Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 68 (2014)

Heft: 1-2

Artikel: "Wissen" und "glauben" als Gegensatzpaar im politischen Diskurs Japan zwischen 1812 und 1911

Autor: Reinfried, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-681645

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DE GRUYTER DOI 10.1515/asia-2014-0009 — ASIA 2014; 68(1): 139–181

Heinrich Reinfried

„Wissen" und „glauben" als Gegensatzpaar im politischen Diskurs Japans zwischen 1812 und 1911

Abstract: This study focuses on how the German pair of concepts opposite in meaning "wissen" (to know) and "glauben" (to believe) was expressed in Japanese texts critical of religion and religious organizations before and after the onslaught of Western ideas in the second half of the 19th century. A comparison of the words used for the actions commonly associated with "believing" and "knowing" in a text on peasant life in rural Kyūshū in the 1810s with the terminology used by a leading member of the bureaucratic intelligentsia in Tokyo in the 1910s reveals that the basic conflict between "knowing" and "believing" before and after the mid-19th century period of transition differed fundamentally from the archetypal opposition of "belief in transcendence" versus "acquisition of knowledge by empirical methods" which characterised the Western Age of Enlightenment. In fact, religion was blamed above all for deflecting the allegiance of believers from the political authorities to religious organizations. Accordingly criticism in both periods focuses mainly on those religious organizations which on grounds of their popular appeal were seen to pose an immediate threat to the government's claim to "knowing", a term which in Japanese is semantically closely linked with "governing". Since faith was not regarded as "the substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (Hebrews 11.1) but as a form of allegiance (*kie*), criticism of religion in the texts surveyed should be understood as being rooted in political concerns, not in a radical denial of religion as such.

Heinrich Reinfried: i. R., Abteilung Japanologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich.
E-mail: reinfried@asiaintensiv.ch

1 Zur Fragestellung

In der Meiji-Zeit (1868–1912) sahen sich die Gründer des japanischen Nationalstaates in der Folge der Öffnung Japans mit der Aufgabe konfrontiert, autochthone und fremdstämmige Ideen auf ihre Vereinbarkeit mit dem Projekt eines Grossjapanischen Kaiserreichs zu überprüfen. Dies setzte ab den 1870er Jahren einen eigentlichen Wettstreit der Ideen in Gang, in welchem neben konfuzianischen Agnostikern, Nativisten und Buddhisten neu auch Apologeten der unter-

schiedlichsten nicht-japanischen Weltanschauungen um die Teilhabe an der staatlichen Definitionsmacht rangen. Akzentuiert wurde dieser Wettstreit durch die Überlagerung durch den europäischen Kulturkampf. So sahen sich die Vertreter des japanischen Obrigkeitsstaates nach der offiziellen Zulassung der christlichen Religion im Jahre 1873[1] dazu gezwungen, sich nicht nur mit den Argumenten der Missionare und der japanischen Christen der unterschiedlichsten Denominationen, sondern gleichzeitig auch mit jenen der Vertreter der positivistischen Eschatologie, des Sozialdarwinismus sowie des empirischen Prinzips der Naturwissenschaften und Technik auseinandersetzen und Stellung zu beziehen.[2] Insbesondere die zwei Dezennien zwischen der Abschaffung der Daimyate im Jahr 1868 und dem Inkrafttreten der Verfassung im Jahr 1890, in denen vielfältige philosophische Ansätze durch den Raster autochthoner Vorstellungen einer ersten Prüfung aus dem Blickwinkel handfester japanischer nationaler Interessen unterzogen wurden, konstituieren somit eine Epochenschwelle zwischen früher Neuzeit und Moderne, die im weitesten Sinne mit Reinhart Koselleck als japanische „Sattelzeit" verstanden werden kann.[3]

Der Diskurs über Brauchbarkeit und erwünschte politische Gewichtung der zur Disposition stehenden Weltanschauungen wurde von der Führungsschicht im politischen Zentrum Japans überwiegend auf der Grundlage von utilitaristischen und realpolitischen Erwägungen mit dem Ziel eines nationalen Konsenses der Elite und damit der Konsolidierung der politischen Einheit des Grossjapanischen Kaiserreichs geführt. Hauptsächliches Ziel war somit die Bündelung sämtlicher nationaler Kräfte und deren Einbindung in den Staat, der sich den wirtschaftlichen und machtpolitischen Aufstieg in einem vom Imperialismus geprägten ostasiatischen Umfeld auf die Fahne geschrieben hatte. In diesem Prozess kam dem Begriff „wissen" eine zentrale, gar staatstragende Funktion zu, hatte doch der Meiji-Kaiser in seinem 5-Artikel-Eid von 1868 (*Gokajō no seimon* 五箇条の誓文) die Nation dazu aufgerufen, zur Stärkung der Grundlagen des Kaiserreichs „Wissen" (*chishiki* 知識) in der ganzen Welt zu suchen. Die Kehrseite des diesem Aufruf zugrunde liegenden mentalen Rasters, der „Wissen" als Prämisse staatlicher Macht postuliert, bildete die patronisierende Haltung gegenüber dem „Glauben". Die politisch-soziale Grundeinstellung, gemäss welcher nur das ungebildete Volk „glaubt", während die „wissende" Elite religiöse Überzeugungen einzig als Mittel

1 Das Verbot der christlichen Religion wurde offiziell 1873 aufgehoben. Die französische Missionsgesellschaft *Les Missions étrangères de Paris* (*MEP*) hatte jedoch bereits zuvor im Jahr 1865 in Nagasaki die erste katholische Kirche Japans eingeweiht. Die erste protestantische Kirche wurde 1872 in Yokohama errichtet.

2 Zur Rezeption der Evolutionslehre in Japan, s. Reinfried 2008.

3 Koselleck 1974: XV.

zum Zweck benützt, ist im japanischen politischen Denken des 19. Jahrhunderts in Form eines dualen Gesellschaftsmodells verschiedentlich nachweisbar. So stellte etwa der Nativist Fujita Tōko 藤田東湖 im Jahr 1846 fest, nur unwissende Menschen würden an den Buddhismus glauben und ihn am Leben erhalten, während listige Samurai ihn einzig für ihre Ziele benützen würden.[4] Auch dass der Historiker Kume Kunitake 久米邦武 anlässlich seines Aufenthalts in der Schweiz im Jahr 1873 im Tagebuch der Iwakura-Studiendelegation die Beobachtung festhielt, dass in Zürich nicht nur das ungebildete Volk, sondern auch gebildete Menschen an ein Leben nach dem Tod glaubten, kann nur so verstanden werden, dass zumindest der Verfasser des Reiseberichts ganz selbstverständlich davon ausging, dass „glauben“ auf Bildungsferne zurückzuführen sei.[5]

Angesichts der Vielfalt westlicher Weltanschauungen war es nicht einfach, zur Auseinandersetzung mit den wesensfremden Begriffswelten äquivalente japanische Übersetzungen in Form von Wörtern und Schriftzeichen bereitzustellen. Zur hierarchischen Einordnung der um Deutungshoheit ringenden widersprüchlichen philosophischen und religiösen Konzepte in den jungen Nationalstaat wurden schliesslich ältere japanische Wörter wiederbelebt,[6] in ihrer Bedeutung erweitert[7] oder es wurden Wörter gänzlich neu geprägt[8]. Die Schwierigkeiten, die sich durch das Zusammentreffen und die gegenseitige Überlagerung unterschiedlichster autochthoner und fremder kultureller Konzepte ergaben, soll im folgenden exemplarisch anhand der für die Aufklärung zentralen gegensätzlichen Begriffe „wissen“ und „glauben“ sattelzeitübergreifend nachgezeichnet werden. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass diese Verben im deutschen

---

4 Vgl. dazu Ketelaar 1990: 46.

5 „Obgleich Bildung sich über das ganze Land erstreckt, besteht noch die Hoffnung nach zukünftigem Glück, das nur im Jenseits liegt“ (Pantzer 2002: 416).

6 Das Wort „Religion“ wurde 1873 im ersten Japanisch-Englischen Wörterbuch noch mit *oshiye* (Lehre), *michi* (Weg), *hō* (Lehre) und *dō* (Weg) übersetzt (J.C. Hepburn 1873), im *Meiroku zasshi* 明六雑誌, dem Hauptorgan der japanischen Aufklärung, von Nishi Amane 西周 dann als *kyōmon* 教門 (sinngemäss: „Eingangstor zur Lehre“), von Mori Arinori 森有礼 mit dem hernach in den allgemeinen Sprachgebrauch übernommenen *shūkyō* 宗教 (sinngemäss: „Lehre eines Vorfahren“) ins Japanische übertragen (*Meiroku zasshi* 1874: No. 6). *Kyōmon* wie auch *shūkyō* berücksichtigen anders als die früheren Bezeichnungen neu den konfessionellen Aspekt von Religion. Inwieweit es sich beim sino-japanischen Wort *shūkyō* um eine Neuprägung oder um eine Wiederbelebung eines Worts aus der mittelalterlichen chinesischen buddhistischen Terminologie handelt, ist nicht geklärt. Vgl. dazu Krämer 2009: 10.

7 Wörter wie „wahrer Glaube“ (*shōshin* 正信) versus „Irrglaube“ (*jakyō* 邪教) oder „Aberglaube“ (*meishin* 迷信) wurden von Exponenten buddhistischer Denominationen als Kampfbegriffe zur Abgrenzung von anderen Richtungen verwendet. Vgl. dazu *KKG*: 2.

8 Dies betraf insbesondere die Übersetzung christlicher Terminologie. Vgl. dazu Krämer 2009: 5–15.

wie im japanischen Kontext als Begriffe im Sinne Reinhart Kosellecks gelten können.[9] Im Mittelpunkt stehen dabei die folgenden Fragen: Mit welchen Wörtern, Zeichen und Handlungen werden die Begriffe „wissen" und „glauben" in der untersuchten Literatur wiedergegeben? Werden „wissen" und „glauben" im Japanischen sattelzeitübergreifend als Gegensatzpaar verstanden, oder entsteht dieser Gegensatz erst durch die Rezeption des Begriffsrahmens der europäischen Aufklärung? Welche Konnotationen haben die Begriffe „wissen" und „glauben" im Japanischen? Decken sich deren Konnotationen mit jenen der für die Übersetzung verwendeten deutschen oder englischen Wörter? Können in Japan über die Sattelzeit hinweg semantische Verschiebungen festgestellt werden und worauf sind etwaige Veränderungen zurückzuführen? Und schliesslich: Wie wirken sich die gewonnenen Erkenntnisse auf die Interpretation der Texte aus?

2 Zu den verwendeten Quellentexten

Diese Fragen werden im folgenden anhand von Quellen aus der Zeit vor und nach der Meiji-Restauration diskutiert. Deren Auswahl erfolgte nach dem Kriterium, inwieweit sie relevantes sprachliches Material zu den Wortfeldern von „wissen" und „glauben" enthalten. Zum einen sind dies die für die Definition der lexikalischen Bedeutung zuständigen allgemeinen Wörterbücher sowie Fachwörterbücher. Zur anschliessenden exemplarischen Darstellung des Wortmaterials zum Thema „wissen" und „glauben" vor und nach der Sattelzeit der Meiji-Restauration wurden Texte ausgewählt, die zur Gattung der religionskritischen politischen Literatur gehören und entsprechend aussagekräftiges Sprachmaterial enthalten. Für die Zeit vor 1868 entspricht die allegorische Erzählung *Nisuke banashi* 仁助噺 (*Erzählung des Nisuke*, Abk. *NB*) eines anonymen Verfassers aus dem ländlichen Kyūshū um 1812 diesen Anforderungen.[10] Der Verfasser des *NB*, den niederen Rängen der *Han*-Bürokratie, allenfalls den oberen Rängen der ländlichen Verwaltung zugehörig, thematisiert in dieser zeitkritischen Erzählung die schwierige wirtschaftliche Lage der Bauernschaft um 1800 in Higo, der heutigen Präfektur Kumamoto, und präsentiert darin Vorschläge für politische, wirtschaftliche und soziale Reformen. Als literarischer Text wie auch als geschichtliche

9 „Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht" (Koselleck 1978: 28).

10 Anonym 1970 (1812). Alle zitierten Passagen wurden vom Verfasser aus dem Japanischen übersetzt. Die Seitenzahlen der Literaturnachweise zum *NB* beziehen sich auf die japanische Ausgabe. Für die vollständige englische Übersetzung, s. Reinfried 1978: 335–436.

Quelle ist das *NB* von peripherer Bedeutung. Es wird zwar einerseits als bedeutendes Beispiel für Volkserzählungen zum Protest der Landbevölkerung gegen Fiskalpolitik, Fronarbeit und die Verstaatlichung der Allmenden (*iriai* 入会) erwähnt,[11] anderseits haben jedoch gerade die Topoi der bäuerlichen Glaubenswelten und der Abhängigkeit der Bauern von Priestern, die in immerhin zwei der insgesamt sieben Kapitel breiten Raum einnehmen, bisher keine Beachtung gefunden.[12] Weiter spricht auch die Tatsache, dass dessen Autor den nationalen Diskurs in der Frage der Religionspolitik auf die regionale Ebene herunterbricht, für die Verwendung des *NB* als Quellentext für die vorliegende Studie, zeigt es doch deutlich auf, dass der religionskritische Diskurs nicht auf die Elite der politischen Zentren beschränkt blieb, sondern in ähnlicher Weise auch in peripheren Gebieten Japans geführt wurde.[13]

Für die Zeit nach der Meiji-Restauration entsprechen die religionskritischen Schriften des Beamtengelehrten Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916),[14] darunter vor allem dessen Referat *Zur Reform des Buddhismus* (*Bukkyō kaikaku dan* 仏教改革談, Abk.: *BKD*) von 1902 sowie dessen Pamphlet *Wie die christliche Religion uns schadet* (*Kirisuto-kyō no gaidoku* 基督教の害毒, Abk.: *KKG*) von 1911 dem gewünschten Textprofil. Beim Verfasser handelt es sich um einen angesehenen, realpolitisch denkenden Amtsträger innerhalb der staatstragenden Schicht der Meiji-Zeit. Katō, Träger des Adelstitels „Freiherr“ (*danshaku* 男爵), war Gründungsrektor der Universität Tokyo, amtete als Minister für Erziehung und Bildung, und war Mitglied der aufklärerischen *Meirokusha*-Gesellschaft sowie der daraus hervorgegangenen Akademie der Wissenschaften.[15] In seinen Schriften vertrat er die Ansicht, dass „wissen“ mit „glauben“ unvereinbar sei, und dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft die Loyalität zum Staat beeinträchtige oder gar verunmögliche. Sein Verdikt galt dabei nicht nur Religionen ausländischer Provenienz, sondern auch der einheimischen Shintō-Tradition, gegen deren Ausbau zu einem Staatskult er sich dezidiert aussprach. Dass seine Aussage, Religion sei durch einen Schwertstreich kompromisslos zu eliminieren,[16] nicht als unvereinbar mit seiner Stellung als Rektor der Universität Tokyo

11 Totman 1986: 459.

12 Vgl. Totman 1993: 318, sowie Reinfried 1978: Kapitel 6/7, 414–433.

13 Vgl. dazu etwa Kumazawa 1970: 89–184.

14 Alle Textpassagen aus den Schriften von Katō Hiroyuki wurden vom Verfasser ins Deutsche übersetzt.

15 Katō war insgesamt viermal Vorsitzender der „Akademie der Wissenschaften Tokyo“ (*Tōkyō gakushikai'in* 東京学士会院), nämlich 1880–1882, 1886–1895, 1897–1906 *kaichō* 会長, sowie 1906–1909 nach der Namensänderung in „Kaiserliche Akademie der Wissenschaften“ (*teikoku gakushi'in* 帝国学士院) als *inchō* 院長.

16 *KKG*: 26.

und Mitglied der japanischen Akademie der Wissenschaften betrachtet wurde, ist aus europäischer Warte immerhin bemerkenswert, lässt sie doch den Schluss zu, dass seine Ansichten bezüglich Religion damals von vielen wenn nicht geteilt, so doch nicht als sittenwidrig verurteilt wurden.[17] Genau diese radikale Stellungnahme zur Religionsfrage ist wohl auch mit dafür verantwortlich, dass Katō heute nicht zu den Wegbereitern der pluralistischen Demokratie Japans nach 1945 gezählt wird und folglich in der Erinnerungskultur Japans entsprechend wenig Beachtung findet.[18]

Beiden Autoren ist gemein, dass sie sich mit der Religionsfrage vorwiegend aus staatsmännischer Sicht beschäftigen. Objekt ihrer Kritik sind vorwiegend die Praktiken der populären buddhistischen *Jōdo shinshū* 浄土真宗 (Reine-Land-Lehre), bei Katō zusätzlich jene christlicher Denominationen. Bei beiden anvisierten Glaubensgemeinschaften handelte es sich um Erlösungsreligionen, die sich besonders erfolgreich als Heilsbringer zwischen Regierung und dem Volk positionierten. Im Mittelpunkt der Erörterungen beider Autoren stehen folglich nicht die religiösen Lehren als solche, als vielmehr die konkreten Aktivitäten der im Fokus stehenden religiösen Gemeinschaften und ihrer Repräsentanten im Hinblick auf deren Auswirkungen auf das Staatswesen. Die Autoren beider Epochen verfolgen dabei als „Wissende" das Ziel, ihre Leser von der Schädlichkeit der anvisierten Religionsgemeinschaften zu überzeugen und deren Pflichten gegenüber dem Staatswesen anzumahnen. Die Texte der ausgewählten Autoren beider Epochen verwenden und diskutieren die Schlüsselbegriffe „wissen" und „glauben" ausführlich und in anschaulicher Weise, so dass sie sich m. E. für eine sattelzeitübergreifende exemplarische Darstellung der Problematik des Gegensatzpaars „wissen" und „glauben" bestens eignen.

3 Zum Begriff „glauben" im Deutschen und Japanischen

In Europa führte das Spannungsfeld zwischen der Definitionsmacht der römischen Kirche und jenem der zunehmend selbstsicher auftretenden empirischen

17 Diese Tatsache steht im Kontrast zu den Auseinandersetzungen an der Universität Zürich um die Einführung der Evolutionslehre im Jahr 1873. Vgl. dazu Reinfried 2008.

