

# Begegnungen japanischer Religionen mit dem Christentum

Monika Schrimpf

*Arimichi Ebisawa*, Haiyasho no tenkai [Die Entwicklung der antichristlichen Schriften]: Arimichi Ebisawa/Hubert Cieslik/Tadao Doi (Hg.), Kirishitansho, Haiyasho [Christliche Schriften, antichristliche Schriften] (Nihon shisō taikai 25), Iwanami shoten Tōkyō 1970, 593–606. – *Arimichi Ebisawa*, Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei Mondō, Ha Deusu [„Vom Aufstieg und Fall des Tempels der Südbarbaren“, „Die Hauptinhalte der schädlichen Lehre“, „Dialog zwischen Myōshu und Yūtei“, „Vernichtung Gottes“], Heibonsha Tōkyō 1971, 3 + 340 S. – *George Elison*, Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan (HEAS 72), Harvard University Press Cambridge (Massachusetts) 1973, XIV + 542 S. – *Ikeo Higashibaba*, Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice (Brill's Japanese studies library 16), E. J. Brill Leiden 2001, XXXI + 201 S. – *Dorothea Lüdeckens*, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert (RVV 48), Walter de Gruyter Berlin 2002, XII + 349 S. – *Judith Snodgrass*, Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition, University Press Chapel Hill (North Carolina) 2003, 351 S. – *Notto Thelle*, Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899, University Press Honolulu (Hawaii) 1987, XI + 356 S.

## Weitere Literatur:

*Oliver Freiberger*, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie: Gebhard Löhr (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin (Greifswalder theologische Forschungen 2), P. Lang Frankfurt 2000, 97–121. – *Burkhard Gladigow*, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte: Hartmut Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Reimer Berlin 1988, 6–37. – *Michael Pye*, How May the Academic Study of Religions Assist the Dialogue of Religions?: JapRel 32 (2007) 89–109. – *Martin Repp*, The NCC Center for the Study of Japanese Religions. Forty Years of Research and Dialogue: JapRel 25 (2000) 135–153. – *Dario Sabbatucci*, Kultur und Religion: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Kohlhammer Stuttgart 1988, 43–58. – *Fritz Stolz*, Grundzüge der Religionswissenschaft (KVR 1527), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1988, 260 S. – *Theo Sundermeier/Klaus Hock*, Zur Bedeutung des Faches Religions- und Missionswissenschaft für das Studium der evangelischen Theologie und die kirchliche Praxis: ZMiss 23 (1997) 263–272. – *Joachim Wach*, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig 10), Hinrichs Leipzig 1924, VI + 209 S.

## 1. Einleitung

Religionswissenschaftliche und theologische Religionsforschung behandeln oft den gleichen Gegenstand – sei es das Christentum, seien es andere religiöse Traditionen – und greifen dafür auf ein ähnliches Repertoire an Methoden zurück, v. a. solche der historisch-philologischen wie der sozialwissenschaftlichen Forschung. Als Unterscheidungsmerkmal bleibt daher die Frage nach den jeweiligen Erkenntnisinteressen. Dieser Frage möchte ich am Beispiel der Forschung zur Begegnung japanischer Religionen mit dem Christentum nachgehen: Wie unterscheiden sich theologische und religionswissenschaftliche Studien zu diesem Themenbereich im Hinblick auf ihre Frageinteressen? Das Thema scheint für einen Vergleich der jeweiligen Ansätze besonders geeignet, da es sowohl in den unmittelbaren Gegenstandsbereich der Theologie (etwa im Kontext der Missionsgeschichte oder einer Theologie der Religionen) als auch in den der Religionswissenschaft (etwa im Kontext systematischer Studien zur Religionsbegegnung oder der historischen Forschung zu einzelnen religiösen Traditionen) fällt. Ich werde sowohl europäischsprachige als auch japanische Literatur heranziehen, insbesondere einige ältere Arbeiten japanischer Wissenschaftler, die durch die Erschließung japanischen Quellenmaterials sowie als Referenzrahmen für spätere Autoren von grundlegender Bedeutung für das Forschungsfeld sind. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen japanischer Originalzitate von mir selbst.

Für die Begegnung japanischer Religionen mit dem Christentum sind vor allem zwei Epochen entscheidend: In der frühen Neuzeit, d. h. im 16. und 17. Jh., bemühten sich Jesuiten und in geringerer Zahl auch Franziskaner, Dominikaner und Augustiner um die Christianisierung Japans. 1614 wurde das Christentum verboten und in den Folgejahren ein landesweites System der Religionskontrolle etabliert. Die in den 1630er Jahren beginnende sog. Abschließung Japans gegen Europa (mit Ausnahme Hollands) stand in engem Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Christentums als staatsgefährdende Religion. Sie dauerte bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die USA die Aufnahme von Handels- und diplomatischen Beziehungen zwischen Japan und den USA erzwangen. Der sich daraus entwickelnde Kontakt mit Europa und den USA hatte eine erneute Begegnung mit dem Christentum zur Folge. Neben katholischen und russisch-orthodoxen kamen vor allem protestantische Missionare unterschiedlicher Denominationen und Nationalitäten nach Japan. 1873 sah sich die Regierung der Meiji-Zeit (1868–1912) durch den Druck der ausländischen Mächte genötigt, das Verbot des Christentums zu lockern und Christen zu dulden; in der Verfassung von 1889 wurde *de iure* Religionsfreiheit gewährt.

Die europäisch-japanische Kulturbegegnung dieser beiden Epochen ist Gegenstand einer umfangreichen Forschungsliteratur. Während die *Religionsbegeg-*

nung und ihre Folgen in der westlichen Forschung Gegenstand theologischer, religionswissenschaftlicher und japanologischer bzw. ostasienwissenschaftlicher Studien sind, verlaufen die interdisziplinären Grenzen in der japanischen Forschung etwas anders. Die Begegnung mit dem Christentum wird hier zum Großteil im Kontext der Geschichte des Christentums behandelt; in geringerem Maße findet sie auch in der Historiographie zum japanischen Buddhismus Aufmerksamkeit. Der Erforschung der Geschichte des japanischen Christentums widmen sich neben Religionswissenschaftlern vor allem die christlichen Universitäten in Japan, und zwar nicht nur innerhalb der theologischen Fakultäten, sondern auch im Rahmen historischer und philosophischer Disziplinen. Daher stammen die meisten der im Folgenden genannten japanischen Studien entweder von Religionswissenschaftlern oder von Historikern mit einem Schwerpunkt in der Geschichte des Christentums.

