

Stefan S. Jäger  
Glaube und Religiöse Rede  
bei Tillich und im Shin-Buddhismus

# Tillich Research

Tillich-Forschungen  
Recherches sur Tillich

Edited by  
Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüßler,  
Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm

Volume 2

De Gruyter

Stefan S. Jäger

# Glaube und Religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus

Eine religionshermeneutische Studie

De Gruyter

ISBN 978-3-11-026875-1  
e-ISBN 978-3-11-026887-4  
ISSN 2192-1938

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

Jäger, Stefan S.

Glaube und Religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus : eine religionshermeneutische Studie / Stefan S. Jäger.

p. cm. – (Tillich research, ISSN 2192-1938 ; v. 2 = Tillich-Studien)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-026875-1 (hardcover : alk. paper)

1. Tillich, Paul, 1886–1965. 2. Shin (Sect) – Relations – Christianity.  
3. Christianity and other religions – Shin (Sect). 4. Faith – Sermons – History and criticism. 5. Faith – Comparative studies. 6. Faith (Buddhism). I. Title.

BQ8719.4.C5J34 2011

261.2'43926–dc23

2011022769

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Printing: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

*Für  
Daniela  
Noemi, Maike und Noah*



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner im Juni 2010 eingereichten und im Wintersemester 2010/2011 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg angenommenen Dissertation.

Da das Thema der Arbeit verschiedene Fachgebiete umfasst, hatte ich das Vorrecht, von mehreren Betreuern begleitet zu werden, denen ich mich in besonderer Dankbarkeit verbunden fühle. Prof. Dr. Gerhard Marcel Martin hat als Erstgutachter das Projekt in einer Weise betreut, die man sich als Doktorand nicht besser wünschen könnte. Seine ständige Ermutigung (zu der auch die regelmäßige und freundliche Ermahnung zur Konzentration und Eingrenzung gehörte), seine kompetente Beratung und persönliche Betreuung haben ihn mir zu einem wirklichen Doktorvater werden lassen. Ebenso danke ich Prof. Dr. Hans-Martin Barth, der das Thema der Arbeit angeregt und mir den Weg von Japan nach Marburg zum Promotionsstudium eröffnet hat. Er hat den Fortschritt der Arbeit auch über seine Emeritierung hinaus in vorbildlicher Weise kritisch-konstruktiv begleitet und mich auch in Dürrephasen ermutigt, dran zu bleiben. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Jörg Lauster für die Erstellung des Zweitgutachtens und die konstruktiven Vorschläge, die ich gerne berücksichtigt habe. Für den religionswissenschaftlichen Teil sei Prof. Dr. Christoph Kleine (Universität Leipzig) für hilfreiche Hinweise und die Übernahme des Begleitgutachtens mein herzlicher Dank ausgesprochen.

Ein besonderer Dank gilt auch meinen shin-buddhistischen Gesprächspartnern während meiner Forschungen in Japan. Hier sind besonders Prof. Dr. Sakada Hiromu (Ōtani-Universität/Kyōto) und Prof. Dr. Fukagawa Nobuhiro (Ryūkoku-Universität/Kyōto) zu nennen, denen ich wesentliche Hinweise und die freundliche Unterstützung bei der Materialbeschaffung verdanke. Rev. Ōtani Kōshin, den Abt des Nishi-Hongwanji/Kyōto, danke ich besonders für das freundliche Interesse an meinen Studien und für die Erlaubnis zur Übersetzung und Veröffentlichung seiner religiösen Reden. Herrn Ozawa Yoshio,

M. A. danke ich für die kompetente sprachwissenschaftliche Beratung und Einführung in das klassische Japanisch.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Tillich Research“ danke ich Prof. Dr. Christian Danz (Universität Wien), den Vorsitzenden der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft, und allen Herausgebern sowie dem Verlag Walter de Gruyter für die kompetente Betreuung.

Ich danke der Marburger Mission, mit der ich acht Jahre in Japan tätig war, und der Studien- und Lebensgemeinschaft Tabor, die mir im Rahmen meiner beruflichen Tätigkeit das lange Studium ermöglichten sowie meinen Kollegen an der Evangelischen Hochschule Tabor für ihre Ermutigung und Unterstützung durch konstruktiv-kritische Diskussionen und beim Korrekturlesen. Namentlich zu nennen sind Prof. Dr. Norbert Schmidt, Prof. Dr. Thorsten Dietz, Prof. Dr. Detlef Häußler und Prof. Dr. Heinzpeter Hempelmann. Die Gewährung eines Forschungsfreisemesters hat mir den zeitgerechten Abschluss der Arbeit ermöglicht. Der Friedhelm Loh Stiftung & Co. KG danke ich für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Nicht zuletzt gebührt ein großer Dank meiner Frau Daniela und unseren Kindern, die während der langen Jahre des Forschens und Schreibens oft auf mich verzichten mussten, und die durch ihr Mittragen und ihre Unterstützung einen wesentlichen Anteil am Gelingen dieses Projekts haben. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Marburg, im Mai 2011

Stefan S. Jäger

# Inhalt

Vorbemerkungen zur formalen Gestaltung der Arbeit und der Transkription fremdsprachlicher Begriffe und Eigennamen ...	XVII
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen .....	XIX
1. Einleitung .....	1
1.1 Thema und Ziele der Arbeit .....	1
1.2 Forschungsgeschichte .....	11
1.3 Aufbau und Quellen der Arbeit .....	11
1.4 Zur Methodologie vorliegender Studie .....	13
I. Hauptteil: Glaube und religiöse Rede bei Paul Tillich	
2. Grenzgänge und Brückenschläge .....	21
2.1 Vorbemerkung .....	21
2.2 Die Relevanz Paul Tillichs für den christlich-buddhisti- schen Dialog .....	23
2.3 Überwindung des „westlichen Provinzialismus“ – Tillichs Japanreise 1960 und die Begegnung mit <i>Jōdo-shinshū</i> .....	28
2.4 Paul Tillich als Kommunikator der christlichen Botschaft	38
3. Der Glaubensbegriff im Kontext der philosophischen Theologie Tillichs .....	48
3.1 Grundlinien der philosophischen Theologie Tillichs: Funktion, Konstruktionsprinzipien, Durchführung ...	48
3.1.1 Funktion: Apologetik als die Kunst zu antworten .	48
3.1.1.1 Die „Kirchliche Apologetik“ von 1913 ....	49
3.1.1.2 Die Weiterentwicklung in der Systema- tischen Theologie .....	55
3.1.2 Konstruktion: fundamental-ontologische Verhältnisbestimmungen .....	58

3.1.2.1	Sein, Nichtsein und Sein-Selbst . . . . .	58
3.1.2.2	Essenz, Existenz und die multidimensionale Einheit des Lebens . . . . .	61
3.1.2.3	Die paradoxe Gegenwart des Unendlichen im Endlichen in der Erfahrung des Heiligen .	67
3.1.3	Durchführung . . . . .	72
3.1.3.1	Korrelation von Botschaft und Situation . .	73
3.1.3.2	Das Problem religiöser Sprache . . . . .	79
3.2	Grundstrukturen in Tillichs Glaubensbegriff . . . . .	87
3.2.1	Der Glaubensbegriff als apologetischer Testfall . .	87
3.2.2	Formale Definitionsaussagen . . . . .	91
3.2.3	Die Differenz von „faith“ und „belief“ . . . . .	96
3.2.4	Unbedingte Affirmation als Durchbruchserfahrung: absoluter Glaube . . . . .	97
3.2.5	Glaube als anthropologisches Universale im Horizont des multidimensionalen Lebensbegriffs .	101
3.2.6	Glaube und Heilung . . . . .	106
3.3	Zwischenfazit und Ausblick auf die Predigttheorie . . . . .	110
4.	Die Predigttheorie Paul Tillichs . . . . .	115
4.1	Überblick über die Forschungsgeschichte . . . . .	115
4.2	Einzelübersicht über bisherige Arbeiten zu Tillichs impliziter Homiletik . . . . .	117
4.2.1	Veit Brüggemann – Religiöse Rede als Korrelation . .	117
4.2.2	Andreas Rössler – Religiöse Interpretation der Wirklichkeit . . . . .	119
4.2.3	William Terrell Sanders – Tillich als Apologetic Preacher . . . . .	121
4.2.4	Peter Cornehl – Befähigung zur Einheit im Konflikt	124
4.2.5	Hyung Suk Na – Boundary Preaching . . . . .	127
4.2.6	William Carl Bergmann – Apologetic Preaching . .	130
4.2.7	Erdmann Sturm – Zwischen Apologetik und Seelsorge (Tillichs frühe Predigten) . . . . .	133
4.3	Analyse homiletisch relevanter Texte Paul Tillichs . . . . .	137
4.3.1	Vorbemerkung . . . . .	137
4.3.2	Protestantische Verkündigung . . . . .	138
4.3.3	Der apologetische Dreischritt . . . . .	143
4.3.4	Fokussierung der Botschaft . . . . .	150
4.3.5	Die Irrelevanz und Relevanz der christlichen Botschaft . . . . .	155
4.4	Fazit . . . . .	168

5. Analyse ausgewählter Predigten .....	171
5.1 Methodische Vorbemerkungen .....	171
5.2 Biographischer Hintergrund zu den frühen Predigten ..	173
5.3 Tillichs frühe Predigt über Römer 3,28 (Nr. 152) .....	177
5.4 Die Marburger Universitätspredigt „Über das Wagnis“ zu Mk 1,16–20 von 1925 .....	183
5.5 Biographischer Hintergrund zu den amerikanischen Predigten .....	187
5.6 „You are accepted“/„Dennoch bejaht“ .....	190
5.7 „Our ultimate concern“/„Was uns unbedingt angeht“ ...	221
5.8 „Waiting“/„Vom Warten“ .....	223
6. Fazit .....	227

## II. Hauptteil: Religiöse Rede und „Glaube“ bei *Jōdo-shinshū*

7. Basisinformationen zu <i>Jōdo-shinshū</i> .....	234
7.1 Grundstrukturen des Mahāyāna-Buddhismus .....	234
7.2 Die Entstehung und Entwicklung von <i>Jōdo-shinshū</i> ....	246
7.2.1 Basistexte und zentrale Aspekte der Genese von <i>Jōdo-shinshū</i> .....	246
7.2.1.1 Die drei Reines-Land-Sūtren .....	246
7.2.1.2 Die Sieben Patriarchen .....	253
7.2.2. Shinran im religiösen Kontext seiner Zeit .....	264
7.2.2.1 Shinrans Leben und religiöse Entwicklung	266
7.2.2.2 Überblick über Shinrans Werke .....	278
7.2.3 Die weitere Entwicklung von <i>Jōdo-shinshū</i> .....	280
8. Shinjin als religiöse Grunderfahrung bei Shinran und <i>Jōdo-shinshū</i> .....	289
8.1 Begriffsgeschichtlicher Hintergrund und das Problem der Übersetzung .....	289
8.2 Strukturelemente und Begründungszusammenhänge von <i>shinjin</i> .....	298
8.2.1 Shinrans Neuinterpretation der Tradition .....	298
8.2.2 Implikationen der <i>tariki</i> -Hermeneutik für den Traditionsbestand .....	302
8.3 <i>Shinjin</i> in <i>Honganji-ha</i> -Darstellungen der Gegenwart ..	309
8.3.1 <i>Jodo Shinshu</i> – A Guide .....	310

8.3.2	Y. Ueda und D. Hirota .....	313
8.3.3	Ōtani Kōshin .....	315
8.4	Zusammenfassung und Ergebnisse .....	320
9.	Die „geschickten Mittel“ ( <i>upāya/hōben</i> 方便) als Hermeneutik der Vermittlung religiöser Erfahrung .....	324
9.1	Hinführung .....	324
9.2	Die Lehre von den „geschickten Mitteln“ im Mahāyāna allgemein .....	326
9.3	Das Verständnis von <i>hōben</i> 方便 bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	329
9.4	Die geschickten Mittel und der interreligiöse Dialog ... <i>Exkurs: Jōdo-shinshū</i> – Diskussion um Entfaltung oder Verfälschung buddhistischer Ursprungserfahrung .....	336 338
10.	Religiöse Rede und <i>shinjin</i> bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	342
10.1	Vorbemerkung .....	342
10.2	Überblick über die Forschungsgeschichte .....	343
10.3	Terminologie für religiöse Rede bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	350
10.4	Das <i>kozō-shinan-shū</i> 小僧指南集 von Ekū 惠空 .....	356
10.5	Gegenwartsdarstellungen von Yakumo Enjō, Endō Ryōgi und Sannomiya Gishin .....	362
10.5.1	Yakumo Enjō 八雲圓成 .....	363
10.5.2	Endō Ryōgi 遠藤了義 .....	363
10.5.3	Sannomiya Gishin 三宮義信 .....	365
10.5.4	<i>Hōwa</i> -Sammlungen des <i>monshu</i> von <i>Honganji-ha</i> Ōtani Kōshin 大谷光真 .....	367
10.6	Der Stellenwert der religiösen Rede ( <i>hōwa</i> 法話) bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	367
10.7	Die Verortung der religiösen Rede im Kontext der Glaubensverbreitung .....	370
10.8	Die Bedeutung des Hörens auf den dharma ( <i>mompō</i> 聞法) bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	373
10.9	<i>Ji-shin-kyō-nin-shin</i> 自信教人信 als Grundprinzip religiöser Rede .....	380
10.10	Definitionen und Ziel religiöser Rede bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	382
10.11	Person und Aufgabe des Verkündigers <i>fukyō-shi</i> 布教使 .....	387
10.12	Ritueller Kontext und klassischer Aufbau einer religiösen Rede bei <i>Jōdo-shinshū</i> .....	391
	<i>Exkurs: Teilnehmende Beobachtung bei Jōdo-shinshū</i> <i>hōza</i> (法座) .....	392

10.13	Der Aufbau einer religiösen Rede bei <i>Jōdo-shinshū</i> . .	396
10.14	Zehn Stufen auf dem Weg zur vollkommenen Predigt .	401
11.	Die Frage nach dem Ausdruck von <i>shinjin</i> in den religiösen Reden von Ōtani Kōshin – Analyse ausgewählter <i>hōwa</i> nach Form und Inhalt . . . . .	407
11.1	Methodische Vorbemerkung . . . . .	407
11.2	Biographische Notiz . . . . .	407
11.3	Überblick über die Themen in den religiösen Reden von Ōtani Kōshin . . . . .	408
11.4	Exemplarische Übersetzung und Detail-Analyse . . . .	410
11.4.1	Übersetzung der <i>hōwa</i> „Allein durch <i>shinjin</i> wird man gerettet“ . . . . .	410
11.4.2	Detail-Analyse . . . . .	414
11.5	Weitere Analysen religiöser Reden von Ōtani Kōshin	418
11.5.1	„Auf die Lehre hören“ ( <i>hōwa</i> Nr. 1) . . . . .	418
11.5.2	„Von der Barmherzigkeit umfassen“ ( <i>hōwa</i> Nr. 14) . . . . .	422
11.5.3	Im Reinen Land <i>Satori</i> /Erwachen erreichen ( <i>hōwa</i> 66) . . . . .	426
11.5.4	„Allein durch <i>shinjin</i> gerettet werden“ ( <i>hōwa</i> Nr. 54) . . . . .	428
11.5.5	„Das Errettetwerden“ ( <i>hōwa</i> Nr. 17) . . . . .	430
11.6	Zusammenfassung und Ergebnisse der Untersuchung	432
III.	Hauptteil: Zur Begegnung von <i>Jōdo-shinshū</i> und evangelischer Theologie in historischer und religionsvergleichender Perspektive	
12.	<i>Jōdo-shinshū</i> und evangelischer Glaube – kurze Geschichte einer Begegnung . . . . .	439
12.1	Methodische Vorbemerkung . . . . .	439
12.2	Die Ausgangslage – historische Einordnung . . . . .	441
12.3	<i>Jōdo-shinshū</i> im Spiegel älterer protestantischer Darstellungen . . . . .	447
12.3.1	Shinran als ‚japanischer Luther‘? . . . . .	447
12.3.2	Hans Haas und Arthur Lloyd . . . . .	449
12.3.3	Nathan Söderblom und A. K. Reischauer . . . .	456
12.3.4	Karl Barth . . . . .	459
12.3.5	Tucker N. Callaway . . . . .	463
12.3.6	Gerhard Rosenkranz . . . . .	467
12.3.7	Oguro Tatsuo . . . . .	474

12.4	Gegenwärtige Begegnungen zwischen <i>Jōdo-shinshū</i> und evangelischer Theologie am Beispiel des Rudolf-Otto-Symposiums . . . . .	478
12.4.1	Die Bedeutung der Rudolf-Otto-Symposien für den Dialog . . . . .	478
12.4.2	Charakter und Dialogverständnis der Rudolf-Otto-Symposien . . . . .	480
12.4.3	Sola fide und das <i>nembutsu</i> allein . . . . .	483
12.5	Zusammenfassung . . . . .	488
13.	„Glaube“ und religiöse Rede bei <i>Jōdo-shinshū</i> und Paul Tillich . . . . .	491
13.1	Religiöse Kommunikation im Feld von Glaubenserfahrung, Tradition und Kontext . . . . .	491
13.2	Das Ziel religiöser Rede: Glaube/ <i>faith</i> resp. <i>shinjin</i> als Heilserfahrung . . . . .	493
13.2.1	Glaube/ <i>faith</i> resp. <i>shinjin</i> als „ekstatische“ Verwirklichung des Heilszieles . . . . .	493
13.2.2	Wahrnehmung der Negativität der Unheilsituation . . . . .	495
13.2.3	Der Umschlag der Negation in die Position als paradoxe Affirmation . . . . .	497
13.2.4	Freude als Signum der Heilsverwirklichung . . . . .	499
13.3	„Leben“ als Referenzbegriff religiöser Reflexion und Kommunikation . . . . .	500
13.4	Verhältnisbestimmung von Glaube resp. <i>shinjin</i> und religiöser Rede . . . . .	501
13.4.1	Religiöse Rede als Raum des „Hörens“ . . . . .	501
13.4.2	Religiöse Rede als Ausdruck des Glaubens resp. <i>shinjin</i> des Predigers . . . . .	502
13.4.3	Religiöse Rede als Funktion der Ausbreitung des Glaubens . . . . .	502
13.5	Das Verhältnis von Botschaft und Situation . . . . .	503
13.5.1	Wahrheit und Anpassung . . . . .	503
13.5.2	Kommunikative Strategien der Vermittlung . . . . .	504
13.5.3	Bezug zu den Basistexten . . . . .	505
13.6	Der Charakter der religiösen Rede . . . . .	507
13.6.1	Religiöse Rede als Medium von Spiritual Presence resp. Wirken Amidas . . . . .	507
13.6.2	Der transformierende Charakter religiöser Rede . . . . .	508
13.6.3	Der therapeutische Charakter religiöser Rede . . . . .	509
13.6.4	Religiöse Rede als doxologische „Namensrede“ . . . . .	510

13.7 Unbedingtheitsrelation und Geltungsbereich religiöser Rede .....	512
13.7.1 Absolute Positivität versus Absolutes Nichts resp. Leere/ <i>śūnyatā</i> .....	512
13.7.2 Amida und Christus als „Gegenstand“ religiöser Rede .....	513
13.7.3 Das protestantische Prinzip und die „geschickten Mittel“ .....	515