18 Dies zeigt sich etwa im geringen Interesse an Katō in den Geschichtswissenschaften. Die einzige Monographie in einer westlichen Sprache von David Abosch deckt die staatsrechtlichen Schriften von Katō, nicht aber dessen religionskritische Aufsätze und Vorträge in seinem Spätwerk ab (Abosch 1964). In japanischer Sprache finden sich nur die Darstellungen in Tabata 1986 sowie Uete 1984.

Wissenschaften während der Aufklärung zu zwei antagonistischen europäischen Kulturen und damit auch zu einer ausgeprägten Polysemie des Worts „glauben". Zwar bezeichnete das germanische *ga-laubjan* bereits in vorchristlicher Zeit in seiner Bedeutung von „für lieb halten, gutheissen" das „freundschaftliche Vertrauen der Menschen zur Gottheit",[19] erhielt jedoch gemäss dem Grimm'schen Wörterbuch als deutsche Übersetzung des lateinischen *credere* während der Christianisierung eine neue, spezifisch christliche Konnotation im Sinne einer „gewissen Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht".[20] In der Aufklärung im 18. Jahrhundert erfuhr „glauben" dann eine radikale Uminterpretation. So führte Diderot das Verb *croire* (dt. glauben) in seiner *Encyclopédie* neu auf fehlenden oder ungenügenden Einsatz von Verstand, Gewissen und Vernunft zurück.[21] „Glauben" wurde in der Folge als Fehlleistung, Gläubige als Mängelwesen verstanden. Der zunehmenden Marginalisierung von „glauben" im Verlauf der Aufklärung hielt Papst Papst Pius IX. in seinem *Syllabus Errorum* (Verzeichnis der Irrtümer) von 1864 entgegen, dass nur Gott über die Wahrheit richten könne, nicht aber die Ratio,[22] und festigte damit nicht nur den Begriff „glauben", sondern auch dessen Antinomierelation zu „wissen". Das deutsche Wort „glauben" hingegen hat laut Duden die Definition der französischen Aufklärung bis heute kaum rezipiert, liege dessen Bedeutung doch schwerpunktmässig immer noch auf dem „religiösen Verhalten des Menschen zum Christengott", während es sich bei der zweiten Bedeutung von „für wahr halten" oder „annehmen, vermuten" lediglich um eine abgeschwächte Form des religiösen „Glaubens" handle.[23] Im Deutschen kann deshalb nur durch Attribute eindeutig zwischen „glauben mit religiöser Konnotation" und „glauben ohne religiöse Konnotation" unterschieden werden.

---

19 *Duden – Das Herkunftswörterbuch*. Duden, Bd. 7.

20 Vgl. dazu das Lemma „GLAUBEN, *vb.*", in: Grimm 1854–: Bd. 7, Sp. 7820, ebenso die Definition der Lutherbibel „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht" (Luther 1912 [1534]: Hebräer 11.1).

21 Diderot definiert unter dem Lemma *croire* das Wort „glauben" wie folgt: „*Glauben* heisst von der Wahrheit einer Tatsache oder eines Satzes überzeugt sein, weil man sich nicht die Mühe der Prüfung gemacht hat oder weil man geprüft hat, & zwar schlecht oder gut. Nur im letzten Fall kann die Zustimmung entschieden sein & befriedigen. [...] Es wäre ebenso verwerflich, etwas ohne Prüfung zu glauben, wie eine evidente oder klar bewiesene Wahrheit nicht zu glauben" (Lemma „Glauben" in: Diderot und d'Alembert 2001 [1767].

22 In §1,3 des *Syllabus Errorum* bezeichnete Papst Pius IX. den folgenden Lehrsatz als falsch: „Die menschliche Vernunft ist, ohne dass wir sie irgendwie auf Gott beziehen müssten, der einzige Richter über Wahrheit und Falsches, über Gut und Böse. Sie ist sich selbst Gesetz und mit ihrer natürlichen Kraft ausreichend, um das Wohl der Menschen und Völker zu sichern." (Pius IX. 1864).

23 Lemma „glauben" in *Duden – Das Herkunftswörterbuch*. Duden, Bd. 7.

Im Japanischen existieren für „glauben" als zentrale Tätigkeit von Gläubigen mit *shinjiru* 信じる und *kie suru* 帰依する zwei divergente Wortstämme, die oft synonymisch verwendet werden. So erklären japanische Wörterbücher die Bedeutung von *shinjiru* (bzw. dessen Varianten *shinzuru* oder *shinzu*) zum einen mit *shinkō suru* 信仰する, das ebenfalls den Wortstamm *shin* enthält, zum anderen jedoch mit dem Verb *kie suru* 帰依する, einem Kompositum, das mit anderen Zeichen mit gänzlich anderer Bedeutung geschrieben wird. Gleichwohl vermerkt das erste Japanisch-Englische Wörterbuch von 1873 unter dem Lemma *kie* als Übersetzung neben *to humbly trust in, depend on* (demütig vertrauen in, sich verlassen auf) auch *to believe* (glauben).[24] Das der revidierten Auflage von 1903 hinzugefügte Satzbeispiel „Jener Priester hat keine Anhänger" deutet zwar an, dass *kie* ein spezifisches Beziehungsmuster zwischen Priestern und Gläubigen beschreibt und deshalb nicht einfach mit *to believe* übersetzt werden kann.[25] Dass *kie* jedoch trotzdem auch hier mit dem englischen Wort für „glauben" gleichgesetzt wurde, lässt vermuten, dass in der japanischen Gemeinsprache zwischen *shinjiru* und *kie suru* nicht klar unterschieden wurde. Es gilt also, zunächst die unterschiedlichen Konnotationen von *shinjiru* und *kie* zu klären, um sie voneinander abzugrenzen und deren genaue Bedeutung im Deutschen festlegen zu können.

Bezüglich *shinjiru* 信じる deuten Einträge in Wörterbüchern darauf hin, dass dieses japanische Wort für das deutsche „glauben" konnotativ näher an Diderots Definition des französischen *croire* denn am religiös konnotierten lateinischen Wort *credere* positioniert ist. Das wohl autoritativste enzyklopädische Grosszeichenwörterbuch *Dai kan–wa jiten von* Morohashi Tetsuji, das die klassische und literarische chinesische Sprache sowie japanische Vokabeln vor 1868 vollumfänglich erfasst, erklärt das chinesische Morphem *xìn* 信 (jap. *shin*) an erster Stelle mit „für wahr halten, nicht bezweifeln" (*makoto to suru, utagawanai* 疑わない), an zweiter Stelle mit „aufklären, klarstellen" (*akiraka ni suru* 明らかにする, *tsumabiraka ni suru*), und an sechster Stelle mit „folgen, befolgen" (*shitagau*) im Sinne von „den Worten eines verehrten Lehrers folgen".[26] Bereits an dritter Stelle wird darauf hingewiesen, dass das Zeichen 信 für das Morphem *xìn* zumindest in einem Text der frühen Han-Zeit sogar in gleicher Bedeutung wie das Zeichen 知 (*zhī*) für „wissen" verwendet werden konnte.[27] Die religiöse Leseart von „glauben"

---

24 Lemma *kiye*, in: Hepburn 1873.

25 Das Satzbeispiel „*Ano oshō ni kie suru hito ga nai*" wird übersetzt als „That priest has no followers or adherents (Bud.)" (Lemma *kie*, in: Hepburn 1995 [1903]).

26 Die Erklärung „信, 従也" ist belegt durch eine Anmerkung zu einer Aussage aus dem *Lǚshì chūnqiū* 呂氏春秋 (239 v. Chr.) (S. Lemma *shin* 信, in: *Dai kan-wa jiten* 1955–1960).

27 Die Gleichsetzung von 信 und 知 durch die Worterklärung „信, 知也" ist belegt durch eine Fussnote zu einer Textstelle im *Huáinánzǐ* 淮南子 (S. Lemma *shin* 信, in: *Dai kan-wa jiten* 1955–1960).

erscheint hingegen erst an letzter und zwanzigster Stelle mit der Erklärung „in allem zwischen richtig und falsch unterscheiden zu können, den Segen Buddhas, der Lehre und der Priesterschaft (*buppōsō* 仏法僧) freudig zu erbitten und reinen Herzens nur Gutes zu erhoffen“. Als weitere Erläuterung findet sich hier eine Passage aus dem *Jōyuishikiron* 成唯識論 (chin. *chéng wéishì lùn*), in der „glauben“ als Läuterungsprozess des Denkens „aus tiefer Ergebung und freudigem Streben nach Erkenntnis der tatsächlichen Gegebenheiten, Tugenden und Fähigkeiten“, dessen Aktivität darin bestehe, „dem Unglauben entgegenzuarbeiten und sich am Guten zu erfreuen“, definiert wird.[28] Diese Textnachweise zeigen zum einen deutlich auf, dass „glauben mit religiöser Konnotation“ im Bedeutungsfeld des Morphems *xìn* von nachrangiger Bedeutung war, und zum anderen, dass *xìn* sich zum Begriff „wissen“ nicht als Antonym verhielt, ja zuweilen sogar für die gesamte Bedeutungspalette, für welche Diderot entgegengesetzte Begriffe „wissen“ und „glauben“ verwenden musste, Verwendung finden konnte.

Wenn wir nun der genauen religiösen Konnotation des Morphems *shin* nachgehen, so finden wir im Wörterbuch *Gensen* im Lemma *shinjin* 信心 den Hinweis, dass es sich bei diesem Wort in der Bedeutung von „gläubiges Gemüt/aufrichtiger Glaube“ (*shinkō suru kokoro* 信仰する心) um einen Begriff der Erlösungsreligion *Jōdo shinshū* handelt. *Shinjin* bedeute dort „Zuflucht einzig beim Gelübde von *Amida Nyorai* zur bedingungslosen Erlösung (*tariki hongan* 他力本願) suchen und jedem Verlangen nach Erlösung durch eigene Kraft entsagen“.[29] Tatsächlich stellen Wörter mit dem Morphem *shin* in der *Jōdo shinshū* als hauptsächliche Voraussetzung für Erlösung und somit zentrale Begriffe in dieser Glaubenslehre dar. So findet das Morphem *shin* im *Tannishō* 歎異抄, einem der populärsten religiösen Texte dieses Zweigs des japanischen Buddhismus aus dem späten 13. Jahrhun-

---

28 云何為信，於實德能深忍樂欲心淨為性，對治不信樂善為業 (*Jōyuishikiron* 成唯識論, Bd 6. In: *Kokuyaku daizōkyō ronbu* 国訳大蔵経論部, Bd. 10: 285). Die *Abidharma*-Abhandlung *Jōyuishikiron*, einer der grundlegenden Texte der *Yogācāra*-Schule des Buddhismus, wurde von Vasubandhu verfasst und von Xuánzāng (602–664) aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt. Meine deutsche Übersetzung folgt der Übertragung ins Englische von Francis H. Cook: „What is faith? Its nature is that of the purification of mind, which is a profound acquiescence toward and joyful desire for realities, virtues, and abilities. Its activity is that of counteracting faithlessness and enjoying the good“ (Cook 1999: V/14).

29 *Amida nyorai no tariki hongan ni nomi kie shite, jiriki no kokoro o nageutsu koto* 阿弥陀如来の他力本願にのみ帰依して、自力の心を抛つこと (Lemma *shinjin*, in *Gensen* 1931). Das einsprachige Wörterbuch *Gensen*言泉 basiert auf dem *Kotoba no izumi* ことばの泉, einem der ersten neuzeitlichen einsprachigen Wörterbücher der japanischen Sprache, das zwischen 1898 und 1899 publiziert wurde. Die hier zitierten Stellen entstammen der mir vorliegenden Auflage von 1931.

dert, in den Wörtern *shinjin* 信心 (aufrichtiger Glaube) sowie als Bestandteil des Verbs *shinjiru/-zuru (*glauben*)* unzählige Male Verwendung.[30]

Dieser religiös konnotierte Gebrauch von *shinjiru* blieb jedoch auf die Fachsprache buddhistischer Gemeinschaften beschränkt und scheint dessen überwiegend säkulare Konnotation in der Gemeinsprache nicht wesentlich überprägt zu haben. Dies zeigt sich zum einen daran, dass die nicht-religiöse Konnotation von *shin* Ende des 19. Jahrhunderts anfänglich auch im Verständnis von ausländischen Beobachtern überwog. So übersetzte Hepburn in der ersten Ausgabe seines *English-Japanese Dictionary* 1873 das Verb *shinjiru* mit „to believe, to regard as true, to believe in, to confide in, trust in" sowie dem Anwendungsbeispiel „*shinji-rarenu hanashi, an incredible story*" (eine unglaubliche Geschichte), also noch ohne Hinweis auf eine spezifisch religiöse Konnotation. Dies änderte sich mit der Ausgabe von 1903, in welcher nun das hinzugefügte Satzbeispiel „*kami wo shinjiru,* to believe in God" an letzter Stelle erscheint.[31] Die gleiche Reihenfolge findet sich sowohl im Lemma *shinzu* 信ず des einsprachigen Wörterbuchs *Gensen*言泉, als auch in modernen einsprachigen Wörterbüchern der japanischen Gegenwartssprache – m. E. ein Hinweis darauf, wie tief verwurzelt das überwiegend säkulare Verständnis von *shin* im allgemeinen Sprachgebrauch Japans ist.[32]

Das Morphem *shin* deckt also in traditioneller japanischer Lesart überwiegend den nicht-transzendentalen Bereich ab und ist nur im fachsprachlichen buddhistischen Gebrauch, insbesondere in der Erlösungslehre der *Jōdo Shinshū*, mit dem christlich überprägten „glauben" annähernd vergleichbar. Anders als

---

30 Amida, der Buddha der Barmherzigkeit versprach in seinem Gelübde, dass die Erlösung weder vom Lebensalter noch von der Frage, ob man gut oder schlecht sei, abhänge. Wichtig sei einzig die innere Bereitschaft zum Glauben (*shinjin*): „Wisse denn, dass gemäss dem Gelübde von Amida Buddha zur Erlösung jeder, ob alt oder jung, ob gut oder böse, einzig des aufrichtigen Glaubens bedarf." *Mida no hongan ni wa rōshō zen'aku no hito o erabazu, tada shinjin o yō to su to shirubeshi* 弥陀の本願には老少善悪の人をえらばず、ただ信心を要とすと知るべし (Yuien 1300?: 192, Kapitel 1).

31 Vgl. Lemma *shinji,-dzuru, -ta*, in: Hepburn 1873, sowie Lemma *shinji/-zuru*, in: Hepburn 1995 [1903].

32 Auch moderne japanische einsprachige Wörterbücher führen unter dem Lemma *shinjiru* dessen Bedeutung mit religiöser Konnotation ausnahmslos nachrangig, wenn auch nicht immer an letzter Stelle auf), so im *Nihon kokugo daijiten* (1972) und *Nihongo daijiten* (1990), als auch im *Kanwa chūjiten* (1995), während ein Synonymwörterbuch bei *shinjiru* die religiöse Konnotation gänzlich weglässt und das Verb *shinjiru* mit dem Synonym „nicht bezweifeln" (*utagawanai*) ausschliesslich im Wortfeld von „Vertrauen" (*shinyō/shinrai*) und „Glaubwürdigkeit" (*shinpyō* 信憑) verortet (*Ruigo jiten* 1968). Auch ein neueres Chinesisch-Japanisches Wörterbuch führt für *xìn* 信 an erster Stelle die Übersetzung „sicher, zuverlässig", an zweiter Stelle „vertrauen", an dritter Stelle „einer Aussage/einem Menschen Glauben schenken" und erst zuletzt „glauben im religiösen Sinne" auf (*Chū-nichi jiten* 1996).

beim deutschen Wort beschränkte sich die religiöse Überprägung des Morphems *shin* im Japanischen auf dessen Gebrauch in der buddhistischen Fachsprache, während in der ausserreligiösen Gemeinsprache dessen ursprüngliche Bedeutung von „glauben ohne religiöse Konnotation“ weitgehend bewahrt blieb. Der semantische Wandel, der in der geänderten Übersetzung von *shinjiru* im Japanisch-Englischen Wörterbuch von 1903 dokumentiert ist, lässt sich wahrscheinlich darauf zurückführen, dass die ursprüngliche fachsprachliche Bedeutung von „glauben mit religiöser Konnotation“ durch die Aktivitäten der christlichen Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmend auch in die Gemeinsprache getragen wurde. Zum Antonym von „wissen“ analog zum Verständnis bei Diderot wurde das japanische Wort „glauben“ erst durch die Stellungnahme des Beamtengelehrten und ersten japanischen Freimaurers Nishi Amane 西周, als er 1874 – also ein Jahr nach Aufhebung des Verbots der christlichen Religion – in der Zeitschrift *Meiroku zasshi* 明六雑誌 festhielt: „Der Glaube hat seine Wurzeln dort, wo das Wissen des Menschen nicht mehr hinreicht.”[33]

Welche Bedeutung hat nun das Wort *kie* 帰依? Das einsprachige Wörterbuch *Gensen* 言泉von 1921–29 bezeichnet *kie* als eigenständigen buddhistischen Begriff in der Bedeutung von „zum Sieger zurückkehren und sich ihm unterwerfen“,[34] und setzt das Wort durch die Erklärung „an die Lehre Buddhas glauben (*shinji*, 信じ) und ihr folgen (*shitagau* 従う)“ gleich mit *shinjiru*.[35] Als Anwendungsbeispiel fügt das Lexikon das ebenfalls dem Buddhismus zugeordnete Kompositum *kie kakkō* 帰依渇仰 in der Bedeutung von „Zuflucht zu den drei Schätzen suchen und tiefe Bewunderung für deren Wohltaten empfinden“ hinzu.[36] Die Verwendung von *shinjiru* zur Erklärung von *kie* lässt keinen Zweifel daran, dass diese beiden Wörter in der japanischen Gemeinsprache als Synonyme empfunden und auch so verwendet wurden. Umgekehrt erklärt das Grosswörterbuch *Dai kan–wa jiten* das Wort *shinjin* 信心 (gläubiges Gemüt, aufrichtiger Glaube) mit dem Wort *kie* als „Zuflucht (*kie*) bei Buddha/-s (*hotoke* 仏) suchen und an ihn/sie glauben (*shinkō suru*)“.[37] Dieser Zirkelschluss setzt sich in modernen Wörterbüchern wie den einsprachigen Standardlexika *Kōjien* und *Nihongo daijiten* fort, indem auch hier bis auf den heutigen Tag unter dem Lemma *shinzuru* die Abgrenzung zwischen

---

33 *Shin wa chi no oyobazaru tokoro ni nezasu mono nari* 信は知の及ばざるところに根ざすものなり (Nishi, Amane. *Kyōmon* 教門 [Über Religionen], in: Uete 1984: 186).

