

Et buddhistisk Romerbrev

AV NOTTO R. THELLE

I

Søker man det enestående i kristendommen i fromhetsliv, læreformer, ordninger og teologiske formuleringer, vil man gang på gang møte uoverstigelige problemer som tvinger en til å sette spørsmålstegn ved kristendommens særpreg.

Problemet settes på spissen i møtet med den gren av den japanske buddhisme som springer ut av troen på Amida Buddha og hans paradisi, Det rene land (jap. *jōdo*). Den mest konsekvente utforming av denne tro, som vokste frem på 1200-tallet under reformatoren *Shinran* (1173–1263), kalles gjerne *jōdo shin-shū*, *Den sanne lære om Det rene land*, en tradisjon vi i det følgende bare kaller shin-buddhismen eller shin-tradisjonen.¹ Her finner man en tro som i fromhetsliv og uttrykksformer til forveksling kan minne om evangelisk pietistisk kristendom. Det er en buddhisme hvor mennesket er redningsløst fortaapt i forblindelse og begjær, ute av stand til å nå det buddhistiske mål: opplysningen, nirvana, frigjørelsen. Ved egen kraft har man ingen mulighet til befrielse fra kretsløpet av liv og død. Gjerningenes vei fører bare til hykleri og falskhet. Det eneste håp er å utlevere seg hjelpeløst i troen på Amida Buddhas barmhjertighet. I troen favnes man av Amida som et barn favnes av sine foreldre. Den troende fødes så i Det rene land, hvor muligheten åpner seg for å nå den store opplysning, å bli buddha. Troen utfolder seg i et enkelt og varmt fromhetsliv hvor man i troen hengir seg til Amida. I monotone hymner hyller man troens forgjengere og Amidas nåde. Forkynnelsen dveler ved menneskets maktesløshet, troen alene, og Amidas grenseløse barmhjertighet.

Vi skal i denne artikkelen konkretisere det hele ved å presentere et skrift man kunne fristes til å kalle buddhismens Romerbrev. Det er

1 Shin-buddhismen er fremdeles en av hovedtradisjonene i japansk buddhisme med ca. 14 mill. tilhengere. Sammen med den noe eldre og moderate *jōdo-shū*, Det rene lands buddhisme (ca. 6 mill. tilhengere) som ble preget av Shinrans mester Hōnen (1133–1212), har denne tradisjon preget store deler av japansk tenkning.

Tannishō, *Klage over de avvikende lærdommer*, et skrift som antagelig er ført i pennen av Yuien, en av Shinrans nærmeste disipler.² Her finner man kjernen i det shin-buddhistiske evangelium, konsentrert i ordelag som har satt dype spor i det japanske folk. I intensitet og innhold minner skriftet om de paulinske brev hvor Paulus med all styrke setter sitt evangelium opp mot lovtrelldom og falske lærdommer. *Tannishō* er også preget av en slik kampsituasjon. Det er skrevet til troende som var begynt å bli usikre og forvirret i trosspørsmål etter Shinrans død.³

I kapittel etter kapittel forsøker forfatteren å hamre inn troens grunnsannheter til frelse. Det gjøres ganske enkelt ved å sitere ord og uttalelser av Shinran. Hans gygne ord pusses skinnende blanke for med uimotståelig myndighet å holde troens vei ren og for å avvise de falske lærdommer som hadde sneket seg inn blant de troende. I innledningen til *Tannishō* heter det:

«Når jeg i ydmykhet tenker over det som var dengang⁴ og hva som nå er, kan jeg ikke la være å beklage avviket fra den sanne tro vi fikk overlevert fra den døde mester, og jeg frykter for at våre etterfølgere i troen vil komme inn i forvirring og anfektelse. [. . .] Vi skulle ikke forvrengte læren om den annen kraft⁵ med våre egne synspunkter og påfunn. Derfor skal jeg skrive ned noen av den avdøde Shinrans ord som fremdeles lyder i mine ører. Den eneste hensikt med dette, er å fjerne tvilen hos dem som lever den ene tro.»

2 Av oversettelser kan man nevne Ryosetsu Fujiwara, *The Tanni Shō, Notes Lamenting Differences*, Ryukoku Translation Series II, Kyoto 1966; Daisetz T. Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism*, Kyoto 1973, inneholder også en oversettelse av *Tannishō* av Totsui Imadate, s. 207 ff.; Kosho Yamamoto, *The Shinshu Seiten*, Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, 1961, inneholder *Tannishō* sammen med andre sentrale skrifter; Saizō Inagaki, *Shinran-Shōnin's Tanni-shō*, stensilert utgave 1973, er en meget fri oversettelse.

Japanske utgaver av *Tannishō* har gjerne både originaltekst, moderne oversettelse og kommentar. Vi har særlig benyttet Takeshi Umehara, *Tannishō nyūmon*, Kōdansha bunko, Tokyo 1972; Daiei Kaneko, *Tannishō*, Iwanami bunko, 48. utg. (!), Tokyo 1972; Akira Honda, *Tannishō nyūmon*, Kōbunsha, 36. utg.(!), Tokyo 1969; Emyō Itō, *Tannishō no sekai*, Bunkōdō, 6. utg., Kyoto 1971.

3 Når vi kaller artikkelen «Et buddhistisk Romerbrev», er det fordi Romerbrevet i den protestantiske tradisjon står som hoveduttrykket for det paulinske «troen alene». Galaterbrevets intense kamp mot de falske lærere og deres lovtrelldom er kanskje vel så beslektet med *Tannishō* i dens intensitet.

4 – *dengang*, nemlig da Shinran ennå levte.

5 – *den annen kraft*, jap. *tariki* sikter til Amidas frelsende kraft i motsetning til egen kraft, *jiriki*.

Så lenge hans liv klynger seg som en duggråpe til visst gress, sier forfatteren i epilogen, vil han lytte til sine medtroende om deres tro og tvil og fortelle hva han selv hadde hørt fra mesteren. «Med tårer i mine øyne har jeg vætet min pensel og skrevet det ned så der ikke skal være avvik i troen hos dem som følger den ene lære.»

Det har neppe noen hensikt her å gå i detalj med inndelingsspørsmål, men Tannishō faller naturlig i to hoveddeler. Kap. 1–10 består nesten utelukkende av Shinran-sitater. Her males troens hovedinnhold og konsekvenser frem i få, konsentrerte setninger. I kap. 11–18 forsøker forfatteren mer konkret og utførlig å gå til felts mot de falske og forvirrende lærdommer som var kommet inn blant de troende. Disse kapitlene vurderes ofte ikke så høyt som de første 10 kapitler, fordi sitatene er blandet opp med forfatterens egen vurdering og polemikk. Men de er viktige som kommentar til de første 10 kapitlene. De gir et langt klarere bilde av hva kampen sto om og hva slags falskneri som truet troens renhet. Forord, mellomord og epilog (samt appendiks) gir også et klarere bilde av situasjonen.

Et langt fyldigere bilde av Shinrans forkynnelse og lære får man selvfølgelig ved å lese hans hovedverk *Kyōgyōshinshō* og andre skrifter og brev.⁶

Vi presenterer i slutten av denne artikkelen en fullstendig oversettelse av den første hoveddels 10 kapitler. Ordene skulle være talende nok hvis man forsøkte å leve seg inn i dem, men en nærmere kommentar og forklaring vil likevel være nødvendig som bakgrunn for å forstå meningen og tyngden i ordene. Vi vil gjøre dette dels ved å sette ordene inn i deres læremessige sammenheng, dels ved å sitere utførlig fra andre deler av Tannishō. Dermed får man både en viss innsikt i shin-buddhismens hovedtanker og en føling med den troens intensitet som gjør Tannishō så utfordrende og fascinerende. Til slutt vil vi forsøke å vurdere noen av de teologiske konsekvenser som ble antydnet i artikkelens innledning.

II

Troen grunn – av nåde er dere frelst

Oversettelsen begynner med ordene: «Når vi tror . . .» og ordene er avgjørende i shin-buddhismen, men den japanske tekst begynner med det som i denne tradisjon er begynnelsen og enden, troens fundamen-

6 En forholdsvis fyldig oversettelse av Shinrans hovedverk finner man i den nyutkomne bok av Daisetz T. Suzuki, *The Kyōgyōshinshō, The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of The Pure Land*, Shinshū Ōtaniha, Kyoto 1973; ovennevnte Ryukoku Translation Series har verdifulle oversettelser og kommentarer ved siden av Tannishō, bl.a. *Shōshin Ge, Kyōgyōshinshō og Jodo Wasan*; Kosho Yamamoto, *The Kyogyoshinsho*, The Kanrinbunko, Tokyo 1958, samt *The Shinshu Seiten* av samme forfatter er også brukbar.

tale ankerfeste, *Amidas løfte*: «. . . frelst ved Amidas underfulle løfte». Ordene om Amidas løfte går igjen i Tannishō som et grunn tema som dukker opp nesten i hver setning. Løftet omtales med stadig nye betegnelser og er en stadig kilde til forundring, trosglede og dyp trygghet.