## Literaturverzeichnis

1. Werke von Paul Tillich .....	519
2. Japanische Quellen .....	520
3. Quellen in außerjapanischen Sprachen .....	523
4. Wörterbücher und Nachschlagewerke .....	525
5. Sekundärliteratur .....	526
6. Digitale Medien .....	546

## Übersicht über die Anhänge

Anhang 1: Drei Predigten Paul Tillichs .....	548
1.1 Tillichs frühe Predigt über Römer 3,28 (Nr. 152) .....	548
1.2 Die Marburger Universitätspredigt „Über das Wagnis“ zu Mk 1,16–20 von 1925 .....	552
1.3 Die Predigt „You are accepted“ .....	556

Anhang 2: Mit Anmerkungen versehene Übersetzung ausgewählter <i>hōwa</i> von Ōtani Kōshin .....	563
2.1 Ōtani Kōshin 1992, 7–26, <i>hōwa</i> Nr. 24 .....	563
2.2 Ōtani <sup>5</sup> 2000 [1983], 1–7, <i>hōwa</i> Nr. 1 .....	575
2.3 Ōtani <sup>5</sup> 2000 [1983], 100–106, <i>hōwa</i> Nr. 14 .....	579
2.4 Ōtani <sup>4</sup> 2005 [2001], 181–183, <i>hōwa</i> 66 .....	583
2.5 Ōtani <sup>4</sup> 2005 [2001], 121–125, <i>hōwa</i> Nr. 54 .....	585
2.6 Ōtani <sup>5</sup> 2000 [1983], 122–128, <i>hōwa</i> Nr. 17 .....	587

Anhang 3: Zwei <i>hōwa</i> bekannter <i>fukyōshi</i> von Ōtani-ha .....	592
3.1 Kondō Tatsuo: „Es ist gut, dass ich ich bin!“ .....	592
3.2 <i>Hōwa</i> von Matsui Ekō .....	595

Anhang 4: Glossar Shin-buddhistischer Termini .....	597
Anhang 5: Bekenntnistexte der <i>Jōdo-shinshū</i> ( <i>Nishi-Honganji-ha</i> )	599
5.1 浄土真宗の教章 ( <i>Jōdo-shinshū no kyōshō</i> ) – Kyosho – The Essentials of <i>Jodo Shinshu</i> (1967) .....	599
5.2 領解文 ( <i>ryō-ge-mon</i> ) – The Creed .....	600
5.3 浄土真宗の生活信条 ( <i>Jōdo-shinshū no seikatsu-shinjō</i> ) – Shinshu Pledge – Seikatsu Shinjo .....	600
Namensregister .....	603
Sachregister .....	607

## Vorbemerkungen zur formalen Gestaltung der Arbeit und der Transkription fremd- sprachlicher Begriffe und Eigennamen

Die Transkription des Japanischen erfolgt nach dem modifizierten Hepburn-System. Der Silbenschlusskonsonant „n“ wird vor b, m, p als „m“ gesprochen und dementsprechend transkribiert (z. B. „*nembutsu*“).

Japanische Personennamen werden wie in Japan üblich in der Reihenfolge Nachname-Vorname wiedergegeben. Ausnahmen sind bibliographische Angaben, wo die Initial des Vornamens in lateinischer Umschrift vor den Nachnamen gesetzt wird.

Chinesische Eigennamen und Begriffe werden in der Regel nach dem Wade-Giles System wiedergegeben.

Fremdsprachliche Termini werden mit Ausnahme von Eigennamen, Werk-Titeln, Ortsbezeichnungen und an Satzanfängen grundsätzlich klein geschrieben. Zur besseren Lesbarkeit werden aus mehreren Schriftzeichen bestehende Worte in der Transkription durch Bindestrich in Bedeutungseinheiten getrennt (Bsp. *Jōdo-shinshū* 浄土真宗, *Kyō-gyō-shin-shō* 教行信証).

Eigene Übersetzungen vorangehend zitierter fremdsprachlicher Texte stehen in eckigen Klammern.

Transkribierte fremdsprachliche Texte, Eigennamen und Begriffe werden kursiv gesetzt.

Die genannten Darstellungskriterien können von entsprechenden Wiedergaben innerhalb von Zitaten abweichen.



## Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

Alle Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis der „Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>“, hg. von der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007.

Ergänzend bzw. abweichend werden verwendet:

BGJ	Bukkyōgaku Jiten
BHDJ	Bukkyō Hōwa Daijiten
BZRGG	Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
CWS	Collected Works of Shinran I–II
DJBT	A Dictionary of Japanese Buddhist Terms
EN	Paul Tillich, The Eternal Now (= RR III)
GW	Paul Tillich, Gesammelte Werke I–XIV
GWE	Paul Tillich, Ergänzungs- und Nachlassbände I–XIV zu Paul Tillich GW
IBJ	Iwanami Bukkyō Jiten
IJTF	Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung
JEBD	Japanese-English Buddhist Dictionary
JSS	Jōdo-shinshū Seiten
KGSS	Shinrans Kyōgyōshinshō
MDCB	A Multilingual Dictionary of Chinese Buddhism
MDV	Paul Tillich Marburger Dogmatik-Vorlesung
MMK	Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-kārikās
MW	Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke 1–6
NB	Paul Tillich, The New Being (= RR II)
NBW	Nyanatiloka Buddhistisches Wörterbuch
OLW	Oxford Lexikon der Weltreligionen
PL	Pure Land
PL(NS)	Pure Land New Series
RR	Paul Tillich, Religiöse Reden I–III (1.–3. Folge)
SF	Paul Tillich, The Shaking of the Foundations (= RR I)

SKJ	Shinshūkojiten
STD	Paul Tillich, Systematische Theologie I–III
STE	Paul Tillich, Systematic Theology I–III
TS	Tillich-Studien 1–18

# 1. Einleitung

## 1.1 Thema und Ziele der Arbeit

Thema dieser Arbeit ist eine Untersuchung der Frage, wie das Verständnis von „Glaube“ bei Paul Tillich und *shinjin* bei der buddhistischen „Wahren Schule des Reinen Landes“ *Jōdo-shinshū* in Japan mit dem jeweiligen Verständnis von Bedeutung und Funktion religiöser Rede korreliert. Dabei geht es jedoch nicht um eine Erklärung der Ermöglichungsbedingungen religiöser Erfahrung vermittelt religiöser Rede. Diese Eingrenzung wird in Abschnitt 1.4 methodisch begründet. Vielmehr wird gefragt, welche Strukturen und Strategien sich erkennen lassen, die die Basis für einen substanziellen Dialog und interreligiöse Lernprozesse bilden könnten? Und welche Konsequenzen lassen sich daraus möglicherweise für eine kontextuelle Homiletik im Horizont der Säkularisierung ableiten?

Damit ist eine homiletische Problemstellung angezeigt und in eine interreligiöse und interkulturelle Perspektive gestellt. Dabei verbinden sich sowohl systematisch- und praktisch-theologische, als auch japanologisch-religionswissenschaftliche Fragestellungen. Als Studie „auf der Grenze“ soll hier im Sinn einer interreligiös sensiblen und dialogischen Theologie anhand einer konkreten Fragestellung jener Perspektivenwechsel eingeübt und fruchtbar gemacht werden, wie ihn z. B. Theo Sundermeier eingefordert hat und wie er von Hans-Martin Barth modellhaft vorliegt.<sup>1</sup> Es geht, wie Ingolf U. Dalferth formuliert um ein „... topisches Denken in Perspektiven und Horizonten ...“.<sup>2</sup> Diese Multiperspektivität stellt ein wesentliches Charakteristikum vorliegender Arbeit dar.

Der als Säkularisierung beschriebene veränderte lebensweltliche Bezugsrahmen der Spätmoderne stellt eine große Herausforderung für die Anschlussfähigkeit traditioneller Lehr- und Glaubensüberliefe-

---

<sup>1</sup> Hans-Martin Barth leistete in dieser Hinsicht Pionierarbeit mit seiner Dogmatik, in der „Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen“ dargestellt wird.

<sup>2</sup> I. U. Dalferth 2004, 12.

rung dar und bildet den gemeinsamen Horizont von Christentum wie auch der japanischen *Jōdo-shinshū*. Diese Herausforderung verlangt nach Antworten und generiert Transformationsprozesse.<sup>3</sup>

Es ist die Aufgabe einer Religionshermeneutik, den Überlieferungsbestand einer Religion in den jeweiligen lebensweltlichen Horizont und die kulturelle Matrix so einzuzichnen, dass er – unter Wahrung des Gehaltes und der Ursprungsintention – für die jeweiligen Adressaten evident und relevant wird. Es geht darum, diese Prozesse kritisch-konstruktiv zu reflektieren und zu unterstützen. Insbesondere kulturüberschreitend ist dieser Prozess in der Regel mit dem Begriff Kontextualisierung belegt. Kontextuelle Theologie beschränkt sich jedoch längst nicht mehr auf den klassischen Bereich einer als „hermeneutische Wissenschaft“ (Theo Sundermeier) verstandenen Missionswissenschaft. Vielmehr hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass jede Theologie immer schon kontextuell ist. Entsprechend kann die gesamte christliche Überlieferungs- und Theologiegeschichte als Geschichte der Kontextualisierung und als kontinuierliche Interpretationspraxis gelesen werden.<sup>4</sup> Dass diese Aufgabe der Interpretation des christlichen Überlieferungsbestandes heute auch in der westlichen Hemisphäre im Kontext der Weltreligionen zu geschehen hat, gehört mittlerweile fast zum *common sense*. Diesen Prozess zu fördern gilt auch das Anliegen dieser Studie. Die Relevanz dieses Prozesses für die Homiletik im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft liegt auf der Hand.

Vergleichbares gilt für *Jōdo-shinshū* in Japan. Eine grundsätzliche Aussage dazu findet sich dazu bei S. Yasutomi:

„Religion must change the outward aspects positively without losing the essence according to the situations of the time and beings. The first characteristic of Japanese Buddhist tradition, I would dare to say, is the ‘*jiki-soo*’ (the correspondence of the time and beings). Jodo Shinshu has tried to keep its own religiosity through adapting the teaching to the situations of the people of each age.“<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Zu diesem Thema gab es ein eigenes Symposium zu dem ein Berichtsband erschien: Hans-Martin Barth, Ken Kadowaki, Eryo Minoura, Michael Pye (Hg.), *Buddhismus und Christentum vor der Herausforderung der Säkularisierung*, Hamburg 2004.

<sup>4</sup> Vgl. dazu insgesamt Stephen B. Bevans: *Models of Contextual Theology*, 2006 und David J. Bosch: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 121997. Auch I. U. Dalferth sieht „Evanglische Theologie als Interpretationspraxis“ im Kontext und in Wechselwirkung mit der jeweiligen kulturellen Matrix und unterscheidet dabei eine *trans-cultural, contextual, counter-cultural und cross-cultural* Dimension (I. U. Dalferth 2004, 57–59).

<sup>5</sup> S. Yasutomi: „Shinshu and Secularism: The Way to Modern Buddhism.“ In: Hans-Martin Barth et al. 2004, 143–157, 155. Vgl. auch die von *Honganji-ha* herausgegebene Studie „Shinran in the Contemporary World“ von 1973 (21979), in der angesichts der

Indem ich P. Tillich als protestantisches Pendant für diese Untersuchung wähle, sollen im Vergleich mit *Jōdo-shinshū* zugleich Möglichkeiten einer kontextuellen Homiletik ausgelotet werden, die insbesondere (aber nicht nur) Relevanz für die evangelische Kirche in Japan besitzen dürften, in der ich in der Zeit zwischen 1995 und 2004 in verschiedenen Gemeinden sowie in der homiletischen Gesellschaft *sekkyō-juku* mitgearbeitet habe.

Gilt von der christlichen Verkündigung, dass sie eine Kultursynthese unter Aufnahme antiker Rhetorik und abendländisch-philosophischer Denkkategorien bildet, so steht christliche Homiletik in Japan vor der Herausforderung eine indigene Gestalt der Predigt zu generieren, wenn sie an das jeweilige „Vorverständnis“ anknüpfen und lebensweltlich relevant sein soll.

Zu sich berührenden Aspekten bei Tillich und *Jōdo-shinshū* gehören zunächst – neben der durch die Säkularisierung bedingten Schwierigkeiten der Anschlussfähigkeit traditioneller Überlieferungsbestände – z. B. auf der anthropologischen Ebene die Erfahrung des unbedingten „Ergriffen-und Angenommensein“, was sowohl bei Tillich als auch bei *Jōdo-shinshū* als eine Subjekt-Objekt transzendierende Evidenzerfahrung beschrieben wird, die von affektiven Gestimmtheiten wie z. B. der Freude begleitet wird. Dazu kommt die prinzipielle Sprachlichkeit religiöser Kommunikation. Diese Aspekte bieten einen ersten Zugang zu einer interreligiösen Komparatistik.

### *Zum Problemhorizont der Fragestellung in der neueren evangelischen Theologiegeschichte.*

„Einig sind wir darin, daß das innere Leben der Religion schließlich etwas Geheimnisvolles und Unübertragbares ist. Kein Mensch kann dem anderen durch seine Mitteilung dazu verhelfen, daß das Beste in der Religion ihm zu eigen wird. Der Einzelne muß es für sich selbst erleben als eine Gabe von oben.“<sup>6</sup>

Mit dieser Aussage leitet der bedeutende evangelische Systematiker und Marburger Theologieprofessor Wilhelm Herrmann (1846–1922) um die Wende zum vergangenen Jahrhundert das erste Kapitel seines Hauptwerkes „Der Verkehr des Christen mit Gott“ ein, in dem er sich mit dem Verhältnis der christlichen Religion zur Mystik beschäftigt. Er markiert damit den Problemhorizont dieser Studie: Wie verhält sich das nach Herrmann „Beste in der Religion“, das er als eine Evidenzer-

---

Bedrohung der Religion durch die Säkularisierung ein Dialog angestrebt wird, indem bei Shinran Antworten auf die Krise der Moderne gesucht werden.

<sup>6</sup> W. Herrmann <sup>7</sup>1921 (1886), 15.

fahrung, als „Ergriffensein“ beschreibt, zu seiner „Mitteilung“, spezieller: der Vermittlung einer Religion in Form von Predigt resp. religiöser Rede. Wie verhalten sich kataphatischer Inhalt und apophatischer Erfahrungsgehalt einer Religion zueinander. Die Relevanz dieser Fragestellung für die Homiletik ist evident. Kann Predigt „Mitteilung des Glaubens“ (W. Gräß) sein? Und wenn ja, in welchem Sinn? Es geht um die Differenz *und* den Konnex von apophatischer und kataphatischer Wirklichkeit, deren Verhältnis Rudolf Otto 1917 in seiner zum theologischen und religionswissenschaftlichen Klassiker avancierten Studie „Das Heilige“ formuliert hat als „das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“. Beim frühen Tillich kehrt diese Unterscheidung in der Begrifflichkeit von Grund- und Heilsoffenbarung wieder. Dieser Differenzierung auf der objektiven Seite korrespondieren Unterscheidungen auf der subjektiven Seite im Glaubensbegriff: traditionell als *fides qua creditur* und *fides quae creditur*, als Ergriffensein und Fürwahrhalten (W. Herrmann, P. Tillich), als *faith* und *belief* (beim späten Tillich und in dessen Gefolge bei Wilfred Cantwell Smith<sup>7</sup>). Abraham H. Maslow, bekannt durch seinen Entwurf einer *psychology of being*, gibt aus psychologischer Sicht ebenfalls in Anlehnung an Tillich eine Beschreibung der individuellen *peak-experience* im Unterschied zu einem verobjektivierten und institutionalisierten Glaubenssystem.<sup>8</sup> In neuester Zeit hat Hans-Martin Barth, gerade auch im Blick auf den interreligiösen Dialog, die Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glauben in die Diskussion eingebracht, wobei hier beide Aspekte nicht als Gegensätze in Opposition oder zumindest Konkurrenz zu stehen kommen, sondern in reziproker Verwiesenheit ein Kontinuum zwischen beiden Polen besteht. „Alpha- und Omega-Glaube sind insofern grundsätzlich aufeinander verwiesen, als Alpha-Glaube sein Omega sucht und Omega-Glaube des Alpha-Glaubens bedarf, um wenigstens begrenzt artikulierbar zu werden.“<sup>9</sup>

Diese spezifischen Differenzierungen stehen – und das macht ihre Relevanz in der Moderne aus – in engem Verhältnis zu der Frage nach Zweifel und (religiöser) Gewissheit. Je stärker der überlieferte Lehrgehalt einer Religion in Zweifel gerät, desto wichtiger wird die Sicherung des „Wesensgehaltes“ (W. Herrmann). W. Herrmanns Schüler Karl Barth und Rudolf Bultmann haben als Vertreter einer die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts zu überwinden suchenden „kerygma-

<sup>7</sup> W. C. Smith: *Faith and Belief*, 1987 (1979).

<sup>8</sup> A. H. Maslow: *Religion, Values, and Peak-Experiences*, 1994 (1964).

<sup>9</sup> Vgl. H.-M. Barth 2004, 7–19; <sup>3</sup>2008, 114–119; ders. 2010, 37–51; Zitat: H.-M. Barth <sup>3</sup>2008, 116.

tischen“ Theologie diese Problematik aufgegriffen und einerseits die apologetische Intention Herrmanns aufgenommen und im Unterschied zu ihm auf „dialektische“ Weise zu lösen versucht, K. Barth durch eine radikale Offenbarungstheologie, R. Bultmann durch sein Programm der „Entmythologisierung“ und „existenzialen Interpretation“.

Einen anderen (jedoch auch dialektischen) Weg angesichts der Säkularisierung geht Paul Tillich mit dem „Protestantischen Prinzip“ und der „Methode der Korrelation“, in der er bewusst das, was Bultmann „Vorverständnis“ genannt hat, in die Formulierung der Botschaft aufnimmt. Tillich steht damit in der Tradition einer dezidierten Vermittlungstheologie, als deren neuzeitlicher Nestor F.D.E. Schleiermacher gelten kann. Die Gewissheitsproblematik steht auch bei Tillich, an dessen philosophischer Theologie diese Frage in ihrer homiletischen Relevanz exemplarisch dargestellt wird, sowohl zeitlich als auch sachlich am Anfang seines Lebenswerkes. In seinem berühmt gewordenen Vortrag „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1924 fragt Tillich nach der Bedeutung der Rechtfertigung angesichts des Verlustes von Gottesgewissheit als deren Voraussetzung.<sup>10</sup> 1924 antwortete Tillich mit der Metapher des Durchbruchs. Fünfzig Jahre später beschreibt er in ST III das

„... Wesen und Wirken des göttlichen Geistes: er erhebt den menschlichen Geist in die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens und gibt ihm die unmittelbare Gewißheit der Wiedervereinigung mit Gott, d. h. er befreit von der Autorität des Buchstabens und schafft unmittelbare religiöse Gewißheit.“<sup>11</sup>

Mit dieser Bestimmung der *Spiritual Presence* wendet sich Tillich gegen eine Auffassung von Wort und Geist, in der das Wort zum tötenden Buchstaben geworden ist (vgl. 2 Kor 3,6b). Bei Tillich kommt die Gewissheit auf die Seite unmittelbarer Evidenzerfahrung, wohingegen der Inhalt als *fides quae creditur* oder *belief* als einem „Fürwahrhalten“ dem Zweifel unterliegt – und auch unterliegen muss.

