

DER GLAUBENSAKT BEI LUTHER UND BEI SHINRAN

von Johannes Laube

Der Titel dieser Abhandlung¹ scheint auf den ersten Blick nichts anderes erwarten zu lassen als einen Vergleich zwischen zwei längst verstorbenen Persönlichkeiten und ihrer Lehre bezüglich des Glaubens, einen Vergleich zwischen zwei Persönlichkeiten, die zudem noch in weitem geschichtlichen Abstand voneinander lebten und wirkten. Das heißt: man erwartet nicht mehr als nur eine kalte und kaltlassende historische Darstellung. Daß ich aber in Wirklichkeit mit diesem Thema ein heißes Eisen anfasse, wird sich im Verlauf der Abhandlung wohl bald zeigen. Ich bin der Überzeugung, daß die Reflexion über das gestellte Thema für die systematische Religionswissenschaft, für die ich hier stehe, inhaltlich und methodisch gesehen von großer Bedeutung ist, ganz zu schweigen von seiner Bedeutung für die Theologien und die Religionsphilosophie, für die ich hier nicht spreche. Mit dem Thema „LUTHER und SHINRAN“ steht nämlich letztlich das Verhältnis des Christentums zum Buddhismus auf dem Spiel, das gegenwärtig zu immer größerer praktischer und theoretischer Bedeutung gelangt.

Bevor ich mich dem Thema selbst zuwende, möchte ich einen Überblick über den Gang der Abhandlung geben:

Als erstes muß die Formulierung des Titels gegenüber Mißverständnissen vor allem von seiten der protestantischen Theologie verteidigt werden. LUTHER betonte, daß der Glaube dem Menschen von Gott geschenkt wird, und der Mensch sich den Glauben nicht durch sein eigenes Tun erwerben kann.

Nach LUTHER verhält sich der Mensch im Glauben Gott gegenüber passiv. Mit welchem Recht spricht dann der Titel der Abhandlung vom „Glaubensakt“ bei Luther? Die systematische Religionswissenschaft ist nicht an die Sprachregelung einer Theologie gebunden. Vom Glaubensakt spreche ich hier als Religionswissenschaftler. Ich will damit schon im Titel darauf hinweisen, daß nicht bloß der Glaubensgegenstand (also das christliche bzw. buddhistische Absolute) im Mittelpunkt der Betrachtung steht, auch nicht bloß der glaubende Mensch selber, sondern die Gesamtstruktur des Glaubens als eines intentionalen Aktes, bei dem Glaubensobjekt und Glaubenssubjekt unterschieden werden können. Doch wird diese Unterscheidung von Subjekt und Objekt des Glaubens gegen Ende der Ausführungen wieder in Frage gestellt. Es handelt sich also um eine vorläufige Unterscheidung. Daß der Glaube ein totaler Akt ist, der Seele und Leib bewegt, und daß der Glaube sich durch seinen absoluten Gegenstand von allen anderen intentionalen Akten, die sich auf relative Gegenstände richten, wesentlich unterscheidet, darf ich hier voraussetzen. Hier geht es mehr darum, wie LUTHER und SHINRAN diesen totalen Akt im einzelnen beschreiben.

Statt des Terminus „Glaubensakt“ hätte ich auch den Ausdruck „Religiosität“ in den Titel einführen können. Er ist in der Religionswissenschaft durchaus üblich. Doch gegen die Bezeichnung „Religiosität“ für LUTHERS

„Glauben“ hätte sich der Widerstand der von KARL BARTH herkommenden Theologen erhoben, die scharf zwischen Glaube und Religion unterscheiden. Weil sowohl LUTHER als auch SHINRAN in ihren Schriften selbst kaum das Wort „Religion“, sondern meist das Wort „Glaube“ verwenden, fiel die Entscheidung für diesen Terminus leicht.

SHINRAN bevorzugt nicht nur den Terminus „Glaube“ (shin, shinjin, shingyō usw.), sondern beschreibt ihn wie LUTHER auch als eine Haltung der Passivität gegenüber Amida-Buddha, nicht als eigene Tätigkeit des Menschen. Obgleich ich diese Betonung der Passivität des Glaubenden bei LUTHER und auch bei SHINRAN kannte, wählte ich die Bezeichnung „Glaubensakt“, um die von der jeweiligen Dogmatik unabhängige Betrachtungs- und Redeweise der systematischen Religionswissenschaft von vornherein anzuzeigen. Es soll also in dieser Abhandlung um den Vergleich der Struktur des Glaubensaktes mit Subjekt und Objekt und intentionaler Beziehung zwischen beiden gehen, wie einerseits LUTHER, andererseits SHINRAN sie beschreibt. Vergleichen bedeutet, die Gemeinsamkeiten aber auch die Unterschiede herauszuarbeiten. In dieser Abhandlung wird zuerst mehr von Gemeinsamkeiten die Rede sein, so daß es den Anschein haben mag, zwischen LUTHER und SHINRAN bestehe eine historische Abhängigkeit. Doch gegen Ende der Abhandlung werden diese Gemeinsamkeiten durch ein einziges Wörtchen wieder in Frage gestellt.

In der zweiten Vorbemerkung will ich kurz auf die Frage nach der historischen Abhängigkeit zwischen LUTHER und SHINRAN eingehen. Diese Frage ist schon mehrere Male untersucht worden. SHINRAN lebte 1173 bis 1262 in Japan, LUTHER 1483 bis 1546 in Deutschland. Entweder müßte also SHINRAN als der historisch frühere LUTHER beeinflusst haben, oder aber SHINRAN wurde durch christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus indirekt vom gleichen christlichen Erbe beeinflusst, aus dem auch LUTHER lebte. Den Gedanken des indirekten Einflusses des Christentums auf SHINRAN (vermittelt durch den Einfluß nestorianischer Missionare des 5. und 6. Jahrhunderts auf den chinesischen Amida-Buddhismus) haben die Religionswissenschaftler ernsthaft untersucht, aber bis jetzt keine überzeugenden Belege dafür gefunden. Für die in dieser Abhandlung zur Debatte stehenden Fragen ist der Gedanke einer etwaigen historischen Verbindung zwischen SHINRAN und LUTHER oder zwischen SHINRAN und einem nestorianisch beeinflussten chinesischen Amida-Buddhismus ohne Bedeutung. Denn SHINRAN hat sich zwar auf die amida-buddhistische Überlieferung auch aus China berufen, sie aber gleichzeitig wie kein anderer vor ihm zur Theologie des „Allein durch den Glauben“ verändert und radikalisiert.

Es geht also in dieser Abhandlung nicht um eine historische Abhängigkeit zwischen LUTHER und SHINRAN, sondern um eine Analogie der Struktur des Glaubensaktes, wie er sich in den Beschreibungen bei diesen beiden religiösen Praktikern und Theoretikern zeigt. Bei der Betrachtung einer „Struktur“ wird das Augenmerk auf die Gesamtgestalt gerichtet, in die sich die Einzelmomente einzuordnen haben. Die Frage, wie diese Struktur zeitlich gesehen allmählich entstand, ist weniger wichtig als die Betrachtung der Gleichzeitigkeit des Zusammenhalts und Zusammenwirkens der Einzelmomente.

mente innerhalb der Gesamtgestalt. Zur Eigenart der Strukturbetrachtung gehört auch, daß sie sich die Frage stellt, ob die beobachtete Struktur vom einen Individuum auf das andere Individuum übertragen werden kann, bzw. ob sie bei beiden gleichermaßen verwirklicht ist. Mit anderen Worten: ob sie überindividuell ist. Wenn ja, dann können wir von einer strukturalen Analogie des Glaubens LUTHERS und SHINRANS sprechen. Vielleicht sogar von einer strukturalen Analogie des Glaubens bei allen glaubenden Menschen.