Det vil overhode ikke være mulig å forstå shin-buddhismen uten å gripe noe av troens totale konsentrasjon om Amidas løfte, en tanke som er like avgjørende som korset og oppstandelsen i vår kristne tro.

Beretningene om Amida Buddhas løfter og hans paradiset, Det rene land, finner man først og fremst i de tre buddhistiske sutraer som utgjør hovedkanon i Det rene lands buddhisme, nemlig *Daimuryōju-kyō*, Sutra om Det evige livs Buddha (skt. Den store Sukhāvati-vyūha),⁷ *Kanmuryōju-kyō*, Meditasjonssutra om Det evige livs Buddha (skt. Amitāyur-dhyāna-sūtra)⁸ og *Amida-kyō*, Amida sutra (skt. Den lille Sukhāvati-vyūha).⁹ Amida er det japanske navn på en Buddha-skikkelse som på sanskrit dels kalles *Amitāyur-buddha* og dels *Amitābha-buddha*, hvor amitāyus betyr det uendelige liv og amitābha står for det uendelige lys. Det er nettopp lyset og livet som er de sentrale symboler i denne tradisjon. I troen favnes man i Amidas uendelige lys og får del i hans evige liv.¹⁰

Daimuryōju-kyō forteller i mytologiske former om denne Amida som i en uendelig fortid opprinnelig var en konge som ga avkall på kongeverdigheten for å søke sannheten under bodhisattvanavnet *Hōzō* (skt. Dharmākara). Dypt beveget over livets lidelse og i medynk med alt liv bestemmer han seg for at han vil opprette et paradiset hvor alle kan bli frigjort fra deres smerte og forblindede begjær. I malende ordeleg og med mange gjentakelser fortelles det at Hōzō avlegger 48 store løfter fremfor buddhaen *Sejizaiōbutsu* (skt. Lokesvararāja).¹¹ Han sverger at han vil fullende sitt mål og opprette et paradiset som overgår alle andre Buddha-land i skjønnhet og harmoni. Hvis han ikke makter dette, vil han heller gi avkall på sin opplysning. Vi kan ikke her gå i detaljer, men bare konsentrere oss om det som i shin-tradisjonen er det sentrale løfte, nemlig det 18. løfte, som går ut på at enhver som med

7 Koshi Yamamoto, *The Shinshu Seiten* s. 7 ff.

8 Op. cit. s. 74 ff.

9 Op. cit. s. 101 ff. Vi har også gjort bruk av oversettelse og kommentar av de tre skrifterne i *Jōdo sambukyō I-II*, Iwanami bunko Tokyo 1963.

10 Jfr. Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, University of Arizona Press, Arizona 1965, s. 1–25, som gir en grei oversikt over bakgrunnen for Det rene lands buddhisme; jfr. også Suzuki, *Collected Writings on Shin Buddhism*, s. 42 ff.

11 *The Shinshu Seiten*, s. 13 ff.; Suzuki, op. cit. s. 42 ff.

oppriktig hjerte ønsker å fødes i hans land, tror på ham og påkaller hans navn, skal nå frem.

«Hvis de levende vesener i de ti verdenshjørner¹² – når jeg når opplysningen – med oppriktig hjerte tror og ønsker å fødes i mitt land og tenker på meg (opptil) ti ganger, men ikke fødes (der), måtte jeg aldri nå den høyeste opplysning. Unntatt er de som har begått de fem døds- synder og misbrukt den sanne dharma.»¹³

Den siste reservasjon har etterhvert fått mindre betydning og er i shin-tradisjonen helt avsvakket.¹⁴ Tolkningen av ordene om å «tenke på» Amida opptil ti ganger, varierer sterkt, men shin-tradisjonen er enstemmig om å tolke det som *påkallelse av Amidas navn*.¹⁵

Tanken i løftet er således at bodhisattvaen Hōzō satser hele sin opplysning og frelse på at løftene han avlegger, skal oppfylles og virkeliggjøres. Gjennom uendelige tidsperioder praktiserer han så veien, samler fortjeneste, oppfyller løftene og oppretter sitt paradisi.¹⁶ Amida Buddha residerer nå ifølge troen i Det rene land,¹⁷ som særlig i Amida-kyō skildres i malende bilder som et paradisi med sjøer og elver, vidunderlige blomster, trær, farger og edle stener, vakre fugler og et vidunderlig lys.¹⁸ I denne buddhistiske tradisjon har ytterligere utmalinger av paradisiets gleder og helvetes kval vært en vesentlig del av folkefromheten, og i bildende kunst kan man fremdeles se hvorledes fromme troende i sin dødsstund ventet at Amida med sitt følge skulle møte dem for å føre dem til sitt paradisi.¹⁹

Fødselen i dette rene land er den troendes håp og mål, en *frelse som er mulig gjort og garantert gjennom Amidas løfte*. Fødselen baserer seg altså ikke på menneskets streben, men er et resultat av Amidas virksomhet. Tannishōs ord som at man skal «fødes i Det rene land, frelst

12 *De ti verdenshjørner*, jap. *juppō*, d.v.s. hele universet.

13 Jfr. *The Shinshu Seiten*, s. 19 ff.; Suzuki, *op. cit.* s. 45.

14 Jfr. kommentar i *Jōdosambukyō I*, s. 282 f.

15 *Ibid.* s. 291 f.; jfr. ordene i *Kanmuryōju-kyō* hvor det sies til den aller laveste gruppe av mennesker: «Hvis dere ikke makter å meditere over Buddha, så fremsi navnet til Det evige livs Buddha.» *The Shinshu Seiten*, s. 98. Derfor brukes stadig ordene *nembutsu mōsu* – å fremsi nembutsu.

16 *The Shinshu Seiten*, s. 27 f.

17 *Ibid.* s. 28.

18 *Ibid.* s. 101 ff.

19 Jfr. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religions*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Vermont & Tokyo, Japan, 1963, s. 151 ff.

ved Amidas underfulle løfte», er ikke bare formelt, men også i sin innerste intensjon *passive* ord. Frelsen gis mennesket utenfra.²⁰ Med et mer teknisk uttrykk for denne frelse taler man gjerne om Amidas *ekō*, som betyr at Amida lar sitt verk komme andre tilgode (eng. to turn the merit).²¹ Derfor taler shin-tradisjonen uavlatelig om *den annen kraft* i motsetning til *egen kraft*, noe vi allerede har sett i sitatet fra Tannishōs forord. Likeså skiller der på lignende måte mellom *den lette vei* og *den vanskelige vei*, *Det rene lands vei* og *den hellige vei*, som vi skal se i kap. 4. Det vil ganske enkelt si at fødselen i Det rene land er en frelse av nåde.

Det er ikke uten videre lett å gripe hva som gir troen på Amidas løfte så stor kraft at den har gjennomsyret og inspirert store deler av et folk med en enkel og ekte tro. Ordet løfte er egentlig for svakt og blekt. Det engelske ord *vow* sier noe mer, og det kommer klart frem at det er tale om et *løfte under ed*. Tanken er at bodhisattvaen Hōzō sverger ved den ventende frelse (opplysning) at han vil vrake den, hvis hans ord ikke går i oppfyllelse. Tyngden i løftet og garantien for at det holder ligger i at han har satt hele sin frelse på spill for løftets skyld.

Noen bibelske paralleller kan kanskje hjelpe til å gi en nærmere forståelse av ordenes tyngde. I Det gamle testamente spiller som kjent *pakten* og *løftene* en overordentlig stor rolle. Guds løfter til patriarkene går som en rød tråd gjennom hele den bibelske tradisjon og lever faktisk fremdeles. Løftene baserer seg på en paktsslutning hvor Gud har satt hele sin guddommelighet bak ordene. Noen steder tales det om at pakten sluttes ved en ed, hvor Gud sverger ved seg selv. Hebreerbrevet griper tilbake til disse løftene og skriver: «For da Gud ga Abraham løftet, svor han ved seg selv, ettersom han ingen større hadde å sverge ved, og sa: Sannelig, jeg vil rikelig velsigne deg og storlig mangfoldiggjøre deg. [. . .] Derfor, da Gud ville enn mere vise løftets arvinger hvor uryggelig nans vilje var, gikk han imellom med en ed . . .»²²

Gud sverger ved seg selv, oppretter pakten og gir folket et paktstegn. Amida sverger ved sin egen frelse (det høyest tenkelige) at løftene skal virkeliggjøres. Amidas løfter omtales av og til i ordelag som kan minne om den gammeltestamentlige paktstanke.

20 Shin-buddhister understreker ofte konsekvent dette passivt mottagende i nåden. F. eks. Daiei Kaneko, som aldri blir trett av å fremheve at man er *gjenstand* for løftet, at det kommer til en *utenfra*. Hun stiller i denne sammenheng shin-buddhismen opp mot andre religioner på en måte som ligner på mange protestanters forsøk på å skille mellom evangeliet og religionene. I shin-buddhismen, hevder hun, er frelses-løftet uttrykk for Amidas ønske/vilje som søker mennesket utenfra, mens andre religioner p.d.a.s. er uttrykk for menneskets søken mot det guddommelige, jfr. Daiei Kaneko, *Shinran no sekai*, Tokuma shōten, Tokyo 1972, s. 66 ff., 74 f.

