

Michel MOHR: *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality*. Cambridge (Massachusetts) und London: Harvard University Asia Center 2014 (Harvard East Asian Monographs, 351). xxii, 324 S. ISBN 978-0-6740-6694-6.

Steffen Döll, Hamburg

Die zweite Monographie von Michel Mohr<sup>1</sup> eröffnet – das ist nicht zuviel gesagt – einen neuen Horizont. Sie tut dies in erster Linie, indem sie den bis dato nahezu unbearbeiteten Archivbestand des Briefwechsels zwischen den Leitungsgremien der *American Unitarian Association* (AUA)<sup>2</sup> und diversen Funktionsträgern der *Japanese Unitarian Association* (JUA) sowie mit letzterer in Verbindung stehenden Persönlichkeiten, vornehmlich in den Jahren zwischen 1887 und 1922,<sup>3</sup> einer ersten Erschließung und Kontextualisierung zuführt. Es gelingt dem Autor, ein detailliertes, lebendiges Bild des persönlichen Netzwerkes zu zeichnen, das die Entsandten der AUA mit ihren japanischen Mitarbeitern, Nachfolgern, Unterstützern und Kontrahenten verband. Daraus resultiert eine Perspektive auf religions- und geistesgeschichtliche Entwicklungen der Meiji- bzw. Taishō-Zeit, die sich weniger an angenommenen Kohärenzen oder Diskontinuitäten praktischer und textueller Traditionen als vielmehr an den frappierenden persönlichen und mikrosozia-

---

1 Mohr ist Professor am Department of Religion der University of Hawai‘i in Manoa und durch Veröffentlichungen zum Tokugawa- und Meiji-zeitlichen Buddhismus, speziell der Zen-Schule, bekannt. Als erste Monographie legte er im Jahre 1997 unter dem Titel *Traité sur l’Inépuisable Lampe du Zen: Tōrei (1721–1792) et sa vision de l’éveil* am Institut Belge des Hautes Études Chinoises in Brüssel eine Übersetzung des *Shūmon mujintō-ron* 宗門無尽灯論 (datiert auf 1748; posthum veröffentlicht um 1800) des Tōrei Enji 東嶺円慈 (1721–92) in zwei Bänden vor.

2 Unter *unitarianism* versteht Mohr die nordamerikanische Auslegung eines an humanitären und liberalen Werten orientierten, die letztendliche Einheit aller Religionen behauptenden Christentums, wie sie von der AUA (gegründet 1825; 1961 mit der *Universalist General Convention* zur *Unitarian Universalist Association* fusioniert) vertreten wurde. Eine schlüssige Definition des Arbeitsbegriffes bleibt er indessen schuldig.

3 Teil der American Unitarian Association Archives, Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, Cambridge (Massachusetts / USA). Die fehlerhafte Jahresangabe “vol. 38” (S. xv; entspricht 2007) der Nummer des von Mohr selbst herausgegebenen *Feature: Buddhist and Non-Buddhist Trends Towards Religious Unity in Meiji Japan* im *Eastern Buddhist* (*New Series*) ist nur insofern relevant, als er angibt, seine Archivarbeiten “[t]he following year” (ebd.) durchgeführt zu haben. Richtig ist die Zeitschriftensonderausgabe als Nr. 37 (entspricht 2005) nummeriert, was die Auswertung der *AUA Archives* im Jahr 2006 verankert.

len Verflechtungen, gerade auch über Schul- und Landesgrenzen hinweg, orientiert. Als solches ist die vorliegende Studie auch ein Lehrstück in Sachen akribischer Auswertung des epistolarischen und sonstigen Materials und auf der gewonnenen Faktenbasis sorgfältig argumentierter historiographischer Spekulation, die in einer weitgehend plausiblen chronologischen Rekonstruktion enggeführt werden.

