

## SELBST- UND FREMDWAHRNEHMUNG IN DER AUSEINANDERS- SETZUNG JAPANISCHER REFORMBUDDHISTEN MIT DEM CHRISTENTUM IN DER MEIJI-ZEIT (1868 – 1912)

*Monika Schrimpf*

### 1. Einleitung

Die Geschichte der buddhistischen Auseinandersetzung mit dem Christentum in Japan hat seit der ersten Ankunft christlicher Missionare im 16. Jahrhundert unterschiedliche Stadien durchlaufen. Die frühe Begegnung der Religionen resultierte in einer Reihe antichristlicher Schriften buddhistischer Herkunft, die im Einklang mit der offiziellen Politik des Shogunats standen: 1614 wurde die christliche Religion endgültig verboten und eine umfassende Christenverfolgung eingeleitet. Mit der zweiten Welle christlicher Missionare, die in den 1850er und 1860er Jahren aus Amerika und Europa kommend Japan erreichte, lebte die antichristliche Haltung wieder auf. Unter dem Schlagwort *haja kenshō* („Vernichtung der schlechten Lehren, Darlegung der wahren Lehren“) widerlegten buddhistische Intellektuelle in Büchern, Zeitschriften und Vorträgen christliche Doktrinen und betonten den Schaden der Religion für das Land. Seit den 1890er Jahren wiesen verschiedene Anzeichen auf eine Annäherung der beiden Religionen hin. Dazu trugen unter anderem die geistige Nähe zwischen Unitariern und den Vertretern eines „neuen Buddhismus“ sowie das World’s Parliament of Religions von 1893 bei. Mehrere interreligiöse Versammlungen, die in den ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts stattfanden, um der japanischen Regierung und ihrer Politik Rückhalt im Volk zu verschaffen, unterstützten diese Tendenz. Heute findet in verschiedenen Foren ein interreligiöser Dialog zwischen Vertretern der beiden Religionen statt, der zum wechselseitigen Verständnis beitragen soll.

Innerhalb dieses historischen Panoramas ist die Zeit buddhistischer und christlicher Reformbewegungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Anfang des 20. Jahrhunderts von besonderem Interesse. Denn

die buddhistischen Intellektuellen dieser Zeit repräsentieren einen Wandel in der religiösen Selbstwahrnehmung, der untrennbar mit der Wahrnehmung der ‚fremden‘ Religion und deren Verhältnis zur eigenen Religion verknüpft ist. Daher beschäftigt sich der folgende Beitrag mit drei Repräsentanten einer Reformrichtung, die für eine zeitgemäße Erneuerung des Buddhismus eintrat: Furukawa Rōsen (1871 – 1899), Katō Genchi (1873 – 1965) und Sakaino Kōyō (1871 – 1933). Anhand ihres Denkens sollen die Strukturen der interreligiösen Verhältnisbestimmung vor dem historischen Hintergrund dieser buddhistischen Bewegung herausgearbeitet werden. Wie wirkte das Bemühen um die Neugestaltung religiöser Identität mit der Konstruktion interreligiöser Bezüge zusammen? Um diese Frage zu beantworten, greife ich auf das Modell zur interreligiösen Fremdwahrnehmung zurück, das Andreas Grünschloß auf der Grundlage von Ulrich Berners Modell zur Synkretismusforschung entwickelt hat. Es stellt einerseits allgemeine Kategorien bereit, um die vielfältigen Möglichkeiten der selbstreferentiellen Bezugnahme einer Religion auf eine andere zu erfassen. Andererseits bietet das Modell aufgrund seiner Ausdifferenziertheit das notwendige ‚Handwerkszeug‘, um die interreligiösen Relationierungen auch in angemessener Detailliertheit zu untersuchen.

## **2. Zwei Modelle religionsgeschichtlicher Wandlungsprozesse und interreligiöser Verhältnisbestimmungen**

Mit der Ausarbeitung eines umfassenden Modells zur interreligiösen Fremdwahrnehmung verfolgte Andreas Grünschloß das Ziel, ein „religionswissenschaftliches Klassifikationsschema“<sup>1</sup> interreligiöser Verhältnisbestimmungen zu erstellen, das gleichzeitig heuristischen Wert besitzt. Der heuristische Wert besteht für ihn darin, Einblick in die Identitätskonstruktion eines bestimmten religiösen Systems zu erhalten. Dazu trage das Modell bei, da seine Anwendung typische Muster in der Auswahl interreligiöser Beziehungskonstellationen aufdecke

---

<sup>1</sup> Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 6.

und so die Frage erleichtere, wieso sich religiöse Systeme auf eine bestimmte Art und Weise (und nicht anders) in Beziehung zu anderen setzten.<sup>2</sup> Grünschoß' Schema baut auf dem „heuristischen Modell zur Synkretismusforschung“ auf, das Ulrich Berner zur Erklärung religionsgeschichtlicher Wandlungsprozesse entwickelt hat.<sup>3</sup>

Berners Modell beruht auf der Unterscheidung zwischen der *System-* und der *Elementebene* religiöser Systeme. Konstitutive Elemente eines *religiösen Systems* sind für ihn die Welterklärung sowie die Vermittlung verbindlicher Verhaltensnormen durch einen „Zusammenhang gedanklicher Elemente (und darauf bezogener Handlungen, Darstellungen und Gegenstände) [...]“<sup>4</sup>. Ein religiöses System ist also ein Denksystem, dessen Auswirkungen sich auch auf den Bereich nicht-verbaler Ausdrucksformen und Symbole erstrecken. Es kann sich dabei um ein Religionssystem, ein Teilsystem (etwa einen gedanklich einheitlichen Teilbereich der religiösen Dogmatik) oder eine individuelle Deutung des Systems handeln.<sup>5</sup> Das religiöse System kann als ganzes, d.h. in seinem Selbstverständnis, oder in seinen einzelnen Teilen von der Begegnung mit anderen religiösen Systemen beeinflusst werden. Die Prozesse, die durch die Konfrontation oder Koexistenz verschiedener Religionssysteme angestoßen werden und auf die Lösung der dabei hervorgerufenen Probleme zielen, erfasst Berner unter der übergeordneten Kategorie *Systematisierung*. Demgegenüber nennt er Entwicklungsprozesse (auf System- oder Elementebene), die durch religionsinterne Störungen ausgelöst wurden und auf interne Ziele gerichtet sind, *Rationalisierung*.<sup>6</sup> Eine zentrale Kategorie der Rationalisierungsprozesse ist die *Evolution*, d.h. die irreversible Transformation eines Systems in ein neues System infolge der Entstehung neuer Elemente.<sup>7</sup> Demgegenüber fasst Berner die Prozesse der

---

<sup>2</sup> Ebd., 6-9.

<sup>3</sup> Ulrich Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs* (Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2), Wiesbaden 1982, 81-109.

<sup>4</sup> Ebd., 84.

<sup>5</sup> Ebd., 86.

<sup>6</sup> Ebd., 85, 95.

<sup>7</sup> Ebd., 86, 97f.

Systematisierung mit den Begriffen *Synthese*, *Synkretismus* und *Relationierung* zusammen. *Synthese* bezeichnet die unumkehrbare Neuschöpfung eines Systems, dessen ‚neue‘ Elemente nicht mehr unmittelbar auf ihre heterogenen Ursprungssysteme zurückgeführt werden können. Dagegen benennt *Synkretismus auf Systemebene* die Verschmelzung oder Neukombination von Systemen, wobei die Elemente der jeweiligen Systeme weiterhin erkennbar bleiben. *Synkretismus auf Elementebene* schließlich kann in Form einer Verbindung von Elementen verschiedener Systeme, als Überlagerung eines Elementes mit einer neuen Bedeutung oder als Kreation eines Äquivalentes zu einem konkurrierenden Element auftreten.<sup>8</sup> Während synkretistische Prozesse darauf zielen, Grenzen zwischen Systemen oder Elementen zu überwinden, dienen *Relationierungen* deren Errichtung oder Aufrechterhaltung. Sie bestimmen nach Berner die Wert-Differenz zwischen zwei Systemen in harmonisierender, hierarchischer oder distanzierender Intention. Auf Elementebene können Relationierungen durch ein biomorphes, ein soziomorphes, ein technomorphes oder ein ontologisches Modell sowie lokale Relationierungen vorliegen.<sup>9</sup> Nach diesem Modell gibt es also zwei grundlegende Typen interreligiöser Verhältnisbestimmungen: Diejenige, die in irgendeiner Form auf Zusammenführung zielt, und die abgrenzende. Durch die Unterscheidung zwischen System- und Elementebene werden außerdem mögliche Kombinationen der beiden Typen erfassbar.

