

Ostasien – Pazifik

Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur

herausgegeben von

Klaus Antoni
Hilaria Gössmann
Thomas Heberer
Hanns W. Maull
Karl-Heinz Pohl

Band 13

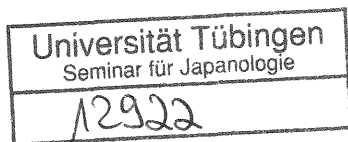
LIT

Hilaria Gössmann, Andreas Mrugalla (Hrsg.)

11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999

Band I

Geschichte, Geistesgeschichte/Religionen,
Gesellschaft, Politik, Recht, Wirtschaft



LIT

Gedruckt mit Unterstützung der Japan Foundation

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999 : Band I ; Geschichte, Geistesgeschichte/Religionen, Gesellschaft, Politik, Recht, Wirtschaft / Hilaria Gössmann, Andreas Mrugalla (Hrsg.). – Hamburg : LIT, 2001

(Ostasien - Pazifik ; -13.)

ISBN 3-8258-4463-3

© **LIT VERLAG** Münster – Hamburg – London

Grindelberg 15a 20144 Hamburg Tel. 040–44 64 46 Fax 040–44 14 22

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

ZUM BUDDHISTISCHEN BLICK AUF DAS CHRISTENTUM IN DER MEIJI-ZEIT

Monika SCHRIMPF

1. Einleitung

Die Begegnung zweier Religionen, d. h. die Reaktionen ihrer Gläubigen auf den Wahrheitsanspruch und die religiöse Praxis der jeweils fremden Religion, ist in zweierlei Hinsicht von religionshistorischem Interesse. Zum einen gibt sie Aufschluß über Perzeption und Bewertung eines anderen Lehr-, Kult- oder Moralsystems aus dem Blickwinkel der je eigenen religiösen Tradition. Zum anderen ist das Urteil über eine fremde Religion auch ein Indikator für das Selbstverständnis der urteilenden Religionsgemeinschaft oder einzelner ihrer Vertreter. Der Maßstab, an dem der Wert der anderen Religion gemessen wird, muß mindestens für die eigene Religion gelten, wenn nicht sogar grundsätzliche Gültigkeit besitzen. Die Begegnung zweier Religionen und ihre geistige Auseinandersetzung miteinander sind demnach nicht nur im Hinblick auf die wechselseitige Wahrnehmung und Bewertung aufschlußreich, sondern auch als Ausdruck davon, wie Wesen und Funktion von Religion jeweils verstanden werden.

Da interreligiöse Begegnungen in einem bestimmten geographischen und zeitlichen Rahmen stattfinden, muß für eine sachgerechte Untersuchung, selbst wenn ihr Erkenntnisinteresse rein ideengeschichtlich ist, auch der historische Kontext berücksichtigt werden. Begegnet wie im vorliegenden Fall eine in einer bestimmten Gesellschaft bereits etablierte Religionsgemeinschaft einer Religion, die sich in deren Einflußbereich auszubreiten anschickt, ist die Konfrontation vor allem auf institutioneller Ebene häufig von dem Wunsch geprägt, gesellschaftlichen oder politischen Einfluß zu bewahren bzw. zu gewinnen. Daher müssen die soziopolitische Situation der etablierten Religion sowie die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der „neuen“ Religion in die Betrachtung einbezogen werden.

Der historische Hintergrund, vor dem sich der japanische Buddhismus seit der Mitte des letzten Jahrhunderts mit der christlichen Mission konfrontiert sah, war bestimmt von Veränderungen in fast allen Bereichen des politischen, gesellschaftlichen und religiösen Lebens. Die in den 1850er und 1860er Jahren erzwungenen Handels-

und diplomatischen Kontakte Japans mit den europäischen Nationen und den USA hatten eine weitreichende Umgestaltung des Staats- und Sozialwesens nach europäischem Vorbild zur Folge. Die buddhistischen Schulen mußten sich in einem gesellschaftlichen und politischen Umfeld behaupten, in dem in zunehmendem Maße westliche Zivilisation rezipiert und adaptiert wurde. Zusätzlich brachte das Studium westlicher Geisteswissenschaften durch buddhistische Intellektuelle neue Impulse in die buddhistische Geisteswelt.

Daneben erschütterten die 1868 von der neuen Regierung verordnete rigorose Trennung shintoistischer und buddhistischer Kultstätten und -objekte (*shinbutsu bunri*) und die daraus resultierenden massenhaften Tempelschließungen und Zwangslaisierungen, die Aufhebung der obligatorischen Registrierung aller Haushalte bei einem Tempel und die staatliche Konfiskation von Tempelbesitz (1871/72) sowohl die materielle als auch die organisatorische Grundlage der buddhistischen Schulen. Infolgedessen war der Buddhismus der Meiji-Zeit (1868–1912) durch eine Vielzahl äußerst heterogener Reformbewegungen gekennzeichnet, die alle darauf zielten, ihre Religion den veränderten Gegebenheiten anzupassen.

Die Ende der 1850er Jahre einsetzende christliche Mission in Japan traf den japanischen Buddhismus somit in einer Phase, für die ein ausgeprägtes Krisenbewußtsein seiner Führungseliten kennzeichnend war. Das zivilisatorische Sendungsbewußtsein vor allem amerikanischer Missionare, die Bedeutung, die die christliche Unterweisung der moralischen Erziehung beimaß, trugen ihren Teil dazu bei, daß das Christentum als Bedrohung wahrgenommen wurde. Die Intention vieler Missionare, nicht nur Religion, sondern auch Kultur zu vermitteln, schuf den Boden für die Verknüpfung von Christentum und moderner Zivilisation. So beklagten buddhistische Intellektuelle wie Inoue Enryō (1858–1919) und Fujishima Ryōon (1852–1918) die Auffassung, die Modernisierung Japans erfordere die Übernahme des Christentums als Wurzel der westlichen Zivilisation (Inoue 1893, S. 14; Fujishima 1893, S. 6f., 101).

