

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß?

Eine Untersuchung zum Reinen Land Buddhismus
der Heian und Kamakura Zeit

Martin Repp

(NCC Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto)

Fragestellung

In der Geschichte des Reinen Land Buddhismus spielt die Frage danach, wie man der eigenen Hingeburt gewiß werden kann, eine ganz zentrale Rolle. Der Grund dafür besteht darin, daß die Hingeburt in das Reine Land Amidas gewöhnlich so vorgestellt wird, daß sie sich nach dem Tod und sozusagen in einem unserer Welt gegenüber transzendenten "Raum" ereignet. Ihr doppelter Charakter, sowohl ein Geschehen in oder nach dem Tod zu sein, als auch einen Wechsel in eine andere Dimension darzustellen, bewirkt es, daß die Hingeburt von diesem irdischen Leben aus gesehen nicht verfügbar und "begreifbar" ist, und daher eine Vergewisserung hier und jetzt unbedingt erforderlich wird.

Innerhalb der Traditionen des Reinen Land Buddhismus gibt es auch eine andere Vorstellung, welche auf gedanklicher Ebene mit derjenigen der Hingeburt nicht so einfach vereinbar ist, gleichwohl in Wirklichkeit oft zusammen mit ihr existiert. Es ist die Vorstellung, daß man aufgrund intensiver Meditationspraxis in dieser Welt Amida Buddha vor eigenen Augen erscheinen sieht.¹⁾ In dem für die Tradition des Reinen Land Buddhismus wichtigen *Hanjusanmai-kyō* (般舟三昧經 T. #417, 418, 419) wird das Ziel religiöser Praxis nicht mit der Hingeburt ins Reine Land Amidas

angegeben, sondern mit der Visualisierung Amidas im gegenwärtigen Körper (siehe beispielsweise T. 13. 922a). Solch eine unmittelbare religiöse "Erfahrung" ist schon die Sache selbst, um die es geht; sie ist an sich schon überzeugend genug und bedarf keiner weiteren Vergewisserung. Das Gleiche gilt für das Erlangen von *satori* 悟, dem eigentlichen Ziel der buddhistischen Praxis.²⁾ Solch eine Diesseitigkeit religiöser Erfahrung tritt innerhalb des Mahāyāna Buddhismus besonders da hervor, wo aufgrund der Philosophie des Mittleren Weges (*chūdō* 中道, Mādhyamika), insbesondere im Tendai Buddhismus, die relative und die absolute Wirklichkeit in bestimmter Weise miteinander identifiziert werden, so daß diese "unreine Welt" (*edo* 穢土) als das Reine Land (*jōdo* 淨土) Amidas angesehen wird. Da, wo innerhalb dieser gegenwärtigen Existenz solch durchschlagende religiöse Erfahrungen wie das Erlangen von *satori* oder das mit dem eigenen Leib zum Buddha Werden (*sokushin jōbutsu* 即身成仏) gemacht werden, benötigt man natürlich keine weitere Vergewisserung. Da aber, wo das eigentliche religiöse Geschehen in oder nach den Tod, in eine der Weltwirklichkeit gegenüber andersartige Dimension verlegt wird, bedarf es in diesem Leben einer Vergewisserung.

Im Christentum gibt es ein analoges Problem in Bezug auf die Auferstehung der Toten. Seit der Begegnung der Jünger mit dem auferstandenen Christus, insbesondere seit der theologischen Reflexion von Paulus (cf. 1. Kor. 15), haben sich Christen immer mit diesem Problem der Vergewisserung ihres Auferstehungsglaubens befassen müssen. Den zeitlichen Aspekt der Heilsvermittlung hat man theologisch mit den Begriffen "präsentische" und "futurische Eschatologie" diskutiert. In dieser Hinsicht liegen also im Christentum und Buddhismus analoge Probleme vor. Prof. Mutō Kazuō hat in seinem grundlegenden

Aufsatz "Das Christentum und der Gedanke des Nichts" anhand des Begriffes des "Nichts" gezeigt, daß beide Religionen in einem doppelten Verhältnis zueinander stehen, demjenigen der Unvermittelbarkeit und zugleich der Vermittelbarkeit. Man könnte auch sagen, daß trotz gavierender inhaltlicher Unterschiede tiefe strukturelle Analogien zwischen beiden Religionen bestehen. Hier mögen diese Bemerkungen genügen, aber wir werden zum Schluß nochmals kurz darauf zurückkommen. Die oben gestellte Themenstellung ist an sich schon wichtig genug, da sie m.W. in der japanischen Buddhismus-Forschung überhaupt nicht behandelt wird, obwohl sie ein zentrales Problem darstellt. Im Folgenden soll dieses Problem anhand des Reinen Land Buddhismus der Heian und Kamakura Zeit erörtert werden.

Im chinesischen Reinen Land Buddhismus war man bereits davon ausgegangen, daß es grundsätzlich zwei reflektierende Formen von Vergewisserung der Hingeburt ins Reine Land gebe. Die eine besteht in einem rationalen Argumentationsgang, welcher für die Möglichkeit der Hingeburt ins Reine Land Amidas mittels einer Deduktion von Sutren (*kyō* 經) und mit Abhandlungen (*ron* 論) argumentiert. Die andere Form besteht in einer Demonstration von aktuellen Fällen von Hingeburt, also in religiösen Biographien (*den* 伝), mit deren Hilfe auf induktivem Weg für dieses religiöse Ziel geworben wird.³⁾ Repräsentativ für eine Kombination dieser beiden Methoden kann das *Jōdo-ron* 淨土論 von Chia-tsai 迦才 gelten, in welchem der Autor zuerst aufgrund von Sutren und Abhandlungen für die Hingeburt ins Reine Land argumentiert, und sodann aufgrund des "Phänomens (*sō* 相) von Menschen, die wirklich die Hingeburt" erlangt haben (T. 47. 97a). Anhand von Biographien will er "Evidenz (*shō* 証) für die Tatsache der Hingeburt" geben (*ibid.*).

Diese Passage taucht dann wieder auf als Zitat in der Einleitung desjenigen Werkes, welches zum ersten Mal die tatsächliche Hingeburt von bestimmten Personen in Japan dokumentiert: in Yoshishige Yasutanes 慶滋保胤 *Nihon ōjō gokuraku-ki* 日本往生極樂記. Im Folgenden werden wir diese Frage der Vergewisserung der Hingeburt in Schriften von Reinen Land Vertretern der Heian und Kamakura Zeit verfolgen, und zwar auf beiden Ebenen, den argumentativen Abhandlungen wie den biographischen Zeugnissen. In historischer Anordnung werden wir von Yasutanes *Gokuraku-ki* ausgehen, dann Genshin 源信 und sein Werk *Ōjōyō-shū* 往生要集 behandeln, die Nembutsu Gemeinschaft *Nijūgo sanmai-e* 二十五三昧会 streifen, mit der diese beiden Autoren in enger Verbindung standen, sodann Miyoshi Tameyasus 三善為康 *Shūi ōjō-den* 拾遺往生伝 untersuchen, und uns schließlich Hōnens 法然 Denken vor Augen führen. Ein Zitat von Shinran 親鸞 bildet den Abschluß.

Yoshitsune Yasutane: *Nihon ōjō gokuraku-ki*

Im Vorwort des *Gokuraku-ki* übernimmt Yasutane (ca.931-1002), wie gesagt, eine Passage aus Chia-ts'ais *Ching t'u lun*, in der es heißt, durch Dokumentation von konkreten Fällen der Hingeburt die "[Tat]sache der Hingeburt zu beweisen" oder "evident zu machen" (*ōjō no koto o shō-seri* 往生のことを証せり ; NST 7: 11) Yasutane hat die Berichte von solchen wunderbaren Ereignissen in Japan gesammelt, um zu zeigen, daß sie sich nicht nur auf dem Festland ereignen, von woher der Buddhismus eingeführt wurde. Auch in dem buddhistischen Neuland Japan geschieht die Hingeburt ins Reine Land. Darum nennt er sein Werk *Nihon ōjōgokuraku-ki*. Jedesmal, wenn er solche Berichte liest, bekennt Yasutane, wird er in seiner Haltung fester oder gewisser (*kokorozashi*

o kataku 志を固く *ibid.*). Die Hingeburt von solchen Menschen wurde von außergewöhnlichen Zeichen (*isō* 異相) begleitet (*ibid.*, cf. Chia-tsai T. 37. 97a). Darum sollen diejenigen, welche diese Berichte lesen, keinen Zweifel (*giwaku* 疑惑) aufkommen lassen. —Dieses Vorwort gibt uns nun die entscheidenden Stichworte, die uns bei der folgenden Untersuchung der Frage der Vergewisserung der Hingeburt leiten können: Beweis oder Evidenz, außergewöhnliche Zeichen, Zweifel und feste Haltung.

Als Zeichen oder Erscheinungen (*sō* 相) wirklich erfolgter Hingeburt gelten in der Regel folgende: Während der Betreffende stirbt, ist wunderbare Musik zu vernehmen, violette Wolken sind am Himmel zu sehen, goldenes Licht bescheint den Ort, und außergewöhnlicher Duft erfüllt das Sterbezimmer.⁴⁾ Im Falle Zōmyōs (#6), eines Abtes vom Enryaku-ji, treffen all diese Zeichen zu, in anderen Fällen nur ein Teil, oder es geschehen andere wunderbare Ereignisse (cf. #19. 21. 23. 29). Solche Zeichen oder "Erscheinungen der Hingeburt" (*ōjō no sō* 往生の相, #21) sind Phänomene, welche von Anwesenden oder irgendwie Beteiligten quasi objektiv wahrgenommen werden. Dorfbewohner etwa sehen fern in den Bergen ein wunderbares Licht und wundern sich, was dies wohl sei. Als sie erfahren, daß Jinyū, ein leidenschaftlicher Anhänger des Reinen Land Buddhismus, in dieser Gegend gestorben sei, werden sie mit Freude erfüllt (cf. #29). Berichte von solchen Ereignissen werden dann als Nachweis für eine tatsächlich erfolgte Hingeburt verstanden. Solche Berichte dienen sowohl zum Vergewissern als auch zum Ermutigen der Nembutsu Praxis.

Neben diesen äußerlich wahrnehmbaren Ereignissen gibt es noch die inneren, die Träume. Der Traum spielt allgemein eine sehr

wichtige Rolle für die Vergewisserung erfolgreicher Hingeburt, und zwar entweder als Traum des Betroffenen, welcher praktisch als Prophezeiung seiner zukünftigen Hingeburt fungiert, oder als Traum von solchen, die mit dem Betroffenen in irgendeiner Beziehung stehen (#11. 14. 18. 26. 34). In den Traumbotschaften geht es meist darum, eine erfolgreiche Hingeburt zu bestätigen, oder Auskunft darüber zu geben, in welcher der drei bzw. neun Stufen⁵⁾ die Hingeburt erfolgte, oder ob es sich um eine Hingeburt am Rande des Reinen Landes (*gokuraku-kai no henchi* 極楽界の辺地, #26) handelt.