## 2. Christliche Mission und japanische Religionen im 16. und 17. Jahrhundert

Insbesondere für die frühe Neuzeit dominieren Studien mit einem missionsgeschichtlichen Fokus. Das ergibt sich nicht zuletzt aus dem umfangreichen jesuitischen Quellenmaterial in Form von Jahresbriefen, Berichten, Korrespondenzen und Lehrbüchern. Jesuiten wie G. Schurhammer, F. J. Schütte und H. Cieslik haben diese Quellen im Hinblick auf Missionsstrategien, die Organisation der japanischen Gemeinden, sowie einzelne herausragende Gestalten der Japan-Mission wie F. Xavier (1506–1552) oder A. Valignano (1539–1606) gründlich aufgearbeitet. Auf japanischer Seite geben unter anderem anti-christliche Erlasse und andere Dokumente der Religionspolitik, die offizielle Korrespondenz der Militärregierung mit dem Ausland, Quellen zur Lokalgeschichte sowie christliche und antichristliche Literatur Aufschluss über den sozio-politischen Kontext und seine Bedeutung für politische und religiöse Reaktionen auf das Christentum. Diese Quellen finden vor allem in den Arbeiten japanischer Religionswissenschaftler wie Anesaki M. (1873–1949, ehem. Tōkyō University) oder Historiker wie Ebisawa A. (1910–1992; ehem. Rikkyō University), Kataoka Y. (1908–1980, ehem. Junshin Joshi Tanki University), Shimizu H. (Chūō University) und Gonoï T. (Tōkyō University) Berücksichtigung (gemäß der japanischen Schreibart sind hier und im Folgenden die Familiennamen den Vornamen vorangestellt).

Zu den wichtigsten Autoren in diesem Forschungszweig gehört der Historiker *Ebisawa A.*, der in „*Kirishitansho. Haiyasho*“ (1970) eine Reihe antichristlicher Schriften des 16. und 17. Jh. in kommentierten Editionen zugänglich machte und einige von ihnen in „*Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei Mondō, Ha Deusu*“ (1971) ins moderne Japanisch übertrug. Dazu zählen neben volkstümlichen antichristlichen Romanen Schriften von Buddhisten, ehemaligen Christen und Kon-

fuzianern, u. a. die zwei Werke des japanischen Ex-Jesuiten Fukan F. (1565–1621): sein christlicher Katechismus „Myōtei Mondō“ („Dialog zwischen Myōshu und Yūtei“, 1605), sowie sein später verfasster, anti-christlicher Traktat „Ha Deusu“ („Vernichtung Gottes“, 1620). Fukan war wahrscheinlich buddhistischer Mönch, bevor er in den 1580er Jahren zum Christentum konvertierte und dem Jesuitenorden beitrug. Er verließ den Orden ca. 20 Jahre später und distanzierte sich in seiner anti-christlichen Schrift scharf vom Christentum.

Kennzeichnend für Ebisawas Studien zur frühneuzeitlichen Religionsbegegnung in Japan ist sein Interesse an der wechselseitigen inhaltlichen Auseinandersetzung zwischen Christen, Buddhisten und Konfuzianern, verbunden mit einer ausgeprägten religiösen, d. h. christlichen Standortgebundenheit. Sie äußert sich beispielhaft in seinem Urteil über die Schriften des Fukan F.: „Derselbe, der in ‚Myōtei Mondō‘ [...] den Geist höchster Rationalität vorführt, greift, wenn es darum geht, grundlegende christliche Lehren darzulegen, lediglich auf simple Erklärungen zurück, um die Existenz des Schöpfergottes und ähnliches zu erläutern; obwohl er am Ende seiner Schrift schreibt, er wolle ‚das Gute am Christentum verständlich machen‘, erfasst und bezeugt er weder einen positiven Glauben, der aus der religiösen Erfahrung der Fürsorge (Liebe) Gottes und der Erlösung durch Christi im Kreuz erwächst, noch berührt er die theologisch grundlegende Trinitätslehre. Folglich hat er die Idee der Gnade Gottes nicht verstanden. Sein christliches Verständnis ist nicht mehr als leeres Zen-Gerede. Auch in seiner Kritik an Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus argumentiert er mit Trivialitäten in metaphorischer Sprache, er kritisiert alles auf der Grundlage eines praktisch-reellen Denkens und demonstriert von Anfang bis Ende eine Neigung, die Innerlichkeit des Glaubens zu ignorieren. Das liegt daran, dass sein christliches Verständnis unzulänglich ist, wie es auch in ‚Ha Deusu‘ deutlich wird, wenn er die Göttlichkeit Christi abstreitet.“ (Nanbanji kōhaiki, 276) Daher sei es unvermeidlich gewesen, dass „die Oberflächlichkeit seines Glaubens“ schließlich zur Kollision mit den Missionaren führen musste (276). Ebisawas Interesse an Fukans Schriften ist ein theologisches: Er beurteilt sie im Hinblick darauf, welche Einblicke sie in das theologische Verständnis und die Religiosität des Autors geben. Letztlich geht es ihm darum, die Authentizität des Autors als Christ und Theologe (in der pro-christlichen Schrift „Myōtei Mondō“) oder aber grundsätzlich als religiöser Mensch (in der antichristlichen Schrift „Ha Deusu“) zu beurteilen. „Seine Argumentationsmethode [in „Ha Deusu“, M. S.] ist eine vollständige Umkehrung von ‚Myōtei Mondō‘, so dass er hier beweist, was er dort kritisiert, und hier kritisiert, was er dort behauptet. Keine geistige oder religiöse Entwicklung ist hier zu erkennen, es ist von Anfang bis Ende oberflächlich und trivial. Letztlich offenbaren sich hier die Grenzen eines Menschen, der kein religiöser Mensch sein kann.“ (Kirishitansho, 637) Auf diese Weise kombiniert Ebisawa historisch-philologische Editionsarbeit mit einer wertenden Analyse auf der Grundlage seines christlichen Selbstverständnisses. Dabei beeinträchtigt das Wertungsbedürfnis seine Urteilsfähigkeit als Histori-

ker: M. E. kann man die Schriften Fukans nicht als Ausdruck einer individuellen Religiosität betrachten, sondern muss sie als bewusste Demonstrationen einer religiösen Haltung sehen, die sich an ein bestimmtes Publikum richten. Dieser kontextuellen Einbindung der Texte misst Ebisawa aufgrund seines theologischen Interesses an der Frage, ob Fukan ein ‚richtiger Christ‘ war, weit weniger Gewicht bei als der theologischen Interpretation seiner Äußerungen. So kommt er zu dem Schluss, Fukans Schrift sei oberflächlich und er sei zu ‚echter‘ Religiosität nicht fähig.