2005 legte Jörg Lauster eine Hermeneutik religiöser Erfahrung vor, in der er „Religion als Lebensdeutung“ definiert. Von einem erfahrungstheologischen Ansatz in der Linie von Schleiermacher, Otto, James und Tillich ausgehend und unter Verarbeitung von Einsichten Jan Assmanns über das „kulturelle Gedächtnis“, wird im Kontext der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion aufgezeigt, wie religiöse Erlebnisse immer schon in überlieferungsgeschichtlichen Zusammen-

<sup>10</sup> MW 6, 84–97 = GW VIII, 85–100.

<sup>11</sup> STD III, 153 = STE III, 128.

hängen verortet sind, welche die Voraussetzung für den Aufbau der religiösen Erfahrung im Bewusstsein (als gedeutetes Erlebnis) und deren Artikulation bilden. Damit ist der Konnex zwischen Erlebnis und Deutung als Voraussetzung für die Möglichkeit der „Vermittlung religiöser Erfahrung“ gegeben.

Innerhalb der verschiedenen Modi religiöser Erfahrungsvermittlung kommt im Christentum der Predigt zentraler Stellenwert zu.<sup>12</sup> Als mündliche Rede im Rahmen des Gottesdienstes komme die Predigt zwischen den Überlieferungskategorien Text und Ritus zu stehen. Die zentrale Bedeutung der Predigt gibt nach Lauster in anthropologischer und kultureller Perspektive „Aufschluss über das Wesen religiöser Erfahrungsvermittlung“, die wesentlich ein sprachliches Geschehen darstellt.<sup>13</sup> Das werde gerade auch an der Tatsache deutlich, dass beispielsweise die deutschen Mystiker des Mittelalters ihre apophatische Erfahrung *ex negativo* insbesondere in Form der Predigt vermittelten. Dass religiöse Rede „Erfahrungsformen verbalisieren und artikulieren kann, die selbst nicht allein in ihrer sprachlichen Struktur aufgehen“ mache ihre besondere Leistungskraft aus.<sup>14</sup> Kulturgeschichtlich gesehen kann mit Lauster gesagt werden, dass die christliche Predigt eine Adaption antiker Rhetorik im Dienst der religiösen Erfahrungsvermittlung darstellt, welche die formale Homiletik weitgehend bestimmt hat. In theologischer Perspektive lasse sich auch bei Luther, der in der Rückbindung an das Schriftwort das mündliche Wort als „mündliche Verflüssigung des Schriftwortes“<sup>15</sup> betont, eine erfahrungstheologische Begründung der Predigt als gesprochenem Wort ausmachen, da hier die Erfahrungswirklichkeit des Predigers und der Hörer einfließen. Dadurch wird die Predigt zum Kristallisationspunkt theologischer Hermeneutik.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> J. Lauster 2005, 122 (vgl. z. B. ApolCA XV, in der das Predigtamt als das „höchste Amt in der Kirchen“ bezeichnet wird).

<sup>13</sup> J. Lauster 2005, 123.

<sup>14</sup> J. Lauster 2005, 123. Vgl. dazu auch A. M. Haas *Mystik als Aussage* über das „Mystische Paradox“, 1996, 110–153.

<sup>15</sup> J. Lauster 2005, 124. Vgl. Luthers Übersetzung von Röm 10,17 „So kommt der Glaube aus der Predigt ...“ (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς; Vulgata: *fides ex auditu*).

<sup>16</sup> „In einer deutungstheoretischen Fassung kann also im Anschluss an Luther die Predigt genau als jener Ort bestimmt werden, an dem die religiöse Lebensdeutung der Bibel auf die gegenwärtige Erfahrungswirklichkeit zu übertragen ist. In der Predigt fokussiert sich das überlieferungsgeschichtliche Problem der religiösen Erfahrungsvermittlung in besonderer Weise. Damit ist sie in einem ganz grundsätzlichen Sinn ein bevorzugter Anwendungsfall der theologischen Hermeneutik“ (J. Lauster 2005, 124).

*Begründung der Auswahl von Jōdo-shinshū und Paul Tillich.*

Der Vergleich mit der buddhistischen Tradition der „Wahren Schule des Reinen Landes“ *Jōdo-shinshū* 浄土真宗 mag zunächst überraschen. Werden hier nicht zwei völlig verschiedene, ja gegensätzliche Erfahrungen, Wirklichkeitsverständnisse und deren religiöse Praxis miteinander verglichen, die eigentlich *un-vergleichlich* sind? Und worin soll der Erkenntnisgewinn bestehen?

In starkem Kontrast zu der theologisch kaum zu überbietenden Hochschätzung der Predigt in der reformatorischen Gestalt des Christentums und deren aufgezeigten hermeneutischen Schlüsselstellung für die Vermittlung religiöser Erfahrung steht die viel beschworene „Krise der Predigt“ unter den Bedingungen spätmoderner Entwicklungen. Dazu kommt die zunehmende Aufgeschlossenheit spiritueller interessierter Menschen für eine nicht-theistische religiöse Lebensorientierung und meditative Praxis, wie sie für den Buddhismus zunächst charakteristisch ist.

In der Geschichte westlicher Rezeption des Buddhismus wurde bis in die Gegenwart kaum Notiz von der bis zu dessen Ursprüngen reichenden starken Tradition religiöser Rede im Interesse religiöser Erfahrungsvermittlung genommen. Pointiert formuliert: Der Buddhismus ist auch eine predigende Religion, die ihren Anfang mit der berühmten Predigt Buddhas in Benares nimmt, mit der er das „Rad der Lehre“ in Bewegung setzt. Für die Tradition der *Jōdo-shinshū*, die im Unterschied zum Zen eine nicht-meditative Form des Buddhismus darstellt, gilt dies – wie ich in dieser Studie aufzeige – in einem genuin buddhistischen Begründungszusammenhang sogar in einem Maß, die der reformatorischen Betonung der Predigt kaum nachsteht. Dazu kommt, dass gerade *Jōdo-shinshū* durch seine zunächst verblüffend protestantisch anmutende Lehrgestalt immer wieder das besondere Interesse evangelischer Theologen auf sich gezogen hat. Durch seine spezifische Ausprägung weist sie manche Affinitäten zu evangelischer Theologie auf, die in der Vergangenheit auf unterschiedliche Weise (häufig jedoch unter Eintragung christlicher Kategorien) interpretiert wurden.

Bereits im 16. Jahrhundert sahen die ersten katholischen Missionare in Japan in *Jōdo-shinshū* die „lutherische Ketzerei“ repräsentiert.<sup>17</sup> Nach einer langen Zeit des Schweigens – bedingt durch die radikale

<sup>17</sup> Kigoshi, Yasushi: „Sola Fide‘ und das *nembutsu*. Die Begegnung der Jodo Shinshu mit dem Christentum“, in: Buddhismus und Christentum, Jodo Shinshu und Evangelische Theologie. Hg. von Hans-Martin Barth, Eryo Minoura, Michael Pye. Hamburg, 2000, 39. G. Amstutz: *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, New York 1997, 44–46.

Selbstisolation Japans von 1639 bis zu deren von außen erzwungenem Ende im Jahr 1853 – wurde durch die Öffnung Japans und die beginnende protestantische Missionsarbeit erstmals die direkte Begegnung zwischen Protestantismus und *Jōdo-shinshū* möglich. 1939 widmete Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik einen Abschnitt dem „Jodoismus“<sup>18</sup>, der (nicht zuletzt durch die japanische Barth-Rezeption) intensiv wahrgenommen wurde. Jedoch sind die deutschsprachigen Bemühungen um einen Dialog zwischen *Jōdo-shinshū* und Evangelischer Theologie erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts in Gang gekommen. Einen wesentlichen Anteil am Dialog haben die in Marburg 1993 von Hans-Martin Barth initiierten und ab 1999 unter Vermittlung von Michael Pye unter Beteiligung der *Jōdo-shinshū* durchgeführten Rudolf-Otto-Symposien, zu denen bereits mehrere Berichtsbände erschienen sind.

Das Besondere an dieser buddhistischen Richtung (die auch als „Glaubens-buddhismus“ bezeichnet wurde) ist die Anschauung, dass es unmöglich ist, durch „Eigene Kraft“ (jap. *jiriki*) gerettet zu werden, sondern allein durch die „Andere Kraft“ (jap. *tariki*) des Urgelübdes (*hongan*) Amida-Buddhas und dessen große Barmherzigkeit, der „ergreift/annimmt und nicht verwirft“ (jap. *sesshu-fusha*), was als Geschenk des „Glaubens“ (*shinjin*), in dem die Subjekt-Objekt-Struktur transzendiert wird, erfahren wird. Diese *shinjin*-Erfahrung wird zudem als „*being grasped by Amida*“<sup>19</sup> beschrieben und ist naturgemäß unverfügbar. Der Shin-Buddhismus spricht hier explizit vom Wirken Amidas. Diejenigen, die *shinjin* erfahren, „*enter into a complex relationship with Amida*“.<sup>20</sup> Die Quintessenz von *Jōdo-shinshū* findet sich in der paradoxen Aussage *Shinrans*, die im *Tanni-shō* überliefert wird: „*Even a good person is born in the Pure Land, how much more so is an evil person.*“<sup>21</sup>

<sup>18</sup> K. Barth, KD I,2, 372.

<sup>19</sup> Y. Ueda/D. Hirota: *Shinran, an introduction to his thought*. Kōyō 1989, 158.

<sup>20</sup> Y. Ueda/D. Hirota 1989, 150.

<sup>21</sup> *Ryukoku Translation Series Vol. II: The Tanni Shō, Notes on Lamenting Differences*. Kōyō 1990, 22. Dieses Angenommensein bringt auch Paul O. Ingram zum Ausdruck: „According to Shinran, it is in and through the experience of Amida’s light, that passion-ridden beings caught up in samsaric existence, subject to forces within and without over which they have no control, in the age of mappō are granted the status of salvation. On the cognitive side, Amida’s light reveals to a man his true nature as a being incapable of doing anything to bring about his own salvation, while at the same time showing him the way of faith (trust) in Amida’s efforts to save him, since the light reveals that a man is already saved in spite of what he is“ (P. O. Ingram 1974, 344).

Zugleich stehen die religiöse Rede (*hōwa*, *dharmatalk*) und das Hören des *dharmā* (*mompō*) im Zentrum der religiösen Praxis, was zu einer elaborierten, aber in der Forschung bisher kaum wahrgenommenen Tradition religiöser Rede führte. Kommt der Glaube nach dem Neuen Testament aus der Predigt (*ἀκοή*), die Predigt aber aus dem Wort (*ῥῆμα*) Christi (Röm 10,17)<sup>22</sup>, so ist „Glaube“ bei *Jōdo-shinshū* ebenfalls ein „Hörereignis“, das ein unverfügbares Donum darstellt. In der Selbstdarstellung der *Jōdo-shinshū Honganji-ha* heißt es:

„True Listening

We can hear sounds and words without actually absorbing the message or being conscious of the content. In other words, we are not listening. The same is true regarding hearing Amida Buddha's Primal Vow.

Shinran wrote: 'What is referred to as 'listening' happens when we sentient beings learn why the Primal Vow was developed, when we understand its activity in causing our birth in the Pure Land, and when the doubtful mind disappears.'

Thus, it means more than merely hearing that the Primal Vow was established to liberate deluded sentient beings, and that this activity became the 'name of the Buddha.' When we nod our heads in agreement—when we accept the calling voice of the Primal Vow—that is what 'having listened', means. Accepting is the 'entrusting of our heart and mind [i. e. *shinjin*, d. Verf.] to Buddha-centered Power'.<sup>23</sup>

Für die Vermittlung dieser Erfahrung in religiöser Rede ist die eigene religiöse Verwirklichung (i. e. „*shinjin*“ „*being grasped by Amida*“) des Subjekts der Predigt von ausschlaggebender Bedeutung, wie in der shin-buddhistischen Formel *ji-shin-kyō-nin-shin* zum Ausdruck kommt, d. h. das *shinjin* der Hörer ist eine „Frucht“ des *shinjin* des Predigers. Es drängt sich daher die Frage nach der zentralen religiösen Erfahrung bei *Jōdo-shinshū* und der Bedeutung religiöser Rede im Interesse von deren Vermittlung auf. Dazu werden repräsentative japanische Quellentexte durch Übersetzung und Analyse erschlossen, die einen Zugang zu dieser bedeutenden Tradition und deren Kom-

<sup>22</sup> Ferdinand Hahn schreibt dazu in seiner Theologie des Neuen Testaments: „Glaube ist begründet im ‚Evangelium‘ (*εὐαγγέλιον*) bzw. in der ‚(Heils-)Botschaft‘ (*κήρυγμα*), der lebendigen Verkündigung der Rechtsfertigungs- und Heilszusage. Glaube wird insofern durch das Evangelium bewirkt. Paulus kann deshalb in Gal 3,2,5 von der ‚Predigt des Glaubens‘ (*ἀκοῇ πίστεως*), sprechen. Daß der Begriff *ἀκούειν*, wörtlich das ‚Hören‘, zum Ausdruck für die ‚Predigt‘ wurde, weist darauf hin, dass es um die ‚zu hörende‘ Botschaft geht, durch die Glaube entsteht. ‚Hören‘ (*ἀκούειν*) bezeichnet das bereitwillige Annehmen, das gleichsam in das „Glauben“ (*πιστεύειν*) als Sich-Verlassen, Sich-Anvertrauen, Sich-Stützen einmündet, und zwar unter Verzicht auf alles Eigene und Innerweltliche, was menschliche Existenz begründen könnte“ (F. Hahn 2002, 268).

<sup>23</sup> Jodo Shinshu – A Guide 2002, 82–83.

munikationsräume eröffnen. Dabei beschränke ich mich auf eine der beiden größten shin-buddhistische Denomination (*Nishi Hong(w)an-ji-ha*, des „(westlichen) Tempels des Urgelübdes“. Als Quellen stehen mehrere Bände einer elaborierten Theorie religiöser Rede (als *fukyō-hō* „Methode der Ausbreitung der Lehre“) sowie drei Predigtbände (*hōwa-shū*) des religiösen Oberhauptes dieser Denomination, Ōtani Kōshin, zur Verfügung.

Als protestantische Referenz für diese Studie wähle ich Paul Tillich. Das ist zu begründen. Tillichs Glaubensbegriff und seine ‘Religiösen Reden’ bieten sich im Vergleich mit den shin-buddhistischen Reden für diese Studie in mehrfacher Hinsicht an. Dies ist sowohl durch die Quellenlage als auch inhaltlich begründet. Als Quellen liegen von Tillich nicht nur ausführliche systematisch-theologische Schriften zu seinem Glaubensbegriff vor, sondern auch ein umfangreiches Korpus von Predigten, an denen die homiletische Umsetzung dieses Glaubensbegriffs aufgezeigt werden kann. Dazu kommen kleinere Arbeiten, in denen sich Tillich auch theoretisch mit der Kommunikation der christlichen Botschaft befasst hat.

Unterstützend kommt hinzu, dass Tillich in Japan eine große Resonanz erfahren hat. Er ist neben Karl Barth und Albert Schweitzer der in Japan am stärksten rezipierte evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts – auch über den Bereich des Christentums hinaus. Eine Beschäftigung mit Tillich lässt sich bis in die shin-buddhistischen religiösen Reden/*hōwa* nachweisen. Zu dieser Rezeption dürften auch insbesondere seine ins Japanische übersetzten amerikanischen Predigten beigetragen haben. Verstärkt wurde sie noch durch Tillichs Japan-Besuch 1960 (u. a. in der shin-buddhistischen Ōtani-Universität). Diese Rezeption hängt mit der besonderen Gestalt von Tillichs Theologie zusammen. Es gibt zahlreiche Aspekte bei Tillich, die insbesondere im protestantisch – shin-buddhistischen Dialog als gewisse Nähe wahrgenommen werden können. Dazu zählen die non-dualistische Ontologie und der integrale Lebensbegriff, das mystische Apriori, die Gattung der religiösen Rede mit ihrer apologetischen Intention, Tillichs homiletisch relevanter Begriff der Grenzerfahrung und das Protestantische Prinzip als Hermeneutik der Selbstunterscheidung sowie die Bestimmung von Glaube als eine die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierende ekstatische Erfahrung. Im Vergleich mit *Jōdo Shinshū* kommt zudem der für Tillichs Denken zentralen und mit dem Glaubensbegriff eng verknüpften Neuformulierung der Rechtfertigungslehre als „*being accepted in spite of being unacceptable*“ und deren therapeutische Wirkung („*healing power*“) besondere homiletische Bedeutung zu.

## 1.2 Forschungsgeschichte

Da in vorliegender Studie notwendigerweise unterschiedliche Forschungsbereiche verknüpft werden, würde eine Darstellung der Forschungsgeschichte den Rahmen dieser Einleitung sprengen. Der jeweilige forschungsgeschichtliche Überblick sowie der gegenwärtige Stand der Diskussion werden daher am Anfang der jeweiligen Teile der Arbeit gegeben. In Teil I für die Predigttheorie Paul Tillichs in Abschnitten 4.1 und 4.2. Für die religiöse Rede bei *Jōdo-shinshū* in Teil II im Abschnitt 10.2 und in Teil III für die Begegnung zwischen Evangelischer Theologie und *Jōdo-shinshū* Abschnitte 12.3 und 12.4. An dieser Stelle bleibt zu sagen, dass vorliegendes Thema m. W. bisher nicht behandelt wurde. Insbesondere im Blick auf die shin-buddhistische Predigttheorie und Predigt in der Gegenwart wird weitgehend neues Forschungsgebiet betreten. Ebenso wurden Tillichs Predigttheorie und seine Predigten in der deutschsprachigen Tillich-Forschung (im Unterschied zur amerikanischen Tillich-Rezeption) bisher kaum erschlossen und im Kontext seines Gesamtwerkes gewürdigt.

## 1.3 Aufbau und Quellen der Arbeit

*Paul Tillich.* Im ersten Hauptteil werden zunächst die Relevanz Tillichs für den christlich-(shin-)buddhistischen Dialog sowie der biographische Hintergrund von Tillichs philosophischer Theologie und Predigttheorie skizziert. Das Gesamtwerk, innerhalb dessen die Predigten einen integralen Bestandteil bilden, ist nicht von der Person des Grenzgängers und Brückenbauers Tillich zu abstrahieren, wie gerade in homiletischer und kommunikationswissenschaftlicher Perspektive an den Predigten sichtbar wird. In diesen Zusammenhang gehört auch die Relevanz Tillichs für den („westlichen Provinzialismus“ überwindenden) Dialog mit dem Buddhismus. Nachdem in einem nächsten Schritt die Grundstrukturen von Tillichs Glaubensbegriff und dessen Voraussetzungen in den Konstruktionsprinzipien seiner philosophischen Theologie skizziert werden, wird die Frage nach den Konsequenzen dieses Glaubensbegriffs für die Homiletik gestellt.

