche Kontakte und gegenseitiges Verständnis unter Gläubigen verschiedener Religionen zu fördern, (2) das Bewußtsein für die Probleme der Religionen zu wecken und zu erhalten, und (3) die Erkenntnis und Umsetzung religiöser Wahrheit zu ermöglichen. Das zentrale Komitee in Chicago rief alle Mitglieder des *Advisory Council* des World's Parliament of Religions dazu auf, in ihrer Heimat interreligiöse Zusammenkünfte zu organisieren. Auf ihnen sollten die Inhalte der verschiedenen Religionen präsentiert und diskutiert werden.¹¹⁵

Dieses Vorhaben stieß auch in Japan auf Zustimmung. Shaku Sôen ebenso wie Ashitsu Jitsuzen brachten in Briefen anläßlich der Begründung der *Extension* ihre Unterstützung dieser Idee zum Ausdruck. Shaku Sôen begrüßte die Fortsetzung interreligiöser Gespräche deshalb, weil er eine weltweite religiöse Reform für notwendig hielt und bereits eingeleitet sah. Die Überwindung von Aberglaube und Engstirnigkeit, die Anwendung rationaler und wissenschaftlicher Methoden sowie die „universal brotherhood“ sollten dazu beitragen, die Wahrheit hinter allen Religionen zu erkennen. Daher befürwortete er die Intention der *Extension*, Freundschaft und geistigen Austausch zwischen den Anhängern verschiedener Religionen anzustreben.¹¹⁶

Ähnlich wie Shaku erklärte sich auch Ashitsu dazu bereit, die Arbeit der *Extension* zu unterstützen. Denn er sieht in den verschiedenen Religionen nur verschiedene „Kleider“ der einen Wahrheit. Daher sei die religiöse Einheit der Welt wünschenswert, die durch das Vorhaben der *Extension* herbeigeführt werden solle.¹¹⁷

114 Shaku et al., „Controversy on Buddhism“, 45.

115 Vgl. Bonney, „World's Parliament of Religions“, 20–23.

116 Zitiert nach Carus, „The World's Religious Parliament Extension“, 31 f.

117 Zitiert nach Carus, „The World's Religious Parliament Extension“, 32.

Die Forderung des World's Parliament of Religions nach brüderlichem Umgang der Religionen miteinander spielte eine wesentliche Rolle für die Idee und die Umsetzung des Treffens von Vertretern der Religionen Buddhismus, Christentum und Shintô 1896 in Tôkyô, das unter anderen durch Shaku Sôen initiiert wurde. Insofern wirkte sich das World's Parliament of Religions direkt auf die interreligiösen Beziehungen in Japan aus, und zwar als ein Gegengewicht zu der erbitterten Auseinandersetzung über die Unvereinbarkeit des Christentums mit dem japanischen „Nationalwesen“, die in den Jahren 1892 bis 1894 die Beziehungen zwischen Buddhisten und Christen bestimmt hatte.

2 Die *shûkyôka kondankai* (Freundschaftliches Gespräch der Religionen) von 1896

Im Sommer 1896 beschrieb ein Artikel in der buddhistischen Zeitschrift *Hansei zasshi* die aktuelle Entwicklung der religiös-intellektuellen Welt Japans:

In den verschiedenen Religionen tauchte schließlich die Tendenz zur „freien Erforschung“ (*jiyû tôkyû*) auf, und sowohl Christen als auch Buddhisten begannen, ihre Lehren rational zu erforschen. Gleichzeitig entstand in den Religionen die Neigung zu großmütiger Milde (*kanyû*), und sie betrachteten einander nicht mehr so wie früher. Infolge der freien Erforschung entdeckten sie ihre eigenen Schwächen, aufgrund ihrer Großmut sahen sie die Stärken der anderen Religionen [...] Heute ist die Welt der Religionen noch einen Schritt weiter, und an die Stelle der Großmut ist die Annäherung von Buddhismus und Christentum getreten.¹

Explizit wird eine „Annäherung“ (*sekkin*) der beiden Religionen konstatiert. Sowohl der Verfasser als auch viele seiner buddhistischen und christlichen Zeitgenossen erwarteten, daß diese Annäherung die Gestalt der zukünftigen religiösen Situation Japans verändern würde. Um sich über die zu erwartenden Veränderungen auszutauschen, versammelten sich am 26. September 1896 in Tôkyô über 40 japanische Buddhisten, Shintoisten und Christen – darunter auch der amerikanische Unitarier Clay MacCauley – zu einem „freundschaftlichen Gespräch“ (*kondankai*). Angesichts der jahrzehntelangen Rivalität zwischen Buddhisten und Christen, die viele der Anwesenden am eigenen Leib erfahren hatten, wurde diese Zusammenkunft von den Teilnehmern als Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels in den buddhistisch-christlichen Beziehungen empfunden. Tatsächlich fand sie aber in der religiösen Presse weniger Aufmerksamkeit und Zustimmung als das World's Parliament of Religions. Dennoch ist sie ein Anzeichen dafür, daß das 1893 noch vorrangig missionarische Anliegen im Umgang mit der anderen Religion einem anderen Interesse gewichen war. Insofern ist sie für die Entwicklung der Beziehungen zwischen Buddhisten und Christen nicht ohne Gewicht.

¹ „Shûkyôkai no shinkeisei“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 72.

2.1 Zum Hintergrund

In den Jahren 1895 und 1896 erschienen in der Zeitschrift *Nihon shūkyō* und in der *Hansei zasshi* immer häufiger Beiträge, die sich mit der sogenannten „Annäherung“ von Buddhismus und Christentum, ihrer Versöhnung und „Harmonisierung“ (*chōwa*) befaßten. Die Idee eines Treffens von Buddhisten und Christen entstand im Kontext dieser Erörterungen des gegenwärtigen und zukünftigen Verhältnisses zwischen Buddhismus und Christentum.

Einer Auswertung buddhistischer und christlicher Zeitschriften im Hinblick auf die Frage nach den gegenwärtigen interreligiösen Beziehungen stellt die christliche Zeitschrift *Nihon shūkyō* im April 1896 die Beobachtung voran, daß die Gläubigen der beiden Religionen sich „in ihrem Empfinden und ihrem Interesse“ (*kanjō rigai*) näher gekommen seien, daß die christlichen Lehren immer mehr den buddhistischen ähnelten, während die Buddhisten ihr Handeln und ihre Moral zunehmend an den Christen orientierten.² Das gleiche hatte schon 1893 die *Hansei zasshi* behauptet.³ Diese Auffassung spiegelt die Überzeugung wider, der Buddhismus sei die in theoretischer Hinsicht, d.h. die im Vergleich der religiösen Lehren überlegene Religion, während das Christentum in seiner sozialen und ethischen Praxis den Buddhismus übertreffe. Eine derartige Charakterisierung der beiden Religionen war typisch für buddhistische Intellektuelle der Zeit. Auch Inoue Enryō hatte in *Shinri kinshin* auf die Überlegenheit des Christentums im „praktischen“ Bereich und die Unterlegenheit seiner Lehrinhalte gegenüber der buddhistischen Philosophie hingewiesen. Entsprechend fordert er die Buddhisten auf, sich das soziale und missionarische Engagement der Christen als Beispiel zu nehmen. Ähnlich sieht Shaku Sōen im Buddhismus eine vor allem philosophische, im Christentum eine vorrangig ethische Religion. Er kritisiert beide Religionen als einseitig und unvollkommen, da die eine nur den Verstand, die andere nur die Emotion hochschätze. Da jede Art von Einseitigkeit gefährlich sei, fordert er die Integration beider Aspekte in einer einzigen Religion, so daß ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Gefühl und Verstand, zwischen Ethik und Philosophie entstehe.⁴ Die Stärken der jeweiligen Religion

2 „Butsuya ryōkyō no sekkin to shinshūkyō“, in: *Nihon shūkyō* 1-10 (Aprilheft 1896), 617.

3 Vgl. „Meiji 28 nen no shūkyōkai“, in: *Nihon shūkyō* 1-7 (15. Januar 1896), 446 f.

4 Shaku Sōen, „Shūkyō no seishitsu o ronjite konnichi no bukkyōto ni nozomu“, in: *Nihon shūkyō* 1-4 (10. Oktober 1895), 210–213.

wurden also in unterschiedlichen Bereichen gesehen. Dadurch wurde die Voraussetzung dafür geschaffen, daß jede Religion ihr Selbstbewußtsein wahren und dennoch von der anderen Religion lernen konnte. Auf diesem Denkmuster gründete auch die Vorstellung, bei einer Versöhnung oder Vereinigung würden die beiden Religionen ihre jeweiligen Schwächen aufgeben und von ihren positiven Seiten profitieren.⁵

Vor allem drei Umstände wurden als mögliche Ursachen der sogenannten Annäherung der Religionen angeführt: die allgemeine Bedrohung der Religion durch die Wissenschaften, das gemeinsame nationalistische Interesse von Christen und Buddhisten und die Durchsetzung des Prinzips der freien Erforschung (*jiyū tōkyū*) der Religionen, das die Toleranz gegenüber anderen Religionen mit sich gebracht habe.

Exemplarisch für die als Bedrohung empfundene wissenschaftliche Kritik sind die Vorwürfe Katō Hiroyukis (1836–1916), des ersten Präsidenten der kaiserlichen Universität Tōkyō. Ihm zufolge ist Religion nur für ungebildete Menschen sinnvoll, nicht aber für Gelehrte und Wissenschaftler. Sie bedürften für die Erklärung der Welt keiner Religion.⁶ Da im Konflikt mit der Wissenschaft die Existenzberechtigung aller Religionen gleichermaßen in Frage gestellt wurde, weist Murakami Senshō auf die Notwendigkeit der interreligiösen Kooperation gegen areligiöse Wissenschaftler hin. Er kritisiert die Selbstüberschätzung solcher Wissenschaftler, die glaubten, in den Wissenschaften die endgültige Wahrheit finden zu können. Tatsächlich sei die in einer Wissenschaft postulierte Wahrheit immer nur temporär und veränderlich; daher könne sie einem Menschen nie die innere Ruhe geben, die er in der Religion finde.⁷ Die als äußere Bedrohung empfundene Religionskritik von seiten der Wissenschaften unterstützte demnach den Ruf nach Solidarisierung der Religionen.

Im gemeinsamen nationalistischen Interesse von Buddhisten und Christen sieht die *Zen*-buddhistische Zeitschrift *Sōtō kyōhō* (Nachrichten der *Sōtō*-Schule) den Hauptgrund ihrer Annäherung. Ein Anzeichen dafür sei die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten bei der Publikation der nationalistischen Zeitschrift *Nihonjin* (Der Japaner), die früher eine

5 Vgl. „Butsuya ryōkyōto no kaigō o hyōsu“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 3; „Shūkyōkai no shinkeisei“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 72.

6 Zitiert nach Sakaino Kōyō, „Kinji gakusha no shinshūkyōron“, in: *Shinbukkyō* 1-2 (August 1900), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *Shinbukkyō ronsetsushū* (ue), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 66 f. (im folgenden SRS I).

7 Murakami Senshō, „Yo no shūkyōkan“, in: *Nihon shūkyō* 1-6 (10. Dezember 1895), 341–343.

antichristliche Haltung vertreten hätte.⁸ In dieser kurzen Feststellung wird ein Aspekt angesprochen, der für das Verhältnis der beiden Religionen eine wesentliche Rolle spielte. Seit Beginn der Meiji-Zeit war das Christentum von buddhistischer Seite aus politischen bzw. nationalen Gründen abgelehnt worden: Es gefährde das politische System und die kulturelle Identität Japans. In der Auseinandersetzung über den Konflikt zwischen Erziehung und Religion zu Beginn der 90er Jahre war den Christen vorgeworfen worden, daß ihre Religion unvereinbar mit dem japanischen „Nationalwesen“ (*kokutai*) sei, daß sie nicht kaisertreu und patriotisch sein könnten. Wird nun, im Jahr 1896, in einer buddhistischen Zeitschrift dem Christentum ein nationalistisches Interesse bestätigt, so muß in der buddhistischen Beurteilung des Christentums ein Wandel stattgefunden haben. Zu diesem Prozeß hat sicher die Befürwortung und Unterstützung des japanisch-chinesischen Krieges 1894/95 durch japanische Christen sowohl in der christlichen Presse als auch durch die Betreuung von Soldaten und ihren Angehörigen beigetragen. Das christliche Engagement im Zusammenhang mit diesem Krieg führte zu einer allgemeinen Anerkennung des patriotischen Geistes unter japanischen Christen.⁹ Zum anderen mögen die Bemühungen vieler protestantischer Kirchen um Unabhängigkeit von den westlichen Missionsgesellschaften und um eine ‚Japanisierung‘ des Christentums und seiner Theologie dem Ruf als unpatriotische Religion entgegengewirkt haben.¹⁰

Das oben bereits erwähnte Prinzip der „freien Erforschung“, das sich nach dem Urteil der *Hansei zasshi* in allen Religionen durchgesetzt hat, beinhaltete – zumindest im buddhistischen Kontext – die kritische und historische Erforschung der eigenen Religion sowie die vergleichende Religionsforschung.¹¹ Damit verbunden war die Forderung nach Objektivität. Dank dieser Art der Forschung, so die *Hansei zasshi*, seien den Religionen die Augen für die eigenen Schwächen und die Vorzüge anderer Religionen geöffnet und so eine Annäherung ermöglicht worden.¹²

Als Konsequenz dieser Veränderungen wurde häufig von der Harmonisierung (*chōwa*) oder der Verschmelzung (*yūgō*) der beiden Religionen

8 Zitiert nach „Butsuya ryōkyō no sekkin to shinshūkyō“, in: *Nihon shūkyō* 1-10 (Aprilheft 1896), 618.

9 Vgl. Thelle, *Buddhism and Christianity*, 169 ff.

10 Vgl. Thelle, *Buddhism and Christianity*, 174–177.

11 Vgl. Andō Tetsuhara, „Bussha toshite no jiyū tōkyū“, in: *Bukkyō* 110 (20. Januar 1896), 14–18.

12 „Shūkyōkai no shinkeisei“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 72.

gesprochen. Am deutlichsten vertrat die *Hansei zasshi* die Auffassung, daß es zur Vereinigung der beiden Religionen und zur Entstehung einer neuen Religion kommen werde:

Wenn sich die beiden Religionen so schnell wie bisher einander annähern und durch keine Umstände daran gehindert werden, werden Buddhismus und Christentum bald harmonisch miteinander verschmelzen. Als ob sie auf zwei Arten über die gleiche Lehre verfügen, heißt die eine Buddhismus, die andere Christentum, und beide sind untrennbar. Es ist unbezweifelbar, daß das zwischen beiden bestehende Einvernehmen zu einer großen neuen Religion führen wird.¹³

Um diese Entwicklung zu unterstützen, schlug die *Hansei zasshi* eine internationale Religionskonferenz nach dem Vorbild des World's Parliament of Religions in Japan vor. Sie könne gleichzeitig dazu beitragen, den japanischen Mahāyāna-Buddhismus in der Welt bekannt zu machen. Durch den Vergleich religiöser Lehren und ethischer Vorstellungen in den verschiedenen Religionen, das Kennenlernen ihrer Stärken und Schwächen solle der Geist gegenseitiger Toleranz und Wertschätzung gefördert werden. Diese Haltung schuldeten sich die Gläubigen unterschiedlicher Religionen, da alle Religionen Wahrheit enthielten.¹⁴

Diesem für 1899 vorgeschlagenen internationalen Treffen solle eine nationale Versammlung von Vertretern der Religionen Japans vorausgehen.¹⁵ Als Ort der „lebendigen vergleichenden Religionswissenschaft“ (*katsu hikaku shūkyōgaku*)¹⁶ müsse es das Ziel einer derartigen Zusammenkunft sein, durch das vorurteilsfreie und aufgeschlossene Gespräch zur Harmonisierung der Religionen beizutragen:

Dieses Treffen soll nicht dazu dienen, andere Religionen zu widerlegen oder die eigene Lehre zu propagieren, sondern es soll die Wahrheit des Universums erforscht, der wahre Wille Shakyamunis und Jesu dargelegt, das Vereinbare vereint, das Unvereinbare nicht vereint, die Schwächen abgelegt und die Stärken gefördert werden. Das soll allmählich zu einer großen Harmonisierung führen.¹⁷

Aufgrund seiner religiösen Vielfalt wird Japan eine wichtige Rolle im Prozeß der Vereinigung der Religionen zugesprochen. Es wird mit einem Schmelztiegel verglichen, in dem sich die Religionen der Welt zu einer

13 Zitiert nach „Meiji 28 nen no shūkyōkai“, in: *Nihon shūkyō* 1-7 (15. Januar 1896), 447.

14 „Bankoku shūkyō taikai o hiraku no gi“, in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 1–5.

15 Vgl. „Nihon shūkyō taikai“, in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 35.

16 „Butsuya ryōkyōto no kaigō o hyōsu“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 3.

17 „Butsuya ryōkyōto no kaigō o hyōsu“, in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 3.

neuen Religion verbinden können. Daher müßten sich insbesondere die *shūkyōka*¹⁸ Japans um die Zusammenführung der Religionen bemühen.¹⁹

Die *Hansei zasshi* betrachtete interreligiöse Zusammenkünfte als notwendige Schritte auf dem Weg der Annäherung und der daraus resultierenden Vereinigung der Religionen. Denn der dabei praktizierte vorurteilsfreie Religionsvergleich mache die Wahrheit in den verschiedenen Religionen deutlich und führe so zu gegenseitiger Toleranz, Achtung und zu wechselseitigem Verständnis. Dem Buddhismus wurde in diesem Prozeß eine besondere Bedeutung zuerkannt. Da er in den Augen der Buddhisten die meiste Wahrheit ‚enthalte‘, sei es seine Aufgabe, diese Wahrheit den anderen Religionen zu verkünden.²⁰ Dieses ‚Pflichtbewußtsein‘ sowie das missionarische Interesse an der weltweiten Verbreitung des Buddhismus lassen darauf schließen, daß die zukünftige vereinte Weltreligion in den Augen der Verfasser ausgeprägt buddhistische Züge trug.

Die Entwicklungen in Buddhismus und Christentum, die einer Vereinigung der Religionen vorausgehen müßten, beschreibt Togawa Yasuie (oder Zanka) (1855–1924), Herausgeber der Zeitschrift *Nihon shūkyō* und einer der Organisatoren der *kondankai*. Eine grundsätzliche Schwierigkeit sieht er zunächst in den unterschiedlichen Charakteren von Buddhismus und Christentum. Während er den Buddhismus für eine integrative Religion hält, die imstande sei, sich verschiedenen kulturellen und religiösen Gegebenheiten anzupassen und andere Religionen in ihr Lehrsystem zu integrieren, vergleicht er das Christentum mit einem Feuer, das vorhandene religiöse Traditionen auszulöschen bestrebt sei. Um in Japan Fuß zu fassen, müsse es sich aber der nationalen und religiösen Eigenart Japans angleichen. Beide Religionen müßten in den Augen Togawas einige Veränderungen erfahren, um weiterzubestehen und irgendwann zwangsläufig zu einer Religion zu verschmelzen. So müsse der Buddhismus sein praktisches Wirken reformieren, indem er seinen Einfluß im Westen verstärke, sich im sozialen und karitativen Bereich engagiere, der praktischen Moral eine größere Bedeutung beimesse sowie religiöse Überzeugungskraft, Bildung und Sittlichkeit der Tempelpriester verbessere. Demgegenüber müsse das Christentum sein Wissen über die japanische Kultur und den Buddhismus

18 *Shūkyōka* bezeichnet im Kontext der meiji-zeitlichen Religionsgeschichte Menschen, die sich für das Ansehen und den Einfluß entweder ihrer eigenen Religion oder von Religion an sich einsetzten. *Shūkyōka* konnten sowohl Gläubige einer Religion als auch solche Menschen sein, die keiner Religion angehören.

19 „Bankoku shūkyō taikai o hiraku no gi“, in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 3.

20 „Bankoku shūkyō taikai o hiraku no gi“, in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 4.

vertiefen, dessen Lehren sogar mit den eigenen verbinden. So werde ein neuer, universaler Buddhismus und ein nationales Christentum entstehen, die zu einem späteren Zeitpunkt in der einen, umfassenden Weltreligion aufgehen würden. Um die Reform der beiden Religionen voranzutreiben, schlägt auch Togawa ein Treffen von Buddhisten und Christen vor.²¹

Togawa trifft in seinem Artikel den Nerv der Zeit: Buddhistische wie christliche Zeitschriften riefen damals zur Reform der beiden Religionen auf, wobei im Buddhismus immer wieder die Bereiche Ethik, Mission und soziales Engagement als verbesserungsbedürftig betrachtet wurden. Vor allem die jungen Reformbuddhisten der Vereinigung *Keiikai*²² warfen dem etablierten Buddhismus Weltfremdheit, Unwissenschaftlichkeit, Aberglaube und Distanz zur Gesellschaft vor. Dahinter stand die Überzeugung, daß sich so wie die Gesellschaft auch der Buddhismus modernisieren müsse, wenn er seinen gesellschaftlichen Einfluß nicht verlieren wolle. Infolge der westlichen Bildung und der Auslandsaufenthalte vieler buddhistischer Intellektueller war die Vorstellung von einer Modernisierung des Buddhismus zu einem Großteil von westlichen Idealen geprägt: Soziale Verantwortung und Wissenschaftlichkeit waren zentrale Forderungen an den neuen, zeitgemäßen Buddhismus. Vom Christentum dagegen wurde verlangt, daß es japanische Kultur und Mentalität stärker berücksichtige und sich so dem japanischen Nationalcharakter anpasse.²³

Die Annäherung der beiden Religionen und die Idee ihrer Vereinigung waren jedoch nicht unumstritten. Nakanishi Ushio beispielsweise kritisiert die Versöhnung von Buddhismus und Christentum, da sie nur um den Preis des Verlustes der jeweiligen religiösen Eigenarten und der Integration nicht-religiöser Elemente möglich geworden sei. Denn ihr sei eine Auseinandersetzung der beiden Religionen miteinander vorausgegangen, in der das Bemühen, sich näher zu kommen und die gegenseitigen Vorwürfe zu entkräften, dazu geführt habe, daß die spezifischen Charakteristika aufgegeben worden seien:

Wenn heutzutage das Christentum den Buddhismus verwirft, indem es ihm Pessimismus vorwirft, kann der Buddhismus unter Verweis auf die Vielfalt seiner „Wahrheiten“ (*dōri*) diesen Vorwurf zurückweisen. Wenn der Bud-

21 Togawa Yasuie, „Nihon shūkyō no hensen o ronzu“, in: *Nihon shūkyō* 1-11 (20. Mai 1896), 653–658.

22 Diese Gruppierung und ihre Anliegen werden in Kapitel II 4 ausführlich behandelt.

23 Vgl. Shaku Sōen, „Waga kuni shūkyōkai no shōrai o bokusu“, zitiert in: *Nihon shūkyō* 1-11 (20. Mai 1896), 682–685; Kashiwahara Yūsen, *Nihon bukkyōshi*, 105–109.

dhisimus das Christentum angreift und ihm vorwirft, durch seinen Monotheismus und die Ablehnung anderer Götter das japanische Nationalwesen zu zerstören, kann das Christentum unter Berufung auf die Vielfalt seiner „Wahrheiten“ diesen Vorwurf zurückweisen. So gaben sich beide Religionen Schritt für Schritt nach, Zugeständnis folgte auf Zugeständnis, und schließlich kam es zur heute erkennbaren Versöhnung.²⁴

Gleichzeitig seien in der Vergangenheit überwiegend a- und antireligiöse Argumente angeführt worden. Wenn Inoue Enryō den christlichen Doktrinen Unvereinbarkeit mit wissenschaftlicher Erkenntnis vorwerfe oder Inoue Tetsujirō den Widerspruch des Christentums zu Japans Nationalwesen kritisiere, so machten sie die Wissenschaften und den Staat zu den Kriterien, die für die Beurteilung von Religionen ausschlaggebend seien. Dadurch habe der areligiöse bzw. antireligiöse Charakter der beiden Religionen kontinuierlich zugenommen. Nakanishi kritisiert also, daß die Versöhnung von Buddhismus und Christentum dadurch zustande gekommen sei, daß von beiden Seiten gemeinsamen Idealen, die außerhalb der Religion stünden, mehr Wert beigemessen worden sei als den religiösen Lehren. Er warnt vor der damit verbundenen Gefahr der Verweltlichung der Religionen. Zwar befürwortet er eine Versöhnung der beiden Religionen, die sie in ihrer jeweiligen Eigenart bestehen läßt; eine Vereinigung lehnt er jedoch ab.²⁵

Das veränderte Verhältnis zwischen Buddhisten und Christen wurde demnach unterschiedlich bewertet: Die einen sahen in der Versöhnung der Religionen einen Schritt hin zur erhofften Vereinigung, die anderen wiesen auf die Gefahr des Verlustes der religiösen Identität hin. Entsprechend zwiespältig waren auch die Stellungnahmen zu dem geplanten interreligiösen Gespräch. Während auf christlicher Seite die *Jogaku zasshi* (Zeitschrift für die Studien der Frauen), deren Herausgeber Iwamoto Yoshiharu (1863–1943) einer der Organisatoren war, das Religionstreffen befürwortete, lehnte die *Fukuin shinpō* (Neuigkeiten aus der Welt des Evangeliums) die Veranstaltung ab, da sie auf eine Vereinigung der Religionen ziele; die kongregationalistische *Kirisutokyō shinbun* (Zeitung des Christentums) dagegen begrüßte sie als Gelegenheit für das Christentum, die anderen Religionen zu vervollkommen.²⁶ Auf buddhistischer Seite wurde die Zusammenkunft verschiedener Religionsvertreter vor allem von der

24 Zitiert nach „Butsuya ryōkyō no sekkin to shinshūkyō“, in: *Nihon shūkyō* 1-10 (Aprilheft 1896), 619.

25 Zitiert nach „Butsuya ryōkyō no sekkin to shinshūkyō“, in: *Nihon shūkyō* 1-10 (Aprilheft 1896), 619.

26 Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 237 ff.

Hansei zasshi unterstützt. In der Zeitschrift *Mitsugon kyōhō* der *Shingon*-Schule dagegen wird dieses Vorhaben zwar befürwortet, gleichzeitig wird aber vor übertriebenen Hoffnungen gewarnt. Es sei illusorisch zu glauben, daß das Zusammentreffen die Probleme zwischen Buddhisten und Christen lösen und über die Zukunft der Religionen entschieden werden könne. Vielmehr sollte sich die Konferenz mit praktischen Fragen beschäftigen, zum Beispiel der Rolle der Religionen im Erziehungswesen oder ihrer Zusammenarbeit im karitativen Bereich. Unabhängig von der inhaltlichen Ausrichtung des Treffens sei es aber allein deshalb fast unmöglich, konkrete und umsetzbare Resultate zu erzielen, weil die Teilnehmer keine offiziellen Repräsentanten ihrer Schulen oder Denominationen seien. Dennoch unterstützt der Verfasser das Religionstreffen als Demonstration des Wunsches, die religiöse Welt Japans zu verändern. Diese Veränderung werde zwar nur langsam, aber unaufhaltsam stattfinden.²⁷

Die dargestellten Meinungen und Urteile haben deutlich gemacht, daß das Phänomen der Annäherung bzw. Harmonisierung (*chōwa*) der Religionen und mehr noch die Vorstellung ihrer Vereinigung nicht leicht zu fassen sind. Der konkrete Inhalt dieser Begriffe bleibt zu unbestimmt. Sie scheinen mehr eine allgemeine Stimmung der Verbundenheit der Religionen zum Ausdruck zu bringen als eine historische Entwicklung oder bestimmte Modelle einer Vereinigung der Religionen zu umschreiben. Auslöser dieser Stimmung war die Entdeckung gemeinsamer, außerhalb religiöser Theorien liegender Interessen – z.B. das Wohl des Staates, die karitative Arbeit, die wissenschaftliche Religionsforschung – sowie das durch das World's Parliament of Religions verstärkte Bewußtsein, als Religionen gegenüber der säkularen Welt eine Solidargemeinschaft zu bilden, deren Glieder sich nicht bekämpfen, sondern brüderlich zusammenstehen sollten.

Das Verhältnis der Religionen zueinander befand sich demnach in einem Wandel, dessen Resultate 1896 noch unklar waren. Entsprechend beschäftigte die Teilnehmer des freundschaftlichen Gespräches der Religionen vor allem die Frage nach der Zukunft der Religionen in Japan.

27 Otake Yajin, „Shūkyō taikai“, in: *Mitsugon kyōhō* 165 (20. August 1896), 11–13.

2.2 Die Frage nach dem zukünftigen Verhältnis der Religionen als Thema des „Freundschaftlichen Gespräches der Religionen“

Der erste Vorschlag zu einer Versammlung von Vertretern der verschiedenen Religionen Japans stammte aus der Zeitschrift *Hansei zasshi*, die in einem nationalen interreligiösen Treffen die Vorstufe zu einer internationalen Religionskonferenz in Japan sah. Einen weiteren Anstoß gab Shaku Sôen in seiner Antwort auf eine Umfrage der Zeitschrift *Nihon shûkyô* unter dem Titel „Wie wird die Zukunft der japanischen Religionen?“²⁸ Er schlug vor, die hierbei aufgeführten Fragen bei einem persönlichen Treffen von Buddhisten und Christen direkt zu erörtern. Diese Idee wurde von den beiden Protestanten Togawa Yasuie und Iwamoto Yoshiharu sowie den Buddhisten Shaku Sôen und Ôuchi Seiran (1845–1918) in die Tat umgesetzt.²⁹ Am 26. September 1896 trafen sich in Tokyo 42 Buddhisten, Christen, Shintoisten und ‚Religionslose‘ zu einem Gespräch, in dessen Verlauf die Teilnehmer ihre Ansichten über das Treffen bzw. das Verhältnis der Religionen zueinander darlegten. Die Zusammenkunft folgte weder einem vorgegebenen Konzept noch war beabsichtigt, gemeinsame Beschlüsse herbeizuführen; sie sollte lediglich bislang verfeindeten Vertretern verschiedener Religionen die Gelegenheit bieten, sich persönlich kennenzulernen und auf diesem Wege die bisherige Animosität zu überwinden:

...yet it is meant for nothing more than to afford an opportunity for the followers of different sects to make themselves better acquainted with each other, to mutually exchange their knowledge, and thus to get rid of the vain anxieties so often experienced in missionary works. We think it a great phenomenon that the opposed sects hitherto prone to abuse each other should thus come in contact and be willing to listen to another's doctrines.³⁰

Beschlossen wurde die Zusammenkunft mit einem gemeinsamen Abendessen und dem Vorsatz, ähnliche interreligiöse Treffen in Zukunft zweimal jährlich durchzuführen.

In seiner kurzen Eröffnungsrede nennt Togawa die zentralen Anliegen der Initiatoren. Sie geben gleichzeitig deren Erwartungen an das zukünftige

28 „Nihon shûkyô no zento ika“, in: *Nihon shûkyô* 1-11 (20. Mai 1896), 641 f.

29 Vgl. Suzuki, *Meiji shûkyô shichô*, 236 f.

30 „Our readers will remember that...“, in: *Hansei zasshi* 11-9 (Oktober 1896), Anhang, 3.

Zusammenleben der verschiedenen Religionen in Japan wieder. Ziel der Veranstaltung sei nicht die Schaffung einer neuen Religion, indem die bestehenden vereinigt würden. Vielmehr wolle man dazu beitragen, die Feindschaft zwischen den Religionen zu beseitigen und einen harmonischen Umgang miteinander herbeizuführen, der ihre Kooperation im Bereich religiöser Wohlfahrt ermögliche.³¹

Shaku Sôen begründet diese Ziele mit der allen Religionen gemeinsamen Forderung nach Nächstenliebe, die im Christentum Liebe (*ai*), im Buddhismus Mitleiden (*jihî*) und im Konfuzianismus Menschlichkeit (*jin*) genannt werde. Das moralische Postulat der die Grenzen der eigenen Religion übersteigenden Liebe verpflichte Christen genauso wie Buddhisten dazu, sie durch gemeinsame karitative Aktivitäten zum Wohle der Gesellschaft umzusetzen. Seien Liebe und Barmherzigkeit erst einmal realisiert, d.h. hätten alle Menschen ihren Egoismus überwunden, sei eine Religion so gut wie die andere und eine Vereinigung daher gar nicht mehr nötig. Dann könne sich jeder der Religion zuwenden, die ihm zusage und in ihr sein Heil finden.³² Shaku sieht also in der universalen Liebe das Element, das die Religionen miteinander verbindet und leitet daraus eine gemeinsame soziale Verantwortung ab.

Die Idee, daß die Religionen gemeinsamen Pflichten kooperativ nachkommen müssen, wird in dem Beitrag des griechisch-orthodoxen Christen Konishi Masutarô (1862–1940) aufgegriffen. Er ruft die Religionen zum Widerstand gegen die durch die materielle Orientierung bedingte Verweltlichung und Areligiosität in der Gesellschaft auf.³³ Die Solidarität der Religionen gegenüber areligiösen Strömungen der Gegenwart spricht auch aus Yokoi Tokios Worten, der als Christ dafür plädiert, den Buddhismus zu stärken, um Materialismus und Utilitarismus in der Gesellschaft entgegenzutreten.³⁴

Daneben trat bei dem Gespräch vor allem das nationale Interesse als verbindendes Element zwischen den Religionen in den Vordergrund. Am deutlichsten wird dessen solidaritätsstiftende Wirkung in der Rede Ôuchi

31 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 195. Tatsächlich sind diese Wünsche Äußerungen Shimaji Mokurais, die Togawa in seiner Begrüßungsrede zitierte, um zu zeigen, daß Shimaji die Anliegen der Initiatoren unterstützte.

32 Shaku Sôen, „Shûkyôka kondankai ni tsuite“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 174–176.

33 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 202.

34 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 196.

Seirans. Für ihn ist die Loyalität gegenüber Tennô und japanischer Nation ein stärkeres Band zwischen den Gläubigen der verschiedenen Religionen als ihre jeweilige Religionszugehörigkeit. Seine früheren antichristlichen Aktivitäten, die Gründung der antichristlichen Vereinigung *Sonnô hôbutsu daidôdan* (Gemeinschaft für die Ehrerbietung gegenüber dem Tennô und die Verehrung Buddhas) gegen Ende der 1880er Jahre stellt er als Reaktion auf das unehrerbietige und illoyale Verhalten der Christen gegenüber dem japanischen Kaiserhaus dar. Die Verehrung des Tennô ist für ihn nach wie vor Voraussetzung für die Annäherung und Zusammenarbeit von Buddhisten und Christen. Er verlangt von den anwesenden Christen, daß sie bereit seien, gemeinsam mit den Buddhisten solche Christen zu bestrafen, die das japanische Kaiserhaus nicht achteten.³⁵

Trotz der Radikalität dieser Forderung spricht aus den christlichen Beiträgen die Bereitschaft, Patriotismus und Nationalismus als der Religion vorgeordnete Werte anzuerkennen. So bittet Yokoi Tokio, einer der engagiertesten Befürworter eines japanischen Christentums, Shibata Reiichi, ihn darüber zu unterrichten, wie sich das Christentum verändern müsse, um mit dem japanischen Nationalwesen (*kokutai*) in Einklang zu stehen.³⁶ Der Kongregationalist Ebina Danjô spricht von der Notwendigkeit, daß die Religionen Japans unter dem Einfluß des Nationalismus zu einer harmonischen, gereiften und universalen Religion zusammenwachsen, um dann von Japan aus die Welt zu lenken.³⁷ Auch Matsumura Kaiseki (1859–1939), der Direktor des japanischen YMCA, sieht die Aufgabe der Religionen im Dienste für die Nation: Angetrieben durch patriotische Gefühle sollten die Religionen Japans zusammenwirken, um den moralischen Verfall in politischen wie religiösen Kreisen aufzuhalten und so zum ‚Aufblühen‘ der Gesellschaft beizutragen.³⁸

Auf drei Gebieten wurde demnach die Zusammenarbeit der Religionen für erforderlich gehalten: im karitativen Bereich, in der gemeinsamen Bekämpfung areligiöser Tendenzen und in der Sorge um das Wohl des Kaiserhauses und der Nation.

Als Vorbild der buddhistisch-christlichen Beziehungen der Zukunft führt Shaku Sôen die enge Verbindung von Buddhismus und Shintô in Japan an, die sich in der teilweisen Verknüpfung ihrer Lehren äußere. In ähnlicher

35 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 196.

36 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 197.

37 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 198.

38 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 199.

Weise sollten auch Buddhisten und Christen überlegen, ob sie nicht Teile der jeweils anderen Doktrinen in ihr eigenes Lehrsystem integrieren könnten. Beispielsweise könne Jesus von den Buddhisten als Inkarnation eines Bodhisattva oder als der zukünftige Buddha Maitreya betrachtet werden, während die Christen in Buddha ein Kind Jehovas sehen könnten, das jener nach Indien gesandt habe.³⁹

Offensichtlich sah Shaku in der Integration der fremden in die eigene Lehre ein Mittel der Versöhnung der beiden Religionen; vielleicht deshalb, weil diese Positionierung der anderen im Verhältnis zur eigenen Religion es erleichterte, die Abwertung der fremden Religion als Häresie zu überwinden, ohne den eigenen Überlegenheitsanspruch aufgeben zu müssen.

Auch Ôuchi berichtet in seiner Rede, daß die Integration des Christentums in die buddhistische Gedankenwelt es ihm möglich gemacht hätte, sich dem Christentum freundschaftlich zuzuwenden. Er beruft sich dabei auf ein Kapitel des Lotus-Sutra, in dem der Bodhisattva *Avalokiteshvara* (*Kannon-bosatsu*) den Menschen in unterschiedlichen Gestalten predigt, und zwar in den Gestalten, durch die die jeweiligen Zuhörer Erkenntnis von der Wahrheit gewinnen konnten. Hätte damals in Indien das Christentum existiert, glaubt Ôuchi, hätte *Avalokiteshvara* sicher auch in der Gestalt des christlichen Gottes gepredigt.⁴⁰

Obwohl sowohl Shaku als auch Ôuchi die Integration als Methode des Umgangs verschiedener Religionen miteinander befürworteten, scheint daraus eine unterschiedliche Haltung zu sprechen. In Shakus Beispiel wird der willkürliche Charakter und die Relativität dieser Methode deutlich, da er darauf hinweist, daß jede Religion sie aus ihrer spezifischen Perspektive anwenden kann, auch wenn sich die Aussagen widersprechen. Sie erscheint als bloßes Hilfsmittel, dessen Zweck darin besteht, die Versöhnung und das Zusammenleben verschiedener Religionen zu erleichtern. Ôuchi hingegen scheint in der Vorstellung, das Christentum sei die den westlichen Menschen angemessene Form, die buddhistische Lehre zu verbreiten, eine definitive Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Religionen gefunden zu haben. Im Gegensatz zu Shaku löst er sich nicht von seiner buddhistischen Perspektive. Während aus Shakus Worten die Anerkennung des Christentums als gleichberechtigter Religion spricht, wird in Ôuchis Vortrag ein buddhistischer Überlegenheitsanspruch deutlich.

39 Shaku, „Shûkyôka kondankai ni tsuite“, 176.

40 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 195.