Die religiöse Standortgebundenheit Ebisawas äußert sich nicht nur in der Fundierung, sondern auch in der *Zielrichtung* seiner Analyse: Er beurteilt die religionskritische Literatur jener Zeit im Hinblick darauf, ob bzw. inwiefern sie zu einem inhaltlichen Dialog zwischen den Religionen beitrug. Sowohl den Buddhisten als auch den Christen jener Zeit wirft er vor, die Anknüpfungspunkte zwischen dem Erlösungsdenken des Reinen Land-Buddhismus und christlicher Erlösungstheologie zwar erkannt, aber nicht ausreichend thematisiert zu haben, um von dort aus Brücken zwischen den Religionen zu schlagen. Beispielsweise schreibt er über die Jesuiten F. Cabral (1529–1609) und A. Valignano: „Es ist beachtenswert, dass F. Cabral und Valignano die Idee des absoluten Glaubens und der transzendenten Ethik in den Reinen Land-Schulen wahrgenommen und die Ähnlichkeit zum Protestantismus gesehen haben. Leider sind sowohl die Ansätze der Padres, von hier aus eine Annäherung an das Christentum zu ermöglichen, als auch auf buddhistischer Seite Argumentationen wie in der Schrift ‚Taiji jashūron‘, das Christentum hätte vom Buddhismus gestohlen, nichts als oberflächliche Auseinandersetzungen; ich sehe keine Beispiele dafür, dass die oben genannten tiefgründigen Themen aufgegriffen wurden“ (601). Diese Klage untermauert Ebisawa wiederum mit dem Hinweis auf Fukan F., der sich in seiner Kritik am Buddhismus auf die Reduzierung auf das Nichts zurückziehe, und auch in „Ha Deusu“ die „essentiellen Themen“ (jap.: *honshitsuteki na kadaï*) nicht anspreche (601 f., Zitat 602). Die Orientierung am Ideal eines interreligiösen Dialogs über Glaubensinhalte erklärt auch die implizit wertende Darstellung der wechselseitigen Religionskritik. Das Interesse der jesuitischen Missionare am Studium des Buddhismus und am „Religionsgespräch“ (jap.: *shūron*) mit Buddhisten, ihre Unterweisung in Apologetik und Widerlegung japanischer Religionen wertet Ebisawa als Ausdruck von Lebendigkeit (600 f.). Im Gegensatz dazu beklagt er unter Buddhisten den Mangel an leidenschaftlicher Opposition gegen andere Schulen als Zeichen ihrer Passivität und geistigen Stagnation, die erst zu Beginn des 17. Jh. überwunden worden sei: „Erst als das Shogunat seine antichristlichen Maßnahmen verstärkte und der feudale Nationalismus aufgeblüht war, bildete sich in der buddhistischen Welt eine anti-christliche Bewegung; allmählich kehrte ihre Lebendigkeit zurück und sie [die Buddhisten, M. S.] zeigten ein Bewusstsein für ihre Existenzberechtigung als Diener des Shogunats.“ (602)

Gegen Ebisawas Darstellung der japanischen Begegnung mit dem Christentum wendet sich der amerikanische Historiker *G. Elison*. Seine Studie „*Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*“ (1973) umfasst eine Darstellung der christlichen Mission im 16./17. Jh. und japanischer Reaktionen auf politischer und religiöser Ebene, sowie die Übersetzung von vier antichristlichen Schriften der frühen Neuzeit, darunter Fukans „*Ha Deusu*“. Das Interesse hinter Elisons historischer Analyse ist die Frage, warum sich das Christentum im frühneuzeitlichen Japan nicht dauerhaft ausbreitete. Dafür nennt er sowohl ideengeschichtliche Gründe, die er an der religionskritischen Literatur jener Zeit aufzeigt, als auch sozial- und politikgeschichtliche Gründe. Hier verweist er vor allem auf die Bedrohung, die ein Exklusivität beanspruchendes Christentum für das feudale politische System darstellte, das die Shogune, d. h. die Regenten des Tokugawa-Geschlechts, in der ersten Hälfte des 17. Jh. errichteten. In diesem Rahmen beschäftigt er sich auch mit Fukans Fabian und seinen Schriften. Er zeigt anhand von dessen Auseinandersetzung mit seiner eigenen christlichen Dogmatik sowie mit dem neo-konfuzianischen Gelehrten Hayashi R. (1583–1657), dass vor allem der Gegensatz zwischen der (christlichen) Konzeption eines personalen Gottes, der alles aus dem Nichts geschaffen habe, und der (ostasiatischen) Vorstellung des Universums als einer Art Organismus, in dem sich die Erscheinungen der Welt aus einem ursprünglichen Prinzip und dem Wechselspiel komplementärer Kräfte entfalten, nicht überbrückt wurde (153; 174; 176). Wie Ebisawa kommt er zu dem Ergebnis, dass Fukans „*Ha Deusu*“ als eine systematische Widerlegung der pro-christlichen Argumente in „*Myōtei Mondō*“ konzipiert ist, bewertet dies aber nicht als Anzeichen einer oberflächlichen Religiosität. Vielmehr sieht er „*Ha Deusu*“ als ein Werk der öffentlichen Selbstverteidigung, mit dem Fukans alle Zweifel beseitigen wollte, er sei auch nach seiner Abkehr von den Jesuiten der christlichen Religion treu geblieben (157f.).

