

Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische Religionsgeschichte zwischen Orientalismus und Auto-Orientalismus

Christoph Kleine

In my paper I try to demonstrate how a certain interpretative scheme – which I call “the Protestant outlook” – has, in a dialectical process, long shaped the perception of Japanese religious history and of the Amida 阿彌陀 cult (as represented by Jōdo-shū 淨土宗 and Jōdo-shinshū 淨土真宗) in particular, first of Western interpreters and subsequently of Japanese scholars as well, and than again *vice versa*. Roughly three levels of a “Protestant” interpretation or three discourses are distinguished:

- (1) While the Jesuit missionaries of the 16th century perceived and condemned Amidism as a Japanese version of the “Lutheran heresy”, theologians and *Religionsphänomenologen* of the 20th century praised especially Shinran’s seemingly anti-ritualistic, anti-magical, anti-syncretistic, *sola fide* and *sola gratia* doctrine as an expression of a true religion just because it appeared to be a “Buddhist Protestantism”. Starting from this point, Western scholars of religion began to project the evolutionary concept of reformation on Japanese history, describing the development of Buddhism in Japan in the same terms as they described the development of Christianity in Europe. This view was adopted by Japanese scholars who soon began to search for and define a “Buddhist reformation” in 13th century Japan.
- (2) It was exactly those characteristics of Amidism (pure faith, pure grace, etc.) that fascinated the Protestant theologians which lead indologists and buddhologists to claim that the Amida cult was no true Buddhism at all. In this assertion we find yet another variant of the “Protestant outlook”, inasmuch as the quest for a true, original Buddhism based on the Pāli

scriptures can be said to be typical of a Protestant evaluation of religious history influenced by the *sola scriptura* principle.

- (3) Finally, it was Max Weber's well-known thesis concerning "Protestantism and the spirit of capitalism" that inspired Japanese scholars to look for functional equivalents of ascetic Protestantism in the religious history of their own country, either in order to explain Japan's breathtaking economic and technological development (i. e. "modernization"), or in order to show why the lack of such equivalents has hindered Japan to become a truly modern nation. Here again, an alleged work ethos of early modern Shinshū believers is likened to the typical ethos of Protestants which was held responsible for the development of modern capitalism by Weber.

In all three discourses, the "Protestantism paradigm" determines the perception of Amidism in one way or the other. It is concluded, however, that the dialectical process of Orientalist / self-orientalist / Occidental / self-occidental interpretation of Japanese Buddhism has not simply misled scholarship, but also helped to pose new questions which have resulted in the development of new and fruitful fields of research.

1. Einleitung

In meinem Beitrag werde ich mich im wesentlichen von der folgenden Fragestellung leiten lassen:

Wie hat die Begegnung mit westlicher Theologie und Geschichtswissenschaft die japanische Wahrnehmung der eigenen Religionsgeschichte geprägt, und wie hat diese modifizierte Selbstwahrnehmung auf das westliche Bild von japanischer Religion zurückgewirkt?

Wie dem Titel meines Beitrags unschwer zu entnehmen ist, geht es mir insbesondere darum zu zeigen, wie gewisse Deutungsmuster, die ich hier unter Vorbehalt als „protestantisch“ bezeichnen möchte, nicht nur die westliche Interpretation des Amida-Buddhismus vorgeformt, sondern über diesen Umweg auch die japanische Interpretation buddhistischer Wandlungsprozesse insgesamt nachhaltig mitbestimmt haben. Es geht also nicht um einen einseitig vom Westen ausgehenden „Orientalismus“, sondern um einen komplexen Zuschreibungs- und Rezeptionsvorgang, der seiner Form nach als „diskursive Dialektik“ beschrieben werden kann. Es besteht die Gefahr, daß die Komplexität dieses

Vorgangs wegen der Notwendigkeit einer klar strukturierten und damit vereinfachenden, dichotomisierenden Darstellung aus dem Blick gerät und „der Osten“ und „der Westen“ zu monolithischen Blöcken stilisiert werden, die sie niemals waren.¹ So hat etwa Michael Pye immer wieder – so auch in diesem Band – gezeigt, daß bestimmte Denkweisen, die vorgeblich nur auf dem Boden der europäischen Kulturgeschichte hätten entstehen können, wenigstens in Ansätzen bereits im vormodernen Japan nachweisbar sind.² Diese Tatsache sollte stets mitbedacht werden.

Unter dem „protestantischen Blick“ verstehe ich hier nicht eine bestimmte konfessionelle Sichtweise, sondern vielmehr eine ganze Reihe von Deutungsmustern und Wahrnehmungsschemata, die – so meine These – direkt oder indirekt von einer spezifisch protestantischen Interpretation von Religion und Geschichte geprägt sind. Dazu zählen insbesondere:

1. ein evolutionistisch–teleologisches Geschichtsverständnis, das eine notwendige Entwicklung hin zu einem auf individueller und innerlicher Frömmigkeit sowie persönlicher Erfahrung basierenden Monotheismus voraussetzt
2. eine Kritik an jeder Form von „Ritualismus“, „Magie“, klerikaler Heilsvermittlung, Werkfrömmigkeit und -gerechtigkeit, monastischer Lebensweise, Synkretismus, quasi–polytheistischem Heiligenkult etc.
3. eine traditionsfeindliche Suche nach der ursprünglichen, reinen, nicht durch die Tradition entstellten Form einer Religion im Sinne des „*sola–scriptura*–Prinzips“

Ich möchte das Problem des „protestantischen Blicks“ auf die japanische Religionsgeschichte vereinfachend anhand dreier Diskurse erörtern, die zwar eine Reihe von Interdiskursen ausgebildet und sich mit-

¹ Als Beispiel für eine dichotomisierende Aufspaltung der menschlichen Geistesgeschichte in Ost und West sei hier nur H Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. (Honolulu: Univ. of Hawaii Pr., 1964) erwähnt.

² Pye hat auch an anderer Stelle insbesondere am Beispiel des Denkers Tominaga Nakamoto 富永仲基 (1715–1746) gezeigt, daß eine kritische und historisch reflektierte Außenbetrachtung der Religionen als Vorform religionswissenschaftlichen Denkens im vormodernen Japan durchaus möglich war. Siehe M Pye, *Emerging from Meditation* (London & Honolulu: Duckworth, 1990). Siehe auch M Pye, „Comparative Hermeneutics,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 7.1 (1980). Darüber hinaus könnte man die Suche von Kokugaku–Protagonisten wie Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) nach den Wurzeln der japanischen „Ur–Religion“ in den alten Chroniken *Kojiki* 古事記 und *Nihon shoki* 日本書紀 als „quasi–protestantisch“ im weiter unten zu definierenden Sinne bezeichnen.

unter überschritten haben, dessen ungeachtet aber doch klar voneinander zu unterscheiden sind. Es handelt sich dabei

1. um einen theologisch–religionsphänomenologischen → der Vergleich von Amida–Buddhismus und protestantischem Christentum
2. um einen indologisch–buddhologischen → die Beurteilung des Amida–Buddhismus unter dem Gesichtspunkt der Abweichung vom „ursprünglichen Buddhismus“
3. und um einen wirtschaftshistorischen, soziologischen und politologischen Diskurs → die Auseinandersetzung mit der „Protestantismus–These“ Max Webers (1864–1920)

Ich werde mein Hauptaugenmerk auf eine Hauptströmung des ostasiatischen Buddhismus richten, die ich hier der Einfachheit halber zusammenfassend als „Amida–Buddhismus“ bezeichnen möchte. Im engeren Sinne geht es mir um die Tradition des japanischen Buddhismus, die ideologisch und genealogisch auf den Tendai–Mönch Hōnen 法然 (1133–1212) zurückzuführen ist. Hōnen verkündete seit dem späten 12. Jahrhundert – die sekteninterne Tradition nennt das Jahr 1175 als Gründungsjahr der „Schule des Reinen Landes“ (Jōdo–shū 淨土宗) – eine exegetisch nicht unkomplizierte, in den sich aus der Exegese ergebenden Konsequenzen für die Religionsausübung gleichwohl extrem einfache Heilslehre. Aufbauend auf drei Mahāyāna–Sūtras³, die den Buddha Amida⁴ und das Heilsziel der Geburt in seinem „Reinen Land des Höchsten Glücks“ (*gokuraku jōdo* 極樂淨土; Skt. *Sukhāvātī*) zum zentralen Gegenstand haben, sowie auf der Interpretation dieser Schriften durch den Tang–Mönch Shandao 善導 (613–681) kam Hōnen zu dem Schluß, daß jeder Mensch durch das gläubige Aussprechen des Namens Amidas in der Formel „*Namu Amida–butsu* 南無阿彌陀佛“ (wörtl. „Verehrung dem Buddha Amida“) in das Buddha–Land des Westens geboren werden und damit dem Kreislauf der Wiedergeburten (Skt. *samsāra*) entkommen könne. In seinem Gelübde (*hongan* 本願) zur Errettung der leidenden Wesen habe Amida selbst bestimmt, daß

³ Das sind die sogenannten „Drei Sūtras vom Reinen Land“ (Jap. *Jōdo sanbukyō* 淨土三部經): (I) das „Sūtra über Amitāyus“ (Skt. „Längeres“ *Sukhāvātī–vyūha*; Ch. *Wuliangshou jing*; Jap. *Muryōju kyō* 無量壽經; T#361, 362, 360, 310.5, 363); (II) das „Amida–Sūtra“ (Skt. „Kürzeres“ *Sukhāvātī–vyūha*; Ch. *Amituo jing*; Jap. *Amida kyō* 阿彌陀經; T#366, 367); (III) das „Sūtra der Meditation über Amitāyus“ (Ch. *Guan Wuliangshou jing*; Jap. *Kan Muryōju kyō* 觀無量壽經; T#365).

⁴ Die japanische Lesung des chinesischen Amituo 阿彌陀, welches die Namen Amitāyus („[Buddha des] Unermeßlichen Lebens“; jap. *Muryōju butsu* 無量壽佛) und Amitābha („[Buddha des] Unermeßlichen Lichts“; jap. *Muryōkō butsu* 無量光佛) zusammenfaßt.

auch die schlimmsten Sünder durch das *nenbutsu* 念佛⁵, das Aussprechen des Buddha-Namens, sicher Befreiung erlangen, indem sie im Augenblick des Todes von Amida und seinem Gefolge in das Reine Land geleitet werden.⁶

Der extrem populäre Hōnen wurde zum Vordenker einer größeren Bewegung⁷ von Mönchen und Laien, die ganz und ausschließlich auf die Übung des *nenbutsu* setzten und die soteriologische Notwendigkeit sittlichen Verhaltens, weitergehender religiöser Praxis oder verdienstvollen weltlichen Handelns leugneten. Die Bewegung differenzierte sich bald in eine Reihe von Sekten aus, die seit dem frühen 17. Jahrhundert von der Tokugawa-Regierung (*Tokugawa bakufu* 徳川幕府) offiziell als buddhistische Denominationen anerkannt sind und heute die mitgliederstärksten Institutionen des traditionellen Buddhismus bilden.⁸ Die zwei Hauptrichtungen des Amida-Buddhismus sind heute die Jōdo-shū 浄土宗, die „Schule vom Reinen Land“, die sich direkt auf Hōnen als Gründervater beruft, und die Jōdo-shinshū 浄土真宗, die sogenannte „Wahre Schule vom Reinen Land“, die auf den Lehren des Hōnen-Schülers Shinran 親鸞 (1173–1262) basiert. Der Hauptunterschied zwischen beiden Lehrrichtungen besteht – grob gesagt – darin, daß in der Shinshū der Glaube an die Gnade Amidas (*tariki shinjin* 他力信心) gegenüber der Wirksamkeit der Praxis des *nenbutsu* stärker betont wird und dieser Glaube wiederum als ein „Geschenk“ Amidas

⁵ Wörtl. „an den Buddha denken, sich den Buddha vergegenwärtigen, sich des Buddhas erinnern“ etc. Der Begriff *nenbutsu* (Chin. *nianfo*) ist eine chinesische Übersetzung des Sanskrit-Terminus *buddhānusmṛti* und bezeichnete ursprünglich wohl eine mentale Vergegenwärtigungs- und Andachtspraxis mit stark meditativen Zügen. In China setzte sich jedoch spätestens seit der Sui-Dynastie 隋紀 (ca. 581–618) in der religiösen Praxis zunehmend die Deutung des *nenbutsu* als einer Anrufung des Buddhas durch.

⁶ Die Auffassung, daß Amida selbst und nicht irgendein gelehrter Mönch das *nenbutsu* als die „wahrhaft bestimmte Übung“ (*shōjō no gō* 正定之業) ausgewählt hat (deshalb auch: „das im Ur-Gelübde ausgewählte *nenbutsu* 選擇本願念佛), gehört zu den originellsten Denkleistungen Hōnens, auch wenn sie bereits bei Shandao angelegt ist. Ausführlich erörtert Hōnen diesen Punkt im dritten Kapitel seines Hauptwerkes *Senchaku hongan nenbutsu shū* 選擇本願念佛集. Siehe hierzu *Senchakushū* English Translation Project, *Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow (Senchaku Hongan Nembutsu Shū)*, *Classics in East Asian Buddhism* (Honolulu/Tokyo: The Kuroda Institute, 1998), S. 72ff; für Einzelheiten zu Hōnens *nenbutsu*-Auffassung siehe auch C Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* (Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang 1996), S. 109ff.

⁷ Diese Bewegung war zunächst als *Ikkō-senju-nenbutsu*-Schule 一向専修念佛宗 (Schule des „hingebungsvollen und ausschließlichen *nenbutsu*“) bekannt, worauf sich auch der jahrhundertlang gebräuchliche Name „Ikkō-shū 一向宗“ für die heutige Jōdo-shinshū zurückführt. Wegen vermeintlich heterodoxer Lehrmeinungen und die öffentliche Ordnung gefährdender Anschauungen wurde die Bewegung erstmals 1207 verboten, Hōnen mit einigen Schülern (darunter auch Shinran) in die Verbannung geschickt.

⁸ Die Jōdo-shū hat gegenwärtig etwa sechs Millionen Anhänger, 7000 Tempel und 8000 Priester. Die Jōdo-shinshū zählt ca. fünfzehn Millionen Anhänger, über 20000 Tempel und 30000 Priester.

betrachtet wird und nicht als etwas, das der Mensch aus eigener Kraft erwirbt.

2. Hauptteil

2.1 Amida–Buddhismus als „Protestantismus Japans“ im theologischen Diskurs

Nun ist wohl unschwer zu erraten, warum sich gerade der Amida–Buddhismus anbot, durch die „Brille des Protestantismus“ betrachtet zu werden. Finden das protestantische *sola fide* und *sola gratia* ihre Entsprechung nicht im *tariki shinjin* des einfachen Menschen, der sich seiner Sündhaftigkeit und seiner Unfähigkeit zur Befreiung aus eigener Kraft (*jiriki ōjō* 自力往生) bewußt ist und daher allein auf die Gnade Amidas vertraut, das *solus Christus* der ausschließlichen Hinwendung zu Amida? Nur das Prinzip des *sola scriptura* scheint schon auf den ersten Blick keine Entsprechung im Amida–Buddhismus zu haben, da Hönens und Shinrans Ideen ohne intensiven Rückgriff auf die exegetische Tradition kaum denkbar wären. Die auffallende Ähnlichkeit zwischen den Lehren vor allem Shinrans und Luthers (1483–1546) fiel bereits den ersten christlichen Missionaren im 16. Jahrhundert ins Auge.⁹ Im Jahr 1571 schrieb der portugiesische Jesuitenpater Francisco Cabral¹⁰ (1529–1609) in einem Brief über die „icoxuanische Sekte“¹¹,

⁹ Zur Buddhismus–Rezeption der Jesuiten siehe auch den Beitrag Katja Sindemanns in diesem Band.

¹⁰ Francisco Cabral oder Franciscus Cabralis kam 1570 als Vize–Provinzial nach Japan, wo er große Missionserfolge erzielte. Er taufte unter anderem Fürst Ōmura Sumitada 大村純忠 (1532–1587), Fürst Ōtomo Yoshimune 大友義統 (1558–1605) und dessen Schwager Ichijō Kanesada 一條兼貞 (1543–1581). In Kyōto wurde er vom Shōgun Ashikaga Yoshiaki 足利義昭 (1537–1597), in Azuchi 安土 von Oda Nobunaga 織田信長 (1534–1582) empfangen. Im Jahr 1581 kehrte Cabral nach Macao zurück. Vgl. E Papinot, *Historical and Geographical Dictionary of Japan* (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1992; Original: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie du Japon* (Tokyo, 1906)), S. 768. Zur christlichen Mission in Japan im 16. Jahrhundert siehe C R Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549–1650* (Berkeley: University of California Press, 1951).

¹¹ Der selbstbewußte Name Jōdo–shinshū wurde erst ab der Tokugawa–Zeit für die von Shinrans Nachfolgern gegründete Gemeinde geläufig. Zuvor hatten immer wieder die verschiedensten Flügel der *Nenbutsu*–Bewegung für sich in Anspruch genommen, die „Wahre Schule vom Reinen Land“ zu repräsentieren. In dem um 1400 verfaßten *Jōdo–sangoku–bussoden–shū* 淨土三國佛祖傳集 (*Zoku Jōdo–shū Zensho*; Bd. 17, S. 331a) etwa heißt es entgegen der heutigen Norm: „[Shinran] gründete eine von der Überlieferung der Wahren Schule (*shinshū* 真宗) abweichende Gruppe. Deshalb spricht man hier nicht von der Schule vom Reinen Land (Jōdo–shū 淨土宗).“ Der große Systematiker des Chinzei–Flügels der Jōdo–shū, Ryōyo Shōgei 了譽聖阿 (1341–1420), bezeichnet die eigene Sekte im Titel seines *Jōdo–shinshū–fuhō–den* 淨土宗真宗付法傳 (*Zoku Jōdo–shū Zensho*; Bd. 17, S. 295a–307b) unverhohlen als die „Wahre Schule vom Reinen Land“. D. h., daß der Begriff Jōdo–shinshū lange Zeit vom Chinzei–Flügel (*Chinzei–ha*

Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische ...

d.h. die Ikkō-shū 一向宗, wie die Jōdo-shinshū damals noch genannt wurde, sie sei in Japan das,

„was die lutherische [Sekte] in Europa ist: denn sie sagen, es brauche zur Seligkeit weiter nichts, als den einzigen Namen des Amida, und man füge seinen vortrefflichen und dem menschlichen Geschlechte heilbringenden Verdiensten eine Unbill zu, wenn man glaubt, die Werke der Tugend, und eines jeden eigenes Bestreben sey noch über dieß hiezu nothwendig.“¹²

Auch der italienische Missionar Allesandro Valignano¹³ (1537–1606) „verfehlte endlich nicht, darauf hinzuweisen, daß es auch bei den japanischen Buddhisten eine Lehre gab, die ‚Sola-Fides‘-Lehre, die der Doktrin der Protestanten in Europa glich“¹⁴ Über die Ikkō-shū schreibt er:

[...] they hold precisely the doctrine which the devil, father of both, taught to Luther [...] this very same doctrine [Lutheranism] has been bestowed by the devil upon the Japanese heathendom. Nothing is changed except the name of the person in whom they believe and trust, and the same effect being created among these heretics as obtains amidst these heathen: for these as much as the others are sunk in total carnality and obscenity, divided in diverse sects, and living therefore in great confusion of belief and in continuous wars.¹⁵

Erst nachdem in den 1580er Jahren die Repressionen gegen die Christen massiv zunahmen entwickelten die Missionare eine gewisse Solidarität mit der Ikkō-shū, deren Hauptsitz – die Tempelfestung Honganji von Ishiyama 石山本願寺 – vom Reichseiniger Oda Nobunaga 織田信長 (1534–1582) nach zehnjähriger Belagerung 1580 blutig niedergeworfen worden war.¹⁶ Dem Verbot des Christentums folgte bekann-

鎮西派) der Jōdo-shū als Selbstbezeichnung zur Abgrenzung gegen „häretische“ Gruppen wie die Ikkō-shū verwendet wurde.

¹² Zit. nach H Haas, *Amida Buddha unsere Zuflucht: Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), S. 6.

¹³ Der italienische Jesuitenmissionar hielt sich insgesamt dreimal in Japan auf (1577–82, 1590–92, 1598–1601) und errichtete zahlreiche Niederlassungen, Bildungseinrichtungen, Kirchen, Bruderschaften, Hospitäler, Seminare, Druckereien usw. Er schlug dem christlichen *daimyō* 大名 (d. i. Provinzfürsten) von Kyūshū 九州 vor, er solle einen Botschafter nach Rom entsenden. Papinot, *Historical and Geographical Dictionary...*, S. 786. Zu Einzelheiten über Valignano siehe F J Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan; 2 Bde.* (Rom: Edizioni die Storia e Letteratura, 1951 und 1958).

¹⁴ Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze...*; Bd. 2, S. 384.

¹⁵ G Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), S. 43.