Dennoch ist Ôuchi der Auffassung, daß beide Religionen voneinander lernen sollten: der Buddhismus vom Christentum, wie er seine Lehre zum Nutzen der Gesellschaft anwenden könne, das Christentum vom Buddhismus, wie es seine religiösen Lehren vervollkommen könne.⁴¹ Wieder taucht hier das oben genannte Denkschema auf: Da der Buddhismus in theoretischer Hinsicht, das Christentum im Bereich religiöser Praxis überlegen sei, könnten die beiden Religionen sich auf diesen Gebieten ergänzen. Der Shintoist Shibata Reiichi weitet die Idee der gegenseitigen Ergänzung auf zwei weitere Religionen aus und beschreibt in einer Metapher, welche Elemente jede Religion beisteuern könnte:

Wenn ich hier einen neuen Menschen schaffen könnte, würde ich den Gleichmut (*fudôshin*) des Buddhismus zu seinen Knochen machen, sein Leib wäre stark durch die Ethik (*rinri*) des Konfuzianismus, ich würde die universale Brüderlichkeit (*isshi dôjin*) des Christentums als Blut in ihm zirkulieren lassen und ihm einen Schädel mit dem Shintô als Gehirn geben.⁴²

Man stelle sich das zukünftige Verhältnis der Religionen zueinander also vor als Kooperation in den Bereichen, in denen die Religionen übereinstimmen – vor allem in ihren sozialen Aktivitäten –, ferner als gegenseitige Befruchtung durch die als Vorzüge betrachteten Charakteristika der einzelnen Religionen und als unverändertes Festhalten an unvereinbaren Elementen. Auf diese Weise könnten die Religionen der Gesellschaft bzw. Menschheit am besten dienen. Bedeutsam für die Entwicklung der interreligiösen Beziehungen in Japan ist das bei dem Treffen zum Ausdruck gekommene Bewußtsein, nicht als einzelne Religion, sondern als Gemeinschaft der Religionen eine doppelte Verantwortung zu tragen: zum einen gegenüber Staat und Gesellschaft, wo sie sich in Liebe und Barmherzigkeit äußern müsse; zum anderen gegenüber „der Religion“, wo sie die Bekämpfung areligiöser Trends in der Gesellschaft verlange. Murakami Senshō formulierte es am deutlichsten: „Wenn wir uns in den Punkten, in denen wir harmonieren, nicht zusammenschließen, schaden wir dem Fortschritt der Gesellschaft und der Entwicklung unserer eigenen Religion.“⁴³

41 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 196.

42 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 197.

43 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 198.

2.3 Die Beurteilung der *shûkyôka kondankai* in der zeitgenössischen buddhistischen Presse

Die *shûkyôka kondankai* fand in der buddhistischen Presse unterschiedliche Reaktionen. Nicht selten wurde der praktische Nutzen des Treffens angezweifelt. Beispielsweise schreibt die Zeitschrift *Meikyô shinshi*, daß die *kondankai* als erste interreligiöse Zusammenkunft in Japan vorrangig dem gegenseitigen Kennenlernen gedient habe, darüber hinaus aber kein Ergebnis erzielt worden sei. Wenn solche Treffen wirklich nutzbringend sein sollten, müßten in Zukunft einzelne Positionen zu konkreten Fragen und Themenstellungen ausführlicher vorgetragen und erörtert werden. Würden die zukünftigen Treffen jedoch über das Niveau der Kurz-Beiträge des ersten Gespräches nicht hinauskommen, könnten sie auch keinen Nutzen bringen. Dennoch befürwortet sie die Fortsetzung des interreligiösen Gespräches.⁴⁴ Dieser Meinung schloß sich die Zeitschrift *Bukkyô* an.⁴⁵

Dagegen lag den positiven Reaktionen häufig die Überzeugung zugrunde, die Kooperation der Religionen sei notwendig. So bezeichnet die buddhistische Zeitschrift *Dentô* das Treffen als einen wichtigen Schritt auf dem Weg der Annäherung von Buddhismus und Christentum; sie müsse in eine Kooperation zum Wohle der Menschheit münden.⁴⁶ Ähnlich urteilt die *Mainichi shinbun* (Tageszeitung): Interreligiöse Gespräche dieser Art seien erforderlich, um Mißverständnisse zu beseitigen und wesentliche Inhalte der Religionen Japans sowie ihre Vorzüge und Mängel gegenseitig zu erkunden. Denn nur auf diese Weise werde es möglich, daß die Anhänger verschiedener Religionen ihre Feindschaft überwänden und soweit wie möglich zusammenarbeiteten.⁴⁷ Die *Hansei zasshi* bewertet das Treffen als erfolgreich, da es Christen und Buddhisten einander näher gebracht habe. Sie zitiert in ihrem englischsprachigen Anhang eine Passage aus Matsumura Kaisekis Beitrag:

„...So; it will not be my vacant dream, that, in future, there will come a day when we could see the happy union between us, the Christians and the Buddhists.’
This short, but brilliant adress [sic] was received by all present with great

44 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 208.

45 Vgl. „Shûkyôka kondankai“, in: *Bukkyô* 119 (10. Oktober 1896), 561.

46 „Butsuya nikyôto no kaigô“, in: *Dentô* 127 (13. Oktober 1896), 23.

47 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 206.

applause. Thus, this first meeting, in spite of the fear for its success on the part of some skeptic persons, has certainly brought good result.⁴⁸

Positiv ist auch das Urteil Anesaki Masaharus (1873–1949) in der Zeitschrift *Taiyô* (*The Sun*). Er sieht in der *kondankai* ein Anzeichen für eine neue Epoche der interreligiösen Beziehungen. Sie ist in seinen Augen dadurch gekennzeichnet, daß die Religionen nicht mehr ihre absolute Überlegenheit über andere Religionen behaupteten. Es sei ein „fortschrittliches“ Religionstreffen gewesen, bei dem sich alle über die Notwendigkeit von Reform und Erneuerung in den Religionen einig gewesen seien.⁴⁹

Diese Einschätzung ist nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, daß die Teilnehmer der *kondankai* zu den Reformwilligen ihrer jeweiligen Religion gehörten. Matsumura Kaisekis Unterscheidung zwischen den zwei Gruppen der progressiven und der konservativen Christen⁵⁰ gilt auch für den Buddhismus, in dem sich die reformeifrigen Befürworter eines neuen Buddhismus von den traditionsgebundenen ‚alten‘ Buddhisten distanzieren. Die Tendenz der Zusammenkunft zeigt sich auch darin, daß ein Großteil der Teilnehmer im Bereich des religiösen Journalismus tätig war.⁵¹ Denn gerade die erst in der Meiji-Zeit entstandenen Zeitschriften, die sich mit aktuellen Fragen der Religionen beschäftigten, waren ein wesentliches Forum der religiösen Erneuerer. Dieser Umstand darf bei der Beurteilung der *shûkyôka kondankai* und des buddhistisch-christlichen Annäherungsprozesses nicht übersehen werden. Der Wunsch nach geistigem Austausch, nach Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen Buddhisten und Christen beschränkte sich auf eine relativ kleine Gruppe akademisch gebildeter buddhistischer Intellektueller. Weder die *honzan* (Haupttempel), d.h. die Spitzen der jeweiligen Schulen, noch die buddhistische Bevölkerung waren an dieser Entwicklung interessiert. Daran erinnerte auf der *kondankai* der Buddhist Oda Tokunô (1860–1911). Er macht in seinem Beitrag darauf aufmerksam, daß er die Annäherung von Buddhisten und Christen zwar befürworte, gegenüber der buddhistischen Landbevölkerung das Christentum aber weiterhin diffamieren müsse, wenn er keinen Aufruhr heraufbeschwören wolle.⁵²

48 *Hansei zasshi* 11-9 (Oktober 1896), Anhang, 5.

49 Zitiert nach Suzuki, *Meiji shûkyô shichô*, 247.

50 Vgl. „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 198.

51 Vgl. Sakurai, *Meiji shûkyôshi*, 429 f.

52 Zitiert nach „Shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-4 (20. Oktober 1896), 199.

2.4 Auswertung

Ein wichtiger Impuls für das Zustandekommen eines interreligiösen Treffens in Japan war das Vorbild des World's Parliament of Religions von 1893. Togawa bezeichnet die *kondankai* als Nachahmung der großen Religionskonferenz von Chicago in kleinem Maßstab in Japan.⁵³ Dennoch unterschied sie sich nicht nur in ihrer Größe und der Beschränkung auf Japan von ihrem Vorbild. Der Charakter und die Intentionen, die Organisatoren und Teilnehmer mit der Veranstaltung verbanden, dokumentieren eine positive Weiterentwicklung des Verhältnisses zwischen Buddhisten und Christen in Japan.

Während 1893 Buddhisten wie Christen noch überwiegend missionarische Intentionen verfolgt hatten, trat nun auf beiden Seiten der Wunsch in den Vordergrund, die gegenseitige Feindschaft zu beenden, um im Dienste der Gesellschaft und des Staates zusammenzuarbeiten. In progressiven buddhistischen und christlichen Kreisen hatte sich ein gesellschaftliches und nationales Verantwortungsgefühl entwickelt, das die Grenzen der eigenen Religion überstieg und zu einem zentralen Motiv für die Zusammenführung der Religionen wurde. Ein zweites, nicht weniger starkes Motiv für das Gespräch der Religionen miteinander war die gemeinsame Verantwortung für Ansehen und Einfluß von Religion in der modernen Gesellschaft. Da beides als bedroht empfunden wurde, rückte die Rivalität zwischen den Religionen zugunsten einer gemeinsamen Verteidigung in den Hintergrund. Durch die innere Erneuerung der Religionen, ihre Solidarisierung und die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sollten Akzeptanz und Wertschätzung der Religion in der modernen japanischen Gesellschaft wiederhergestellt und gefestigt werden.

Die mit der *kondankai* verbundenen Motive und Erwartungen zeigen deutlich, wie sehr dieses Zusammentreffen durch die Situation der Religionen in Japan bestimmt wurde. Zwar trennte die Teilnehmer ihre religiöse Überzeugung; dafür waren sie durch gemeinsame Probleme innerhalb der japanischen Gesellschaft und ihre gemeinsame Staatsangehörigkeit miteinander verbunden. Auch hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zum Religionsparlament. Bei dem internationalen Treffen in Chicago fehlte der gemeinsame gesellschaftliche und staatliche Kontext, in dem sich Buddhisten und Christen in Japan begegnen konnten. Vielmehr wurde in

53 Zitiert nach „Dai nikai shûkyôka kondankai“, in: *Nihon shûkyô* 2-10 (30. April 1897), 526.

Amerika die Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum als Konfrontation der östlichen mit der westlichen Zivilisation betrachtet. Infolgedessen waren hier auf buddhistischer Seite Rivalitätsdenken und Selbstbehauptungsdrang viel stärker ausgeprägt als bei dem Treffen in Japan.

Im Vergleich zum Beginn der 90er Jahre spiegelt die Zusammenkunft also tatsächlich eine Annäherung zwischen Buddhisten und Christen in Japan wider. Ein äußeres Anzeichen dafür war das ausgewogene Verhältnis von Vertretern beider Religionen sowohl in der Vorbereitung als auch unter den Teilnehmern des Religionstreffens. Auf diese Weise wurde verhindert, daß die eine oder die andere Religion die Veranstaltung dominierte. Während das World's Parliament of Religions von christlichen Gebeten und Gesängen begleitet wurde, bemühten sich bei der *kondankai* beide Seiten, die andere Religion nicht durch ihre jeweiligen religiösen Praktiken und Gewohnheiten in Verlegenheit zu bringen.

3 Interreligiöse Zusammenkünfte nach 1896

In den Jahren nach 1896 fand eine Reihe weiterer interreligiöser Zusammenkünfte statt. In der religiösen Presse stießen die späteren Religionstreffen im allgemeinen auf wenig Aufmerksamkeit. Das läßt darauf schließen, daß der Austausch der Religionen über gemeinsame Anliegen nicht länger als spektakulär galt, sondern zunehmend selbstverständlicher geworden war.

Die *shūkyōka kondankai* wurde nach 1896 nicht, wie geplant, regelmäßig fortgesetzt. Nur noch zweimal versammelten sich Buddhisten, Christen und Shintoisten in den Jahren 1897 und 1904 zu einer *kondankai*. Das zweite freundschaftliche Gespräch von 1897 war die letzte interreligiöse Zusammenkunft, die sich dem Verhältnis der Religionen zueinander widmete. Alle weiteren Treffen dienten entweder dem wissenschaftlichen Religionsvergleich oder nationalen Anliegen, die in den Augen der damaligen *shūkyōka* die Kooperation der Religionen erforderten.

3.1 Die zweite *shūkyōka kondankai* von 1897

Der Anlaß für das zweite Zusammentreffen von Buddhisten, Christen und Shintoisten in Japan war der Besuch John Henry Barrows, des Vorsitzenden des World's Parliament of Religions, der auf seiner Rückreise aus Indien in Japan Station machte. Da das Treffen sehr kurzfristig geplant wurde, konnten viele der an der ersten *kondankai* Beteiligten aufgrund anderer Verpflichtungen nicht teilnehmen. Zu ihnen zählten unter anderem Shaku Sōen, Ōuchi Seiran, Murakami Senshō und Inoue Enryō. Am 21. April 1897 trafen sich in Tōkyō 24 Christen, sieben Buddhisten, ein Shintoist, ein Konfuzianer und drei Teilnehmer, die keine Religion repräsentierten. Anders als beim ersten freundschaftlichen Gespräch waren diesmal die Christen in der Mehrzahl.¹ Dennoch kann nicht von einer christlichen Veranstaltung

¹ Vgl. „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 530 f.

gesprochen werden, da sich an der Diskussion überwiegend Nicht-Christen beteiligten.

Wie bei der ersten Zusammenkunft wurde ein längerer Vortrag – gehalten von Barrows – durch mehrere Diskussionsbeiträge ergänzt. Barrows behandelte in seiner Rede zwei Themen: das World's Parliament of Religions und seine dreimonatige Missionsreise durch Indien. In seinem Reisebericht stellte er vor allem die Erfolge der christlichen Mission in Indien heraus. So sei er auf seiner Reise überall freudig begrüßt worden und habe viel Gelegenheit gehabt, über christliche Lehren zu sprechen. Tatsächlich gewinne das Christentum in Indien zunehmend an Einfluß, sogar mehr als etwa der Neohinduismus.

In seinem Rückblick auf das World's Parliament of Religions hebt Barrows die Bedeutung dieses Ereignisses für die Religionen hervor und korrigiert einige in seinen Augen falsche Interpretationen des Religionstreffens. Dessen Verdienst für die Religionsgeschichte sieht er vor allem darin, daß es das erste interreligiöse Gespräch in der Weltgeschichte war, das nicht das Ziel verfolgte, die Über- oder Unterlegenheit einer Religion zu beweisen. Indirekt behauptet er, das Religionsparlament habe dadurch eine neue Epoche im Umgang der Religionen miteinander eingeleitet. Sie sei nicht mehr von Voreingenommenheit gegenüber anderen Glaubensvorstellungen, sondern von Toleranz und Freundschaft geprägt. Nach Barrows hat sich dieser Geist von Chicago aus in der ganzen Welt verbreitet: In Indien habe er selbst die Brüderlichkeit unter Gläubigen verschiedener Religionen empfunden und ihre Zusammenarbeit erlebt; in Japan dokumentierten interreligiöse Zusammenkünfte die aufgeschlossene Haltung der Religionen zueinander.

Gleichzeitig betont er, welchen Beitrag die Religionskonferenz von 1893 für das Ansehen und den Einfluß der Religion in den modernen Gesellschaften geleistet hat. Dadurch, daß die Übereinstimmungen in den Religionen aufgezeigt und bekannt gemacht wurden, sei die Existenz einer einflußreichen geistigen Zivilisation neben der materiellen deutlich geworden.² Aus diesen Worten spricht das Bemühen, die Notwendigkeit der Religion in einer überwiegend säkular orientierten Umwelt zu rechtfertigen. Offensichtlich hielt Barrows die Existenzberechtigung der Religionen für gefährdet. Angesichts der Fortschritte in den Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, deren Erkenntnisse das christliche Weltbild in Frage stellten, ist

² Zitiert nach „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 526 ff.

die Sorge, das Christentum könne an Glaubwürdigkeit und damit an Bedeutung verlieren, nicht unberechtigt. Eine Möglichkeit, dieser Gefahr zu begegnen, sah Barrows in der Solidarisierung der Religionen, um gemeinsam ihre kulturellen Einflußmöglichkeiten zu wahren.

Den Rückblick auf das World's Parliament of Religions schließt er ab, indem er vermeintliche Mißverständnisse hinsichtlich dieser Veranstaltung richtigzustellen versucht. Zum Beispiel sei die Auffassung falsch, die Amerikaner hätten sich seit dem Religionsparlament immer mehr den östlichen Religionen zugewandt, da das Christentum geistig stagniere und ihren religiösen Bedürfnissen nicht mehr genüge. Das Christentum sei keinesfalls im Niedergang begriffen, sondern fest in Europa und den USA verwurzelt.³ In dieser Feststellung steckt ein Vorwurf gegen die japanische Interpretation des World's Parliament of Religions, die es als einen Erfolg für den Buddhismus und eine Niederlage des Christentums dargestellt hatte.⁴ Die Verärgerung, die diese Beurteilung im Umkreis Barrows' hervorrief, geht aus dem bereits erwähnten Briefwechsel zwischen F.F. Ellinwood, einem engen Bekannten Barrows', und Shaku Sōen hervor. Ellinwood wirft darin Shaku Sōen eine verfälschte Darstellung des World's Parliament of Religions durch die japanischen Teilnehmer vor. Er beruft sich dabei auf einen Bericht in der *New York Independent*. Nach dieser Zeitung habe ein japanischer Buddhist, der am Religionsparlament teilgenommen hatte, die Unzufriedenheit der Christen mit ihrer Religion als das Motiv bezeichnet, aus dem die internationale Religionskonferenz einberufen worden sei. Die Einsicht der westlichen Menschen in die Schwächen und die Torheit des Christentums habe zu der Suche nach einer überlegenen Religion geführt. Folglich sei die Unzulänglichkeit des Christentum die Ursache für die Favorisierung des Buddhismus auf dem Religionsparlament gewesen. Zudem sei dessen Überlegenheit über das Christentum deutlich geworden.⁵ Es ist wahrscheinlich, daß Barrows der Bericht aus der *New York Independent* ebenfalls bekannt war und er sich in seiner Rede darauf bezog, ohne ihn ausdrücklich zu erwähnen.

Die Propagierung von Toleranz und gegenseitiger Akzeptanz unter den Religionen, die den Tenor der Rede Barrows' bildete, unterläuft er selbst in seinem Schlußwort, in dem er die Hoffnung ausdrückt, alle Menschen

³ Zitiert nach „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 527.

⁴ Vgl. Kapitel II 1, S. 111–117.

⁵ Shaku et al., „Controversy on Buddhism“, 47.

mögen zu Christus zurückfinden.⁶ Mit dieser Äußerung wird deutlich, daß er im Christentum die Religion sieht, in der früher oder später die anderen Religionen aufgehen werden. Ihm muß klar gewesen sein, daß er damit die anwesenden Shintoisten und Buddhisten vor den Kopf stieß.

Obwohl Barrows sowohl mit seiner Anspielung auf die japanische Sicht der Ergebnisse des World's Parliament of Religions als auch mit seinem Bekenntnis zur Überlegenheit des Christentums Anlaß zu Widerspruch gab, gingen die Anwesenden in ihren Beiträgen darauf nicht ein. Im Gegenteil: Der Buddhist Hirota Ichijō betonte die Übereinstimmung der *shūkyōka kondankai* mit Barrows' Anliegen der interreligiösen Freundschaft und Zusammenarbeit und wies auf Ähnlichkeiten zwischen Buddha und Jesus hin.⁷ In seiner Darstellung der zweiten *kondankai* erklärt der Religionswissenschaftler Sakurai Masashi diese Zurückhaltung mit der Höflichkeit der japanischen Gastgeber, die es ihnen verboten habe, sich bei einer Willkommensfeier mit dem Gast zu streiten.⁸

Insgesamt fehlt der an den Vortrag anschließenden Diskussion der rote Faden. Zwischen Äußerungen der Freude über Barrows Anwesenheit in Japan kam es lediglich zu einer Auseinandersetzung über den Zweck interreligiöser Versammlungen wie der *shūkyōka kondankai*. Anesaki Masaharu und der Buddhist Shimada Bankon vertraten die Meinung, sie sollten in erster Linie der Planung gemeinsamer karitativer Aktivitäten dienen. Dagegen sah Suzuki Kentarō, ein Teilnehmer, der keine Religion repräsentierte, ihre Aufgabe darin, die Möglichkeit zu einem ungezwungenen Gespräch zwischen an Religion interessierten Menschen verschiedener oder keiner Religionszugehörigkeit zu bieten.⁹

Die Belanglosigkeit dieser Diskussion ist wohl der Hauptgrund, weswegen die zweite *shūkyōka kondankai* in der Sekundärliteratur nur kurz gestreift und wenig positiv bewertet wird. Suzuki Norihisa und Sakurai Masashi beurteilen sie lediglich als eine Willkommensfeier für Barrows.¹⁰ Ebenso mißt ihr Thelle als einzelner Veranstaltung nur wenig Bedeutung bei. Weder in Barrows Rede noch in dem anschließenden Gespräch seien

6 Zitiert nach „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 528.

7 Zitiert nach „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 528.

8 Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 436.

9 Zitiert nach „Dai nikai shūkyōka kondankai“, in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 528–530.

10 Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 247; Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 436.

neue Ideen oder Meinungen geäußert worden. „The address [of Barrows, M.S.] thus voiced rather traditional ideas [...] The debate also seemed rather commonplace; there was little that evoked the excitement and the expectations of the participants, as in the first conference [...] The participation was also disappointing ...“¹¹ Dennoch sei sie nicht völlig bedeutungslos gewesen; zusammen mit der ersten *shūkyōka kondankai* habe sie die Grundlagen geschaffen für die interreligiösen Zusammenkünfte nach der Jahrhundertwende. Die beiden *kondankai* hätten daher eine Schlüsselfunktion für das Verständnis des späteren buddhistisch-christlichen Dialogs bzw. buddhistisch-christlicher Kooperation in Japan.¹²

3.2 Interreligiöse Zusammenkünfte aus religionswissenschaftlichem Interesse in den Jahren 1896 bis 1899 – die Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung

Die Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung (*Hikaku shūkyō gakkai*) geht auf die Initiative Anesaki Masaharus und Kishimoto Nobutas (1865–1928) zurück. Beide gelten heute als Pioniere der japanischen Religionswissenschaft. Anesaki, der an der kaiserlichen Universität Tōkyō Philosophie, vor allem indische Philosophie studiert hatte, wurde 1904 Professor an derselben Universität und übernahm dort als erster den 1905 eingerichteten Lehrstuhl für Religionswissenschaft. Kishimoto hatte an der christlichen Universität *Dōshisha* und der Harvard University Theologie und Religionsphilosophie studiert und lehrte seit 1895 Englisch, indische Philosophie u.a.m. an verschiedenen Universitäten. Der Plan, eine solche Studiengruppe ins Leben zu rufen, entstand bei ihrer Begegnung auf der *shūkyōka kondankai* von 1896. Die Gruppe, die sich zum erstenmal am 14. November 1896 traf, bestand zunächst aus den beiden Initiatoren, damals 23 und 31 Jahre alt, und sechs weiteren am Religionsvergleich interessierten Akademikern und Studenten.¹³ Die Protokolle der Zusammenkünfte, die in den Zeitschriften *Shūkyō* (Die Religion) und *Rikugō zasshi* (Der Kosmos) erschienen, zählen 22 Treffen, das letzte am 12. November 1899; tatsächlich fanden 24 statt, darunter vier, die sich keinem speziellen Thema widmeten,

11 Thelle, *Buddhism and Christianity*, 245.

12 Thelle, *Buddhism and Christianity*, 245 f.

13 Vgl. „Hikaku shūkyō gakkai dai ikkai kiji“, in: *Shūkyō* 62 (5. Dezember 1896), 58.

sondern privatem Austausch dienten.¹⁴ Die Gruppe löste sich Ende 1899 auf, da Anesaki im folgenden Jahr einen längeren Studienaufenthalt in Deutschland plante.

Die Mitglieder der Gruppe variierten von Treffen zu Treffen, rekrutierten sich jedoch zu einem Großteil aus den Universitäten, an denen Anesaki und Kishimoto studiert hatten oder lehrten: Hirota Ichijō war ein Kommilitone Anesakis, der mit ihm gemeinsam Philosophie studiert hatte; Yoshida Kenryū und Taki Seiichi waren ebenfalls Philosophiestudenten an der kaiserlichen Universität Tōkyō. Dagegen ist die Teilnahme Shiroyama Kenchis, Student an der unitarischen *Senshin gakuin* wohl dem Einfluß Kishimotos zu verdanken, der seit 1895 an dieser Universität lehrte. Diese fünf bildeten den Kern der Gruppe. Es handelte sich dabei also um eine Art akademischen Zirkels aus Studenten oder noch jungen Absolventen der Universität.

Die Teilnehmer unterschieden sich in ihrer religiösen Herkunft: Anesaki stammte z.B. aus einer buddhistischen Familie, während Kishimoto Christ war. Insofern ist es gerechtfertigt, die Studiengruppe als Beispiel für interreligiöse Zusammenarbeit zu betrachten. Zudem war vielen der Beteiligten die friedliche Koexistenz und Kooperation der Religionen ein Anliegen. Das läßt sich aus ihrer Anwesenheit bei einer der beiden *kondankai* oder späteren interreligiösen Zusammentreffen schließen. Die Studiengruppe beabsichtigte jedoch nicht, den Umgang der Religionen miteinander zu bestimmen. Sie diente ausschließlich dem Vergleich und der Erklärung religiöser Phänomene. Sie verfolgte ein rein wissenschaftliches Interesse. Entsprechend waren die Teilnehmer vor allem durch ihren akademischen Hintergrund miteinander verbunden, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Ohne sich also direkt an der Diskussion über das Verhältnis der Religionen zueinander zu beteiligen, ist sie dennoch ein Ausdruck dafür, daß sich dieses Verhältnis bereits verändert hatte. Denn bis in die 90er Jahre des 19. Jahrhunderts wäre es nur schwer vorstellbar gewesen, daß sich Buddhisten und Christen an einen Tisch setzten, um ihre Religionen zu vergleichen, ohne damit zu beabsichtigen, die andere Partei von der Überlegenheit der eigenen Religion zu überzeugen.

Thematisch lassen sich die Studien der Gruppe drei Schwerpunkten zuordnen:

¹⁴ Vgl. den Überblick über Daten und Themen der Zusammenkünfte der Studiengruppe im Anhang, S. 209 f.

- a) Religions- und kulturübergreifende religiöse Phänomene: Dazu zählen die Drachen- und Schlangenverehrung, heilige Zahlen, Tabu und Enthaltsamkeit.
- b) Spezifisch japanische religiöse Phänomene, z.B. das Verhältnis zwischen shintoistischen Gottheiten und ihnen zugeordneten Tieren, die Bedeutung der Sexualität in den japanischen Religionen, religiöse Feste (*sairei*), Opfer in den japanischen Religionen, religiöse Bräuche im Jahreszyklus, shintoistische Gottheiten oder Zaubersprüche (*majinaï*).
- c) Der Vergleich von Religionsstiftern, d.h. des Wirkens und des Todes Buddhas, Jesu und Mohammeds.

Den inhaltlichen Schwerpunkt bildete die religiöse Tradition Japans. Zwar wurden auch Indien, China und Korea berücksichtigt, aber nur als Ursprungsländer religiöser Bräuche in Japan, niemals als eigenständiger Studiengegenstand. Die Religionen, die für die Erörterungen herangezogen wurden, sind naturgemäß vor allem die in Japan existierenden Religionen Shintō, Buddhismus und Christentum. Erwähnt werden allerdings auch Hinduismus, Judentum und Islam.

Methodisch folgte die Bearbeitung der Themen keinem festen Schema. Sie war jedoch bestimmt von charakteristischen Vorgehensweisen, die das Bemühen um eine empirische und systematische Erforschung der Religionen deutlich machen. Fast immer wurden möglichst viele Beispiele für das Phänomen, das Gegenstand der Betrachtung war, zusammengetragen und beschrieben. Um deren Ursprung und Bedeutung zu erklären, stellten die Anwesenden ihnen bekannte Theorien bzw. Erklärungsmodelle vor. Dabei wurden sehr häufig die Begriffsgeschichte und -bedeutung sowie der geographische und religionsgeschichtliche Ursprung des behandelten Gegenstandes berücksichtigt. Besonders deutlich wird dieses Verfahren in der Sitzung, die sich mit den shintoistischen Gottheiten (*kami*) beschäftigte. Neun Theorien, die verschiedene sprachliche Ableitungen des Begriffes *kami* erläutern, wurden vorgestellt, durch Zitate belegt und kommentiert.¹⁵ Oft wurden die angeführten Beispiele oder Erklärungen klassifiziert. So unterschieden die Teilnehmer zwischen fünf Arten von Tabus, die wiederum in kleinere Untergruppen unterteilt waren. Ebenso wurden die shintoistischen Gottheiten oder japanische Zaubersprüche unter bestimmte Begriffe subsumiert.

¹⁵ Vgl. „Hikaku shūkyō gakkai dai jūnanakai kiji“, in: *Rikugō zasshi* 218 (25. Februar 1899), 160–162.

Eine Besonderheit der Arbeit der Studiengruppe war die Formulierung zahlreicher Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Thema der Sitzung stellten. Da ein Thema niemals ausreichend erörtert werden konnte, sollten durch die Fragen zumindest möglichst viele seiner Aspekte aufgezeigt werden, die weitere Bearbeitung erforderten.

Die Kombination aus Klassifizierung, Beschreibung konkreter Beispiele und Vorstellen diverser Erklärungsmodelle wird im folgenden anhand dreier Sitzungen exemplarisch dargestellt. Am 13. November 1897 war das Thema der Zusammenkunft das Verhältnis der shintoistischen Gottheiten zu Opfern (*kamigami to kumotsu to no kankei*). Zunächst wurden drei Arten von Speiseopfern vorgestellt: Roh dargebrachte Opferspeisen, gekochte bzw. zubereitete Opferspeisen und verbrannte Opfertiere. Darauf wurde zunächst der mögliche Sinn der dritten Art von Opfer erklärt, die in Japan sehr selten sei: Ein Tier werde entweder deshalb verbrannt, weil die Gottheit nur seinen Geist verspeisen wolle oder damit der Rauch zu der Gottheit, die in einem Himmel wohne, aufsteige. Letztere Erklärung beruhe auf der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Gottesvorstellungen, die teilweise zu der Annahme geführt habe, es existiere ein erhabener Gott unsichtbar in einem Himmel. Im Gegensatz zu dieser Art von Opfer habe sich in Japan das Opfern roher Speisen durchgesetzt, weil a) das auch für Japaner die natürliche Art der Nahrungsaufnahme war, oder b) das Opfer möglichst natürlich und unbeschmutzt dargebracht werden sollte. Nach diesen eher allgemeinen Überlegungen wandte sich die Aufmerksamkeit nun ausschließlich Japan zu. Insgesamt wurden 18 Unterarten des Opfers in Japan aufgezählt, die von Geld- über Blumen- oder Duftopfer bis zu Lätzchen für *Jizō* (skt. *Kshitigarbha*)-Statuen reichten. In jedem einzelnen Fall (bis auf die letzten vier Unterarten) wurde nach dem Ursprung und dem Sinn der jeweiligen Art gefragt, und mögliche Antworten wurden zusammengetragen. Beispielsweise könnten Blumen- oder Räuchergaben sowohl Ausdruck des Totengedenkens in Buddhismus und Shintō sein als auch dekorative Funktionen erfüllen.¹⁶

In den Sitzungen vom 13. März und 10. April 1897 wurden die Themen „Tabu und religiöse Enthaltung“ (*monoimi, tachimono*) behandelt. Zunächst wurde kurz auf die Unterschiede zwischen Tabu (*monoimi*) und religiöser Enthaltung (*tachimono*) hingewiesen, dann wurden die Möglichkeiten einer Beziehung zwischen ihnen zusammengefaßt: a) Reine Tabus, b) religiöse Enthaltung, die sich aus Tabus entwickelt habe, c) religiöse Enthaltung, die

16 Vgl. „Hikaku shūkyō gakkai dai nanakai kiji“, in: *Shūkyō* 74 (5. Dezember 1897), 57 ff.

in keinerlei Beziehung zu Tabus stehe. Die erste Sitzung widmete sich dem Phänomen der religiösen Enthaltung. Die Anwesenden unterschieden zwischen drei Motiven für die Entscheidung zur Enthaltbarkeit: a) Der Betreffende erwarte einen bestimmten Lohn für seine Enthaltbarkeit, z.B. Heilung von einer Krankheit. b) Jemand möchte sich grundsätzlich dessen, was er als schädlich erkannt hat, enthalten, z.B. des Alkohols. Wenn er dafür einer Gottheit Enthaltbarkeit verspreche, werde seine Motivation durch die Angst vor der Strafe der Gottheit verstärkt. c) Die von der Enthaltbarkeit hervorgerufenen Leiden würden für Verdienste gehalten. Dies treffe vor allem für Buddhisten zu. Schließlich wurde zwischen Enthaltungen unterschieden, deren Gegenstand und Dauer die Menschen selbst bestimmten, und solchen, die durch Gottheiten festgelegt würden.

In der darauffolgenden Sitzung wurde das Thema Tabu aufgegriffen. Dabei wurden fünf Arten von Tabus vorgestellt: a) Worte, z.B. *shigō* (Nummer vier) bei Krankenzimmern, da *shi* auch Tod bedeute; b) Namen, die beispielsweise im Buddhismus dadurch vermieden würden, daß ein posthumer Name bestimmt werde; c) Zeiten, z.B. bestimmte Tage, die wie Todestage mit unglücklichen Ereignissen assoziiert würden; d) Orte, beispielsweise heilige Orte oder solche, die mit Unreinheit (Blut, Schmutz, Tod) verbunden seien; e) Dinge, vor allem Gerätschaften oder anderes, die mit Unreinheit assoziiert würden. Für jede Kategorie wurden Beispiele aus den Religionen Japans genannt und, sofern möglich, erklärt.¹⁷

Die Arbeit der Studiengruppe ist eine Mischung aus phänomenologischen, historischen, sprachwissenschaftlichen und ‚assoziativen‘ Religionsstudien. Sie ist in erster Linie für die Entwicklung der Religionswissenschaft in Japan von Interesse, da sie den Versuch einer Gruppe darstellt, methodische Überlegungen zur Erforschung von Religionen, wie sie zum Beispiel Kishimoto in seiner Vorlesungsreihe *Shūkyō no hikakuteki kenkyū* (Vergleichende Religionsstudien)¹⁸ vorstellte, praktisch anzuwenden.

Gleichzeitig zeigt das Zustandekommen dieser Gruppe, daß die Idee der vorurteilsfreien Beschäftigung mit verschiedenen Religionen nicht mehr nur ein Ideal war. In akademischen Kreisen hatte sich ein Interesse an Religion

17 Vgl. „Hikaku shūkyō gakkai dai yonkai kiji“, in: *Shūkyō* 66 (5. April 1897), 54 f, und „Hikaku shūkyō gakkai dai gokai kiji“, in: *Shūkyō* 67 (5. Mai 1897), 53 ff.

18 Erstmals 1895 in dem Vorlesungsbericht *Tōkyō senmon gakkō hōgo bungaku dai ikkai dai ninenkyū kōgi roku* der *Tōkyō senmon gakkō* publiziert, erschien sie 1902 in Buchform unter dem Titel *Hikaku shūkyō ippan*. Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 276 f, N. 25.

entwickelt, das weder apologetisch noch polemisch war. Der wissenschaftliche Religionsvergleich war zu einem Anliegen geworden, das Buddhisten, Christen und Shintoisten zum Gespräch und zur Zusammenarbeit zusammenführte. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß es sich bei den Mitgliedern der Studiengruppe bereits um die nächste Generation der religiösen Intellektuellen Japans in der Meiji-Zeit handelte. Sie waren im Schnitt 10 bis 20 Jahre jünger als die Teilnehmer am World's Parliament of Religions oder die namhaften Befürworter der *shūkyōka kondankai* wie Murakami Senshō, Nanjō Bun'yū oder Ōuchi Seiran, von denen sich niemand an der Studiengruppe beteiligte. Das Heranwachsen einer neuen Generation, die sich stärker als die vorangehende vor einem wissenschaftlichen Hintergrund mit Religion auseinandersetzte, brachte eine neue Richtung in das religiös-intellektuelle Leben Japans.

3.3 Interreligiöse Zusammenkünfte aus nationalem Interesse in den Jahren 1904 bis 1912

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren es vor allem nationale Anliegen, die Buddhisten und Christen zusammenführten. Allein zwischen 1904 und 1912 fanden sechs interreligiöse Versammlungen statt, deren Ziel die geistige und moralische Führung des Volkes in Zeiten der Unruhe war. Diese Entwicklung ist eng mit der politischen Situation Japans in der letzten Dekade der Meiji-Zeit verknüpft.

Seit den späten 1890er Jahren wurden Politik, Wirtschaft und Erziehung zunehmend von den expansiven machtpolitischen Bestrebungen der Regierung bestimmt. Dem Vorbild der westlichen Nationen folgend betrachtete Japan Imperialismus als ein Merkmal moderner Großmächte und als notwendige Voraussetzung seiner wirtschaftlichen Expansion. Entsprechend betrieb es eine Außenpolitik, die in den Kriegen gegen China (1894/95) und Rußland (1904/05) auf politischen Einfluß und wirtschaftliche Vorteile in den Nachbarstaaten Korea und China zielte. Nach dem Sieg über Rußland begannen sich Japans politische Ambitionen auf ganz Asien auszuweiten. Unterstützt wurde dieser Trend von einer geistigen Strömung, die die asiatischen Länder durch gemeinsame Prinzipien verbunden sah, die sie vom Westen unterschieden. Gemäß der Ideologie dieses frühen Pan-Asianismus hielt sich die japanische Regierung als Repräsentant des am weitesten entwickelten Landes für verpflichtet, die moderne Zivilisation in

ganz Asien zu verbreiten. Vor allem durch Moralunterricht in den Schulen, aber auch durch nationalistische Schriften Intellektueller waren eine nationale Gesinnung sowie die Bereitschaft, zur Schaffung einer finanziellen Basis der imperialistischen Politik beizutragen (z.B. durch Steuerzahlungen oder Produktion), in der Bevölkerung verankert worden.¹⁹

Seit der Jahrhundertwende jedoch durchsetzten unterschiedliche Denkströmungen immer mehr die allgemein verbreitete nationalistische Stimmung und stellten sie teilweise in Frage. So entwickelte sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine sozialistische Bewegung, die eng mit dem Christentum verbunden war. Sie geht zurück auf eine Studiengruppe, die sich seit 1898 den Schriften vor allem der europäischen Sozialtheoretiker Claude Henry de Rouvroy Graf von Saint-Simon (1760–1825), Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), Charles Fourier (1772–1837) und Karl Marx (1818–1883) widmete. Aus dieser Gruppe gingen 1900 die Sozialistische Gesellschaft und 1901 die Sozialistische Partei hervor. Diese wurde kurz nach ihrer Gründung von der Regierung aufgelöst; erst 1906 konnte sich eine neue sozialistische Partei, die *Nihon shakaitō*, bilden.

Die Kritik der Sozialisten richtete sich zunächst gegen die moralische Dekadenz der Gesellschaft, vor allem der politischen und wirtschaftlichen Führungsschicht, sowie gegen die wachsende Verarmung der Arbeiter trotz permanenter Produktionssteigerung. In den Anfangsjahren der Bewegung waren die Sozialisten bemüht, die angestrebte gesellschaftliche Revolution friedlich und im Rahmen des parlamentarischen Systems zu erreichen. Erst ab 1906 verließ Kōtoku Shūsui (1871–1911) und mit ihm viele der jüngeren Sozialisten diese Linie und plädierte für direkte Aktionen, d.h. für einen Generalstreik. Mit dieser Radikalisierung wurden sie für die Regierung bedrohlicher; die Folge waren Publikationsverbote, Verhaftungen von Herausgebern sozialistischer Zeitungen und 1911 schließlich die Hinrichtung Kōtoku Shūsuis unter der Anklage, ein Attentat auf den Kaiser geplant zu haben. Tatsächlich konnte Kōtoku ein solches Vorhaben nie nachgewiesen werden. Dennoch bedeutete dieser Vorfall das vorläufige Ende für die sozialistische Bewegung.²⁰

19 Vgl. Iriye Akira, „Japan's drive to great-power status“, in: Marius B. Jansen (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 5. The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 765–782 (im folgenden „Japan's drive“).

