

DIE INTERPRETATION DES KYÖGYÖSHINSHŌ SHINRANS DURCH HAJIME TANABE

von Johannes Laube

Vorbemerkung

In der Vorbemerkung zur Darstellung der „*Metanoetik*“ TANABES kündigte der Autor an: „Als Ergänzung plant der Verfasser einen zweiten Aufsatz, der Tanabes Interpretation des Kyōgyōshinshō Shinrans vorstellt und damit an einem konkreten Beispiel zeigt, welche Bedeutung Tanabes Metanoetik für die Religionen, die Religionswissenschaft, die Theologien, die Religionsphilosophie besitzt. Dieser zweite Aufsatz wird sich auf die Kapitel 6 und 7 von Tanabes ‚Philosophie als Metanoetik‘ stützen“ (vgl. diese Zeitschrift 1981, H. 2, S. 121).

Im vorliegenden Aufsatz will nun der Verfasser sein Versprechen erfüllen. Zunächst sollen SHINRAN und sein Hauptwerk, das *Kyōgyōshinshō*, kurz vorgestellt werden: als Teil 1. Es folgen die Darstellung der drei Versprechen *Amida-Buddhas* (nach Kapitel 6 der „*Philosophie als Metanoetik*“ TANABES) und die Darstellung der drei Glaubenshaltungen (nach Kapitel 7 der „*Philosophie als Metanoetik*“ von TANABE): als Teil 2 und 3 dieses Aufsatzes. Zum Schluß wird TANABES Sicht der drei Versprechen *Amida-Buddhas* und der drei Glaubenshaltungen in ihrer Bedeutung für uns heute beurteilt: Teil 4.

SHINRAN UND SEIN HAUPTWERK KYÖGYÖSHINSHŌ

SHINRAN (1173—1262) war Schüler von HŌNEN (1133—1212) und wurde durch die Radikalisierung der Amida-Theologie HŌNENS zum Gründer der „*Wahren Religionsgemeinschaft vom Reinen Land*“ (Jōdoshinshū). Während HŌNEN in seiner Theologie und Praxis des Glaubens an Amida-Buddha noch Reste des Eigenkraft-Denkens (jiriki) zeigt, betont SHINRAN in aller Klarheit, daß die Erlösung des Menschen allein durch die Fremdkraft (tariki), d. h. durch Amida-Buddha verwirklicht wird.

Wie HŌNEN erhielt auch SHINRAN in seiner Jugend die gewöhnliche Mönchsausbildung der Tendai-Gemeinschaft auf dem Berg Hiei bei Kyōto. Dort lernte er nicht nur die überlieferten Schriften des Mahāyāna-Buddhismus durch und durch kennen, sondern zeichnete sich auch in der Verrichtung der liturgischen und asketischen Übungen des Tendai-Buddhismus aus. In SHINRANS Religiosität verbanden sich das leidenschaftliche Verlangen nach der wahren Lehre und der wahren Praxis unter all den vielen falschen Lehren und Praktiken seiner Zeit mit einem ehrlichen Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit trotz größter moralischer Anstrengung.

In Verzweiflung über seinen vergeblichen Kampf um Erlösung stieg SHINRAN 1201 vom Mönchsberg Hiei hinunter in die Kaiserstadt Kyōto und schloß sich nach einer Zeit einsamen Betens HŌNEN an, der dem Volk den Weg zur Erlösung durch den Glauben an das Erlösungswirken Amida-Buddhas verkündete. Im Unterschied zu HŌNEN gab SHINRAN je-

doch die mönchische Lebensweise ganz auf, heiratete ESHINNI und ergriff einen weltlichen Beruf. Wegen der Verbreitung des Amida-Glaubens und der Praxis der Anrufung des Namens Amidas durch das Nembutsu („Namu-Amida-Butsu“: „Ich nehme meine Zuflucht zu dir, Amida-Buddha“) wurden HÖNEN, SHINRAN und andere Amida-Gläubige von den Tendai-Mönchen bei den Behörden angeklagt und aus Kyōto verbannt. Von 1207 bis 1211 lebte SHINRAN als Verbannter in der Provinz Echigo. Nach seiner Begnadigung reiste SHINRAN in Ost-Japan (Kantō) umher und predigte den Amida-Glauben und die Praxis des Nembutsu als einzigen Weg zur Erlösung in dieser Endzeit (mappō).¹ Im Jahre 1235 kehrte SHINRAN nach Kyōto zurück und widmete sich bis zu seinem Tod dem Predigen und Schreiben.

Die Erfassung seines Hauptwerks *Kyōgyōshinshō* vollendete SHINRAN wohl im Jahre 1224. Doch auch später verbesserte und ergänzte er das Manuskript noch oft. Der volle offizielle Titel des Werks lautet: *Ken jōdo shinjitsu kyō-gyō-shō monrui* („Sammlung von Texten, welche die wahre Lehre-Praxis-Erleuchtung des Reinen Landes erläutern“). In diesem offiziellen Titel fehlt der Hinweis auf den Glauben (shin), der innerhalb des Werks in einem eigenen Teil dargestellt und in der nach SHINRANS Zeit eingebürgerten Kurzform des Titels ausdrücklich erwähnt wird: *Kyōgyōshinshō*. Die ausdrückliche Erwähnung des Glaubens (*shin*) im Titel ergab sich nicht ohne Grund von selbst. Denn der Teil vom Glauben enthält das Neue, das SHINRAN zu sagen hatte. Die Formel *Kyō-gyō-shō* („Lehre-Praxis-Erleuchtung“ oder „Erlösung“) stammt nicht von SHINRAN. Schon lange vor SHINRAN wurde sie benutzt, um die jeweilige theologische Eigenart einer buddhistischen Gemeinschaft damit zu kennzeichnen. Je nachdem, was dabei als „Lehre“, „Praxis“ und „Erleuchtung“ hineingedeutet wurde, ergab sich eine andere theologische Richtung. Auch die Erwähnung des Glaubens (shin) zusammen mit anderen Gliedern der Formel kam schon vor SHINRAN vor. Im Zen-Buddhismus war zum Beispiel die Formel *Shin-gyō-shō* („Glaube-Praxis-Erleuchtung“, ohne Erwähnung der „Lehre“ *kyō*) üblich. Nicht ohne Grund kehrt die in der *Jōdoshinshū* SHINRANS übliche Formel *Kyō-gyō-shin-shō* aber die Reihenfolge von Glaube und Praxis um in „Praxis-Glaube“. Sie unterscheidet sich dadurch vom Zen-Buddhismus.

Das Hauptwerk SHINRANS nun, das *Kyōgyōshinshō*, besteht aus sechs Teilen:

1. Die Erläuterung der wahren Lehre
2. Die Erläuterung der wahren Praxis
3. Die Erläuterung des wahren Glaubens
4. Die Erläuterung der wahren Erleuchtung
5. Die Erläuterung des wahren Buddhalandes

¹ Endzeit (mappō): darüber Genaueres weiter unten.