34 *Shōsha ni kitō/ifuku suru* 勝者に帰投・依伏する (Lemma *kie*, in: *Gensen* 1931).

35 *Hotoke no oshie ni shinji shitagau koto* 仏の教に信じ従うこと (Lemma *kie*, in: *Gensen* 1931).

36 *Sanbō ni kie shi, sono kōtoku o kakkō suru koto* 三宝に帰依し、その功徳を渇仰すること (Lemma *kie*, in: *Gensen* 1931).

37 *Hotoke ni kie shite, kore o shinkō suru kokoro* 仏に帰依して之を信仰する心 (Lemma *kie*, in: *Gensen* 1931).

shinkō suru und *kie suru* nicht vorgenommen wird.[38] Wenn dann dem Lemma *kie* zusätzlich zur Erklärung „einheimische und fremde Gottheiten sowie hohe Priester verehren und deren Lehren befolgen"[39] noch eine englische Übersetzung wie *have faith in* (glauben an) hinzugefügt wird, festigen diese Wörterbücher auch im fremdsprachlichen Bereich die Fehlvorstellung, dass es sich sowohl bei *kie suru* wie auch bei Wörtern mit dem Morphem *shin* um deckungsgleiche Synonyme in der Bedeutung von „glauben" handle.

Das Wortfeld von *kie* deckt jedoch jenes von „glauben" im Sinne des biblischen „Nicht-Zweifeln an dem, das man nicht sieht" ursprünglich in keiner Weise ab.[40] *Kie* hat seinen Ursprung im Sanskrit-Wort *śaraṇa* und bedeutet „Zufluchtsort".[41] In Form der „dreifachen Zuflucht" (*triśaraṇa*), mit welchem sich die frühen indischen Buddhisten zu ihrer Hinwendung zu Buddha, dessen Lehre und der Priesterschaft bekannten, fand das Wort als Grundbegriff Aufnahme in den buddhistischen Wortschatz.[42] In der Bedeutung von „sich hinwenden und verlassen auf" wurde das Wort als *guīyī* 歸依 ins Chinesische übertragen[43], mit den buddhistischen Sutren nach Japan übermittelt und dort im Jahr 611 in einem Kommentar zur *Shōmangyō*-Sutra, dem *Shōmangyō gisho* 勝鬘経義疏 erstmals verwendet.[44] In Japan erfuhr *kie* eine semantische Erweiterung, indem es zusätzlich mit der absoluten und kritiklosen Unterordnung unter eine Autoritätsperson im Sinne einer Entmündigung der eigenen Person konnotiert wurde. Dieser Aspekt, der bereits aus dem oben zitierten Eintrag im Wörterbuch *Gensen* herausgelesen werden kann,[45] wird in den Kurzeinträgen in kleineren Handbüchern zu Fachbegriffen des Buddhismus mit Erklärungen wie „glauben an", „die buddhistischen Gebote oder Heilige anbeten/respektieren" sowie „bei jemandem Zuflucht suchen" nur ungenügend herausgearbeitet.[46] Noch deutlicher verweist jedoch

---

38 Vgl. Lemma *shinjiru*, in: *Nihongo daijiten* 1990, sowie *shinzuru*, in: *Kōjien* 1986.

39 *Shinbutsu ya kōsō o uyamai,sono oshie ni shitagau koto* 神仏や高僧を敬い、その教えに従うこと (Lemma *shinjiru*, in: *Nihongo daijiten* 1990).

40 „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht" (Luther 1912: Hebräer, Kapitel 11, Vers 1).

41 „Shelter, place of shelter or refuge or rest, hut, house, habitation, abode, lair (of an animal), home, asylum" (Lemma *śaraṇa*, in: Monier-Williams 2008).

42 Das Wort *triśaraṇa* verweist im Sanskrit auf die „Zuflucht zu den drei Schätzen", nämlich auf Buddha als Lehrer, die Lehre als Medizin und die Priesterschaft als Freunde (Lemma *sanguī* 三歸, in: Soothill 2004).

43 Unter dem Lemma *guī* 歸 wird die Übersetzung „to turn to and rely on" angeführt (Soothill 2004).

44 S. Lemma *kie* 帰依, in: *Nihon kokugo daijiten* 1972, Bd. 3: 1452.

45 S. Lemma *kie*, in: *Gensen* 1931.

46 Lemma *kie*, in: Inagaki 1989.

das kompakte Fachwörterbuch *Bukkyōgaku jiten* mit der Erklärung „den Körper überlassen“ (*mi o yudaneru* 身を委ねる) auf eine semantische Verschiebung von *kie* in Richtung „Unterordnung“.[47] Auch im *Nihon kokugo daijiten* wird der Begriff *kie* mit „Buddha, Lehre und Priesterschaft Glauben entgegenzubringen“ (*shin o sasageru*) sowie mit „diesen willfährig zu sein“ (*mi o yudaneru*) und sich „gänzlich auf sie zu verlassen“ (*yoritanomu koto*) erklärt. Als Verb bedeute *kie suru* „sich einer Gottheit oder einem Priester zu unterwerfen“ sowie „zutiefst an einheimische und buddhistische Gottheiten sowie an hohe Priester zu glauben, deren Lehren zu folgen und deren Erhabenheit zu respektieren“.[48]

Am deutlichsten falsifiziert der *Bukkyōgo daijiten*, eines der umfangreichsten Wörterbücher buddhistischer Begriffe in japanischer Sprache, die Gleichsetzung von *kie* mit *to believe*. Hier wird die Bedeutung von *kie suru* sowie dessen Synonym *kimyō* suru 帰命する als „sich einer überragenden Person anschliessen, sich unterwerfen, sich ergeben“ (*kijun suru* 帰順する) sowie „sich an jemandem festhalten und sich auf ihn verlassen“ (*yorisugaru koto*) angegeben. Die einzelnen Komponenten des Kompositums werden als „Rückkehr zu den Grundlagen“ (*ki* 帰 wie in *kitō* 帰投) sowie „sich untertänigst ergeben“ (*e* 依 wie in *ifuku* 依伏) erklärt. *Kie* bedeute somit nichts weniger als „bedingungslose Gefolgschaft“ (*zettai no kijun* 絶対の帰順), mit welcher man sich einer überragenden Persönlichkeit oder Autorität in „aufrichtiger Hingabe glaubend anvertraue“ (*magokoro o sasageru* 真心をささげる).[49] Was ursprünglich als Gelübde einer Freundschaft gegenüber der gesamten Priesterschaft gemeint war, erhält hier als Folge der Herausbildung buddhistischer Schulen eine Bedeutungsverengung im Sinne einer Gefolgschaft gegenüber dem Gründer der eigenen religiösen Organisation.

Berücksichtigt man nun sämtliche Konnotationen von *kie*, die sich auf die Qualität der Beziehung des Individuums zur Obrigkeit beziehen, so umschreibt dieses Wort recht genau die emotionale Basis jener politischen Herrschaftsform, die Foucault unter dem Begriff „Pastorat“ zusammenfasst.[50] Diese Konnotation, die für das Verständnis des politischen Diskurses von zentraler Bedeutung ist, wird durch die Übersetzung mit dem deutschen Wort „glauben“ nicht mehr abgedeckt. Während für *kie* als Wort für eine differenzierte Übertragung ins Deutsche das Wort „Zuflucht“ für das Nomen *kie*, und „Zuflucht suchen bei jemandem/

47 Lemma *kie*, in: Taya 1955.

48 Lemma *kie*, in: *Nihon kokugo daijiten* 1972, Bd. 3: 1452.

49 Lemma *kie* 帰依, in: *Bukkyōgo daijiten* 1975.

50 Foucault verwendet das Wort „Pastorat“ für eine individualisierende Technik der Machtausübung, die darauf ausgerichtet ist, „Individuen kontinuierlich und permanent zu leiten“. Das Pastorat steht dabei im Gegensatz zur zentralisierenden und zentralisierten Form der Machtausübung durch einen Staat (Foucault 2005: 188–219).

etwas" für das Verb *kie suru* am ehesten zutreffen würde, wird durch die Vermischung von *kie* mit *shinjiru* die politische Konnotation von *kie* in den japanischen Begriff „glauben" inkorporiert. Der Glaubensbegriff wird so im Japanischen um eine eminent politische Dimension erweitert und qualifiziert sich demnach im japanischen Kontext in Anbetracht der „Fülle des politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges" als eigentlicher sozialer und politischer Begriff nach Koselleck.[51]

Angesichts der eindeutigen Konnotation mit einer ausgeprägten hierarchischen Unterordnung der Gläubigen im Sinne einer willentlich eingegangenen und tiefreichenden Abhängigkeitsbeziehung zu einer Gottheit oder deren irdischen Repräsentanten ist es nachvollziehbar, warum der erste Bibelübersetzer, der Presbyterianer James Curtis Hepburn, der sich an der chinesischen Übersetzung der Union Bible von 1861 durch den Protestanten Elijah C. Bridgman orientiert hatte, für das Wort „glauben" jene japanischen Verben wählte, die das chinesische Morphem *xìn* 信, allenfalls kombiniert mit *aogu* 仰ぐ (aufblicken zu, verehren, um Hilfe bitten) enthalten.[52] Der Widerspruch zwischen *kie* und dem reformatorischen Glaubensverständnis von „glauben", wie es etwa in Luthers *Von der Freiheit des Christenmenschen* zum Ausdruck kommt, dürfte Übersetzern durchaus bewusst gewesen sein. Dafür spricht die Tatsache, dass Hepburn die chinesische Vokabel *xìnfú* 信服, die in der Bedeutung von „fest überzeugt sein von etwas" in der chinesischen Bibelübersetzung verwendet wurde, nicht in die japanische Bibelübersetzung übernahm, ist *shinpuku suru* 信服する im Japanischen doch ähnlich wie *kie suru* mit der Vorstellung von „Unterordnung" und „Unterwerfung" konnotiert.[53] Die Verwendung von *shinjiru* erlaubte es, an

---

51 Koselleck 1978: 28.

52 Das Wort „glauben" in Markus 10.52 „Jesus aber sprach zu ihm: Gehe hin; dein Glaube hat dir geholfen" (Luther 1912) wird in der chinesischen Union Bible mit *xìn* übersetzt: 耶蘇說，你去吧。你的信救了你了. Hepburn benutzte für die Übersetzung ins Japanische das sino-japanische Wort *shinkō* 信仰: 耶蘇かれにいひけるは ゆけ汝の信仰汝をたすけり, desgleichen Emile Raguet in dessen katholischer Übersetzung der *Vulgata*: イエズス之に向ひて、往け、汝の信仰汝を救へり. In einer weiteren Passage „Auf das[s] alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Johannes 3.15) wird das chinesische *xìn* (叫一切信他的都得永生) bei Hepburn zu *shinzuru* 信ずる (すべてかれを信ずるものはほろびずして かぎりなきいのちをうけんためなり), bei Raguet hingegen zu *shinkō suru* 信仰する (是総て之を信仰する人の、亡びずして永遠の生命を得ん為なり). Vgl. dazu die folgenden Übersetzungen: *Lutherbibel* 1912, *Mandarin Union Version Bible* (Bridgman 1872), Neues Testament (Hepburn 1872) sowie die *Vulgata* (Raguet 1910).

53 Laut dem *Zhong-ri zidian* 中日字典 (*Chū-nichi jiten* 1996) bedeutet *xìnfú* 信服 „zutiefst von einer Sache überzeugt sein" (*kokoro kara sono tōri da to omou* 心からその通りだと思う), während das japanische Wörterbuch *Kōjien* die Bedeutung von *shinpuku* 信服 (auch: 信伏) mit „glauben und sich unterordnen" (*shinjite fukujū suru koto* 信じて服従すること) angibt (*Kōjien* 1986). Es darf folglich vermutet werden, dass der Presbyterianer Hepburn auf Grund dieser unerwünschten

den traditionellen japanischen Glaubensbegriff, der wesentlich durch die Erlösungslehre der *Jōdo shinshū* in Japan tief verwurzelt war, anzuknüpfen, ohne dadurch die Verheissung von Befreiung im protestantischen Glaubensverständnis zu unterlaufen.

Das Wort *kie* sollte in der christlichen Mission in den ersten zwei Dezennien des 20. Jahrhunderts schliesslich doch noch Verwendung finden, dies jedoch nicht in der Bedeutung von „glauben“, sondern als Übersetzung des Worts „bekehren“, einer Bedeutung, die in einsprachigen japanischen Wörterbüchern unter den Worterklärungen so nicht vorkommt. So führt Takehara in seinem *Standard Japanese-English Dictionary* von 1924 als Übersetzung für das Nomen *kie* an erster Stelle *conversion* („Bekehrung“) und erst danach an zweiter Stelle *belief* („glauben“) an, für das Verb *kie suru* an erster Stelle *to be converted to* („bekehrt werden zu“), gefolgt von *become a believer in* („sich einem Glauben zuwenden“). *Kiesha* 帰依者 übersetzt er folgerichtig mit *convert* („Bekehrter“) und *believer* („Gläubiger“). Drei seiner insgesamt vier Satzbeispiele mit Übersetzungen aus amerikanischen Zeitschriften betreffen die Bedeutung „konvertieren“, aber nur ein einziges Beispiel die Bedeutung von „glauben“ (*believe*). Hier entsteht durch die Verwendung des resultativen Aspekts von „Zuflucht suchen“ (*kie shite iru*) in Kombination mit der englischen Übersetzung *believe* eine neue konfessionell geprägte Konnotation von „glauben“, gemäss welcher „glauben“ neu als Resultat einer Bekehrung verstanden wird.[54] Der *Kenkyūsha New Japanese-English Dictionary* von 1931 geht schliesslich noch einen Schritt weiter, indem er unter dem Lemma *kie* die Übersetzung *to believe* gar nicht mehr aufführt. Das Verb *kie suru* wird hier einzig übersetzt mit „*be converted to, become a convert to*“ („bekehrt werden“), illustriert durch die Satzbeispiele „*embrace Christianity, kirisuto-kyō ni kie suru*“ („sich zum Christentum bekehren“), sowie „*He became a devout believer in Buddhism, kare wa fukaku butsudō ni kie shita*“ („Er hat sich innigst zum Bud-

---

Konnotation die Passage in Markus 11.22 „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott“ mit dem Wort *shinzu* 信ず (耶蘇こたへてかれらにいひけるは 神を信ぜよ) übersetzte (Hepburn 1872), während die chinesische Union Bible das Wort *xìnfú* für die Übersetzung der gleichen Passage verwendet (耶蘇回答說，你們當信服神) (Bridgman 1872). In der späteren Übersetzung der katholische Vulgata steht an dieser Stelle das sino-japanische Kompositum *shinkō suru* (イエズス答へて曰ひけるは、神を信仰せよ) (Raguet 1910).

54 Die Satzbeispiele lauten wie folgt: „Then came Jock's conversion (*kie suru*) to religion“, jp. そこでジョックは宗教に帰依するようになった, „He has a strong belief (*kie shite iru*) in religion“, jp. 彼は深く宗教に帰依している, „The missionaries for years past have been labouring to convert them to Christianity“, jp. 宣教師は多年彼等をキリスト教に帰依せしめようと努力していた, sowie „The Indians are at best only half converted (*kie shite iru*) to Christianity“, jp. 亜米利加土人は半ばキリスト教に帰依していると言える位のものだ (Lemma *kie*, in: *A Standard Japanese-English Dictionary* 1924).

dhismus bekehrt").[55] Die hier angeführten Veränderungen in den Worteinträgen weisen darauf hin, dass das Wort *kie* im Japanischen nicht eindeutig von *shinjiru* abgegrenzt wird und dass es aufgrund seiner Konnotation mit „Abhängigkeit" nicht kongruent mit dem Wortfeld des deutschen Worts „glauben" ist. Insbesondere fehlt dem deutschen Wort „glauben" die Konnotation der Unterordnung und Abhängigkeit im Sinne eines Pastorats. Was die englische Übersetzung anbelangt, so lässt sich feststellen, dass das Wort *kie* in diesem Fall nach der Sattelzeit eine wesentliche Bedeutungserweiterung von „glauben" hin zur „Konversion zu einer anderen Konfession" durchlaufen hat. Insgesamt lässt sich an dieser Stelle in Bezug auf die Wörter *shinjiru* und *kie suru* festhalten, dass deren unklare Abgrenzung willkürliche Interpretationen und Manipulationen des Begriffs „glauben" ermöglichten.

4 Zur Bedeutung des Begriffs „wissen" im Deutschen und Japanischen

Etwas weniger kompliziert präsentiert sich die Sachlage beim Begriff „wissen". Im Deutschen wie im Japanischen können als Objekte von „wissen" sowohl säkulare als auch religiöse Inhalte stehen. Im Deutschen steht „wissen" seit vorgermanischer Zeit für Kenntnisse, die man durch eigene Erfahrung oder durch Mitteilung anderer erworben hat.[56] Im Japanischen nennen Wörterbücher unter dem Lemma *shiru* 知る ebenfalls die beiden Bedeutungen von „wissen mit religiösem Objekt" sowie „wissen ohne religiöses Objekt", jedoch nicht in einheitlicher Reihenfolge.[57] Dies lässt für beide Sprachen den Schluss zu, dass „wissen" nicht *per se* Antonym von „glauben" ist, sondern erst durch Anbindung an die aussersprachliche Wirklichkeit zu einem solchen wird.

Das japanische Wort für „wissen" unterscheidet sich vom deutschen Wort jedoch in verbaler (*shiru*) als auch nominaler Form (*chishiki* 知識) in drei wesentlichen Punkten. Zum ersten existiert im Japanischen mit *satoru* 悟る ein separates Wort für „wissen" in der Bedeutung von „intuitiv durchschauen, die

55 *Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary* 1931.

56 „Die Entwicklung von der ursprünglich sinnlichen Bedeutung ‚erblickt, gesehen haben, sehen' zu der allgemeineren ‚erfahren haben, Kenntnis genommen haben von' [...] hat wissen schon in der vorgermanischen Zeit durchlaufen. Auf diesem Stande ist das Wort seither stehen geblieben." (Grimm 1854 – : Bd. 30/748).

57 Das Wörterbuch *Kōjien* nennt dessen Bedeutung im buddhistischen Kontext an erster Stelle, das Schriftzeichenlexikon *Kanwa chūjiten* hingegen erst an zweiter Stelle (Lemma *chishiki* (Wissen), in: *Kōjien* 1986 / *Kanwa chūjiten* 1995).