21 Jfr. Bloom, *op.cit.* s. 49; Ryosetsu Fujiwara, *The Tanni Shō*, s. 94.

22 Hebr. 6,13 f. 17.

Kap. 11 i Tannishō omtaler løftet som *onyakusoku*, som betyr løfte, avtale, pakt, og han gir sitt navn som et uttrykk for pakten: «Amida skapte (fant på) navnet som er lett å holde og lett å påkalle og lovet å ta imot dem som påkaller navnet.»

Daisetzu T. Suzuki sammenlikner et sted Amidas løfter med Guds skaperord «Bli lys!», som han ser som uttrykk for Guds innerste virkende vilje.²³ Sammenlikningen er noe upresis, men sier litt om hvilken tyngde en buddhist føler det ligger i ordene om Amidas løfter.

Den troende forholder seg til Amidas løfte gjennom troen på løftet og påkallelsen av Amidas navn (*nembutsu*), slik det kommer til uttrykk i kap. 1: «*Når vi tror at vi skal fødes i Det rene land, frelst ved Amidas underfulle løfte, og når ønsket om å fremsi nembutsu oppstår i våre hjerter . . .*» Det tekniske uttrykk for påkallelsen av navnet er *nembutsu*, et ord som i buddhistisk tradisjon for såvidt har to betydninger. Det kan dels bety å meditere over Buddha (skt. *buddhānusmṛiti*), dels har det fått betydningen å påkalle Buddhas navn gjennom hengivelsesordene *Namu Amida Buddha*, jeg hengir meg til Buddha med det evige lys og liv (skt. *namo amitābhāya buddhāya*). I *shinbuddhismen* har *nembutsu* ensidig fått den siste betydning,¹⁵ og ropet er selve kjennetegnet på fromhetslivet både i den enkeltes private tilbedelse og i templenes mer rituelle messer.

Nembutsu kan lett misforstås som en slags besvergelsesformel som virker av seg selv, et sesam som åpner paradiset hvis det bare gjentas ofte nok. Og man ser at Amidas navn og påkallelsen av navnet tidligere i denne tradisjon ofte har vært isolert fra troen på løftet, så *nembutsu* har fungert som en slags magisk formel. Selv hos Shinrans læremester Hōnen, kan man se en tendens til å understreke *nembutsu* på troens bekostning.²⁴ Tannishō kap. 11 viser at også hos Shinrans etterfølgere kunne der være forvirring blant folk: trodde de på Amidas løfte eller på hans navn (*nembutsu*)? Kommentatorene er også opptatt av å finne det rette forhold mellom troen på løftet og *nembutsu*, så det føles tydeligvis som et aktuelt spørsmål. Men hos Shinran er det ikke til å misforstå: troen på løftet og påkallelsen av navnet kan ikke skilles. Kap. 11 i Tannishō slår det uomtvistelig fast at *nembutsu* og troen er to sider av samme sak. «Om vi tror på det underbare løfte, så rommes i dette også navnets mysterium. Løftet og navnet er ett i sitt vidunderlige

23 I *Shinran no sekai*, Higashi honganji shuppanbu, Kyoto 1969, en samtale mellom Daisetzu Suzuki, Ryōshin Soga, Daiei Kaneko og Keiji Nishitani, s. 11 f.

24 Jfr. Alfred Bloom, *Is Nembutsu Magic?*, *Japanese Religions*, Vol. I, No. 3, 1959, s. 31 ff.; Shōjun Bandō, *Soteriology i Shin Buddhism and its Modern significance*, *Japanese Religions*, Vol. 6, No. 1, 1969, s. 28 ff.

mysterium.» Akkurat som Jesu navn for en kristen ikke kan skilles fra hans verk, rommer Amidas navn hele fylден av hans frelsende løfter.

Troen og nembutsu brukes derfor i Tannishō om hverandre nesten som synonyme begreper. Troen uttrykker seg gjennom nembutsu og nembutsu springer ut av troen. Tannishō taler faktisk ofte om nembutsu der man kunne ha ventet at den talte om troen, og vice versa. Saizō Inagaki hevder ganske treffende at Tannishō i formen taler om nembutsu, men i sak understreker troen. Om tyngdepunktet hos Hōnen ligger i nembutsu, er det hos Shinran troen som er det altavgjørende.²⁵

– ved tro

Derfor blir shin-buddhismens budskap et evangelium om frelse ved troen alene. Fromhetslivets to hovedfunksjoner, troen og nembutsu, er like fundamentale som troen og lovsangen for den kristne. «For med hjertet tror en til rettferdighet, og med munnen bekjenner en til frelse.»²⁶ Når mennesket forstås i lys av Amidas løfte, er der ingen forskjell på ond og god, gammel og ond, «bare troen alene er nødvendig», heter det i kap. 1. Ordene ligger så tett opptil Romerbrevets formuleringer at shin-buddhister i samtale med kristne ofte uten videre trekker linjene til den paulinske understrekning av troen alene.²⁷

Troen er ikke bare tro i betydning av å holde for sant eller å akseptere. Ved siden av de vanlige ord for tro som *shin* og *shin-jin*, gjør Tannishō utstrakt bruk av andre ord som *tanomu* og *tanomoshii*, som langt sterkere understreker troen som tillit og fortrøstning.²⁸ Troen er den enkle tro som ensidig satser på at løftene holder. Hvis noen kommer til Shinran for å spørre om andre veier til fødsel i Det rene land enn troen, har han intet å si dem. Da får de heller dra til skriftlærde ved de buddhistiske lærdomssetene, heter det i kap. 2. Selv stoler han ensidig på det han hørte av mesteren Hōnen. «Men for meg, Shinran, er det intet annet å si enn at jeg har tatt imot og trodd den gode mesters ord om at vi skal frelses av Amida bare gjennom nembutsu.»

25 Notater mottatt fra Saizō Inagaki, *A treatise on the Tanni Sho*, 1973, s. 12.

26 Rom. 10,10.

27 Jfr. *Perfect Freedom in Buddhism*, utgitt av Tannishō Kenkyūkai, The Hokuseido Press, Tokyo 1968, s. 28, hvor gjennomgåelsen av Tannishō kap. 1 avsluttes med sitat av Rom. 3,28.

28 Jfr. særlig kap. 3 og kap. 9.

Tannishō trekker radikale konsekvenser av tanken om troen alene. Hvis troen på løftet, uttrykt gjennom nembutsu, er altavgjørende, blir troen eksklusiv. Den utelukker alle forsøk på å hjelpe til med fromme gjerninger. Om man tror, er alt annet gode overflødig. Og det onde kan heller ikke stå i veien for Amidas løfte, hevder kap. 1. Som det vil fremgå av hele artikkelen, er det tale om det moralsk onde og gode. Synden og gode gjerninger kan hverken hindre eller fremme frelsen.

Ja, de gode gjerninger er ikke bare unødvendige, men troen på de fromme gjerningers vei står i strid med troen på løftet. «Den som ved egen kraft vil gjøre gode gjerninger, mangler nemlig den ensidige tillit til den annen kraft og er ikke i Amidas løfte.» Han må omvende seg fra troen på egen kraft og stole på den annen kraft. Tror man at de gode har fortrinnsrett til Det rene land, svikter man intensjonen i løftet, fremgår det av kap. 3.

Selv de to religiøse hovedfunksjoner, troen og nembutsu, berøves enhver mulighet til å forstås som noen fortjenstfull handling. Nembutsu var, som antydnet, i mange tilfelle isolert fra troen. Fromme mennesker la ofte vinn på å fremsi nembutsu uavlatelig.²⁹ Og tradisjonen legger vekt på at man i dødens stund måtte være forberedt og dø med nembutsu på sine lepper.³⁰

I Tannishō avvises tanken radikalt. Selv nembutsu betyr intet fra eller til i frelsens sak. I kap. 5 hevder Shinran at han ikke engang for sine foreldres skyld har falt for fristelsen til å prøve seg med nembutsu. Den utbredte tanke var at man kunne gagne de døde ved fromme handlinger som nembutsu. Det avvises. Hvis nembutsu hadde vært et gode man gjorde av egen kraft, kunne man kanskje ha latt denne fortjeneste komme (de døde) foreldrene tilgode. Men det er nettopp denne egne kraft man skal forkaste, hevdes det. Likeså avviser kap. 11 dem som

29 «The one way to be sure of reaching birth into the Pure Land is to be always repeating the *Nembutsu*», jfr. Harper Havelock Coates, Ryugaku Ishizuka, *Honen, The Buddhist Saint*, Society for the Publication of Sacred Books of the World, Kyoto 1949, s. 408.