¹⁶ G Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism, Suny Series in Buddhist Studies* (Albany: State University of New York Press, 1997), S. 48. Die religiösen Machtzentren – v. a. Enryaku-ji 延暦寺 (Tendai 天台), Kōfuku-ji 興福寺 (Hossō 法相), Negoro-ji 根來寺 (Shingon 真言) und der Ishiyama Hongan-ji 石山本願寺 (Ikkō-shū 一向宗) – bildeten die Haupthindernisse für eine Einigung und Befriedung des Staates in der „Ära der streitenden Reiche“ (*senjūki jidai* 戦国時代; 1467–1568). Zur Auseinandersetzung zwischen weltlichen und religiösen Machthabern im 16. Jahrhundert siehe N McMullin, *Buddhism and the State in Six-*

termaßen eine Phase der weitgehenden Isolierung Japans vom Rest der Welt, die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts andauerte. Sobald christliche Missionare und Forscher wieder ins Land gelassen wurden, staunten diese erneut über die frappante Ähnlichkeit zwischen dem Amida-Glauben und dem reformierten Christentum.

In seinem Buch *The Religions of Japan* von 1905 bezeichnet William Elliot Griffis die Jōdo-shinshū als eine „*extreme form of the Protestantism of Buddhism*“¹⁷; in Shinrans Heirat mit der Nonne Eshinni 惠信尼 sieht er zudem eine deutliche Parallele zu Luthers Eheschließung mit Katharina von Bora.¹⁸ Der Shin-Buddhismus betone die Freiheit des Denkens und des Handelns, halte sich fern vom Einfluß der Regierung, der Tradition, der Kirchenhierarchie oder des Shintō und sei kurzum „*protestantism in its purest sense*“.¹⁹ Der Autor des *Historical and Geographical Dictionary of Japan* – E. Papinot – betrachtet die Shinshū als den „*Buddhist Protestantism of Japan*“.²⁰ Und auch der deutsche evangelische Japanologe, Religionshistoriker und Missionar Hans Haas²¹ (1868–1934) verteidigt 1910 ausdrücklich die Vergleiche

teenth-Century Japan (Princeton: Princeton University Press, 1984) und zum Verhältnis zwischen weltlicher und religiöser Macht in der japanischen Religionsgeschichte insgesamt C Kleine, „Wie die Zwei Flügel Eines Vogels“ – Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte,“ in *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, hg. von Peter Schalk, *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum*; 17 (Uppsala: Uppsala University, 2001), S. 169–207.

¹⁷ W. E. Griffis, *The Religions of Japan* (London: Hodder & Stoughton, 1905), S. 270.

¹⁸ Vgl. auch Menschings Vergleich zwischen Hönen und Luther: „Im Jahre 1133 wurde der spätere Mönch Genkū in Japan geboren. Er wurde der Prophet einer neuen religiösen Bewegung. Schon früh trat er auf seinen Wunsch ins Kloster ein, um dann – ganz ähnlich wie Luther – Jahrzehnte hindurch alle Richtungen des Buddhismus zu studieren mit dem Erfolg, daß ihn sowohl die Rechthaberei der Sekten als auch sein eigenes Sündenbewußtsein quälten. Im Jahre 1175 stieß er – wiederum wie Luther – in einem Kommentar zu einer der kanonischen Schriften auf folgenden Hinweis [...]“ G. Mensching, *Das Lebendige Wort: Texte aus den Religionen der Völker* (Darmstadt et al.: Holle-Verlag, 1952), S. 230.

¹⁹ „It is the extreme form of the Protestantism of Buddhism [...] He [Shinran] took a step as new to Buddhism as was Luther's union with Katharina von Bora, to the ecclesiasticism of the time. He married a lady of the imperial court. [...] Liberty of thought and action, and incoercible desire to be free from governmental, traditional, ultra-ecclesiastical, or Shintō influence – in a word, protestantism in its purest sense, is characteristic of the great sect founded by Shinran.“ Griffis, *The Religions of Japan...*, S. 270–276

²⁰ „It [die Shinshū] teaches that man cannot be saved by his works or prayers but only by the mercy of Amida. It is the Buddhist Protestantism of Japan.“ Papinot, *Historical and Geographical Dictionary...*, S. 233.

²¹ Haas hatte von 1889 bis 1893 in Erlangen evangelische Theologie und klassische Philologie studiert und hatte enge Beziehungen zum liberalen „Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein“, der späteren „Ostasienmission“. Die Deutsche Evangelische Gemeinde in Tokyo und ihre Zweiggemeinde Yokohama beriefen Haas 1898 zum Pfarrer. Im gleichen Jahr wurde er Direktor der Theologischen Hochschule in Tōkyō und hielt regelmäßig Vorlesungen an der Kaiserlichen Universität über religionsgeschichtliche Themen. 1909 kehrte Haas nach Deutschland zurück und wurde 1913 in

der Missionare des 16. Jahrhunderts zwischen dem Amida-Buddhismus und dem Luthertum gegen den ob des unstatthafter Vergleichs erbotenen Protestanten und Geographen Bernhard Varen (1622–1650/51).

Als Mitglied des „Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins“, der späteren „Ostasienmission“, vertrat Haas eine Strömung des Protestantismus, die die europäische und insbesondere die deutsche Religionswissenschaft maßgeblich prägen sollte. 1915 trat Haas die Nachfolge des zum Erzbischof von Schweden berufenen Nathan Söderblom (1866–1931) als ordentlicher Professor für Allgemeine und Vergleichende Religionsgeschichte in Leipzig an. Als liberaler Theologe sah er in allen Religionen das Wirken Gottes, wie folgende Äußerung verdeutlicht:

„es sind Buddhisten in Japan und Konfuzianer in China und Hindu in Indien und Muslime in aller Welt und Söhne des Volkes Israel allerorten und aus allen Zeiten, längst, längst zur Freude ihres Herrn eingegangene fromme und getreue Knechte und annoch zur Stunde mit mir lebende, auch solche natürlich in meinem nächsten Umkreis, aber: in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und wer die Brüder liebt, das ist die Kirche, der ich mich verbunden fühle, die Una Sancta, die ich glaube, die ich weiß, ob ich sie gleich nicht sehe in ihrer Ganzheit, die mir aber nahetritt, die mich stärkt und dauernd an sich fesselt, vor allem durch die nachgelassenen Worte ihrer großen Heiligen, eines Buddha, eines Laotse, eines K'ungtsze und wie sie alle heißen, die geistlichen Völkerhirten und – Herzoge, in denen ein Jesus seinesgleichen hat und die, wie er den Seinen – ich danke Gott, daß ich zu ihnen zähle – ihren Jüngern Jahrtausende hindurch Mut geschenkt zum Leben, Anfeuerung zum Guten und auch Kraft zum bitteren Sterben, zu einem ruhigen Sterben, getrosten Ausdem-Leben-Gehen.“²²

Für weite, für die Entwicklung der Religionswissenschaft maßgebende Kreise der protestantischen Theologie dürften Haas' Worte durchaus repräsentativ gewesen sein.

Zwar waren theologisch begründete Vergleiche zwischen Protestantismus und Amida-Buddhismus nach Art der Missionare in Japan in den 1920er und 30er Jahren weiterhin verbreitet,²³ doch die Diskussi-

Jena außerordentlicher, 1915 in Leipzig ordentlicher Professor für Allgemeine und Vergleichende Religionsgeschichte als Nachfolger von Nathan Söderblom.

²² Zitiert nach F W Bautz, „Hans Haas“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*; Bd II (1990): Spalten 412–413. http://www.bautz.de/bbkl/h/haas_ha.shtml. Hier zeigt sich, daß Haas ein würdiger Nachfolger Söderbloms war, der auf seinem Sterbebett sagte: „Ich weiß, daß Gott lebt. Ich kann es beweisen durch die Religionsgeschichte.“ Zitiert nach E J Sharpe, „Nathan Söderblom (1866–1931)“, *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997), S. 169.

²³ Tanimoto Tomeri 谷元富, „Shinran to Luuteru 親鸞とルーテル“, *Shūkyō to shisō 宗教と思想* 2.12 (1924); Usui Kenji 雨水健二 (?), „Luuteru to Shinran ルーテルと親鸞“, *Rekishū kōron 歴史講論* 4.11 (1935); Shiga Shizumaru 志賀静, „Luuteru to Shinran ルーテルと親鸞“, *Bukkyō shisō 佛教思想* 11.1 (1936); Kiyomizu Tōru 清水澄, „Hōnen Shōnin to Lutā 法然上人とルター“, *Jōzen geppō 浄全月報* 10 (1974). Im Westen erweist sich die

on um den Amida–Glauben als Protestantismus Japans entwickelte eine Eigendynamik, die den Betrachtungsrahmen erheblich erweiterte und die Fremd– und Selbstwahrnehmung der japanischen Religionsgeschichte insgesamt bestimmen sollte.

2.2 Die nachhaltige Wirkung des Vergleichs zwischen Protestantismus und Amida–Buddhismus im theologisch–religionswissenschaftlichen Diskurs

Wie sehr die Betrachtung des Amida–Buddhismus im Hinblick auf seine tatsächliche oder vermeintliche Ähnlichkeit mit dem Protestantismus die Bewertung religionsgeschichtlicher Entwicklungen insgesamt prägte und prägt wird am Beispiel der Darstellung Hōnens und Shinrans in der westlichen Literatur deutlich. Es gilt heute geradezu als Dogma, daß Shinran die Lehre seines Meisters Hōnen konsequent weiter entwickelte, sie radikalisierte und zur Vollendung führte. Diese Einschätzung basiert aber einzig und allein darauf, daß bei Shinran der *sola–fide*– und der *sola–gratia*–Gedanke stärker ausgeprägt sind. Indem man nun aus protestantischer Perspektive eine reine Gnadenreligion als das natürliche Ziel der Religionsentwicklung betrachtet, muß man zu dem Ergebnis kommen, daß Shinran im Kontext des Buddhismus den Endpunkt der Entwicklung markiert. Obwohl man mit mindestens dem gleichen Recht behaupten könnte, daß Shinran tatsächlich den radikalen und für die damalige Zeit revolutionären „soteriologischen Dualismus“ seines Meisters Hōnen „verraten“ hat und zur monistischen Rhetorik des buddhistischen Mainstreams mit seiner *hongaku*–Doktrin 本覺法門 (*hongaku hōmon*; d. i. die Lehre, der zufolge alle oder alles bereits von Anbeginn an erwacht sind)²⁴ zurückgekehrt ist, wird bis heute in der Literatur nahezu unhinterfragt Shinran als Vollender der angeblich noch halbherzigen Lehre Hōnens charakteri-

Diskussion um Ähnlichkeiten zwischen dem Amida–Buddhismus und dem Christentum als noch langlebiger. Siehe z. B.: P O Ingram, „Shinran Shōnin and Martin Luther, A Soteriological Comparison,“ *Journal of the American Academy of Religion* 39.4 (1971); G D Alles, „‘When Men Revile You and Persecute You’: Advice, Conflict, and Grace in Shinran and Luther,“ *History of Religions* 25.2 (1985); M Kraatz, *Luther und Shinran, Eckhart und Zen* (Köln: E.J. Brill, 1989); H Butschkus, *Luthers Religion und Ihre Entsprechung im Japanischen Amida Buddhismus* (Emsdetten: Verlags–Anstalt Heiner. & J. Lechte, 1940); T Oguro, *Der Rettungsgedanke bei Shinran und Luther: Eine Vergleichende Untersuchung* (Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag, 1985).

²⁴ Siehe hierzu J Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999).

sirt.²⁵ Luthers Theologie wird hier zum Maßstab denkerischer Konsequenz.

Zwar verloren die christlichen Missionare bald das Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem Amida-Buddhismus.²⁶ Ihre Vergleiche desselben mit dem christlichen Protestantismus wirkten dennoch nachhaltig, insbesondere in phänomenologisch-religionswissenschaftlichen Kreisen, die bekanntermaßen unter starkem protestantischem Einfluß standen. Autoren wie Anesaki Masaharu 姉崎正治²⁷ (1873–1949), Gustav Mensching (1901–1978), Friedrich Heiler (1892–1967), Joseph M Kitagawa et al. griffen das Motiv der buddhistischen Reformation auf und schufen damit einen langlebigen Geschichtsmythos, der nun deutlich über den bloßen Vergleich des Shin-Buddhismus mit dem Luthertum hinausging. Für die japanische Religionsgeschichtsschreibung war es von außerordentlicher Bedeutung, daß man nun alle in der Kamakura-Zeit (*Kamakura jidai* 鎌倉時代; 1185–1333) entstandenen Sekten als Teil einer großangelegten buddhistischen Reformation interpretierte. Um die These von einer „*réformation du bouddhisme*“²⁸ aufrechterhalten zu können, mußte man eine evolutionistische Geschichtsdeutung zugrunde legen, welche die vermeintliche Reformation des japanischen Buddhismus als begrüßenswerte, ja notwendige Entwicklung ansah. Das erste Opfer dieser neuen „protestantischen“ Deutung der japanischen Religionsgeschichte waren die buddhistischen Schulen, die sich lange vor dem 13. Jahrhundert etabliert hatten, allen voran die Tendai- 天台 und die Shingon-Schule 真言宗, aber auch die traditionell weniger beachteten „Sechs Nara-Schulen“.²⁹ Erst in jüngerer Zeit haben Autoren wie Robert E Morrell damit begonnen,

²⁵ Ein jüngeres Beispiel für das teleologische *sola-gratia*- und *sola-fide*-Motiv liefert z. B. C Steineck, *Quellentexte des Japanischen Amida-Buddhismus* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), S 31.

²⁶ Das heißt nicht, daß nicht immer wieder christliche Theologen beider großen Konfessionen auf die überraschenden „Konvergenzen zwischen christlichem Denken [nach Hans Küng gleichen sich die evangelische und die katholische Glaubensauffassung inzwischen und ähneln mithin beide dem Amida-Buddhismus] und den Grundanschauungen des japanischen Amida-Buddhismus“ hinwiesen. H Küng/H Bechert, *Christentum und Weltreligionen: Buddhismus* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), S. 210f.

²⁷ Anesaki bekleidete als erster nicht konfessionell gebundener Religionswissenschaftler einen entsprechenden neugeschaffenen Lehrstuhl an der Kaiserlichen Universität von Tōkyō und gründete 1930 die „Japanische Gesellschaft für Religionswissenschaft“ (*Nihon shūkyō gakkai* 日本宗教學會).

²⁸ G Renondeau, *Le Bouddhisme Japonais: Hōnen, Shinran, Nichiren et Dōgen. Textes fondamentaux de 4 grands moines de Kamakura* (Paris: Michel, 1965), S. 10.

²⁹ Dabei handelt es sich um die Ritsu- 律, die Kushi- 俱舍, die Jōjitsu- 成實, die Sanron- 三論, die Hossō- 法相 und die Kegon-shū 華嚴阿宗.

das Bild vom dekadenten „Alten Buddhismus der Kamakura-Zeit“ (*Kamakura kyū-bukkyō* 鎌倉舊佛教) zu korrigieren.³⁰

In Menschings unvergleichlicher Diktion stellt sich die Lage im 12. und 13. Jahrhundert folgendermaßen dar (es lohnt sich hier eine etwas längere Passage zu zitieren, da hier alle Klischees eines „protestantischen Blicks“ idealtypisch auftauchen):

„Dieser geschichtliche Prozeß führte schließlich zur Herrschaft des Mahāyāna-Buddhismus in Gestalt einer *scholastisch-magischen Hierarchie* und zur Ausbildung einer *synkretistischen Vulgärreligion* vom 8. bis 12. Jahrhundert. Unter den buddhistischen Sekten waren es in jener Zeit vor allem die Tendai- und die Shingon-Sekte, die auf der Basis bestimmter Lehren ein *kompliziertes System von Zauber- und Gebetsriten* aufgebaut hatten. Die Entwicklung hatte zu einem verwirrenden und *völlig veräußerlichten religiösen Betrieb* geführt und zu einer auf der *äußeren Formenfülle* begründeten *Übermacht des Klerus*. Gegen diese *mechanisierte und veräußerlichte Gestalt der Religion* entstanden nun im 12. Jahrhundert *Reformbewegungen, deren gemeinsames Ziel eine schlichte, jedem Laien unmittelbar zugängliche und verinnerlichte Frömmigkeit war.*“³¹

Die Entstehung der neuen Sekten – Jōdo- 淨土, Jōdo-Shin- 淨土真, Sōtō- 曹洞, Rinzaï- 臨濟 und Nichiren-shū 日蓮宗 erklärt sich also allein aus der Verderbtheit der alten Schulen, die synkretistisch, magisch, veräußerlicht, mechanisiert, formalisiert und ritualisiert,³² klerikal-hierarchisch und verwirrend waren, also all das repräsentierten, was ein guter Protestant haßt und zu überwinden trachtet. Demgegenüber hätten die Reformer des 12. und 13. Jahrhunderts „eine schlichte,

³⁰ Siehe v. a. R E Morrell, *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1987).

³¹ Mensching, *Das lebendige Wort...*, S. 229. Hervorhebungen von mir.

³² Siehe hierzu auch Renondeau: „L'une et l'autre secte [d. i. Shingon und Tendai] procédaient à des cérémonies, souvent somptueuses, dont la pompe et la durée (qui pouvait alleindre une semaine) étaient incompatible avec l'existence des petites gens.“ Renondeau, *Le Bouddhisme Japonais...*, S. 9. Allerdings argumentiert Renondeau hier nicht protestantisch-religiös, sondern sozial, wenn er auf die Unvereinbarkeit aufwendiger und langwieriger Rituale mit dem Leben der „kleinen Leute“ hinweist. Auf die Unsinnigkeit des religiös motivierten Vorwurfs der „Ritualisierung“ hat R K Payne mit Blick auf J M Kitagawa zu Recht mit folgenden Worten hingewiesen: „Kitagawa characterizes monastic life during the Kamakura era (specifically Hieizan) as 'empty ceremonialism, scholasticism and moral corruption.' An implicit, and questionable, value judgment is built into the phrase 'empty ceremonialism,' which, with its Protestant overtones, begs the question of the efficacy and significance of the religious practices of Shingon and Tendai *mikkyō*. Similarly, scholasticism has always been a very important element within the Buddhist tradition and has long been held by important parts of the tradition to be soteriologically efficacious.“ R K Payne (Hg.), *Re-Visioning „Kamakura“ Buddhism, Studies in East Asian Buddhism; 11* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), S. 2.

jedem Laien unmittelbar zugängliche und verinnerlichte Frömmigkeit“ propagiert, also all das, was ein guter Protestant schätzt.³³

Selbst Historiker ohne dezidiert theologischen Hintergrund haben sich in der Folge daran gewöhnt, den Reformations-Topos auf die japanische Religionsgeschichte zu übertragen und hier insbesondere die Dichotomie von „Ritualismus“ (= „alter Buddhismus“) und „persönlicher Erfahrung“ (= „neuer Buddhismus“) zu betonen. So schreibt etwa John W Hall zum Zen-Buddhismus:

„Auch der Zen war insofern eine reformatorische Sekte, als er das übertriebene Ritualwesen und die überspitzte Gelehrsamkeit der älteren Schulen ablehnte. Das Ziel der Zen-Meditation war es, die persönliche Erfahrung der Erleuchtung (satori) herbeizuführen und somit zu der ursprünglichen Erfahrung des Buddhas zurückzukehren.“³⁴

Unter Berufung auf Futaba Kenkō 二葉憲香 meint sogar der Soziologe Robert N Bellah, es sei wohl gerechtfertigt zu sagen,

“[...] that Kamakura Buddhism, especially in the figures of Shinran and Dōgen, not only did involve a re-enactment of the *fundamental experience of Buddhism*, but that it was the first time in Japanese history that a movement based on that fundamental experience reached the masses.“³⁵

Die starke Betonung der religiösen Erfahrung als eigentliches Zentrum einer wahren Religiosität – und in der Religionsphänomenologie darüber hinaus als Erkenntnisziel und Erkenntnisweg der Religionswissenschaft – ist unschwer als Erbe eines „*Irrationalismus protestantisch-romantischer Prägung*“ (Ugo Bianci)³⁶ zu identifizieren, das sich von Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Rudolf Otto (1869–1937), Gerardus van der Leeuw (1890–1950) et al. ausgehend verbreitete, und dessen Langlebigkeit (v. a. im allgemeinen und populärwissenschaftli-

³³ Payne schreibt dazu: „The ‘received tradition’ tells a (hi)story that, when the historiographic context is taken into account, makes it seem that European religious history as viewed from the Protestant perspective was being projected onto the Japanese religious history: an originally pure and noble doctrine that had fallen into moral decay and ritualistic obscurantism under the influence of venal priests necessitated the emergence of a few hold and clear-sighted reformers to work toward reclaiming the original teachings.“ Payne, *Re-Visioning...*, S. 2.

³⁴ J W Hall, *Das Japanische Kaiserreich, Weltgeschichte Bd. 20* (Augsburg: Weltbild, 2000), S. 103. Hervorhebungen von mir.

³⁵ R N Bellah, „The Contemporary Meaning of Kamakura Buddhism,“ *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), S. 4.