Es ist das Anliegen des vorliegenden Beitrags, vor dem skizzierten historischen Hintergrund einige zentrale Merkmale buddhistischer Bewertungen des Christentums vorzustellen. Dabei richtet sich das Interesse nicht nur auf die Frage, wie die christliche Religion aus der Sicht meijizeitlicher Buddhisten wahrgenommen wurde; das Urteil über die ausländische Religion soll gleichzeitig Aufschluß darüber geben, welches Bild sich buddhistische Intellektuelle der damaligen Zeit von Gestalt und Aufgaben ihrer eigenen Religion bzw. von Religion überhaupt machten.

Zu diesem Zweck werden zwei charakteristische Tendenzen der buddhistischen Auseinandersetzung mit dem Christentum anhand einiger Beispiele beleuchtet. Die Vielfalt buddhistischer Äußerungen über die christliche Religion läßt es nicht zu, im Rahmen dieses Beitrags von *den* Charakteristika des buddhistischen Blickes auf das Christentum zu sprechen. Ebenso wenig kann streng genommen von *dem* buddhisti-

schen Blick im Sinne einer einheitlichen Sicht gesprochen werden. Dennoch kommt den hier vorgestellten Tendenzen exemplarische Bedeutung zu, da sie für die Bakumatsu- (1854–1868) und Meiji-Zeit kennzeichnend sind und buddhistische Urteile über das Christentum auch über die vorgestellten Beispiele hinaus prägen.

2. Buddhistische Kritik am Christentum

Naturgemäß spiegelt die buddhistische Kritik am Christentum nicht nur die Motive ihrer Autoren, sondern auch die Strömungen der jeweiligen Zeit wider. Im folgenden werden daher Beispiele aus der Bakumatsu-Zeit, aus der frühen Meiji-Zeit und aus den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts vorgestellt.

Ein gutes Beispiel dafür, wie eng kurz nach der „Öffnung“ Japans die Einschätzung des Christentums mit der politischen Bedrohung durch den Westen verknüpft war, ist die 1856 von Gesshō (1817–1858) verfaßte Schrift *Buppō gokokuron* („Über das buddhistische Gesetz und die Verteidigung des Landes“). Gesshō setzte sich als sogenannter „Loyalistenpriester“ (*kinnōsō*) des Nishi Honganji-Zweiges der Jōdo Shinshū für die Wiedereinsetzung des Tennō als tatsächlichen Herrscher des Landes und die „Vertreibung der Barbaren“ (*jōi*) ein. „Als der wahrscheinlich einflußreichste Ideologe und Aktivist unter den „Loyalisten-Priestern“, die zu großen Teilen aus den „Zweigtempeln“ (*matsuji*) des Nishi Hongan-ji hervorgegangen waren“ (Kleinen 1994, S. 401), reichte sein Einfluß über seine Schüler Akamatsu Renjō (1841–1919) und Ōzu Tetsunen (1834–1902) bis in die Meiji-Zeit hinein. *Buppō gokokuron* verfaßte er im Auftrag Kōnyos (1798–1871), des damaligen Oberhauptes des Nishi Honganji-Zweiges. 1858 wurde der Text gedruckt und an die Zweigtempel der Schule verteilt. Er kann daher durchaus als repräsentativ für die damalige Auffassung der Nishi Honganji-ha gelten. (Kleinen 1994, S. 403, 407)

In *Buppō gokokuron* betrachtet Gesshō das Christentum nicht nur als Rivalen des Buddhismus und Gefahr für dessen gesellschaftlichen Einfluß. Gleichzeitig befürchtet er, die christliche Mission könne als ein Werkzeug der westlichen Nationen dienen, um die politische Entmachtung der japanischen Regierung herbeizuführen und Japan zu einem Vasallenstaat zu machen. Aus zwei Gründen seien sowohl die buddhistischen Gläubigen als auch der Klerus verpflichtet, einer solchen Entwicklung vorzubeugen. Zum einen aus Dankbarkeit gegenüber den vom Staat empfangenen Wohltaten wie den knapp 250 Jahren Frieden und Wohlstand der Tokugawa-Zeit (1603–1868). Zum anderen aber auch aus Sorge um die Bewahrung der buddhistischen Religion. Deren Schicksal ist in Gesshōs Augen untrennbar mit den politischen Geschicken des Landes verbunden. Nach dem Sutra *Ninnō-kyō* („Wohlwollende Könige-

Sutra“¹ könne nur der Schutz des Landeskönigs die Blüte des Buddhismus garantieren; verlöre dieser seine Herrschaftsgewalt an die christlichen Nationen, dann sei auch der Buddhismus zum Untergang verurteilt. Aus diesen Gründen ruft Gesshō zur Intensivierung der buddhistischen Unterweisung auf. Sie müsse dazu beitragen, den religiösen Glauben im Volk zu festigen und das Bewußtsein des einzelnen für die Verpflichtung gegenüber dem öffentlichen Interesse zu wecken (Gesshō 1858/1988, S. 215–222; Kleinen 1994, S. 408–414).

Gesshōs Warnung gilt nicht den christlichen Lehrinhalten, sondern der politischen Bedeutung, die er dem Christentum zuspricht. Sein erstes Anliegen ist der Schutz Japans vor westlicher Vorherrschaft. Dieses politische Motiv steht in enger Wechselbeziehung zu seinem religiösen Interesse, nämlich den Buddhismus als maßgebliche Religion Japans zu erhalten. Da nach Gesshō nur die Protektion durch den Landesherrn dieses Ziel gewährleisten kann, ist die Bewahrung einer stabilen politischen Ordnung auch Anliegen und Aufgabe der Buddhisten.