Der Traum dient auch als Warnung oder Unterweisung, von jetzt an die richtige Praxis zu verfolgen, welche gewiß zur Hingeburt führt. Die Bestimmtheit der Hingeburt wird mit Worten wie *ketsujō* 決定 oder *kanarazu* 必ず ausgedrückt. Der bekannte Nara Mönch Chikō etwa möchte wissen, in welchen Existenzbereich sein Mitmönch Raikō nach dem Tod gelangt ist, denn er hatte in seinen letzten Jahren keine sichtbaren religiösen Übungen (*gyōhō* 行法) durchgeführt. Im Traum erfährt Chikō, daß Raikō ins Reine Land geboren sei, daß aber seine eigene bisherige religiöse Praxis für die Hingeburt nicht ausreiche. Da fragt er: "Was [muß ich] tun, um ganz bestimmt 決定 die Hingeburt erlangen zu können?" (#11) Daraufhin sagt ihm Buddha, er müsse Amidas Buddha-Leib und das Reine Land meditieren (wie es im *Kanmuryōju-kyō* gelehrt wird). Chikō wendet ein, sein Vermögen reiche dazu nicht aus. Da läßt Buddha ihn das Reine Land schauen. Als Chikō von seinem Traum aufwacht, beauftragt er einen Maler, ein entsprechendes Bild zum Meditieren, ein Mandala, zu malen.⁶⁾ Aufgrund der Kontemplation dieses Mandalas erlangt er dann die Hingeburt.

Das Interessante an dieser Geschichte ist, daß ein berühmter

Mönch von einem gänzlich unbekanntem Mitbruder völlig in den Schatten gestellt wird. Solch eine Kontrastierung von unterschiedlichen Wertvorstellungen ist ein Motiv, das in der Setsuwa-Literatur häufig auftaucht. M.E. ist es als Kritik *sub specie aeterna* an dem etablierten Mönchtum aufzufassen, wenn ihm gegenüber immer wieder Unbekannte und Exzentriker gelobt werden. Dazu gehören auch Frauen, die im Buddhismus generell eine zweitrangige Rolle spielen. Von einer unbekanntem Frau heißt es im *Gokuraku-ki*, sie habe ein Gelübde abgelegt, daß sie sicher (*masa ni 正に*) ins Reine Land des Westens geboren werde, wenn die Lotus Blüten in ihrem Teich in voller Blüte stehen. Als sie nach etlichen Jahren zur Blütezeit erkrankt, sagt sie: "Es ist gewiß, daß [ich] ins [Land der] Glückseligkeit hingeboren werde." (*gokuraku ni ōjō sen koto kanarazu seri 極樂に往生せむこと必せり*, #42)

Genshin

Yoshishige Yasutane war spätestens seit 978 mit Genshin (942-1017) gut bekannt, als sie gemeinsam eine Reise zu dem *hijiri* Shōku auf dem Berg Shosha unternahmen. Genshins berühmtes Werk, das *Ōjōyō-shū*, kann gewissermaßen als das deduktive Gegenstück zu Yasutanes induktiv vorgehenden *Nihon ōjō gokuraku-ki* aufgefaßt werden. Bei Genshin können wir das Problem der Vergewisserung auf den zuvor genannten beiden Ebenen verhandeln, der reflektiv-lehrmäßigen, und der biographisch-existentiellen Ebene. Wir beginnen mit der erstgenannten Ebene und untersuchen, welche Rolle die Frage der Vergewisserung in seinem einflußreichen Werk spielt. Im Anschluß daran wenden wir uns frühen Biographien Genshins zu.

Ōjōyō-shū

Nach der anschaulichen Schilderung der Hölle und der anderen tieferen Existenzbereiche (Kp.1) sowie des Reinen Landes (Kp.2) widmet Genshin das dritte Kapitel des *Ōjōyō-shū* den “Beweisen für [das Land] der Glückseligkeit” (*gokuraku no shōko* 極樂の証拠). Als Beweise werden zahlreiche Sutren-Belege angeführt, welche die Hingeburt ins Reine Land empfehlen.⁷⁾ Diesen Sutren Buddhas, sagt Genshin, solle man einfach vertrauen (*tada hotoke no kyō o shinzezarū* ただ仏の経を信ぜざる, NST 6: 80).

Im Anschluß an dieses Kapitel erörtert Genshin in den Kp.4-7 verschiedene Aspekte der für die Hingeburt entscheidenden Praxis, dem Nembutsu. In Kp. 6 behandelt Genshin ausführlich das Nembutsu in der Todesstunde. An dieser Form des Nembutsu liegt ihm besonders viel, denn: “Das einmal im Sinn Halten [der eine Gedanke] der Todesstunde (*rinjū no ichinen* 臨終の一念) übertrifft die karmatischen Handlungen von 100 Jahren.” (NST 6: 214) Wenn man mit ganzem Herzen dieses Nembutsu recht ausführt, ist die Hingeburt in Amidas Reines Land ganz gewiß (決定, *ibid.*). Genshin teilt mit zeitgenössischen Vorstellungen, wie sie etwa in Yoshishige Tasutanes *Gokuraku-ki* ausgedrückt sind, die Vorstellung, daß das Nembutsu in der Todesstunde die ganz sichere Hingeburt ins Reine Land ermöglicht, wenn es in der rechten Geistesverfassung (*shōnen* 正念) ausgeführt wird.⁸⁾

三三三

Im achten Kapitel, welches diesen Themenkomplex abschließt, behandelt er dann die “Beweise für das Nembutsu” (*nenbutsu no shōko* 念佛の証拠). Die Ausgangsfrage lautet, warum Genshin nur das eine Tor des Nembutsu empfehle, wo doch jede gute karmatische Handlung ihren Gewinn hat und zur Hingeburt führen

kann.⁹⁾ Darauf antwortet er: “Wenn [ich] jetzt das Nembutsu anrate, so soll es die übrigen verschiedenen wunderbaren Übungen nicht behindern [ausschliessen]. Allerdings ist es—ohne zwischen Mann oder Frau, Hoch oder Niedrig, Gehen, Stehen, Sitzen oder Liegen zu wählen, ohne Zeit und Ort oder verschiedene Bedingungen zu erörtern—nicht schwer zu meistern, bis hin zur Bitte um die Hingeburt in der Todesstunde; um solchen Nutzen hervorzubringen ist das Nembutsu ohne Vergleich.” (NST 6: 250) Wiederum zitiert Genshin eine Reihe von Sutren-Passagen als Beleg.

Im letzten Kapitel, das diversen Fragen gewidmet ist, wird in Bezug auf die Gewißheit der Hingeburt eine interessante Frage gestellt. Sie wirft zugleich auch einiges Licht auf die zeitgenössische, populär werdende Reine Land Bewegung: Vorausgesetzt, für gewöhnliche Menschen (*bonbu* 凡夫) und noch schlechtere Menschen wäre die Hingeburt möglich, warum erlangen dann nur so wenige tatsächlich die Hingeburt, obwohl in der jüngsten Zeit so viele ihre Hoffnung auf das Reine Land setzen? (NST 6: 275) Genshin antwortet mit einem Zitat von Tao-ch’o 道綽, der solch eine Schwierigkeit auf einen Mangel an Glauben zurückführt. Dann führt er eine Passage von Shan-tao 善導 an, welcher die gewisse Hingeburt davon abhängig macht, ob die Nembutsu-Praxis ausschließlich ausgeführt wurde oder mit anderen Übungen gemischt (cf. T. 47. 439c). Genshin kommentiert diese beiden Zitate nicht weiter, sondern geht zu anderen Fragen über. Wir werden später sehen, wie Hōnen in seiner Rezeption von Genshins *Ōjōyō-shū* gerade dieses Zitat Shan-taos aufnimmt und zum entscheidenden Kriterium für eine gewisse Hingeburt macht.

Biographisch

Die älteste Biographie Genshins ist in dem Verzeichnis bzw. den Biographien der Mitglieder von Nijūgo sanmai-e, dem *Ryōgon'in nijūgo sanmai kesshū kakochō* 楞嚴院二五三昧結衆過去帳 (kurz *Kakochō*; Hirabayashi 1985; cf. Rhodes 1996: 28) enthalten. Auch hier begegnen wir wieder dem Traum als wichtigem Mittel, die Nachricht von der gewissen Hingeburt eines Verstorbenen zu übermitteln. Diese Art von Vergewisserung spielte in der Nembutsu Gemeinschaft Nijūgo sanmai-e eine große Rolle (wie wir gleich noch sehen werden), aber auch in der Bewegung des Reinen Land Buddhismus der Heian Zeit allgemein, wie aus der Ōjōden Literatur zu ersehen ist. An Genshins *Ōjōyōshū* haben wir bereits gesehen, welche wichtige Rolle die innere (und äußere) Verfassung des Sterbenden in seiner letzten Stunde für das Gelingen der Hingeburt spielt. Sie ist zugleich Indiz für die unmittelbar bevorstehende erfolgreiche Hingeburt.

›Look at my features. Do you think I will be exempt from the fifteen kinds of undesirable deaths, or not?‹ The people answered, saying, ›You have no physical pain, and your features are no different from usual. There is no sign of an undesirable death.‹ (Rhodes 1996: 62; Hirabayashi 1985: 50)

Solch eine Verfassung Genshins wie auch Träume, die das Geschehen begleiten, werden als Zeichen und Evidenz für seinen unmittelbar bevorstehenden Eintritt ins Reine Land aufgefaßt.

三三三

Der Traum eines Schülers ist allerdings nicht ganz eindeutig: Er sieht Genshin im Traum und fragt: “Have you been born in the Land of Supreme Bliss?” Worauf Genshin antwortet: “It’s possible to say that I have been born there, and it’s possible to say that I haven’t been born there.” Auf die Frage, was damit gemeint sei, antwortet Genshin: “When the sacred assembly gathers around the

Buddha like a cloud, I remain at its outermost circle. That's why I also said that I haven't been born (in the Pure Land)." (Rhodes 1996: 65; Hirabayashi 1985: 50) Dann fragt ihn der Mönch über die Möglichkeit seiner eigenen zukünftigen Geburt: "You are lazy" ermahnt ihn Genshin, aber wenn er sich in Zukunft bemühe, bestehe für ihn auch die Möglichkeit der Hingeburt (ebd.). Hier wie auch in der Geschichte von Chikō weiter oben sehen wir, daß die Träume eine doppelte Funktion haben: einerseits sollen sie das Schicksal des Verstorbenen vergewissern, andererseits ermahnen sie die noch Lebenden zur rechten Praxis, damit auch sie die Hingeburt erlangen mögen.

Am Schluß dieses Gespräches sagt Genshin:

›It is an extremely difficult matter to be born in (the Land of) Supreme Bliss. That is why I remain within the outermost circle (of sages surrounding Amida Buddha).‹ (Rhodes 1996: 66; Hirabayashi 1985: 51)

Hier begegnen wir wieder einem charakteristischen Element der buddhistischen Heiligen-Legenden und der Setsuwa-Literatur, wonach religiös bedeutende Menschen, wie Chikō oder Genshin, offenbar nicht diejenige Belohnung erhalten, welche eigentlich für solche Leute zu erwarten wäre. *Inga* 因果 funktioniert hier nicht erwartungsgemäß. Eines solcher Beispiele stellt der mächtige Fujiwara Michinaga dar, welcher mit viel Aufwand den Hōjō-ji hatte bauen lassen und auch zahlreiche andere gute Werke vollbracht hatte, dem darum von einem bedeutenden buddhistischen Oberhaupt die Hingeburt in die oberste der neun Stufen angekündigt wurde, der dann jedoch nach seinem Tod—gemäß einer Traum-Botschaft—in der untersten Stufe ankam. Die trauernden Angehörigen trösteten sich mit dem Gedanken, daß der glanzvolle Fürst wenigstens ganz bestimmt hingeboren sei.¹⁰⁾

Allerdings melden sich auch schon erste Zweifel an der Verlässlichkeit von Träumen: am Schluß der Kako-chō Biographie heißt es: “Although there are many reports of such epiphanies and oracles like these, they will not all be noted because dreams are difficult to accept and believe.” (Rhodes 1996: 66f) Und dann heißt es: “The Buddha’s words are not false and (the relationship between) cause and effect is clear. How can we doubt that (he has gained) the effect of (rebirth into the Land of) Peace and Bliss (...) upon death?” (Rhodes 1996: 67; Hirabayashi 1985: 51)¹¹⁾

