

Erlösung durch Glaube und Gnade:
Der japanische Amida-Buddhismus

Dr. Christoph Kleine
Universität Marburg

Erlösung durch Glauben und Gnade: Der japanische Amida-Buddhismus

- Christoph Kleine (Marburg/Berlin) -

I.

Würde man in Europa oder Amerika eine Umfrage machen, welche religiöse Praxis typisch buddhistisch ist, so würde man zweifellos überwiegend die Antwort zu hören bekommen: „Meditation“! Immer noch glauben viele Menschen im Westen, japanischer Buddhismus sei nichts anderes als Zen. Ohne die Bedeutung meditativer Praktiken für den Buddhismus insgesamt leugnen zu wollen, halte ich es doch für angebracht, das Klischee des meditativen Buddhismus wenigstens zu relativieren. Deshalb würde ich auf die Frage nach einer typisch buddhistischen Praxis folgende Antwort geben: Eine typisch buddhistische Praxis ist es zu sagen „Namu Amida Butsu 南無阿弥陀仏 – voller Verehrung nehme ich meine Zuflucht zu Buddha Amida!“ Das im Japanischen „*nenbutsu*“ genannte Aussprechen dieser einfachen Formel ist möglicherweise – genaue Untersuchungen gibt es nicht – die am meisten geübte religiöse Praxis im Buddhismus des Großen Fahrzeugs, dem Mahāyāna-Buddhismus. Was hat es damit auf sich? Was erwarten sich die Leute davon? Was hat das Aussprechen dieser Formel noch mit Buddhismus zu tun? Verlangte der Buddha nicht, daß der Mensch sich redlich und aus eigener Kraft um (1) rechte Einsicht, (2) rechte Entschlossenheit, (3) rechte Rede, (4) rechte Tat, (5) rechten Lebenswandel, (6) rechtes Streben, (7) rechte Wachsamkeit (8) und rechte Versenkung¹

bemühen müsse, um schließlich Illusionen und Leidenschaften zu überwinden, die ihn an diese leidvolle Existenz binden, und so den ewigen Kreislauf der Wiedergeburten zu verlassen? Ein Großteil zumindest der Mahāyāna—Buddhisten Ostasiens hält dies ganz offensichtlich für unnötig.

¹ Hierbei handelt es sich um den „edlen achtfachen Pfad“, wie er unter anderem im *Mahāsatiṭṭhāna-Suttanta* (DN 22) des Pāli-Kanon beschrieben ist. Für eine deutsche Übersetzung siehe Klaus Mylius, *Die vier edlen Wahrheiten*, München 1985, S. 123f.

Leider gibt es keine zuverlässigen Statistiken über das religiöse Verhalten der Ostasiaten insgesamt, aber wenigstens für Japan haben wir einigermaßen verlässliche Zahlen über die Zugehörigkeit der Menschen zu bestimmten Glaubensrichtungen. Betrachtet man diese Zahlen, wird eins schnell deutlich: Die größte Gruppe japanischer Buddhisten, etwa ein gutes Viertel, gehört einer der Denominationen an, die lehren, daß allein das Aussprechen der Formel „Namu Amida Butsu“ genügt, um unwiderruflich erlöst zu werden.²

II.

Ich werde versuchen, wenigstens im Ansatz verständlich zu machen, warum die Menschen an die Erlösung durch die Anrufung des Buddhas Amida glauben. Dafür werde ich etwas weiter ausholen müssen und relevante Aspekte der Ideengeschichte des Mahāyāna-Buddhismus kurz anreißen. Denn nur wenn man die scheinbaren Brüche im Denken und in der Praxis des Buddhismus im Sinne eines allmählichen Wandlungs-Prozesses betrachtet, kann man hoffen, den Amida-Buddhismus zu begreifen. Um es gleich vorweg zu sagen: Das Thema ist viel zu komplex, um in diesem begrenzten Rahmen erschöpfend behandelt zu werden. Das heißt, ich muß mich auf eine bestimmte Richtung innerhalb des Amida-Buddhismus konzentrieren. Ich habe mich dafür entschieden, mich intensiver mit dem religiösen Denken des berühmten Mönches Hōnen-bō Genkū 法然房源空 (1133-1212), besser als Hōnen bekannt, zu befassen und demgegenüber den im Westen wesentlich bekannteren Shinran 親鸞 (1173-1262) nur am Rande zu behandeln. Für diese Entscheidung gibt es gute Gründe, von denen ich hier nur die wichtigsten nennen möchte

1. Alle bedeutenden Richtungen des Amida-Buddhismus in Japan lassen sich irgendwie auf Hōnen zurückführen
2. Shinran war nur Hōnens Schüler, und nicht einmal einer seiner wichtigsten, auch wenn westliche Autoren ihn gern als Hauptschüler Hōnens bezeichnen

² Die Jōdo-shū, die sich direkt auf Hōnens Lehren beruft, verfügt über ca. 6 Mio. Mitglieder, 7000 Tempel und 8000 Kleriker (zu über 90% männlich); die Jōdo-shinshū, die Shinran als ihren Gründer betrachtet, hat rund 15 Mio. Anhänger, 20000 Tempel und 30000 Kleriker (zu über 90% männlich).

3. Im 13. und 14. Jh. war Shinran im Gegensatz zu Hönen nahezu vollkommen unbekannt; er wurde erst im 15. Jh. von einer kleinen Gruppe, die sein Grab betreute, zu einer bedeutenden Gründerfigur hochstilisiert
4. Shinrans Lehren werden zwar im Westen meist als radikaler und innovativer bezeichnet; tatsächlich aber hat Shinran an vielen Punkten die konventionellere Interpretation des Amida-Buddhismus vertreten

Doch obwohl ich mich nun schon im wesentlichen auf Hönen konzentriere, muß ich weitere Themenschränkungen vornehmen. Ich habe lange überlegt, ob ich daß Thema eher historisch und biographisch oder eher ideengeschichtlich und doktrinär angehen sollte, ob ich eher in die Breite oder eher in die Tiefe gehen sollte. Da ich zu der Ausfassung gelangt bin, daß kurze historische Einführungen in jedem Handbuch zum japanischen Buddhismus jederzeit nachgelesen werden können,³ habe ich mich dafür entschieden, in die Tiefe zu gehen. Das Problem an jeder knappen Darstellung des Amida-Buddhismus besteht nämlich darin, daß diese einem zwar einen Einblick in die doktrinären Grundlagen dieser so bedeutenden Strömung innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus verschaffen, es jedoch selten vermögen, die Herleitung der Lehre aus der Tradition heraus wirklich plausibel zu machen. So steht am Ende meist die typische Reaktion der Rezipienten: „Das ist ja sehr interessant, aber doch auch reichlich weit hergeholt. Mit dem ursprünglichen Buddhismus hat das ja wohl kaum noch etwas zu tun.“

Erst wenn man sich die Mühe macht, die Lehren des Amida-Buddhismus aus ihrem ideengeschichtlichen Kontext und aus der Tradition heraus zu verstehen sowie die oft recht komplexen exegetischen Operationen der Vordenker dieser Schule nachzuvollziehen, kann man zu einem gerechten Urteil gelangen.

III.

³ Als Einführung in die Geschichte des japanischen Buddhismus sei hier genannt: Robert Heinemann, „Tariki-Hongan und Jiriki: Erlösung durch Glauben und Selbstbefreiung durch Einsicht im Buddhismus Japans“, in *Die Welt des Buddhismus*, hg. Von H. Bechert und R. Gombrich, München 1984; als ein grober Überblick über die Geschichte und das Denken des Amida-Buddhismus: Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land: Shin-Buddhismus in Japan*, München 1991.

