

Shin-Buddhismus und Christentum

von Marc Nottelmann-Feil

1. Vereinnahmung und Abgrenzung

Schon seit den ersten Kontakten zwischen Japan und Europa, besonders aber seit der Öffnung Japans Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ist der Shin-Buddhismus mit dem Christentum verglichen worden. Gegenwärtig lassen sich, wie mir scheint, klar zwei Diskurse unterscheiden.

Der erste Diskurs wird unter dem Titel „Dialog der Religion“ hauptsächlich an den Universitäten und theologischen bzw. buddhistischen Hochschulen in Japan und im Westen geführt. Vom Standpunkt der jeweils etablierten Religion schaut man auf die andere Seite, und, da man im Meer des Fremdartigen plötzlich Ähnlichkeiten (Analogien) zu erkennen glaubt, ist dieser Diskurs auf beiden Seiten zunächst von großem Respekt geprägt.

Karl Barth nannte die Lehre Hönens und Shinrans in seiner *Kirchlichen Dogmatik die „genaueste, umfassendste und einleuchtendste ‚heidnische‘ Parallele zum Christentum“*.¹ Hier versucht ein protestantischer Theologe, den Jōdo- bzw. den Shin-Buddhismus in seiner eigenen Begriffswelt zu verstehen. Diesem Versuch kommt ein altes Interesse der Japaner zugute: Japan steht seit der Landesöffnung vor dem Problem, dem Westen und den anderen Ländern seine eigene Kultur als Teil der Weltkultur zu vermitteln, und dies betrifft aus naheliegenden Gründen auch den Bereich der Religion. Nur wenn es gelänge nachzuweisen, dass die eigene Religion in hohem Maße und vielleicht sogar höherem Maße an dem Anteil hat, was westliche Philosophen seit der Aufklärung mit Formulierungen wie „wahre Religion“ (真の宗教)² bezeichnen, hätte die japanische Kultur eine überzeugende Grundlage, nur dann hätte sie ein Anrecht auf einen festen und eigenständigen Platz in der Weltkultur. Der Westen hätte Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts niemals eine fremde Kultur ernst genommen, wenn sie nicht eine religiöse Grundlage aufwies, die in seiner eigenen Sprache, der Sprache des Westens, artikulierbar gewesen wäre. Dies scheint mir das eigentliche Motiv zu sein, weshalb Intellektuelle wie Daisetsu Suzuki überhaupt den Versuch unternahmen, den japanischen Buddhismus, der in der Edo-Zeit eher ein intellektuelles Schattendasein gefristet hatte,³ dem Westen als Inbegriff des japanischen Geistes zu vermitteln. Auch die sogenannte Kyōto-Schule hat wohl aus diesem Grund den Buddhismus überhaupt erst wieder zum Ausgangspunkt eines eigenen philosophischen Denkens gewählt.

Es gab also auf japanischer Seite die Notwendigkeit und auch eine gewisse Neigung, den Buddhismus in einem vom Westen vordefinierten Begriffsrahmen zu beschreiben und zu deuten. Dies impliziert aber schon von Anfang an einen Vergleich mit dem Christentum, und so darf man sich nicht wundern, wenn man heute in Japan höchst akademische Bücher über das Thema *shinjin* kaufen kann, die schon auf dem Umschlag mit dem deutschen Wort „Glaube“ dekoriert sind.

Der akademische Diskurs bemüht sich primär um Aufklärung der jeweils anderen Position. Von einer Annäherung kann man bis zu einem gewissen Grade wohl auch sprechen, aber die Frage bleibt doch,

¹ Kirchliche Dogmatik I/2 S.372

² Dies ist ein z.B. von Akira Ōmine gerne zitierte Begriff Fichtes.

³ In zahlreichen japanischen Büchern über die japanische Geistesgeschichte fehlt jeder Hinweis auf den Buddhismus in der Edo-Zeit.

inwieweit sie nur halbernst gemeint ist. Wenn der Wissenschaftler keine religiöse Bindung hat, bleibt er in der Regel im Rahmen des rein Deskriptiven, die Annäherung gehört dann gar nicht zu seinen Zielvorstellungen, sondern er goutiert sein Thema im Akzentuieren der Unterschiede. Wenn der Wissenschaftler eine religiöse Bindung hat, wenn für ihn das Heil der andersgläubigen Menschen von religiöser Bedeutung ist, dann erweisen sich die anfänglichen Reverenzen - „Shinrans Affinität zum Christentum“, „Luthers Glaube ist shinjin“ usw. usf. – nicht selten als ein Vereinnahmungsdiskurs. Am Ende erfährt der Leser dann, warum das Christentum letztendlich doch eine religiöse Ideologie ist, oder warum die Shin-Buddhisten zu guter Letzt doch, um es mit Karl Barth zu sagen, „arme, gänzlich verlorene Heiden“⁴ sind.

Der andere Diskurs ist vollkommen anderer Natur und findet unter den westlichen Buddhisten statt. Im Hintergrund der Auseinandersetzung steht die Frage, in wieweit es sich beim Shin-Buddhismus überhaupt noch um eine authentische Form des Buddhismus handelt. Da der Shin-Buddhismus allein *shinjin* betont und den Wert aller religiösen Praktiken, die aus eigener Kraft geschehen, leugnet, steht er im Verdacht, eine sehr verzerrte, aufgeweichte Form des Buddhismus zu sein, die „nur mehr wenig Ähnlichkeit mit der ursprünglichen Lehre hat“⁵. Oft wird von den westlichen Bekennern des Buddhismus die Ansicht geäußert, späte Formen des Buddhismus wie der Shin-Buddhismus seien nur durch außerbuddhistische Einflüsse entstanden, etwa indem die von Indien weit entfernten Völker ihren bisherigen Volksglauben in den Buddhismus hereingetragen hätten. Diese Ansicht findet sich auch in der frühen wissenschaftlichen Literatur des Westens an vielen Orten, ist aber, wie man heute weiß, in der Sache falsch: der Shin-Buddhismus ist sicherlich das Ergebnis einer sehr langen Entwicklung gewesen, aber sie fand immer innerhalb des Buddhismus statt. Dennoch lebt die Vorstellung in buddhistischen Kreisen noch weiter und führt zu der Frage, ob die mutmaßliche „Überformung durch die fernöstliche Volksreligiosität“ nicht doch zu einer Art „Halb-Christentum“ geführt habe, in dem durch den Buddhismus überwunden geglaubte Begriffe wie „Glaube“, „Erlösung“, „Paradies“ plötzlich wieder einer Rolle spielen. Es ist nur zu verständlich, dass der kleine westliche Shin-Buddhismus sich dagegen verwahrt, und mit allen Mitteln nachzuweisen versucht, dass es sich beim Christentum doch um etwas vollkommen anderes handelt. Aus diesem Grunde kann man diesen zweiten Diskurs in erster Linie einen Abgrenzungsdiskurs bezeichnen.

Ich möchte mich im Folgenden, so gut ich kann, sowohl vom Vereinnahmungs- als auch vom Abgrenzungsgedanken fernhalten, und zwar weil mir die Fragestellung – was hat das Christentum mit dem Shin-Buddhismus gemein? und worin unterscheidet es sich? – als ganz legitim und notwendig erscheint. Es ist natürlich nicht zu erwarten, dass man zwei in vollkommen anderer Umgebung entstandene Religionen „parallelisieren“ kann. Aber man kann sozusagen punktuell vorgehen: so wie man in der Schulzeit mit einer Einheitsparabel in der Hand punktuell alle Kurven annähern konnte, so kann man die Religionen in einzelnen begrenzten Themenbereichen und Begriffen vergleichen. Darüber hinaus muss man sie in ihrer Einzigartigkeit gelten lassen, ebenso wie man zwei Menschen, die eine unterschiedliche Lebensgeschichte haben, nur in Teilbereichen miteinander vergleichen kann und niemals ineins setzen kann.