Mohrs Ausführungen sollen belegen, dass die von den Unitariern bemühte Rhetorik einer universellen Religion auf den interreligiösen Diskurs im Japan des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts entscheidenden, wenn auch chronisch unterschätzten Einfluss ausgeübt habe: “Unitarianism in Japan played a seminal role in shaking up religious boundaries insofar as it marked an unprecedented encounter between Buddhism and Christianity” (S. 3). Ein solcher konfessionsübergreifender, ebenso aber über das eigentliche Proprium der Religion hinausreichender Begriff der Universalität habe gleichfalls potentiell hegemoniale Strukturen einer spezifischen religiösen Ausrichtung (hier: liberales Christentum bzw. bestimmte Schulen des japanischen Buddhismus) intendiert – “meaning quite the opposite of what the word [universality] seems to imply” (S. 16).<sup>4</sup> Die Frage nach den Eigenarten einer solchen Interpretation von Universalität (“universal ideals for specific agendas”, S. 4) bedinge dann auch die weiterführende Frage, “whether the concept of ‘universality’ itself is universal or, on the contrary, culturally determined” (S. 5).

Der Autor geht, von einigen Vor- und Rückgriffen abgesehen, grob chronologisch vor. Der Zeitrahmen seines Narrativs wird dabei auf der einen Seite durch das Bekanntwerden des Unitarianismus im japanischen Kontext abgesteckt: zum einen durch Tokugawa Yoshiakira 徳川義礼 (1863–1908) und Yano Fumio 矢野文雄 (1850–1931), die noch vor 1886 in London mit unitarischen Bewegungen in Berührung gekommen waren und in Japan darüber berichteten; zum anderen durch die Entsendung von Arthur May Knapp (1841–1921) von Seiten der AUA in den Jahren 1887 und 1888 mit der Zielsetzung festzustellen, ob Japan sich für eine unitarische Mission eigne. Die in diesen Präliminarien wurzelnde Mission begann formell mit der Ankunft einer Delegation im Jahre 1889 und endete 1922 mit dem Abzug von Personal und finanziellen Unterstützungen durch die AUA sowie der Umbenennung der JUA als Liberal Christian Association of Japan im selben Jahr; dieses Datum dient der vorliegenden Studie zugleich als

---

4 Vgl. auch MacCauleys Überzeugung, dass “we are here not for ‘reciprocity’ as much as to teach the Japanese our Christianity’s theism, and our practical humanitarianism” (S. 25).

Schlusspunkt ihrer Untersuchung. Ihre Ausführungen strukturiert sie dabei in drei Abschnitte zu je drei Kapiteln (“Part I: Seeds and Transplant”, S. 1–60; “Part II: Bloom and Tensions”, S. 61–140; “Part III: Fracture and Rebuttals”, S. 141–236), die eng an bestimmte gesellschaftsgeschichtliche Situationen und Biographien gebunden sind.

Auf einige allgemeine Vorbemerkungen zu Forschungsstand und Vorhaben (“Setting the Stage”, S. 3–18) folgt das zweite Kapitel, “The Advent of the Unitarians in Japan“ (S. 18–37), mit einer Darstellung der Frühphase der unitarischen Japanmission. Deren Leitung hatte Knapp bis 1890 innegehabt, sich dann aber aus gesundheitlichen Gründen zurückgezogen. Zur Zeit seines Vorsitzes konnte die Unterstützung eines der führenden japanischen Intellektuellen, Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901), Begründer und damaliger Präsident der Keiō Gijuku 慶應義塾,<sup>5</sup> für das unitarische Projekt einer aufgeklärten, moralisch orientierten allgemeingesellschaftlichen Religiosität gewonnen werden.<sup>6</sup> Nach Knapps Rückzug ging der Vorsitz auf Clay MacCauley (1843–1925) über – “the central pillar of the mission until its disintegration in 1922” (S. 23) und folgerichtig auch Bezugsfigur der weiteren Untersuchungen des vorliegenden Bandes. Unter MacCauleys Leitung konsolidierte sich der japanische Unitarianismus als gesellschaftlich wirksame Institution: Das Jahr 1890 sah die Veröffentlichung einer eigenen Zeitschrift, des *Yunetarian*,<sup>7</sup> sowie die ebenso neuartige wie umfangreiche Distribution von Wurfsendungen und Pamphleten auf dem Postwege; 1891 den Erwerb eines ersten Kirch- und Schulgebäudes; 1894 die Errichtung der *Yui’itsu-kan* 惟一館, in deren Räumlichkeiten auch die weiterführende unitarische Schule<sup>8</sup> beheimatet war.