6. Die Erläuterung des Lands des Erscheinungsleibs (des Amida-Buddha)²

Die sechs Teile des *Kyōgyōshinshō* bestehen hauptsächlich aus Zitaten aus buddhistischen Sūtren, Sūtren-Kommentaren und Nachfolge-Kommentaren. Entscheidend ist dabei die Auswahl, die SHINRAN trifft, und seine Bewertung der ausgewählten Zitate. Durch fortschreitendes Ausschließen gelangt er zur Nembutsu-Praxis als dem Ausdruck des Fremdkraft-Glaubens, der allein die Erlösung vermittelt, ja selber schon die Erlösung darstellt. Insgesamt bemerkt man bei SHINRAN die Neigung, von den drei Sūtren, welche die Grundlage des Amida-Buddhismus bilden, nämlich vom *Daimuryōjukyō*, *Amidakyō* und *Kammuryōjukyō*,³ das erste Sūtra zu betonen und in seinem Sinn die beiden anderen zu interpretieren.

Die ersten vier Teile des Hauptwerks SHINRANS werden durch die Formel *Kyōgyōshinshō* zusammengefaßt. *Kyō*- („Lehre“) meint dabei nach SHINRAN das „Größere Sūtra vom Reinen Land“ (*Daimuryōjukyō*). Er betrachtet es als die für die Menschen in der Endzeit verbindliche, wahre Lehre zur Erlangung der Erleuchtung bzw. Erlösung. *Gyō*- („Praxis“) bedeutet die gläubige Anrufung des Namens des Amida-Buddha im *Nembutsu*. *Shin*- („Glaube“) bedeutet das Sich-auf-die-Kraft-Amidas-Verlassen, das sich im *Nembutsu* ausdrückt. *Shō*- („Erleuchtung“) bedeutet die Erlangung des *Satori* bzw. in den Worten der *Jōdoshinshū* der „Erlösung“ als der Frucht von „Lehre-Praxis-Glaube-...“ (*Kyōgyōshin*...).⁴ Diese Erlösung wird in der Sprache der *Jōdoshinshū* auch als „Geburt und Wohnen im Reinen Land des Amida-Buddha“ beschrieben. Die oben genannten Bestimmungen für den Inhalt von „Praxis-Glaube-Erleuchtung“ (... *gyōshinshō*) entwickelt SHINRAN alle aus der „Lehre“ (*kyō*) des „Größeren Sūtra vom Reinen Land“ (*Daimuryōjukyō*).

Der fünfte Teil des *Kyōgyōshinshō*, „Die Erläuterung des wahren Buddhalandes“ beschreibt das ideale Reine Land als Ziel der Menschen. Der sechste Teil, „Die Erläuterung des Lands des Erscheinungsleibs“ unterscheidet sich in seiner theologischen Ebene von allen vorangegangenen Teilen. Während jene das Heil beschreiben, stellt dieser Teil das Unheil dar, das Diesseits und SHINRANS religiösen Weg in dieser endzeitlichen Welt.

² Das Land des Erscheinungsleibs des Amida-Buddha ist diese unsere Welt, das Diesseits, die Unheilswelt. Der Erscheinungsleib des Amida-Buddha in dieser Unheilswelt ist *Hōzō-Bosatsu*.

³ *Daimuryōjukyō* = das Größere Sūtra vom Reinen Land = *Larger Sukhāvati-vyūha-sūtra*. *Amidakyō* = das Kleinere Sūtra vom Reinen Land = *Smaller Sukhāvati-vyūha-sūtra*. *Kammuryōjukyō* = das Meditationssūtra = *Amitāyur-dhyāna-sūtra*.

⁴ Nach einer anderen theologischen Deutung des *Kyōgyōshinshō* geht *shō* dem *kyōgyōshin* voraus. Die verwirklichte Erlösung begründet in dieser endzeitlichen Welt die Lehre, die Praxis, den Glauben.

Am Anfang des ersten Teils („Erläuterung der wahren Lehre“) macht SHINRAN eine grundlegende Unterscheidung, die sich auf alle anderen Teile auswirkt: er unterscheidet die „Verdienstübertragung“ (*ekō*), wie er sie versteht, vom Verständnis der Verdienstübertragung des Buddhismus vor ihm. Vor SHINRAN bezog man das Wort *ekō* auf die Übertragung der religiösen Verdienste, welche sich die Menschen im Laufe ihres Lebens durch die Praxis bestimmter religiöser Übungen erworben haben, auf ihre eigene Erlösungssituation. Durch die religiösen Übungen verdiente sich der Mensch die eigene Erlösung, indem er seine Verdienste Buddha aufopferte. Bei SHINRAN hingegen meint *ekō* die Übertragung der Verdienste des Amida-Buddha auf die Menschen, also eine Verdienstübertragung in umgekehrter Richtung. Zusätzlich unterscheidet SHINRAN zwischen *ōsō-ekō* und *gensō-ekō*. *Ōsō-ekō* meint den Aspekt des Aufstiegs oder Hinwegs des Hōzō-Bosatsu⁵ ins Reine Land. *Gensō-ekō* bezeichnet den Abstieg oder den Rückweg des Hōzō-Bosatsu, der nun zum Amida-Buddha geworden ist und sich bemüht, die Menschen zu erlösen, d. h. in sein Reines Land zu holen. *Gensō-ekō* bedeutet die Übertragung der in *Ōsō-ekō* gesammelten Verdienste des Amida-Buddha auf die zu erlösenden Menschen. Amida-Buddhas *gensō-ekō* ermöglicht den Aufstieg oder Hinweg der Menschen ins Reine Land (*ōsō-ekō* der Menschen). Darum kann man formulieren: Abstieg = Aufstieg. Der Abstieg des Amida-Buddha bewirkt gleichzeitig den Aufstieg der Menschen.

SHINRAN ist der Überzeugung, daß in der angebrochenen Endzeit kein Mensch zur Erlösung gelangt außer durch die Gnade des Amida-Buddha. Selbst der Glaube ist den Gläubigen von Amida-Buddha geschenkt, ist keine eigene Leistung der Gläubigen. Der Glaube an Amida-Buddha drückt sich im Namu-Amida-Butsu (im *Nembutsu*) aus. Wie kein Mensch sich den Glauben an Amida-Buddha geben kann, kann auch keiner aus eigener Kraft das *Nembutsu* rezitieren. Findet sich ein Mensch das *Nembutsu* rezitierend vor, ist er durch Amida-Buddha in das ewige Namu-Amida-Butsu hineingenommen, das alle Buddhas rezitieren. Darum wird das Namu-Amida-Butsu des Gläubigen zum Dank für die an ihm schon verwirklichte Erlösung durch Amida-Buddha. Das Namu-Amida-Butsu des Gläubigen ist jedenfalls keine Bitte, sondern Dank und Freude über Empfangenes.

Im folgenden Teil 2 stehen drei Versprechen Amida-Buddhas an die Menschen im Vordergrund. Die drei Versprechen (*sangan*) Nr. 19., 20. und 18. stellen nach SHINRAN den Höhepunkt der 48 Versprechen des Hōzō-Bosatsu dar. Das 19. Versprechen kündigt demjenigen die Erlösung

⁵ Hōzō-Bosatsu = Dharmākara Bodhisattva. Dharmākara war der Legende nach ein indischer König, der Mönch wurde. Als Mönch übte er alle erlösungswirksamen religiösen Werke auf vollkommene Weise. Bevor er die Erleuchtung erlangte und zu Amida-Buddha wurde, gab er 48 Versprechen zur Erlösung der Lebewesen ab. Die drei wichtigsten Versprechen sind nach SHINRAN das 19., 20. und das 18. Siehe dazu weiter unten!

im Reinen Land an, der die traditionellen buddhistischen religiösen Übungen verrichtet, z. B. Sūtrenrezitation, Meditation, Kasteiung usw. Das 20. Versprechen reduziert die erlösungswirksamen Übungen auf die Anrufung des Namens Amida-Buddhas (d. h. auf das *Nembutsu*). Dabei wird das *Nembutsu* noch als Eigenkraft-*Nembutsu* verstanden. Das 18. Versprechen stellt den eigentlichen Erlösungsweg des Fremdkraft-*Nembutsu* dar, d. h. das *Nembutsu*, das Amida-Buddha selber spricht, den Glauben, den Amida-Buddha dem Gläubigen schenkt.⁶ Im letzten Teil seines *Kyōgyōshinshō*, der von der erlösungsbedürftigen endzeitlichen weltlichen Existenz des Menschen handelt, beschreibt SHINRAN, wie er selber von der Religiosität im Sinn des 19. Versprechens über die des 20. Versprechens in den Fremdkraft-Glauben des 18. Versprechens geführt wurde. Dieses Ineinandermünden des 19. in das 20. und des 20. in das 18. Versprechen nennen die Kommentatoren des *Kyōgyōshinshō*: *sangan-tennyū*.