Was hat nun also dieser Hönen, der von 1133 bis 1212 gelebt hat, gelehrt, und wie kam er zu seiner damals höchst umstrittenen Lehrmeinung? Wir haben das Glück, daß Hönen mutmaßlich kurz vor seinem Tod das Bedürfnis verspürte, die Quintessenz seiner an sich recht komplexen Lehre auf einem Blatt niederzuschreiben. Ich möchte diesen Text, der in der Jōdo-shū, der Sekte des Reinen Landes, noch heute wie eine Art Glaubensbekenntnis rezitiert wird, einmal auszugsweise übersetzen.

[Das *nenbutsu*, das ich propagiere] ist keine meditative Andacht (*kannen no nen* 観念の念) wie sie von vielen Gelehrten in China und in Japan verkündet wird. Es ist auch kein *nenbutsu*, das man ausspricht, nachdem man durch Studium den Sinn dieser Andacht (*nen no kokoro*) erfaßt hat. Für die Geburt im [Land der] Höchsten Glückseligkeit (*ōjō gokuraku* 往生極樂) gibt es keine andere Ursache, als “*Namu-Amida-Butsu*” zu sagen, in dem Glauben, [dadurch] zweifellos [dort] geboren zu werden. [...] Wüßte ich außerdem noch etwas Tiefgründiges [im Hinblick auf die Hingeburt], verfehlte ich wohl das Erbarmen der Beiden Verehrungswürdigen [Śākyamuni und Amida] und wäre vom Ur-Gelübde [Amidas] (*hongan* 本願) ausgeschlossen. Menschen, die auf das *nenbutsu* vertrauen wollen, sollten sich wie törichte Personen geben, die nicht eine Zeile kennen, selbst wenn sie etwa sämtliche Lehren [des Buddha] hinreichend studiert haben. Sie sollten sich genauso geben wie unwissende Nonnen oder Laienpriester und sich nicht wie Gelehrte benehmen, sondern nur von ganzem Herzen das *nenbutsu* üben.⁴

Für Menschen, die mit dem Mahāyāna-Buddhismus nicht sehr vertraut sind, enthält bereits diese knappe Passage eine Reihe von erklärungsbedürftigen Begriffen.

- Was ist das „Land der Höchsten Glückseligkeit“?
- Wer ist der Buddha Amida, und in welcher Beziehung steht er zu dem anderen Buddha, dem „historischen“, hier Śākyamuni genannt?
- Was ist das „Ur-Gelübde“ Amidas?

⁴ Aus dem *Ichimai kishmon* 一枚起請文 - “Schriftliches Gelöbnis auf einem Blatt Papier”; von 1212. Ishii Kyōdō, *Hōnen Shōnin zenshū* (nachfolgend HSZ), Kyoto 1955, S. 415-416.

- Und schließlich, was hat es mit dieser, offenbar ja doch unterschiedlich interpretierten Praxis des *nenbutsu* auf sich?

IV.

Bekanntermaßen besteht ein grundlegender Unterschied zwischen dem Mahāyāna-Buddhismus und dem sogenannten Hinayāna-Buddhismus – wie er z. B. in Sri Lanka, Thailand und Myanmar praktiziert wird – darin, daß die Anhänger des Großen Fahrzeugs glauben, es gebe nicht nur einen Buddha pro Zeitalter, sondern zahllose weitere, die jeweils ihre eigenen Buddha-Länder hätten, in denen sie den dort lebenden Wesen den Dharma, die buddhistische Lehre verkünden. Die wenigsten dieser Buddhas, „zahlreich wie die Sandkörner im Ganges“ – wie es im Sūtra über Amitāyus heißt, sind namentlich bekannt. Am bekanntesten sind wohl die Buddhas des Ostens und des Westens: im Osten residiert Akṣobhya in seinem Buddha-Land Abhirati, im Westen der Buddha Amitābha bzw. Amitāyus in seinem Buddha-Land Sukhāvati, was soviel bedeutet wie „Glücklich“ oder schlicht „Paradies“.

Bei Amitābha handelt es sich um niemand anderen als Amida. Amida ist strenggenommen der japanische Name für zwei Buddhas, die im ostasiatischen Buddhismus aber zu einem verschmolzen sind: Amida steht sowohl für Amitābha, den „*Buddha des Unermesslichen Lichts*“ (Jap. Muryōkōbutsu 無量光仏) als auch für Amitāyus, den „*Buddha des Unermesslichen Lebens*“ (Jap. Muryōjubutsu 無量寿仏). Diese beiden Sanskrit-Namen für den Buddha des Westens verweisen zugleich auf zwei Haupteigenschaften desselben, eben grenzenloses Licht und „ewiges“ Leben. Und unter anderem diese Eigenschaften haben vor allem westliche Forscher zu allerlei Spekulationen über den Ursprung des Glaubens an diesen Buddha verleitet. Wohl auch deshalb, weil der Amida-Kult nicht in ihr Bild vom Buddhismus passte, nahmen manche eine außerbuddhistische Herkunft dieses Buddhas an. Einige glaubten, bei Amida handele es sich um eine buddhistische Umformung Ahura Mazdās, des höchsten Gottes im persischen Zoroastrismus. Andere spekulierten, Amitābha könne eine Ableitung von Mithras, dem iranischen Totenrichter, Licht- und

Sonnengott sein.⁵ Auch eine Verbindung zu den Hindu-Göttern Viṣṇu und Yama⁶ wurde angenommen, ja sogar über eine christliche Beeinflussung wurde mitunter spekuliert.

Keine dieser Theorien konnte bisher verifiziert werden, und auch wenn ich die Möglichkeit der gegenseitigen Beeinflussung der Religionen nicht bestreiten möchte, bin ich doch der Meinung, daß diejenigen, die einen außerbuddhistischen Ursprung Amidas annehmen, von einer fragwürdigen Prämisse ausgehen, die ihnen den Blick verstellt: sie können sich nicht vorstellen, daß aus der angeblich so rationalen und auf Selbstkultivierung basierenden Lehre des sogenannten „ursprünglichen Buddhismus“ eine Frömmigkeitsreligion wie der Amida-Buddhismus entstehen konnte. Dabei ist dies nicht so absurd, wie es auf den ersten Blick scheint. Es würde jedoch zu weit führen, hier einen Exkurs über Paradiesvorstellungen im frühen Buddhismus, die Entwicklung der Buddhologie usw.⁷ als mögliche innerbuddhistische Ursachen für die Entstehung des Amida-Kultes einzufügen.

⁵ Ein Ursprung Amidas in Persien wird erstmals von E. J. Eitel (1838-1908) behauptet. L. A. Waddell hielt Amitābha für einen symbolischen Ausdruck des Sonnen-Mythos. J. Edkins meinte, der Amitābha-Kult sei von der Ormazd-Verehrung (Ormazd: allmächtiger Schöpfergott und Gott des Endlosen Lichts; seit 3.-7. Jh. mit Ahura Mazda identisch) in Persien beeinflusst. S. Beal glaubte, Amitābha sei eine Ableitung von Mithras (Gott des Feuers), Amitāyus dagegen von der Gottheit Tervan Akarana. Auch P. Pelliot und S. Lévi sahen mögliche Verbindungen zum *Avesta*, dem heiligen Buch des Zoroastrismus.

⁶ U. Ogiwara sah den Ursprung Amitābhas in Viṣṇu, in dessen Himmel Padaṃ paramaṃ sich eine Quelle befindet, die *amṛta* (Ambrosia) spendet, welcher den Göttern Unsterblichkeit sichert. Der erste Gott, der in Padaṃ paramaṃ geboren wurde, war Yama. Padaṃ paramaṃ wird als ein Bereich unbegrenzten Lebens (*amitāyus*) und unbegrenzten Lichts (*amitābha*) vorgestellt. H. Kern und B. Matsumoto vermuten einen Ursprung in dem Totengott Yama der Veden. In späteren vedischen Hymnen galt Yama als der erste Mensch, der den Weg in den Himmel gefunden hat und dort als Herrscher im Reich der Seligen thront.