Den vielversprechenden Entwicklungen vor allem auf dem Bildungssektor stellt Kapitel 3, “The Wavering of Early Japanese Support” (S. 38–60), ab 1895 drohende Finanzierungsschwierigkeiten gegenüber, da die AUA ihre Zuwendungen zum Schulprojekt unter Verweis auf den Primat des Missionsauftrages zu entziehen beabsichtigte. Zudem bedingten gesellschaftliche Umwälzungen in Japan selbst, dass die nordamerikanischen Unitarier sich gezwungen sahen, ihre Beziehungen zu japanischen Unterstützern der

5 1858 gegründet als Rangaku-juku 蘭学塾, seit 1890 Keiō Gijuku Daigaku 慶應義塾大学.

6 Knapp ging so weit, Fukuzawa als “Unitarian in fact if not in name” (S. 23) zu beschreiben.

7 Umbenannt 1891 in *Shūkyō* 宗教, aufgegangen 1898 in *Rikugō zasshi* 六合雜誌 (Mohr übersetzt stark verkürzend “Cosmos”).

8 Erst Jiyū Shin Gakkō 自由神学校, dann Senshin Gakuin 先進学院.

alten Garde – etwa Tokugawa Yoshiakira – zu überdenken, sich um neue Kollaborationen zu bemühen und auf einen erstarkenden “anti-Western reactionary trend” (S. 47) zu reagieren. Als 1897 zudem Fukuzawa Yukichi seine Unterstützung zu entziehen begann, scheint MacCauley sich soweit unter Druck gesetzt gefühlt zu haben, dass er 1900 aus Japan abreiste und die Leitung der Mission in die Hände von Saji Jitsunen 佐治実然 (1856–1920) übergab.

“Inspired Buddhist Intellectuals” (Kapitel 4, S. 63–85) widmet sich einer querliegenden Perspektive, nämlich derjenigen auf die Reaktionen von Vertretern des japanischen Buddhismus; konkret Furukawa Rōsen 古河老川 (1871–1899)<sup>9</sup> und Murakami Senshō 村上專精 (1851–1929) aus der Jōdo Shinshū 浄土真宗. Mohr zeigt, dass von den unitarischen Projekten ausgehende Impulse Gegenreaktionen auf buddhistischer Seite anzustoßen vermochten, die als “Synthesis of Unitarian Ideas” (72) vielleicht nicht völlig zureichend beschrieben sind, in progressiven Projekten wie der 1886 gegründeten Hanseikai 反省会 (S. 69 übersetzt “repentance group”), der zugehörigen Zeitschrift *Hanseikai zasshi* (1899, später unbenannt in *Chūō kōron* 中央公論) und Aufrufen zu einer Reform des Buddhismus, d.i. einer Rückkehr zu den “ursprünglichen Lehren des Buddhismus” 仏教本来の教義 (*Bukkyō honrai no kyōgi*, S. 72) jedoch durchaus Spuren zurückließen.

Kapitel 5, “Japanese Students at Harvard and the Waseda Connection“ (S. 86–110) hingegen geht der Gestalt des Kishimoto Nobuta 岸本能武太 (1866–1928) nach, der durch sein Auslandsstudium in Harvard den Unitariern nahestand und ab 1894 an der Tōkyō Senmon Gakkō 東京専門学校<sup>10</sup> Vergleichende Religionswissenschaft unterrichtete.

“Involvement in the Labor Movement” (S. 111–40), das sechste Kapitel, nimmt wiederum eine divergenten Faden auf, wenn es den aufkommenden Arbeiterverbindungen in den USA, Großbritannien und Japan nachgeht. Im Fokus steht hier vor allem die 1912 gegründete, anfänglich eng an die JUA

---

9 Mohr scheint englisch- und japanischsprachige Sekundärliteratur mit einiger Gründlichkeit ausgewertet zu haben, die anderer europäische Sprachen jedoch bestenfalls ansatzweise. Dementsprechend fehlt an dieser Stelle der Verweis auf den Aufsatz von Gotelind MÜLLER: “Furukawa Rosen (1871–1899) und das Zeitalter des Skeptizismus”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77.3 (1993), S. 235–43, in dem sich Teile der Darstellung bereits vorweggenommen finden.