Natur einer Sache rasch erraten oder erfassen". Dies deutet darauf hin, dass bei *shiru*, auch wenn es sich auf religiöse Objekte bezieht, nicht der intuitiv-transzendentale, sondern tendenziell eher erfahrungsbasierte Wissenserwerb gemeint ist. Zum zweiten ermöglicht *chishiki* laut Definition des *Kōjien* Entscheide über richtig oder falsch und deckt damit auch teilweise das Wortfeld des deutschen Worts „Gewissen" ab.[58] Zum dritten beinhaltet das sino-japanische Morphem *chi* 知 in Japan wie in seinem Ursprungsland China auch die Bedeutung von „herrschen über/regieren/Macht ausüben". Diese Bedeutung ist in Japan bereits im frühen 8. Jahrhundert belegt und somit sogar etwas älter als die Bedeutung von „wissen", welche erst in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts erscheint. Dass *chi* 知 in der Bezeichnung für „Lehen" (*chigyō* 知行) im japanischen Feudalismus von der Kamakura-Zeit bis in die späte Edo-Zeit[59], wie auch in der Bezeichnung für „Gouverneur" (*chiji* 知事) seit der Verwaltungsreform der Meiji-Restauration verwendet wird[60], kann wohl zu Recht als Hinweis auf die grosse zeitliche Kontinuität des Sinnzusammenhangs von „wissen" und „Macht ausüben" in der japanischen Sprache gedeutet werden.

In der Tatsache, dass nur jene Macht ausüben können, die über die Definitionshoheit bezüglich „Wissen" verfügen, gründet die Notwendigkeit, den politischen Religionsdiskurs nicht nur über die Negierung der Legitimation von Religion, sondern zusätzlich auch über die präzise Definition von „wissen" zu führen. Diese Tatsache war auch dem japanischen Aufklärer Nishi Amane bewusst, als er in seiner Schrift *Über die Theorie des Verstandes* (1874) „Wissen" (*chi*) explizit

---

58 Japanische Wörterbücher definieren *chishiki* unterschiedlich. Das Grosswörterbuch *Kōjien* sieht in *chishiki* (Wissen) vorerst eine „Funktion des Bewusstseins (*kokoro*), zwischen richtig und falsch unterscheiden zu können", sowie „einen Führer, der einen korrekt informieren und anleiten kann". Das Wort würde damit in etwa dem deutschen Wortfeld „Gewissen" entsprechen. Erst an zweiter Stelle steht die Definition „Resultat eines Erkenntnisprozesses. Im eigentlichen Sinne ein fundamentales, einheitlich organisiertes Entscheidungssystem, das Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben kann" (Lemma *chishiki* 知識, in: *Kōjien* 1986). Der *Kokugo jiten* hingegen nennt die „Weisheit (*chie* 知恵) und Erkenntnis (*kenshiki* 見識), in Angelegenheiten zwischen Richtig und Falsch unterscheiden zu können" mit den Kanji 智識 erst an zweiter Stelle und merkt an, dass es sich hier um eine buddhistische Lesung des Wortes handle. An erster Stelle erscheint hier die Definition von *chishiki* 知識 als „Verschiedenes über eine Sache wissen" (Lemma *chishiki* 知識, in: *Kokugo jiten* 1999).

59 Vgl. Lemma *chigyō* 知行, in: *Kokushi daijiten* 1979–1997.

60 Im Lemma *chi* 知 im *Kanwa chūjiten* (1959) werden die Bedeutungen „regieren" (*osameru*) sowie „verwalten, beaufsichtigen" (*tsukasadoru*) zusammen mit einem Beleg aus der Sung-Dynastie angegeben. Hepburn führt neben der Bedeutung von „to know, to understand" auch „to govern, manage", allerdings mit dem Schriftzeichen 治, an (Lemma *shiru*, in: Hepburn 1995 [1903]).

als *conditio sine qua non* für Eroberungen und Herrschaft bezeichnete.[61] Zum Gegensatzpaar werden „wissen" und „glauben" so nicht nur im Kontext der europäischen Aufklärung und Säkularisierung, sondern darüber hinaus im Rahmen des Diskurses zur Legitimierung der politischen Macht. Angesichts der Vielfalt geschichtlicher Erfahrung, die „wissen" im Japanischen zu bündeln vermag, kann m.E. auch dieser Begriff als sozialer und politischer Begriff im Sinne Koselecks aufgefasst werden.[62]

5 „Wissen" und „glauben" im *Nisuke banashi (NB)*

Betrachten wir nun als erstes anhand der Erzählung *Nisuke banashi* von 1812, wie die Begriffe „wissen" und „glauben" vor der Beeinflussung durch europäische Denkmuster abgehandelt wurden. Die Erzählung besteht aus sieben fiktiven Protokollen von Diskussionen unter Dorfbewohnern eines entlegenen Weilers am Fuss des Vulkans Aso. Wie aus den allegorischen Eigennamen hervorgeht, repräsentieren die Protagonisten des *NB* die verschiedenen sozialen Schichten, gleichzeitig aber auch die unterschiedlichen Weltanschauungen der damaligen ländlichen Bevölkerung.[63] So steht der Dorfarzt Chihaku 知伯 (Meister-des-Wissens) stellvertretend für das rationale Denken der gebildeten Schicht und der Dorfpriester Dōmei 道迷 (Vom-rechten-Pfad-Abgekommener) für das religiöse Weltbild der ungebildeten Bevölkerung. Der Autor stellt die divergierenden Interessen der einzelnen gesellschaftlichen Akteure in Form von Dialogen mit dem Charakter von Lehrgesprächen dar. In einem begrenzten Ausmass setzt er zur Verdeutlichung seiner Argumente auch rhetorische und linguistische Werkzeuge ein. So deklariert er seine eigene Position als Sprachrohr der Wissenden, indem

61 In seinem Exkurs über den „Verstand" bei Kant weist Nishi Amane 1874 darauf hin, dass der Erfolg aller grossen Eroberer der Weltgeschichte auf *chi* 知 (dt. wissen) beruhe. Er benutzt dabei das Wort *chi* für den Ausdruck „Verstand" bei Kant, während er für die kontrollierende Instanz der Vernunft das Wort *ri* 理 verwendet (Nishi, Amane. *Chisetsu* 知説 [Zur Theorie der Verstandes], in: Uete 1984: 201–212).

62 Koselleck 1978: 28.

63 Alle Personen tragen allegorische Namen. Als Fragesteller fungieren die Kleinbauern Gisuke 義助 (der Pflichtbewusste), Naosuke 直助 (der Aufrechte), Sakusuke 作助 (der Ackerbauer) sowie Dobei 土平 (Ebner der Erde), während der habsüchtige Dorfvorsteher Ri'uemon 利右衛門 (der Habgierige) die Interessen der Obrigkeit formuliert. Der Bauer Nisuke 仁助 (gütiger Helfer) moderiert als *alter ego* des Autors die Klagen der Bauern und formuliert diese so umsichtig, damit sie bei den Behörden eher ein offenes Ohr finden.

er für den Protagonisten des Glaubens wie auch für einen buddhistischen Tempel pejorative Namen wählt.[64] In einem einzigen Fall führt er ein Wort durch eine semantische Klärung auf dessen ursprüngliche Bedeutung in Indien zurück und erwähnt dabei die sinisierte Form des originalen Sanskritworts.[65]

5.1 Zum Wortfeld „wissen“ im *NB*

Shiru 知る wird im NB für „wissen“ sowie als Attribut in der Bedeutung von „evident sein“ (*shirete iru* 知れている) verwendet.[66] Mit *shiru* signalisieren Sprecher im *NB*, dass sie etwas physisch oder kognitiv erfahren haben. Bei diesem „Wissen“ handelt es sich entweder um das Resultat erfahrungsbasierten Lernens aus alltäglichen Beobachtungen (*gakumon* 学問) oder durch Überlieferung. Für die Bauern bedeutet „wissen“ Evidenz als Folge einer Sinneswahrnehmung. So wissen sie um die Tatsache, dass Kleinbauern ihre Steuern nicht bezahlen können, weil es „offensichtlich“ ist. [67] Hinter der Stellungnahme des Yin-yang Meisters (*onmyōji* 陰陽師), der dem buddhistischen Priester vorwirft, von Kalenderkunde nichts zu verstehen, steht wiederum Überlieferung.[68] In beiden Fällen wird Wissen grundsätzlich als der Erfahrung entspringend betrachtet: Wer nicht lerne, möge er „noch so intelligent und begabt zur Welt gekommen sein“, handle wie ein Jäger, „der in stockdunkler Nacht auf einen Vogel schiesst, von dem er nur den Gesang hört“.[69] Auch die Fähigkeit, das Land zu regieren, basiere auf Wissenserwerb, denn nur aus der Kenntnis des Grundprinzips aller Dinge erwachse jene Moral,

---

64 Ein Tempel trägt den Namen „merkwürdiger Tempel“ (*Kimyō-in* 奇妙院).

65 Tempel, die von Bauern regelmässig Spenden erhielten, wurden von diesen allgemein als *dannadera* 檀那寺 („Spendertempel“) bezeichnet. Der Autor des *NB* weist nun auf die indische Herkunft des Worts *danna*. Dieses Sanskrit-Wort sei eine Abkürzung von *danna haramitsu* 壇那波羅蜜多 und bedeute nichts anderes als „Spende“ (*fuse* 布施). Einzelpersonen oder Familien, die einem Tempel Spenden zukommen liessen, nenne man deshalb „Spenderfamilie“ (*danka/danke* 檀家 oder auch *danna* 檀那). Deswegen einen Tempel, der von den Bauern Gaben erhalte, als „Spendertempel“ zu bezeichnen, sei jedoch irreführend, würden die Spenden doch von den Bauern, und nicht etwa von den Tempeln geleistet (*NB*: 111). Zur Rezeptionsgeschichte von *dānapāramitā* (sanskr.), s. Lemma *danna* 檀那, in: *Bukkyōgo daijiten* 1975.

66 *Ame no furu koto, inorazu to mo shireta koto ja* (Jeder weiss, dass Regen auch ohne Regengebete fällt) (*NB*: 101).

67 *Me ni miete shirete iru koto ja* 目に見えて知れている事じゃ (*NB*: 85).

68 *Shiranu koto o iro iro iute* [...] 知らぬ事を色々いふて (*NB*: 89).

69 *NB*: 104.

die zu Wohlstand und Frieden des Volkes führe.[70] Eine auffallende Häufung des Begriffs „wissen" findet sich im NB just an jener Stelle, wo der Autor am Beispiel der Aufforstungen in Higo darlegt, dass genaue Kenntnisse der Eigenschaften des Terrains (*chiri* 地利) eine grundlegende Voraussetzung für eine erfolgreiche Volkswirtschaft und damit für eine wohlhabende und zufriedene Bevölkerung darstellen würden.[71] Schliesslich hätten bereits die ersten Machthaber nur dank solchem erfahrungsbasierten Wissen dem ursprünglichen Chaos der Naturkatastrophen ein Ende bereiten und den Staat gründen können.

Der Denkansatz, der im Wissenserwerb eine Grundvoraussetzung für das Gedeihen eines Staatswesens sieht, entspringt dem aufgeklärten Rationalismus des neo-konfuzianischen holistischen Weltbildes. Dieser Ansatz führt konsequenterweise zur rigorosen Ablehnung von Regengebeten, da diese die Grundlagen des Staates untergraben würden, indem sie irrationales Denken förderten. Nur der Staat, so der Dorfarzt, sei befugt, von diesem Grundsatz abzuweichen, nämlich dann, wenn das „Wissen" der Regierung eine solche Handlungsweise im Interesse der Bevölkerung angezeigt erscheinen lasse.[72] Die Staatsräson gestattet es dem Staat also, von seiner Grundprämisse der Empirie abzuweichen und Religion nach seinem Gutdünken als Herrschaftsmittel einzusetzen. Die Deutungshoheit über die Demarkationslinie zwischen „wissen" und „glauben" wird so zum Instrument der Machtausübung.

5.2 Zum Wortfeld „glauben" im *NB*

Auch „glauben" thematisiert der Autor des NB nicht abstrakt, sondern in personalisierter Form als Interaktion zwischen den Priestern als Mediatoren und den Dorfbewohnern in deren Sprengel. Im Mittelpunkt des religiösen Lebens steht der Dorfpriester Dōmei als Exponent der *Jōdo shinshū*; daneben treten jedoch auch Shintō-Priester, Yamabushi und Yin-yang Meister (*onmyōji* 陰陽師) kurz auf oder werden in Abwesenheit erwähnt. Als einziges numinoses Wesen wird Amida, die Hauptgottheit der *Jōdo shinshū*, genannt.

Für „glauben" als Handlung der gläubigen Bauern werden die Verben *kimyō suru* 帰命する für „Zufluchtnahme zu einer Gottheit"[73], sowie *kie suru* 帰依する

70 *Gakumon o shite, banbutsu no ri o akirame, ono ga toku o shotenka ni oyoboshi, jinmin o yasuraka ni suru o iu* 学問をして、万物の理を明め、己が徳を諸天下に及ぼし、人民を安らかにするをいふ (*NB*: 104).

71 *NB*: 107.

72 *NB*: 101.

73 *Mida ni kimyō suru* 弥陀に帰命する (*NB*: 111).

für „Zufluchtnahme bei einem Priester“ verwendet.[74] Der Begriff „glauben an jemanden“ erscheint hier durch die Verwendung des resultativen Aspekts (*kie shite iru*) als Folge der Zuflucht. Gläubige bezeichnet der Autor in Paraphrasen als Menschen „mit gläubigem Bewusstsein“ (*shinjin* 信心)[75], die sich „ein Leben nach dem Tode erhoffen“[76] und die Dinge als „unerklärbar bzw. als wundersam betrachten“[77] oder ganz allgemein „Übernatürlichem Glauben schenken“.[78] Auch „Nicht-glauben“ wird nicht mit einem Wort, sondern mit einer Paraphrase ausgedrückt. Diese umschreibt „Ungläubigkeit“ als fehlende Bereitschaft zum Eintritt in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einem Priester oder einem Tempel durch Verweigerung physischer und emotionaler Nähe in Form von Zuflucht. Dies trifft im *NB* laut dem Verdikt der gläubigen Bauern auf den Dorfarzt Chihaku zu, da er zu jenen gehöre, „die sich von Priestern und anderen [religiösen Mediatoren] fernhielten“ und deshalb zur Kategorie der „grundschlechten Menschen“ zu zählen sei.[79] Indikator des Ausmasses an Innigkeit des Glaubens ist somit die physische Nähe zu einem Priester oder Tempel und nicht etwa die persönliche Stellungnahme zu einem religiösen Dogma.

„Glauben“ als Handlung erfolgt folglich vor allem in Form einer physischen Dislokation vom eigenen Standort zum Standort des Priesters in Form von „gehen/sich bewegen“. Beispiele dafür sind der Gang zur Predigt[80] oder der Besuch eines Schreins oder Tempels[81], wo die Gläubigen ihrer Zuflucht konkreten Ausdruck verleihen, indem sie „die Segnungen von Amida Buddha zurückzahlen“[82] sowie ihre „Dankbarkeit für das Wissen der Religionsstifter zum Ausdruck bringen“.[83] Die Tätigkeit der „Gläubigen“ besteht folglich weder in „glauben“ oder „beten“ noch in einer Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten, sondern im „erbitten“ und „wünschen“ von Wohltaten der Natur als Gegenleistung für ihre pekuniären

74 *NB*: 108/110.
75 *Shinshin-na hito* 信心な人 (*NB*: 109).
76 *Kōsei negai* 後世願い (*NB*: 109).
77 *Fushigi ni omou* 不思議に思う(*NB*: 101).
78 *Ayashii koto o shinyō suru* 怪しい事を信用する (*NB*: 103).
79 *Bōzu nado ni utoi hito* 坊主などに疎い人 (*NB*: 107), *Dai-akunin* 大悪人 (*NB*: 109).
80 *Chōmon ni mairu* 聴聞に参る(*NB*: 109).
81 *Jinja ni mairu* 神社に参る / *hotoke ni mairu* 仏に参る (*NB*: 111), auch *tera ni mairu* 寺に参る (*NB*: 109).
82 *Sunshi o itasu* 寸志を致す (*NB*: 112).
83 *Nyorai daihi no ontoku o hōzuru* 如来大悲を報ずる sowie *soshi chishiki o shasuru* 祖師知識を謝する (*NB*: 107).

Zuwendungen.[84] Alle religiös konnotierten Handlungen werden so als physisches Zudienen der Gläubigen an Priester oder an eine religiöse Denomination dargestellt und beziehen sich nicht auf metaphysische Inhalte.

Dieses Zudienen wird legitimiert und perpetuiert durch das ausgeprägte Machtgefälle zwischen Priestern und Gläubigen. Die im *NB* auftretenden Priester setzen ihr Geheimwissen dazu ein, die Gläubigen in Abhängigkeit zu halten, um dadurch ihren wirtschaftlichen Unterhalt abzusichern. Gemäss dem *NB* verleiht die Zuflucht zur Priesterschaft den Priestern jedoch zusätzlich eine derart umfassende Verfügungsgewalt über die Bauern, dass Aufklärung in Form von sachlicher Information nicht nur wirkungslos bleibt, sondern sich möglicherweise gar kontraproduktiv auswirkt.[85] So rät Nisuke den Bauern wie auch dem Arzt Chihaku dringend davon ab, sich in der Öffentlichkeit kritisch über Priester zu äussern, weil die anderen Gläubigen sie sonst als Übeltäter betrachten und von der Dorfgemeinschaft ausschliessen würden.[86] So habe ein anderer Arzt, nachdem er die Verwicklung eines Priesters in einen üblen Betrugsfall aufgedeckt habe, die Gegend verlassen müssen.[87]

Indem der Proponent des rationalen, empirischen Wissens den als gläubig dargestellten Dorfbewohnern unterliegt, wird die Zuflucht der Bauern zum Dorfpriester implizit als Haupthindernis zur Verbreitung eines rationalen Weltbildes hingestellt. Um den Dorffrieden zu wahren, bedarf es der umsichtigen Mediation

---

84 „Erbitten" (*kou* 乞う) wie in „Regengebete" (*amagoi* 雨乞) (*NB*: 100) oder „wünschen" wie in „Regen wünschen" (*amenegai* 雨願ひ) (*NB*: 100), sowie in „jemand, der sich ein Leben nach dem Tode erwünscht" *kōsei negai* 後生願ひ (*NB*: 109).