Als Historiker postuliert Elison einen unparteiischen Standpunkt: „*Historical understanding, however, requires a long, comprehensive, and unprejudiced view*“ (249). Damit kritisiert er implizit das Fachverständnis Ebisawas, der als Historiker zwar ebenfalls historisch-philologisch arbeitet, dessen Sichtweise aber alles andere als „*unprejudiced*“ ist. Dem Anspruch eines unparteiischen Historikers wird Elison in seiner Arbeit insofern gerecht, als er sowohl die christliche Seite, d. h. die Strategien und Aktivitäten der Missionare, als auch japanische Perspektiven auf die Begegnung berücksichtigt, indem er die Hintergründe und konkreten Maßnahmen der damaligen Religionspolitik sowie die antichristliche Literatur bis ins 19. Jh. behandelt. Gleichzeitig wendet er sich gegen eine eurozentrische Tendenz der Forschung, die er unter anderem Ebisawa (trotz seiner japanischen Nationalität) vorwirft. Sie äußert sich für ihn in der Auffassung, die europäischen Missionare repräsentierten in dieser Kulturbegegnung die fortschrittlichere, da rationalere und wissenschaftlich progressivere Seite, daher sei in ihren Augen das „*Scheitern*“ der Mission eine Tragödie für Japan. Tragisch, so Elison, war lediglich die Grausamkeit, mit der die Begegnung mit

den Missionaren ein Ende fand (248 f.). Zum anderen streitet er einen kulturellen Einfluss der christlichen Mission rigoros ab, konstatiert aber eine fundamentale politische Wirkung: „But the perspective of history confines the view of their [the missionaries', M. S.] accomplishment within narrower limits. Seen in strict terms, the sum of their cultural contribution to Japan was nil.“ Aber: „The effect of the Christian presence on the political disposition of Early Modern Japan was unquestionably great“ (248). Die literarischen Leistungen der Missionare seien zwar unbestritten, doch hätten sie das zeitgenössische Publikum kaum erreicht. Fukun Fabian dagegen, der tatsächlich einen Beitrag zur Ideengeschichte seiner Zeit leistete, habe sich gegen das Christentum gewandt. „In short, the missionaries left no lasting influence“ (248).

Interessanterweise argumentiert Elison jedoch analog zu Ebisawa, wenn er am Ende seiner Studie beklagt, dass ein Dialog zwischen Christen, Buddhisten und Konfuzianern nicht zustande kam. So wie Ebisawa die Erlösungslehre des Reinen Land Buddhismus als geeignete Brücke propagiert, verweist Elison auf die antike und mittelalterliche Philosophie. „Aristotle's advice on the superiority of the contemplative life could have been made attractive to those immured in the Five Mountains of Zen, for it was certainly amenable to them. [...] nor, for that matter, were the many Japanese investigators into noumena and phenomena, the accidents of existence and their underlying substance, introduced to Thomas Aquinas. Or, to return to Cicero, could not the moral categories of *De Officiis* have been discussed on friendly terms with the Confucian?“ (250f.). Zwar erklärt Elison die Ausklammerung der Philosophie sowie die Unfähigkeit der Missionare zu einem „free discourse with the heathen“ (252) aus dem ideengeschichtlichen Kontext der Gegenreformation. Nichtsdestotrotz stellt er genauso wie Ebisawa die Frage, woran ein Dialog zwischen den Religionen gescheitert ist, bzw. wie er hätte erreicht werden können, und äußert damit ein normatives Interesse an seinem Forschungsgegenstand.

Einen neuen Ansatz zur frühneuzeitlichen Christentumsgeschichte repräsentiert *Higashibaba I.s* Studie „Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice“ (2001). Sein Interesse ist dem Elisons diametral entgegengesetzt: Er möchte erklären, wieso sich das Christentum trotz der erheblichen Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Missionaren und Japanern und der geringen Zahl an Missionaren überhaupt ausbreiten konnte. Das Neue seines Ansatzes liegt darin, dass er die kirchengeschichtliche Forschung um den Aspekt des japanischen „Volkschristentums“ seiner Auffassung nach entweder mit der Mission im Kontext der Politik- und Wirtschaftsgeschichte Japans beschäftigen, oder mit den Biographien einzelner Missionare, beabsichtigt er mit seiner Studie, „[...] to promote exploration into the popular religious life and culture of ordinary Japanese followers“ (xiv). Er kritisiert die Ausblendung dieses Aspektes in der bisherigen Historiographie: „It is clear that the missionaries did not produce full-fledged European-style Christians in Japan because there were a variety of

Kirishitan expressions of faith that do not fit the ideal model of ‚Christian‘ conversion. As a result, these expressions have been viewed as secondary or unimportant.“ (xv) Ihn interessieren die Prozesse, in denen sich ein *japanisches* Christentum – analog zur Entstehung eines japanischen Buddhismus – herausbildete. Seine zwei methodischen Pfeiler sind Kontextualisierung und Vergleich. Nur die Einbettung christlicher Unterweisung in den Kontext japanischer Volksreligiosität und der Vergleich mit jenseitigem Erlösungsdenken in den etablierten Religionen (v.a. im Buddhismus) ermögliche Rückschlüsse auf die Religiosität der theologisch nicht gebildeten Christen: „A comparative and contextual study of the Kirishitan tradition presupposes that the Japanese people’s pre-Christian religious experience played a large role in determining their approach to Christianity. Wherever Catholicism presented elements to the Japanese, either familiar or foreign, we may assume that the Japanese could recognize and understand them through conscious or unconscious comparison with their counterparts in Japanese religion.“ (xx) Unter dieser Prämisse untersucht er die Deutung und den Umgang mit christlichen Symbolen und Ritualen, die seiner Auffassung nach analog zu nicht-christlichen Symbolen und Ritualen verwendet wurden (etwa zur Krankenheilung, zur Abwehr von Unglück etc.), sowie die Adaption der doktrinären Unterweisung an das religiöse Vorverständnis der Adressaten, wie sie sich im japanischen Katechismus „Dochiriina Kirishitan“ niederschlägt. Zudem vergleicht er christliches Erlösungsdenken, Gottes- und Menschenbild mit entsprechenden Lehren des japanischen Reinen Land-Buddhismus. Während Ebisawa also danach fragt, ob Fukun als japanischer Christ die christliche Theologie richtig verstanden habe, fragt Higashibaba danach, *wie* japanische Christen sie vor dem religiösen Hintergrund Japans wahrnahmen und in diesen integrierten. Wie Elison nimmt er eine historische Kontextualisierung vor; im Gegensatz zu diesem richtet sich sein Interesse jedoch nicht auf die politikgeschichtlichen Hintergründe der Kulturbegegnung, sondern auf den religiösen Verstehenshintergrund derjenigen, die sie erlebten. Darüber hinaus äußert er den Anspruch, Ergebnisse zu liefern, die über den historischen Einzelfall hinaus auch für die Ebene allgemeiner Aussagen über religionsgeschichtliche Adaptionprozesse relevant sind: „This study on the Kirishitan provides us, then, with an example of how a people accepted a foreign religious system and developed it within their own religious, social, and political circumstances. The Kirishitan history explored here does not stray beyond the immediacy of people in a specific time and space, but its messages and implications can be extended further. They inspire us to examine further a number of issues in the history of religions, especially religions as they reach across different cultures.“ (164) In diesem systematisch-religionswissenschaftlichen Interesse liegt der methodische Hauptunterschied zu den Ansätzen Ebisawas und Elisons.