Nijūgo sanmai-e

Yoshishige Yasutane hatte bereits eine wichtige Rolle dabei gespielt, die *Kangaku-e* 勧学会 (Gesellschaft zur Ermutigung des Lernens) zu organisieren (Rhodes 1993: 54, cf. 54-58), welche aus zwanzig Mönchen und gleich viel Laien bestand und zur selben Zeit poetische wie religiöse Ziele verfolgte. Demgegenüber bildete die Nijūgo sanmai-e eine Gemeinschaft nur von Mönchen mit rein religiöser Aufgabe. Ihre Mitglieder trafen sich jeden Monat am 15. im Ryōgon-in auf dem Hiei Berg. Es war gewissermaßen eine *ecclesiola in ecclesia*, eine Gemeinschaft von Tendai Mönchen, welche sich mit der etablierten Klostersgemeinschaft, mit ihrem religiösen wie profanen Leben, ihren politischen und wirtschaftlichen Ambitionen, nicht zufrieden gaben und stattdessen nach einer intensiveren religiösen Praxis strebten. Genshin und Yoshitsune Yasutane, der inzwischen Tendai Mönch geworden war, gehörten nicht zu den Gründungsmitgliedern dieser Nembutsu Gemeinschaft, spielten in ihr jedoch bald eine wichtige Rolle. Man muß sich klar machen, daß das *Gokuraku-ki*, das *Ōjōyō-shū* und die Nijūgo sanmai-e durch Personenkreis, gemeinsame Glaubensvorstellung,

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

sowie örtlichen und zeitlichen Rahmen aufs engste zusammengehörten. Als Sammlung von konkreten Hingeburtsgeschichten für Evidenz und Ermutigung zum Amida Glauben, als theoretische bzw. systematische Formulierung, und als Umsetzung in die Praxis ergänzten sie einander komplementär.

In dem Gründungsdokument der Nijūgo sanmai-e, dem *Ryōgon-in nijūgo sanmai konpon kesshū nijūgonin rensho hotsuganmon* 楞嚴院二十五三昧根本結衆二十五人連署發願文, wird der Wunsch ausgesprochen, dem Kreislauf dieser Geburts- und Sterbewelt durch die Hingeburt ins Reine Land endgültig zu entgehen. Dazu wird die Passage aus dem Meditations Sutra zitiert, welche von der Möglichkeit der Hingeburt sogar des Übeltäters spricht, wenn er in der Todesstunde einen Guten Meister (*zenchishiki* 善知識) trifft, der ihm das zehnmahlige Nembutsu lehrt (T. 12. 346a). Das ist die unterste der neun möglichen Stufen der Hingeburt. Aus diesem Zitat wird dann folgende Schlußfolgerung gezogen:

This passage suffices as the veritable proof of our future lives [*raise no seishō* 来世の誠証]. Now, discussing among each other, we say, 'We will form a compact to be good friends to each other. During our final hours, when we face our deaths, we will aid and teach each other to practice the nembutsu.' Thus we decided upon twenty-five people as the number of founding members (of our association). (Rhodes 1993: 79f; EZ 1: 361)

Aber die Tätigkeit der *Nijūgo sanmai-e* endet nicht mit dem Beistand in der Todesstunde. Aufgabe der Verstorbenen ist nun, den noch Lebenden im Traum zu erscheinen und das Gelingen (bzw. Mißlingen) der Hingeburt zu berichten, d.h., die Tatsache der Hingeburt zu vergessern.

If it should happen that one of us attains rebirth in the Land of Supreme Bliss, we will, by resort to either the power of our own vow or the Buddha's supernatural powers, report (our rebirths) to the members of the association, either in their dreams or in their waking hours. If we should fall into the evil paths, we will report this also. ... There is an end to birth-and-death. Why should we put our trust in

三
一
八

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

our lives that are (as fleeting as) dew on (a blade of) grass? (Our rebirths) into higher or lower levels of existence are indeterminate. We should await (the coming of Amida and his retinue who) welcome us with a lotus dais. We must strive with diligence. Do not be negligent.' (Rhodes 1993: 80; EZ 1: 361f)

In diesem Gründungstext haben wir also die beiden Grundelemente der Vergewisserung zusammen: Eine Passage aus dem Sutra als prinzipielle Textbasis, und das Erscheinen im Traum¹²⁾ als Vergewisserung der Hingeburt im je konkreten Fall.

Yoshishige Yasutane wurde (wohl wegen seiner literarischen Fähigkeiten) noch im selben Jahr (986) beauftragt, die Regeln der Gemeinschaft, das *Kishō hachi kajō* 起請八箇條, zu formulieren. Darin heißt es, daß die Mitglieder sich am 15. jeden Monats treffen. Bei diesem Treffen wird das Amida Sutra und das Nembutsu rezitiert, und danach die Buddhas verehrt und zu ihnen Zuflucht genommen. Der für unsere Fragestellung relevante Text lautet: "I take refuge with the hope that I will definitely [決定] attain rebirth in the Land of Supreme Bliss after the end of my life." (Rhodes 1993: 88, EZ I: 349) Wir sehen hier wiederholt, welche zentrale Rolle die Vergewisserung und Gewißheit der Hingeburt für den Reinen Land Buddhismus der Heian Zeit spielt.

Miyoshi no Tameyasu: *Shūi ōjō-den*

Die für unsere Frage interessanteste Gestalt der Heian Zeit ist wahrscheinlich Miyoshi no Tameyasu (ca.1050-1139), der Kompilator von zwei Sammlungen von Hingeburtsgeschichten, dem *Shūi ōjōden* und *Goshūi ōjōden*. Tameyasu hatte das Gelübde abgelegt, "ganz gewiß die Hingeburt ins [Land der] Glückseligkeit zu erlangen." (*kanarazu gokuraku ōjō-shi* 必ず極樂に往生し, NST 7: 279) Aber ihn selbst plagten zugleich große Zweifel. Ein

Autor bemerkt: "... Tameyasu was never able to extricate himself from the frightening uncertainty about the possibility of his own *ojō*." (Kotas 1987: 149) Im Vorwort seines *Shūi ōjō-den* berichtet er von einem Traum, wonach er kurz vor dem Sterben die letzten *jūnen* (十念, zehn mal Amida im Sinn behalten) vollbrachte, den Namen Amidas anrief, und daß Amida daraufhin vor ihm erschien. Aber, so wendet er ein, das ist *nur* ein Traum:

Yet, what I experienced was within a dream, and difficult to believe [*tada yūme sakai shinjigatashi* ただ夢境信じ難し]. Who could know if it might not be delusion [*mōsō* 妄想]? I prayed again and again for revelation, and determined to test the truth or falsehood of the dream [*kojitsu o mimu* 虚実を驗む]. (Kotas 1987: 145; NST 7: 280)

Daraufhin pilgerte er im Jahr 1099 zum Shitennō-ji im heutigen Osaka. Wegen seiner nach Westen gerichteten Lage am Meer, d.h. in Richtung der untergehenden Sonne, galt Shitennō-ji als Eingang zum Reinen Land. Hier rezitierte er eine Million mal das Nembutsu und betete um einen Beweis (*shōmei* 証明) für die Richtigkeit des Traumes. Er erhielt die Vergewisserung durch ein Wunder, in welchem drei Reliquien des Tempels vor ihm erschienen (NST 7: 280). An dieser Anekdote sehen wir, daß nun gerade der Traum, der ja ein weitverbreitetes Mittel zur Vergewisserung darstellte, höchst zweifelhaft geworden ist.

Aber auch innerhalb von Tameyasus *Shūi ōjō-den* gibt es zwei eindrückliche Geschichten, welche mit der Frage der Gewißheit der Hingeburt befaßt sind: Der Mönch Gen'in (中 #11) betete ständig darum, das er seine Todesstunde im voraus erführe. In einem Traum erhält er die Nachricht, daß er innerhalb dieses Jahres sterben werde. Daraufhin praktiziert er nur noch ausschließlich (*moppara* 専ら) das Nembutsu.

Finally the last day of the year arrived and he knew his dream had been delusion

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

[*mōsō* 妄想]. He bathed and then summoned all of the monks, and before the assembly he revealed this matter for the first time. ›The dream I had that I would die within this year has in the end proven false [*munashi* 虚(むな)し],‹ he said. ›In the Buddha there can be no deception [*koō nashi* (虚証なし)], so it must have been some malevolent force that eluded me to prevent my attaining enlightenment. ...‹ (Kotas 1987: 469; NST 7: 332)

Nachdem die Gäste nach Hause gegangen waren, brach Nachts ein Feuer im Tempel aus: alle konnten sich retten, nur Gen'in Stimme hörte man inmitten der Flammen, wie er das Nembutsu rezitierte. "Man weiß gewiß, daß er ein Mensch der Hingeburt wird [*sadamete shirinu, ōjō no hito naru koto o* 定めて知りぬ、往生の人なることを]." (NST 7: 332)

Der Mönch Raisen vom Tempel Dazaifu in Kyūshū (下 #8) komponierte einen Hymnus auf Amida, in welchem er um die gewisse (*kanarazu* 必ず) Hingeburt betete: Als es ans Sterben ging, kamen ihm die Tränen:

›In the heavens there is no music,‹ he said, ›and in the room there are no fragrant odors. My prayers for birth in the Pure Land have gone unanswered and things have run counter to what I have longed for.‹ Raising his voice thus, he sighed two or three times. Suddenly he threw his arms about a three foot image of Amida Buddha, and died in that position. Just then many fragrances rose up in the room. There was neither cloud, nor smoke, yet it would grow dark, and then again clear. (Kotas 1987: 501; NST 7: 365)

三
一
五
Beide Geschichten schildern Extrem-Situationen, in denen es zunächst so aussieht, als ob der Gläubige sich getäuscht habe, dann aber im letzten Moment doch die gewisse Hingeburt erlangt. An Tameyasu wie an seinem *Shūi ōjō-den* sehen wir immer wieder, wie sehr hier um die Gewißheit der Hingeburt gerungen wird. Die Antworten, die sowohl in Tameyasus Selbstzeugnis wie in den Geschichten vom Ende der beiden Mönche gegeben werden, gehen über den gegenständlichen Bereich der objektiv wahrnehmbaren

Wunder oder der festen Geisteshaltung in der Todesstunde jedoch nicht hinaus. Bei Hōnen und Shinran werden wir zum Schluß sehen, welche andere Antwortmöglichkeiten es auf diese Frage noch gibt.

Hōnen

Wir werden uns zuerst Hōnens Auslegung von Genshins *Ōjōyōshū* anschauen, dann seine praktische Einstellung zu der (für den Reinen Land Buddhismus so zentralen) Haltung sowie den wunderbaren Ereignissen in der Todesstunde zuwenden, und schließlich sein reifes, systematisches Hauptwerk *Senchaku-hongan-nenbutsu-shū* 選択本願念仏集 (kurz *Senchaku-shū*) behandeln.

Ōjōyōshū-shaku

Hōnen hat Genshins *Ōjōyōshū* mehrmals ausgelegt (cf. HSZ 3-26). Es ist wichtig zu bemerken, daß jede seiner Auslegungen sich auf die Frage konzentriert, was das "Notwendige" (*yō* 要) für die Hingeburt ist. Es handelt sich also um das Problem, welches diejenige Praxis ist, aufgrund derer man die Hingeburt *gewiß* erlangen kann. Damit nimmt Hōnen eine zentrale Fragestellung Genshins selbst auf, wie sie in Titel und Text (cf. NST 6: 194) zum Ausdruck kommt. Zugleich aber werden wir sehen, wie Hōnens eigenes religiöses Denken selbst um diese Frage der Vergewisserung der Hingeburt kreist.