Der punktuelle Vergleich ist andererseits ganz und gar unerlässlich, da er die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Übersetzung ist: Wenn man das Wort *shinjin* beispielsweise, wie es die japanischen

⁴ Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I/2 S.376

⁵ Schumacher, Stephan und Wörner, Gerd (Red.): Lexikon der östlichen Weisheitslehren (Bern: Scherz Verlag: 1986), S.344 Ich zitiere diesen Artikel über Shinran nur als Beispiel. Er ist eine ansonsten vollkommen unzuverlässige Quelle.

Gelehrten gerne tun, mit „Glauben“ übersetzt, so übernimmt man, ob man will oder nicht, gewisse christliche Konnotationen. Aber selbst, wenn man sich dagegen auflehnt und *shinjin*, wie es heute oft versucht wird, mit „Vertrauen“ übersetzt, entzieht man sich nur scheinbar der Affäre: denn nun lautet die Frage eben, ob mit *shinjin* „Gottvertrauen“ gemeint ist. Lässt der Übersetzer *shinjin* als Fremdwort einfach stehen (und nur bei wenigen Begriffen darf er das überhaupt tun!), so wird das Verständnis des Lesers vermutlich zwischen den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten hin- und herschwanken. Der Übersetzer glaubt dann seine Verantwortung losgeworden zu sein. Aber dieses Laisser-faire heißt nichts anderes, als dass er den Leser mit freien Assoziationen im Walde stehen lässt.⁶ In wissenschaftlichen Übersetzungen, wo man davon ausgehen kann, dass die Leser mit dem Fachvokabular vertraut sind, mag dieses Vorgehen richtig sein. In allen anderen Fällen setzt der Übersetzer darauf, dass auf lange Sicht in dem Spielraum des Wortes ein echtes Lehnwort entsteht, das dem Sinn der Sache gerecht wird- eine meist sehr trügerische Hoffnung.⁷

Die japanischen Christen haben übrigens ein ganz ähnliches Übersetzungsproblem. Sie haben sich bisher davor gescheut, das christliche Wort „Glaube“ mit *shinjin* („vertrauensvolles Herz“) zu übersetzen, und wählen dafür meistens den Begriff *shinkō* (etwa „vertrauen“ und „emporschauen“). Ob sie damit allerdings etwas gewinnen, ist fraglich. *Shinkō* ist viel abstrakter und ein vollkommen traditionsloses Wort, das nur zu dem Zwecke erfunden zu sein scheint, auch die uneigentlichen (d.h. exogenen) Formen des Glaubens in sich aufnehmen zu können.⁸

2. Unterschiede

Beginnen wir mit den Unterschieden. Der Shin-Buddhismus unterscheidet sich vom Christentum grundlegend, insofern er überhaupt „Buddhismus“ ist. Die für alle monotheistischen Religionen so entscheidende Vorstellung von einem Schöpfergott gibt es im Buddhismus nicht. Dies liegt zunächst einmal an der Zeitvorstellung. Der Buddha soll auf die Frage nach dem Anfang der Welt geschwiegen haben, und in späteren Sūtren heißt es, die Welt sei anfangslos, die Vergangenheit reiche gleichsam bis ins Unendliche zurück. Dies lässt sich aus buddhistischer Sicht auch gar nicht anders denken, weil alles auf der Welt bedingt entstanden ist, also immer aus etwas noch weiter Zurückliegenden hervorgegangen ist.

Das Christentum lehrt hingegen einen absoluten Anfang, die Schöpfung. Gott spricht im ersten Buch Mose „Es werde Licht“ und sein Wort ist es, das nach und nach alle Dinge ins Sein ruft. Dadurch erweist er sich von Anfang an als der „Herr“. Er schafft alle Dinge, die als „Kreaturen“ ein letztendlich nur von ihm abhängiges Sein führen, später erlässt er Gebote, die für jedermann gültig sind und

⁶ Mich stößt an unübersetzten Begriffen immer das Sektiererhafte ab, das allen Jargons zugrunde liegt. Man hat als Shin-Buddhist mit *shinjin* doch etwas ganz Besonderes im Vergleich zu den Christen oder Muslims, die nur an Gott bzw. Allah glauben...

⁷ Beim diesjährigen Karnevalsumzug wurde der Düsseldorfer Oberbürgermeister Elbers als sitzender „Buddha“ persifliert. Das will heißen: sein politisches „Mantra“ ist, nichts zu tun und zu sparen, da er Angst hat, dass die Steuermillionen im „Nirwana“ versinken.

⁸ Im Kōjien findet sich unter *shinjin* der Eintrag: 神仏を信仰して祈念すること。また、その心。„Der Glaube (shinkō!) an shintoistische Gottheiten und Buddhas und ihre Anbetung. Ferner das entsprechende Herz.“ Der Neologismus *shinkō* soll dieser Aussage nach das allgemeinere Wort für „Glauben“ sein, während die japanische Religiosität in Bezug auf ihre Gottheiten und Buddhas eine besondere Form des Glaubens und der Verehrung hat, die *shinjin* ist. Nur wenig fehlt, und die Arroganz, mit der Karl Barth die anderen Religionen abkanzelt, indem er behauptete „Religion ist Unglaube“, findet hier ein interessantes Pendant: Der Kultus der anderen Religionen, ihr „Emporschauen“, dringt eben nicht bis ins Herz.

deren Nichtbeachtung Strafe nach sich zieht. Nicht eine physikalische Theorie über die Zeit ist, denke ich, das Entscheidende am christlichen Schöpfungsgedanken (nur die freilich nicht geringe Zahl christlicher Fundamentalisten ist von dieser Vorstellung besessen), das Entscheidende ist die Idee des „Herrn“ selbst. Wenn Augustinus z.B. behauptet, vor der Schöpfung habe es überhaupt keine Zeit gegeben, so unterstreicht er damit die Ungeheuerlichkeit dieses Herrengedankens: der Herr ist tatsächlich Herr der Zeit selbst, er ist es, der Zeitlichkeit und Ewigkeit in den Händen hält.

In dem Gedanken ist zugleich die radikale Andersheit von Gott und Kreatur enthalten. Diese ändert sich auch nicht dadurch, dass Gott nach christlichem Verständnis zum Gegenüber des Menschen wird und in die Geschichte eintritt. Die Menschheit geht mit diesem Herrn an der Seite ihren Weg durch die Zeit, wobei sich eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Herrn und dem Menschen entfaltet. Der Mensch vergisst sein Kreatursein und wendet sich vom Herrn ab, wofür der Herr ihn straft. Der Prozess von Abfall und Strafe wiederholt sich immer wieder, und dennoch gibt es eine Entwicklung, die als Heilsgeschichte verstanden und geglaubt wird: Die Strafe wird immer milder, der Herr immer verzeihender. Schließlich kommt es zu einer Entwicklung, die die ganze bisherigen Beziehung auf den Kopf stellt: der Herr übernimmt aus eigenem Willen alle Schuld, und eröffnet so dem Menschen den Weg zur Erlösung.

Der Buddhismus – und mit ihm der Shin-Buddhismus – unterscheidet sich von dieser Darstellung wirklich in allen Punkten. Der Buddha hat viele Ehrentitel, aber niemals wird er mit „Herr“ angeredet.⁹ Auch ist der Mensch nicht „Kreatur“ des Buddha. Mensch und Buddha stehen grundsätzlich auf gleicher Ebene: sie sind Teil der sich gestaltenden, anfangslosen Welt. Ein Buddha unterscheidet sich vom gewöhnlichen Wesen nur in seiner Weisheit, die ihn die Dinge, so wie sie sind, erkennen lässt, und die heilbringend ist in dem Sinne, dass sie das Leiden überwindet. Die Wesen erreichen (im Regelfall unter der Anleitung eines Buddha) selbst die Buddhaschaft; insofern könnte man im Vergleich zum Christentum geradezu vom umgekehrten Zeitverlauf sprechen: nicht aus dem Buddha werden die Wesen, sondern aus den Wesen werden Buddhas.