Meine dritte Vorbemerkung will darauf hinweisen, daß der Vergleich zwischen der christlichen und der amida-buddhistischen Lehre vom Glauben schon von bedeutenden christlichen Theologen und Philosophen versucht worden ist. Auf katholischer Seite ist vor allem der Franzose HENRI DE LUBAC mit seinem Werk über „Amida“ zu nennen. Auf protestantischer Seite widmete KARL BARTH dem Amida-Buddhismus einige Seiten des Bandes I/2 seiner „Kirchlichen Dogmatik“. Unter den Religionswissenschaftlern haben sich besonders HANS HAAS (1912), FRIEDRICH HEILER (1918), GUSTAV MENSCHING (1936) und HORST BUTSCHKUS (1940) mit dem Amida-Buddhismus auseinandergesetzt. Der auch im Westen bekannte japanische Zen-Meister DAISETSU T. SUZUKI, obgleich selber kein Anhänger des Amida-Buddhismus, hat Werke SHINRANS ins Englische übersetzt. Auch der philosophische Gegensatz zwischen den beiden großen japanischen Religionsphilosophen KITARŌ NISHIDA und HAJIME TANABE kann geradezu als Gegensatz in der Deutung des durch SHINRANS Glauben gestellten Problems beschrieben werden, wobei NISHIDA mehr auf der Seite der Schau des Absoluten, TANABE mehr auf der Seite des Glaubens steht.

In dieser Abhandlung stütze ich mich zwar auf die Texte von LUTHER und SHINRAN. Doch muß ich bekennen, daß meine Sicht SHINRANS von dem Nachfolger TANABES auf dem religionsphilosophischen Lehrstuhl der Universität Kyōto, von YOSHINORI TAKEUCHI, bei dem ich vier Jahre studierte, beeinflusst ist. TAKEUCHI, der auch an der Universität Marburg als Gastprofessor wirkte, ist selber Amida-Buddhist und hat mehrere Werke über SHINRAN veröffentlicht, vor allem seine berühmt gewordene Deutung des Hauptwerks SHINRANS, die „Philosophie des Kyōgyōshinshō“.

Die Abhandlung ist folgendermaßen gegliedert:

1. *Die subjektive Seite des Glaubensaktes* oder *Die Situation des Glaubenssubjektes*
 - 1.1. *bei Shinran*
 - 1.2. *bei Luther*
2. *Die objektive Seite des Glaubensaktes* oder *Der Glaubensgegenstand*
 - 2.1. *bei Shinran*
 - 2.2. *bei Luther*
3. *Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung*
 - 3.1. *bei Shinran*
 - 3.2. *bei Luther*
4. *Das Ergebnis des Vergleichs*
5. *Offene Fragen*

1.1. Die Situation des Glaubenssubjektes bei Shinran

SHINRANS theologisches Hauptwerk ist das *Kyōgyōshinshō*. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von überlieferten buddhistischen Schriften im Bezug auf die nach SHINRANS Meinung wahre „Lehre“ (Kyō-), „Praxis“ (-gyō-), „Glaubenshaltung“ (-shin-) und „Erleuchtung“ (oder „Erlösung“) (-shō). Zu diesen vier ersten Teilen kommen noch von SHINRAN ausgewählte und gedeutete Texte über das „wahre Buddha-Land“ (oder das sogenannte „Reine Land“ des Amida-Buddha, shimbutsudo) und über das unheilvolle diesseitige „Land des ‚Erscheinungsleibes‘“ (keshhindo), in dem Amida-Buddha in der Gestalt des Dharmākara-Bodhisattva als Erlöser erschien. So ergeben sich insgesamt die sechs Teile des *Kyōgyōshinshō*. Sein Höhepunkt bildet der 3. Teil, der Teil über den „wahren Glauben“. Dort finden wir folgende Einleitung:

„Wenn ich es mir überlege, erkenne ich, daß die Erlangung des freudigen Glaubens ihren Ursprung in der Barmherzigkeit hat, auf Grund derer der (Amida-)Nyōrai sein rechtausgewähltes Versprechen abgab. Die Eröffnung des wahren Glaubens ist durch die guten und passenden Erlösungsmittel des Mitleids des Großen Weisen (d. h. des Shākyamuni) offenbart worden. Doch die Kleriker und Laien der letzten Generationen und die Schulhäupter der jüngsten Zeiten sind in der Illusion versunken, jeder besitze in sich selbst die Buddha-Natur, und außerhalb unseres Geistes gebe es nichts. Darum schmähen sie die wahre Erleuchtung im Reinen Land. Sie verirren sich in den Eigenwilligkeiten der meditativen und gemischten Praktiken und befinden sich im Unklaren im Bezug auf den diamantenen wahren Glauben. Ich, Gutoku Shaku Shinran, folge hier gläubig den wahren Lehren aller Buddhas-Tathāgatas, betrachte die Lehren der Lehrmeister und der Kommentatoren und erkläre – breit vom Licht der Sutren erleuchtet – vor allem den Text vom „Einen Glauben“, der schön ist wie eine Blume. Zunächst bringe ich dazu Fragen vor. Dann liefere ich klare Beweise. Wahrhaftig, wenn ich die Tiefe und Schwere der Gnade des (Amida-)Buddha erwäge, fürchte ich mich nicht vor den Schmähworten der Leute. Die Anhänger, die sich (die Geburt im) Reinen Land wünschen, und die einfachen Leute, die vor dieser schmutzigen Welt Ekel empfinden, sollen keine Schmähung (des Versprechens Amida-Buddhas) verursachen. Trotzdem sind sie frei, es anzunehmen oder zu verwerfen.“⁴²

SHINRAN beabsichtigt mit diesem einleitenden Text, dem Leser einen Überblick über das Kapitel vom Glauben zu geben. Es geht ihm dabei nicht nur darum, sein persönliches Ergriffensein von Amida-Buddha zu bekennen, und nicht bloß darum, den Geschenkcharakter des Amida-Glaubens zu betonen, sondern auch zu zeigen, daß dieser Glaube (und die darin bestehende religiöse Praxis) von allen Buddhas, Bodhisattvas und großen Lehrern der buddhistischen Überlieferung explizit oder wenigstens implizit praktiziert und gelehrt wurde. Das Wörtchen „wahr“, das so häufig in SHINRANS Hauptwerk auftritt, ja sogar im Namen der sich auf SHINRAN berufenden Religionsgemeinschaft erscheint (nämlich in der „wahren Religion vom Reinen Land“, Jōdoshinshū), will exklusiv verstanden sein. Es schließt die einzig wahre Religion in sich ein und alle anderen Deutungen des Buddhismus aus.

Daß die anderen buddhistischen Religionsgemeinschaften mitsamt ihren Lehren und Praktiken ausgeschlossen werden, erkennt man im Text an der

Kritik SHINRANS gegenüber den „Klerikern und Laien der letzten Generationen“ und an den „Schulhäuptern der jüngsten Zeiten“. Sie meinen nämlich, jeder besitze die Buddha-Natur verborgen in sich und brauche sie nur durch eigene moralische oder aszetische oder liturgische oder meditative Anstrengungen zur Blüte zu bringen. Wenn SHINRAN im Text die „meditativen und gemischten Praktiken“ kritisiert, wendet er sich gegen dieses eigenwillige Denken und Handeln, das auf der Illusion von der Eigenkraft (jiriki) beruht, auf der Illusion, daß der eigene Geist der Buddha-Geist sei.

SHINRANS Hervorhebung der „letzten Generationen“ und der „jüngsten Zeiten“ (matsudai und kinsei) erinnert an seine Überzeugung, daß zu seiner Zeit die buddhistische Endzeit (mappō) angebrochen ist. SHINRAN spielt damit auf die allgemein-buddhistische Endzeitlehre an, gemäß der die Geschichte nach dem historischen Gautama-Buddha (dem „Großen Weisen“, Shākyamuni) in drei Perioden eingeteilt ist: die Periode der „rechten Lehre“ (shōbō), die Periode der „Nachahmung der Lehre“ (zōbō) und die Periode der „letzten Lehre“ (mappō). In dieser letzten Periode (mappō) sind die wahre Lehre Gautama-Buddhas, die wahre Praxis, der wahre Glaube und die wahre Erleuchtung völlig verlorengegangen. Die Menschheit versinkt in Unwissenheit und Bosheit. Keiner kann sich aus eigener Kraft aus dem Unheil befreien. Alle sind ihren blinden Leidenschaften und infolgedessen dem endlosen Kreislauf von Geburt und Tod unterworfen. Gerade diejenigen, die sich einbilden, durch eigene moralisch-religiöse Anstrengung zur Erleuchtung und Erlösung zu gelangen, bringen sich durch ihre Eigenwilligkeit immer weiter davon ab. So kann SHINRAN im Zusammenhang mit der Erlösung der Menschen durch Amida-Buddha später die paradoxe Behauptung aufstellen:

„Wenn schon die Guten gerettet werden, dann erst recht die Bösen.“⁴³

Das heißt: Gerade der Böse, der seine Hilflosigkeit in dieser Endzeit und in diesem schmutzigen Land des Diesseits erkennt und bekennt, ist der eigentliche Adressat des Erlösungshandelns Amida-Buddhas. Der sogenannte Gute muß erst zum Bösen werden, muß erst seine Bosheit erkennen, bevor er für die Erlösung durch Amida bereitet ist.