30 «Even though through the days and years of life, you have piled up much merit by the practice of the *Nembutsu*, if at the time of death you come under the spell of some evil, and at the end give way to an evil heart, and loose the power of faith in and practice of the *Nembutsu*, it means that you lose that birth into the Pure Land immediately after death [. . .] From this it is clearer still that we should pray for a composed mind when death comes.» Ibid. s. 407. Samme bok gir en rekke tilsvarende eksempler.

tror at påkallelsen av navnet hjelper til fødsel i Det rene land. Dette uttrykker bare en håpløs tro på egen kraft som ikke stoler på løftet og ikke tror på navnets underfulle kraft. I kap. 14 avvises videre de falske tanker at nembutsu skulle kunne utslette synder. Hvis det var mulig, ville man gjøre nembutsu til en from gjerning som ville plage en hele livet. Da ville man uavlatelig bli opptatt med å utslette synder gjennom å fremsi nembutsu, og likevel risikere å forspille ens fødsel i Det rene land, om man i dødsstunden ikke var forberedt og fikk sagt det siste nembutsu. Bare Amidas barmhjertighet gjør fødselen mulig, og nembutsu er utelukkende et uttrykk for den troendes takknemlighet for Amidas store barmhjertighet og nåde.³¹

Men også andre religiøse krav avvises. I diskusjon om den daglige bot i kap. 16 forkastes kravet om bot, fordi det også bunner i troen på egen kraft. Krever man bot morgen og kveld som betingelse for fødsel i Det rene land, mangler man tillit til løftet. De som krever dette, bekjenner kanskje med munnen at de tror på kraften i løftet, men tenker i sitt hjerte at om løftet om å frelse de onde er aldri så underfullt, så er det bare de gode som blir frelst. Endelig reduseres offergavenes plass radikalt. De har intet med frelsen å gjøre, slik folk ofte tenker, heter det i kap. 18. Hvor store ting man enn ofrer til Buddha eller til ens lærer, er alt forgyves og verdiløst hvis troen mangler. Det eneste som teller noe, er tro, ikke offerets størrelse.

Vi har tatt med disse forholdsvis fyldige referater av Tannishō for å vise at tanken om frelse ved tro alene, ikke ved gjerninger, ikke bare står der som et teoretisk dogme, men gang på gang nedfeller seg i konkrete eksempler hentet fra de troendes liv. Forfatterens eneste hensikt er å kjempe for troens suverene frihet mot alle som vil forkludre tilliten til Amidas løfte med krav om moralske prestasjoner.

– *ikke av dere selv*

I Luthers forklaring til den tredje artikkel trekkes tanken om troen alene og nåden alene til den siste konsekvens, idet det heter: «Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan komme til Jesus Kristus, min Herre, eller tro på ham . . .» Like konsekvent hevder Tannishō at troen

31 Tannishō kap. 14. Jfr. Saizō Inagaki, som i sine notater om Tannishō sier: «A man of Pure Faith believes in the Name, and he forgets that he has believed; he pronounces the Nembutsu, and he forgets that he has pronounced it. He is always thankful to Amida.» (S. 16.)

og nembutsu lever i de troendes hjerter som en gave. Vi har allerede nevnt at frelse og fødsel i Det rene land omtales i passivformer. I forlengelse av dette omtaler kap. 1 nembutsu som et ønske som *oppstår* i de troendes hjerter. Det er ikke noe man får til ved egne påfunn, men noe som *blir til* som et svar på Amidas løfte. Det at man fremsier nembutsu, er et resultat av Amidas virksomhet. Amida er det handlende subjekt, den troende er gjenstand for et løfte, og troen blir til som en gave. Derfor avviser Shinran i kap. 6 at han har noen disippel. Hvis han ved egen innsats hadde ført noen til å fremsi nembutsu, kunne han vel kalt dem sine disipler. Men det er umulig, for det er ved *Amidas virksomhet* de er kommet til tro. Videre tales det her om den tro som *er gitt* de troende av Amida. Også andre steder tales det på liknende måte om troen som et resultat av Amidas virksomhet eller at man mottar troen når man favnes i lyset fra Amidas barmhjertighet.³²

– *forat ikke noen skal rose seg*

Om troen er en gave, berøves man muligheten til å forstå den som en subjektiv prestasjon. Det er i forlengelsen av denne tanke kap. 9 ytterligere fordyper troens dimensjon ved å ta opp anfektelsens spørsmål: hvorfor kjenner ikke den troende en jublende glede? Og hvorfor har han ingen lengsel etter å fødes i det etterlengtede paradiset? Skyldes det at det er noe galt fatt med troen?

Tanken avvises. Hadde man en jublende glede og lengsel, kunne man innbille seg at man var fri for synd og begjær og ikke var avhengig av Amidas nåde. Nettopp det at man har manglende trosglede og lengsel, understreker menneskets fortaphet og begjær. Det viser paradoksalt nok at løftet står desto fastere og at frelsen er sikker. Det var jo nettopp for slike menneskers skyld Amida avla sine løfter.

Ved dette sperres muligheten for å gjøre læren om troen alene til en troens svøpe. Det anfektete spørsmål om frelsen er mulig når troens kjennetegn mangler, snus på hodet. Nettopp når trosgleden og lengselen mangler, er frelsen avgjort. Ordene fra Efeserbrevet 2,8–10 som vi bevisst har lånt til kapitteoverskrifter i det foregående, slutter med ordene «forat ikke noen skal rose seg». Tanken i Tannishō ligger langs de samme linjer: når troens kjennetegn mangler, er det forat man

32 Bl.a. *Tannishō* kap. 11 og 14. Jfr. også Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, s. 38 ff., 51 ff.

totalt skal berøves troen på troen som prestasjon, men ensidig stole på løftet.³³

Denne forkynnelse av frelse ved troen alene, hvor gode gjerninger konsekvent forkastes og hvor selv troen er en gave, samles i kap. 8 i noen monumentale setninger som dessverre taper noe av sin tyngde i oversettelse:

«Nembutsu er ikke-gjerning og ikke-godt for den som praktiserer det. Fordi det ikke er noe vi gjør av egen drift, kaller vi det ikke-gjerning. Fordi det ikke er noe godt vi gjør av egen innskytelse, kaller vi det ikke-godt. Fordi det helt og holdent skyldes den annen kraft uavhengig av egen kraft, er det ikke-gjerning og ikke-godt for den som gjør denne gjerning.»

III

Det vi hittil har konsentrert oss om ved å trekke inn store deler av Tannishō, kan ses som en utfyllende kommentar til de mettede utsagn i Tannishōs kap. 1 om frelse ved troen alene og om løftet som gjør gode gjerninger overflødig.

Bare for syndere

Den annen side av denne fromhet kommer frem i en setning senere i kapitlet: «For løftet ble avlagt for å frelse alt liv i dyp synd og brennende begjær.» Ordene kan virke knappe, men åpner for mørke avgrunner av fortvilelse og fortaphetsfølelse, en erkjennelse som gir troen dybde og som gir talen om Amidas nåde en veldig dimensjon av personlig tro og hengivelse.

Få har som Shinran vært med på å vekke og utdype erkjennelsen av menneskets maktesløshet overfor lidenskap og begjær, – kanskje fordi han taler av egen erfaring. I kap. 2 kan man lese Shinrans ord til en

33 I en artikkel om «*Evangeliet om Guds nåde i religionsfenomenologisk lys*», NOTM 1972, s. 221 ff., hevder Arild Romarheim om troen i Det rene lands buddhisme: «Den troskvalitet og selvhengivelse som krevdes, var så høy at kun et fåtall kunne nå den.» Videre hevdes det at «troen alene» får «en slik aksent at det nærmest blir troen i seg selv som er frelsesvirkende på magisk vis. I evangelisk-kristen sammenheng ses troen som ett med selve mottagelsen av Guds nåde, kun en åpen hånd som som tar imot. Den store vekt i amidismen på den rette uttale og det rette sinnelag ved påkallelse av Amida gir troen karakter av prestasjon.» (S. 225 f.) Dette er en tolkning av shin-tradisjonen en buddhist aldri ville godta.

gruppe troende som hadde vandret gjennom mer enn 10 provinser for å høre hans ord om fødselen i Det rene land. Han har intet annet å gi dem enn det han selv hadde hørt av sin mester Hōnen om troen og nembutsu som den eneste vei. Selv om dette skulle føre ham lukt i helvete, sier han, har han intet å angre. Han er likevel ute av stand til å gjøre noen fortjenstfull handling, så helvete er til syvende og sist hans rette hjem. Denne følelse av en absolutt maktesløshet og ondskap som gjør helvete til hans naturlige hjemstavn, er fundamental, og gjør troen på løftet til det eneste håp om redning. Temaet utfoldes langt bredere i andre deler av Shinrans forfatterskap,³⁴ men det går igjen også i Tannishō som en grunntone. Kap. 3 taler om Amidas nåde mot «oss som er fulle av forblindet begjær og ikke med noen anstrengelse kan fri oss fra livets og dødens kretsløp», og man møter stadig uttrykk som inkluderende taler om oss mennesker «fulle av forblindet begjær». I epilogen heter det således: «Vi er alminnelige syndere med forblindet begjær og vår verden er et brennende hus av forgjengelighet, alt er tomt og meningsløst og falskt, bare nembutsu alene er sant.»