Auf der Grundlage dieses Modells hat A. Grünschloß durch Ergänzungen und weitere Ausdifferenzierungen ein komplexes Modell interreligiöser Fremdwahrnehmung erarbeitet.<sup>10</sup> Zunächst hat er der System- und der Elementebene die Ebene der Ausdrucksformen hinzugefügt, d.h. die „symbolische und performative Ausdrucksgestalt“<sup>11</sup> der Verhältnisbestimmung. Er unterscheidet zwischen bildlichen, sprachlichen und performativen Ausdrucksformen sowie symbolischen Zuordnungen. Mit dieser Modifikation verlagert Grünschloß

---

<sup>8</sup> Ebd., 96-101.

<sup>9</sup> Ebd., 98-101; 105-108.

<sup>10</sup> Grünschloß, *Eigener und fremder Glaube*, 82f.

<sup>11</sup> Ebd., 83.

Berners Spezifikation der Relationierung auf Elementebene (biomorphe, soziomorphe, technomorphe, ontologische und lokale) auf eine eigene Ebene<sup>12</sup> und schärft damit den Blick für mögliche Korrelationen zwischen bestimmten Typen von Verhältnisbestimmungen und spezifischen Ausdrucksformen.

Die Kategorie „Relationierung“ wird bei ihm ergänzt durch die *Analogierelation*, d.h. die wertfreie Feststellung, dass sich Systeme oder Elemente unterscheiden, ähnlich oder identisch sind. So könne ein religiöses System durchaus auch Ähnlichkeiten oder Unterschiede zu einem anderen wahrnehmen, ohne dass daraus die Notwendigkeit der Verschmelzung oder Abgrenzung abgeleitet werde. Darüber hinaus erweitert er die Klassifizierung der Relationierungen, indem er die hierarchische (von ihm hierarchisierend genannte) Relationierung in eine superioristische und eine inferioristische unterteilt. Auf diese Weise entstehen insgesamt vier Relationierungstypen, die auf System- und Elementebene auftreten können: Distanzierend („Exklusivismus“) – superioristisch-hierarchisierend („Inklusivismus“) – inferioristisch-hierarchisierend („Exotismus“) – harmonisierend („Pluralismus“). In inhaltlicher Hinsicht fächert er die Relationierungen in evaluative, epistemologische, temporale, genetische und quantitativ-spatiale auf.<sup>13</sup> Während Berner mit den fünf Attributen evaluativ, epistemologisch, chronologisch, genetisch und inklusiv nur die Möglichkeiten hierarchischer Relationierung auf Systemebene beschreibt, ordnet Grünschloß sie allen vier Relationierungstypen zu, und zwar auch auf Elementebene.

Als zusätzliche Kategorie der Verhältnisbestimmung auf Systemebene führt er die „Konversion“ an, d.h. die „mehr oder weniger vollständige Abkehr vom bisherigen System zugunsten eines anderen...“<sup>14</sup> Sie gehe einher mit einer Umkehr der Relationierungen zwischen dem alten, eigenen und dem neuen, bisher anderen System.<sup>15</sup> So ergeben sich auf

---

<sup>12</sup> Ebd., 66, 68.

<sup>13</sup> Ebd., 70 – 83.

<sup>14</sup> Ebd., 73.

<sup>15</sup> Ebd., 73.

Systemebene vier Kategorien von Verhältnisbestimmungen: Synthese, Synkretismus („systemische Inklusion“), Relationierung (mit Analogierelation) und Konversion. Auf Elementebene reduzieren sich die Möglichkeiten auf die Kategorien Relationierung (mit Analogierelation) sowie Synkretismus („materiale Inklusion“).<sup>16</sup> Sein Modell bietet also ein umfangreiches Instrumentarium, um die Strukturen interreligiöser Beziehungskonstruktionen in ihrer Verzweigkeit zu erfassen.

### 3. Das Verhältnis zwischen Buddhismus und Christentum aus der Sicht der Bewegungen für einen neuen Buddhismus

Die sozio-politischen Umwälzungen der Meiji-Zeit, insbesondere die damals einsetzende Adaption zahlreicher Strukturen und Elemente westlichen Rechts, westlicher Politik, Wirtschaft und Erziehung in Japan hinterließen auch im Buddhismus jener Zeit ihre Spuren. Zu Beginn der Meiji-Zeit weckten vor allem die Anordnungen zur Trennung von shintoistischer und buddhistischer Verehrung und zur Aufhebung gemeinsamer Kultstätten (*shinbutsu bunri rei*) im Zuge der Etablierung des so genannten Staats-Shintō das Krisenbewusstsein unter japanischen Buddhisten. Auch die Kritik von nationalistischer und christlicher Seite, die dem Buddhismus mangelnden Nutzen für Nation und Gesellschaft sowie seinen einseitig philosophisch-spekulativen Charakter vorwarf, trug ihren Teil dazu bei.<sup>17</sup> Seit den 1880er Jahren wirkte zudem die Einrichtung akademischer Institutionen und Disziplinen nach westlichem Vorbild als Katalysator buddhistischer Reformbewegungen. Viele der damaligen buddhistischen Intellektuellen hatten in der kaiserlichen Universität Tōkyō eine geisteswissenschaftliche Ausbildung erfahren, die auch ihr Religionsverständnis nachhaltig prägte. Das akademische Selbstverständnis, in Verbindung mit der nationalistisch oder wissenschaftlich argumentierenden Buddhismuskritik, war ein wichtiger Anstoß für die Entwick-

<sup>16</sup> Siehe das gesamte Modell mit weiteren Modifikationen und Ergänzungen in ebd., 82f.

<sup>17</sup> Siehe z.B. Ikeda Eishun, *Meiji no shinbukkyō undō*, Tōkyō 1976, 270 f; Yoshida Kyūichi (Hg.), *Gendai bukkyō shisō nyūmon*, Tōkyō 1996, 8-14.

lung eines neuen Bewusstseins unter jungen, buddhistischen Intellektuellen. Es äußerte sich in der Forderung, buddhistische Lehren und Geschichte kritisch, historisch, vergleichend und doktrinär unabhängig zu erforschen, in Aufrufen zur Verwirklichung eines lebendigen, d.h. in der Gesellschaft aktiven Buddhismus, im Vorwurf der moralischen Dekadenz und mangelnden Gelehrsamkeit buddhistischer Mönche sowie in der Kritik am „Aberglauben“ der etablierten buddhistischen Schulen. Insbesondere Murakami Senshō und Sakaino Kōyō trugen mit der seit 1894 von Murakami herausgegebenen Zeitschrift *Bukkyō shirin* wesentlich zur Etablierung der historischen Buddhismusforschung bei.<sup>18</sup> Die allgemeine Popularität historisch-philologischer Buddhismusstudien in jener Zeit wurde durch die Bekanntschaft mit der damaligen westlichen Buddhismusforschung und dem religionsvergleichenden Ansatz Max Müllers noch gefördert.<sup>19</sup> Äußerlich manifestierten sich diese geistigen Strömungen in einer Reihe von Reformbewegungen. In vielen Fällen wirkten sie schulübergreifend und beruhten auf dem Bewusstsein, für den japanischen Buddhismus bzw. den Buddhismus insgesamt zu sprechen.

Die Reformströmung, die im folgenden Kapitel vorgestellt wird, geht zurück auf die Vereinigung *Hanseikai* (englische Selbstbezeichnung: *The Temperance Association*). Diese Gruppe junger Gläubiger der buddhistischen Schule *Jōdo Shinshū* („Neue Schule des Reinen Landes“) verfolgte das Anliegen, den von ihr konstatierten moralischen Verfall in Gesellschaft und Religion aufzuhalten. Im Umfeld dieser Bewegung entstand 1894 um den jungen Buddhisten Furukawa Rōsen die Vereinigung *Keiikai*. Neben der Intention, dem allgemeinen Werteverfall entgegen zu wirken, trat sie vor allem für eine Erneuerung

---

<sup>18</sup> Siehe z.B. das Manifest der „Vereinigung neuer Buddhisten“ in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Shinbukkūyō*: „Wagato no sengen“, in: *Shinbukkūyō* 1-1 (Juli 1990), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), *„Shinbukkūyō‘ ronsetsu shū. Ue*, Kyōto 1978, 3-6 (im Folgenden SRS I), sowie Ikeda, *Shinbukkūyō undō*, 270-275.