⁷ K. Yabuki geht von einer natürlichen und notwendigen Entwicklung innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus aus. Die Jātakas, Geschichten über die früheren Leben des Buddha, und ihre Betonung seiner mitfühlenden Handlungen als Bodhisattva, hätten zur Entstehung der Geschichte von dem Bodhisattva Dharmākara, dem späteren Buddha Amida, geführt. S. Mochizuki glaubt, die Idealisierung des Körpers des Buddha mit seinen 32 Haupt- und 84 Nebenmerkmalen, die Weiterentwicklung dieses Kults in Form der „Drei-Leiber-Theorie“ usw. habe die Entstehung des Amida-Kultes befördert. K. Fujita weist darauf hin, daß die Namen Amitābha und Amitāyus nicht plötzlich und unerwartet im Mahāyāna-Buddhismus auftauchten, sondern vergleichbare Namen und Konzepte sich schon in Buddha-Vorstellungen des frühen Buddhismus finden, v. a. bei den Mahāsāṃghika. Der Amida-Kult habe sich in Indien entwickelt und zwar in der Mitte des Buddhismus im Prozeß der Ausformulierung der Buddhologie.

Tatsache ist, daß der Name Amitābha bzw. Amitāyus im Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus nur einmal auftaucht und hier keine besondere Bedeutung hat.⁸ Nichtsdestoweniger war der Glaube an Amida und sein westliches Paradies möglicherweise bereits vor Beginn der christlichen Zeitrechnung in Indien verbreitet, auch wenn die Geburt in seinem Paradies Sukhāvātī wohl in Indien eher ein allgemeines Heilsziel darstellte, zu dessen Erreichen keine bestimmte, nur auf Amida konzentrierte Kultpraxis benötigt wurde.⁹ FUJITA Kōtatsu, ein bedeutender japanischer Amida-Experte, hat 290 Sūtras aus dem Bereich des Mahāyāna-Buddhismus gezählt, in denen Amida erwähnt wird. Von diesen sind allerdings nur eine Handvoll von Texten für die weitere Entwicklung des Amida-Kultes in Ostasien von Bedeutung. Das überaus bedeutende und recht alte sogenannte *Lotus-Sūtra* z. B. stellt zwar insbesondere Frauen die Geburt in Amidas Sukhāvātī in Aussicht, allerdings nicht als Folge der Verehrung oder Anrufung dieses Buddhas, sondern als Folge der Verehrung und Befolgung der Lehren eben dieses Sūtras.¹⁰ So galten Studium und Rezitation dieses Textes in China und Japan für Jahrhunderte als wichtige Praktiken zur Erlangung der Geburt in Amidas Reinem Land.

Im Gegensatz zum *Lotus-Sūtra* empfiehlt das ebenfalls recht alte sogenannte *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra* (Jap. *Hanju sanmai kyō* 般舟三昧經) neben der strikten Einhaltung aller moralischen Normen usw. die Meditation über Amida. Ziel dieser Meditation ist es, den Buddha vor sich erscheinen zu sehen und von ihm die Lehre zu empfangen; oder, für die noch begabteren Adepten, selbst in Trance in das Buddha-Land zu reisen, die Predigt Amidas zu hören und nach der Rückkehr den anderen Menschen davon zu erzählen. Von der Geburt im Reinen Land ist in diesem

⁸ Es existiert ein Jātaka, in dem Amita auftaucht. Ikemoto Jūshin, „Amita“, *Encyclopedia of Buddhism* 1984 [1964], S. 447.

⁹ Gregory Schopen, „Sukhāvātī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature“, *Indo-Iranian Journal* 19 (1977): S. 177-210.

¹⁰ In dem überaus populären und für den gesamten Mahāyāna-Buddhismus wichtigen Lotus-Sūtra (Skt. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*; Jap. *Myōhō renga kyō* oder kurz *Hokke kyō*) sagt der Buddha bspw. zu Amidas Land des Höchsten Glücks (Skt. Sukhāvātī; Jap. *Anraku kokudo*, *Anraku sekai* od. *Gokuraku jōdo*) im Westen:

“Falls, nach meinem Tod, in den letzten 500 Jahren [in denen meine Lehre noch bekannt ist], eine Frau dieses Sūtra hört und nach seinen Lehren handelt, wird sie am Ende ihres Lebens in die Glückvolle Welt eingeht, wo der Buddha Amida residiert, umgeben von einer Schar großer Bodhisattvas, und in einer Lotus-Blüte auf einem juwelenbedeckten Thron geboren werden.” (T 9, 54b-c)

Zusammenhang zunächst keine Rede.¹¹ So haben wir für den frühen Amida-Glauben also folgende Situation:

- Das Heilsziel der Geburt im Reinen Land war nicht an eine bestimmte, auf Amida bezogene Praxis oder an eine bestimmte Kultgemeinde gebunden
- Und umgekehrt waren die auf den Buddha Amida bezogenen Praktiken nicht zwangsläufig an das Heilsziel der Geburt im Reinen Land gebunden

V.

Es sind vor allem drei Texte, die den Amida-Kult in Ostasien begründeten,

- das längere “Sūtra über Amitāyus” (Jap. *Muryōju kyō* 無量壽經),
- das kürzere „Amida-Sūtra“ (Jap. *Amida kyō* 阿彌陀經)

¹¹ Im *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra* heißt es z. B.:

“Falls ein Bodhisattva, ein Mönch oder ein weißgekleideter [Laienanhänger] von dem Buddha-Land Amidas im Westen hört, so muß er, egal was er hört, ständig an den Buddha dieser Weltgegend denken, ohne jemals in der Beachtung der [buddhistischen] Regeln nachzulassen. Wenn er [des Buddhas] mit ganzer Aufmerksamkeit und Hingabe einen Tag und eine Nacht lang, oder sieben Tage und sieben Nächte lang, gedenkt, so wird er nach Ablauf der sieben Tage den Buddha Amida sehen; wenn er aber erwacht, wird er ihn nicht mehr sehen.” (T 13, 905a)

Züchtige, achtsame und konzentrierte Bodhisattvas im Zustand der Versenkung aber, so fährt das Sūtra fort,

“erreichen das Buddha-Land ohne magische Kräfte, nur um es zu sehen. Wo sie gerade sitzen, sehen sie den Buddha Amida, lauschen seiner Predigt, nehmen sie auf und profitieren davon. Wenn sie aus der meditativen Versenkung auftauchen, können sie anderen davon erzählen.” (T 13, 905a)

Erst in einer offenbar später und zwar bereits unter dem Einfluß des erstarkenden Amida-Kultes modifizierten Version des Textes wird die Geburt in Sukhāvati als Heilsziel betont und zugleich die soteriologische Bedeutung des Namens Amidas herausgestellt. In einer wohl fälschlich Lokakṣema zugeschriebenen chinesischen Übersetzung des Textes (T#417) findet sich folgende Passage, die auch den weniger Begabten Mut macht:

“Frage: “Durch welche Methode kann man Geburt in diesem Land [Amidas] erlangen?” Amida-Buddha sagt: “Wenn du hierher [in mein Land] geboren zu werden wünschst, solltest du dir unbedingt meinen Namen vergegenwärtigen. Wenn es [in dieser Übung] keine Unterbrechung gibt, wirst du die Geburt (*raishō*) [in mein Land] erlangen.” (T 13, 899a-b)

- das “Sūtra der Meditation über Amitāyus”, kurz: *Meditations-Sūtra* genannt (Jap. *Kan Muryōju kyō* 觀無量壽經)

Diese drei Sūtras wurden als „die drei Sūtras vom Reinen Land“ (*jōdo sanbukyō* 淨土三部經) von Hōnen zur verbindlichen Textbasis der Schule vom Reinen Land (Jōdo-shū 淨土宗) erklärt. Was ist nun so besonderes an diesen Texten? Beginnen wir mit dem “Sūtra über Amitāyus”, dem *Muryōju kyō*.