10 Gegründet von Ōkuma Shigenobu 大隈重信 (1838–1922); seit 1920 Waseda Daigaku 早稲田大学. Vgl. auch S. 102: “Ōkuma’s interests were converging with those of the Unitarians in regard to their respective emphasis on pacifism”.

angebundene Yūaikai 友愛会 (“Friendly Society”, S. 121)<sup>11</sup>, mit der das pazifistische und allgemein gesellschaftspolitische Engagement des Unitariernetzwerkes verdeutlicht wird – und zusammen damit freilich auch die in einem Klima allgemeiner Anspannung größer werdenden Reibungs- und Angriffsflächen der Mission.

Im dritten Teil seiner Untersuchung kehrt Mohr mit dem siebten Kapitel, “Dispatching the Hatchet Man” (143–82), zu einer chronologischen Aufarbeitung zurück. Im Besonderen geht es um die “final phase of the Unitarian mission in Japan (1919–1922)” die vom Verhältnis zwischen MacCauley und John W. Day (1874–1957) bzw. den damit einhergehenden Verwerfungen bestimmt wird. MacCauley scheint physisch und psychisch überlastet gewesen zu sein, doch wurde Day wohl weniger zur Entlastung des Superintendenten als vielmehr zur Prüfung der Verhältnisse der japanischen Mission entsandt. Die bestehende persönliche Antipathie dürfte sich durch konträre Auffassungen zu Themen wie Arbeiterrechten, organisatorischer Leitung und strategischen Richtungsentscheiden noch verstärkt haben. Im Hintergrund stand aber vor allem der lauter werdende Ruf der JUA nach finanzieller und administrativer Unabhängigkeit von der amerikanischen Muttergesellschaft, der 1922 in einem effektiven Hinauswurf der Missionsarbeiter gipfelte (vgl. S. 175).

In Form einer Retrospektive analysiert “Discordant Voices” (Kapitel 8, S. 183–208) dann die Einbindung von Persönlichkeiten wie Saji Jitsunen, dem zwischen 1900 und MacCauleys Rückkehr im Jahre 1909 Leitung und Koordination der unitarischen Aktivitäten in Japan oblagen. Saji forcierte eine Säkularisierungsrhetorik, die Mohr letztendlich aber im Unterschied zu den früheren unitarischen Ansätzen in Japan nicht unter dem Dach des Christentums, sondern demjenigen des Buddhismus verortet sieht. Diese Verschiebung (“distortion”, S. 209) führte zum Vorwurf der Entchristianisierung der Kirche (vgl. S. 186) an Saji und zu seiner Entlassung.

Mohrs vorletztes Kapitel, “The Counterexample of Shaku Sōen” (S. 209–36) stellt sich – anschließend an ein Zitat von Shaku Sōen 釈宗演 (1860–1919), der durch seine Zusammenarbeit mit Paul Carus (1852–1919) und Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 (1870–1966) bekannt ist – der Frage, “whether the Buddhist tradition [...] provided enough resources for him to speak of the ‘universal light of truth.’ Or [...] could it be that an encounter of some sort [nämlich mit den Unitariern] pushed Sōen to express himself in

---

11 1919 umbenannt in Rōdō Sōmei Yūaikai 労働総盟友愛会; seit 1921 nominell wie faktisch von der JUA unabhängig.

such a way?” (S. 211). Die Untersuchung diagnostiziert, dass eine universalistische Rhetorik bei gleichzeitiger Behauptung der Überlegenheit der jeweils eigenen religiösen Ausrichtung sowohl bei Unitariern wie Mac-Cauley als auch bei Buddhisten wie Sōen gegeben war und dass “even within Buddhism, various traditions formulated their own versions of universality, often in response to historical circumstances“ (S. 231).

Mohr beendet seine Ausführungen epilogisch mit einigen Überlegungen zu “The Universalizing Channels” (S. 237–55). Insbesondere stellt er fest, dass die sinojapanischen, eigentlich buddhistischen Formulierungen eines Konzeptes von Universalität – vornehmlich stützt sich seine Argumentation auf den Begriff 普 (*fu*), den er auf das *Lotossutra* zurückführt – “narrower and more technical” (S. 250) und damit nicht vollständig deckungsgleich seien. Gleichzeitig konzediert er jedoch:

Admittedly, the gap with the Western concept is minimal, but broad enough to warrant the adoption of the latter by Meiji intellectuals who regarded it as an original concept rather than considering its semantic subtleties. Presumably the new formulation of ‘universality’ with Western connotations [...] offered more prospects for encouraging change, in particular with social betterment. Given these factors, it appears legitimate to treat [...] Western versions of ‘universality’ in nineteenth-century Japan as distinct from formulations available in the Japanese religious world. (S. 250)

Die Unitariermission, so dürfen wir ergänzen, stellte eines der bedeutsamsten Vehikel dar, mit denen solche Formulierungen produktiv wurden.