<sup>19</sup> 1876 reisten Nanjō Bunyū und Kasahara Kenju im Auftrag des Honganji-Zweiges der *Jōdo Shinshū* nach England, um dort unter Max Müller zu studieren. Siehe Notto Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854 – 1899*, Honolulu 1987, 80.

des Buddhismus ein. Eckpfeiler dieser Erneuerung sollten die gesellschaftliche Relevanz des Buddhismus – z.B. als einflussreiche moralische Instanz – sowie das Prinzip der „freien Erforschung“ (*jiyū tokyū*) sein, d.h. der kritischen, historischen und vergleichenden Religionsstudien. Nach Furukawas Tod gründete Sakaino Kōyō 1899 die Nachfolgebewegung „Vereinigung buddhistischer Puritaner“ (*Bukkyō seito dōshikai*), die sich 1903 in „Vereinigung neuer Buddhisten“ (*Shinbukkyōto dōshikai*) umbenannte. Stärker noch als die früheren Bewegungen betonte sie die zentrale Bedeutung des (erneuerten) Buddhismus für die Reform der Gesellschaft. Daher fokussierte ihre Zielsetzung auf die Umgestaltung des Buddhismus in eine tolerante, integrative und wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Religion, den so genannten „neuen Buddhismus“ (*shinbukkyō*).<sup>20</sup> Als wichtigstes Instrument propagierten die „neuen Buddhisten“ die Praxis der „freien Erforschung“ sowie die Überwindung anachronistischer Elemente in buddhistischer Lehre und Praxis.

Die Reformbuddhisten jener Zeit agierten in Form von öffentlichen Vorträgen und Publikationen in ihren jeweiligen Zeitschriften: Zunächst in *Bukkyō* („Buddhismus“), dem Organ der buddhistischen Puritaner, später in *Shinbukkyō* („Neuer Buddhismus“), der Zeitschrift der „neuen Buddhisten“.<sup>21</sup> Die neuartige Zeitschriftenkultur, die sich in den 1880er und 1890er Jahren entfaltete, war ein zentraler Ort der damaligen intra- und interreligiösen Kommunikation. Dank der allmählichen Etablierung des individuellen, ‚stillen‘ Lesens und der massenhaften Verbreitung von Zeitschriften wurden religiöses Wissen sowie Meinungen zu aktuellen Themen von einer breiten Öffentlichkeit rezipiert. Der Einzelne konnte aus der Vielzahl allgemeinbuddhistischer, buddhistischer schulinterner, christlicher und schulübergreifender Zeitschriften die ihn interessierenden Themen autonom auswählen, seine Meinung über das Gelesene durch Veröffentlichung ebenfalls publik machen und auf diese Weise eine öffentliche Diskus-

---

<sup>20</sup> Siehe „Wagato no sengen“, 3-6.

<sup>21</sup> Siehe Ikeda, *Shinbukkyō undō*, 276-278.



sion anstoßen.<sup>22</sup> Das schriftliche Medium, dessen sich die Reformbuddhisten bedienten, ergänzte also die mündliche Kommunikation um ein zusätzliches Mittel der diskursiven Auseinandersetzung. Daher haben die Texte in den Zeitschriften häufig Appell-Charakter, d.h. sie zielen darauf, zu überzeugen und zum Handeln zu motivieren.

### *Furukawa Rōsen (1871-1899)*

Furukawa Rōsen ist einer der frühen Repräsentanten der oben skizzierten buddhistischen Reformbewegung. Durch seinen familiären Hintergrund – sein Vater führte einen Tempel der *Jōdo Shinshū* – und seine Ausbildung in einer Schule dieser buddhistischen Richtung hatte er eine religiöse Sozialisation innerhalb des Reinen-Land-Buddhismus erfahren. Daneben erhielt er auch eine akademische Ausbildung nach westlichem Muster: Mit 22 Jahren begann er das Studium der (westlichen) Philosophie an der kaiserlichen Universität Tōkyō, das er 1895 abschloß. Seine wenigen Lebensjahre sind geprägt durch das Engagement für eine Reform des Buddhismus und der Gesellschaft. Furukawa starb 1899 an Tuberkulose.<sup>23</sup>

Furukawa verstand seine Schriften als Aufruf, der zur Reform des Buddhismus, des Christentums und der Gesellschaft motivieren sollte. Er beklagte darin unter anderem den Werteverfall der modernen japanischen Gesellschaft und forderte deren moralische „Rettung“ (*shakai o sukui*)<sup>24</sup> durch religiöse Aktivisten (*shūkyōka*).<sup>25</sup> Daraus ergibt sich seine Perspektive auf die beiden Religionen: Es geht ihm in seinen Schriften weder um buddhistische Apologie noch um anti-christliche Polemik; vielmehr beurteilt er die beiden Religionen im Hinblick dar-

<sup>22</sup> Fukushima Shinkichi, „Meiji kōki no ‚Shinbukkyō‘ undō ni okeru ‘jijū tokyū’“, in: *Shūkyō kenkyū* 316, 72.1 (1998), 119ff.

<sup>23</sup> Zum Leben Furukawa Rōsens siehe Serikawa Hiromichi, *Kindai no bukkyō shisō*, Tōkyō 1989, 70-74.

<sup>24</sup> Furukawa Rōsen, „Nijū yonen igo no nidai kyōto“, in: Sugimura Kōtarō (Hg.), *Rōsen ikō*, Tōkyō 1901, 18.

<sup>25</sup> Ebd., 17-19.

auf, ob und inwiefern sie imstande sind, ihre Wahrheitslehren wissenschaftlich zu beweisen, der allgemeinen Dekadenz in der Gesellschaft entgegenzuwirken und durch karitative Aktivitäten von sozialem Nutzen zu sein.

Ein Merkmal der Argumentation Furukawas ist die Verknüpfung der interreligiösen Verhältnisbestimmungen mit religionsinternen Entwicklungen. Das zukünftige Verhältnis der beiden Religionen sieht er variabel; es hängt für ihn primär von ihrem jeweiligen Entwicklungsstand ab. Entsprechend bewegt sich seine Argumentation auf drei Ebenen: Er beschreibt den „Ist-Zustand“ des gegenwärtigen interreligiösen Verhältnisses, propagiert den von ihm favorisierten „Soll-Zustand“ und warnt vor einem möglichen „Kann-Zustand“ der Beziehung zwischen Buddhismus und Christentum. Grundlage dafür ist seine Erläuterung der evolutionären Prozesse auf der Ebene religiöser Theorie. Er beurteilt die jüngsten Entwicklungen in Buddhismus und Christentum anhand eines Drei-Stufen-Modells geistesgeschichtlichen Fortschritts, für das er universale Gültigkeit postuliert. Jedes Denksystem – sei es die europäische, indische oder chinesische Philosophie – durchläuft für ihn notwendig die drei Schritte „Dogmatik“ (*dokudan*), „Zweifel“ (*kaigi*) und „Kritik“ (*hihyō*), um von dort in eine Phase neuer Dogmatik einzutreten. Die Erkenntnisfähigkeit setzt sich also wie eine nach oben gerichtete Spirale unendlich fort. Das gleiche behauptet Furukawa auch für das religiöse Denken. Das Christentum in Japan habe die dogmatische Phase der wortgetreuen Bibelexegese dank der buddhistischen Kritik überwunden und auch die Phase der Zweifel an der konventionellen Bibelinterpretation und den tatsächlichen Aussagen der Bibel bereits hinter sich gelassen. Nun befinde es sich in der Phase der Kritik, in der die beiden Extreme zu einer Synthese vereint werden. Die zeitgenössischen Christen suchten deshalb nach einem Kompromiss zwischen übermäßigem Glauben und übermäßigem Zweifel. Setze sich die Entwicklung so fort, werde es bald ein neues Christentum in einer neuen dogmatischen Phase geben.<sup>26</sup> Im Falle des japanischen Buddhismus charakterisiert er die blinde Über-

---

<sup>26</sup> Furukawa Rōsen, „Kaigi jidai ni ireri“, in: Sugimura, *Rōsen ikō*, 106-108.

zeugung von der absoluten Überlegenheit des Buddhismus in wissenschaftlicher und moralischer Hinsicht als Phase der Dogmatik. Die jüngsten Diskussionen über die Geschichte des Buddhismus und die Authentizität des Mahāyāna-Buddhismus, die Betrachtung buddhistischer Texte als historische Quellen, kurz: die Akzeptanz der wissenschaftlichen Buddhismusforschung ist für ihn Ausdruck der Phase des Zweifels. Der japanische Buddhismus müsse nun noch die Phase der Kritik durchlaufen, bevor er in einer neuen dogmatischen Zeit als universaler Buddhismus auftreten könne.<sup>27</sup>

Furukawa erläutert also den gegenwärtigen Zustand buddhistischen und christlichen Denkens als Ergebnis von Systematisierungsprozessen innerhalb der jeweiligen Teilsysteme „religiöses Denken“. Indem er in beiden Religionen die Verwirklichung des Ideals rationaler und wissenschaftlicher Religionsbetrachtung als Katalysator der Entwicklung darstellt, behauptet er einen Synkretismus auf Elementebene zwischen dem areligiösen System Wissenschaft und der betreffenden Religion. Die Substitution der traditionellen Gelehrsamkeit in Buddhismus und Christentum durch die historisch-philologische Religionsforschung hat in seinen Augen bereits eingesetzt und sollte konsequent weiterverfolgt werden. Der Prozess, der dadurch in beiden Religionen in Gang gesetzt wurde, zielt auf die Entstehung neuer synkretistischer Teilsysteme, nämlich einer neuen buddhistischen und christlichen Dogmatik. Furukawa stellt also eine intersystemische Beziehung zwischen den beiden religiösen Systemen und dem areligiösen Wissenschaftssystem her, in der er der Wissenschaft – wenn auch nur auf Elementebene – die überlegene Position einräumt.