Wer ist nun Amida-Buddha, wenn der Text SHINRANS doch gleichzeitig von Gautama-Buddha, dem „Großen Weisen“, Shākyamuni, und den vielen Buddhas und Bodhisattvas spricht?

Es gibt verschiedene Aufzählungen von Buddhas (Tathāgatas, Nyorai). Grundsätzlich ist ihre Menge unzählbar. Es gibt vergangene und zukünftige. Der letzte vergangene Buddha war Gautama-Buddha. Ein zukünftiger Buddha wird Maitreya-Buddha sein. Der Buddha der Gegenwart aber ist nach SHINRAN Amida. Amida vereinigt in sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Text spricht SHINRAN dem historischen Gautama-Buddha die „Eröffnung“ des wahren Glaubens durch geschickte und passende Mittel zu. Doch der „Ursprung“ des wahren Glaubens liegt im Herzen Amidas, in der Barmherzigkeit des Amida-Buddha, das heißt, in seinem Erlösungsversprechen, das der Text als das „rechtausgewählte Versprechen“ bezeichnet.

Gemeint ist damit das 18. Versprechen aus einer Reihe von 48 Versprechen, die Amida-Buddha einst abgab.

In dem Ausdruck „rechtausgewähltes Versprechen“, den der Text gebraucht, stecken zwei Anspielungen. Die erste Anspielung weist auf das Hauptwerk des Lehrers von SHINRAN, nämlich auf das *Senjaku Hongan-nembutsu-shū* des HÖNEN (1133–1212), in dem mit Berufung auf drei Sütren des Mahāyāna-Buddhismus die Anrufung des Namens des Amida-Buddha (Namu-Amida-Butsu oder kurz: Nembutsu) als der einzige Weg zur Erlösung in dieser Endzeit vorgestellt wird. Die zweite Anspielung weist auf den ersten Teil des *Kyōgyōshinshō* SHINRANS zurück, nämlich auf den Teil von der „wahren Lehre“ (kyō-). Dort hatte SHINRAN die drei von HÖNEN genannten Sütren des Mahāyāna-Buddhismus übernommen und ihre systematische Beziehung zueinander erklärt. Gemeint sind folgende Sütren:

1. Das Größere Sūtra vom Reinen Land (*Daimuryōjukyō*)
2. Das Meditationssūtra (*Kammuryōjukyō*)
3. Das Kleinere Sūtra vom Reinen Land oder Amida-Sūtra (*Shōmuryōjukyō* oder *Amidakyō*).

SHINRAN betrachtet von diesen drei das erste, d. h. das „Größere Sūtra vom Reinen Land“ als das eigentlich normierende Sūtra und interpretiert die anderen zwei in seinem Sinne.

Im „Größeren Sūtra vom Reinen Land“ wird geschildert, wie es zu den 48 Erlösungsversprechen des Amida-Buddha kam:

Vor vielen Äonen lebte in Indien ein Buddha namens Lokeshvara-rāja. Ein König wurde von ihm bekehrt und lebte als Mönch Dharmākara unter der Leitung dieses Buddha. Dharmākara prüfte alle Buddhas und Buddhaländer, ohne das vollkommene Buddhaland zu finden, das alle Vorzüge in sich vereinigt. So legte er die 48 Versprechen ab, in denen er ein neues Buddhaland zu schaffen gelobte, das er allen Menschen öffnen wolle, wenn er am Ende seines Wegs der moralisch-religiösen Anstrengungen angekommen sei und die Erleuchtung erworben habe. Er nannte sein Reich „das Reine Land“. Er selbst erhielt nach seiner Erleuchtung den Namen „Buddha des unermeßlichen Lichts“ (Amithāba-Buddha) oder „Buddha des unendlichen Lebens“ (Amitāyus-Buddha).

Die drei wichtigsten Gelübde oder Versprechen des Dharmākara-Bodhisattva (Hōzō-Bosatsu), der später zum Amida-Buddha (Amida-Butsu) wurde, sind das 18., das 19. und das 20. Versprechen, oder in der Reihenfolge, wie SHINRAN sie ordnet: das 19., das 20. und das 18. Versprechen. Das 18. Versprechen bildet den Höhepunkt der Versprechen überhaupt. SHINRAN selbst wurde in seiner Bekehrung von der Religiosität des 19. Versprechens zur Religiosität des 20. Versprechens und von da zum „reinen Glauben“ des 18. Versprechens geführt.

Das 19. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – den Wunsch nach der Bodhi erwecken, alle Tugenden praktizieren und mit lauterstem Herzen wünschen, in meinem Land geboren zu werden, und wenn ich dann nicht . . . in der Stunde ihres Todes mitsamt meinem Gefolge vor ihnen erscheine, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“

Das 20. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – meinen Namen hören, ihre Gedanken auf mein Land richten, die Wurzel aller Verdienste pflanzen und ganz lauter wünschen, dadurch in meinem Land geboren zu werden, und wenn sie dann dieses Ziel nicht erlangen, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“

Das 18. Versprechen lautet:

„Wenn die Lebewesen der zehn Himmelsrichtungen – nach meiner ersten Erleuchtung (Bodhi) – 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 dann (dort) nicht geboren werden, will ich die höchste, vollkommene Weisheit (Sambodhi) nicht erreichen.“⁴

Dharmākara-Bodhisattva (Hōzō-Bosatsu) verknüpft also seine eigene endgültige Erleuchtung oder Erlösung mit der Erlösung der übrigen Menschen. Dadurch wird das Mitleid des Dharmākara-Bodhisattva und späteren Amida-Buddha besonders hervorgehoben, aber auch die Gewißheit der Erlösung für diejenigen, die sich ganz auf Amida werfen.

SHINRAN sieht in den zitierten drei Versprechen die drei Stufen seiner eigenen Bekehrung. Die Religiosität des 19. Versprechens besteht in der Praxis „aller Tugenden“, d. h. in moralisch-religiöser Anstrengung der menschlichen Eigenkraft (jiriki). Konkret vollzieht sich diese Anstrengung in den vielen verschiedenen überlieferten buddhistischen religiösen Übungen wie u. a. Einhaltung der Mönchsregeln, Sütrenrezitation und Sütrenstudium, Meditation und Askese. SHINRAN betrachtet seine Jugendzeit als Tendai-Mönch auf dem Berg Hiei bei Kyōto als Religiosität des 19. Versprechens.

Die Religiosität des 20. Versprechens zerstreut sich nicht mehr – wie die vorige – in den „gemischten Praktiken“, sondern konzentriert sich auf die Rezitation des Namens des Amida-Buddha, also auf das Namu-Amida-Butsu oder Nembutsu. Das 20. Versprechen verlangt nämlich, daß die Menschen „die Wurzel aller Verdienste pflanzen“ und meint mit dieser „Wurzel“ den Namen Amidas, das Nembutsu. Zwar ist die Religiosität des 20. Gelübdes insofern schon „reiner“, als sie amida-zentrisch ist. Doch auch sie muß noch einmal eine Bekehrung durchmachen. Denn die Menschen im Stadium des 20. Versprechens versuchen, das Nembutsu mit eigener Kraft zu rufen, die Rezitation als ein eigenes moralisch-religiös verdienstliches Werk zu betrachten, welches die Ursache ihrer Aufnahme ins Reine Land sein werde. Auch die Menschen des 20. Versprechens befinden sich – wie diejenigen des 19. Versprechens – noch auf dem „Weg der Eigenkraft“ (jiriki no mon). Wie jene geraten auch diese in die notwendige Aporie jedes Eigenkraft-Handelns: Sie vollbringen nicht, was sie sich vornehmen, und sie tun, was sie nicht wollen. Weder die Religiosität des 19., noch diejenige des 20. Versprechens sind dem Menschen letztlich überhaupt möglich. Wer das Gegenteil behauptet, täuscht sich selbst. Wer jene Praktiken durchzuführen versucht, scheitert notwendig und entfernt sich selbst immer weiter von der angestrebten Erlösung, je mehr er sie mit eigener Kraft anzielt. Allein der Glaube des 18. Versprechens bildet