Der vorliegende Band führt eindrücklich vor Augen, dass die wandlungsreiche Phase der Meiji- und Taishō-Zeit auf der Grundlage von Archivmaterialien und umsichtigen Kontextualisierungsnarrativen in ein völlig neues Licht gerückt werden kann. Mehrere Rezensionen haben angesichts dieser Tatsache bereits gerechtfertigte Loblieder gesungen.<sup>12</sup> Um nicht ganz unverhalten miteinzustimmen, mögen die folgenden Bemerkungen dazu dienen,

---

12 Bis dato liegen folgende Rezensionen vor: Micah AUERBACK, *MN* 71.2 (2016), S. 418–21 [DOI: 10.1353/mni.2016.0049]; Susanna FESSLER, *JJS* 42.1 (2016), S. 144–47 [DOI: 10.1353/jjs.2016.0007]; Louella MATSUNAGA, *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 10 (2016), S. 196–202; Ryan WARD, *International Journal of Asian Studies* 13.1 (2016), S. 120–22 [DOI: 10.1017/S1479591415000327]; Hamish ION, *International Bulletin of Missionary Research* 39.4 (2015), S. 236–45 [URL: <http://www.internationalbulletin.org/issues/2015-04/2015-04-240-mohr.html>]; Jason Ānanda JOSEPHSON, *H-Shukyo, H-Net Reviews*, 2015 [URL: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=38990>]; Orion KLAUTAU, *Japan Review* 28 (2015), S. 249–52; Trent E. MAXEY, *HJAS* 75.2 (2015), S. 502–6 [DOI: 10.1353/jas.2015.0023]; Ōmi Toshihiro, *The Eastern Buddhist (New Series)* 45.1&2 (2014), S. 299–304.

auf einige der Schwierigkeiten und Inkonsistenzen des Projektes aufmerksam zu machen. Die Kritikpunkte lassen sich in strategische, handwerkliche und argumentatorische Problematiken unterteilen.

So bleibt beispielsweise unklar, warum eine Studie, die sich aus vornehmlich geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten heraus mit der christlich-unitarischen Mission in Japan auseinandersetzt und darüber hinaus damit auch noch unbestreitbar Pionierarbeit leistet, zuvorderst “Buddhismus” im Titel tragen muss.<sup>13</sup> Es lässt sich, auch anhand der mitunter plakativ, ja nachgerade theatralisch gewählten Kapitelüberschriften vermuten, dass Verlagsinteressen im Spiel gewesen sein dürften. Ein wenig mehr Nüchternheit wäre hier eine Wohltat gewesen, die zudem das Auffinden bestimmter Informationen in der sehr dicht geschriebenen historischen und analytischen Prosa vereinfacht hätte. Eine weitere, diesmal forschungsstrategische Frage schließt sich an: Die schier unglaubliche Vielfalt an Themen – institutionsgeschichtliche, biographische, dogmatische, interkulturelle und interreligiöse, außen- und gesellschaftspolitische Aspekte etc. –, die dieser Band versammelt, lässt eine transparentere Strukturierung des Materials wünschenswert erscheinen.<sup>14</sup> Allzu oft findet sich die zu Beginn chronologische – und in der übergeordneten Dreiteilung ja durchaus auch angelegte – Nachvollziehbarkeit aufgebrochen. So steht der erste Verweis auf Saji Jitsunen auf Seite 57, aber das Narrativ kommt nicht vor Kapitel acht auf ihn zu sprechen – dann aber nur noch sekundär in seiner Funktion als Nachfolger auf der Position als Missionsleiter. Das mag seinen Grund auch darin haben, dass Mohr zwar eingangs “the metaphor of the graft” (S. xiii; vgl. “Seeds and Transplant”, S. 1) ankündigt, dessen Implikationen aber nicht unter die Oberfläche weiterverfolgt. Beim Rezensenten hat sich

---

13 Es überrascht in diesem Sinne auch, dass die Umschlaggestaltung auf einer Porträtaufnahme von MacCauley und einer Darstellung der “Drei Lachenden an der Tigerschlucht” (als Symbol der in Ostasien immer wieder diskutierten grundlegenden Zusammengehörigkeit von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus) basiert. Dass die drohende Verwirrung beim Leser wohl auch dem Autor bewusst gewesen sein dürfte, legt eine Erläuterung auf der Umschlaginnenseite nahe: “The contrast between both images illustrates the difference between the insight shared by the three sages affiliated with different traditions and the artificial gestures toward universality made by MacCauley.”