Når Shinran taler om synden, taler han om seg selv. Dette har gitt hans forkynnelse et menneskelig ansikt hvor folk kjenner seg selv igjen. Og det har også gitt troen en personlig dimensjon. Det blir en tro for *hinn enkelte*, slik det kommer frem i Shinrans ord i Tannishōs epilog, der han hevder at når han grundig gjennomtenker Amidas løfter, skjønner han at *de ble til «utelukkende for meg, Shinran, alene.»*³⁵

De foraktede

I tråd med dette forkynner Tannishō Amidas løfte som en tro for de svake og foraktede, slik som i kap 12:

«Selv om alle andre buddhistiske skoler latterliggjør oss og sier at nembutsu er for verdiløse mennesker (som oss) og at læren er grunn og foraktelig, så skal vi unngå videre diskusjon og si: 'Vi har hørt og vi tror at mennesker som oss som står aller lavest, uvitende og ulærde, skal frelses ved troen. Selv om dette er foraktelig for de ypperste, er det for oss den aller høyeste lære.

Selv om andre lærdommer skulle være overlegne, strekker ikke våre evner til så vi kan makte det. Siden det er alle buddhaers innerste

34 Jfr. Bloom, *op.cit.* s. 27 ff.

35 Jfr. også Shinrans ord: «I alone in this world am evil, I alone will go to Hell, I alone will go to heaven. In all things, I realize, it is each one alone, one by one.» Sitert i Daisetz T. Suzuki, *Japanese Spirituality*, Japanese Society for the Promotion of Science, Japan 1972, s. 77.

ønske at både vi og andre skulle frigjøres fra livets og dødens kretsløp, så legg ikke noe i veien for oss!' Hvis vi svarer dem slik uten nag, vil de vel ikke gjøre oss noen skade.»

Disse tankene får i kap. 13 en mer teoretisk begrunnelse ved henvisning til den buddhistiske lære om karma, som her trekkes til de ytterste konsekvenser. Menneskets handlinger, både onde og gode, skyldes ensidig deres karma:

«En god tanke oppstår i oss som resultat av tidligere godhet, og det onde tenkes og gjøres takket være tidligere ondskap. Som mesteren sa: 'Vi skulle vite at selv en synd så liten som et støvgrann på tuppen av håret til en hare eller sau, – der fins ikke en synd som ikke skyldes tidligere karma.»

Her møter man mennesket bastet og bundet på hender og føtter av dets karma på en måte som nesten totalt reduserer dets frihet. Det var derfor ikke så overraskende at undertegnede ved et seminar over Tan-nishō ved et buddhistisk universitet ble bedt om å trekke noen paralleller til Luthers tanker om menneskets trellbundne vilje.

Men fremstillingen av menneskets fortapthet står ikke isolert og har ikke sin verdi i seg selv. Den håpløse situasjon tegnes opp som bakgrunn for den jublende tro på Amidas løfte, som ifølge shin-tradisjonen nettopp gjelder dem som lever i synd og begjær.

Kampen mot det fromme hykleri

Det er derfor konsekvent at påvisningen av menneskets totale bundethet av karma i kap. 13 ikke føles som en tung byrde, men tvertimot proklameres overfor dem som hevder at det onde skal fryktes. De som hevder at man skal frykte det onde, vet ikke at de selv er bastet og bundet i sin synd og at Amidas løfte gjelder nettopp synderne. De krever gode gjerninger og disiplinære regler, men slike ting kan umulig hjelpe mennesket ut av kretsløpet og vil bare skape hykleri og falskhet:

«På tross av mesterens ord, er der en del som går rundt med fromme miner og himmelvendte ansikter og sier at bare de gode skulle fremsi nembutsu. De klistrer opp plakater i tempelhallene med beskjed om at folk som har gjort dette og hint ikke får komme inn. Viser de ikke bare i det ytre et skinn av visdom og godhet og hengivenhet, mens de i sitt indre bare har en hyklersk tomhet?»

Vi har tidligere i artikkelen vært inne på Tannishōs avvisning av tanken om troen og nembutsu, boten og offergavene som fortjenstfulle gjerninger. Dette er skrevet utfra samme motiv: troen på de fromme handlinger overser menneskets totale fortapthet og skaper bare hykleri og falskhet. Forfatteren kjemper *for* troens suverene tillit *mot* fromhetens vantro og hykleri.

Slike tanker samles i de paradoksale ordene i kap. 3: «Selv det gode menneske skal fødes i Det rene land, hvor meget mer da det onde menneske! [. . .] Derfor er det den onde som stoler på den annen kraft, som virkelig er verdig til å fødes i Det rene land.»

Den siste formuleringen er en fri oversettelse av tekstens ord om at den onde har «den rette årsak til fødsel» i Det rene land. Tanken er ikke til å misforstå. Den fromme gjennomskuer ikke sin håpløse situasjon, mens den som har erkjent at ondskaper er menneskets innerste natur, har mulighet for å gripe Amidas løfte. Løftet gjør «synderen til den rette gjest.»³⁶

Synderens fortrinn

Vi står her ved et sentralt lærestykke i shin-tradisjonen, som ofte uttrykkes ved termen *akunin-shōki*: den onde har den rette forutsetning for fødsel³⁷ Det er ikke bare et teoretisk dogme, men er av fundamental betydning i tro og fromhetsliv. En del av de prekener undertegnede har hørt, har nettopp dvelt ved Shinran som et menneske som kjempet i syndens og fortvilelsens mørke. Andre ganger har det vært tale om det moderne menneske som også er maktesløst og ikke får det til. Men i troen på Amidas uendelige nåde, kan man finne lys og fred . . .

Det kan også tilføyes at shin-tradisjonen har utformet disse tankene mer systematisk i en lære om *troens to stadier*, en tankemodell som er utformet på en måte som er svært beslektet med den paulinsk-lutherske lære om lov og evangelium. Troens første stadium, *ki no shinjin*, er troen slik den forsøker å nå frelsen ved egen anstrengelse. *Ki* står for mennesket selv og dets muligheter. Men resultatet av dette forsøk fører en bare inn i troens fortvilede anerkjennelse av egen maktesløshet. Dette åpner for troens annet stadium, *hō no shinjin*, troen på den sanne dharma, *hō*, dvs. den takknemlige troens fortrøstning på budskapet om Amidas nåde. Midt i fortvilelsen over synd og begjær, jubler man over å være favnet av Amida.

36 Emyō Itō, *Tannishō no sekai I*, Buneidō, Kyoto 1971, s. 180 ff.

37 Jfr. kapitteloverskriften «Blessed are the Wicked» i *Perfect Freedom in Buddhism*, s.38.

Liknende tanker formuleres også i tilknytning til tre av de 48 løftene, nemlig det 19., 20. og 18. løfte. Shinran tolker menneskets vei gjennom disse tre løftene, *sangan tennyu*, som troens vei fra forsøket på frelse ved egen kraft (det 19. løfte), gjennom forsøket på å forene troen og egen kraft (det 20. løfte) og frem til en ensidig fortrøstning til frelsen ved tro alene gjennom Amidas løfte (det 18. løfte).³⁸

IV

Frelsens nåtid og fremtid

Troen på Amidas løfte og påkallelsen av navnet forholder seg ikke bare til en fremtidig fødsel i Det rene land. Det er også en aktuell virkelighet. Når man tror og fremsier nembutsu, har man allerede «del i det gode å være favnet og ikke forkastet», heter det i kap. 1. Ordene alluderer til Kanmuryōju-kyōs ord om Amidas lys som sender ut sine stråler til de ti verdenshjørner og som favner og ikke avviser dem som sier nembutsu.³⁹ Ordene vitner om en trosvisshet som gir en trygg følelse av å være omfattet med en ubegrenset barmhjertighet. Allerede nå er man i troen favnet av Amida.

Det er imidlertid ikke det samme som å si at man allerede nå har nådd det endelige mål. Tannishō avviser konsekvent dem som hevder at man i troen allerede har nådd opplysningen, med ens synd og begjær. Kap. 15 forsøker å påvise at det er helt urimelig. Først når man når Det rene land vil «begjærets mørke skyer straks lette og dharmas naturs klare måne vil hurtig komme til syne. Da skal vi bli ett med lyset som skinner uhindret i de ti verdenshjørner.» Da og bare da kan man tale om den sanne opplysning.

Men selv om det endelige mål, opplysningen og den totale frigjørelse, ligger forut, har man selv midt i synd og begjær *i troen* allerede det vesentlige:

«Når troen oppstår i oss
fast som en diamant,
skal vi favnes og bevares i Amidas lys
og i evighet skilles fra livets og dødens kretsløp.
Siden vi en gang for alle er favnet (av lyset) og ikke forkastet, idet troen oppstår i oss (eller: festnes hos oss), skal vi ikke vandre i de seks onde veier.»

38 Bloom, *op. cit.* s. 33 f. refererer kort lærepunktene om troens to stadier og *sangan tennyū*. Japanske fremstillinger vier dette ofte meget stor plass.