A) Das *Muryōju kyō* 無量壽經 (Sūtra über Amitāyus)

Zunächst einmal erklärt dieses Sūtra, wie es überhaupt dazu kam, daß Amida ein Buddha wurde und sein eigenes Buddha-Land erschuf. In dem Sūtra erklärt der Buddha Śākyamuni (der sog. „Historische Buddha“) seinem Schüler Ānanda, daß ein ehemaliger König, der als Mönch den Namen Dharmākara angenommen hatte, vor Urzeiten unter dem Buddha Lokeśvararāja voller Inbrunst und Ausdauer nach Vervollkommnung gestrebt habe. Er sei damals vor den Buddha getreten und habe folgendes allgemeines Gelübde abgelegt :

Wenn ich ein Buddha geworden bin,
soll mein Land das beste,
seine Bewohner wunderbar und vortrefflich sein.
Dieser Ort der Übung soll überragend sein.
[Mein] Land soll sein wie das Nirvāṇa selbst,
unvergleichlich, wie kein zweites.
Ich erbarme mich
Und gelobe alle Wesen zu erretten.¹²

Anschließend legt Dharmākara in 48 speziellen Gelübden die Einzelheiten darüber fest, wie sein Buddha-Land aussehen soll, und wie die leidenden Wesen, für die er dieses Paradies ja erschaffen will, dorthin gelangen können. Unter diesen 48 Gelübden nimmt das 18. eine Sonderrolle ein, denn in ihm ist festgelegt, wie man ins Reine Land geboren wird. Dieses sogenannte „Ur-Gelübde“ (*hongan* 本願) lautet wie folgt:

Falls, wenn ich Buddhaschaft erlange, die Fühlenden Wesen in den zehn Richtungen,
die mit Aufrichtigem Herzen (*shishin* 至心) und in Hoffnungsfromem Vertrauen

¹² T 12, 267b.

(*shingyō* 信樂) Geburt in meinem Land wünschend, bis zu zehnmal [meiner] gedenken (*naishi jūnen* 乃至十念), nicht [in meinem Land] geboren werden, will ich nicht die Wahre Erleuchtung annehmen. Ausgenommen [von der Geburt] sind nur [diejenigen,] die [sich der] Fünf Vergehen (*gogyaku* 五逆) und [der] Verleumdung des Wahren Dharma [schuldigen machen].¹³

Da Dharmākara inzwischen ein Buddha mit den Namen Amitāyus bzw. Amitābha geworden ist – diese Prämisse ist wichtig – müssen alle seine Gelübde erfüllt worden sein, denn sonst wäre er ja jetzt kein Buddha.¹⁴ Fassen wir das recht verschachtelte 18. Gelübde noch einmal inhaltlich zusammen: Dharmakāra will nur dann die vollkommene Buddhaschaft annehmen, wenn alle Lebewesen, die folgende Bedingungen erfüllen, auch tatsächlich in sein Land gelangen:

- Sie sollen ein *aufrichtiges Herz* haben
- Sie sollen *hoffnungsfrohes Vertrauen* besitzen
- Sie sollen die *Geburt im Reinen Land wünschen*
- Und sie sollen *zehnmal des Buddhas gedenken*

Diese letzte Bedingung ist von entscheidender Bedeutung, denn während die vorhergehenden Bedingungen lediglich eine bestimmte Geisteshaltung betreffen, deutet die vierte auf eine bestimmte Praxis hin. Doch was soll man sich genau darunter vorstellen, „bis zu zehnmal [des Buddhas zu] gedenken (*naishi jūnen*)“? Tatsächlich war die Interpretation dieses zehnfachen Gedenkens ein Hauptproblem für die Protagonisten des

¹³ T 12, 268a. Das folgende 19. Gelübde beschreibt, wie der Buddha die Menschen in der Todesstunde in Empfang nimmt:

„Sollte ich, wenn ich die Buddhaschaft erlange, nicht in dem Augenblick, in dem sich das Leben der Fühlenden Wesen in den Zehn Richtungen, die den Erleuchtungsgeist entwickeln (*bodaiśhin o okoshi*), diverse Verdienste erwerben (*sho-kudoku*) und aufrichtigen Geistes (*shishin*) den Wunsch entwickeln, in meinem Land geboren zu werden, dem Ende zuneigt, umgeben von einer großen Schar (*daishu*) vor diesen Personen erscheinen, will ich nicht die wahre Erleuchtung annehmen.“ (T 12, 268a-b)

¹⁴ So schreibt Shandao im Anschluß an seine Paraphrase des 18. Gelübdes im *Guanjing shu*: „Nun ist [Amida] bereits Buddha geworden und hat tatsächlich den ‘Belohnungskörper’ (*shūn-shin*) angenommen.“ (T. 37.250b)

Amida-Buddhismus. Das fragliche Verbum „*nen*“ bedeutet so viel wie „erinnern, gedenken, vergegenwärtigen“ usw. So scheint es sich eindeutig um einen geistigen Akt zu handeln. Dieses „*nen*“ steckt auch in dem Begriff „*nenbutsu*“, der, wie wir gesehen haben, von Hönen als das zentrale Heilmittel betrachtet wurde.¹⁵ Wörtlich bedeutet „*nenbutsu*“ etwa „an den Buddha denken, sich den Buddha vergegenwärtigen, sich des Buddhas erinnern“ usw. Wie kommt Hönen nun darauf, daß es sich bei dem *nenbutsu* um nichts anderes handeln soll, als um das Aussprechen der Zufluchtsformel „*Namu-Amida-Butsu*“? Von einem verbalen Akt ist im 18. Gelübde keine Rede. Hönen beruft sich in seiner Interpretation vornehmlich auf die Auslegung des berühmten chinesischen Meisters aus dem 7. Jh., Shandao 善導 (613-681). Dieser hatte in einem seiner Werke das 18. Gelübde in folgender Paraphrase wiedergegeben:

Falls, wenn ich Buddha geworden bin, die Fühlenden Wesen in den Zehn Richtungen, die wünschen in mein Land geboren zu werden und meinen Namen bis zu zehnmal aussprechen, nicht [in mein Land] geboren werden, will ich nicht die Wahre Erleuchtung annehmen.¹⁶

Nun mag man einwenden, daß diese eine Interpretation, in der das „Gedenken oder Vergegenwärtigen“ mit dem Aussprechen des Namens gleichgesetzt wird, für sich genommen doch wohl wenig überzeugend sei.¹⁷ Außerdem taucht die Formel „*Namu-Amida-Butsu*“ ebenfalls nirgendwo im *Sūtra über Amitāyus* auf. Es ist also offenkundig, daß es weiterer Belege für Hönens Interpretation bedarf. Kommen wir also zum nächsten der drei Haupt-Texte des entwickelten Amida-Buddhismus, dem „Sūtra der Meditation über den Buddha Amitāyus“; nachfolgend kurz *Meditations-Sūtra* genannt.

¹⁵ Ursprünglich handelt es sich bei „*nenbutsu*“ oder chinesisch „*nianfo*“ um eine Prädikakt-Objekt-Phrase mit der Bedeutung „an den Buddha (=Objekt; *butsu*) denken (=Prädikat; *nen*)“ (jap. *butsu wo nen.zu* 佛ヲ念ズ). Wie dies häufig passiert, wurde im Laufe der Zeit, in der die Phrase immer wieder gebraucht wurde, diese allmählich zu einem Kompositum lexikalisiert. Fortan sprach man also davon das *nenbutsu* zu intonieren, jap. z. B. 念仏ヲトナエル.

¹⁶ Aus dem *Guan Wuliangshoufojing shu*, Fasz. 1; T 37, 250b.

¹⁷ Daran ändert es auch nichts, daß Hönen im *Senchakushū* (HSZ, 321) auf Huaigan verweisen kann, der ebenfalls der Meinung war, daß Stimme und Gedanke eins seien.