Im folgenden Teil 3 wird die Deutung TANABES für die drei Glaubenshaltungen, die SHINRAN als Momente des Glaubens im Sinn des 18. Versprechens entwickelt, im Vordergrund stehen. Diese drei Glaubenshaltungen (*sanshin*) beziehen sich also nicht auf alle drei oben genannten Versprechen, wie man meinen könnte, sondern nur auf ihren Höhepunkt, das 18. Versprechen, d. h. auf den Fremdkraft-Glauben und die Analyse seiner Momente. Diese Analyse des Glaubens in seinen drei Momenten nennen die Gelehrten der *Jōdoshinshū*: *sanshin-shaku*.

DIE DREI VERSPRECHEN AMIDA-BUDDHAS NACH TANABE

TANABE diskutiert die Dialektik der drei Versprechen Amidas im Kapitel 6 seiner „*Philosophie als Metanoetik*“, dessen Titel lautet: „Das Ineinandermünden der drei Versprechen Amidas nach der Theorie Shinrans und die Sicht der Metanoetik als des absoluten Rückwegs.“⁷

Nach einem Exkurs über PASCAL'S Religionsphilosophie und die Rolle der Metanoia⁸ in ihr wendet sich TANABE der Religionsphilosophie SHINRANS zu und sucht die Rolle der Metanoia in dem Hauptwerk SHINRANS, dem *Kyōgyōshinshō*.

SHINRAN beschreibt die Wende vom 19. Versprechen zum 20. Versprechen im letzten Teil des *Kyōgyōshinshō* auf dem Hintergrund seiner Endzeit-Lehre. Gegenstand des letzten Teils ist ja „das Land des Erschei-

³ Während bei HÖNEN noch die Zahl der wirklich mit dem Munde rezitierten *Nembutsu* eine Rolle spielte (man erzählt, HÖNEN habe täglich 60 000mal das *Nembutsu* wiederholt), interpretiert SHINRAN alle Sūtren, die vom *Nembutsu* reden, so, daß letztlich der innere Akt des Glaubens genügt, wobei dieser „Akt“ keine Leistung des Gläubigen darstellt.

⁷ Mit „Rückweg“ ist hier der Aspekt des *gensō-ekō* (vgl. oben) gemeint. Allerdings trägt dieser „Rückweg“ nicht mehr den Namen Amidas bei TANABE. Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 183ff.

⁸ Über die Metanoia: vgl. ZMR 1981, H. 2, S. 121—138.

nungsleibs“ Amidas, d. h. diese unsere Welt, die Welt des Relativen. In ihrer Eigenschaft als „Land des Erscheinungsleibs“ (*keshindo*) Amidas, der ein Mittel Amidas zur Erlösung der Menschen darstellt, gewinnt die Welt des Relativen ebenfalls die Qualität eines „Erlösungsmittels“ (*hōben*). Doch sie wird durch einen Prozeß ständig fortschreitender Entfernung von Buddha und seiner Lehre bestimmt. Die ersten fünfhundert Jahre vom Auftreten des SIDDHARTA GAUTAMA BUDDHA ab gelten als Periode der „Rechten Lehre“ (*shōbō*). In ihr ist die Lehre (*kyō*) allen offenbar. Es gibt rechte Praxis der Lehre (*gyō*), rechten Glauben (*shin*) und rechte Erleuchtung (*shō*). Es ist die Zeit der Heiligen und Weisen. — Die nächsten tausend Jahre gelten als die Periode der „Nachahmung der Lehre“ (*zōbō*). In ihr ist die rechte Praxis, der rechte Glaube und die rechte Erleuchtung verlorengegangen. Es gibt keine Heiligen und Weisen mehr. — Die darauffolgenden zehntausend Jahre gelten als die Periode der „Letzten Lehre“ (*mappō*). Jetzt sind die rechte Lehre, die rechte Praxis, der rechte Glaube, die rechte Erleuchtung völlig verlorengegangen. Die Welt versinkt in Unwissenheit und Bosheit.⁹

Der einzige der Endzeit entsprechende Weg zur Erlösung ist der Weg des Fremdkraft-*Nembutsu*, in den SHINRAN selbst eingeführt wurde, nachdem er den Weg der vielen Übungen (als Tendai-Mönch) und den Weg des Eigenkraft-*Nembutsu* (als HŌNEN-Anhänger) bis zur Verzweiflung geübt hatte. Der Weg der vielen Übungen wird durch das 19. Erlösungsversprechen Amidas empfohlen. Der Weg des Eigenkraft-*Nembutsu* wird im 20. Versprechen verkündet. Der Weg des Fremdkraft-*Nembutsu* wird durch das 18. Versprechen gefordert.

Der Text des 19. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — den Wunsch nach Bodhi erwecken, alle Tugenden praktizieren und mit lauterstem Herzen wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und wenn ich nicht... in der Stunde ihres Todes vor ihnen erscheine zusammen mit meinem Gefolge, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen nie erreichen.“

Der Text des 20. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — meinen Namen hören, ihre Gedanken auf mein Land richten, die Wurzel aller Tugenden¹⁰ pflanzen und ganz lauter wünschen, dadurch in meinem Land geboren zu werden, und wenn sie dieses Ziel nicht erreichen, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen nie erreichen.“

⁹ Es gibt verschiedene andere Zahlenangaben für die Zeitperioden.

¹⁰ „Wurzel aller Tugenden“: Nach der Interpretation SHINRANS ist die „Wurzel“ hier der Name Amida-Buddhas, der vorher genannt wird. Die „Wurzel aller Tugenden pflanzen“ bedeutet dann: den Namen Amida-Buddhas rufen, das *Nembutsu* rufen.

Der Text des 18. Versprechens lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — ihr Herz läutern, freudig an mich glauben und wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und bis zu zehnmal (meinen Namen) rufen, und wenn sie nicht (dort) geboren werden, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen (*sambodhi*) nie erreichen. Ausgenommen sind jedoch diejenigen, welche die Fünf Todsünden begangen und die Rechte Lehre geschmäht haben.“¹¹ (Nach: *The Shinshū Seiten*, Honolulu, 1961, S. 19f.)

Indem SHINRAN im letzten Teil des *Kyōgyōshinshō* seinen eigenen religiösen Weg vom 19. Versprechen über das 20. Versprechen zum 18. Versprechen beschreibt und das 18. Versprechen als den einzigen Weg zur Erlösung in der Endzeit darstellt, kritisiert er die beiden ersten Abschnitte seines religiösen Lebens und gleichzeitig kritisiert er seine Zeitgenossen, die sich mit Praktiken abgeben, die der angebrochenen Endzeit nicht entsprechen.