³⁶ Nach B Gladigow, „Friedrich Schleiermacher (1768–1834),“ in *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997), S. 26–27.

chen Diskurs) im krassen Gegensatz zu seiner Angreifbarkeit durch die wissenschaftstheoretische Kritik steht.³⁷

Wie sehr die „reformatorische Rhetorik“ schließlich selbst von Katholiken aufgegriffen wird, zeigen die folgenden Äußerungen des Jesuiten Heinrich Dumoulin (1905–1995):

„Neben der Verquickung mit den politischen und nationalen Belangen ist die *Schwerpunktsverlagerung der Religionsausübung ins Magische* ein Übelstand des japanischen Buddhismus seit der Frühzeit. [...] Beide Schulen beherrschen mit ihrem *magischen Ritual*, dem *taimitsu* des Tendai und dem *tōmitsu* des Shingon, die *unreflexe Volksreligiosität* des Mittelalters [...] Als Quelle vieler Übelstände muß auch die *synkretistische Tendenz* angesehen werden [...] Doch keine Volkstümlichkeit kann den Schaden wettmachen, den der japanische Buddhismus in seiner Geistigkeit und seinem sittlichen Ethos durch die synkretistische Vermischung erlitt. [...] *Niedergangsmomente* bestimmten während der Heianzeit weitgehend den geschichtlichen Ablauf. Die *Verfallserscheinungen* traten im Verlauf der Epoche immer stärker hervor. Deshalb setzte in der folgenden Periode eine Erneuerungsbewegung mit scharfer Kritik und durchgreifender Reform ein.“³⁸

Ohne daß die Autoren sich wirklich um eine Absicherung ihrer stereotypen Charakterisierungen des sogenannten „Neuen Kamakura-Buddhismus“ anhand der Quellen bemüht hätten, setzten sie ein Klischee in die Welt, das schon bald nicht mehr hinterfragt wurde. Zwar werden immer wieder die Klagen buddhistischer Autoren in der Kamakura-Zeit über den Niedergang der Religion als Beweise für eine Reformationsbedürftigkeit angeführt; bei genauem Hinsehen erweisen sich diese jedoch größtenteils als bloße Variationen des buddhistischen Dekadenz-Topos, der zu allen Zeiten seinen festen Platz in der buddhistischen Literatur hatte und v. a. apologetischen Zwecken diene.

Wir haben es hier also mit einem eindeutigen Fall von Projektion zu tun, die zunächst von westlicher Seite erfolgte, dann aber teilweise auch von Japanern übernommen wurde; R Payne spricht in diesem Zusammenhang von einer „*received tradition*“ in dem Sinne, daß man unter westlichem Einfluß in Japan begann, die europäische Religionsgeschichte in protestantischer Deutung auf die japanische Religionsgeschichte zu projizieren.³⁹ Innerhalb der japanischen Buddhismus-Forschung verband sich der Reformations-Topos mit der traditionel-

³⁷ Siehe hierzu auch R Flasche, „Der Irrationalismus in der Religionswissenschaft und dessen Begründung in der Zeit zwischen den Weltkriegen“, *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, hg. von H G Kippenberg und B Luchesi (Marburg: Diagonal-Verlag, 1991).

³⁸ H Dumoulin, „Religion und Politik: Die Entwicklung des japanischen Buddhismus bis zur Gegenwart“, *Geschichte der Religiösen Ideen, Bd 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, hg. von I P Culianu (Freiburg: Herder, 1991), S. 331–332. Hervorhebungen von mir.

³⁹ Payne, *Re-Visioning...*, S. 2.

len Sektenapologetik und buddhistischen Dekadenztheorien.⁴⁰ Forscher an der Schnittstelle zwischen Ost und West – wie etwa Anesaki Masaharu und Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎⁴¹ (1870–1966) – orientierten sich vornehmlich an der westlich–protestantischen Geschichtsdeutung als eines Prozesses des religiösen Fortschritts und der Reinigung. Sie argumentierten dabei mitunter – das gilt v. a. für Suzuki⁴² – ganz im Sinne einer grundlegenden „Einheit der Weltreligionen“ spätestens seit dem „World’s Parliament of Religions“ 1893 in Chicago ein populäres Thema.⁴³ Dabei dreht Suzuki gleichsam den Spieß um, wenn er jenen Christen, die meinten, Gott offenbare sich im Buddhismus weniger klar und deutlich als im Christentum, entgegenhält, das Christentum sei ein unvollkommener Ausdruck der allen Religionen gemeinsamen Wahrheit. Für Suzuki, dessen Buddhismus–Bild wohl weit mehr von westlichen Denkern geprägt war als durch sein Zen–

⁴⁰ Die Vorstellung, daß der buddhistische Dharma einen kontinuierlichen Niedergang in drei oder fünf Phasen erleben werde, bestimmte die Weltansicht des japanischen Buddhismus im Mittelalter, wengleich die Reaktionen der Mönche auf den Glauben, seit 1052 in der „Endzeit des Dharma (*mappō* 末法)“ zu leben, weitaus vielfältiger und komplexer waren, als dies heute meist dargestellt wird. Vor allem Hönen und Nichiren haben ihre Lehre jedoch ganz explizit als der Zeit angemessen hingestellt; Hönen indem er behauptete, in der Endzeit des Dharma sei nur noch das *nenbutsu* von soteriologischem Nutzen und die Lehren des Reinen Landes würden sogar die Endzeit überdauern, und Nichiren, indem er sich selbst als den im *Lotus–Sūtra* angekündigten Bodhisattva der Endzeit, *Vīśiṣṭacāritra*, betrachtete. Zum buddhistischen Endzeitdenken siehe v. a. J Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991). In der japanischen und im Gefolge auch in der westlichen Forschung wird recht einhellig behauptet, das Endzeit–Denken der Buddhisten sei nicht nur durch den Angriff der Mongolen, soziale und politische Instabilität etc., sondern auch durch eine ungewöhnlich hohe Zahl von Naturkatastrophen in der Kamakura–Zeit bestärkt worden (z. B. Renondeau: „A cette époque les calamités se succédaient: tremblements de terre, incendies, famines, épidémies.“ *Le Bouddhisme Japonais...*, S. 9). Allerdings steht ein Beweis für eine ungewöhnliche Häufung von Katastrophen noch aus. J H Foard, „What One Kamakura Story Does: Practice, and Text in the Account of Ippen at Kumano,“ *Re–Visioning „Kamakura“ Buddhism*, hg. von R K Payne (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), S. 109.

⁴¹ Zu Suzukis Funktion als Kulturvermittler siehe auch M Pye, „Suzuki Daisetsu (1870–1966): Zen für den Westen“, *Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland: Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten*, hg. von Japanisches Kulturinstitut Köln (Frankfurt a. M.: Campus, 1990), S. 162–177.

⁴² B Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), S. 61.

⁴³ Immerhin hatten an diesem Treffen der Religionen sowohl Paul Carus (1852–1919), deutschstämmiger Sohn eines reformierten Pfarrers, Erfinder der „Religion of Science“ und Herausgeber der religionsphilosophischen Zeitschriften *The Open Court* und *The Monist*, als auch der Rinzaï–Meister Shaku Sōen 釋宗演 (1859–1919), also die beiden Mentoren Suzukis, aktiven Anteil. Über das Verhältnis Suzukis zu Carus siehe R H Sharf, „The Zen of Japanese Nationalism,“ *History of Religions* 33.1 (1993), S. 12ff; zum „World’s Parliament of Religions“ siehe M Schrimpf, *Zur Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji–Zeit (1868–1912)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), S. 84ff; D Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893* (Berlin; New York: de Gruyter, 2002).

Training im Engaku-ji 圓覺寺,⁴⁴ ist klar, daß dem Zen-Buddhismus vor allen anderen „Erscheinungsformen des Religiösen“ (Heiler) der Vorzug zu geben sei. Indem er wie viele andere den Amida-Buddhismus mit dem Christentum in Verbindung setzt und ihn dem Zen-Buddhismus als höchstem Ausdruck der Mystik⁴⁵ (oder als „reine Erfahrung“⁴⁶) unterordnet, demonstriert er indirekt die Unterlegenheit des Christentums gegenüber dem reinen japanischen Zen,⁴⁷ den er mitunter auch schon einmal als den „Geist aller Religion“ bezeichnet.⁴⁸ Amida-Buddhismus und Christentum seien noch zu stark dem symbolischen Ausdruck, dem Gegenständlichen und Diskursiven verpflichtet, wohingegen Zen die reine, bildlose Erfahrung repräsentiere. Daß Suzuki stark von protestantischen Denkern beeinflusst war, ist hinlänglich bekannt, ebenso wie bekannt ist, daß das Buddhismus-Bild vieler protestantischer Religionsforscher wie z. B. Rudolf Ottos maßgeblich von Suzukis Schriften geprägt war.⁴⁹ Während Suzukis Schriften zum Amida-Buddhismus im Westen bis in die jüngste Zeit hinein kaum rezipiert worden sind, hat er das Bild des Buddhismus im Allgemeinen und des japanischen Zen im Besonderen wie kaum ein zweiter geprägt. Seine Einordnung des Amida-Buddhismus unter die Kategorie „Mystik“ blieb hingegen weitgehend folgenlos. Protestantische Theologen blieben dabei, den Charakter des Amida-Buddhismus als „Gnadenreligion“ zu betonen. So schreibt Friedrich Heiler ganz ohne Scheu vor voreiligen Vergleichen:

⁴⁴ Sein Interesse am Buddhismus war vor allem durch Paul Carus' *Gospel of the Buddha* geweckt worden, ein recht einseitig zusammengestelltes Kompendium „kreativ“ übersetzter buddhistischer Texte, das den Buddhismus als eine rationale, humanistische und wissenschaftliche Religion darstellen sollte, kurzum als eine Religion, die Carus' „Religion of Science“ recht nahekam. R H Sharf, „Experience,“ in *Critical Terms for Religious Studies*, hg. von Mark C. Taylor (Chicago & London: University of Chicago Press, 1998), S. 101–102.

⁴⁵ Später sollte Suzuki Heinrich Dumoulin dafür kritisieren, daß er in seiner *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 Bde. (Bern: Francke, 1985), den Begriff der Mystik zur Charakterisierung des Zen-Buddhismus verwendet. Faure, *Chan Insights...*, S. 62–63.

⁴⁶ Jap. *Junsui keiken* 純粹經驗, ein Neologismus ohne Äquivalent im vormodernen Japanischen, das Suzuki von seinem Freund, dem Philosophen der „Kyōto-Schule“ Nishida Kitarō (1870–1945), übernommen hat, der den Begriff seinerseits von William James (1847–1910) abgeschaut hatte, mit dessen Werk Nishida wiederum durch Suzuki in Berührung kam. Sharf, „Experience“, S.102.

⁴⁷ G Amstutz, „Modern Cultural Nationalism and English Writing on Buddhism: The Case of D. T. Suzuki and Shin Buddhism,“ *Japanese Religions* 22.2 (1997), S. 80.

⁴⁸ D T Suzuki, *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus* (Bern; München; Wien: O. W. Barth, 1999), S.59.

⁴⁹ Während Suzuki jedoch meint, Meister Eckhart, Zen- und Shin-Buddhismus könnten allesamt unter „*the great school of mysticism*“ subsumiert werden, behauptet Otto in einem Artikel für die Zeitschrift *The Eastern Buddhist*, Zen-Anhänger seien Mystiker, Shinshū-Anhänger dagegen nicht. R Otto, „Professor Rudolf Otto on Zen Buddhism“, *The Eastern Buddhist* 3 (1924), S. 117–125; zitiert nach Faure, *Chan Insights...*, S. 61.

Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische ...

“Er [Shinran] wurde zum Prediger der *sola fides* [...] und der *sola gratia* [...] Das *Namu Amida Butsu* ist nur ein Dankgebet für Gottes freies Gnadengeschenk. [...] Mit monotheistischer Strenge verkündet die Shin-Sekte die Einzigkeit Amidas als des absoluten Wesens [...]”⁵⁰

Immerhin hatte Heiler schon 1925 behauptet: “Der japanische Amida-Buddhismus ist unverfälschtes Luthertum, nur in asiatisch-buddhistischen Hüllen”.⁵¹ Arthur Lloyd vermutete 1911 sogar, daß der ostasiatische Amida-Buddhismus in der „multikulturellen“ Tang-Zeit direkt von christlichen Missionaren beeinflusst worden und Shinran mit christlichen Lehren vertraut gewesen sein dürfte.⁵²

Die von Mensching in obigem Zitat besonders deutlich vorgetragene Vorstellung von der buddhistischen Reformation der Kamakura-Zeit bestimmte für lange Zeit das Bild der japanischen Religionsgeschichte im Westen und tut dies größtenteils noch heute. Im Hinblick auf das Problem des „Orientalismus“ haben wir es hier mit einem interessanten Spezifikum zu tun: wurde Japan auch immer wieder zur Projektionsfläche exotistischer Phantasien des Westens, die in Japan das „ganz Andere“ suchten, so haben wir es hier mit dem Gegenteil zu tun.⁵³ Man könnte meinen, das ferne Japan bestätige ein evolutionistisches Verständnis von Religionsgeschichte, die gleichsam kulturunabhängig ihren Gipfelpunkt nicht nur im Monotheismus finde, sondern in Sonderheit in einer protestantischen Interpretation des Monotheismus, in einer Religion, die nicht auf Riten, Dogmen, Werkfrömmigkeit oder der Vermittlung durch religiöse Spezialisten beruhe, sondern allein auf individueller, innerer Erfahrung oder einer erlebnishaften Begegnung mit dem „Numinosen“ basiere.

Eine allzu genaue Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte und Dogmatik des Amida-Buddhismus sowie mit den historischen Zusammenhängen hätte die schöne Analogie indes nur gestört; so beließ man es bei einem ganz und gar oberflächlichen Vergleich der jeweiligen Heilslehren. Karl Barth gehörte zu jenen, die die Oberflächlichkeit des Vergleichs entlarvten, wenn auch nicht von einem historischen Standpunkt aus, sondern von der Position der „Wort-Gottes-Theologie“: Wie ähnlich sich der Amida-Buddhismus und das protestantische Christentum äußerlich auch immer sein mögen, ja selbst wenn sie äußerlich nicht mehr zu unterscheiden wären, so bliebe ersterer doch immer eine „*Religion der Lüge*“, denn dem Amida-Buddhismus fehle

⁵⁰ F Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, hg. von Kurt Goldammer (Stuttgart: Reclam, 1991), S. 219.

⁵¹ F Heiler, *Sādhu Sundar Singh: Ein Apostel des Ostens und Westens* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1925), S. 226 (Anm. 84).

⁵² A Lloyd, *The Creed of Half Japan* (London: Smith, Elder & Co., 1911), S. 274.

⁵³ Siehe auch G Schepers, „Shinran im interkulturellen Kontext“, *Hōrin* 1 (1994), S. 39.

das, was die „*Religion der Wahrheit*“ allein begründet, nämlich die Person und das Wort Jesu. Auch die Amida-Buddhisten – so Barth – sind „*Heiden, arme gänzlich verlorene Heiden*“.⁵⁴ Damit nimmt Barth einen Standpunkt ein, der dem der Religionsphänomenologen diametral entgegensteht: Er konstatiert eine verblüffende *Ähnlichkeit in der Form*, jedoch einen fundamentalen *Unterschied im Inhalt*, während die Phänomenologen – Suzuki eingeschlossen – andeuten, daß in Japan eine dem Inhalt nach dem Protestantismus gleichartige Religion nur kulturbedingt eine andere äußere Form angenommen habe. Wir dürfen nicht vergessen, daß auch Barth eine dezidiert protestantische Sichtweise zum Ausdruck bringt. Der protestantische Blick kann eben in ganz verschiedene Richtungen gehen.

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die Betonung der Ähnlichkeit von Amida-Buddhismus und protestantischem Christentum vielleicht einer der Hauptgründe für die weitgehende Erfolglosigkeit des Amida-Buddhismus im Westen ist. Westliche Sinnsucher suchen in der Regel eben doch nach dem Exotischen und dem Ganz Anderen und keinesfalls nach einer Variante des verachteten Christentums in buddhistischem Gewand.⁵⁵ Zugleich wird diese Spielart des Buddhismus – wie wir noch sehen werden – von europäischen Buddhologen, die ihrerseits in der „protestantischen Tradition“ der „Suche nach dem wahren Ursprung“ stehen, als unbuddhistisch betrachtet.⁵⁶ Andererseits haben die Vergleiche der Missionare zwischen Luther und Shinran, so Oguro Tatsuo, das Interesse der Japaner an Shinran gestärkt.⁵⁷

⁵⁴ „Also nicht in ihrer mehr oder weniger ausgeprägten Struktur als Gnadenreligion, also nicht in der reformatorischen Lehre von der Erbsünde, von der stellvertretenden Genußnahme, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, von der Gabe des Heiligen Geistes und von der Dankbarkeit. Das alles können die Heiden, wie Figura zeigt, auch lehren und sogar in ihrer Weise leben und als Kirche darstellen, ohne darum weniger Heiden, arme gänzlich verlorene Heiden zu sein“ K Barth, *Die Lehre Vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Kirchliche Dogmatik I.2* (Zollikon-Zürich: 1960), S. 376.

⁵⁵ Amstutz, *Interpreting Amida...*, S. xii.

⁵⁶ J Van Bragt bringt den Sachverhalt folgendermaßen auf den Punkt: „Der Westen ist vom Buddhismus fasziniert, weil er in ihm seinen Antipoden erkennt, zum Teil in Abkehr von seiner eigenen religiösen Tradition. Deshalb fühlt er sich von jenen Formen des Buddhismus angezogen, die diesen Gegensatz am deutlichsten zeigen: Theravāda, Zen und tibetanischer Buddhismus. Die Schule des Reinen Landes aber wird empfunden als in der Nähe des Christentums anzusiedeln und daher weit vom Hauptstrom des Buddhismus entfernt.“ J Van Bragt, „Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum: Schlägt Jōdo Shinshū Eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?“, *Das Gold im Wachs: Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag*, hg. von E Gössmann und G Zobel (München: Iudicium, 1988), S. 453.

⁵⁷ Oguro, *Der Rettungsgedanke...*, S. 2.

2.2.1 Die Ausweitung des Reformationsmotivs auf die übrigen
„Kamakura–Sekten“: Die Geburt des „Neuen Kamakura–
Buddhismus“

Wie am Beispiel Menschings, Halls u. a. gezeigt, wurde der Vergleich zwischen der protestantischen Reformation und scheinbar analogen Phänomenen in der japanischen Religionsgeschichte schleichend über den Bereich des Amida–Buddhismus hinaus auf alle im 13. Jahrhundert entstandenen Sekten ausgedehnt. Ungeachtet aller Unterschiede in Dogmatik, religiöser Praxis, Organisationsform und sozialer Trägerschaft wurden fortan Amida–, Zen– und Nichiren–Buddhismus alleamt als reformatorische Bewegungen gehandelt.

In Japan war es Hara Katsurō 原勝郎, der 1911 in dem Artikel „*Tōzai no shūkyō kaikaku* 東西の宗教改革“⁵⁸ („Religiöse Reformation in Ost und West“) erstmals eine mögliche Analogie zwischen der europäischen Reformation und den buddhistischen Bewegungen der Kamakura–Zeit in Betracht zog und vor allem die Bedeutung des Glaubens, die Tendenz zur Abschaffung des Zölibats und die Dezentralisierung religiöser und politischer Autorität als Merkmal der „Kamakura–Reformation“ wie der europäischen Reformation hervorhob.⁵⁹ Damit war die Grundlage geschaffen für eine Interpretation der japanischen Buddhismusgeschichte, nach der die Jōdo–, Shin–, Sōtō–, Rinzaï– und Nichiren–shū nicht einfach Produkte normaler buddhistischer Schulbildungen seien – als die sie bis ins 19. Jahrhundert hinein betrachtet wurden – sondern Ausdruck einer allgemeinen reformatorischen Bewegung innerhalb des japanischen Buddhismus. Die Idee vom *Neuen Buddhismus der Kamakura–Zeit* – dem *Kamakura shin–bukkyō* 鎌倉新佛教 – war geboren. Auf die Blickrichtung der japanischen Forschung hatte das zum stehenden Begriff gewordene Konzept des *Kamakura shin–bukkyō* weitreichende Auswirkungen.

Es galt nun nämlich, Gemeinsamkeiten zu finden, welche die vollkommen verschiedenartigen Kamakura–Sekten zu einem Gesamtphänomen „Reformierter“ bzw. „Neuer Kamakura–Buddhismus“ einten. Bis in die jüngste Zeit wurden Listen von Kriterien erstellt, die eine Zuordnung bestimmter Sekten zum „Neuen Kamakura–Buddhismus“ erlauben sollten.⁶⁰ Dabei zeigt sich allerdings, daß die meisten Forscher

⁵⁸ Nachgedruckt in *Shinran taikai: Rekishihihen* 親鸞体系—歴史編, vol. 1 [Kyoto: Hōzōkan, 1989], S. 393–402.