B) Das *Kan Muryōjubutsu kyō* 觀無量壽佛經 (“Sūtra der Meditation über den Buddha Amitāyus”; nachfolgend *Meditations-Sūtra*)

Hōnen glaubte, seine und Shandaos Interpretation des 18. Gelübdes im *Sūtra über Amitāyus* sei dann gerechtfertigt und stichhaltig, wenn man alle drei Sūtras über das Reine Land miteinander in Beziehung setze. Passagen, die im einen Text unklar blieben, könnten anhand vergleichbarer Stellen in einem anderen erklärt werden. Von überragender Bedeutung für Hōnens *nenbutsu*-Interpretation war ein Abschnitt im letzten Teil des *Meditations-Sūtras*. Wie der Titel verspricht, handelt es sich bei diesem Text in erster Linie bzw. oberflächlich betrachtet, wie Hōnen meint, um eine Anleitung zur Meditation und zwar zur Meditation über den Buddha Amida und sein Reines Land. Das scheint nun so gar nicht auf Hōnens Linie zu liegen, der sich ja gerade gegen die in seinen Augen viel zu schwierige Praxis der Kontemplation über die äußere Erscheinung des Buddhas und seines Landes bzw. über seine Tugenden wandte und stattdessen nur das Aussprechen des Buddha-Namens als heilswirksame Praxis gelten lassen wollte. Was also hat Hōnen in dem Text gefunden?

Im ersten Teil des Sūtras erklärt der Buddha zunächst tatsächlich dreizehn verschiedene Meditationen, die allesamt Amida und sein Reines Land zum Gegenstand haben. Als dann teilt der Buddha die Menschen, die in das Reine Land Amidas geboren werden, in neun verschiedene Kategorien ein. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer religiösen wie alltäglichen Handlungen ebenso wie im Bezug auf ihre spirituelle und moralische Befähigung. Die selbstgesetzte Lebensaufgabe Hōnens war es, einen Weg zur Befreiung eben gerade der unfähigsten und sündigsten Menschen zu finden; und so war für ihn die unterste der neun Menschenkategorien von besonderem Interesse, denn hier ging es um die schlimmsten Sünder, also um den gewöhnlichen Durchschnittsmenschen (*bonbu* 凡夫), wie Hōnen ihn in dem von Krieg und Katastrophen erschütterten Japan des 12. Jhs. täglich vor sich sah. Der Buddha beschreibt diese Menschen wie folgt:

Bei denjenigen, die Geburt [im Reinen Land] auf dem untersten Rang der niedrigsten Geburtsstufe erlangen, handelt es sich um solche Wesen, die Böses tun, sich der Fünf Schwersten Vergehen sowie der Zehn Untaten¹⁸ schuldig

¹⁸ Bei den Zehn Übeltaten handelt es sich um folgende: 1. Lebewesen töten, 2. stehlen, 3. unerlaubter Geschlechtsverkehr, 4. lügen, 5. grobe Rede, 6. durch Reden Unfrieden herbeiführen, 7. leeres Geschwätz, 8. Gier, 9. Zorn, 10. Falsche Ansichten.

machen und alle möglichen Übel begehen. Wegen seines schlechten Karmas wird solch ein Narr in einen üblen Daseinsbreich hinabfallen und für Äonen Qualen erleiden müssen. Wenn das Ende eines solchen Narren naht, begegnet ihm ein guter und weiser Ratgeber, der ihn auf verschiedene Arten beruhigt, ihm die wundervolle Lehre des Buddha predigt und ihn drängt, an den Buddha zu denken [und „an den Buddha zu denken“ heißt nichts anderes als „*nenbutsu*“; C. K.].

Doch er ist zu sehr von Schmerzen gequält, als daß er seine Gedanken auf den Buddha konzentrieren (*nenbutsu*) könnte. Dann sagt sein guter und weiser Ratgeber: “Wenn du dich nicht auf den Gedanken an den Buddha konzentrieren kannst, solltest du sagen, „ich nehme meine Zuflucht zum Buddha Amitāyus (壽命無量寿仏).” So spricht diese Person dann mit aufrichtigem Herzen und ununterbrochener Stimme „Namu-Amida-Butsu“, dabei zehn Gedanken verwirklichend (具足十念称南無阿弥陀仏). Weil er den Namen des Buddhas ausspricht, werden mit jedem Gedanken die [Wirkungen der] Sünden getilgt, die er in seinen Wiedergeburten während acht Milliarden Äonen begangen hat. Wenn er stirbt, sieht er vor sich eine goldene Lotus-Blüte wie die Sonnenscheibe, und innerhalb eines Augenblicks wird er im Land der Höchsten Glückseligkeit geboren.¹⁹

Hōnen bezieht diese Passage nun – naheliegenderweise - auf das 18. Gelübde: die „zehn Gedanken“ im Gelübde, so argumentiert Hōnen, werden im *Meditations-Sūtra* eindeutig als ein zehnfaches Aussprechen des Buddha-Namens in der Formel „Namu Amida Butsu“ spezifiziert. Oder anders gesagt: dem *Meditations-Sūtra* zufolge werden die im 18. Gelübde geforderten „zehn Gedanken“ durch das zehnmahlige Aussprechen des „Namu Amida Butsu“ erzeugt. Deutlicher noch als das *Sūtra über Amitāyus* stellt das *Meditations-Sūtra* also klar, daß selbst die schlechtesten Menschen Geburt im Reinen Land erlangen können, wenn sie nur zehnmahl „Namu Amida Butsu“ sagen. Und, „Wenn schon sündige Menschen [in das Reine Land] geboren werden,“ so stellt Hōnen in einem Brief fest, „um wieviel mehr dann wohl die guten Menschen.“²⁰

¹⁹ T 12, 346a.

²⁰ HSZ, 500.

VI.

So nähern wir uns also der Frage der Moral. Einer der Hauptvorwürfe, der dem Amida-Buddhismus in seiner Geschichte immer wieder gemacht wurde, lautet, daß dieser die Unmoral fördere, indem er behaupte, selbst die schlimmsten Sünden stellten kein Hindernis für die Erlösung dar. Damit, so die Kritiker, trüge der Amida-Buddhismus zum moralischen Verfall bei und verstoße zudem gegen eine der Grundlagen buddhistischen Glaubens, gegen die Karma-Lehre. Dieser Punkt verdient also unsere besondere Beachtung.

Wir haben an früherer Stelle gesehen, daß im 18. Gelübde des *Sūtras über Amitāyus* durchaus eine moralische Bedingung für die Geburt im Reinen Land formuliert wurde:

Ausgenommen [von der Geburt] sind nur [diejenigen,] die [sich der] Fünf [schwersten] Vergehen und [der] Verleumdung des Wahren Dharma [schuldig machen].²¹

Bei den Fünf Vergehen handelt es sich um die schwerwiegendsten Verbrechen, die der Buddhismus – neben der Verleumdung der Religion - kennt, nämlich um folgende Tatbestände:

1. Den eigenen Vater töten
2. die eigene Mutter töten
3. einen Erleuchteten (d. i. ein *arhat*) töten
4. das Blut eines Buddhas vergießen
5. die Harmonie der buddhistischen Gemeinschaft zerstören

Nun könnte sich Hönen damit zufrieden geben zu sagen, Menschen, die derartig schlimme und doch auch recht seltene Verbrechen begehen, könnte man getrost von der Geburt im Reinen Land ausschließen. Doch ihm reicht das nicht. Auch hier besteht seine exegetische Strategie darin, das *Meditations-Sūtra* als Vergleichstext heranzuziehen. Wie wir gesehen haben, werden diesem Text zufolge auch die schlimmsten Übeltäter von Amida empfangen, wenn sie zehnmal den Namen des Buddhas aussprechen, obwohl sie sich der Fünf Vergehen, der Zehn Übeltaten usw. schuldig gemacht haben.²² Es hat also den

²¹ T 12, 268a.

