

淨土宗

Die Schule des Reinen Landes als eine Antwort auf
ihre Zeit: Kontextuelle und perspektivische
Betrachtung einer Schulgründung im Buddhismus.

Magisterarbeit
zur Erlangung des Grades eines
Magister Artium

vorgelegt
der
Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

von
Dardo Dirk Leßmann
aus
Hannover

„If the original vow required making images and building stupas, then the poor and destitute could not hope to attain rebirth in the Pure Land, but the wealthy and noble are few, while the poor and lowly are numerous.

If the original vow required wisdom and great talents, there would be no hope of rebirth for the foolish and ignorant, but the wise are few, while the foolish are many. (...)

If the original vow required upholding the precepts and rules of conduct there would be no hope of rebirth for those who break the precepts or for those who have not received them, but those who keep the precepts are rare, while those who break them are altogether common. And the same reasoning applies to all other practices.

Truly you should know this: Were the original vow to depend on these many forms of discipline, those obtaining rebirth in the Pure Land would be few, while those unable to do would be many.“¹

(Hōnen 法然, Gründer der japanischen Schule des Reinen Landes)

¹ Hōnen: *Senchaku-shū* 選擇集; zitiert bei Jackie Stone 1985/A: 38 nach Ōhashi Shunno ((Hrsg.): *Hōnen, Ippen*. (Nihon Shisō Taikai 10). Tokyo: Iwanamai 1971: S. 106).

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Einleitung	7
1. Amitābha und Sukhāvati.....	11
1.1 <i>Quellen zu Amitābha und Sukhāvati</i>	11
1.1.1 Kleines Sukhāvatiṅvyūha Sūtra.....	15
1.1.1.1 <i>Quellenlage</i>	15
1.1.1.2 <i>Inhalt</i>	15
1.1.2 Großes Sukhāvatiṅvyūha Sūtra	16
1.1.2.1 <i>Quellenlage</i>	16
1.1.2.2 <i>Inhalt</i>	17
1.1.3 Amitāyur-dhyāna Sūtra.....	18
1.1.3.1 <i>Quellenlage</i>	18
1.1.3.2 <i>Inhalt</i>	18
1.2 <i>Amitābha</i>	19
1.2.1 Herkunft der Gestalt des Buddha Amitābha.....	20
1.2.2 Vorgeburtsgeschichte des Buddha Amitābha.....	22
1.2.3 Die Gelübde des Buddha Amitābha	23
1.2.4 Darstellungen des Buddha Amitābha bzw. Amitāyus.....	25
1.3 <i>Sukhāvati</i>	26
1.3.1 Beschreibungen des Reinen Landes Sukhāvati.....	27
1.3.1.1 <i>Sukhāvati in der Sanskrit-Version des Kleinen Sukhāvatiṅvyūha</i> <i>Sūtra</i>	28
1.3.1.2 <i>Abweichungen der Darstellung Sukhāvatis in der chinesischen</i> <i>Version des Kleinen Sukhāvatiṅvyūha Sūtra</i>	29
1.3.1.3 <i>Abweichungen der Darstellung Sukhāvatis in der Sanskrit-Version</i> <i>des Großen Sukhāvatiṅvyūha Sūtra</i>	30

1.3.1.4	<i>Abweichungen der Darstellung Sukhāvātīs in der chinesischen Version des Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra</i>	33
1.3.1.5	<i>Sukhāvātī im Amitāyur-dhyāna Sūtra</i>	34
1.3.2	Darstellungen Sukhāvātīs	35
1.4	<i>Reine Länder</i>	36
1.4.1	Ursprünge im Hinduismus.....	36
1.4.2	Dharmalogische Entwicklung der <i>buddhakṣetra</i> -Konzeption	37
2.	Amitābha-Verehrung und Schule des Reinen Landes	40
2.1	<i>Indien</i>	42
2.1.1	Nāgārjuna (ca. 150-250; chin. Longshu 龍樹, jap. Ryūju)	45
2.1.2	Vasubandhu (4./5. Jh.; chin. Shiqin 世親, jap. Seshin bzw. Tenshin)	47
2.2	<i>China</i>	49
2.2.1	Huiyuan 慧遠 (334-416; jap. Eon).....	54
2.2.2	Tanluan 曇鸞 (476-542 oder 488-554; jap. Donran).....	55
2.2.3	Daochuo 道綽 (562-645; jap. Dōshaku).....	57
2.2.4	Shandao 善導 (613-681; jap. Zendō)	59
2.3	<i>Japan</i>	61
2.3.1	Kōya 空也 (903-972; auch Kūya 空也)	66
2.3.2	Ryōgen 良源 (912-985).....	67
2.3.3	Genshin 源信 (942-1017; auch Eshin 惠心)	67
2.3.4	Ryōnin 良忍 (1072-1132)	69
2.3.5	Eikū 叡空 (gest. 1179; auch Jigen-bō Eikū 慈眼房叡空)	70
2.3.6	Hōnen 法然 (1133-1212; auch Hōnen-bo Gengkū 法然房源空)	70
2.3.7	Hōnens bedeutendste Schüler.....	75
2.3.8	Shinran 親鸞 (1173-1262; auch Zenshin 善信)	76
2.3.9	Ippen 一遍 (1239-1289).....	81
2.3.10	Shōgei 聖岡 (1341-1420; auch Ryōyo Shōgei 了譽聖岡).....	82
2.3.11	Rennyō 蓮如 (1415-1499).....	83