Gleichzeitig setzt er durch den Vergleich der Entwicklungsstränge auch die beiden Religionen in eine Beziehung. Er spricht dem christlichen Denken eine temporale Superiorität zu, da es einen zeitlichen Vorsprung auf der permanenten Fortschrittsspirale habe. Die gegenwärtige Parallelität der religionsinternen Entwicklungen muss sich nach Furukawa jedoch nicht zwangsläufig fortsetzen. In einem Vergleich der aktuellen Situation von Buddhismus und Christentum be-

---

<sup>27</sup> Ebd., 108-110.

schreibt er den „Ist-Zustand“ der beiden Religionen in Japan vor allem anhand ihrer Schwächen und weist ihnen den Weg zu einem idealen Soll-Zustand, nämlich der sozial engagierten Religion. Die Voraussetzung für die Realisierung dieses Ideals sieht er in den „praktischen Aktivitäten einer Religion“ (*shūkyō no katsuyō*) und in ihrem „Wahrheitsnachweis“ (*shinri no shōron*).<sup>28</sup> Während er auf dem Gebiet der religiösen Praxis den Buddhismus für unterlegen hält, konstatiert er dessen Superiorität im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit seiner Wahrheitsbehauptungen. Er lässt keinen Zweifel an der philosophischen Überlegenheit des Buddhismus und der Unterlegenheit des Christentums. Die Christen hätten „die Burg der Wahrheit“ (*shinrijō*) verlassen und sich „Schleichwege“ (*kandō*) zu gesellschaftlichem Ansehen gesucht.<sup>29</sup> Diese allerdings, so gesteht er zu, seien verdienstvoll und machten gerade ihre Stärke aus. Denn in der Vermittlung moralischer Orientierung, im Bemühen um „gesellschaftliche Verbesserungen“ (*shakai no kairyō*)<sup>30</sup>, z.B. durch das Verbot von Prostitution und Alkoholkonsum, sowie in ihrem karitativen Wirken seien die Christen vorbildlich, die Buddhisten hingegen schwach.<sup>31</sup> Entsprechend fordert er die Buddhisten auf, ihr Engagement für die Gesellschaft zu verstärken, und zwar in der Betreuung von Gefängnisinsassen, in der Armen-Erziehung, der Übersee-Mission und ähnlichem mehr. Vor allem aber müssten sie die Tugend als den eigentlichen Kern und die Aufgabe der Religion erkennen.<sup>32</sup> Den Christen hingegen rät er, ihre Lehren wissenschaftlich abzusichern, den ausländischen Charakter ihrer Religion zu überwinden und ein „japanisch-nationalistisches Christentum“ (*Nihon kokusui no kirisutokyō*) zu werden.<sup>33</sup> Wegweisend seien in dieser Hinsicht die Unitarier, die mit ihrer Forderung nach Rationalität und Sittlichkeit dazu beitrügen, das ‚traditionelle‘ Christentum von Aberglauben zu befreien.<sup>34</sup> Furukawas

---

<sup>28</sup> Furukawa, „Nijū yonen ...“, 18.

<sup>29</sup> Ebd., 25.

<sup>30</sup> Ebd., 25.

<sup>31</sup> Ebd., 25f.

<sup>32</sup> Ebd., 30, 36.

<sup>33</sup> Ebd., 31, 25, Zitat 31.

<sup>34</sup> Furukawa Rōsen, „Yunitariankyō o ronzu“, in: Sugimura, *Rōsen ikō*, 116-124.

Urteil über die Beziehung der beiden Religionen differenziert also zwischen verschiedenen Elementen der beiden Religionen. Während er die christliche Überlegenheit im Bereich religiöser Praxis anerkennt, beansprucht er buddhistische Superiorität auf dem Gebiet religiöser Theorie. So vereint er auf Elementebene inferioristische mit superioristischen Relationierungen. Doch sind diese nicht grundsätzlicher Natur, sondern veränderbar – daher sind auch seine Aussagen über das zukünftige Verhältnis von Buddhismus und Christentum optional.

Dieses Wahrnehmungsmuster war in der damaligen buddhistischen Auseinandersetzung mit dem Christentum nicht ungewöhnlich. Auch Inoue Enryō (1858-1919), einer der bekanntesten anti-christlichen buddhistischen Autoren seiner Zeit, erkannte die Überlegenheit christlicher Praxis an und postulierte gleichzeitig die Superiorität buddhistischen Denkens. Wie Furukawa beschränkte er die Akzeptanz buddhistischer Inferiorität auf die Elementebene. Da er dem Wert der theoretischen Plausibilität mehr Gewicht beimaß, behauptete er auf Systemebene die Inklusion des Christentums, indem er argumentierte, das christliche Denken sei in der buddhistischen Philosophie enthalten. Das Christentum sei also ein Teil des Buddhismus.<sup>35</sup> Demgegenüber ist für Furukawa der soziale Wert einer Religion ausschlaggebend. Entsprechend ist seine Schlussfolgerung für das Verhältnis auf Systemebene diametral entgegengesetzt. Wenn es den Buddhisten nicht gelänge, ihrer Religion einen progressiven, spirituellen, volkstümlichen, sozial engagierten und rationalen Charakter zu verleihen, würde sie von dem zukünftigen, reformierten Christentum aufgeschluckt und unter der Bezeichnung „Neues Christentum“ weltweite Verbreitung finden.<sup>36</sup> Er warnt somit vor der Gefahr eines Synkretismus unter christlicher Dominanz, in dem der Buddhismus vollständig im Christentum aufgehen werde. Das zukünftige Verhältnis der beiden Religionen hängt für ihn ausschließlich von ihrer jeweiligen Entwicklung auf Elementebene ab. Indem er die Verhältnisbestimmung an zwei

---

<sup>35</sup> Siehe Monika Schrimpf, „Buddhism meets Christianity: Inoue Enryō's View on Christianity in *Shinri kinshin*“, in: *Japanese Religions* 24.1 (Januar 1999), 51-72.

<sup>36</sup> Furukawa, „Nijū yonen ...“, 34 f, 41.

Variablen bindet – die praktischen Aktivitäten und die Überzeugungskraft der Wahrheitsbehauptungen –, lässt er die Möglichkeit für unterschiedliche Entwicklungen offen. Eine weitere Variante ist für ihn die Inklusion des Unitarismus in den Buddhismus. Denn das grundlegende unitarische Prinzip, Lehraussagen und traditionelle Autoritäten rational zu hinterfragen, sei auch im buddhistischen Denken fest verankert. Darüber hinaus enthalte der Buddhismus jedoch auch einen positiven Glauben, während die Unitarier ausschließlich veränderbare oder negierende Glaubenssätze formulierten.<sup>37</sup> Auf Systemebene behauptet er also die Überlegenheit des (reformierten) Buddhismus über den gegenwärtigen Unitarismus. Diese Variante setzt jedoch voraus, dass die japanischen Buddhisten dem Weg der Reformbuddhisten folgten. In diesem Fall prophezeit er die weltweite Ausbreitung des reformierten Buddhismus der *Hanseikai*, der das Christentum wie „das Licht eines Glühwürmchens vor der Sonne“<sup>38</sup> erscheinen lassen werde. Die dritte und in seinen Augen wünschenswerte Zukunftsoption ist daher keine synkretistische Entwicklung, sondern eine distanzierende Relationierung, die den globalen Bedeutungsverlust des Christentums antizipiert.