TANABE sieht in dieser Kritik an der Religiosität des 19. und der des 20. Versprechens einen Ausdruck der in SHINRAN ständig wirkenden *Metanoia*. SHINRAN praktiziere die Reue und rufe zur Praxis der Reue auf. Ja, SHINRAN bereue nicht nur seine vergangenen Lebensabschnitte mit ihren verfehlten religiösen Übungen der Eigenkraft, sondern bereue auch stets seine Unfähigkeit, die Forderung des 18. Versprechens nach dem Fremdkraft-*Nembutsu* zu erfüllen. Der Mensch bleibe immer unfähig, den Fremdkraft-Glauben zu verwirklichen. Dieser Unfähigkeit gegenüber sei immer *Metanoia* gefordert.

Während SHINRAN die Reihenfolge der drei Versprechen und der ihnen entsprechenden Religiosität so schildert, wie er sie erlebt hatte, also in der historischen Reihenfolge vom 19. über das 20. zum 18. Versprechen, entfaltet TANABE folgende Dialektik der drei Versprechen und der ihnen entsprechenden Religiosität:

Die Periodisierung der Geschichte in drei aufeinanderfolgende Perioden des Buddhismus (*shōbō*, *zōbō*, *mappō*) entmythologisiert TANABE. Für ihn ist immer Endzeit (*mappō*), immer ist Unheilszeit. Zeit bedeutet für ihn ewiges Jetzt. Stets ist Gegenwart. Alles, was vorausliegt, und alles, was nachfolgt, wird als Moment der Gegenwart erfaßt. Alles ist Gegenwart.

Den einmaligen, individuellen religiösen Reifeprozess, den SHINRAN psychisch durchmacht, betrachtet TANABE als immer und überall wiederholbar, ja als zu wiederholen. Dabei kehrt sich regelmäßig die Reihenfolge der durchlaufenen Versprechen auch um: vom 18. über das 20. zum 19. Versprechen.

¹¹ „Fünf Todsünden“: Es gibt verschiedene Aufzählungen. Meist so: 1. Vatermord, 2. Muttermord, 3. Tötung eines Arhats (eines *hinayāna*-buddhistischen Heiligen), 4. Verursachung von Spaltung der buddhistischen Gemeinschaft, 5. Vergießen des Blutes Buddhas. — Auf das Problem dieser Klausel („Ausgenommen“) brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen.

TANABE nennt die Stufe des 19. und diejenige des 20. Versprechens die abstrakten Stufen der Dialektik der drei Versprechen, während das 18. Versprechen die konkrete Stufe darstellt. Die abstrakten Stufen sind als Vermittlungen der konkreten Stufe religiös berechtigt, ja notwendig. Das 19. und das 20. Versprechen und die ihnen entsprechende Religiosität bilden nach TANABE nicht bloß scheinbare oder bloß auf eine bestimmte Zeit begrenzte religiöse Wege, sondern wahre Wege der Religiosität, die notwendig sind, insofern sie durch die in ihnen wirkende Dynamik jeweils zur Metanoia führen und damit zur nächsten dialektischen Stufe, schließlich zur Stufe des 18. Versprechens. Die religiösen Wege des 19. und 20. Versprechens weisen über sich jeweils hinaus.

TANABE sieht diese Dialektik der drei Versprechen des Amida-Buddha und der ihnen entsprechenden Religiosität vertikal geordnet: die dialektischen Bewegung beginnt unten mit dem 19. Versprechen und steigt über das 20. Versprechen nach oben zum 18. Versprechen. Doch gleichzeitig läuft die Gegenbewegung nach unten, vom 18. über das 20. zurück zum 19. Versprechen. Die abwärtsfallende Gegenbewegung symbolisiert den ständigen Rückfall. Während die aufwärtssteigende Bewegung die ständige Metanoia im Bezug auf diesen religiösen Rückfall darstellt.

Man stelle sich einen Schwimmer an der Oberfläche des Ozeans vor. Die Oberfläche des Ozeans entspricht der Stufe des 18. Versprechens (SHINRAN spricht manchmal vom „Meer“ der Gnade Amida Buddhas). Der Schwimmer kann sich an der Oberfläche nur halten, wenn er sich mit Händen und Füßen gegen den ständigen Sog seiner Schwerkraft wehrt. Doch nach TANABE gibt es für den Schwimmer kein Sich-Halten mit eigener Kraft. Das Sich-Wehren ist erfolglos. Der Schwimmer sinkt immer wieder nach unten, während er gleichzeitig von einer fremden Kraft nach oben gezogen wird. Diese fremde Kraft heißt in der Sprache der *Jōdoshinshū* „Amida-Buddha“, in der Sprache TANABES „*absolutes Nichts*“ (*zettai mu*). Diese fremde Kraft realisiert der Mensch in der Metanoia, in seiner ständigen Reue.¹²

Nach TANABE ist darum die Metanoia „der ansichmäßige Hintergrund“ des Glaubens im Sinne SHINRANS. Sie ist „das für uns Erste“. Für TANABE gilt: „Alles ist Metanoia.“¹³

TANABE gibt zwar zu, daß der Text des *Kyōgyōshinshō* von der Metanoia (*zange* oder manchmal auch *zanki*) nur an wenigen Stellen spricht, und daß ihr im *Kyōgyōshinshō* nicht ausdrücklich diese allesbegründende Rolle zugeschrieben wird, wie er es tue. Doch TANABE meint, SHINRANS Leben, seine Bekehrungsgeschichte und die Selbstbekenntnisse, die zwischen den lehrhaften Texten des *Kyōgyōshinshō* wie Vulkan-Eruptionen hervorschießen, geben Zeugnis von der Bedeutung der Metanoia auch

¹² „realisiert“: hier im Sinn des englischen to realize („verwirklichen“ und „diese Verwirklichung in sich erfassen“, „in sich realisieren“).

¹³ Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, Seite 228—232: Man vergleiche für diese drei Zitate die angegebenen Seiten.

für SHINRAN als religiösen Menschen und als Religionsphilosophen bzw. buddhistischen Theologen. Er, TANABE, habe nur ans Licht gehoben, was SHINRAN selber nicht so bewußt war: daß seine Religion ein Weg der Praxis der Metanoia darstellt, und daß sein Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* die Philosophie dieses Wegs der Reue bildet, also die *Metanoetik*.

DIE DREI GLAUBENSHALTUNGEN NACH TANABE

TANABE setzt sich im 7. Kapitel seiner „*Philosophie als Metanoetik*“ mit der Interpretation der drei Glaubenshaltungen (*sanshin*) auseinander, die er bei SHINRAN als Ursache der Erlösung angegeben findet.¹⁴ TANABES Absicht ist auch hier, die Rolle der Metanoia herauszugeben, die SHINRAN zwar der Sache nach praktiziere, aber nicht in Worte gefaßt habe. In diesem Sinn will TANABE den Titel seines 7. Kapitels verstanden wissen: „Die Metanoetik im Kommentar des *Kyōgyōshinshō* SHINRANS zu den drei Glaubenshaltungen.“¹⁵

Nicht nur nach TANABES Meinung, sondern auch nach der Ansicht der Gelehrten der Religionsgemeinschaft *Jōdoshinshū* stellt SHINRANS Kommentar zu den drei Glaubenshaltungen den Kern des gesamten *Kyōgyōshinshō* dar, weil darin die Dialektik des Glaubensbewußtsein zum Ausdruck kommt.