die Ursache der Erlösung. Das 18. Versprechen fordert das sogenannte Fremdkraft-Nembutsu, die Anrufung des Namens Amida-Buddhas als Tätigkeit des Amida-Buddha selbst. Nach SHINRAN ist der sich im Namu-Amida-Butsu im Sinn des 18. Versprechens ausdrückende Glaube der „von Amida-Nyorai verliehene Glaube“.⁵ Er ist Geschenk. Der Mensch verhält sich empfangend ihm gegenüber. Durch sich selbst hindurch läßt er das Namu-Amida-Butsu gehen. Der Mensch findet sich im Amida-Glauben vor. Er erlebt sich hineingenommen in die Gemeinschaft aller Buddhas, welche das Namu-Amida-Butsu rezitieren. Das Nembutsu auf den Lippen des Menschen ist keine Bitte, sondern Dank und Lob gegenüber Amida-Buddha für die vollzogene Festsetzung zur Erlösung. Aus dem lobenden, dankenden Glauben, der im Text des Versprechens als „freudiger Glaube“ (shingyō) beschrieben wird, fließen die guten Werke ganz von selbst (jinen ni). Sie stellen nichts anderes als Bemühungen um das Heil der übrigen Menschen dar, ähnlich wie einst die Anstrengungen des Dharmākara-Bodhisattva, der jetzt zum Amida-Buddha geworden ist. Ja, in den Mühen des amida-gläubigen Menschen um die übrigen Menschen bemüht sich Amida-Buddha selbst um jene Menschen, kehrt Amida-Buddha immer wieder aus seinem „Reinen Land“ (jōdo) in unser „unreines Land“ (edo) zurück (gensō-ekō). Der einzelne Mensch wird zum Bodhisattva, d. h. zum „Kämpfer um Erleuchtung“.

Ich fasse die Glaubenssituation des Menschen nach SHINRAN zusammen und verdeutliche sie: Nach SHINRAN sind alle Menschen im Unheil. Gerade diejenigen Menschen, die sich für gut halten, sind vom Heil am weitesten entfernt. In dieser Endzeit gibt es nur einen Weg zum Heil: den freudigen Glauben an Amida-Buddha, der sich in der Anrufung des Namens Amidas ausdrückt. Dieser freudige Amida-Glaube ist dem Menschen nicht möglich. Amida-Buddha verleiht ihn als Geschenk. Der geschenkte Glaube hebt die blinden Leidenschaften, welche die Ursache des Kreislaufs von Geburt und Tod sind, nicht auf, vielmehr umfängt er sie und macht sie wirkungslos. „Ohne die blinden Leidenschaften abzuschneiden, erhält man Anteil am Nirvāna.“⁶ Der geschenkte Glaube kommt vom 18. Versprechen Amidas; das 18. Versprechen hat seinen Ursprung in der Barmherzigkeit des Amida-buddha. Es wird mit einem Meer verglichen, das den Menschen trägt (hongankai).⁷ Gegen das Mißverständnis von KARL BARTH muß betont werden: SHINRAN hält den Amida-Glauben nicht für etwas Leichtes. Vielmehr bezeichnet er ihn als „das Schwierigste unter den schwierigen Dingen“ (nanchūshinan).⁸

1.2. Die Situation des Glaubenssubjektes bei Luther

LUTHER schreibt in seinem Kommentar zum Römerbrief von 1515/1516 zu Vers 1,17:

„In menschlichen Lehren wird die Gerechtigkeit der Menschen geoffenbart und gelehrt, d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht ist und wird vor sich selbst und vor den Menschen. Einzig im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart (d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht ist und gerecht wird vor Gott), nämlich

allein durch den Glauben, mit dem man dem Worte Gottes glaubt. Wie es Marci am letzten heißt: ‚Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden‘ (Mark 16,16). Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heiles. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium.⁴⁹

Nach LUTHER ist also die Ursache des Heils die Gerechtigkeit Gottes, wie der Text erklärt. Wir dürfen hinzufügen: die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache und das Ziel des Heils des Menschen. Mit der Gerechtigkeit Gottes ist nicht die Gerechtigkeit gemeint, die Gott selbst zu eigen ist, sondern diejenige, durch die er den Menschen vor seinen eigenen Augen rechtfertigt. Rechtfertigung vollzieht sich als Prozeß. Der Prozeß der Rechtfertigung des Menschen verhält sich zur Gerechtigkeit wie das Werden zum Sein. Das Werden nun, die Rechtfertigung, geschieht durch den Glauben. Es handelt sich dabei nicht um einen Glauben mit x-beliebigen Gegenstand, sondern um den Glauben an das Wort Gottes. Das Wort Gottes tritt dem Menschen in der Gestalt des Evangeliums entgegen. Das Evangelium aber ist Wort Jesu Christi, ja Jesus Christus als personale Existenz ist selber das Evangelium, das Wort Gottes schlechthin. Darum ist der rechtfertigende Wort-Gottes-Glaube letztlich Glaube an Jesus Christus. Die Christus-Bezogenheit gehört also nach LUTHER zur unaufgebbaren Struktur des rechtfertigenden Glaubens.

Zu Vers 3,22 des Römerbriefs erklärt LUTHER:

„Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum.“ (Das ist) ein nützlicher Zusatz, der sich wider den Aufruhr der Stolzen richtet, wenn sie etwa sagen wollten: Gut, geben wir zu, daß wir aus uns selbst heraus ungerecht sind. Wir merken, wie wir zum Bösen neigen und im Herzen Feinde des Gesetzes sind. Darum glauben wir, daß wir von Gott her gerechtfertigt werden müssen. Aber wir selbst werden dies erreichen, indem wir betend ihn anrufen und Leid tragen und unsere Sünden bekennen; aber Christus wollen wir nicht. Gott kann uns auch ohne Christus seine Gerechtigkeit schenken. Antwort: Das will und kann er nicht; denn auch Christus ist Gott. Die Gerechtigkeit wird nur durch den Glauben an Christus geschenkt. So ist's beschlossen, so gefällt es Gott wohl und daran wird nicht geändert. Wer mag seinem Willen widerstehen? Ist dem aber so, dann ist's ein noch viel ärgerer Hochmut, nicht durch Christus gerechtfertigt werden zu wollen.⁴¹⁰

Das bedeutet, daß diejenigen, die nicht durch Christus, sondern durch ihre eigene Kraft gerechtfertigt werden wollen, von der Gerechtigkeit gerade am weitesten entfernt sind: in einem noch viel „ärgeren Hochmut“. Weiter wird aus dem Text klar, daß die Gerechtigkeit durch den Glauben von Gott geschenkt wird. Gerechtigkeit und Glaube sind Geschenk, sind Gnade.

Der Glaube ist also kein Werk des Menschen, sondern von Gott geschenkt. Doch aus dem geschenkten Glauben folgen wie Früchte die Werke. Das erste Werk ist das Sündenbekenntnis. LUTHER erklärt zu Röm 10,10:

„Der Glaube nämlich, der zur Gerechtigkeit führt, gelangt nicht ans Ziel der Gerechtigkeit, nämlich zur Seligkeit, wenn er nicht zum Bekenntnis gelangt. Das Bekenntnis nämlich ist das vornehmste Werk des Glaubens, wo der Mensch sich selbst verneint und Gott bekennt . . .“⁴¹¹

Das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und damit Todeswürdigkeit ist das erste Werk des Glaubens. Doch nicht nur das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, sondern auch schon die Erkenntnis der eigenen Sünde geschieht erst durch den Christus-Glauben, wie LUTHER zu Röm 3,4 ausführt:

„Auch wenn wir keine Sünde bei uns erkennen, müssen wir doch glauben, daß wir Sünder sind. Darum sagt der Apostel: ‚Ich bin mir nichts bewußt, aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt‘ (1 Kor 4,4). Denn gleichwie durch den Glauben die Gerechtigkeit Gottes in uns lebt, so lebt durch den Glauben auch die Sünde in uns, d. h. man muß es allein im Glauben hinnehmen, daß wir Sünder sind, weil es uns nicht offenbar ist, ja des öfteren sieht es so aus, als seien wir uns dessen nicht bewußt. Darum muß man dem Urteile Gottes stille halten und seinen Worten glauben, in denen er uns Ungerechte nennt, weil er nicht lügen kann.“¹²

Die im Text uns vorgehaltene Sünde aber kommt von der Nichterfüllung, ja Unerfüllbarkeit des Gesetzes. Christus allein erfüllt das Gesetz. Seine Gerechtigkeit rechnet er uns zu. Im Christus-Glauben erkennen und bekennen die Gläubigen zugleich ihr Unheil – wenn sie sich selbst betrachten – und ihr Heil – wenn sie auf Christus schauen.