3. Entstehungsfaktoren der Schule des Reinen Landes	84
<i>3.1 Die Zeit des 'End-Dharma'</i>	84
3.1.1 China.....	88
3.1.2 Japan	91
<i>3.2 Die 'Andere Kraft' des Buddha Amitābha</i>	94
3.2.1 Die 'Eigene Kraft'	94
3.2.2 Anfänge der Konzeption von der 'Anderen Kraft'	95
3.2.3 Die 'Andere Kraft'	96
<i>3.3 Universalismus</i>	101
3.3.1 Für alle Menschen	101
3.3.2 Zu jeder Zeit	103
3.3.3 Nur eine Praxis	105
<i>3.4 Laienfreundliche Aspekte</i>	107
3.4.1 Volksnähe	108
3.4.2 Aufgabe der 'Drei Disziplinen' des Buddhismus.....	109
<i>3.4.2.1 Laien-Leben versus Mönchsgelübde</i>	110
<i>3.4.2.2 Glauben bzw. Vertrauen versus intellektuelles Erfassen des Dharma</i> ...	111
<i>3.4.2.3 Rezitatives nenbutsu versus meditatives nenbutsu</i>	112
3.4.3 Wiedergeburt im Reinen Land	113
Abschließende Bemerkungen	117
Bibliographie.....	120
Zeichenglossar.....	135

Einleitung

Die Schule des Reinen Landes, wie sie sich in China und Japan entwickelt hat, stellt unter den Schulen des Buddhismus eine Besonderheit dar. Kernpunkt ihrer Lehre ist der Glaube, der Buddha Amitābha werde den Menschen, die seiner in rechter Weise gedenken, dabei helfen, nach ihrem Tod das von ihm geschaffene Reine Land Sukhāvātī zu erreichen. In dieser von den Leiden des Saṃsāra getrennten Welt werden ihnen die optimalen Umstände zum Studium des buddhistischen Dharma geboten und somit die einzigartige Gelegenheit, den buddhistischen Erlösungsweg bis zum Ende zu gehen.

Das Besondere an dieser Lehre ist die im Laufe der Lehrentwicklung zunehmende Unbedingtheit, mit der die Hilfe Amitābhas den Menschen zukommt. Die von der heute mitgliederstärksten Schule der Amitābha-Verehrung, der japanischen ‘Wahren Schule des Reinen Landes’ (jap. *Jōdo-shinshū* 浄土真宗), vertretene Vorstellung stellt den Endpunkt dieser Entwicklung dar: Ein einmaliges Aussprechen des Namens Amitābhas reicht hier aus, um mit Sicherheit in sein Reines Land zu gelangen. Dazu ist nicht einmal ein nach buddhistischen Normen korrekter Lebenswandel notwendig, denn durch die ‘Andere Kraft’ (chin. *tali* 他力, jap. *tariki*) des Buddha wird das gesamte negative Karma des Anrufenden ausgelöscht. Entscheidend ist allein das Vertrauen in die Gelübde Amitābhas, wie sie in den Sūtren verbrieft sind, nämlich allen Menschen in ihrer Todesstunde den Zugang zu seinem Reinen Land gewähren zu wollen.

Im Gegensatz zur ursprünglicheren Konzeption, die unermüdliche, sich durch viele Wiedergeburten erstreckende Anstrengungen aus ‘Eigener Kraft’ (chin. *zili* 自力, jap. *jiriki*) heraus fordert, nimmt diese Form der buddhistischen Lehre den Menschen mehr oder minder aus der Verantwortung für sein eigenes Handeln und seinem Streben nach Erlösung aus dem Saṃsāra, dem Kreislauf des Leidens. Sie ermöglicht ihm einen vergleichsweise kurzen Weg zum Ziel der buddhistischen Religionspraxis, der Buddhaschaft, denn den Sūtren zufolge wird jeder, der das Sukhāvātī erreicht, ein Buddha werden. Aus der ursprünglichen buddhistischen

Lehre der Selbsterlösung wurde eine Lehre der Fremderlösung, was im Westen immer wieder zu Vergleichen mit dem Christentum geführt hat.² Ein anschauliches Beispiel dafür bietet Nathan Söderblom, wenn er vom „Glauben an die unendliche Gnade des *Buddhagottes* Amitabhâ“ spricht.³

Doch was sind die Gründe für diesen extremen Wandel der buddhistischen Lehre, wie wir ihn in der Schule des Reinen Landes antreffen? Neben dharmalogischen⁴ Voraussetzungen und Entwicklungen, die das Entstehen dieser Lehre ermöglichten, gibt der historische Kontext der Entstehungszeit Einblicke in die Anstöße, die die Umsetzung des ‘dharmalogischen Potentials’ begünstigten. Unter den Begriff ‘historischer Kontext’ lassen sich dabei mehrere Perspektiven fassen: a) die sozio-politische Situation, in der agiert wurde; b) die sozio-psychologische Komponente, die erklären hilft, warum einige Änderungen in der Erlösungspraxis den Menschen dieser Zeit entgegenkamen bzw. welche religiösen Bedürfnisse damit erfüllt wurden; c) damit einhergehend das ‘inner-sanghische’ Streben nach Verbreitung des Dharma, also die Anpassung der Lehre an die Bedürfnisse der Menschen jener Zeit zum Zwecke ihrer Verbreitung; und schließlich d) der sozio-

² Vgl. dazu Hiroko Kimura o.J.: 104f.