Ein Buddha wirkt ausschließlich darin, dass er den fühlenden Wesen das Licht seiner Weisheit vermittelt. Er ist darum immer Helfender. Der Aspekt des Strafens ist einem Buddha vollkommen fern. Dies wird schon deutlich, wenn man überhaupt einen Shin-buddhistischen Tempel betritt. Der Raum ist ganz von Licht erfüllt, nichts Schattenhaftes ist zu erkennen, das auf einen „gerechten Zorn des Buddha“ schließen lassen könnte.

Das Christentum hingegen stellt mit dem Kreuz ein Symbol ins Zentrum seines liturgischen Raums, das die vollzogene Strafe in ihrer härtesten Form zeigt. Dahinter steckt ein bestimmtes Denken, das den Vollzug der Strafe und die Erlösung mit Notwendigkeit (in des Wortes eigenster Bedeutung) verbindet. Was den Menschen nach christlicher Lehre erlösungsbedürftig macht, ist sein Abfall von Gott, den er in Freiheit vollzieht: die Sünde. Die Sünde ist nur für den Menschen (und allenfalls noch für einige Erzengel) spezifisch. Alle andere Kreatur ist nach christlicher Lehre nicht sündig und damit auch nicht erlösungsbedürftig, weil sie die Freiheit, die für den Abfall von Gott Voraussetzung ist, nicht hat. Der Mensch aber ist dem Herrn gegenüber wie ein Diener „verantwortlich“. Wenn der Herr anfragt: „Bist du auch wirklich meine Kreatur und mein Diener?“ und der Mensch antwortet nicht, weil er gar nicht an den Herrn denkt oder weil er das verschwommene Gefühl hat, gar keinem oder bloß irgendjemandem – im schlimmsten Falle sich selbst, im besten Falle der Menschheit gegenüber

⁹ Nur ganz schlechte englische Übersetzungen sprechen von „Lord Buddha“.

– Verantwortung zu tragen, dann lebt der Mensch in Sünde und ihn trifft in gerechter Weise die Strafe des Herrn.

Dem gegenüber ist nach buddhistischer Lehre jedes fühlende Wesen befreiungsbedürftig und wird in diesem Sinne auch als - im Prinzip, und zwar nur im Prinzip! - frei gedacht. Die Befreiungsbedürftigkeit der fühlenden Wesen liegt nicht an einem in Freiheit vollzogenen Akt der Abwendung von Gott, sondern an der Tatsache, dass sie einerseits fühlende Wesen sind, also Freuden und Leiden empfinden, andererseits im gegenwärtigen Augenblick in mehr oder minder großen Maßstäbe unfrei sind. Zumindest im Augenblick haben sie nicht die Wahl, das Leiden in jedem Falle zu vermeiden, sonst würden sie es sicherlich tun. Erst in der Buddhaschaft ist die Befreiung erreicht und die Freiheit verwirklicht.

Dieser Freiheitbegriff des Buddhismus ist offensichtlich nicht deckungsgleich mit dem Christentum, da er ausschließlich positiv bewertet wird: Freiheit ist für Buddhisten die Freiheit von allem, was Leid verursacht, bzw. die Möglichkeit, allen fühlenden Wesen helfen zu können.¹⁰ Dem gegenüber ist die Freiheit im Christentum ambivalenter Natur. Zunächst tritt sie als eine – gleichsam vom Menschen her zu denkende Freiheit auf. Im Mythos vom Sündenfall wird der Augenblick geschildert in dem der Mensch zum ersten Mal seine Freiheit erkennt und zwar als Möglichkeit, eigene Maßstäbe zu setzen: „Ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“¹¹ Diese Freiheit – ich brauche es nicht zu erwähnen – ist rein negativ zu bewerten: sie ist die Sünde.

Wenn man die vom Christentum als Sünde bezeichneten Dinge konkret mit dem „schlechten Karma“ des Buddhismus vergleicht, fällt auf, dass beides in vielen, wenn nicht gar den meisten Fällen übereinstimmt. „Schlechtes Karma“ bedeutet aber nicht, dass der Mensch ein Herrengebot überschreitet, und deswegen vermisst man im Buddhismus die ersten Gebote des Dekalogs.¹² Die beste Übersetzung für den japanischen Begriff 罪 (ZAI, tsumi) ist darum wohl nicht Sünde, sondern Vergehen. Es sind Taten, durch die man sich „vergeht“, d.h. durch die man in die falsche Richtung geht und sich von der Befreiung entfernt. Der Grund für die Vergehen liegt in der Unwissenheit, der Unerwachtheit (j. mummyō 無明) der Wesen. Während im Christentum der Mensch sündig ist, weil er von seiner ursprünglichen Natur abgefallen ist, um die er hätte wissen können, weil Gott ihn so geschaffen hat, können die Wesen im Buddhismus den Grund ihres Leidens nicht oder nur unvollkommen erkennen. Erst ein Buddha erkennt die Dinge, wie sie sind (und verwirklicht damit den so genannten Dharmakörper).

Dennoch liegen Christentum und Buddhismus hier nicht so weit auseinander wie es auf den ersten Blick scheint. Auch der Buddhismus spricht von einem „Gesetz“, dem so genannten dharma, und dieser Ausdruck ist ins Chinesische zu allen Zeiten mit dem Zeichen für „Strafgesetz“ 法 c. fa j. hō übersetzt worden, das sich im modernen Chinesisch bzw. Japanisch auch im Begriff

¹⁰ Der erste Freiheitsbegriff ist allen buddhistischen Schulen gemeinsam und heißt auf Japanisch *gedatsu* 解脱 (S. vimoksa) Er beinhaltet die Loslösung von allen Fesseln, d.h. die Überwindung aller leidverursachenden Faktoren. Im Mahāyāna-Buddhismus gibt es neben diesem rein negativen Freiheitsbegriff noch einen positiven: j. jizai 自在 (S. vashitva), worunter die Freiheit eines Buddha oder Bodhisattva zu verstehen ist, an verschiedenen Orten zu erscheinen, das Leben zu verlängern, den Dharma zu predigen usw. Dieser positive Freiheitsbegriff folgt aus dem Bodhisattva-Ideal, denn der Bodhisattva möchte ja positiv etwas für alle anderen erreichen. Der Lehrer des Buddha Amida trägt diese zweite Freiheit übrigens schon im Namen: Buddha Lojeshvararāja „Auf-der-Welt-freier-König“.

¹¹ Gen. 3, 5

¹² Im Christentum fehlen dafür z.B. alle Bodhisattvavorschriften, die etwas mit der Leerheit zu tun haben.

„Rechtswissenschaft“ (法学 c. faxue j. hōgaku) wiederfindet.¹³ Dieses Gesetz ist allerdings unpersönlich: niemand hat es erlassen, es besteht wie ein Naturgesetz - weil die Dinge eben so sind. Wer sich daran hält, für den ist es das „Tragende“ in einer ansonsten haltlosen Welt.