### 3. Japanische Buddhisten und Christen im 19. Jahrhundert

Die zweite Begegnung Japans mit dem Christentum im 19. Jh., d. h. im Rahmen der japanischen Moderne, ist Gegenstand des Buches „Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854 – 1899“ (1987) des norwegischen Theologen und Missionars *N. Thelle*. Darin untersucht er die Prozesse der Begegnung und wechselseitigen Auseinandersetzung zwischen Buddhisten und Christen in der angegebenen Zeitspanne. Wie er selbst im Vorwort schreibt, ist sein Interesse an der Thematik letztlich ihre Bedeutung für und ihr Beitrag zum interreligiösen Dialog: „Since the study was initiated as a result of my involvement in dialogue with Buddhists, my interest has never been purely historical or academic. I am convinced that we need both a historical perspective and critical reflection in order to make the dialogue more than a pleasant conversation or interesting pastime. There are certainly useful lessons to be learned, positively and negatively, from the experiences of those who pioneered the dialogue eighty or ninety years ago.“ (ix) Der Leitfaden seiner Studie ist daher die Frage, wie die einzelnen Phasen und Formen der buddhistisch-christlichen Begegnung jener Zeit von einem primär feindseligen Verhältnis zwischen Christen und Buddhisten zum Dialog führten. Anhand von polemischen Schriften, Berichten über christenfeindliche Aktivitäten, Diskussionen in buddhistischen und christlichen Zeitschriften und anderen Quellen rekonstruiert er sowohl christliche Wahrnehmungen des Buddhismus als auch buddhistische Reaktionen auf die Missionare, sowie „handfeste“ und diskursive Auseinandersetzungen mit japanischen Christen.

Thelles Ausgangsinteresse schlägt sich unter anderem in seiner Interpretation der historischen Quellen nieder: Er beurteilt die jeweiligen Auseinandersetzungen mit der anderen Religion im Hinblick darauf, inwieweit sie den Weg zum Dialog ebneten oder ihn behinderten. Beispielsweise schreibt er über die vielfältigen Formen christlicher Studien, die in den 1870er Jahren von buddhistischer Seite betrieben wurden (z. B. durch Besuche von Veranstaltungen der Missionare, die Einführung christlicher Studien in das Curriculum buddhistischer Priesterausbildung, bis hin zu Reisen nach Europa): „Rather than promoting understanding, the direct contact with missionaries and the increasing knowledge of Christianity deepened traditional prejudices and suspicions. [...] For a Buddhism struggling for existence, Christianity represented such a threat that a more comprehensive understanding could hardly be expected.“ (34f.) Ähnlich beurteilt er auch zwei Abhandlungen über den Buddhismus von Takahashi G. (1856–1935), einem japanischen Christen, im Hinblick auf sein Verständnis des Buddhismus: „[...] several misunderstandings and inadequate interpretations provoked Buddhist criticism and prevented an adequate understanding of Buddhism“ (71), und: „however, from a Buddhist point of view his criticism was both too negative and too superficial to provide a basis for a real dialogue.“ (73f.). Hier wird eine der Bedingungen deutlich, die Thelle mit seiner Vorstel-

lung eines „real dialogue“ verknüpft: Die fundierte Kenntnis der doktrinen Grundlagen der anderen Religion. Eine zweite Bedingung sieht er in der Aufgeschlossenheit für Rückwirkungen der ‚fremden‘ Religion auf die eigene Religiosität. So schreibt er an anderer Stelle über das Verhältnis von Mission und Dialog: „Those who engage in the study of other religions enter a process; they become engaged in a dialogue that forces them to change attitudes. The contact becomes a mutual search, and Christians become also receivers. What started as an effort of effective witness has deepened to include a spiritual search“. (Thelle, zitiert nach Repp, 140) Diese Art von Dialog bezeichnet er als „missionary dialogue“. Sie ist für ihn eine Form von „spiritual encounter“, wozu er unter anderem auch die spirituelle Suche einzelner „Wanderer“ zwischen Buddhismus und Christentum zählt (Thelle, 254-257). Zu spirituellen Begegnungen auf der Grundlage eines gründlichen Studiums der anderen Religion und der Bereitschaft, die eigene Religiosität zur Disposition zu stellen, kam es für Thelle erst am Ende der von ihm untersuchten Jahre, in denen „[...] the Buddhist-Christian encounter was only to a limited degree a religious one. It was perhaps primarily a cultural and political confrontation, in which nationalism became the crucial issue [...]“ (248). Erst das Bewusstsein für gemeinsame nicht-religiöse Überzeugungen – sei es im Hinblick auf die nationalistische Ideologie jener Zeit, die Notwendigkeit religionsübergreifender karitativer Aktivitäten oder den Widerstand gegen anti-religiöse Strömungen – führten zu einer Annäherung von Buddhisten und Christen, aus denen verschiedene Formen des Dialogs entstanden (250).