⁵⁹ Siehe J C Dobbins, „Envisioning Kamakura Buddhism,“ in *Re–Visioning „Kamakura“ Buddhism*, hg. von Richard K Payne (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), S. 25.

⁶⁰ Zu den am häufigsten genannten angeblichen Charakteristika des „Neuen Kamakura–Buddhismus“ zählen Selektionismus in der Lehre (*senchaku* 選擇), Exklusivismus in der Praxis (*senju* 修専), Vereinfachung der Praxis (*igyō* 易行), Antinomismus (*han kairitsu–sei* 反戒律性), Volkstümlichkeit (*minshū–sei* 民眾性), [Ablehnende] Haltung zum Götterglauben (*shingi kan* 神祇觀), Ablehnung des Prinzips der Interdependenz von Bud–

zwar einerseits nach dem einenden reformatorischen Ansatz bei den Bewegungen des 13. Jahrhunderts suchten, dabei aber meist unfähig waren, die traditionelle diachron-sektengebundene Sichtweise zu überwinden, die allein die Entwicklung einer Traditionslinie von heute aus in die Vergangenheit zurückverfolgt. Bei dieser Art von Tunnelblick gerät alles aus dem Blickfeld, was nicht unmittelbar zu dem geführt hat, was heute als religiös bedeutsam gilt. Seitenlinien, Verästelungen, langfristig erfolglose Bewegungen fallen aus dem Betrachtungsrahmen dieses „retrospektiven Zerrblicks“ – Richard Payne spricht in diesem Zusammenhang von einem „*retrospective fallacy*“⁶¹ – gnadenlos heraus. Unhinterfragt werden die heute mächtigen Denominationen, die ihre Entstehung auf die Kamakura-Zeit zurückführen, dem „Neuen Kamakura-Buddhismus“ zugeordnet, während jene Erneuerungsbebewegungen, die sich langfristig nicht als unabhängige Institutionen etablieren konnten (z. B. Eizons 叡尊 [1201–1290] und Ninshōs 忍性 [1217–1303] Shingon-Ritsu-shū 真言律宗 und Ippens 一遍 [1239–1289] Ji-shū 時宗), als Reformflügel des „Alten Buddhismus“ bewertet oder ganz ignoriert werden.

Eine besondere Ausprägung nahm der protestantische Blick auf die japanische Selbstwahrnehmung im Zuge des sich vor allem in den 1930er Jahren radikalierenden Nationalismus an. Der Neue Kamakura-Buddhismus wurde bald nicht mehr nur mit den Attributen „innerliche Frömmigkeit“, „Volksnähe“, „Schlichtheit“, „persönliche Erfahrung“ usw. versehen, sondern nun auch als „wahrhaft japanisch“ charakterisiert. In einer Weise, die unübersehbar an die Reformations-Auffassung der völkischen „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ in Nazi-Deutschland erinnert,⁶² betrachtet z. B. Suzuki Daisetsu in seinem „auto-orientalistischen“ Buch *Japanese Spirituality*⁶³ aus dem Jahr 1942 insbesondere Amida-Buddhismus und Zen als den wahren

dhismus und weltlicher Macht (*ōbō buppō sōi* 王法佛法相依), [Ablehnende] Haltung zu den Ordensregeln (*kairitsu kan* 戒律觀), [Negative Haltung] zur diesseitigen Welt (*kokudo kan* 國土觀) usw. Mitunter werden – so z. B. von Matsuo Kenji – weitere Charakteristika genannt, wie ein ausgeprägter Gründerkult (*soshi shinkō* 祖師信仰), Engagement in „unreinen“ Aktivitäten wie karitativen Handlungen an Frauen, Kranken, Aussätzigen, Beerdigungen usw., die Ordination nach sekteninternem Ritus (*tokudo* 得度 und *jukai* 受戒), das Tragen schwarzer Roben (*oku'e* 黒衣), die Gründung von Gemeinschaften mit hohem Laien-Anteil, Ausrichtung der Religion am Individuum, nicht an der Gesellschaft usw. Siehe hierzu auch Kleine, *Hönens Buddhismus...*, S. 15ff.

⁶¹ Payne, *Re-Visioning...*, S. 4.

⁶² Bekanntermaßen betrachteten die Deutschen Christen die Reformation als die Erweckung der deutschen „Volksseele“ und das Luthertum als wahren Ausdruck „artgerechter“ deutscher Frömmigkeit.

⁶³ Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen und Vorlesungen, die erstmals 1942 unter dem Titel *Nihon-teki reisei* 日本的靈性 erschienen war.

Ausdruck der indigenen Spiritualität der Japaner.⁶⁴ Der Buddhismus früherer Epochen wird als von indischer oder chinesischer Mentalität geprägte Religion einer dekadenten, verweiblichten Aristokratie der Hauptstadt diffamiert. Kyōto sei wie ein Treibhaus für eine feminine Kultur gewesen, die sich vor allem in einer sentimentalischen Literatur niedergeschlagen habe, die zwar die japanische Gefühlswelt gut zum Ausdruck brachte, der es jedoch an Intellekt und tiefer Spiritualität mangelte. Die weibliche Emotionalität der Heian-Aristokratie habe sich lediglich an der Peripherie der japanischen Spiritualität bewegt.⁶⁵ Der Neue Buddhismus der Kamakura-Zeit sei dagegen der japanischen Mentalität angemessen gewesen und habe sich zunächst im rauhen, maskulinen Milieu in der Provinz, insbesondere im aufstrebenden Kriegeradel, entfalten können. Suzuki liefert damit einen guten Beleg für die von Karénina Kollmar-Paulenz auf der AKAR-Tagung vorgebrachte Forderung, die Rolle von Geschlechterstereotypen bei der Zuschreibung kultureller Stereotypen stärker zu beachten.⁶⁶ Suzuki folgt hier im übrigen dem Vorbild Anesaki Masaharus, der bereits 1930 geschrieben hatte:

⁶⁴ Bei Suzuki lassen sich die unterschiedlichsten intellektuellen Strömungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachweisen, auch wenn diese nicht immer ganz miteinander kompatibel zu sein scheinen. Suzuki interpretiert die japanische Religionsgeschichte z. B. scheinbar (bewußt oder unbewußt) nach einem evolutionistischen Geschichtsmodell, das auf der Theorie Ernst Haeckels (1834–1919) von einer Analogie von Phylogenese und Ontogenese basiert. So schreibt er dem japanischen Volk wie einem Individuum Charaktereigenschaften zu, die zugleich eine bestimmte Entwicklungsstufe markieren: „The ancient Japanese, a simple, natural, and child-like people, really had no religion. Through the Heian era to the Kamakura, religious impulses for the first time stirred their spirituality, and the awakening of Japanese spirituality began faintly to appear. These impulses resulted in the rise of Ise Shinto on the one hand, and on the other brought about the Buddhism of the Pure Land tradition. During this period the Japanese first awakened to religion and perceived their own spirituality.“ D T Suzuki, *Japanese Spirituality* (New York; Westport; London: Greenwood Press, 1972), S. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 72–73. Suzuki steht mit seiner Einschätzung, das Verständnis des Amida-Buddhismus sei bei den Angehörigen des Adels noch unvollkommen gewesen, nicht allein in der japanischen Forschung. Die kaum überprüfbare These, die Aristokratie habe sich dem Amida-Buddhismus zunächst vornehmlich aus ästhetischen, weniger aus soteriologischen Gründen zugewandt, geistert seit Jahrzehnten durch die Literatur. Man könnte dieses Vorurteil als die japanische Variante des „Veräußerlichungs-Topos“ der westlichen Theologen und Religionsphänomenologen betrachten. Wie fragwürdig es allerdings ist, über den Unterschied von „wahren religiösen Bedürfnissen“ und ästhetischen Vorlieben auf Seiten der Gläubigen zu spekulieren, hat unter anderem Foard angemerkt; siehe J H Foard, „Ippen Shōnin and Popular Buddhism in Kamakura Japan“ (Dissertation, Stanford University, 1977), S. 15; siehe auch Payne, *Re-Visioning...*, S. 2.

⁶⁶ Zum Vergleich: 1935 schreibt der Mitbegründer der Glaubensbewegung, Siegfried Leffler, daß in einem „artgerechten“ deutschen Christentum im Zuge seiner Überwindung der „römisch-jüdischen“ Kirche „[d]er mitunter feminine, weichliche Zug unserer Gottesfeiern, der im Orient am Platze ist, aber den deutschen Menschen innerlich verbiegt, [...] von selbst verschwinden“ werde. S Leffler, *Christus im Dritten Reich der Deutschen: Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung 'Deutsche Christen'* (Weimar: Verlag 'Deutsche Christen', 1935), S. 62.

“The change was, in one of its aspects, a revival of the indigenous spirit, a revolt of the crude ideas and chivalric temper of the warriors and peasants living in the eastern provinces against the over-refinement of the aristocrats of Miyako.”⁶⁷

Suzukis Vorstellung von der Entwicklung einer genuin japanischen Spiritualität in der Kamakura-Zeit weist hier einmal mehr verblüffende Parallelen zur Geschichtsauffassung der „Deutschen Christen“ auf. In Suzukis *Japanese Spirituality* findet sich noch eine ganze Reihe weiterer Ähnlichkeiten mit der „Blut-und-Boden-Religiosität“ der Deutschen Christen.

“Though religion is said to have come from heaven [sic!],⁶⁸ its essence exists in the earth. Spirituality arises with its roots in the earth.”⁶⁹

“Because Shinran’s experience [...] came from the spiritual life of the Japanese people – from spirituality itself – it began to work deeply within the Japanese mentality [...] Because Hönen’s and Shinran’s spiritual experience was acquired from the earth, we may say that is where its absolute value exists.”⁷⁰

So wie die „Deutschen Christen“ der Meinung waren, das Christentum habe erst in Deutschland – und hier insbesondere in der vom „deutschen Helden“ Luther eingeführten protestantischen Variante – seinen Gipfelpunkt erreicht,⁷¹ sah Suzuki im Kamakura-Buddhismus die Vollendung der buddhistischen Entwicklung. Damit vertritt er eine klare Gegenposition zu der westlichen, indologisch orientierten Buddhologie (dazu unten mehr) und kombiniert statt dessen einen mahāyānistischen Evolutionismus mit einem („völkisch“) reformatorischen Geschichtsverständnis. Ob Suzuki direkt von dieser nationalistisch-

⁶⁷ M Anesaki, *History of Japanese Religion* (London: Kegan Paul, 1930), S. 167.

⁶⁸ Diese Äußerung ist entlarvend, da kein Buddhist traditionellerweise behaupten würde, Religion komme vom Himmel. Hier zeigt sich der christliche Einfluß auf Suzukis Religionsverständnis in aller Deutlichkeit.

⁶⁹ Suzuki, *Japanese Spirituality...*, S. 40.

⁷⁰ Ibid., S. 79. Suzuki gehört zu jenen unter den japanischen „Buddhologen“, die im japanischen Buddhismus nicht den Abfall von der wahren Lehre Śākyamunis sehen, sondern den Gipfelpunkt einer religiösen Evolution: „Of all the developments Mahāyāna Buddhism has achieved in the Far East, the most remarkable one is, according to my judgement, the Shin teaching of the Pure Land school. It is remarkable chiefly for the reason that geographically its birth-place is Japan and historically it is the latest and highest evolution the Pure Land teaching could have reached.“ D T Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism* (Kyoto: Shinshū Ōtaniha, 1973), S. 36. Suzuki zieht immer wieder Parallelen zwischen Shin-Buddhismus und Christentum, allerdings mit dem Ziel, beide als – in ihrer Theorie und Rhetorik – unvollkommene Vorläufer des Zen hinzustellen, der wegen seines „Monismus“ einzig wahrer Buddhismus sei. Amstutz, „Modern Cultural Nationalism...“, S. 80

⁷¹ Z. B. Siegfried Leffler: „Wir sind versucht zu behaupten, daß der Heiland erst in seine eigentliche irdische Heimat kam, als sein Evangelium unseren Ahnen verkündet wurde. Niemals fand er Stämme oder Völkerschaften, bei dem sein Geist wirklich so stark Eingang fand“. Leffler, *Christus im Dritten Reich...*, S. 63.

racistischen Variante des deutschen Protestantismus beeinflusst war, entzieht sich allerdings meiner Kenntnis.

Trotz des offenherzig nationalistischen Interesses Suzukis, hat sich dessen Behauptung, der Neue Kamakura-Buddhismus sei wahrhaft japanisch, bis heute bei vielen Autoren in Japan und im Westen als unumstößliche Wahrheit etabliert. So argumentiert Inoue Mitsusada 井上光貞 1956 in seinem Klassiker *Studien zur Entwicklungsgeschichte der japanischen Lehre vom Reinen Land (Nihon Jōdokyō seiritsu-shi no kenkyū 日本浄土教成立史の研究)*, daß sich der Buddhismus in der Kamakura-Zeit vom chinesischen Buddhismus emanzipiert habe und der japanische Buddhismus geboren worden sei.⁷² Und noch 1966 schreibt der einflußreiche Religionswissenschaftler Joseph M Kitagawa von der „Chicago School“: „These men [Hōnen, Shinran, Eisai, Dōgen, Nichiren] were instrumental in the transformation of 'Buddhism in Japan' into 'Japanese Buddhism' [...]“.⁷³ Günther Lanczkowski betont in ganz ähnlicher Weise, daß, obwohl „der Jōdo-Buddhismus von der chinesischen Ching-t'u-Schule angeregt wurde, [...] er sich aufs engste mit dem japanischen Frömmigkeitsleben verbunden“ habe und „damit eine spezifisch japanische Erscheinung dar[stelle]“.⁷⁴

Suzuki, der wie kein anderer Japaner als Autorität in Buddhismus-Fragen im Westen rezipiert worden ist, hat auf recht aggressive Weise einen „Auto-Orientalismus“ und einen damit verknüpften „Okzidentalismus“ geschaffen, der nicht zuletzt im Westen einen neuen „Orientalismus“ ins Leben rief. Bis heute hält sich bei vielen Europäern hartnäckig die Auffassung, die Religionen Asiens, allen voran der Buddhismus, basierten auf „authentischer Erfahrung“ und in einer intuitiven Einsicht in die Nicht-Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt, während das westliche Denken materialistisch, dualistisch und rational (im negativen Sinne einer eingeschränkten Weltwahrnehmung) sei, also irgendwie weniger „authentisch“. Wir dürfen davon ausgehen, daß es kein Zufall ist, daß Suzukis Charakterisierung der „östlichen Spiritualität“, die nach Suzukis Meinung ihren Höhepunkt im Amida-Buddhismus und vor allem im Zen gefunden hat, mit den religiösen Idealen nach- bzw. anti-aufklärerischer, protestantisch sozialisierter Theologen und Religionsphänomenologen⁷⁵ so wunderbar zusammen-

⁷² M Inoue, *Nihon jōdokyō seiritsu-shi no kenkyū* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1971), Vorwort (ohne Seitenangabe).

⁷³ J M Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York: Columbia University Press, 1966), S. 110.

⁷⁴ G Lanczkowski, *Geschichte der Religionen* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1980), S. 73.

⁷⁵ Daß die Religionsforschung in der Tradition Schleiermachers, Ottos usw. im Kern anti-aufklärerisch und romantisch war, indem sie das Gefühl zur Grundlage aller wahren Religion erklärt, dürfte evident sein. Vgl. hierzu auch K Rudolph, „Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft,“ in *Religionswissenschaft und Kulturkritik: Beiträge zur Konferenz „the History of Religions and Critique of Culture in the*

paßt. So wie Radhakrishnan dies für Indien getan hat, hat Suzuki religiöse Ideale des Westens übernommen, dem japanischen Buddhismus zugeschrieben, orientalistische Vorurteile gegen das vermeintlich irrationale und rückständige Asien in ihr Gegenteil verkehrt und damit eine Überlegenheit des „spirituellen Ostens“ konstruiert. Wie ein geschickter Aikidō-Kämpfer hat er die Kraft des orientalistischen Herrschaftsdiskurses gegen den Westen selbst gelenkt. Suzuki ist mithin ein gutes Beispiel für „die Rache des Orientalismus“, die Inken Prohl in diesem Band anhand der „spirituellen Intellektuellen“ Japans ausführlicher thematisiert.

2.3 Die Kehrseite des „protestantischen Blicks“: Der Amida-Buddhismus als Verfallserscheinung im buddhologischen Diskurs

So sehr die scheinbare geistige Nähe zum protestantischen Christentum die Vertreter jener Richtung innerhalb der protestantisch geprägten Religionsforschung begeisterte, die nach der Einheit der Religionen in der Vielfalt ihrer Erscheinungen suchten, so sehr irritierte sie diejenigen, die ebenfalls mit „protestantischem Blick“ die wahre Religion Gautamas vor ihrer Entstellung durch die Tradition suchten. In der Regel wurde und wird der Amida-Buddhismus von historisch-kritisch arbeitenden Indologen/Buddhologen bestenfalls am Rande gestreift; zum einen weil zumindest die japanische Spielart des Amida-Kultes nicht in den Forschungsbereich der Indologie fällt, zum zweiten, weil der Amida-Buddhismus von dieser Zunft meist als völlige „Entartung“ des Buddhismus betrachtet und deshalb einfach ignoriert wurde. Entsprechend kurz fällt dieser Abschnitt hier aus.

Die zweifellos vom protestantischen Religionsverständnis inspirierte Suche nach dem ursprünglichen Buddhismus wurde im späten 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem Hauptthema der Buddhologie. Als den Buddhologen die ungeheure Diskrepanz zwischen dem allein aus schriftlichen Quellen (re)konstruierten „ursprünglichen Buddhismus“ und dem real existierenden Amida-Buddhismus bewußt wurde, begannen sie über einen außerbuddhistischen Ursprung des Amida-Kultes zu spekulieren, den vor allem westliche Forscher oft in Persien vermuteten. Andere sahen den Ursprung des Amida-Kultes in der Viṣṇu-Verehrung, oder im Glauben an den Totengott Yama der Veden. Aus naheliegenden Gründen waren es vor allem japanische

Days of Gerardus Van der Leeuw (1890–1950), hg. von H G Kippenberg und B Luchesi (Marburg: Diagonal, 1991).

Buddhologen, die den Amida-Kult als natürliche innerbuddhistische Entwicklung betrachteten.⁷⁶

Viele Buddhologen legen noch heute den Maßstab eines konstruierten „Ur-Buddhismus“ bei der Beurteilung buddhistischer Entwicklungen an.⁷⁷ Der Einfluß des Protestantismus mit seinem „*sola-scriptura*-Prinzip“ und seiner Ablehnung der Tradition als legitimem Wandlungsprozeß auf die Buddhologie ist unübersehbar. Die Suche nach dem reinen Ursprung, der wahren ursprünglichen Lehre Śākyamunis ist geradezu der Motor zuvorderst der deutschen Buddhologie gewesen. Anders als bei protestantischen Theologen bewirkt der protestantische Blick bei den Buddhologen gleichwohl eine vollkommen andere, nämlich durchweg negative Bewertung des Amida-Buddhismus, der nun als größtmögliche Abweichung vom „Ur-Buddhismus“ geschmäht wird. So schreibt z. B. der Doyen der neueren deutschen Buddhologie, Heinz Bechert:

„In ihm [dem „Amidismus“; C.K.] werden in gewisser Weise die Ideen des Buddha in ihr Gegenteil verkehrt [...] Diese Lehre beruht übrigens auf einer Stelle im Sukhāvativyūha, einem Mahāyāna-Werk indischen Ursprungs (etwa aus dem 2. Jahrhundert), die durch die textgeschichtliche Forschung als spätere Interpolation⁷⁸ nachgewiesen worden ist. So ist hier im mittelalterlichen japanischen Buddhismus eine Religionsform entstanden, deren Ähnlichkeit mit der Lehre des protestantischen Christentums, wie schon gesagt, auf der Hand liegt.“⁷⁹

Wenn auch kein Indologe oder Buddhologe, so kann Basil Hall Chamberlain als ein früher Vertreter jener, weit über die Indologie hinaus wirksamen Sichtweise betrachtet werden, nach der dem Amida-Buddhismus abgesprochen wird, überhaupt „echter Buddhismus“ zu

⁷⁶ So z. B. Yabuki, der die Jātakas (Geschichten über die früheren Leben des Buddha), als Vorbild für den Amida-Glauben betrachtete, während Mochizuki im Amida-Kult eine konsequente Weiterentwicklung der Drei-Leiber- oder *Trikāya*-Theorie sieht. Auch Fujita Kōtatsu geht davon aus, daß der Amida-Kult sich in Indien entwickelt habe und zwar in der Mitte des Buddhismus im Prozeß der Ausformulierung der Buddhologie. Ein guter Überblick über die Theorien zum Ursprung des Amida-Buddhismus findet sich in R Tsumoto, „Amita: Origin of the Amita Cult,“ in *Encyclopedia of Buddhism*, hg. von G P Malalasekera (Colombo: The Government Press, 1984), S. 443–463.

⁷⁷ Diese Position wird unter anderem in den vielgelesenen Arbeiten Hans Wolfgang Schumanns stets deutlich.