³ Nathan Söderblom 1942: 149; Hervorhebung vom Autor.

⁴ Ich möchte an dieser Stelle den Gebrauch des Begriffs ‘Dharmalogie’ im buddhistischen Kontext, in Analogie zum Gebrauch des Begriffs ‘Theologie’ im christlichen Kontext, vorschlagen. Die Verwendung von ‘Theologie’ wäre im buddhistischen Kontext, wiewohl in der Sekundärliteratur oft anzutreffen, meines Erachtens nicht angemessen, da dem Buddhismus eine dem christlichen Verständnis vergleichbare Gottheit fehlt. Nach buddhistischer Vorstellung begründet und lenkt der Dharma das Weltgeschehen. Zentrale Aufgabe des Anhängers der buddhistischen Religion ist die Durchdringung dieses Weltgesetzes. Damit nimmt meines Erachtens der Dharma im Buddhismus eine vergleichbare Position ein wie Gott im Christentum. Der deutsche Sprachgebrauch erlaubt die Bildung neuer Begriffe in Analogie zu bereits bestehenden, deren Bedeutungsinhalt dadurch modifiziert wird. Der Begriff ‘Dharmalogie’, den ich bisher nicht in der einschlägigen Literatur zum Buddhismus gefunden habe, erlaubt meines Erachtens eine Übertragung der Bedeutungsvielfalt des Begriffs ‘Theologie’ auf den buddhistischen Kontext, ohne daß dabei christliches Gedankengut mitgeführt würde. Im folgenden wird also unter ‘Dharmalogie’ die geistige Auseinandersetzung mit dem Dharma in seinen verschiedenen Formen verstanden, gerade so, wie ‘Theologie’ als „Gottesgelehrtheit, Wissenschaft von Gott u. seiner Offenbarung, von Glaubensvorstellungen einer Religion“ (Duden 1961: 676) verstanden wird.

kulturelle Aspekt, der die kulturelle Vorbedingtheit einiger Entwicklungen beleuchten kann.

Einleitend werden in dieser Arbeit der Verehrungs-Gegenstand der Schule des Reinen Landes, d.h. der Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī dargestellt. Darauf wird die Amitābha-Verehrung außerhalb und innerhalb der Schule des Reinen Landes skizziert und abschließend werden verschiedene Entstehungsfaktoren der Schule des Reinen Landes beleuchtet.

In einer perspektivischen Betrachtung einzelner Aspekte soll es darauf ankommen, den Gegenstand der Untersuchung aus verschiedenen Blickwinkeln heraus zu betrachten, um so ein umfassenderes Bild der komplexen Entstehungsstrukturen in ihrem historischen Kontext zu erhalten.

Obgleich es eine ausgeprägte Amitābha-Verehrung auch im tibetischen Kulturkreis gibt, beschränkt sich diese Arbeit auf die Amitābha-Verehrung in Indien, China und Japan, da die Entwicklung der Schule des Reinen Landes zu einer eigenständigen, von anderen buddhistischen Praktiken unabhängigen Schule ihren Keim in Indien, ihr Wachstum in China und ihre Blüte in Japan hatte.

Ich werde in dieser Arbeit vornehmlich die Bezeichnung Buddha Amitābha für den über das Reine Land Sukhāvātī herrschenden Buddha wählen, da sie in der einschlägigen Literatur am häufigsten zu finden ist. Der Titel Amita (dt. ‘unendlich’), wie er in der *Encyclopaedia of Buddhism* (1964) verwendet wird, faßt zwar die Variationsmöglichkeiten in der Benennung am geeignetsten zusammen, entspricht aber nicht der Verwendung in den Sanskrit-Texten.⁵ Es findet sich die jeweils entsprechende Form für ‘Buddha Amitābha’ bzw. ‘Amitābha’ in den chinesischen Übersetzungen der zentralen Texte der Amitābha-Verehrung als *Amitufo* 阿彌陀佛 bzw. *Amituo* 阿彌陀 und in den japanischen Übersetzungen als *Amida-Butsu* bzw. *Amida*. Sie bezeichnen dort synonym

⁵ Luis O. Gomez (1996: 282) schreibt in Bezug auf Amita: „Chinese sources often use the Chinese transliteration of this adjective [d.i. immeasurable], *Amituo*, as the name for the Buddha Amitābha or Amitāyus. This practice is unknown in the Indian texts.“ Hervorhebung vom Autor, Ergänzung in Klammern vom Verfasser.