Seine oben geforderten „critical reflections“ löst er ein, indem er den historischen Befund mit Blick auf seine Bedeutung für den gegenwärtigen buddhistisch-christlichen Dialog auswertet. Die starke Prägung der Religionsbegegnung durch politische und soziale Faktoren (v. a. durch den Nationalismus der Meiji- und Taishō-Zeit 1912–1926) diene als Warnung vor der Manipulation interreligiöser Aktivitäten durch Institutionen mit nicht-religiösen Interessen. (258) Gleichzeitig verweist er mit den Worten des Christen Uemura Masahisa (1857–1927) auf die Gefahr, den religiösen Dialog durch „eine Überdosis an Liebe“ zu ersticken, d. h. im Interesse einer harmonischen Beziehung die Unterschiede zwischen den Religionen zu verwischen. (259) Sein Buch endet mit der Aufforderung, den Dialog zwischen Christen und Buddhisten mehr ins Zentrum der Kirche zu rücken: „From my own point of view, it seems that a dialogue that takes place only on the periphery of the church, uncommitted to its traditional life and thinking, however interesting and challenging it might be, will fail to make any lasting impact upon the church.“ (259)

Eine ganz andere Perspektive auf die Begegnung von Buddhisten und Christen jener Zeit nimmt die Historikerin *J. Snodgrass* in „Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition“ (2003) ein. Aus dem Blickwinkel der japanischen Buddhismusgeschichte fragt sie nach der Bedeutung, die die Begegnung mit einem christlich fundierten

Buddhismusbild für das Selbstverständnis japanischer Buddhisten jener Zeit hatte. Ihre Hauptthese besagt, dass sich die Reformbuddhisten der Meiji-Zeit das christlich geprägte Buddhismusbild der westlichen, orientalistischen Wissenschaften für ihre eigenen nationalen und internationalen Interessen zunutze machten. Gleichzeitig kritisiert sie damit die Auffassung, Orientalismus im Sinne E. Saids sei das Ergebnis einer einseitig westlichen Konstruktion stereotyper Bilder eines Orients (vgl. dazu VF 52 [2007/II] 19–30), und verweist auf die aktive Rolle, die Asiaten selbst in diesem Diskurs spielten: „The Orient participated in Orientalism.“ (11) Dabei spielte das Weltparlament der Religionen 1893 im Rahmen der Weltausstellung in Chicago eine entscheidende Rolle: Es verlieh dem japanischen Reformbuddhismus durch seine Anerkennung seitens eines internationalen Publikums Legitimität und bot gleichzeitig die Bühne, auf der das Konstrukt eines japanischen bzw. östlichen Buddhismus dem Westen als Religion der Zukunft präsentiert werden konnte.

Snodgrass rekonstruiert zunächst, wie in der westlichen Wissenschaftswelt das Bild eines „Buddhism as ‚the Other‘ of Christianity“ (85) kreierte wurde. Dieser Buddhismus besaß einerseits genug Ähnlichkeiten mit dem Christentum, um vergleichbar zu sein, unterschied sich andererseits gerade in den zentralen Punkten der damaligen Christenuskritik vom Christentum. Er wurde von einem Stifter begründet, „[...] who had taught a system of ethical philosophy that had later [...] developed features of a religion. This Buddhism was atheistic or at least agnostic, denied the existence of an immortal soul, and taught self-reliance rather than reliance on a savior“ (86). Der als Kontrastfolie zum Christentum konstruierte Buddhismus der westlichen Wissenschaft habe mit der Realität des gelebten Buddhismus wenig zu tun: „[...] that Buddhism, the Western object of knowledge, had very little to do with Asian reality“ (87). Diese Wahrnehmung, die vor allem auf Religionswissenschaftler und Buddhismuskundler wie M. Müller (1823–1900) und Th. W. Rhys Davids (1843–1922) zurückging, machten sich die japanischen Buddhisten zunutze, indem sie die Parameter des westlichen Buddhismusbildes zur Grundlage ihres „Neuen Buddhismus“ (jap.: *shin bukkyō*) machten, den sie als „Eastern Buddhism“ in Columbia dem Westen vorstellten: „The Buddhism they presented was ‚Eastern Buddhism‘, a repackaging for a Western audience of ‚shin bukkyō‘, a philosophical, rationalized, and socially committed interpretation of Buddhism [...]. ‚Shin bukkyō‘ was the New Buddhism of Japanese modernity, formed in an intellectual climate in which the West was recognized as both model and measure of modernity; shaped and promoted in reference to the West.“ (115) Die japanischen Buddhisten betonten die „compatibility of Buddhism with the latest developments in science and Western philosophy“ und präsentierten ihn „as a nontheistic ethical system, a humanist alternative to orthodox Christianity.“ (200) Mit diesem zeitgemäßen japanischen Buddhismus zogen sie sowohl gegen die Favorisierung des in Sri Lanka und einigen anderen süd- und südostasiatischen Ländern verbreiteten Theravada-Buddhismus unter westlichen Buddhismuskundlern als auch gegen die Überle-

genheitsansprüche des Christentums ins Feld, welche in der Konzeption des Weltparlamentes in Chicago deutlich zum Ausdruck kamen. „Japanese Buddhism, the full disclosure of Sakyamuni’s wisdom, embodied all of Western philosophy and, moreover, resolved its current conflicts. Eastern Buddhism was the fulfillment both of Theravada and of Western religious and philosophical thought.“ (200)

Im Hinblick auf das Thema der Religionsbegegnung ist Snodgrass’ Ansatz in zweierlei Weise innovativ: Zum einen kontrastiert sie christliche Wahrnehmungen des Buddhismus nicht mit buddhistischen Wahrnehmungen des Christentums, sondern mit der Art und Weise, wie Buddhisten sich die christlich geprägte Wahrnehmung ihrer eigenen Religion aneigneten, sie interpretierten und gegen christliche Superioritätsansprüche richteten. Zum anderen macht sie deutlich, in welchem Maße die wechselseitigen Wahrnehmungen und Auseinandersetzungen jener Epoche durch wissenschaftliche Diskurse geprägt waren. So behandelt sie mit dem Weltparlament der Religionen zwar das unmittelbare Zusammentreffen von Religionsvertretern. Sie richtet in ihrer Analyse jedoch den Fokus auf die enge Verflechtung der frühen Religionswissenschaft und Buddhismuskunde mit ihren Konstrukten anderer Religionen in den interreligiösen Diskurs der Religionsvertreter. Dabei verweist sie auf die christozentrische (eher als die eurozentrische) Perspektive dieser wissenschaftlichen Konzepte, die unter anderem darin begründet ist, dass viele engagierte Geisteswissenschaftler jener Zeit gleichzeitig engagierte Christen waren, wie z. B. M. Müller oder P. Carus (1852–1919). Anhand der Schriften von unter anderem R. S. Hardy (1803–1868), Sir J. E. Tennent (1804–1869), J. B. Saint-Hilaire (1805 – 1895), Th. W. Rhys Davids und M. Müller zeigt sie auf, wie sich die christliche „Brille“ dieser Autoren nicht nur in der Beschreibung des Buddhismus anhand der Parameter eines christlich geprägten Religionsverständnisses niederschlägt, sondern auch in der Konstruktion eines philosophischen Buddhismus, der als spirituell unzulängliche Religion zur Verteidigung des christlichen Theismus gegen die Kritik der Inkompatibilität mit einem wissenschaftlichen Weltbild herangezogen wurde (85–114).