Auf diese Weise ergibt sich auch nach LUTHER die Paradoxie, daß gerade diejenigen, die sich für gerecht halten, oder glauben, sich aus eigener moralisch-religiöser Kraft vor Gott rechtfertigen zu können, letztlich die Ungerechtfertigten sind, und diejenigen, die sich von Gott sagen lassen, daß sie ungerecht sind, es erkennen und bekennen, die Gerechtfertigten sind, und zwar nicht auf Grund ihrer eigenen guten Werke, sondern auf Grund des Gehorsams Christi bis zum Tod, ja bis zur Annahme der Verdammnis (*resignatio ad infernum*), d. h. auf Grund des Gehorsams Christi, dem sie im Christus-Glauben gleichförmig gemacht worden sind.

Der christus-gläubige Mensch ist „zugleich Gerechter und Sünder“ (*simul iustus et peccator*: LUTHER zu Röm 4,7).¹³ Seine Sündhaftigkeit und seine Rechtfertigung bestehen nebeneinander. Von ihm selbst her gesehen ist er Sünder, von Gott und Christus her gesehen ist er Gerechtfertigter.

Auch hier sollen in der Zusammenfassung der Position LUTHERS einige Punkte noch verdeutlicht werden. Der Glaube bei LUTHER ist ähnlich wie bei SHINRAN ohne den Hintergrund der allgemeinen und der persönlichen Endzeitstimmung LUTHERS nicht in seiner ganzen Dringlichkeit und Not zu verstehen. Der Christus-Glaube ist Geschenk, ist Gnade. Er besteht im Stillehalten unter Gottes Wort, im Sich-Sagen-Lassen, im Hören und Hinnehmen. Er besteht in Sündigmachung und Gerechtmachung, die sich in einem Prozeß ständig gegenseitig steigern. Gerade die Heiligen geraten deshalb immer mehr in die Anfechtung des Glaubens, so daß sie schließlich nicht mehr ein und aus wissen. Gerade diejenigen, die wahrhaft Gott lieben, nehmen lieber die Hölle auf sich, als daß sie Gott beleidigen, wenn sie in der Anfechtung vor eine solche Wahl gestellt zu sein scheinen. Durch diese *resignatio ad infernum* werden sie dem gehorsamen Jesus Christus am Kreuz gleich. In ihrem letzten Schrei vertrauen sie sich der „nackten Barmherzigkeit Gottes“ an. Weil es schwierig ist, sich selbst zu verdammen, sich selbst als den

verdammten Sünder zu erkennen und zu bekennen, darum ist der Glaube auch bei Luther schwierig.

2.1. Der Glaubensgegenstand bei Shinran

Im ersten Teil haben wir festgestellt, daß der Glaube nach SHINRAN notwendig amida-zentrisch ist. Amida-Buddha allein gilt als der Erlöser der Menschen in diesem „unreinen Land“ in dieser „Endzeit“. Alle anderen Buddhas und Bodhisattvas sind irgendwie in Amida-Buddha hineingenommen. Hier im zweiten Teil soll nun die Frage beantwortet werden, in welcher Beziehung Amida-Buddha zum buddhistischen Absoluten und zu den übrigen Buddhas und Bodhisattvas steht.

Allgemein unterscheidet man in Mahāyāna-Buddhismus drei Seinsweisen des buddhistischen Absoluten oder, vorsichtiger ausgedrückt, drei Redeweisen vom buddhistischen Absoluten. Es besteht nämlich die vieldiskutierte Frage, ob man das buddhistische Absolute auf seiner höchsten Stufe seinshaft beschreiben darf. Jedenfalls wird der Begriff „Sein“ innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus für das Absolute nicht verwandt. „Sein“ gehört auf die Stufe der Relativen.

Die drei Redeweisen vom buddhistischen Absoluten sind in der Mahāyāna-Literatur als die „Drei Leiber“ (sanshin, trikāya) bekannt: „Gesetzesleib“ (hosshin, dharmakāya, hōshō-hosshin), „Genußleib“ (hōjin, sambhogakāya), „Entsprechungsleib“ (ōjin, nirmānakāya).

Der „Gesetzesleib“ meint das überpersonale buddhistische Absolute schlechthin, das „Gesetz“ oder die „Lehre“ oder die „Wahrheit“ oder die „Soheit“ schlechthin. Weil die absolute Wahrheit zwar alle Formen hervorbringt, selber aber keine bestimmte Form trägt, ist eigentlich auch der Terminus „Gesetzesleib“ irreführend. Am besten redet man von der absoluten Wahrheit nicht, sondern schweigt von ihr.

Wenn wir trotzdem bei der traditionellen Redeweise bleiben wollen, können wir sagen: Der „Genußleib“ und der „Entsprechungsleib“ gehen aus dem „Gesetzesleib“ als seine „Erlösungsmittel“ hervor (hōben, upāya). Sie sind „Erlösungsmittelleiber“ (upāyakāya). Genauer genommen muß man von grundsätzlich unendlich vielen „Genußleibern“ und „Entsprechungsleibern“ sprechen.

Amida-Buddha stellt einen „Genußleib“ dar. Dharmākara-Bodhisattva bildet einen „Entsprechungsleib“. Weil wir aus der Amida-Legende die Beziehung zwischen Dharmākara und Amida schon kennen, verstehen wir nun auch die Beziehung zwischen einem „Entsprechungsleib“ und seinem „Genußleib“. Nämlich: Zur Erlösung der Menschen nimmt das formlose buddhistische Absolute die historische Form eines Bodhisattva an und zwar entsprechend den Bedürfnissen der Menschen, die erlöst werden sollen. Darum heißt diese historische Form „Entsprechungsleib“. Der Bodhisattva bemüht sich um seine eigene Erleuchtung ebenso wie um die Erlösung der übrigen Menschen. Er gewinnt die Erleuchtung, verzichtet aber auf die vollkommene Einswerdung mit der überpersonalen, formlosen absoluten Wahrheit um der

Erlösung der übrigen Menschen willen und bleibt – für sie als Glaubensgegenstand – auf der Stufe des personalen „Genußleibs“ stehen. Er verzichtet auf das Eingehen in das Nirvāna, bis alle mit ihm zusammen ins Nirvāna eingehen. Stattdessen steht er als personaler „Gott“ am Ufer des Jenseits und ruft die erlösungsbedürftigen Menschen zu sich. Am Ufer des Diesseits steht der Bodhisattva Dharmākara und weist die erlösungsbedürftigen Menschen auf den jenseitigen Amida-Buddha hin.

Soweit wäre die Amida-Legende konsequent. Doch bei SHINRAN finden wir nur wenige Male den Dharmākara-Bodhisattva zusammen mit dem Amida-Buddha für den Glauben der Gläubigen verantwortlich gemacht. Auch im eingangs zitierten SHINRAN-Text war nicht von Dharmākara-Bodhisattva, sondern von dem „Großen Weisen“, nämlich Shākyamuni-Gautama-Buddha die Rede. In vielen Texten bezeichnet SHINRAN den Shākyamuni als den Vater und den Amida als die Mutter des Glaubens.¹⁵ In der Parabel vom „Weißen Weg zwischen den zwei Flüssen“¹⁶ (Nigabyakudō) steht nicht Dharmākara, sondern Shākyamuni am diesseitigen Ufer und spornt die Menschen in Richtung auf den jenseitigen Amida an. Das hängt bei SHINRAN nicht nur mit der Form der Überlieferung dieser Parabel zusammen, sondern SHINRAN ist der Überzeugung, daß Shākyamuni ein „Erlösungsmittel“ des Amida-Buddha unter vielen ist,¹⁷ ein hōben oder upāya. Daraus erkennen wir, daß Amida-Buddha viele „Entsprechungsleiber“ im Lauf der Geschichte annimmt, daß er sozusagen der Buddha der Buddhas ist. Er ist mit allen „Entsprechungsleibern“ eins, und er ist letztlich mit der absoluten Wahrheit eins. Er stellt ihre personale Form dar. In diesem Sinn kann man bei SHINRAN Sätze finden wie: „Die Buddha-Natur ist der (Amida-)nyorai“¹⁸ und „Diese Buddha-Natur ist der Gesetzesleib“.¹⁹

Aus diesen beiden Sätzen ist zu schließen, daß nach SHINRAN auch der Amida-Nyorai (= der Tathāgata) eins ist mit dem Gesetzesleib! Denn wo zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie auch untereinander gleich. Die einzige Schwierigkeit ist, daß das japanische Wort sunawachi („das Gleiche bedeuten“ oder „gleich sein“ oder „eins sein mit“) die Art dieser Einheit hier nicht eindeutig festlegt.