In der Darstellung der indirekten Homiletik Tillichs werden zunächst in einem ausführlichen forschungsgeschichtlichen Kapitel die bisherigen Arbeiten zu Tillichs Predigttheorie von Veit Brüggmann (1969), Andreas Rössler (1971), William Terrell Sanders (1983), Peter

Cornehl (1989), Hyung Suk Na (1996), Erdmann Sturm (1999) und William Carl Bergmann (2001) diskutiert. Da einige dieser Arbeiten (in der Regel Qualifikationsschriften) nicht publiziert und schwer zugänglich sind, wird eine umfassende Darstellung der Predigtforschung zu Tillich gegeben. Dabei zeigen sich spezifische Unterschiede in der deutschsprachigen und amerikanischen Tillich-Rezeption, die ich anhand der Predigtforschung hiermit ins Gespräch bringe. In meiner eigenen Darstellung der indirekten Homiletik beziehe ich mich v. a. auf die Analyse folgender Tillich-Texte: die „Kirchliche Apologetik“ (1913), „Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ (1928), die Predigt-Trilogie „The Theologian“ (1948), „Communicating the Christian Message: A Question to Christian Ministers and Teachers“ (1952) und „The Irrelevance and Relevance of the Christian Message“ (= die 1996 edierten und publizierten *Earl Lectures* von 1963). An dieser diachronen Durchsicht der für Tillichs Predigttheorie relevanten Texte lassen sich sowohl Kontinuität als auch Akzentverschiebungen wahrnehmen. Nach einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse zu Tillichs indirekter Homiletik werden fünf ausgewählte Predigten analysiert, davon die Predigt über Römer 3,28 von 1917 und die Marburger Universitätspredigt von 1925. Im Unterschied zur bisherigen Forschung werden hier Predigten des frühen Tillich und aus der amerikanischen Zeit gemeinsam in den Blick genommen. Damit soll auch ein eigenständiger Beitrag zur Tillich-Forschung geleistet werden.

*Jōdo-shinshū*. Der zweite Hauptteil bietet zunächst eine Einführung in die Tradition des japanischen Shin-Buddhismus. Diese bildet den Verstehenshorizont für die Darstellung der religiösen Rede aus ihren genuin buddhistischen Begründungszusammenhängen. Dabei konzentriere ich mich auf die Quellen einer der beiden größten shinbuddhistischen Denomination *Jōdo-shinshū Honganji-ha (Nishi)*, in denen das jeweilige Selbstverständnis dargestellt ist. Quellen anderer Provenienz (insbesondere von *Ōtani-ha*, die jedoch die selben Basistexte zugrunde legen) werden gelegentlich zur Verdeutlichung von Sachverhalten herangezogen.

Analog zum Tillich-Teil der Arbeit folgt die Darstellung des shinbuddhistischen Glaubensbegriffs (*shinjin*) als genuin buddhistischer Erfahrung in seinen Grundstrukturen und Begründungszusammenhängen sowie der so genannten „geschickten Mittel“ (skr. *upāya*, jap. *hōben*) als Theorie der Vermittlung absoluter apophatischer Wahrheit in kataphatischer relativer Wahrheit. Den Forschungsschwerpunkt bietet das folgende Kapitel über die Theorie religiöser Rede bei *Jōdo-*

*shinshū*. Anhand der shin-buddhistischen japanischen Quellentexte wird die Theorie religiöser Rede dargestellt, die unter dem Begriff *fu-kyōbō* („Methode der Ausbreitung der Lehre“) verortet ist. In zwei Protokollen teilnehmender Beobachtungen beschreibe ich den „Sitz im Leben“ shin-buddhistischer religiöser Rede. Sechs shin-buddhistische Reden (von dem religiösen Oberhaupt der *Honganji-ha Ōtani Kōshin*, der mehrere Bände religiöser Reden veröffentlicht hat) wurden von mir übersetzt und analysiert.

*Jōdo-shinshū und Paul Tillich vor dem Hintergrund der bisherigen Begegnungs- und Rezeptionsgeschichte*. Der abschließende dritte Teil der Arbeit stellt den Versuch dar, die Ergebnisse der beiden Teiluntersuchungen zusammenfassend zu vergleichen. Da dieses Unterfangen jedoch im Kontext einer komplexen Geschichte der Begegnung zwischen *Jōdo-shinshū* und Evangelischer Theologie steht, die nicht unproblematisch ist und in deren Horizont gegenwärtige Vergleiche und Dialogbemühungen stehen, zeige ich zunächst anhand einiger Arbeiten der evangelischen Theologen Hans Haas (1910), Arthur Lloyd (1910), Nathan Söderblom (1928/1966), Karl Barth (1936), Tucker Callaway (1957), Gerhard Rosenkranz (1960) und Tatsuo Oguro (1974) Grundlinien und Tendenzen bisheriger protestantischer Interpretationen des Shin-Buddhismus auf. Vor diesem Problemhorizont wird dann der gegenwärtigen Stand des Dialogs anhand der Veröffentlichungen des Rudolf-Otto-Symposiums skizziert.

Im Vergleichsteil werden verschiedenen Aspekte, die sich aus der Untersuchung ergaben in ihren jeweiligen Begründungszusammenhängen gegenübergestellt, wobei neben den nicht zu übersehenden Affinitäten auch deutliche Unterschiede namhaft gemacht werden. Auf dieser Basis stellt sich die Frage nach Aspekten und Möglichkeiten interreligiöser Lernprozesse, die nicht zuletzt auch zu einer vertieften Reflexion der eigenen Tradition führen können.

## 1.4 Zur Methodologie vorliegender Studie

In seiner „Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft“ unterscheidet Perry Schmidt-Leukel die drei Modelle des apologetischen und phänomenologischen Vergleichs sowie des Religionsvergleichs zum interreligiösen Dialog und unterzieht sie einer kritischen Würdigung.<sup>24</sup> P. Schmidt-Leukel selbst

<sup>24</sup> P. Schmidt-Leukel 1992, 36–136.

schlägt eine Hermeneutik vor, die bei den „menschlichen Grunderfahrungen“ einsetzt.<sup>25</sup> In vorliegender Studie wird jedoch kein direkter Zugang zum Erfahrungsgehalt gesucht, sondern nach der jeweiligen Beschreibung und Deutung der vorausgesetzten Unheilssituation und der sie überwindenden Heilerfahrung gefragt, wie sie in der jeweiligen religiösen Kommunikation vermittelt wird.<sup>26</sup> Der Zugang ergibt sich auf induktive Weise durch die in der Erfahrung selbst mitgesetzten Kommunikationsprozesse. Es wird also nicht versucht, eine Phänomenologie der Erfahrungsgehalte zu geben, sondern ich untersuche, wie diese Erfahrungsgehalte in religiöser Rede kommuniziert werden. So gilt z. B. für das Selbstverständnis von *Jōdo-shinshū*, wie zu zeigen sein wird, dass die religiöse Rede *hōwa* als Ausdruck der zentralen Erfahrung *shinjin* verstanden wird. Auf diesen Kommunikationsprozessen, wie sie sich in religiöser Rede vollziehen, liegt der Fokus dieser Studie.

In Ethnologie und Religionswissenschaft hat sich die hilfreiche Unterscheidung von emischer und etischer Perspektive durchgesetzt.<sup>27</sup> Die etische Perspektive geht vom Standpunkt des Beobachters aus, der seine Beobachtungen anhand der eigenen Denkkategorien und Parameter deutet, klassifiziert und bewertet – unabhängig vom jeweiligen Selbstverständnis der Träger einer bestimmten Kultur oder Religion und deren Bedeutungszuschreibungen. Diese Perspektive liegt den meist älteren theologischen Annäherungsversuchen an *Jōdo-shinshū* zugrunde, die oft heterogene Interpretationsmuster eintragen und theologische Wertungen vollziehen (i. d. R. in apologetischer Absicht). Das ist z. B. der Fall, wenn Shinran als „japanischer Luther“ gedeutet oder seine Texthermeneutik als willkürlich und problematisch bewertet wird. Hier werden moderne Verfahren der Textexegese zum Kriterium für einen buddhistischen Text aus dem japanischen Mittelalter gemacht. Auch die ältere Religionsphänomenologie (wie besonders an Gerardus van der Leeuws „Phänomenologie der Religion“ deutlich wird) erlag – wenn auch auf anderer Ebene – der Gefahr heterogene Interpretationsmuster einzutragen, indem sie eine von der konkreten Religion und ihrer Träger abstrahierte „Wesensschau“ anstrebte.

Die emische Perspektive, die in dieser Studie angestrebt wird, geht vom Selbstverständnis der jeweiligen Religion und ihrer Träger aus und versucht, die dieser Religion inhärente Eigenlogik, ihre Begründungszusammenhänge und Semantiken zu erhellen. Dazu gehört

<sup>25</sup> P. Schmidt-Leukel 1992, 349.

<sup>26</sup> Diese methodische Selbstbeschränkung umfasst den Punkt 3 c) des von P. Schmidt-Leukel vorgeschlagenen Interpretationsschemas.

<sup>27</sup> In Analogie zu den linguistischen Termini phonemisch und phonetisch.

auch, wie der Religionswissenschaftler Hans-Jürgen Greschat hervorhebt, von der Authentizität der fremdreligiösen Erfahrung auszugehen und diese zu respektieren. „Wissenschaftlich bleibt religiös Geglauhtes unfassbar, doch in der Religionsforschung muss das Unfassbare unbedingt respektiert werden.“<sup>28</sup>

Wenn aus christlicher Perspektive selbstredend keine buddhistische Innenperspektive erreicht werden kann, so ist doch auf dieser Basis im Anschluss an W. C. Smith ein dialogisch rückgekoppeltes Annäherungsverstehen möglich.<sup>29</sup> Neben der genauen sprachlichen Analyse shin-buddhistischer Texte wird auch die Genese dieser buddhistischen Tradition skizziert. Damit soll *Jōdo-shinshū* nicht allein aus ihren eigenen Voraussetzungen verstanden, sondern auch die diachrone Tiefendimension der hier angesprochenen Kommunikationsräume erhellt werden. Dies ist umso wichtiger, als gerade das Japanische eine in hohem Maß assoziative Sprache ist.

Analog gilt, wenn auch unter der Voraussetzung der christlichen Innenperspektive, dass die Darstellung Paul Tillichs von einer werkimmanenten Interpretation ausgeht, wobei das Gesamtwerk als Bezugsrahmen zugrunde gelegt wird. Das schließt natürlich die forschungsgeschichtliche und kritische Diskussion nicht aus, soll aber dem Selbstverständnis Tillichs Priorität einräumen und ihn nicht zum Gewährsmann eigener Präferenzen werden lassen.

Der emischen Perspektive entspricht es ebenfalls, dass es in vorliegender Studie nicht darum gehen kann, die buddhistische „Orthodoxie“ von *Jōdo-shinshū* zu behaupten oder zu widerlegen. Vielmehr geht es um die Darstellung des Selbstverständnisses von *Jōdo-shinshū* als genuinem *Mahāyāna*. Das schließt jedoch die Frage nach der Kohärenz dieses Selbstverständnisses nicht aus.

Methodisch wähle ich einen textbasierten Zugang. Auch hier gilt für die emische Perspektive, dass bei der Darstellung und Analyse shin-buddhistischer religiöser Rede selbstredend keine aus westlich-christlicher Tradition entnommenen Kategorien und Parameter der Homiletik und Predigtanalyse als heteronomer Maßstab angelegt werden dürfen. Vielmehr geht es auch hier um ein Annäherungsverste-

<sup>28</sup> H.-J. Greschat 2008, 25.

<sup>29</sup> Mein besonderer Dank geht an dieser Stelle an meine shin-buddhistischen Gesprächspartner in den vergangenen Jahren während meiner Forschungsaufenthalte in Japan und bei den Rudolf-Otto-Symposien in Marburg, die mir in ihrer freundlichen und offenen Art meine Fragen nicht nur geduldig beantwortet und mich mit Quellenmaterial versorgt haben, sondern darüber hinaus durch ihre Person einen Einblick in die Praxis und Spiritualität von *Jōdo-shinshū* gegeben haben.

hen, das zunächst auf induktivem Wege versucht, die dem shin-buddhistischen Selbstverständnis entsprechenden Kriterien zu erarbeiten, mit deren Hilfe dann ein vertieftes Verständnis shin-buddhistischer religiöser Rede auch für Leser ermöglicht werden soll, die einem anderen Kulturkreis und einer anderen Religion angehören. Daher werden zunächst die wesentlichen Quellen für die Theorie der religiösen Rede bei *Jōdo-shinshū* und deren zentrale Themen dargestellt, um die dadurch gewonnen Einsichten für die Analyse ausgewählter religiöser Reden von Ōtani Kōshin fruchtbar zu machen.

An dieser Stelle muss jedoch auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden, die mit der Übersetzung japanischer Texte ins Deutsche zusammenhängt und die für die Analyse religiöser Rede in mehrfacher Hinsicht relevant ist: ein japanischer Satz kommt u. a. ohne Subjekt aus. Wenn es nicht explizit erwähnt wird, so entscheidet der Kontext. Oftmals bleibt aber auch dann noch eine genaue Bestimmung zweifelhaft. Dieses Charakteristikum der japanischen Sprache resultiert daraus, dass viele grammatische Differenzierungen, die in westlichen Sprachen geläufig sind, im Japanischen nicht morphologisch realisiert werden (z. B. Kasus, Genus und Numerus bei Nomen oder die Person bei Verben). Das Japanische ist, wie bereits erwähnt, eine eher assoziative Sprache, was im Japanischen selbst als *aimaisa* 曖昧さ („Zweideutigkeit, Unklarheit“) bezeichnet wird. Dadurch bekommt der überlieferungsgeschichtliche, kulturelle und soziale Kontext eine gesteigerte Bedeutung für die Erfassung des jeweiligen Bedeutungsgehaltes. Durch diesen assoziativen Charakter der Sprache, der dem Studenten des Japanischen oft große Schwierigkeiten bereitet, werden Räume für unterschiedliche Deutungen eröffnet, die jedoch auch kulturell definiert und nicht beliebig sind.<sup>30</sup> Dazu kommt eine für das Japanische typische Diskursstruktur, die selbst für fortgeschrittene Studierende oft das Verständnis längerer Texte erschwert. Senko K. Maynard fasst diese Schwierigkeit so zusammen:

„Reading Japanese can be frustrating. Even after thoroughly learning most of the basic Japanese sentence structure, one may find it difficult to understand how sentences ‘make sense’ when arranged in discourse. [...]“

In reality, to appreciate even the simplest Japanese phrase, one must be able to understand how surrounding sentences and paragraphs hang together as they forward the writer’s thoughts. We are aware that even the briefest communication act contains abundant psychological, social and

<sup>30</sup> Dieser Aspekt berührt sich mit dem von Gerhard Marcel Martin für die christliche Homiletik ins Gespräch gebrachten Verständnis der Predigt als „offenem Kunstwerk“, vgl. G. M. Martin 1984, 46–58.

cultural information, some of which cannot be decoded simply by examining the language. Still, much information is expressed through language. Language provides the mechanism not only to communicate meaning but also, and as importantly, to mark connection and, in fact, to signal the very organization of discourse. Larger structural units build discourse further so as to create a cohesive whole. In order to ‘get it’, one must understand how the interlocking strands of a text are tied together and where the critical information appears. [...]

Our task is complex because the rhetorical organization of discourse is based on the organization of ideas. Learning principles of Japanese discourse necessarily forces one to learn more than the meanings directly attributable to language.<sup>31</sup>

Diese für japanische Rhetorik im Allgemeinen gemachten Beobachtungen gelten auch für religiöse Rede bei *Jōdo-shinshū* und deren elaborierter Diskursstruktur. Wenn in den gegebenen Übersetzungen in dieser Hinsicht Unklarheiten und Zweideutigkeiten beobachtet werden, so liegt es daran, dass sie nicht westlich „vereindeutigt“ wurden. Die Forderung shin-buddhistischer Theorie religiöser Rede (*fukyōhō* 布教法) nach Leichtverständlichkeit ist u. a. vor diesem Hintergrund zu verstehen.

---

<sup>31</sup> S.K. Maynard 1998, vii.



I. Hauptteil:

Glaube und religiöse Rede  
bei Paul Tillich



You are not supposed to be physicians; you are not supposed to be psychotherapists; you are not supposed to become political reformers. But you are supposed to pronounce and to represent the healing and demon-conquering power implied in the message of the Christ, the message of forgiveness and of a new reality.

Rejoice that you are his messengers.<sup>1</sup>

Paul Tillich

## 2. Grenzgänge und Brückenschläge

### 2.1 Vorbemerkung

Im diesem ersten Hauptteil werden Aspekte evangelischer Homiletik für den Vergleich mit *Jōdo-shinshū* anhand von Tillichs Glaubensverständnis und dessen Kommunikation in seinen Predigten resp. „Religiösen Reden“ erarbeitet. Die Relevanz Tillichs für den Dialog soll hier zunächst nur angedeutet werden, da sie erst nach der ausführlichen Behandlung religiöser Rede bei *Jōdo-shinshū* und im Horizont der bisherigen Geschichte der evangelisch–shin-buddhistischen Begegnung im abschließenden Vergleichskapitel zum Austrag kommen kann. Insbesondere die Begegnung mit dem Buddhismus in Japan (auch mit Vertretern der *Jōdo-shinshū*) während der Japanreise im Jahr 1960 bietet den thematischen und biographischen Ansatz für die weitere Untersuchung.

Da Glaube und religiöse Rede bei Tillich nur aus seinem Gesamtwerk adäquat verstanden und interpretiert werden können, impliziert die Forschungsfrage zugleich ein Verständnis von Tillichs Theologie und Religionsphilosophie, das in dem hier gegebenen Rahmen weitgehend vorausgesetzt wird und nur annähernd grob skizziert, jedoch

---

<sup>1</sup> EN 40 = RR III, 55.

nicht im Einzelnen entfaltet werden kann.<sup>2</sup> Im Unterschied zu den meisten Monographien, die jeweils einen bestimmten Aspekt des Tillich'schen Systems untersuchen, wähle ich einen integralen Zugang zu seinem Werk unter der Perspektive der religiösen Kommunikation, in der die verschiedenen Aspekte in ihrem inneren Zusammenhang erhellt werden sollen. So bietet sich ein doppelter Zugang an, der vom Gesamtwerk her die Predigten liest und von den Predigten her das Gesamtwerk, jeweils vor dem Hintergrund der Biographie Tillichs. Tatsächlich ist es nicht schwierig, die drei Bände der „Religiösen Reden“ und Tillichs theoretische Schriften synoptisch zu lesen und die Querverbindungen zu ziehen, sowohl in formaler als auch in materialer Hinsicht. Es lässt sich zeigen, wie beide Teile aufeinander bezogen und nicht nur durch die apologetische Intention, sondern auch in der Methode und in einzelnen Themen (bis in einzelne Formulierungen) eng miteinander verknüpft sind.<sup>3</sup>

Wie das Eingangszitat aus einer Predigt Tillichs anlässlich der Graduierung von Theologiestudenten des Union Theological Seminary aus dem Jahr 1955 zeigt, ist Tillichs Predigtverständnis mit zentralen Aspekten seiner Theologie eng verknüpft. Inhaltlich stehen Christologie und Soteriologie in Tillichs spezifischer Fassung als Macht der Heilung, der Überwindung des Dämonischen, sowie als Botschaft der Vergebung und einer neuen Realität (das „Neue Sein“) im Zentrum. Religiöse Kommunikation wird unter den Doppelaspekt von Verkün-

<sup>2</sup> Zu verweisen ist hier jeweils auf die einschlägigen Monographien zu Einzelproblemen der Theologie und Religionsphilosophie Tillichs.