20 Vgl. Peter Duus, „Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901–1931“, in: Ders. (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 6. The Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 657–673.

Zur Zeit der Vorbereitungen für den Krieg Japans mit Rußland waren es neben einigen Christen wie Uchimura Kanzô vor allem Sozialisten, die gegen den Krieg und für eine pazifistische Haltung Stellung bezogen. Der Krieg, argumentierten die Sozialisten, diene nur den Interessen des Adels und des Militärs, nicht aber dem Wohl des Volkes.²¹ Kôtoku Shûsui verwarf die imperialistischen Bestrebungen Japans als „a waste of national resources that brought nothing but suffering to the people“²² und schlug statt dessen die friedliche wirtschaftliche Expansion durch Handel vor. Diese Entwicklungen alarmierten die Regierung, da sie die Stabilität der ideologischen Einheit des Volkes gefährdeten. Angesichts einer solchermaßen politisch gespannten Situation stellten sich prominente Vertreter der Religionen Japans auf die Seite der Regierung und bemühten sich, im Volk die moralische und politische Einheit wiederherzustellen.

Zu diesem Zweck trafen sich am 16. Mai 1904, kurz nach Ausbruch des Krieges gegen Rußland, 747 Buddhisten, 365 Christen und 18 Shintoisten zur dritten *shûkyôka kondankai*. Initiiert worden war sie von den Buddhisten Nanjô Bun'yû, Murakami Senshō und Maeda Eun (1857–1930), den Christen Honda Yôichi und Ebina Danjô sowie von Anesaki Masaharu und seinem Schwiegervater Inoue Tetsujirô, beide Professoren an der kaiserlichen Universität Tôkyô.²³

Der eigentliche Auslöser dieser Zusammenkunft war neben den pazifistischen Forderungen von sozialistischer und christlicher Seite die Reaktion eines Teiles der Bevölkerung auf den Krieg mit Rußland. Seit dessen Beginn war es zu Ausschreitungen gegenüber Gläubigen der russisch-orthodoxen Kirche und anderen Christen gekommen. Sowohl Premierminister Katsura Tarô (1847–1913) als auch die Initiatoren der Zusammenkunft sahen darin ein Resultat der Verknüpfung des politischen Konflikts mit religiös und rassistisch bedingten Animositäten.²⁴ Als Krieg des Buddhismus gegen das Christentum oder der „gelben“ gegen die „weiße“ Rasse mißverstanden, diene er in den Augen Katsuras als Vorwand, um Feindseligkeiten gegenüber Christen und westlichen Ausländern zu schüren:

21 Vgl. Iriye, „Japan's drive“, 776.

22 Zitiert nach Iriye, „Japan's drive“, 771.

23 Vgl. Sakurai, *Meiji shûkyôshi*, 438 f, 441.

24 Vgl. Otis Cary, *A History of Christianity in Japan Vol. 2. Protestant Missions*, Rutland/Tôkyô: Charles E. Tuttle Company 1976 (1. Aufl. 1909), 317 f (im folgenden *History of Christianity II*).

„At the commencement of the war with Russia one subject, which gave me no small anxiety, was the danger of misconception and confusion of thought arising from racial and religious differences, and the dissemination of opinions calculated to foster mutual recriminations between the people of different nationalities and religious beliefs...“²⁵

Angesichts solcher religiösen und rassistischen Spannungen hielten es einige *shûkyôka* für notwendig, die Position der Religionen in einer gemeinsamen Stellungnahme öffentlich bekannt zu machen. Explizit nannten die Initiatoren folgende Motive für die Einberufung einer interreligiösen Zusammenkunft: Zum einen gebe es im Ausland Versuche, Japan von den westlichen Nationen zu isolieren, indem der Krieg als Konflikt zwischen der gelben und der weißen Rasse oder ihren Religionen dargestellt werde. Zum anderen existiere das gleiche Denken leider auch in Japan, wo es einerseits mißbraucht werde, um die antiausländische Stimmung zu verstärken; andererseits werde von einigen Menschen mit Hilfe dieses Denkens der Patriotismus des Volkes zum Vorteil einzelner religiöser Richtungen instrumentalisiert. Die *shûkyôka* betrachteten es als ihre Pflicht, dieses Verhalten zu verurteilen, im In- und Ausland die wahre Intention des Krieges darzulegen und sich um die Beilegung der antichristlichen und ausländerfeindlichen Stimmung zu bemühen, um so zu nationaler Einheit und Frieden beizutragen.²⁶ Denn gerade jetzt sei es erforderlich, „... to bind the whole nation together as one man in its contest to secure an honourable peace ...“.²⁷

Letztlich war es das Ziel der Initiatoren, ihre Einstellung gegenüber dem Krieg bekannt zu machen, sozialen Unruhen in Japan vorzubeugen und den Rückhalt der Regierungspolitik im Volk zu stärken. Beispielsweise rechtfertigte der Protestant Kozaki Hiromichi in seiner Rede den Krieg, indem er ihn als Konfrontation der aufgeklärten Zivilisation des gegenwärtigen Japan mit der rückständigen Zivilisation des 16. Jahrhunderts, wie sie in Rußland noch herrsche, darstellte. Die in Japan realisierten Prinzipien des freien Handels, der konstitutionellen Regierungsform und der Religionsfreiheit müßten sich gegenüber dem kontrollierten Handel, dem Despotismus und der strengen Religionspolitik Rußlands durchsetzen.²⁸ In diesen Worten kommt ein nicht geringes Selbstbewußtsein gegenüber den

25 Zitiert nach Cary, *History of Christianity II*, 317.

26 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shûkyôshi*, 439.

27 Zitiert nach Cary, *History of Christianity II*, 319.

28 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shûkyôshi*, 440.

europäischen Mächten zum Ausdruck: Gründete sich das Überlegenheitsgefühl religiöser Intellektueller zur Zeit des Religionsparlaments noch überwiegend auf Japans kulturelle und geistige Tradition, so wurde 1904 Überlegenheit auch auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet behauptet. Es ist nicht schwer, aus der von Kozaki geäußerten Überzeugung die moralische Verpflichtung abzuleiten, die Einflußnahme des zivilisatorisch unterlegenen Rußland auf Korea zu unterbinden, um es von den eigenen Errungenschaften eines modernen Staates profitieren zu lassen. Insofern unterstützen Kozakis Worte die oben wiedergegebene Behauptung einer japanischen Verantwortung für die Zivilisation der übrigen Länder Asiens. Sie kommt auch in dem abschließenden Manifest des Treffens zum Ausdruck:

Der Krieg zwischen Japan und Rußland dient der Sicherheit des japanischen Reiches und dem dauerhaften Frieden im Osten (*tōyō*), er wird geführt für die Zivilisation der Welt und den Weg des Menschen. Er hängt in keiner Weise mit der Verschiedenheit der Religion oder der Rasse zusammen. Deshalb haben wir *shūkyōka* uns unabhängig von den Unterschieden unserer jeweiligen Religion oder Rasse zum gegenseitigen Austausch unserer Überzeugungen versammelt, und um die Wahrheit über diesen Krieg öffentlich mitzuteilen. Wir hoffen, daß möglichst bald ein glorreicher Frieden errungen wird.²⁹

Die Stellungnahme der über 1000 *shūkyōka* ist paradox. Sie befürworteten den Krieg, weil sie erwarteten, daß er Sicherheit und Frieden herbeiführen werde. Diese Einstellung ist zwar widersprüchlich, wird aber zwei Ansprüchen gerecht: einerseits der Forderung der Religionen nach Frieden; andererseits der von den Versammelten empfundenen Verpflichtung, die Regierung zu unterstützen. In ihrem nationalen Pflichtgefühl fanden reformbewußte Christen und Buddhisten wie Honda Yōichi, Ebina Danjō oder Murakami Senshō und Maeda Eun eine Gemeinsamkeit, die für sie mehr Gewicht besaß als doktrinäre Unterschiede. Nicht nur das: Ihr Staatsbürgerbewußtsein wog auch schwerer als ihr Bedürfnis nach religiöser Integrität. Denn die Unterstützung eines Angriffskrieges ist mit der Ethik sowohl des Buddhismus als auch des Christentums unvereinbar.

Ähnlich wie die dritte *kondankai* sollte auch die Gründung der *Nihon shūkyōka kyōwakai* (Vereinigung für die Eintracht der *shūkyōka* Japans) am 10. April 1906 dazu beitragen, die ‚innere Ruhe‘ in Japan wiederherzustellen. Der Friedensschluß mit Rußland (Friede von Portsmouth vom 5. September 1905) hatte unter der Bevölkerung nicht etwa Freude und Siegesstolz, sondern Unzufriedenheit mit den Zugeständnissen an Rußland

29 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 439 f.

geweckt. Die Folge waren Ausschreitungen und Angriffe gegen Polizeistationen, öffentliche Gebäude oder elektrische Bahnen in Tōkyō und anderen Städten, die schließlich durch den Einsatz von Truppen beendet wurden. Auch einige Kirchen wurden dabei zerstört oder beschädigt.³⁰ In dieser Situation fühlten sich die *shūkyōka* berufen, ihrer Verpflichtung zur geistigen Führung nachzukommen und das Volk zur Ordnung zu rufen. Die Christen Honda Yōichi, Kozaki Hiromichi, Kanda Saichirō (1863–1944), Ebina Danjō, die Buddhisten Ōuchi Seiran, Nanjō Bun'yū, Murakami Senshō, Maeda Eun und weitere Repräsentanten der beiden Religionen erläuterten die Motive für die Gründung der Vereinigung in folgender Erklärung:

Der Vorfall zwischen Japan und Rußland hat [...] dazu geführt, daß die asiatischen Inselstaaten mit einer neuen Epoche – der Epoche des Japanischen Kaiserreiches – in der Weltgeschichte rechnen. Deshalb haben wir *shūkyōka* bei der vor kurzem einberufenen großen Versammlung unsere in Eintracht und Harmonie beschlossenen Wünsche verkündet und so unsere Einstellung deutlich gemacht. Der Friede ist hergestellt und die Diplomatie hat ihm allmählich die Freundschaft hinzugefügt. Wir glauben, daß der materielle Fortschritt unseres Landes, das den Ruhm des Sieges trägt, d.h. die zukünftige Expansion unserer Wirtschaft, das Aufblühen unserer Unternehmen offensichtlich ist. Aber wie ist auf der anderen Seite der Zustand unserer geistigen Welt, die diese Zeitumstände begleitet? Man sollte vorsichtig sein, ihre Zukunft in Anbetracht der Vergangenheit zu beurteilen. Angesichts dieser noch nie dagewesenen Zeitumstände planen wir *shūkyōka*, das moralische Fundament des Volkes zu festigen und die öffentliche Moral und Meinung zu stützen. Wir tragen die Verantwortung dafür, zugunsten der gesunden Entwicklung des Volkes die geistigen Tendenzen der Epoche zu lenken und, indem wir auf diese Weise unseren Beitrag zum Fortschritt unseres Landes leisten, die grundlegenden Prinzipien der öffentlichen Moral und Meinung zu vervollkommen. Deshalb haben wir einmütig die *Nihon shūkyōka kyōwakai* gegründet und hoffen, durch die Freundschaft und Eintracht unter den *shūkyōka* dieser Verantwortung ein wenig nachzukommen. Wir hoffen auch, daß uns viele angesehene Menschen unterstützen.³¹

Aus dieser Erklärung wird ersichtlich, daß sich die Mitglieder der Vereinigung für die „öffentliche Moral“ und die „geistigen Tendenzen“ ihrer Zeit verantwortlich fühlten. Aus dem Wunsch, die moralischen Grundlagen des japanischen Volkes und die Richtung aktueller, öffentlicher Diskussionen

30 Vgl. Iriye, „Japan's drive“, 777 f. und Cary, *History of Christianity II*, 327 f.

31 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 442.

(*jidai no shichō*) so zu beeinflussen, daß sie mit der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung im Einklang stehen, leiteten sie die Notwendigkeit interreligiöser Kooperation ab. Sie schrieben der intellektuellen Führungselite der Religionen eine Vermittlerrolle zwischen Regierung und Volk zu, die Solidarität und Zusammenarbeit auch unter Buddhisten und Christen erforderte.

Ihren Höhepunkt erreichte die Kooperation der Religionen aus nationalem Interesse mit der „Versammlung der drei Religionen“ (*sankyō kaidō*) Buddhismus, Christentum und Shintō von 1912. Sie wurde von Tokonami Takejirō (1866–1935), dem stellvertretenden Innenminister, initiiert, der in der Vielzahl buddhistischer, christlicher und shintoistischer Priester ein ungenutztes Potential für die moralische und politische Erziehung der Bevölkerung sah.³² Um dieses Potential zu nutzen, wollte er eine Konferenz von Vertretern der drei Religionen einberufen. Sie sollte der Zusammenarbeit von Staat und Religion dienen, der Religion zu mehr Einfluß in der Bevölkerung verhelfen und die Annäherung der Religionen zugunsten des ‚Fortschritts‘ der Gesellschaft nutzen. Dieses Vorhaben fand die Unterstützung des Innenministers Hara Takashi (1856–1921), war aber sowohl im Parlament als auch unter Buddhisten, Professoren und *kyōikuka*³³ umstritten. Ein Parlamentsabgeordneter wies auf die Gefahr der Vermischung von Politik und Religion hin; es widerspreche der Verfassung, wenn das Innenministerium Religionen unterstütze.³⁴ Auf buddhistischer Seite war es vor allem die Vereinigung *Shinbukkyōto dōshikai* (Vereinigung der Neuen Buddhisten), die sowohl in ihrer Zeitschrift *Shinbukkyō* als auch in öffentlichen Vorträgen gegen Tokonamis Vorschlag Stellung bezog.³⁵ So kritisierte Takashima Beihō (1875–1949) im März 1912 in *Shinbukkyō* das Religionstreffen als einen Versuch des Innenministeriums, die Religionen zu manipulieren und zu politischen Zwecken zu instrumentalisieren. Denn ursprünglich sei eine „Einberufung“ (*shōshū*) der institutionellen Religionsvertreter, d.h.

32 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 445.

33 Wörtlich „Erzieher“. *Kyōikuka* bezeichnet sowohl solche Menschen, die im Bildungswesen als Lehrer tätig waren, als auch Theoretiker, die sich mit Inhalten und Grundsätzen zeitgemäßer Erziehung auseinandersetzten.

34 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 446 f.

35 Zur Kritik der sogenannten *shinbukkyō undō* an der „Versammlung der drei Religionen“ vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyōshi*, 353 ff, und Wakimoto Tsuneya, „Meiji no shinbukkyō to shūkyōgaku“, in: Takenaka Nobutsune hakashi shōju kinen ronbunshū kankōkai (Hg.), *Takenaka Nobutsune hakashi shōju kinen ronbunshū. Shūkyō bunka no shosō*, Tōkyō: Sankibō busshorin 1984, 11 f.

der buddhistischen und shintoistischen Schulvorsteher sowie einiger Repräsentanten der christlichen Konfessionen und Denominationen, geplant gewesen, um ihnen „Instruktionen“ (*kanji*) darüber zu erteilen, wie sie zur Stärkung der Volksmoral (*kokumin dōtoku*) beitragen sollten. Aufgrund des öffentlichen Protestes sei dieses erste Vorhaben zugunsten einer „Einladung“ (*shōtai*) von Religionsvertretern zu einer „Beratung“ (*kyōgi*), einem freundschaftlichen Gespräch (*konwa*)“ aufgegeben worden.³⁶ Das ändert nach Takashima jedoch nichts an der Intention der Regierung, neben anderen Bereichen des öffentlichen Lebens nun auch die Religion staatlicher Lenkung zu unterstellen. Diese Tendenz äußere sich bereits darin, daß Buddhismus und Shintō einer Abteilung des Innenministeriums, dem „Amt für Religion“ (*Shūkyōkyoku*), unterstellt seien. Diese Tatsache widerspricht in seinen Augen nicht nur der Würde (*menboku*) der Religion und schade ihrem Ansehen. Sie zeige auch, daß die Religionen in Japan nicht gleich behandelt würden, da das Christentum diesem Amt nicht unterstehe. Die Einladung von Christen zu einer Konferenz der Religionen durch das Innenministerium komme aber einer offiziellen Anerkennung des Christentums gleich. Deshalb müsse es auch rechtlich mit Buddhismus und Shintō gleichgestellt werden, indem es entweder ebenfalls dem Amt für Religion im Innenministerium zugeordnet werde, oder aber indem Buddhismus und Shintō von dieser entwürdigenden Aufsicht befreit würden. Takashima plädiert für letztere Möglichkeit, da er die Bevormundung der Religionen durch die Bürokratie ablehnt.³⁷

Trotz aller Widerstände kam die Konferenz am 25. Februar 1912 zustande. Neben 71 Buddhisten, Christen und Shintoisten – unter anderem Toki Hōryū, Ashitsu Jitsuzen und Shibata Reiichi – nahmen auch die Minister für Justiz, Kommunikation, Marine, Inneres und Tokonami selbst teil.³⁸ Als Ergebnis der Diskussionen verfaßten je ein Vertreter des Buddhismus, des Shintō und des Christentums gemeinsam die folgende Erklärung:

Wir erkennen, daß es die Absicht der Zuständigen in der Regierung ist, für die Anerkennung der den Religionen eigenen Autorität, zur Förderung der Moral des Volkes (*kokumin dōtoku*) und für die Verbesserung der öffentlichen Sitten in der

36 Takashima Beihō, „Sankyō kaidō keikaku o nonoshiru“, in: *Shinbukkyō* 13-3 (März 1912), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *Shinbukkyō' ronsetsushū (ge)*, Kyōto: Nagata Bunshōdō 1980, 81 f (im folgenden SRS III).

37 Takashima, „Sankyō kaidō keikaku“, 80–90.

38 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 446 ff.

Gesellschaft einerseits die unabhängigen Bereiche von Politik, Erziehung und Religion zu wahren, andererseits durch ihre Zusammenarbeit zum Wohl des Kaiserhauses und zum Fortschritt unserer Zeit beizutragen. Da dies mit dem übereinstimmt, was wir *shûkyôka* schon seit Jahren behaupten, unterstützen wir diese Absicht. Wir hoffen, in Zukunft auf der Grundlage unserer jeweiligen religiösen Lehren mit Eifer und Engagement die große Aufgabe der Erziehung des Volkes (*kokumin kyôka*) zu erfüllen. In der Hoffnung, daß sich auch die Zuständigen in der Regierung aufrichtig und ernsthaft darum bemühen, diesen Geist zu verwirklichen, fassen wir folgende Beschlüsse:

- 1) Wir sind entschlossen, uns um die Verkündung unserer Lehren, das Wohl des Kaiserhauses und die Förderung der Moral des Volkes zu bemühen.
- 2) Wir wünschen, daß die Zuständigen in der Regierung die Religionen respektieren, daß Politik, Religion und Erziehung ineinander verschmelzen und auf diese Weise dazu beitragen, das Wohl des Landes zu mehren.³⁹

„Volksmoral“, „Wohl des Kaiserhauses“ und „Fortschritt“ waren offensichtlich Schlagworte, die das Religionsverständnis der anwesenden Politiker und Religionsvertreter prägten. Sie tauchen sowohl in der Begrüßungsansprache Innenminister Haras als auch in der abschließenden Verlautbarung als Ideale auf, deren Verwirklichung dem Aufgabenbereich der Religionen zugeordnet wurde. Die ersten beiden Begriffe erinnern an das Erziehungsedikt von 1890, in dem kindlicher Gehorsam gegenüber den Eltern, Loyalität gegenüber dem Kaiserhaus und absolute Hingabe an den Staat als Grundlagen der japanischen Moral festgelegt wurden.⁴⁰ Zu Beginn der 1890er Jahre wurde Japans Christen noch die Unvereinbarkeit ihrer Religion mit dem ‚Geist‘ des Erziehungsediktes vorgeworfen; am Anfang des neuen Jahrhunderts dagegen hatten sich Buddhisten und Christen gemeinsam der Propagierung dieser Moral verschrieben. Damit erkannten beide Seiten nicht ihre jeweilige religiöse Ethik, sondern das Kaiserhaus und die Regierung als letzte moralische Instanz an.

Die Buddhisten setzten mit ihrer staats- und regierungstreuen Haltung eine jahrhundertealte Tradition fort. Seit der Einführung des Buddhismus im 6. Jahrhundert war „the close bond between Japanese Buddhism and the state“⁴¹ ein Merkmal seiner Geschichte in Japan gewesen. Im wesentlichen bestand dieses Band aus der Protektion und Kontrolle des Buddhismus durch

39 Zitiert nach Kawamura Gohô, „Kigeki no ato“, in: *Shinbukkyô* 13-4 (April 1912), in: SRS III, 133 f.

40 Vgl. die deutsche Übersetzung des Erziehungserlasses im Anhang, S. 211.

41 Tamaru Noriyoshi, „Buddhism“, in: Horii Ichirô, Ikado Fujio, Wakimoto Tsuneya et al. (Hgg.), *Japanese Religion*, Tôkyô/New York/London: Kôdansha International 1972, 50.

die Regierung einerseits, der moralischen und geistigen Unterstützung der Regierung durch die Tempel andererseits.⁴² Insofern ist es nicht erstaunlich, daß sich viele Buddhisten verpflichtet fühlten, der Regierung in Zeiten sozialer und politischer Unruhe beizustehen. Interessant ist jedoch, daß nun auch das Christentum die Rolle einer staatstragenden Religion annahm. Die Tendenz zu einem nationalbewußten Christentum hat ihre Wurzeln sicher zum einen in den Bestrebungen nach einer Japanisierung des Christentums in den 1890er Jahren, die nicht selten mit einem ausgeprägten Patriotismus verbunden waren (z.B. bei Uchimura Kanzô). Zum andern dürfte auch der Wunsch, von der Regierung als dem Buddhismus und dem Shintô gleichwertige Religion anerkannt zu werden, die nationalistische Tendenz im Christentum verstärkt haben.

Die Bereitschaft, die moralische Erziehung des Volkes im Sinne der Regierung zur Aufgabe der Religion zu machen und dadurch die imperialistische und militaristische Politik der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit zu unterstützen, wurde nicht von allen Buddhisten gutgeheißen. In den Augen der Herausgeber von *Shinbukkyô* hatten sich die an der Versammlung beteiligten Buddhisten damit zum Werkzeug der Politik gemacht und wurden Gegenstand ihrer Kritik. Auf diese Weise erschienen die ehemals progressiven Buddhisten nun als kritikwürdige Konservative. Zwar lebte der Reformgeist innerhalb des Buddhismus weiter; aber er wurde nun bereits von der nächsten Generation – etwa den Anhängern der „Bewegung für einen Neuen Buddhismus“ (*shinbukkyô undô*) – getragen, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern die Unabhängigkeit der Religion von Regierung und Politik anstrebten.

Wie eine Art Bekräftigung der durch die „Versammlung der drei Religionen“ beschlossenen Kooperation mutet eine Zusammenkunft von Vertretern der Religionen und der Wissenschaft im Juni 1912 an, die *Kyôituka shûkyôka kondankai* (Freundschaftliches Gespräch der ‚Erzieher‘ und der *shûkyôka*). Ausschlaggebend für das Zustandekommen dieses Treffens war nach Sakurai Masashi der Wunsch zahlreicher *kyôituka*, die nicht an der *sankyô kaidô* beteiligt waren, gemeinsam mit den *shûkyôka* die Erziehung des Volkes zu gestalten. Zu den Initiatoren dieses Gesprächs zählten prominente Wissenschaftler sowie Buddhisten, Shintoisten und Christen, u.a. die Professoren der kaiserlichen Universität Tôkyô Inoue Tetsujirô, Motora Yûjirô (1858–1912), Takakusu Junjirô (1866–1945); außerdem die Buddhisten Nanjô Bun'yû, Murakami Senshō, Maeda Eun und

42 Vgl. Tamaru, „Buddhism“, 50 f.

Ōuchi Seiran. Die Buddhisten bildeten unter den Organisatoren die Mehrheit. Wichtiger als die Inhalte des Gesprächs ist die Tatsache, daß eine große Anzahl namhafter Wissenschaftler und religiöser Aktivisten – insgesamt ca. 120 – zusammentraf, um über ihre Verpflichtung zu beraten, durch moralische Einflußnahme auf das Volk Aufruhr und Unruhen in der Bevölkerung zu bekämpfen.⁴³ Der durch die „Versammlung der drei Religionen“ vorgegebenen Linie der Zusammenarbeit von Politik und Religion schlossen sich nun auch Vertreter aus Wissenschaft und Erziehung an. Es scheint, als sei es der Regierung gelungen, einen Großteil der Intellektuellen ihres Landes für die Unterstützung ihrer aggressiven Außen- und restriktiven Innenpolitik zu gewinnen.

Die Tendenz zur Kooperation im Dienste der Volkserziehung gipfelte noch im gleichen Monat in der sogenannten „Vereinigung für Einheit“, *Kiitsu kyōkai*, einem Zusammenschluß von Vertretern der Religionen, der Wissenschaft und der Wirtschaftswelt. Ihr Ziel war die Zusammenarbeit von Menschen, die in den Bereichen Politik, Wirtschaft und Religion um das Wohl der japanischen Gesellschaft und Zivilisation bemüht waren, zugunsten der „Eintracht der Klassen, des Volkes, der Rassen und Religionen“ (*kaikyū, kokumin, jinshu, shūkyō no kiitsu*)⁴⁴. Dieses Ideal wollten sie gemeinschaftlich realisieren: Während die Vertreter der wirtschaftlichen Seite durch Produktions- und Wohlstandssteigerung zur nationalen Stärke beitragen sollten, war es die Aufgabe der Religionen und der Wissenschaften, in geistiger und moralischer Hinsicht einen Entwicklungsstand herbeizuführen, der dem materiellen entspreche. Das wurde deshalb für nötig gehalten, weil es Japan in den Augen der Gründer der Vereinigung noch nicht gelungen war, die westliche und die japanische Zivilisation harmonisch miteinander zu verbinden.

Für dieses Ziel müssen wir die Eigenart unseres Volkscharakters (*kokuminsei*) bewahren, die Blüten unseres Nationalwesens (*kokutai*) entfalten und uns gleichzeitig die globalen Denkströmungen nahebringen, sie integrieren und adaptieren. Auf diese Weise müssen wir den Fortschritt nach der Öffnung des Landes auch in geistiger Hinsicht verwirklichen.⁴⁵

Die geistige Grundlage der japanischen Zivilisation sollte in Moral, Religion und Literatur gefestigt, gesellschaftliche Probleme sollten bewältigt werden. Das wurde als Voraussetzung für die in der Zukunft erwartete ein-

43 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 450 f.

44 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 452.

45 Zitiert nach Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 452 ff.

heitliche Zivilisation der Welt betrachtet. Als Foren des Austausches und Mittel der öffentlichen Einflußnahme wurden Studiengruppen, Publikationen und öffentliche Vorträge geplant.⁴⁶

Entsprechend der engen Verknüpfung von militärischer und wirtschaftlicher Expansion schlossen sich in dieser Vereinigung Vertreter der Wirtschaft und der Politik mit der intellektuellen Schicht Japans zusammen. Wieder war das Anliegen, die Verankerung der ideologischen Grundlagen der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Japans als moderner Großmacht im Volk zu gewährleisten. Diese Aufgabe wurde den Religionen und der Wissenschaft bzw. der Erziehung zugesprochen und von vielen ihrer Vertreter bereitwillig angenommen.

In der Zeit nach Japans Krieg mit China, während der Ausbreitung sozialistischer Ideen, empfanden viele Intellektuelle aus den Religionen Japans ihre Verpflichtung, die Regierung zu unterstützen und zur geistigen Einheit des japanischen Volkes beizutragen, stärker als die Unterschiede ihrer religiösen Auffassungen. Schon 1896 hatte Nakanishi Ushio darauf hingewiesen, daß es gemeinsame areligiöse Ideale seien, die eine Annäherung von Buddhisten und Christen ermöglicht hätten. Dieses Urteil wird durch die Entwicklung der interreligiösen Beziehungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestätigt. Auch seine Sorge, daß dadurch die jeweiligen religiösen Charakteristika in den Hintergrund gerieten, war durchaus berechtigt. Denn die an den beschriebenen Zusammenkünften beteiligten *shūkyōka* hatten ihr religiöses Selbstverständnis zumindest in einem Punkt modifiziert und vereinheitlicht: Sie maßen der von der Regierung formulierten ‚Volksmoral‘ mehr Wert bei als ihrer eigenen religiösen Ethik und verhielten sich entsprechend. Das führte Buddhisten und Christen zusammen. Zwar kam auf diese Weise kein Dialog zwischen den Religionen zustande. Dafür wuchs jedoch das Gefühl der Verbundenheit aufgrund gemeinsamer Verantwortung.

46 Vgl. Sakurai, *Meiji shūkyōshi*, 451–455.

4 Reformbuddhistische Gruppierungen der späten Meiji-Zeit und ihr Verhältnis zum Christentum

4.1 Hintergrund und Charakteristika der „Bewegung für einen Neuen Buddhismus“ (*shinbukkyô undô*)

Gegenstand dieses Kapitels ist die Bewegung für einen sogenannten „Neuen Buddhismus“ (*shinbukkyô*)¹ der späten Meiji-Zeit. Dazu zähle ich die Aktivitäten der Gruppierungen *Keiikai*² um Furukawa Rôsen (1871–1899) und *Bukkyô seito dôshikai* (Vereinigung buddhistischer Puritaner) um Sakaino Kôyô (1871–1933). Zwar hatte schon Nakanishi Ushio in den späten 80er, frühen 90er Jahren einen Neuen Buddhismus gefordert.³ Doch wollte er ihn im Rahmen des bestehenden politischen Systems und der sozialen Ordnung seiner Zeit verwirklichen. Dagegen vertraten die späteren Reformbuddhisten der *Keiikai* und *Bukkyô seito dôshikai* eine kritische Position gegenüber der Regierungspolitik und den gesellschaftlichen Entwicklungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.⁴

Das Verhältnis dieser Reformbewegungen zum Christentum zu untersuchen ist deshalb von Interesse, weil sie sich die Prinzipien religiöser Toleranz und unvoreingenommener Erforschung aller Religionen auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Vor dem Hintergrund dieser Maximen mußten sie auch gegenüber dem Christentum eine tolerante Haltung einnehmen. Die folgende Untersuchung soll daher deutlich machen, wie die sogenannten „Neuen Buddhisten“ (*shinbukkyôto*) der späten Meiji-Zeit auf der Basis

einer toleranten und dem Ideal der Unparteilichkeit verschriebenen Grundhaltung das Christentum beurteilten. Als Quellen werden Schriften Furukawa Rôsens, des Begründers der *Keiikai*, sowie der Mitglieder der *Bukkyô seito dôshikai*, insbesondere ihres geistigen Führers Sakaino Kôyôs und Katô Genchis (1873–1965), herangezogen.

Die Entstehung buddhistischer Gruppierungen, die in der einen oder anderen Form die Wiederbelebung des Buddhismus verfolgten, war eine typische Reaktion auf die antibuddhistische Religionspolitik der frühen Meiji-Zeit. Denn die Maßnahmen der Regierung hatten nicht nur die Solidarität unter Buddhisten gestärkt, sondern auch die traditionellen Organisationsformen der buddhistischen Gemeinschaften aufgehoben. Die Entstehung sowohl schulübergreifender als auch schulinterner Vereinigungen in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts kann daher als eine neue Form buddhistischer Gemeinschaftsbildung betrachtet werden. Sie trat an die Stelle des traditionellen Systems der Tempelgemeinden (*danka seido*).⁵ Entsprechend unterlagen die schulinternen Gruppierungen zumeist einer strengen Reglementierung durch ihre Haupttempel (*honzan*). Nicht selten hatten sie einen ausgeprägt antichristlichen Charakter und versuchten, durch Vorträge oder Publikationen die Ausbreitung des Christentums zu verhindern.⁶ Die Tendenz, sich in buddhistischen Vereinigungen zusammenzuschließen, erlebte in der Mitte der 80er Jahre ihren Höhepunkt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie ein Vorbild für die Zusammenschlüsse junger, akademisch gebildeter Buddhisten in den 90er Jahren war. Diese jungen Buddhisten waren in ihrem Selbstverständnis von ihrer universitären Bildung (meistens an den beiden kaiserlichen Universitäten in Tôkyô und Kyôto) und von einem ausgeprägten Generationenbewußtsein bestimmt. Als „junge Menschen“ (*seinen*)⁷ – die meisten Mitglieder der *Keiikai* und der *Bukkyô seito dôshikai* waren in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts geboren – und Angehörige der städtischen Schicht der Intellektuellen fühlten sie sich berufen, den „neuen Zeitgeist“ (*jidai no shinseishin*) der modernen,

1 Sakaino Kôyô gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte des Begriffs *shinbukkyô* in der Meiji-Zeit. Vgl. Sakaino Kôyô, „Meiji bukkyô kaiko“, in: *Shinbukkyô* 11-7 (Juli 1910), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô’ ronsetsushû (chû)* (im folgenden SRS II), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1979, 1045.

2 Vgl. Einleitung, S. 9, Anm. 15.

3 Vgl. Ikeda, *Shinbukkyô*, 247.

4 Vgl. Yoshida, *Nihon kindai bukkyôshi*, 355 f.

5 Vgl. Fukushima Shinkichi, „Meiji kôki no ‚shinbukkyô’ undô ni okeru jiyû tôkyû“; in: *Shûkyô kenkyû* 316 Vol. 72 No. 1 (June 1998), 116 (im folgenden „Meiji kôki no ‚shinbukkyô’ undô“).

6 Vgl. Futaba Kenkôs Studie zu Gläubigen- und Priestervereinigungen der *Jôdo shinshû* in „Meiji shoki bukkyô no kai - kessha“, in: *Bukkyô shigaku kenkyû* Vol. 19 No. 2 (July 1977), 1–42.

7 Der Begriff *seinen* tauchte seit den späten 80er Jahren als Generationenbezeichnung auf. Vgl. dazu Fukushima, „Meiji kôki no ‚shinbukkyô’ undô“, 118.

urbanen Gesellschaft mitzugestalten und den Buddhismus vor diesem Hintergrund in eine sichere Zukunft zu führen.⁸

Als Hauptmedium dienten den jungen Buddhisten Zeitschriften: Furukawa Rōsen und die übrigen Mitglieder der *Keikai* publizierten in den buddhistischen Zeitschriften *Bukkyō* und *Hansei zasshi*, die buddhistischen Puritaner gaben von 1900 bis 1915 ihre eigene Zeitschrift *Shinbukkyō* heraus. Die Fortschritte in der Drucktechnik – vom Holzdruck zu beweglichen Metallettern – und die Entwicklung des Postwesens hatten in der Meiji-Zeit nicht nur zu einer vielfältigen Zeitungs- und Zeitschriftenlandschaft geführt, sondern auch die Lesegewohnheiten verändert: Die individuelle, stille und vielseitige Lektüre verdrängte allmählich das laute und gemeinschaftliche Lesen. Gleichzeitig machten die Zeitschriften, Zeitungen und Bücher Wissen und Meinungen über die Religionen allgemein verfügbar und schufen so den Raum für eine neue Form der öffentlichen Diskussion religionsbezogener Themen. Der Religionswissenschaftler Fukushima Shinkichi beschreibt diese Praxis als Kreislauf von Rezeption, Reflexion und Produktion: Wissenschaftliche Abhandlungen, Essays, Kommentare, buddhistische Literatur oder Quellen der Buddhismusgeschichte wurden gelesen und reflektiert. Auf dieser Grundlage entstanden neue Texte, die das Gelesene kommentierten oder darauf aufbauten und die wiederum in Zeitschriften zur Diskussion gestellt wurden. So wurden Zeitschriften und Zeitungen zum Ort des zeitgenössischen religions-theoretischen Diskurses.⁹

Die Bewegung für einen Neuen Buddhismus um die *Keikai* und die *Bukkyō seito dōshikai* unterschied sich in mehrfacher Hinsicht von früheren Erneuerungsbewegungen innerhalb des japanischen Buddhismus. Ihre Eigenart beschreibt der Religionswissenschaftler Wakimoto Tsuneya mit seiner allgemeinen Charakterisierung „religiös-intellektueller Bewegungen“ (*shūkyō shisō undō*) der modernen japanischen Religionsgeschichte. Als deren Merkmale betrachtet er die Forderung nach Unabhängigkeit sowohl von der traditionellen Überlieferung ihrer Religion als auch von politischer Autorität; weiterhin ein breites ideengeschichtliches Interesse, das sich auch den Wissenschaften und anderen Religionen zuwandte; schließlich die Vermeidung verbindlicher Glaubenssätze und die Begrenztheit ihres Wirkungsradius auf die gebildete Mittelschicht. Ihre Aktivitäten seien auf die sprachliche Ebene beschränkt gewesen, d.h. auf die Herausgabe von

8 Vgl. Fukushima, „Meiji kōki no ‚shinbukkyō‘ undō“, 118 f.

9 Fukushima, „Meiji kōki no ‚shinbukkyō‘ undō“, 119 f.

Zeitschriften und regelmäßige Vorträge. Dadurch sei die Möglichkeit zu Reaktion und Diskussion geschaffen worden.¹⁰ Alle diese Merkmale treffen auch auf die Bewegung der buddhistischen Puritaner bzw. der Neuen Buddhisten zu.