2.2. Der Glaubensgegenstand bei Luther

Der Gegenstand des Glaubens ist bei LUTHER zunächst das Wort Gottes. Das Wort Gottes ist letztlich aber Jesus Christus. Also ist nach LUTHER Jesus Christus in seiner personalen Existenz der Gegenstand des Glaubens. Es bleibt aber die Frage, auf welcher Ebene Jesus Christus dem Glaubenden gegenübersteht, ob als der historische Jesus oder als der metahistorische Christus oder als die Verbindung des Historischen mit dem Metahistorischen, gerade als der Jesus-Christus, der nicht auseinandergerissen werden darf.

Bei SHINRAN haben wir festgestellt, daß als Glaubensgegenstand meist Amida-Buddha, also der metahistorische genannt wird, und daß dieser Amida-Buddha sich im Historischen einmal durch Dharmākara, ein ander Mal durch Shākyamuni und grundsätzlich auch noch durch andere Bodhisatt-

vas vertreten läßt. Während wir also von Amida-Buddha mehrere historische Vertreter kennen, besteht bei LUTHER eine einmalige Verbindung zwischen dem methahistorischen Christus und dem historischen Jesus. Jesus und Christus dürfen nicht auseinandergerissen werden.

Dazu kommt, daß bei LUTHER durchaus nicht der erhöhte Christus allein vor die Augen des Gläubigen gestellt wird, sondern auch der erniedrigte Jesus. Ja bei dem Erniedrigten ist die Betrachtung anzufangen, heißt es sogar im Römerbriefkommentar von 1515/1516. LUTHER ermahnt dort: Man „reini-ge zuvor die Augen seines Herzens mit der Betrachtung der Wunden Jesu Christi“ (zu Röm 9,16).²⁰ Man muß „Jesum Christum lernen, und zwar als den Gekreuzigten“ (zu Röm 8,19 und 1 Kor 2,2).²¹

Doch bei der Betrachtung des erniedrigten und gekreuzigten Jesus soll der Christ nicht stehen bleiben. Luther erklärt zu Röm 10,6: „Das Wort, das man glauben muß, ist kein anderes als dies: Christus ist gestorben und auferstan-den.“²²

Erniedrigung und Erhöhung, beides muß im Glauben festgehalten werden, genauso wie die wahre Menschheit und wahre Gottheit Jesu Christi. Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens ist nach LUTHER aber nicht der Sohn Gottes schlechthin, sondern „der Sohn, der Fleisch geworden ist aus dem Samen Davids“. Luther will damit die historische Individualität dieses Sohnes Gottes betonen. Er erklärt weiter: „Das Evangelium handelt von seinem Sohn, der aus dem Samen Davids geboren, nun aber offen kundgetan ist als Sohn Gottes in der Macht über alle Dinge durch den Heiligen Geist, der gegeben ist seit der Zeit, da er auferstanden ist von den Toten, von Jesus unserem Herrn. Siehe, so hast du alles beisammen. Das Evangelium ist die Botschaft von Christus, dem Sohn Gottes, der sich zuerst erniedrigte und hernach verherrlicht wurde durch den Heiligen Geist“ (zu Röm 1,3–4).²³

Jesus Christus ist bei LUTHER wahrer Gott, aber nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch, und darum nennt er ihn nicht den präexisten-ten Sohn Gottes schlechthin, sondern den „Sohn Gottes – der-Fleischgewor-den-ist“. Jesus Christus ist der Gott-als-Mensch, der den-Menschen-offenbare-Gott. Jesus Christus ist nicht der verborgene Gott, obgleich er auch bei LUTHER mit jenem eine Einheit bildet. Jesus Christus ist nicht der „Gott schlechthin“, sondern der offenbare Gott auf dem Hintergrund des verborgen-ten Gottes.

3.1. Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Shinran

Die Betonung des Glaubens hat sowohl bei LUTHER als auch bei SHINRAN die Ablehnung der unmittelbaren Schau des Absoluten (in dieser Endzeit und in dieser Unheilswelt) zur Folge. Die unmittelbare Schau des Absoluten, die gleichzeitig die unvermittelte Einheit zwischen dem Relativen und dem Absoluten mit sich bringt, ist nach LUTHER und SHINRAN dem Menschen hier und jetzt nicht gegeben. Wer das Gegenteil behauptet, gibt sich einer Illusion hin, als ob das Absolute und das Relative letztlich eins seien oder als ob der Mensch letztlich die Gottesnatur bzw. die Buddha-Natur besäße. Wie LUTHER

ist auch SHINRAN darum gegen die Mystik der Einheit. Innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus seiner Zeit wurde diese vor allem durch Teile des Zen-Buddhismus propagiert.

Obgleich SHINRAN die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung in die unvermittelte Einheit zwischen dem Absoluten und dem Relativen im Sinn einer Einheit der Buddha-Natur für illusionär und damit für die eigentliche Sünde der Eigenkraft gegenüber der Fremdkraft des Absoluten hält, kommt auch er nicht ganz ohne Einheits-Formulierungen aus. Die Frage ist nur, wie er sie gedeutet haben will.

Z. B. in den sogenannten „Hymnen vom Reinen Land“ (*Jōdo-Wasan* = *Jōsan*) und in der Briefsammlung *Mattōshō* („Lampe der Endzeit“), finden wir mehr als zwanzig Mal den Gedanken ausgedrückt, daß der Amida-Gläubige durch seinen Glauben „mit (Amida-)Nyorai“ oder „mit allen Buddhas“ gleich werde oder ihnen gleich sei (*hitoshi*).²⁴ Mit Anspielung auf ein Zitat aus dem *Nirvāna-Sūtra* (*Nehankyō*) heißt es sowohl im *Kyōgyōshinshō* als auch in den „Hymnen vom Reinen Land“: „Der Große Glaube ist gleich die Buddha-Natur, die Buddha-Natur ist gleich der (Amida-)Nyorai.“²⁵ Oder wir finden im *Kyōgyōshinshō* die Stelle: „Nirvāna, Buddha-Natur, Festsetzung der Gläubigen zur Erlösung, (Amida-)Nyorai – das sind alles Synonyme.“²⁷

Weil auch hier die sprachliche Gleichsetzung durch das vieldeutige japanische *sunawachi* vollzogen wird, entstanden ganz selbstverständlich unter den Shinran-Anhängern Streitigkeiten um dessen Deutung.

In seinen Briefen antwortet SHINRAN auf die Anfrage eines Schülers, warum „der Große Glaube gleich der Buddha-Natur, und die Buddha-Natur gleich dem (Amida-)Nyorai“ sei: Der „Große Glaube“ sei ja der von der Fremdkraft geschenkte Glaube, der von Amida verliehene Glaube, keineswegs der Eigenkraft-Glaube.²⁸

Das von SHINRAN im *Kyōgyōshinshō* und in seinen übrigen Schriften wohl am meisten gebrauchte Bild vom Verhältnis des Gläubigen zu Amida ist das vom „Meer des Versprechens“ (*hongankai*) des Amida.²⁹ Amidas Barmherzigkeit, die ihn zum Ablegen des 18. Versprechens zur Erlösung der Menschen bewog, ist wie ein Meer, in dem die Gläubigen getragen werden und schwimmen. Gleichzeitig ist es die „Welt aller Buddhas“.³⁰ Im „Meer des Versprechens“, das nichts anderes ist als das „Meer der Gnade Amidas“, werden nicht nur die erlösungsbedürftigen Menschen, sondern auch alle schon erlösten Buddhas umfassen. Die Vorstellung von Sich-in-Amida-eingeschlossen-Fühlen (*no naka ni oite iru*)³¹ herrscht bei SHINRAN vor.