SHINRANS Kommentar zu den drei Glaubenshaltungen entzündete sich an der Lektüre des Kommentars des ZENDŌ (613—681) zum *Kam-muryōjūkyō* (= Kangyō).

ZENDŌ hatte im *Kangyō* folgenden Text über den Glauben entdeckt:

„Wenn eines von den Lebewesen in jenem Land geboren zu werden wünscht und die drei Arten des Glaubens erweckt, wird es im Reinen Land geboren werden. Was ist mit diesen Drei gemeint? Erstens *shijōshin* der lautere Glaube, zweitens *jinshin* der tiefe Glaube, drittens *ekōhotsuganshin* der Glaube im Bezug auf die Übertragung der Verdienste und die Erweckung des Verlangens nach der Geburt im Reinen Land. Derjenige, welcher diese drei Glaubenshaltungen besitzt, wird gewiß in jenem Land geboren werden.“¹⁶

ZENDŌ interpretierte dann diesen Text folgendermaßen: Die Erlösung des Menschen beruht allein auf dem Urversprechen des Amida-Buddha (das im 18. Versprechen zum Ausdruck kommt). Sein ganzes Herz auf die Kraft dieses Urversprechens zu setzen, ist Glaube (*shinjin*). Doch dieser Glaube ist in drei Momente aufgeteilt: erstens in den lauterer Glauben (*shijōshin*), der an die Wahrhaftigkeit und Reinheit der Akte glaubt, welche das vergangene Selbst mit dem Leib, dem Mund und dem Herzen vollbrachte; zweitens in den tiefen Glauben (*jinshin*), der darin besteht, daß das gegenwärtige Selbst sich vollständig auf die Erlösungskraft des Amida-Buddha verläßt; drittens in

¹⁴ Im 3. und 6. Teil des *Kyōgyōshinshō*.

¹⁵ Vgl. TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 207ff.

¹⁶ Hier nach TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 212.

den Glauben bezüglich der Übertragung der Verdienste und die Erweckung des Verlangens nach der Geburt im Reinen Land (*ekōhotsuganshin*), der darin besteht, daß das zukünftige Selbst die Übertragung der (eigenen) Verdienste und die Erlösungswirksamkeit des (eigenen) Verlangens nach Geburt im Reinen Land glaubt.

Mit anderen Worten: *shijōshin* bezieht sich auf die eigene Vergangenheit, *jinshin* bezieht sich auf die eigene Gegenwart, *ekōhotsuganshin* bezieht sich auf die eigene Zukunft.

Innerhalb des tiefen Glaubens *jinshin* unterschied ZENDŌ nach einmal zwei Momente: *ki no jinshin* und *hō no jinshin*. *Ki no jinshin* bedeutet den Glauben an die eigene Seinsweise (*ki*), d. h. man weiß im Glauben, daß man ein Sünder ist, ein dem Kreislauf von Leben und Tod Ausgelieferter, einer, der mit eigener Kraft nicht entfliehen kann, das bedeutet: kein Heiliger und Weiser wie die Praktikanten des 19. und 20. Versprechens, sondern ein „gewöhnlicher Mensch“ (*bompu*). *Hō no jinshin* bedeutet, gläubig die im 18. Versprechen verkündete Erlösungstätigkeit Amida-Buddhas auf sich zu beziehen.

ZENDŌ betrachtete — wie später auch SHINRAN — seine Zeit als Endzeit und den Weg des *Nembutsu* als einzigen Weg zur Erlösung. Er sah seine eigene Erlösung im *Namu-Amida-Butsu* und schrieb im *Kangyōso*, seinem Kommentar zum *Kangyō* (= *Kammuryōjukyō*): „Wer mit ganzem Herzen den Namen Amidas ausschließlich ruft, wer ohne Rücksicht darauf, ob er geht, ruht, sitzt, schläft, ob er lange oder kurze Zeit (ruft), das Rufen jedoch nicht aufgibt, der vollzieht das sogenannte Werk der rechten Bestimmtheit (für die Erlösung), weil es dem Urversprechen dieses Buddhas entspricht.“¹⁷ — HŌNEN, der Lehrer SHINRANS, soll von diesem Satz ZENDŌs für den Weg der Erlösung durch die Anrufung des Namens Amida-Buddhas gewonnen worden sein.

Doch wie interpretiert nun SHINRAN diese drei Glaubenshaltungen des *Kangyō*, welche zusammengenommen die rechte Ursache der Erlösung sein sollen?

Zunächst identifiziert SHINRAN die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō*, nämlich *shijōshin*, *jinshin* und *ekōhotsuganshin* mit den drei im *Daimuryōjukyō* (= *Daikyō*) genannten Glaubenshaltungen *shishin*, *shingyō* und *yokushō* („Lauterkeit“, „Glaubensfreude“ und „Verlangen nach Geburt“ im Reinen Land), die dort ebenfalls als Ursache der Erlösung betrachtet werden. Sie werden im 18. Versprechen sinngemäß als Ursache der Erlösung beschrieben. Man vergleiche dazu noch einmal den Text des 18. Versprechens:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen — wenn ich die erste Erleuchtung (*bodhi*) erlangt habe — ihr Herz läutern, freudig an mich glauben und wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und bis zu zehnmal (meinen Namen) rufen, und

¹⁷ Hier zitiert nach TANABE HAJIME ZENSHŪ, Band 9, S. 214. Klammern auch hier wie bei allen Zitaten vom Verfasser dieses Aufsatzes!

wenn sie nicht (dort) geboren werden, dann will ich das höchste, vollkommene Wissen (*sambodhi*) nie erreichen. Ausgenommen sind jedoch diejenigen, welche die Fünf Todsünden begangen und die Rechte Lehre geschmäht haben.“ (Klammern und Unterstreichungen vom Verfasser.)

Dann bezieht SHINRAN die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* nicht mehr wie dort auf Haltungen der erlösungsbedürftigen Lebewesen, sondern — wie im *Daikyō* — auf den Erlöser Amida-Buddha selbst, und zwar auf seine irdische Erscheinung als *Hōzō-Bosatsu*. Vor unvordenklichen Zeiten ist Buddha um der Erlösung der Menschen willen als König erschienen und wurde Mönch (*Hōzō*), um auf vollkommene Weise alle erlösungswirksamen Werke zu verrichten und die Verdienste dafür als mitleidiger *Bosatsu* auf die erlösungsunfähigen Menschen zu übertragen. Die drei Glaubenshaltungen, die im *Daikyō* als Ursache der Geburt im Reinen Land Amida-Buddhas betrachtet werden (*shishin*, *shingyō* und *yokushō*), sind die auf vollkommene Weise verwirklichten und auf die erlösungsunfähigen Menschen übertragenen Glaubenshaltungen des *Hōzō-Bosatsu*, der nun als Amida-Buddha das Reine Land regiert. Die Menschen, die das Namu-Amida-Butsu rezitieren, haben Anteil am vollkommenen Glauben des *Hōzō-Bosatsu*, obgleich sie stets die zum vollkommenen Glauben unfähigen Sünder bleiben, ja nicht einmal das Verlangen danach aus sich heraus erwecken können. Darum klagt der alternde SHINRAN noch während der Abfassung des *Kyōgyōshinshō* über sich selbst: „Ach, traurig ist es wahrhaftig, daß ich, dieser törichte, kahlköpfige SHINRAN (= *Gutoku Shinran*), im weiten Meer der Lust und Gier versinke, daß ich auf dem hohen Berg von Ruhm und Eigennutz umherirre, daß ich mich nicht freue, in die Zahl der Festaufgenommenen gezählt zu werden, und daß es mir kein Vergnügen bereitet, der wahren Erlösung näher zu kommen. Welche Scham! Welcher Schmerz!“¹⁸