Das Bemerkenswerte an Furukawas Wahrnehmung der beiden Religionen ist die Relativität der von ihm behaupteten Wert-Differenz auf Elementebene. Er gibt die Kriterien für sein Urteil vor, nämlich Wissenschaftlichkeit sowie moralisches und gesellschaftliches Engagement. Die Überlebensfähigkeit einer Religion hängt für ihn davon ab, inwieweit sie diese Kriterien erfüllen kann. Daher ist auch das Verhältnis zwischen den beiden Religionen wandelbar. Furukawas Verhältnisbestimmungen sind somit evaluativ-temporal: Die gegenwärtige Überlegenheit buddhistischer Theorie bzw. christlicher Glaubenspraxis beschreibt nur den momentanen *status quo*; ob in Zukunft das eine System in das andere aufgenommen, oder aber eines der beiden völlig in Vergessenheit geraten werde, ist ungewiss. Das Wertgefälle auf Elementebene entscheidet aber auch über das zukünftige Verhält-

---

<sup>37</sup> Furukawa, „Yunitariankyō ...“, 118-123

<sup>38</sup> Furukawa, „Nijū yonen ...“, 42.

nis auf Systemebene: Die Religion, die in den genannten Bereichen dominiert, kann die andere in sich aufnehmen oder sie auf andere Weise zur Bedeutungslosigkeit verdammen. Trotz dieser offenen Perspektive nimmt Furukawa als Buddhist keine wertneutrale Haltung gegenüber dem Christentum ein. Seine Überzeugung von der potentiellen Überlegenheit des Buddhismus äußert sich in der Hoffnung, der gegenwärtige Buddhismus werde zu einem neuen Buddhismus transformieren und das Christentum damit überflüssig machen.

Mit dem Kriterium der Wissenschaftlichkeit bringt Furukawa ein areligiöses System ins Spiel. Aus diesem System leitet er eines der Kriterien ab, an denen er den Wert von Buddhismus und Christentum misst. Er nimmt also eine zweifache Verhältnisbestimmung vor, indem er sowohl die interreligiösen Beziehungen beleuchtet als auch die intersystemischen Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion.

#### *Katō Genchi (1873-1965)*

Die Nachfolgebewegung der *Keiikai*, die „Vereinigung buddhistischer Puritaner“, *Bukkyō seito dōshikai*, oder seit 1903 „Vereinigung neuer Buddhisten“, *Shinbukkyōto dōshikai*,<sup>39</sup> setzte sich für einen neuen Buddhismus ein, dessen Fundament ein „gesunder Glaube, gesundes Wissen und Moral“ sein sollten. Er sollte anderen Religionen mit Toleranz und Neugier begegnen und areligiöses Wissen ebenso wie andere religiöse Wahrheiten integrieren.<sup>40</sup> Als Repräsentanten dieser Nachfolgebewegung betrachte ich im Folgenden Katō Genchi, der sich als „neuer Buddhist“ für die Reform des Buddhismus und auf wissenschaftlichem Gebiet für die Erforschung ‚der Religion‘, später

---

<sup>39</sup> Zu den Hintergründen der Entstehung von *Keiikai*, *Bukkyō seito dōshikai* und *Shinbukkyōto dōshikai* siehe den Rückblick Sakaino Kōyōs in: „Shinbukkyō yōnen jidai“, in: *Shinbukkyō* 6-4 (April 1905), in: Akamatsu Tesshin, Fukushima Kanryū (Hg.), *Shinbukkyō' ronsetsu shū*. Chū, Kyōto 1979, 41-45 (im Folgenden SRS II).

<sup>40</sup> Siehe „Wagato no sengen“, 3-6.

insbesondere des Shintō, engagierte.<sup>41</sup> Katōs Vater war Priester eines Tempels der esoterisch-buddhistischen Shingon-Schule. Katō studierte westliche Philosophie, vor allem Religionsphilosophie, an der kaiserlichen Universität Tōkyō. Seit 1907 lehrte er dort Religionswissenschaft, später war er am 1920 eingerichteten Lehrstuhl für Shintō-Studien tätig.<sup>42</sup> Die folgende Analyse seines Denkens beruft sich auf einen Artikel, der 1901 in der Zeitschrift *Bukkyō* erschien, sowie auf sein Erstlingswerk *Shūkyō shinron* („Neue Diskussion der Religion“) aus dem Jahr 1900. Darin verfolgt er das Anliegen, das Wesen der Religion möglichst umfassend zu erfassen, indem er die historische Entstehung und Entwicklung von Religion sowie die Merkmale der hochentwickelten Religionen der Gegenwart untersucht.<sup>43</sup> Auch die religiöse Situation seiner Zeit und die Frage nach der Zukunft macht er darin zum Thema.

Wie Furukawa differenziert Katō zwischen der Beurteilung der gegenwärtigen Situation und den von ihm prophezeiten zukünftigen interreligiösen Beziehungen. Seine Sichtweise ist historisch-evolutionär: Er betrachtet die Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum in ihrer historischen Entwicklung. Sie beginnt für ihn mit der gemeinsamen Wurzel der beiden Religionen, nämlich einer (psychischen) Notwendigkeit der menschlichen Natur (*dōitsu jinsei no hitsuzensei*)<sup>44</sup>, die auf einem bestimmten zivilisatorischen Entwicklungsstand wirksam werde: „Ich sage, dass Religion an einem bestimmten historischen Entwicklungspunkt der menschlichen Zivilisation aus einer einheitlichen, im menschlichen Leben begründeten Notwendigkeit hervorgeht. Wenn die intellektuelle Entwicklung eines beliebigen Volkes diesen Punkt erreicht, dann tritt zwangsläufig Religion in Erscheinung.“<sup>45</sup> Aufgrund der unterschiedlichen äußeren, d.h.

<sup>41</sup> Zur Biographie und zum Denken Katō Genchis siehe Tamaru Noriyoshi, „Katō Genchi ronshi kō“, in: *Meiji seitoku kinen gakkai kiyō* 14 (April 1995), 38-61, und Naomi Hylkema-Vos, „Katō Genchi: A Neglected Pioneer in Comparative Religion“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 17.4 (December 1990), 375-395.

<sup>42</sup> Tamaru, „Katō Genchi...“, 45.

<sup>43</sup> Katō Genchi, *Shūkyō shinron*, Tōkyō 1900, 142-145.

<sup>44</sup> Ebd., 378.

<sup>45</sup> Ebd., 168.



klimatischen, geographischen, historischen und gesellschaftlichen Bedingungen hätten sich die Religionen in verschiedener Gestalt entwickelt – das Christentum zu einer monotheistischen Religion, die auf eine „andere Kraft“ (*tariki*) vertraue, der Buddhismus zu einer atheis-tischen Religion, die auf die „eigene Kraft“ vertraue.<sup>46</sup> Auf diese Weise skizziert er die Geschichte der Beziehung von Buddhismus und Christentum (und aller anderen Religionen) in harmonisierender Relationierung: In ihren geschichtlichen Manifestationen bleibt die Grenze zwischen den Religionen erhalten, aber aufgrund des gemeinsamen Ursprungs verschwindet das Konkurrenzverhältnis. Nachdrücklich betont er den temporalen, nicht qualitativen Charakter der historischen Distanz zwischen den Religionen, indem er die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Religionen als sinnlos brandmarkt.

„Weil Religion ihre Wurzel letztlich im gleichen menschliche Leben hat und sich nur in ihrer Ausdrucksweise aufgrund der verschiedenen Bedingungen und Umstände unterscheidet; weil, obwohl eine [Religion] die indisch gefärbte Ausdrucksweise angenommen hat und die andere sich in jüdischer Gestalt zum Ausdruck bringt, das wahre Wesen der Religionen doch identisch ist und seine Ursache im gleichen menschlichen Leben hat; deshalb [...] ist es unmöglich, alle Religionen zu klassifizieren und in wahre Religion (True religion) und falsche Religion (False religion) zu unterteilen [...]“<sup>47</sup>

Doch ist die Phase der unterschiedlichen ‚natürlichen‘ und soziokulturellen Einbettung von Buddhismus und Christentum für Katō nur eine Stufe in einem Entwicklungsprozess, der in die Synthese von Buddhismus und Christentum zu einer neuen Religion münden werde. Diese Religion könne weder Buddhismus noch Christentum genannt werden.<sup>48</sup> Ausdrücklich unterstreicht er, dass diese neue Religion nicht durch die Inklusion des Christentums in den Buddhismus oder umgekehrt entstehe:

---

<sup>46</sup> Ebd., 380; 169f; Zitat 380.

<sup>47</sup> Ebd., 172.