<sup>3</sup> Da biographisch bedingt Tillichs Schriften in deutscher und englischer Sprache, außerdem in z.T. mehreren Ausgaben, vorliegen, die z.T. durch Rückübersetzungen und Überarbeitungen von zweiter Hand einer komplizierten Editions-geschichte unterliegen, ist im Einzelfall die bessere Textgrundlage zu eruieren und heranzuziehen (das trifft auch besonders auf die Schrift *Dynamics of Faith/Wesen und Wandel des Glaubens*) zu. Grundsätzlich bevorzuge ich die jeweilige Abfassungssprache einer Schrift (das gilt insbesondere für die im nordamerikanischen Kontext entstandenen späten Predigten) und ziehe zum Vergleich die jeweilige Übersetzung heran. Im Fall einer von Tillichs eigener Hand überarbeiteten Übersetzung, hat diese den Vorzug. Ich weise im Einzelfall jeweils auf die Übersetzungs- und Editionsprobleme hin. Gleiches gilt für die Verwendung der beiden vorliegenden Gesamtausgaben des Tillich'schen Werkes, den Gesammelten Werke (einschließlich der Ergänzungs- und Nachlassbände) und den Main Works. Letzteren ist aufgrund der editorischen Maßstäbe gegenüber den älteren Bänden der GW der Vorzug zu geben. Zum Vergleich und zur leichteren Auffindbarkeit der betreffenden Nachweise gebe ich so weit möglich zusätzlich die Stelle der parallelen Textausgabe an. Ein weiterer Grund für diese „doppelte Zitation“ liegt in dem Wunsch, dass vorliegende Arbeit auch „grenzüberschreitend“ von Nutzen sein möge. So will auch diese Arbeit einen kleinen Brückenschlag zwischen amerikanischer, japanischer und deutscher Tillich-Forschung versuchen.

digung *und* Repräsentation gefasst. Was das im Einzelnen bedeutet und wie es mit dem für Tillichs Gotteslehre und Glaubensverständnis zentralen Begriff des „ultimate concern“ in Beziehung steht, soll in diesem Teil entfaltet werden.

## 2.2 Die Relevanz Paul Tillichs für den christlich-buddhistischen Dialog

Paul Johannes Oskar Tillich (20. August 1886 – 22. Oktober 1965)<sup>4</sup> gilt zusammen mit Karl Barth und Rudolf Bultmann als einer der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts.<sup>5</sup> Seine Wirksamkeit umspannt die beiden Weltkriege, die jeweils tiefe Zäsuren in seiner Biographie darstellen.<sup>6</sup> Seine hauptsächlichsten Schaffensperioden (die erste in Deutschland, die zweite in den USA) liegen in den jeweiligen Nachkriegsjahren (1919–1933 und 1948–1963) mit ihren verschiedenen politischen und geistigen Herausforderungen.<sup>7</sup> Diese Unterschiede wirken sich bis in die vielgestaltige Rezeption Tillich'schen Denkens und die unterschiedlich akzentuierte Tillich-Forschung in den USA und Deutschland aus, wie am Beispiel der Predigtforschung deutlich wird (vgl. den Forschungsüberblick in Kapitel 4.1 und 4.2). Dennoch gibt es in der wechselvollen Biographie auch eine erstaunliche Kontinuität, wie anhand Tillichs indirekter Homiletik aufgezeigt werden soll (vgl. Kapitel 4.3 und 5). Dabei bilden der Prozess der Säkularisierung und dessen Herausforderungen für die Kommunikation der christlichen Botschaft den ständigen Bezugs-

---

<sup>4</sup> Für die Biographie Tillichs sind insbesondere drei autobiographische Essays relevant: „Autobiographische Reflexionen“, „Auf der Grenze“ und „Wer bin ich? Ein autobiographischer Essay.“ Darüber hinaus bilden die in GWE V veröffentlichten Briefe, Tagebuch-Auszüge und Berichte eine wichtige Quelle zur Biographie Tillichs. Die beiden Herausgeberinnen dieses Bandes, Renate Albrecht und Margot Hahl, korrigieren auch an etlichen Stellen die nach wie vor grundlegende Tillich-Biographie von W. und M. Pauck.

<sup>5</sup> Die Sekundärliteratur zu allen Aspekten von Tillichs Theologie und Philosophie ist nahezu unüberschaubar und wächst immer noch weiter an. Eine von Werner Schüssler betreute und laufend aktualisierte Bibliographie findet sich im Internet unter <http://www.theo.uni-trier.de/tillich.html>.

<sup>6</sup> So, wie Tillich nach dem Ersten Weltkrieg ein anderer war als vorher, so unterscheidet sich – wie C.H. Ratschow betont – der Tillich der 1920er Jahre von dem der 1950er Jahre (C.H. Ratschow 1986, 123).

<sup>7</sup> 1948 erschien der erste Predigtband „*The Shaking of the Foundations*“ und 1963 der dritte Band der *Systematic Theology*.

rahmen für Tillichs theologisches und philosophisches Denken, wie es sich auch in seinen Predigten niederschlägt.

Erst in seiner letzten Schaffensphase rücken für Tillich die Weltreligionen in den Horizont systematischer und praktischer Reflexion. Seine Japanreise und die gemeinsamen Seminare mit Mircea Eliade im Frühjahr 1964 bildeten hierfür wesentliche Faktoren.<sup>8</sup> Tillich hat sich selbst gerne als Denker „auf der Grenze“ beschrieben.<sup>9</sup> Bereits 1930 schrieb Tillich in seinem Buch „Die Religiöse Verwirklichung“: „Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis.“<sup>10</sup> Nach dem schwierigen Neuanfang in den USA wurde ihm die Metapher der Grenze zu einem Schlüsselbegriff biographischer Selbstdeutung.<sup>11</sup> Auch in Tillichs Predigttheorie kommt dem Begriff der Grenze bzw. der Grenzsituation eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu.<sup>12</sup> Eine der letzten Grenzen (sowohl geographisch als auch v. a. denkerisch), die er in der Absicht überschritt, den von ihm an vielen Stellen wahrgenommenen „Provinzialismus“ zu überwinden, war seine Begegnung mit Ostasien und dem Buddhismus in Japan während seiner letzten Schaffensphase (vgl. ausführlich Abschnitt 2.3). Im Blick auf die Horizonterweiterung für Tillich messen seine Biographen W. und M. Pauck der Japanreise 1960 eine ähnliche Bedeutung bei wie der Emigration in die USA.<sup>13</sup> Bereits in den fünfziger Jahren gehörten in den USA zu seinen Dialogpartnern im Blick auf den (Zen-)Buddhismus Hisamatsu Shinichi 久松真一, den er von Harvard kannte und mit dem er dann auch in Japan zusammentraf, sowie Suzuki Daisetz Teitarō 鈴木大拙貞太郎, der u. a. auch Professor an der shin-buddhistischen Ōtani-Universität in Kōyoto war.<sup>14</sup> Auch

<sup>8</sup> Vgl. GWE V, 356, sowie W. Schüssler/E. Sturm 2007, 151.

<sup>9</sup> GW XII, 13–57.

<sup>10</sup> GW XII, 13.

<sup>11</sup> Um in den USA bekannt zu werden, schrieb er als Einleitung zu dem Buch „The Interpretation of History“ 1936 einen autobiographischen Essay (den ersten von insgesamt drei) mit dem Titel „*On the Boundary*“ („Auf der Grenze“, jetzt in GW XII, 13–57). In der Einleitung dazu schreibt er: „Als ich die Aufforderung erhielt, die Entwicklung meiner Gedanken aus meinem Leben heraus darzustellen, entdeckte ich, daß der Begriff der Grenze geeignet ist, Symbol für meine ganze persönliche und geistige Entwicklung zu sein“ (GW XII, 13). Zur Aufnahme dieses Buches in den USA vgl. W. und M. Pauck 1978, 181.

<sup>12</sup> GW VII, 70–83; vgl. dazu auch P. Cornehl 1989, 258–265. Hyung Suk Na beschreibt Tillichs Theologie der Predigt in seiner Studie als „*Boundary Preaching*“ (H.S. Na 1996).

<sup>13</sup> W. und M. Pauck 1978, 267.

<sup>14</sup> GW XIII, 501–504; M. Boss 2009, [254]–255. Über die Bedeutung D.T. Suzukis für das westliche Buddhismus-Bild und seiner Interpretation von *Jōdo-shinshū* vgl. besonders Kap. 12 vorliegender Arbeit sowie E. Porcu 2008, 66–76. Mit D.T. Suzuki kam Tillich vermutlich über deren gemeinsame Freundin, der Neooanalytikerin Karen Horney, in New York zusammen. Tillich begegnete Suzuki auch bei der Er-

wenn die Japanreise die eigentliche Zäsur im Blick auf Tillichs Dialog mit den östlichen Religionen bildete, war die Begegnung mit dem Buddhismus auch in den fünfziger Jahren im Horizont Tillichs. So begründet er die Neuherausgabe seiner frühen Qualifikationsschrift „Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ im Vorwort zum ersten Band der Gesammelten Werke (1959) mit deren Bedeutung für den Dialog mit „asiatischen Religionen.“<sup>15</sup>

Die 1961 (ein Jahr nach der Japanreise gehaltenen) *Bampton-Lectures* standen unter dem Thema „Christianity and the Encounter of the World Religions“.<sup>16</sup> Darin ist auch die Vorlesung „A Christian-Buddhist Conversation“ enthalten, welche die Begegnungen in Japan reflektiert. Die Bedeutung der Japanreise für Tillichs Beschäftigung mit den Weltreligionen, insbesondere mit dem Buddhismus, zeigt sich auch daran, dass die 1963 veröffentlichten *Bampton-Lectures* Prof. Y. Takagi gewidmet sind, der diese Reise ermöglicht hatte.

Tillichs letzte Vorlesung am 11. Oktober 1965 kurz vor seinem Tod, die posthum 1966 auf der Basis von Tonbandaufzeichnungen veröffentlicht wurde, trug den Titel „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“.<sup>17</sup> Hier entwirft er skizzenhaft ein „dynamisch-typologisches“ Modell einer „theology of the history of religions“, in der er einen Weg zwischen supranaturalistischer Neo-Orthodoxie (Heteronomie) und radikal-säkularer „Gott-ist-Tod-Theologie“ (Autonomie)<sup>18</sup> sucht, den er in der tentativen Idee

---

anos Tagung 1953 in Ascona/Schweiz wieder. Auch Richard de Martino, der Tillichs Schüler war und als Dolmetscher für Hisamatsu und Suzuki arbeitete (GW XIII, 503), gehört in diesen Zusammenhang, vgl. auch die Tagung zum Thema „Zen-Buddhismus und Psychoanalyse“ 1957 und den daraus entstandenen Berichtsband (E. Fromm u. a. 1960). Ich werde an entsprechenden Stellen jeweils auf die (oft nicht explizit genannten) Impulsegeber und Gesprächspartner Tillichs verweisen.

<sup>15</sup> „Sowohl innerhalb der eigentlichen theologischen Arbeit als auch in der Auseinandersetzung mit den asiatischen Religionen spielt gerade heute das Problem: Mystik und Schuldbewusstsein eine entscheidende Rolle“ (GW I, Vorwort, o.S.).

<sup>16</sup> Die 1963 veröffentlichten *Bampton-Lectures* finden sich jetzt in MW 5, [291]–325 und in deutscher Übersetzung („Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“) in GW V, 51–98. Eine englische Ausgabe, mit einem Vorwort von Krister Stendahl und um den Vortrag „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“ von 1956 ergänzt, erschien in der Reihe *Fortress Texts in Modern Theology* (= P. Tillich 1994).

<sup>17</sup> MW 6, [431]–446. Eine deutsche Übersetzung findet sich in GWE IV, 144–156. Vgl. auch W. und M. Pauck 1978, 291. Zu Tillichs Religionstheologie vgl. auch W. Schüssler/E. Sturm 2007, 150–158, die hervorheben, dass der letzte Vortrag Tillichs weder einen denkerischen Neuanfang noch eine pluralistische Theologie der Religion enthalte (ebd. 150).

<sup>18</sup> Tillich vertritt in diesem Vortrag explizit die Notwendigkeit einer „God-language“ (MW 6, 434).

einer theonomen „Religion des konkreten Geistes“ („Religion of the concrete spirit“) zum Ausdruck bringt, in der er das innere Ziel eines teleologischen Prozesses der Religionsgeschichte sieht. Die Basis aller Religionen sieht er dabei in der Heiligkeitserfahrung: „The universal religious basis is the experience of the Holy within the finite.[...] I could call this the sacramental basis of all religions...“.<sup>19</sup> Indem Tillich (unter Rekurs auf F. Schleiermacher und R. Otto und im Rahmen seiner Religionsphilosophie) die Religionen in ihrer Bedeutung für die Theologie erkennt, nimmt er eine für seine Zeit kontraintuitive Einsicht vorweg<sup>20</sup>, die sich erst in der Gegenwart auszuwirken beginnt, nämlich dass der Kontext der Weltreligionen in einer globalisierten und multireligiös geprägten Spätmoderne den Vollzugshorizont Evangelischer Theologie und Predigt bildet.<sup>21</sup> Tillich selbst nennt in dieser letzten Vorlesung die gemeinsamen Seminare mit Mircea Eliade in Chicago als wesentlichen Faktor für den Perspektivenwechsel von der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Säkularismus, wie sie noch im dritten Band der *Systematic Theology* vorherrscht, zur Beschäftigung mit der Religionsgeschichte.<sup>22</sup>

Tillichs Denken mit seiner nicht-dualistischen Grundstruktur hat im interreligiösen Dialog insbesondere mit östlichen Religionen sehr anregend gewirkt. In ihrer Tillich-Darstellung kommen W. Schüssler und E. Sturm gar zu dem Schluss, „...dass Tillich im Dialog mit dem Buddhismus und der Kōyōto-Schule für das Christentum und das westliche Denken insgesamt steht.“<sup>23</sup> Mag diese Aussage in dieser Allgemeingültigkeit angezweifelt werden, so zeigt doch die Rezeption, die Tillich gerade in Japan und auch von buddhistischer Seite zuteil wurde,<sup>24</sup> dass sich sein Denken anbietet, um sich über das eigene Bekannte dem Fremden anzunähern. Denn nur auf diese Weise ist Annäherungs-

<sup>19</sup> MW 6, 436.

<sup>20</sup> Tillich setzt sich einerseits gegen einen Barthianismus ab, der jede Bedeutung der Religionen für die Theologie verneint, sowie andererseits gegen eine radikal säkulare Theologie ohne Theos (MW 6, 432).

<sup>21</sup> Vgl. z. B. H.-M. Barth <sup>3</sup>2008, 37–39 und A. Grötzinger 2008, 14–39. Angesichts der „Wiederkehr der Religionen“ fordert Grötzinger für die Predigt sogar einen „reflektierten Synkretismus“ (A. Grötzinger 2008, 36–38).

<sup>22</sup> MW 6, 439.

<sup>23</sup> W. Schüssler/E. Sturm 2007, 245. Diese Aussage lässt allerdings die gewaltige Rezeption der Theologie Karl Barths in Japan außer Acht, die selbst in der Kōyōto-Schule nicht unbeachtet blieb. So empfahl der Zen-Philosoph und Begründer der Kōyōto-Schule Nishida Kitaro (1870–1945) dem evangelischen Theologen Takizawa Katsumi, bei Karl Barth zu studieren (vgl. A. Dohi u. a. 1991, 142).

<sup>24</sup> Von 1977–1979 erschien eine zehnbändige Werkausgabe auf Japanisch und an der Universität Kōyōto gibt es eine „Tillich-Forschungsgesellschaft“, vgl. W. Schüssler/E. Sturm 2007, 244–246; ebd. findet sich auch ein kurzes Referat von Themen, die von

verstehen zwischen Kulturen und Religionen möglich. Insbesondere die nicht-theistische Gotteslehre und das Glaubensverständnis in der Theologie Paul Tillichs eignen sich als Ansatzpunkt für den christlich-buddhistischen Dialog, da sie u. a. das früher stark betonte Differenzkriterium von personal versus a-personal transzendieren.<sup>25</sup> Der in Frankreich lebende und durch zahlreiche Publikationen bekannte vietnamesische Zen-Lehrer Thich Nhat Hanh, zitiert Tillich ohne Namensnennung folgendermaßen: „Ein deutscher Theologe hat einmal zutreffend ausgedrückt: ‘Gott ist keine Person, aber auch nicht weniger als eine Person.’“ Und er kommentiert: „Diese Aussage ähnelt der für das Zen typischen Denkweise. Warum müssen wir Gott in einer dieser zwei Vorstellungen einsperren: Person oder Nicht-Person? Müssen wir Gott wirklich in dieser Weise definieren?“<sup>26</sup> Das ist eine selbst für einen Zen-Buddhisten, der auch „Jesus und Buddha als Brüder“ versteht, bemerkenswerte Aussage. D. T. Suzuki hielt sich dagegen mit Kritik am Christentum nicht zurück.<sup>27</sup> So führt z. B. Hans-Martin Barth in einer Replik auf die Christentumskritik von D. T. Suzuki Tillichs nicht-theistisches Gottesverständnis an.<sup>28</sup> H.-M. Barth selbst schlägt einen „trinitarischen Met-a-theismus“ vor, den ich für den christlich-buddhistischen Dialog sehr hilfreich halte, da er insbesondere an der Trinität als Proprium christlicher Gottesvorstellung orientiert ist.<sup>29</sup>

---

den Autoren Yoshinori Takeuchi, Langdon Gilkey und Michael von Brück mit Bezug auf Tillich aufgegriffen wurden.

<sup>25</sup> Siehe auch den Beitrag von A. Stenger 2000. Wie gerade die Gottesvorstellung und die damit transportierte abendländisch-philosophisch geprägte Metaphysik die Geschichte der Begegnung des Christentums mit den Religionen Ostasiens bestimmt hat und z. T. bis heute bestimmt, zeichnet M. Repp 2003 in seinem Aufsatz „Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzung um die christliche Gottesvorstellung“, worin er auch insbesondere auf die sprachlich-kognitiven kulturellen Bedingungen als Schwierigkeiten im interreligiösen und interkulturellen Dialog hinweist. Er verleiht aber auch der Hoffnung Ausdruck, dass die Gewinnung weiterer und neuer Perspektiven möglich ist, die notwendige Bedingungen für eine positiv-kritische Auseinandersetzung mit ostasiatischen Religionen darstellen (M. Repp 2003, 99–100). Ein aktuelles Beispiel dafür, wie schwierig der Gottesgedanke selbst für einen dem Christentum mit Sympathie begegnenden Buddhisten ist, zeigt der Beitrag von Okochi Ryōgi in der FS für H.-M. Barth (R. Okochi 2004, [299]–300).

<sup>26</sup> Thich Nhat Hanh, 2000, 21 (der Satz Tillichs findet sich in STD I, 245).

<sup>27</sup> Vgl. sein berühmt-berüchtigtes Diktum: „Der gekreuzigte Christus ist ein schrecklicher Anblick, und ich kann nicht anders, in meiner Vorstellung verbindet er sich mit dem sadistischen Impuls einer seelisch überreizten Phantasie“ (D. T. Suzuki, 1974, 127).

<sup>28</sup> H.-M. Barth 2002b, 99.

<sup>29</sup> Vgl. H.-M. Barth 1971, 318 ff.; 1972; 2001, 269; <sup>3</sup>2008, 321–340. Zur Bedeutung Hans-Martin Barths für den christlich-(shin-)buddhistischen Dialog vgl. den Abschnitt über das Rudolf-Otto-Symposion Abschnitt 13.4.