14 So bleibt zum Beispiel auch unklar, welchen Beitrag das zugegebenermaßen kuriose Detail der “Okada Method of Quiet Sitting” (S. 103–09) zur übergreifenden Linie des fünften Kapitels beiträgt. Der Verweis auf “Zen practice” (S. 86) scheint nahezulegen, dass es sich hier um eine Anleihe handele, aber jegliche tiefgreifendere Auseinandersetzung mit der Frage, ob 静坐法 (*seizahō*) der zen-buddhistischen Sitzmeditation entspreche, wird vermieden. Das dargestellte Material scheint eine Verneinung dieser Frage nahezulegen.

jedenfalls zuweilen der Eindruck einer Collage eingestellt, die mit etwas weniger Ambitionen, aber mehr Stringenz ein überzeugenderes Ergebnis zu erzielen imstande gewesen wäre.

Obwohl der vorliegende Band einen umfangreichen Apparat (ein orientierender Zeitstrahl, S. xxii; Zeichenglossar, S. 257–68; Bibliographie, S. 269–94; Index S. 295–324) sowie den Verzicht auf End- zugunsten von Fußnoten für sich verbuchen kann, sind doch einige handwerkliche Mängel zu verzeichnen, welche die Lektüre beeinträchtigen und auch inhaltlich nicht gänzlich ohne Auswirkungen bleiben. Die Aufnahme von Lebensdaten ins Zeichenglossar bedeutet, dass diejenigen von Amerikanern oder Europäern mitunter nur schwer zu finden sind – der Haupttext führt die Daten nur zuweilen bei der ersten Erwähnung. Dass das Inhaltsverzeichnis die Zwischenüberschriften nicht reflektiert, bleibt angesichts der erheblichen Länge einiger Kapitel unverständlich. Dieser Mißstand wird ironischerweise allerdings dadurch wieder relativiert, dass einige dieser Unterüberschriften nur unzureichend angeben, worum es im Fließtext eigentlich geht (etwa “The Smoking Gun”, S. 216, zu einem Brief von Sōen, in dem er über das Verhältnis von Buddhismus und Christentum reflektiert und letztlich natürlich zugunsten des ersteren ein Verdikt fällt).

Von tiefgreifender Bedeutung sind einige übersetzungsgeschichtliche Fragen. Exemplarisch sei hier der Abschnitt “Universality in the Japanese Vocabulary” (S. 93–98) herausgegriffen. Mohr versucht anhand von Kishimotos Wendung 宇宙的宗教 (*uchūteki shūkyō*) zu zeigen, dass dessen Verwendung in daoistischer Terminologie wurzele und “that in 1899 there was still no standard translation for the adjective ‘universal’ in Japanese” (S. 93). Für 宇宙 (*uchū*) wird an dieser Stelle auf *Zhuangzi* 莊子 2 in der Übertragung von Burton Watson verwiesen; dass James Legge “all space and all time” übersetzt hatte, wird genauso wenig reflektiert wie die Tatsache, dass der Terminus ebenso im *Huainanzi* 淮南子 und im *Xunzi* 荀子 auftaucht und mithin nicht ohne weiteres einer bestimmten Tradition zuzuordnen ist. Wenn dann noch in Rechnung gestellt wird, dass Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1856–1944) bereits 1881 sein *Tetsugaku ji'i* 哲学字彙 veröffentlicht hatte mit der expliziten Zielsetzung, ein kohärentes System für philosophische Übersetzungsbegriffe zu schaffen, dieses Glossar mehrfach aufgelegt und erweitert wurde und für *universe* zwar *uchū*, für *universal* aber 一統 (*ittō*), 普遍 (*fuhen*) und 全称 (*zenshō*) hat, regen sich Zweifel an Mohrs Darstellung. Eine Suche einschlägiger Zeitungsdatenbanken offenbart zudem, dass eben jenes 普遍的 (*fuhen*), das von Inoue erstgenannt worden war und auch heute noch in der Standardsprache vertreten ist, ab spätestens