Die Buddhas sind im Gegensatz zum christlichen Gott also nicht die Gesetzgeber. Aber ist das so wichtig? Man darf niemals die enge Beziehung zwischen einem Buddha und dem Dharma übersehen: Das Wesen eines Buddhas besteht nämlich darin, den Dharma zu leben und zu verkünden. Darum spricht der Buddha an vielen Stellen von „meinem Gesetz“ (j. gahō 我法)

Neben dem Begriff der „angemaßten Freiheit des Menschen“, die das Wesen der Sünde ist, gibt es im Christentum eine gleichsam von Gott gedachte Freiheit, die auf den ersten Blick paradox erscheint: Es ist die Freiheit des Gott Dienenden. Bei Johannes heißt es z.B. „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien.“

Nur wenig später heißt es: „Wer die Sünde tut, ist der Sklave der Sünde.“ In dieser Passage ist der Ausgangspunkt der Sünde, wie es mir scheint, zunächst nicht die angemessene Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern im Gegenteil eine Sklaverei, die aus der Sünde selbst folgt. Die Befreiung ist das Überwinden der Sünde durch das „Bleiben im Wort“. Dieser Gedanke scheint mit dem buddhistischen Denken durchaus verwandt zu sein.

Insofern findet man in beiden Religionen Denkart, die in die Richtung der jeweils anderen zu weisen scheinen.

3. Shin-Buddhismus und Christentum unter dem Aspekt der Geschichte

An dieser Stelle möchte ich für einen Moment innehalten. Bis jetzt habe ich beide Religionen als Lehren gegenübergestellt und miteinander verglichen. Dieses Verfahren hat aber enge Grenzen und funktioniert nur, solange der Vergleich bloß auf allgemeiner Ebene stattfindet, man sich also in einem Bereich aufhält, wo die Lehre einer Religion unzweideutig formuliert zu sein scheint. Fast alle konkreten Fragen liegen außerhalb dieses Bereichs, sie lassen sich gar nicht beantworten, ohne dass man auf die im Verlauf der Geschichte entstandenen Theologien und Dogmen, die unterschiedlichen Traditionen eingeht. Darum möchte ich den Aspekt der geschichtlichen Entwicklung einmal ins Auge fassen.

Der Gott Jahwe war wohl ursprünglich – nach dem was z.B. die Archäologie zutage fördert - die Regen- und Fruchtbarkeitsgottheit eines kanaanitischen Volksstammes, die sich gegenüber den Gottheiten anderer Stämme durchgesetzt, als „Herr“ erwiesen hat. Diese Gottheit hatte ursprünglich sehr harte und unberechenbare Züge und dies findet dann seinen Niederschlag auch in dem, was Christen heute im Rahmen der Heilsgeschichte¹⁴ glauben: Am Anfang wütet Jahwe, er straft die Menschen mit der Sintflut, lässt Sodom und Gomorrha untergehen usw. Später jedoch nimmt er

¹³ Im westlichen Übersetzungen schwankt man noch, und übersetzt gelegentlich Dharma mit die „Dinge“ u.a. Solche Unsicherheiten finden sich im Chinesischen nur bei den allerersten Übersetzern, z.B. in Lokaksemas Übersetzung des Pratyutpanna-Sūtra (um 180 n.Chr.) Danach müssen sich die Chinesen ihrer Sache sehr sicher gewesen sein und die Übersetzung mit „Strafgesetz“ wurde nie mehr in Frage gestellt.

¹⁴ Auch Religionen überliefern eine Sichtweise ihrer eigenen Geschichte als Teil ihres Glaubens mit. Im Falle des Buddhismus sind zum Beispiel die „Drei Drehungen des Rades“, wie sie von tibetischen Meistern gelehrt werden, die Fünf Zeiten der Tendai-Lehre, oder das Mappō-Denken des Shin-Buddhismus etwas Vergleichbares und könnten als Heilsgeschichte bezeichnet werden.

immer partnerschaftliche Züge an: er befreit sein Volk aus der Knechtschaft und führt es ins Heilige Land. Im Christentum schließlich nimmt Jahwe väterliche Züge an: die Bindung an ein einziges Volk wird immer unwesentlicher, die Erlösung der ganzen Menschheit liegt ihm nun am Herzen. Gott selbst erlöst den sündigen Menschen durch seinen Sohn, und jedem reuigen Sünder, der sich an Christus wendet, ist die Strafe erlassen und das Heil sicher. Aus Jahwe ist der „Gott der Liebe“ geworden, der die Menschen dazu auffordert, ihm auf dem Weg der Liebe nachzufolgen.

Wenn man diese Entwicklung einmal mit der Buddhavorstellung des Shin-Buddhismus im Hinterkopf vergleicht, so kann man sagen: Der biblische Gott ist in seiner geschichtlichen Entwicklung dem Buddha Amida immer ähnlicher geworden. Der Gott, der Mose zum Massaker an den Midianern aufruft (Numeri 31), hat mit dem Buddha Amida noch keinerlei Ähnlichkeit. Aber ein Gott, der für die ganze Menschheit da ist, der allen Menschen, die sich an ihn wenden und seinen Namen anrufen, das Heil schenkt, bietet doch etliches zum Vergleich.

Auch die Geschichte des Shin-Buddhismus lohnt es sich, einmal aus allgemeinsten Perspektive Revue passieren zu lassen.¹⁵ Der Buddha des Pālikanons wird als gewöhnlicher Mensch geschildert, der aus eigener Kraft einen Weg zur Befreiung gefunden hat. Er erinnert in mancher Hinsicht an die griechischen Philosophen, die seine Zeitgenossen waren,¹⁶ jedenfalls mitnichten an den biblischen Gott. Sollte der Buddhismus jemals eine Philosophie gewesen sein, so ist er in dieser Form allerdings nicht überliefert worden. Von Anfang an gab es wohl die Zufluchtnahme zum Buddha (wie es sie zu Sokrates wohl nie gab). Bald werden vom Buddha auch göttliche Züge berichtet, immer häufiger werden z. B. die sechs göttlichen Kräfte genannt (schon im Theravada-Buddhismus!). Im Mahāyāna-Buddhismus nimmt der Gläubige immer mehr teil an der Kraft der Bodhisattvas und Buddhas (man denke an zahlreiche Praktiken des tibetischen und japanischen Buddhismus, denen die gnädige Hilfe von Bodhisattvas zugrundeliegt). Schließlich, im Lotossūtra und Nirwanasutra, stößt der Buddhismus zur Lehre des unwandelbaren und ewigen Buddha vor. Im Reinen-Land-Buddhismus werden die anderen Buddhas und Bodhisattvas immer unwichtiger, da sie ohnehin den Namen des Buddha Amida verkünden. Ihr Licht wird vom unermesslichen Licht dieses einen Buddha gleichsam aufgesaugt. Im Shin-Buddhismus schließlich gibt es nur noch eine einzige zur Erlösung führende Kraft, den Buddha Amida. Alle anderen zum Heil führenden Kräfte liegen nur noch scheinbar außerhalb von ihm. - Kurzum, auch von der Shin-buddhistischen Tradition lässt sich sagen, dass ihre Buddha-Vorstellung im Verlauf der Jahrhunderte typisch christlichen Gottesvorstellungen – Allgegenwärtigkeit, Ewigkeit, Einheit - immer ähnlicher geworden ist.

Dies ist die Ausgangssituation, die man berücksichtigen sollte, wenn man beide Religionen fair vergleichen und miteinander ins Gespräch bringen will. Es ist wenig sinnvoll, wenn Shin-Buddhisten aus der Fülle der Gottesbilder, die in der Bibel erkennbar sind, irgendeines herauszugreifen und dagegen ihre eigene Lehre in Stellung bringen. Die Gottesbilder der Bibel haben eine Ordnung, die in einem - wie auch immer beschaffenen - theologischen Rahmen gedeutet werden muss. Darum ist es z. B. kein Argument, wenn Shin-Buddhisten darauf hinzuweisen, dass viele Christen nur an einen

¹⁵ Ich möchte mit Nachdruck vor dem Missverständnis warnen, nur der Shin-Buddhismus habe eine solche Geschichte. Leider habe ich Angst hier in ein vollkommenes Vakuum hineinzuschlittern, da die meisten westlichen Buddhisten noch heute meist ganz unhistorisch über ihre eigene Tradition denken.