<sup>48</sup> Katō Genchi, „Dai nijū seiki ni okeru shūkyōkai no sūsei“, in: *Bukkyō* 169 (15.1.1901), in: Akamatsu Tesshin; Fukushima Kanryū (Hg.), *„Shinbukkyō‘ ronsetsushū. Hoi*, Kyōto 1982, 1180 (im Folgenden SRS IV).

„Die Unterdrückung der einen durch die andere Religion, der vollständige Sieg einer Religion [über die andere] entspricht gar nicht den Bedürfnissen unserer Zeit. Durch die historische Fortsetzung des Denkens der beiden großen Religionen, und indem wir ihnen das neue Wissen der Philosophie und der Naturwissenschaften hinzuzufügen, wird es zu dem einen großen Denken kommen, das die beiden vereint und harmonisiert.“<sup>49</sup>

Katō geht somit von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der beiden Religionen aus, die er aus ihrem gemeinsamen Ursprung begründet. Er kontrastiert den einheitlichen Wesenskern aller Religionen mit der Vielfalt ihrer historischen „Ausdrucksformen“ (*hyōgen*), die jedoch nur temporäre Bedeutung besäßen. Die genetisch harmonisierende Relationierung, mit der er das Verhältnis von Buddhismus und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart bestimmt, ist demnach nur eine Übergangsphase hin zur synthetischen Vereinigung.

Ähnlich wie bei Furukawa ist auch Katōs Konzept interreligiöser Beziehungen in einem allgemeinen Entwicklungsmodell verankert. Während Furukawas Drei-Stufen-Modell jedoch die Gesetzmäßigkeiten der *religionsinternen* Entwicklungen erklärt, widmet sich Katōs Modell der Geschichte der *interreligiösen* Beziehungen. Katōs Modell hat zudem einen Endpunkt, und zwar die Vereinigung von Buddhismus und Christentum, während Furukawas Modell auf permanenten (Erkenntnis-) Fortschritt zielt.

Beide binden ihre interreligiösen Verhältnisbestimmungen an die religionsinternen Reformbewegungen, doch ziehen sie daraus unterschiedliche Schlussfolgerungen. Sie sind sich einig darin, dass zwischen den christlichen Unitariern und ihrer eigenen Erneuerungsbewegung eine harmonische Beziehung besteht. Doch während Katō darin einen Beweis für die gemeinsame Wurzel von Buddhismus und Christentum und eine Vorstufe ihrer baldigen ‚Wiedervereinigung‘ sieht, können nach Furukawa daraus verschiedene Beziehungsmuster entstehen. Für ihn ist der Sieg der „buddhistischen Armee“ (*butsu-*

---

<sup>49</sup> Katō, *Shūkyō shinron*, 383 f.

gun)<sup>50</sup> über die christliche ein mögliches und durchaus wünschenswertes Ziel. Demgegenüber lehnt Katō solche hierarchisierenden Verhältnisbestimmungen grundsätzlich ab. Er ruft dazu auf, den Buddhismus zu reformieren, indem vermeintlich anachronistische Elemente in Glaube und Praxis beseitigt, neue Elemente wie philosophisches und naturwissenschaftliches Wissen hingegen integriert werden. Dadurch hofft er jedoch nicht wie Furukawa, die Position der eigenen Religion in der interreligiösen Auseinandersetzung zu stärken, sondern den Boden für die neue Religion zu bereiten. Beide verknüpfen also ihr jeweiliges Netz *interreligiöser* Relationierungen mit einer angestrebten *intrareligiösen* Entwicklung, die als Reformation bezeichnet werden kann, und der damit einhergehenden evaluativen *intrareligiösen* Verhältnisbestimmung zwischen konservativen und fortschrittlichen Religionsanhängern. Besonders auffällig ist die Interdependenz dieser Ebenen bei Katō Genchi. In harschen Worten begründet er die Distanz zwischen „dem neuen und dem alten Denken“ (*shinkyū ryō shisō*)<sup>51</sup> im Buddhismus und die überlegene Haltung, die er gegenüber den „sogenannten alten Buddhisten“ (*iwayuru kyūbukkyōto*)<sup>52</sup> einnimmt. Er kennzeichnet die Repräsentanten des alten Buddhismus als engstirnig, verbohrte und konservativ und prophezeit ihre zukünftige Bedeutungslosigkeit. Gleichzeitig betont er die Verbundenheit zwischen der jeweiligen „fortschrittlichen Fraktion“ (*shinpoha*)<sup>53</sup> in Buddhismus und Christentum, nämlich den buddhistischen Puritanern und den unitarischen Christen. Die Gleichrangigkeit dieser beiden Reformgruppierungen ergibt sich für ihn aus der Identität ihrer Zielsetzungen: Religionsinterne Reformen, Realisierung universaler Werte wie allgemeine Menschenliebe und Egalität, Gedankenfreiheit und anderes mehr. Die intrareligiöse Kluft zwischen den Konservativen und den Fortschrittlichen innerhalb von Buddhismus und Christentum ist für ihn größer als die Kluft zwischen den Religionen.<sup>54</sup> Buddhistische Puritaner und

---

<sup>50</sup> Furukawa, „Nijū yonen ...“, 24.

<sup>51</sup> Katō, „Dai nijū seiki ...“, 1177.

<sup>52</sup> Ebd., 1178.

<sup>53</sup> Ebd., 1179.

<sup>54</sup> Katō, *Shūkyō shinron*, 7-11.

christliche Unitarier seien bereits eine „geistige, formlose Vereinigung“ eingegangen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts wie eine heranwachsende Pflanze Gestalt annehmen und Früchte tragen werde.<sup>55</sup> Die Nähe ihres Denkens stellt also die Brücke dar zum eigentlichen Ziel der Geschichte buddhistisch-christlicher Beziehungen, der Synthese von Buddhismus und Christentum. Da ein Grund für diese Nähe die Praxis der wissenschaftlichen Religionsbetrachtung ist, mißt Katō dem System Wissenschaft noch mehr Bedeutung bei als Furukawa. Denn während Furukawa in der Übereinstimmung religiöser Lehren mit wissenschaftlichen Erkenntnissen eine Voraussetzung für die gesellschaftliche Akzeptanz einer Religion sieht, spricht Katō diesem Ideal eine Mittlerrolle zu, die zur Vereinigung von Buddhismus und Christentum führen soll. Er stellt somit nicht nur eine Beziehung zwischen den einzelnen Religionssystemen und dem Wissenschaftssystem her, sondern verbindet letzteres auch mit dem Verhältnis der Religionssysteme zueinander.

### *Sakaino Kōyō (1871-1933)*

Als letztes Beispiel wird im Folgenden das Denken Sakaino Kōyōs vorgestellt. Sakaino Kōyō war Gründungsmitglied der *Keiikai* und der *Bukkyō seito dōshikai*, Herausgeber der Zeitschriften *Bukkyō* und *Shinbukkyō* und gilt daher als einer der Wortführer der Bewegung für einen „neuen Buddhismus“. Kennzeichnend für sein reformerisches Engagement ist u.a. die Propagierung eines „gesunden Glaubens“ (*kenzen naru shinkō*)<sup>56</sup>. In Schriften und Reden forderte er zur individuellen Gestaltung des persönlichen Glaubens auf, der gemäß dem Prinzip der freien Erforschung auch die Wahrheiten anderer Religionen sowie der Wissenschaften integrieren sollte.<sup>57</sup> Nicht die Verbreitung einer religiösen Dogmatik war Sakainos Interesse, son-

<sup>55</sup> Katō, „Dai nijū seiki ...“, 1178.

<sup>56</sup> Siehe Sakaino Kōyō, „Bukkyō no kenzen naru shinkō“, in: *Shinbukkyō* 2-5 (Mai 1901), in: SSR I, 279 f.