TANABE sieht drei Gründe für SHINRANS Identifizierung der drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* (*shijōshin*, *jīnshin* und *ekōhotsuganshin*) mit denen des *Daikyō* (*shishin*, *shingyō* und *yokushō*). Erstens SHINRANS persönliche Metanoia. SHINRAN erlebt die eigene Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsunfähigkeit (Glaubensunfähigkeit!) — wie wir gerade oben gesehen haben — immer wieder, bis ins hohe Alter, selbst noch als verehrter heiligmäßiger Führer seiner Religionsgemeinschaft. Zweitens in den drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* offenbaren sich Widersprüche, wenn man sie einmal als Glaubenshaltungen von Menschen durchzuführen versucht. *Shijōshin* der lautere Glaube bezieht sich ja nach ZENDŌ auf die Vergangenheit, und zwar glaubt man an die Lauterkeit der eigenen vergangenen Akte, welche die Erlösung bewirken. Die Akte des Menschen sind aber nicht lauter, erst recht nicht in dieser Endzeit. — Weiter: *jīnshin* der tiefe Glaube erkennt als *ki no jīnshin* gläubig die

¹⁸ Hier zitiert nach NIHON SHISŌ TAIKEI Band 11: Shinran, Tōkyō 1978, S. 108. „*Gutoku Shinran*“: *gutoku* heißt der „Närrische-Kahlköpfige“. SHINRAN hat diesen Ausdruck zu einem feststehenden Teil seines Namens gemacht, als Ausdruck seiner Metanoia.

eigene Seinsweise als Sünder. Aber wie kann man die eigene Seinsweise als Sünder erkennen, wenn nach der Voraussetzung des *shijōshin* die eigenen Akte der Vergangenheit lauter sind und die Erlösung schon bewirkten? — Dann: *jinshin* der tiefe Glaube nimmt vertrauensvoll als *hō no jinshin* die von Amida-Buddha herkommende Erlösung an, und zwar in der Gegenwart. Wie kann es dann noch des *ekōhotsuganshin* des Glaubens an die Verdienstübertragung und die zukünftige Geburt im Reinen Land auf Grund der Erlösungswirksamkeit des eigenen unerschütterlichen Verlangens bedürfen? Aus dem gleichen Grund widerspricht *ekōhotsuganshin* auch dem *shijōshin*. — Schließlich: Zur Voraussetzung des *ekōhotsuganshin* gehört es, daß man an die Übertragung der eigenen Verdienste für die eigene zukünftige Geburt im Reinen Land glaubt. Aber ist es nicht der Inhalt des *jinshin* des tiefen Glaubens als *hō no jinshin*, daß man an die in der Gegenwart geschenkte Erlösung durch Amida-Buddha glaubt?

Diese und andere Widersprüche ergeben sich, wenn man die drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* als von den Menschen verwirklichte oder zu verwirklichende Glaubenshaltungen ansieht. Die Widersprüche lösen sich nur dann, wenn man diese Glaubenshaltungen zunächst als Haltungen des *Hōzō-Bosatsu* betrachtet, die dieser dann auf die Menschen überträgt. Dann werden die vergangenen lautereren Akte des *Hōzō-Bosatsu* diejenigen, die der Mensch im *shijōshin* gläubig als die seinen, als seine eigene Vergangenheit annimmt. Dann wird der vollkommene Glaube des *Hōzō-Bosatsu* an die in der Gegenwart verwirklichte Erlösung zum *hō no jinshin*, indem der Mensch die verwirklichte Erlösung als gegenwärtiges Geschenk annimmt und gleichzeitig sich im *ki no jinshin* doch stets als Sünder weiß. Dann werden die zukünftigen erlösungswirksamen Werke, die der Mensch sich vollbringen sieht, zu Werken im Zustand der Erlöstheit, und ihre Übertragung geschieht nun zugunsten der Erlösung anderer Menschen. Der Mensch wird selber zum *Bosatsu* für andere Menschen.

Der dritte Grund, den TANABE für SHINRANS Identifizierung der drei Glaubenshaltungen des *Kangyō* mit den drei Glaubenshaltungen des *Daikyō* sieht, liegt darin, daß sich die Aussagen dieser beiden *Sūtren* ergänzen. Das *Daikyō* spricht von den Tätigkeiten des Absoluten (des Buddha, des Amida-Buddha oder des *Hōzō-Bosatsu*), das *Kangyō* hingegen spricht von den Tätigkeiten der Relativen (der Menschen). Beide *Sūtren* sprechen vom selben Sachverhalt, nämlich vom Miteinanderwirken des Absoluten und der Relativen, nur von zwei verschiedenen Seiten. Nach SHINRAN ist der erlösungswirksame Glaube von *Hōzō-Bosatsu* verdienster Glaube und von Amida-Buddha verschenkter Glaube, also letztlich ursprünglich eine Tätigkeit des Absoluten, die sich aber geschichtlich im Glaubensakt der Gläubigen realisiert.¹⁹

¹⁹ Vgl. das, was oben über „realisieren“ gesagt wurde (im Teil 2 dieses Aufsatzes).

TANABE geht aber noch ein Stück weiter als SHINRAN. Für TANABE ist das Absolute nicht anders als durch die Bezeichnung „*absolutes Nichts*“ (*zettai mu*) ausdrückbar. Amida-Buddha als Vorstellung von einem personalen göttlichen Seienden, das als *Hōzō-Bosatsu* in dieser Welt erscheint und die Menschen durch seine religiösen Werke erlöst, ist für TANABE nichts als eine Figur des Mythos, die nicht in sich selber, sondern nur als Symbol für etwas Anderes Sinn hat. Dieses Andere muß erst noch dargestellt werden.

Wenn TANABE das Absolute als „*absolutes Nichts*“ bezeichnet, will er ausschließen, daß das Absolute als Seiendes oder Sein oder auch etwa als relatives Nichts (das dem Sein gegenübersteht) gedacht wird. Das Absolute ist die Negation von all diesem (darum die Bezeichnung *absolutes „Nichts“*). Im Unterschied zu jeder relativen Negation (jedem relativen Nichts) bezeichnet er das Absolute als „*absolutes*“ Nichts. Als *absolutes Nichts* ist das Absolute nicht „*existent*“. Es „gibt“ das Absolute nicht. Es gibt nur die Relativen. Die relativen Seienden sind unter sich. In ihrer gegenseitigen Negation und jeweiligen Selbstnegation, durch die sie sich gegenseitig vermitteln, realisiert sich das Absolute als diese Vermittlung zwischen den Relativen. In diesem Sinn ist das Absolute als absolute Negation gleichzeitig absolute Vermittlung.

Die zwei Momente der gegenseitigen Vermittlung der Relativen sind die Negation des jeweiligen Gegenüber und die Selbstnegation. Das Moment der Selbstnegation entspricht der Metanoia. Die Metanoia wird mir vom jeweiligen Gegenüber aufgedrängt, genauso wie ich sie ihm aufdränge, indem ich mich absolut setze und ihn dadurch negiere. Bei einem Kräfteparallelogramm bedarf die eine Kraft der anderen, die ihr entgegensteht, damit sie selber bestehen kann. Ähnlich muß man sich die absolute Vermittlung zwischen den Relativen nach TANABE vorstellen.