Wakimoto führt die Herausbildung dieser Eigenarten auf den Einfluß der gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen zurück, die Japans Eintritt in die Moderne begleiteten. Insbesondere hätten die dem westlichen Denken entnommene Idee der Unabhängigkeit der Religion von Politik sowie die Überwindung der Konzepte von Häresie und „schlechter Lehre“ (*jakyō*) im Zuge der Etablierung von Glaubens-, Denk- und Redefreiheit das religiöse Bewußtsein und den religiösen Diskurs verändert. Daneben habe der durch das neue Erziehungswesen gestiegene Bildungsstand der Bevölkerung dazu geführt, daß mehr Menschen als in den vorangegangenen Epochen instande gewesen seien, an religiösen Bewegungen oder Diskussionen zu partizipieren.¹¹

Wie Wakimotos Charakterisierung bereits nahelegt, entstanden reformbuddhistische Bewegungen wie die *Keikai* und die *Bukkyō seito dōshikai* vor dem Hintergrund eines neuen, ‚modernen‘ Bewußtseins unter buddhistischen Intellektuellen. Dessen Merkmal war eine wissenschaftsbegeisterte, liberale, undogmatische und kritische Haltung. Ein Ausdruck dieses „kritischen Geistes“ (*hihan seishin*)¹² war die insbesondere von Murakami Senshō vorangetriebene historische Buddhismusforschung. Seit 1904 publizierte er mit der Unterstützung Sakaino Kōyōs die Zeitschrift *Bukkyō shirin* (Zeitschrift zur Geschichte des Buddhismus), die sich dem historischen Studium des Buddhismus widmete. Während Murakami bei seinen Studien der buddhistischen Perspektive verhaftet blieb, lehnte Sakaino Kōyō diese Haltung ab. Er forderte die objektive Betrachtung nicht nur der Geschichte des buddhistischen Denkens, sondern auch der sozialgeschichtlichen Entwicklung des Buddhismus. Wie diese zwei Beispiele zeigen, differierten zwar die Motive und Intentionen historischer Buddhismusstudien, doch herrschte weitgehende Einigkeit unter Reformbuddhisten wie Vertretern des institutionalisierten Buddhismus darüber, daß diese Art der Forschung notwendig sei.¹³

10 Wakimoto Tsuneya, „Hashigaki“, in: *Kindai Nihon no shūkyō undō*, Tōkyō: o.V. 1980, 5 f.

11 Wakimoto, „Hashigaki“, 5 ff.

12 Diesen Begriff verwendet vor allem Ikeda Eishun in *Shinbukkyō*, 269 ff.

13 Vgl. Ikeda, *Shinbukkyō*, 273–275.

4.2 Furukawa Rôsens Beurteilung des Christentums

Furukawa Rôsen (oder Isamu), ein Laienbuddhist der *Jôdo shinshû*, widmete sein kurzes Leben der Reform des zeitgenössischen Buddhismus. So war er ein Mitglied der 1886 durch einige Studenten des *Nishi Honganji*-Zweiges der *Jôdo shinshû* ins Leben gerufenen Vereinigung *Hanseikai*¹⁴, deren Ziel die moralische Erneuerung der Gesellschaft war. Seit 1887 gab sie die Zeitschrift *Hanseikai zasshi* heraus. 1892 wurde sie in *Hansei zasshi*, 1899 in *Chûdo kôron* (Im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion) umbenannt. Unter diesem Namen erscheint sie noch heute. Die letzte Namensänderung dokumentierte einen Wandel in der thematischen Ausrichtung: Sie widmete sich nun nicht mehr ausschließlich buddhismus- bzw. religionsbezogenen Themen, sondern nahm einen allgemein gesellschaftskritischen Charakter an, den sie bis heute beibehält.¹⁵

1894 gründete Furukawa gemeinsam mit Nishiyori Ichiriki, Kikuchi Chôfû, Hôjô Taiyô, Ôkubo Tadasu und Sugimura Jûdo (Sojinkan, 1872–1945) die Gruppe *Keikikai*, der sich bald auch Sakaino Kôyô, Watanabe Kaikyoku (1872–1933) und Sakurai Gichô (1868–1926), Herausgeber der *Hansei zasshi*, anschlossen. Vor allem in der Zeitschrift *Bukkyô* vertraten diese jungen Buddhisten ihr wichtigstes Anliegen: einen neuen Buddhismus zu schaffen, der – von konservativen und abergläubischen Elementen befreit – seinen religiösen und sozialen Pflichten in der Gegenwart nachkommen könne. Zu diesem Zweck sollte der alte Buddhismus sein dogmatisches Beharren auf traditionellen Lehrmeinungen überwinden zugunsten einer historischen und kritischen Erforschung buddhistischer Quellen und Geschichte.¹⁶ Die Forderung nach dem unvoreingenommenen Studium der Religionen, die mit dem Schlagwort „freie Erforschung“ (*jiyû tôkyû*) umschrieben wurde, führt Fukushima Shinkichi auf den direkten Einfluß der Unitarier zurück, die seit 1887 in Japan missionierten und die freie Erforschung propagierten. Ihre Aktivitäten seien vor allem von dem Anliegen bestimmt gewesen, das Christentum mit dem aufgeklärten Denken ihrer Zeit in Einklang zu bringen, indem sie die wissenschaftliche Betrachtung ihrer Religion forderten und sich damit gegen die orthodoxen

14 Vgl. Einleitung, S. 11, Anm. 16.

15 Vgl. Sakaino Kôyô, „Shinbukkyô yônen jidai“, in: *Shinbukkyô* 6-4 (April 1905), in: SRS II, 42.

16 Vgl. Kashiwahara, *Nihon bukkyôshi*, 105 ff; Serikawa, *Kindaika*, 70–74; Ikeda Eishun, (*Zusetsu*) *Nihon bukkyô no rekishi. Kindai*, Tôkyô: Kôsei shuppansha 1996, 100–104.

Richtungen des Christentums auflehnten. Mit dieser Haltung hätten sie auf die zeitgenössische Religionskritik durch Philosophie und Naturwissenschaften reagiert. Da sich die jungen Buddhisten der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts in einer ähnlichen Situation befanden, hätten sie die unitarischen Forderungen begrüßt und insbesondere der freien Erforschung großen Wert beigemessen.¹⁷ So trat Andô Tetsuhara, ein Sympathisant der *Keikikai*, für eine philosophische und historische Buddhismusforschung ein, für die Logik und Empirie kennzeichnend sein sollten. Seine Kritik an den traditionellen buddhistischen Studien richtete sich gegen ihre Tendenz, den Schwerpunkt auf die wortgetreue Überlieferung und Rezeption der heiligen Texte zu legen, sich in der Erklärung einzelner Begriffe zu verlieren, die geistesgeschichtlichen Entwicklungen außerhalb des Buddhismus zu ignorieren und das Denken anderer Religionen als Häresie abzutun. Damit würden sie die intellektuelle Entwicklung buddhistischer Ideen verhindern. Um den Fortbestand und die Verbreitung der buddhistischen Wahrheiten zu garantieren, müsse ihre freie Erforschung, d.h. logische (philosophische) und empirische (historische) Studien, kultiviert werden.¹⁸

1899, nach Furukawas frühem Tod, löste sich die Gruppe auf. Aus dem Wunsch, die Arbeit der *Keikikai* fortzuführen, entstand auf Betreiben Sakaino Kôyôs im selben Jahr die *Bukkyô seito dôshikai*. Es ist daher gerechtfertigt, Furukawa als Pionier der spätmeiji-zeitlichen Bewegung für einen Neuen Buddhismus zu betrachten und seine Schriften als richtungweisend für deren Haltung gegenüber dem Christentum.

Furukawa setzte sich unter anderem in seinen Schriften *Nijûyonen igo no nidaikyôto* (Die Gläubigen der beiden großen Religionen nach 1891, 1891) und *Yunitariankyô o ronzu* (Über den Unitarismus, 1894) mit dem Christentum seiner Zeit auseinander. In *Nijûyonen igo no nidaikyôto* beschreibt und beurteilt er die Situation von Buddhismus und Christentum in der Meiji-Zeit und entwirft eine Art Programm für ihre zukünftige Entwicklung. Den Hintergrund seiner Ausführungen bilden der von ihm konstatierte allgemeine Verfall der Sitten, der sich in Korruption, Prostitution und Glücksspiel äußere, und die Frage, inwieweit die beiden Religionen ihrer Verpflichtung nachkommen, die Gesellschaft vor dem moralischen Ruin zu bewahren.

Diese Schrift gibt nicht nur Aufschluß über Furukawas Sicht auf das Christentum; hier äußert er auch seine Vorwürfe gegenüber dem zeitgenössischen Buddhismus und seine Vorschläge zu dessen Reform. Unter Beru-

17 Fukushima, „Meiji kôki no ‚shinbukkyô‘ undô“, 112 f.

18 Andô, „Bussha toshite no jiyû tôkyû“, 15 f.

fung auf Nakanishi Ushios *Shūkyō kakumeiron* (Über die Revolution in der Religion, 1889) kritisiert er den traditionellen Buddhismus als konservativ (*hoshuteki*) und dogmatisch (*kyōriteki*). Seine Lehren gründeten nicht auf Vernunft, sein Klerus wende sich eher dem Bereich des Materiellen als dem des Spirituellen zu. Demgegenüber müsse der Neue Buddhismus fortschrittlich (*shinpoteki*), bürgerlich (*heiminteki*), sozial (*shakaiteki*), historisch (*rekishiteki*), d.h. an die Zeitumstände angepaßt, und spirituell (*seishinteki*) sein. Um dieses Ziel zu erreichen, hielt er es für erforderlich, mit konkreten Maßnahmen dem moralischen Verfall sowohl der Gesellschaft als auch der buddhistischen Mönche entgegenzutreten und den Ritualismus der buddhistischen Schulen zu überwinden. Die einzigen Buddhisten, die sich derzeit um solche Reformen bemühten, seien die rund 13.000 Anhänger der *Hanseikai*. Ihr Handeln müsse daher zum Vorbild für alle Buddhisten werden.¹⁹

Furukawa sieht den Reformbedarf des Buddhismus seiner Zeit im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit. Auf diesem Gebiet erkennt er die überlegenen Leistungen des Christentums an: Während die Christen die theoretische Fundierung ihrer Wahrheitsbehauptungen verbessern müßten, nicht aber ihre gesellschaftlichen Aktivitäten, sei genau dies die Aufgabe der Buddhisten, etwa in den Bereichen Gefängnisseelsorge, Armenerziehung, Übersee-Mission oder Jugendarbeit.²⁰ Obwohl Furukawa das karitative und gesellschaftliche Wirken der Christen anerkennt, hält er es nicht für ausreichend, um den Fortbestand dieser Religion in Japan zu gewährleisten. Das Christentum habe sich in den Jahren nach der Restauration nur deshalb in Japan ausbreiten können, weil der Buddhismus infolge der Religionspolitik der neuen Regierung kein ernsthafter Konkurrent gewesen sei und das ganze Land von einer Begeisterung für den Westen erfaßt worden sei, die sich die Missionare zunutze gemacht hätten. Um die Mitte der 80er Jahre jedoch sei die allgemeine Stimmung in das Gegenteil umgeschlagen: Dem Trend zur Verwestlichung begegne man seit dieser Zeit mit dem Hinweis auf die nationale Eigenart Japans und den Wert der eigenen Kultur. Zudem bemühten sich viele einflußreiche Buddhisten, ihre Religion zu erneuern und ihr Ansehen wiederherzustellen. Neben diesen Veränderungen der gesellschaftlichen Situation sähen sich die christlichen Konfessionen zunehmend mit Kritik aus den eigenen Reihen konfrontiert, beispielsweise

19 Furukawa Rōsen, „Nijūyonen igo no nidaikyōto“, in: Sugimura Kōtarō (Hg.), *Rōsen ikō*, Tōkyō: Bukkyō seito dōshikai 1901, 34–36 (im folgenden „Nijūyonen“).

20 Furukawa, „Nijūyonen“, 36 f.

durch die Universalisten und Unitarier, die die Berechtigung traditioneller Lehrmeinungen in Frage stellten.²¹ Angesichts dieser Situation kann das Christentum in seinem gegenwärtigen Zustand nach Furukawas Ansicht in Japan kaum weiterbestehen. Er gibt den Christen daher einige Ratschläge, deren Befolgung er als Voraussetzung dafür ansieht, daß ihre Religion in Japan gedeihen kann. Zunächst hält er es für dringend notwendig, die christlichen Lehren den Maßstäben der Rationalität sowie philosophischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnis anzugleichen. Diese Richtung verfolgen in seinen Augen die Unitarier und die Universalisten. Ebenso wichtig sei die Inkulturation der ausländischen Religion, also die Entwicklung eines spezifisch japanischen Christentums, das im Einklang mit japanischer Kultur und Tradition stehe. Weiterhin sollten die Christen mehr Wert auf wahren Glauben legen, anstatt lediglich durch Lieder, Gebete und andere Äußerlichkeiten neue Gläubige zu gewinnen. Schließlich rät er zu mehr Toleranz und Aufgeschlossenheit gegenüber den einheimischen Religionen und ihren Anhängern sowie zu einem längerfristigen Blick in der Umsetzung ihrer gesellschaftlichen Reformvorhaben. Den ersten beiden Punkten mißt Furukawa das meiste Gewicht bei, da sich aus ihnen alle weiteren Veränderungen von selbst ergäben.²² Er beurteilt das Christentum somit als irrationale Religion, der es nicht gelungen sei, sich an Japans gesellschaftliche und kulturelle Gegebenheiten anzupassen. Positiv bewertet er dagegen das Wirken des sogenannten liberalen Christentums, d.h. des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins, der Unitarier und der Universalisten.²³ Ihre Forderungen nach historischer und vergleichender Religionsforschung sowie nach religiöser Toleranz können in seinen Augen die Entwicklung des Christentums auf den richtigen Weg in die Zukunft bringen. So beschließt er seinen Aufsatz mit einer Vision der möglichen zukünftigen Entwicklung: Das Christentum werde zunächst einen unitarischen, dann einen buddhistischen Charakter annehmen und sich schließlich als neues Christentum in der ganzen Welt ausbreiten, sofern es den japanischen Buddhisten nicht gelänge, als Gegengewicht einen neuen, zeitgemäßen Buddhismus zu schaffen.²⁴

In seinem Bild vom Christentum unterscheidet sich Furukawa nur wenig von seinen buddhistischen Zeitgenossen. Dennoch ist dieser Text unge-

21 Furukawa, „Nijūyonen“, 19–25.

22 Furukawa, „Nijūyonen“, 31–33.

23 Zur Mission des liberalen Christentums in Japan siehe Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 23–86.

24 Furukawa, „Nijūyonen“, 41 f.

wöhnlich: Obwohl er überzeugter Buddhist ist, rät Furukawa den Christen, wie sie die Überlebenschancen ihrer Religion in Japan verbessern können. Zwar kritisiert er dabei das Christentum, doch nicht in polemischer Absicht. Er kommt nicht zu dem Ergebnis, daß das Christentum für Japan ungeeignet sei, sondern in der von ihm beschriebenen Gestalt sogar auf breitere Akzeptanz stoßen würde. Den Ratschlägen an die Christen schickt Furukawa die Bemerkung voraus, daß er von einem unparteiischen Standpunkt aus die Frage erörtern werde, wie das Christentum in Japan seinen Untergang aufhalten könne. Dieser Hinweis legt nahe, daß er dem von ihm postulierten Prinzip der freien Erforschung folgt, d.h. der möglichst objektiven und vernünftigen Betrachtung eines Sachverhalts. Dieses Ideal wurde nicht nur von Unitariern und *Bukkyō seito dōshikai* als grundlegendes Prinzip in ihre jeweiligen Statuten aufgenommen, sondern von einem Großteil der religiösen Intellektuellen der Zeit diskutiert und befürwortet. Unter den damaligen reformorientierten Buddhisten war es ein zentrales Moment ihrer Vorstellung von einer modernen Religion.

Furukawa nahm zumindest dem liberalen Christentum gegenüber eine positive Haltung ein und erwartete von ihm die Rettung der christlichen Konfessionen. Einen genaueren Einblick in sein Urteil über diese von den in Japan etablierten Kirchen als Häresie abgelehnten Richtungen des Protestantismus²⁵ erlaubt der 1894 publizierte Aufsatz *Yunitariankyō o ronzu* (Über den Unitarismus). Darin geht es im wesentlichen um die Frage, ob der Unitarismus eine Religion sei oder nicht. Nach Furukawa ist er keine Religion. Das begründet er aus den Lehrsätzen der Unitarier, und zwar aus den drei „grundlegenden Prinzipien“ (*kihonteki shugi*), die Fundament, Methode und Ziel des Unitarismus benennen, sowie aus den sieben „allgemeinen Glaubenssätzen“ (*futsū shinkō*). Die Prinzipien lauten:

- Hinsichtlich des Fundaments: Der Unitarismus beruft sich nicht auf die „überlieferte Lehrautorität“ (*kōhiteki kyōken*), sondern sein Fundament sind „der Weg der Vernunft und die naturwissenschaftliche Wahrheit“ (*gōriteki daidō kagaku-teki shinri*).

- Hinsichtlich der Methode: Der Unitarismus betrachtet die vollkommen „freie Erforschung“ (*jiyū tōkyū*) als Methode seiner Forschung.

- Hinsichtlich des Ziels: Die Entwicklung der „Sittlichkeit der Menschheit“ (*jinrui no tokusei*) auf individueller und gesellschaftlicher Ebene ist das Ziel des Unitarismus.²⁶

25 Vgl. Suzuki, *Meiji shūkyō shichō*, 25 f.

26 Furukawa Rōsen, „Yunitariankyō o ronzu“, in: Sugimura (Hg.), *Rōsen ikō*, 116.

Diesen Prinzipien spricht Furukawa nicht nur die Fähigkeit zu, das Christentum von seinen „Übeln“ (*heifū*) zu befreien, sondern er befürwortet sie grundsätzlich. Doch reichen sie in seinen Augen nicht aus, um einen religiösen Glauben zu begründen, da sie sich auf das „Diesseits“ (*gensei no jijitsu*) beschränkten, die Frage nach dem „Jenseits“ (*mirai*) jedoch nicht berührten.²⁷ Im folgenden gibt er die Glaubenssätze wieder, die das unitarische Religionsverständnis, Gottes- und Menschenbild in sieben Punkten zusammenfassen:

- 1) Die Unitarier glauben, daß Religion der natürliche Ausdruck des menschlichen Begriffes von Gott und der eigenen Pflichten (d.h. des Willens Gottes) ist.
- 2) Die Unitarier glauben, daß die grundlegenden Lehren des Christentums die sind, daß Gott der himmlische Vater ist und alle Menschen Brüder sind.
- 3) Die Unitarier glauben, daß Gott unendliche Macht, Weisheit und Barmherzigkeit besitzt, daß er der Ursprung (eigentl.: die Quelle) der materiellen und der geistigen Welt ist, daß er lenkt und ordnet.
- 4) Die Unitarier glauben, daß die Menschen die mächtigsten Lebewesen der Schöpfung sind und deshalb Verstand und Geist (*chiryoku, seishin*) erhalten haben, die sie entwickeln sollen, daß sie religiöses und moralisches Empfinden besitzen, von Gott wissen (*chikaku*) und den Wunsch nach ewigem Leben verspüren. Darum sind die Menschen Gottes Kinder.
- 5) Die Unitarier glauben, daß das Alte und das Neue Testament von verschiedenen Menschen des Altertums verfaßt wurden und daß die Bibel eine der Schriften ist, die das religiöse Wesen der Menschheit am besten zum Ausdruck bringt, auch wenn es darin natürlich Irrtümer gibt.
- 6) Die Unitarier glauben, daß Jesus der größte Prophet der spirituellen Welt (*seishinkai*) ist und im Hinblick auf religiöse Unterweisung und Menschenführung der erhabenste Lehrer der Menschheit.
- 7) Die Unitarier glauben, daß es zwischen den Religionen zwar qualitative Unterschiede gibt, daß sie aber einer einzigen Wurzel entspringen. Da auch ihr Ziel das gleiche ist, sind sie sich gegenseitig Freunde.²⁸

Auch diese Sätze kann Furukawa nicht als religiösen Glauben anerkennen. Zum einen, weil sie nach den Aussagen der Unitarier weder verbindlich noch unveränderlich seien. Zum anderen sieht er in ihnen lediglich den Protest gegen theologische Auffassungen der traditionellen christlichen Konfessionen, die die Unitarier nicht teilen. So widersprächen sie den Überzeugungen, nur die christliche Religion könne als wahre Religion anerkannt werden, die Auslegungen der Bibel durch die Kirche seien so autorita-

27 Furukawa, „Yunitariankyō“, 117 f.

28 Furukawa, „Yunitariankyō“, 118 f.

tiv wie Jesu Worte, Gott existiere außerhalb der Welt, die Menschen seien durch die Erbsünde verdammt und könnten ihre Verdammung nicht ohne Gottes Hilfe überwinden, jedes Wort der Bibel sei wahr und Jesus habe göttlichen Charakter. Daher handele es sich auch hierbei eher um die Negierung eines bestimmten Glaubens als um positive, eigene Glaubensinhalte. Zumindest liege in dieser Funktion ihr eigentlicher Wert. Folglich könne man den Unitarismus nicht als Religion bezeichnen.²⁹

Aus dieser Schlußfolgerung leitet Furukawa seinen Vorschlag an die Unitarier ab: Anstatt sich als Religion zu bezeichnen, sollten sie sich um die Reform des Christentums bemühen, die alte Dogmatik zerschlagen zugunsten einer zeitgemäßen, die nicht die Wissenschaften und andere Religionen ablehnt. Nicht nur das – auch andere Religionen sollten sie kritisieren, um deren Erneuerung zu bewirken. Wollten sie sich jedoch weiterhin als Religion betrachten, rät er ihnen, ihre eigene Lehre zu reformieren und ein Teil des Buddhismus zu werden. Denn die unitarischen Prinzipien, sich nicht auf überlieferte Lehrautorität zu berufen, unvoreingenommene Erforschung zu gestatten und das Wesen des Menschen nicht für verdammt zu halten, müßten auch für den Buddhismus wieder gelten. Im Gegensatz zum Unitarismus enthalte der Buddhismus jedoch neben der notwendigen Skepsis einen religiösen Glauben, so daß erst die Verbindung mit ihm den Unitarismus zu einer wahren Religion mache.³⁰

Furukawa beurteilt also das in Japan existierende Christentum als reformbedürftig, ohne es jedoch grundsätzlich abzulehnen. Er befürwortet die theoretischen Grundsätze des Unitarismus, den er weder als einen Teil des Christentums noch überhaupt als Religion betrachtet. Vielmehr schreibt er ihm die Rolle einer religionsunabhängigen und -kritischen Instanz zu, die notwendige Erneuerungen in allen Religionen anregen soll. Diese Zuweisung ist eng verknüpft mit seinem evolutionären Modell geistesgeschichtlicher Entwicklung, das er in dem Aufsatz *Kaigi jidai ni ireri* (Auf dem Weg in das Zeitalter des Zweifels) von 1894 vorstellt. Darin entfaltet er ein Drei-Stufen-Modell, mit dem er die Geschichte sowohl des philosophischen als auch des religiösen Denkens beschreibt. Die drei Phasen, die auch Buddhismus und Christentum in Japan gerade durchliefen, seien das Zeitalter der Dogmatik (*dokudan jidai*), das des Zweifels (*kaigi jidai*) und das der Kritik (*hihyō jidai*). Sie entwickeln sich nach Furukawas Ansicht notwendig auseinander. Im Falle des Christentums sei die Epoche der Dogmatik von der

29 Furukawa, „Yunitariankyō“, 119–121.

30 Furukawa, „Yunitariankyō“, 121–123.

festen Überzeugung geprägt gewesen, die Aussagen der Bibel seien in jedem Wort wahr und unfehlbar. Die Kritik der Buddhisten an der Irrationalität der Bibel habe das Zeitalter des Zweifels eingeleitet, in dem auch Christen begonnen hätten, ihr wörtliches Bibelverständnis in Frage zu stellen. Inzwischen hätten die japanischen Christen bereits die Phase der Kritik erreicht, in der sie versuchten, einen Kompromiß zwischen ihrem alten Glauben und ihrem Zweifel zu finden, indem sie beispielsweise neue Bibelinterpretationen prüften. Daraus werde eine neue Dogmatik entstehen, die der alten überlegen sei, aber dennoch den Kreislauf von Zweifel und Kritik wieder nach sich ziehen werde. Der Buddhismus dagegen habe dank der Neuen Buddhisten gerade die Epoche des Zweifels erreicht. Sie äußere sich zum Beispiel in der Diskussion der Frage, wie authentisch der Mahāyāna-Buddhismus tatsächlich sei, wenn seine Sutren nachweislich nicht auf den historischen Buddha zurückgingen. Ähnliche Probleme, die sich aus der historischen und kritischen Buddhismusforschung ergäben, würden sich den Buddhisten auch in Zukunft stellen. Den Unitariern spricht er in diesem Prozeß die Funktion einer Brücke zwischen alter und neuer Dogmatik zu, indem sie Zweifel und Kritik herbeiführten.³¹ Dieses Modell wurde in buddhistischen Kreisen breit rezipiert und sowohl als Erklärung für buddhistuskritische Tendenzen herangezogen als auch als Anlaß zu Erneuerung und Reform betrachtet.

Furukawas Beitrag zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen besteht im wesentlichen in der positiven Bewertung des Unitarismus in Japan. Zwar betrachtet er die Unitarier nicht als Christen, sondern als Reformbewegung, deren Vorstellung von einer modernen Religion der seinen sehr ähnelte. Doch sah er auch, daß sie selbst sich sehr wohl als Christen begriffen. Mit seinem Hinweis auf die Übereinstimmungen in einigen grundlegenden Überzeugungen hat er eine Ebene der Annäherung gefunden, die von den doktrinären Differenzen weitgehend unberührt blieb.

31 Furukawa Rōsen, „Kaigi jidai ni ireri“, in: Sugimura (Hg.), *Rōsen ikō*, 107–111.

4.3 Die „Vereinigung buddhistischer Puritaner“ (*Bukkyō seito dôshikai*) und ihre Bewegung für einen Neuen Buddhismus

Nach dem Tod Furukawas gründeten Sakaino Kôyô, Tanaka Jiriki, Andô Hiroshi, Takashima Beihô, Sugimura Jûô und Watanabe Kaikyoku 1899 die „Vereinigung buddhistischer Puritaner“ (*Bukkyō seito dôshikai*; 1903 umbenannt in *Shinbukkyôto dôshikai* Vereinigung der Neuen Buddhisten), die bald auch Katô Genchi aufnahm und sich als Nachfolger der *Keikai* verstand. Der Name Puritaner (*seito*) war eine bewußte Anspielung auf die englischen Puritaner, denen sie sich in ihrem Anliegen verwandt fühlten, die Gesellschaft in moralischer Hinsicht zu retten.³² Sie faßten ihre Grundüberzeugungen zunächst in fünf Punkten zusammen:

1. Wir glauben an die grundlegenden Prinzipien des Buddhismus.
2. Wir erwarten grundlegende Reformen der Gesellschaft durch die Belebung des Glaubens.
3. Wir fordern die freie Erforschung des Buddhismus.
4. Wir lehnen jeden Aberglauben ab.
5. Wir erkennen die Notwendigkeit nicht an, das bisherige religiöse System beizubehalten.³³

Schon bald trat ein sechster Punkt hinzu:

6. Wir lehnen Protektion und Kontrolle der Religion durch die Politik ab.³⁴

Diese Liste wurde mehrfach ergänzt und modifiziert. In der letzten Version, die in der ersten Nummer der Zeitschrift *Shinbukkyô* abgedruckt wurde, war das Bekenntnis zum Buddhismus in den Hintergrund gerückt zugunsten einer allgemeinen religiösen Aufgeschlossenheit. So wird darin nicht mehr die freie Erforschung des Buddhismus, sondern der Religionen gefordert. Die große Resonanz, auf die die neue Vereinigung stieß, wird deutlich an der Vielzahl von Bitten um Mitgliedschaft, die sie nach der Veröffentlichung ihrer Grundsätze erhielt. Laut Takashima baten damals ein- bis zweitausend Buddhisten um Aufnahme. Sie entschieden sich jedoch für einen kleinen

32 Vgl. Takashima Beihôs Erinnerungen an die Anfänge der *Bukkyō seito dôshikai* in „*Shinbukkyô jindaishi*“, in: *Shinbukkyô* 11-7 (Juli 1910), in: SRS II, 1057.

33 Takashima, „*Shinbukkyô jindaishi*“, 1057.

34 Takashima, „*Shinbukkyô jindaishi*“, 1057.

Kreis und strenge Aufnahmekriterien.³⁵ Wie für Furukawa war auch für die Begründer der *Bukkyō seito dôshikai* der von ihnen beobachtete moralische Verfall der Gesellschaft und die Überzeugung, nur die Religion könne diese Entwicklung aufhalten, Anlaß für ihre Aktivitäten. In ihrem Manifest von 1900 legen sie dar, daß die von ihnen gewünschten gesellschaftlichen Reformen (*shakai no kaizen*) auf einer neuen Moral beruhen müßten, deren Fundament die Verbindung von „gesundem Glauben“ (*kenzen naru shinkô*) und „gesundem Wissen“ (*kenzen naru chishiki*) sei. Diese neue Moral könne der Buddhismus in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht hervorbringen. Um seiner dringlichsten Aufgabe nachkommen zu können, bedürfe es zunächst einer umfassenden Reform des buddhistischen Glaubens. Als Grundlagen dieser Erneuerung benennen die buddhistischen Puritaner die Freiheit des Denkens und Forschens, die Unabhängigkeit der Religion von staatlicher Einmischung oder Protektion, die Abschaffung von Aberglauben, die Toleranz gegenüber anderen Religionen und deren unvoreingenommene Erforschung sowie die Verbindung von Buddhismus und Christentum. Nur ein „gesunder“ religiöser Glaube könne die Gesellschaft in moralischer Hinsicht retten.³⁶

Zwangsläufig stellt sich angesichts dieses Manifestes die Frage nach Gestalt und Inhalt des neuen Glaubens, der das Ziel buddhistischer Reform und Grundlage der gesellschaftlichen Erneuerung sein soll. Katô Genchi beschreibt in derselben Zeitschrift, wie er nicht aussehen soll: nämlich nicht wie die buddhistischen Überzeugungen früherer Generationen, etwa zu Zeiten des historischen Buddha, Shinrans (1173–1262) oder Nichirens (1222–1282). Da es die Wirkung des religiösen Glaubens sei, moralisches Verhalten hervorzurufen, müsse er den jeweiligen zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten angemessen sein. Oder sollten sich die heutigen Menschen etwa so verhalten wie zur Zeit Shinrans oder Nichirens? Die religiöse Überzeugung ist nach Katô an Wissen und Erfahrungen des Menschen gebunden. Die intellektuellen Fortschritte der letzten 100 Jahre, wie sie die Ergebnisse philosophischer und naturwissenschaftlicher Forschung deutlich gemacht hätten, müßten somit zwangsläufig auch eine Entwicklung der Glaubensvorstellungen nach sich ziehen. Der Glaube buddhistischer Heiliger der Vergangenheit könne nicht dem Wissen und der alltäglichen Erfahrungswelt der Menschen der Gegenwart entsprechen. Unveränderlich bleibe

35 Vgl. Takashima, „*Shinbukkyô jindaishi*“, 1056–1058, und Sakainos Rückblick in „*Shinbukkyô yônen jidai*“, 41 ff.

36 „*Wagato no sengen*“, in: *Shinbukkyô* 1-1 (Juli 1900), in: SRS I, 3–6.

lediglich die Form religiösen Glaubens, nämlich die eines Konzeptes von Gut und Böse. Der Inhalt hingegen ändere sich mit Zeit und Ort. Daher müsse der neue Glaube auch auf dem „gesunden Wissen“ der Philosophie und der Naturwissenschaften beruhen.³⁷

Katōs Auffassung, daß der religiöse Glaube im Einklang mit dem zeitgenössischen Wissensstand stehen solle, ergänzt Sakaino Kōyō um die Aspekte der Emotionalität und der Individualität. Der „gesunde Glaube“ sei keine rein rationale Einsicht. Vielmehr müsse er Vernunft und Gefühl des Menschen befriedigen. Sakaino überläßt es dem Einzelnen, die Inhalte dieses Glaubens zu bestimmen. Jeder müsse sich über dessen unantastbares Fundament und über seine konkreten Inhalte selbst klar werden, indem er auf der Grundlage der Vernunft Religionen, Philosophie und Naturwissenschaften im Hinblick auf ihre Wahrheiten untersuche.³⁸ Er spricht der traditionellen Überlieferung und den klerikalen Lehrautoritäten das Recht ab, die religiöse Überzeugung der Gläubigen verbindlich zu bestimmen und stellt sie in die Verantwortung des Einzelnen. Damit plädieren die Neuen Buddhisten für eine Pluralität religiöser Überzeugungen, die jedoch nach Sakainos Ansicht auf einem gemeinsamen Fundament ruht: der pantheistischen Weltauffassung des Mahāyāna-Buddhismus. Nicht die Etablierung einer neuen, einheitlichen Lehre sei ihr Anliegen, sondern die Umsetzung des Prinzips des individuellen Glaubens.

Diese Art von Glauben, führt Tanaka Jiriki weiter aus, manifestiere sich sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Denn er wirke nicht nur im privaten Leben des Einzelnen, sondern auch in dessen Bemühen, die Pflichten der Religion gegenüber der Gesellschaft zu erfüllen. In seinen sozialen Konsequenzen unterscheide sich der wahre religiöse Glaube vom Aberglauben, der nicht imstande sei, die Verbesserung der gesellschaftlichen Situation herbeizuführen.³⁹

Als Aberglaube beschreibt Tōru Dōgen solche religiöse Auffassungen, die der religiösen Verehrung vergangener Zeiten entsprächen und infolgedessen dem heutigen Gläubigen weder in rationaler noch in emotionaler Hinsicht genügen könnten. Jede Epoche entwickle aufgrund der religiösen

37 Katō Genchi, „Shinkō no itten no ki“, in: *Shinbukkyō* 1-1 (Juli 1900), in: SRS I, 98–112.

38 Sakaino Kōyō, „Bukkyō no kenzen naru shinkō“, in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: SRS I, 279 f, und ders., „Jiyū tōkyū shugi toshite no shinbukkyō“, in: *Shinbukkyō* 3-7 (Juli 1902), in: SRS I, 562–567 (im folgenden „Jiyū tōkyū shugi“).

39 Tanaka Jiriki, „Shakai no konponteki kaizen“, in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: SRS I, 280.

Bedürfnisse ihrer Menschen ein eigenes, zeitgemäßes Bild von dem, was sie verehere.⁴⁰

Die Basis des gesunden Glaubens ist der von Katō Genchi skizzierte Grundsatz der freien Erforschung. Mit diesem Schlagwort bezeichneten die Neuen Buddhisten die kritische, die vergleichende und die historische Religionsforschung. Die Aufgabe solcher Studien sieht Katō darin, den Aberglauben zu beseitigen und dem Glauben eine solide Grundlage zu verschaffen. So überprüfe die kritische Forschung religiöse Lehrinhalte und Traditionen, die vergleichende Forschung widme sich der unparteiischen Betrachtung der verschiedenen Wahrheitsbehauptungen der Religionen, während die historische Forschung den historischen Wert jeder Religion bestimme.⁴¹ Die systematische Religionsforschung ist jedoch nur der methodische Aspekt der freien Erforschung. Als Haltung – um mit Fukushimas Worten zu sprechen⁴² – war sie bestimmt von „Rationalität“ (*risei shugi*) und „Toleranz“ (*kanyō shugi*)⁴³ gegenüber den Wissenschaften und anderen Religionen. Deren Denken solle frei von weltanschaulicher Voreingenommenheit beurteilt und gegebenenfalls in die eigene Vorstellung von Wahrheit integriert werden. Die Toleranz wurde dabei als eine Konsequenz der Rationalität gesehen: Wenn allein die Vernunft das Kriterium der Anerkennung sein solle, müsse daraus eine „unparteiische Sichtweise, eine tolerante Haltung“⁴⁴ gegenüber anderen Religionen resultieren. Diese Art von ausschließlich vernunftgeleiteter Betrachtung sollte sich auch dem „Wissen der Zeit“ (*jidai no chishiki*)⁴⁵, d.h. den in den Schulen vermittelten philosophischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen, zuwenden. Das Allgemeinwissen als Grundlage der Rationalität der Menschen ist in Sakainos Augen der Maßstab, an dem sich der Glaube des Neuen Buddhismus messen muß. Denn eine Religion könne sich nur dann ausbreiten, wenn sie mit dem allgemeinen Bildungsniveau Schritt halte. Die hier skizzierte Notwendigkeit, die Lehren einer Religion dem Schulwissen

40 Tōru Dōgen, „Meishin no shōzetsu“, in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: SRS I, 282.

41 Katō Genchi, „Jiyū tōkyū“, in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: SRS I, 281. Die von Katō vorgenommene Unterteilung religionsbezogener Studien war in der damaligen religiös-intellektuellen Welt nicht unüblich. Auch Inoue Tetsujirō unterscheidet zwischen den kritischen, den historischen und den vergleichenden Studien in der Buddhismusforschung. Vgl. Andō, „Bussha toshite no jiyū tōkyū“, 15.

42 Vgl. Fukushima, „Meiji kōki ni okeru, shinbukkyō undō“, 111.

43 Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 568.

44 Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 565.

45 Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 567.

anzugleichen, faßt Sakaino in den Begriffen „Prinzip der Parallelität von Erziehung und Religion (*kyōiku shūkyō heikō shugi*), Prinzip des alltäglichen Wissens (*jōshiki shugi*)“⁴⁶ zusammen. Die wesentlichen Elemente der freien Erforschung als Haltung sind somit Rationalität, Toleranz und Berücksichtigung des „Wissens der Zeit“.⁴⁷

Das Postulat religiöser Toleranz begründet Sakaino darüber hinaus aus seinem grundlegenden Religionsverständnis. Er betrachtet Religiosität als ein natürliches und notwendiges Bedürfnis jedes Menschen, unabhängig von seinem Zivilisationsgrad. So wie die Menschen essen müßten, um zu überleben, bedürften sie der Religion, um ihrem Leben einen Sinn zu geben. Zwar gebe es – ähnlich der Vielfalt der Nahrungsmittel – eine Vielzahl unterschiedlicher Religionen, doch wurzelten sie alle in der gleichen anthropologischen Bedingung. Daher müsse man jeder Religion mit dem gleichen Respekt, der gleichen Neutralität und Toleranz begegnen. Das bedeute jedoch nicht, daß es keine qualitativen Unterschiede gäbe. Verschiedene Lebensmittel unterschieden sich ja auch in ihrem Nährwert, ihrer Verträglichkeit oder ähnlichem. Ebenso gebe es unterschiedlich entwickelte Religionen: Die einen enthielten mehr Wahrheit oder weniger abergläubische Elemente als andere.⁴⁸ In seiner Forderung nach religiöser Toleranz erkennt Sakaino demnach die Gleichberechtigung aller Religionen an.

Zusammenfassend kann man die theoretische Grundlage des Religionsverständnisses der *Bukkyō seito dōshikai* als ein ausgeprägt evolutionäres religionshistorisches Denken kennzeichnen. Glaubensinhalte werden relativiert, indem ihre Anpassung an den Wandel der intellektuellen Entwicklung der Menschheit für die Vergangenheit behauptet und für die Gegenwart verlangt wird. Die Fortschritte in Naturwissenschaft und Philosophie hielten die buddhistischen Puritaner für die Merkmale ihrer eigenen Epoche. Daraus leiteten sie die Forderung ab, auch Religion mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden zu betrachten. Entsprechend erinnern ihre Grundprinzipien an zentrale Werte nicht nur damaliger Wissenschaft: Objektivität, Freiheit des Forschens und Denkens, Unabhängigkeit von staatlicher Einmischung und Toleranz gegenüber anderen Auffassungen. Doch ist die geforderte neutrale und rationale Religionsbetrachtung nur Mittel zum Zweck: Sie soll die notwendige Grundlage für einen zeitgemäßen

46 Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 567.

47 Vgl. Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 565–568.

48 Sakaino, „Jiyū tōkyū shugi“, 566 f.

religiösen Glauben schaffen. Dieser wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß die Religion ihrer eigentlichen Aufgabe, nämlich der Verantwortung für den moralischen Zustand der Gesellschaft, nachkommen kann. Die buddhistischen Puritaner propagierten somit einen weltzugewandten, sozial engagierten Buddhismus. Gleichzeitig warfen sie den buddhistischen Intellektuellen der ihnen vorangehenden Generation vor, die Legitimation des Buddhismus eher im Bereich philosophischer Spekulation zu suchen statt in seinen gesellschaftlichen Aktivitäten.

Nicht nur aufgrund ihres praxis- und ‚diesseitsbezogenen‘ Buddhismusverständnisses war die Bewegung der Neuen Buddhisten für die Geschichte des japanischen Buddhismus bedeutsam. Auch ihre Haltung gegenüber anderen Religionen stellte einen historischen Wendepunkt dar. Wie oben beschrieben, sollte die freie Erforschung nicht nur auf die eigene Religion, sondern ebenso auf andere angewendet werden, um deren Wahrheiten und historischen Wert zu erkennen.

Ein gutes Beispiel dafür, was die *Bukkyō seito dōshikai* unter unparteiischer, historischer Religionsbetrachtung verstand, ist Sakaino Kōyōs Aufsatz über die Wesensunterschiede zwischen Buddhismus und Christentum in der Zeitschrift *Shinbukkyō* vom Januar 1905. Darin vertritt er die These, daß das Wesen einer Religion – anders als Politik, Erziehung oder Philosophie – primär durch die Persönlichkeit ihres Begründers geprägt sei, und zwar durch dessen gesamte Persönlichkeit. Zwar hätten auch spätere Menschen die Eigenart beispielsweise des Buddhismus verändert; doch seien sie so stark durch den historischen Buddha beeinflusst gewesen, daß sie der Religion kein völlig anderes Gesicht geben können. Entsprechend wurzelten die unterschiedlichen Charaktere von Buddhismus und Christentum in den verschiedenen Persönlichkeiten Shakyamunis und Jesu. Diese historischen Bedingungen seien für die Schwierigkeiten der Harmonisierung von Christentum und Buddhismus viel ausschlaggebender als doktrinaire Differenzen, wie etwa ein unterschiedlicher Gottesbegriff. Die historische Betrachtung könne daher dazu beitragen, den Ursprung der unvereinbaren Momente der beiden Religionen zu begreifen. Sakaino charakterisiert Jesus als jungen, heißblütigen, dem Judentum gegenüber intoleranten (*hajateki*) und furchtlosen Mann der Tat – als Beispiel führt er Jesu Auftritt im Jerusalemer Tempel an –, der ein heroisches, aber trauriges Leben geführt habe, das tragisch geendet sei. So wie das Leben Jesu sei auch die Geschichte des Christentums von Heroismus, aktivem Glaubenseifer und Tragik geprägt. Das zeigten das Schicksal der Christen unter dem römischen Kaiser Nero (37–68, reg. 54–68), die Märtyrer oder die Kreuzzüge. Den

aktiven Geist des Christentums beurteilt Sakaino als dessen großen Vorteil; ein Hang zu Leidenschaftlichkeit und der Mangel an Rationalität dagegen sind für ihn die Nachteile dieser Religion.