3.2. Die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Luther

Während bei SHINRAN das Bild von der Gnade Amidas als dem Meer vorherrscht, in dem die erlösungsbedürftigen Menschen getragen und umfassen werden, wobei ihre Individualität wie die aller einzelnen Buddhas letztlich (d. h. im Nirvāna) aufgehoben wird, beschreibt Luther im Anschluß an Paulus das Verhältnis Jesu Christi zum Gläubigen durch die Eingießung

der Gnade oder die Eingießung des Heiligen Geistes in den Gläubigen hinein.³²

Der Heilige Geist schafft das neue Sein des Menschen durch seine Einwohnung.³³ Wenn es in diesem Zusammenhang dann bei LUTHER wie bei PAULUS heißt, der Christ lebe „im Geist“ oder „in Christus“, ist nicht die Vorstellung gegeben, der Christ werde vom Geist Christi oder von Christus selbst „umfassen“, sondern der Heilige Geist wird als Kraft verstanden, in der der Christ etwas unternimmt, oder als Beistand, in dessen Begleitung er handelt.³⁴

Doch auch LUTHER läßt eine weitere Dimension ahnen, in der die Einheit zwischen dem Gläubigen und dem geglaubten Gott noch inniger wird, so daß sie kaum mehr ausgedrückt werden kann. LUTHER redet von dieser innigen Einheit weniger im Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben als vielmehr in Verbindung mit der Liebe.

Mit Berufung auf AUGUSTINUS beschreibt er die Wirkung der Liebe: „Wie das ist, was wir lieben, so werden wir selbst. ‚Liebst du Gott, so bist du Gott; liebst du die Erde, so bist du Erde‘.“³⁵ – „Die Liebe ist eine einigende Kraft, die aus dem Liebenden und Geliebten etwas Einziges schafft.“³⁶ – Zu Röm 5,5 findet LUTHER Worte, die von seinen eigenen unaussprechlichen religiösen Erlebnissen zeugen:

„Darum ist zu beachten: Es heißt ‚Liebe Gottes‘. Denn durch sie lieben wir Gott allein. Hier ist nichts Sichtbares, nichts Erfahrbares, weder innerlich, noch äußerlich, auf das man sein Vertrauen setzen könnte oder das man lieben oder fürchten könnte; sondern hoch hinweg über alle Dinge wird sie in den unsichtbaren, unerfahrbaren Gott hineingerissen, mitten hinein in die inwendige Finsternis, . . .“³⁷

Und zu Röm 4,7 erklärt LUTHER:

„. . . Gott ist wundersam in seinen Heiligen‘ (Psalm 68,36). Er verbirgt sie so, daß sie sich selbst, während sie doch Heilige sind, nicht anders denn als Unheilige vorkommen. So ist durch die Hoffnung auf die Barmherzigkeit ‚ihr Leben verborgen mit Christus in Gott‘ (Kol 3,3).“

Während LUTHER das Verhältnis des Christus-Gläubigen zu Christus vor allem als ein Verhältnis des „mit“, des Miteinander (mit Christus gekreuzigt, mit Christus gestorben und begraben, mit Christus auferstanden) sieht, und darin Paulus folgt, und während er das Verhältnis des Gläubigen zum Geist Christi als ein Verhältnis des „in der Kraft des Geistes“ beschreibt, zeigt sich bei der Beschreibung des Verhältnisses des Christen zum Deus absconditus, zum verborgenen Gott, eine Neigung, den Christen mit Christus zusammen von der Finsternis Gottes umfassen sein zu lassen.

4. Das Ergebnis des Vergleichs

Was die Situation des Glaubenssubjektes angeht, haben wir bei SHINRAN und bei LUTHER eine weitgehende strukturelle Analogie festgestellt:

Beide fühlen sich in einer Endzeit, die totale Unheilszeit darstellt. Aus diesem Unheil gibt es keinen Ausweg vom Menschen her gesehen. Allein der Glaube im Sinn eines sich völligen Verlassens auf die Barmherzigkeit eines

personal vorgestellten Erlösers bleibt übrig. Dieser Glaube ist dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. Er wird ihm vom Erlöser geschenkt. In diesem geschenkten Glauben identifiziert sich der Erlöser aus freien Stücken mit dem Gläubigen. Er bindet sein eigenes Schicksal an das Schicksal des zu Erlösenden. Im vom Erlöser geschenkten Glauben ist im Keim schon die Erlösung enthalten. Sie entfaltet sich selbsttätig und bringt die guten Werke als ihre Früchte hervor.

Während nun bei SHINRAN die Grundstimmung der Freude und Dankbarkeit vorwiegt, wenn auch die stets neue Buße nicht fehlt, scheint bei LUTHER der stete Kampf, die stete Anfechtung und Metanoia betont zu werden, wenn auch die Freude und der Dank nicht fehlen.

Die strukturelle Analogie des Glaubensaktes bei SHINRAN und bei LUTHER geht noch soweit, daß das Glaubensobjekt die Eigenart des Glaubens wesentlich mitbestimmt: das „Amida-Allein“ bzw. das „Christus-Allein“ gehört wesentlich zum Glauben als Glaubensakt des glaubenden Subjekts. Doch durch die nähere Bestimmung des Amida als „Genußleib“ zwischen „Gesetzesleib“ und „Entsprechungsleib“ mit allen Implikationen, die ich oben dargestellt habe, unterscheiden sich die beiden Glaubensakte wesentlich voneinander. Das „Amida-Allein“ hat nicht den gleichen Sinn wie das „Christus-Allein“. Amida ist für SHINRAN grundsätzlich auswechselbar. Jesus-Christus für Luther nicht.

5. Offene Fragen

Selbstverständlich habe ich in dieser Abhandlung nicht alle Aspekte der Beziehung zwischen Amida und Jesus-Christus bzw. nicht alle Vergleichsmöglichkeiten zwischen SHINRAN und LUTHER behandeln können. Vor allem bliebe der verschiedene Charakter von Unheil und der zum Unheil führenden Ursachen bei SHINRAN und bei LUTHER zu untersuchen. Auch gibt es durchaus Möglichkeiten, die Beziehung zwischen Amida-Buddha als „Genußleib“ zum überpersonalen buddhistischen Absoluten als „Gesetzesleib“ noch in Richtung auf das buddhistische „Leere“ weiterzuziehen. Doch will ich diese Frage hier nicht weiterverfolgen, vor allem weil sie mehr Seins-philosophischen als Erlebnis-religiösen Charakter hat. Stattdessen will ich zum Schluß noch auf eine Entwicklung in der Beschreibung des amida-buddhistischen Einheitserlebnisses hinweisen, d. h. auf eine Entwicklung in der Beschreibung der subjektiven Seite des Glaubensaktes bei den Anhängern SHINRANS.

Der achte Abt des Haupttempels der Jōdoshinshū in Kyōto (des Honganji) war der große Volksprediger RENNYŌ (1414–1499). RENNYŌ mußte sich – wie schon SHINRAN selbst – mit der Frage der Gläubigen auseinandersetzen, was denn die Gleichsetzung des „Großen Glaubens“ mit dem „(Amida-)Nyorai“ bedeute. Die Anhänger fragten, ob das Herz des (Amida-)Nyorai nun an die Stelle des Herzens des Gläubigen trete. Mit anderen Worten: Ob das Subjekt des (Amida-)Nyorai nun das Subjekt des Gläubigen ersetze. RENNYŌ antwortete in dem Sinn, daß nicht eine Auswechslung der Herzen oder Subjekte stattfinde, vielmehr dem Herzen des Gläubigen das Herz des Amida beige-

sellt werde. Das den blinden Leidenschaften unterworfenen Herz des Erlösungsbedürftigen Menschen erhalte die Begleitung Amida-Buddhas.