Oben haben wir festgestellt, daß das Moment der Selbstnegation der Metanoia entspricht. Da die Selbstnegation durch die Negation vom jeweiligen Gegenüber her aufgedrängt wird, ist im Begriff der Selbstnegation die vom Anderen herkommende Negation (= das Negiertwerden) ebenfalls enthalten. Das Gleiche gilt dann auch für den Begriff der Metanoia. Er enthält das „Umkehren“, aber auch das „Umgekehrtwerden“.

Nun zurück zur Metanoia bzw. Reue bei SHINRAN und in SHINRANS *Kyōgyōshinshō* in der Sicht TANABES. Das, was TANABE interessiert, ist nicht Amida-Buddha oder *Hōzō-Bosatsu*, sondern das in SHINRANS Leben und Werk sich zeigende religiöse Phänomen der Umkehr, die in sich alles enthält: Tod und Auferstehung, Glaube und Erlösung, Aufstieg und Abstieg, Eigenkraft und Fremdkraft, in der ewigen Gegenwart die Vergangenheit und die Zukunft.

In der ewigen Gegenwart läßt TANABE die drei Glaubenshaltungen, *shijōshin* den lauterer Glauben, *jīnshin* den tiefen Glauben und *ekōhotsuganshin* den Glauben an die Übertragung der Verdienste und an die Erlösungswirksamkeit des Verlangens nach der Geburt im Reinen

Land wie in einem horizontalen Kreislauf in sich kreisen, während er gleichzeitig in der Vertikalen die Aufwärtsbewegung vom 19. über das 20. zum 18. Versprechen und die Abwärtsbewegung über das 20. zum 19. Versprechen kreisen läßt. Die Achse dieser zwei Kreisläufe ist für TANABE die *Metanoia*.

TANABE gesteht zu, daß das Prius-quoad-se das Heil ist, das uns im Heilsglauben geschenkt ist. Doch das Prius-quoad-nos ist die Umkehr, die *Metanoia*.

Diese Umkehr stellt für TANABE aber keine besondere religiöse Übung dar. Sie vollzieht sich in allen Lebensbereichen auf ihre Weise. In der Gesellschaft zeigt sie sich als „Reform“, in der Naturwissenschaft und Technik als „Experiment“, in der Moral als „Änderung des Lebenswandels“, in der Philosophie als „Umdenken“.

Wenn TANABE als das einzig mögliche Subjekt der Philosophie die Fremdkraft-Reue-Existenz betrachtet, wie im vorausgegangenen Aufsatz dargestellt worden ist, dann meint er mit „Reue“ diese in allen Lebensbereichen sich vollziehende stete Umkehr. Für ihn persönlich als Philosoph beinhalten sie stetes Umdenken.

HINWEISE ZUR BEURTEILUNG

Es ist wohl offensichtlich, daß eine ins einzelne gehende, wohlbegründete Beurteilung der „*Philosophie als Metanoetik*“ von TANABE in ihrer Beziehung zu SHINRANS „*Kyōgyōshinshō*“ in der Form eines Aufsatzes wie des vorliegenden nicht durchgeführt werden kann. Es können nur einige Hinweise zur Beurteilung gegeben werden. Dabei soll hier nicht festgelegt werden, welcher Wissenschaft die einzelnen Hinweise am dienlichsten sein können, der Religionswissenschaft, den Theologien mit ihren Missionswissenschaften, der Religionsphilosophie oder der Philosophie allgemein.

Die Gelehrten der Religionsgemeinschaft SHINRANS, der japanischen *Jōdoshinshū*, haben sich selbstverständlich mit TANABES Deutung SHINRANS schon auseinandergesetzt. Sie geben zwar zu, daß das Moment der Reue in SHINRANS Leben und Werken zu finden sei, aber SHINRAN gebe ihm lange nicht die systematische Bedeutung wie TANABE. Außerdem sei der Glaube SHINRANS nicht so sehr durch das psychische Phänomen der schmerzhaften Reue gekennzeichnet, als vielmehr durch das Phänomen der dankbaren Freude. (Dagegen wäre zugunsten von TANABE zu antworten: TANABE versteht unter der Reue oder *Metanoia* oder Umkehr nicht bloß das vergängliche psychische Phänomen der schmerzhaften Reue, sondern die *conditio humana* schlechthin.) — Dann bringen die Gelehrten der *Jōdoshinshū* vor, durch die Vorstellung TANABES von den zwei Kreisläufen, vom vertikalen Kreislauf der drei Versprechen und vom horizontalen Kreislauf der drei Glaubenshaltungen, werde die Einmaligkeit und Nichtumkehrbarkeit des Reifprozesses SHINRANS unzulässigerweise auf-

gehoben. Die Verwandlung dieses historischen Prozesses in Notwendigkeiten, durch die jede menschliche Existenz bestimmt ist, stelle eine unzulässige Verwandlung der Religion in Philosophie dar, ein Ergebnis der Eigenkraft des Menschen, die ja auch TANABE selber in Frage stelle. Insbesondere sei die Rechtfertigung, welche die Religiosität des 19. Versprechens und die des 20. Versprechens durch das Modell von den zwei notwendigen Kreisläufen erhalten, vom Standpunkt der *Jōdoshinshū* abzulehnen. Die Religiosität der *Jōdoshinshū* könne nur die des 18. Versprechens sein. Außerdem gehe TANABE mit der philosophisch vorgefaßten Dialektik der absoluten Vermittlung in der Praxis der Reue an SHINRAN heran und deute hinein, was nicht in SHINRANS Leben und Werk enthalten sei. (Dagegen wäre zugunsten von TANABE zu antworten: Für den Philosophen gibt es keinen anderen Ausgangspunkt als ihn selber, als das philosophische Subjekt. Wenn TANABE mit der eigenen Erfahrung der Metanoia, von der im vorausgegangenen Aufsatz berichtet worden ist, zu philosophieren anfängt, ist das philosophisch legitim. Es ist ebenfalls philosophisch legitim, mit der eigenen Erfahrung der Metanoia eine vergleichbare Erfahrung anderer Menschen verstehen und auf ihre gemeinsame Struktur hin analysieren zu wollen. Es gibt keinen anderen Weg für TANABE als Philosophen als den des Ausgangs von sich selbst. Nur insofern er die Erfahrung des anderen Subjekts in sich selber macht, kann er jene verstehen, vielleicht besser als der Andere.)