Demgegenüber sei Shakyamuni ein ruhiger, geduldiger und sanfter Mann mit klarem Urteil gewesen. Auch sein Glaubenseifer sei herausragend gewesen, doch hätte ihn nicht jugendliches Ungestüm begleitet, sondern Gelassenheit. Sein langes, friedliches Leben habe er mit einem sanften Tod beschlossen. Entsprechend sei auch der Buddhismus eine ruhige, weniger leidenschaftliche Religion. In dieser Ruhe und Gelassenheit sieht Sakaino die Stärke des Buddhismus, in den Extremen Passivität und Indifferenz hingegen die Schwächen.

Ziel dieser Darstellung ist nicht, wie Sakaino ausdrücklich betont, das Urteil über die Richtigkeit oder Falschheit buddhistischer und christlicher Lehren. Sein Anliegen ist vielmehr, die Stärken der jeweiligen Religion und ihre historischen Wurzeln in den Persönlichkeiten Shakyamunis und Jesu darzustellen.⁴⁹

Mit dem Postulat der unparteiischen Religionsforschung überwandten die Neuen Buddhisten die apologetische Haltung, die das Denken der meisten buddhistischen Intellektuellen der Meiji-Zeit bislang bestimmt hatte. Es ging ihnen nicht mehr darum, gemäß dem Grundsatz *haja kenshō* (Zerstörung der schlechten, Etablierung der richtigen Lehre) nachzuweisen, daß die Lehren der eigenen Religion wahr, die der anderen dagegen, vor allem die des Christentums, Irrtümer seien. Vielmehr wollten sie mit Hilfe der freien Erforschung die Wahrheiten in allen Religionen erkennen und in ihren neuen Glauben übernehmen. In diesem Sinne sprechen sie auch von einer Vereinigung von Buddhismus und Christentum:

Wir glauben nicht, daß Wahrheit allein im Buddhismus ist. Wahrheit erfüllt das Universum und den menschlichen Geist (*jinshin*). Kann nicht Wahrheit überall dort entdeckt werden, wo Dinge existieren und wo Geist sich zeigt? Wieviel mehr dann im weiten Christentum! Wir erwarten die Vereinigung (*gōitsu*) von Buddhismus und Christentum, weil wir Vorurteile nicht mit Glauben verwechseln.⁵⁰

49 Sakaino Kōyō, „Jinkaku no idai naru kengen“, in: *Shinbukkyō* 6-1 (Januar 1905), in: SRS II, 15–20.

50 „Shinbukkyō to shinshūkyō (tsuki, shinbukkyōto to yunitariankyōto)“, in: *Shinbukkyō* 1-5 (November 1900), in: SRS I, 140 (im folgenden „Shinbukkyō to shinshūkyō“).

Die Hoffnung der Neuen Buddhisten auf eine „Vereinigung“ (*gōitsu*)⁵¹ der beiden Religionen wurde getragen von der bereits von Furukawa beobachteten Übereinstimmung ihrer eigenen Reformvorstellungen mit denen der Unitarier. So konstatiert Katō Genchi 1901 eine zunehmende Kluft zwischen der konservativen und der progressiven Richtung sowohl im Buddhismus als auch im Christentum. Als Repräsentanten der progressiven Richtung sieht er auf christlicher Seite die Unitarier, auf buddhistischer die buddhistischen Puritaner. Deren geistiger Verwandtschaft, d.h. der Übereinstimmung in ihren grundlegenden Prinzipien wie Freiheit des Denkens, Ablehnung von religiösen Vorurteilen und Intoleranz, universale Nächstenliebe und Gleichheit aller Menschen, mißt er mehr Bedeutung zu als der Verbundenheit mit ihrer jeweiligen religiösen Tradition. Noch sei die Vereinigung der beiden Bewegungen rein geistiger Natur; doch werde sie im Laufe des 20. Jahrhunderts konkrete Züge annehmen und zur Entstehung einer völlig neuen Religion führen, die den Aberglauben der alten Religionen hinter sich lasse. Damit werde die Feindschaft zwischen Buddhismus und Christentum, wie sie im 19. Jahrhundert existierte, überwunden sein, indem sich nicht eine Religion gegen die andere, sondern das zukunftssträchtige Denken in beiden Religionen durchsetze.⁵²

Katōs Prophezeiung einer zukünftigen Vereinigung von Buddhisten und Christen zu einer neuen Religion stütze sich demnach ausschließlich auf die geistige Nähe der buddhistischen Puritaner zu den Unitariern. Das gute Einvernehmen der beiden Reformbewegungen äußerte sich auch im konkreten Umgang miteinander. Am 7. April 1901 besuchten Sugimura Jūō, Sakaino Kōyō, Katō Genchi, Tōru Dōgen und andere das Versammlungsgebäude der Unitarier, Yuiitsukan, um deren Sonntagsvorträge zu hören und ein Sonderheft ihrer Zeitschrift *Shinbukkyō* zu verteilen. Sie nutzten die Gelegenheit zu einem Gespräch mit den Unitariern über ihr jeweiliges Religionsverständnis und beschlossen, im Herbst des folgenden Jahres eine gemeinsame Konferenz durchzuführen.⁵³ Dieser Plan wurde jedoch niemals umgesetzt. Der freundschaftliche Umgang miteinander zeigte sich auch darin, daß die Unitarier den Neuen Buddhisten ihr Versammlungsgebäude

51 „Wagato no sengen“, in: *Shinbukkyō* 1-1 (Juli 1900), in: SRS I, 5.

52 Katō Genchi, „Dai nijū seiki ni okeru shūkyōkai no sūsei“, in: *Bukkyō* 169 (15. Januar 1901), 7–11.

53 Vgl. „Bukkyō seito dōshikai to yunitarian kyōkai“, in: *Rikugō zasshi* 244 (15. April 1901), 66 f.

aktiven Geist des Christentums beurteilt Sakaino als dessen großen Vorteil; ein Hang zu Leidenschaftlichkeit und der Mangel an Rationalität dagegen sind für ihn die Nachteile dieser Religion.

Demgegenüber sei Shakyamuni ein ruhiger, geduldiger und sanfter Mann mit klarem Urteil gewesen. Auch sein Glaubenseifer sei herausragend gewesen, doch hätte ihn nicht jugendliches Ungestüm begleitet, sondern Gelassenheit. Sein langes, friedliches Leben habe er mit einem sanften Tod beschlossen. Entsprechend sei auch der Buddhismus eine ruhige, weniger leidenschaftliche Religion. In dieser Ruhe und Gelassenheit sieht Sakaino die Stärke des Buddhismus, in den Extremen Passivität und Indifferenz hingegen die Schwächen.

Ziel dieser Darstellung ist nicht, wie Sakaino ausdrücklich betont, das Urteil über die Richtigkeit oder Falschheit buddhistischer und christlicher Lehren. Sein Anliegen ist vielmehr, die Stärken der jeweiligen Religion und ihre historischen Wurzeln in den Persönlichkeiten Shakyamunis und Jesu darzustellen.⁴⁹

Mit dem Postulat der unparteiischen Religionsforschung überwand die Neuen Buddhisten die apologetische Haltung, die das Denken der meisten buddhistischen Intellektuellen der Meiji-Zeit bislang bestimmt hatte. Es ging ihnen nicht mehr darum, gemäß dem Grundsatz *haja kenshō* (Zerstörung der schlechten, Etablierung der richtigen Lehre) nachzuweisen, daß die Lehren der eigenen Religion wahr, die der anderen dagegen, vor allem die des Christentums, Irrtümer seien. Vielmehr wollten sie mit Hilfe der freien Erforschung die Wahrheiten in allen Religionen erkennen und in ihren neuen Glauben übernehmen. In diesem Sinne sprechen sie auch von einer Vereinigung von Buddhismus und Christentum:

Wir glauben nicht, daß Wahrheit allein im Buddhismus ist. Wahrheit erfüllt das Universum und den menschlichen Geist (*jinshin*). Kann nicht Wahrheit überall dort entdeckt werden, wo Dinge existieren und wo Geist sich zeigt? Wieviel mehr dann im weiten Christentum! Wir erwarten die Vereinigung (*gōitsu*) von Buddhismus und Christentum, weil wir Vorurteile nicht mit Glauben verwechseln.⁵⁰

49 Sakaino Kōyō, „Jinkaku no idai naru kengen“, in: *Shinbukkyō* 6-1 (Januar 1905), in: SRS II, 15–20.

50 „Shinbukkyō to shinshūkyō (tsuki, shinbukkyō to yunitariankyōto)“, in: *Shinbukkyō* 1-5 (November 1900), in: SRS I, 140 (im folgenden „Shinbukkyō to shinshūkyō“).

Die Hoffnung der Neuen Buddhisten auf eine „Vereinigung“ (*gōitsu*)⁵¹ der beiden Religionen wurde getragen von der bereits von Furukawa beobachteten Übereinstimmung ihrer eigenen Reformvorstellungen mit denen der Unitarier. So konstatiert Katō Genchi 1901 eine zunehmende Kluft zwischen der konservativen und der progressiven Richtung sowohl im Buddhismus als auch im Christentum. Als Repräsentanten der progressiven Richtung sieht er auf christlicher Seite die Unitarier, auf buddhistischer die buddhistischen Puritaner. Deren geistiger Verwandtschaft, d.h. der Übereinstimmung in ihren grundlegenden Prinzipien wie Freiheit des Denkens, Ablehnung von religiösen Vorurteilen und Intoleranz, universale Nächstenliebe und Gleichheit aller Menschen, mißt er mehr Bedeutung zu als der Verbundenheit mit ihrer jeweiligen religiösen Tradition. Noch sei die Vereinigung der beiden Bewegungen rein geistiger Natur; doch werde sie im Laufe des 20. Jahrhunderts konkrete Züge annehmen und zur Entstehung einer völlig neuen Religion führen, die den Aberglauben der alten Religionen hinter sich lasse. Damit werde die Feindschaft zwischen Buddhismus und Christentum, wie sie im 19. Jahrhundert existierte, überwunden sein, indem sich nicht eine Religion gegen die andere, sondern das zukunftssträchtige Denken in beiden Religionen durchsetze.⁵²

Katōs Prophezeiung einer zukünftigen Vereinigung von Buddhisten und Christen zu einer neuen Religion stütze sich demnach ausschließlich auf die geistige Nähe der buddhistischen Puritaner zu den Unitariern. Das gute Einvernehmen der beiden Reformbewegungen äußerte sich auch im konkreten Umgang miteinander. Am 7. April 1901 besuchten Sugimura Jūō, Sakaino Kōyō, Katō Genchi, Tōru Dōgen und andere das Versammlungsgebäude der Unitarier, Yuiitsukan, um deren Sonntagsvorträge zu hören und ein Sonderheft ihrer Zeitschrift *Shinbukkyō* zu verteilen. Sie nutzten die Gelegenheit zu einem Gespräch mit den Unitariern über ihr jeweiliges Religionsverständnis und beschlossen, im Herbst des folgenden Jahres eine gemeinsame Konferenz durchzuführen.⁵³ Dieser Plan wurde jedoch niemals umgesetzt. Der freundschaftliche Umgang miteinander zeigte sich auch darin, daß die Unitarier den Neuen Buddhisten ihr Versammlungsgebäude

51 „Wagato no sengen“, in: *Shinbukkyō* 1-1 (Juli 1900), in: SRS I, 5.

52 Katō Genchi, „Dai nijū seiki ni okeru shūkyōkai no sūsei“, in: *Bukkyō* 169 (15. Januar 1901), 7–11.

53 Vgl. „Bukkyō seito dōshikai to yunitarian kyōkai“, in: *Rikugō zasshi* 244 (15. April 1901), 66 f.

für deren monatliche Vorträge zur Verfügung stellten. Tatsächlich nutzten die Buddhisten diese Möglichkeit von 1901 bis 1912.⁵⁴

Die Zuversicht, daß sich progressive Buddhisten und Christen in Zukunft zusammenschließen würden, zeigte sich noch 1905 in der Zusammenfassung eines Vortrags, den Watanabe Kaikyoku in Basel hielt. Er meinte, im zeitgenössischen Japan einen Trend zur Vereinigung der beiden Religionen beobachten zu können, der sich im interreligiösen Gespräch über Stärken und Schwächen von Buddhismus und Christentum, in der gemeinsamen Kritik an irrtümlichen Tendenzen in der gegenwärtigen Geisteswelt und der gegenseitigen Bekräftigung religiöser Toleranz äußere.⁵⁵ Die von ihm angeführten Inhalte der Gespräche lassen darauf schließen, daß er auf die geistige Auseinandersetzung der Neuen Buddhisten mit den Unitariern anspielte.

Trotz dieser optimistischen Haltung kam es nie zu einer Vereinigung der beiden Bewegungen. Von Anfang an wurde auf die Schwierigkeit hingewiesen, den christlichen Monotheismus mit dem pantheistischen Fundament des Buddhismus in Einklang zu bringen. Ein Leitartikel in *Shinbukkyō* vom November 1900 macht sowohl die Ähnlichkeiten als auch die grundlegende Differenz der Neuen Buddhisten und der Unitarier deutlich:

Es gibt Menschen, die uns buddhistische Unitarier nennen. Die Unitarier sind eine ursprünglich auf dem Christentum basierende neue Religion. Dennoch hegen wir nicht unbedingt eine Abneigung gegen diese Bezeichnung. Wir unterscheiden uns von den Unitariern nur darin, daß wir Pantheisten sind [...] Aber der Unitarismus, der von der freien Erforschung der Religionen spricht, der die Allgegenwart der Wahrheit behauptet, der jede Religion mit unparteiischem Blick betrachtet, der die intellektuelle Welt Japans beeinflusst hat, ist uns ein naher Freund.⁵⁶

Dem Verhältnis von Monotheismus und Pantheismus widmet sich auch Sakaino Kōyō in einem Aufsatz vom Mai 1901. Er geht zunächst davon aus, daß es die Aufgabe von Religion sei, dem Leben des Menschen einen einheitlichen Sinn zu geben und auf dieser Grundlage sein Handeln, Denken und Fühlen in Einklang zu bringen. Religion müsse daher sowohl dem Verstand als auch dem Gefühl gerecht werden, denn beide seien im Menschen

54 Vgl. Wakimoto, „Meiji no shinbukkyō to shūkyōgaku“, 9.

55 Watanabe Kaikyoku, „Nihon shūkyōkai no genjō to shōrai“, in: *Shinbukkyō* 6-1 (Januar 1905), in: SRS II, 20 f.

56 „Shinbukkyō to shinshūkyō“, 141.

untrennbar miteinander verbunden. Ausdruck der rationalen Bedürfnisse des Menschen seien beispielsweise die naturwissenschaftliche Analyse und Erklärung natürlicher Phänomene. Dagegen zeuge die ästhetische Wahrnehmung, zum Beispiel das Genießen eines Sonnenaufgangs, vom menschlichen Schönheitsempfinden, das der Emotionalität entspringe. Dieses Schönheitsempfinden verleite den Menschen dazu, Naturphänomene nicht ausschließlich analytisch zu betrachten, sondern in ihnen das Wirken einer personalen Macht zu sehen, sie als geschaffen zu empfinden. Dieser Empfindung entspreche der christliche Monotheismus mit seiner Behauptung eines Schöpfergottes. Im Monotheismus entfalte sich daher die emotionale Seite des Menschen. Hinterfrage man jedoch diese Empfindung, so komme man zwangsläufig zu dem rationalen Ergebnis, daß nicht Gott der Schöpfer der Dinge sei, sondern daß der buddhistische Pantheismus, d.h. die Identität von Differenzierung (in den Erscheinungen) und Gleichheit (in ihrem Wesen), die wahre Existenzweise der Welt beschreibe. Im Pantheismus entfalte sich daher die rationale Seite des Menschen. Doch seien beide Seiten letztlich eins, d.h. untrennbar miteinander verbunden.⁵⁷ Nach Sakainos Auffassung ist also der Monotheismus lediglich eine Form der emotionalen Wahrnehmung der Wirklichkeit, die der Pantheismus auf rationaler Ebene erklärt. Beide Sehweisen hätten ihren Ursprung im Wesen des Menschen, das Verstand und Gefühl miteinander vereine. Mit dieser Interpretation löst Sakaino zwar vermeintlich das Problem der Unvereinbarkeit von Monotheismus und Pantheismus, doch ohne die Wahrheit des christlichen Glaubens an einen Schöpfergott anzuerkennen. Selbst für so liberale Christen wie die Unitarier wird diese Interpretation nicht akzeptabel gewesen sein. Letztlich hatten die Ähnlichkeiten der beiden Reformbewegungen doch nicht so viel Gewicht, daß sie die grundlegenden Unterschiede in der buddhistischen und der christlichen Weltanschauung hätten überwinden können.

Die Einsicht, daß eine Vereinigung der beiden Religionen unmöglich sei, spricht aus Sakainos eigenen Worten in einem Aufsatz von 1912. Sein Urteil soll als eine Art Schlußstrich unter die Hoffnungen der Neuen Buddhisten auf eine neue Religion dieses Kapitel abschließen:

Die buddhistische Geschichte ist eine Unterweisung in Toleranz. Doch Toleranz bedeutet nicht Prinzipienlosigkeit. Toleranz heißt nicht, den eigenen Mittelpunkt als leer zu betrachten und sich einer anderen Macht zu ergeben, sich mit ihr zu vereinen. Vielmehr ist sie die Fähigkeit, ohne den eigenen Kern zu verlieren die

57 Sakaino Kōyō, „Isshinkyō to bunshinkyō“, in: *Shinbukkyō* 2-6 (Mai 1901), in: SRS I, 289–295.

Vorzüge in der äußeren Umgebung zu absorbieren. Allgemein ist für den Fortbestand des Lebens eine Widerstandskraft (*haiseikiryoku*) notwendig, die uns bedrohende Gefahren aus dem Weg zu räumen sucht. Daneben bedürfen wir der Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, um unsere Konstitution zu stärken und zu pflegen. Auf diesen Fähigkeiten zum Widerstand und zur Aufnahme beruht jedes Leben. Auf der Ebene der Religion bedeutet das folgendes: Es ist natürlich nicht so, daß das Christentum über keinerlei Aufnahmefähigkeit verfügt; doch ist das Merkmal der Widerstandskraft in dieser Religion besonders entwickelt. Ebenso besitzt der Buddhismus zwar auch Widerstandskraft, doch ist in seinem Fall die Aufnahmefähigkeit besonders entwickelt. Denn das sind die Eigenschaften, die die beiden Religionen im Laufe ihrer Geschichte entfalten konnten, die historischen Charaktere, auf denen der Großteil ihres Lebens ruht. Im großen und ganzen hat das Christentum seit seiner Gründung Unterdrückungen erfahren; es ist eine Religion, deren Geschichte mit dem Blut der Märtyrer geschrieben wurde. Darüber hinaus ist es in seinem Umfeld mit keinem Denken zusammengetroffen, das es hätte aufnehmen können. Die Ideen der griechischen Philosophie hat es in großem Umfang übernommen. Aber in religiöser Hinsicht traf es nur auf intellektuell unzulängliche Religionen wie den griechischen und römischen Polytheismus [...] Daher überwand (*seifuku*) das Christentum schließlich jene Religionen. Seine Geschichte ist eine Geschichte des Widerstands und der Eroberung, Demgegenüber erfuhr der Buddhismus seit seiner Begründung keine Unterdrückung. In seiner Entstehungszeit traf er jedoch auf den Brahmanismus (Hinduismus), ein Produkt des tiefgründigen Denkens der Inder. Da er in allen Richtungen auf solcherart aufnahmewürdige „Nahrung“ stieß, eroberte und widersetzte er sich nicht, sondern nahm sie eifrig auf und stärkte so seine Konstitution. Diese Ausprägtheit der Aufnahmefähigkeit nennt man Toleranzprinzip. Verschwände diese Fähigkeit, verlöre der Buddhismus schnell sein Leben. Denn ein Buddhismus ohne inneren Kern ist kein Buddhismus.

Die religiöse Welt Japans ist nun die Bühne, auf der der stürmische Auftritt von christlicher Widerstandskraft und buddhistischer Aufnahmefähigkeit stattfindet. Ich glaube, daß sowohl Buddhisten als auch Christen bewußt ihre Stellungen beziehen. Einige Wissenschaftler (*gakusha*) träumen bisweilen von der Begründung einer neuen Religion. Es gibt sogar Menschen, die so weit gehen zu glauben, daß es möglich sein müsse, eine neue Religion ins Leben zu rufen, indem man die Gemeinsamkeiten der Religionen aufgreift und sie objektiv erforscht. Aber ich kann dieser Auffassung nicht zustimmen. Den Inhalt einer Religion machen nicht nur ihre Lehren (*kyōri*) aus; in ihnen pulsiert das warme Blut ihrer Stifter, und ihre historische Wirklichkeit gründet auf den Mühen und dem Denken vieler erhabener Personen. Die kalte und leere theologische Gestalt [der Religion, M.S.] dagegen hat kein Leben. Daher halte ich weder die Entwicklung einer neuen Religion für so leicht, wie sie in den Träumen der Wissenschaftler erscheint, noch die Vereinigung aller Religionen für möglich.

Sollte solch eine Vereinigung dennoch möglich sein, so nur in Form von Überwindung und Überwunden-werden. Es ist jedoch ein Irrtum zu glauben, ein einziges Denken könne alle anderen überwinden und vereinen, es ist eine lächerliche Phantasie, die letztlich unrealisierbar ist. Lassen wir diese Ideale und Phantasien außer acht, so ist die Bühne der japanischen Religionen der Schauplatz der Rivalität zwischen Buddhismus und Christentum. Beide haben eine je eigene Geschichte und gehen auf außergewöhnliche, heilige Stifter zurück. Die Christen werden sich wahrscheinlich bemühen, den Buddhismus zu überwinden und den Kampf herausfordern. Der Buddhismus dagegen wird wohl nach wie vor jene Elemente des Christentums aufgreifen, die ihm überlegen sind, er wird nicht auf Angriffe reagieren, sondern seine eigene Kraft vermehren. Ist das nicht ein erfreuliches, ein großartiges Phänomen? [...] So sind meine Einstellung als Buddhist gegenüber dem Christentum und meine Erwartungen an die Zukunft, und so verstehe ich das buddhistische Toleranzprinzip.⁵⁸

4.4 Katō Genchis *Shūkyō shinron*: ein Beispiel für das Prinzip „freie Erforschung“ der Neuen Buddhisten

1900 publizierte Katō Genehi sein erstes Buch *Shūkyō shinron* (Neue Diskussion der Religion). Katō hatte an der Kaiserlichen Universität Tōkyō Philosophie studiert und war Mitglied der *Bukkyō seito dōshikai*. Seit 1907 war er an seiner Alma mater als Dozent für Religionswissenschaft tätig, bis er 1920 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Shintō wechselte.⁵⁹ In seinem Erstlingswerk versucht er, den aktuellen Diskussionen der religiös-intellektuellen Kreise seiner Zeit durch fundierte Forschung ein solides Fundament zu geben. Entsprechend behandelt er in seinem Hauptteil die Begriffe und das Wesen von Wissenschaft und Philosophie, die Entstehung und die Charakteristika von Religion und ihr Verhältnis zur Philosophie. Vor diesem Hintergrund beurteilt er abschließend die zeitgenössische Situation der Religionen in Japan.

Darstellung und Reflexionen beruhen auf der Rezeption einer Fülle europäischer Philosophen, Theologen, Religionswissenschaftler und anderer Wissenschaftler, die er in ihren jeweiligen Muttersprachen Deutsch, Englisch, Französisch oder Griechisch zitiert. Angesichts seines Alters – als *Shūkyō shinron* erschien, war er 27 Jahre alt – ist allein die sprachliche

58 Sakuino Kōyō, „Shūkyō kaihōron“, in: *Shinbukkyō* 13-3 (März 1912), in: SRS III, 63 ff.

59 Vgl. Tamaru Noriyoshi, „Katō Genchi ronshikō“, in: *Meiji shōtoku kinen gakkai* (Hg.), *Meiji shōtoku kinen gakkai kiyō* 14 (April 1995), 40–46.

Leistung bei der Erarbeitung seiner Quellen bewundernswert. Für den vorliegenden Kontext ist sein Werk vor allem als Beispiel dafür interessant, wie die Neuen Buddhisten ihr Prinzip der freien Erforschung in die Praxis umsetzen.

In dem der Religion gewidmeten Teil des Buches beschäftigt Katō vor allem die Frage nach dem Begriff und der Bedeutung von Religion. Gemäß dem Prinzip der freien Erforschung wendet er die historische und die kritische Methode an:

Zunächst erforsche ich Religion genetisch (*hasseigakuteki*), indem ich die Spuren ihrer Entstehung untersuche sowie ihren Entwicklungs- und Evolutionsprozeß beleuchte. [...] Aber ich muß ebenfalls danach suchen, wo das ursprüngliche Wesen der Religion eigentlich liegt, indem ich auch über die „reifen“ (*seijuku*) Religionen genaue Studien betreibe und sie scharfer Kritik unterwerfe. Anders gesagt: Während ich mich einerseits dem genetischen Studium der Religion widme, darf ich andererseits die analytischen (*kaibōgakuteki*) Studien nicht vernachlässigen.⁶⁰

Nachdem Katō damit sein methodisches Vorgehen erläutert hat, beginnt er nun, Schritt für Schritt die Geschichte der Religion nachzuverfolgen. Streng chronologisch beginnt er damit, ihre Entstehung zu erörtern, indem er verschiedene Theorien vorstellt und kommentiert: etwa die von ihm „supranaturalistische Hypothese“ – er verwendet die deutsche Bezeichnung – genannte Behauptung, Religion sei göttliche Offenbarung, sie sei ein Geschenk Gottes an die Menschen; oder die von den griechischen Sophisten und Thomas Hobbes (1588–1679) vertretene Auffassung, Religion sei ein menschliches Konstrukt, das politischen Zielen diene; oder die Theorie Xenophanes', Empedokles' (ca. 490–430) und Max Stirners (1806–1856), sie sei eine Art geistige Krankheit. Diese Erklärungsmodelle verwirft er als unzulänglich und wirklichkeitsfremd.⁶¹ Getreu seinem historischen Ansatz versucht er zunächst zu klären, seit wann religiöses Verhalten nachgewiesen werden kann. Nach einer ausführlichen Diskussion entsprechender Fachliteratur über die Anfänge der Menschheit und erste Spuren religiösen Verhaltens kommt er zu dem Ergebnis, daß es Religionen seit der jüngeren Steinzeit gegeben haben muß. Die Resultate ethnologischer Forschung zeigten darüber hinaus, daß jedes Volk religiöse Vorstellungen kenne. Aus der Erkenntnis, daß Religion fast seit dem Beginn der Menschheit in

60 Katō Genchi, *Shūkyō shinron*, Tōkyō: Hakubunkan 1900, 144 f.

61 Katō, *Shūkyō shinron*, 146–158.

unterschiedlicher Gestalt überall auf der Erde existiert habe, leitet er die Behauptung ab, sie müsse eine universale, menschliche Realität sein.⁶²

In dieser Vorgehensweise werden zentrale Elemente der freien Erforschung deutlich: So berücksichtigt Katō Philosophie und andere Wissenschaften, wenn er wissenschaftliche Theorien über die Entstehung von Religion vorstellt und diskutiert. Sein historisches Interesse bestimmt den Gegenstand, seine Vorstellung von kritischen Studien die Art und Weise seiner Erörterungen, in denen er die dargestellten Meinungen kritisch hinterfragt. Vor dem Hintergrund dieser Diskussion stellt er schließlich seine eigene These auf: Religion wurzele in einer „psychischen Notwendigkeit der menschlichen Natur“ (*jinsei no shinriteki hitsuzen*)⁶³, d.h. sie entstehe zwangsläufig im Evolutionsprozeß der Menschheit. Wie sonst könne man die zahlreichen Übereinstimmungen im religiösen Denken erklären, die sich nicht auf historische Kontakte oder auf die Ausbreitung einer Religion in ein anderes Gebiet zurückführen ließen?

Ich sage, daß Religion zwangsläufig an einem bestimmten Punkt der Entwicklung der Menschheit aus unserer einheitlichen menschlichen Natur hervorgeht. Wenn die intellektuelle Entwicklung jeden Volkes einen gewissen Entwicklungsgrad erreicht hat, muß unvermeidlich Religion in Erscheinung treten.⁶⁴

Aus der Identität des gemeinsamen Ursprungs erklärt Katō somit die Übereinstimmungen im religiösen Denken verschiedener Kulturen. Die Unterschiede hingegen führt er auf die jeweiligen ethnographischen, historischen, klimatischen oder geographischen Bedingungen zurück, in denen sich Religionen entfalten. Diesen äußeren Gegebenheiten sei es unter anderem zu verdanken, daß sich das religiöse Denken bei den arischen Völkern Indiens in eine polytheistische und pantheistische Richtung, bei den Semiten Judäas in eine monotheistische Richtung entwickelt habe.⁶⁵ Diese Einsichten haben nach Katō auch Folgen für den gegenwärtigen Umgang der Religionen miteinander. Wenn sie in ihrem Ursprung identisch seien, könne man nicht zwischen wahren und falschen Religionen unterscheiden oder von ihrer Unversöhnlichkeit ausgehen. Daher sei es nicht möglich, andere Religionen als Feinde zu betrachten und sie als „Häresien und schlechte

62 Katō, *Shūkyō shinron*, 159–167.

63 Katō, *Shūkyō shinron*, 167.

64 Katō, *Shūkyō shinron*, 168.

65 Katō, *Shūkyō shinron*, 169 ff.

Religionen“ (*itan jashū*)⁶⁶ abzuwerten.⁶⁷ Den Prinzipien der freien Erforschung folgend begründet Katō seine Forderung nach Toleranz rational, indem er vernünftig, objektiv und unter Einbeziehung der wissenschaftlichen Diskussion den gemeinsamen anthropologischen Ursprung der Religionen aufzeigt.

Gemäß dem historischen Charakter seiner Arbeit wendet er sich sodann den inneren und äußeren Bedingungen zu, die die Entstehung von Religion ermöglichen und ihre Entfaltung bestimmen. Seiner Auffassung nach ruht Religion zunächst als Potentialität in der menschlichen Natur. Sie trete dann in Erscheinung, wenn ein äußerer Anreiz eine subjektive, psychische Reaktion im Menschen hervorruft. Den frühesten äußeren Anstoß zur Religionsbildung gaben seiner Meinung nach Naturphänomene, die durch ihre Wirkung auf den menschlichen Geist (*seishin*) die Entstehung religiösen Bewußtseins verursachten.⁶⁸ Im nächsten Schritt versucht Katō die Frage zu klären, welche psychische Funktion auf den Anreiz von außen reagiert: der Intellekt, das Gefühl oder der Wille? Als Ergebnis seiner Darstellung verschiedener Theorien, die sich für jeweils einen dieser Aspekte aussprechen, kommt er zu dem Schluß, daß sie nicht voneinander getrennt werden könnten, sondern nur durch ihr Zusammenwirken Religion hervorbrächten.⁶⁹ So wie die Entstehung ist in Katōs Augen auch die Entwicklung von Religion abhängig von der Umgebung als äußerer Bedingung und den Fortschritten des menschlichen Geistes als innerer Voraussetzung. Beispielsweise sieht er in dem rationalen, spekulativ-philosophischen Denken in Indien eine Ursache für die Entfaltung philosophischer Religionen in dieser Region. Demgegenüber habe sich das Denken in Judäa weniger intellektuell als vielmehr emotional und intentional entwickelt. In Verbindung mit der politischen Bedrohung, der das Land ausgeliefert war, habe dies dazu geführt, daß sich die ursprüngliche Naturverehrung in einen „Nationalen Monotheismus“ (*kokuminteki yūisshinkyō*)⁷⁰, dann in den „Ethischen Monotheismus“ (*rinriteki yūisshinkyō*)⁷¹ der Propheten und schließlich in die universale Religion Christentum verwandelte.⁷² Katō führt die religiöse Pluralität demnach auf

66 Katō, *Shūkyō shinron*, 174.

67 Katō, *Shūkyō shinron*, 172–175.

68 Katō, *Shūkyō shinron*, 175–204.

69 Katō, *Shūkyō shinron*, 205–221.

70 Katō, *Shūkyō shinron*, 224.

71 Katō, *Shūkyō shinron*, 224.

72 Katō, *Shūkyō shinron*, 223–225.

kulturelle Determinanten zurück, als deren eine Wurzel er die unterschiedlich starke Ausprägung der drei Aspekte des menschlichen Geistes – Intellekt, Gefühl, Wille – im Denken der jeweiligen Kultur sieht.

Der bisher vorgestellte Teil der Religionsbetrachtung Katōs entspricht den von ihm „genetisch“ genannten Studien. Mit diesem Begriff bezeichnet er offensichtlich die auf Empirie gestützte Reflexion über Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen von Religion. Diese Vorgehensweise veranschaulicht sein persönliches Verständnis der von den Neuen Buddhisten geforderten historischen Studien. Um die „Essenz“ (*honshitsu*)⁷³ von Religion zu erfassen, bedürfe es aber auch des analytischen Vergleichs des religiösen Bewußtseins hochentwickelter Religionen.⁷⁴ Religiöses Bewußtsein trete infolge der oben genannten drei Aspekte des menschlichen Geistes zutage. Daher führten eine Reihe von Definitionen Religion auf Intellekt, Gefühl oder Willen zurück.⁷⁵ Es würde zu weit führen, Katōs gesamte Diskussion dieser Theorien darzustellen. Sie liest sich wie ein Abriss der europäischen Philosophiegeschichte. So führt er als Beispiele einer primär rationalen Religionsauffassung die Kirchenväter, die Scholastik, René Descartes (1596–1650), Baruch Spinoza (1632–1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), John Locke (1632–1704) oder Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) an. Als Repräsentanten eines vorwiegend intentionalen, d.h. für ihn ethischen, Religionsverständnisses betrachtet er insbesondere Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Der Emotion als Fundament von Religion geben in seinen Augen Johann Georg Hamann (1730–1788) und Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), Johann Gottfried von Herder (1744–1803), Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Sören Kierkegaard (1813–1855), Ludwig Feuerbach (1804–1872) und andere den Vorrang.⁷⁶ Auch hier richtet sich seine Kritik gegen die Einseitigkeit der Argumentationen: Religion ruhe sowohl auf Intellekt als auch auf Gefühl und Wille.⁷⁷ Katō ergänzt also seine auf den Ergebnissen empirischer Studien beruhende Betrachtung über Entstehung und Entwicklung von Religion um philosophische Reflexionen über das Wesen von Religion.

73 Katō, *Shūkyō shinron*, 226.

74 Katō, *Shūkyō shinron*, 226 f.

75 Katō, *Shūkyō shinron*, 236.

76 Katō, *Shūkyō shinron*, 236–280.

77 Katō, *Shūkyō shinron*, 280–286.

Katōs methodisches Vorgehen ist somit bestimmt von der Kombination historischer und philosophischer, empirischer und logischer Studien. Es stützt sich auf die Rezeption überwiegend westlicher religionsbezogener Forschung und Philosophie und ist frei von apologetischem Interesse. Zwar unterscheidet er qualitativ zwischen primitiven und hochentwickelten Religionen; doch sieht er in dieser Kennzeichnung evolutionär bedingte Eigenschaften, die nicht mit fälschlichen Konzepten von Häresie und wahrer Religion zu verwechseln seien. Sowohl im Hinblick auf die Methode als auch auf die Haltung entspricht Katōs Werk den oben beschriebenen Charakteristika der freien Erforschung und ist damit ein Beispiel für den neuen Umgang sowohl mit der eigenen religiösen Tradition als auch mit anderen Religionen.

Vor dem Hintergrund seiner theoretischen Reflexionen betrachtet er auch die zeitgenössische und die zukünftige Situation der Religionen, insbesondere des Buddhismus und des Christentums, in Japan. Grundlage seiner Überlegungen ist die Überzeugung, daß die beiden Religionen letztlich eins sind, da sie gleichermaßen in der menschlichen Natur wurzeln. Daher laufe ihre geschichtliche Entwicklung auf die zukünftige Vereinigung, die ja eine Wiedervereinigung ist, hinaus. Japan biete dafür die günstigsten Voraussetzungen, da Buddhismus und Christentum hier die Möglichkeit hätten, sich gegenseitig kennenzulernen und miteinander vertraut zu werden. Um diese Entwicklung zu unterstützen, sollten diejenigen Wissenschaftler, die sich mit Religion befassen, eher die Gemeinsamkeiten der beiden Religionen aufzeigen als wie bisher ihre Unterschiede. Wenn die Religionsforschung erst einmal deutlich gemacht haben werde, daß die Differenzen nur auf der Ebene der Erscheinungsform, nicht aber im Wesen existierten, würden Buddhisten und Christen bewußt ihre Vereinigung anstreben.⁷⁸

Katō argumentiert hier, als gäbe es eine Art Gesetzmäßigkeit, derzufolge wieder zusammenwachsen müsse, was einmal zusammengehörte. Weder begründet er die Notwendigkeit dieser von ihm als natürlich dargestellten Entwicklung noch geht er auf die Frage ein, ob dann nicht alle Religionen, also im Falle Japans auch Shintō und Konfuzianismus, an der zukünftigen Einheitsreligion teilhaben müßten.