Von shin-buddhistischer Seite geht Ōtani Kōshin in einer seiner religiösen Reden (*hōwa*) auf Tillichs Glaubensbegriff ein. In der *hōwa* „*Satori und Shinjin*“ (1984) zitiert er, ebenfalls ohne Namensnennung („ein christlicher Theologe“), Paul Tillichs berühmtes Diktum in der Einleitung zu *Dynamics of Faith*, dass der Begriff Glaube zu den am meisten missverstandenen Begriffen gehöre und zunächst selbst der Heilung bedürfe. Ōtani kommentiert: „Das trifft auch auf den Begriff ‚*Shinjin*‘ zu.“<sup>30</sup>

### 2.3 Überwindung des „westlichen Provinzialismus“ – Tillichs Japanreise 1960 und die Begegnung mit *Jōdo-shinshū*

Obwohl Tillich bereits Anfang der 1950er Jahre erste Dialogerfahrungen mit Vertretern des Zen gemacht hatte, erhielt er nach eigener Aussage auf seiner Vortragsreise nach Japan vom 2. 5.–10. 7. 1960 (im Alter von 73 Jahren) einen wesentlichen Anstoß, bisherige Grenzen des Denkens nochmals auszudehnen.<sup>31</sup> Hier kam es auch zu Begegnungen mit *Jōdo-shinshū*. Als Ergebnis dieser Reise hält er in seinem Bericht fest: „Ich kann vorläufig noch nicht zum Ausdruck bringen, was mir Japan tatsächlich bedeutet hat. [...] Aber eines weiß ich: Ich werde von jetzt an jeden westlichen Provinzialismus in meinem Denken und Arbeiten bekämpfen [...]“<sup>32</sup> Diese Absicht, „jeden westliche Provinzialismus“ zu

<sup>30</sup> K. Ōtani 1992, 18–19. Diese religiöse Rede wird ausführlich in Abschnitt 8.3.3 analysiert.

<sup>31</sup> „Meine Vortragsreise nach Japan 1960“; abgedruckt in GW XIII, 490–517. Die Reise wurde organisiert von dem *Committee for Intellectual Interchange*. Dessen Vorsitzender Prof. Takagi Yasaka und der Leiter des dazugehörigen *International House* in Tōkyō, Mr. Matsumoto, gehörten beide der Nicht-Kirche-Bewegung (i. e. *mu-kyōkai*) an (GW XIII, 492–493). In den neun Wochen seines Aufenthalts in Japan (davon fünfeinhalb Wochen in Tōkyō drei Wochen in Kyōto, sowie fünf Tage in Karuizawa) hielt Tillich zahlreiche Vorträge an verschiedenen Universitäten, führte Gespräche mit Christen und Anhängern japanischer Religionen (*Zen, Jōdo-shinshū, Shintō, Tenri, Risshō Kōsei Kai*) und predigte auch in Tōkyō und Kyōto. Darüber hinaus absolvierte er ein strammes Kulturprogramm. In seinen Vorträgen behandelte er die Themen „Religion und Kultur“, „Religionsphilosophie“, „Philosophie und Theologie“, „Der Einfluss der Philosophie auf mein Denken“, „Prinzipien des religiösen Sozialismus“ (hier sah er eine gewisse Nähe zu den Vertretern der Nicht-Kirche-Bewegung), „Die geistigen Grundlagen der Demokratie“ und „Essentialismus und Existenzialismus“ (GW XIII, 494).

<sup>32</sup> GW XIII, 517. Bereits 1953 hielt er einen Vortrag über *The Conquest of Theological Provincialism: Europe and America*, jetzt in Tillich 1959, 159–176 (hier: „Intellectual“ statt „Theological“) und GW VIII, 13–27, vgl. auch die bibliographische

vermeiden, schlug sich u. a. in den erwähnten *Bampton-Lectures* von 1961 nieder, sowie im dritten Band der *Systematic Theology* (1963).<sup>33</sup> Krister Stendahl berichtet, dass Tillich nach seiner Japan-Reise mehrfach sagte, er habe das Gefühl, sein theologisches Werk noch einmal von vorne beginnen zu sollen.<sup>34</sup> Tillich empfing tiefe Eindrücke in Japan. In seinem Reisbericht schreibt er begeistert, dass er seinen japanischen Freunden sagen möchte, er habe Japan und seine Menschen lieben gelernt.<sup>35</sup> Diese „Liebe“ wurde erwidert, wie die Tillich-Rezeption in Japan zeigt, zu der diese Reise wesentlich beigetragen haben dürfte.<sup>36</sup>

In dem Bericht über die Japan-Reise finden sich einige aufschlussreiche Passagen über Tillichs Wahrnehmung des Buddhismus und des Christentums in Japan sowie der kulturellen, politischen und religiösen Situation insgesamt. Tillich greift v. a. den Konflikt zwischen japanischer Tradition und westlicher Moderne auf, der auch einen Konflikt zwischen den Generationen bildet und der alle Bereiche der Gesellschaft erfasst hat. Angesichts der Orientierungskrise im Nachkriegs-Japan stellt er fest: „Es fehlt der Jugend ein letztes Ziel, etwas, was sie unbedingt angeht und ihre Frage nach dem Sinn des Lebens beantwortet.“<sup>37</sup> Tillich sieht die Antwort auf die geistigen Situation in Japan in seinem sinntheoretisch begründeten Religions- und Glaubensbegriff. In seinen Vorträgen und Begegnungen ging es ihm um „die letzten Probleme“, für die er eine Offenheit bei Professoren und Studenten wahrnahm. Der Konflikt zwischen Alt und Neu, Ost und West führe letztlich zur Frage nach dem „religiösen Anliegen“.<sup>38</sup> Als ein Ziel sei-

---

Anmerkung GW VIII, 336. In diesem Vortrag betont Tillich, dass es nicht angehe, von einem Provinzialismus in einen anderen zu verfallen, sondern um eine Balance unterschiedlicher Schwerpunkte. Dass die Freiheit „spiritual provincialism“ zu überwinden, die er als Immigrant erlebt hatte, gewahrt bleibe, wünscht sich Tillich für die USA der fünfziger Jahre. An diese Gedanken knüpft Tillich an, wenn er zehn Jahre später von der Überwindung des westlichen Provinzialismus spricht.

<sup>33</sup> Z. B. STD III, 167–170 = STE III, 141–144.

<sup>34</sup> Im Vorwort zu Tillich 1994, viii. Dass Tillichs Japanbesuch insgesamt nicht wirklich viel Neues brachte, versucht D. A. T. Thomas in seiner 1982 an der University of Nottingham entstandenen Dissertation „*Paul Tillich and World Religion: A Study of Paul Tillich's Thought on Interreligious Encounter and Dialogue*“ aufzuzeigen.

<sup>35</sup> GW XIII, 517. In einem Rundbrief von 1959, in dem Tillich die geplante Reise nach Japan ankündigt, schreibt er: „Es ist erstaunlich, wie viele unter meinen nächsten Kollegen in Ostasien waren. Man fühlt sich fast provinziell, wenn man nicht da war. Was es für uns beide menschlich und für mich theologisch bedeuten wird, weiß ich nicht“ (GWE V, 349).

<sup>36</sup> Vgl. u. a. die Arbeit von K. Kasai 1980.

<sup>37</sup> GW XIII, 497.

<sup>38</sup> GW XIII, 500.

ner Vorträge in Japan benennt Tillich, „... eine Antwort aufzuzeigen, die die Gleichgültigkeit überwand, sich aber von jeder abergläubisch-dogmatischen Lösung fernhielt und nicht das wiederholte, was die institutionellen Religionen einschließlich der protestantischen zu bieten haben.“<sup>39</sup> Die Basis für einen Dialog mit dem Buddhismus kann für Tillich nicht eine von der Tradition vorgegebene Gestalt des Christentums sein.

Bei seinen Begegnungen mit christlichen Gruppen und Gesprächen mit Pfarrern und Missionaren konnte Tillich angesichts der Minorität von weniger als einem Prozent Christen sagen, dass einen das Problem der Missionierung ganz existenziell erfasse.<sup>40</sup> Er bemerkt auch, dass nicht die traditionellen Religionen des Buddhismus und Shintoismus, sondern die „religiös gleichgültigen Massen“, also die Säkularisierung das eigentliche Problem darstellen. Hier sieht Tillich die Analogie zwischen Ost und West und antwortet entsprechend für Japan mit einem barthianisch klingenden Satz, der jedoch das „Protestantische Prinzip“ und dessen Religionskritik zum Hintergrund hat:

„In meinen Vorlesungen habe ich darum gesagt, das Christentum dürfe sich nicht als eine weitere Religion darstellen, sondern als das, was es in Wahrheit ist, nämlich eine Botschaft, die gegen jede Religion steht, auch gegen das Christentum, insofern es eine Religion ist.“<sup>41</sup>

Und Tillich fragt nach der Ermöglichung christlicher Predigt im japanischen Kontext: „Auf der Grundlage welcher Theologie ist christliches Predigen überhaupt möglich?“<sup>42</sup> Dabei nimmt er auch deutlich einen Unterschied wahr zwischen der in Japan sehr einflussreich gewordenen Theologie Karl Barths und der mit dieser nicht zu verwechselnden Gestalt ihrer Rezeption in Japan. Zwei theologische Fragen stehen nach Tillich für die Situation in Japan im Vordergrund. Erstens die Frage, ob die Theologie in der Lage ist zwischen dem „christlichen Ereignis“ und der Aufnahme dieses Ereignisses in Form der christlichen Religion zu unterscheiden.<sup>43</sup> Hinter dieser Differenz steht die für Tillichs Religionsphilosophie und Offenbarungslehre grundlegende Unterscheidung von Form und Gehalt (oder in der Terminologie der Marburger Dogmatik-Vorlesung von 1925: zwischen Grund- und Heilsoffenbarung). Die zweite Frage ist die nach dem „Problem der Vermittlung“, bei der die Sprachgestalt im Zentrum steht. Eine exklu-

<sup>39</sup> GW XIII, 500.

<sup>40</sup> GW XIII, 505.

<sup>41</sup> GW XIII, 506.

<sup>42</sup> GW XIII, 506.

<sup>43</sup> GW XIII, 506.

sive Identifikation der christlichen Botschaft mit der biblischen Sprache, wie er sie bei „fundamentalistischen Gruppen“ beobachtet, aber auch ein amerikanischer und europäischer Konfessionalismus, sind nach Tillich die Haupthindernisse für die Kommunikation des Evangeliums in Japan.<sup>44</sup> Die Kirche müsse sich um adäquate Ausdrucksformen des Christentums (das versteht er im umfassenden Sinn unter „Sprache“) bemühen und „... zu jeder Gruppe in ihrer eigenen Sprache reden“.<sup>45</sup> Tillich hat hier das Problem der Notwendigkeit kontextueller Theologien und Sprachgestalten für die Predigt klar formuliert. Die Begegnung mit Japan, so darf wohl vermutet werden, hat für ihn die Frage nach der Kommunikation des Evangeliums und die Einsicht in Bedeutung seiner eigenen theologischen Voraussetzungen für eine kontextuelle „Ausdrucksform des Christentums“ noch vertieft. Man könnte nach Tillich sagen, dass die „Überwindung des westlichen Provinzialismus“ gerade auch eine Aufgabe für die christliche Kirche in Japan darstellt.

Wie hat Tillich nun den Buddhismus in Japan wahrgenommen und mit seiner eigenen Theologie verglichen? Drei Leitoppositionen hat Tillich in diesem Zusammenhang formuliert.

*Identität versus Partizipation.* In seinem Japanbericht schildert er zunächst eine Diskussion mit S. Hisamatsu, in der es zentral um die Frage nach Identität (so der Buddhismus) oder Partizipation (so Tillich) ging.<sup>46</sup> An dieser Grund-Differenz zeigt sich, dass Tillich sehr genau einen Unterschied in der jeweiligen nicht-dualistischen Wirklichkeitsauffassung feststellen konnte. Man sollte als Grundsatz ohnehin den undifferenzierten Begriff „Monismus“, sowohl im Blick auf *Jōdo-shinshū* als auch bei Tillich vermeiden.<sup>47</sup> So sieht Tillich auch nach einer Diskussion mit Gelehrten der *Jōdo-shinshū* folgende Hauptunterschiede zum Buddhismus:

„[D]ie verschiedene Bewertung der individuellen Persönlichkeit, der religiösen und sozialen Reformen, der Bedeutung der Geschichte, der zwi-

<sup>44</sup> „Wenn beide [sc. die amerikanisch-methodistische und die europäisch-lutherische Mission] ihren Konfessionalismus nicht abstreifen und sich auf den Kern der christlichen Botschaft besinnen, ist kein Weg zu erkennen, wie sie das Herz des japanischen Volkes erreichen wollen“ (GW XIII, 507).

<sup>45</sup> GW XIII, 506–507.

<sup>46</sup> GW XIII, 501–502. Diese Diskussion bildet auch den Hintergrund für die Ausführungen in „A Christian-Buddhist Conversation“.

<sup>47</sup> Otto Schnübbe betont z. B., nochmals in einem anderen Zusammenhang, dass sich Tillichs Theologie nicht allein aus Schellings Identitätsphilosophie erklären lässt, sondern gerade die „Dialektik zwischen dem Identitätsprinzip und der von jenseits kommenden Offenbarung“ für sein Denken konstitutiv sei (O. Schnübbe 1985, 12. 23–38). Auf hier angesprochene spezifische Differenzen wird noch einzugehen sein.

schenmenschlichen Beziehungen, der Endlichkeit und der Schuld. Letztlich beruhen diese Unterschiede auf dem Gegensatz von Identität und Partizipation.<sup>48</sup>

Allerdings beruht diese Einschätzung Tillichs mehr auf seiner Begegnung mit dem Zen als mit *Jōdo-shinshū* selbst. Es bleibt die Frage, wie sich die spezifischen Differenzen zwischen Zen und *Jōdo-shinshū* gerade im Blick auf *shinjin* und *satori* (den zentralen religiösen Erfahrungen) auf die Unterscheidung von Identität und Partizipation im Rahmen einer non-dualistischen Wirklichkeitsauffassung auswirken.<sup>49</sup>

*Sein-Selbst und absolutes Nichtsein.* In der Begegnung mit dem Zen und dem von ihm beeinflussten Kunst-Stil stößt Tillich auf den Begriff des absoluten Nichtseins, der für ihn zugleich ein Unterscheidungsmerkmal zum Shin-Buddhismus bildet.<sup>50</sup>

„Der Zen-Stil hat eine starke Neigung zur Konzentration oder, wie ich mit einem Begriff von Schelling sagen möchte, zur ‚Essentifikation‘. Im Anblick eines berühmten Gemäldes in diesem Stil ‚Die vier Dattelpflaumen‘ erlebten wir das Tee-Zeremoniell, das diesmal nach strengen Zen-Riten vor sich ging. Jede der vier Früchte ist so dargestellt, daß sie das ‚Sein-Selbst‘ repräsentiert, wie ich sagen würde, oder das ‚Nichtsein‘, das für den Buddhismus nicht Nichts ist, sondern ein Sein, das in Richtung auf das absolute Nichtsein jenseits von Subjekt und Objekt transzendiert wird.“<sup>51</sup>

In der Transzendierung von Subjekt und Objekt sieht Tillich eine Konvergenz der Termini „Sein-Selbst“ und „absolutes Nichtsein“ als Ausdruck letzter Wirklichkeit. Gerade die Kunst bildet hier das Medium der Vermittlung, die Tillich mit Schelling’scher Terminologie zu fassen versucht.

„*Kraft des eigenen Selbst*“ versus „*Kraft von außen*“. Mit dieser Begrifflichkeit, die der Terminologie von *jiriki* und *tariki* entspricht, fasst Tillich den Unterschied zwischen Zen und *Jōdo-shinshū*, die den „Gegenpol“ zum Zen darstelle.<sup>52</sup> Die christliche Analogie dazu

<sup>48</sup> GW XIII, 504. Vgl. die auch die Ausführungen in „A Christian-Buddhist Conversation“ MW 5, 309–317 = GW V, 76–88.

<sup>49</sup> Vgl. Kap. 8 vorliegender Studie.

<sup>50</sup> Obwohl Tillich in Kyōto auch Nishitani Keiji begegnet ist, erwähnt er ihn in diesem Zusammenhang nicht. Offensichtlich blieb diese Begegnung bei einer Diskussionsrunde ohne tiefere Eindrücke. Tillich hielt Nishitani für philosophisch sehr versiert und hoch spekulativ. Nishitanis Buch „Was ist Religion“ (jap. *shūkyō to wa nani ka?* 宗教とは何か) erschien 1961 – etwa ein Jahr nach Tillichs Besuch. Die Lehre vom „absoluten Nichts“ wie sie Nishitani vortrug, bildete die Voraussetzung für die Habilitationsschrift von Hans Waldenfels 1978 („Absolutes Nichts: zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum“).

<sup>51</sup> GW XIII, 512.

<sup>52</sup> GW XIII, 502 und 512.

sieht er in Pelagius und Augustin. *Jōdo-shinshū* sei als populäre Laienbewegung entstanden und fordere die „... vollkommene Hingabe an die Buddha-Macht, wie sie in der Amida- oder Kannon-Gestalt [sic!] verkörpert ist. Ihren Namen anzurufen, schafft Erlösung. Der Gegensatz beider Richtungen kann auch als Glaube an die ‚Kraft des eigenen Selbst‘ und die ‚Kraft von außen‘ beschrieben werden.“<sup>53</sup> Der Shin-Buddhismus mit der Verehrung Amidas ist für Tillich die „Religion der göttlichen Barmherzigkeit, die bis zur leidenden Welt herabreicht ...“.<sup>54</sup> Die hier vorgetragenen Kenntnisse verraten, dass Tillich bei seinen Begegnungen mit *Jōdo-shinshū* lediglich eine rudimentäre bis inkorrekte Auffassung gewonnen haben kann.

Trotz dieser Aussagen, und obwohl er bei der Diskussion an der Shin-buddhistischen Ōtani-Universität ausdrücklich auf das Gebet zu sprechen kommt, stellt sich Tillich die Frage nach der Partizipation im Shin-Buddhismus nicht. Im Unterschied zum Zen wurde offenbar das Interesse Tillichs an dieser Gestalt des japanischen Buddhismus nicht sonderlich geweckt. Das ist angesichts der allgemeinen Faszination, die *Jōdo-shinshū* auf protestantische Theologen im Allgemeinen ausgeübt hat (vgl. Kap. 13), umso erstaunlicher. Eine Ursache dafür könnte darin liegen, dass das Glaubens- und Rechtfertigungsthema (als unbedingtes Angenommensein) in den Gesprächen mit Shin-Buddhisten (soweit bekannt) nicht aufgegriffen wurde, sondern andere Themen im Vordergrund standen, die für den Dialog eher unergiebig waren, wie die Frage nach dem „historischen Gautama“ oder dem Gebet.<sup>55</sup> Obwohl Tillich im Blick auf *Jōdo-shinshū* recht spröde berichtet, erwähnt er, dass er sich noch zweimal mit Gelehrten und Priestern der „Ōtani-Gruppe“ zu Diskussionen traf. U. a. reiste eine Delegation eigens nach Karuizawa, um mit Tillich zu sprechen. Insbesondere die Anthropologie schien im Mittelpunkt des Interesses gestanden zu haben.<sup>56</sup>

Allerdings beschäftigte Tillich die Frage nach der Bedeutung des „Namens“, wenn er in Reflexion der Praxis der Anrufung des Buddha-Namens (jap. *myōgō* 名号 resp. *shōmyō* 称名), über die er mit dem Buddhismus-Gelehrten Yasuda Rijin gesprochen hatte, schrieb: „A name, but not a name alone!“.<sup>57</sup>

Die für den Zusammenhang dieser Arbeit wichtige Begegnung mit *Jōdo-shinshū* am 6. Juni 1960, bei der sich Tillich der Diskussion mit

<sup>53</sup> GW XIII, 502.