¹⁶ Schon der große Shin-Buddhistische Gelehrte und Reformator Kiyozawa Manshi (1863-1903) verglich den Buddha des Pālikanons mit Epiktet, und Nakamura Hajime hat diesen Vergleich in seinen Vorträgen zum Suttā-Nipata aufgenommen. Auch Platon-Sokrates, der ja ebenfalls einen „Wiedergeburtstheos“ lehrte und die Unwissenheit als Grund für schlechtes Handeln erkannte, fällt als Vergleich ein.

moralischen, strafenden Gott glauben und entsprechende Bibelstellen zu zitieren. Auch tun Christen, die mit einem Halbverständnis über den Buddhismus weitreichende Urteile fällen, der Sache des Dialogs nur wenig Gutes.¹⁷

Die einzige sinnvolle Möglichkeit, zwei Religionen zu vergleichen, ist dies im vollen Bewusstsein ihrer historischen Entwicklung zu tun. Nur hier lässt sich überhaupt die Grenze zwischen den Religionen ausmachen, die zugleich der Ort ihrer größten Nähe ist. Hier muss der Dialog stattfinden und hier kann man sich auch einmal die Hand reichen.

4. Einige Aspekte des 1. Johannesbriefs im Vergleich zum Shin-Buddhismus

Ich habe mich aus zwei Gründen dazu entschieden, auf den 1. Johannesbrief näher einzugehen. Erstens, ist der 1. Johannesbrief eine der spätesten Schriften des neuen Testaments, die Entwicklung des biblischen Gottesbildes dürfte hier also abgeschlossen sein; und zweitens enthält er eine mehr oder minder kompakte, in sich geschlossene Theologie, die auch einem Nicht-Theologen wie mir verhältnismäßig eindeutig erscheint.

Der Verfasser der drei Johannesbriefe, man nennt ihn den Presbyter Johannes, gehört zur johannistischen Schule in Ephesus. Er ist wahrscheinlich keiner der beiden Herrenjünger dieses Namens, möglicherweise aber deren Schüler. Wahrscheinlich verfasste er auch das Johannesevangelium – und zwar nach neueren Forschungen erst nach den Briefen (und ohne dessen Zusatz kap.21). Da das Johannesevangelium vor den zwanziger Jahren des 2. Jahrhunderts entstanden sein muss, sind die Briefe wahrscheinlich um 100 u. Z. entstanden.¹⁸ (Jesu Wirken und Tod lag zu dieser Zeit also ungefähr so lange zurück wie der Zweite Weltkrieg für uns.)

Im Hintergrund der drei Briefe scheinen Auseinandersetzungen in einer frühchristlichen Gemeinde zu stehen, denn der Apostel setzt sich an vielen Stellen mit den so genannten Pneumatikern auseinander. Diese Gruppierung verherrlichte den „Geist“ (*pneuma*) und wollte sich gegen alle anderen Menschen, die für sie bloße Hyliker, „der Materie verhaftete Menschen“ waren, abgrenzen. Die Pneumatiker leugneten, dass Christus im Fleisch gekommen sei und unterschätzten somit das Erdenwirken Christi. Aus dem rein geistigen Reinheitsanspruch folgte bei solchen gnostischen Strömungen dieser Art paradoxerweise meistens eine vollkommen laxen Moral: Die Welt war schlecht und man musste sich, wenn man die geistigen Weihen auf irgendeine Weise erlangt hatte, im Schmutz des Erdenlebens nicht weiter anstrengen... Schon im ersten Brief behauptet Johannes, dass diese „Antichristen“, obwohl sie aus den eigenen Reihen hervorgegangen seien, schon immer außerhalb der christlichen Gemeinde gestanden hätten, im zweiten Brief fordert Johannes seine Gemeindemitglieder sogar auf, die Kontakte mit ihnen abzubrechen.

Der Konflikt, der zum Anlass der Johannesbriefe wurde, erinnert entfernt an die Probleme, die der frühe Reine-Land-Buddhismus mit gewissen Anhängern hatte, die glaubten, dass Amidas Grundgelübde jede Moral überflüssig mache (sogenannter „Stolz auf das Grundgelübde“ j. hongan bokori). Dergleichen scheint zu den Geburtswehen einer „Gnadenreligion“ zu gehören. Für unseren

¹⁷ Wenig hilfreich waren z.B. die Kommentare, die Papst Johannes-Paul II zum Buddhismus abgab.

¹⁸ Alles, was ich in diesem Absatz sage, lässt sich natürlich wissenschaftlich diskutieren, z.B. ob der Brief nicht schon 90 u.Z. geschrieben wurde, ob der zweite und dritte Johannesbrief wirklich vom selben Verfasser stammt und sich auf denselben Vorfall bezieht usw. Für unsere Zwecke ist es ausreichen, nur vom jeweils Wahrscheinlichsten auszugehen. Einzelheiten finden sich z.B. in: Pokorný, Peter und Heckel, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), vor allem S,583ff.

Zusammenhang sind aber hauptsächlich die zwei Bestimmungen Gottes wichtig, die Johannes in seinem Brief gibt: Erstens „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm“ (1. Joh. 1,5)¹⁹, zweitens „Gott ist Liebe.“ (1. Joh. 4, 16) Der Gegenbegriff zu Gott als Licht ist natürlich die Gottesferne und, obwohl Johannes es hier nicht explizit sagt, ist dieser Gegenbegriff sicherlich die Sünde, von der er zwei Definitionen gibt: „Sünde ist Gesetzwidrigkeit“ (1. Joh. 3, 4) und „Jedes Unrecht ist Sünde.“ (1. Joh. 5, 17) Gott gegenüber sind alle Menschen Sünder: „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns.“

Die erste Bestimmung Gottes „Gott ist Licht“ erinnert, wenn man vom Adjektiv „unermesslich“ absieht, stark an den Namen des Buddha Amida – „Buddha des Unermesslichen Lichts“. Die zweite Bestimmung „Gott ist Liebe“ ist auf den ersten Blick vollkommen unähnlich, denn das Zeichen für „Liebe“ (愛 ai) steht in buddhistischen Texten gerade für die anhaftende Liebe, die (nach der zweiten edlen Wahrheit) der Grund für das Leiden ist. Aber auch Johannes unterscheidet zwei Formen der Liebe, die sich gegenseitig ausschließen: Die erste bezieht sich auf die Welt und führt zum Vergehen. „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist. Wer in der Welt ist, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Die Welt und ihre Begierde vergeht; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.“ (1. Joh. 2,15-17)

Die zweite Form der Liebe stammt nicht vom Menschen, sondern sie stammt von Gott und führt auch zu dessen Erkenntnis: „Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott: Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt.“ (1. Joh. 4,7-8) Diese Liebe besteht offensichtlich in einem Füreinander-Handeln und sie ist ganz praktisch: „Meine Kinder, wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit.“ (1. Joh. 3,18) Dieser Liebesbegriff entspricht am ehesten dem buddhistischen Begriff des „Großen Mitgefühls“ bzw. „Großen Mitleidens“ (j. daijihi, s. mahakaruna), von dem es im Betrachtungs-sūtra heißt: „Der Geist des Buddha ist das Große Mitgefühl und mit unbedingtem Mitgefühl umfängt er alle Wesen“ (343c2)

Die Unterschiede zwischen der Theologie des Johannes und der Buddhologie des Shin-Buddhismus liegen an dieser Stelle eher im Menschenbild, genauer gesagt, im Verhältnis zwischen Mensch und Gott bzw. Mensch und Buddha. Einmal vorausgesetzt, dass Sünde und schlechtes Karma (j. tsumi) weitgehend entsprechen, so würde Shin-Buddhist doch nicht sagen „Alle Menschen sind Sünder“: der Mensch ist durchaus imstande die „Sünde“ abstreifen und die Buddhaschaft zu erlangen. An dieser Stelle ist das (allgemein-)buddhistische Menschenbild optimistischer. Allerdings haben nach Shin-buddhistischer Auffassung nur Menschen, die in unmittelbarer Nähe eines Buddha leben und mit der allerreinsten Tradition in Kontakt kommen können, diese Möglichkeit. Der dem Buddha entfremdete Mensch unserer Tage kann sich nicht mehr aus eigener Kraft von der „Sünde“ befreien. Technisch gesprochen ist die Menschheit im Zeitalter des Endenden Dharma in einer ganz ähnlichen Situation wie die Menschheit bei Johannes.