Für die Frage nach dem Religionsverständnis buddhistischer Intellektueller der Bakumatsu- und Meiji-Zeit ist *Buppō gokokuron* insofern aufschlußreich, als Gesshō von einer notwendigen Verbindung zwischen Politik und Religion ausgeht. Im Falle des japanischen Buddhismus beruft er sich dabei sowohl auf die buddhistische als auch auf die spezifisch japanische Tradition. Er führt mit *Ninnō-kyō* ein Sutra an, das die Wechselbeziehung zwischen landesherrlicher Protektion des Buddhismus und buddhistischem Schutz des Landes thematisiert und bereits im 8. Jh. in Japan rezipiert und in den staatlichen Tempeln rezitiert wurde. Daneben verweist er als historisches Beispiel auf die Kooperation von Buddhismus und Regierung in der Bekämpfung des Christentums in der Tokugawa-Zeit. Den christlichen Nationen unterstellt er ein ähnlich enges Verhältnis von Staat und Religion, indem er die christliche Mission als ein politisches Instrument im Dienst imperialistischer Interessen beurteilt.

Sowohl in seiner antichristlichen Argumentation als auch in seinem Verständnis von den Aufgaben des Buddhismus bleibt Gesshō der Tradition der Tokugawa-Zeit verhaftet. Auch unter den ersten Tokugawa-Shōgunen war das Christentum in erster Linie aus Angst vor dem politischen Einfluß der Missionare und ihrer Heimatländer Spanien und Portugal verboten worden. Zur Durchsetzung des Verbots wurden die buddhistischen Tempel mit der Kontrolle der Religionszugehörigkeit betraut. Jeder Haushalt war verpflichtet, sich mit allen seinen Mitgliedern in einem buddhistischen Tempel registrieren zu lassen. Gleichzeitig mußte der Haushaltsvorstand einen schriftlichen Eid leisten, daß weder er noch ein anderes Mitglied seines Haushalts zum Chri-

1 Das *Ninnō-kyō* gehört zur Gruppe der *Prajñāpāramitā-sūtra* (jap. *hannya-kyō*) und ist eines der frühesten in Japan rezipierten Sutren. Zu Übersetzungen, Kommentaren, Inhalt und Rezeptionsgeschichte in Japan vgl. de Visser 1935 I, S. 2f., 116–158.

stentum konvertieren würde. Die Einbeziehung der buddhistischen Schulen in die religionspolitischen und administrativen Maßnahmen des Shōgunats stärkte naturgemäß deren Loyalität gegenüber der Regierung sowie das Bewußtsein dafür, für das Wohl des Landes Verantwortung zu tragen.

1868, kurz nach dem Ende der Shōgunatsherrschaft und der Wiederbelebung der politischen Autorität des Tennō in der sogenannten Meiji-Restauration, erschien *Gokoku shinron* („Neue Diskussion über die Verteidigung des Landes“) von Gaichi Dōnin (alias Yasukuni Tan'un; 1830–1905), ebenfalls einem Loyalistenpriester des Nishi Honganji-Zweiges der Jōdo Shinshū. Wie Gesshō befürchtet auch Gaichi, die Ausbreitung des Christentums könne zum Zusammenbruch des japanischen Staatswesens führen. Er begründet seine Befürchtung jedoch nicht mit den politischen Interessen der christlichen Nationen, sondern mit den schädlichen Folgen, die er von der Verbreitung christlicher Ethik und Glaubenslehren für die japanische Gesellschaftsordnung erwartet. Dabei beruft er sich ausdrücklich auf das Alte und das Neue Testament (Gaichi 1868/1988, S. 223). Beide lagen damals in chinesischer Übersetzung vor. Gaichis Schrift ist somit ein frühes Beispiel für die Rezeption christlicher Primärquellen zum Zweck der Kritik am Christentum. Er führt im wesentlichen drei Argumente gegen die Ausbreitung der ausländischen Religion an.

Erstens hält er die universale und egalitäre christliche Ethik für unvereinbar mit der spezifisch japanischen Ethik. In seinen Augen stellt das Fundament der japanischen Gesellschaft die neokonfuzianische Sozialethik der Chu-Hsi-Schule (*shushigaku*) dar. Ihr Kern seien die Tugenden des kindlichen Gehorsams (*kō*) und der Loyalität gegenüber dem Herrscher (*chū*). Demgegenüber bildeten das Zentrum der christlichen Moral die Gebote der ausschließlichen Verehrung Gottes und der Nächstenliebe. Infolgedessen ordneten die Christen Gott einen höheren Rang zu als irdischen Vätern und Herren, und der Gehorsam gegen Gott besitze für sie mehr Gewicht als kindlicher Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Landesherrn. Zu der Herabwürdigung menschlicher Autoritäten trage auch die Überzeugung bei, alle Menschen seien Kinder Gottes und daher gleich. Insbesondere aber der Vorrang, den die Beziehung des einzelnen zu Gott gegenüber allen sozialen Bindungen besitze, führe dazu, daß die soziale Hierarchisierung, wie sie die konfuzianische Morallehre in den fünf Beziehungen (*gorin*) Fürst – Vasall/Beamter, Vater – Sohn, älterer Bruder – jüngerer Bruder, Ehemann – Ehefrau, Freund – Freund vorgebe, mißachtet werde. Mit anderen Worten: Die christlichen Prinzipien der Egalität und des Individualismus stünden im Widerspruch zur konfuzianischen Ethik Japans, die die hierarchische Gestaltung der sozialen Beziehungen in den Mittelpunkt stelle (Gaichi 1868/1988, S. 223ff.).