39 *The Shinshu Seiten*, s. 86.

M.a.o. har man i troen allerede del i frelsen og er sikret frigjørelsen fra kretsløpet av liv og død i tilværelsens seks eksistensformer. «Jeg har lært at i jōdo shinshū stoler vi på Amidas løfte i dette liv og når opplysningen i hint land.»⁴⁰

Denne spenningen i troen på frelsen både som en nutidig og en fremtidig virkelighet, kjenner man også fra den kristne tro. I troen er det endelige mål *allerede* foregrevet, men der står likevel igjen et *ennå ikke*. Det vesentlige for forståelsen av Tannishō, er den glede og trygghet som ligger i troen på at man allerede er favnet og ikke forkastet, noe som kommer til uttrykk både i klassiske skrifter og i moderne fromhetsliv. Det har gitt shin-buddhismen en varm og stille glede. Hva man enn møter i livet, vet man at man er favnet av Amida som et barn favnes av sine foreldre.⁴¹ For nembutsu og troen er en åpen vei, hevder kap. 7. Intet kan hindre den som tror, hverken himmelens eller jordens guddommer, djevlør eller vantro, hverken synd, ondskap, karmas konsekvenser eller gode gjerninger.

Derfor avslutter kap. 10 Tannishōs første hoveddel med å tale om troens ufattelige mysterium. Det kan ikke lovprises med fattige menneskeord, det kan ikke forklares eller forstås. Det er et mysterium som ikke er oppkommet i menneskehjertet, men kommet til oss fra den annen side.²⁰ Griper man det uforståelige og ufattelige i troen, har man nettopp grepet dens sanne mening.

V

Samler man trådene, kan man si at Tannishō vitner om troens paradoks: syndens dybder som favnes av det enda større dyp av barmhjertighet i Amida Buddhas uendelige lys og liv. Romerbrevets tale om at «hvor synden ble stor, ble nåden enda større», vil av shinbuddhister tolkes som en direkte beskrivelse av denne opplevelse. Under tegnede har gjentatte ganger møtt buddhister som med forkjærlighet siterer Romerbrevet som en direkte beskrivelse av menneskets situasjon.

En kristen som leser Tannishō vil heller ikke unngå å føle at tankegangen ligger kloss oppi de paulinske skrifter. Jesuitt-misjonærene

40 Ovenstående sitater er alle fra *Tannishō* kap. 15.

41 «But happy am I, I was caught and embraced by Amida from behind./Having been embraced by Amida, our Father, I acknowledge I am embraced/ In his bosom of Light and Life eternally.» Fra Saizō Inagakis private notater til undertegnede under temaet «*The Pure Faith of the Buddhism*», 1973, s. 1.

som kom til Japan på 1500-tallet, var sterkt i tvil om japanerne var modne for presteskabet. Særlig fryktet de at Det rene lands buddhisme med dens lære om frelse ved troen på Amida skulle gjøre dem mot-takelige for den lutherske lære om rettferdiggjørelsen av tro alene.⁴² Kanzō Uchimura, Ikke-kirke-bevegelsens store leder, taler i sine artikler om at Gud sendte Hōnen og Shinran til Japan som troens menn, slik han sendte Wickliffe, Bunyan og Wesley til England.⁴³ En tidligere shin-buddhist forteller i sin bok om Shinran at han som prest hadde stort utbytte av å bruke Tannishō ved studiegrupper i menigheten, for av Shinran hadde han selv lært det konsekvente «troen alene».⁴⁴ Det er heller ikke så overraskende at man i Japan møter tanken om at shin-buddhisme og kristendom bare er to forskjellige kulturers uttrykk for en erfaring og tro som dypest sett er den samme:

«Jeg gikk i kirken fra jeg var 6 til 18 år gammel, og utfra dette er jeg kommet til den private konklusjon at den Tannishō som ble forkynt i Lilleasia, var Bibelen, og den kristendom som ble forkynt i Japan, har vi i Tannishō.»⁴⁵

Det teologiske problem

En teologisk gjennomtenkt vurdering av denne fromhet har man såvidt vites bare ansatser til i japansk teologi. Men det er opplagt at den byr på en stor teologisk utfordring.

Legger man i teologien vekten på fromhetslivets uttrykksformer eller den religiøse erfaring, er det vanskelig å trekke noen radikale skillelinjer mellom shin-tradisjonen og et tradisjonelt kristent erfaringsmønster. På tross av kulturelle og språklige forskjeller er likheten så slående, at det er vanskelig å tolke det som annet enn variasjoner over det samme grunntema. Selv teologiske uttrykksformer man ofte har betraktet som enestående for den kristne tradisjon, finner så parallelle uttrykk i shin-buddhismen at det unike ved det teologiske språk relativiseres radikalt.

42 Richard H. Drummond, *A History of Christianity in Japan*, William B. Eerdmans Publ. Comp., Michigan 1971, s. 67.

43 Kanzō Uchimura, *The Complete Works of Kanzō Uchimura*, Vol. 4, Kyobunkwan, Tokyo 1972, s. 94.

44 Junichirō Sako, *Tannishō, sono shūkyōteki jitsuzon*, Kyōbunkwan, Tokyo 1970, s. 8 ff.

45 En av de typiske uttalelsene i en enquete i *Tannishō nyūmon*, utgitt av Tannishō kenkyūkai, 28. utg.(!) Tokyo 1968, s. 236.

Det er ikke uten grunn at selveste *Karl Barth* i sin diskusjon om «Den sanne religion» stanser nettopp ved denne tradisjon, som han omtaler som den «japanske protestantisme». ⁴⁶ Han ser det som et Guds forsyn at man i det fjerne Østen har en «hedensk» parallell til den reformatoriske kristendomsform, og slår fast at shin-buddhismen gir oss en vesentlig lærdom: den stiller nemlig spørsmålet om kristendommens sannhet nettopp i dens form av konsekvent nådereligion. Han slår fast at det ikke kan være kristendommen i dens historiske skikkelse (*Gestalt*), som læreform, liv og orden, som har krav på sannheten an *Sich*. Selv i dens reformatoriske skikkelse kan den ikke uten innvending påvises å være original.

Trekker man imidlertid mer strengt teologiske og filosofiske linjer, er det ikke vanskelig å påvise at Tannishō/shin-buddhisme og paulinsk kristendom tross alt dreier seg om nokså forskjellige akser. En del begreper røper selvsagt forskjellig bakgrunn, men selv der ordene ser ut til å være like, skjuler det seg tanker som viser at de to tradisjoner tross alt hører hjemme i to forskjellige verdener: en buddhistisk og en kristen helhetsforståelse av virkeligheten.

Den paulinske utforming av menneskets synd og frelse står i en teologisk helhetsammenheng som er uakseptabel for en buddhist. Mennesket står til ansvar for en Gud som er skaper og Herre, og som også er dommer og krever mennesket til regnskap. Mennesket er under Guds dom, men for Kristi skyld dømmes mennesket rettferdig og har fred med Gud.

For en buddhist er slike tanker ikke bare fremmede, men totalt uakseptable. Det er ingen plass i hans verdensbilde for en Gud som er skaper og dommer. Man opererer riktignok selv i den mer reflekterte utforming av shin-buddhismen med uttrykksformer hvor Amida kan se ut til å fungere som en slags guddommelig skikkelse som lever i Det rene land og tar imot den som påkaller hans navn. Det kunne se ut til å passe inn i den paulinske tro på Gud som rettferdiggjør den ugudelige og som tar synderen inn i sitt samfunn. Men igjen og igjen kommer det frem at målet med fødselen i Det rene land ikke egentlig er noe samfunn med Amida, på samme måte kristne taler om samfunn med Gud. Det endelige mål er opplysningen i buddhistisk forstand, noe som også i Tannishō dukker opp i en rekke uttrykk: å bli buddha, nå buddhaverdigheten, nå opplysningen, nå satori, frigjøres fra kretsløpet etc. ⁴⁷ Kap. 15 har uttrykt det konsentrert i ordene om at man i dette liv tror på Amidas løfte, mens man når opplysningen i Det rene land. Der vil «det forblindede begjærs mørke skyer straks lette og dharma-naturens opplyste måne vil hurtig komme til syne».

Tannishō beskriver menneskets synd i ordelag som til forveksling minner om de paulinske uttrykk, men synden forstås aldri som opprør mot Amida eller som skyld mot noen guddom eller mennesker man står til ansvar for. Synden uttrykkes ikke i et ansvars-

46 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, s. 371 ff.

47 Jfr. Tannishō kap. 2, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 15.

forhold til noen eller noe utenfor en selv. Den er *ikke skyld*, men *forblindelse*. Begjæret er ikke syndig begjær i paulinsk forstand, men forblindet livstørst i buddhistisk forstand. Synden blir derfor et forblindet begjær som gjør en ute av stand til å åpne øynene og se, nå opplysningen. Man er fanget i denne forblindelse og makter ikke å nå den sanne opplysning i denne verden. Å fødes i Det rene land på tross av synd og begjær, er derfor ikke å forstå som noen syndsforlatelse i kristen forstand, det er å bli akseptert et sted hvor det forblindede begjær slipper taket så man kan nå frem til den store opplysning.