Wie sind die Befreiung von der Sünde und das christliche Leben bei Johannes gedacht? - Freiheit von der Sünde gewinnt der Mensch dadurch, dass das „Blut seines Sohnes Jesus uns von aller Sünde reinigt.“ (1 Joh. 1,7). Bedingung dafür ist, dass der Mensch die Sünde bekennt: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht; er vergibt die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht.“

¹⁹ Ich zitierte stets die Neue Jerusalem Bibel: Einheitsübersetzung mit Kommentar zur Jerusalem Bibel (Freiburg: Herder, ²2007), in der man ebenfalls viele wertvolle Hinweise findet.

Der Mensch soll nach Johannes „im Licht leben, wie er im Licht ist.“ Dies geschieht aber nicht durch eine Schau von Gottes Licht - denn „niemand hat Gott je geschaut“ (1. Joh. 4,12) und was wir geschaut haben, ist nur „das Wort des Lebens“ (1. Joh. 1,1) - sondern es geschieht in der Gemeinschaft. „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht; da gibt es für ihn kein Straucheln. Wer aber seinen Bruder hasst, der ist in Finsternis. Er geht in der Finsternis und weiß nicht wohin er geht; denn die Finsternis hat seine Augen blind gemacht.“ (1. Joh. 2,10-11) An dieser Stelle erkennt man, dass die beiden oben genannten Bestimmungen Gottes im Grunde genommen ein und dieselbe sind. Dies ist das entscheidende Argument gegen die Pneumatiker: In Gott zu bleiben, bedeutet nicht eine geistige Schau Gottes zu haben (wie es die Grundidee der etwas späteren Gnosis war), sondern ein Leben der tätigen Liebe zu führen. Mit der Sünde zu brechen, indem man sie bekennt, die Gebote und insbesondere das Liebesgebot zu halten, und sich vor der Welt zu hüten, ist der stetig wiederkehrende Dreischritt des christlichen Lebens.

Sowohl im Christentum als auch im Shin-Buddhismus kommt die Befreiung des Menschen durch Taten, die von anderer Seite stammen. Beides sind echte Erlösungsreligionen („konsequente Gnadenreligionen“, wie Karl Barth sagt), bloß dass im einen Falle das Erlösungswerk der Bodhisattva-Pfad Dharmākaras und im anderen Falle – in großem Kontrast dazu – das Blutopfer Christi ist.

Im Shin-Buddhismus erkennt der Mensch durch das Licht der Weisheit Buddha, d.h. durch den Dharma, wie eng und geradezu untrennbar die Leid verursachenden Geistesfaktoren (klesha) an ihm haften. Auch hier gilt der gewöhnliche Mensch als blind und unfähig, den Buddha zu sehen: eine geistige Schau des Buddha wird darum nicht angestrebt (im Gegensatz zu anderen Schulen des Mahāyāna-Buddhismus).

Ein direktes Bekenntnis zum „Beflecktsein“ durch Gier, Hass, Verblendung ist aber nicht nötig. Erkennen der Situation und Gerettetsein durch den Buddha sind zwei Seiten einer Medaille. Darum kennt der Shin-Buddhismus keine dramatischen Riten wie die Beichte und die Eucharistie. Das Hin- und Herfallen zwischen Licht und Schatten, zwischen Vergebung und wieder Sündigwerden, das so charakteristisch für das christliche Leben ist, ist im Shin-Buddhismus ein einfaches Bewusstsein seiner Selbst als Schattenexistenz. Wie an einem wolkenverhangenen Tag ist man mal unter dickeren oder dünneren Wolkenchichten. Man ist sich bewusst, dass es heller oder dunkler ist, und nutzt das Licht, das man trotz der Wolken empfängt, so gut es geht, im Alltag. Einen Menschen des Nembutsu nennt erkennt man also durchaus an seinem „Wandel im Licht“, wie es Johannes ausdrücken würde, und die Myōkōnin fielen ihren Mitmenschen hauptsächlich durch ihre „tätige Liebe“ auf.

5. Kontraste

Auf drei Problemkreise lohnt es sich, kurz gesondert einzugehen, da hier der Abstand zwischen Christentum und Shin-Buddhismus besonders deutlich empfunden wird, nämlich 1.) das zur Erlösung führende Werk und 2.) die Vorstellung von Gemeinschaft 3.) das Schöpfungsdenken im Gegensatz zum abhängigen Entstehen.

5. 1. Das Erlösungswerk

Das Erlösungswerk im Shin-Buddhismus ist der Bodhisattva-Pfad Dharmākaras und darüber ist, da er außerhalb der Geschichte (zumindest innerhalb der uns zugänglichen Dimension) stattfand, wenig zu sagen. Der Bodhisattva-Pfad Dharmākaras ist im Wesentlichen kein anderer als der eines jeden anderen Bodhisattvas und wird im Großen Sūtra auch beschrieben. Das einzig besondere an diesem Bodhisattva-Pfad ist seine gleichsam unendliche Länge: für die Zahl an Kalpas, die er gedauert haben

soll kommt das höchste chinesische Zahlwort zum Einsatz. Nur deswegen kann der Buddha genannt unermesslich genannt werden.(269c4 ff, vgl 267b29)

Im Christentum ist das Erlösungswerk eine Sühne durch Blut, die Kreuzigung eines historischen Menschen, und dies war von Anfang an ein Ärgernis und ein „Stein des Anstoßes“ (Röm 9,32). Insbesondere in der heutigen Zeit ist es für die meisten Menschen nicht mehr zu verstehen und man wundert sich, auf welcher unbeholfenen Weise selbst christliche Geistliche bei Fernsehdiskussionen vom Kreuz überhaupt noch reden. Man schämt sich beinahe, als Zeitgenosse eines so trivialen Religionsverständnisses erappt zu sein. Die tiefe Verinnerlichung des Kreuzes, die für jeden christlichen Mystiker noch ganz selbstverständlich war, ist dem modernen Menschen in weite Ferne gerückt. An seine Stelle tritt die Deutung der Kreuzigung als inhumanem Gewaltakt und Mel Gibsons Film „Die Passion Christi“ lässt uns an allen Geißelungen und Schmerzenschreien sogar in voyeuristischer Weise teilnehmen.