Zweitens sieht Gaichi in dem Absolutheitsanspruch des christlichen Gottes eine Bedrohung für die religiöse Tradition Japans. Die Konsequenz aus der Ablehnung sogenannter „Götzenverehrung“ im Christentum seien Intoleranz gegenüber anderen

Religionsgemeinschaften und die Vernichtung ihrer Kultstätten (Gaichi 1868/1988, S. 225).

Drittens werde auch die Kontinuität des Kaiserhauses durch die Ausbreitung des Christentums gefährdet. Denn die christliche Menschheitsgeschichte, die Adam und Eva zu den Ahnen aller Menschen erkläre, stelle die religiöse Legitimation des Tennō – die Abstammung seiner Familie von der Sonnengottheit Amaterasu ōmikami – in Frage (Gaichi 1868/1988, S. 225f.).

Gaichis Argumentation liegt das Gesellschaftskonzept der Mito-Schule zugrunde. Dessen zentrale Elemente sind der göttliche Herrschaftsauftrag des japanischen Kaiserhauses und die Ethik der konfuzianischen Chu-Hsi-Schule. Sein Interesse gilt in erster Linie der Bewahrung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Entsprechend trägt seine Schrift nicht nur zur Kritik am Christentum bei, sondern auch zur Konsolidierung der Tennō-Herrschaft, indem er den kaiserlichen Loyalitätsanspruch bekräftigt. Gaichis Vorwurf, die christliche Ethik sei aufgrund der Priorität, die sie Gott vor allen menschlichen Bindungen einräume, der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen und ihres individualistischen Charakters unvereinbar mit den Grundlagen der japanischen Gesellschaftsordnung, gehört seit der Tokugawa-Zeit zum klassischen Repertoire der antichristlichen Argumentation in Japan. Sie fand ihren Höhepunkt in den 1890er Jahren, in denen im Zusammenhang mit dem Erlaß des kaiserlichen Erziehungsediktes der Widerspruch von Christentum und japanischem „Nationalwesen“ (*kokutai*)² diskutiert wurde.

Standen bei Gesshō und Gaichi die Angst vor einem politischen Umsturz bzw. dem Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung im Vordergrund, weist Inoue Enryō (1858–1919) in *Shinri kinshin* („Die goldene Nadel der Wahrheit“; 1886/87) vor allem auf die Gefahr der Verwestlichung Japans infolge der Verbreitung des Christentums hin. Er verknüpft die christliche Mission nicht wie Gesshō mit den politischen Ambitionen der westlichen Nationen oder wie Gaichi mit der Diffusion einer für Japans Sozialwesen schädlichen Ethik. Das Christentum ist für ihn Repräsentant und Träger einer anderen Zivilisation, deren Ausbreitung die kulturelle Eigenart Japans zu verdrängen droht. Daher hält er die Widerlegung christlicher Lehren für die patriotische Pflicht aller Gelehrten, denen die Bewahrung der eigenen kulturellen Identität am Herzen liegen müsse. Garant für die Erhaltung japanischer Tradition und japanischen „Geistes“ (*seishin*) ist für ihn der Buddhismus, da er im Laufe seiner mehr als 1000jährigen Geschichte in Japan mit Lebensweise und Kultur der Japaner verschmolzen sei. Darüber hinaus sieht er in ihm die Wurzel der gesamten Zivilisation

2 In der Wiedergabe des japanischen Begriffes *kokutai* als „Nationalwesen“ folge ich dem Vorschlag Klaus Antonis in dessen Abriß zu Geschichte und Interpretation des Begriffes im 19. und 20. Jahrhundert (1991).

des Ostens (*tōyō*). Seine Erneuerung und die Stärkung seines Ansehens seien daher notwendig, um ein Bollwerk gegen die Verwestlichung der asiatischen Länder zu schaffen, um „... japanischen Geist und östliches Denken zu bewahren ...“ (Inoue 1886/87/1987, S. 124ff., Zitat S. 125).

In *Kyōiku shūkyō kankeiron* („Über die Beziehung zwischen Erziehung und Religion“; 1893) begründet Inoue seine Ablehnung des Christentums mit den politischen Funktionen, die er der Religion zuschreibt. Das sind zum einen die Sorge um die moralische Erziehung und die innere Ausgeglichenheit der Menschen als Mittel, um Aufruhr und soziale Unruhen zu vermeiden (Inoue 1893, S. 81–84). Zum anderen verleihe die Religion die Bevölkerung in einer „geistigen Gemeinschaft“ (*seishinteki dantai*) (Inoue 1893, S. 28) und trage so gemeinsam mit der Sprache und der Geschichte zur Entwicklung eines Nationalbewußtseins unter der Bevölkerung bei. Diese verbindende und Einheit stiftende Wirkung von Religion hält er für eine unabdingbare Voraussetzung für die Unabhängigkeit eines Staates. Nicht jede Religion könne jedoch diese Aufgabe erfüllen, sondern nur die dem jeweiligen Land angemessene. Die für Japan in dieser Hinsicht optimale Religion ist in seinen Augen der Buddhismus, da er sich im Laufe seiner Geschichte den Gegebenheiten des Landes nicht nur angepaßt, sondern sogar eine kulturprägende Wirkung in Literatur und Kunst entfaltet habe. Daneben sei er eine so enge Bindung mit dem Kaiserhaus eingegangen, daß er auch aus diesem Grund aus der japanischen Geschichte nicht wegzudenken sei. Demgegenüber sei das Christentum weder völlig frei von ausländischer Einflußnahme noch so weit assimiliert, daß man es als unabhängige Religion Japans betrachten könne. Vielmehr bestünde die Gefahr, daß mit der Ausbreitung des Christentums Japans kulturelle Eigenarten verwestlichten (Inoue 1893, S. 98–101).