Enkelt uttrykt kunne man si at den kristne bekjenner:

«Jeg står for Gud som allting vet
og slår mitt øye skamfullt ned.
Jeg ser min synd at den er stor
i tanker, gjerninger og ord.
Det meg igjennom hjertet skjær –
O Gud, meg synder nådig vær!»

Shin-buddhisten ville kanskje si at han står overfor seg selv og hele virkeligheten og slår sitt øye skamfullt ned, fordi han nemlig er bastet og bundet i forblindet begjær og ute av stand til å nå sin innerste bestemmelse som menneske, å se sitt sanne vesen eller «det opprinnelige ansikt», som andre buddhister ofte uttrykker det. Fødselen i Det rene land blir et stadium på veien mot den sanne frigjøring og opplysning.

Man kan altså på denne måte trekke klare teologiske og filosofiske linjer som fører Tannishō og de paulinske skrifter tilbake til helhetstolkninger av virkeligheten som tydelig hører hjemme i helt adskilte tradisjoner. Men likevel, som teologiske og religiøse uttrykksformer fungerer de to tradisjonene forbausende likt. Det gjelder ikke bare uttrykksformene, men både teologiske og praktiske konsekvenser i forkynnelsen av menneskets maktesløshet, troen alene, de fromme gjerningers tyranni og den totale avhengighet av den annen kraft.

Derfor er den fromhet som kommer til uttrykk i Tannishō et alvorlig memento til enhver som for lettvt vil forsøke å klare opp i spørsmålet om det enestående i kristendommen. Selv om Tannishō er gjennomsyret av buddhistisk tankegang, er utformingen likevel lik nok til å stille spørsmål ved ethvert forsøk på å finne frem til det unike i kristendommen i dens ytre former, fromhetsliv og teologiske formuleringer.

Spørsmålet om kristendommens særstilling radikaliseres til ett eneste punkt: Jesus Kristus. Kristentroens påstand er at Gud her åpenbarte ikke bare en sannhet om Gud og menneskets frelse, men at han i dette menneske på en avgjørende måte *handlet* til frelse, at sannheten ble *gjort virkelig* i en person, Jesus. Det enestående er altså ikke hverken de teologiske formuleringer eller det fromhetsliv som kretser om denne

person, men kravet om at det avgjørende i forholdet mellom Gud og menneske *skjedde* gjennom denne person. Det er troens anstøtelige og ofte anfektete postulat.

Klage over de avvikende lærdommer *Oversettelse av Tannisho kap. 1–10*

I

Når vi tror at vi skal fødes i Det rene land, frelst ved Amidas underfulle løfte,⁴⁸ og når ønsket om å fremsi nembutsu⁴⁹ oppstår i våre hjerter, i det øyeblikk har vi del i det gode å være favnet og ikke forkastet.

Vi skulle vite at i Amidas løfte er der ingen forskjell på gammel og ung, ond og god, bare troen alene er nødvendig. For løftet ble avlagt for å frelse alt liv i dyp synd og brennende begjær.

Om vi derfor tror løftet, er alt annet gode unødvendig, for der er intet gode som overgår nembutsu. Det onde skulle heller ikke fryktes, for der er intet onde som kan stå i veien for Amidas løfte. Slik talte Shinran.⁵⁰

48 *Amidas underfulle løfte.* Amidas løfte(r) omtales med stadig forskjellige betegnelser. Her brukes ordet *seigan*, som understreker løftets karakter av edsløfte. Av og til brukes bare *gan*, ønske, viljesytring, løfte, eller *on-yakusoku*, løfte, avtale, pakt. Den vanligste betegnelsen er likevel *hongan* (skt. pūrva-pranidhāna) som er det samlede uttrykk for Amidas løfter. I uttrykket er der dels et *tidsaspekt*: løftet ble opprinnelig avlagt av bodhisattvaen Hōzō i begynnelsen av hans vei mot opplysningen. Dels uttrykker ordet løftet som det *essensielle* fundament for frelsen, det fundamentale, grunnleggende løfte. På engelsk oversettes *hongan* gjerne med *Original Vow*, på norsk kunne kanskje ordet *ur-løfte* gi en dekkende oversettelse. Men vi har i oversettelsen valgt å oversette samtlige uttrykk med *løftet* eller *løftene*, fordi det dreier seg om samme sak.

Når løftet omtales som *underfullt*, er det en oversettelse av *fushigi*, et ord som har en hel rekke betydningsnyanser. Det kan oversettes adjektivisk i betydningen *underfull*, *vidunderlig*, *ufattelig*, *uforståelig*, *fantastisk* etc., eller som substantiv i betydning *underbarhet*, *vidunderlighet*, *under*, *mysterium*, *ufattelig mysterium* etc. Ordet går igjen i hele Tannishō som en konsentrert lovprisning av løftets mysterium, jfr. særlig kap. 10.

49 *Nembutsu* er det tekniske uttrykk for troens påkallelse av Amida Buddhas navn, jfr. artikkelen.

50 Den japanske teksten avslutter hvert kapittel med ordene *to unun*, som uttrykker at ovenstående er sitat av Shinran.

II

Uten å ta hensyn til liv og lemmer har dere krysset mer enn ti provinsgrenser, utelukkende for å spørre meg om veien til fødsel i Det rene lands paradisi.⁵¹

Men hvis dere mistenker meg for å holde skjult for dere en annen vei til fødsel i Det rene land utenom nembutsu, eller at jeg er godt inne i De hellige skrifter, tar dere grundig feil. Hvis det er det dere søker, er der i de religiøse sentrene i Nara og på Hiei-zan⁵² en rekke fremragende skriftlærde som dere heller skulle oppsøke og spørre grundig ut om den nødvendige vei til fødsel.

Men for meg, Shinran, er der intet annet å si enn at jeg har tatt imot og trodd den gode mesters ord⁵³ om at vi skal frelses av Amida bare gjennom nembutsu.

I det hele tatt vet jeg ikke om nembutsu er en spire til fødsel⁵⁴ i Det rene land eller om det er karma som lar meg falle i helvete. (Men) selv om jeg er bedradd av mester Hōnen, så jeg fremsier nembutsu og faller i helvete, så har jeg intet å angre. For hvis jeg ved å gjøre andre (fortjenstfulle) gjerninger (enn nembutsu) kunne bli buddha,⁵⁵ men ved (bare) å resitere nembutsu faller i helvete, så kunne jeg vel ha beklaget meg over å være bedradd. Men siden jeg ikke er i stand til å gjøre noen som helst gjerning, så er helvete likevel min sikre bolig.

Hvis Amidas løfte er sant, skulle ikke Sakyamuni Buddhas forkynnelse være tomme ord. Hvis Buddhas lære er sann, kan ikke Zendōs kommentarer være falske. Hvis Zendōs utleggelse er sann, er vel ikke Hōnens ord falske. Om Hōnens ord er sanne, kan heller ikke det jeg, Shinran, sier, være tomme ord.⁵⁶ Dette er til syvende og sist min enkle lære. Forøvrig står det opp til hver enkelt av dere om han vil velge å tro på nembutsu eller forkaste det. Slik talte Shinran.

51 Ordene er rettet til troende fra Kantō-distriktet som oppsøkte Shinran i Kyoto for å få hjelp for sin tvil direkte fra mesterens munn.

52 Eg.: den sydlige hovedstad og det nordlige fjell.

53 Jap. *yoki hito*, den gode mann, d.v.s. Shinrans læremester Hōnen.

54 *Spire til fødsel*, brukes med samme betydning som det følgende *karma*.

55 *Bli buddha*, dvs. å nå opplysningen, å oppnå buddhaverdigheten.

56 Shinran fører her tradisjonen tilbake via sin læremester Hōnen, de kinesiske patriarkene representert ved Zendō (kin. Shan-tao 613–681) til Sakyamuni Buddha og hans forkynnelse av Amida Buddha. Poenget er å vise at man kan stole på løftene, for tradisjonen er sikker.

III

Selv det gode menneske skal fødes i Det rene land, hvor meget mer da det onde menneske! Men folk flest pleier gjerne å si: «Selv den onde kan fødes i Det rene land, hvor meget mer da den gode!»⁵⁷ Selv om denne tankegang nok kan synes å ha noe vesentlig for seg, forneker den troen på Amidas løfte og den annen kraft. Den som ved egen kraft vil gjøre gode gjerninger, mangler nemlig den ensidige tillit til den annen kraft og er ikke i Amidas løfte. Men hvis de legger fra seg sin tro på egen kraft og stoler på den annen kraft, skal de fødes i løftets sanne land.⁵⁸

Amida avla sine løfter i barmhjertighet mot oss som er fulle av forblindet begjær og ikke med noen som helst fromme øvelser kan fri oss fra livets og dødens kretsløp,⁵⁹ med den innerste hensikt at den onde skulle oppnå buddha-verdigheten.⁵⁵ Derfor er det den onde som stoler på den annen kraft, som virkelig er verdig til å fødes i Det rene land.⁶⁰ Derfor heter det: «Selv den gode skal fødes i Det rene land, hvor meget mer da den onde!» Slik talte Shinran.