⁷⁸ Es ist nicht ganz klar, worauf Bechert hier anspielt, und leider gibt er auch keinen Beleg für seine Behauptung an. Zwar gibt es erhebliche Abweichungen zwischen den in Sanskrit und Chinesisch existierenden Fassungen des *Sukhāvati-vyūha*, auch was den Wortlaut des für Hönen und Shinran zentralen Gelübdes angeht (hier insbesondere zum Ausschluß der schlimmsten Sünder von der Errettung durch Amida; bei der fraglichen Passage dürfte es sich in der Tat um eine spätere Hinzufügung handeln); die für die Tradition entscheidende Aussage ist in unterschiedlicher Form jedoch in allen Versionen zu finden. Die bei Bechert mitschwingende („typisch protestantische“) Unterstellung, die „entartete“ Tradition des Amida-Buddhismus basiere auf einer Text-Fälschung, vermag ich nicht nachzuvollziehen.

⁷⁹ Küng/Bechert, *Christentum und Weltreligionen...*, S. 132.

sein.⁸⁰ In seinem berühmten *Things Japanese* aus dem Jahr 1905 schreibt er: „*At first sight, one would imagine the Shin sect to be a travesty of Christianity rather than a development of Buddhism.*“⁸¹ Anknüpfend an Léon Wiegers *Bouddhisme Chinois* (1910) bezeichnet O Franke den „Kultus des noch unerklärten Amitäbha“ als einen „Pseudo-Buddhismus“,⁸² und Sir Charles Eliot schreibt in den späten 1920er Jahren zum Amida-Buddhismus der Shinshū:

“It has grown out of Buddhism, no doubt: all the stages except the very earliest are perfectly clear, but has not the process of development resulted in such a complete transformation that one can no longer apply the same name to the teaching of Gautama and the teaching of Shinran?”⁸³

Daß Versuche, „wahren Buddhismus“ von „falschem Buddhismus“ zu unterscheiden, weder eine Sache der Vergangenheit noch allein die deutscher Indologen ist, zeigt ein Aufsatz James D Steadmans über den Buddhismus des Reinen Landes. Steadman legt als Maßstab für „wahren Buddhismus“ eine „*valid interpretation*“ frühbuddhistischer Basis-konzepte an, wie sie sich in den *Pāli-Nikāyas* und den chinesischen *Āgamas* zeigen, den mutmaßlich ältesten Schichten des buddhistischen Schrifttums. Zunächst gelangt er zu dem Schluß, daß die Mādhyamika-Interpretation des Konzepts vom „Nicht-Ich“ (*anatta*) als „Leerheit“ (*śūnyatā*) ungültig sei und demnach die nur auf der Grundlage dieses Konzepts zu erklärende Lehre vom Reinen Land Amidas bestenfalls als Teil der Mādhyamika-Tradition betrachtet werden könne, nicht jedoch als Buddhismus im engeren Sinne: „*We must conclude that it is not a ‚Buddhist System‘ at all.*“⁸⁴

⁸⁰ Z. B. von J D Steadman, „Pure Land Buddhism and the Buddhist Historical Tradition“, *Religious Studies* 23 (1987), S. 407–421.

⁸¹ B H Chamberlain, *Things Japanese*, 5. Aufl. (London: Kegan Paul, 1927). Zit. nach: Amstutz, *Interpreting Amida*, S. 59

⁸² O Franke, „Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909“, *Archiv für Religionswissenschaft* 18.1–4 (1915), S. 436.

⁸³ C Eliot, *Japanese Buddhism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1959 (1935)), 389–390.

⁸⁴ Steadman, „Pure Land Buddhism and the Buddhist Historical Tradition“, S. 420. In einem Versuch, zu einer differenzierten Einschätzung des Verhältnisses des Shinshū-Buddhismus (a) zum „Hauptstrom des Buddhismus“ (Van Bragt lehnt die essentialistische Idee eines Ur-Buddhismus ab) und (b) zum Christentum zu gelangen, verweist Van Bragt auf die innere Spannung, durch die der Amida-Buddhismus charakterisiert sei, nämlich die „unauflöbliche, lebendige und möglicherweise kreative Spannung zwischen ihrer eigentümlichen Religiosität und dem Hauptstrom des Buddhismus. Wenn sie sich davon zu weit entfernt, degeneriert sie in eine Art von Volksreligion, die kaum mehr als Buddhismus zu erkennen ist. Wenn sie andererseits sich zu eng der Logik dieses Hauptstroms anschließt, verliert sie ihre Originalität und ihre religiöse Dynamik, wie auch die innere Affinität zum Christentum [...] Wenn beide Pole der Shinshū-Realität ernst genommen werden, offenbart sich Shinshū als beides: zuninerst buddhistisch und wesentlich mit dem Christentum verwandt, mit dem ihm viele religiöse Impulse und Themen gemeinsam sind.“ Van Bragt, „Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum...“, S. 461–462.

Der enorme Einfluß der europäischen, historisch-kritischen Buddhismusforschung auf die japanische Buddhologie hat in Japan aus naheliegenden Gründen nicht dazu geführt, daß hier der Amida-Buddhismus rundweg als unbuddhistisch abgewertet worden wäre. Zu stark war die Verwurzelung der japanischen Forscher in ihrer eigenen buddhistischen Tradition. Vor allem aber haben sich Shinshū-Gelehrte seit der Meiji-Zeit (*Meiji jidai* 明治時代; 1869–1912) zumeist vehement dagegen verwahrt, als unvollkommener Protestantismus betrachtet zu werden, und betonten dagegen die Übereinstimmung ihrer Religion mit dem Hauptstrom des Mahāyāna-Buddhismus.⁸⁵ Und doch läßt sich auch in der japanischen Indologie und Buddhologie ein „protestantischer Blick“ feststellen. Max Deeg hat völlig zu Recht angemerkt, daß v. a. die Theorien zur Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus, wie sie an prominenter Stelle Hirakawa Akira entwickelt hat, offenbar von der Idee einer von Laien getragenen Reformation des Buddhismus gegen die verkrusteten Strukturen eines exklusivistischen, klerikal-hierarchischen Mönchs-Ordens beeinflusst sind.⁸⁶

2.4 Auf der Suche nach funktionalen Äquivalenten der „Protestantischen Ethik“: der wirtschaftshistorische und sozialwissenschaftliche Diskurs

2.4.1 Die japanische Weber-Rezeption

Wenn man über Religionsgeschichte und Protestantismus redet, dann bleibt der Name Max Weber (1864–1920) nicht lange unerwähnt. Es ist allgemein bekannt, daß Max Weber in kaum einem anderen Land der Welt so begeistert rezipiert wurde wie in Japan.⁸⁷ „*Er gilt dort nicht nur als ‚Gründervater‘ der Sozialwissenschaften und als eine westliche ‚Autorität‘ neben vielen anderen, sondern als der große Interpret der modernen Welt*“⁸⁸, dessen Wirkung weit über akademische Kreise hinausreichte.⁸⁹ Die Verehrung nahm in der Nachkriegszeit fast schon religiöse Züge an, wenn Weber mit einem alten buddhistischen Termi-

⁸⁵ So waren es nämlich vor allem Shinshū-Apologeten, die in der Meiji-Zeit Front gegen das Christentum machten, wobei hier verschiedene Motive (Konkurrenz, Selbstbehauptung, Anbiederung an den nationalistischen Zeitgeist etc.) eine Rolle gespielt haben. Vgl. hierzu Schrimpf, *Zur Begegnung...*, S. 44ff.

⁸⁶ Siehe A Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), S. 256ff.

⁸⁷ M Hayashi/H Yamanaka, „The Adaption of Max Weber’s Theories of Religion in Japan,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 20.2–3 (1993), S. 207.

⁸⁸ M Schwentker, *Max Weber in Japan: Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905–1995* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), S. 341.

⁸⁹ *Ibid.*, S. 163

nus als „*gudōsha* 求道者“⁹⁰, als „Wegsucher“ oder „Erlösungsuchender“ bezeichnet wird.⁹¹

Es waren in Japan zunächst die Ökonomen, die sich für Deutschland wegen seiner ebenfalls relativ späten Entwicklung zu einem modernen Industriestaat interessierten. Sie meinten, hier am ehesten etwas für die eigene Entwicklung lernen zu können. Der deutsche Modernisierungsprozeß seit den 1880er Jahren und der Umgang des deutschen Staates mit den sozialen Folgekosten der Modernisierung, wurden aufmerksam beobachtet.⁹² Bereits 1905 wurde Weber von dem in Deutschland akademisch ausgebildeten Nationalökonom Fukuda Tokuzō in einem Aufsatz erwähnt.⁹³ 1910 referierte der Kyōtoer Ökonom Kawada Shirō 川田司郎 in seinem Buch *Shihonshugiteki seishin* 資本主義的精神 („Der Geist des Kapitalismus“) erstmals über Webers Thesen zur *Protestantischen Ethik und den Geist des Kapitalismus*.⁹⁴ In den 1920er Jahren kam es zu einem regelrechten Max-Weber-Boom, der nun auch die Soziologie erfaßte. Ein intensivierter Austausch deutscher und japanischer Wissenschaftler nach dem 1. Weltkrieg trug zu einer weiteren Verbreitung der Lehren Webers bei. In den 30er Jahren flüchteten dann u. a. Kurt Singer⁹⁵ und der Philosoph Karl Löwith (1897–1973) vor den Nazis nach Japan und referierten dort ausführlich über das Werk Webers.⁹⁶

2.4.2 Die Suche nach „modernen Ansätzen“ in der japanischen Religionsgeschichte

Seit den 1930er Jahren wurden Webers Thesen insbesondere unter ihrem Aspekt als Erklärungsmodell für die Entwicklung des Kapitalismus betrachtet. Der Marxist Hani Gorō 羽仁五郎 etwa plädierte dafür – im Sinne Webers und gegen dogmatische Vertreter des historischen Materialismus –, Ideen, Religionen und Weltanschauungen bei der

⁹⁰ Der Terminus findet sich als Äquivalent zum Sanskrit-Begriff „*mokṣin*“ (nach Erlösung strebend) z. B. im *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (T 9, S. 5b; 27a) und in *Aśvaghoṣas Buddhacarita* (T 4, S. 23c). Jedesmal bezeichnet er die nach Erleuchtung strebenden Schüler des Buddha.

⁹¹ V. a. unter dem Einfluß eines 1942 ins Japanische übersetzten Nachrufs auf Max Weber von Karl Jaspers. K Jaspers, *Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* ([Schriften an die Nation; 4], Oldenburg, 1932; japanisch: *Doitsu-teki seishin* ドイツ的精神).

⁹² Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 342–343.

⁹³ In der Zeitschrift *Kokka Gakkai Zasshi* 國家學會雜誌; *Ibid.*, S. 2.

⁹⁴ *Ibid.*, S. 343. Das Werk Webers von 1904–5 wurde erstmals 1938 als *Purotesutanti-zumu no rinri to shihonshugi no seishin* プロツスタンチズムの倫理と資本主義の精神 von Kajiyama Tsutomu 梶山力 ins Japanische übersetzt und in der Reihe „*Keizaigaku meicho honyaku sōsho* 経済学名著翻訳叢書; Bd. 4“ veröffentlicht.

⁹⁵ „Japans größter Altweberianer“ war zwischen 1930 und 1933 Assistent bei Kurt Singer in Tokyo. W Schütze, *Das japanische Wirtschaftswunder: Max Webers Beitrag zu seiner Erklärung* (Lüneburg: Al.Be.Ch.-Verlag, 1996), S. 73.

⁹⁶ Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 344–345.

Analyse des Kapitalismus eingehender zu berücksichtigen. 1932 veröffentlichte Hani unter dieser Prämisse ein Buch mit dem Titel *Die Entstehung des Kapitalismus in Asien* (*Tōyō ni okeru shihonshugi no seiritsu* 東洋に於ける資本主義の成立). In der Folge wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, warum es Japan, nicht aber China gelungen war, den westlichen Kapitalismus in so kurzer Zeit erfolgreich zu adaptieren.⁹⁷ Gab es endogene Faktoren, die Japans unvergleichlich schnelle Modernisierung beförderten? Man begann – wenn auch in erstaunlich bescheidenem Umfang – mit Forschungen zur Wirtschaftsethik der buddhistischen Sekten und nahm hier Problemstellungen vorweg, die in der westlichen Japanforschung erst um 1960 aufgegriffen werden sollten,⁹⁸ erstmals wohl 1957 von Robert N Bellah.⁹⁹ Die wirtschaftshistorische und soziologische Suche nach funktionalen Äquivalenten zum asketischen Protestantismus in der eigenen Religionsgeschichte konzentrierte sich von vornherein nicht auf die vermeintliche buddhistische Reformation des 13. Jahrhunderts, sondern auf die Tokugawa-Zeit (*Tokugawa jidai* 徳川時代; 1603–1867). Für Historiker ist dieser Perspektivenwechsel indes keineswegs überraschend: Ein Problem des theologisch-religionsphänomenologischen Protestantismus-Amidismus-Vergleichs bestand eben darin, daß dieser allein auf ideengeschichtliche und soteriologische Ähnlichkeiten verwies, den sozio-historischen Kontext jedoch völlig außer Acht ließ. Die sogenannten Kamakura-Reformatoren waren nämlich – nach der üblichen Epochen-Einteilung der Historiker¹⁰⁰ – am Übergang zwischen Altertum und Mittelalter aufgetreten, nicht an der Schwelle zur Neuzeit. Von japanischen Buddhisten ist dieser Umstand in der Regel klarer erkannt worden als von westlichen Religionsphänomenologen. So schreibt stellvertretend für andere seiner Zunft Inoue Mitsusada:

„Selbstverständlich unterschied sich [die religiöse Reform (*shūkyō kaikaku* 宗教改革) der Kamakura-Zeit] graduell von der religiösen Reform der westeuropäischen *Reformation* im engeren Sinne. Die *Reformation* bildete den Ausgangspunkt für das moderne Denken in Westeuropa, während die hiesige religiöse Reform nichts anderes als ein Ereignis in der Entstehungsphase der beginnenden Feudalgesellschaft war.“¹⁰¹

⁹⁷ Ibid., S. 345.

⁹⁸ Ibid., S. 347.

⁹⁹ R N Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan* (New York: Free Press, 1985).

¹⁰⁰ Von kleineren Abweichungen abgesehen, herrscht weitgehende Einigkeit darüber, daß die lange Periode zwischen dem 12. und dem 16. Jahrhundert als Mittelalter (*chūsei* 中世) betrachtet wird, die Tokugawa-Zeit (17.–19. Jh.) als Neuzeit (*kinsei* 近世) und der Abschnitt seit der Meiji-Zeit (also ab 1868) als Moderne (*kindai* 近代).

¹⁰¹ 「勿論それは、西欧の *Reformation*、即ち狭義での宗教改革とは段階的に異なっていた。Reformation は西欧近代の思想起点をなしたのであったが、ここの宗教改革は、初期封建社会の成立のできごととに他ならなかったからである。」 Inoue, *Nihon Jōdokyō*..., Vorwort (ohne Seitenangabe).

Wohl nach dem Motto „was nicht paßt wird passend gemacht“ stürzte zwar der Religionswissenschaftler Whalen Lai kurzerhand die traditionelle Epocheneinteilung um und erklärte die Kamakura-Zeit zum Spätmittelalter¹⁰²; dieser Versuch der gewaltsamen Neueinteilung historischer Epochen blieb jedoch auch in der westlichen Literatur eine Ausnahme.

Für Weber-Interpreten der Nachkriegszeit wie den Wirtschaftshistoriker Ōtsuka Hisao 大塚久雄, den Politologen Maruyama Masao 丸山眞男¹⁰³ und den Rechtswissenschaftler Kawashima Takeyoshi 川島武宜 lieferte Weber nicht nur ein Erklärungsmodell für die Entwicklung der Moderne und des Kapitalismus, sondern gleichsam eine Zukunftsvision, ja sogar eine Handlungsanleitung für Japans Weg hin zu einer modernen, freiheitlich-bürgerlichen Gesellschaft. Man las die späte vergleichende Religionssoziologie Webers als eine evolutionistische Theorie historischen Fortschritts. „*In diesem Zusammenhang*“, so schreibt Wolfgang Schwentker treffend,

„ging die Rezeption über die Werkexegese im engeren Sinne hinaus und leistete dort, wo sie die Entwicklungsgeschichte des modernen Japan als einen Prozeß unvollkommener Rationalisierung beschrieb, einen wesentlichen Beitrag zur japanischen Selbstthematierung“.¹⁰⁴

Die von Weber herausgestellten „vormodernen Elemente“ der japanischen Gesellschaft (irrationaler Charakter des feudalen Familiensystems, Senioritätsprinzip usw.) wurden entsprechend für die Fehlentwicklungen der 1930er und 40er Jahre verantwortlich gemacht. Ōtsuka – Protestant und führender Weber-Experte Japans – betonte beispielsweise 1946, also unmittelbar unter dem Eindruck des „Großen Pazifischen Krieges“, Japan müsse ein westliches Ethos entwickeln, wie es Weber beschrieben habe, um eine neue, bessere Gesellschaft zu schaffen.¹⁰⁵ Insbesondere Rationalisierung als Befreiung von der Magie (*jujutsu* 呪術) galt ihm als unabdingbare Voraussetzung für die Schaffung eines neuen Menschentyps und den Aufbau einer modernen Demokratie.¹⁰⁶ Möglicherweise weil er selbst protestantischer Christ war, suchte Ōtsuka kaum nach indigenen Ansätzen modernen Denkens in

¹⁰² Wohl um den späten Hönen neben Luther und Shinran als „protestant reformer“ hinstellen zu können setzt er die übliche Einteilung der geschichtlichen Epochen außer Kraft und erklärt kurzerhand die Heian-Zeit zur „High Medieval“ und die Kamakura-Zeit zur „Late Medieval“ Ära. W Lai, „The Sectarian Beginnings of Jōdo-Shū: An Analysis of Hönen's Senjaku Hongan Nembutsu,“ *The Pacific World*. n. s. 8 (1992).

¹⁰³ Dessen Buch *Nihon seiji shisō-shi kenkyū* 日本政治思想史研究 (1952) wird von Nakamura (S. 168ff) ausführlich zitiert.

¹⁰⁴ Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 348–349.

¹⁰⁵ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption...“, S. 211.

¹⁰⁶ *Ibid.*, S. 212.

den japanischen Religionen.¹⁰⁷ Für Ōtsuka war das protestantische Christentum Maßstab und Vorbild, denn nur diese Religion hatte sich, so meinte er, ganz von der Magie befreit, was in seinen Augen eine Voraussetzung für eine „wahre Religion“ war.¹⁰⁸ In ähnlicher Weise wie Ōtsuka kritisierte der Religionswissenschaftler Oguchi Iichi 小口偉一, angeregt durch Weber, den magisch-irrationalen Charakter der japanischen Religion und bezeichnete die asiatischen Gesellschaften insgesamt als „Zaubergarten (*jujutsu no sono* 呪術の園)“.¹⁰⁹

Der Soziologe Naitō Kanji 内藤莞爾 war es wohl, der in seiner Arbeit¹¹⁰ über die Kaufleute von Ōmi aus dem Jahr 1941 die spezifische Lebenseinstellung der Amida-Buddhisten erstmals mit den Anfängen eines Handelskapitalismus in der Sengoku-Zeit (*sengoku jidai* 戦國時代) zwischen 1467 und 1568 in Verbindung brachte. Seine quantitative Analyse ergab, daß der größte Teil dieser proto-kapitalistisch agierenden Händler der Jōdo- oder Jōdo-shinshū angehörte,¹¹¹ und an einen Zufall mochte er dabei nicht glauben. Naitō war von Webers These, die asiatischen Religionen seien vornehmlich durch radikale Weltablehnung charakterisiert, keineswegs überzeugt. Zwar sei es richtig, daß beim asiatischen Menschen Religion und Alltagsleben kaum miteinander in Verbindung stünden; es gebe aber eine enge Beziehung zwischen der religiösen Ethik der Jōdo-shinshū und der Wirtschaftsethik der Kaufleute der Edo-Zeit.¹¹² Besonders der große „Shinshū-Restaurator“ Rennyō 蓮如 (1414–1499) habe mit seinen Regularien weit über die Anhänger seiner Sekte hinaus gewirkt.¹¹³

¹⁰⁷ So begnügt er sich damit, in wenigen Sätzen in einem Appendix zu seinem ins Englische übersetzten Buch *The Spirit of Capitalism* auf die Frage nach modernen Ansätzen in der japanischen Geistesgeschichte einzugehen. Er schreibt: „The nature of the religious ethos in Japan toward the end of the Tokugawa Era through the Meiji Restoration down to the early Meiji Era commands special attention among the various religious ethoses in Asia. Japan successfully transplanted modern social institutions from the West. More importantly, Japan seems to have traces of an internally generated modernization process. Japan, unlike the rest of Asia, witnessed the initial stages of the formation of an ‘industrial middle stratum’ toward the end of the Tokugawa era. Japan’s religious ethos during the 19th century, therefore, and its potential to liberate people from traditionalism, is certainly a topic worthy of further study.” H. Ōtsuka, *The Spirit of Capitalism: The Max Weber Thesis in an Economic Historical Perspective*, übers. von M. Kondo (Tokyo: Iwanami Shoten, 1982), S. 171. Möglicherweise hat die Tatsache, daß Ōtsuka selbst Protestant war, sein Interesse an modernen Elementen in der japanischen Religionsgeschichte gedämpft.