Weiterhin beruft er sich auf konkrete, geschichtliche Bedingungen seiner Zeit, die die Einheit von Buddhismus und Christentum erforderlich machten. Er hält es für offensichtlich, daß angesichts der zeitgenössischen Situation

78 Katō, *Shūkyō shinron*, 378–383.

der japanischen Geisteswelt die ‚alten‘ Religionen überfordert sind. Nicht nur träfen in Japan östliches und westliches Denken, wie es beispielsweise in den Religionen Buddhismus und Christentum zutage trete, aufeinander, sondern auch die alltäglichen Wissens- und Erfahrungsbereiche würden durch die Rezeption westlicher Wissenschaften beständig ausgedehnt. Diesen Veränderungen seien die bestehenden Religionen nicht gewachsen. Die Menschen bedürften daher einer neuen Religion, die sowohl östliches und westliches religiöses Denken als auch wissenschaftliche Erkenntnis in sich vereine und den neuen geistigen Bedürfnissen der Menschen entspreche. Die Grundlage dieser neuen Religion sieht Katō in der Vereinigung von Buddhismus und Christentum. Interessanterweise vergleicht er die skizzierten Eigenheiten der religiös-intellektuellen Welt Japans mit der Situation in Judäa zur Zeit Jesu: Die Begegnung mit dem griechischen und dem römischen Denken habe die intellektuelle Situation Judäas so verändert, daß das traditionelle Judentum den geistigen Bedürfnissen der Menschen nicht mehr angemessen gewesen sei. Vor diesem Hintergrund sei Jesus aufgetreten. Er habe die Enge des „jüdisch-nationalen Partikularismus“ (*yudateki kokuminteki henkyōshugi*)⁷⁹ durch seine universale Lehre überwunden. Zwar sei er zunächst am Konservatismus des jüdischen Volkes gescheitert, doch habe sich seine Lehre auf lange Sicht durchgesetzt.⁸⁰

In der japanischen Gegenwart sind es nach Katō die „liberalen Buddhisten“ (*jiyū shugi no bukkuyōto*)⁸¹, die auf die neue Religion hinarbeiten. Sie unterschieden sich von den sogenannten „Vermittlungsbuddhisten“ (*baikaiteki bukkuyōto*)⁸², die ebenfalls westliche Wissenschaften rezipierten und den Buddhismus kritisch betrachteten, darin, daß sie keine apologetische Haltung mehr einnahmen, sondern auch in den Lehren vermeintlicher Feinde des Buddhismus, wie dem Christentum und den Wissenschaften, Wahrheit entdeckten und in ihr eigenes Denken übernahmen.⁸³ Als liberale Buddhisten bezeichnet Katō die Neuen Buddhisten der *Bukkyō seito dōshikai*. Seine Wortwahl ist inöglicherweise ein Indiz dafür, daß er in den liberalen Christen ein Vorbild der Reformbuddhisten sieht. Auch den Begriff „Vermittlungsbuddhisten“ verwendet er als Analogie zu den europäischen „Vermittlungstheologen“. Die liberalen Buddhisten würden den Boden

79 Katō, *Shūkyō shinron*, 386.

80 Katō, *Shūkyō shinron*, 383–388.

81 Katō, *Shūkyō shinron*, 396 f.

82 Katō, *Shūkyō shinron*, 391.

83 Katō, *Shūkyō shinron*, 396, 398. Zu den „Vermittlungsbuddhisten“ vgl. ebd., 390–394.

bereiten für die neue Religion, indem sie östliches und westliches religiöses sowie wissenschaftliches Denken miteinander verbänden. Streng genommen dürften sie jedoch nicht Buddhisten genannt werden, da sie dem buddhistischen Denken keinen Vorrang mehr einräumten. Vielmehr sähen sie in ihm nur eine von vielen Manifestationen der einen Wahrheit.⁸⁴ Hier übt Katō Kritik an der Inkonsistenz seiner buddhistischen Bundesgenossen. Aus einem Rückblick Sakainos auf die Geschichte der Neuen Buddhisten ist bekannt, daß Katō vehement gegen den Titel „Neuer Buddhismus“ (*shinbukkyō*) für ihre Zeitschrift opponierte, da er ihn durch den Begriff „Neue Religion“ ersetzt wissen wollte.⁸⁵ Diese Auseinandersetzung bildete wohl den Hintergrund für folgende Äußerung in *Shūkyō shinron*: „Ich erwarte von ihnen [den liberalen Buddhisten, M.S.], [...] daß sie aufhören, sich an die Bezeichnung Buddhisten zu klammern, wie sie es seit langem tun, sie männlich und schnell aufgeben und an der Freiheit und Weite ihres Denkens festhalten ...“⁸⁶ Als Pendant zu den liberalen Buddhisten sieht Katō auf christlicher Seite die Unitarier, die innerhalb des Christentums ähnliche Ziele verfolgten wie die Neuen Buddhisten.⁸⁷ In diese beiden Bewegungen setzt er seine Erwartungen hinsichtlich der neuen Religion der Zukunft. Einerseits hält er sie für das Resultat einer natürlichen Entwicklung; andererseits fragt er sich, ob sie nicht lediglich die „Utopie“ (*yūtopia*)⁸⁸ eines Wissenschaftlers sei.

Seine Zweifel erwiesen sich als prophetischer als die Zukunftsvisionen: Tatsächlich kam es nie zu der von ihm vorausgesehenen Vereinigung der beiden Religionen. Dennoch ist Katōs Urteil über seine Zeit aufschlußreich: Offensichtlich sah er – und mit ihm die Neuen Buddhisten – in dem zunehmenden Einfluß der Wissenschaften eine Bedrohung für die bestehenden Religionen, der sie nur begegnen konnten, indem sie sich an die wissenschaftliche Sicht der Wirklichkeit anpaßten. Diesem Bedürfnis entsprangen wohl die unter dem Schlagwort freie Erforschung zusammengefaßten Vorgaben für einen neuen, zeitgemäßen Buddhismus. Die Diskussion darüber, ob ein solchermaßen weltanschaulich ungebundener Buddhismus überhaupt noch Buddhismus genannt werden könne, spielte für den weiteren Verlauf der Annäherung von Buddhisten und Christen eine entscheidende Rolle. Denn hier machten die Neuen Buddhisten eine Ein-

84 Katō, *Shūkyō shinron*, 399–407.

85 Sakaino, „*Shinbukkyō yōnen jidai*“, 43.

86 Katō, *Shūkyō shinron*, 409.

87 Katō, *Shūkyō shinron*, 410–413.

88 Katō, *Shūkyō shinron*, 425.

sehränkung, indem sie die pantheistische Weltauffassung als ihr unantastbares Fundament bestimmten. Zwar begründeten sie diese Festlegung mit der Irrationalität des christlichen Konzeptes eines Schöpfergottes; doch beruht ihr Urteil auf einer weltanschaulichen Voreingenommenheit, die im Widerspruch zu der Forderung nach Objektivität und Rationalität steht.

4.5 Auswertung

Die von der *Keikai* und der *Bukkyō seito dōshikai* getragene Bewegung für einen Neuen Buddhismus war eine Reaktion auf den wachsenden Einfluß, den die wissenschaftliche Welt- und Religionsbetrachtung sowohl in intellektuellen als auch in gebildeten religiösen Kreisen gewann. Die Anstöße für diese Entwicklung kamen nach Fukushima Shinkichi aus der Rezeption des englischen und französischen Liberalismus, Utilitarismus und der Evolutionstheorien im Verlauf der ersten Hälfte der Meiji-Zeit sowie der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts seit den 90er Jahren.⁸⁹ Die jungen Laienbuddhisten der *Keikai* und der *Bukkyō seito dōshikai* empfanden eine Diskrepanz zwischen dieser ‚modernen‘, kritischen Intellektualität einerseits und der Gelehrsamkeit der buddhistischen Schulen andererseits, die ihr Augenmerk ausschließlich auf die eigene religiöse Tradition richteten und allein die heiligen Gestalten ihrer Schulen als verbindliche Lehrautoritäten ansahen. Ihre Kritik beschränkte sich jedoch nicht auf die Studien des institutionalisierten Buddhismus. Mit ihrer Forderung nach Trennung von Religion und Politik oder nach religiöser Toleranz bemühten sie sich auch um die Etablierung ‚moderner‘, westlicher Werte. Ihr Ruf nach einem Neuen Buddhismus war somit der Versuch, den Buddhismus an die geistesgeschichtliche Entwicklung Japans anzupassen, um so sein Überleben und seinen gesellschaftlichen Einfluß zu sichern.

Sie unterschieden sich von den aufgeklärten Buddhisten der ihnen vorangehenden Generation vor allem darin, daß sie eine apologetische Haltung ablehnten. Dem bisher in buddhistischen Kreisen dominanten *haja kenshō*-Konzept, das auf der Vorstellung von ‚schlechten‘ und ‚wahren‘ Religionen beruhte, stellten sie ihr Prinzip der freien Erforschung entgegen. Darin liegt ihr wesentlicher Beitrag zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen in Japan. Indem sie die Wahrheit in anderen Religionen anerkannten und dazu aufriefen, sie in den eigenen Glauben zu übernehmen, schufen sie ein

89 Fukushima, „*Meiji kōki no ‚shinbukkyō‘ undō*“, 114.

solides Fundament für religiöse Toleranz. Diese gründete im Falle Sakainos und Katōs auf einem Religionsverständnis, das – geprägt von der westlichen Religionsforschung und -philosophie – davon ausging, daß Religion die Folge eines allen Menschen eigenen Bedürfnisses und daher auf einen einzigen Ursprung zurückzuführen sei. Die am Anfang ihrer Bewegung geäußerte Hoffnung auf eine Vereinigung von Buddhismus und Christentum zu einer neuen Religion, die die Wahrheitselemente beider in sich vereine, stützte sich vor allem auf die Übereinstimmung zwischen Neuen Buddhisten und Unitariern: In ihren Reformvorstellungen, in der Befürwortung von Rationalität, freier Erforschung und religiöser Toleranz sahen sie eine gemeinsame Grundlage, der sie mehr Gewicht beimaßen als doktrinären Unterschieden. Doch unterschätzten beide Seiten die religiöse Loyalität. Weder wollten die Buddhisten von ihrer pantheistischen Welterklärung abrücken, noch die Unitarier von ihrem monotheistischen Gottesbild.

Dennoch ist die Bewegung für einen Neuen Buddhismus Ausdruck eines neuen Bewußtseins unter buddhistischen Intellektuellen. Neu insofern, als das Selbstverständnis der Neuen Buddhisten von der Rezeption westlicher Wissenschaft ebenso stark geprägt war wie von den buddhistischen Traditionen. Sie übernahmen Elemente der westlichen Moderne, um mit deren Hilfe ihre eigene religiöse Tradition so zu verändern, daß sie den geistigen Erfordernissen der Zeit entsprechen könne. So maßen sie der Wissenschaft einen höheren Wert bei als religiösem Traditionalismus. Diese Gewichtung hatte ihren Grund darin, daß sie überwiegend akademisch hochgebildete Laien und keine Mönche waren wie Inoue Enryō, Shimaji Mokurai oder Murakami Senshō. Daher waren sie den Institutionen und Lehrmeinungen ihrer jeweiligen Schulen weniger verpflichtet als jene. Trotz ihrer wissenschaftlichen Prägung blieben sie aber letztlich ihrer Religion verbunden. Nicht ohne Grund hat sich auf sprachlicher Ebene unter den Neuen Buddhisten der Begriff ‚Neuer Buddhismus‘ gegenüber der ‚Neuen Religion‘ durchgesetzt.

Der Wirkungsbereich der Neuen Buddhisten war beschränkt auf intellektuelle Kreise. In diesem Rahmen waren sie einflußreich; doch schon ihr Konzept eines gesunden Glaubens macht deutlich, daß sie sich an ein Publikum wandten, das gebildet und geistig flexibel sein mußte. Die buddhistischen Puritaner waren – im Gegensatz zu ihren europäischen Namensvettern – alles andere als eine volksreligiöse Bewegung.

5 Bewertung der Tendenzen zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen

Als 1893 fünf japanische Buddhisten zum World's Parliament of Religions in Chicago aufbrachen, waren sie zwar zum Gespräch mit Christen über ihre Religionen bereit. Sie betrachteten die erwartete Konfrontation der beiden Religionen jedoch in erster Linie als eine Gelegenheit, die Überlegenheit der buddhistischen Lehren deutlich zu machen und so das Christentum zu besiegen. Das Rivalitätsdenken, das diese Begegnung der japanischen Buddhisten mit Christen prägte, hatte nicht nur religiöse Wurzeln. Neben den jahrhundertalten Vorbehalten gegenüber der christlichen Religion und der festen Überzeugung, daß deren religiöse Lehren den buddhistischen intellektuell unterlegen seien, war es vor allem die amerikanische und europäische Herkunft der Christen, die das Verhalten der japanischen Buddhisten bestimmte. Zu dem religiösen Anliegen kam das Bedürfnis, dem Überlegenheitsanspruch der westlichen Nationen gegenüber Asien entgegenzutreten und die Gleichwertigkeit japanischer Kultur und Mentalität zu demonstrieren. Das World's Parliament of Religions bot den Japanern die Gelegenheit, die Existenz einer östlichen Zivilisation zu beweisen, die in ihren Augen der westlichen nicht nur gewachsen, sondern in einigen Bereichen überlegen war. Dieser nationale und kulturkritische Aspekt spielte eine mindestens ebenso große Rolle wie der religiöse. Es ist bezeichnend, daß es beim World's Parliament of Religions nicht zu einer Annäherung zwischen japanischen Buddhisten und japanischen Christen kam, sondern die Buddhisten vorwiegend das Gespräch mit amerikanischen Christen suchten.

Dennoch wirkten sich die Folgen des World's Parliament of Religions positiv auf die interreligiösen Beziehungen auch in Japan aus. Denn die japanischen Teilnehmer hatten die Überzeugung mitgebracht, die Religionen seien durch gemeinsame ethische Grundlagen miteinander verbunden und daher zu einem friedlichen und freundschaftlichen Umgang miteinander verpflichtet. Daraus erwachsen in Japan der Ruf nach Harmonie zwischen den Religionen und das Bewußtsein gemeinsamer gesellschaftlicher Verpflichtungen. Diese Tendenz wurde zusätzlich durch die Bemühungen progressiver Christen genährt, ihre Religion an japanische Traditionen zu

adaptieren und den ausländischen Einfluß zu minimieren. Im Zuge der ‚Japanisierung‘ des Christentums hoben christliche Intellektuelle immer wieder die patriotische Gesinnung japanischer Christen hervor. Der Krieg gegen China bot die Gelegenheit, diesen Anspruch auch durch die Tat zu beweisen. Christen engagierten sich sowohl selbst als Soldaten an der Front als auch in der Betreuung von Soldaten.¹ Es hat den Anschein, als sei der Beweis des christlichen Patriotismus eine Voraussetzung für die Tolerierung des Christentums durch die Buddhisten gewesen. Denn es ist sicher kein Zufall, daß das erste interreligiöse Gespräch in Japan, die *shūkyōka kondankai* von 1896, ein Jahr nach dem Ende des japanisch-chinesischen Krieges zustande kam. Die Beiträge der beteiligten Christen und Buddhisten betonten die Notwendigkeit sowohl der Zusammenarbeit im karitativen Bereich als auch einer gemeinsamen nationalistischen Grundhaltung. Das Bekenntnis vieler christlicher Intellektueller zu Nationalismus und imperialistischer Politik wird spätestens in den interreligiösen Zusammenkünften nach der Jahrhundertwende deutlich. Deren Ziel war es, dieser Politik den notwendigen Rückhalt im Volk zu verschaffen. Damit hatten sie sich in ihrer Stellung zum Staat der regierungstreuen Haltung des Buddhismus und des Shintō angepaßt. Gerade die Einbeziehung des Staates in das eigene religiöse Selbstverständnis war aber eine Voraussetzung für das Gespräch und die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten.

Neben, oder eher im Gegensatz zu dem Bewußtsein von den politischen Aufgaben der Religionen schuf die Bewegung für einen Neuen Buddhismus um die *Keikai* und die *Bukkyō seito dōshikai* eine weitere Grundlage für die Annäherung von Buddhisten und Christen. Ihre Vorstellung von einer zeitgemäßen Religion war unter anderem geprägt von Aufgeschlossenheit gegenüber den Wissenschaften und anderen Religionen. Die Neuen Buddhisten entwarfen das Bild einer modernen Religiosität, die auf Individualität, Toleranz und Rationalität beruhte. Während die oben beschriebene Entwicklung der Beziehungen zwischen Buddhisten und Christen von einer gemeinsamen nationalistischen Gesinnung getragen wurde, ebneten die Neuen Buddhisten den Weg für eine Annäherung auf dem Boden einer genau entgegengesetzten Haltung: der dem westlichen Denken entnommenen Prinzipien moderner Intellektualität.

Ergebnis

Die Begegnung von Buddhisten und Christen in Japan während der Meiji-Zeit ist sicher nicht das einzige Beispiel dafür, daß interreligiöse Beziehungen maßgeblich von den politischen Anliegen der Vertreter der beteiligten Religionen beeinflusst sind. Religionsgemeinschaften sind im allgemeinen in staatliche oder gesellschaftliche Gefüge eingebunden, in denen sie bestimmte – auch säkulare – Funktionen erfüllen. Daher birgt die Konfrontation mit einer neuen Religion nicht nur die Gefahr einer Konkurrenz auf dem Gebiet religiöser Doktrinen, sondern häufig auch das Risiko, politischen oder gesellschaftlichen Einfluß zu verlieren. Im Falle Japans rückte dieser Aspekt besonders in den Vordergrund; denn die Begegnung mit dem Christentum fiel für den Buddhismus zusammen mit einer Krise der eigenen Religion. Sie bedrohte die wirtschaftliche Situation der buddhistischen Schulen, ihren gesellschaftlichen Rückhalt und ihre politischen Funktionen. Es kann somit nicht überraschen, daß das Bestreben, diese Krise zu überwinden, weitgehend auch das Verhältnis zum Christentum bestimmte.

Japanische Buddhisten setzten sich je nach den Zeitumständen auf unterschiedliche Weise mit der christlichen Religion auseinander. Ihr Blick war dabei nicht immer primär von der eigenen religiösen Überzeugung gelenkt. Schon in der Tokugawa-Zeit hatten Buddhisten wie Fukunobu Inoue oder Suzuki Shōsan christliche Lehren nicht nur widerlegt und mit buddhistischem Denken kontrastiert, sondern sie auch im Hinblick auf ihre politische Bedeutung interpretiert. Sie sahen in der ausländischen Religion eine Bedrohung für die politische Ordnung und die traditionelle Lebensweise der Japaner. Dieses Argument erklärt sich aus dem historischen Kontext: Buddhistische Schriften gegen das Christentum entstanden vor dem Hintergrund der antichristlichen Maßnahmen des Tokugawa-Shogunats. Indem es die buddhistischen Tempel mit der Kontrolle der Religionszugehörigkeit in der Bevölkerung betraute, band es sie offiziell in die Verfolgung des Christentums ein. Von buddhistischer Seite war die antichristliche Argumentation somit von Anfang an mit den politischen Interessen der frühen Tokugawa-Shogune verbunden. Diese befürchteten, die christliche Mission könne ihre gerade erst etablierte Herrschaft und Japans Souveränität gefährden. In Anbetracht des Einflusses, den die Mis-

¹ Vgl. Cary, *History of Christianity II*, 249–252.

sionare auf die christlichen Daimyō ausübten, und angesichts der Rolle, die die Mission in der damaligen Kolonialisierungspolitik Portugals und Spaniens spielte, ist diese Sorge verständlich. Die Ablehnung des Christentums in der frühen Tokugawa-Zeit hat ihre Ursache demnach in der damaligen politischen Situation, in der die japanischen Herrscher in den europäischen Ländern eine Bedrohung sahen.

Auch in der Bakumatsu- und frühen Meiji-Zeit war das buddhistische Urteil über die christliche Religion von der Einschätzung der westlichen Nationen und ihrer Bedeutung für Japan nicht zu trennen. In der Bakumatsu-Zeit, in der die USA und die Staaten Europas tatsächlich eine politische Bedrohung darstellten und den Abschluß der ersten Handelsverträge mit Hilfe militärischen Drucks erzwangen, wurde die politisch argumentierende Kritik wieder aufgegriffen. So beschrieb der *Shinshū*-Priester Gesshō die christliche Mission als Werkzeug des westlichen Expansionsstrebens. Gleichzeitig tauchte ein neues Element in den anti-christlichen Schriften auf: die Verteidigung der eigenen Religion. Damit reagierten Buddhisten auf die konfuzianische und shintoistische Kritik an ihrer Religion. In deren Mittelpunkt stand seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der weltüberwindende und damit als unsozial bewertete Charakter buddhistischer Lehren sowie die vermeintliche Nutzlosigkeit der buddhistischen Priester und die Belastung, die sie für die Gesellschaft darstellten. Daneben trug auch die politische Entwicklung in den Jahren vor der Meiji-Restauration dazu bei, unter buddhistischen Priestern ein apologetisches Bewußtsein zu entwickeln. In Reaktion auf die Forderung der USA und der europäischen Staaten nach Handelsbeziehungen mit Japan gewannen seit der Mitte der 50er Jahre Strömungen an Einfluß, deren Ziele der Sturz des Shogunats, die „Verehrung des Tennō und die Vertreibung der Barbaren“ (*sonnō jōi*) waren. Die Krise der Shogunats-Herrschaft wurde angesichts der Forderungen des Auslands und der innenpolitischen Unruhen unübersehbar. Diese Situation mußte auch die buddhistischen Schulen bedrohen; denn deren Tempel hatten aufgrund ihrer administrativen Funktionen in enger Beziehung zum *bakufu* (Shogunat) gestanden. Hierin liegt vielleicht eine der Ursachen für das prokaiserliche Engagement der sogenannten „Loyalistenpriester“ (*kinnōsō*) mit ihrem Anliegen, den Nutzen des Buddhismus für die japanische Gesellschaft hervorzuheben.

Zu Beginn der Meiji-Zeit erhielt das apologetische Bewußtsein unter japanischen Buddhisten durch die Religionspolitik und die daraus resultierende Buddhismusverfolgung neue Nahrung. Die buddhistischen Schulen sahen sich den Angriffen der Restaurations-Shintoisten, der Gleichgültig-

keit der Regierung und der Ankunft christlicher Missionare gegenüber. Vor diesem Hintergrund erscheint die Kritik am Christentum bisweilen geradezu als Instrument buddhistischer Apologie: Die Rolle des Buddhismus als einer Stütze der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Japans wurde durch die Kontrastierung mit der Bedrohung dieser Ordnung durch das Christentum noch stärker betont. Sowohl aus den Worten Gaichi Dōnins als auch Inoue Enryōs oder Fujishima Ryōons spricht die Überzeugung, das Christentum nicht aus religiösen Gründen, sondern aus Sorge um das Wohl der japanischen Nation kritisieren zu müssen. Die politische Rechtfertigung der Kritik am Christentum ist charakteristisch für die buddhistischen Apologeten der Meiji-Zeit. Als eine Gefahr für die japanische Gesellschaft erschien ihnen das Christentum vor allem aus drei Gründen: wegen seiner universalen und egalitären Individualethik, die z.B. in Gaichi Dōnins oder Inoue Tetsujirōs Augen mit der konfuzianischen Sozialethik Japans in Konflikt geraten mußte; ferner wegen des Absolutheitsanspruches des christlichen Gottes und der daraus resultierenden Intoleranz gegenüber anderen Religionen; schließlich aber auch wegen seiner engen Verbundenheit mit der europäisch-amerikanischen Kultur, die die Angst vor einer Verwestlichung Japans weckte.

Eine andere Tendenz in der Argumentation galt dem Nachweis innerer Widersprüche in den christlichen Lehren. Als Vorlage hierfür dienten den japanischen Buddhisten der Bakumatsu- und frühen Meiji-Zeit sowohl die antichristlichen Schriften Chinas als auch die buddhistische Literatur gegen das Christentum aus der Tokugawa-Zeit. Gegenstand solcher Kritik waren etwa die christliche Vorstellung von einem allmächtigen und allwissenden Schöpfergott und der Glaube an die Auferstehung Jesu.

Seit den 70er Jahren führte die Rezeption religionskritischer Strömungen der westlichen Philosophie und Naturwissenschaften zu der Behauptung, das Christentum stünde im Widerspruch zur Wissenschaft. So stellte insbesondere Inoue Enryō die Irrationalität des christlichen Gottes- und Weltbildes und deren Unvereinbarkeit mit naturwissenschaftlichen Erklärungen der Wirklichkeit heraus. In seinen Schriften erscheint das Christentum als unzeitgemäße Religion, die dem Wissensstand moderner Gesellschaften nicht angemessen sei. Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Inoue kommt auch Fujishima Ryōon. Er sieht in der Beobachtung, daß das Christentum in den europäischen Ländern beständig an gesellschaftlichem Ansehen verliere, den Beweis dafür, daß es keineswegs die Wurzel zivilisatorischen Fortschritts sei, sondern ihn eher behindere. Die Existenzberechtigung des Christentums wurde somit nicht nur für Japan, sondern

für alle modernen Gesellschaften in Frage gestellt. Es ist kennzeichnend für die Argumentation Inoues und Fujishimas, daß sie das Christentum nicht als *Repräsentant* sondern als *Hemmschuh* der westlichen Zivilisation ablehnten, diese also grundsätzlich befürworteten. Mit diesem Argument reagierten buddhistische Intellektuelle auf die von den frühen Missionaren verbreitete Auffassung, die Modernisierung Japans sei ohne das Christentum nicht möglich. Sie hatte zusätzlich dadurch an Gewicht gewonnen, daß sich ihr so einflußreiche Intellektuelle wie Fukuzawa Yukichi oder Nakamura Keiu anschlossen. Der Verknüpfung von Modernisierung und Christianisierung versuchte vor allem Inoue Enryō entgegenzuwirken, indem er nicht das Christentum, sondern den Buddhismus als Garant von Fortschritt und Entwicklung darstellte. Allerdings beruft sich auch diese Argumentation letztlich auf das Wohl der Nation: Sie fordert eine Religion, die dem geistigen Entwicklungsstand und -potential der japanischen Gesellschaft entsprechen soll, um sie auf ihrem Weg in die Zukunft begleiten zu können.

Den hier vorgestellten Tendenzen in der buddhistischen Kritik am Christentum in der Bakumatsu- und Meiji-Zeit lag somit ein Religionsverständnis zugrunde, das die Aufgaben der Religion darin sah, einerseits das politische System und seine Gesellschaftsideologie zu stützen, andererseits den Anforderungen einer ‚aufgeklärten‘ Gesellschaft an die Religion zu genügen. Diese wurden vor allem in der Widerspruchsfreiheit von religiöser Dogmatik und naturwissenschaftlicher Erkenntnis gesehen. Eine Ursache hierfür ist die Rezeption europäischer Philosophie, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Rationalismus, Positivismus und Empirismus geprägt war. Rationalität und empirische Verifizierbarkeit waren daher Ideale, die die Vorstellung japanischer Buddhisten von einer zeitgemäßen Religion nicht unwesentlich beeinflussten. Viele sahen im Buddhismus diese Ideale verwirklicht, nicht aber im Christentum. Gerade in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts maßen somit buddhistische Intellektuelle das Christentum an einem Maßstab, den sie der westlichen Geistesgeschichte entnommen hatten. Anders gesagt: Ihre Kritik am Christentum beruhte auf einem Religionsverständnis, in dem der Einfluß zeitgenössischer Tendenzen der europäischen Geistesgeschichte unverkennbar ist.

Die Einsicht, daß die sich wandelnde Gesellschaft auch die Religion vor Herausforderungen stelle, öffnete den Buddhisten die Augen für ein weiteres Betätigungsfeld: die sozialen Aktivitäten. Den Anstoß für die Forderung, der Buddhismus müsse sich sozialen Problemen stellen und

durch Erziehung, Armenfürsorge oder ähnliches auch von praktischem Nutzen für die Gesellschaft sein, gab das soziale und karitative Engagement der christlichen Missionare. Nicht wenige Buddhisten sahen in diesem Lebensbereich den eigentlichen Wert des Christentums.

Tatsächlich war das Fundament, auf dem Buddhisten und Christen in den „freundschaftlichen Gesprächen der Religionen“ (*shūkyōka kondankai*) der 90er Jahre zusammenkamen, das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung gegenüber Staat und Gesellschaft. Unterstützt wurde diese Entwicklung von der Sorge, die raschen Fortschritte in Wissenschaft und Technik könnten den Einfluß der Religion, und zwar aller Religionen, schmälern. Sie weckte unter buddhistischen und christlichen Intellektuellen das Bedürfnis nach Solidarisierung und wurde infolgedessen zu einem Motiv für die interreligiösen Zusammenkünfte in Japan. Der Wunsch nach Kooperation der Religionen hatte auch das geistige Klima des World's Parliament of Religions entscheidend geprägt; denn es war ein Anliegen seiner Organisatoren gewesen, die Solidarität der Religionen gegenüber der zunehmenden Säkularisierung der industrialisierten Gesellschaften zu stärken. In diesem Punkt lassen sich die innerjapanischen Religionstreffen der 90er Jahre auf den Einfluß des Religionsparlaments zurückführen. Doch unterscheiden sie sich in fast jeder anderen Hinsicht von der Konferenz in Chicago. Diese war in den Augen der japanischen Teilnehmer in erster Linie ein Ort der Konfrontation, und zwar sowohl zwischen Buddhismus und Christentum als auch zwischen östlicher und westlicher Zivilisation. Die buddhistische Presse befürwortete die Beteiligung Japans vor allem als Gelegenheit, sich gegen national-chauvinistische und religiöse Überlegenheitsansprüche amerikanischer Christen zu behaupten. Entsprechend waren die teilnehmenden Buddhisten bestrebt, den Mahāyāna-Buddhismus besser bekannt zu machen, seine Vorzüge gegenüber dem Christentum zu demonstrieren und das weltweite Ansehen Japans zu fördern.

Naturgemäß spielten diese Anliegen bei den Freundschaftstreffen in Japan keine Rolle. Beschränkt auf überwiegend japanische Teilnehmer aus Buddhismus, Christentum und Shintō ging es hierbei nicht darum, die Überlegenheit der eigenen Religion zu beweisen. Vielmehr stand der Wunsch im Vordergrund, sich über gemeinsame Prinzipien zu verständigen, auf denen eine ideelle Gemeinschaft der drei Religionen ruhen könne. Die Religionstreffen in Japan standen somit unter anderen Vorzeichen als das internationale Religionsparlament. Die japanischen Buddhisten, Christen und Shintoisten fühlten sich insbesondere in ihrer kai-

sertreuen Gesinnung, dem Bewußtsein sozialer Verpflichtung und der Solidarität gegenüber antireligiösen Strömungen verbunden. Auf der Grundlage dieser Übereinstimmungen traten angesehene und einflußreiche Buddhisten wie Shaku Sōen, Murakami Senshō oder Ōuchi Seiran für eine harmonische Gemeinschaft der Religionen Japans ein. Ihr sollte auch das Christentum angehören. In der Bereitschaft, das Christentum in den Kreis der japanischen Religionen aufzunehmen, liegt die eigentliche Bedeutung der interreligiösen Zusammenkünfte gegen Ende des Jahrhunderts. Mehrere gesellschaftliche Veränderungen hatten zu diesem Sinneswandel geführt. Zum einen machte in den Augen vieler Buddhisten die bereits erwähnte Angst, den Einfluß auf die Gesellschaft zu verlieren, eine Solidarisierung der Religionen erforderlich. Vor diesem Hintergrund wurde das soziale Engagement der Christen im karitativen, erzieherischen und medizinischen Bereich als sinnvolle Ergänzung zu den als philosophisch anspruchsvoll, aber gesellschaftlich weitgehend bedeutungslos bewerteten Theorien des buddhistischen Denkens betrachtet. Zum andern trug die Bereitschaft japanischer Christen wie Kozaki Hiromichis, Yokoi Tokios oder Ebina Danjōs, nationalen Interessen mehr Bedeutung beizumessen als religiösen, zu einer größeren Aufgeschlossenheit auf buddhistischer Seite bei. Gemessen an der buddhistischen Apologie der frühen Meiji-Zeit, die Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus als staatstragende, das Christentum dagegen als staatsbedrohende Religion charakterisiert hatte, dokumentieren die Religionstreffen der 90er Jahre damit einen wichtigen Schritt zur Annäherung von Buddhisten und Christen. Eine Annäherung allerdings, die von seiten des Buddhismus nicht auf der Anerkennung christlicher Lehren beruhte. Vielmehr wurde sie vor allem deshalb möglich, weil die beteiligten Buddhisten doktrinäre Differenzen weitgehend unbeachtet ließen und ihren Blick ausschließlich auf die soziale und politische Funktion von Religion richteten. Diese Eigenart in der Beziehung der beiden Religionen zueinander setzte sich in den Religionstreffen nach der Jahrhundertwende fort. Deren Gegenstand war der Austausch nicht über religiöse Inhalte, sondern über die politische und gesellschaftliche Situation. In diesen Gesprächen reduzierte sich die Gemeinschaft der Religionen auf ein einziges Motiv: Zur Grundlage der Solidarität unter den Religionen wurde allein das nationale Pflichtbewußtsein, das Buddhisten, Christen und Shintoisten dazu aufrief, zur Verankerung staatlicher Ideologie in der Bevölkerung beizutragen.

Trotz der Euphorie, mit der die ersten Anzeichen einer Annäherung von Buddhisten und Christen in Japan in einigen buddhistischen Zeit-

schriften begrüßt wurde, blieb die praktische Wirkung ihrer Zusammenkünfte in den 90er Jahren gering. Weder kam ein interreligiöser Dialog zustande, noch entwickelten sich daraus gemeinsame Kooperationsvorhaben im karitativen Bereich. Auch den antichristlichen Maßnahmen, mit denen buddhistische Schulen ihre Gläubigen vor der christlichen Mission ‚schützen‘ wollten, setzten die Zusammenkünfte kein Ende. Ihr Einfluß blieb auf die geistige Elite in Buddhismus und Christentum begrenzt. Hier setzten sie sich in Form der erwähnten nationalistisch motivierten Zusammenarbeit fort. Andererseits führte die Begegnung von Anesaki Masaharu und Kishimoto Nobuta auf dem ersten innerjapanischen Religionstreffen dazu, daß sie gemeinsam die Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung ins Leben riefen. Insofern gaben die „freundschaftlichen Gespräche“ (*kondankai*) zwischen Buddhisten, Christen und Shintoisten auch einen Anstoß zur Etablierung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion.

Die Verknüpfung von Wissenschaft und Religion ist kennzeichnend für eine andere Entwicklung, die der Toleranz auf buddhistischer Seite den Weg ebnete. Seit den 90er Jahren führte die zunehmende Popularität religionshistorischer und -vergleichender Studien auf der Grundlage wissenschaftlicher Methoden zu einer neuartigen Betrachtung des Christentums. Ein Beispiel dafür ist die erwähnte religionsvergleichende Studiengruppe der späten 90er Jahre. In ihr untersuchten Buddhisten und Christen gemeinsam und unvoreingenommen religiöse Phänomene in Buddhismus und Christentum. Diese Art der Beschäftigung mit Religion ist typisch für eine neue Generation buddhistischer Intellektueller. Die überwiegend in den 70er Jahren geborenen Vertreter der buddhistischen Bildungswelt wie Anesaki Masaharu, Sakaino Kōyō oder Katō Genchi waren in ihrem Denken von ihrer akademischen Ausbildung mindestens genauso stark bestimmt wie von ihrer religiösen Überzeugung. Entsprechend war in der Studiengruppe das wissenschaftliche Interesse an Religion größer als religiöse Loyalität und Rivalitätsdenken.

Demgegenüber verfolgten die Neuen Buddhisten der *Keikai* und der *Bukkyō seito dōshikai* mit ähnlichen Mitteln eine andere Intention. Auch sie betrieben die wissenschaftliche Beschäftigung mit anderen Religionen, aber mit dem Ziel, den zeitgenössischen Buddhismus zu reformieren. Der von ihnen idealisierte Neue Buddhismus sollte nicht nur im Einklang mit wissenschaftlicher Erkenntnis stehen; gleichzeitig sollte er in individuellen Glaubensüberzeugungen bestehen, die auch das zeitgenössische Wissen und andere religiöse Wahrheiten einschließen konnten. Gemäß

ihrem Ideal der „freien Erforschung“ (*jiyū tōkyū*) forderten die Neuen Buddhisten ihre Glaubensgenossen zu einer toleranten, objektiven und rationalen Auseinandersetzung mit nicht-buddhistischen Weltanschauungen und weltlichen Wissenschaften auf. Das Resultat solcher Studien war im Falle Sakaino Kōyōs und Katō Genchis ein anthropologisches Religionsverständnis, das von der Gleichberechtigung aller Religionen ausging. Indem sie Religion als die notwendige Antwort auf ein menschliches Bedürfnis betrachteten, führten sie alle Religionen auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Damit wurde die Unterscheidung zwischen „schlechter Religion“ (*jakyō*) und „wahrem Gesetz“ (*seihō*) für sie hinfällig. Diese Überzeugung machte es ihnen möglich, nicht nur gegenüber dem Christentum aufgeschlossen zu sein, sondern grundsätzlich jede Religion in ihrem Eigenwert anzuerkennen und ihr darum Existenzberechtigung zuzusprechen. Das Denken der Neuen Buddhisten überwand so den unter buddhistischen Intellektuellen verbreiteten religiösen Chauvinismus, der nur den Buddhismus als wahre Lehre, das Christentum dagegen als Irrlehre betrachtete. Der Einfluß dieser Reformbuddhisten darf nicht unterschätzt werden. Zwar erzielten ihre Auffassungen keine soziale Breitenwirkung und fanden auch nicht die Zustimmung der buddhistischen Institutionen; in der intellektuellen Welt Japans dagegen hinterließen sie ihre Spuren. Viele von ihnen hatten einflußreiche akademische Positionen inne: Katō Genchi war Professor an der kaiserlichen Universität Tōkyō, Sakaino Kōyō und Takashima Beihō waren Präsidenten der Tōyō Daigaku, Watanabe Kaikyoku lehrte als Professor an der Tōyō Daigaku.

Die hier vorgestellten Tendenzen in der buddhistischen Haltung gegenüber dem Christentum lassen erkennen, daß beides, sowohl die Kritik an der christlichen Religion als auch die Bereitschaft zur interreligiösen Kooperation, in vielen Fällen auf politische Interessen zurückging. Anzeichen dafür waren der Wunsch, die Loyalität gegenüber Tennō und Regierung zu beweisen, das Bedürfnis, den Wert des Buddhismus und der japanischen Zivilisation zu demonstrieren, oder auch das Bestreben, den gesellschaftlichen Einfluß des Buddhismus zu sichern. Nicht das Interesse an der anderen Religion oder ein allgemein gültiges Religionsverständnis bestimmte die buddhistische Auseinandersetzung mit dem Christentum, sondern religionspolitische Anliegen. Daher kann aus dem Verhältnis der buddhistischen Schulen oder einzelner Buddhisten zum Christentum nicht auf ihre grundsätzliche Einstellung gegenüber anderen Religionen geschlossen werden. Eine Ausnahme bilden die Neuen Buddhisten: Ihre For-

derung nach religiöser Toleranz zielt auf universale Gültigkeit, da ihr die Überzeugung von der Gleichberechtigung aller Religionen zugrundeliegt.

Aufgrund der politischen Motivation der Religionsbegegnung kam ein ernsthaftes interreligiöses Gespräch nicht zustande. Lediglich die religionsvergleichende Studiengruppe praktizierte einen wertneutralen Vergleich, der einem ausschließlich wissenschaftlichen Interesse entsprang. Die Wirkung dieser Vorgehensweise blieb jedoch selbst innerhalb der intellektuellen Welt des japanischen Buddhismus begrenzt.

Insgesamt können drei Faktoren festgehalten werden, die das Urteil japanischer Buddhisten über die christliche Religion und ihren Umgang mit Christen beeinflussen:

- Eine nationalbewußte Gesinnung, aufgrund derer man eine Aufgabe der Religion im Dienst an Staat und Gesellschaft sah. Diese Gesinnung beeinflusste die buddhistische Kritik am Christentum, erwies sich aber auch als Grundlage für eine Annäherung der beiden Religionen. Die Ursachen dieses politischen Religionsverständnisses liegen zum einen in der Geschichte des japanischen Buddhismus, für die seit seiner Ankunft in Japan ein enges Verhältnis zwischen politischen Machthabern und buddhistischen Schulen bzw. Tempeln kennzeichnend war. Zum andern trugen in der Meiji-Zeit die Neugestaltung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens nach westlichem Muster sowie die oft arrogante Haltung der westlichen Nationen dazu bei, daß sich das Nationalgefühl buddhistischer Intellektueller verstärkte.
- Das Bewußtsein einer sozialen Verpflichtung der Religion, das sich unter dem Einfluß des Christentums entfaltete. Das Engagement christlicher Missionare und japanischer Christen in Wohlfahrt, Erziehung und Medizin war selbst unter buddhistischen Intellektuellen, die dem Christentum kritisch gegenüberstanden, auf allgemeine Zustimmung gestoßen. Nicht selten hatte es den Anstoß zu Reformaufrufen innerhalb des Buddhismus gegeben. Die Aufgeschlossenheit gegenüber dieser Seite der christlichen Praxis resultierte aus dem Bedürfnis, den gesellschaftlichen Einfluß der buddhistischen Schulen zu wahren und auszuweiten. Hier bot das Feld sozialer Aktivitäten neue Möglichkeiten.
- Die Vorstellung, einer Art moderner Intellektualität verpflichtet zu sein, die wissenschaftliche Methoden und Kenntnisse in das religiöse Selbstverständnis einbezog. Je nach Zeit und Person unterschieden sich sowohl die Inhalte als auch die Konsequenzen dieser Vorstellung. Sie konnte wie bei Inoue Enryō im Dienst der Widerlegung des Christen-

tums stehen, zur wissenschaftlichen Religionsforschung beitragen, wie es die Beispiele Anesaki Masaharus oder Murakami Senshōs verdeutlichen, oder wie im Falle der Neuen Buddhisten religiöser Toleranz den Boden bereiten. Sie alle betrachteten Religion nicht nur aus der Sicht des Gläubigen, sondern auch mit den Augen des Wissenschaftlers – wenn auch unterschiedlich. Diese Perspektive war eine Folge des damals typischen Ausbildungsweges buddhistischer Intellektueller. Viele hatten in ihrer Jugend die traditionelle Unterweisung in den chinesischen Klassikern und in der Lehrtradition ihrer buddhistischen Schule erfahren, während sie später eine der aus Europa importierten Wissenschaften – meistens Philosophie – studierten, oft sogar zu längeren Studienaufenthalten ins Ausland reisten.