Amitābha (dt. 'Unendliches Licht') und die in den Sūtren ebenfalls erscheinende Namensform Amitāyus (dt. 'Unendliches Leben').⁶

Fachtermini werden, soweit dies möglich war, in Deutsch, Sanskrit, Chinesisch und Japanisch angegeben. Die chinesischen Schriftzeichen beziehen sich, soweit Übereinstimmung bestand, jeweils gemeinsam auf die chinesische und die japanische Umschrift. Die chinesische Umschrift wird durchgehend in Hanyu Pinyin, der offiziellen Umschrift der VR China angegeben (und nicht in der in der gängigen Sekundärliteratur häufig anzutreffenden älteren Wade Giles Umschrift d.h. *jingtu zong* statt *ching-t'u tsung*).

⁶ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 282.

1. Amitābha und Sukhāvātī

Zentraler Verehrungsgegenstand der Anhänger der Schule des Reinen Landes ist der Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī. Die Vorstellungen über Herkunft, Handlungen und Qualitäten dieses Buddhas sowie seines Landes speisen sich vor allem aus drei Texten, dem *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, dem *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* und dem *Amitāyur-dhyāna Sūtra*. Diese Texte werden als die ‘Drei Sūtren’ (chin. *sanjing* 三經, jap. *sanbu-kyō* 三部經) bezeichnet und genießen in der Schule des Reinen Landes höchste Verehrung.

Im folgenden sollen zunächst die Quellen, die die Vorstellungen von Amitābha und Sukhāvātī gespeist haben, beschrieben und eingeordnet werden. Danach werden die möglichen Ursprünge der Gestalt des Buddha Amitābha und seines Reinen Landes Sukhāvātī, wie auch die Vorstellungen von diesen, soweit sie sich aus den Quellen ergeben, skizziert. Abschließend wird noch auf die Herkunft und dharmalogische Konzeption der Reinen Länder allgemein eingegangen, um eine Einordnung in den buddhistischen Kontext zu ermöglichen.

1.1 Quellen zu Amitābha und Sukhāvātī

Bereits im siebten Kapitel des *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (chin. *Zhengfahua jing* 正法華經, jap. *Hokke-kyō* 法華經, dt. *Sūtra des Lotus des guten Gesetzes*, auch kurz *Lotus-Sūtra*), das zu dessen älteren Teilen gehört, wird Amitābha neben anderen Buddhas des Westens genannt. In jüngeren Kapiteln dieses Werkes wird er auch in Zusammenhang mit Sukhāvātī gebracht.⁷

Eines der ersten in China eingeführten indischen Werke befaßt sich mit dem Buddha Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī: Das *Pratyutpanna-buddha saṃmukhāvasthita samādhi Sūtra*, kurz *Pratyutpannasamādhi Sūtra* (chin.

⁷ Vgl. Peter Schwieger 1978: 7.

Banzhou sanmei jing 般舟三昧經, jap. *Hanju-zanmai-kyō*, dt. *Sūtra über den Samādhi der Direkten Begegnung mit den Buddhas der Gegenwart*).⁸

In diesem zuerst von Lokakṣema 179 u.Z. ins Chinesische übersetzten Werk⁹ wird eine Methode zur Visualisierung der ‘Buddhas der Zehn Richtungen’, d.h. aller gegenwärtig existierenden Buddhas, unter besonderer Berücksichtigung des Buddha Amitābha erläutert.¹⁰ Dieser Text liegt im Chinesischen in zwei Fassungen vor: in einer drei Rollen umfassenden Version, die von Huiyuan 慧遠 verwendet wurde, und in einer eine Rolle umfassenden Version, auf die sich Shandao 善導 berief. Die letztere Version empfiehlt die Vergegenwärtigung Amitābhas durch Namensanrufung.¹¹

Eine Vielzahl weiterer Texte beschäftigt sich direkt oder indirekt mit Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī.¹² Allein 32 Sūtren bieten 15 verschiedene Versionen der *jātaka* (dt. ‘Vorgeburtsgeschichte’) des Amitābha.¹³

Drei Texte bilden jedoch in China und Japan die Basis für die Verehrung von Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī: 1. das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra*, 2. das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra* und 3. das *Amitāyur-dhyāna Sūtra*.

Der chinesische Gelehrte Tanluan 曇鸞 adelte laut Roger J. Corless diese drei Texte, die er aus den verschiedenen Quellen zu Amitābha und Sukhāvātī auswählte, zu den ‘Drei Sūtren’ des Reinen Landes.¹⁴ Hiroko Kimura hingegen nimmt an, daß Hönen diese drei Texte auswählte, und übernimmt die Meinung Kōtatsu Fujitas, daß die Auswahl dreier Texte als autoritative Basis für die eigene

⁸ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 21. Nach Heng-ching Shih (1992: 30) ist dieser wohl im 1. Jh. entstandene Text sogar „the earliest datable literary reference to Buddha Amitābha and his Pure Land.“

⁹ Vgl. Heng-ching Shih 1992: 30 und Allan A. Andrews 1993: 21. Nach Kenryū Tsukinowa (1964: 440) von Lokarakṣa.

¹⁰ Heng-ching Shih (1992: 30) nimmt an, daß es zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes bereits eine ausgeprägte Amitābha-Verehrung gegeben hat.

¹¹ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 21.

¹² Eine Auswahl bietet Roger J. Corless 1973: 3.

¹³ Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 446f.

¹⁴ Vgl. Roger J. Corless 1973: 3.