²² T 12, 346a.

Anschein, als würde sich der Buddha selbst in den beiden Sūtras widersprechen, und als sei Hönens Bevorzugung des toleranteren *Meditations-Sūtras* in diesem Punkt eine willkürliche Entscheidung. Doch dies, so würde Hönen argumentieren, sei eine oberflächliche Deutung, die am Kern der Sache vorbeizieht.

An dieser Stelle gilt es, sich zwei wesentliche Prämissen des Mahāyāna-Buddhismus in Erinnerung zu rufen, ohne die der größte Teil der Exegese Hönens und anderer unverständlich bleibt.

1. Jeder Buddha ist voller Mitgefühl (Skt. *karuna*, Jap. *jihī* 慈悲) für die leidenden Wesen und handelt einzig und allein zu dem Zweck, diese zu erretten.
2. Um dieses Ziel zu erreichen, wendet jeder Buddha in seinem Mitleid und in seiner Weisheit geschickte Hilfsmittel (Skt. *upāya*; Jap. *hōben* 方便) an, deren Wert sich allein nach ihrer soteriologischen Wirksamkeit bemißt

Daraus folgt:

1. Die Hauptintention eines Buddha zeigt sich am deutlichsten dort, wo sein Mitleid und sein Geschick am dringendsten benötigt werden, also bei den Menschen, die aus eigener Kraft überhaupt keine Erlösungschance hätten
2. Die *ultima ratio*, das perfekte Heilmittel ist genau das, welches es vermag, selbst die schlimmsten Sünder und die ärmsten Narren zu retten

Im Bezug auf die beiden, sich scheinbar widersprechenden Textstellen über die moralischen Bedingungen für die Geburt im Reinen Land bedeutet dies, daß die Passage im *Meditations-Sūtra* höher zu gewichten ist, da sich hier Mitleid und Geschick des Buddhas am deutlichsten manifestieren; gerade für die Gemeinsten der Gemeinen hat der Buddha seine Gelübde abgelegt.²³

Doch es gibt noch ein anderes, gleichsam „historisch-kritisches“ Argument für Hönen, den Ausschluß der schlimmsten Sünder im 18. Gelübde zu ignorieren. Der Text des *Sūtras über Amitāyus*, den wir vorhin zitiert haben, ist nämlich nicht die einzige verfügbare Version, auch wenn diese wohl fälschlich Samghavarman zugeschriebene Übersetzung²⁴ in Ostasien

²³ Siehe hierzu auch Martin Repp, „The Supreme Dharma for the Meanest People“, *Japanese Religions* 21.1 (1996): 100-136.

²⁴ Traditionell wurde davon ausgegangen, daß Samghavarman diese Übersetzung (T#360) im Jahr 252 angefertigt hat. Fujita Kōtatsu und andere vermuten heute, daß die Übersetzung im Jahr 421 von Buddhahadra und Baoyun 宝雲 fertiggestellt wurde. Siehe Inagaki Hisao, *The Three Pure Land Sūtras*, Kyoto 1994, S. 56.

sozusagen den Status einer „Vulgata“ besitzt. Die mutmaßlich ältesten chinesischen Übersetzungen²⁵ nennen in den entsprechenden Gelübden keine moralischen Gründe, die zum Ausschluß von der Gnade Amidas führten. Tatsächlich scheint die Passage, „Ausgenommen [von der Geburt] sind nur [diejenigen,] die [sich der] ‚Fünf Vergehen‘ und [der] Verleumdung des Wahren Dharma [schuldig machen]“ eine nachträgliche Hinzufügung zu sein.²⁶ Möglicherweise hat der Übersetzer oder ein späterer Redakteur diese Passage gerade deshalb hinzugefügt, um antinomistischen Tendenzen vorzubeugen.

Eine moralische Bedingung für die Geburt im Reinen Land bleibt jedoch auch für Hönen bestehen: Wer die buddhistische Lehre verleumdet, kann nicht ins Reine Land gelangen, denn diese Übeltat wird selbst den niedrigsten Wesen im *Meditations-Sūtra* nicht zugeschrieben.

VII.

Hönens Lehre wurde vom buddhistischen Establishment seiner Zeit nicht nur deshalb abgelehnt, weil man befürchtete, die Doktrin von der bedingungslosen Gnade Amidas könne die Menschen zur Aufgabe aller moralischen Normen verleiten, sondern v. a. auch, weil man Hönen und seinen Nachfolgern Intoleranz und Einseitigkeit vorwarf. Tatsächlich wurde Hönens Lehre als die Lehre vom „hingebungsvollen und ausschließlichen nenbutsu“ (*ikkō senju nenbutsu* 一向專修念仏) bezeichnet. Seinen Schülern empfahl Hönen, alle anderen religiösen Übungen zu verwerfen und nur noch den Namen Amidas auszusprechen. Nicht, daß es zu dieser Zeit wirklich so ungewöhnlich gewesen wäre, daß Praktizierende sich auf eine einzige von vielen möglichen Übungen konzentrierten. Was man jedoch ungeheuerlich fand war, daß Hönen auf seiner exklusiven Vorliebe für das *nenbutsu* eine ganz eigene Lehrrichtung aufbauen wollte. Er begnügte sich eben nicht

²⁵ Traditionsgemäß ist das *Foshuo wuliang qingjing pingdengjue jing* 佛說無量清淨平等覺經 von Lokakṣema (vermutlich eine falsche Zuschreibung; zwischen 147 und 186; T#361) die älteste Version, was jedoch zunehmend bezweifelt wird (siehe L. Goméz, *The Land of Bliss*, Honolulu; Kyoto 1996, S. 243-244; Für die fragliche Textstelle siehe T 12, 281c und das *Foshuo Amituo sanyesanto saloufotan guodurendao jing* 佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經 von Zhiqian 支謙 (zwischen 223 und 228; T#362; siehe T 12, 301b-c).

²⁶ Im Gegensatz zu 18. Gelübde in dieser Fassung enden nämlich alle anderen Gelübde mit der Phrase „... will ich nicht die wahre Erleuchtung annehmen 不取正覺.“

Amida-Buddhismus

damit, zu sagen, „ich für meinen Teil bevorzuge das *nenbutsu*“, sondern er behauptete, das *nenbutsu* sei die einzige Praxis überhaupt, die mit Sicherheit zur Geburt im Reinen Land und damit zur endgültigen Erlösung führt. Wie kam er zu dieser Auffassung?

Es ist unmöglich, hier alle oft diffizilen und nach akribischer Exegese gewonnenen Argumente Hönens im einzelnen zu behandeln, also beschränke ich mich auf die Grundzüge seiner Argumentation. Folgende Gedankengänge leiteten ihn:

1. Der Hauptwunsch eines Buddha liegt darin, alle Wesen zu retten, egal wie sündig oder unfähig sie sind.
2. Demnach entspricht eine Praxis, die so einfach und doch so wirksam ist, daß sie auch den erbärmlichsten Kreaturen zur Erlösung verhilft, am besten der Intention aller Buddhas.
3. Einfach ist das *nenbutsu*, weil es nichts weiter erfordert als „Namu Amida Butsu“ zu sagen; wirksam ist es, weil in dem Namen des Buddha seine sämtlichen Tugenden enthalten sind, die dieser sich im Laufe von Äonen erworben hat. Durch das Aussprechen des Namens macht man sich die Verdienste des Buddhas gleichsam zu eigen, und das schlechte Karma des Übenden wird getilgt.
4. Deshalb ist das *nenbutsu* die Praxis, die nicht etwa Hönen als die beste gewählt hat, sondern Amida selbst habe das *nenbutsu* als überragendes, ja als einzig wahres Heilmittel ausgewählt. Der Auswahl des Buddhas nicht zu entsprechen und eigenmächtig eine andere Praxis zu wählen, wäre nicht nur unklug, sondern geradezu vermessen.
5. Das häufig geäußerte Argument, das *nenbutsu* sei nur etwas für die moralisch und geistig Schwachen, während fähigere Menschen lieber eine vornehmere Praxis wählen sollten, ist außerdem deshalb unsinnig, weil die Übung ja kein Selbstzweck ist, sondern ein Heilmittel. Wenn also schon ein furchtbarer Sünder durch das *nenbutsu* erlöst wird, sollten die Begabteren umso mehr Vertrauen in die soteriologische Kraft dieser Praxis haben.