85 Chihaku klärt die Bauern darüber auf dass der Priester Dōmei in unziemlicher Weise dem Bogenschiessen mit Wetteinsatz fröne. Anstatt sich über den Priester zu empören, beschliessen die Bauern darauf jedoch, fortan lieber auf die Dienste des Dorfarztes zu verzichten, als jemanden wie ihn, der sich nie in einem Tempel blicken lasse, in ihrer Mitte zu dulden. Vor dem endgültigen Entscheid über den Ausschluss des Arztes aus dem Dorf wollen sie noch den Rat eines Priesters und eines Abtes einholen (*NB*: 109).

86 „Wie Ihr selbst gerade eben erfahren konntet, darf man hier auf dem Land Priestern auf keinen Fall widersprechen, will man nicht von den anderen Dorfbewohnern geächtet werden. Auch noch so gute Menschen gelten in den Augen der anderen als gänzlich verworfen, wenn sie sich in den Predigten nicht blicken lassen. Besucht man jedoch die Predigten, sind die Leute des Lobes voll und erzählen einander, was für ein rechtschaffener Mensch man sei. Dies gilt selbst dann, wenn man sich die übelsten Dinge hat zuschulden kommen lassen. [...] Merkt Euch deshalb gut, dass man sich in Gesellschaft anderer auf keinen Fall respektlos über Priester äussern darf" (*NB*: 109).

87 Ein Priester bittet Bauern um Spenden mit der Begründung, der Altarschmuck in seinem Tempel sei gestohlen worden. Der Dorfarzt findet die vermissten Gegenstände jedoch bei einem Pfandleiher in der Stadt. Die herbeigerufenen Gesetzeshüter stellen darauf fest, dass diese nicht gestohlen, sondern vom Sohn des Priesters verpfändet worden waren (*NB*: 110).

des politisch denkenden Nisuke, der sich darauf beschränkt, Konfliktzonen zu benennen und aufzuzeigen, wo die Behörden Massnahmen ergreifen sollten, um die Konflikte zwischen den beiden Bereichen von „wissen" und „glauben" nicht durch unbedachte Äusserungen noch weiter eskalieren zu lassen. Von grösster Bedeutung ist für ihn dabei die Wiederherstellung der obrigkeitlichen Deutungshoheit über „wissen" durch die eindeutige Trennung der Begriffswelten von „wissen" und „glauben" und damit die eindeutige Unterordnung der Religionsgemeinschaften unter die staatliche Gewalt.

Aufgrund des durch „Zuflucht" überprägten Glaubensbegriff geraten religiöse Organisationen aus Sicht der Regierung unter den Generalverdacht der politischen Subversion. Das Hauptanliegen des Autors des *NB* ist folglich nicht primär, das „Glauben" *per se* zu bekämpfen, sondern vielmehr Partikulärinteressen von Religionsgemeinschaften, die dem Staat zum Nachteil gereichen, zu benennen. Ansatzpunkte der Religionskritik im *NB* sind dabei im wesentlichen die Diskrepanz zwischen der eigentlichen buddhistischen Lehre und dem in religiösen Organisationen gelebten Glauben[88], Missbrauch von Glaubensinhalten für Geldspenden durch das Volk[89], Anmassung von Attributen der politischen Führungsschicht durch Priester [90], und schliesslich die „Zuflucht" als Ursache für das Scheitern von Aufklärungsbemühungen. Aus Sicht des Autors stellt die

88 Laut *NB* unterscheiden sich Tempelräumlichkeiten in nichts von Wohnhäusern der Samurai (*NB*: 111). Priester würden sich überdies an Trinkgelagen und Sportanlässen mit Wetteinsatz beteiligen: „Während Bauern nie wissen, ob sie den heutigen Tag überleben werden, frönen Priester das ganze Jahr hindurch Sake-Gelagen und Wettspielen, scheuen dann aber nicht davor zurück, den Bauern noch zusätzliches Geld abzuknöpfen. [...] Gäbe es wirklich eine Hölle, wären die Priester sicherlich die ersten, die dorthin verdammt würden!" (*NB*: 109).

89 Die Bauern erwägen aufgrund der schlechten Ernte eine Verschiebung der Gedenkzeremonien für Ahnen. Der Priester Dōmei weist sie darauf hin, dass Gläubige wenn nötig ihre letzten Habseligkeiten für religiöse Zeremonien stiften müssten, und bezeichnet jene, die einer Verschiebung zustimmen, als „Diener der Hölle", auf die „ewige Verdammnis in der Hölle ohne Aussicht auf Erlösung" warten würde. Anschliessend fordert der Priester von den Bauern eine Reisspende mit der Begründung, er habe sich schon immer einen eigenen Tempel gewünscht. Er versichert ihnen, dass sie in diesem Hungerjahr sicherlich auf Reisreserven der Behörden zurückgreifen könnten. Die Bauern geloben darauf, die verlangte Spende zu leisten, auch wenn sie dadurch auf Essen und Kleidung verzichten müssten, und fassen den Beschluss, einen allfälligen Fehlbetrag durch Kredite bei anderen Tempelvereinen (*kōjū* 講中) sowie bei Sake-Brauern in der Stadt zu decken (*NB*: 107–108).

90 Der Priester Dōmei verwendet für die Spenden der Bauern das Wort *roku* 録, der im japanischen Lehenswesen für die Gehälter der Samurai-Beamten verwendet wurde. Er insinuiert damit, dass er sich selbst als quasi-Beamten mit rechtmässigem Anspruch auf diese Zahlung sieht (*NB*: 108).

„Zuflucht“ als Schnittstelle den archimedischen Punkt zur Aushebelung der informellen Macht der religiösen Organisationen als Gegenspieler des Staates dar.

6 „Wissen“ und „glauben“ in den religionskritischen Schriften von Katō Hiroyuki

Rund ein Jahrhundert nach dem *NB* und rund drei Jahrzehnte nach der Öffnung Japans verfasste Katō Hiroyuki seine rigorose Religionskritik. Innerhalb der Meiji-Oligarchie vertrat Katō wohl die kompromissloseste ablehnende Haltung gegenüber jeglicher Form von Religion, ja er ging sogar so weit, sich selbst als „Religionshasser“ (*shūkyō-girai* 宗教嫌い) zu bezeichnen.[91] In seiner Schrift *Zur Reform des Buddhismus* (*Bukkyō kaikaku dan)* von 1902 richtet er seine Kritik gegen die *Jōdo shinshū*, in *Wie die christliche Religion uns schadet* von 1911 gegen die christliche Religion. Die letztere Publikation vereint in einem Sammelband drei seiner früheren Schriften,[92] die er als Reaktion auf die zunehmende christliche Beeinflussung pazifistischer und sozialistischer Bewegungen nach dem Russisch-Japanischen Krieg von 1904/05 verfasst hatte.[93] Den Anlass zur Zweitpublikation lieferte der Hochverratsprozess gegen Pazifisten, Sozialisten und Anarchisten, denen ein Attentatsplan auf den Kaiser sowie weiteren Exponenten der Elite zur Last gelegt wurde.[94] Auch dass der Jesuitenorden just 1911 in Tokyo im päpstlichen Auftrag die Gründung der katholischen Sophia-Universität

91 *BKD*: 1.

92 Die Titel der einzelnen Schriften lauten: *Unser Staatswesen und die christliche Religion* (*Waga kokutai to kirisuto-kyō* 我が国体とキリスト教 [1907]), *Ein phantasmagorisches Weltbild* (*Meisō-teki uchūkan* 瞑想的宇宙観 [1908]) sowie *Christliche Priester am Ende ihres Lateins* (*Kirisuto kyōto o kyūsu* 基督教徒窮す [1909]).

93 Viele japanische Intellektuelle wie der Anarchist Ōsugi Sakae betrachteten damals die christliche Religion als fortschrittlichste gesellschaftliche Kraft. Dieser Ansicht war auch die sozialistische *Heiminsha* 平民社, die wohl radikalste regierungskritische Gruppierung jener Zeit. Entstanden um 1903 um Kōtoku Shūsui, orientieren sich deren Anhänger u.a. an Marx, Engels, William Morris, Zola, Bebel und Tolstoi und fühlten sich universalen Idealen wie Egalitarismus (*heimin shugi* 平民主義), Sozialismus (*shakai shugi* 社会主義) und Pazifismus (*heiwa shugi* 平和主義) verpflichtet (Notehelfer 1971: 94–95).

94 Erste Verhaftungen wurden am 25. Mai 1910 vorgenommen. Die Anklageschrift vom November 1910 wirft den Angeklagten vor, sie hätten Attentate auf Wohlhabende sowie gegen den Kaiser geplant, um in Japan die Anarchie einzuführen. Der Prozess dauerte vom 10. Dezember 1910 bis zum 18. Januar. Bei der Urteilsverkündung wurden 24 Todesurteile ausgesprochen, die Ende Januar 1911 vollstreckt wurden (Notehelfer 1971: 184–200). Das Vorwort zum Sammelband *KKG* wurde rund vier Monate danach, nämlich am 21. Mai 1911 verfasst.

vorbereitete, bedeutete für Katō ein Fanal.[95] Nachdem er noch 1902 die Ansicht vertreten hatte, die christliche Religion sei wegen den vielen hilfsbereiten und aufrichtigen Priester überaus nützlich für den Staat,[96] meinte er nun: „Ich vertrat kürzlich die Ansicht, dass der Buddhismus unserem Staatswesen grossen Schaden zugefügt habe, bin jedoch der Ansicht, dass dieser Schaden im Vergleich mit jenem, den die christliche Religion demnächst unserem Land zufügen wird, sehr gering war."[97] Obwohl die Revisionsverhandlungen der ungleichen Verträge mit den westlichen Grossmächten im selben Jahr kurz bevorstanden, hielt Katō mit seiner Kritik der christlichen Religion und ihrer Kirchen in keiner Weise zurück. Seine Schrift erscheint so als trotzige nationale Selbstbehauptung gegenüber einer Weltreligion, deren Anspruch auf Alleinvertretung universaler Werte offensichtlich als Kampfansage an das Ideal der politischen Autarkie und Selbstlegitimation des japanischen Staates verstanden wurde.

Beide Schriften wurden in Form von Referaten vor einer gebildeten Zuhörerschaft, vermutlich aus dem Kreis der Akademie der Wissenschaften, verfasst. Durch die Verwendung des Personalpronomens *boku* 僕, mit welchem Männer üblicherweise in einer Gruppe von Gleichgestellten auf sich selbst verweisen, signalisiert Katō als Autor und Redner, dass er seine Zuhörerschaft als Gleichgesinnte, die zur Entscheidungsfindung einzig noch eines klar strukturierten Argumentariums bedürfen, betrachtet.[98] Mit seinem akademischen Titel eines *bungaku hakushi* 文学博士 (Doktor der Literatur) und dem Hinweis auf seine frühere Vortragstätigkeit vor anderen wissenschaftlichen Gremien gibt er sich weiter als Mitglied der intellektuellen Elite, mit seinem Adelstitel wiederum als der politischen Elite zugehörig zu erkennen.[99] Er repräsentiert so in seiner Person in idealtypischer Weise die unterschiedlichen Funktionen des Wortes *shiru* im

95 Im Jahr 1911, als Vertreter der Gesellschaft Jesu im Auftrag von Papst Pius X. in Tokyo die Stiftung Sophia-Universität errichteten, schrieb Katō: „[Der Jesuitenorden] prahlt damit, andere christliche Staaten in Bedrängnis zu bringen indem sie einen Keil zwischen Bevölkerung und Regierung treiben und so einen Umsturz herbeiführen. Dies allein ist Grund genug für Argwohn, besonders wenn man an die Handlungen der Missionare im sino-japanischen Krieg denkt. Sie mögen sich herausreden, wie sie wollen, ihr Verhalten ist unverzeihlich" (*KKG*: 22).

96 *BKD*: 9.

97 *KKG*: 36.

98 *BKD*: 1.

99 Im *BKD* erwähnt Katō eingangs, dass er zum gleichen Thema bereits im Juni desselben Jahres ein Referat vor der Soziologischen Studienvereinigung (*shakaigaku kenkyūkai* 社会学研究会) gehalten habe. Hierbei handelt es sich um eine Vereinigung, die er im Juni 1898 zusammen mit dem Psychologen Motora Yūjirō 元良勇次郎, dem Soziologen Takagi Masayoshi 高木正義, dem Historiker Takakuwa Komakichi 高桑駒吉 gegründet hatte, um „die Grundprinzipien der Soziologie sowie soziale Probleme und Massnahmen zur Verbesserung der Gesellschaft zu erforschen". Am 31. Januar 1899 erschien die erste Nummer des Vereinsorgans *Shakai* 社会 (Gesellschaft),

Sinne von „wissen" als auch von „regieren". In den wesentlichen Punkten seiner Argumentation nimmt er zudem den aufklärerischen Duktus seines deutschen Mentors, des Biologen und Monisten Ernst Haeckels auf, ja er folgt sogar mit der einleitenden Anrede „Meine Herren!" (*shokun* 諸君) der rhetorischen Form dessen im Jahr 1874 publizierten programmatischen Gegenbibel *Natürliche Schöpfungsgeschichte*.

Sein Weltbild lässt neben den Naturgesetzen und dem Kausalprinzip keine übernatürlichen Kräfte gelten.[100] Folglich zählt er jene, die „nicht den geringsten Bedarf an Religion verspüren oder die Religion gar als etwas betrachten, was im besten Fall nichts nützt, im schlimmsten Fall gar schadet"[101], zu den „Wissenden" und „Gebildeten", zu den „Gläubigen" hingegen jene, die „über wenig Wissen und auch keine Bildung verfügen".[102] Die Unvereinbarkeit von „glauben" mit „wissen" führt Katō auf die Disposition der Gläubigen zu einer „lebhaften Phantasie", die ihrerseits „auf das Herz anstatt auf den Verstand baue", zurück.[103] Religionen seien deshalb nicht nur unnütz, sondern würden im schlimmsten Fall gar den Wissenszuwachs für alle Zeiten verhindern.[104] Genau deshalb äussert er sich besorgt über die zunehmende Popularität der Meditation (*zenjō* 禅定), lähme diese doch ähnlich wie die Hypnose das Bewusstsein und dämpfe so den Wissensdurst.[105] „Religiöses Glauben" subsumiert Katō folglich in Anlehnung an seinen Mentor Ernst Haeckel[106] gesamthaft unter dem Begriff „Aber-

---

für welche Take'i Teishirō 竹井悌四郎 als Herausgeber zeichnete. Ab 1902 hiess die Zeitschrift *Shakaigaku zasshi* 社会学雑誌 (S. Lemma *shakai* 社会, in: *Kokushi daijiten* (1979–1997).

100 Katō legt hier Wert darauf, die naturwissenschaftliche Weltsicht vom buddhistischen Weltbild abzugrenzen: „Gemäss der wissenschaftlichen Forschung wird das Universum durch nichts anderes als durch die grosse Kraft der Naturgesetze beherrscht. Diese Kraft, die auch Kausalgesetz genannt wird, ist in der Natur als eine unendliche Kette von Ursache und Wirkung am Werk. Dieses Kausalgesetz unterscheidet sich jedoch grundsätzlich vom Gesetz des karmatischen Zusammenhangs von Gut und Böse usw., wie wir es aus dem Buddhismus kennen" (*KKG*: 62–63).

101 *Chishiki no tashō aru hito, gakumon no tashō aru hito* 知識の多少ある人、学問の多少ある人 (*BKD*: 1/8).

102 *Chishiki mo toboshiku gakumon mo nai hitobito* 知識も乏しく学問もない人々 (*BKD*: 2).

103 Die Bezeichnung für Anhänger einer anderen Glaubensrichtung lautet „die eines anderen Bewusstseins sind" (*ishinsha* 異心者) (*BKD*: 8/*KKG*: 8).

104 *BKD*: 1.

105 *KKG*: 1/12.