Die Tatsache, daß TANABE das Absolute als absolutes Nichts beschreibt und Amida-Buddha (bzw. *Hōzō-Bosatsu*) als Figur des Mythos, die entmythologisiert werden muß, ohne Rücksicht auf den Glauben der einfachen Mitglieder der *Jōdoshinshū* aufhebt, muß hingegen bei den Gelehrten der *Jōdoshinshū* nicht auf Widerstand stoßen. Denn es gibt im Mahāyāna-Buddhismus in der Sicht des Absoluten als „Leere“ eine Überlieferung, von der man aus zum Absoluten als dem „absoluten Nichts“ gelangen kann. Was Amida-Buddha angeht, so steht er auch für SHINRAN nicht an der Stelle des Absoluten schlechthin. Amida-Buddha ist auch für SHINRAN nicht die letzte Instanz. Hinter Amida-Buddha als „Vergeltungsleib“ (*hōjin*) steht der überpersönliche „Gesetzesleib“ (*hosshin*), der mit der „Wahrheit“ (*shinnyo*) schlechthin identisch ist. Amida-Buddhas irdische Erscheinung *Hōzō-Bosatsu* ist auch für SHINRAN nichts anderes als ein Erlösungsmittel (*hōben*), ein „Entsprechungsleib“ oder „Anpassungsleib“ (*ōjin*).²⁰ Der für den späten SHINRAN immer wichtiger werdende Begriff der „Naturgemäßheit“ (*jinen-hōni*) übersteigt die Stufe des Amida-Buddha in Richtung auf die „Wahrheit“ (*shinnyo*) schlechthin. Er verweist auf die letzte Instanz. — Wenn TANABE Amida-Buddha und *Hōzō-Bosatsu* „entmythologisiert“, trägt er also keine dem Buddhis-

²⁰ *Hosshin*, *hōjin* und *ōjin* sind die am häufigsten genannten Formen Buddhas. *Hosshin* ist allerdings die Form der Formlosigkeit, aus der alle Formen hervorgehen.

mus fremden Kriterien (etwa aus dem Christentum) an SHINRAN heran, vielmehr entfaltet er eine Möglichkeit des Buddhismus selber.²¹

Dennoch bleibt vom Standpunkt des Christentums aus zu fragen, warum TANABE in seinen Texten immer wieder mit Heftigkeit gegen die Vorstellung vom Absoluten als Person oder personalen Wesen zu Felde zieht, zum Teil mit Argumenten, welche die theologischen Bestimmungen von Gott als personalen Wesen, wie sie in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, mißverstehen. Es bleibt die Frage, wie TANABE das personale Moment im Absoluten „aufgehoben“ sein läßt. Die gleiche Frage muß auch an die anderen Philosophen der Schule von Kyōto gestellt werden.²²

Von der Seite der Gelehrten der *Jōdoshinshū*, aber auch von der Seite einzelner Mitglieder der Kyōto-Schule wird TANABE vorgeworfen, er beabsichtige zwar eine Philosophie auf dem Rückweg von der Erlösung her (eine *Gensō*-Philosophie). Es sei aber nicht einsichtig, wie eine Philosophie, deren Basis immer die Reue sein muß, wie TANABE betont, eine erlöste Philosophie sein kann. Ist eine „Philosophie als Metanoia“ nicht vielmehr eine *Ōsō*-Philosophie? Eine Philosophie im Aufstieg zur noch nicht verwirklichten Erlösung? Der Verfasser meint zwar, daß TANABES Metanoia durch diese Frage mißverstanden wird. Doch ist zuzugeben, daß bei TANABE die Beschreibung des Verhältnisses von *Gensō* und *Ōsō*, gerade wegen seiner Dialektik der absoluten Vermittlung, Einzelfragen offen läßt, die hier nicht erörtert werden können.

Als Ansatz für eine Religionsphilosophie oder für eine Philosophie überhaupt, hält der Verfasser die Metanoia im Sinne TANABES für brauchbar. Eine Philosophie als Metanoetik hält er für durchführbar. Ihre überzeugende Durchführung ergibt Perspektiven, die in der bisherigen Philosophie Westeuropas übersehen worden sind. Die Schwierigkeiten, die der Verfasser mit der Durchführung der Philosophie als Metanoetik durch TANABE hat, liegen nicht so sehr in TANABES Verständnis von Metanoia, als vielmehr in ihrer Verbindung mit TANABES Dialektik der absoluten Vermittlung. TANABES Beschreibungen der Dialektik der absoluten Vermittlungen erwecken oft den Eindruck einer Beschreibung automatischer Vorgänge, einer Vermittlungsautomatik. Eine solche Automatik widerspricht TANABES Intention, die personale Freiheit als Moment der absoluten Vermittlung und auch der Metanoia einzusetzen. Der Verfasser erkennt diese berechtigte Absicht TANABES an und betrachtet sie auch als sein Anliegen. Doch sieht er dieses Anliegen bei TANABE nicht deutlich genug gewahrt.

²¹ Aber nicht nur TANABE, auch KITARŌ NISHIDA, KEIJI NISHITANI, YOSHINORI TAKEUCHI, SHIZUTERU UEDA, KOICHI TSUJIMURA und andere Mitglieder der Kyōto-Schule der Philosophie bewegen sich in der gleichen Richtung.

²² Die Frage nach dem Verständnis von Person innerhalb der Kyōto-Schule ist schon von mehreren Mitgliedern dieser Schule angegangen worden und wird heute häufig öffentlich diskutiert. Vgl. dazu: WALDENFELS, H., *Absolutes Nichts*, Freiburg 1976, S. 106ff.

Schließlich sei noch auf einen Unterschied zwischen der Metanoia in der Praxis der christlichen Religion und der Metanoia bei TANABE aufmerksam gemacht. Bei TANABE gehört zur Metanoia auch das Bekenntnis der eigenen Schuld. Dieses Bekenntnis ist auch bei TANABE nach außen gerichtet, öffentlich. Es wird gegenüber den anderen Menschen oder der gesamten Gesellschaft vollzogen. TANABE hat dieses Bekenntnis ab 1944 selber praktiziert. Das Bekenntnis vor den anderen Relativen gehört zur Dialektik der absoluten Vermittlung im Sinne TANABES. Es gehört zu dieser Dialektik der absoluten Vermittlung aber kein Bekenntnis in Richtung auf das Absolute, insbesondere nicht in Richtung auf ein personal gedachtes Absolutes wie den christlichen Gott. In den Bekenntnisformeln des Neuen Testaments und der christlichen Liturgien heißt es zuerst: „Ich habe gesündigt vor Dir, Herr“ oder: „Ich bekenne dir, Gott, allmächtiger Vater, daß ich gesündigt habe...“ — Danach erst folgt das Bekenntnis vor den anderen Menschen. (Wie im Confiteor der Messe.)

SUMMARY

In ZMR 65 (1981), 121—138, the author promised a following article showing how TANABE uses his „*metanoetics*“ as hermeneutical key for the interpretation of the *Kyōgyōshinshō* („Teaching-Practice-Faith-Salvation“, the main-work of SHINRAN, the founder of the Japanese *Amida-Buddhist* sect *Jōdoshinshū*, 13th century) which is regarded by TANABE as the „deepest“ philosophy of religion till now. — The present article is the realization of the author's promise. It is divided in 4 parts: (1) SHINRAN and his main-work, the *Kōgyōshinshō* (containing a short introduction into SHINRAN's life and theology by the author); (2) The three vows of Amida-Buddha according to the interpretation of HAJIME TANABE; (3) The three moments of faith according to the interpretation of HAJIME TANABE; (4) How to judge TANABE's interpretation of SHINRAN? Some remarks by the author. — A result we may say: Although TANABE's interpretation of SHINRAN's thought stresses points which historically SHINRAN himself did not stress, these points are really contained in SHINRAN's thought and life. The most important of these points is *zange* = metanoia. SHINRAN's *Kyōgyōshinshō* is a philosophy-as-metanoetics implicite, although not explicite. According to the author TANABE discovered in himself and in SHINRAN a new way for philosophy of religion and for philosophy in general: the philosophy-as-metanoetics. The problems of this new philosophy have their origin in his concept of „absolute mediation“ („absolute Vermittlung“) rather than in his concept of metanoia.