¹⁰⁸ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption“, S. 213.

¹⁰⁹ *Ibid.*, S. 214–215.

¹¹⁰ Naitō Kanji 内藤莞爾, „Shūkyō to keizai rinri: Jōdo shinshū to Ōmi shōnin 宗教と経済倫理-浄土真宗と近江商人“, in *Shakaigaku* 社会学 (*Nihon Shakaigaku Nenpō* 二社会科学年報) 8 (1941), S. 243–286. Nakamura zitiert diese Studie in *Ansätze modernen Denkens*.

¹¹¹ Von 123 Händlern gehörten 17 der Jōdo-shū und 68 der Jōdo-shinshū an.

¹¹² Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 170.

¹¹³ *Ibid.*, S. 168–170.

Naitō blieb jedoch eine Ausnahmerecheinung; die Weberianer hielten an ihrer kritischen Haltung zur japanischen Gesellschaft und Geschichte fest und wendeten Webers Thesen nur selten überhaupt explizit auf die japanische Religionsgeschichte an. Man betonte die Kontinuität irrationaler und vormoderner Elemente in der japanischen Gesellschaft und vermochte in der erfolgreichen Industrialisierung Japans nicht automatisch eine erfolgreiche *Modernisierung* zu erkennen.

Die Situation änderte sich ab den 1960er Jahren. Der amerikanische Soziologe Robert N Bellah hatte bereits 1957 in seinem auch in Japan vielbeachteten *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* auf die potentiell modernitätstfördernden Elemente der Religionen Japans hingewiesen und gab damit auch der japanischen Selbstwahrnehmung neue Impulse.¹¹⁴ Bellah meinte anhand diverser Beispiele aus dem Buddhismus, dem Shintō, dem Samurai-Ethos (*bushidō* 武士道), Ishida Baigans 石田梅巖 (1685–1744) „Schule des Herzens“ (*shingaku* 心學)¹¹⁵ sowie der bäuerlichen Hōtoku-Bewegung (Hōtoku-sha 報徳社)¹¹⁶ zeigen zu können, daß in Japan Religion und Politik besonders eng miteinander verknüpft waren. In der apolitischen Jōdo-shinshū mit ihrer Betonung von außerweltlicher Erlösung und innerweltlicher Pflichterfüllung sah Bellah „*the closest analogue to Western Protestantism*“ mit seiner „*zum System gesteigerte[n] Werkheiligkeit*“¹¹⁷ und hielt dafür, daß „*its ethic most similar to the Protestant ethic*“ sei.¹¹⁸

¹¹⁴ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption...“, S. 219.

¹¹⁵ Bellah, *Tokugawa Religion*, S. 133ff. Der in Tanba 丹波 geborene Ishida Baigan gründete 1729 die „Schule des Herzens“, die vornehmlich konfuzianisch ausgerichtet war, aber auch daoistische, buddhistische und shintōistische Elemente enthielt, um ethische Prinzipien unter den einfachen Menschen zu verbreiten. Die *shingaku* propagierte die Verehrung Amaterasus 天照 (Sonnengöttin und Ahnengöttin des Kaiserhauses) sowie der Klan- und Schutz-Gottheiten, griff aber bei der Propagierung einer öffentlichen Moral auch auf den Zen-Buddhismus und den Neo-Konfuzianismus zurück. Es wurde gelehrt, daß die ursprüngliche Reinheit des Geistes/Herzens (*shin* 心) kultiviert werden solle, daß die menschliche Natur mit der natürlichen moralischen Ordnung identisch sei und man die traditionellen sozialen Beziehungen wahren müsse. Die Regierung förderte die Aktivitäten der Bewegung, die schließlich 81 Schulen ausbildete, gegen Ende der Tokugawa-Zeit jedoch in die Bedeutungslosigkeit versank.

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 127ff. Die Hōtoku-Gesellschaft (*hōtoku* = Rückzahlung von Segnungen) war eine von dem „Bauern-Heiligen“ Ninomiya Sontoku 二宮尊徳 (1787–1856) bzw. von seinem Schüler Fukuzumi Masae gegründete religiös und ethisch motivierte Landreformbewegung, die shintōistische, konfuzianische und buddhistische Elemente vereinte. Insbesondere wurde die Notwendigkeit hervorgehoben, die Segnungen, die man von den Göttern, der Natur, den Ahnen, dem Kaiser und den Eltern empfangen hat, durch ein der kosmischen Ordnung konformes Leben, moralische Integrität und Genügsamkeit zurückzuzahlen. Auf die öffentliche Moral im 19. und 20. Jahrhundert hat die noch heute existierende Bewegung großen Einfluß gehabt.

¹¹⁷ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), S. 114.

¹¹⁸ Bellah, *Tokugawa Religion...*, S. 122.

Unter dem Titel *Nihon kindaika to shūkyō rinri* 日本近代化と宗教倫理 (Japans Modernisierung und die religiöse Ethik)¹¹⁹ wurde Bellahs Buch 1962 ins Japanische übersetzt und avancierte in Japan zu einem Bestseller,¹²⁰ auch wenn z. B. Maruyama Masao gegenüber Bellahs Schlußfolgerungen skeptisch blieb und anmerkte, dieser habe die Kontinuität irrationaler Elemente in der japanischen Gesellschaft unterschätzt. Für Maruyama war vielmehr die Frage zu klären, wie sich unübersehbare Rationalisierungs- und Modernisierungstendenzen trotz der fortbestehenden Dominanz magischer Elemente in der japanischen Gesellschaft haben entwickeln können.¹²¹ Maruyama geriet mit seiner Skepsis in dem Maße in eine Minderheitenposition, in dem zunehmenden Wohlstand sowie ökonomischer Aufschwung das Selbstvertrauen der Japaner stärkten und Max Weber kritischer betrachten ließen. Man war nicht mehr ohne weiteres bereit, Japan als mäßig begabten Schüler des Westens zu betrachten, der in Sachen Modernisierung hoffnungslos hinterherhinkte. Man befreite sich gewissermaßen vom Diktat der Protestantismus-These, was zur Folge hatte, daß die japanischen Religionen, insbesondere die „Volksreligion“ (*minzoku shūkyō* 民族宗教) mit all ihren irrationalen Elementen, rehabilitiert und intensiv erforscht wurden,¹²² und gleichzeitig eine intensive Suche nach modernitätsstiftenden Elementen in der eigenen Religionsgeschichte einsetzte, ohne daß diese zwangsläufig nur als funktionale Äquivalente zum „asketischen Protestantismus“¹²³ gewertet wurden. Das heißt, daß nun selbstbewußter die Möglichkeit einer eigenständigen Modernisierung ins Auge gefaßt wurde und die Idee eines „dritten Weges“ an Zustimmung gewann. Insbesondere die traditionelle Loyalität der Japaner gegen Kaiser, Staat, Firma und Familie wurde nun herausgestrichen. In den Bindungen des Individuums an diese Institutionen meinte die japanische Forschung ein Äquivalent zur calvinistischen und puritanischen Askese zu erkennen: Während sich der Europäer noch in ein „transzendentes Spannungsverhältnis zu einem überirdischen Gott gestellt sah“, so wurde nun argumentiert, „war der japanische homo oeconomicus auf säkulare Loyalitätsbindungen verwiesen, die aber in der Folge die gleichen Ergebnisse zeitigten, nämlich einen produktiven

¹¹⁹ Man beachte die Akzentverschiebung in der Übersetzung des Titels, die sich auch im Untertitel der zweiten englischen Ausgabe („The Cultural Roots of Modern Japan“) findet.

¹²⁰ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption...“, S. 219.

¹²¹ Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 275–276.

¹²² Siehe hierzu auch T Shinnō, „From Minkan–Shinkō to Minzoku–Shūkyō: Reflections on the Study of Folk Buddhism,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 20.2–3 (1993).

¹²³ Hierunter versteht Weber (1) den Calvinismus, (2), den Pietismus, (3) den Methodismus und (4) „die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten“. M Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 84.

*Kapitalismus, in dem die Arbeit einen ausgesprochen hohen Stellenwert hatte.*¹²⁴

Für Yasumaru Yoshio 安丸良夫, der Bellah begeistert rezipiert hatte, entwickelten sich modernitätstfördernde Einstellungsmuster in der Tokugawa-Zeit aus einer „Selbst-Reform“ des einfachen Volk heraus; und diese Ansätze hätten sich in Ishida Baigans „Schule des Herzens“ und der späten „Nationalen Schule“ (*kokugaku* 國學) manifestiert, ebenso wie in den neuen Religionen Kurozumikyō 黒住教, Konkōkyō 金光教, Tenrikyō 天理教, Maruyamakyō 丸山教, Fujidō 不二道 usw. sowie in der spezifischen Lebens- und Arbeitseinstellung der als „*myōkōnin* 妙好人“ innerhalb der Shinshū gefeierten Frommen (dazu unten mehr).¹²⁵

Im allgemeinen haben der theologisch-geistesgeschichtliche und der wirtschaftshistorisch-soziologische Diskurs sich kaum explizit aufeinander bezogen, und beide finden bis heute weitgehend unbeachtet von der sektengebundenen Buddhismus-Forschung statt. Ein Bindeglied zwischen diesen drei Diskursen stellt in gewisser Weise der berühmte Indologe, Buddhologe und Geistesgeschichtler Nakamura Hajime 中村元 dar. In seinem *Nihon shūkyō no kindaisei* 日本宗教の近代性 – 1982 bei Brill unter dem Titel „Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans“ von dem Bonner Religionswissenschaftler Klimkeit herausgegeben – greift er mehr oder weniger systematisch die Protestantismus-These Webers auf und sucht auf dieser Grundlage nach endogenen Modernitätsfaktoren in der japanischen Geistesgeschichte. Dabei bleibt jedoch Nakamuras Modernitäts-Begriff unklar. So erörtert er in großer Ausführlichkeit die sozialen und karitativen Aktivitäten des Ritsu-Reformers Ninshō, ohne zu zeigen, was daran „modern“ sei. Im Gegensatz zu Nakamura betont etwa Matsuo Kenji 松尾剛次 an Ninschōs Haltung gegenüber den Unberührbaren (den „Unmenschen“, Jap. *hinin* 非人), daß hier das altertümliche religiöse Denken mit seinen Reinheits- und Meidungsgeboten überwunden worden sei. Ohne direkt auf Weber oder irgendwelche Modernisierungstheorien einzugehen, verweist Matsuo damit auf eine scheinbare Rationalisierung im religiösen Denken der Kamakura-Zeit. Tatsächlich deutet aber gerade das Beispiel Ninshōs in eine andere Richtung. Die Bedeutungslosigkeit der rituellen Verunreinigung ergibt sich bei Ninshō und den Angehörigen der „Neuen Vinaya-Schule“ nämlich gerade aus der „magischen“ Wirksamkeit der Gebotsübertragung: wer die neun „reinigenden Regeln (*saikai* 齋戒)“ und die „zehn Hauptregeln (*jūjūkai* 十重戒)“ (nach dem *Bonmō kyō* 梵網經) empfangen hatte, galt gleichsam

¹²⁴ Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 349–350.

¹²⁵ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption“, S. 220.

als gegen rituelle Unreinheit imprägniert.¹²⁶ Die Schwäche in Nakamuras Argumentation liegt vor allem darin, daß er die Begriffe „modern“ und „gut“ unzureichend voneinander trennt. Im Zusammenhang mit Ninshō wird dies besonders deutlich, wenn Nakamura schreibt: „Das Leben Ninshōs stellt außerdem einen großartigen Gegenbeweis zu der Behauptung westlicher Denker dar, das Fehlen jeglichen sozialen Handelns sei das Charakteristikum der Religionen des Ostens.“¹²⁷ So spräche denn auch nichts dagegen, „Ninshō in die Reihe jener Ahnen aufzunehmen, auf die wir Japaner stolz sein können.“¹²⁸ Offenkundig geht es Nakamura hier vor allem um die Rehabilitierung der japanischen Religionen. Die Berücksichtigung des Werkes Webers bewahrt Nakamura ansonsten davor – sieht man einmal von dem schwach integrierten Kapitel über Ninshō ab –, Ansätze modernen Denkens in der Kamakura-Zeit zu suchen, und doch ist es in seinen Augen nicht zuletzt der Amida-Buddhismus, der eine Berufsethik gefördert habe, die der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus schon recht nahe käme, wie auch Mensching meinte.¹²⁹ Die Shinshū, war auch Weber als eine Besonderheit in der asiatischen Religionsgeschichte aufgefallen. Sie könne „wenigstens insofern dem occidentalen Protestantismus verglichen werden, als sie alle Werkheiligkeit ablehnte zugunsten der alleinigen Bedeutung der gläubigen Hingabe an den Buddha Amida“.¹³⁰ Er war aber zu dem Schluß gekommen, daß sie „[e]ine rationale innerweltliche Askese [...] ebenso wenig und aus den gleichen Gründen nicht entwickelt [habe] wie das Luthertum.“¹³¹

Nakamura verweist dagegen nun unter anderem auf die schlichte Frömmigkeit der oben erwähnten, schon von Yasumaru bemühten

¹²⁶ Ich beziehe mich hier auf ein unveröffentlichtes Manuskript Matsuos mit dem Titel *The Birth of Kamakura New Buddhism: Religious Fund-Raising, Defilement, and Apostasy in Medieval Japan*, das mir zur Begutachtung vom britischen Verlag Curzon zur Verfügung gestellt wurde.

¹²⁷ H Nakamura, *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans* (Leiden: E.J. Brill, 1982), S. 88.

¹²⁸ *Ibid.*, S. 88.

¹²⁹ G Mensching, *Die Weltreligionen* (Wiesbaden: Drei Lilien Verlag, 1981), S. 97. Mensching stützt sich hier gänzlich unreflektiert auf Haas' Übersetzung des *Kimyō hongan shō* 歸命本願鈔 von Shōken Kō'a 證賢向阿 (1265–1345), in der es heißt: „... das ewige Leben sei auch dem Grobschmied nicht verschlossen und das ewige Leben sei auch für den Zimmermann vorhanden...“ Haas, *Amida Buddha...*, S. 55.

¹³⁰ Weber, *Religionssoziologie... II*, S. 303.

¹³¹ „Sie war eine Heilandsreligiosität, welche den feudal gebändigten soteriologischen und emotionalen Gefühlsbedürfnissen des Mittelstandes entgegenkam, ohne doch die orgiastische, ekstatische und magische Wendung der alten hinduistischen volkstümlichen oder auch nur die starke Gefühls-Inbrunst der späteren hinduistischen Frömmigkeit oder unseres Pietismus zu akzeptieren. Ihre Temperierung war, scheint es, mehr auf ‚Stimmung‘ als auf ‚Gefühl‘ in unserem Sinn angelegt, wie sie denn das Produkt vornehmer Priester gewesen war.“ *Ibid.*, S. 304.

myōkōnin – wörtlich etwa: „vortreffliche Menschen“¹³² – deren frommes, schlichtes und arbeitsames Leben in erbaulichen Geschichtensammlungen der Shinshū im 19. Jh. kursierten. Diese hätten sich, ganz den Anweisungen der Sekten–Leitung folgend, klaglos in ihr Schicksal ergeben, seien fleißig und gewissenhaft ihrer Arbeit nachgegangen und hätten ihre Berufstätigkeit gleichsam als Dienst an Amida empfunden. Dabei unterscheidet Nakamura allerdings nicht sauber zwischen Deskription und Präskription. Die „Myōkōnin–Geschichten“ (*Myōkōnin den* 妙好人傳)¹³³ wurden nämlich ganz offensichtlich verbreitet, um moralische Standards unter den Gläubigen zu setzen, Standards, die unter den Tugendbegriffen Gehorsam, Fleiß, Genügsamkeit und Schicksalsergebenheit zusammengefaßt werden können. In der krisengeschüttelten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemühte sich die Shinshū–Führung offenkundig massiv um die Disziplinierung ihrer Gemeindemitglieder, geriet doch die Denomination wegen ihrer Beteiligung an den *ikkō–ikki*–Aufständen (*ikkō ikki no ran* 一向一揆の亂)¹³⁴ im 15. und 16. Jahrhundert allzu leicht in den Verdacht der Subversion und Rebellion. Allzu deutlich zeigt sich bei Nakamura eine defensiv–apologetische Tendenz, die sich verzweifelt gegen den von westlichen Denkern und japanischen Sozialwissenschaftlern gleichermaßen erhobenen Vorwurf der mangelnden Modernitätsreife Japans auflehnt. Modernität wird bei Nakamura so zu einer Chiffre für alles im sozialen Sinne Erstrebenswerte und Wirtschaftsfördernde. So hält Nakamura die *myōkōnin* für gute Beispiele einer proto–kapitalistischen Berufsethik, ohne hier auf Webers These über die ganz spezielle religiöse Motivation für die innerweltliche Askese im puritanischen und calvinistischen Christentum einzugehen. Diese basierte bekanntermaßen auf

¹³² Eine preisende Bezeichnung für die *nenbutsu*–Übenden aus Shandaos Kommentar zum *Guan Wuliangshoufo jing*: „Wer des Buddhas gedenkt [d. i. das *nenbutsu* übt; C.K.], der ist unter den Menschen ein guter Mensch; der ist unter den Menschen ein **vortrefflicher Mensch**; der ist unter den Menschen ein herausragender Mensch; der ist unter den Menschen ein selten anzutreffender Mensch; der ist unter den Menschen ein alles übertreffender Mensch.“ 是若念佛者。即是人中好人。人中妙好人。人中上上人。人中希有人。人中最勝人也。(T 37, 278a).

¹³³ Die erste Sammlung von Geschichten über diese „vortrefflichen Menschen“ wurde 1818 von dem Shinshū–Priester Gyōsei 仰誓 (1721–1794) zusammengestellt, die jedoch erst in der Tenpō–Ära (*Tenpō jidai* 天保時代; 1830–1842) gedruckt wurde. In den folgenden Jahren bis 1858 lieferte Sōjun 僧純 (1791–1872) sukzessive drei weitere Ergänzungsbände nach. Unabhängig davon verfaßte ein gewisser Zōō 象王 ebenfalls einen Ergänzungsband, welcher ein auf das Jahr 1851 datiertes Vorwort enthält. Darüber hinaus existieren weitere Sammlungen von *Myōkōnin den*, auch aus der Meiji– und aus der Taishō–Periode (*Taishō jidai* 大正時代; 1912–1926). T Zenryū, *Mochizuki bukkyō daijiten*; 10 Bde. Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1973), S. 1041b–c.

¹³⁴ Zu den *ikkō–ikki*–Aufständen siehe K U W Pauly, *Ikkō–Ikki: Die Ikko–Aufstände und ihre Entwicklung aus den Aufständen der Bündischen Bauern und Provinzialien des japanischen Mittelalters* (Ph. D. diss., Rheinische Friedrich–Wilhelms–Universität, 1985).

dem Glauben an die „doppelte Prädestination“ – zum Heil wie zum Unheil – und auf der Ungewißheit des eigenen Gnadenstandes, was bewirkte, daß wirtschaftlicher Erfolg als Zeichen der Erwähltheit durch Gott gesucht wurde und „Berufsarbeit [...] als das geeignete Mittel zum Abreagieren der religiösen Angsteffekte behandelt werden konnte“.¹³⁵ Bei Nakamura werden dagegen Fleiß, Genügsamkeit und Schicksalsergebenheit zu modernen Denkansätzen zurechtinterpretiert.¹³⁶ Der von ihm hervorgehobene „Geist des Dienens“, wie er im Japan der Tokugawa-Zeit verbreitet war, ließe sich bestenfalls mit Luthers Berufsauffassung vergleichen, die aber nach Weber, keinesfalls unmittelbar den „Geist des Kapitalismus“ aus der Flasche ließ, sondern im Kern antikapitalistisch und traditionalistisch war;¹³⁷ war doch „der Zug zur asketischen Selbstdisziplinierung ihm [Luther] als Werkheiligkeit verdächtig“.¹³⁸ Wenngleich möglicherweise eher aus „realpolitischen“ denn aus theologischen Gründen¹³⁹ hatte die lutherische Orthodoxie in Abgrenzung zum Calvinismus in der *Konkordienformel* von 1577 allein die Prädestination zum Heil anerkannt und damit die religiöse Motivation der Suche nach einer Bestätigung der Erwähltheit im weltlichen Erfolg beseitigt. Es ist schon verwunderlich, daß Nakamura nicht einmal im Ansatz die zentrale Rolle der Prädestinationslehre berücksichtigt, um auf dieser Grundlage die Soteriologie unterschiedlicher Strömungen

¹³⁵ Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 106.