106 Gemäss Haeckel handelt es sich bei Glauben um subjektive Vorstellungen, „welche von einzelnen Menschen als unmittelbare Eingebungen oder Offenbarungen des Schöpfers gepredigt, und dann von der unselbständigen Menge geglaubt werden. Dieser bei den verschiedenen Völkern höchst verschiedenartige Glaube, der sich nicht vom Aberglauben unterscheidet, fängt bekanntlich erst da an, wo die Wissenschaft aufhört." (Haeckel 1874: 628).

glaube“ (*meishin* 迷信), welchen er als eine Kombination von „Leichtgläubigkeit“ (*keishin* 軽信), „Verblendung“ (*mōshin* 妄信) sowie „blinder Glaube“ (*mōshin* 盲信) definiert.[107] Warum Religion trotzdem von den Regierenden ins politische Kalkül einbezogen werden müsse, erklärt er dadurch, dass der gebildeten und der Ratio verpflichteten Elite ein ungebildetes gläubiges Volk gegenüberstehe. Die meisten Menschen würden in ihrer Entwicklung nämlich auf dem Stand von Kleinkindern stagnieren, weshalb es unmöglich sei, ihnen gegenüber Vernunft (*dōri* 道理) sowie Konzepte wie Recht und Unrecht (*zehi* 是非) anzumahnen. Der Regierung bleibe so in vielen Fällen gar keine andere Wahl, als das Volk mit irgendwelchen „unsinnigen Gespenstergeschichten“ einzuschüchtern.[108]

Als einer der ersten Germanisten Japans nutzte Katō seine Kenntnis der deutschen Sprache auch dazu, Stimmen aus dem deutschen Kulturkampf in den japanischen Diskurs zur Religionsfrage einzubringen. In seinem Vorwort zur japanischen Übersetzung von Haeckels *Welträtsel* (*Uchū no nazo* 宇宙の謎) bekennt er sich 1906 grundsätzlich einverstanden mit der damals in Deutschland von Freidenkern propagierten Philosophie des Monismus, gemäss welcher alle Fragen des menschlichen Lebens nur durch eine empirische Vorgehensweise erforscht und beantwortet werden sollten:

> Jetzt ist jedoch die neueste Art von Philosophie im Entstehen begriffen. Dabei handelt es sich um die sogenannte monistische, oder mechanistische beziehungsweise biologistische Philosophie, deren Proponent jener berühmte Haeckel ist. Sie basiert auf der Annahme, dass Körper und Geist eine einzige Dimension darstellen und deshalb keinesfalls getrennt werden sollten, und zeichnet sich als Philosophie dadurch aus, dass sie in ihrer Forschungsmethodik gemäss den Prinzipien der Kausalität sowie der Evolution vorgeht. Ich gestehe ein, dass auch ich nicht glaube (*shinzenu* 信ぜぬ), dass Haeckel in allem die Wahrheit verkündet – er vertritt ja viele Hypothesen und gar manche gewagte Vermutung – ich glaube (*shinzuru* 信ずる) jedoch, dass er zumindest in Bezug auf seine Forschungsmethode wahrscheinlich richtig liegt. Wenn Körper und Geist nicht getrennt sind, dann lässt dies m. E. den Schluss zu, dass die zuverlässigste Forschungsmethode darin besteht, zuerst das zu studieren, was sichtbar ist und so über die Augen in den Körper eindringt, und sich erst anschliessend dem unsichtbaren Geist zuzuwenden.[109]

Wie Haeckel betrachtet auch Katō Religion als dem Prinzip der Empirie grundsätzlich entgegengesetzt. Hauptsächliche Zielscheibe seiner Religionskritik sind dabei in erster Linie Erlösungsreligionen mit Heilsversprechen. Glaubensfragen diskutiert Katō nur anhand der Aktivitäten von Mediatoren und Institutionen, indem er anhand von konkreten Beispielen deren Auswirkungen auf das Leben

107 *KKG*: 6.
108 *KKG*: 10.
109 Katō 1906: 6.

der Nation aufzeigt. Die verschiedenen religiösen Dogmen hingegen interessieren ihn nicht.[110] Seine Vorbehalte gegenüber Religion bewegen sich folglich innerhalb Konkreta und beziehen sich alle auf Versuche religiöser Organisationen, ihren Einfluss in der Bevölkerung zum Nachteil des Staates auszuweiten. Seine Ablehnung begründet er damit, dass die grossen Religionsstifter wie Buddha und Jesus sich einzig für das Nirvana oder für das Reich Gottes interessiert hätten, ihrem eigenen Staat und dessen Anliegen gegenüber jedoch gleichgültig geblieben seien.[111] Da Religionsgemeinschaften nur auf Emotionen gründeten, eigneten sie sich nicht dazu, den politischen Einigungsprozess voranzutreiben.[112] Auch zum Fortschritt könnten sie nichts beitragen, da ihnen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch das Potential für Reform und Erneuerung abgehe.[113] Ihr einziges Verdienst sei es, ungebildeten Bürgern, die Vernunftargumenten nicht zugänglich seien, eine Orientierung im Leben zu geben.[114]

Anti-institutionelle Kritik richtet er im *BKD* vor allem gegen die *Jōdo shinshū*, unter deren Priester besonders viele Missetäter zu finden seien,[115] im *KKG* dann gegen die christlichen Kirchen. Analog zur Vorstellung einer Zweiteilung der Bevölkerung in eine Wissenselite und ein gläubiges Volk unterscheidet Katō auch innerhalb der religiösen Organisationen zwischen jenen, die als Religionsstifter, Priester oder Missionare ihr Wissen als Machtmittel bewusst dazu einsetzen würden, um gläubige Menschen in ein Abhängigkeitsverhältnis einzubinden, und den Gläubigen, die religiösen Botschaften unkritisch begegnen würden.[116]

---

110 Zur Streitfrage des Gottesbeweises meint Katō: „Mit solch absurden Diskussionen will ich gar nichts zu tun haben. Geht es dabei nämlich um philosophische Prinzipien, die jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren, handelt es sich um nichts anderes als reine Spekulation." (*KKG*: 62).

111 *KKG*: 18/36.

112 Im *BKD* beschreibt Katō ausführlich, wie sektiererische Bewegungen innerhalb der *Jōdo shinshū* zu Spaltungen in Dorfgemeinschaften und Familien führten (*BKD*: 16).

113 Katō sieht in der Ogawa-Sekte der *Jōdo shinshū* in der Provinz Harima (Südwestteil der heutigen Präfektur Hyōgo) einen erfolgversprechenden praxisorientierten Reformansatz innerhalb des Buddhismus. Dessen Gründer, der die Meinung vertrat, Tempelbesuche und Spenden seien nicht notwendig als Glaubensbeweise, vergleicht er gar mit Martin Luther (*BKD*: 18). Anderen spricht er hingegen jedwede Erfolgschancen rundweg ab, so der neu gegründeten buddhistischen Bewegung *Bukkyō seito dōshikai* 仏教清徒同志会, die eine Reform des auf Bestattungsrituale reduzierten japanischen Buddhismus (*sōshiki ekō* 葬式回向) anstrebte. Er begründet seine Einschätzung damit, dass diese Erneuerungsbewegungen nur Dogmen und Theorien, nicht aber die Praxis reformieren wollten (*BKD*: 3).

114 *BKD*: 2–4, 5/6, auch *KKG*: 10–11.

115 *BKD*: 10.

116 Für Priester verwendet Katō die Bezeichnungen *kyōto* 教徒 oder *shūkyōsha* 宗教者, für Gläubige *shinto* 信徒 (*KKG*: 5, 20).

Dafür, dass Menschen glauben, „bei Jesus handle es sich um den Sohn Gottes, bei Amida um den Buddha der absoluten Barmherzigkeit“, oder dass sie davon überzeugt seien, „im Himmel belohnt oder in der Hölle bestraft zu werden“ macht Katō in erster Linie die Priester und nicht etwa die Gläubigen verantwortlich.[117]

In der Kritik an der *Jōdo shinshū* stehen wie im *NB* finanzielle Fragen sowie ungebührliches Betragen der Priesterschaft im Mittelpunkt. Katō thematisiert dabei die Diskrepanz zwischen der buddhistischen Lehre und dem Lebenswandel der Priesterschaft,[118] den Missbrauch von Glaubensinhalten, um Spenden zu generieren,[119] die Aneignung von Attributen der politischen Führungsschicht durch Priester[120] sowie allgemeine Missstände in religiösen Institutionen[121]. Besonders besorgt zeigt er sich auch über den wachsenden Einfluss religiöser Exponenten auf die akademische Jugend.[122] Bei der christlichen Religion steht dabei der

---

117 *KKG*: 8.

118 Katō stellt die *Shinshū*-Denomination in den Mittelpunkt seiner Kritik, wobei er betont, dass die anderen Denominationen die ursprünglichen Lehren Buddhas genau so wenig beherzigen würden. Er klagt über die allgemeine „Verluderung der Priesterschaft“, über „korrupte Priester“ (*maisu* 売僧), die „kriminelle Machenschaften betreiben“ (*akuji o hataraku* 悪事を働く), sowie über Äbte, die ein ausschweifendes Leben im Luxus geniessen und sich anstatt mit Fragen der praktischen Seelsorge nur mit Dogmen und metaphysischen Theorien beschäftigen (*BKD*: 6–14).

119 Angeprangert werden die „Pseudo-Tonsur-Zeremonie“ (*mukōzori* 御頭剃り), bei der Gläubigen gegen Bezahlung symbolisch ein Rasiermesser ans Haupthaar zum fingierten Tonsurschnitt angesetzt wird, sowie Predigten, die vom Oberpriester nur gerade begonnen und anschliessend von Untergebenen zu Ende geführt werden (*BKD*: 11–12).

120 Indem Katō die Diskrepanz zwischen den selbstgenügsamen Patriarchen der *Jōdo shinshū* und deren weniger bescheidenen Nachfolgern hervorhebt, erscheint Geschichte wie bereits im *NB* als degenerativer Prozess: „Ich habe gehört, es gebe im Honganji-Tempel Porträts von Shinran 親鸞 und seinen Nachfolgern. Gemäss Augenzeugen – ich selbst habe sie noch nie gesehen – sollen die ersten Generationen in schwarzen Priestergewändern, die späteren jedoch in prächtigen goldenen Roben dargestellt sein. Daran zeigt sich, dass die späteren Äbte von den Lehren des Gründers abwichen und in grösstem Luxus lebten.“ (*BKD*: 13).

121 Als Institutionen nennt er bei buddhistischen Organisationen „Religionsfaktionen“ (*shūha* 宗派) oder „Denominationen“ (*shūshi* 宗旨), bei den Christen „Kirchen“ (*kyōkai* 教会) (*KKG*: 22).

122 Katō nennt in diesem Zusammenhang namentlich den führenden Buddhologen der Meiji- und Taishō-Zeit Murakami Senjō 村上専精 (1851–1921), der als Rektor der Shinshū-Tempelschule in Asakusa, Tokyo und als Dozent für indische Philosophie an der Kaiserlichen Universität (beide seit 1890) einen grossen erzieherischen Einfluss auf Schüler und Studierende ausübte. 1905 gründete er zudem eine buddhistische Oberschule für Mädchen, die heutige *Tōyō joshi kōtō gakkō* 東洋女子高等学校, in Sugamo, Tokyo. Murakami Senjō gilt als Pionier der textkritischen Methode in der japanischen Buddhologie, sowie allgemein als grosser Erneuerer des Buddhismus in Japan. Aufsehen erregte vor allem seine Vision eines geeinten Buddhismus ohne Denominationen, wie er sie in seiner Schrift *Bukkyō tōitsuron* 仏教統一論 *(Plädoyer für eine Vereinigung des Buddhismus* 1901–1905) entwickelt hatte. Als äusserst kontrovers galt die darin vertretene These, wonach die Texte des *Mahāyāna*-Buddhismus nicht von Buddha selbst, sondern in Wirklichkeit

unvermeidliche Loyalitätskonflikt japanischer Christen zwischen den universalen christlichen Werten der westlichen Welt und den partikularistischen Werten des japanischen Nationalstaates im Vordergrund.[123] Der Staat als „Organismus dritter Ordnung" (*daisan dankai yūkitai* 第三段階有機体) dürfe wie alle Organismen nur über ein einziges Zentralnervensystem verfügen. Werde ein zweites solches System in Form einer Staatsreligion ausgebildet, gerate der Staat in Gefahr, von einer religiösen Autorität völlig unterdrückt zu werden.[124] Diese Gefahr sei gerade bei Universalreligionen besonders akut, da Priester wie auch Gläubige zwischen den Geboten ihrer Religion und den Forderungen der staatlichen Gesetze in unauflösbare Konflikte geraten würden.[125] Im Kriegsfall könne dies sogar dazu

von späteren Autoren stammten (大乗非仏説 *daijō hibussetsu*). Murakami zog sich dadurch den Unwillen verschiedener buddhistischen Denominationen, besonders aber des Ōtani-Zweigs der *Shinshū*, an der er ausgebildet worden war, zu. Während gut einer Dekade verzichtete Murakami in der Folge auf seinen Priesterstatus. Katō Hiroyuki, der 1916 starb, sollte es nicht mehr erleben, dass Murakami Senjō 1917 zum Professor der Kaiserlichen Universität ernannt und im folgenden Jahr für seine Verdienste um den Buddhismus mit der Aufnahme in die Japanische Akademie der Wissenschaften geehrt wurde (*KKG*: 9).

123 Gemäss Katō können Christen keine Patrioten sein, weil ihnen aufgrund des Absolutheitsanspruchs der christlichen Religion nur die Wahl zwischen Verrat am Vaterland oder an der eigenen Religion bleibt (*KKG*: 22). Beweise für seine These sieht er in den Handlungen jener japanischen Christen, die Japan Christus weihen wollen, den japanischen Wohlstand Gott, nicht aber dem japanischen Kaiser zuschreiben, sowie der christlichen Schulen, die nationale Feiertage ignorieren, das Kaiserliche Edikt zur Erziehung nicht rezitieren lassen und die Verneigung vor dem Bildnis des Kaiser als Götzenanbetung ablehnen (*KKG*: 40–42).

124 Für Katō steht ausser Zweifel, dass der Staat nur dann eine Einheit schaffen kann, wenn er die höchste Autorität darstellt: „Wenn neben dem Staat eine Weltreligion existiert und die Bürger neben der Herrschaft des Staates auch jene der Religion akzeptieren müssen, dann resultiert daraus eine Zweiteilung der Befehlsgewalt, die dem Staat nur zum Nachteil gereichen kann." (*KKG*: 15). Als warnendes Beispiel für eine solche fatale Entwicklung führt Katō die europäische Geschichte an: „Im Mittelalter wurde die römisch-katholische Kirche zu einer Macht, die ganz Europa überrollte. Nachdem der Papst den Rang eines Kaisers für das gesamte Europa erlangt hatte, unterdrückte er die Könige der einzelnen Länder, als wären sie seine Sklaven. Die Übermacht der Universalreligion hatte über die Staatsmacht gesiegt. Weil als Reaktion darauf die protestantische Kirche entstanden war, wurde die Macht des römisch-katholischen Papstes allmählich eingeschränkt, so dass dieser seinen Einfluss heutzutage nicht mehr wie im Mittelalter in allen Ländern geltend machen kann. Schädliche Nachwirkungen sind jedoch heute noch sichtbar. So zeigen sich in Frankreich und anderswo negative Auswirkungen im Bereich der obligatorischen Schule." (*KKG*: 27).

125 Der Grund dafür liegt laut Katō in der Ausrichtung auf eine zentrale supranationale Gottheit: „Der Buddhismus glaubt an Buddha, dessen Barmherzigkeit auf die gesamte Menschheit gerichtet ist, das Christentum an den einzigen Gott und Weltenschöpfer, dessen Lehre sich ebenfalls an die gesamte Menschheit richtet. Aufgrund dieser Tatsache befinden sich die Priester beider Religionen [...] einerseits unter der Oberhoheit des jeweiligen Staates, dessen Bürger sie

führen, dass Gläubige sich mit der gegnerischen Nation solidarisierten, sollte sich das eigene Land als Aggressor im Unrecht befinden.[126] Hörigkeit gegenüber der christlichen Religion führe nicht nur zur Einmischung des Papstes in interne Angelegenheiten einzelner Länder, sondern verführe japanische Intellektuelle zudem zu einem insgesamt „phantasmagorischen Weltbild" (*meisō-teki uchūkan* 迷想的宇宙観) wie jenem eines Tolstoi.[127] Angesichts einer Religion, die Gott über den Kaiser stellt, nimmt die Auseinandersetzung mit der christlichen Kirche bei Katō die Form eines Ringens um die pastorale Verfügungsgewalt über die Bürger an.[128] In seiner Argumentation macht Katō begriffliche Anleihen einerseits bei den Naturwissenschaften, anderseits bei religionskritischen Strömungen der europäischen Philosophie. Fündig wurde er hier vor allem bei Haeckels Kritik an

---

sind, können jedoch anderseits unmöglich den Vorschriften ihrer jeweiligen Universalreligion zuwiderhandeln. Priester der Universalreligionen, die unter der Hoheit der einzelnen Staaten dienen und deren Autorität anerkennen, können so unmöglich die gesamte Menschheit aller Nationen unbesehen von Nähe und Distanz unparteiisch betrachten. Dies ist der Grund dafür, warum es noch nie gelungen ist, die Gebote Buddhas beziehungsweise des christlichen Gottes bezüglich der universellen Menschenliebe einzuhalten." (*KKG*: 20–21).

126 Katō argumentiert hier, dass das Recht jeder Nation auf Kriegsführung nicht durch moralische Bedenken eingeschränkt werden darf: „Wenn unser Land irgendwann in der Zukunft gegen irgendein Land Feindseligkeiten eröffnen sollte, und ausgerechnet die Gegenseite im Recht, unser Land aber im Unrecht sein sollte, oder in anderen Worten, wenn die andere Seite einen Vorwand für eine Kriegserklärung hätte, unser Staat jedoch nicht (auch wenn dies in Wirklichkeit nie vorkommen wird), muss man dann davon ausgehen, dass [Anhänger von Universalreligionen] aus Gewissensnot keinen anderen Weg sehen würden, als unverzüglich die Waffen niederzulegen und dem feindlichen Oberbefehlshaber die Kapitulation zu beantragen? Oder würden sie vielmehr denken, die Waffen niederzulegen und zu kapitulieren sei eine unverzeihliche Schande für das eigene Land, und würden folglich alles daran setzen, ein solches Szenario zu verhindern, selbst dann, wenn die Gegenseite und nicht ihr eigenes Land im Recht wäre? Falls das erstere zutrifft, müsste man sie als loyal gegenüber ihrer Religion, aber illoyal gegenüber ihrer Nation bezeichnen, falls das letztere zutrifft, als loyal gegenüber ihrer Nation, aber illoyal gegenüber ihrer Religion." (*KKG*: 26).

127 Katō attackiert Tokutomi Roka 徳冨蘆花 (1868–1927) mit scharfen Worten, weil dieser sich nicht wie dessen älterer Bruder, der Journalist Tokutomi Sohō 徳富蘇峰, nach Ausbruch des sino-japanischen Kriegs von 1894–95 von seiner pazifistischen Grundhaltung lossagte, sondern im Gegenteil das japanische Volk dazu aufrief, sich von der „kleinkarierten Idee des Staates" zu befreien, „Kosumoporiten (sprich: Weltbürger) zu werden" und „der menschlichen Natur gemäss zu leben" (Zitat von Yamaji Aizan 山路愛山 in der Zeitung *Kokumin Shinbun* in dessen Kolumne *Shosai dokugo* 書斎独語 [*Selbstgespräche in meinem Studierzimmer*]). Katō führt die Äusserungen von Tokutomi Roka einerseits auf dessen Hörigkeit gegenüber einer Universalreligion, andererseits auf die direkte Beeinflussung durch den „russischen Grafen Tolstoi" zurück (*KKG*: 45).

128 *KKG*: 41.

Immanuel Kants Erkenntnistheorie, der er sämtliche Argumente zur Entkräftung des christlichen Glaubens in kondensierter Form entnahm.[129]

6.1 Zum Wortfeld „wissen" bei Katō Hiroyuki

In seiner Argumentation bezüglich des Begriffs „wissen" versucht Katō zum einen die Verfügungsgewalt über den Wissensbegriff für den Staat zu sichern und zum anderen dem religiösen Denken jeglichen Zugang zur Deutungshoheit zu verbauen. Indem er in der Überschrift zum ersten Kapitel des *KKG* das begriffliche Gegensatzpaar *shinkō* 信仰 / *chishiki* 知識 (Glaube/Wissen) dem Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft mit den neuen Termini *shūkyō* 宗教 / *kagaku* 科学[130] gleichstellt und seine anschliessende Beweisführung auf den Boden der Religionswissenschaften, Ethnologie und Psychologie stellt, schliesst er an die Dichotomie von „wissen" und „glauben" der Tokugawa-Zeit an, verschärft diese jedoch durch die Übernahme der populärwissenschaftlichen Begriffswelt des Kulturkampfs in Preussen.