Schule auch in anderen buddhistischen Schulen jener Zeit in Japan üblich war.¹⁵

Tatsächlich wurden laut Luis O. Gomez die beiden Versionen des *Sukhāvāṭīvyūha-Sūtras* in China auch mit anderen Texten zusammengruppiert.¹⁶

Laut Hiroko Kimura ist es allgemeine Meinung unter buddhistischen Gelehrten, daß die drei Texte historisch nicht zusammengehören und auch nicht als zusammengehörend angesehen wurden. Sie stammten aus verschiedenen Zeitepochen und geographischen Gegenden und stellten unterschiedliche Aspekte der Lehre der Schule des Reinen Landes dar.¹⁷

Über die Reihenfolge der Entstehung dieser Sūtren gibt es allerdings Zweifel. Daß das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* der zuletzt entstandene Text ist, scheint allgemein anerkannt, obgleich sich diese Annahme im wesentlichen darauf stützt, daß dem Text möglicherweise kein Original in Sanskrit zugrunde liegt, er also vermutlich erst in China entstanden ist.¹⁸ In Bezug auf die Entstehungszeiten des *Kleinen Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* und des *Großen Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* schließe ich mich der Meinung von Julian F. Pas an, der meines Erachtens in seiner Untersuchung zu zeigen vermag, daß der erstgenannte Text vor dem zweitgenannten entstanden sein muß, auch wenn eine genaue Datierung der beiden Texte nicht möglich ist.¹⁹ Er nimmt auch an, daß den chinesischen Übersetzungen beider Texte die größere

¹⁵ Vgl. Hiroko Kimura o.J.: 108; er bezieht sich auf Kōtatsu Fujita 1970.

¹⁶ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 127.

¹⁷ Hiroko Kimura o.J.: 108. Luis O. Gomez (1996: xii) vertritt jedoch die Ansicht, daß sowohl das *Kleine Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* als auch das *Große Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* im Bereich der indischen Nord-West-Grenze (heutiges Pakistan) entstanden sind.

¹⁸ Vgl. Julian F. Pas 1995: 8. Roger J. Corless (1973: 1) hingegen macht ein „distinctly Sanskrit feel“ aus, weshalb er den Text für eine Übersetzung aus dem Sanskrit hält. Luis O. Gomez (1996: 128) bezeichnet das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* als „most likely not an Indian text at all“ und klassifiziert es als zur Gruppe der *weijing* 偽經 (dt. ‘Pseudo-Sūtren’) gehörend. Volker Zotz (1991: 60) verlegt den Entstehungsort nach Zentralasien - leider ohne nähere Begründung oder Belege.

¹⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei Julian F. Pas 1995: 10-12. Er nennt auch die Gegenpositionen von Kōtatsu Fujita 1990, Moritz Winternitz 1933 und Alexander Soper 1959.

wissenschaftliche Relevanz zukommt, da die ihnen zugrundeliegenden Sanskrit-Versionen älter seien, als die uns bis heute in Sanskrit erhaltenen Versionen.²⁰

Die drei Texte sind nach Roger J. Corless voll entwickelte Mahāyāna-Sūtren und setzen ein Mahāyāna-Publikum voraus.²¹ Julian F. Pas geht davon aus, daß die Autorschaft an den beiden Versionen des Sukhāvātīvyūha Sūtra, die traditionell dem Buddha Śākyamuni zugerechnet wird, bei einigen Amitābha-Verehrern liegt: „The texts presuppose an already active movement that inspired some devotee(s) gifted with literary talents to compose a book (or books).“²²

Die beiden Versionen des Sukhāvātīvyūha Sūtra ergänzen sich in ihrer Anwendung. Nach Luis O. Gomez bildet das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra* die Basis für die tägliche religiöse Praxis, während das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra* die philosophische Untermauerung der Amitābha-Verehrung bietet.²³ Das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* kann diesem Autor zufolge als ein Kommentar zu den beiden Sukhāvātīvyūha Sūtren verstanden werden.²⁴

Hervorzuheben ist noch, daß die chinesischen Titel der beiden Sukhāvātīvyūha Sūtren sich entscheidend von den Original-Titeln in Sanskrit unterscheiden. Die Sanskrit-Titel beziehen sich auf das Reine Land Sukhāvātī, die chinesischen Titel hingegen auf den Buddha Amitābha.²⁵

Inhaltlich unterscheiden sich die chinesischen Übersetzungen der beiden Sukhāvātīvyūha Sūtren kaum von den uns in Sanskrit erhalten gebliebenen Texten. Vor allem die Anordnung einzelner Elemente wurde verändert und die Anzahl der Gelübde des Buddha Amitābha variiert - nicht jedoch im wesentlichen ihr Inhalt. Hinzugefügt wurden vor allem Ausführungen zu den guten Taten der

²⁰ Vgl. dazu Julian F. Pas (1995: 9): „Although the Chinese versions are secondary per se, they must have been based on Sanskrit originals older than the extant Sanskrit manuscripts, and therefore could be more reliable and accurate.“

²¹ Roger J. Corless 1973: 1.

²² Julian F. Pas 1996: 8; Ergänzungen in den Klammern durch den Autor.

²³ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 126.

²⁴ „In some ways the Meditation Sutra [d.i. das *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, Anm. des Verfassers] may be seen as a sort of commentary on the other two sutras – representing a tradition of interpretation and practice that remains influential to this day.“ Luis O. Gomez 1996: 128.