Hōnens diverse Auslegungen des *Ōjōyōshū* unterscheiden sich in Bezug auf unsere Fragestellung nicht gravierend. Darum halten wir uns im Folgenden der Einfachheit halber an das *Ōjōyōshū*-

shaku 往生要集釈. Bei der Auslegung des Titels definiert Hōnen das “Notwendige” folgendermaßen: “Das Nembutsu macht das Notwendige der Hingeburt aus.” (HSZ 17) Er belegt dies mit der Formulierung “das eine Tor des Nembutsu” (*nenbutsu no ichimon* 念仏の一門) aus dem Vorwort des *Ōjōyōshū* und zieht noch andere Belegstellen hinzu. Dann zitiert er folgende Passage aus Genshins Werk:

Frage: Das bisher in den verschiedenen Kapiteln Ausgedrückte ist schon viel. Ich weiß [aber] noch nicht, welche der (karmatischen) Handlungen (*gō* 業) das Notwendige für die Hingeburt ist.

Antwort: Die Große *bodhi* Gesinnung [*daibodai-shin* 大菩提心], das Bewahren der drei Handlungen [von Leib, Mund und Geist/Herz], der tief(gegründet)e Glaube, die Aufrichtigkeit; wenn man immerzu Buddha im Sinn hält (*nenbutsu*), wird man, (seinem) Gelübde entsprechend, ganz bestimmt [*ketsujō*] in [das Land der] Glückseligkeit geboren werden. Wieviel mehr wiederum, wenn man noch mit den übrigen vielfältigen, wunderbaren Übungen ausgerüstet ist. (HSZ 21; cf. NST 6: 194)

Danach kommt der Satz, den Hōnen später in abgewandelter Form als Motto an den Anfang vom *Senchaku-shū* stellen wird:

Für die karmatische Handlung, [die zur] Hingeburt [führt,] ist das Nembutsu zur Grundlage zu machen [*ōjō no gō ni wa nenbutsu o moto to nasu* 往生の業には念仏を本となす]. Das Herz (Kern) dieses Nembutsu muß auf jeden Fall der absoluten Wahrheit [*ri* 理] entsprechen. Aus diesem Grunde muß es mit den drei Dingen [*ji* 事] des tiefen Glaubens, der Ehrlichkeit und des ständig im Sinn Haltens [*jōnen* 常念] versehen sein. (HSZ 21; cf. NST 6: 194)

Im Anschluß an dieses *Ōjōyō-shū* Zitat erklärt Hōnen:

“Ich sage: Dieser Abschnitt ›Allgemeine Zusammenfassung der notwendigen Praxis‹ ... ist zugleich der wesentliche Kern des [*Ōjōyō-jshū*], es ist das für die gewisse Hingeburt notwendige Dharma (*ketsujō ōjō no yōhō* 決定往生の要法). (HSZ 22)

Hōnens ganzes Interesse liegt an der Frage, welche Praxis und welche Haltung die *notwendigen* Bedingungen für die *ganz gewisse* Hingeburt bilden. Durch seine Interpretation stellt er den Fokus

der Fragestellung noch schärfer ein als es im *Ōjōyō-shū* der Fall ist.

Hōnen zieht nun im Folgenden die Grenzen dessen, was für die Hingeburt unbedingt notwendig ist, wesentlich enger als Genshin, wenn er schreibt:

Allerdings gibt es innerhalb der Praxis des Nembutsu wiederum die Meditation der Merkmale [Amidas] [*kansō* 觀相] und das Anrufen des Namens [*shōmyō* 稱名]. Innerhalb [dieser] beiden Übungen macht das Anrufen des Namens das Notwendige aus. Deswegen heißt es in der nachfolgenden Antwort: ›Buddha Anrufen und im Sinn Halten ist das Gute.¹³⁹ Aufgrund dessen denke [ich], daß das *Ōjōyō-shū* das Nembutsu des Namen-Anrufens zum für die Hingeburt äußerst Notwendigen [*shitsuyō* 至要] macht. (HSZ 23)

Eine weitere wichtige Eingrenzung nimmt Hōnen gegen Ende seiner Interpretation des *Ōjōyōshū* vor, wo er folgenden Abschnitt aus dessen letztem Kapitel aufnimmt:

Frage: Falls die Gruppe der gewöhnlichen Menschen und derjenigen darunter [*bonge* 凡下] die Hingeburt erlangen können, wieso kommt es, daß es in jüngster Zeit zwar zehn Millionen [Menschen] gibt, welche sich nach jenem Land sehnen, aber nicht mehr als ein oder zwei [die Hingeburt wirklich] erlangen?

Antwort: Der Priester [Tao-]chō sagt [T. 47. 12a]: ›Das kommt daher, daß der Glaube (*shinjin*, gläubiges Herz) nicht tief ist, zu Lebzeiten wie im Sterben. Das kommt daher, daß der Glaube nicht geeint (oder eins) ist, daß [die Hingeburt] nicht gewiß ist (*ketsujō*). Das kommt daher, daß der Glaube nicht ununterbrochen ist, daß andere Gedanken dazwischen liegen. Wenn man diesen drei [nicht] entspricht [*sōō* 相應], vermag man die Hingeburt nicht zu erlangen. Falls man sagt, daß man mit dem dreifältigen Herzen versehen die Hingeburt nicht erlangt—solch ein Ablehnung gibt es nicht.‹ Der Priester [Shan-]tao sagt [T. 47. 439b]: ›Wenn bei denjenigen, welche richtig gemäß dem oben [Gesagten] ununterbrochen [Amida] im Sinn halten, die letzte Stunde gekommen ist, werden von zehn [Menschen] zugleich zehn [hin]geboren, von hundert werden zugleich hundert [hin]geboren. Bei denjenigen, die das Ausschließliche [*sen* 專] verwerfen und gemischte karmatische Praxis zu pflegen begehren, werden von hundert nur einer oder zwei [die Hingeburt] erlangen können, und von tausend [nur] so wenige wie drei oder

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

fünf es vermögen.◀ (Das ›gemäß dem oben [Gesagte]◀ bezieht sich auf das fünffache Nem[butsu] Tor [*gonenmon* 五念門] von Lobpreis usw., auf das dreifältige Herz der Aufrichtigkeit usw., und auf die vierfache Übungsweise der Langzeit[-Praxis] usw.). (HSZ 26; cf. NST 6: 275f)

An dieses letzte Zitat aus dem *Ōjōyō-shū* fügt Hōnen folgenden eigenen Kommentar unmittelbar an, und damit schließt er seine Auslegung ab:

Ich sage: Wenn Eshin, die Wahrheit (*ri*) erschöpfend, das Vermögen oder Unvermögen des Hingeborenen festlegt, so müssen Tao-cho und Shan-tao zur Führung genommen werden. Und wenn man viele Stellen heranzieht und die Auslegung jenes Meisters [Genshin] verwendet, muß man zu diesen beiden Meistern schauen. Zugleich müssen diejenigen, welche Eshin verwenden, unbedingt bei Shan-tao und Tao-cho Zuflucht nehmen. Aufgrund dessen öffnet man zuerst Tao-chos *Anraku-shū*; wenn man es betrachtet, legt es die Lehre Buddhas [*bukkyō* 仏教] aus durch Unterteilung der zwei Tore von Heiligem Weg und Reinem Land [*shōdō jōdo nimon* 聖土淨道二門]. Sodann muß man Shan-taos Kommentar zum Meditations-Sutra anschauen. (HSZ 26)

Hier, bei der alles entscheidenden Frage der Gewißheit der Hingeburt, relativiert Hōnen m.E. Genshins *Ōjōyō-shū* in gravierender Weise. Gewisse Hingeburt gibt es nur aufgrund der Praxis des (wie Hōnen beansprucht) von Shan-tao vertretenen exklusiven Nembutsu (*senju nenbutsu* 専修念仏). Dieses ausschließliche Nembutsu ist das für Hōnen "Notwendige" zum sicheren Erlangen der Hingeburt. Die exklusive Nembutsu-Praxis, welche eines der hervorstechenden Charakteristika von Hōnens religiösem Denken sowohl gegenüber dem Reinen Land Buddhismus der Heian Zeit, als auch gegenüber den zeitgenössischen (z.T. sich neu bildenden) buddhistischen Schulen bildet, hat also ihren Grund in seiner Suche nach Vergewisserung der Hingeburt! Er betont diese exklusive Nembutsu-Praxis so sehr, weil für ihn

die gewisse Hingeburt davon abhängt. Das angeführte Zitat aus Shan-taos *Ōjō raisan-ge* hat ihn zu dieser Einsicht gebracht. Und weil Hōnen für die Frage der Vergewisserung der Hingeburt Antwort bei Shan-tao gefunden hatte, vor allem in dessen Kommentar zum Meditations-Sutra, wurde dieser so zentral für sein Denken.

Wie ist Hōnen bei seiner Interpretation vorgegangen? Er identifiziert die "gemischte Übungsweise" (*zōgyō 雜行*)—eigentlich ein Gegenbegriff zur Meditationspraxis, welche als solche zwecks Konzentration natürlich exklusiv sein muß—mit den "vielfachen Übungen" (諸行), was so weder bei Shan-tao noch bei Genshin intendiert ist. Vielmehr erhöhen für Genshin diejenigen Übungen, welche zum Nembutsu noch zusätzlich praktiziert werden, die Wahrscheinlichkeit sicherer Hingeburt.¹⁴⁾ Aus seiner Frage nach der Vergewisserung bringt Hōnen die Unterscheidung von "vielfachen" bzw. "übrigen Übungen" (*yogyō 余行*) und der "einen Praxis des Nembutsu" (*nenbutsu no ichigyō 念仏の一行*) in einen Gegensatz, der sich so bei Genshin nicht findet.¹⁵⁾ Genshin spricht von dem "einen Tor des Nembutsu", nicht aber von der "einen Praxis des Nembutsu". Hōnen führt zuerst Tao-ch'o als Autorität für das Praktizieren des für die Hingeburt Notwendigen an, da er meint, er habe mit seiner Unterscheidung von "heiligem Weg" und "Reinem Land" (*shōdō, jōdo*) eben zuerst die entscheidende Weichenstellung zwischen den "vielen Übungen" und der "einen Praxis des Nembutsu" vorgenommen.

Wir halten bei Hōnens Auslegung von Genshins *Ōjōyōshū* also fest, daß es die Frage nach der Vergewisserung der Hingeburt ist, welche ihn zur Praxis des exklusiven Nembutsu führte. Und gerade die exklusive Praxis war es dann auch, welche den heftigen

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

Widerstand der etablierten zeitgenössischen buddhistischen Schulen hervorrief.