Das Wort „inhuman“ ist hier bemerkenswert, denn es zeigt, dass das Christusbild auf das „Humane“ und rein Historische zusammengeschrumpft ist. Gerade das ist aber sicherlich nicht die Absicht des Christentums. Die Kreuzigung eines Rabbi aus Nazareth namens Jesus, der – zu Unrecht oder nicht – unter Aufruhrverdacht geraten war, wäre vielleicht tragisch, aber nur von geringem Interesse. Selbst wenn dieser Jesus wunderbare Lehren gepredigt hätte, ginge es uns nicht mehr an als der ebenfalls tragische Tod des weisen Seneca 35 Jahre später. Interessant wäre allenfalls die Thora-Auslegung des Rabbi Jesus, die vielleicht im Talmud überliefert wäre. Aber so ist es ja nicht! Allein die christliche Voraussetzung, dass *dieser Mensch zugleich Gott* gewesen ist, macht daraus das zentrale Erlösungsereignis – und nicht nur das Symbol (im umgangssprachlichen Sinne)! – der gegenwärtig anhängerreichen Weltreligion. Das Kreuz ist also nicht primär „in-human“, sondern es ist „gegen-göttlich“. Vom Sockel gestoßen werden sollen alle glorreichen Götter dieser Welt: die heroischen Götter Griechenlands, der göttliche Cäsar Augustus und meinetwegen auch der weltfremde Mechaniker-Gott, den der Deismus viele Jahrhunderte später erfand. Gott ist in der Welt und er scheitert an ihr wie ganz gewöhnlicher Mensch, ja wie der letzte Heuler. Das ist die ungeheure Provokation, die das Christentum allen anderen Religionen entgegenruft. Man unterschätzt sie, wenn man sie gegen eine weichere Währung eintauscht.



Apsis der romanischen Kirche St. Peter und Paul in Niederzell auf der Insel Reichenau. Über dem Chorfenster: Christus als Pantokrator (Foto: Peter Berger)

Was das Kreuz bedeutet, versteht der Bauer, der sich erschöpft vor einem Feldkreuz niederlässt, der Kranke, der in einem weißen Krankenhausraum auf den Tod wartet, und auch die Nonne, die ihr ganzes Leben lang nur für hilflose, hässliche alte Menschen da ist. Die Nachfolge Christi, die im Christentum immer als Nachfolge des Kreuzes beschrieben wird, besteht nicht darin, dass man zu einem masochistischen Gewaltakt gegen sich selbst aufgerufen wird, sondern sie besteht in der Annahme des alltäglichen Leidens in der einfachen Absicht, daraus das Beste zu machen. Buddhistisch gesprochen steckt das tiefe Bewusstsein von der ersten edlen Wahrheit, der Wahrheit des Leidens dahinter. Darum ist das Symbol des Kreuzes gar nicht so verschieden vom buddhistischen Symbol der Lotosblume. Die Lotosblume wurzelt im schlammigen Teich, der für das Leiden in der Welt steht, aber ihre Blüte ist rein; sie steht für das Nirwana, wo das Leiden überwunden ist.

Ganz ähnlich sieht man gelegentlich in christlichen Kirchen auf der Apsis, die sich hinter bzw. über dem Kreuz befindet, den auferstandenen Christus bzw. Christus als Weltenherrscher (Pantokrator) dargestellt, der dem Gläubigen gleichsam zruft: „In der Welt seid ihr in Bedrängnis (so wie ich es war!), aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.“ (Joh 16,33)

Das Kreuz erscheint uns modernen Menschen als so irrational, weil hier ein historisches Ereignis zum Symbol für alles Leiden auf der Welt geworden ist, wobei Symbol in des Wortes eigentlicher Bedeutung zu nehmen ist.²⁰ Es ist schwer, den Sühnegedanken, der im Neuen Testament wiederholt ausgesprochen wird, als eine reine Metapher zu deuten, solange hier wirklich ein Mensch grausam gestorben ist. Unser historisches Denken reibt sich an diesem Gedanken und lässt das „Ärgernis“ umso deutlicher zutage treten. Hier liegt wohl einer der tieferen Gründe für die Krise des europäischen Christentums.²¹

Das Kreuz ist andererseits in seiner ganzen Drastik sicherlich auch heute noch für viele Menschen ein Impulsgeber, sich selbst zu überwinden und die „Nachfolge“ anzutreten. In den buddhistischen Ländern, wo man schon lange keine Leichenbetrachtungen mehr macht, fehlt den Menschen in ihren schönen, reinlich geputzten Tempeln vielleicht manchmal ein solcher schmerzlicher Ansporn. Sie leben eine temporäre Erbauungsreligiosität oder vielleicht nur noch das Pflichtprogramm für gewisse Übergangsriten im bürgerlichen Leben. Das Bewusstsein dafür, was der Bodhisattva-Pfad in dieser fünffach befleckten Welt bedeutet, ist vielleicht nur noch schwach ausgeprägt. Es wäre jedenfalls

²⁰ Grch. Symballo „zusammenwerfen“ (Das deutsche Wort „Ball“ stammt ebenfalls von ballo „werfen“ ab)

²¹ Großartig hat sich Sören Kierkegaard in seiner „Einübung ins Christentum“ Gedanken über das Ärgernis gemacht, er hat geradezu das Buch zu diesem Thema verfasst.

wünschenswert, wenn der Buddhismus gerade in seinen Ursprungsländern engagierter auftreten würde, als er es gegenwärtig tut.

Ich habe diese Dinge erklärt, weil ich den Eindruck habe, dass in buddhistischen Kreisen oft sehr oberflächlich und herablassend über das Kreuz schwadroniert wird. Dies ist aber dem Sachverhalt nicht angemessen. Es wäre freilich die Aufgabe der Christen, ihre zentralen Glaubensinhalte klarer herauszustellen.

5.2. Kirche

Im Buddhismus gibt es – so meine These – keinen vergleichbaren Begriff zum Wort „Kirche“. Ich meine mit „Kirche“ nicht die Organisationsform einer religiösen Gemeinschaft. Alle Religionen haben eine Organisationsform, die durch irgendeine Form der Priesterhierarchie und gewisse Entscheidungsorgane wie Synoden usw. charakterisiert wird. In diesem Sinne sind alle Religionen mehr oder weniger „kirchlich“ organisiert. Aber das Wort „Kirche“ meint mehr.

Das Wort Kirche geht auf den Begriff *ekklesiá* zurück, was wörtlich die „Herausgerufenen“ bedeutet. Vor allem Paulus verwendete diesen Begriff und identifizierte Kirche mit dem Leib Christi (manchmal nennt er Christus aber nur den Kopf dieses Leibes.²²) Der Presbyter Johannes (der Evangelist bzw. Briefeschreiber) verwendet diesen Begriff zwar nur einmal,²³ aber das bedeutet nicht, dass er in der Sache wesentlich anders denkt als Paulus. Im Johannesevangelium heißt es: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen. Wer nicht in mir bleibt, wird wie die Rebe weggeworfen, und er verdorrt.“ (Joh 15, 5) „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt.“ (Joh 15, 16)

Der Begriff Kirche ist durch ein Erwähltsein durch Christus gekennzeichnet, das letzten Endes die Grenze zwischen Heil und Unheil markiert. Natürlich ist hier nicht unbedingt eine real existierende Kirche dieser oder jener Konfession gemeint, sondern eine bloß verborgene Kirche, die nur Christus kennt (und die darum theologischen Spielraum lässt). Dennoch im Begriff Kirche ohne Zweifel ein hartes „Entweder-Oder“, eine Selektion zwischen Böcken und Schafen mitgedacht.

Der buddhistische Begriff Sangha hat mit dieser Vorstellung wenig zu tun. Sangha bezieht sich auf die Ordinierten, die in einer gewissen Form ein Gelübde abgelegt haben. Man tritt dem Sangha bei oder wieder aus, aber die Möglichkeit, die Buddhaschaft zu erlangen, ist immer da und bleibt davon unberührt.