Dagegen nun wendet sich in unseren Tagen YOSHIKAZU ISHIDA, Professor an der Ryūkoku-Universität in Kyōto (also einer Universität der Jōdoshinshū) und Schüler von YOSHINORI TAKEUCHI, und erklärt, man dürfe sowohl SHINRAN als auch RENNYŌ nicht so verstehen, als ob sie von einer feststehenden Einheit zwischen dem Gläubigen und Amida sprächen. Vielmehr sei eine je neue Wende von sich weg zu Amida hin, eine je neue Bekehrung gemeint, in der auf jeden neuen Rückfall wieder die Metanoia erfolgen muß. Es wird also kein statischer Zustand, sondern eine dynamische Hin- und Her-Bewegung beschrieben.³⁹

Mit dieser Beschreibung der Beziehung zwischen dem Erlöser und dem Erlösten als einer ständigen Hin- und Her-Bewegung zwischen Bekehrung, Rückfall, Bekehrung usw. kommt ISHIDA in die Nähe der Beschreibung LUTHERS vom Leben des Christen in der ständigen Anfechtung und Buße: „Niemand soll daran zweifeln, daß kein Christ, sondern ein Türke und Feind Christi ist, wer nicht angefochten sein will“, meint Luther.⁴⁰ Oder: „Dieses Lebens Stand bringt man nicht so dahin, daß man Gott hat, sondern so, daß man ihn sucht. Immer muß man ihn suchen und nach ihm fragen, immer wieder von neuem suchen . . .“⁴¹

LUTHER erklärt nämlich zu Röm 12,2: „Immer steht der Mensch im Nichtsein, im Werden, im Sein, immer befindet er sich im Zustand des Entblößtseins, der Möglichkeit der Tätigkeit, immer in der Sünde, in der Rechtfertigung, in der Gerechtigkeit, d. h. immer ist er Sünder, immer steht er in der Buße, immer ist er gerecht. Damit, daß er Buße tut, wird er von einem ‚Nicht-Gerechten‘ zu einem ‚Gerechten‘. Also ist die Buße die Mitte zwischen der Ungerechtigkeit und der Gerechtigkeit, und so ist er in der Sünde, sofern man auf den Ausgangspunkt, und in der Gerechtigkeit, sofern man auf den Zielpunkt sieht. Wenn wir also immer Buße tun müssen, immer Sünder sind, so sind wir dennoch gerade dadurch auch gerecht und werden gerechtfertigt; teils sind wir Sünder, teils Gerechte, d. h. nichts anderes als solche, die in der Buße stehen.“⁴²

Ist es nicht seltsam, daß die neueste Richtung der Deutung der Glaubenssituation in der Nachfolge SHINRANS wie LUTHER gerade diese Dynamik von Bekehrung, Rückfall und Bekehrung, also die Dynamik der Metanoia, d. h. der Buße, betont? YOSHIKAZU ISHIDA, der an der Ryūkoku-Universität in Kyōto Theologen der Jōdoshinshū ausbildet, ist durch YOSHINORI TAKEUCHI auch Schüler von HAJIME TANABE. HAJIME TANABE aber hat eine an SHINRAN auf der einen Seite und an LUTHER auf der anderen Seite orientierte „Philosophie als Metanoetik“ geschrieben, in der er die Metanoia als Grundstruktur des menschlichen Handelns überhaupt darstellt. In HAJIME TANABE schließt sich also der Kreis, der von SHINRAN und dem Buddhismus auf der einen Seite und von LUTHER und dem Christentum auf der anderen Seite herkommt. Bei TANABE endet auch mein Vergleich zwischen diesen beiden Reformatoren.⁴³

SUMMARY

There is a structural analogy in the act of faith according to SHINRAN (1173–1262) and according to LUTHER (1483–1546) which has been noticed by some scholars of Christian and Buddhist theology and comparative religion before. This structural analogy of Christian and Amida-Buddhist faith consists not only in passivity and receptivity on the side of the subject of faith but also in exclusive concentration to one object of faith alone which is regarded as a personal being (Jesus-Christ respective Amida-Buddha). But the application of the concept of „structural analogy“ cannot be extended further because the meaning of christocentricity and that of amidacentricity are different. The role of Amida-Buddha within the Buddhist conception of the „three bodies“ (Sanskrit: trikāya, Japanese: sanshin) of the Buddhist Absolute cannot be compared with the role of Jesus-Christ inside the trinitarian conception of the christian God. Amida-Buddhists may use the formula „I believe in Amida-Buddha-alone!“ But the „Solus-Amida“ is not the analogon of the „Solus-Christus“. This is the result of the first four parts of the article. In the fifth part the author shows some descriptions of faith by SHINRAN and by (the young) LUTHER which transcend the subject-object-separation and indicate a certain unstable „union“ of man and god. In the process of union the metanoia plays an important role as seen both by SHINRAN and LUTHER. Recent Amida-Buddhist theologians stress this metanoia influenced by the famous „Philosophy as Metanoetics“ of HAJIME TANABE. TANABE confesses frankly that he has learnt both from SHINRAN and from LUTHER. So, we may conclude: in HAJIME TANABE who was neither a Christian nor an Amida-Buddhist the circular movement which comes from Christianity at one side and from Buddhism at the other side found its point of convergence.

¹ Es handelt sich um eine überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent im Fachbereich „Außereuropäische Sprachen und Kulturen“ der Philipps-Universität Marburg, gehalten am 28. Oktober 1981.

² *Sinshū Seikyō Zenshū*, hrsg. von S. S. HENSANSHO, Bd. II, Kyōto 1972 (im folgenden: SSZ II) 47, Zeile 1–7.

³ SSZ II 775, Zeile 4 (*Tannishō*).

⁴ *The Shinshū Seiten*, compiled and published by The Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, Honolulu 1961, 19f.

⁵ SSZ II 776, Zeile 15 (*Tannishō*).

⁶ SSZ II 105, Zeile 11f (*Kyōgyōshinshō*).

⁷ SSZ II 44, Zeile 1 (*Kyōgyōshinshō*).

⁸ SSZ II 494 oben, Zeile 11 (*Jōsan*).

⁹ MARTIN LUTHER. *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. H. H. BORCHERDT und G. MERZ, Ergänzungsreihe Bd. 2, München ³1965, 28.

¹⁰ ebd. 131f.

¹¹ ebd. 337f.

¹² ebd. 101.

¹³ ebd. 151.

¹⁴ vgl. ebd. 304–315.

¹⁵ SSZ II 633, Zeile 13 f (*Yuimonshō*).

¹⁶ SSZ II 67, Zeile 9 (*Kyōgyōshinshō*).

¹⁷ SSZ II 690, Zeile 8f. (*Mattōshō*).

¹⁸ SSZ II 630, Zeile 8 (*Yuimonshō*).

¹⁹ SSZ II 630, Zeile 11 (*Yuimonshō*).

- ²⁰ MARTIN LUTHER. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 312.
²¹ ebd. 277.
²² ebd. 331.
²³ ebd. 21f.
²⁴ SSZ II 661, Zeile 13; 662, Zeile 6; 667, Zeile 4 (*Mattōshō*).
²⁵ SSZ II 63, Zeile 5f (*Kyōgyōshinshō*).
²⁶ SSZ II 497 oben, Zeile 11 (*Jōsan*).
²⁷ SSZ II 124, Zeile 3 (*Kyōgyōshinshō*).
²⁸ Letters of SHINRAN, Edited by YOSHIFUMI UEDA (Shin Buddhism Translation Series I) Hongwanji International Center, Kyoto 1978, 50f.
²⁹ SSZ II 44 Zeile 1 (*Kyōgyōshinshō*).
³⁰ SSZ II 600, Zeile 15 (*Jōsan*).
³¹ SSZ II 118, Zeile 11 (*Kyōgyōshinshō*).
³² MARTIN LUTHER. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 90, 203, 260f, 190f.
³³ ebd. 263, 190f.
³⁴ ebd. 282–288.
³⁵ ebd. 114.
³⁶ ebd.
³⁷ ebd. 189f.
³⁸ ebd. 168.
³⁹ YOSHIKAZU ISHIDA, *Busshin-busshō-setsu o meguru ichi-kōsatsu*, in: *Shinran-Kyōgaku* 1978, Nr. 33, Sonderdruck, 64ff.
⁴⁰ Martin Luther. Ausgewählte Werke (s. Anm. 9) 184.
⁴¹ ebd. 112.
⁴² ebd. 369.
⁴³ Zu TANABE vgl. auch die Beiträge in ZMR 63 (1979) 119–128, 65 (1981) 121–138, 277–293.