Im Gegensatz zu Gesshō und Gaichi stellt Inoue nicht die Bedrohung des politischen oder sozialen Systems durch die christliche Religion in den Vordergrund, sondern die Möglichkeit des kulturellen Identitätsverlustes. Da Mitte der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts die Gefahr, daß Japan dem westlichen Imperialismus zum Opfer falle, weitgehend gebannt war, viele Lebensbereiche jedoch immer stärker von westlichen Einflüssen geprägt wurden, entspricht diese Perspektive den damaligen Zeitumständen. Inoues antichristliche Argumentation ist zudem eng mit seinem apologetischen und reformerischen Anliegen verknüpft. Er propagierte einen sozial engagierten Buddhismus, der für die gegenwärtige Gesellschaft von praktischem Nutzen sein müsse. Diesem Ziel standen in seinen Augen die moralische Dekadenz und mangelnde Bildung des buddhistischen Klerus im Weg. Vor diesem Hintergrund erschien das Christentum, dessen erzieherische und karitative Aktivitäten Inoue als seine Stärken anerkannte, als Rivale des Buddhismus.

Gemeinsam ist den drei Autoren, daß sie ihre Ablehnung des Christentums nicht primär aus religiösen, sondern aus nationalen Interessen ableiten. Abgesehen von

Inoue (wie im folgenden gezeigt wird) berufen sie sich nicht auf die theoretische Überlegenheit buddhistischer Glaubensinhalte über christliche, sondern weisen auf die Bedrohung hin, die das Christentum in ihren Augen für Staat und Gesellschaft darstellt. Diese Argumentationsweise ist Ausdruck eines ausgeprägt nationalen Verantwortungsgefühls ihrer Verfasser. So ruft Gesshō die buddhistischen Priester ausdrücklich zur Verteidigung ihres Landes gegen politische Feinde auf, während Inoue die Religion dazu verpflichtet, durch moralische Erziehung und religiöse Heilvermittlung zum inneren Frieden eines Landes beizutragen. Beide sehen es damit als eine zentrale Aufgabe der Religion an, den Interessen von Staat und Gesellschaft zu dienen. Dieses Postulat ergibt sich aus der Überzeugung, daß die Geschicke der Religion mit dem Schicksal des Staates untrennbar verbunden sind.

Für Inoue ist jedoch der nationale Aspekt nicht der einzige Grund, weswegen er das Christentum verwirft. Genauso gewichtig ist in seinen Augen die theoretische Unzulänglichkeit christlicher Lehren. Ausführlich legt er in *Shinri kinshin* dar, daß das christliche Gottes- und Menschenbild weder mit den Gesetzen der Philosophie noch mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften im Einklang stehe (Inoue 1886/87/1987, S. 22–88, 94–101, 270–288), während die philosophischen Theorien des Buddhismus über die Entstehung und das Wesen der Wirklichkeit diesem Anspruch genügten (Inoue 1886/87/1987, S. 256ff.). Er lehnt das Christentum also auch deshalb ab, weil es – im Gegensatz zum Buddhismus – dem Wahrheitsanspruch der modernen Wissenschaften widerspreche.

In dieser Argumentation deutet sich eine weitere Tendenz des buddhistischen Blickes auf das Christentum an. Neben den nationalen Belangen macht Inoue Rationalität, die moderne Naturwissenschaft und Philosophie zum Maßstab seines Urteils über Religion. Der daraus abgeleitete Vorwurf, das Christentum sei unzeitgemäß, verleiht seiner Kritik einen universalen Charakter: Das Christentum sei aufgrund der Irrationalität seiner Lehren nicht nur für Japan ungeeignet, sondern für jede moderne Zivilisation, während der Buddhismus als rationale Religion die religiösen Bedürfnisse der aufgeklärten Gesellschaften der Gegenwart und Zukunft befriedigen könne.

Das Religionsverständnis, das in Inoues Denken zum Ausdruck kommt, ist somit von zwei Merkmalen bestimmt: dem Interesse des gläubigen Buddhisten an Fortbestand und Einfluß seiner Religion und dem geistigen Anspruch des in den westlichen Wissenschaften geschulten Intellektuellen. Er fordert die Übereinstimmung von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit. Dieses Postulat instrumentalisiert er in *Shinri kinshin* für eine vermeintlich wissenschaftliche, zumindest aber rationale Widerlegung des Christentums.

Demgegenüber verbanden die sogenannten „buddhistischen Puritaner“ (*Bukkyō seito*) seit den 1890er Jahren unter der Prämisse weltanschaulicher Unvoreingenom-

menheit wissenschaftlich-intellektuelle mit religiösen Wahrheitsansprüchen. Ihre Haltung gegenüber dem Christentum ist daher ebenfalls Gegenstand dieses Beitrags.