²⁵ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 3f.

Bodhisattvas und Ausführungen über schlechte Handlungen, also Anleitungen zum Erkennen des Rechten und Vermeiden des Schlechten.²⁶

Im folgenden stelle ich kurz die Quellenlage zu den ‘Drei Sūtren’ und deren Inhalte zusammen.

1.1.1 Kleines Sukhāvātīvyūha Sūtra

1.1.1.1 Quellenlage

Das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra* ist uns in Sanskrit, wie auch in zwei chinesischen Übersetzungen erhalten geblieben. Die frühere der beiden, die auch historisch die entscheidende Übersetzung war, wird dem aus Kucha stammenden Kumārajīva (344-413 oder 350-409) im Jahre 402 zugeschrieben²⁷, die spätere Xuanzang 玄奘 (602-664) im Jahr 650.²⁸

1.1.1.2 Inhalt

Das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra* wurde der Tradition nach von Buddha Śākyamuni in Śrāvastī im Jeta-Hain des Anāthapiṇḍaka verkündet.²⁹ Umgeben von Bodhisattvas und Mahāsattvas erläutert Śākyamuni 1.250 herausragenden Mönchen die Existenz und Beschaffenheit des Reinen Landes Sukhāvātī. Sein direkter Ansprechpartner ist dabei Śāriputra – der Tradition nach neben Maudgalyāyana einer der beiden Hauptschüler.

Der Text behandelt nacheinander die Existenz Sukhāvātīs, seine außerordentlichen Qualitäten, den darüber herrschenden Buddha, der hier vornehmlich Amitāyus genannt wird, die Herkunft dieses Namens und schließlich

²⁶ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 128ff.

²⁷ Der chinesische Titel lautet: *Amituo jing* 阿彌陀經.

²⁸ Der chinesische Titel lautet: *Chengzan jingtu foshe shou jing* 稱讚淨土佛攝受經. Zu diesem Abschnitt vgl. Pas 1995: 9.

²⁹ Ich orientiere mich bei der Beschreibung des Inhalts an der englischen Übersetzung der Sanskrit-Fassung des Textes durch Luis O. Gomez 1996.

die Bewohner des Reinen Landes. Darauf folgt die Aufforderung, eine Wiedergeburt in diesem Land anzustreben, mit der Erläuterung, wie dies möglich sei. Schließlich werden andere Buddhas, die ebenfalls ihre Reinen Länder preisen, als Beleg für die allgemeine Existenz von Reinen Ländern herangezogen, gefolgt von der Aufforderung, in die Belehrung des Buddha Śākyamuni zu vertrauen und eine Wiedergeburt im Sukhāvātī anzustreben. Zuletzt wird auf die Zeit des Niedergangs³⁰, in der der Buddha Śākyamuni lehrt, verwiesen und damit eindrücklich das Erlösungsbedürfnis der lebenden Wesen betont.

1.1.2 Großes Sukhāvātīvyūha Sūtra

1.1.2.1 Quellenlage

Das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra* ist sowohl in Sanskrit³¹ als auch in fünf – von laut Überlieferung ursprünglich zwölf - chinesischen Übersetzungen erhalten geblieben. Die erste Übersetzung wird nach dem heutigen Forschungsstand Zhi Qian 支謙 (2./3. Jh.) zwischen 222 und 253 zugerechnet.³² Nachfolgende Übersetzungen verfaßten zwischen 248 und 260 Boyan (3. Jh.),³³ 421 Buddhahadra (359-429) zusammen mit Baoyun 寶雲 (376-449),³⁴ zwischen 693 und 713 Bodhiruci (7./8. Jh.)³⁵ und zuletzt zwischen 982 und 1001 Faxian 法賢

³⁰ Hier handelt es sich nicht um die Vorstellung vom Niedergang der Lehre des Buddha im Zeitalter des ‘End-Dharma’, sondern um die kosmische Vorstellung vom letzten der vier *kalpa*. Vgl. dazu das Kapitel zur Zeit des ‘End-Dharma’ (3.1).

³¹ Luis O. Gomez (1996: xii) bemerkt, daß das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra* zwar nur in Sanskrit erhalten geblieben ist, aber manche Forscher, die er leider nicht benennt, eine andere indische Sprache für diesen Text als ursprünglicher ansehen.

³² Der chinesische Titel lautet: *Amituo sanye sanfo salou fotan guodu rendao jing* 阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經.

³³ Der chinesische Titel lautet: *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 無量清淨平等覺經. Diese Übersetzung wurde vordem Lokakṣema, im Chinesischen Zhi Loujiachen 支婁迦讖 (etwa um 168-188) zugerechnet. Vgl. Julian F. Pas 1995: 8 und Luis O. Gomez: 126, Fußnote 3.

³⁴ Der chinesische Titel lautet: *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經. Diese Übersetzung wurde vordem für das Jahr 252 Saṅghavarman, im Chinesischen Kang Sengkai 康僧鎧 (*Sengkai* aus Sogdien), zugerechnet. Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 16, Julian F. Pas 1995: 8 und Luis O. Gomez 1996: 126.

³⁵ Der chinesische Titel lautet: *Wuliangshou rulai hui* 無量壽如來會.