Vergewisserung in der Sterbestunde

Wir wenden uns nun der Frage zu, welche Einstellung Hōnen zur religiösen *Praxis* in der Sterbestunde hatte, die, wie wir oben sahen, im Reinen Land Buddhismus der Heian-Zeit eine so zentrale Rolle gespielt hatte.¹⁶⁾ Wir hatten die Vorstellung kennengelernt, wonach die innere Verfassung des Sterbenden über sein künftiges Geschick entscheidet. Diese Vorstellung war selbstverständlich auch in der Kamakura-Zeit dominant. Hōnen relativiert sie allerdings, allgemein gesagt, durch die Betonung der *alltäglichen* Praxis des Nembutsu. Insbesondere in seinem *Gyakushū seppō* 逆修説法 versetzt er ihr jedoch den entscheidenden Stoß, indem er die Logik des *homo religiosus*, der das Heil aus eigener Kraft herbeiführen will, auf den Kopf stellt:

Nicht weil man in der Todesstunde die rechte Gefäßtheit erlangt, kommt [Amida] zum Empfang. Sondern weil er zum Empfang kommt, findet man die rechte Gefäßtheit in der Todesstunde. (HSZ 234)

Das heißt, die Gewißheit der tatsächlichen Hingeburt hängt für Hōnen nicht subjektiv am Praktizierenden. Wenn die rechte Geistesverfassung die Bedingung für die gewisse Hingeburt bildet, dann wird deren Erlangen ja eine sehr unsichere Sache, denn gerade die Todesstunde ist von sehr unberechenbaren Faktoren wie Krankheit, Schmerzen, Unklarheit des Geistes und dergleichen bestimmt. Für Hōnen hängt die gewisse Hingeburt gewissermaßen objektiv an Amida: Er kommt bestimmt! Und das gibt dem Gläubigen Trost im Sterben und Hoffnung auf gewisse Hingeburt. Ganz konsequent relativiert Hōnen auch die übrigen objektiven Faktoren, die materialiter wahrnehmbaren wunderbaren Zeichen,

welche in den *Ōjōden* solch große Rolle bei der Vergewisserung spielen. Gerade in diesen Texten aber hatten wir auch gesehen, wie solche Zeichen nicht immer und nicht notwendigermaßen eine letzte Garantie für die gewisse Hingeburt geben konnten. Dann entstehen Zweifel und Seelenpein, wie es etwa bei Tameyasu selbst und einigen Gestalten seines *Shūi ōjō-den* der Fall war. Das heißt, die wahrnehmbaren Zeichen, die eigentlich zur Vergewisserung der Hingeburt dienen sollten, wurden für viele Menschen nun zum Problem oder gar zu deren Hindernis! Durch Hönens Ansatz jedoch wird der Sterbestunde das ungeheure Gewicht genommen, das ihr traditionellerweise zugeschrieben wurde. So ermöglicht er dem Sterbenden gewissermaßen eine seelische wie eine religiöse Erleichterung.

Auch die übrigen Handlungen im Zusammenhang des Sterbens, die ebenso zur Hilfe wie zum Hindernis werden können, werden von Hönen relativiert. In einem Gespräch mit einer m.W. unbekanntem Hofdame, dem *Hyakuyonjūgo kajō mondō*, 百四十五箇条問答, lesen wir:

Frage: Kann man beim Sterben die Hingeburt ins Reine Land erlangen, wenn man den Buddha nicht schaut, den Faden nicht hält [der einen mit der Amida-Statue verbindet], [das Nembutsu] nicht selbst rezitiert, und [nur] das Nembutsu-Rezitieren [anderer] Menschen hört?

Antwort: Auch wenn man nicht gerade den Faden hält und den Empfang durch Buddha (*raigō* 来迎) nicht schaut, wird man hingeboren, wenn man das Nembutsu rezitiert. Außerdem kann man [die Hingeburt] auch durch das Hören [des Nembutsu erlangen], wenn man einen außerordentlich tiefen Glauben [*yoku yoku shinjin fukakute* よくよく信心ふかくて] hat. (Mondo #26, HSZ 652)

Auch ist der Gute Meister (*zenchishiki*) der einen zur Hingeburt führen soll, in der Sterbestunde nicht unbedingt notwendig. Denn die Hingeburt erlangt man unmittelbar durch das Nembutsu (#66),

nicht durch den Guten Meister. Im volkstümlichen Buddhismus der Heian- und Kamakura-Zeit war es üblich, eine Beziehung mit einem heiligen Menschen (*hijiri* oder *shōnin* 聖] zu knüpfen (*kechi'en* 決縁), durch dessen Vermittlung man des Heiles teilhaftig zu werden hoffte. Als zu diesem Zweck die Nonne Shōnyo-bō 正如房 in ihrer Sterbestunde Hōnen als Guten Meister rufen ließ, besuchte er sie nicht. Das mag auf den ersten Blick herzlos aussehen, es erweist sich jedoch als Ausdruck von Bescheidenheit und Barmherzigkeit. In seinem Antwortbrief schreibt Hōnen, sie solle nicht einen gewöhnlichen Menschen als Guten Meister (*bonbu zenchishiki* 凡夫善知識) bitten, sondern den Buddha selbst! M.a.W., er verweist die Nonne auf den *unmittelbaren* Zugang des Gläubigen zu Amida (HSZ 545), der Zugang muß nicht durch den Klerus oder dgl. vermittelt werden. Auch hier sehen wir, wie Hōnen den Sachverhalt in zwei Richtungen zuspitzt: einerseits auf Amida Buddha, der objektiv Guter Meister ist und zum Empfang kommt, und andererseits auf den subjektiven Glauben des Individuums.

Senchaku-shū

Nachdem wir Hōnens Denken in Bezug auf das Gewißheitsproblem in seiner frühen Genshin-Auslegung und in seinem praktischen, seelsorgerlichen Verhalten verfolgt haben, kehren wir nun nochmals zum rationalen Diskurs zurück, wie es sich in seinem Hauptwerk darstellt. Wir finden nun, daß Hōnen den Ansatz, den er im *Ōjōyōshū-shaku* entwickelt hatte, im *Senchaku-shū* sowohl zugrunde legt als auch weiter entfaltet. Im ersten Kapitel geht er nämlich genau so von Tao-chos Unterscheidung von *jōdo-mon* und *shōdomon* aus, wie er es in der Auslegung von Genshins *Ōjōyō-shū* gefordert hatte. Und ganz entsprechend entwickelt er im zweiten

Kapitel die Weichenstellung zwischen den gemischten, vielfältigen Übungen und der rechten, exklusiven Nembutsu-Praxis, die er aus seiner Interpretation Shan-taos gewonnen hatte; denn nur aufgrund des ausschließlichen Nembutsu vermag man die gewisse Hingeburt zu erlangen.

Am Schluß des zweiten Kapitels des *Senchaku-shū* zitiert er wieder die Stelle aus Shan-taos *Ōjōraisan* (T. 47. 439 bc) (allerdings etwas ausführlicher), welche in seiner Auslegung von Genshins *Ōjōyō-shū* schon die vermutlich wichtigste Rolle einnimmt:

Bei denjenigen, welche, wie zuvor gesagt, [Amida] fortgesetzt und bis zum Lebensende im Sinne halten, werden von zehn [alle] zehn hingeboren, und von hundert zugleich [alle] hundert. Aus welchem Grund? Da es nach außen keine gemischten [karmatischen] Verbindungen gibt, vermag man die rechte Geisteshaltung [*shōnen* 正念] [zu bewahren]. Da es dem Urgelübde Buddhas entspricht. Da es von der Lehre [Buddhas] nicht abweicht. Da man den Worten Buddhas entspricht. ... Nur bei denjenigen, welche eine ausschließliche Gesinnung haben, werden von zehn zugleich zehn [hin]geboren. Bei denjenigen, welche die gemischten [Übungen] pflegen und keine aufrichtige Gesinnung haben, werden von tausend nicht einmal einer [hingeboren]. (HSZ 316f)

Aus diesem Grunde zieht Hōnen selbst dann die Folgerung, daß man “die gemischten [Übungen] verwerfen und das exklusive [Nembutsu] pflegen” soll (HSZ 317). Hier, im zweiten Kapitel von Hōnens Hauptwerk, bestätigt sich unsere anfängliche Beobachtung an Hōnens Interpretation vom *Ōjōyō-shū*, daß seine Forderung der exklusiven Nembutsu-Praxis aus der Frage nach der Gewißheit der Hingeburt resultiert.

Im dritten Kapitel erörtert Hōnen den Grund dafür, daß das Nembutsu der gewisse Weg zur Hingeburt darstellt. Die Überschrift lautet:

Amida Nyorai hat nicht das Urgelübde der Hingeburt durch andere Übungen aufgestellt, sondern allein das Urgelübde der Hingeburt durch das Nembutsu. (HSZ 317)

Zu Beginn zitiert er das 18. Gelübde aus dem *Muryōju-kyō* (T. 12. 268 a), vermutlich der wichtigste Text für Hönens religiöses Denken.

Dann zitiert er zwei Texte von Shan-tao, welche das “zehn Gedanken” (oder “zehnmal im Sinn behalten”, *jūnen* 十念) mit “zehnmal die Stimme (erheben”, *jūshō* 十聲) interpretieren. Im zweiten Texts, dem *Ōjōraisan* (T. 47. 447c), heißt es (z.T. in Paraphrase des 18. Gelübdes):

›Wenn ich Buddha werde und die Lebewesen der zehn Weltrichtungen, welche meinen Namen bis zu zehn mal anrufen, nicht [hin]geboren werden, nehme ich die Erleuchtung nicht an.‹ Man muß recht wissen: Das gewichtige Gelübde des Ureides war nicht vergeblich; wenn Lebewesen [Amidas Namen] rezitieren und im Sinn halten, vermögen sie gewiß (*kanarazu*) die Hingeburt zu erlangen. (HSZ 317)

Direkt anschließend bringt Hönen eine längere Erklärung, durch welche er die Zuverlässigkeit des Hingeburt alleine durch das Nembutsu nachzuweisen sucht. In einem Gedankengang argumentiert er, von einem *Ōjōyōshū*-Zitat ausgehend, daß das Nembutsu leicht und die vielfältigen Übungen schwierig seien:

Weil das Nembutsu leicht [zu praktizieren] ist, ist es zugänglich für alle. Weil die vielfältigen Übungen schwierig sind, sind sie für die verschiedenen [menschlich-religiösen] Kapazitäten [*ki* 機] nicht zugänglich. Aber hat [Dharmakāra] [nicht] das Schwierige verworfen, das Leichte ergriffen und das Urgelübde dazu aufgestellt, damit [er] sämtliche Lebewesen die Hingeburt in Gleichheit erlangen läßt? (HSZ 320)

Das heißt, das Argument für die einfache Praxis des Nembutsu ist aus dem Gedanken heraus motiviert, eine gewisse Hingeburt für alle Menschen zu ermöglichen.

In einem weiteren Gedankengang argumentiert Hōnen so, daß alle übrigen Gelübde Amidas in Erfüllung gegangen seien und es darum nicht einzusehen sei, daß alleine das achtzehnte Gelübde nicht erfüllt sein sollte. Nachdem er nachzuweisen versucht hat, daß einzelne Gelübde bereits zutreffen, verallgemeinert er folgendermaßen:

In the same way, from the first Vow that there should exist none of the three evil realms to the last Vow that one would attain the three dharma insights, each and every one of the Vows has been fulfilled. Then is there any reason why the Eighteenth Vow concerning Birth through the Nembutsu is the only one that has not been fulfilled? It follows then that all who practise the Nembutsu will be Born. ... In general, it is the Forty-eight Vows which have embellished the Pure Land. The lotus ponds and jewelled palaces would not exist for the power of the Vows. Why, then, among all those Vows, should the Vow of Birth through the Nembutsu be the only one we should doubt? Moreover, it is said at the end of each Vow, ›If not, may I not attain Supreme Enlightenment.‹ We must note here that ten kalpas have already elapsed since Amida attained enlightenment, and so the Vow to become a Buddha has already been fulfilled. Therefore, we should surely know that none of these verses was made in vain. This is why Shan-tao says: ›The Buddha has attained Buddhahood and is at present dwelling in his World. We should surely know that the weighty promise of the Original Vow was not made in vain. If sentient beings recite and keep in mind [Amida's name], they will surely be Born [kanarazu ōjō o eru 必得往生].‹ (Kondo and Augustin 1983b: 25f; leicht verändert; cf. *Ōjōraisan* T. 47. 447c)

Hōnen argumentiert hier zuerst logisch, und dann temporal. Die Formulierung von den “zehn kalpas” stammt aus dem Amida Sutra und lautet: “Zehn kalpas sind vergangen seitdem Amida die Buddhaschaft erlangt hat” (T. 12. 347a). Dieses zeitliche Argument dient Hōnen dazu, die Erfüllung des 18. Gelübdes zu bestätigen und damit seine Gültigkeit zu erweisen, m.a.W. es dient zur weiteren Vergewisserung der Hingeburt.