3. Die „Vereinigung buddhistischer Puritaner“ (*Bukkyō seito dōshikai*) und ihr Blick auf das Christentum

Die 1899 gegründete *Bukkyō seito dōshikai* (seit 1903 *Shinbukkyōto*, „Vereinigung der neuen Buddhisten“) ist eine buddhistische Reformbewegung, die sich als Nachfolger der 1894 um Furukawa Rōsen (1871–1899) entstandenen *Keikikai* verstand. In ihrer Namensgebung berief sie sich auf die englischen Puritaner, da diese ebenfalls die Bekämpfung des moralischen Verfalls zum Ziel hatten (Sakaino 1905 b/1979, S. 41–43). Ihre Mitglieder waren junge, akademisch gebildete Laienbuddhisten³ wie Sakaino Kōyō (1871–1933), Katō Genchi (1873–1965), Sugimura Jūō, Andō Hiroshi oder Takashima Beihō (1875–1949). Das Ziel der buddhistischen Puritaner war die moralische Erneuerung der Gesellschaft mit Hilfe eines reformierten Buddhismus. Als fundamentale Prinzipien des von ihnen angestrebten neuen Buddhismus betrachteten sie die Freiheit des Denkens und Forschens, die Unabhängigkeit der Religion von staatlicher Einmischung und Protektion, die Bekämpfung des Aberglaubens, die Toleranz gegenüber anderen Religionen sowie deren Erforschung. Den Kern ihrer Reformideen bildete der sogenannte „gesunde Glaube“ (*kenzen naru shinkō*), d. h. religiöse Überzeugungen, die mit dem zeitgenössischen Wissen in Einklang stünden (Wagato no sengen 1900/1978, S. 3–6).

Für das Verhältnis von Buddhisten und Christen in Japan ist die Bewegung der buddhistischen Puritaner oder neuen Buddhisten deshalb von Bedeutung, weil ihre Maximen religiöse Toleranz und unvoreingenommene, wissenschaftliche Religionsbetrachtung miteinander verbinden. In der Zeitschrift *Shinbukkyō* („Neuer Buddhismus“), dem Publikationsorgan der Vereinigung von 1900 bis 1915, nennt Sakaino Kōyō zwei Gründe für seine Forderung nach religiöser Toleranz. Zum einen besäßen alle Religionen die gleiche Existenzberechtigung, da sie demselben natürlichen Bedürfnis des Menschen entsprängen. Zwar gäbe es qualitative Unterschiede, die unter anderem im unterschiedlichen Niveau der intellektuellen Entwicklung ihre Ursache hätten; dennoch erfüllten alle Religionen die gleiche Funktion. Zum anderen verbiete es das Postulat der Rationalität, eine andere Religion nur deshalb zu verwerfen, weil sie als Feind gelte. Nur diejenigen Elemente einer Religion, die rationaler Überprüfung nicht standhielten und daher Aberglaube seien, dürften verworfen werden (Sakaino 1902/1978, S. 565ff.).

3 Eine Ausnahme bildete der Mönch Watanabe Kaikyoku (1872–1933).

Die neuen Buddhisten beschränkten sich somit nicht darauf, andere Religionen zu tolerieren; sie riefen sogar zu deren Studium auf. Ihre Vorstellungen über die Form religionsbezogener Studien faßten sie in dem Begriff der „freien Erforschung“ (*jiyū tōkyū*) zusammen. Die „freie Erforschung“ beschreibt Katō Genchi als die Kombination kritischer, vergleichender und historischer Studien, wobei die kritische Betrachtung Lehrinhalte und Überlieferung hinterfragen, der Vergleich die Wahrheiten der verschiedenen Religionen zutage bringen und die historische Forschung den Wert einer Religion in der Geschichte ihrer Gläubigengemeinschaften bestimmen solle (Katō 1901/1978, S. 281). Auf diese Weise sollten abergläubische Relikte beseitigt und die Wahrheitsgehalte der verschiedenen Religionen erkannt werden.

Die Idee der freien Erforschung spiegelt die Vorstellung der neuen Buddhisten von zeitgemäßer Religiosität wider. Sakaino Kōyō entwirft in einem Aufsatz von 1902 das Bild eines modernen Buddhisten, dessen persönlicher Glaube nicht blindlings der religiösen Überlieferung folgen, sondern die Erkenntnisse zeitgenössischer Naturwissenschaft und Philosophie genauso wie die Lehren anderer Religionen berücksichtigen solle (Sakaino 1902/1978, S. 565–568). Religiösen Institutionen, auch der eigenen Reformbewegung, spricht er die Autorität ab, Glaubensinhalte vorzugeben; statt dessen tritt er für eine Individualisierung der religiösen Überzeugung ein: „Es ist nicht unser Ziel, eine verbindliche Lehrautorität und dogmatische Glaubenssätze zu schaffen [...] Die neuen Buddhisten sind nicht die Begründer einer neuen buddhistischen Schule, sondern die Verkünder eines neuen Prinzips“ (Sakaino 1902/1978, S. 562).

Ein kennzeichnendes Beispiel für die Betrachtung des Christentums und den Vergleich mit dem Buddhismus auf der Grundlage dieser Prinzipien ist ein Aufsatz Sakainos über die Bedeutung der Persönlichkeit von Religionsstiftern für die Geschichte einer Religion. Sakaino geht hier davon aus, daß das Wesen einer Religion primär von der Persönlichkeit des Stifters geprägt ist, sekundär von dem jeweiligen kulturellen Umfeld, in dem sie sich entfaltet. Die Verschiedenheit von Buddhismus und Christentum beruhe daher in erster Linie auf den verschiedenartigen Wesenszügen Shākyamunis und Jesu. Wolle man die gegenwärtigen Schwierigkeiten der beiden Religionen miteinander verstehen, müsse man daher die Persönlichkeiten ihrer Begründer untersuchen. Sakaino beschreibt Jesus als jugendlich-leidenschaftlichen, emotionalen Mann, der ein heldenhaftes, aber tragisches Leben führte. Entsprechend sei auch die Geschichte des Christentums durch Glaubenseifer, Aktivität und Tragik geprägt. Das zeige sich nicht nur in den Verfolgungen des frühen Christentums und den zahlreichen Märtyrern, sondern auch in den christlichen Kreuzzügen. Demgegenüber sei Shākyamuni gelassen, sanft und geduldig gewesen, und diese Ideale kennzeichneten auch die Geschichte des Buddhismus. Negativ gewertet, könnte man dem Christentum einen Hang zu Aktionismus vorwerfen, dem Buddhismus dagegen Indifferenz und Trägheit. Doch geht es Sakaino nicht um die Bewertung der beiden Religionen, son-

dem lediglich darum, die Unterschiede, d. h. ihre Stärken und Schwächen aufzuzeigen, die eine Vereinigung erschwerten (Sakaino 1905 a/1979, S. 15–20).