¹³⁶ Die unrühmliche Rolle der Shinshū und ihres *myōkōnin*-Ideals wurde dagegen von kritischen Historikern wie Ienaga Saburō klar erkannt. Vgl. Amstutz, *Interpreting Amida*, S. 96; Siehe auch S Ienaga, „Japan's Modernization and Buddhism,“ *Contemporary Religions in Japan* 6.1 (1965).

¹³⁷ Siehe Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 71–72. „Die Leistung der Reformation als solcher war zunächst nur, daß im Kontrast zur katholischen Auffassung, der sittliche Akzent und die religiöse Prämie für die innerweltliche, beruflich geordnete Arbeit mächtig schwoll.“ *Ibid.*, S. 74. Luther meinte, es sei „auf der kurzen Pilgerfahrt des Lebens sinnlos, auf die Art des Berufes Gewicht zu legen. Und das Streben nach materiellem Gewinn, der den eigenen Bedarf übersteigt, muß deshalb als Symptom mangelnden Gnadenstandes und, da es ja nur auf Kosten anderer möglich erscheint, direkt als verwerflich gelten.“ *Ibid.*, S. 76. „Zu einer auf grundsätzlich neuer oder überhaupt prinzipieller Grundlage ruhenden Verknüpfung der Berufsarbeit mit religiösen Prinzipien ist Luther auf diese Art überhaupt nicht gelangt [...] So blieb also bei Luther der Berufsbegriff traditionalistisch gebunden. Der Beruf ist das, was der Mensch als göttliche Fügung hinzunehmen, wozu er sich ‚zu schicken‘ hat.“ *Ibid.*, S. 77–78.

¹³⁸ *Ibid.*, S. 79.

¹³⁹ Melancthon sah in der radikalen Prädestinationslehre eine „gefährliche und dunkle“ Lehre und vermied es, sie in die Augsburger Konfession aufzunehmen. Die lutherischen Kirchenväter argumentierten alsbald, „daß die Gnade verlierbar (amissibilis) ist und durch bußfertige Demut und gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort und die Sakramente neu gewonnen werden kann“. Weber, *Religionssoziologie I*, S. 92. In gleicher Weise wurde in Japan die Lehre von der „wahren Disposition der Sünder“ (*akunin shōki setsu* 悪人正機説), wie sie vor allem Shinran propagierte, von den Herrschenden als gefährlich für die öffentliche Moral und Ordnung eingeschätzt und von den Leitern der Shinshū bis in die Meiji-Zeit hinein nicht offen gelehrt. Heute gilt die Theorie in der Shinshū dagegen als ein wesentlicher „identity marker“ zur Abgrenzung gegen die Jōdo-shū.

innerhalb des Amida-Buddhismus unter die Lupe zu nehmen. Dabei wäre es durchaus naheliegend gewesen etwa die Heilsauffassung Ippens (einfache Prädestination?) mit der Shinrans (doppelte Prädestination?) unter dem Aspekt der Prädestination zu vergleichen.¹⁴⁰ Trotz aller Versuche, recht undifferenziert und bei äußerst oberflächlicher Berücksichtigung Webers, modernitätsfördernde Berufsethiken in der japanischen Religionsgeschichte aufzustöbern, muß auch Nakamura mit offensichtlichem Bedauern erkennen, daß Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans eine unbedeutende Randerscheinung geblieben sind.¹⁴¹

Unter dem Eindruck der „Bubble Economy“ der späten 1970er und insbesondere der 1980er Jahre, die in Japan vielfach das Gefühl einer Überlegenheit des japanischen Systems gegenüber dem westlichen Kapitalismus hervorrief, entwickelte sich eine neue Variante der Diskussion um endogene Modernisierungsansätze in der Religions- und Geistesgeschichte Japans, die als Teilbereich des noch heute populären

¹⁴⁰ Ippen lehrte, gemäß einer Offenbarung, die er auf einer Pilgerreise in Kumano empfangen hatte, daß „schon vor zehn Kalpas, als Amida Buddhaschaft erlangte, [...] die Hingeburt [aller Lebewesen] im *Namu-Amida-Butsu* besiegelt“ wurde. F Ehmcke, *Die Wanderungen des Mönchs Ippen* (Köln: DuMont, 1992), S. 41. Damit war für Ippen nicht einmal mehr der Glaube eine Heilsvoraussetzung. Shinrans Soteriologie dagegen warf in der Tat die Frage auf, was mit denjenigen passiere, denen Amida diesen Glauben und damit die Gnade versage. Im *Kyōgyōshinhō* stellt er nämlich fest, daß Lehre, Praxis, Glaube und Verwirklichung allesamt vom Tathāgata Amida in seinem großen Mitgefühl auf die Menschen übertragen werden („Die noch nicht verkündete wahre Doktrin von Lehre, Praxis, Glaube und Verwirklichung ist die von der Übertragung dieser Segnungen durch das große Mitleid des Tathāgata [Amida]“; 未案真宗教行信證者、如来大悲回向之利益). Shinshū Seiten Iinkai, *Shinshū seiten* (Kyoto: Honganji shuppanbu, 1992), S. 284. Im *Tan'ishō* argumentiert Shinran dagegen spitzfindig, daß es nun gerade die schlechten Menschen sind, die sicher Geburt im Reinen Land erlangen (§ 3: „Wenn schon die guten Menschen die Geburt im Reinen Land erreichen, um wieviel mehr dann wohl die schlechten Menschen?!“; 善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや. Ibid., S. 627), und daß das Fehlen jeglichen Zweifels und jedweder Haftung an dieser Welt wiederum als Zeichen für das Fehlen von Leidenschaften gewertet werden könne (§ 9: „Wenn euer Herz vor Freude tanzt und ihr eilig ins Reine Land eingehen wollt, dann fehlen euch wohl die Leidenschaften; und das wäre doch schon eigenartig.“ 踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へもまいりたくそうらわんは、煩惱のなきやらんと、あやしうらいなまし. Ibid., S. 629), die entsprechende Person daher gleichsam nicht sündhaft genug sei, um sich des Heils gewiß sein zu können. Zur Frage der Prädestination bei Shinran siehe auch H Keel, *Understanding Shinran: A Dialogical Approach* (Fremont, Cal.: Asian Humanities Press, 1995), S. 111ff.

¹⁴¹ Nakamura resümiert in seinem Aufsatz „Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Entwicklung Japans in der Neuzeit“ über die Ansätze modernen Denkens in Japan: „Die Denkweisen, deren Existenz ich hier für die japanische Tradition aufgezeigt habe, waren freilich nur bei kleinen Minderheiten anzutreffen. Von den politischen und religiösen Autoritäten wurden sie ignoriert und zuweilen auch unterdrückt. Erst mit dem Eindringen der westlichen Zivilisation begannen diese Denkweisen, auf unterschiedlichen Wegen beträchtlichen Einfluß zu entfalten, doch auch dies stets modifiziert durch die vorhandenen Traditionen.“ H Nakamura, „Der Religionsgeschichtliche Hintergrund der Entwicklung Japans in der Neuzeit“, *Japan und der Westen*, hg. von C von Barloewen und K Werhahn-Mees (Frankfurt a. M.: Fischer, 1987), S. 94.

„Japaner–Diskurses“ (*nihonjinron* 日本人論; d. i. die Diskussion um die Einzigartigkeit der Japaner) betrachtet werden muß.

So sieht der Bibelwissenschaftler, Autor, Verleger und „Japaner–Theoretiker“¹⁴² Yamamoto Shichihei 山本七平 die japanische Religionsgeschichte nach Weber’schen Kategorien schon deutlich positiver als noch Nakamura.¹⁴³ Den schon von Nakamura herausgehobenen Zen–Mönch und Kritiker des Christentums¹⁴⁴ Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579–1655) bezeichnet er unverblümt als „Calvin Japan“.¹⁴⁵ Suzuki und andere hätten analog zur protestantischen Ethik „zu einer Gleichsetzung von Fleiß und innerweltlicher Askese“¹⁴⁶ beigetragen und damit die Entwicklung Japans zu einer kapitalistischen Wirtschaftsmacht

¹⁴² Yamamoto muß zu der besonderen Gruppe der *nihonjin-ron*–Protagonisten gerechnet werden, die die Einzigartigkeit der Japaner insbesondere auf die Besonderheiten der japanischen Religiosität zurückführen und damit einen *nihonkyō-ron* 日本教論 (Inken Prohl übersetzt diesen Terminus etwas frei als „Religion des Nipponismus“) begründeten. I Prohl, *Die „Spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan* (Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V. Hamburg, 2000), S. 120ff.

¹⁴³ Insgesamt ist seit den 1980er Jahren eine Tendenz zu beobachten, die spezifisch japanische Ausprägung des Konfuzianismus für den Erfolg der japanischen Wirtschaft verantwortlich zu machen. So behauptet etwa Morishima Michio, die besondere Betonung der Loyalität gegenüber dem Vorgesetzten im japanischen Konfuzianismus habe seit den 1920er Jahren die Personalpolitik der japanischen Wirtschaft bestimmt. Morishima sieht in dem vermeintlich vormodernen und irrationalen Senioritätsprinzip eher eine Stärke der japanischen Wirtschaft. Schütze, *Das Japanische Wirtschaftswunder: Max Webers Beitrag Zu Seiner Erklärung*, S. 77. Auch Nicht–Japaner wie Tsung–I Dow argumentieren, daß die „konfuzianische Ethik“ ebenso mit dem Kapitalismus koexistiere wie die „protestantische Ethik“, die konfuzianische Ethik Japan mithin die Vorteile der kapitalistischen Wirtschaftsordnung verfügbar gemacht habe, ohne daß die Nachteile des westlichen Kapitalismus – Entfremdung, Arbeitskämpfe und schrankenloser Wettbewerb – hier zum Tragen gekommen seien. T Dow, „The meaning of Confucian Work Ethik as the Source of Japan’s Economic Power“, *Asian Profile*, 11.3 (1986), S. 228. Die Rezession der letzten Jahre hat die Diskussion allerdings in eine andere Richtung gelenkt: Inzwischen stellt Morishima nicht mehr die Frage, *Warum Japan so erfolgreich ist* (München: 1982), sondern „warum Japan untergeht“ (*Naze Nihon wa botosuraku suru ka?* なぜ日本没落するか; so der Titel eines Buches von 1999).

¹⁴⁴ In seinem *Ha Kirishitan* 破吉利支丹 („Das Christentum zerbrechen“) von 1642 versucht Suzuki Shōsan die Lehren der christlichen Missionare zu widerlegen und verächtlich zu machen. Eine Übersetzung des Textes findet sich bei G. Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, S. 375–388.

¹⁴⁵ S. Yamamoto, „Ursprünge der Japanischen Arbeitsethik“, *Japan und der Westen*, hg. von C. von Barloewen und K. Werhahn–Mees (Frankfurt a. M.: Fischer, 1987), S. 95. Yamamoto verarbeitet hier offenbar die Ergebnisse seiner Studie *Nihon shihonshugi no seishin* 日本資本主義の精神 („Der Geist des japanischen Kapitalismus“) von 1979, die mir leider nicht vorliegt.

¹⁴⁶ *Ibid.*, S. 95. Es drängt sich allerdings der Verdacht auf, daß es auch Suzuki Shōsan – ähnlich wie der Shinshū–Leitung mit ihrer *myōkōnin*–Verherrlichung – v. a. darum ging, eine Untertanen– und Gehorsamsmoral zu verbreiten und damit den Nutzen des Buddhismus für die Gesellschaft zu erweisen, was vor dem Hintergrund der blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Reichseinigern und den buddhistischen Institutionen im 16. Jahrhundert verständlich ist. Siehe hierzu z. B. die Apologetik Suzukis zum gesellschaftlichen Nutzen des Buddhismus in A. Braverman, *Warrior of Zen: The Diamond–Hard Wisdom of Suzuki Shōsan* (New York; Tokyo; London: Kodansha, 1994), S. 108ff; und zum Lobpreis auf die Landarbeit, *ibid.*, S. 59f.

geistig vorbereitet. Arbeit werde unter dem Einfluß des Buddhismus als Bußübung und Askese betrachtet, die dazu dient, Körper und Geist im Zaum zu halten und die Leidenschaften zu bändigen.¹⁴⁷ Bei den Japanern, so mutmaßt Yamamoto weiter, sei die Neigung zur innerweltlichen Askese wohl ausgeprägter als bei allen anderen Völkern. Arbeit sei für den typischen Japaner „*kein bloßes Erwerbsstreben, sondern die Suche nach geistiger Erfüllung*“.¹⁴⁸ Bei Yamamoto spürt man das gewachsene Selbstvertrauen der Japaner in ihre eigene nationale Variante des Kapitalismus, die seinerzeit den Westen zu überflügeln schien. Bei Yamamoto werden jene Spezifika der japanischen Gesellschaftsordnung wie das Senioritätsprinzip, das feudale Familiensystem und die Tendenz zur Cliquen-Bildung nicht mehr wie üblich als Modernisierungshemmnisse gewertet, sondern – wie auch bei Morishima Michio 森嶋通夫 (1923–) – als Konstituenten eines überlegenen „Dritten Weges“. Im Gegensatz zu Nakamura geht Yamamoto also von einer eigenständigen Kapitalismus-Genese in Japan aus, beruft sich dabei allerdings nicht auf die devoten Shin-Anhänger, sondern vor allem auf Suzuki Shōsan und Ishida Baigan.¹⁴⁹

Den vielleicht klarsten Bruch mit dem Diktat der Weber'schen Protestantismus-These vollzieht der Tokyoter Religionswissenschaftler Shimazono Susumu 島蘭進. In seinem Artikel *Nihon no kindai katei to shūkyō* 日本の近代化過程と宗教¹⁵⁰ (Japans Modernisierung und die Religion) von 1981 kritisiert er, daß Weber die „*innere Vereinsamung des einzelnen Individuums*“¹⁵¹ und die „*Beseitigung der Magie*“¹⁵², wie sie im Calvinismus am deutlichsten anzutreffen seien, als einzig mögliche Modernisierungsfaktoren betrachte und zum alleinigen Maßstab für die Modernitätsreife einer populären Ethik auch für außereuropäische Gesellschaften anlegt. Die meisten Forscher hätten voreilig im Anschluß an Weber behauptet, das japanische Volk „*were wandering lost in an ,enchanted garden*“.¹⁵³ Wie Yasumaru Yoshio meint Shimazono, seit dem 17. Jahrhundert habe sich eine „*poular ethical reform*“

¹⁴⁷ Yamamoto, „Ursprünge der Japanischen Arbeitsethik...“, S. 114.

¹⁴⁸ Ibid., S. 99.

¹⁴⁹ Auch der Weber-Kenner Minamoto Ryōen 源了円 betrachtet Baigans *shingaku* als funktionales Äquivalent des asketischen Protestantismus und kritisiert Weber dafür, daß er diesen ebensowenig beachtet, wie er die Fähigkeiten der Stadtbürger (*chōnin* 町人) unterschätzt, eine eigene rationale Wirtschaftsethik zu entwickeln. Schwentker, *Max Weber in Japan...*, S. 51.

¹⁵⁰ Der Artikel wurde sogleich ins Englische übersetzt: Susumu Shimazono, „Religious Influences on Japan's Modernization,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 8. 3–4 (1981).

¹⁵¹ Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 93.

¹⁵² Das heißt: die „Entzauberung der Welt“ in dem Sinne, daß dem Menschen keinerlei Einfluß auf sein jenseitiges Schicksal durch „magisch-sakramentales“ oder sonstiges Tun zugestanden wird. Ibid., S. 94–95.

¹⁵³ Shimazono, *Religious Influences...*, S. 209.

entwickelt, die sich stark modernisierungsfördernd ausgewirkt habe. Während Yasumaru jedoch – in seinem Buch *Nihon no kindaika to minshū shisō* 日本の近代化と民衆思想 (Japans Modernisierung und das Denken des Volkes) von 1974 noch der Weber'schen Theorie verhaftet – die massenhafte Internalisierung einer konventionellen Ethik bei gleichzeitiger Auflösung aller Transzendenzbezüge im Blick hat, betont Shimazono, daß die neuen Religionen Japans einen erheblichen Einfluß auf die Modernisierung des Landes gehabt hätten, obwohl oder gerade weil sie stark magisch orientiert seien. Anhand einer Untersuchung neuer Religionen in Japan (Konkōkyō 金光教 und Tenrikyō 天理教) versucht Shimazono zu widerlegen, daß Modernisierung zuvorderst und zwangsläufig eine „Ausschaltung der Magie“ bedeute. Die neuen Religionen hätten die magisch-emotionalen Elemente nicht beseitigt, sondern ihnen eine konkrete Gestalt verliehen und sie damit sublimiert.¹⁵⁴ Die Haltung der neuen Religionen, die er als „Vitalismus“ (*seimei shugi* 生命主義) bezeichnet, gehe davon aus, daß alle Menschen und die gesamte Natur teilhätten an der gleichen „Lebenskraft“ und dadurch miteinander verbunden seien, weswegen jene Bindung zu anderen Menschen und der Natur gleichzeitig eine Bindung an das „Göttliche“ oder das „Absolute“ sei.¹⁵⁵ Obgleich der protestantischen Ethik – hier eben gerade mit der „Tendenz zur innerlichen Lösung des Individuums aus den engsten Banden, mit denen es die Welt umfassen hält“¹⁵⁶ – diametral entgegengesetzt, sei dieser Vitalismus ebenfalls modernisierungsfördernd gewesen.¹⁵⁷ Damit ist bei Shimazono die Suche nach funktionalen Elementen zur protestantischen Ethik endgültig *ad acta* gelegt und durch die Suche nach modernitätstfördernden Elementen ersetzt worden, die Weber überhaupt nicht in Betracht gezogen hatte.

3. Konklusion

Ich möchte nun das bisher Gesagte noch einmal kurz zusammenfassen:

Es dürfte deutlich geworden sein, daß der Blickwinkel, von dem aus insbesondere Europäer den Amida-Buddhismus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein betrachtet haben, meist ein ahistorisch-theologischer

¹⁵⁴ Ibid., S. 218.

¹⁵⁵ Mir ist nicht ganz klar, inwieweit sich Shimazonos „Vitalismus“ vom Pantheismus unterscheidet. Im Grunde läuft Shimazonos Argumentation darauf hinaus, daß der Protestantismus vom „Transzendenzdenken“ bestimmt sei, während japanische Religionen einem „Immanenzdenken“ verhaftet seien.

¹⁵⁶ Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 98.

¹⁵⁷ Hayashi/Yamanaka, „The Adaption...“, S. 221–223.

war, der sich stark mit protestantischen Wertvorstellungen und Wahrnehmungsschemata verband. Zweifellos begünstigt durch das wachsende Interesse an komparativen Studien, die Popularität evolutionistischer Geschichtsmodelle und Kulturzyklentheorien seit dem 19. Jahrhundert, wurde verstärkt nach kulturübergreifenden Mustern in der Religionsgeschichte gesucht. Die Suche nach Gemeinsamkeiten verdrängte gewissermaßen den exotistischen Blick früherer Zeiten und förderte eifrig strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dem christlichen Protestantismus und dem Amida-Buddhismus zutage, wohl ohne daß sich die Protagonisten dieses Diskurses – meist protestantische Theologen – darüber im Klaren gewesen wären, daß ihr Blick ebenso verzerrt war und sie ihren Untersuchungsgegenständen ebenso viel Gewalt antaten wie jene, die auf „fremde Kulturen“ ihre orientalistischen Phantasien projizierten. Der „protestantische Blick“ zementierte das Bild von einem elitären, volksfernen, dekadenten, mechanisierten, veräußerlichten, magisch-abergläubischen, ritualisierten und synkretistischen, mithin reformbedürftigen Heian-Buddhismus, der in der Kamakura-Zeit von Hōnen, Shinran, Eisai, Dōgen und Nichiren in eine wahrhaft japanische, volksnahe, auf intuitiver, individueller Erfahrung und innerlicher Frömmigkeit basierende Heilsreligion transformiert wurde. Diese Sichtweise ließ sich ausgezeichnet mit den apologetischen Interessen der Vertreter der verschiedenen Denominationen verbinden, die in deren Entstehung schon immer einen heilsgeschichtlichen Fortschritt gesehen hatten, sich während der Tokugawa-Zeit jedoch zu einer friedlichen Koexistenz mit der Konkurrenz auf der Grundlage gegenseitiger Mißachtung durchgerungen hatten. Es wären breiter angelegte Studien zur Rezeptiongeschichte nötig, um das genaue Ausmaß der Beeinflussung japanischer Buddhismus-Forscher durch die westlichen Interpreten der japanischen Religionsgeschichte zu ergründen. Ich vermute allerdings, daß es weniger die konkrete Beschäftigung mit religionsphänomenologischen und komparativen Untersuchungen westlicher Forscher war, welche die japanische Forschung den „Neuen Kamakura-Buddhismus“ als eine Art von buddhistischer Reformation interpretieren ließ. Vielmehr glaube ich, daß es das Eindringen allgemeiner evolutionistischer Geschichtsmodelle und der sich um sie herum entwickelnden Diskurse war, welche japanische Forscher zur Umdeutung der eigenen Religionsgeschichte veranlaßten. In diesem Zusammenhang dürfte gerade die Weber'sche Modernisierungstheorie auch dort eine große Rolle gespielt haben, wo sie gar nicht explizit erwähnt oder bewußt rezipiert worden ist.¹⁵⁸ Daß Webers Theorie über

¹⁵⁸ Ein Beispiel für die unbewußte oder zumindest nicht klar gekennzeichnete Anwendung Weber'scher Kategorien liefert Kitagawa, wenn er schreibt: „Authenticity in religious leadership was determined by the quality of the *personal charisma* and not by

die „Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ also die Frage nach den geistes- und religionsgeschichtlichen Ursachen für die Modernisierung in der japanischen Forschung unmittelbar angeregt hat, habe ich am Beispiel Naitōs, Nakamuras und Yamamotos zu zeigen versucht. Daß die Suche nach funktionalen Äquivalenten zur innerweltlichen Askese im Protestantismus vergleichsweise erfolglos war, steht auf einem anderen Blatt.