Auch die „Schar der recht Vergewisserten“ (j. *shojōshu* 正定衆), ein Begriff aus dem Großen Sūtra, der bei Shinran eine wichtige Rolle spielt, kann nicht mit dem Begriff „Kirche“ identifiziert werden. Die Shin-buddhistische Vorstellung vom Erlöstsein kommt an den christlichen Begriff des „Herausgerufenen“ sehr nahe heran. Der Buddha (und alle Buddhas) rufen das „Namu Amida Butsu“, aber nur wenige kommen dadurch in Resonanz und „antworten“. Trotz dieser auf der Hand liegenden Parallele gibt es einen entscheidenden Unterschied. Das vielleicht wichtigste Gelübde, das alle Buddhas auf ihrem Bodhisattva-Pfad ablegen und das auch der Buddha Amida im Großen Sūtra ausspricht (267b13), ist der Satz: „Ich werde alle Wesen zur Befreiung führen.“ Hier wird keine

²² z.B. 1 Kol 1, 18

²³ Kittel, Gerhard (Hg): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament BD. III (Stuttgart: Kohlhammer, 1938) S.505

Grenze gezogen, es gibt kein „Entweder-oder“, denn alle Wesen werden früher oder später „herausgerufen“. Die Frage, warum der eine früher und der andere später diese Gnade erfährt, ist nicht dasselbe, denn sie führt nicht auf den Buddha, sondern auf das sogenannte Entstehen in Abhängigkeit zurück. Letztendlich ist es eine Frage wie: Warum ist 7 größer als 5? – Es ist eben so. Man kann auch nicht fragen: Warum gibt es das Entstehen in Abhängigkeit?

5.3. Schöpfung und Entstehen in Abhängigkeit

Wenn man sich einmal die Frage stellt, warum das Christentum im Gegensatz zum Buddhismus hier letztendlich im Dualismus steckenbleibt oder zumindest stark in der Gefahr ist, dies zu tun, so erkennt man darin die Problematik des Schöpfungsdenkens, das sich nur schwer mit dem Entstehen in Abhängigkeit aussöhnen lässt. Für die eine Theologie ist Gott der Herr über Gnade und Ungnade, dann folgt der Dualismus zwischen den Geheiligten und Verworfenen aus der Eigennatur Gottes (Das ist wohl die Prädestinationslehre). Die andere Theologie räumt dem Menschen eine Freiheit der Wahl ein, etwa, weil der Mensch als Ebenbild des Herrn geschaffen wurde, dann folgt der Dualismus aus der Eigennatur des Menschen. Es gibt dann im Menschen irgendetwas, was ihn verantwortlich (umd zwar verantwortlich im letzten Sinne!) macht.

Es gibt auch in den spätesten Schriften des Neuen Testaments und insbesondere unter den Christus direkt in den Mund gelegten Aussprüchen aus den Evangelien zahlreiche Passagen, die den Dualismus betonen. Dabei ist nicht das Problematische nicht, dass die Erlösung immer an das Erlösungswerk Christi gebunden bleibt: so muss man denken, wenn man den christlichen Rahmen nicht überschreiten will. Problematisch ist dieses ständig wiederkehrende Herausstreichen des Dualismus selber. Dennoch tut man, glaube ich, den Christen Unrecht, wenn man ihnen mit Nietzsche den „bewusstesten Auserwählten-Dünkel“²⁴ vorwirft. Auch nach christlicher Lehre will Gott, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1. Tim 2, 4) Der Apostel Paulus empfiehlt in diesem Zusammenhang die Fürbitte und auch Johannes fordert am Ende seines ersten Briefs zum Gebet für die Sünder auf. (Allerdings spricht er zugleich dunkel von einer Sünde, die zum Tod führt, und für die das Gebet fehl am Platz wäre. Man kann nur vermuten, dass er die Pneumatiker für Sünder dieses Maßstabs hielt.)

Das apokalyptische Denken d.h. die Vorstellung eines Weltendes, das die Kehrseite der Schöpfung ist, verschärft die Gefahr des Dualismus noch. Wir alle haben wohl Michelangelos und Rubens berühmte Gemälde vom jüngsten Gericht vor Augen: die erlösten Auferstandenen streben in den frischen Farben wieder gewonnener Jugend gen Himmel, während die Verdammten alt und welk der Hölle zustürzen. Dies ist zunächst nur eine gemalte Metapher, die von Künstlern natürlich dankbar aufgegriffen wird. Je mehr aber solche Vorstellungen zur theologischen Substanz gehören und in die tatsächliche Zeit hineinprojiziert werden (und möglicherweise sogar konkret geglaubt werden), desto angstvoller wird das Entweder-Oder: die Bereitschaft, anderen die eigenen religiösen Vorstellungen zu ihrem eigenen Heil aufzuzwingen, nimmt zu, und die davon betroffenen christlichen Gemeinschaften werden sektiererisch.

Allerdings gab und gibt es in der christlichen Theologie wohl immer Ansätze, die die Schöpfung und Apokalypse aus echter Transzendenz heraus verstehen. Bei Johannes gibt es eine Passage, die das Gericht (Krisis), nämlich die Entscheidung zwischen ewigen Leben und Tod, in diesen einen Augenblick des Glaubens oder Unglaubens hineinverlegt: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die

²⁴ Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist § 46

Welt gesandt, damit er alle Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen seines einzigen Sohnes nicht geglaubt hat.“ (Joh 3,17 u. 18) Himmel und Hölle werden in diesen einen Augenblick verlegt und, das Ende der Zeit ist hier und jetzt.

Außerdem hat es im Christentum immer auch Theologien gegeben, die von einer ständig sich vollziehenden Schöpfung sprechen. So schreibt z.B. Meister Eckhart: „Gott hat die Welt in der Weise erschaffen, dass er sie immer ohne Unterlass erschafft. Alles, was vergangen und was zukünftig ist, das ist Gott fremd und fern.“ Hier liegen Möglichkeiten des Christentums, sich zu einem gewissen Grade der Lehre des bedingten Entstehens anzunähern.

Auf der anderen Seite ist auch die Lehre vom bedingten Entstehen nicht so zu verstehen, dass jeder Dharma bedingt entstanden ist. Es gibt schon nach klassischer Auffassung Dinge, die nicht bedingt entstanden sind (c. wuwei j. mui 無為), z. B. das Nirwana und die anderen vier edlen Wahrheiten. Der Buddha wird im Lotossūtra und Nirwana-sūtra als ewiger Buddha bezeichnet, und Shinran hielt den Buddha Amida für diesen „ewigen Buddha“. Gerade weil die Kette der Buddhas unendlich ist, ist die Buddhaschaft selbst etwas Unentstandenes, Ewiges und damit immer Vorhandenes. Das Ungeborene kann jederzeit in der Welt auftauchen. Hier liegen (paradoxe Weise) die Möglichkeiten des Buddhismus, sich bis zu einem gewissen Grade dem christlichen Schöpfungsdenken anzunähern.

6. Zusammenfassung

Ich habe versucht zu zeigen, dass die Begegnung von Christentum und Shin-Buddhismus von Vereinnahmung und Abgrenzung geprägt ist. Wenn es mit der Begegnung aber ernst gemeint ist und sie zu einer wahren Annäherung führen soll, in der man sich, ohne das Trennende zu übersehen, die Hand reichen kann, so muss man Christentum und Shin-Buddhismus in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Ideen verstehen. Dabei zeigte sich, dass die zwei Religionen von einem vollkommen anderen Ausgangspunkt starteten – Schöpfungsdenken auf der einen Seite, bedingtes Entstehen auf der anderen. Dennoch haben sie sich überraschenderweise aufeinander zuentwickelt, so dass der erste Johannesbrief in etlichen Aussagen an den Shin-Buddhismus erinnert. Auch in den verschiedenen Problembereichen, die ohne Anspruch auf Vollständigkeit grob skizziert wurden – Erlösungswerk, Gemeinschaft, Schöpfung – scheint es noch Möglichkeiten der fruchtbaren Annäherung zu geben. Beide Religionen können noch etliches voneinander lernen.