Dieser letztgenannte Punkt ist zum Gegenstand zahlreicher Diskussionen geworden. Traditionell wird die Radikalität und Eigenständigkeit von Hönens Schüler Shinran unter anderem daran gemessen, daß er den Spieß gleichsam umgedreht hätte.²⁷ Hönen habe gesagt:

Wenn schon sündige Menschen [in das Reine Land] geboren werden, um wieviel mehr dann wohl die guten Menschen.²⁸

Shinran habe dagegen folgende Position vertreten:

Wenn schon die guten Menschen Hingeburt erlangen, um wieviel mehr dann wohl die sündigen Menschen [...].²⁹

Jüngere textkritische Untersuchungen³⁰ haben ergeben, daß die Shinran zugeschriebene Äußerung vermutlich ursprünglich von Hönen stammt und von Shinran im *Tan'ishō* 歎異抄 bloß zitiert wird. Wie dem auch sei, wichtig ist die Idee, die hinter der sogenannten „Theorie von der rechten Disposition der Sünder“ (*akunin shōki setsu* 悪人正機説) steckt. Diese Theorie ist unbestreitbar bei Shinran deutlicher entwickelt worden. Hönen bleibt in dieser Frage irgendwie unentschlossen und widersprüchlich.³¹ Es lohnt sich, die Passage aus dem *Tan'ishō*, einer von Shinrans Schüler Yūien 唯円 kompilierten Sammlung von Zitaten Shinrans, im Zusammenhang zu lesen.

„Wenn schon die guten Menschen Hingeburt erlangen, um wieviel mehr dann wohl die schlechten Menschen!“ Die Leute aber pflegen zu sagen: „Wenn schon

²⁷ Stellvertretend für nahezu alle Autoren, die sich um die Darstellung des Hauptunterschiedes zwischen Hönens und Shinrans Denken bemühen, sei hier Hee-Sung Keel zitiert: „As Ienaga Saburō notes, whatever the points of doctrinal difference between Hönen and Shinran may be, the fundamental religious difference between them is to be found in Shinran's thought that an evil person possesses the true capacity to receive Amida's salvific work (*akunin shōkisetu* 悪人正機説, or *akunin shōinsetsu* 悪人正因説).“ Hee-Sung Keel, *Understanding Shinran*, Fremont 1995, 31.

²⁸ HSZ, 500.

²⁹ T 83, 728c.

³⁰ Kajimura Noboru, *Akunin shōki setsu*, Tokyo 1993.

³¹ In manchen Texten wird Hönen genau mit der aus dem *Tan'ishō* bekannten Passage über die rechte Disposition der sündigen Menschen zitiert. Siehe Kleine, *Hönens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?* Frankfurt et al. 1996, S. 130ff.

sündige Menschen [in das Reine Land] geboren werden, um wieviel mehr dann wohl die guten Menschen!“ Das klingt zwar einleuchtend, widerspricht aber dem Sinn des Ur-Gelübdes der Anderen Kraft (*hongan tariki* 本願他力), und zwar deshalb, weil die Menschen, die aus eigener Kraft Gutes tun können, nicht von ganzem Herzen nach der Anderen Kraft [Amidas] verlangen. Daher sind sie nicht [Gegenstand] des Ur-Gelübdes [A]midas. Weil Amida Mitleid mit uns hatte, die wir von Leidenschaften beherrscht sind und durch kein [eigenes] Tun dem Kreislauf von Geburt-und-Tod entkommen können, legte er seine Gelübde ab, mit der Hauptintention, daß die schlechten Menschen Buddhaschaft erlangen. Deshalb haben eben gerade die schlechten Menschen, die um die Andere Kraft [Amidas] bitten die richtige Voraussetzung für die Geburt im Reinen Land. Folglich muß es heißen: „Wenn schon sündige Menschen [in das Reine Land] geboren werden, um wieviel mehr dann wohl die guten Menschen.“ So geruhte er zu sagen.³²

VI.

So konsistent die Argumentationen Hönens und Shinrans für sich genommen auch sind; westlichen Rezipienten scheinen die doktrinären Konsequenzen oft im Widerspruch zu dem zu stehen, was sie vom Buddhismus insgesamt zu wissen glauben. Was ist z. B. mit dem schlechten Karma, das die Übeltäter angehäuft haben? Gilt für sie nicht das Gesetz der Tatvergeltung? Wird hier nicht eine un-buddhistische Heilserwartung formuliert, wonach Amida als Erlöser auftritt?

Auf den ersten Blick sieht es in der Tat so aus. Es ist sicher kein Zufall, daß der Jesuiten-Missionar Franciscus CABRALIS 1571 in einem Brief schrieb, der Amida-Buddhismus sei so etwas wie die japanische Entsprechung des europäischen Protestantismus, da er jegliche *Werkgerechtigkeit* ablehne und allein auf die Gnade Amidas vertraue. Auch der

³² T 83, 728c. Nach Kajimuras wohlbegründeter Meinung handelt es sich bei dem, der zu sagen geruhte, um Hönen, nicht um Shinran, denn dort wo die Rede Shinrans im Text wiedergegeben werde, werde dies durch die Phrase „... ト云云“ (*to un un*, etwa „so sagte er“) angezeigt. Der Paragraph 3 endet aber mit dem honorativen „... ト仰セサフラヒキ“ (*to ohosesafurahiki*, „so geruhte er zu sagen“). Siehe Kajimura, *Akunin shōki setsu*, S. 40ff.

reformierte Dogmatiker Karl BARTH (1886-1968) war verblüfft über die Ähnlichkeiten zwischen dieser Spielart des Buddhismus und dem protestantischen Glauben. Allerdings ist die Sache so einfach nicht, denn hinter dem Glauben der Errettung durch die Andere Kraft Amidas steckt ein Konzept, das rein buddhistisch ist und nichts mit der christlichen Soteriologie zu tun hat.

Der Glaube, daß ein Wesen zur Befreiung eines anderen beitragen kann, basiert auf dem Konzept der „Verdienstübertragung“ (Skt. *pariṇāmana*; Jap. *ekō* 回向). Dieser Begriff hat viele Aspekte; entscheidend ist, daß hier eine Möglichkeit besteht, das, was man an religiösem Verdienst ansammelt, auch zugunsten anderer einzusetzen. Der chinesische Denker Tanluan 曇鸞 (476-542) hatte – im Anschluß an den großen indischen Philosophen Vasubandhu (4./5. Jh.) - zwei Arten der Verdienstübertragung unterschieden,