Diese drei Faktoren bestimmten nicht nur den buddhistischen Blick auf das Christentum. Sie waren kennzeichnend für das Bild, das sich damalige buddhistische Intellektuelle von einer modernen Religion überhaupt machten. Das Religionsverständnis, das sich in der Meiji-Zeit unter buddhistischen Gelehrten entwickelte, hatte seine Wurzeln somit sowohl in der Geschichte des japanischen Buddhismus als auch in der Auseinandersetzung mit westlicher Geistesgeschichte. Es ist für die geistige Elite des Buddhismus jener Zeit typisch, daß sich in ihr vermeintlich traditionelle mit westlichen Wertvorstellungen vermischten. Nicht selten verbanden sich in einer Person der Einfluß europäischer oder amerikanischer Philosophie mit der Idee eines japanischen „Nationalwesens“ in Gestalt einer familienähnlichen Beziehung zwischen Tennō und Untertanen.

Der betrachtete Ausschnitt aus der Religionsgeschichte Japans hat somit deutlich gemacht, wie sehr in dieser Zeit die Begegnung von Buddhismus und Christentum und ihre Auseinandersetzung miteinander von nicht genuin religiösen Interessen bestimmt waren. Ebenso hat sich gezeigt, daß sich unter solchen Bedingungen kaum ein Interesse an einem Dialog entwickeln kann, der auf besseres gegenseitiges Verständnis zielt. Die Gespräche, die christliche und buddhistische Intellektuelle in der behandelten Zeitspanne miteinander führten, entsprangen weitgehend praktischen Interessen. Ihre Bedeutung für das Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften zueinander ist deswegen jedoch keineswegs gering einzuschätzen. Schon durch die persönliche Begegnung und das direkte Gespräch zwischen Gläubigen beider Religionen wurden, zumindest unter den Gesprächspartnern, Vorurteile und teilweise Mißverständnisse abgebaut. Darüber hinaus weckten diese Gespräche den Willen zu Zusammenarbeit auf praktischem Gebiet. Sie bewirkten daher im Vergleich zur

Tokugawa-Zeit einen erheblich entspannteren Umgang der an ihnen beteiligten Gläubigen beider Religionen miteinander.

Anhang

Preliminary address des Congress of Religions, verschickt im Februar 1891

„The Columbian Exposition of 1893, besides a comprehensive and brilliant display of the achievements of men in material progress, is to be made still more notable by conventions of the leaders of human thought. The Auxiliary having charge of these congresses is an organisation which has received Congressional recognition and approval, and is authorised and supported by the World's Fair authorities, who earnestly believe that these conventions will elevate the character and increase the utility of the Exposition. Audience rooms, sufficient in number and capacity for every kind of assembly, will be provided by the Directory of the Fair. Since the World's Fair stands for the world's progress in civilisation, it is important that the creative and regulative power of religion, as a prime factor and force in human development, should receive due prominence. The committee having charge of the religious congresses seek the co-operation of the representatives of all faiths. Now that the nations are being brought into closer and friendlier relations with each other, the time is apparently ripe for new manifestations and developments of religious fraternity. Humanity, though sundered by oceans and languages, and widely differing forms of religion, is yet one in need, if not altogether in hope. The literatures and the results of the great historic faiths are more and more studied in the spirit which would employ only the agencies of light and love. It is not the purpose of these conventions to create the temper of indifferentism in regard to the important peculiarities distinguishing the religions of the world, but rather to bring together, in frank and friendly conference, the most eminent men of different faiths, strong in their personal convictions, who will strive to see and show what are the supreme truths, and what light religion has to throw upon the great problems of our age. Ample provision will be made for special congresses of all churches, denominations, or religious organisations, which may desire to avail themselves of the opportunities presented by this auxiliary. The central

religious congress will, however, rest on a wider basis. We are confident that it may be made illustrious as a representative gathering of men united for the attainment of great moral ends. Believing that God is, and that He has not left Himself without witness; believing that the influence of religion tends to advance the general welfare, and is the most vital force in the social order of every people; and convinced that of a truth God is no respecter of persons, but that in every nation he that feareth Him and worketh righteousness is accepted of Him, we affectionately invite the representatives of all faiths to aid us in presenting to the world, at the Exposition of 1893, the religious harmonies and unities of humanity, and also in showing forth the moral and spiritual agencies which are at the root of human progress.

It is proposed to consider the foundations of religious faith; to review the triumphs of religion in all ages; to set forth the present state of religion among the nations and its influence over literature, art, commerce, government, and the family life; to indicate its power in promoting temperance and social purity, and its harmony with true science; to show its dominance in the higher institutions of learning; to make prominent the value of the weekly rest-day on religious and other grounds; and to contribute to those forces which shall bring about the unity of the race in the worship of God and the service of man. Let representatives from every part of the globe be interrogated and bidden to declare what they have to offer or suggest for the world's betterment; what light religion has to throw upon the labor problem; the educational questions, and the perplexing social conditions of our time; and what illumination it can give to the subjects of vital interest that will come before the other congresses of 1893. It is proposed to have these and similar themes discussed by great masters of human thought from many lands, and we invite suggestions and assurances of co-operation from those persons and religious bodies to whom this address is particularly sent. From the many favorable responses already received from leading theologians, statesmen, jurists, historians, scientists, authors, and scholars, it is expected that the congresses of 1893 will mark an important epoch in the history of the human mind."

(aus: Charles C. Bonney, „The World's Parliament of Religions at Chicago, 1893“, in: Paul Carus (Hg.), *The World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896, 7–9)

Zusammenkünfte der *Hikaku shūkyō gakkai* von 1896 bis 1899

Datum	Thema	Quelle
14. November 1896 1. Treffen	Drachen- und Schlangenverehrung; <i>homa</i> (Räucherverehrung)	<i>Shūkyō</i> 62 (5.12.1896)
12. Dezember 1896 2. Treffen	Heilige Zahlen in den Religionen (<i>shūkyō ue shinsei naru sūji</i>)	<i>Shūkyō</i> 63 (5.1.1897)
9. Januar 1897 3. Treffen	Religiöse Zeremonien und Bräuche im Zusammenhang mit Sexualität (<i>shūkyō chū inyoku ni kansuru gishiki shūkan</i>)	<i>Shūkyō</i> 64 (5.2.1897)
13. Februar 1897 3. Treffen	Religiöse Zeremonien und Bräuche im Zusammenhang mit Sexualität (<i>shūkyō chū inyoku ni kansuru gishiki shūkan</i>)	<i>Shūkyō</i> 66 (5.4.1897)
13. März 1897 4. Treffen	Tabu und Enthaltensamkeit (<i>monoimi, tachimono</i>)	<i>Shūkyō</i> 66 (5.4.1897)
10. April 1897 5. Treffen	Tabu und Enthaltensamkeit (<i>monoimi, tachimono</i>)	<i>Shūkyō</i> 67 (5.5.1897)
12. Juni 1897 6. Treffen	Die Beziehung zwischen <i>kami</i> und Tieren, die mit <i>kami</i> in Verbindung gebracht werden (<i>kami to kami to en aru dōbutsu to no kankei</i>)	<i>Shūkyō</i> 69 (5.7.1897)
27. Juni 1897 6. Treffen	Allgemeiner Gedankenaustausch (<i>shinbokukai</i>)	<i>Shūkyō</i> 69 (5.7.1897)
13. November 1897 7. Treffen	<i>kami</i> und Opfergaben (<i>kanigami to kumotsu to no kankei</i>)	<i>Shūkyō</i> 74 (5.12.1897)
11. Dezember 1897 8. Treffen	Shintoistische Feste (<i>sairei</i>)	<i>Shūkyō</i> 75 (15.1.1898)
15. Januar 1898 9. Treffen	Religiöse Feste im Januar (<i>shūgatsu ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Shūkyō</i> 76 (5.2.1898)
19. Februar 1898 10. Treffen	Religiöse Feste im Februar und März (<i>nigatsu to sangatsu to ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 207 (25.3.1898)
12. März 1898 11. Treffen	Religiöse Feste im April und Mai (<i>shigatsu gogatsu ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 207 (25.3.1898)
11. Juni 1898 12. Treffen	Vergleich des Todes von Buddha, Christus und Mohammed (<i>Butsuda, kirisuto, mohametto no shiji no hikaku</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 210 (25.6.1898)

2. Juli 1898 13. Treffen	Allgemeiner Gedankenaustausch	<i>Rikugō zasshi</i> 214 (25.10.1898)
8. Oktober 1898 14. Treffen	Religiöse Feste im Juni und Juli (<i>rokugatsu to shichigatsu to ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 214 (25.10.1898)
12. November 1898 15. Treffen	Religiöse Feste im August, September und Oktober (<i>hachigatsu, kugatsu, jūgatsu nado ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 215 (25.11.1898)
10. Dezember 1898 16. Treffen	Religiöse Feste im November und Dezember (<i>jūichigatsu, jūnigatsu ni kansuru shūkyōteki jikō</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 216 (25.12.1898)
28. Januar 1899 17. Treffen	Japans <i>kami</i> (<i>Nihon no kamigami</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 218 (25.2.1899)
23. April 1899 18. Treffen	Japans <i>kami</i> (<i>waga kuni no kamigami</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 222 (15.6.1899)
8. Juli 1899 19. Treffen	Feier zu Ehren der diesjährigen Univer- sitätsabsolventen, die sich mit religiö- sen Themen beschäftigten	<i>Rikugō zasshi</i> 227 (15.11.1899)
30. September 1899 20. Treffen	Austausch mit den Absolventen	<i>Rikugō zasshi</i> 227 (15.11.1899)
14. Oktober 1899 21. Treffen	Zaubersprüche (<i>majinai</i>)	<i>Rikugō zasshi</i> 229 (15.1.1900)
12. November 1899 22. Treffen	Vortrag Motora Yūjirōs über Religion	<i>Rikugō zasshi</i> 229 (15.1.1900)

Text des Erziehungserlasses vom 30. Oktober 1890

„Wir geben euch hiermit zu wissen:

Unsere kaiserlichen Vorfahren haben das Reich auf breiter und ständiger Basis errichtet und die Tugend tief und fest eingepflanzt. Unsere Untertanen sind in unverbrüchlicher Treue gegen den Herrscher und in kindlicher Liebe zu den Eltern stets eines Sinnes gewesen und haben von Geschlecht zu Geschlecht diese schöne Gesinnung in ihrem Tun bekundet. Dies ist die edle Blüte unseres Staatsgebildes (*kokutai*) und zugleich auch der Urquell, aus dem unsere Erziehung entspringt.

Ihr Untertanen! Liebet und ehret denn eure Eltern, seid ergeben euren Geschwistern, seid einig als Gatte und Gattin, und treu als Freund dem Freunde! Haltet auf bescheidene Mäßigung für euch selbst, euer Wohlwollen erstrecke sich auf Alle! Pfl eget das Wissen und übet die Künste, auf daß ihr eure Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt und eure sittlichen Kräfte vervollkommet! Bestrebet euch ferner, das öffentliche Wohl und das Allgemeininteresse zu fördern! Achtet die Reichsverfassung und befolget die Gesetze des Landes! Erhaltet und mehret also das Gedeihen Unserer wie Himmel und Erde ewig dauernden Dynastie! Dann werdet ihr nicht nur Unsere guten und getreuen Untertanen sein, sondern dadurch auch die von den Vorfahren überkommenen Eigenschaften glänzend dartun.

Dieser Weg ist wahrlich ein Vermächtnis, das Uns Unsere Kaiserlichen Vorfahren hinterlassen haben, und das die Kaiserlichen Nachkommen sowie die Untertanen allesamt bewahren sollen: untrüglich für alle Zeiten und gültig an allen Orten. Es ist daher Unser Wunsch, daß Uns sowohl wie euch, Unsern Untertanen, dies stets in aller Ehrfurcht am Herzen liege, und daß wir alle zu derselben Tugend gelangen mögen.

Gegeben am 30. Tage des 10. Mondes des 23. Jahres Meiji. (30. Oktober 1890)“

(Nach der offiziellen Übersetzung des Department of Education, „The Imperial Rescript on Education translated into Chinese, English, French & German“, Tôkyô 1931, zitiert nach Murakami Komao, *Das Japanische Erziehungswesen*, hg. v. Japanisch-Deutschen Kultur-Institut Tôkyô, Tôkyô: Fuzanbô 1934, 77 f.)

Verzeichnis der verwendeten japanischen und chinesischen Wörter

<i>ai</i>	愛
<i>aikoku</i>	愛國
<i>akku</i>	惡口
<i>baikaiteki bukkyôto</i>	媒介的仏教徒
<i>bakufu</i>	幕府
<i>bakuja enzetsukai</i>	駁邪演説会
<i>banbutsu</i>	万物
<i>bateren</i>	伴天連
<i>bukkoku</i>	仏国
<i>Bukkyô kakushû kyôkai</i>	仏教各宗協会
<i>Bukkyô seito dôshikai</i>	仏教清徒同志会
<i>buppô</i>	仏法
<i>busshitsu fumetsu</i>	物質不滅
<i>chi</i>	智
<i>chikaku</i>	智覚
<i>chikara</i>	力
<i>chion hōon</i>	知恩報恩
<i>chion hōtoku</i>	知恩報徳
<i>chiryoku</i>	知力
<i>chōwa</i>	調和
<i>chūgi</i>	忠義
<i>chūkō</i>	忠孝
<i>chūkun</i>	忠君
<i>chūtō</i>	偷盜
<i>daikushin</i>	大工神
<i>daikyō</i>	大教
<i>danka</i>	檀家
<i>danka seido</i>	檀家制度
<i>danna seido</i>	檀那制度
<i>danto</i>	檀徒
<i>dōgi</i>	道義
<i>dōka</i>	独断時代
<i>dōri</i>	道理
<i>Dōshisha daigaku</i>	同志社大学
<i>Engakuji-ha</i>	円覚寺派
<i>fū</i>	風
<i>fubo</i>	父母

<i>fudōshin</i>	不動神
<i>fuhenshin</i>	普遍神
<i>fukei jiken</i>	不敬事件
<i>fukko shintō</i>	復古神道
<i>fuonju</i>	不飲酒
<i>fushō fushi no ritai</i>	不生不死的理体
<i>futsū shinkō</i>	普通信仰
<i>gaii yōkyō</i>	外夷妖教
<i>gakusha</i>	学者
<i>gensei no jijitsu</i>	現世の事実
<i>gi</i>	義
<i>gogyaku</i>	五逆
<i>gohō</i>	護法
<i>gōitsu</i>	合一
<i>gojō</i>	五常
<i>gokai</i>	五戒
<i>gokoku</i>	護国
<i>gorin</i>	五倫
<i>gōriteki daidō kagakuteki shinri</i>	合理的大道科学的心理
<i>haibutsu kishaku undō</i>	排仏毀釈運動
<i>haisekiriyoku</i>	排斥力
<i>haiyasho</i>	排耶書
<i>haja kenshō</i>	破邪顯正
<i>hajateki</i>	破邪的
<i>Hanseikai</i>	反省会
<i>hasseigakuteki</i>	發生学的
<i>heifū</i>	弊風
<i>heiminteki</i>	平民的
<i>Higashi Honganji</i>	東本願寺
<i>hihan seishin</i>	批判精神
<i>hihyō jidai</i>	批評時代
<i>Hikaku shūkyō gakkai</i>	比較宗教学会
<i>hōben</i>	法便
<i>Honganji-ha</i>	本願寺派
<i>honji suijaku</i>	本地垂迹
<i>honshitsu</i>	本質
<i>honzan</i>	本山
<i>hoshuteki</i>	保守的
<i>Hossōshū</i>	法相宗
<i>ikoku</i>	因果
<i>inherno</i>	いんへるの
<i>ijin</i>	夷人
<i>isshi dōjin</i>	一視同仁

<i>itan jashū</i>	異端邪宗
<i>ittai</i>	一体
<i>iteki</i>	夷狄
<i>jahō</i>	邪法
<i>jain</i>	邪淫
<i>jaken</i>	邪見
<i>jakyō</i>	邪教
<i>jidai no chishiki</i>	時代の智識
<i>jidai no shichō</i>	時代の思潮
<i>jidai no shinseishin</i>	時代の精神
<i>jihi</i>	慈悲
<i>Jikkōshū</i>	实行宗
<i>Jimon-ha</i>	寺門派
<i>jin</i>	仁
<i>jinchi</i>	人知
<i>jindō</i>	人道
<i>Jingikan</i>	神祇省
<i>jinrui no tokusei</i>	人類の徳性
<i>jinsei no shinriteki hitsuzen</i>	人牲の心理的必然
<i>jinshin</i>	人心
<i>jinshu</i>	人種
<i>jiriki</i>	自力
<i>Jishū</i>	時宗
<i>jittai</i>	実体
<i>jiyū shugi no bukkyōto</i>	自由主義の仏教徒
<i>jiyū tōkyū</i>	自由討究
<i>jōdo</i>	浄土
<i>jōdomon</i>	浄土門
<i>Jōdo shūshū</i>	浄土真宗
<i>Jōdoshū</i>	浄土宗
<i>jōshikishugi</i>	常識主義
<i>jūaku</i>	十惡
<i>jun shintō</i>	純神道
<i>jūzen</i>	十善
<i>kaibōgakuteki</i>	解剖学的
<i>kaigi jidai</i>	懷疑時代
<i>kaihatsu</i>	開発
<i>kaikoku</i>	開国
<i>kaikyū</i>	階級
<i>kami</i>	神
<i>kanjō rigai</i>	感情利害
<i>kankaku</i>	感覺
<i>kanyō shugi</i>	寛容主義

<i>katsu hikaku shūkyōgaku</i>	活比較宗教学
<i>kazokuteki dōtoku</i>	家族的道德
<i>Kegonshū</i>	華嚴宗
<i>Keiikai</i>	経緯会
<i>keijika no gishikiteki</i>	形而下の儀式的
<i>kenzen naru chishiki</i>	健全なる智識
<i>kenzen naru shinkō</i>	健全なる進行
<i>ketsugō</i>	結合
<i>kigo</i>	綺語
<i>kihonteki shugi</i>	基本的主義
<i>Kiitsu kyōkai</i>	帰一教会
<i>kindai</i>	近代
<i>kindaika</i>	近代化
<i>kimmōsō</i>	勤王僧
<i>kinsei</i>	近世
<i>kirishitan jidai</i>	キリシタン時代
<i>kōhiteki kyōken</i>	口碑的教権
<i>kōjun</i>	孝順
<i>kokka shintō</i>	国家神道
<i>kokka shugi</i>	国家主義
<i>kokugairon</i>	国害論
<i>kokugaku</i>	国学
<i>kokumin dōtoku</i>	国民道德
<i>kokumin kyōka</i>	国民教化
<i>kokuminsei</i>	国民性
<i>kokuminteki yuiisshinkyō</i>	国民的唯一神教
<i>kokuō</i>	国王
<i>kokutai</i>	国体
<i>kāmōjin</i>	紅毛人
<i>konpon</i>	根本
<i>konwa</i>	懇話
<i>kotaishin</i>	個体神
<i>kōtei</i>	孝悌
<i>kumotsu</i>	供物
<i>kunji</i>	訓示
<i>kurofune</i>	黒船
<i>Kyōbushō</i>	教部省
<i>kyōgi</i>	虚儀
<i>kyōgi</i>	協議
<i>kyōikuka</i>	教育家
<i>kyōikuka shūkyōka kondankai</i>	教育家宗教家懇談会
<i>kyōiku ni kansuru chokugo</i>	教育に関する勅語
<i>kyōiku shūkyō heikō shugi</i>	教育宗教並行主義

<i>kyōri</i>	教理
<i>kyōriteki haiyasho</i>	教理的排耶書
<i>kyōwa shugi no kusami</i>	共和主義の臭味
<i>kyūbukkyō</i>	旧仏教
<i>Kyūshū bukkyō dōmeikai</i>	九州仏教同盟会
<i>li</i>	理
<i>majinai</i>	呪い
<i>matsuji</i>	末寺
<i>Meiji ishin</i>	明治維新
<i>Meirokusha</i>	明六社
<i>menboku</i>	面目
<i>mirai</i>	未来
<i>mitogaku</i>	水戸学
<i>mōgo</i>	妄語
<i>monogatariteki haiyasho</i>	物語的排耶書
<i>monoimi</i>	物忌み
<i>mukei</i>	無形
<i>mura hachibu</i>	村八分
<i>nanbanjin</i>	南蛮人
<i>Nichirensū</i>	日蓮宗
<i>Nihon kirisuto kyōkai</i>	日本基督教会
<i>Nihon shakaitō</i>	日本社会党
<i>Nihon shūkyōka kyōwakai</i>	日本宗教家協和会
<i>Nishi Honganji</i>	西本願寺
<i>Nishi Honganji-ha</i>	西本願寺派
<i>Ōbakushū</i>	黄檗宗
<i>ōhō</i>	王法
<i>on</i>	恩
<i>ōsei fukko</i>	王政復古
<i>Ōtani-ha</i>	大谷派
<i>rei</i>	礼
<i>rekishiteki</i>	歴史的
<i>ri</i>	理
<i>rinrisetsu</i>	倫理的
<i>rinriteki yuiisshinkyō</i>	倫理的唯神教
<i>Rinzaishū</i>	臨濟宗
<i>risei shugi</i>	理性主義
<i>ritai</i>	理体
<i>ryōzetsu</i>	両舌
<i>sairei</i>	祭礼
<i>saisei icchi</i>	祭政一致
<i>sakokumei</i>	鎖国命
<i>sandō</i>	三道

<i>sankyô kaidô</i>	三教会同
<i>Sanmon-ha</i>	山門派
<i>seifuku</i>	征服
<i>seihô</i>	性法
<i>seihô</i>	正法
<i>seijuku</i>	成熟
<i>seinen</i>	青年
<i>seiryoku hozon</i>	精力保存
<i>seishin</i>	精神
<i>seishinkai</i>	精神界
<i>seishinteki</i>	精神的
<i>seken</i>	世間
<i>sekin</i>	接近
<i>Senshin gakuin</i>	先進学院
<i>sesshō</i>	殺生
<i>Shajikyoku</i>	社寺局
<i>shakai no kaizen</i>	社会の改善
<i>shakaiteki dōtoku</i>	社会的道德
<i>shasō</i>	社僧
<i>shibun</i>	死文
<i>shigō</i>	四号
<i>shin; makoto</i>	誠
<i>shinbukkyō</i>	新仏教
<i>shinbukkyōto</i>	新仏教徒
<i>Shinbukkyōto dōshikai</i>	新仏教徒同志会
<i>shinbukkyōto undō</i>	新仏教運動
<i>shinbutsu bunri</i>	神仏分離
<i>Shingonshū</i>	真言宗
<i>shinju itchi</i>	神儒一致
<i>shinkoku</i>	神国
<i>shinni</i>	嶮惡
<i>shinpoteki</i>	進歩的
<i>shinryakuron</i>	侵略論
<i>shinshū fusoku</i>	新脩不息
<i>Shinshū Kōshō-ha</i>	真宗興正派
<i>Shintō</i>	神道
<i>shinzuru</i>	信ずる
<i>shion</i>	四恩
<i>shiru</i>	知る
<i>shisō</i>	思想
<i>shōdōmon</i>	聖道門
<i>shōshū</i>	召集
<i>Shoshū dōtoku kaimai</i>	諸宗同徳会盟

<i>shōtai</i>	招待
<i>shūkyōka</i>	宗教家
<i>shūkyōka kondankai</i>	宗教家懇談会
<i>Shūkyōkyoku</i>	宗教局
<i>shūkyō shisō undō</i>	宗教思想運動
<i>shūmon aratame chō</i>	宗門改帳
<i>shusaishin</i>	主宰神
<i>shushigaku</i>	朱子学
<i>shūshi ninbetsu chō</i>	宗旨人別帳
<i>shusseken</i>	出世間
<i>shutchōjo</i>	出張所
<i>sonnō aikoku</i>	尊王愛国
<i>Sonnō hōbutsu daidōdan</i>	尊王奉仏大同団
<i>Sonnō jōi</i>	尊王攘夷
<i>Sōtōshū</i>	曹洞宗
<i>tachimono</i>	絶ち物
<i>taikai no sōdan iin</i>	大会の相談委員
<i>tariki</i>	他力
<i>Tendaishū</i>	天台宗
<i>tenmei kaigo no shussekenkyō</i>	転迷開悟の出世間教
<i>terauke</i>	寺請
<i>terauke seido</i>	寺請制度
<i>terauke shōmon</i>	寺請証文
<i>tokkō</i>	徳行
<i>Tōkyō senmon gakkō</i>	東京専門学校
<i>ton'yoku</i>	食欲
<i>tōyō</i>	東洋
<i>tōzen</i>	東漸
<i>tsūzoku no dōgi</i>	通俗の道義
<i>uchūkan no jibutsu</i>	宇宙間の事物
<i>yudateki kokuminteki henkyōshugi</i>	猶太的国民的偏狭主義
<i>yūgō</i>	融合
<i>Yūiitsukan</i>	唯一館
<i>yūkei</i>	有形
<i>yūtopia</i>	ユートピア
<i>Yūzū nenbutsushū</i>	融通念仏宗
<i>Zen</i>	禪
<i>zen'aku inga</i>	善惡因果
<i>zōbutsushu</i>	造物主
<i>zokkoku</i>	属国

Personennamen

Akamatsu Renjō	赤松連城
Amaterasu Ōmikami	天照大神
Andō Hiroshi	安藤弘
Anesaki Masaharu	姉崎正治
Araki Thomas	荒木トマス
Arima Harunobu	有馬晴信
Ashitsu Jitsuzen	芦津実全
Ebina Danjō	海老名弾正
Feiyin Tongrong	費隱通容
Fujishima Ryōon	藤島了穩
Fukan Fabian	不干巴昆
Fukansai	不干斎
Fukuda Gyōkai	福田行誠
Fukushima Shinkichi	福島信吉
Fukuzawa Yukichi	福沢諭吉
Furukawa Rōsen (Isamu)	古河老川 (勇)
Gaichi Dōnin	慨痴道人
Gerigori	げりごり
Gesshō	月性
Hakuō	泊翁
Hara Takashi	原敬
Hayashi Razan	林羅山
Hirai Kinzō	平井金三
Hirata Atsutane	平田篤胤
Hirota Ichijō	広田一乘
Hōjō Taiyō	北条大洋
Honda Yōichi	本多庸一
Ienaga Saburō	家永三郎
Inoue Enryō	井上円了
Inoue Tetsujirō	井上哲次郎
Iwamoto Yoshiharu	巖本義治
Jinmu tennō	神武天皇
Katō Genchi	加藤玄智
Katō Hiroyuki	加藤弘之
Kanda Saichirō	神田佐一郎
Kannon bosatsu	観音菩薩
Katsura Tarō	桂太郎
Kikuchi Chōfū	菊地長風
Kishimoto Nobuta	岸本能武太
Kiyozawa Manshi	清沢満之
Kiyū Dōnin	杞憂道人

Konishi Masutarō	小西増太郎
Kōnyo	広如
Kōtoku Shūsui	幸徳秋水
Kozaki Hiromichi	小崎弘道
Kūkai	空海
Luochuan Ruchun	羅川如純
Maeda Eun	前田慧雲
Matsukura	松倉
Matsumura Kaiseki	松村介石
Minoda Kakunen	美濃田覚念
Motoori Norinaga	本居宣長
Motora Yūjirō	元良勇次郎
Murakami Senshō	村上専精
Nakae Tōju	中江藤樹
Nakamura Keiu	中村敬宇
Nakanishi Ushio	中西牛郎
Nanjō Bun'yū	南条文雄
Nichiren	日蓮
Nishiyori Ichiriki (Kinjirō)	西依り一六 (金次郎)
Noguchi Zenshirō	野口善四郎
Oda Nobunaga	織田信長
Oda Tokunō	織田得能
Ogyū Sorai	荻生徂徠
Ōkubo Tadasu	大久保格
Ōmura Sumitada	大村純忠
Ōnishi Hajime	大西祝
Ōuchi Seiran	大内青巒
Ouyi Zhixu	萬益智旭
Sakaino Kōyō (Tetsu)	境野黄洋 (哲)
Sakurai Gichō	桜井義肇
Sakurai Masashi	桜井匡
Sawano Chūan	沢野忠庵
Sesshin	摂信
Shaku Sōen	釈宗演
Shaku Unshō	釈雲照
Shibata Reiichi	柴田礼一
Shimada Bankon	島田蕃根
Shimaji Mokurai	島地黙雷
Shinran	親鸞
Shiroyama Kenchi	白山謙致
Shōji Kōki	正司孝祺
Shōtoku taishi	聖徳太子
Sūden	崇伝

Sugimura Jûô (Sojinkan)	杉村從横 (楚人冠)
Suzuki Kentarô	鈴木券太郎
Suzuki Norihisa	鈴木範久
Suzuki Shôsan	鈴木正三
Takakusu Junjirô	高楠順次郎
Takaoka Zôryû	高岡増隆
Takashima Beihô	高島米峰
Takayama Ukon	高山右近
Taki Seiichi	滝精一
Tanaka Jiriki	田中治六
Togawa Yasuie	戸川安宅
Toki Hôryû	土宜法龍
Tôkoku	鞆谷
Tokonami Takejirô	床次竹二郎
Tokugawa Hidetada	徳川秀忠
Tokugawa Ieyasu	徳川家康
Tokugawa Nariaki	徳川斉昭
Tominaga Nakamoto	富永仲基
Tôru Dôgen	融道玄
Toyama Yoshifumi	外山義文
Toyotomi Hideyoshi	豊臣秀吉
Uchimura Kanzô	内村鑑三
Ukai Tetsujô	鵜養徹定
Urugan	ウルガン
	宇留岸
Wakimoto Tsuneya	脇本平也
Watanabe Kaikyoku	渡辺海旭
Yamazaki Ansai	山崎闇斎
Yaritsu	やりいす
Yasukuni Tan'un	安国淡雲
Yatsubuchi Banryû	八淵蟠龍
Yijing	義浄
Yokoi Tokio	横井時雄
Yoshida Kenryû	吉田賢竜
Yoshida Kyûichi	吉田久一
Xu Changzhi	徐冒治

Ortsnamen

Aichi	愛知
Azuchi	安土
Chôshû	長州

Himeji	姫路
Hirado	平戸
Izumi	和泉
Keihan	京阪
Kinki	近畿
Kyôto	京都
Kyûshû	九州
Mikawa	三河
Nanban	南蛮
Nagasaki	長崎
Okazaki	岡崎
Ôsaka	大阪
Satsuma	薩摩
Tôkyô	東京
Tosa	土佐
Toyama	富山
Tsuwano	津和野
Yokohama	横浜
Yokoseura-chô	横瀬浦町

Titel von Texten und Zeitschriften

<i>Baterenki</i>	伴天連記
<i>Bukkô</i>	仏光
<i>Bukkyô</i>	仏教
<i>Bukkyô chûkô hen</i>	仏教忠孝編
<i>Bukkyô kakushû kôyô</i>	仏教各宗綱要
<i>Bukkyô shirin</i>	仏教史林
<i>Buppô gokokuron</i>	仏法護国論
<i>Chûhô kôron</i>	中央公論
<i>Daidô sôshi</i>	大道叢誌
<i>Daigi seitairon</i>	代議政体論
<i>Daizôkyô</i>	大蔵経
<i>Dentô</i>	伝灯
<i>Dôri no yo</i>	道理の世
<i>Fukuin shinpô</i>	福音新報
<i>Gokoku shinron</i>	護国新論
<i>Hajashû</i>	破邪集
<i>Ha deusu</i>	破提字子
<i>Ha kirishitan</i>	破吉利支丹
<i>Hanseikai zasshi</i>	反省会雑誌
<i>Hansei zasshi</i>	反省雑誌

<i>Hekija kankenroku</i>	關邪管見録
<i>Hikaku shûkyô ippan</i>	比較宗教一斑
<i>Honkoku hekijashû</i>	翻刻關邪集
<i>Jinsoron</i>	人祖論
<i>Jogaku zasshi</i>	女学雑誌
<i>Kaigi jidai ni ireri</i>	懷疑時代に入れり
<i>Kengiroku</i>	願偽録
<i>Kirishitan monogatari</i>	吉利支丹物語
<i>Kirishitan shûmon raichô jikki</i>	吉利支丹宗門来朝実記
<i>Kirishitan yurai ki</i>	吉利支丹由来記
<i>Kirisutokyô shinbun</i>	基督教新聞
<i>Kojiki</i>	古事記
<i>Kokkyô</i>	国教
<i>Konkômyô-kyô</i>	金光明教
<i>Konkômyô saishô-kyô</i>	金光明最勝王經
<i>Kyôiku jiron</i>	教育時論
<i>Kyôiku shûkyô kankeiron</i>	教育宗教關係論
<i>Kyôiku to shûkyô no shôtotsu</i>	教育と宗教の衝突
<i>Kyôto shinbun</i>	京都新聞
<i>Mainichi shinbun</i>	毎日新聞
<i>Man'yôshû</i>	万葉集
<i>Meikyô shinshi</i>	明教新誌
<i>Mitsugon kyôhō</i>	密嚴教報
<i>Musei shinron</i>	夢醒真論
<i>Myôhō renga-kyô</i>	妙法蓮華教
<i>Nagasaki Hirado-chô ninbetsu-chô</i>	長崎平戸町人別帳
<i>Nanbanji kôhaiki</i>	南蛮寺興廢記
<i>Nihon shûkyô</i>	日本宗教
<i>Nihongi</i>	日本紀
<i>Nihonjin</i>	日本人
<i>Nijûyonen igo no nidaikyôto</i>	二十四年以後の二大教徒
<i>Ninnô-kyô</i>	仁王經
<i>Ninnô gokoku hannya-kyô</i>	仁王護国般若經
<i>Rikugô zasshi</i>	六合雑誌
<i>Shakyô seibyû</i>	釈教正謬
<i>Shengchao poxie ji</i>	聖朝破邪集
<i>Shimeî yoka</i>	四明余蘂
<i>Shinbukkyô</i>	新仏教
<i>Shinjikan-kyô</i>	心地觀經
<i>Shinri kinshin</i>	真理金針
<i>Shôgaku seishû</i>	小学正宗
<i>Shûkyô</i>	宗教

<i>Shûkyô kakumeiron</i>	宗教革命論
<i>Shûkyô no hikakuteki kenkyû</i>	宗教の比較的研究
<i>Shûkyô shinron</i>	宗教新論
<i>Shûkyô tetsugaku gaikotsu</i>	宗教哲学骸骨
<i>Shuisujô shôgo</i>	出定笑語
<i>Sôtô kyôhō</i>	曹洞教報
<i>Taiyô</i>	太陽
<i>Tendô kyôhō</i>	天動鏡要
<i>Tenshu jitsugi</i>	天主実義
<i>Yasokyô matsuro</i>	耶蘇教末路
<i>Yasokyô no mudôri</i>	耶蘇教之無道理
<i>Yasokyô wakamon</i>	耶蘇教或問
<i>Yuniteriankyô o ronzu</i>	ユニテリアン教を論ず

Verzeichnis der Abkürzungen und japanischen Zeitschriften

MOAG	Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens
SRS	<i>Shinbukkyō ronsetsushū</i>
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan

<i>Bukkyō</i>	Buddhismus
<i>Bukkyō shigaku kenkyū</i>	Studien zur Geschichte des Buddhismus
<i>Dentō</i>	Überlieferung des Lichtes der Lehre
<i>Hansei zasshi</i>	<i>The Temperance</i>
<i>Kyōiku jiron</i>	Aktuelle Diskussionen zur Erziehung
<i>Meiji shōtoku kinen gakkai kiyō</i>	Bulletin der <i>Meiji shōtoku kinen gakkai</i>
<i>Meikyō shinshi</i>	Neue Zeitschrift der klaren Lehre
<i>Mitsugon kyōhō</i>	Nachrichten vom Reinen Land des Vairocana-Buddha
<i>Rikugō zasshi</i>	Der Kosmos
<i>Shinbukkyō</i>	Neuer Buddhismus
<i>Shūkyō</i>	Die Religion
<i>Shūkyō kenkyū</i>	Studien zur Religion
<i>Sōtō kyōhō</i>	Nachrichten der <i>Sōtō</i> -Schule
<i>Nihon shūkyō</i>	Die Religionen Japans

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

- „A Meeting of the Buddhists and Christians...“, in: *Hansei zasshi* 11-9 (Oktober 1896), Anhang, 5.
- Andô Tetsuhara, „Bussha toshite no jiyû tôkyô“ (Die freie Erforschung für den Buddhisten), in: *Bukkyô* 110 (20. Januar 1896), 14–18.
- „Ashitsu shi no tobei“ (Die Amerikareise Ashitsus), in: *Bukkyô* 66 (5. April 1893), 54 ff.
- Ashitsu Zitsuzen [Ashitsu Jitsuzen], „Buddha“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. II*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 1038–1040.
- „Bankoku shûkyô taikaigi“ (Überlegungen zum World's Parliament of Religions), in: *Bukkyô* 58 (5. Dezember 1892), 48 f.
- „Bankoku shûkyô taikai jikkyô (Noguchi Zenshirô shi no dan)“ (Tatsachen über das World's Parliament of Religions [Die Rede Noguchi Zenshirô's]), in: *Bukkyô* 80 (20. November 1893), 50 f.
- „Bankoku shûkyô taikai ni taisuru Bukkô kisha no iken“ (Die Meinung eines Reporters der Zeitschrift *Bukkô* über das World's Parliament of Religions), in: *Mitsugon kyôhō* 75 (12. November 1892), 13.
- „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite“ (Über das World's Parliament of Religions), in: *Bukkyô* 64 (5. März 1893), 47 f.
- „Bankoku shûkyô taikai ni tsuite bukkyô yûshika no kokuhaku“ (Öffentliche Mitteilung von Freunden des Buddhismus über das World's Parliament of Religions), in: *Shûkyô* 18 (5. April 1893), 294–299.
- „Bankoku shûkyô taikai o hiraku no gi“ (Überlegungen zur Einberufung einer internationalen Religionskonferenz), in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 1–5.

- „Bankoku shūkyō taikai o ronzu“ (Über das World's Parliament of Religions), in: *Dentō* 37 (13. Januar 1893), 9–12.
- „Bankoku shūkyō taikai shusseikisha“ (Die Teilnehmer am World's Parliament of Religions), in: *Bukkyō* 59 (20. Dezember 1892), 42–44.
- Barrows, John H. (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893*, 2 Vols., Chicago: The Parliament Publishing Company 1893.
- Bonney, Charles, „The World's Parliament of Religions at Chicago, 1893“, in: Paul Carus (Hg.), *The World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, Chicago: The Open Court Publishing Company 1896, 1–25.
- „Bukkyō seito dōshikai to yunitarian kyōkai“ (Die buddhistischen Puritaner und die unitarische Kirche), in: *Rikugō zasshi* 244 (15. April 1901), 66 f.
- „Butsuya nikyōto no kaigō“ (Eine Versammlung von Buddhisten und Christen), in: *Dentō* 127 (13. Oktober 1896), 22.
- „Butsuya ryōkyō no sckkin to shinshūkyō“ (Die Annäherung von Buddhismus und Christentum und die neue Religion), in: *Nihon shūkyō* 1–10 (Aprilheft 1896), 617–622.
- „Butsuya ryōkyōto no kaigō o hyōsu“ (Urteil über eine Versammlung von Buddhisten und Christen), in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 1–4.
- „Butsuya ryōto kaigō kiji“ (Bericht über ein Zusammentreffen von Buddhisten und Christen), in: *Hansei zasshi* 11-9 (4. Oktober 1896), 67–70.
- Carus, Paul, „The World's Religious Parliament Extension“, in: Paul Carus (Hg.), *The World's Parliament of Religions and the Religious Parliament Extension*, Chicago: The Open Court Publishing Company 1896, 29–38.
- „Dai nikai shūkyōka kondankai“ (Das zweite freundschaftliche Gespräch der Religionen), in: *Nihon shūkyō* 2-10 (30. April 1897), 525–531.
- Deissler, Alfons, Anton Vögtle, Johannes Nützel (Hgg.), *Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*, Freiburg: Verlag Herder 21985 (1. Aufl. 1980).