Ein ähnliches Thema behandelt die Religionswissenschaftlerin *D. Lüdeckens* in „Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert“ (2002). Im Gegensatz zu Snodgrass fragt sie jedoch nach der Selbstdarstellung nicht nur der japanischen Buddhisten, sondern auch der indischen und amerikanischen Teilnehmer. Ihr Interesse ist nicht buddhismusgeschichtlich, sondern religions- und kulturübergreifend: Es geht ihr darum herauszuarbeiten, wie sich im Kontext der Konfrontation ‚westlicher‘ Moderne mit asiatischen Modernen religiöse Selbstverständnisse in der Begegnung mit anderen Religionen konstituierten bzw. artikulierten (2). Das spezifisch Religionswissenschaftliche ihres Ansatzes zeigt sich unter anderem in dem Anliegen, durch Vergleich über den Einzelfall hinausgehende Aussagen zu Prozessen der interreligiösen Begegnung machen zu können: Sie bezieht Teilnehmer und his-

torische Kontexte verschiedener Kulturen in ihre Studie mit ein, um „wesentliche überkulturelle Strukturen der Antworten auf die interkulturelle und interreligiöse Begegnung, bzw. die Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne im 19. Jahrhundert [...]“ (287) aufzuzeigen. Dafür berücksichtigt sie Vertreter indisch-hinduistischer, japanisch-buddhistischer und amerikanisch-christlicher Reformbewegungen, die „[...] alle versuchten auf jeweils unterschiedliche Weise den Fragen ihrer Zeit zu begegnen. Ein Phänomen der Globalisierung ist es, daß diese Fragen sich überschneiden und wenn die Antworten im Einzelnen auch unterschiedlich ausfielen, so doch einander entsprechende Strukturen aufweisen“ (286). Diese gemeinsamen Strukturen sieht sie in der Konstruktion religiöser Selbstverständnisse, die sich auf spezifische Weise mit Bezug auf die Moderne definieren; in der Entwicklung religiöser Einheitskonzeptionen; in der religiösen Selbstvergewisserung in der Begegnung mit den Anderen; in der Auflehnung gegen die impliziten Hierarchieansprüche der westlichen Moderne, denen das Bild eines überlegenen Ostens entgegengesetzt wird; und schließlich in der Anwendung und Re-Interpretation westlicher Konzepte im Rahmen nicht-westlicher Religionen. (288)

Gleichzeitig verdeutlicht die Arbeit den Unterschied zwischen einem religionswissenschaftlichen und einem theologischen Interesse an interreligiösen Begegnungen: Dem Theologen Thelle geht es letztlich darum, durch die Aufarbeitung der Geschichte der buddhistisch-christlichen Beziehung einen in seinem Sinne fruchtbaren interreligiösen Dialog zu führen und dadurch sowohl die eigene Religiosität als auch die christliche Theologie weiterzuentwickeln. Interreligiöser Dialog als gelebte Praxis ist für ihn Ausgangspunkt und Ziel seiner historischen Analyse. Demgegenüber ist es das Anliegen der Religionswissenschaftlerin Lüddeckens, anhand der Begegnungen zwischen amerikanischen Christen, japanischen und ceylonesischen Buddhisten und indischen Hinduisten aufzuzeigen, wie in der interreligiösen Begegnung Bilder von sich selbst und den ‚Anderen‘ konstruiert und auf dieser Grundlage bestimmte religiös-kulturelle Selbstverständnisse inszeniert werden. Letztlich geht es ihr darum, am Beispiel interreligiöser Begegnungsprozesse die Komplexität und Flexibilität religiöser Traditionen aufzuzeigen: „Wie wenig es sich bei religiösen Traditionen um festgelegte Identitäten handelt, sondern vielmehr um komplexe Systeme, die in der Begegnung, in Konfrontation und Austausch zu sich finden und sich jeweils neu konstituieren, zeigen interreligiöse und interkulturelle Prozesse. Die in der interreligiösen Begegnung des 19. Jahrhunderts zu findenden Strukturen helfen, einen bestimmten Ausschnitt dieser Begegnungswelten zu verstehen.“ (289)

#### 4. Auswertung

Der Blick auf die jeweiligen Erkenntnisinteressen, mit denen sich die Autoren den Begegnungen japanischer Religionen mit dem Christentum widmeten, macht Folgendes deutlich:

a) Auf der Ebene der Methode spielt die Unterscheidung zwischen theologischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen keine Rolle. Alle Autorinnen und Autoren arbeiten historisch-philologisch mit Primärquellen, die sie in den jeweiligen historischen Kontext einordnen. Zwar unterscheiden sich die Kontexte, die die einzelnen AutorInnen berücksichtigen, doch hängt diese Auswahl nicht von einem grundsätzlich theologischen oder religionswissenschaftlichen Interesse ab.

b) Die stark wertende Darstellung des Historikers Ebisawa illustriert, dass theologisch begründete Wertungen nicht notwendig mit der Zugehörigkeit des Autors zum Fach Theologie zusammenhängen müssen. In seinem Fall resultieren sie aus einem ausgeprägt religiösen Standpunkt im Kontext einer anderen Disziplin, hier der Geschichtswissenschaft. Diese Beobachtung deckt sich mit dem Vorschlag, den der Religionswissenschaftler O. Freiberger zum Problem der Wertung in Theologie und Religionswissenschaft macht: „Für eine Beurteilung einzelner Studien erscheint es daher von größerem Nutzen, die Vorgehens- und Darstellungsweise in der konkreten Abhandlung zum Maßstab zu machen und nicht die wissenschaftliche Herkunft des Verfassers und seine Eingebundenheit in ein bestimmtes Fach.“ (Freiberger, 116) Gleichzeitig votiert Freiberger dafür, die Differenz zwischen einem wertenden und einem nicht-wertenden Ansatz nicht zum primären Unterscheidungskriterium zwischen theologischen und religionswissenschaftlichen Ansätzen zu machen, da in beiden Disziplinen sowohl wertend als auch nicht-wertend gearbeitet werde. Dabei geht er jedoch von einer Wertung aus, die sich auf je fachspezifische Normen bezieht, während Ebisawas Wertungen auf die christliche Theologie bezogen sind, nicht auf Normen der Geschichtswissenschaft. In solchen Fällen scheint es mir daher gerechtfertigt zu sein, von theologischen Ansätzen im Kontext anderer Disziplinen zu sprechen.