Das achte Kapitel behandelt das sogenannte dreifältige Herz (oder

Geist, Sinn; *sanshin* 三心), welches im *Kanmuryōju-kyō* (T. 12. 344c) zu den Bedingungen für eine Hingeburt nur in der obersten der neun Stufen der Hingeburt gerechnet wird (HSZ 328). Hönen läßt diese Einordnung weg und faßt den Besitz des dreifältigen Herzens auf als allgemein notwendig für jeden, der die Hingeburt erlangen will. Das dreifältige Herz besteht aus dem aufrichtigen oder ehrlichen Herz (*shijō-shin* 至誠心), dem tiefen Herzen (*jīnshin* 深心), sowie dem Herzen, welches die eigenen Verdienste auf andere überträgt (*ekōhotsugan-shin* 廻向発願心).

Zur Erklärung solches Herzens zitiert Hönen ausführlich Shan-taos Kommentar *zum Meditations-Sutra* (T. 37. 270c-273b). Im Zusammenhang der Erklärung des tiefen Glaubens hören wir:

Das tiefe Herz ist zugleich das Herz [Sinn, Geist] des tiefen Glaubens. Es gibt wiederum zwei Arten. Die eine ist, mit Bestimmtheit [*ketsujō*] tief zu glauben, daß man selbst in Wirklichkeit ein [in] schlimmem Karma und [im Kreislauf von] Geburt und Tod [verfangener] gewöhnlicher Mensch (*bonbu*) ist, der seit zahllosen Kalpas [in diesem Kreislauf] ständig treibt und versinkt, ohne eine [karmatische] Beziehung zur Befreiung. Die andere ist, mit Bestimmtheit [*ketsujō*] und tief zu glauben, daß dieser Amida Buddha aufgrund der achtundvierzig Gelübde die Lebewesen ergreift, [daß sie], ohne jeglichen Zweifel oder Überlegung, von dieser Gelübdekraft getragen, gewiß [*sadamete*] die Hingeburt zu erlangen vermögen. (HSZ 328f)

Das tiefgegründete Herz stellt also die Festigkeit, die Gewißheit des Glaubens, in zwei Hinsichten dar: einmal in Bezug auf sich selbst, also auf das glaubende Subjekt, bedeutet solch ein Glaube eine tiefe Selbsterkenntnis in die eigene Verlorenheit in den Geburt-und-Sterbe-Kreislauf. Zum anderen bedeutet solch ein Glaube in Hinsicht auf den geglaubten Gegenstand ein tiefes Vertrauen in Amidas Fähigkeit, aus *samsara* retten zu können. Die Eigenart von Shan-taos Glaubensbegriff, den Hönen rezipiert, besteht nicht nur nach außen in der Ausrichtung auf den

“Gegenstand” Amida, sondern zugleich nach innen in einer tiefen Selbsterkenntnis des Glaubenden selbst. Es ist die Erkenntnis der eigenen aussichtslosen Situation, welche eine religiöse Suche in Bewegung setzt. Darum wird diese erste Stufe, wenn die Antwort einmal gefunden, d.h. das Heil erfahren ist, in das Glaubens-System integriert. Man pflegt die daraus resultierende Haltung ja “Demut” zu nennen. Mit anderen Worten, die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des Heiles bedingen einander. Bei solch einem Glaubensbegriff handelt es sich also um einen sub-objektiven Sachverhalt.

Dies gilt noch in einer anderen Hinsicht, wie wir am folgenden Zitat sehen können, wo Shan-tao den “tiefen Glauben” weiter erklärt:

Des weiteren, entschieden [*ketsujō*] und tief zu glauben, daß die wie der Ganges so zahlreichen Buddhas, wie es im *Amida-kyō* [heißt], sämtlichen gewöhnlichen Menschen [*bonbu*] Zeugnis und Rat [*shōkan* 証勸] geben, daß sie gewiß [*ketsujō*] die Hingeburt vermögen. (HSZ 329)

Shan-tao verwendet hier interessanterweise das *ketsujō* 決定 in einem doppelten Sinn: einerseits ist es Charakteristikum den subjektiven Glauben, und andererseits des objektiven Tatbestandes der Hingeburt. Soweit wir oben den Reinen Land Buddhismus der Heian Zeit kennengelernt hatten, wurde das *ketsujō* 決定 hier nur im objektiven Sinn der gewissen Hingeburt verwendet, nicht in der subjektiven Bedeutung des gewissen Glaubens. Es ist bezeichnend, daß Hönen, wie wir später noch sehen werden, diesen subobjektiven Charakter des Glaubensbegriffes von Shan-tao rezipiert. Dieser Sachverhalt setzt eine “Entdeckung des Individuums” bzw. des “Subjektes” voraus, was in Japan seit der Heian Zeit angesetzt wird. (Hayami: 1978: 99ff, 154f)]

Den tiefen Glauben erklärt Shan-tao des weiteren, “mit ganzem Herzen nur dem Wort Buddhas zu vertrauen” und der Lehre Buddhas zu folgen bzw ihr zu entsprechen (ibid.). Das Meditations-Sutra gibt Zeugnis [oder Beweis, *akashi, shō* 証], daß sämtliche gewöhnliche Menschen die Hingeburt erlangen können. Daraufhin führt Shan-tao seinen Gedankengang auf die Spitze, indem er dem Gläubigen den tiefen Glauben folgendermaßen demonstriert: Selbst wenn unzählig viele Menschen kämen und behaupteten, ich könnte die Hingeburt nicht erlangen, so würde ich das gläubige Herz der Hingeburt (*ōjō no shinjin* 往生の信心) stärken und vervollkommen. Selbst wenn Arhats oder Pratyeka-Buddhas mit Sutren-Belegen bewiesen, oder Bodhisattvas oder gar Buddhas kämen und behaupteten, daß ich nicht hingeboren werden kann, so würde ich doch keinen Zweifel (*gishin* 疑心) aufkommen lassen (HSZ 330). Worin besteht der Grund für solche Gewißheit?

*Ein Buddha ist sämtliche Buddhas. Ihre Weisheit, Praxis, Erleuchtung, Stand und ihre große Barmherzigkeit ist gleich und sie unterscheiden sich nicht im Geringsten. ... Denn ihre große Barmherzigkeit formt die gleiche Gestalt. Der Verwandlung[skörper] [*ke(shin)* 化(身)] eines Buddhas ist zugleich derjenige sämtlicher Buddhas. Der Verwandlungskörper aller Buddhas ist zugleich derjenige eines Buddhas. (HSZ 330; Hervorhebung vom Verf.)*

Als Schriftbeleg paraphrasiert Shan-tao das Amida Sutra, wonach Shakyamuni preist, daß sämtliche gewöhnlichen Menschen, welche mit ganzem Herzen und ausschließlich den Namen Amidas im Sinne halten (*nen* 念), gewiß (*sadamete* 定) die Hingeburt erlangen. Außerdem führt er die im selben Sutra aufgeführten unzähligen Buddhas der zehn Weltrichtungen, die sich Shakyamunis Lobpreis anschließen und Bestätigung (*akashi, shō* 証) geben für die gewisse Hingeburt durch das Rezitieren und im Sinne Halten von Amidas Namen (HSZ 330). Dem muß man Glauben schenken, argumentiert Shan-tao weiter, man darf

bestimmt keinen Zweifel aufkommen lassen. “Denn dafür, was ein Buddha gelehrt hat, haben zugleich sämtliche Buddhas in gleicher Weise Zeugnis [*shōjō* 証誠] abgelegt.” (HSZ 331)

Shan-tao erzählt dann noch die berühmte Parabel von den beiden wilden Gewässern, zwischen denen ein schmaler weißer Pfad von einem Ufer ans andere führt. Diese Parabel soll dazu dienen, den “Glauben zu bewahren” und vor “häretischen Ansichten” zu schützen. (HSZ 331) Ein Reisender, von Räubern und wilden Tieren verfolgt, gelangt an ein wildes Gewässer und überlegt: wenn ich stehen bleibe, ist mir der Tod sicher, und wenn ich den engen Pfad beschreite, ebenso. Aber da es hier einen Pfad gibt, muß er bestimmt zu überqueren sein. Da vernimmt er eine Stimme vom anderen Ufer, die ihn ermutigt, mit Entschlossenheit (*ketsujō* 決定) den Pfad zu beschreiten, damit er dem Tod gewiß (*kanarazu* 必) entkomme. (HSZ 332)

Hōnen schließt an dieses lange Zitat aus Shan-taos *Kommentar zum Meditations-Sutra* noch ein Zitat aus dessen *Ōjōraisan* (T. 47. 438c) an, welches nochmals erklärt: “Wer dieses dreifältige Herz besitzt, vermag gewiß [*kanarazu*] die Hingeburt zu erlangen.” (HSZ 333) Dann kommentiert Hōnen die Zitate noch mit folgenden eigenen Worten:

Das dreifältige Herz aus den angeführten Passagen stellt gerade das äußerst Notwendige [*shitsuyō* 至要]¹⁷ für den Praktizierenden dar. Aus welchem Grund? Im [*Meditations-*] *Sutra* heißt es: ›Wer das dreifältige Herz besitzt, wird gewiß [*kanarazu*] in jenes Land geboren.‹ Man weiß [darum] klar, daß wenn man das dreifältige [Herz] besitzt, gewiß 必 die Geburt zu erlangen vermag. (HSZ 333)

Im Kapitel 14 nimmt Hōnen die Frage der Vergewisserung der Hingeburt nochmals auf. Wir hatten gesehen, wie Shan-tao

gegenüber allem Anzweifeln der Hingeburt auf die Identität des einen Buddhas mit allen Buddhas verweist; d.h. dasjenige, was Amida, Shakyamuni und alle anderen Buddhas lehren, ist— aufgrund der ihnen gemeinsamen Barmherzigkeit—identisch. Auf diesen Sachverhalt kommt Hönen nun nochmals zu sprechen. Das vierzehnte Kapitel trägt die Überschrift: “Die wie der Sand des Ganges zahlreichen Buddhas der sechs Richtungen geben nicht Zeugnis [*shōjō* 証誠] für die übrigen Übungen, sondern alleine für das Nembutsu.” (HSZ 344) Hönen bezieht sich hier auf das Amida Sutra, wo es wiederholt heißt, diese unzähligen Buddhas sprechen die “wahren Worte” (*jitsugon* 実言), daß die Lebewesen diesem Sutra vertrauen sollen (T. 12. 347b-348a). Unmittelbar im Anschluß an seine Kapitelüberschrift zitiert Hönen wiederholt Shan-tao, welcher “die wahren Worte” mit “Zeugnis” interpretiert (T. 47. 28a. 448a. 446b. 437b und T. 37. 272a). Hönen folgt darin dem chinesischen Meister; außerdem ersetzt er das Objekt des Zeugnisses, das Sutra, mit dem Nembutsu, denn dies stellt für Hönen der Inbegriff des Sutras dar. Mit anderen Worten, die unzähligen Buddhas geben Zeugnis für das Nembutsu als die Praxis der gewissen Hingeburt. *Sämtliche* Buddhas bestätigen autoritativ dasjenige, was Amida lehrte und was Shakyamuni seinen Schülern in den Sutren anvertraute.