Zwar erhebt dieser Aufsatz nicht den Anspruch wissenschaftlicher Religionsbetrachtung;⁴ doch macht er die unvoreingenommene Haltung des Verfassers deutlich sowie sein Interesse an der historischen Perspektive, dem kritischen Urteil und dem vergleichenden Blick.

Das Motiv, das dem Blick der neuen Buddhisten auf das Christentum zugrunde lag, ist somit – zumindest in der Theorie – die Suche nach Wahrheit:

Wir sehen Wahrheit nicht nur im Buddhismus. Wahrheit erfüllt das Universum und wohnt in den Tiefen des menschlichen Geistes. Ist nicht Wahrheit überall dort, wo Dinge existieren und Geist zum Ausdruck kommt? Wievielmehr dann im weiten Christentum! Deshalb erhoffen wir die Vereinigung von Buddhismus und Christentum, weil wir Voreingenommenheit nicht mit Glaube verwechseln (Shinbukkyō to shinshūkyō 1900 a/1978, S. 140).

Wie bei Inoue vermischen sich bei den Reformbuddhisten das Bewußtsein des Gläubigen mit dem des aufgeklärten Intellektuellen. Ihrer akademischen Ausbildung entsprechend übernehmen sie den Anspruch auf rationale Überprüfbarkeit in ihre Vorstellung von persönlicher Religiosität. Im Gegensatz zu Inoue leiten sie aus ihrem wissenschaftsethischen Bewußtsein jedoch die Forderung nach Individualisierung des Glaubens und nach religiöser Toleranz ab. In dieser Konsequenz, in der Überwindung der traditionellen Charakterisierung des Christentums als „schlechte Lehre“ (*jakyō*), liegt eines der großen Verdienste dieser Reformbewegung.

Ein weiteres Merkmal ihres religionstheoretischen Denkens ist die Betonung der kulturellen und historischen Determiniertheit religiöser Erscheinungsformen. Beispielhaft hierfür ist Katō Genchi, der sowohl die notwendige Zeitgebundenheit religiöser Überzeugungen und Institutionen (Katō 1900 a/1978, S. 115–123) hervorhebt als auch den Einfluß des kulturellen Umfelds auf die Entwicklung der Religion aufzeigt (Katō 1900 b, S. 224f., 380).

4. Schluß

Die angeführten Beispiele haben zwei Tendenzen in der Haltung buddhistischer Intellektueller der Meiji-Zeit gegenüber der christlichen Religion deutlich gemacht: Die Bewertung des Christentums im Hinblick auf nationale Interessen und seine Betrachtung unter dem Anspruch wissenschaftlicher Intellektualität, d. h. den Prämissen ratio-

4 Ein Beispiel für die wissenschaftliche Umsetzung der Idee der „freien Erforschung“ ist Katō Genchis systematische Untersuchung zu Entstehung und Wesen von Religion(en) in *Shūkyō shinron* („Neue Diskussion der Religion“; 1900 b).

nalen und objektiven Urteilens. Im Falle Inoue Enryōs verbinden sich beide Richtungen in einer Person. Er stellt seine wissenschaftlichen Kenntnisse in den Dienst der Widerlegung des Christentums, die er als patriotische Pflicht betrachtet. Demgegenüber führte das akademische Bewußtsein bei den neuen Buddhisten zur Forderung nach religiöser Toleranz. Ihr Urteil über andere Religionen macht nicht das Wohl des Landes, sondern die Plausibilität ihrer Lehren zur Richtschnur.⁵ Es wäre eine falsche Vereinfachung, hierin eine chronologische Entwicklung von Ablehnung zu Toleranz auf buddhistischer Seite zu sehen, da keine der vorgestellten Tendenzen zu ihrer Zeit die einzige und ausschließlich prägende war. Dagegen ist es durchaus gerechtfertigt, sie als typische Elemente der damaligen buddhistischen Auseinandersetzung mit dem Christentum zu bezeichnen.

Welche Aussagen lassen diese Merkmale der buddhistisch-christlichen Begegnung hinsichtlich des religiösen Selbstverständnisses der hier vorgestellten Buddhisten zu? Während Gesshōs, Gaichis und Inoues religiöses Selbstverständnis von Verantwortungsgefühl gegenüber Staat und Gesellschaft sowie dem Bestreben, als Buddhist den gesellschaftlichen Einfluß der eigenen Religion zu gewährleisten, beeinflusst ist, tritt die Verpflichtung der Religion gegenüber dem Staat bei den neuen Buddhisten in den Hintergrund. Dagegen teilen diese mit Inoue die Überzeugung, als akademisch gebildete Intellektuelle der wissenschaftlichen Rechtfertigung ihres Religionsverständnisses verpflichtet zu sein. Entsprechend waren zentrale Elemente des Religionsbildes unter damaligen buddhistischen Intellektuellen die nationale und soziale Verantwortung der Religion sowie die Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf Geschichte und Lehren der Religion und ihre Vereinbarkeit mit dem Wissensstand der Zeit. In der Suche nach einem modernen, zeitgemäßen Religionsverständnis verbanden sich somit traditionelle, „japanische“ Elemente mit Werten und Normen westlicher Wissenschaften. Es bleibt der zukünftigen Forschung überlassen zu untersuchen, inwieweit buddhistische Religionsdefinitionen jener Zeit traditionelle Elemente des japanisch-buddhistischen Denkens einerseits, die Rezeption westlicher Geistesgeschichte andererseits widerspiegeln.