c) Ein explizit theologisches Interesse an dem Thema „Begegnungen japanischer Religionen mit dem Christentum“ ist in der Frage nach der Bedeutung historischer Religionsbegegnungen für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog zu erkennen, wie sie Thelle stellt. Zwar liegt eine Studie über die historischen Entwicklungen hin zu einem interreligiösen Dialog auch im Horizont religionswissenschaftlicher Fragestellungen – nicht aber deren Auswertung für die Gestaltung des gegenwärtigen Dialogs, die von einem normativen Interesse zeugt. In der Haltung zum interreligiösen Dialog zeigen sich die Unterschiede zwischen einer theologischen Innen-Perspektive und einer religionswissenschaftlichen Außen-Perspektive, wie sie z. B. F. Stolz beschreibt. (Stolz, 34–44) Für viele Theologen zählt die Partizipation am interreligiösen Dialog zu den Aufgabengebieten der Theologie oder Missionswissenschaft. So sieht beispielsweise der Theologe Th. Sundermeier die Aufgabe einer theologisch verankerten Religions- und Missionswissenschaft darin, „Kirche und Theologie in die Begegnung mit den ihr Fremden zu führen“ (Sundermeier/Hock, 267). Auch K. Hock, der Sundermeiers Konzept einer theologischen Religionswissenschaft als unan-

gemessene Vereinnahmung kritisiert, stellt fest, „daß der sachlich gebotene und notwendige Dialog der Religionen in der Tat zunächst nicht Aufgabe der Religionswissenschaft ist, sondern in den Zuständigkeitsbereich der Missionswissenschaft gehört.“ (270). Demgegenüber ist der interreligiöse Dialog aus der Perspektive einer nicht-normativen, kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft entweder als Forschungsgegenstand relevant oder als ein Feld der sogenannten ‚angewandten Religionswissenschaft‘, in dem ReligionswissenschaftlerInnen als Vermittler zwischen den Religionen fungieren, ohne selbst eine religiöse Position zu beziehen. Vor allem M. Pye betont den Nutzen von ReligionswissenschaftlerInnen als Experten für ‚komparative Hermeneutik‘ sowohl für die Praxis interreligiöser Dialogs als auch für „social commentators, journalists and politicians“ (Pye, 92), die aktuelle religiöse Themen in der Öffentlichkeit diskutieren (91 f.). ReligionswissenschaftlerInnen wie Lüddeckens urteilen daher nicht über die Qualität eines Dialogs, sondern untersuchen ihn im Hinblick auf Strukturen der Interaktion und ‚Identität‘ religiöser Traditionen.

d) Neben theologischen und religionswissenschaftlichen Arbeiten spielen in der Forschung zur Begegnung japanischer Religionen mit dem Christentum auch japanologische bzw. ostasienwissenschaftliche Studien eine wichtige Rolle. Damit stellt sich die Frage, was eine religionswissenschaftliche Arbeit zu Japan von der eines religionsgeschichtlich interessierten Japanologen unterscheidet. Beispielhaft für ein japanologisches Erkenntnisinteresse ist Elisons Arbeit, die danach fragt, welche Bedeutung die Begegnung mit dem Christentum für die japanische Kultur- und Politikgeschichte besitzt. Auch Higashibabas und Snodgrass' Studien repräsentieren ein japanologisches Interesse an bestimmten Epochen der japanischen Christentums- bzw. Buddhismusgeschichte. Gleichzeitig wollen beide Studien einen Beitrag liefern zu religionswissenschaftlich relevanten Themen: zu religiösen Inkulturationsprozessen und zur Entstehung und Wirkung des bis heute wirksamen Orientalismus-Diskurses im 19. Jh. Die Problematik einer klaren Unterscheidung religionswissenschaftlicher von regionalwissenschaftlichen Ansätzen ergibt sich vor allem für Konzepte einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft, die nicht von ‚der Religion‘ als einem kultur-unabhängigen Phänomen ausgehen (sei es als anthropologische Konstante, sei es als eine Form transzendenter Wirklichkeit), sondern Religionen in ihrer Eingebundenheit in den jeweiligen kulturellen Kontext untersuchen (Gladigow, 16). Dario Sabbatucci stellt grundsätzlich die Möglichkeit, Religion als eigenständigen Kulturbereich zu isolieren, in Frage und konstatiert eine „Auflösung des religiösen Gegenstandes“ (55) in der Kultur. Unter dieser Prämisse erscheinen gerade die Regionalwissenschaften und die Ethnologie als geeignete Disziplinen, um das, was ReligionswissenschaftlerInnen als religiöse Phänomene bezeichnen, in ihren vielfältigen kulturellen Verflechtungen zu erforschen. In der Tat sind diese Studien wertvolles Material für eine historisch-empirische Religionswissenschaft in dem klassischen, von J. Wach (1898–1955) beschriebenen Sinne. Dieser prägte mit seiner Aufteilung der Religionswissenschaft in die Be-

reiche Religionsgeschichte und Systematische Religionswissenschaft das Selbstverständnis des Faches bis in die Gegenwart. Das Interesse der Religionswissenschaft geht nach Wach über den historischen Einzelfall hinaus: Die Religionsgeschichte steht bei ihm im Dienst der Systematischen Religionswissenschaft. Deren Ziel ist die Gewinnung religionsübergreifender, religionswissenschaftlicher „Grundbegriffe“ (wie Mönchtum, Altar, Opfer, Gott etc.), die durch Vergleich aus empirischen Studien gewonnen und ständig modifiziert werden. (Wach, 176–192) Obwohl über das von Wach formulierte systematische Interesse der Religionswissenschaft weitgehende Einigkeit herrscht, ist nicht jede religionsgeschichtliche Studie vergleichend und im Hinblick auf eine systematische Fragestellung konzipiert. Doch sollte sie entsprechende Reflektionen innerhalb des Faches zumindest in Form einer religionswissenschaftlichen Begrifflichkeit widerspiegeln.