Konklusionen

二
九
九

Wenn wir nun auf das Gesagte nochmals zurückschauen, es zusammenzufassen und zu reflektieren versuchen, so wäre folgendes festzuhalten. Wie dem Buddhismus insgesamt, so geht es dem Reinen Land Buddhismus um die Befreiung aus dem schier endlosen leidvollen Kreislauf von Geburt und Sterben. Das Reine Land Amidas ist der Ort, welcher einerseits bereits diese

Befreiung darstellt, und andererseits die ideale Bedingung für das Erlangen der endgültigen *satori* ermöglicht. Dieser Doppelcharakter des Reinen Landes macht seine Eigenart als Vermittlung zwischen der Geburt- und Sterbe-Welt und dem Nirvana aus. Von hier aus ergibt sich unsere Fragestellung, wie man dieser Befreiung, der Hingeburt ins Reine Land hier und jetzt *gewiß werden* kann. Dabei sind wir auf zwei Komplexe gestoßen: zum einen, welches ist die unbedingt notwendige *Praxis*, die die gewisse Hingeburt bewirkt, zum anderen, in welcher (literarischen und rationalen) *reflektierenden* Form wird diese Vergewisserung vorgenommen und begründet. Dieses Problem wird also zugleich auf einer praktischen und auf einer theoretischen Ebene ausgetragen. In Bezug auf den zweiten Problembereich hatten wir gesehen, daß es hier zwei Argumentationsweisen gibt: einerseits die *deduktive*, welche aufgrund von "Sutren und Abhandlungen" 經論¹⁸⁾ den Weg zur gewissen Hingeburt rational einsehbar und begründbar zu machen. Die andere ist die *induktive* Argumentationsweise, welche anhand von Sammlungen von Berichten erfolgreicher Hingeburten mit der Demonstration von faktischer Evidenz zu überzeugen versuchen. Eine Vergewisserung aufgrund theoretischer Argumentation ist freilich nicht unbestritten, wie etwa Myōes Kritik an Hönen zeigt.

In Bezug auf den erstgenannten Problemkomplex, demjenigen der die Hingeburt ganz *gewiß ermöglichenden Praxis* sowie der *Praxis der Vergewisserung*, haben wir folgendes beobachtet: Das *Gokuraku-ki* läßt Chikō fragen: "Was muß ich *tun*, um ganz bestimmt die Hingeburt erlangen zu können?" Die Antworten, die im Lauf der Geschichte von Vertretern des Reinen Land Buddhismus gegeben wurden, beinhalten die ganze Bandbreite von Stiftungen von Tempeln, Reinen Land Mandalas und Amida Statuen, von der Kontemplation Amidas und seines Landes,

Rezitation von Sutren und Dharanis, bis hin zur Rezitation des Nembutsu während des gewöhnlichen Lebens, oder auch nur in der Sterbestunde. Während Genshin die Auffassung vertrat, daß eine Vielfalt und möglichst große Anzahl von Übungen die Hingeburt zu sichern vermag, meinte Hönen, gerade wegen der Gewißheit der Hingeburt für die eine Praxis des ausschließliche Nembutsu (*senju nenbutsu*, bzw. *nenbutsu no ichigyō* 念仏の一行) argumentieren zu müssen. Wir hatten gesehen, wie ihn die Frage nach dem wirklich *Notwendigen* (*yō* 要) zu dieser Auffassung gebracht hatte. Diese gezielte *Auswahl* (*senchaku* 選択) unter den zahlreichen Übungen war begleitet von einer *Vereinfachung* (das Nembutsu ist eine "leichte Übung"), welche die gewisse Hingeburt in Gleichheit grundsätzlich für *jederman*, d.h. universal, ermöglichen soll (*byōdō no ōjō* 平等の往生). Damit sollen zugleich die Hindernisse ausgeräumt werden, zu welchen die einstmals hilfreichen Mittel wie Traum, Zeichen, und Guter Meister für viele geworden waren. Es geht um den *unmittelbaren* Zugang des Gläubigen zu Amida bzw. zur gewissen Hingeburt. Damit ist das religiöse Subjekt freilich ganz anders gefordert, als es in einer "klerikalen Versorgungsreligion" der Fall ist. Hier gewinnt nun der Begriff des *Glaubens* eine entscheidende Rolle. Genshin verwendet diesen Begriff natürlich auch, aber nicht in so zentraler Rolle, wie Hönen es tut. Die Praxis des Nembutsu muß von dem dreifältigen Herz getragen werden. Wir hatten gesehen, wie Hönen für die Extremsituation, wenn man in der Todesstunde das Nembutsu nicht mehr selbst rezitieren kann, zugesteht, daß der Glaube allein noch für die Hingeburt reicht. Der Glaube ist gewissermaßen das "Allernotwendigste" für die Hingeburt.

In Bezug auf die *Praxis der Vergewisserung* hatten wir gesehen, daß die Heian Zeit sie im gegenständlichen Bereich von Träumen und

wunderbaren Zeichen ansetzt. Als Höhepunkt solcher Vergegenständlichung dürfen wahrscheinlich Fujiwara Michinagas Hōjō-ji und Fujiwara Yorimichis Byōdō-in betrachtet werden. Im *Goshūi ōjō-den* 後拾遺往生伝 wird ein Lied überliefert, das diejenigen, welche Zweifel (*fushin* 不審) in Bezug auf das Land der Äußersten Glückseligkeit (*gokuraku*) hegten, dazu auffordert, nach Uji zu gehen und den Byōdō-in anzuschauen.¹⁹⁾ Aber solch architektonische Manifestation des Reinen Landes ist leider vergänglich, wie etwa das Schicksal des Hōjō-ji zeigt. Und Träume sowie wunderbare Zeichen beim Sterben eines Gläubigen als Mittel zur Vergewisserung erwiesen sich immer wieder anfällig für Unsicherheiten, Ungewißheiten und Zweifel, wie es insbesondere an Miyoshi Tameyasu deutlich wird. Sie sind an sich nicht völlig eindeutig. Und was ist mit denjenigen frommen Menschen, welchen solche wunderbaren Erlebnisse nicht zuteil werden? Anstatt Hilfe und Bestätigung für die Hingeburt zu geben, kann die Erwartung solch objektiver Zeichen gerade zu deren Hindernis werden. Wenn Hōnen im Unterschied zu Genshin etwa den Glauben so sehr betont, dann löst er damit zugleich äußere Vergewisserungswege wie Träume und Zeichen ab. Man kann sagen, daß im Lauf der Geschichte des japanischen Reinen Land Buddhismus eine graduelle, aber gewichtige Verlagerung vom gegenständlichen Bereich in den ungegenständlichen zu beobachten ist. Vermittlung und Gegenständliches werden mehr und mehr aufgegeben zugunsten von Unmittelbarkeit und Ungegenständlichkeit im religiösen Akt von Nembutsu und Glaube. Man könnte auch sagen, daß zwecks Vergewisserung der Hingeburt die Objektivität von Träumen und Wundern gewissermaßen abgelöst wird durch die (geglaubte!) Objektivität von Buddhas Wort bzw. den Sutren und Amidas Empfang in der Sterbestunde.

Wie geschieht dies nun? An Hönens Rezeption von Shan-tao im *Senchaku-shū* hatten wir eine merkwürdige Korrespondenz zwischen gewissem Glauben und gewisser Hingeburt beobachtet. Hönen bestimmt dieses Verhältnis noch genauer gegen Ende des 8. Kapitels, in dem er Shan-taos Auffassung zum dreifältigen Herzen so ausführlich zitiert hatte. Für Hönen ist es der gewisse Glaube, welcher die eigene Hingeburt gewiß macht! Er schreibt hier:

Man muß bestimmt wissen: Durch den Zweifel werden [wir] im Haus von Geburt und Sterben festgehalten, durch Glauben können [wir] in das Schloß von Nirvana eintreten. (HSZ 334)

Das heißt, aufgrund des gewissen Glaubens wird die Hingeburt selbst gewiß! Diese ungeheure Kraft des Glaubens stammt freilich aus seinem doppelten Charakter. Zuerst einmal besteht er in der tiefen Einsicht in die eigene Verlorenheit an den Kreislauf von Geburt und Tod. Solch eine Einsicht setzt allerdings ein aufrechtes oder ehrliches Herz voraus, eine Tugend also, welche in der gegenwärtigen, so reformbedürftigen Zeit gerade unter den Vertretern religiöser Institutionen so selten ist. Und nur aufgrund solcher Einsicht ist dann auch die zweite Eigenart dieses Glaubens möglich, nämlich das völlig selbstvergessene Vertrauen in die Barmherzigkeit Amidas.

Andererseits handelt es sich bei Hönen nicht um einen reinen Subjektivismus, denn er betont ebenso die Objektivität von Buddhas Wort bzw. den Sutren und von Amidas Empfang in der Sterbestunde. Amida kommt bestimmt zum Empfang in der Todesstunde, aber nicht unbedingt gegenständlich sichtbar; und nur für denjenigen, der diese objektive Tatsache glaubt, d.h. subjektiv aneignet, ereignet sie sich. Darum muß man wohl sagen, daß die subjektive Gewißheit des Glaubens und die objektiv

gewisse Hingeburt einander bedingen! Das macht den sub-objektiven Charakter solcher Sachverhalte wie Glaube und Hingeburt aus.

Wenn man von hier nun nochmals auf die Form des Buddhismus schaut, von welcher Hönen sich abgrenzt, dann beobachtet man eine merkwürdig paradoxes Verhältnis: Einerseits ist die Tätigkeit des religiösen Subjektes, wie Hönen es im Blick hat, aufs Äußerste eingeschränkt: die Nembutsu-Praxis und den Glauben. Dies ist begründet in dem großen Gewicht, das Amidas Handeln, der Wirksamkeit seiner Gelübde-Kraft (*ganriki* 願力) beigemessen wird. Demgegenüber hat das religiöse Subjekt der traditionellen Schulen ungeheuer vielfältige Möglichkeiten für sein Tun (*okonai* 行), aber zugleich besteht auch die Notwendigkeit, das Heil mit eigenem Vermögen (*jiriki* 自力) herbeizuführen. Andererseits jedoch offenbaren für Hönen der Glaube und das Nembutsu—beide gerade als "Nicht-Tun"—eine ungeheuer große Wirksamkeit für die Befreiung aus dem Kreislauf von Geburt und Sterben, welche bei den damals etablierten Schulen nicht zu finden ist. Das heißt, die Reduktion im gegenständlichen Betätigungsfeld der Praxis bedeutet paradoxerweise eine ungeheure Potenzierung des religiösen Subjektes. Dies gerät jedoch nicht zu einem reinen Subjektivismus, sondern wird von Amidas noch mächtigeren Objektivität (*tariki* 他力) in Balance gehalten.

Von hier aus werden schließlich auch wichtige Analogien zum Christentum sichtbar. Nach Paulus, aber auch in dessen Rezeption durch Luther, besteht die Gewißheit der Auferstehung eben gerade in solch einem sub-objektiven Charakter gegenüber jeglichen vergegenständlichenden Tendenzen.²⁰ Das Wort bzw. die heilige Schrift spielt eine ganz analoge Rolle für den Vorgang

der Vergewisserung.²¹⁾ Von hier aus kann man entsprechend auch die Bedeutung der oftmals beobachteten Analogien in den Begriffen von Glaube und Gnade neu zu ermessen versuchen.

Epilog

Zum Schluß sei noch die bekannte Passage aus *Tannishō* angeführt, in welcher Shinran in ungemein eindrücklicher Weise die Frage der Gewißheit formuliert. Die Grenze zwischen Glaube und Zweifel, zwischen Gewißheit und Ungewißheit der Befreiung, die Situation der Entscheidung zwischen Leben und Tod—all dies erinnert an Shan-taos eindrückliche Parabel vom weißen Pfad zwischen den wilden Gewässern:

I have no idea whether the nembutsu is truly the seed for my being born in the Pure Land or whether it is the karmic act for which I must fall into hell. Should I have been deceived by Hōnen Shōnin and, saying the Name, plunge utterly into hell, even then I would not have regrets. The person who could have attained Buddhahood by endeavoring in other practices might regret that he had been deceived if he said the nembutsu and so fell into hell. But I am one for whom any practice is difficult to accomplish, so hell is to be my home whatever I do.