5 Die Frage nach dem Stellenwert nationaler Interessen für die neuen Buddhisten diskutieren im Zusammenhang mit dem Japanisch-Russischen Krieg (1904/05) Yoshida 1992, S. 356–361, Fukushima 1977, S. 497–502, und Mukai 1980.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Fujishima Ryōon (1893): *Yasokyō matsuro* (Die letzten Tage des Christentums). Tōkyō: Tetsugaku shoin.
- Gaichi Dōnin (Yasukuni Tan'un) (1868/1988): Gokoku shinron (Neue Diskussion über die Verteidigung des Landes). In: Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hg.): *Shūkyō to kokka* (Religion und Staat) (Nihon shisō taikai 5). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 223–226.
- Gesshō (1858/1988): Buppō gokokuron (Über das buddhistische Gesetz und die Verteidigung des Landes). In: Yasumaru Yoshio, Miyachi Masato (Hg.): *Shūkyō to kokka* (Religion und Staat) (Nihon shisō taikai 5). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 215–222.
- Inoue Enryō (1886/87/1987): Shinri kinshin (Die goldene Nadel der Wahrheit). In: Takagi Hiroo (Hg.): *Inoue Enryō senshū* 3 (Ausgewählte Werke Inoue Enryōs 3). Tōkyō: Tōyō daigaku.
- (1893): *Kyōiku shūkyō kankeiron* (Über die Beziehung zwischen Erziehung und Religion). Tōkyō: Tetsugaku shoin.
- Katō Genchi (1900 a/1978): Shinkō no itten no ki (Zeit für einen Wandel des Glaubens). In: Shinbukkyō 1–1 (Juli 1900). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), „*Shinbukkyō*“ ronsetsu shū. *Ue* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 1. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 8–12.
- (1900 b): *Shūkyō shinron* (Neue Diskussion der Religion), Tōkyō: Hakubunkan.
- (1901/1978): Jiyū tōkyū (Die freie Erforschung). In: Shinbukkyō 2–5 (Mai 1901). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), „*Shinbukkyō*“ ronsetsu shū. *Ue* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 1. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 281.
- Sakaino Kōyō (1902/1978): Jiyū tōkyū toshite no shinbukkyō (Der neue Buddhismus als freie Erforschung). In: Shinbukkyō 3–7 (Juli 1902). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), „*Shinbukkyō*“ ronsetsu shū. *Ue* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 1. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 562–568.
- (1905 a/1979): Jinkaku no idai naru kengen (Manifestationen großer Persönlichkeiten). In: Shinbukkyō 6–1 (Januar 1905). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), „*Shinbukkyō*“ ronsetsu shū. *Chū*. (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 2. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 15–20.
- (1905 b/1979): Shinbukkyō yōnen jidai (Die Kindheit des neuen Buddhismus). In: Shinbukkyō 6–4 (April 1905). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.): „*Shinbukkyō*“ ronsetsu shū. *Chū* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 2. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 41–45.

- Shinbukkyō to shinshūkyō (tsuki, shinbukkyōto to yunitarian kyōto) (Neuer Buddhismus und neue Religion (sowie: die neuen Buddhisten und die Unitarier) (1900/1978). In: Shinbukkyō 1–5 (November 1900). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), „Shinbukkyō“ ronsetsu shū. *Ue* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 1. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 139ff.
- Wagato no sengen (Unser Manifest) (1900/1978). In: Shinbukkyō 1–1 (Juli 1900). In: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.): „Shinbukkyō“ ronsetsushū. *Ue* (Gesammelte Aufsätze der Zeitschrift *Shinbukkyō* 1. Bd.). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 3–6.

Sekundärliteratur

- Antoni, Klaus (1991): Kokutai – das „Nationalwesen“ als japanische Utopie. In: Ders.: *Der himmlische Herrscher und sein Staat. Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München: iudicium, S. 31–59.
- Fukushima Kanryū (1977): Teikokushugi seiritsuki no bukkyō – „seishin shugi“ to „shinbukkyō“ – (Der Buddhismus zur Zeit der Entfaltung des Imperialismus – „Spiritualismus“ und „Neuer Buddhismus“). In: Futaba hakashi kanreki kinenkai (Hg.): *Bukkyōshigaku ronshū*. (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaft von der Geschichte des Buddhismus). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 479–517.
- Kleinen, Peter (1994): 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 Bd. 6/1994*. München: iudicium, S. 387–427.
- Mukai Keiji (1980): Nichiro sensō shita no „shinbukkyō“ to – sono hatsugen to „hyōka“ o megutte – (Die Anhänger des „neuen Buddhismus“ während des Japanisch-Russischen Krieges – ihre Stellungnahmen und „Urteile“). In: Futaba Kenkō (Hg.): *Kokka to bukkyō. Kinsei – kindaihen* (Staat und Buddhismus. Neuzeit und Moderne) (Nihon bukkyōshi kenkyū 2). Kyōto: Nagata bunshōdō, S. 157–178.
- Yoshida Kyūichi (1992): *Nihon kindai bukkyōshi kenkyū* (Studien zur Geschichte des Buddhismus in der japanischen Moderne) (Yoshida Kyūichi chosakushū 4). Tōkyō: Kawajima shoten (1. Auflage 1959).
- Visser, M. W. de (1935): *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in Later Times*, 2 Bde. Leiden: Brill.