Um „wissen" auf den empirisch-naturwissenschaftlichen Bereich einzuschränken, setzt Katō das sprachliche Werkzeug einer semantischen Einengung ein. So meint er in positivistischer Manier, der Begriff „Wissen/wissen", für den er die Nomina *chi* 知 / *chishiki* 知識[131] sowie das Verb *shiru* 知る[132] verwendet, könne nicht im Sinne von „religiösem Wissen" verwendet werden; „wissen" müsse sich immer auf Tatsachen, die durch Anschauung belegt sind, beziehen, nicht aber auf Behauptungen, die auf „religiösem Glauben",[133] auf „abergläubischen" (*meishin-teki* 迷信的) sowie „auf Geistern beruhenden Erklärungen" (*bakemono-teki riyū* 化物的理由) gründeten.[134] Damit paraphrasiert er letztlich Haeckels Definition von „wissen" als eindeutigem Antonym von „glauben".[135]

---

129 Für Haeckels Zusammenfassung der hauptsächlichen inneren Widersprüche der Kant'schen Philosophie in Form einer Gegenüberstellung von „Kant I, der Physiker (Monist)" und „Kant II, der Metaphysiker (Dualist)", s. Haeckel 1899: 485–486. Für die Übersicht über den monistischen und den dualistischen Ansatz in der Erkenntnistheorie, s. Haeckel 1899: 487–488.

130 *KKG*: 1.

131 *KKG*: 5.

132 *KKG*: 6.

133 *KKG*: 5.

134 *KKG*: 65.

135 Die Unvereinbarkeit von „wissen" und „glauben" drückt Haeckel wie folgt aus: „Wo der Glaube anfängt, hört die Wissenschaft auf. Beide Tätigkeiten des menschlichen Geistes sind scharf von einander zu halten. Der Glaube hat seinen Ursprung in der dichtenden Einbildungskraft, das Wissen dagegen in dem erkennenden Verstande des Menschen" (Haeckel 1874: 8–9).

Aber auch in Bezug auf ein weiteres Antonym von „wissen“, nämlich „Nicht-wissen“, versucht Katō, mögliche Einfallspforten des religiösen Denkens endgültig zu schliessen. Um zu verhindern, dass „Nicht-wissen“ für die Rechtfertigung von Religion vereinnahmt werden könnte, betont er, dass es sich beim „Nicht-Wissen“ nicht etwa um das Gegenteil von „wissen“, sondern einzig und allein um eine Vorstufe des Wissens, nämlich um das „Noch-nicht-Wissen“, handle.[136] Dass eine bestimmte Erfahrung noch nicht habe gemacht werden können, sei nur ein vorläufiger Zustand, auch wenn dieser sehr lange andauern könne. Aus diesem Grund sei es völlig verfehlt, zu Dingen, die die Menschen noch nicht verstehen könnten, „rein spekulative Theorien“ aufzustellen.[137] Als Beweis dafür führt Katō die Unterscheidung zwischen „religiösem Wissen“ und „empirisch verifiziertem Wissen“ in die Diskussion ein und argumentiert mit Haeckel, Wissen sei immer *a posteriori*, also „empirischen Ursprungs“. Sei von *a priori*-Wissen die Rede, handle es sich deshalb immer um „glauben mit religiöser Konnotation“. Durch die semantische Einengung des Begriffs „wissen“ auf das Resultat einer Sinneswahrnehmung entkräftet Katō somit den möglichen Einwand, man könne auch in Bezug auf religiöse Sachverhalte „wissen“.[138]

6.2 Zum Wortfeld „glauben“ bei Katō Hiroyuki

In seinen religionskritischen Schriften verwendet Katō für „Religion“ die Bezeichnung *shūkyō* 宗教[139], für „Glaube mit religiöser Konnotation“ hingegen die Wörter *shin* 信[140] sowie *shinkō* 信仰[141]. Bei den Objekten des Glaubens unterscheidet er zwischen einheimischen „Landesgottheiten“ (*kokushin* 国神) beziehungsweise „Shintō-Gottheiten“ (*kami* 神)[142] und buddhistischen Gottheiten „Buddhas“ (*hotoke* 仏)[143]. Bei der christlichen Religion verwendet er für „Gott“ neben den von Missionaren üblicherweise verwendeten Bezeichnungen wie „himmlischer Vater“ (*tenpu* 天父)[144], „einziger und wahrer Gott“ (*yuiitsu shinshin* 唯一真神)[145]

136 *KKG*: 6.
137 *KKG*: 61.
138 Vgl. dazu die Gegenüberstellung der „monistischen und dualistischen“ Ansätze der Erkenntnis-Theorie in tabellarischer Form in Haeckel 1899: 487–488, besonders Punkt 8.
139 *BKD*: 1.
140 *KKG*: 6.
141 *KKG*: 1.
142 *KKG*: 10.
143 *KKG*: 20.
144 *KKG*: 44.
145 *KKG*: 38.

sowie – als Lehnwort – „*goddo*“[146], auch despektierliche Bezeichnungen wie „Gespenst“ (*bakemono* 化物)[147], „gespensterartige Objekte der Verehrung“ (*bakemono-teki sūhaimono* 化物的崇拝物)[148], sowie „Geister“ (*yūrei* 幽霊)[149], dies möglicherweise als Reaktion auf christliche despektierliche Terminologie wie „Götzen“ (*gūzō* 偶像)[150] für die autochthonen Gottheiten.

„Glauben mit religiöser Konnotation“ als Verb wie auch allgemein die Zugehörigkeit zu traditionellen Glaubensrichtungen drückt sich auch bei Katō primär über religiöse Handlungen wie Gebete für Gesundheit (*kitō* 祈祷)[151], Teilnahme an Meditationssitzungen (*sanzen* 参禅 oder *zenjō* 禅定)[152], Ahnenverehrung (*sosen sūhai* 祖先崇拝)[153] sowie der Verehrung Buddhas (*sūbutsu* 崇仏) aus[154]. Das Wort *kie* verwendet Katō explizit nur im buddhistischen Kontext wie in „bei Buddha Zuflucht suchen“ (*hotoke ni kie suru* 仏に帰依する).[155] Im Kontext des Buddhismus, des Shintō als auch der christlichen Religion verwendet er die Wörter *shinzuru* 信ずる (glauben)[156] und *hōjiru* 奉じる[157], was gemäss *Kōjien* mit „ehrfurchtsvoll warten“ oder „darbringen“ übersetzt werden kann.[158] Ausschliesslich in Verbindung mit der christlichen Religion benützt er für die Tätigkeit, mit der Gläubige ihrem Glauben Ausdruck verleihen, die Verben *shasuru* 謝する (sich entschuldigen)[159], *shinkō suru* 信仰する (glauben)[160], sowie *kitō suru* 祈祷する (Bittgebete an [den einzigen Gott] richten)[161]. Im Kontext von Ahnenverehrung und Animismus verwendet er den Ausdruck *sūhai suru* 崇拝する (verehren, anbeten)[162], für den Kaiser als „höchstes zu verehrendes Wesen“ den Ausdruck *sūkei suru* 崇敬する (hochachten)[163].

---

146 *BKD*: 27.
147 *KKG*: 11.
148 *KKG*: 33.
149 *KKG*: 11.
150 *KKG*: 38.
151 *KKG*: 12.
152 *KKG*: 12.
153 *KKG*: 35.
154 *KKG*: 34.
155 *KKG*: 34.
156 *KKG*: 6, im Kontext des Shintō: *KKG*: 34.
157 *KKG*: 20.
158 Lemma *hōjiru*, in: *Kōjien* 1983.
159 *KKG*: 38.
160 *Yuiitsu shinshin o shinkō suru* 唯一真神を信仰する (*KKG*: 38).
161 *Yuiitsu shinshin o kitō suru* 唯一真神を祈祷する (*KKG*: 38).
162 Zu Ahnenverehrung, s. *KKG*: 32, zu Animismus s. *KKG*: 60.
163 *Shison to shite sūkei subeki hazu no mono* 至尊として崇敬すべき筈の者 (*KKG*: 39).

Für seinen Nachweis, dass Religion in jedem Fall auf einem Irrtum gründe, konzentriert sich Katō auf das in der *Jōdo shinshū* wie auch in der Bibelübersetzung zentrale Morphem *shin* 信 für den Begriff „glauben mit religiöser Konnotation“, das in Wörtern wie *shinzu*, *-ru*, *shinjiru* oder *shinkō suru* Verwendung fand. In seiner semantischen Analyse verweist Katō auf die im sino-japanischen Kulturraum dominante Bedeutung des Worts *shin* im Sinne von „glauben ohne religiöse Konnotation“, um Wörter, die dieses Morphem enthalten, durch eine Bedeutungsverengung auf deren nichtreligiösen Inhalt im Sinne von „vertrauen“ zurückzuführen. In einem nächsten Schritt fasst er dann alle auf ihre säkulare Bedeutung reduzierten Wörter unter dem Nomen *shōshin* 正信 (wahrer Glaube) zusammen.[164] Dieses Wort, das in der *Jōdo shinshū* in der Bedeutung von „wahrer Glaube an Amida“ in den täglichen Gebeten Verwendung findet und somit ursprünglich religiös konnotiert ist, soll laut Katō fortan für alle empirisch gewonnenen Überzeugungen gelten. Mit der folgenden, etwas forciert anmutenden Argumentation versucht er den endgültigen Beweis dafür anzutreten, dass *shin* in Wirklichkeit nur „vertrauen“ bedeuten könne, was wiederum nur durch „wissen“ beziehungsweise durch „erfahren“ entstehen könne:

> Es besteht kein Zweifel daran, dass Glaube bereits beim Übergang zu den höheren Lebewesen vorkommt. Zum Beispiel glauben Haus- und Nutztiere, ihr Halter sei je nachdem barmherzig oder unbarmherzig. Diesen Glauben erwerben sie aber einzig aus der Kenntnis seines Benehmens im Alltag. Tiere, die neu zu diesem Halter stossen, können in ihm noch keinen barmherzigen oder unbarmherzigen Menschen erkennen, ganz einfach deshalb, weil sie noch nicht erfahren haben, wie er sich im Alltag benimmt. Dieses Beispiel beweist, dass Glaube *shin* 信 bei höheren Lebewesen nur durch Wissen *chi* 知 entsteht. Es illustriert das Prinzip, dass ohne das primäre Phänomen des Wissens *chi* das sekundäre Phänomen des Glaubens *shinzuru* 信ずる unmöglich ist (*KKG*: 6).

Mit der Distanzierung von jeglicher Art von Metaphysik rezipiert Katō in Japan die wesentliche philosophische Prämisse der deutschen monistischen Bewegung. Die Bedeutungsverengung des Begriffs „glauben“ ermöglicht es Katō zudem, die Religionsgemeinschaften der Deutungshoheit der Geschichtswissenschaften und Ethnologie und damit der staatlichen Wissenshoheit zu unterstellen. Auch das mit der Verfassung von 1890 in Japan neu etablierte Kaisertum als geistige Achse des Staates legitimiert Katō auf diese Weise empirisch, handle es

164 Der Ausdruck *shōshin* stammt aus dem Glaubenskompendium *shōshin nenbutsu ge* 正信念佛偈 verfasst von Shinran 親鸞, welches seit dem achten Patriarchen Rennyo 蓮如 morgens und abends von Anhängern der *Jōdo shinshū* rezitiert wird. Damit bedient Katō sich für seine Kampfbegriffe ausgerechnet bei jener buddhistischen Organisation, die er als Verursacherin des grössten gesellschaftlichen Schadens brandmarkt.

sich bei der Kaiserverehrung doch um eine historische Tradition, die in der jahrhundertelangen Geschichte Japans gründe, und nicht etwa um eine Religion im westlichen Sinne. Das japanische Volk verehre in seinem Ahnenkult (*sosen sūhai* 祖先崇拝) einzig eine lange Ahnenreihe kaiserlicher Vorfahren, zu welchen es in einer Art Vater-Sohn Beziehung stehen würde. Eine solche Argumentationsweise war dazu angetan, die junge kaiserliche Institution möglichen Einwänden der europäischen Religionskritik zu entziehen, gleichzeitig aber auch zu begründen, warum das japanische Volk kein weiteres „höchstes zu verehrendes, über dem Kaiser stehendes Wesen", wie es die christliche Religion gebiete, benötige.[165] Die Akzeptanz des kaiserlichen Pastorats im Volk beruhe auf dem Wissen um genau diese historische Bedingtheit der Beziehung zwischen Kaiser und Volk. Genau aus diesem Grund solle Shintō deshalb weiterhin als japanische Tradition gelten, aber auf keinen Fall zu einer Staatsreligion ausgebaut werden:

> *Shintō* gilt heute als eine eigene Glaubensrichtung (*shūshi* 宗旨). Wie ich bereits in meinen Schriften kundgetan habe, bin ich damit überhaupt nicht einverstanden. Der *Shintō* ist nämlich nicht genügend entwickelt, um als Gegenpart zur christlichen Religion und den Buddhismus zu einer vollwertigen Religion aufgebaut zu werden. Wer solches anstrebt, wird unserem Staatswesen nicht nützen, sondern im Gegenteil schaden. Sollte der *Shintō* sein selbst deklariertes Ziel nämlich nicht erreichen, würde es heissen, Christentum und der Buddhismus hätten den Sieg über die japanischen Gottheiten errungen, wodurch die Anhänger dieser beiden Religionen allein aufgrund ihrer Glaubenszugehörigkeit zu Landesverrätern würden. Deshalb betrachte ich es als äusserst unklug, den *Shintō* als eigene Glaubensrichtung zu postulieren. Meine Stellungnahme mag die Frage aufwerfen, ob man denn nun die japanischen Gottheiten (*kamigami*) nicht mehr verehren dürfe. Das meine ich jedoch nicht. Die japanischen Gottheiten sowie das Kaiserhaus und seine Nachfahren, zusammen mit allen anderen, die sich um unser Land Verdienste erworben haben, sollen allerdings nicht Gegenstand einer religiösen, sondern vielmehr einer rein staatlichen Verehrung sein. Es ist unnötig zu betonen, dass all diese Gottheiten von allen japanischen Bürgern verehrt werden müssen, dies jedoch keinesfalls in einem religiösen Sinne, sondern im Sinne eines Ahnenkultes. Da wir es hier nicht wie beim „einzigen und wahrhaftigen Gott und himmlischem Vater" mit einem Phantom, sondern mit Menschen, die tatsächlich gelebt haben, zu tun haben, kann sich kein japanischer Bürger diesem Kultus verweigern. Bei den [japanischen Gottheiten] handelt es sich um Wesen, die tatsächlich existiert haben. Folglich können sie unmöglich mit einem Gespenst verglichen werden. Wer diesen logischen Schluss anzweifelt, bezeugt dadurch, dass er bereits kein Untertan Japans (*nippon shinmin* 日本臣民) mehr ist.[166]

Wie diesem Zitat zu entnehmen ist, stellte Katō mit seinem semantischen Argumentarium bezüglich „glauben" einen wichtigen Eckpfeiler für die säkulare

165 *KKG*: 29–39.
166 *KKG*: 67–68.

Legitimierung des kaiserlichen Pastorats im Rahmen des auf der Verfassung von 1890 gründenden Nationalstaates bereit.

7 Schlussfolgerungen

Die untersuchten Schriften des religionskritischen politischen Diskurses vor und nach der Sattelzeit der Meiji-Restauration thematisieren die von religiösen Organisationen ausgehende vermeintliche Gefahr für den Staat. Sie gehören zur Kategorie der persuasiven Texte im thematischen Bereich des politischen Religionsdiskurses und müssen in erster Linie als politische Manifeste gelesen werden. Während die Religionskritik im *NB* einzig darauf abzielt, durch Ausschaltung der lokalen Priesterschaft die Steuerzahlungen der Bauern sicherzustellen, verfolgt Katō in seinen Schriften die Absicht, die Bevölkerung dem Pastorat des Kaisers und damit der ausschliesslichen Befehlsgewalt des Nationalstaates zu unterstellen. Instrumental zur Erreichung dieses Ziels ist die semantische Neukalibrierung der miteinander verketteten Begriffe „wissen" und „glauben". Dazu gehört die Behauptung der staatlichen Deutungshoheit in der Wissensfrage sowie die Diskreditierung und Ausgrenzung des durch die Einführung der Religionsfreiheit aus dem intrareligiösen Diskurs in die öffentliche Diskussion infiltrierenden religiös konnotierten *shin*-Glaubensbegriffs. Beim Diskurs zum Begriff „wissen" handelt es sich um eine Klärung der Machtfrage, bei jenem zum Begriff „glauben" um einen rationalen Appell des säkularen Staates an die Vernunft, dies jedoch ohne den emanzipatorischen Anspruch des „Ausgangs aus selbstverschuldeter Unmündigkeit" der europäischen Aufklärung einzulösen.[167]

Die Dichotomie von „wissen" und „glauben" widerspiegelt sich im Gesellschaftsbild beider Autoren. In beiden Epochen werden diese Begriffe als Antonyme verstanden, wobei der Gegensatz in der späten Meiji-Zeit durch die immer selbstbewusster auftretenden religiösen Akteure zunehmend pointiert wahrgenommen wird. Für beide Autoren besteht die Bevölkerung aus einer „wissenden" Elite, die ihre politische Macht durch ihre Deutungshoheit über das Wissen legitimiert, sowie einer „glaubenden" Bevölkerungsschicht, die sich dieser Deutungsmacht zu fügen hat. Der Ursprung von Interessenskonflikten zwischen Staat

167 „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." (Kant 1784: Bd. 4: 481–494).

und religiösen Organisationen wird dort verortet, wo Priester ihre Autorität und Deutungshoheit dazu nutzen, um Gläubige in ihre Abhängigkeit zu bringen. Das Hauptanliegen beider Autoren ist es folglich, diesen Grundkonflikt zu benennen und Wege zu dessen Lösung aufzuzeigen. Dies erfolgt im *NB* wie auch bei Katō in konfuzianischer Tradition durch das „Rektifizieren der Namen" (chin. *zhèngmíng* 正名), allerdings auf unterschiedliche Weise. So ruft das *NB* allen gesellschaftlichen Mitspielern die ihnen von der Ständeordnung zugewiesene Rolle in Erinnerung, während Katō sich auf die Dekonstruktion der Schlüsselbegriffe „wissen" und „glauben" konzentriert.