Die beiden skizzierten Diskurse standen und stehen auffallend unverbunden nebeneinander, obwohl eine subtile gegenseitige Beeinflussung durch diverse kaum wahrnehmbare Interdiskurse nicht auszuschließen ist. Ein Verknüpfungsproblem bildet die Chronologie: Wenn z. B. Hōnen und Shinran die japanischen Varianten eines Luther und Calvin (1509–1564) waren, warum sucht man dann nicht schon im 13. Jahrhundert nach modernen Ansätzen im Denken der Religionen Japans, sondern erst in der Tokugawa-Zeit? Die gängige Ansicht scheint zu sein, daß die Zeit vor dem 17. Jahrhundert eben noch nicht reif war für die Entfaltung der sozialen und politischen Implikationen in den Lehren der „Reformatoren“; ab dem 17. Jahrhundert habe dann das repressive Feudalsystem des Tokugawa-Regimes jeden modernen Ansatz im Keim erstickt. Schließlich – das wird allzu leicht vergessen – behauptet auch Weber nicht, daß der „*Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei*“ oder „*nur als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen können*“.¹⁵⁹ Vielmehr hätten „*ungezählte historische Konstellationen*“ zusammenwirken müssen, damit die reformierten Kirchen überhaupt fortbestehen und als Motor für den Weg in eine kapitalistische Moderne fungieren konnten. So ist es nicht abwegig zu postulieren, daß Shinrans Ideen, die Amstutz zufolge seiner Zeit politisch gesehen um Jahrhunderte voraus waren,¹⁶⁰ unter anderen politischen und ökonomischen Bedingungen eine ähnliche Wirkung hätten entfalten können, wie diejenigen eines Calvin. Nach Bellah handelt es sich beim Kamakura-Buddhismus in der Tat um eine „*gescheiterte Reformation*“, da sich das Moment der Transzendenz, wie es die Kamakura-Reformer betonten, nicht durchsetzen können gegen den „*ground bass*“ der japanischen Tradition der Diesseitsbejahung.¹⁶¹ An anderer Stelle reduziert er die Besonderheit der protestantischen Reformation allerdings auf die Überwindung der Heilsvermittlung und die Betonung des direkten Zugangs

the transmission of the ecclesiastical office.” Kitagawa, *Religion in Japanese History...*, S. 111.

¹⁵⁹ Weber, *Religionssoziologie... I*, S. 83.

¹⁶⁰ „Shinran’s ideas were politically centuries ahead of their time“ Amstutz, *Interpreting Amida...*, S. 16.

¹⁶¹ R N Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), S. 119.

zum Heil durch jedermann und setzt damit einen ganz anderen Schwerpunkt als Weber. Nur in der europäischen Reformation habe sich, so Bellah, das in allen „historischen Religionen“ implizite Konzept des unmittelbaren Heilszugangs institutionalisieren können. In der Jōdo-shinshū sei das radikale soteriologische Konzept nicht durchgehalten worden, und das Prinzip der Heilsvermittlung habe sich letztlich behauptet.¹⁶² Was bei der Suche nach funktionalen Äquivalenten zum asketischen Protestantismus erstaunt, ist, daß Webers These von der religiösen Motivation der innerweltlichen Askese durch die soteriologische Unsicherheit infolge der Prädestinationslehre kaum beachtet wird. Es drängt sich der Verdacht auf, daß viele Arbeiten zwar von Weber inspiriert sind und sich vordergründig auf ihn beziehen, tatsächlich aber sein Werk bestenfalls oberflächlich rezipiert wurde.

Auch wenn ich vorhin die gewaltsame Vereinnahmung der japanischen Religionsgeschichte durch westliche Religions- und Geschichtsmodelle als quasi-orientalistisch, die japanische Reaktion als „auto-orientalistisch“ kritisiert habe, so möchte ich diesen Deutungsvorgang doch nicht nur negativ gewertet wissen. Tatsache ist, daß sowohl die Frage nach einer buddhistischen Reformation in der Kamakura-Zeit als auch die Suche nach Ansätzen modernen Denkens und funktionalen Äquivalenten zur protestantischen Ethik für die Erforschung der japanischen Buddhismus-Geschichte ganz neue Perspektiven eröffnet haben. Nicht zuletzt durch den genannten Perspektivenwechsel wurde es möglich, daß die in Japan immer noch starke Tendenz zur rein retrospektiv-diachronen Beschäftigung mit einer einzigen Tradition ergänzt wurde durch synchrone Studien über die religiöse, soziale und politische Situation einer bestimmten Epoche. Der hieraus entstandene Erkenntnisfortschritt ist kaum hoch genug einzuschätzen, wenngleich die oft zwanghaft wirkenden Versuche, z. B. den „Neuen Kamakura-Buddhismus“ als ein homogenes Phänomen vom „Alten Buddhismus“ abzusetzen, für sich genommen wenig fruchtbar erscheinen.

Und auch wenn der normative Anspruch vieler historisch-kritisch arbeitender Buddhologen bei ihrer Bestimmung des „ursprünglichen Buddhismus“ auf der Grundlage der ältesten freizulegenden Textschichten aus religionswissenschaftlicher Sicht anmaßend und unangemessen erscheint, wird doch niemand die Verdienste dieser vom „protestantischen Blick“ geprägten Wissenschaft leugnen wollen. Auf den allgemeinen Erkenntnisfortschritt, den die japanische Adaption der historisch-kritischen Methode und Fragestellung erbracht hat, konnte hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

¹⁶² R N Bellah, „Religious Evolution,“ *American Sociological Review* 29 (1964), S. 368–369.

Die Auseinandersetzung mit der Modernisierungs-Theorie und insbesondere der Protestantismus-These Max Webers hat in Japan wiederum völlig neue Problemstellungen offenbart, und zugleich hat die kritische Auseinandersetzung mit Webers skeptischer Einschätzung des Modernisierungspotentials „asiatischer Religionen“ auch die Diskussion um das Werk des großen Soziologen erheblich bereichert; wenngleich die japanische Forschung von westlichen Religionssoziologen und Weberianern vollkommen unzureichend rezipiert worden ist. Daß gerade die Beschäftigung mit den „orientalistischen“ Theorien Webers und seiner Epigonen zum „Wesen der asiatischen Religionen“ bisweilen eine unschöne „auto-orientalistische“ und „okzidentalistische“ Gegenbewegung unter den „Japan-Theoretikern“ inspiriert hat, kann als unvermeidlicher „Kollateralschaden“ verbucht werden, um so mehr, als die Diskussion um die Einzigartigkeit der Japaner nicht ausschließlich ein modernes Phänomen ist, sondern sich bis in die Frühzeit, in jedem Fall bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen läßt und als Standardreaktion auf den Kontakt mit einer zunächst als überlegen empfundenen Kultur zu betrachten ist.¹⁶³

So bleibt festzuhalten, daß es eben nicht so wichtig ist, *die richtige* Perspektive zu haben – wenn es die denn geben sollte –, sondern möglichst viele Perspektiven im Wechsel. Nur so gewinnt man einen guten Überblick über das Ganze. Und so können selbst Orientalismus und Auto-Orientalismus einen heuristischen Wert für sich reklamieren.

4. Bibliographie

Amstutz G. *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism (Suny Series in Buddhist Studies)*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Amstutz G. „Modern Cultural Nationalism and English Writing on Buddhism: The Case of D. T. Suzuki and Shin Buddhism.“ *Japanese Religions* 22.2 (1997). S. 65–86.

Anesaki M. *History of Japanese Religion*. London: Kegan Paul, 1930.

¹⁶³ Der „traditionelle Japaner-Diskurs“ betonte die Besonderheit und Überlegenheit Japans auf der Grundlage des legitimistischen Staatsmythos, dem zufolge die japanische Herrscherdynastie von den Göttern abstammte, ewig und unveränderlich sei, während den chinesischen Herrschern das „Mandat des Himmels“ (*tianming* 天命) jederzeit entzogen werden konnte. Hieraus entwickelte sich die Theorie vom „Götterreich“ (*shinkoku* 神國) Japan, die im Mittelalter an Einfluß gewann, in der Tokugawa-Zeit z. B. von Suzuki Shōsan gegen die Christen eingesetzt wurde und vor allem im späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine unheilsame politische Dynamik entfaltete. Zur Entwicklung der „Götterreich-Ideologie“ siehe T Kuroda, „The Discourse on the „Land of Kami“ (*Shinkoku*) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4 (1996).

- Barth K. *Die Lehre Vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Kirchliche Dogmatik I.2*. Zollikon–Zürich, 1960.
- Bautz F W, „Hans Haas“, *Biographisch–Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd II (1990): Spalten 412–413.
http://www.bautz.de/bbkl/h/haas_ha.shtml.
- Bellah R N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post–Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.
- Bellah R N. „Religious Evolution.“ *American Sociological Review* 29 (1964): 358–74.
- Bellah R N. *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press, 1985.
- Bellah R N. „The Contemporary Meaning of Kamakura Buddhism.“ *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974): 3–17.
- Boxer C R. *The Christian Century in Japan, 1549–1650*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Braverman A. *Warrior of Zen: The Diamond–Hard Wisdom of Suzuki Shōsan*. New York; Tokyo; London: Kodansha, 1994.
- Butschkus H. *Luthers Religion und Ihre Entsprechung im Japanischen Amida Buddhismus*. Emsdetten: Verlags–Anstalt Heinr. & J. Lechte, 1940.
- Chamberlain B H. *Things Japanese*. 5. ed. London: Kegan Paul, 1927.
- Dobbins J C. „Envisioning Kamakura Buddhism.“ *Re–Visioning „Kamakura“ Buddhism*. Hg. von R K Payne. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. S. 24–42.
- Dow T. „The meaning of Confucian Work Ethik as the Source of Japan’s Economic Power“, *Asian Profile* 11.3 (1986). S. 219–230.
- Dumoulin H. „Religion und Politik: Die Entwicklung des japanischen Buddhismus bis zur Gegenwart.“ *Geschichte der Religiösen Ideen, Bd 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen Bis zur Gegenwart*. Hg. von Ioan P. Culianu. Freiburg: Herder, 1991. S. 325–409.
- Ehmcke F. *Die Wanderungen des Mönchs Ippen*. Köln: DuMont, 1992.
- Elison G. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Faure B. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Flasche R. „Der Irrationalismus in der Religionswissenschaft und dessen Begründung in der Zeit zwischen den Weltkriegen.“ *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Hg von H G Kippenberg und B Luchesi. Marburg: Diagonal–Verlag, 1991. S. 243–57.
- Foard J H. *Ippen Shōnin and Popular Buddhism in Kamakura Japan*. Dissertation, Stanford University, 1977.
- Foard J H. „What One Kamakura Story Does: Practice, and Text in the Account of Ippen at Kumano.“ *Re–Visioning „Kamakura“ Buddhism*. Hg von Richard K. Payne. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. S. 101–15.
- Franke O. „Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909“. *Archiv für Religionswissenschaft* 18.1–4 (1915). S. 394–479.
- Gladigow B. „Friedrich Schleiermacher (1768–1834).“ In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hg von A Michaels. München: C. H. Beck, 1997. S. 17–27.
- Griffis W E. *The Religions of Japan*. London: Hodder & Stoughton, 1905.
- Hall J W. *Das Japanische Kaiserreich*. Übersetzt von I Schuster, *Weltgeschichte; 20*. Augsburg: Weltbild, 2000.

Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische ...

- Hara Katsurō 原勝郎, „Tōzai no shūkyō kaikaku 東西の宗教改革 [Religiöse Reformation in Ost und West]“ (1911; reprinted in *Shinran taikai: Rekishi-hen* 親鸞体系—歴史編, vol. 1 [Kyoto: Hōzōkan, 1989]). S. 393–402.
- Hayashi M/Hiroshi Y. „The Adaption of Max Weber’s Theories of Religion in Japan.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 20. 2–3 (1993). S. 206–228.
- Heiler F. *Die Religionen der Menschheit*. Hg. von Kurt Goldammer. Stuttgart: Reclam, 1991.
- Heiler F. *Sādhu Sundar Singh: Ein Apostel des Ostens und Westens*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1925.
- Hirakawa A. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna (Buddhist Tradition Series 19)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- Ienaga S. „Japan’s Modernization and Buddhism.“ *Contemporary Religions in Japan* 6.1 (1965). S. 1–41.
- Inoue Mitsusada 井上光貞. *Nihon jōdokyō seiritsushi no kenkyū* 日本浄土教成立史の研究 [Studien zur Entwicklungsgeschichte der japanischen Lehre vom Reinen Land]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1971.
- Keel H. *Understanding Shinran: A Dialogical Approach*. Fremont, Cal.: Asian Humanities Press, 1995.
- Kitagawa J M. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press, 1966.
- Kleine C. *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie (Religionswissenschaft; 9)*. Frankfurt/Main. et al.: Peter Lang, 1996.
- Kleine C. „Wie die Zwei Flügel Eines Vogels’ – Eine Diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der Japanischen Geschichte.“ *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis Von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Hg von Peter Schalk. Uppsala: Uppsala University, 2001. S. 169–207
- Kuroda T. „The Discourse on the „Land of Kami” (*Shinkoku*) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4 (1996). S. 353–85.
- Küng H/H Bechert. *Christentum und Weltreligionen: Buddhismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Lai W W. „The Sectarian Beginnings of Jōdo–Shū: An Analysis of Hōnen’s Senjaku Hongan Nembutsu.“ *The Pacific World, new series* 8 (1992). S. 1–17.
- Lanczkowski G. *Geschichte der Religionen*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1980.
- Leffler Siegfried. *Christus im Dritten Reich der Deutschen: Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung ‘Deutsche Christen’*. Weimar: Verlag ‘Deutsche Christen’, 1935.
- Lloyd A. *The Creed of Half Japan*. London: Smith, Elder & Co., 1911.
- Lüddeckens, D. *Das Weltparlament der Religionen: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert* Berlin; New York: de Gruyter, 2002.
- McMullin N. *Buddhism and the State in Sixteenth–Century Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Mensching G. *Das Lebendige Wort: Texte aus den Religionen der Völker*. Darmstadt et al.: Holle–Verlag, 1952.
- Mensching G. *Die Weltreligionen*. Wiesbaden: Drei Lilien Verlag, 1981.
- Morrell R E. *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1987.
- Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: Univ. of Hawaii Pr., 1964.

- Nakamura H. *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans*. Leiden: E.J. Brill, 1982.
- Nakamura H. „Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Entwicklung Japans in der Neuzeit.“ *Japan und der Westen*. Hg von C von Barloewen und K Werhahn–Mees. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. S. 56–94.
- Nattier J. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.
- Oguro T. *Der Rettungsgedanke bei Shinran und Luther: Eine vergleichende Untersuchung*. Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag, 1985.
- Otsuka H. *The Spirit of Capitalism: The Max Weber Thesis in an Economic Historical Perspective*. Übersetzt von Masaomi Kondo. Tokyo: Iwanami Shoten, 1982.
- Papinot E. *Historical and Geographical Dictionary of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1992.
- Pauly K U W. *Ikko–Ikki: Die Ikko–Aufstände und ihre Entwicklung aus den Aufständen der bündischen Bauern und Provinzialien des japanischen Mittelalters*. Ph. D. diss., Rheinische Friedrich–Wilhelms–Universität, 1985.
- Payne R K. *Re–Visioning „Kamakura“ Buddhism (Studies in East Asian Buddhism; 11)*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Prohl I. *Die „Spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan (Mitteilungen der Gesellschaft Für Natur– und Völkerkunde Ostasiens e. V. Hamburg; 133)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur– und Völkerkunde Ostasiens e. V. Hamburg, 2000.
- Pye M. „Comparative Hermeneutics.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 7.1 (1980). S. 25–33.
- Pye M. *Emerging from Meditation*. London & Honolulu: Duckworth, 1990.
- Pye M. „Suzuki Daisetsu (1870–1966): Zen für den Westen“. *Kulturvermittler zwischen Japan und Deutschland: Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten*. Hg. von Japanisches Kulturinstitut Köln. Frankfurt a. M.: Campus, 1990. S. 162–177.
- Renondeau G. *Le bouddhisme Japonais: Hönen, Shinran, Nichiren et Dōgen. Textes fondamentaux de 4 Grands Moines de Kamakura, spiritualités vivantes. Sér. Bouddhisme*. Paris: Michel, 1965.
- Rudolph K. „Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft.“ *Religionswissenschaft und Kulturkritik: Beiträge zur Konferenz „The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus Van der Leeuw (1890–1950)“*. Hg von H Kippenberg und B Luchesi. Marburg: Diagonal, 1991. S. 149–56
- Schepers G. „Shinran im interkulturellen Kontext“. *Hōrin* 1 (1994). S. 27–40.
- Schrimpf M. *Zur Begegnung des Japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji–Zeit (1868–1912) (Studies in Oriental Religions)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.
- Schwentker M. *Max Weber in Japan: Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905–1995*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Schütte F J. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan; Bd. 1*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.
- Schütte F J. *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan; Bd. 2*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
- Schütze W. *Das japanische Wirtschaftswunder: Max Webers Beitrag zu seiner Erklärung*. Lüneburg: Al.Be.Ch.–Verlag, 1996.
- Senchakushū English Translation Project. *Hōnen’s Senchakushū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow (Senchaku Hongan*

Der „protestantische Blick“ auf Amida: Japanische ...

- Nembutsu Shū*), *Classics in East Asian Buddhism*. Honolulu/Tokyo: The Kuroda Institute, 1998.
- Sharf R. H. „Experience.“ *Critical Terms for Religious Studies*. Hg. von Mark C. Taylor. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998. S. 94–116.
- Sharf R. H. „The Zen of Japanese Nationalism.“ *History of Religions* 33.1 (1993). S. 1–43.
- Sharpe E. J. „Nathan Söderblom (1866–1931)“, *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hg. von Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997). S. 157–169.
- Shimazono S. „Religious Influences on Japan’s Modernization.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 8.3–4 (1981). S. 207–35.
- Shinnō T. „From Minkan–Shinkō to Minzoku–Shūkyō: Reflections on the Study of Folk Buddhism.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 20.2–3 (1993). S. 187–206.
- Shinshū Seiten Hensan Inkaï 真宗聖典編纂委員会, *Shinshū seiten 真宗聖典 [Heilige Schriften der Shinshū]*. Kyoto: Honganji shuppanbu, 1992.
- Steadman J. D. „Pure Land Buddhism and the Buddhist Historical Tradition.“ *Religious Studies* 23 (1987). S. 407–21.
- Steineck C. *Quellentexte des japanischen Amida–Buddhismus (Studies in Oriental Religions; 39)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
- Stone J. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism (Studies in East Asian Buddhism; 12)*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- Suzuki, D. T. *Collected Writings on Shin Buddhism*. Kyoto: Shinshū Ōtaniha, 1973.
- Suzuki D. T. *Japanese Spirituality*. Übersetzt von N. Waddell. New York; Westport; London: Greenwood Press, 1972.
- Suzuki D. T. *Die große Befreiung. Einführung in den Zen–Buddhismus*. Bern; München; Wien: O. W. Barth, 1999.
- Tsukamoto Zenryū 塚本善隆. *Mochizuki bukkyō daijiten 望月佛教大辭典 [Mochizukis Großes Lexikon des Buddhismus]*. 10 Bde. Tokyo: Sekai Seiten Kan-kō Kyōkai, 1973. S. 1041b–c.
- Tsumoto R. „Amita: Origin of the Amita Cult.“ *Encyclopedia of Buddhism*. Hg. von G. P. Malalasekera. Colombo: The Government Press, 1984. S. 443–463.
- Van Bragt J. „Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum: Schlägt Jōdo Shinshū eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?“ *Das Gold im Wachs: Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag*. Hg. von E. Gössmann und G. Zobel. München: Iudicium, 1988.
- Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; 2 Bde.* Stuttgart: UTB, 1988.
- Yamamoto S. „Ursprünge der Japanischen Arbeitsethik.“ *Japan und der Westen*. Hg. von C. von Barloewen und K. Werhahn–Mees. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. S. 95–129.