<sup>57</sup> Sakaino Kōyō, „Jiyū tokyū shugi toshite no shinbukkyō“, in: *Shinbukkyō* 3-7 (Juli 1902), in: SRS I, 562-567.

dem die Ermunterung, auf der Basis des gesunden Menschenverstandes und der zeitgenössischen allgemeinen Wissensbestände die eigene Religiosität zu formen. Entsprechend harmonisierend und inklusivistisch ist seine interreligiöse Verhältnisbestimmung auf der Ebene individueller Religiosität: Grundlagen des buddhistischen Selbstverständnisses sind für ihn die Akzeptanz eines unhinterfragbaren Grundprinzips sowie die Bereitschaft, Elemente anderer religiöser und areligiöser Wahrheitslehren zu übernehmen. Jeder solle in ungehinderter, „freier“ Erforschung das Wissen anderer Religionen sowie der Wissenschaften prüfen und in den eigenen Glaubenshorizont übernehmen, ohne dabei jedoch das Fundament des Glaubens zu berühren. Alleiniges Kriterium für die Integration ist die Vernunft. Sakaino fordert also nicht nur die religiösen Experten zur rationalen Religionsbetrachtung auf, sondern er integriert dieses Ideal in sein Konzept von persönlicher Religiosität. Das unverrückbare, grundlegende Prinzip des buddhistischen Glaubens sieht er in dem Konzept von *shinnyo* (skt. *tathatā*), also der „Soheit“ oder dem wahren Wesen der Wirklichkeit. Diese Basis bezeichnet er als das „pantheistische wahre Sein“ (*banshinteki jitsuzai*).<sup>58</sup> Grundlage für seine Behauptung der potentiellen Gleichwertigkeit verschiedener religiöser (und areligiöser) Wissensbestände sind zum einen ihre rationale Plausibilität; zum anderen ist es der einheitliche Ursprung aller Religionen. Wie Katō behauptet auch Sakaino, Buddhismus und Christentum wurzelten in dem gleichen menschlichen Bedürfnis. Es ist für ihn ebenso lebensnotwendig wie das Bedürfnis nach Nahrung. Folgerichtig fordert er daher eine „unparteiische Sichtweise und tolerante Haltung“ (*kōhei no mikata, kanyō no taido*)<sup>59</sup>. Die Religionen unterschieden sich jedoch in ihrem Entwicklungsgrad, und davon hänge auch das Ausmaß ihres jeweiligen Wahrheitsgehaltes ab. Es sei wie mit den Lebensmitteln, die ja auch unterschiedlichen Nährwert besäßen.<sup>60</sup> Indem er den evolutionären Entwicklungsstand mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis korre-

---

<sup>58</sup> Siehe zu Sakainos Auffassung von gesundem Glauben Sakaino, „Jiyū tokyū ...“, 562-567, Zitat 563.

<sup>59</sup> Sakaino, „Jiyū tokyū ...“, 565.

<sup>60</sup> Sakaino, „Jiyū tokyū ...“, 565 f.

liert, nimmt er auf Systemebene eine epistemologisch hierarchisierende Relationierung vor und relativiert so die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Religionen. Obwohl er mit dem evolutionären Niveau eine variable Größe zum Maßstab der Verhältnisbestimmung macht, hält er einen zukünftigen Synkretismus von Buddhismus und Christentum für ausgeschlossen. Die Gründe dafür erläutert er in einem Aufsatz von 1905, in dem er die unvereinbaren Elemente der beiden Religionen auf ihre jeweiligen Stifter zurückführt:

„Die wahren Umstände, die gegenwärtig eine Vereinigung der beiden Religionen unmöglich machen, hängen weniger mit der Doktrin als mit der Geschichte zusammen, und zwar sind auf geschichtlicher Ebene die Persönlichkeiten der Religionsgründer dafür ausschlaggebend. Anders gesagt: Die Unterschiede zwischen dem Charakter des Buddhismus und dem des Christentums stammen daher, dass sich aufgrund der unterschiedlichen Persönlichkeiten Christus' und Buddhas das Wesen der beiden Religionen von selbst verschieden entwickelt hat. Sind das nicht die Umstände, wegen derer man annehmen kann, dass zwischen Buddhismus und Christentum unvereinbare, widersprüchliche Punkte bestehen?“<sup>61</sup>

So sei es auf die Tapferkeit und Leidenschaft Jesu zurückzuführen, dass die christliche Geschichte durch Engagement und Hingabe, Missionseifer und Aktivität geprägt sei. Märtyrertum oder die Kreuzzüge seien nur einige Ausdrucksformen dieser Natur. Demgegenüber habe der historische Buddha Shakyamuni dem Buddhismus und seinen Repräsentanten den Stempel der Stille, der Gelassenheit und Besonnenheit aufgedrückt. Sakaino vermeidet die Bewertung dieser Merkmale; sie dienen ihm lediglich zur Erklärung der Unvereinbarkeit der beiden Religionen:

„Wir überspringen hier die Richtigkeit oder Falschheit der christlichen und buddhistischen Lehren. Es ist auch nicht notwendig, über die Erhabenheit oder Niedrigkeit Buddhas und Christus' zu sprechen. Wenn

---

<sup>61</sup> Sakaino Kōvō, „Jinkaku no idai naru kengen“, in: *Shinbukkyō* 6-1 (Januar 1905), in: SRS II, 16f.

wir lediglich die Unterschiede im Wesen der beiden Religionen betrachten, so empfinden wir, dass es auf beiden Seiten große Stärken gibt, die in unseren Augen als Manifestationen der erhabenen Persönlichkeiten Christus' und Buddhas entstanden sind und durch die Charaktere späterer, herausragender Personen Veränderungen erfahren haben [...].<sup>62</sup>

Sakaino erklärt also die Unterschiede der historischen Religionen aus ihren jeweiligen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen, ohne damit eine Wertung zu verbinden. Sein Urteil über die Wert-Differenz der beiden Religionen beschränkt sich daher auf die oben beschriebene Ebene der religiösen Theorie.

Nicht die religiöse Wahrheit an sich, sondern die Form ihrer Erkenntnis ist der Gegenstand eines Aufsatzes, in dem Sakaino Monotheismus (Christentum) und Pantheismus (Buddhismus) als zwei Seiten derselben Medaille charakterisiert. Während die pantheistische Welterklärung der rationalen, analytischen und philosophischen Seite der menschlichen Natur entspreche, werde die monotheistische Vorstellung von dem Wirken einer personalen Macht den ästhetisch-poetischen und emotionalen Dimensionen des Menschseins gerecht. Beide repräsentierten also nur zwei unterschiedliche Wahrnehmungsarten derselben Wahrheit. Gemeinsam konstituierten sie die Gesamtheit der menschlichen Natur.<sup>63</sup>

„Eine Art von ästhetischem Empfinden zu zeigen, zu wissen, dass die wahre Existenz des Absoluten pantheistisch ist, in der Natur den Eindruck von etwas Geschaffenem zu gewinnen, und darin eine personale Majestät zu erkennen, dass gilt als Widerspruch, der kein Widerspruch sein sollte. Warum? Weil das menschliche Leben stets aus Dichtung und Philosophie besteht, und es ihnen nie an geistiger Harmonie mangelt. Letztlich sind Dichtung und Philosophie keine Gegensätze, die

---

<sup>62</sup> Sakaino, „Jinkaku ...“, 15-20, Zitat 19f.

<sup>63</sup> Sakaino Kōyō, „Ishinkyō to banshinkyō“, in: *Shinbukkyō* 2-6 (Mai 1901), in: SRS 1, 289-295.

sich gegenüberstehen, sondern sie sind lediglich zwei Seiten derselben Sache.“<sup>64</sup>

Mit dieser Argumentation nimmt Sakaino eine harmonisierende Relationierung der Teilsysteme „Deutung von Transzendenz“ vor. Sie zielt darauf, die fundamentale Differenz zwischen den beiden Religionen, die selbst der Annäherung von Unitariern und Reformbuddhisten Grenzen setzte, zu entkräften. In späteren Jahren hatte sich in ihm jedoch die Überzeugung verfestigt, dass die Unterschiede zwischen den Religionen eine unüberbrückbare Barriere darstellen. So führt er in einem Aufsatz von 1912 aus, dass der Gegensatz zwischen der historisch gewachsenen christlichen Neigung zur Vereinnahmung und der buddhistischen Integrations- und Toleranzfähigkeit eine Vereinigung der beiden Religionen unmöglich mache. Beide Merkmale leitet er aus der jeweiligen Religionsgeschichte ab.<sup>65</sup>

Charakteristisch für Sakainos interreligiöse Beziehungskonstruktionen ist die historische Perspektive, die er mit Katō und Furukawa teilt. Wie Katō geht er von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der religiösen Systeme aus, schließt daraus aber nicht, dass die Religionen wieder zusammen wachsen sollen. So wie Furukawa macht auch Sakaino das Verhältnis zwischen den Religionen von ihrer religionshistorischen Entwicklung abhängig. Doch während Furukawa ein dynamisches Wechselverhältnis postuliert, das auch über die zukünftigen Beziehungen entscheiden werde, hat für Sakaino die Geschichte der beiden Religionen unveränderbare Charakteristika hervorgebracht, die eine dauerhafte Grenze zwischen den Religionen ziehen. Er hält also einen Synkretismus auf Systemebene für utopisch. Dagegen ermuntert er nachdrücklich dazu, Segmente des religiösen Wissens der jeweils anderen Religion in den eigenen Überzeugungshorizont zu übernehmen. Auf Elementebene ist Synkretismus daher nicht nur möglich, sondern sogar wünschenswert.