<sup>54</sup> GW XIII, 512–513.

<sup>55</sup> GW XIII, 502; R. W. Wood 1961, [48]–55.

<sup>56</sup> GW XIII, 503. Leider erfahren wir über die Inhalte dieser Gespräche nichts.

<sup>57</sup> R. Okochi 2004, [300].

20 Gelehrten und 50 Studenten an der dem *Higashi-Honganji* affiliierten shin-buddhistischen Ōtani-Universität stellte, wurde von Robert W. Wood ediert.<sup>58</sup> Dieses Treffen stellt somit den Anfang eines mündlichen und unmittelbaren Dialogs zwischen evangelischer Theologie und *Jōdo-shinshū* auf akademischer Ebene dar, wenn auch nicht mit der akademischen Theologie in Deutschland und auch nur punktuell.<sup>59</sup>

Allerdings verlief dieses Gespräch mit shin-buddhistischen Gelehrten und Studenten für Tillich selbst relativ unbefriedigend, da sich die Dialogpartner bedingt durch Tillichs Fragen an den Themen des Gebetes und einer Ich-Du-Beziehung verhakten.<sup>60</sup> Dazu muss man verstehen, dass der Shin-Buddhismus Gebet als (magische) Verfügbarmachung und Funktionalisierung der Unbedingtheitsrelation als Aberglaube strikt ablehnt, was auch gegenüber dem Christentum in apologetischer Abgrenzung betont wird. Tillich zog den Vergleich zur Ritschl-Schule.<sup>61</sup> Und in Bezug auf die Diskussion einer Ich-Du-Beziehung notiert jüngst Marc Boss mit Verwunderung: „In all the dialogues with Zen or Pure Land Buddhists that we have examined – that is in all those of which a record has been kept – Tillich seems to put himself in the position of defending a rather staunch personalism whose Buberian overtones can hardly be overlooked.“<sup>62</sup> Tillich fühlte sich, auch in einem Gespräch mit S. Hisamatsu, nicht wirklich in seinen Fragen verstanden. Im Blick auf die Diskussion in Ōtani sagte er, dass die Antworten auf seine Fragen mehr eine Negation der Frage gewesen sei.<sup>63</sup> Hier zeigt sich deutlich die Problematik im Dialog zweier so verschiedener Denktraditionen, dass die in den jeweiligen Fragen implizierten Paradigmen eine Antwort verhindern, wenn nicht die jeweiligen Prämissen der Fragen und Antworten geklärt sind. Gerade die „Negation der Frage“ bietet die Möglichkeit epistemologischer

<sup>58</sup> Der Bericht findet sich auch in der Doppelnummer 2/3 von *Japanese Religions* 2 (1961) 48–71: „*Tillich encounters Japan.*“ Vgl. auch GW XIV, 195 (Nr. 405). Vgl. ebenfalls M. Boss 2009, 258–262.

<sup>59</sup> Die Begegnung mit *Jōdo-shinshū* kam dadurch zustande, dass der Sohn des „Erzbischofs“ (wie Tillich ihn bezeichnet, gemeint ist der *monshu* Ōtani Kōshō) ein Jahr lang im Haus Tillichs während eines Studienaufenthalts in New York wohnte (GW XIII, 502).

<sup>60</sup> R. W. Wood 1961, [48]–55. Das Transkript der Diskussion zeigt, dass Tillich seine Fragen mehrmals reformulierte, aber die Buddhisten bei den Fragen, die einen westlich-christlichen Verstehensrahmen implizierten, Schwierigkeiten in der Beantwortung hatten.

<sup>61</sup> R. W. Wood 1961, 54.

<sup>62</sup> M. Boss 2009, 262.

<sup>63</sup> R. W. Wood 1961, 57. Auch K. Kasai (1980, 114–116) schildert, dass sich Tillich nicht recht verstanden fühlte, und macht dafür auch die in Japan nicht ausgeprägte Diskussionskultur verantwortlich.

Klärungen, da sie darauf verweist, dass an dieser Stelle der „common ground“ (wie Tillich die Voraussetzung der Apologetik als „Kunst des Antwortens“ nennt) fehlt bzw. nicht erkannt wird.

Tillich hat in diesen Begegnungen insgesamt das Dialog-Potenzial seiner Theologie, (z. B. des nicht-theistischen Gottesbegriffs) überraschender Weise nicht entfaltet. Die Stellen in der Diskussion, die für den christlich-buddhistischen Dialog sehr ergiebig gewesen wären, wurden von beiden Seiten nicht wahrgenommen. Zum einen fragt Tillich, ohne den Begriff zu nennen, nach einem buddhistischen Äquivalent des „Protestantischen Prinzips“, indem er seine Beobachtung erwähnt, dass es einen Unterschied zwischen buddhistischer Volksreligion und einem Buddhismus der Priester und Gelehrten gebe. Er nennt die Unterscheidung von *fides implicita* und *fides explicita* und fragt, ob es so eine Unterscheidung auch im Buddhismus gebe und was der Buddhismus machen könne, um die von einem primitiven Volksbuddhismus nicht angesprochenen Gebildeten („thinking middle classes“) zu erreichen. Die Tragweite der Frage, hinter der Tillichs apologetisches Interesse, seine Unterscheidung von *faith* und *belief*, sowie sein Kampf gegen die Dämonisierung des Heiligen stehen, wird von shin-buddhistischer Seite nicht erkannt. Ebenso war die Frage der religiösen Kommunikation angesprochen, wurde jedoch nicht thematisiert. Offensichtlich war Tillichs Begriff des „Dämonischen“, der diskutiert wurde, zu fremd. An dieser Stelle hätte das Konzept der „geschickten Mittel“ (skr. *upāya*, jap. *hōben*) als Funktionsäquivalent für das „Protestantische Prinzip“ eingebracht werden können. Implizit kommt es in der buddhistischen Antwort nur insofern vor, als in ihr auf die entscheidende Kategorie der Erfahrung abgehoben wird. Die Sūtren seien nicht wichtig. Tillich erkennt darin die *fides implicita*. Er hakt nochmals nach und fragt nach der Möglichkeit einer idolatrischen Erfahrung. Das Gespräch nimmt jedoch die Wendung zu Zen und Shin als Gestalten buddhistischer Reformation, in denen es idolatrische oder dämonische Entstellungen (zumindest im Prinzip) nicht gebe. In diesem Zusammenhang liefert der shin-buddhistische Gesprächspartner (leider finden sich keine namentlichen Erwähnungen) eine Vorlage für Tillichs Glaubensbegriff, wenn er sagt:

„Only Shin Buddhism could get rid of the magical and demonic elements. Why? Because of its emphasis upon personal faith in the grace of Amida Buddha. In this faith people rootet their concern in the Ultimate. And this faith, although it did not consist in intellectual understanding, yet involved certain intellectual elements such as hearing the preaching of Buddha's Law, somewhat similar to the hearing of the Gospel in Christianity.

And through this hearing of the preaching of the Law the Shin Buddhist could engage in self-criticism.“<sup>64</sup>

Tillich geht auf diesen Beitrag, der das Thema vorliegender Studie gewissermaßen zusammenfasst, merkwürdigerweise mit keiner Silbe ein und leitet abrupt zum Thema „Gebet“ über (so zumindest im Transskript der Diskussion). Man kann nur spekulieren, dass Tillich aufgrund der konkreten Gesprächssituation, in der sich Beiträge z. T. überlagerten und bedingt durch die Anstrengung der Kommunikation mittels Übersetzung, diese einmalige Steilvorlage nicht aufgegriffen hat.<sup>65</sup> M. Boss zitiert dieses Passage in seiner Darstellung nicht und hält stattdessen (fälschlicherweise) die Bedeutung des Gebets im Kontext der Ōtani-Universität für entscheidend wichtig.<sup>66</sup>

In den Bampton-Lectures erläutert Tillich später den Unterschied von Partizipation und Identität anhand *agape* und *compassion*/Mitleid. Dort heißt es: „It [i. e. Mitleid im Buddhismus, Anm. d. Verf.] differs in that it lacks the double characteristic of *agape*—the acceptance of the unacceptable, or the movement from the highest to the lowest, and, at the same time, the will to transform individual as well as social structures.“<sup>67</sup> Gerade das unbedingte Angenommensein und der transformierende Charakter der Erfahrung von *shinjin* sind für *Jōdo-shinshū* jedoch charakteristisch.

Man kann aus heutiger Perspektive nur ahnen, wie viel sich Tillich und *Jōdo-shinshū* zu sagen gehabt hätten, wäre die Kommunikation damals unter günstigeren Umständen und mit wichtigen Vorkenntnissen auf der Seite Tillichs zustande gekommen.

Trotz dieser Schwierigkeiten hinterließen Tillichs Dialogbemühungen in Japan bleibenden Eindruck. Der japanische evangelische Theologe Kasai Keiji widmete seine 1977 von der evangelischen theologischen Fakultät der Universität Bern angenommene Dissertation dem Thema „Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert Schweitzer und Paul Tillich.“<sup>68</sup> Kasai bezieht dieses Thema jedoch konkreter auf die Bedeutung von Schweitzer und Tillich

<sup>64</sup> R. W. Wood 1961, 52–53. Dieses Statement ist im Blick auf das Verhältnis von Glaubenserfahrung und religiöser Rede zentral und bildet das Kernthema der *Jōdo-shinshū*.

<sup>65</sup> Auf das Sprachproblem und die Notwendigkeit des Dolmetschens geht Tillich in seinem Reisebericht ein (GW XIII, 493–494).

<sup>66</sup> M. Boss 2009, 260.

<sup>67</sup> MW 5, 316 = GW V, 86 „Aber es ist nicht *agape*, es fehlt ihr, was *agape* hat: die Bejahung des anderen, das Herabsteigen vom Höchsten zum Niedrigsten und zugleich der Wille, ihn und die Bedingungen seiner Existenz zu verwandeln.“

<sup>68</sup> K. Kasai 1980. Die Arbeit wurde betreut von Fritz Buri und Heinrich Ott.

für die christliche Kirche im buddhistischen Kontext Japans. Er geht in diesem Zusammenhang auch auf die Begegnungen zwischen Tillich und dem Buddhismus in Japan ein, die er trotz der genannten Kommunikationsschwierigkeiten für den christlich-buddhistischen Dialog und für eine kontextuelle japanische Theologie als überaus positiv und bedeutungsvoll beurteilt:

„Der Name Tillichs ist bei vielen Christen bekannt. Ebenso sind seine Predigten und alle wichtigen Abhandlungen nach der Übersiedlung nach den USA ins Japanisch übersetzt [...]. Seine Gedanken sind bei ziemlich vielen japanischen Theologen und Pfarrern beliebt, die mit der Richtung der Theologie Karl Barths nicht zufrieden sind. In den theologischen Fakultäten werden die Werke Tillichs oft gelesen, und einige Studenten gebrauchen sie für ihre Abhandlungen bei Abschlussexamen. Sein Name ist nicht nur bei Christen, sondern auch bei Philosophen und Buddhisten bekannt. Als Tillich 1960 Japan besuchte, bekamen die Japaner von ihm einen tiefen Eindruck, denn er wollte nicht als ein berühmter amerikanischer Theologe den Japanern etwas lehren, sondern mit uns einen Dialog führen und von uns etwas hören. Seine demütige Haltung wurde die Brücke zwischen Christen und Buddhisten. Er öffnete die Augen unserer japanischen Christen für die anderen Religionen.“<sup>69</sup>

Neben A. Schweitzer sieht Kasai vor allem in der Theologie und der persönlichen Haltung Tillichs großes Potenzial für die Indigenisierung des Christentums in Japan. Gerade der starke Einfluss der Theologie Karl Barths mit seiner radikalen Ablehnung der Religionen habe diesen Prozess der Verwurzelung des christlichen Glaubens in Japan sehr erschwert.<sup>70</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich *prima vista* gerade der nicht-theistische Gottesbegriff, die non-dualistische Struktur seiner philosophischen Theologie und der integrale Lebensbegriff, sowie das Verständnis von Glaube als einer die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierenden ekstatischen Erfahrung und die Neuformulierung

<sup>69</sup> K. Kasai 1980, 175. Noch größer allerdings ist nach Kasai der Einfluss Albert Schweitzers in Japan. Ebd.

<sup>70</sup> K. Kasai 1980, 164; vgl. dazu auch den Abschnitt zu K. Barth 13.3.3. Kasai unterscheidet jedoch nicht, wie Tillich es tut, zwischen der Theologie Barths selbst und deren Rezeption in Japan. Kasai sieht insbesondere in der Aussage von D. T. Suzuki über die dualistische Sichtweise der Existenz im Christentum, die sich in einem heteronomen Legalismus im Gegensatz zum jesuanischen Evangelium der Liebe im Christentum durchgehalten habe, „deutlich das allgemeine Gefühl der Japaner gegenüber dem Christentum“ ausgedrückt. „Der Gedanke des Richtergottes ist für sie [sc. die Japaner, Anm. d. Verf.] gefühlsmässig schwierig, obwohl sie ihn verstandesmässig verstehen“ (K. Kasai 1980, 168). Das entspricht den apologetischen Aussagen gegenüber dem Christentum in den religiösen Reden von Ōtani Kōshin, die ihren Anhalt durchaus in der Erfahrung mit einer meist reformiert-puritanischer Tradition entstammenden Form des Christentums westlicher Prägung haben.

der Rechtfertigungslehre als unbedingtes Angenommensein im Dialog mit *Jōdo-shinshū* besonders anbieten. Diese Themen führen letztlich zu der Frage nach der religiösen Vermittlung, die zwar in den Begegnungen Tillichs mit Buddhisten in Japan angesprochen, jedoch weder in ihrer Relevanz erkannt noch vertieft wurden. Es wird u. a. zu fragen sein, ob gewisse Affinitäten zwischen Tillich und *Jōdo-shinshū* in einer jeweils spezifisch gefassten non-dualistischen Grundstruktur zu suchen sind und inwiefern diese für das Verständnis von Glaube und religiöser Kommunikation zum Austrag kommt.<sup>71</sup>

## 2.4 Paul Tillich als Kommunikator der christlichen Botschaft

Dass Tillich im Vergleich mit dem Shin-Buddhismus gerade auch im Blick auf die religiöse Kommunikation relevant ist, zeigt sich nicht zuletzt in seiner Bedeutung als Prediger. Tillich war nicht nur systematischer Theologe und Religionsphilosoph, sondern zunächst auch evangelischer Pfarrer mit dem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums. Das zeigen v. a. seine frühen Predigten, die er überwiegend schriftlich ausgearbeitet hat und die rund 650 Druckseiten füllen (veröffentlicht 1994!). Es sind jedoch seine späten amerikanischen Predigten, die in drei Bänden unter dem Begriff „Religiöse Reden“ ins Deutsche übersetzt wurden, die Tillich weit über akademische Kreise hinaus bekannt machten. Die ins Japanische übersetzten drei amerikanischen Predigtbände trugen zur Tillich-Rezeption gerade auch in Japan bei.

Die Predigten lassen sich relativ klar in drei Gruppen und Zeitabschnitte einteilen.<sup>72</sup> Die Gemeindepredigten<sup>73</sup> aus den Jahren 1909–

<sup>71</sup> Diese Affinitäten könnten sich historisch-genetisch daraus erklären, dass sowohl *Jōdo-shinshū* als auch Tillich indirekt Elemente aus dem Erbe indischen Geistes aufgenommen haben. Um 1800 gab es in Deutschland erste Kenntnisse über indische Religion und Philosophie, die insgesamt anregend auf das Geistesleben jener Zeit wirkten, so z. B. bei Goethe, Herder, Schelling und insbesondere bei Schopenhauer. Dass Schelling mit indischem Denken bekannt wurde, zeigt bereits dessen Beschäftigung mit dem 1808 (ein Jahr vor der Freiheitsschrift) erschienenen Buch von Friedrich Schlegel „Über die Sprache und Weisheit der Indier.“ Bereits 1908 befasste sich Tillich ausführlicher mit dem Monismus, vgl. seine Schrift „Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?“, in der er für einen differenzierten Monismus eintritt (GWE IX, 20–91).

<sup>72</sup> Vgl. W. Schüssler/E. Sturm 2007, 202.

<sup>73</sup> Über die genaue Anzahl der Predigten herrscht in der Literatur etwas Verwirrung. A. Rössler listet 68 „Vikariatspredigten“ (Predigten, Predigtentwürfe und Kasual-

1914.<sup>74</sup> Eine zweite Gruppe stellen die 140 Feldpredigten aus den Jahren von 1914–1918 dar.<sup>75</sup> Die dritte Gruppe von Predigten (aus den Jahren von 1945–1963) bilden die in englischer Sprache gehaltenen insgesamt 62 Universitätspredigten, die zu Tillichs Lebzeiten in drei Bänden veröffentlicht wurden: *The Shaking of the Foundations* (1948), *The New Being* (1955) und *The Eternal Now* (1963). Die Predigten wurden unter dem Begriff „Religiöse Reden“<sup>76</sup> Folge 1–3 („In der Tiefe ist Wahrheit“ 1952, „Das Neue Sein“ 1956 und „Das Ewige im Jetzt“ 1964) ins Deut-

---

ansprachen) auf, die damals im Göttinger Paul-Tillich-Archiv in vier Bündeln verfügbar waren (A. Rössler 1971, 134–136). P. Cornehl nennt 64 Predigten, die im Tillich-Archiv lagern (P. Cornehl 1989, 256). In GWE VII wurden von E. Sturm (bis auf Ausnahmen) keine Fragmente, Skizzen und Entwürfe aufgenommen, sondern nur die ausgeführten Frühpredigten Tillichs, insgesamt 67.

<sup>74</sup> Zunächst als Kandidat der Theologie aushilfsweise von März bis Juni 1909 in Lichtenrade und Mahlow, ab April 1911 während seines einjährigen Lehrvikariats in Nauen, zur Aushilfe in Treptow Juni/Juli 1912 und in der Zeit als Hilfsprediger in Berlin-Moabit vom 1. August 1912 – Mitte Mai 1912. Vgl. dazu die Historische Einleitung zu Tillichs Frühpredigten von E. Sturm GWE VII, v–ix.

<sup>75</sup> E. Sturm erwähnt nur 106 Predigten aus dieser Zeit (W. Schüssler/E. Sturm 2007, 202). In GWE VII hat Sturm nur 106 Predigten veröffentlicht, aber es gibt noch weitere nicht edierte Predigthandschriften. An anderer Stelle zählt Sturm 105 ausgeführte Predigten und 45 Skizzen (E. Sturm 1999, 261). Auch die Bemerkung Sturms, dass die frühen Predigten „bisher unbeachtet geblieben“ sind, stimmt so nicht, da A. Rössler bereits in seiner Dissertation von 1971 auf rund 50 Seiten Tillichs Frühpredigten behandelt. Rössler listet 146 „Weltkriegspredigten“ (davon 39 Skizzen und 37 Grabreden) aus der Zeit von 1914–1918 auf (A. Rössler 1971, 144–147).