(10./11. Jh.)³⁶. Die Übersetzung von Buddhahadra und Baoyun zeitigte aufgrund ihrer hohen philosophischen Qualitäten die größte Wirkung.³⁷

1.1.2.2 *Inhalt*

Der Tradition nach verkündete Buddha Śākyamuni auf dem Geierberg (skr. Gṛdhrakūṭa) nahe der Stadt Rajagrha das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra*.³⁸ Während Śākyamuni Ānanda belehrt, ist er von Bodhisattvas und Mahāsattvas, von denen Maitreya namentlich genannt wird, sowie von 32.000 herausragenden Mönchen umgeben. Insgesamt sind die Schilderungen in diesem Sūtra ausführlicher und unterstreichen die unvergleichlichen Qualitäten Sukhāvātīs stärker. Zahlenangaben werden bis ins Unermeßliche gesteigert.

Der Text beginnt mit der Betonung der Lehrautorität des Buddha Śākyamuni. Danach wird die Vorgeburtsgeschichte des Buddha Amitābha erzählt: Der Mönch Dharmākara legt vor dem Buddha Lokeśvararaja das Gelübde ab, ein Buddha zu werden und alle Lebewesen zur Erleuchtung zu geleiten. Dann kündigt er an, über ein eigenes Reines Land herrschen zu wollen, das die guten Qualitäten aller existierenden Reinen Länder in sich vereint. Zu diesem Zweck zeigt und erläutert Lokeśvararaja ihm alle existierenden Reinen Länder und Dharmākara formt daraus in seinem Geist das Reine Land Sukhāvātī. Er legt 47 Gelübde³⁹ ab, die die Umsetzung bzw. Erfüllung der Qualitäten seines Reinen Landes nach seiner vollkommenen Erleuchtung geloben.

Anschließend folgt die Beschreibung der Handlungen und Tugenden des Dharmākara, die Versicherung, daß aus dem Mönch Dharmākara nun der Buddha Amitābha geworden sei, sowie eine Beschreibung seiner Erscheinung, seiner Begleiter und seiner Lebenszeit.

³⁶ Der chinesische Titel lautet: *Wuliangshou zhuangyan jing* 無量壽莊嚴經.

³⁷ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 126.

³⁸ Ich orientiere mich bei der Beschreibung des Inhalts an der englischen Übersetzung der Sanskrit-Fassung des Textes durch Luis O. Gomez 1996.

³⁹ Die Anzahl der Gelübde variiert in den verschiedenen Versionen. Vgl. dazu das Kapitel über die Gelübde Amitābhas (1.2.3).

Darauf werden das Reine Land Sukhāvātī und seine Bewohner ausführlich beschrieben. Weiterhin wird hervorgehoben, wie außergewöhnlich und hervorragend das Reine Land des Buddha Amitābha sei. Schließlich erzeugt der Buddha Śākyamuni für Ānanda eine Vision des Reinen Landes und zeigt allen Anwesenden die guten Qualitäten des Sukhāvātī.

Den Abschluß bilden Erklärungen zu den Arten der Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī, die Versicherung, daß eine große Anzahl von Bodhisattvas dort Wiedergeburt suche, sowie eine Hervorhebung der Wirkkraft der Gelübde des Buddha Amitābha.

1.1.3 Amitāyur-dhyāna Sūtra

1.1.3.1 Quellenlage

Das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* ist uns, wie bereits oben erwähnt, nur in der zwischen 423 und 442⁴⁰ entstandenen chinesischen Version von Kālayaśas (vermutlich 383-442) erhalten.⁴¹

1.1.3.2 Inhalt

Auch das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* soll der Tradition nach von Buddha Śākyamuni auf dem Geierberg (skr. Gṛdhrakūṭa) nahe der Stadt Rājagṛha verkündet worden sein.⁴² Adressatin der Belehrung ist in diesem Falle Vaidehī, die Ehefrau des Königs Bimbisāra.

Beide wurden durch ihren eigenen Sohn gefangengesetzt. Vaidehīs Schmerz über das Unrecht dieser Welt veranlaßt Buddha Śākyamuni dazu, sich zu ihr zu begeben. Sie bittet ihn darum, ihr ein Land zu zeigen, in dem es keine

⁴⁰ Heng-ching Shih (1992: 34) legt den Abschluß der Übersetzung in das Jahr 453.

⁴¹ Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 16. Der chinesische Titel lautet: *Guanwuliangshou jing* 觀無量壽經.

⁴² Ich orientiere mich bei der Beschreibung des Inhalts an der englischen Übersetzung des chinesischen Textes durch Junjirō Takakusu in E. B. Cowell u.a. 1987.

Ungerechtigkeiten gibt. Daraufhin zeigt er ihr in einer Vision alle existierenden Reinen Länder. Vaidehī entscheidet sich für das Reine Land Sukhāvātī und bittet Śākyamuni um Anweisungen zur Meditation darüber. Śākyamuni erläutert ihr und dem ebenfalls anwesenden Ānanda sechzehn Meditationen über Sukhāvātī, den Buddha Amitābha und die Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāma. Desweiteren unterscheidet er entsprechend den karmischen Vorbelastungen der Gläubigen neun unterschiedliche Arten der Wiedergeburt im Sukhāvātī.⁴³

1.2 *Amitābha*

Wie bereits eingangs erwähnt, finden sich mehrere Namensformen für den Buddha, der über das Reine Land Sukhāvātī herrscht.