---

<sup>64</sup> Sakaino, „Ishinkyō ...“, 293.

<sup>65</sup> Sakaino, „Shūkyō kaihōron“, in: *Shinbukkyō* 13-3 (März 1912), in: SRS IV, 63-65.



#### 4. Auswertung

Es ist charakteristisch für alle drei Autoren, dass sie nicht nur das gegenwärtige Verhältnis zwischen den beiden Religionen in den Blick nehmen, sondern auch das zukünftige. Doch unterscheiden sie sich in ihren Prophezeiungen bzw. Erwartungen an die Zukunft voneinander: Während Furukawa einen buddhistisch oder christlich dominierten Synkretismus für ebenso möglich hält wie die Verdrängung des Christentums durch den Buddhismus, hält Katō die Synthese der beiden zu einer neuen Religion für das unvermeidbare Resultat ihrer historischen Entwicklung. Den Grund dafür sieht er in der einheitlichen Wurzel aller Religion, der Natur des Menschen. Demgegenüber macht Furukawa das zukünftige Verhältnis von der historischen Entwicklung abhängig, die beide Religionen durchlaufen werden. So wie diese sei auch die Beziehung von Buddhismus und Christentum in der Zukunft offen. Sakaino hingegen hält eine Vereinigung der beiden Religionen aufgrund ihrer unüberwindbaren Unterschiede grundsätzlich für ausgeschlossen, obwohl er von der gleichen anthropologischen Wurzel der Religionen ausgeht wie Katō. Seine Einschätzungen laufen daher auf eine dauerhafte Relationierung hinaus.

Gemeinsam ist allen dreien die argumentative Verknüpfung der Frage nach dem buddhistisch-christlichen Verhältnis mit einer historischen Religionsbetrachtung. Die historische Perspektive wird jedoch unterschiedlich in die jeweiligen Argumentationsmuster eingebaut. Für Furukawa ist die religionsgeschichtliche Entwicklung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Begründungsgrundlage sowohl für die gegenwärtige Verhältnisbestimmung auf System- und Elementebene, als auch für die zukünftigen interreligiösen Beziehungen. Katō hingegen sieht wie Sakaino in der geschichtlichen Einbettung den Grund für die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Religionen. Er fordert sogar die historische Angemessenheit des religiösen Glaubens, denn nur so könne er seiner Aufgabe, der moralischen Führung, nachkommen.<sup>66</sup> Seine Verhältnisbestimmung ist grundsätzlich harmonisierend: Die Religionen sind aufgrund ihres gemeinsamen Ur-

---

<sup>66</sup> Katō Genchi, „Shinkō no itten no ki“, in: SRS I, 98-112.

sprungs gleichwertig, doch manifestieren sie sich in der Geschichte in verschiedener Gestalt. Dieses Verhältnis besitzt jedoch nur vorübergehende Gültigkeit, da es irgendwann in eine Synthese münden werde. Sakaino schließlich bezweifelt die Temporalität der historisch begründeten Distanz. Er begründet aus der Geschichte der beiden Religionen die Unterschiede, die sie permanent voneinander trennen. Die Persönlichkeiten der Stifter, das politische und religiöse Umfeld, spätere Religionsführer und andere historische Einflüsse hätten das Wesen von Buddhismus und Christentum so geformt, dass sie unvereinbar seien.

Wie auch immer die argumentative Einbindung der historischen Perspektive sein mag – in jedem Fall beeinflusste die Wahrnehmung der Religionen als geschichtliche Größen die Art und Weise, wie die interreligiösen Beziehungen wahrgenommen und antizipiert wurden. Legitimiert waren die historischen Religionsstudien durch das Prinzip der freien Erforschung, das alle drei Autoren ihrer Religionsbetrachtung zugrunde legten. Mit diesem Prinzip und der Ablehnung orthodoxer Lehrautorität übernahmen die Reformbuddhisten die von den Unitariern propagierte wissenschaftlich-rationale Hinterfragung religiöser Lehrmeinungen in den Katalog ihrer eigenen Grundsätze.<sup>67</sup> Vor allem aber integrierten sie das wissenschaftliche Weltbild in ihr Denken und versuchten, es mit dem religiösen zu harmonisieren. Indem sie Werte der Wissenschaftskultur zum Maßstab ihres Urteils über Religionen machten, stellten alle drei ein Verhältnis zwischen dem Religions- und dem Wissenschaftssystem her, in dem die Religion – im Hinblick auf ihre Gelehrsamkeit – unterlegen war. Die Entstehung und Gestalt der Reformbewegung selbst kann daher als das Ergebnis einer synkretistischen Entwicklung betrachtet werden, die religiöse und areligiöse Systeme mit einschließt. Dazu trug zum einen die akademische Ausbildung der jungen, buddhistischen Intellektuellen bei. Zum andern sahen sie sich mit der Auffassung konfrontiert, Religion sei mit wissenschaftlicher Erkenntnis unvereinbar oder durch die Fort-

---

<sup>67</sup> Siehe Fukushima, „Meiji kōki ...“, 113.

schritte der Wissenschaften überflüssig geworden.<sup>68</sup> Die Betonung der wissenschaftlichen Plausibilität religiöser Überzeugungen war daher auch eine Reaktion, um die Religionen gegen solche Kritik zu verteidigen.

Die Idealisierung der wissenschaftlichen Erkenntnisweise war von zentraler Bedeutung für die interreligiöse Verhältnisbestimmung. Sie schuf einen externen Anknüpfungspunkt, der aufgrund seiner religiösen Neutralität als Brücke zwischen Buddhisten und Christen dienen konnte. Indem die Vertreter eines neuen Buddhismus die Verwissenschaftlichung der religionsimmanenten Selbstbetrachtung unterstützten, verstärkten sie die Aufspaltung in konservativ und fortschrittlich erscheinende Buddhisten. Diese religionsinterne Separation erleichterte die Harmonisierung der interreligiösen Beziehungen, da sie mit einer Verlagerung der religiösen Loyalität unter Reformbuddhisten einherging. Sie richtete sich nun nicht mehr primär auf die Religionsgemeinschaft als Ganzes, sondern auf alle, die die Grundsätze der „neuen Buddhisten“ teilten. Vor allem Katō trug zur Konsolidierung dieser neuartigen Loyalitätsstrukturen bei, indem er das enge Verhältnis zwischen neuen Buddhisten und unitarischen Christen hervorhob. Das Bild, das sich die damaligen Buddhisten von den Unitariern machten, war daher eine wesentliche, jedoch nicht tragfähige Voraussetzung für die Annäherung der beiden Religionen.

Welchen heuristischen Wert besitzt nun die Anwendung des Modells von Grünshloß für die Untersuchung des vorliegenden Beispiels? Die Analyse orientierte sich in Anlehnung an das Modell an dem Verhältnis zwischen Systemen und der Unterscheidung zwischen System- und Elementebene. Dadurch rückte einerseits die Frage in den Blick, warum und auf welche Weise die japanischen Buddhisten die religiösen Systeme Buddhismus und Christentum mit dem areligiösen Sys-

---

<sup>68</sup> Diese Überzeugung vertrat zum Beispiel Katō Hiroyuki, Präsident der Universität Tōkyō von 1877 – 86 und 1890 – 93. Er hielt Religion für ein Instrument, um die Menschen zu lenken. Aufgrund ihres abergläubischen Charakters sei sie für Gelehrte jedoch ohne Nutzen. Siehe „Kinji gakusha no shinshūkyō ron“, in: *Shinbukkyō* 1-2 (August 1900), in: SRS 1, 66-68, und Thelle, *Buddhism and Christianity* ..., 237.

tem Wissenschaft korrelierten. Gleichzeitig wurde deutlich, dass entweder die Bezugnahme auf ein nicht-religiöses System als externer Maßstab, oder aber Veränderungen auf der Elementebene, die nur Teilbereiche des religiösen Selbstverständnisses berührten, die Erwartung eines interreligiösen Synkretismus oder einer Synthese auf Systemebene möglich machten. Der Nutzen des Modells im vorliegenden Fall liegt daher weniger in einem Erkenntnisgewinn durch die Detailanalyse einzelner Verhältnisbestimmungen als vielmehr darin, dass es die grundlegenden Strukturen der Selbst- und Fremdwahrnehmung unter japanischen Reformbuddhisten erkennbar machte. Auf dieser Ebene trug es dazu bei, die Komplexität der intersystemischen Wertzuweisungen zu reduzieren.