<sup>76</sup> Vielleicht in Anspielung auf Schleiermachers (ebenfalls apologetische) „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) wurden die Predigten Tillichs (die im Original immer als *sermons* bezeichnet werden) mit einem gewissen Recht als „Religiöse Reden“ herausgegeben (so A. Rössler 1971, 7), wobei Tillich bereits 1928 die Unterscheidung von Predigt (als Verkündigung an Gemeindegliedern) und Apologetik (die sich an kirchenfremde Gebildete wendet) aufgegeben hat, wie W. Schüssler und E. Sturm 2007, 199 mit Bezug auf Tillichs Aufsatz „Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart.“ (GW VII, 70–83) unterstreichen. Unter Bezug auf eine persönliche Mitteilung von Renate Albrecht an Rössler, schreibt Rössler, dass Tillich selbst den Untertitel „Religiöse Reden“ angeregt habe (Rössler 1971, 7a Anm. 1). Ein Blick in die Predigtliteratur um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zeigt, dass der Begriff „Religiöse Reden“ damals sehr populär war. Sehr bekannt waren die „Religiösen Reden“ des anglikanischen Priesters Frederick William Robertson (1816–1853), die von Adolf Harnack ins Deutsche übersetzt wurden und weite Verbreitung fanden (Leipzig 1890). Ein weiteres Beispiel sind die von Hans Hartmann herausgegebenen Predigten: „Von der Heiligung des Lebens. 20 religiöse Reden von bekannten deutschen und ausländischen Kanzelrednern“ (Leipzig 1928). Als weitere Beispiele sind zu nennen die 1876 in Zürich erschienenen zwei Bände „Religiöse Reden gehalten im St. Peter zu Zürich von Heinrich Lang.“ Christoph Schrempf: „Drei Religiöse Reden“ (Stuttgart 1893); ders., „Natürliches Christentum. Vier neue Religiöse Reden.“ (Stuttgart 1893). Ernst Horneffer: „Am Webstuhl der Zeit. Religiöse Reden“ (Leipzig 1914); Hermann Köstlin: „Religiöse Reden“ (um 1910).

sche übersetzt.<sup>77</sup> Nach E. Sturm ist der Einfluss der späten Predigten Tillichs „... auf die Theorie und Praxis der kirchlichen Verkündigung in den USA und Deutschland [...] nicht zu unterschätzen.“<sup>78</sup>

Die letzte Gruppe unterscheidet sich von den frühen Predigten zunächst im Blick auf Sprache, kulturellen Kontext und Hörerschaft. Sodann sind es „Gelegenheitspredigten,“ die Tillich wie andere Fakultätsmitglieder zu halten hatte.<sup>79</sup>

Auffällig ist der große zeitliche Abstand zwischen den beiden Predigt-Phasen. Die Jahre 1919 bis 1945 bildeten (bis auf gelegentliche Ausnahmen) Tillichs „predigtlose“ Zeit, während der er auch kaum zur Kirche ging.<sup>80</sup> Nach R. Albrecht war Tillich während der deutschen Universitätsjahre zwar vom Familien- und Freundeskreis zu gelegentlichen Kasualreden gebeten worden, hielt aber, soweit bekannt, während dieser Jahre nur einen einzigen Predigt-Gottesdienst. Es handelt sich um einen akademischen Gottesdienst, den er zum Semesterabschluss im Juli 1925 vor der Theologenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Marburg hielt, zu dem er als Theologieprofessor einmal im Jahr verpflichtet war.<sup>81</sup> Die Predigt hat den Text aus Mk 1, 16–29 zur Grundlage und ist mit „Über das Wagnis“ überschrieben.<sup>82</sup> Da für Tillich die Zeit in Marburg in den Jahren 1924–1925 lediglich ein kurzes, wenn auch (allein durch die Begegnung mit Rudolf Otto) wichtiges Zwischenspiel in seiner akademischen Laufbahn bil-

<sup>77</sup> Im Unterschied zur englischen Originalausgabe fehlt in „Das neue Sein“ die Predigt „Love is stronger than death“. Dafür findet sich in „Das Ewige im Jetzt“ zusätzlich die Predigt „Damit sie Leben und reiche Fülle haben“. Dazu kommt die Predigt „Das Recht auf Hoffnung“, die Tillich kurz vor seinem Tod 1965 hielt (GW XIII, 528–537), auf die P. Cornehl eingeht (P. Cornehl 1989, 271–272). W. C. Bergmann analysiert auch eine unveröffentlichte Predigt von 1942 („*The Buchanan-Sermon*“), ohne aber leider den Text abzdrukken. W. C. Bergmann 2001, 178–187. Es existieren also auch außerhalb der drei Predigtbände noch andere Predigten (z. T. unveröffentlicht) aus Tillichs amerikanischer Zeit. Nicht zu rechnen sind die Radioansprachen über die „Stimme Amerikas“ an das deutsche Volk, da es sich hier nicht um religiöse Reden handelt.

<sup>78</sup> Schüssler/Sturm 2007, 204. Bereits 1954 rezipiert von Alfred Dedo Müller in seinem „Grundriß der Praktischer Theologie,“ A. D. Müller 1954, 202. Vgl. zur Rezeption auch W. Engemann 2002, 268–372; P. Cornehl 1989, 258. Die Bedeutung der drei veröffentlichten Predigtbände zeigt auch die große Anzahl der Rezensionen, die dazu in den USA erschienen. W. T. Sanders zählt vier Rezensionen zu *Shaking of the Foundations*, fünf zu *The New Being* und zehn zu *The Eternal Now*, W. T. Sanders 1983, 276.

<sup>79</sup> Vgl. P. Tillich 1969, 37; A. Rössler 1971, 3.

<sup>80</sup> P. Cornehl 1989, 256; W. C. Bergmann 2001, 74. Tillich selbst begründet diese zunehmende praktische Entfremdung jener Zeit mit wachsender Kritik, die er an Lehre und Einrichtungen der Kirche zu üben hatte, GW XII, 38.

<sup>81</sup> GW XIII, 181.

<sup>82</sup> Der Text der Predigt ist abgedruckt in GW XIII, 181–184.

dede, blieb es bei dieser einen Predigt, der jedoch durch ihren Inhalt (sie richtet sich an angehende Prediger und deren zukünftige Aufgabe mit ihren Schwierigkeiten) und die zeitliche Nähe zu der für die spätere Entwicklung Tillichs bedeutsamen Marburger Dogmatik-Vorlesung und die 1925 veröffentlichte Religionsphilosophie besonderes Gewicht für die Darstellung der Entwicklung der impliziten Homiletik Tillichs zukommt. Zudem ist es die einzige bekannte Gottesdienst-Predigt aus der Zeit zwischen den frühen deutschen und den späten amerikanischen Predigten und nimmt so die Stellung eines Zwischenglieds ein. Sie bildet gewissermaßen seinen öffentlichen „Abschied“ von der Marburger Fakultät.

Für die relativ predigtlose Zeit mögen innere als auch äußere Gründe, wie der Wechsel an eine nicht-theologische Fakultät und nach der Emigration die Tillich noch recht fremde englische Sprache, zusammengespielt haben.<sup>83</sup> In einem Interview bezeichnete Tillich seine ersten Predigten in den USA am Smith College und Mt. Holyoke als „völliges Desaster“, was vor allem auch daran lag, dass „ihm damals nicht genügend klar war, was man den Studenten zumuten konnte“.<sup>84</sup> Nach W. und M. Pauck scheute Tillich „keine Mühe, sich die Kunst des wirksamen Predigens vor jungen Amerikanern anzueignen. Auf diese Weise wurde er schließlich der beliebteste Prediger auf der Kanzel des *Union Seminary*“.<sup>85</sup> Der Anstoß zur Wiederaufnahme seiner Predigtpraxis kam von Außen. Als Fakultätsmitglied des *Union Theological Seminary* war er verpflichtet an den täglichen Andachten teilzunehmen und regelmäßig zu predigen, eine Herausforderung, der Tillich einen positiven Effekt auf die Entwicklung seiner Ausdrucksfähigkeit zusprach.<sup>86</sup> Tillich selbst bemerkt dazu:

„Darüber hinaus gibt Union Seminary seinen Mitgliedern einen Platz des gemeinsamen Gottesdienstes. Das war eine neue Erfahrung für mich, zudem eine sehr bedeutsame. Sie gewährt der Professorenschaft eine Gelegenheit, theologische Gedanken im Verhältnis zu ihrem eigenen und zum allgemeinen frommen Leben der Kirche in Beziehung zu setzen. [...] Es legte mir die Verpflichtung auf, mich in Meditation und Predigt ebenso

<sup>83</sup> P. Cornehl nennt als Ursache für die Entfremdung von Predigt und Gottesdienst in dieser Zeit eine „biographisch-institutionelle Erklärung“ und „inhaltliche Gründe“: Zum einen lehrte er ab 1925 nicht mehr an einer theologischen Fakultät; zum anderen lebte er auch seine Kritik an Kirche und traditioneller kirchlicher Verkündigung, wie sie z. B. in seinem Vortrag „Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart“ von 1928 zum Ausdruck kam, aber auch noch im dritten Band der Systematischen Theologie von 1963, vgl. STE III, 236 = STD III, 271.

<sup>84</sup> W. und M. Pauck 1978, 236.

<sup>85</sup> W. und M. Pauck 1978, 237.

<sup>86</sup> W.C. Bergmann 2001, 73–74.

auszudrücken wie in abstrakten theologischen Konzepten der Vorlesungen und Aufsätze.“<sup>87</sup>

Die (immerhin fünfzehn bis dreißig Jahre nach seiner Ankunft in den USA) in den drei Bänden veröffentlichten Predigten fallen zugleich in die Zeit seiner Arbeit an den drei Bänden der *Systematic Theology* (1951, 1957, 1963) und den beiden Bänden *The Courage to Be* (1952, „Der Mut zum Sein“) und *Dynamics of Faith* (1957, „Wesen und Wandel der Glaubens“). Interessant ist angesichts dieser Unterschiede zwischen frühen und späten Predigten die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der Predigttheorie Tillichs. Dieser Frage soll besonders unter dem Tillich'schen Leitbegriff der „Apologetik“, wie er bereits in dem Aufsatz „Kirchliche Apologetik“ von 1913 (zuerst veröffentlicht 1972) entfaltet wird, und anhand einer vergleichenden Predigtanalyse nachgegangen werden.

Tillichs oft schwer zu verstehende theoretischen Schriften einerseits und seine Popularität als Prediger in den USA andererseits führten zu einer doppelten Tillich-Rezeption.<sup>88</sup> Der katholische Theologe George T. Tvard unterschied als erster in seiner Darstellung der Theologie Tillichs (*Paul Tillich and the Christian Message*, New York 1962) den Systematiker von dem Prediger Paul Tillich: „Tillich as preacher is infinitely more faithful to the word than Tillich as system-bilder.“<sup>89</sup> Zwar hat sich nach W. Schüssler und E. Sturm diese Differenzierung in Tillich als „spekulativen System-Denker“ einerseits und als Prediger andererseits weitgehend durchgesetzt.<sup>90</sup> Andererseits gelten gerade die Predigten als leichtverständlicher Einstieg in sein System.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> P. Tillich 1969, 37.

<sup>88</sup> Die Herausgeberin (Renate Albrecht, die Herausgeberin der GW, der dieser Band auch gewidmet ist) des biographisch angelegten Bandes XIII der Gesammelten Werke Tillichs („Impressionen und Reflexionen, Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen“ 1972), lässt jeden der sieben Lebensabschnitte, in die der Band gegliedert ist, unter dem Stichwort „Der Prediger“ mit einer Predigt Tillichs beschließen. In dem Band findet sich auch ein Abschnitt über den Feldprediger Tillich, GW XIII, 69–79.

<sup>89</sup> George T. Tvard, *Paul Tillich and the Christian Message*. New York 1962, 139. Zitiert nach W. Schüssler/E. Sturm 2007, 237. Es mag dahingestellt bleiben, ob man sich dem Urteil Tavards anschließen will, da es einen inneren Bruch zwischen der Systematischen Theologie Tillichs und seiner Verkündigung impliziert, der hinsichtlich dessen, was über die Funktion der Theologie als Apologetik bei Tillich zu sagen ist, zumindest fraglich erscheint.

<sup>90</sup> W. Schüssler/E. Sturm 2007, 237.

<sup>91</sup> So z. B. A. Köberle 1962, 58; A. Rössler 1971, 2; W. T. Terrell 1983, ix; D. H. Kelsey 2002, ix; u. v. a. D. H. Kelsey schreibt in seinem Vorwort zu dem Predigtband *The Eternal Now*: „Thus collections of Tillich's sermons such as *The Eternal Now* can serve as both entrance and exit to his System. As entrance, they can help ground the

Eine gründliche Analyse zeigt zudem, dass Tavadrs' Urteil widersprochen werden muss, wenn es auf der Tatsache beruht, dass Tillich in der Systematischen Theologie fast völlig auf Bibelzitate verzichtet und eine Terminologie verwendet, die im Wesentlichen von traditioneller biblisch-kirchlicher Begrifflichkeit abweicht.<sup>92</sup> Vielmehr lassen sich die Konstruktionsprinzipien der Theologie Tillichs mühelos in den Predigten aufzeigen, ebenso wie die Tatsache, dass Tillich die biblischen Texte in der Regel als „Sprungbrett“ und Illustration der Rede verwendet.

Im Vorwort zum ersten Predigtband *The Shaking of the Foundations* (1948)<sup>93</sup> nennt Tillich zwei Gründe für die Veröffentlichung seiner amerikanischen Predigten. Zum einen hält er sie selbst für einen geeigneten Einstieg in sein Denken, da er vielen seiner Studenten und Freunden außerhalb des Seminars, die Schwierigkeiten hätten, seine theologischen Gedanken zu durchdringen, mit einer Veröffentlichung entgegenkommen möchte.

„They believe that through my sermons the practical or, more exactly, the existential implications of my theology are more clearly manifest. I should like to think that the sermons included here help to show that the strictly systematic character of a theology does not prevent it from being ‘practical’ – that is to say: applicable to the personal and social problems of our religious life.“<sup>94</sup>

An diesem Zitat wird der innere Zusammenhang von Systematischer Theologie und der Predigt als Erhellung der existenziellen Implikationen und als *applicatio* deutlich.

Als zweiten und wichtigeren Grund nennt er, dass ein Großteil der Gottesdienstbesucher „... from outside the Christian circle in the most radical sense of the phrase“<sup>95</sup> kam. Für sie habe eine Predigt (*sermon*)

---

abstractions of the System in concrete experience. As exit, they can help illumine the practical upshot of the System for the shape of our daily lives. But serving as entrance or exit to Tillich's systematic thought is at most a secondary gain from reading The Eternal Now. It rewards reading for its own sake simply because it deepens us.“ Ebd. ix–x. Und Adolf Köberle meint: „Tillich ist nicht leicht zu verstehen. [...] Wer einen erste Zugang zu diesem Lebenswerk finden möchte, dem seien die beiden Bände ‚Religiöse Reden‘ empfohlen [...], wo dieser im besten Sinn des Wortes moderne Theologie eine ehrfürchtig am biblischen Wort orientierte Frömmigkeit erkennen lässt.“ Ebd., 58.

<sup>92</sup> Zur Erwiderung Tillichs auf diesen Einwand gegen sein System vgl. die Vorrede zum zweiten Band der Systematischen Theologie, STD II, 8 = STE II, viii.

<sup>93</sup> P. Tillich 1950, *Preface* o.S. Leider ist dieses für Tillichs Predigttheorie relevante Vorwort, auf das ich nochmals zurückkommen werde, in der deutschen Ausgabe „Religiöse Reden“ von 1987 nicht wiedergegeben.

<sup>94</sup> SF, *Preface* o.S.

<sup>95</sup> SF, *Preface* o.S.

in traditionellen biblischen Begriffen keine Bedeutung. Deshalb sieht sich Tillich verpflichtet (*obliged*), eine Sprache zu suchen, die in anderen Begriffen die menschliche Erfahrung (*human experience*) ausdrückt, die durch biblische und kirchliche Sprache angezeigt werde.<sup>96</sup>

„In this situation, an ‘apologetic’ type of sermon has been developed. And, since I believe that this is generally the situation in which the Christian message has to be pronounced today, I hope that the publication of some attempts to meet this situation may not be useless.“<sup>97</sup>

Dieser kurze Abschnitt enthält Tillichs Theologie- und Predigtverständnis *in nuce*. Zudem findet sich hier ein Hinweis auf die von Tillich angesprochene Hörschaft. In der vorausgesetzten Situation, in der traditioneller biblisch-kirchlicher Sprachgebrauch unverständlich geworden sei, sieht Tillich die Situation der christlichen Verkündigung generell.<sup>98</sup> So versucht er gerade auch in den Predigten in Korrelation zu den existenziellen Fragen und vor dem Hintergrund seiner philosophischen Theologie auf z. T. meta-kommunikative Weise Begriffe der christlichen Tradition durch pragmatisch-kommunikativ valide Funktionsäquivalente zu ersetzen oder neu zu interpretieren.<sup>99</sup> Tillich hat zwar keine ausgearbeitete Predigtlehre hinterlassen, es kann aber von einer „indirekten Homiletik“ Tillichs gesprochen werden.<sup>100</sup>

Im Zentrum der von Tillich selbst dezidiert als apologetisch verstandenen Theologie steht also die Bemühung um eine neue, für den modernen und kirchlich entfremdeten Menschen verständliche und relevante Deutung und Sprachgestalt der christlichen Botschaft angesichts der Säkularisierung. Es geht – mit Eugen Biser gesprochen – um die Neuentdeckung des Christentums für die jeweilige Zeit.<sup>101</sup> Es entspricht Tillichs apologetischer Intention, dass er eine Begrifflichkeit zu verwenden sucht, die Vorurteile gegenüber der christlichen Botschaft ausräumen und zugleich deren Relevanz für die Gegenwart aufzeigen möchte.<sup>102</sup> Die neue Begrifflichkeit entwickelt Tillich auf der Basis des

<sup>96</sup> SF, *Preface* o.S.

<sup>97</sup> SF, *Preface* o.S.

<sup>98</sup> Eine ausführliche homiletische Situationsanalyse gibt Tillich (neben anderen in seinem Werk verstreuten Äußerungen) besonders in den *Earl Lectures* 1963.

<sup>99</sup> Vgl. insbesondere auch die Predigt „*You are Accepted*“ (SF 153–163 = RR I 144–153), die ich ausführlich analysiere.

<sup>100</sup> Wie es z. B. A. Haizmann in seiner Habilitationsschrift anhand der Reden Sören Kierkegaards getan hat. Albrecht Haizmann: *Indirekte Homiletik. Kierkegaards Predigtlehre in seinen Reden*, Leipzig 2006.

<sup>101</sup> E. Biser <sup>2</sup>2001, 10.

<sup>102</sup> Inwiefern dieser Versuch als gelungen bezeichnet werden kann und ob er auch über vierzig Jahre nach Tillichs Tod unter anderen kulturellen und philosophischen Bedingungen noch von Bedeutung ist, sei an dieser Stelle dahingestellt.