- Ebisawa Arimichi, Hubert Cieslik, Doi Tadao et al. (Hgg.), *Kirishitansho haiyasho* (Christliche und antichristliche Schriften) (Nihon shisō taikai 25), Tōkyō: Iwanami shoten 1970.
- Fabian Fucan, „Deus Destroyed“, in: George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 259–291.
- Ferreira, Christovão, „Deceit Disclosed“, in: George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 293–318.
- Fujishima Ryōon, *Yasokyō matsuro* (Die letzten Tage des Christentums), Tōkyō: Tetsugaku shoin 1893.
- Furukawa Rōsen, „Kaigi jidai ni ireri“ (Auf dem Weg in das Zeitalter des Zweifels), in: Sugimura Kōtarō (Hg.), *Rōsen ikō* (Der Nachlaß des Rōsen), Tōkyō: Bukkyō seito dōshikai 1901, 106–111.
- Ders., „Nijūyonen igo no nidaikyōto“ (Die Gläubigen der zwei großen Religionen nach 1891), in: Sugimura Kōtarō (Hg.), *Rōsen ikō* (Der Nachlaß des Rōsen), Tōkyō: Bukkyō seito dōshikai 1901, 17–42.
- Ders., „Yunitariankyō o ronzu“ (Über den Unitarismus), in: Sugimura Kōtarō (Hg.), *Rōsen ikō* (Der Nachlaß des Rōsen), Tōkyō: Bukkyō seito dōshikai 1901, 116–124.
- Gaichi Dōnin, „Gokoku shinron“ (1868), in: Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hgg.), *Shūkyō to kokka* (Religion und Staat) (Nihon kindai shisō taikai 5), Tōkyō: Iwanami shoten 1988, 223–226.
- Gesshō, „Buppō gokokuron“ (1856), in: Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hgg.), *Shūkyō to kokka* (Religion und Staat) (Nihon kindai shisō taikai 5), Tōkyō: Iwanami shoten 1988, 215–222.
- „Ha daiusu“ (Vernichtung Gottes), in: Ebisawa Arimichi, Hubert Cieslik, Doi Tadao et al. (Hgg.), *Kirishitansho haiyasho* (Christliche und antichristliche Schriften) (Nihon shisō taikai 25), Tōkyō: Iwanami shoten 1970, 423–447.
- „Ha kirishitan“ (Vernichtung der Christen), in: Ebisawa Arimichi, Hubert Cieslik, Doi Tadao et al. (Hgg.), *Kirishitansho haiyasho* (Christliche und antichristliche Schriften) (Nihon shisō taikai 25), Tōkyō: Iwanami shoten 1970, 449–457.

- „Hikaku shūkyō gakkai dai gokai kiji“ (Bericht über die fünfte Zusammenkunft der Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung), in: *Shūkyō* 67 (5. Mai 1897), 53 ff (53 ff).
- „Hikaku shūkyō gakkai dai ikkai kiji“ (Bericht über die erste Zusammenkunft der Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung), in: *Shūkyō* 62 (5. Dezember 1896), 58 (114).
- „Hikaku shūkyō gakkai dai jūnanakai kiji“ (Bericht über die 17. Zusammenkunft der Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung), in: *Rikugō zasshi* 218 (25. Februar 1899), 160–162.
- „Hikaku shūkyō gakkai dai nanakai kiji“ (Bericht über die siebte Zusammenkunft der Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung), in: *Shūkyō* 74 (5. Dezember 1897), 57 ff (113 ff).
- „Hikaku shūkyō gakkai dai yonkai kiji“ (Bericht über die vierte Zusammenkunft der Studiengruppe für vergleichende Religionsforschung), in: *Shūkyō* 66 (5. April 1897), 54 f (344 f).
- Hirai Kinza Riuge M. [Hirai Kinzō], „The Real Position of Japan toward Christianity“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. I*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 444–450.
- Ders., „Synthetic Religion“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. II*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 1286–1288.
- Ders., „Sōgō shūkyō ni tsuite“ (Über die Einheitsreligion), in: Matsuyama Rokuin, *Bankoku shūkyō taikaigi. Kōhen* (Überlegungen zum World's Parliament of Religions 2. Bd.), Kyōto: Kyōbundō 1894, 70–74.
- Hiyane Antei (Hg.), *Kirishitan monogatari* (Erzählung über die Christen) (Kirishitan bunko 1), Tōkyō: Keiseisha shoten 1927.
- Ders. (Hg.), *Nanbanji kōhaiki* (Bericht über Aufstieg und Fall des Tempels der südlichen Barbaren) (Kirishitan bunko 2) Tōkyō: Keiseisha shoten 1926.
- Honda Yōichi, „Shūkyō to kyōiku to no kankei ni tsuki Inoue shi ni tadasu“ (Fragen an Herrn Inoue über die Beziehung zwischen Religion und Erziehung), in: *Kyōiku jiron* 276 (15. Dezember 1892), 13 ff.
- Ders., „Inoue shi no danwa o yomu (shōzen)“ (Zu Herrn Inoues Interview [Fortsetzung]), in: *Kyōiku jiron* 277 (25. Dezember 1892), 17–20.

- Horiuchi Seiū, „Bankoku shūkyō taikai to bukkyōto“ (Das World's Parliament of Religions und die Buddhisten), in: *Bukkyō* 72 (5. Juli 1893), 31–40.
- Houghton, Walter R. (Hg.), *Neely's History of The Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition*, Chicago (copyrighted by Frank T. Neely): o.V. 1893.
- Inoue Enryō, „Shinri kinshin“ (Die Goldene Nadel der Wahrheit), in: Takagi Hiroo (Hg.) *Inoue Enryō senshū* 3, (Ausgewählte Werke Inoue Enryōs 3) Tōkyō: Tōyō daigaku 1987 (1. Aufl. 1886/87), 7–323.
- Ders., *Kyōiku shūkyō kankeiron* (Über die Beziehung zwischen Erziehung und Religion), Tōkyō: Tetsugaku shoin 1893.
- Inoue Tetsujirō, „Inoue bungaku hakashi yori no shokan“ (Ein Brief von Dr. Inoue), in: *Kyōiku jiron* 284 (5. März 1893), 15 f.
- Ders., „Kyōiku to shūkyō no shōtotsu“ (Der Konflikt zwischen Erziehung und Religion), in: Saigusa Hiroto (Hg.), *Nihon tetsugaku shisō zensho 15. Bujutsu heihō – kyōiku ron ippanhen* (Schriften zum philosophischen Denken in Japan Bd. 15. Zur Diskussion von strategischer Kriegskunst und Erziehung im allgemeinen), Tōkyō: Heibonsha 1957, 311–362.
- „Kakushū kyōkai teikikai“ (Die reguläre Versammlung der *Kakushū kyōkai*), in: *Mitsugon kyōhō* 90 (25. Juni 1893), 17.
- Katō Genchi, „Shinkō no itten no ki“ (Zeit für einen Wandel des Glaubens), in: *Shinbukkyō* 1-1 (Juli 1900), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *Shinbukkyō' ronsetsushū (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 8–12.
- Ders., *Shūkyō shinron* (Neue Diskussion der Religion), Tōkyō: Haku-bunkan 1900.
- Ders., „Dai nijū seiki ni okeru shūkyōkai no sūsei“ (Tendenzen in der Welt der Religionen im 20. Jahrhundert), in: *Bukkyō* 169 (15. Januar 1901), 7–11.
- Ders., „Jiyū tōkyū“ (Freie Erforschung), in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *Shinbukkyō' ronsetsushū (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 281.
- Kawamura Gohō, „Kigeki no ato“ (Nach der Komödie), in: *Shinbukkyō* 13-4 (April 1912), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.),

- „*Shinbukkyô' ronsetsushû (ge)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 3), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1980, 131–138.
- „Kirishitan monogatari“, in: George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 319–374.
- Kodama Kôta (Hg.), *Shiryô ni yoru Nihon no ayumi. Kinsei hen* (Die Entwicklung Japans nach seinen Quellen. Frühe Neuzeit), Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan 1966 (1. Aufl. 1955).
- „Koromubia sekai daihakurankai ni okeru bankoku shûkyô gikai daiichi hôkokusho“ (Erster Bericht über das World's Parliament of Religions auf der Columbia Weltausstellung), in: *Bukkyô* 51 (20. August 1892), 34–37.
- Matsuyama Rokuin, *Bankoku shûkyô taikaigi*, 2 Bde. (*Zenhen, kôhen*) (Überlegungen zum World's Parliament of Religions), Kyôto: Kyôbundô 1894.
- „Meiji 28 nen no shûkyôkai“ (Die Welt der Religionen im Jahr 1895), in: *Nihon shûkyô* 1-7 (15. Januar 1896), 444–448.
- Murakami Senshō, *Bukkyô chûkôhen* (Loyalität und kindlicher Gehorsam im Buddhismus), Tôkyô: Tetsugaku shoin 1893.
- Ders., „Yo no shûkyôkan“ (Mein Religionsverständnis), in: *Nihon shûkyô* 1-6 (10. Dezember 1895), 341–347.
- „Nagasaki Hirado-chô ninbetsuchô“ (Personenregister von Nagasaki Hirado), in: Kyûshû shiryô kankôkai (Hg.), *Kyûshû shiryô sôsho* (Sammlung der Quellen Kyûshûs), Fukuoka: o.V. o.J., 55–63.
- Nakanishi Ushio, „Beikoku shikago shûkyô taikai no eikyô o ronzu“ (Über den Einfluß des Religionsparlaments in Chicago), in: Matsuyama Rokuin, *Bankoku shûkyô taikaigi. Zenhen* (Überlegungen zum World's Parliament of Religions 1. Bd.), Kyôto: Kyôbundô 1894, 1–12 (eigene Zählung).
- „Nihon kaku shûkyô shinbun zasshi ichiran“ (Überblick über die Zeitungen und Zeitschriften der Religionen Japans), in: *Nihon shûkyô* 1-1 (5. Juli 1895), 68–72.
- „Nihon shûkyô no zento ika“ (Wie wird die Zukunft der Religionen Japans?), in: *Nihon shûkyô* 1-11 (20. Mai 1896), 641 f.
- „Nihon shûkyô taikai“ (Eine Konferenz der japanischen Religionen), in: *Hansei zasshi* 11-3 (20. März 1896), 35.

- Noguchi Z. [Noguchi Zenshirô], „The Religion of the World“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. I*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 440–443.
- Ôhara Kakichi (Hg.), *Bankoku shûkyô taikai enzetsushû* (Sammlung der Reden des World's Parliament of Religions), Ôsaka: Kanagawa shoten 1893.
- Ônishi Hajime, „Shiken issoku“ (Meine persönliche Meinung), in: *Kyôiku jiron* 284 (5. März 1893), 17–21.
- Otake Yajin, „Shûkyô taikai“ (Religionskonferenz), in: *Mitsugon kyôhō* 165 (20. August 1896), 11–13.
- „Our readers will remember that...“, in: *Hansei zasshi* 11-9 (Oktober 1896), Anhang, 3.
- Sakaino Kôyô, „Kinji gakusha no shûkyôron“ (Die Religionsdiskussion unter zeitgenössischen Gelehrten), in: *Shinbukkyô* 1-2 (August 1900), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô' ronsetsushû (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 1), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1978, 66–74.
- Ders., „Bukkyô no kenzen naru shinkô“ (Der gesunde buddhistische Glaube), in: *Shinbukkyô* 2-5 (Mai 1901), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô' ronsetsushû (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 1), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1978, 279 f.
- Ders., „Isshinkyô to banshinkyô“ (Monotheismus und Pantheismus), in: *Shinbukkyô* 2-6 (Mai 1901), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô' ronsetsushû (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 1), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1978, 289–295.
- Ders., „Jiyû tôkyû toshite no shinbukkyô“ (Der Neue Buddhismus als freie Erforschung), in: *Shinbukkyô* 3-7 (Juli 1902), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô' ronsetsushû (ue)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 1), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1978, 562–568.
- Ders., „Jinkaku no idai naru kengen“ (Manifestationen großer Persönlichkeiten), in: *Shinbukkyô* 6-1 (Januar 1905), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô' ronsetsushû (chû)* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 2), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1979, 15–20.
- Ders., „Shinbukkyô yônen jidai“ (Die Kindheit des Neuen Buddhismus), in: *Shinbukkyô* 6-4 (April 1905), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima

- Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō' ronsetsushū (chū)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 2), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1979, 41–45.
- Ders., „Meiji bukkyō kaiko“ (Rückblick auf den Buddhismus der Meiji-Zeit), in: *Shinbukkyō* 11-7 (Juli 1910), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō' ronsetsushū (chū)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 2), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1979, 1039–1047.
- Ders., „Shūkyō kaihōron“ (Über die Befreiung der Religionen), in: *Shinbukkyō* 13-3 (März 1912), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō' ronsetsushū (ge)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 3), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1980, 62–67.
- Sessō Sōsai, „Taiji jashūron“ (Über die Überwindung der Befleckungen und die Beseitigung des Schlechten), in: Ebisawa Arimichi, Hubert Cieslik, Doi Tadao et al. (Hgg.), *Kirishitansho haiyasho* (Christliche und anti-christliche Schriften) (Nihon shisō taikai 25), Tōkyō: Iwanami shoten 1970, 459–476.
- Shaku Sōen, „Beikoku shikagofu sekai shūkyō taikai ni tsuite“ (Über das World's Parliament of Religions in Chicago), in: *Bukkyō* 58 (5. Dezember 1892), 37–40.
- Shaku Soyen [Shaku Sōen], „The Law of Cause and Effect, as taught by Buddha“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. II*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 829–831.
- Ders., „Arbitration instead of War“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. II*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 1285 f.
- Ders., „Sensō ni kawaru ni heiwa o motte seyo“ (Bemühen wir uns um Frieden statt um Krieg!), in: Matsuyama Rokuin, *Bankoku shūkyō taikai gi. Kōhen* (Überlegungen zum World's Parliament of Religions 2. Bd.), Kyōto: Kyōbundō 1894, 68 ff.
- Ders., „Shūkyō no seishitsu o ronjite konnichi no bukkyōto ni nozomu“ (Über das Wesen von Religion und meine Wünsche an die gegenwärtigen Buddhisten), in: *Nihon shūkyō* 1-4 (10. Oktober 1895), 210–213.

- Ders., „Waga kuni shūkyōkai no shōrai o bokusu“ (Prophezeiung über die Zukunft der Welt der Religionen in unserem Land), in: *Nihon shūkyō* 1-11 (20. Mai 1896), 682–685.
- Ders., „Shūkyōka kondankai ni tsuite“ (Über das freundschaftliche Gespräch der Religionen), in: *Nihon shūkyō* 2-4 (20. Oktober 1896), 173–177.
- Ders., „Reply to a Christian Critic“, in: *Sermons of a Buddhist Abbot. Adresses on Religious Subjects*, Chicago: The Open Court Publishing Company 1906, 121–125.
- Ders., „Bankoku shūkyō taikai ichiran“ (Abriß des World's Parliament of Religions), in: Shimonaka Yasaburō (Hg.), *Shaku Sōen zenshū 10*, Tōkyō: Heibonsha 1930, 117–179.
- Shaku Sōen, Ashitsu Jitsuzen, Toki Hōryū, Yatsubuchi Banryū, „Bankoku shūkyō taikai heikai no ji“ (Ansprache zur Abschlußsitzung des World's Parliament of Religions), in: *Bukkyō* 80 (20. November 1893), 34 ff.
- Shaku Soyen, John H. Barrows, F.F. Ellinwood, „A Controversy on Buddhism“, in: *The Open Court* Vol. XI, Chicago 1897, 43–58.
- „Shaku Sōen shi tobei no junbi“ (Vorbereitungen für die Amerikareise Shaku Sōens), in: *Meikyō shinshi* 3183 (20. Januar 1893), 8 f.
- „Shinbukkyō to shinshūkyō (tsuki, shinbukkyōto to yunitarian kyōto)“ (Neuer Buddhismus und neue Religion (sowie: die Neuen Buddhisten und die Unitarier)), in: *Shinbukkyō* 1-5 (November 1900), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō' ronsetsushū (ue)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 139 ff.
- „Shūkyō kyōgikai“ (Religionskonferenz), in: *Bukkyō* 50 (5. August 1892), 45 f.
- „Shūkyō taikai ni okeru Toki Hōryū shi no enzetsu“ (Die Rede Toki Hōryūs auf dem Religionsparlament), in: *Bukkyō* 79 (5. November 1893), 38–42.
- „Shūkyō to kyōiku to no kankei ni tsuki Inoue Tetsujirō shi no danwa“ (Interview mit Inoue Tetsujirō über die Beziehung zwischen Religion und Erziehung), in: *Kyōiku jiron* 272 (5. November 1892), 24 ff.
- „Shūkyōka kondankai“ (Das freundschaftliche Gespräch der Religionen), in: *Bukkyō* 119 (10. Oktober 1896), 561.
- „Shūkyōka kondankai“ (Das freundschaftliche Gespräch der Religionen), in: *Nihon shūkyō* 2-4 (20. Oktober 1896), 190–209.

- „Shūkyōkai no shinkeisei“ (Die neue Gestalt der Welt der Religion), in: *Hansei zasshi* 11-8 (20. August 1896), 72 f.
- Suzuki Shōsan, „Christians Countered“, in: George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973, 375–388.
- Takashima Beihō, „Shinbukkyō jindaishi“ (Die Geschichte des Zeitalters der Götter im Neuen Buddhismus), in: *Shinbukkyō* 11-7 (Juli 1910), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsushū (chū)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 2), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1979, 1056–1067.
- Ders., „Sankyō kaidō o nonoshiru“ (Kritik an der Zusammenkunft der drei Religionen), in: *Shinbukkyō* 3-13 (März 1912), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsushū (ge)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 3), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1980, 80–90.
- Tanaka Jiriki, „Shakai no konponteki kaizen“ (Grundlegende Reform der Gesellschaft), in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsushū (ue)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 280 f.
- The Hansei zasshi* 11-5 (20. März 1896).
- Togawa Yasuie, „Nihon shūkyō no hensen o ronzu“ (Über den Wandel der Religionen Japans), in: *Nihon shūkyō* 1-11 (20. Mai 1896), 653–658.
- Toki Hōryū, „Bankoku shūkyō taikai ni tsuite shoshi ni iu“ (Bemerkungen an einige Herren über das World’s Parliament of Religions), in: *Dentō* 47 (13. Juni 1893), 5–7.
- Toki Horin [Toki Hōryū], „Buddhism in Japan“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World’s Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World’s First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. I*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 543–549.
- Ders., „Supplement to Horin Toki’s Paper“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World’s Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World’s First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. I*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 549–552.
- „Toki Hōryū shi shikago bankoku shūkyō taikai rinjō gienkin bōshū kōkoku“ (Mitteilung über die Sammlung von Spendengeldern für die

- Teilnahme Toki Hōryū am World’s Parliament of Religions in Chicago), in: *Mitsugon kyōhō* 91 (12. Juli 1893), 1.
- Tōru Dōgen, „Meishin no shōzetsu“ (Die Vernichtung des Aberglaubens), in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsu shū (ue)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 282 f.
- Toyama Yoshifumi, „Bankoku shūkyō taikaigi“ (Überlegungen zum World’s Parliament of Religions), in: *Bukkyō* 56 (5. November 1892), 45–50.
- Ders., „Bankoku shūkyō taikaigi“ (Überlegungen zum World’s Parliament of Religions), in: *Bukkyō* 57 (20. November 1892), 38–43.
- Uchimura Kanzō, „Bungaku hakashi Inoue Tetsujirō kun ni teisuru kōkaijō“ (Offener Brief an Dr. Inoue Tetsujirō), in: *Kyōiku jiron* 285 (15. März 1893), 16–19.
- „Wagato no sengen“ (Unser Manifest), in: *Shinbukkyō* 1-1 (Juli 1900), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsushū (ue)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 1), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1978, 3–6.
- Watanabe Kaikyoku, „Nihon shūkyōkai no genjō to shōrai“ (Gegenwart und Zukunft der Welt der Religionen in Japan), in: *Shinbukkyō* 6-1 (Januar 1905), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hgg.), *„Shinbukkyō’ ronsetsushū (chū)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyō* Bd. 2), Kyōto: Nagata Bunshōdō 1979, 20 f.
- Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hgg.), *Shūkyō to kokka* (Religion und Staat), Tōkyō: Iwanami shoten 1988.
- Yatsubuchi Banri [Yatsubuchi Banryū], „Buddhism“, in: John H. Barrows (Hg.), *The World’s Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World’s First Parliament of Religions, held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 Vol. I*, Chicago: The Parliament Publishing Company 1893, 716–723.
- Ders., *Shūkyō taikai hōdō* (Bericht über das Religionsparlament), Kyōto: Kōkyō shoin 1894.

Literatur

- Akamatsu Tesshin, „Shinbukkyô undô ni tsuite“ (Über die Bewegung für einen Neuen Buddhismus), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryû (Hgg.), *„Shinbukkyô’ ronsetsushû (ue)“* (Aufsätze aus *Shinbukkyô* Bd. 1), Kyôto: Nagata Bunshôdô 1978, 1121–1129.
- Antoni, Klaus, „Kokutai – Das ‚Nationalwesen‘ als japanische Utopie“, in: Ders., *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennô im modernen Japan*, München: iudicium 1991, 31–59.
- Ders., *Shintô und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans* (Handbuch der Orientalistik 5. Abtlg. Japan 8. Bd., hg. v. W. J. Boot), Leiden/Boston/Köln: Brill 1998.
- Beasley, W. G., „The foreign threat and the opening of the ports“, in: Marius B. Jansen (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 5. The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 259–307.
- Boxer, C. R., *The Christian Century in Japan, 1549–1650*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1974 (1. Aufl. 1951).
- Cary, Otis, *A History of Christianity in Japan*, 2 Vols., Rutland/Tôkyô: Charles E. Tuttle Company 1976 (1. Aufl. 1909).
- Cieslik, Hubert, S.J., „Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit“, in: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture* Vol. VI. No. 1/2 (1943), 13–51.
- Collcutt, Martin, „Buddhism: The Threat of Eradication“, in: Marius B. Jansen, Gilbert Rozman (Hgg.), *Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1986, 143–167.
- De Visser, M. W., *Ancient Buddhism in Japan. Sûtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and their History in Later Times*, 2 Vols., Leiden: Brill 1935.
- Dôshisha daigaku jinbun kagaku kenkyûsho (Hg.), *Haiyaron no kenkyû* (Studien zur antichristlichen Argumentation), Tôkyô: Kyôbunkan 1989.

- Duus, Peter, „Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901–1931“, in: Ders. (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 6. The Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, 654–710.
- Ebisawa Arimichi, *Ishin henkakuki to kirisutokyô* (Die Veränderungen der Restaurationszeit und das Christentum), Tôkyô: Shinseisha 1968.
- Ders., „Haiyasho“ (Schriften gegen das Christentum), in: *Nihon kirisutokyô rekishi daijiten* (Großes Wörterbuch der Geschichte des Christentums in Japan), Tôkyô: Kyôbunkan 1988, 1098 f.
- Elison, George, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press 1973.
- Fader, Larry, „Zen in the West: Historical and Philosophical Implications of the 1893 Parliament of Religions“, in: *The Eastern Buddhist* Vol. XV No. 1 (Spring 1982), 122–145.
- Fukushima Shinkichi, „Meiji kôki no ‚shinbukkyô’ undô ni okeru ‚jiyû tôkyû’“ (Die ‚freie Erforschung’ in der Bewegung für einen ‚Neuen Buddhismus’ in der späten Meiji-Zeit), in: *Shûkyô kenkyû* 316 Vol. 72 No. 1 (Juni 1998), 107–132.
- Futaba Kenkô, „Meiji shoki bukkyô no kai – kessha“ (Buddhistische Vereinigungen in der frühen Meiji-Zeit), in: *Bukkyô shigaku kenkyû* Vol. 19 No. 2 (July 1977), 1–42.
- Grapard, Allan G., „Japan’s Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (*shinbutsu bunri*) and a Case Study: Tônomine“, in: *History of Religions* Vol. 23 No. 3 (February 1984), 240–265.
- Hall, John W., *Das Japanische Kaiserreich* (Fischer Weltgeschichte 20), Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1968.
- Hisaki Yukio, Suzuki Eiichi, Imano Kishô (Hgg.), *Nihon kyôiku ronsô shiroku. Dai ikkan: Kindaihen (ue)* (Historische Berichte zur Diskussion der Erziehung in Japan Bd. 1: Moderne Bd. 1), Tôkyô: Daiichi hôki 1980.
- Hori Ichirô, Toda Yoshio, „Meiji shintôshi“ (Die Geschichte des Shintô in der Meiji-Zeit), in: Kishimoto Hideo (Hg.), *Meiji bunkashi 6. Shûkyôhen* (Kulturgeschichte der Meiji-Zeit 6. Religion), Tôkyô: Yôyôsha 1956, 51–146.

- Ienaga Saburō, „Waga kuni ni okeru butsuki ryōkyō ronsō no testugaku shigaku kōsatsu“ (Philosophisch-historische Reflexionen über die geistige Auseinandersetzung von Buddhismus und Christentum in Japan), in: Ders., *Chūsei bukkyō shisōshi kenkyū – zōhohan* (Studien zur Geistesgeschichte des mittelalterlichen Buddhismus. Erweiterte Auflage), Kyōto: Hōzōkan ²1955 (1. Aufl. 1947), 121–180.
- Ikeda Eishun, *Meiji no shinbukkyō undō* (Bewegungen für einen Neuen Buddhismus in der Meiji-Zeit), Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1976.
- Ders., „Kindaiteki kaimei shichō to bukkyō“ (Die geistigen Strömungen der modernen Aufklärung und der Buddhismus), in: Ders. (Hg.), *Ronshū Nihon bukkyōshi 8. Meiji jidai* (Aufsätze zur Geschichte des japanischen Buddhismus Bd. 8. Die Meiji-Zeit), Tōkyō: Yūsankaku shuppansha 1987, 1–65.
- Ders., (*Zusetsu*) *Nihon bukkyō no rekishi. Kindai* (Geschichte des japanischen Buddhismus. Moderne), Tōkyō: Kōsei shuppansha 1996.
- Iriye Akira, „Japan's drive to great-power status“, in: Marius B. Jansen (Hg.), *The Cambridge History of Japan Vol. 5. The Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 721–782.
- Kasahara Yoshimitsu, „Inoue Enryō no haiyaron“ (Die antichristliche Argumentation Inoue Enryōs), in: Dōshisha daigaku jimbun kagaku kenkyūsho (Hg.), *Haiyaron no kenkyū* (Studien zur antichristlichen Argumentation), Tōkyō: Kyōbunkan 1989, 193–214.
- Kashiwahara Yūsen, „Bukkyō shisō no tenkai“ (Die Entwicklung des buddhistischen Denkens), in: Tamamuro Taijō (Hg.), *Nihon bukkyōshi III. Kinsei kindai hen* (Die Geschichte des japanischen Buddhismus III. Neuzeit und Moderne), Kyōto: Hōzōkan ³1969 (1. Aufl. 1967), 73–168.
- Ders., *Nihon kinsei kindai bukkyōshi no kenkyū* (Studien zur Geschichte des japanischen Buddhismus in Neuzeit und Moderne), Kyōto: Heirakuji shoten 1969.
- Ders., *Nihon bukkyōshi. Kindai* (Geschichte des japanischen Buddhismus. Moderne), Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan 1990.
- Kern, Iso, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. Texte von Yu Shunxi (?–1621), Zhuhong (1535–1615), Yuanwu (1566–1642), Tongrong (1593–1679), Xingyuan (1611–1662), Zhixu (1599–1655)* (Schweizer Asiatische Studien Bd. 11), Bern: Peter Lang 1992.

- Ketelaar, James E., *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its Persecution*, Princeton: Princeton University Press 1990.
- Kirita Kiyohide, „Young D.T. Suzuki's View on Society“, in: *The Eastern Buddhist* Vol. XXIX No. 1 (Spring 1996), 109–133.
- Kitagawa, Joseph, „The 1893 World's Parliament of Religions and its Legacy“, in: Eric J. Ziolkowski (Hg.), *A Museum of Faiths. Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions* (Classics in Religious Studies 9), Atlanta/Georgia: Scholars Press 1993, 171–190.
- Kleinen, Peter, „Buddhismus und Nationalismus. Anmerkungen zur historiographischen Relevanz der Auseinandersetzung mit dem nationalistischen Diskurs des Bakumatsu-Buddhismus“, in: Deutsches Institut für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung (Hg.), *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung* Bd. 6, München: iudicium 1994, 387–427.
- Ders., „Politics, Religion, and National Integration in Wilhelmine Germany and Meiji Japan – A Comparative View on the *Kulturkampf* and the ‚Persecution of Buddhism‘–“, in: Umesao Tadao, Fujitani Takashi, Kurimoto Eisei (Hgg.), *Japanese Civilization in the Modern World, XVI: Nation-State and Empire* (Senri Ethnological Studies 51), Ōsaka: National Museum of Ethnology 2000, 61–94.
- Koizumi Takashi, „Keimō shisōka no shūkyōkan“ (Das Religionsverständnis aufgeklärter Denker), in: Hikaku shisōshi kenkyūkai (Hg.), *Ningen to shūkyō. Kindai Nihonjin no shūkyōkan* (Mensch und Religion. Das Religionsverständnis der Japaner in der Moderne), Tōkyō: Tōyō bunka shuppan 1982, 53–114.
- Lokowandt, Ernst, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868–1890)* (Studies in Oriental Religions 3), Wiesbaden: Harrassowitz 1978.
- Masutani Fumio, *Kindai no shūkyōteki seikatsusha* (Religiöse Menschen der Moderne) (Masutani Fumio chosakushū 12), Tōkyō: Kadokawa shoten 1982 (1. Aufl. 1940).
- Miura Shumon, ‚*Chūō kōron*‘ 100 nen o yomu (Rückblick auf 100 Jahre *Chūō kōron*), Tōkyō: Chūō kōronsha 1986.
- Miyazaki Akira, „Kindai Nihon ni okeru bukkyō to kirisutokyō to no kōshō“ (Die Begegnung von Buddhismus und Christentum im Japan der Moderne), in: Hōzōkan henshūbu (Hg.), *Kōza kindai bukkyō 2*.

- Rekishihen* (Beiträge zum Buddhismus der Moderne 2. Geschichte), Kyôto: Hôzôkan 1961, 131–152.
- Miyazawa Masanori, „Haiyaso to kenyaso“ (Antichristliche Argumentation und Feindseligkeit gegenüber dem Christentum), in: Sugii Rokurô sensei taishoku kinen jigyôkai (Hg.), *Kindai Nihon shakai to kirisutokyô* (Die Gesellschaft des modernen Japan und das Christentum), Tôkyô: Dôbôsha 1989, 179–188.
- Morioka Kiyomi, „Jidan kankei no shosô to kinô“ (Verschiedene Aspekte und Funktionen der Beziehungen zwischen Tempel und Gläubigen), in: Akamatsu Toshihide, Kasahara Kazuo (Hgg.), *Shinshûshi gaisetsu* (Abriß der Geschichte der *Jôdo shinshû*), Kyôto: Heirakuji shoten ³1971 (1. Aufl. 1963), 359–366.
- Ders., „Kindai shakai ni okeru kirisutokyô no tenkai“ (Die Entwicklung des Christentums in der modernen Gesellschaft), in: Nakamura Hajime, Kasahara Kazuo, Kanaoka Hidetomo (Hgg.), *Ajia bukkyôshi. Nihonhen 8. Kindai bukkyô – seiji to shûkyô to minshû –* (Die Geschichte des Buddhismus in Asien. Japan 8. Der Buddhismus der Moderne – Politik, Religion und Volk), Tôkyô: Kôsei shuppansha ²1979 (1. Aufl. 1952), 106–113.
- Ders., *Nihon no kindai shakai to kirisutokyô* (Japans moderne Gesellschaft und das Christentum) (Nihon no kôdô to shisô 8), Tôkyô: Hyôronsha ²1990 (1. Aufl. 1970).
- Murakami Komao, *Das Japanische Erziehungswesen*, hg. v. Japanisch-Deutschen Kultur-Institut Tôkyô, Tôkyô: Fuzanbô 1934.
- Nolte, Sharon H., „National Morality and Universal Ethics. Ônishi Hajime and the Imperial Rescript on Education“, in: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture* Vol. XXXVIII No. 3 (Autumn 1983), 283–294.
- Ôhama Tetsuya, „Kirisutokyô no dochakuka – kirisutokyô no bokumetsu undô o megutte –“ (Die Inkulturation des Christentums unter Berücksichtigung der Bewegungen zur Auslöschung des Christentums), in: Nihon shûkyôshi kenkyûkai (Hg.), *Shoshûkyô to no kôshô* (Die Begegnung der Religionen) (Nihon shûkyôshi kenkyû 3), Kyôto: Hôzôkan 1969, 107–202.
- Ders., *Meiji kirisutokyôkaishi no kenkyû* (Studien zur Geschichte der christlichen Gemeinden in der Meiji-Zeit), Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan 1979.

- Repp, Martin, „Das NCC Center for the Study of Japanese Religions in Kyôto. 35 Jahre interreligiöser Begegnung im ökumenischen Kontext“, in: *Zeitschrift für Mission* Jg. XX Heft 3 (1994), 153–165.
- Riess, Ludwig, „Die Ursachen der Vertreibung der Portugiesen aus Japan (1614–1639)“, in: *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (MOAG)* Bd. VII (1898), 1–52.
- Rydell, Robert, *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Expositions, 1876–1916*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1984.
- Ders., „The Literature of International Expositions“, in: *The Books of the Fairs. Materials about World's Fairs, 1834–1916, in the SMITHSONIAN INSTITUTION LIBRARIES*, Chicago/London: American Library Association 1992, 1–62.
- Sakaguchi Mitsuhiro, „Bakumatsu ishinki no haiyaron“ (Die antichristliche Argumentation in der Bakumatsu- und Restaurationszeit), in: Sugii Rokurô sensei taishoku kinen jigyôkai (Hg.), *Kindai Nihon shakai to kirisutokyô* (Die Gesellschaft des modernen Japan und das Christentum), Kyôto: Dôbôsha 1989, 133–152.
- Ders., „1880 nendai bukkyôkei no hankirisutokyô undô – haiyasho no fukyû to kessa / kôdankai katsudô“ (Buddhistische antichristliche Bewegungen der 1880er Jahre – die Verbreitung antichristlicher Schriften, die Aktivitäten von Vereinigungen und öffentliche Reden), in: Dôshisha daigaku jinbun kagaku kenkyûsho (Hg.), *Haiyaron no kenkyû* (Studien zur antichristlichen Argumentation), Tôkyô: Kyôbunkan 1989.
- Sakurai Masashi, *Meiji shûkyôshi kenkyû* (Studien zur Religionsgeschichte der Meiji-Zeit), Tôkyô: Shunjûsha 1971.
- Satow, Ernest (Übers.), „Proclamation of Ieyasu“, in: „Asiatic Society of Japan“, in: *Transactions of the Asiatic Society of Japan (TASJ)* Vol. VI Part I (1878) (Nachdruck 1964), 39–62, darin 46–51.
- Schrimpf, Monika, „Buddhism meets Christianity: Inoue Enryô's View on Christianity in *Shinri kinshin*“, in: *Japanese Religions* Vol. 24 No. 1 (January 1999), 51–72.
- Schwantes, Robert, „Christianity Versus Science: A Conflict of Ideas in Meiji Japan“, in: *The Far Eastern Quarterly. Review of Eastern Asia and the Adjacent Pacific Islands* Vol. XII No. 2 (February 1953), 123–132.

- Serikawa Hiromichi, „Meiji chûki no haiyaron – Inoue Enryô o chûshin toshite“ (Die antichristliche Argumentation in der Mitte der Meiji-Zeit – am Beispiel Inoue Enryôs), in: Ikeda Eishun (Hg.), *Ronshû Nihon bukkuyôshi 8. Meiji jidai* (Aufsätze zur Geschichte des japanischen Buddhismus Bd. 8. Die Meiji-Zeit), Tôkyô: Yûsankaku shuppansha 1987, 163–188.
- Ders., *Kindaika no bukkuyô shisô* (Buddhistisches Denken zur Zeit der Modernisierung), Tôkyô: Daidô shuppansha 1989.
- Shimizu Hirokazu, *Kirishitan kânseishi* (Geschichte des Verbotes des Christentums) (Kyôikusha rekishi shinsho (Nihonshi) 109), Tôkyô: Kyôikusha 1981.
- Staggs, Kathleen, „Defend the Nation and Love the Truth: Inoue Enryô and the Revival of Meiji Buddhism“, in: *Monumenta Nipponica. Studies in Japanese Culture* Vol. XXXVIII No. 3 (Autumn 1983), 251–281.
- Statler, Oliver, *Shimoda Story*, Tôkyô: Charles E. Tuttle Company 1969.
- Suzuki Norihisa, *Meiji shûkyô shichô no kenkyû – shûkyôgaku no jisho* (Studien zu Tendenzen des religiösen Denkens in der Meiji-Zeit – die Anfänge der Religionswissenschaft), Tôkyô: Tôkyô daigaku shuppankai, 1979.
- Tamaru Noriyoshi, „Buddhism“, in: Horii Ichirô, Wakimoto Tsuneya, Ikado Fujio et al. (Hgg.), *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tôkyô/New York/London: Kodansha International 1972, 47–69.
- Ders., „Katô Genchi ronshikô“ (Versuch einer Diskussion über Katô Genchi), in: Meiji shôtoku kinen gakkai (Hg.), *Meiji shôtoku kinen gakkai kiyô* 14 (April 1995), 38–61.
- Thelle, Notto R., *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854 – 1899*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Umeda Yoshihiko, *Kaitei zôho Nihon shûkyô seidoshi. Kindaihen* (Revidierte und erweiterte Geschichte der religiösen Institutionen Japans. Moderne), Tôkyô: Tôsen shuppan 1971.
- Wakimoto Tsuneya, „Hashigaki“ (Vorwort), in: Wakimoto Tsuneya (Hg.), *Kindai Nihon no shûkyô shisô undô* (Religiös-intellektuelle Bewegungen im Japan der Moderne), Tôkyô: o.V. 1980, 5 ff.

- Ders., *Hyôden Kiyozawa Manshi* (Biographie des Kiyozawa Manshi) (Hôzô sensho 12), Kyôto: Hôzôkan 1982.
- Ders., „Meiji no shinbukkuyô to shûkyôgaku“ (Neuer Buddhismus und Religionswissenschaft in der Meiji-Zeit), in: Takenaka Nobutsune hakashi shôju kinen ronbunshû kankôkai (Hg.), *Takenaka Nobutsune hakashi shôju kinen ronbunshû. Shûkyô bunka shosô* (Festschrift für Takenaka Nobutsune. Aspekte aus Religion und Kultur), Tôkyô: Sankibô busshorin 1984, 1–14.
- Yoshida Kyûichi, *Kaitei zôhohan Nihon kindai bukkuyô shakaishi kenkyû (ue)* (Revidierte und erweiterte Studien zur Sozialgeschichte des Buddhismus in Japans Moderne) (Yoshida Kyûichi chosakushû 5), Tôkyô: Kawajima shoten 1991 (1. Aufl. 1963)
- Ders., *Nihon kindai bukkuyôshi kenkyû* (Studien zur Geschichte des Buddhismus in Japans Moderne) (Yoshida Kyûichi chosakushû 4), Tôkyô: Kawajima shoten 1992 (1. Aufl. 1959).