1900 nicht nur mit einiger Frequenz vertreten, sondern selbst in der unitarischen Zeitschrift *Rikugō zasshi* gut belegbar ist. Der Mitbewerber *uchūteki* hingegen findet sich nur vereinzelt und erst ab 1914 (in *Tōa no hikari* 東亜之光 9.8) in diesen Datenbeständen wieder. Dass Mohr hier auf einem “shift from the older translation of ‘universal’ as *uchūteki* [...] to the newer *fuhenteki*” (S. 96) besteht, bedarf tragfähigerer Belege. Wo die Übersetzungsfrage wieder aufgenommen wird – vor allem im Epilog –, müsste daher erst gezeigt werden, wo ein vermeintlich wahrgenommenes “Plus alpha” europäischer Universalitätskonzepte gegenüber japanischen oder buddhistischen Begrifflichkeiten genau liegt.

In gleicher Richtung lässt sich die Frage formulieren, ob der vorliegende Band sich nicht allzu sehr auf eine bestimmte Lesart seines Materials versteift bzw. dessen Bedeutung nicht durch eine übertriebene Heraushebung aus bestehenden Kontexten zu unterstreichen versucht. So scheint nicht mit letzter Plausibilität argumentiert werden zu können, dass die von Murakami angestrebte Offenlegung einer “fundamental unity of Buddhism”, die allen Schuldifferenzen und allem Sektierertum vorausgehe, “result of his immersion in the particular intellectual climate of the 1890s, where Unitarian ideas played a central role” (S. 79) sei. Um eine solche Engführung in Richtung auf die Unitariermission möglich zu machen, wäre aber auch eine ausgewogene Auseinandersetzung mit buddhistischen bzw. ostasiatischen Universalitätskonzepten notwendig; zudem eine Untersuchung darüber, in welcher Form und in welchem Ausmaß diese in der Meiji-Zeit produktiv waren oder zumindest gewesen sein könnten. Zwar ist es nachvollziehbar, wenn Mohr darauf verweist, dass “this particular line of inquiry goes beyond the scope of the present volume” (S. 231), aber der gleich darauf folgende wortkarge Verweis ausschließlich auf die Kapitel 3 und 25 des *Lotossutras* (“Sōen’s Reference to Formulations of Universality in the Sutras [sic!]”, S. 231–35) ist keineswegs hilfreich. Jedenfalls liegen gerade aus dem Bereich zen-buddhistischer Rhetorik – bspw. Schlagwörter wie 教禪一致 (*kyōzen itchi*), traditionsübergreifend auch als 三教一致 (*sankyō itchi*), oder 仏心仏語 (*busshin butsugo*) – oder scholastischer Taxonomien – 教相判釈 (*kyōsō hanjaku*) etc. – Konzepte vor, welche die Diskussion um Zusammengehörigkeit und Differenz als althergebrachte Themenfelder buddhistischen und ostasiatischen Denkens erscheinen lassen, dem gegenüber das Novum unitarischer Begrifflichkeiten deutlicher würde abgesetzt werden müssen.

Solche kleineren Wermutstropfen tun den Leistungen des vorliegenden Bandes jedoch kaum Abbruch. Mohr hat ein überaus lesenswertes Buch geschrieben, das nicht nur durch die Neuerschließung des Materials und

bereichernde Perspektivierungen historischer Zusammenhänge, sondern auch durch seine pointierten, zum Weiterdenken anregenden Fragestellungen besticht. Auch angesichts der in den letzten Jahren fortlaufend neu veröffentlichten Untersuchungen zu relevanten Themengebieten<sup>15</sup> ist zu hoffen, dass schon bald Folgestudien entstehen, die auf dem spannenden Material und vielversprechenden Ansatz aufzubauen imstande sind.

---

15 Das Manuskript wurde anscheinend im Oktober 2010 fertiggestellt. Mehrere einschlägige Publikationen zu angesprochenen Themen finden daher darin keine Berücksichtigung.