1. Verdienstübertragung im Hingehen (*ōsō ekō* 往相回向)

2. Verdienstübertragung im Zurückkehren (*gensō ekō* 還相回向)

Damit meinte er, daß jemand, der in das Reine Land geboren werden wolle, zunächst alles religiöse Verdienst, das er angesammelt hat, auf das Heilsziel der Geburt im Reinen Land richten solle. Moderner gesprochen: Man sollte alles in dieses Ziel investieren. Sobald man dieses Ziel erreicht hat, sollte man jedoch den nun entstehenden Verdienstüberschuß, gemäß dem Bodhisatva-Ideal zu Gunsten der weiterhin erlösungsbedürftigen Wesen einsetzen und in die Welt zurückkehren, um dort zu helfen. Doch nicht nur diejenigen, die in das Reine Land geboren werden wollen, können ihr Verdienst übertragen. Vor allem Shinran legte Wert auf die Feststellung, daß Amida sein unermeßliches Verdienst dazu verwendet hat, sein Reines Land zu schaffen, und uns zu retten. Nicht wir sind es, die unser ohnehin vollkommen unzureichendes Verdienst für die Geburt im Reinen Land einsetzen, sondern Amida ist es, der seinen Verdienstüberschuß auf uns überträgt. Sozusagen als „Behälter“ all der unvorstellbaren Verdienste Amidas, so argumentiert Hōnen im Anschluß an Tanluan, fungiere Amidas Name. Dieser enthalte „*alle Verdienste und Tugenden der inneren Erleuchtung Amidas [...] sowie alle Verdienste und Tugenden seiner äußeren Taten*“³³. Indem man den Namen des Buddhas ausspricht, bemächtigt man sich gleichsam der Kraft der Verdienste und Tugenden des Buddhas. Ein Name ist nach buddhistischer Auffassung eben weit mehr als nur die Bezeichnung für etwas oder

³³ HSZ, 319.

jemanden. In vielen Mahāyāna-Sūtras wird allein das Hören eines Buddha-Namens als heilswirksam betrachtet,³⁴ und zwar nicht nur im dritten der *Drei Sūtras über das Reine Land*, dem „*Kürzeren Amida-Sūtra*“, in dem es heißt:

Oh, Śāriputra! Wenn ein guter Mann oder eine gute Frau die Erklärung über den Buddha Amida hört, seinen Namen aufgreift und [im Bewußtsein] hält, sei es für einen Tag, zwei Tage, drei Tage, vier Tage, fünf Tage, sechs Tage oder sieben Tage und seinen Geist sammelt und nicht in Unruhe geraten läßt, wird der Buddha Amida mit seinem Heiligen Gefolge, wenn diese Person dem Tod entgegenseht, vor ihr erscheinen. Wenn das Leben dieser Person endet, ist ihr Bewußtsein ungetrübt und sie wird in Amida-Buddhas Land des Höchsten Glücks geboren.³⁵

Diese Passage, die für Hönen einen weiteren Beweis für die Heilswirksamkeit des Buddha-Namens darstellt, wirft indes ein neues Problem auf, das für Hönens Lehre von Bedeutung war.

Daß die Sūtras über das Reine Land die Wirksamkeit des Gesetzes der karmischen Vergeltung trotz allem nicht einfach leugnen, wird im *Meditations-Sūtra* deutlich. Dort wird behauptet, daß die Schwere des schlechten Karmas der Menschen darüber entscheidet, wie lange sie im Reinen Land in einer verschlossenen Lotus-Blüte darauf warten müssen, endlich das Reine Land und seine Bewohner, v. a. aber den Buddha Amida zu sehen. So wirkt das schlechte Karma trotz der *nenbutsu*-Praxis weiter, kann aber die Erlösung nicht mehr verhindern, da es vom guten Karma des Buddha bei weitem wettgemacht wird. Ein Grund hierfür sei, so hatte Tanluan argumentiert, daß das *nenbutsu* in der Todesstunde in einem Zustand geistiger Konzentration geübt werde, während die Sünden, derer sich ein Mensch im Laufe seines Lebens schuldig gemacht hat, in alltäglicheren Situationen begangen wurden. Da nach der buddhistischen Lehre nicht so sehr die Tat selbst als vielmehr die damit verbundene Geisteshaltung und Intentionalität entscheidend ist, meinte Tanluan, daß ein angesichts des Todes im Zustand geistiger Sammlung geübtes *nenbutsu* karmisch wirksamer wäre, als die in weniger dramatischen Momenten begangenen Sünden.

³⁴ Siehe z. B. Raoul Birnbaum, *Der heilende Buddha*, Bindlach 1990, S. 259-264.

³⁵ T 12, 347b.

IX.

Es scheint also, als würden hier geistige Sammlung und innere Ruhe im Augenblick des Todes zur Bedingung für die Geburt im Reinen Land erklärt. Tatsächlich war es eine weit verbreitete Ansicht, daß ein ruhiger und klarer Geist (*shōnen* 正念) in der Sterbestunde unabdingbar war. Das führte dazu, daß die Menschen sich vielerlei Gedanken darüber machten, wie sie wohl die Umstände ihres Todes so vorausplanen könnten, daß sie der Gefahr der geistigen Umnachtung oder Panik entgehen könnten. Nun war ja schon im *Meditations-Sūtra* klargestellt worden, daß selbst die übelsten Sünder, die zu keiner Konzentration im Todeskampf fähig sind, mit Hilfe des rezitativen *nenbutsu* ins Reine Land gelangen. Dementsprechend verwahrt sich Hōnen gegen die Behauptung, nur wer über innere Ruhe und geistige Klarheit in der Todesstunde verfüge, werde von Amida und seinem Gefolge in Empfang genommen und ins Reine Land geführt. Er schreibt:

Es ist aber nicht so, daß [Amida dem Sterbenden mit seinem Gefolge] entgegenkäme (*raikō* 来迎), weil dieser am Ende seines Lebens die Rechte Achtsamkeit erlangt habe. Es ist klar ersichtlich, daß der Grund für die Rechte Achtsamkeit am Ende des Lebens das Entgegenkommen [Amidas und seines Gefolges] ist. Menschen, die während ihres Lebens die Praxis der Hingeburt realisieren, erlangen am Ende ihres Lebens mit Sicherheit das Entgegenkommen der Heiligen Schar. In dem Augenblick, in dem sie das Entgegenkommen [der Heiligen Schar] erlangen, entwickeln sie sofort einen Geisteszustand, der in Rechter Achtsamkeit verweilt.³⁶

So ist für Hōnen die rechte Achtsamkeit in der Todesstunde nicht die *Bedingung* für das Kommen des Buddhas, sondern das Kommen des Buddhas ist der *Grund* für die rechte Achtsamkeit.

X.

³⁶ Aus dem *Hōnen Shōnin go-seppō ji* 法然上人御說法事; *HSZ*, 169.

Ich hoffe es ist deutlich geworden, daß man sich nicht von oberflächlichen Ähnlichkeiten zwischen dem Amida-Buddhismus und dem Protestantismus oder scheinbaren Widersprüchen zum „ursprünglichen Buddhismus“ vorschnell zu Urteilen hinreißen lassen sollte, der Amida-Buddhismus sei „un-buddhistisch“. Westliche Forscher haben dies in der Vergangenheit immer wieder getan und damit eindeutig ihre Kompetenzen überschritten. Wer will sich anmaßen festzulegen, was echter Buddhismus sei und was nicht. Wenn weltweit zig- oder hundertmillionen Menschen Amida anrufen und sich nicht einmal die Frage stellen, ob das was sie tun buddhistisch sei oder nicht – das ist für sie selbstverständlich -, ist es doch wohl etwas vermessen, diese vielleicht verbreitetste Form der buddhistischen Praxis als un-buddhistisch zu bezeichnen.

Bemerkenswerterweise ist in den letzten zwei Jahrzehnten eine Gruppe japanischer Buddhisten aufgetreten, die sich selbst als „kritische Buddhisten“ bezeichnen und den Spieß umdrehen. Obwohl diese kritischen Buddhisten selbst aus dem Umfeld des Zen-Buddhismus kommen, vertreten sie die Ansicht, daß gerade Hönens Lehre vom Reinen Land echter Buddhismus sei, während alle anderen Formen des japanischen Buddhismus – inklusive Zen – zutiefst unbuddhistisch und potentiell gefährlich sind. Natürlich ist auch diese Bewertung aus religionswissenschaftlicher Sicht fragwürdig; es lohnt jedoch, sich mit den Argumenten der „kritischen Buddhisten“ auseinandersetzen, um gerade die westlichen Klischees vom Buddhismus zu überdenken und die unzweifelhaft buddhistische Herkunft und Verankerung des Amida-Glaubens angemessener würdigen zu lernen.