IV

Der er to slags barmhjertighet: den hellige veis barmhjertighet og Det rene lands barmhjertighet.⁶¹ Barmhjertigheten i den hellige vei består i å ha medynk, barmhjertighet og omsorg for alt liv. Men det er ytterst vanskelig å hjelpe slik man ønsker. Barmhjertigheten i Det rene land

57 Ordene er antakelig Hōnens, jfr. hans ord i boken *Hōnen, The Buddhist Saint*; «And if a sinful man may thus be born into that land, how much more a good man!» (S. 403, 395 etc.)

58 *Løftets sanne land*, jap. *shinjitsu hōdo*. Det betyr egentlig: det sanne land som ble til som resultat av/belønning for Amidas løfter. På engelsk oversettes det gjerne *The True Land of Recompense*, men *belønningens sanne land* ville gi gale assosiasjoner, derfor *løftets sanne land*.

59 *Livets og dødens kretsløp*, jap. *shōji* – liv og død (skt. *jāti-marana* eller *samsāra*). Nesten parallelt brukes på japansk uttrykkene *rinne* og *ruten* (skt. *pravritti*) som også henfører seg til transmigrasjonens syklus, populært og misforståelig omtalt som sjelevandringen.

60 *Verdig til å fødes*, eg.: som har den rette årsak (*shōin*) til fødsel jfr. note 54.

61 *Den hellige vei* og *Det rene land* sikter til hovedskillet i buddhismen mellom *shōdōmon*, den hellige vei(s port) hvor man søker frelse ved egen kraft, *jiriki*, og *jōdomon*, Det rene lands vei (port), hvor man søker frelse gjennom Amidas kraft, den annen kraft, *tariki*. Jfr. artikkelen.

består i å fremsi nembutsu og i hast bli buddha, og så med et sinn fylt av den store barmhjertighet og nåde hjelpe alt liv slik man ønsker. Hvor meget man enn i dette liv ønsker å vise godhet og medynk, er den begrenset,⁶² for man makter ikke å hjelpe slik man vil. Således er nembutsu den eneste barmhjertighet som springer ut av et sinnelag som ikke kjenner noen begrensning. Slik talte Shinran.

V

Jeg, Shinran, har ikke en eneste gang fremsagt nembutsu for mine foreldres skyld. Alt liv i fortidige og fremtidige verdener og eksistensformer er nemlig mine foreldre og søsken. Vi skal frelse dem alle når vi i det neste liv når buddha-verdigheten.

Hvis nembutsu var en god gjerning jeg gjorde av egen kraft, kunne jeg la dette komme mine foreldre til hjelp.⁶³ Men hvis vi bare forkaster den egne kraft og når opplysningen i hast, skal vi med guddommelig kraft og virksomme midler frelse først dem vi er knyttet til, hvor mye de enn er sunket ned i karmas smerte i de seks veier og fire livsformer.⁶⁴ Slik talte Shinran.

VI

Det er fullstendig meningsløst at det blant dem som holder seg til nembutsu alene, er strid om hvem som er ens egne og hvem som er andres disipler. Jeg, Shinran, har ikke en eneste disippel. Hvis jeg nemlig ved egen innsats hadde fått folk til å fremsi nembutsu, kunne jeg vel kalt dem mine disipler. Men det er jo helt absurd å gjøre krav på at de som fremsier nembutsu gjennom Amidas virksomhet, er ens egne disipler.

62 *Begrenset*, jap. *shijū nashi* – ingen begynnelse og ende, dvs. at den ikke er utholdende fra først til sist, men relativ og begrenset. Motsvarer uttrykket *som ikke kjenner begrensning*, jap. *suitōru* – går til enden, dvs. at den holder ut fra begynnelsen til slutt.

63 *Komme . . . til hjelp*, nemlig som fortjenstfull handling. Uttrykket *ekō* (skt. *pariṇāma*) er et klassisk uttrykk for å la ens karma komme andre til gode.

64 *De seks veier*, jap. *rokudō* sikter til de seks eksistensformer: helvete, hungrige ånder, dyr, ashura, mennesker, den himmelske verden. *De fire livsformer*, jap. *shishō* – de fire fødsler, sikter til fire slags typer av fødsel etter buddhistisk tankegang: fødsel av morsliv, av egg, ut av fuktighet (insekter etc.) og fødsel ved plutselig forvandling (himmel- og helvetesvesener).

Er der årsaksforhold⁶⁵ som fører oss sammen, må vi følges at, og er der forhold som fører oss fra hverandre, får vi skille lag. Men det er uforståelig at noen kan si at de som forlater sin mester og følger en annen, ikke kan fødes i Det rene land. Vil man hevde at han ⁶⁶ kan ta tilbake den tro de har fått av Amida som om det skulle være noe han rådde over som sitt eget? Det kan ikke understrekes sterkt nok hvor forkastelig en slik tanke er. Hvis vi er i overensstemmelse med tingenes innerste natur, skal vi forstå å verdsette både den nåde vi har mottatt fra Buddha og den takknemlighet vi skylder våre lærere. Slik talte Shinran.

VII

Nembutsu er den ene vei uten hindring. Himmelen og jordens guddommer bøyer seg nemlig i ærbødighet for dem som lever troen, og hverken djevler eller vantro kan legge hinder i veien for dem. Synd og ondskap og karmas konsekvenser kan ikke berøre dem, heller ikke noen slags gode gjerninger kan overgå nembutsu. Slik talte Shinran.

VIII

Nembutsu er ikke-gjerning og ikke-godt for den som praktiserer det. Fordi det ikke er noe vi gjør av egen drift, kaller vi det ikke-gjerning. Fordi det ikke er noe godt vi gjør av egen innskytelse, kaller vi det ikke-godt. Fordi det helt og holdent skyldes den annen kraft uavhengig av egen kraft, er det ikke-gjerning og ikke-godt for den som gjør denne gjerning. Slik talte Shinran.

IX

«Hvordan kan det ha seg at selv om jeg fremsier nembutsu, føler jeg sjelden en dansende og jublende glede og får heller ingen lyst til hurtig å fødes i Det rene land?» Da jeg spurte Shinran om dette, svarte han: «Jeg har også følt den samme anfektelse, og nå har du, Yuien, det på

65 *Årsaksforhold, forhold*, jap. *en* (skt. *pratyaya*) må forstås i sammenheng med karmalæren.

66 Teksten er noe uklar, men det synes naturlig å forstå tekstens uttrykk som at læreren (han) ikke har noen myndighet over disiplenes (de) tro, for de har ikke fått den av ham, men av Amida.

samme måte? Hvis vi tenker grundig etter, skulle vi innse at når vi ikke gleder oss over det som skulle få oss til å danse i himmel og på jord, så er vår fødsel i Det rene land desto mer sikker. Det som tynger våre hjerter så vi ikke kan føle den glede vi burde, er det blinde begjær. Men når Buddha som alltid har visst dette, kalte oss «alminnelige syndere med forblindet begjær», så vet vi at den annen krafts barmhjertige løfte nettopp gjelder slike som oss, og vi føler desto større fortrøstning.

Ennvidere, når vi ikke føler noe ønske om snarlig å fødes i Det rene land, men hjelpeløst frykter for at vi skal dø bare vi blir det minste syke, så skyldes dette også begjæret som virker (i oss). Det er vanskelig å vrake dette smertens hjemland hvor vi i uendelige tider like til i dag har vandret i kretsløpet av liv og død,⁶⁷ og når vi ikke har noen lengsel etter fredens og hvilens rene land som vi ennå ikke er født inn i, skyldes det i sannhet lidenskapenes intense makt.

Det er vanskelig å si farvel til denne verden, men når båndene til verden brytes og vi hjelpeløst dør, skal vi likevel komme til hint land. Han (Amida) er særlig barmhjertig mot dem som ikke føler noe ønske om snarlig å komme til dette land. Når vi tenker på dette, vet vi at vi desto mer kan forlite oss på hans store barmhjertighet og løfte og at vår fødsel i Det rene land er sikret. Hvis vi både hadde en jublende og dansende glede og bare lengtet etter å fødes i Det rene land, kunne vi ta feil og tro at vi ikke hadde noe forblindet begjær.» Slik talte Shinran.

X

I nembutsu er det uforståelige nettopp den sanne forståelse.⁶⁸ For det overgår enhver lovprisning, det er uforklarlig og ufattelig. Slik talte Shinran.

67 Her brukes *ruten*, jfr. note 59.

68 Setningen er et ordspill over det japanske ord *gi*, som her betyr forståelse, innhold, mening. Det heter at *mu-gi* – ikke-forståelse er *gi*, dvs. ikke-forståelse er den sanne forståelse. Suzuki oversetter: «Its reason is where it transcends all reason.» *Collected Writings on Shin Buddhism*, s. 211.