7.1 Zum semantischen Wandel des Begriffs „wissen"

Das *NB* strebt die Reiteration eines holistischen Weltbildes an, in welchem der „Wissende" die Gültigkeit einer in „Himmel und Erde" (*tenchi* 天地) eingebetteten Rationalität anerkennt. „Wissen" kann hier sowohl durch direkte Beobachtung als auch indirekt durch Tradierung erworben werden. Bei Katō wird „wissen" in Übereinstimmung mit Haeckel nur durch die Erfahrung über die Sinnesorgane erworben. Um individuelles Verstehen und persönliche Interpretation auszuschliessen, verengt Katō die Bedeutung von *shiru* semantisch auf empirisch erworbenes Wissen. Was nicht in diese Definition passt, ordnet er nach Haeckel als transzendentes *a priori*-Wissen dem „glauben" zu. „Wissen" in Bezug auf religiöse Sachverhalte wird durch diese Definition verunmöglicht und damit von der Teilhabe an der politischen Macht ausgeschlossen. Im Jahr 1911 erklärt Katō „Nicht-wissen" im Sinne der positivistischen Eschatologie als „menschlichem Wissen noch nicht zugänglich" zum vorübergehenden Zustand und entzieht so auch dieses semantische Feld der Interpretationsmacht der Religionen:

> Viele Phänomene, die wir Menschen ursprünglich nicht verstehen konnten, wurden später eines ums andere enträtselt. Beschäftigen sich die Wissenschaften nicht auch heute weiter damit, solche Rätsel zu lösen? Wenn man bedenkt, in welchen Riesenschritten die Naturwissenschaften seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts die erstaunlichsten Fortschritte erzielt haben, lässt es sich meines Erachtens unmöglich vorhersagen, was alles in Zukunft noch möglich sein wird. Natürlich wird es auch dann immer noch Dinge geben, die wir nicht wirklich verstehen. Es wäre aber falsch, daraus zu schliessen, es gebe im Universum Mystisches oder Übernatürliches. Es gilt nur, uns einzugestehen, dass es Dinge gibt, die wir mit dem gegenwärtigen Wissensstand nicht erklären können.[168]

168 *KKG*: 4.

7.2 Zum semantischen Wandel des Begriffs „glauben“

Bei allen lexikalisch erfassten Wörtern aus dem Bereich „glauben“ handelt es sich um sino-japanische Fremdwörter (*kango* 漢語), nicht um autochthone Wörter (*wago* 和語). Im *NB* von 1812 steht für den Begriff „glauben“ als definierende Tätigkeit der Gläubigen nicht das Morphem *shin*, sondern Bewegungsverben, die „glauben“ als eine physische Dislokation des Gläubigen zum Priester oder zu dessen Institution darstellen, sei dies zum einen durch das allgemeine Wort „Zuflucht“ (*kie*) mit seiner ausgeprägten Konnotation von „Abhängigkeit der Gläubigen von Priestern“, zum anderen in spezifischeren Formen von Abgabe materieller Güter durch die Gläubigen an Priester. Katō kommentiert noch im Rahmen seiner Kritik des Buddhismus von 1902 die „Zuflucht“ nicht grundsätzlich ablehnend, ja er gesteht dieser Abhängigkeitsbeziehung zu Priestern und religiösen Organisationen gar ein gewisses reformförderndes Potential innerhalb der Religionsgemeinschaften zu.[169] In seiner Kritik an der christlichen Religion von 1911, in welchem er den „Glauben an einen christlichen Gott“ in den Fokus rückt, wendet er sich jedoch ganz dem in der *Jōdo shinshū* sowie in der christlichen Mission zentralen Wort *shinzuru* zu. Das Morphem *shin* beinhaltet als solches ursprünglich keine Konnotation von „Unterwerfung“, zieht den Argwohn des Religionskritikers jedoch trotzdem auf sich, weil in der Gemeinsprache die undeutliche Abgrenzung der beiden Wörter *shin* und *kie* die traditionelle Bedeutung von *kie* im Sinne von „Unterwerfung“ in das Wortfeld von *shin* einfliessen lässt, und weil zusätzlich die neuere Bedeutungserweiterung im Sinne des deutschen Worts „bekehren/konvertieren“, wie sie in zeitgenössischen Japanisch-Englisch Wörterbüchern belegt ist, dem Morphem *shin* eine zusätzliche staatsgefährdende Konnotation verleiht. Katō dekonstruiert deshalb den *shin*-Glaubensbegriff durch eine semantische Analyse und führt dessen Bedeutung in Analogie zur Konnotationsgewichtung im sino-japanischen Kulturraum auf „glauben ohne religiöse Konnotation“ zurück. Wenn Katō die eigentliche Bedeutung von *shin* auf das Ergebnis von Anschauung, also „wissen“ einengt, dann belegt er dies nicht mit Verweisen auf die klassische chinesische Literatur,[170] sondern gemäss dem Zeitgeist mit dem Argumentarium seines preussischen Mentors, des Zoologen und Freidenkers Ernst Haeckel. Glauben, der nicht auf Anschauung beruht, grenzt er verallgemeinernd als „Aberglauben“ (*meishin*) aus. In einem nächsten Argumentationsschritt überhöht er dann „Glauben ohne religiöse Konnotation“ auf eine metaphysische Ebene zum „wahren Glauben“ (*shōshin* 正信). In Kombination mit der semantischen

169 *BKD*: 18.

170 Vgl. dazu die Gleichsetzung von 信 und 知 in der Erklärung 信、知也 in einer Fussnote zu einer Passage im *Huáinánzǐ* 淮南子 (Lemma *shin* 信, in: *Dai kan-wa jiten* 1955–1960).

Neukalibrierung von „wissen“ und „nicht-wissen“ ebnet dieser letzte Schritt den Weg zur Verabsolutierung des Wissenschaftsbegriffes und damit letztendlich zur umfassenden Deutungshoheit des Staates in der Frage des Wissens, des Denkens und Fühlens der Menschen.

7.3 Zur politischen Dimension des semantischen Wandels von „wissen“ und „glauben“

Der über eine personifizierte und subordinierende „Zuflucht“ hinausweisende und letztlich befreiende *shin*-Glaubensbegriff beinhaltete auch ein neues Potential für „nicht-glauben“, welches unerwünschte Ausgänge aus der Loyalität gegenüber den politischen Machthabern in Richtung des antiautoritären Denkens im Form des Anarchismus und Liberalismus eröffnete.[171] Die kühne Umdeutung von „glauben“ zu „wissen“ erschloss Katō nicht nur die Möglichkeit, die japanische kaiserliche Dynastie auf der Grundlage der japanischen Historiographie zu legitimieren, sondern auch die Gegner des neuen politischen Systems des Meiji-Staatswesens sprachlich auszugrenzen. Wo „wahrer Glaube“ mit „an den Nationalstaat und den Kaiser glauben“ gleichgesetzt wird, kann „Nicht-glauben“, selbst wenn es sich dabei um (ebenfalls auf Skepsis beruhende) liberale Ansätze handelt, aus der Sicht der Regierung nur als Indiz für Hochverrat gewertet werden. Der religionskritische Diskurs in Japan um das Gegensatzpaar „wissen“ und „glauben“ plädiert deshalb weder für einen radikalen „Unglauben“ noch für eine grundsätzlich skeptische Haltung mit dem Ziel des mündigen Bürgers, sondern bezweckt einzig, „Zuflucht“ zu religiösen Symbolen durch eine solche zu Kaiser und Nationalstaat zu ersetzen. Das Objekt der als „physisches Zudienen“ definierten „Zuflucht“ darf nicht länger die Priesterschaft sein, sondern der Staat, der „glauben“ nicht nur in Form einer quasi-religiösen Überhöhung der Nation in Form des Nationalismus, sondern durch die 1873 eingeführte und ab 1889 konsequent umgesetzte allgemeine Wehrpflicht auch als umfassendes physisches Zudienen in Form von Wehrdienst einfordert.

Während das Projekt der europäischen Aufklärung für den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ und damit für die

171 Wörter wie *mushūkyō* 無宗教 für „Irreligiosität“, *fukachiron* 不可知論 für „Agnostizismus“, *mushinron* 無神論 für „Atheismus“, *kaigi shugi* 懐疑主義 für „Skeptizismus“, *gōri shugi* 合理主義 für „Rationalismus“ sowie *shizen shugi* 自然主義 für „Naturalismus“, die in Europa als Folge der Abgrenzung zum christlich geprägten Denken entstanden waren, wurden in Japan erst im 19. Jahrhundert zur Beschreibung von Phänomenen des westlichen Geisteslebens durch Zeichenkomposita neu geprägt und dem japanischen Wortschatz hinzugefügt.

Auflösung überkommener Abhängigkeitsverhältnisse plädiert, steht in den vorliegenden persuasiven japanischen Texten sattelzeitübergreifend und programmatisch nicht die Auflösung von Abhängigkeitsbeziehungen, sondern die Auseinandersetzung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften um die Frage, von wem die Bürger abhängig sein sollen, im Zentrum. Beide Autoren versuchen, Untertanen beziehungsweise Bürger von der Zuflucht zu religiösen Organisationen abzuhalten und zur Loyalität gegenüber dem Obrigkeitsstaat zu verpflichten. Dem Autor des *NB* stehen dazu noch kaum linguistische Hebel zur Verfügung. Erst Ernst Haeckels holzschnittartige Darstellung der „monistischen und dualistischen Erkenntnistheorie" versetzt Katō in die Lage, den staatlichen Anspruch auf absolute Deutungshoheit durch eine semantische Manipulation der Begriffe „wissen" und „glauben" auf der Grundlage des erfahrungsbasierten „Wissens" zusammenzuführen.

In der interkulturellen Kommunikation wird der Begriff „wissen" kaum zu Missverständnissen führen, sehr wohl aber die undifferenzierte Übertragung der unterschiedlichen Wörter *kie suru* und *shinjiru/shinzuru* durch das Wort „glauben" ins Deutsche oder durch das Wort „to believe" ins Englische. Dass Katō die Dekonstruktion des religiös konnotierten *shin*-Glaubensbegriffs in Angriff nahm, verrät, dass der Begriff „glauben" ganz allgemein durch die Einführung der Religionsfreiheit, nicht zuletzt aber auch durch die zunehmenden Aktivitäten der christlichen Missionsgesellschaften, zu einem Thema der öffentlichen Debatte geworden war. Dass dabei bei Katō der *shin*-Glaubensbegriff anstelle des im *NB* verwendeten *kie*-Begriffs als Ausdruck von „glauben" verwendet wurde, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Konnotationen von „Zuflucht" aufgrund der semantischen Vermischung mit *shin* im allgemeinen Sprachverständnis den religionskritischen Diskurs bei Katō nach wie vor gleichsam als *basso ostinato* mitprägten. So zeigt die Fülle der politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhänge, die im Japanischen in „wissen" und „glauben" eingehen, in eindrücklicher Weise auf, dass in der Begriffsgeschichte mitunter auch Verben den Anforderungen Koselleck s an historische Begriffe als „Faktoren und damit als Promotoren geschichtlicher Bewegung"[172] genügen können. Gerade das Ringen um die Deutungshoheit über diese beiden Begriffe in Japan während der letzten Dekade der Meiji-Zeit weist dabei nur allzu deutlich daraufhin, dass die Manipulation historischer Grundbegriffe neue politisch-soziale Handlungsspielräume nicht nur eröffnen, sondern ebenso effektiv auch einengen kann.

172 Koselleck 1974: XIV.

Bibliographie

Quellen

A Standard Japanese-English Dictionary (1924): Hrsg. von Takehara, Tsuneta.

Anonym (1970 [1812]): *Nisuke banashi* (Abk. *NB*). In: *Nōzan gyomin seikatsu. Shomin seikatsu shiryō shūsei.* Hrsg. von Miyamoto Tsuneichi et.al., Bd. 10: 81–116.

Bridgman, Elijah Coleman, Übers. (1872): *Mandarin Union Version Bible.* http://www.o-bible.com/gb/hgb.html (15.9.2011)

Bukkyōgaku jiten (1955): Hrsg. von Taya Raishun, Ōchō Enichi und Funahashi Issai.

Bukkyōgo daijiten (1975): Hrsg. von Nakamura, Hajime.

Chū-nichi jiten / Zhong-ri cidian (1996 [1992]): Hrsg. von Yorifuji, Atsushi et al.

Cook, Francis H., Übers. (1999): *Three Texts on Consciousness only.* Honolulu.

Dai kan-wa jiten (1955–1960): Hrsg. von Morohashi, Tetsuji.

Diderot und d'Alembert (2001) [1767]): *Die Welt der Encyclopédie.* Hrsg. von Anette Selg und Rainer Wieland. Frankfurt a.M.

Duden – Das. Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache (1989 [1963]): Hrsg. von Günther Drosdowski. (Duden, Bd. 7). Mannheim etc.

Gensen (1931 [1921]): Hrsg. von Ochiai, Naobumi.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1854–): *Deutsches Wörterbuch.* http://dwb.uni-trier.de/de/ (29.7.2013)

Haeckel, Ernst (1874): *Natürliche Schöpfungslehre.* Berlin.

Haeckel, Ernst (1984 [1899]): *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.* Nachdruck der 11. verbesserten Auflage. Stuttgart.

Hepburn, J.C., Übers. (1872): *Neues Testament.* http://ja.wikisource.org/wiki/新約聖書(ヘボン訳) (15.9.2011)

Hepburn, J.C. (1873): *Japanese-English and English-Japanese Dictionary.* New York.

Hepburn (1995 [1903]): *Japanese-English and English-Japanese Dictionary.* In: *The Western Rediscovery of the Japanese Language,* Bd. 3. Hrsg. von Stefan Kaiser, Surrey Richmond,

Hisao Inagaki und P.G. O'Neill (1989): *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms. (Nichi-ei bukkyōgo jiten).*

Kant, Immanuel „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In: *Berlinische Monatsschrift* 1784, Bd. 4: 481–494).

Kanwa chūjiten (1995 [1959]): Hrsg. von Kaizuka, Shigeki et al.

Katō, Hiroyuki (1902): *Bukkyō kaikaku dan* (Abk. *BKD*) [Zur Reform des Buddhismus]. http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/817105 (16.11.2010)

Katō, Hiroyuki (1906): „Hashigaki" (Abk. *UNN*). In: Haeckel, Ernst. *Uchū no nazo* [Welträtsel]. Übers. von Okagami Ryō, Takahashi Masakuma. Lektorat von Katō Hiroyuki. http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/899264 (2.5.2011)

Katō, Hiroyuki (1911): *Kirisutokyō no gaidoku* (Abk. *KKG*) [Wie die christliche Religion uns schadet]. http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824300 (29.12.2010)

Kenkyusha's New Japanese-English Dictionary (1931): Hrsg. von Takenobu Yoshitarō.

Kōjien (1986 [1955]): Hrsg. von Shinmura, Izuru.

Kokugo jiten (1999): Hrsg. von Nishio, Minoru et al.

Kokushi daijiten (1979–1997): Hrsg. von Kokushi daijiten henshū iinkai.

Kumazawa Banzan (1970 [1687]): *Daigaku wakumon.* In: *Nihon no shisō* (1970), Hrsg. von Nishida Tai'ichirō, Bd. 17: 89–184.

Luther, Martin (1912 [1534]): *Lutherbibel*. http://bibel-online.net/ (15.9.2011)
Monier-Williams (2008): *Sanskrit-English Dictionary*. http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln .de/monier/ (27.5.2013).
Nihongo daijiten (1990 [1989]): Hrsg. von Umesao, Tadao et al.
Nihon kokugo daijiten (1972): Hrsg. von Nihon Daijiten Kankōkai.
Pius IX. (1864): *Syllabus Errorum*. http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/syllabus-errorum.teutonice.html (28.12.2011).
Raguet, E., Übers. (1910): *Vulgata*. http://ja.wikisource.org/wiki/我主イエズスキリストの新約聖書 (15.9.2011).
Ruigo jiten (1968): Hrsg. von Hirota Eitarō und Suzuki Tōzō.
Soothill, W.E. / Hodous, Lewis (2004 [1937]): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London. http://mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html (27.5.2013).
Yuien (1300?): *Tannishō*. In: *Nihon koten bungaku taikei*. Bd. 82: 191–215.

Darstellungen

Abosch, David (1964): *Katō Hiroyuki and the Introduction of German Political Thought in Modern Japan: 1868-1883*. Ann Arbor.
Foucault, Michel (2005): „‚Omnes et singulatim’: Zu einer Kritik der politischen Vernunft“. In: *Analytik der Macht*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: 188–219.
Ketelaar, James Edward (1990): *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its Persecution*. Princeton.
Koselleck, Reinhart (1974): „Einleitung“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd.1. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: XIII–XXVII.
Koselleck, Reinhart (1978): „Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte“. In: *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Hrsg. von Reinhart Koselleck. Stuttgart: 28–32.
Krämer, Hans Martin (2009): „‚Religion’ and ‚Heresy’ in East Asia Between Continuity and Discontinuity“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 33: 5–16.
Notehelfer, F.G. (1971): *Kōtoku Shūsui. Portrait of a Japanese Radical*. Cambridge, MA.
Pantzer, Peter et al., Übers., Hrsg., (2002): *Die Iwakura–Mission. Das Logbuch des Kume Kunitake über den Besuch der japanischen Sondergesandtschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz im Jahre 1873*. München.
Reinfried, Heinrich (1978): *The Tale of Nisuke. Peasant and Authorities in Higo around 1800*. Wiesbaden.
Reinfried, Heinrich (2008): „Woher kommt der Mensch? – Zur Rezeption der Evolutionslehre im Bildungswesen Japans und der Schweiz“. *Asiatische Studien* LXII/1: 229–278.
Rouse, Joseph (1994): „Power/Knowledge“. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Hrsg. von Gary Gutting. Cambridge: 92–114.
Tabata, Shinobu (1986 [1969]): *Katō Hiroyuki*. Jinbutsu sōsho, Bd. 29.
Totman, Conrad (1986): „Tokugawa Peasants: Win, Lose, or Draw? “ *Monumenta Nipponica* 41/4: 457–476.
Totman, Conrad (1993): *Early Modern Japan*. Berkeley/London.
Uete, Michiari (1984): *Nishi Amane. Katō Hiroyuki*.