If Amida's Primal Vow is true and real, Śākyamuni's teaching cannot be lies. If the Buddha's teaching is true and real, Shan-tao's commentaries cannot be lies. If Shan-tao's commentaries are true and real, can what Hōnen said be a lie? If what Hōnen said is true and real, then surely my words cannot be empty.

Such, in essence, is the shinjin of the foolish person that I am. Beyond this, whether you entrust yourself, taking up the nembutsu, or whether you abandon it, is your own individual decision. (Hirota 1982: 23)

Footnotes

- 1) Diese beiden Vorstellungen von der Schau Amidas bzw. seines Reinen Landes in diesem Leben sowie der Hingeburt nach dem Tode existieren miteinander bereits in dem für den Reinen Land Buddhismus äußerst wichtigen *Muryōju-kyō*. Siehe etwa T. 12. 272b und 278ab. Es handelt sich hierbei um den Unterschied von Unmittelbarkeit und Vermittlung des religiösen Heils.

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

- 2) Im Reinen Land Buddhismus wird das Erlangen von *satori* in das Reine Land verlegt, da die Menschen in diesem irdischen Leben keine zureichenden religiösen Fähigkeiten (*ki* 機) mehr besitzen und sich in der Endzeit des Dharma befinden (*mappō* 末法), wenn *satori* ehemals nicht mehr realisierbar ist.
- 3) Im Christentum gibt es eine ähnliche Unterscheidung zwischen der Theologie und der religiösen Erbauungsliteratur. Prof. Hayashi Tadayoshi hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß die protestantische Mission in Japan größeren Wert auf den rationalen Diskurs gelegt hat, und daß es kaum eine Rezeption der westlichen Erbauungsliteratur in Japan gibt. Es versteht sich von selbst, daß Erbauungsliteratur bzw. *denki* religiös eine viel breitere und tiefere Wirkung haben als ein rationaler Diskurs.
- 4) Alte Holzschnitte illustrieren diese Vorstellungen sehr schön. Man muß sich davor hüten, solche Vorstellungen auf das sogenannte "finstere Mittelalter" einschränken zu wollen. Ein Freund aus Sapporo berichtete mir, daß seine Mutter eine purpur-farbene Wolke aus der Wohnung eines gegenüberliegenden Miethauses hat kommen sehen. Kurz danach erfuhr sie, daß dort jemand gestorben sei.
- 5) Das *Muryōju-kyō* spricht von drei Stufen oder Klassen der Hingeburt, das *Kanmuryōju-kyō* von neun.
- 6) Hier könnte man von einer Ätiologie des berühmten Chikō Mandalas sprechen.
- 7) Genshin tritt explizit nicht für Tushita ein, dem Land Maitreyas, welches im Lotus Sutra, dem wichtigsten Sutra des Tendai Buddhismus, gelehrt wird. Dies entspricht der Biographie im *Hokkegenki* (#83), wonach Genshin beim Tod in Maitreyas Himmel abgeholt werden soll, er aber darum bittet, in das Reine Land Amidas geboren werden zu dürfen. Das wird ihm dann auch gewährt.
- 8) Diese Vorstellung stammt wohl aus dem indischen Buddhismus. Siehe etwa Lamotte 1988: 73.
- 9) Die Formulierung dieser Frage setzt voraus, daß offensichtlich bereits zu Genshins Zeiten—innerhalb eines Tendai Rahmens also—eine ausschließliche Praxis des Nembutsu entweder vertreten, oder zumindestens denkbar war.
- 10) Im Schlußkapitel des *Eiga monogatari* lesen wir folgende interessante Konversation: nachdem die Kaiserin Ishi im Traum erfahren hatte, daß Michinaga auf der untersten der neun Stufen ins Reine Land geboren worden war, rief sie aus:
"That's not at all what I expected," ... "I can't believe it." "Oh, no, it's

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

perfectly proper,” the monk answered. “It is no mean achievement to be born at that level.” “Well, then it is certain that our father has been reborn in paradise,” one of the brothers said when he heard about it. “It’s a pity the level is so low,” another said, “considering how he devoted himself night and day to the construction of this temple [Hōjō-ji], and how he invoked the holy name down to his last breath. But it’s wonderful, anyway, that he is in the paradise.” (McCullough 1980: 770)

- 11) Nicht nur in der Heian-zeitlichen Reinen Land Tradition der Tendai Schule, auch in ihrer Lotus-Tradition bemüht man sich, die Gewißheit von Genshins Hingeburt in Amidas Reines Land nachzuweisen. Chingen, ein Mönch vom Ryōgon-in und Verfasser des *Hokke genki*, hatte in seinen jungen Jahren vermutlich Genshin noch persönlich gekannt. Im Abschnitt über den großen Lehrer schreibt er, daß Kannon dem Genshin wiederholt erschienen sei. Daraus wird die Folgerung gezogen: “Aus diesem Grunde kann man ohne Zweifel sagen, er werde gewiß (*kanarazu* 必ず) ins [Land der] Äußersten Glückseligkeit geboren werden.” (NST 7: 162) Im Unterschied zum *Kako-chō* werden im *Hokke genki* bei der Sterbestunde Genshins auch die typischen wunderbaren Anzeichen einer geglückten Hingeburt beobachtet: “On that occasion delicate music was heard in the sky. Some said the sound of the music came from the west and travelled east; others said that the sound travelled from east to west. A fragrant breeze constantly blew, and an unusual scent filled the air. The leaves of plants and branches of trees bent towards the west.” (Dykstra 1983: 107f)
- 12) Der Text spricht hier auch von einer Mitteilung des Verstorbenen an einen Hinterbliebenen im Wachzustand, dessen Form ich mir nicht recht vorstellen kann.
- 13) Der Text spricht eigentlich von der Praxis des Guten oder der guten Praxis, 善行; cf. NST 6: 195 und HSZ 21f.
- 14) Genshin kann als Vertreter der Hingeburt aufgrund vielfacher Übungen (*shogyō* 詣行) gelten. Siehe das zuvor angeführte Zitat aus NST 6: 194; vergleiche auch die Liste von seinen Übungen im *Kakochō* (Hirabayashi 1985: 49a) sowie im *Soku honchō ōjōden* 9 (NST 7: 233)
- 15) An anderer Stelle habe ich diese selektierende und dialektische Eigenart von Hōnens Denken genauer herauszuarbeiten versucht (Repp 1996).
- 16) Textliche Grundlage für diese Praxis bildet das *Kanmuryōju-kyō*, das bei der Beschreibung der untersten der neun Stufen der Hingeburt sozusagen nur eine Minimal-Bedingung für eine Extrem-Situation aufstellt. Daraus entwickelten sich dann die Riten im Zusammenhang der Sterbestunde, die seit der Heian

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

Zeit weite Verbreitung fanden.

- 17) Vgl. dazu auch oben Hönens Auslegung von Genshins *Ōjōyō-shū*.
- 18) Im Christentum würde man von "Schrift und Tradition" sprechen.
- 19) NST 7: 669. Demgegenüber heißt es in dem Kamakura-zeitlichen *Shaseki-shū* (Teil II, 6:12) etwas nüchterner, der Bauherr des Byōdō-in falle in die Hölle, da der Bau vielen Leuten zur Last gefallen sei (Morrell 1985: 191).
- 20) Siehe dazu Repp 1994 und 1995.
- 21) Siehe oben den Abschnitt zu Genshin. Hönen zitiert aus Shan-taos Kommentar zum Meditations-Sutra: "Der tiefe Glaube ... glaubt nur mit ganzem Herzen dem Wort Buddhas" (HSZ 329)

Abkürzungen

- EZ *Eshin Sōzu Zenshū* (Hg. Hieizan Senshūin und Eizan Gakuin)
HSZ *Hōnen Shōnin Zenshū* (Hg. Ishii)
NST 6 *Nihon Shisō Taikei* (Hg. Ishida)
NST 7 *Nihon Shisō Taikei* (Hg. Inoue und Ōsone)
T *Taishō Daizōkyō* (Hg. Takakusu und Watanabe)

Literatur

- Dykstra, Yoshiko K. (trans.)
1983 *Miraculous Tales of the Lotus Sutra from Ancient Japan. The Dainihonkoku Kokekyōkenki of Priest Chingen*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hayami Tasuku 速水侑
1978 *Jōdo shinkō-ron* 浄土信仰論. Tokyo: Yūzankaku shuppan.
- Hieizan Senshūin 比叡山專修院 und Eizan Gakuin 叡山学院 (Hg.)
1984 *Eshin sōzu zenshū* (EZ) 慧心僧都全集 Bd.1. Kyoto: Shibunkaku.
- Hirabayashi Moritoku 平林盛得
1985 "Ryōgon'in nijūgo sanmai kesshū kakocho." *Shoryōbu kiyō* 書陵部紀要 37: 41-52.
- Hirota, Dennis (transl.)
1982 *Tannishō: A Primer*. Kyoto: Ryukoku University.
- Inoue Mitsusada 井上光貞 und Ōsone Shōsuke 大曾根章介 (Hg.)
1974 *Ōjōden. Hokke-genki* 往生伝法華験記. Nihon shisō taikai (NST) Vol.7. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Ishida Mizumaro 石田瑞麿 (Hg.)

Wie wird man seiner Hingeburt gewiß? (Repp)

- 1970 *Genshin* 源信 . Nihon Shisō taikai (NST) Vol.6. Tokyo Iwanami Shoten.
Ishii Kyōdō 石井教道
- 1991 *Shinshu shōwa hōnen shōnin zenshū* 新修昭和法然上人全集 . Tokyo:
Heirakuji Shoten.
- Kotas, Frederic J.
1987 *Ōjōden: Accounts of Rebirth in the Pure Land*. Unpubl. PhD. University
of Washington.
- Lamotte, Etienne
1988 *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era*, transl. by
Sara Webb-Boin, Louvain—Paris: Peeters Press.
- McCullough, William H. and Helen Craig
1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Anals of Japanese Aristocratic Life in the
Heian Period*. Stanford: Stanford University Press (2 vols.).
- Morrell, Robert E.
1985 *Sand & Pebbles (Shasekishū). The Tales of Mujū Ichien. A Voice for
Pluralism in Kamakura Buddhism*. Albany: State University of New
York Press.
- Mutō Kazuo
1994 “Das Christentum und der Gedanke des Nichts.” *Evangelische Theologie*
Jg.54 (2): 316-346. (Englisch: *Japanese Religions* 21 (2) 1996)
- Repp, Martin
1994 “Death and Life according to Martin Luther.” *Bukkyō Daigaku Sōgō
Kenkyūshō Kiyō* No.1: 73-98.
1995 “‘Life and Death’ in Early Christianity. The Christian Hope for the
Resurrection of the Body.” *Bukkyō Daigaku Sōgō Kenkyūshō Kiyō* No.2:
174-186.
1996 “The Supreme Dharma for the Meanest People.” *Japanese Religions*
Vol.21 (1): 100-136.
- Rhodes, Robert F.
1993 *Genshin and the Ichijō yōketsu. A Treatise on Universal Buddhahood in
Heian Japan*. Unpubl. PhD Thesis Harvard University. Cambridge Mass.
1996 “Pure Land Practitioner or Lotus Devotee? The Earliest Biographies of
Genshin.” *Japanese Religions* Vol.21 (1): 28-69.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭
1924-1932 *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大蔵経 . 85 vols. Tokyo: Taishō
Issaikyō Kankōkai.