In den Sanskrit-Texten werden die Bezeichnungen Amitābha (dt. ‘Unendliches Licht’) und Amitāyus (dt. ‘Unendliches Leben’) verwendet. Der Name Amitābha wird dort im wesentlichen als von der unendlichen Lichtausstrahlung dieses Buddhas herstammend beschrieben. Der Titel Amitāyus, der sich in beiden Sukhāvātīvyūha Sūtren findet, erklärt sich nach diesen Texten aus der unendlichen Zeitspanne, die seit der Verwirklichung der Buddhaschaft des Bodhisattva Dharmākara vergangen ist, kann aber auch im Zusammenhang mit der Lebenszeit der Bewohner Sukhāvātīs gesehen werden.⁴⁴

In chinesischen Übersetzungen wird das beiden Bezeichnungen gemeinsame Element *amita* (dt. ‘unendlich’, ‘grenzenlos’ oder ‘unermeßlich’) verwendet.⁴⁵ Dies geschieht auf zweierlei Art: zum einen wird dieser Teil im Chinesischen lautlich als *amituo* 阿彌陀 umschrieben, zum anderen wird er als *wuliang* 無量 (dt. ‘nicht ermeßbar’) übersetzt, wobei verschiedene Zusätze hinzugefügt werden.⁴⁶

⁴³ Vgl. dazu das Kapitel über die Darstellung Sukhāvātīs im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* (1.3.1.5).

⁴⁴ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 282.

⁴⁵ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 282.

⁴⁶ Vgl. Kenryū Tsukinowa 1964: 440ff.

In Japan wird vornehmlich die chinesische Transskription in der japanischen Lautung verwendet: *amida* 阿彌陀.

1.2.1 Herkunft der Gestalt des Buddha Amitābha

Die Forschung konnte bisher noch kein abschließendes Bild von der Herkunft der Gestalt des Buddha Amitābha erarbeiten, doch lassen sich drei Einflußlinien unterscheiden: a) Einflüsse aus dem persischen Kulturraum, b) Einflüsse aus dem hinduistischen Kulturraum und c) innerbuddhistische, dharmalogische Entwicklungen.

Der persische Einfluß wird in der Sekundärliteratur vor allem von westlichen Forschern angeführt. Sie nehmen an, daß die Übereinstimmung bestimmter Aspekte in der Lehre von dem zoroastrischen Ahura Mazda und seines höchsten Himmels mit der des Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī auch eine historische Verbindung nahelegen. Hierbei werden vor allem die mit beiden verbundene Lichtsymbolik, die von beiden zur Erreichung ihrer Sphären gewährte Hilfe und eine Triade von Heilsgestalten⁴⁷ in beiden Traditionen angeführt.⁴⁸

Der hinduistische Einfluß wird an den Gestalten Yama, Mahāsudarśana und Viṣṇu,⁴⁹ an der Ähnlichkeit der Bezeichnungen *amita* und *amṛta*⁵⁰ und an gestalterischen Parallelen der Paradiese und Himmel im Hinduismus und im Buddhismus festgemacht.

Ob und inwieweit persische oder hinduistische Einflüsse tatsächlich die Gestalt des Buddha Amitābha mitprägten, ist nach heutigem Stand der Forschung nicht zu

⁴⁷ Hier werden auch christliche Einflüsse nicht ausgeschlossen, so führt Julian F. Pas (1995: 5) Alexander Soper (*Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*. Ascona (Schweiz): 1959) als Beispiel an.

⁴⁸ Julian F. Pas (1995) führt als ausführlichste Forschung zu diesem Thema die Arbeit von Marie-Thérèse de Mallmann (*Introduction à l'Étude d'Avalokiteśvara*. (Annales du Musée Guimet 57). Paris 1948) an, die eine Verbindung zwischen dem aus dem Zoroastrismus entstandenen Zurvanismus mit seiner Gottheit Zurvān Akarana (dt. 'unendliche Zeit') und dem buddhistischen Amitāyus herstellt und zudem weitere Parallelen sieht.

⁴⁹ Die beiden Letztgenannten werden mit der Sonne in Verbindung gebracht.

⁵⁰ Der unendliches Leben spendende Trank der hinduistischen und buddhistischen Tradition.

klären. Ich möchte mich allerdings Julian F. Pas anschließen, wenn er feststellt: „the parallelism so often noticed in Buddhism, Hinduism,[sic!] and Iranian religions can also be interpreted as a case of simultaneous but independent evolution within different traditions.“⁵¹

Unabhängig davon, ob es nicht-buddhistische Vorläufer für die Gestalt des Amitābha gab, fußt die Ausgestaltung der Lehre von diesem Buddha auf dem der buddhistischen Lehre inhärenten ‘dharmalogischen Potential’ und läßt sich nach Jūshin Ikemoto daraus auch ausreichend erklären.⁵² Er unterscheidet drei Argumentationsmöglichkeiten:

1. Die Lehre vom Buddha Amitābha ergibt sich logisch aus dem von Buddha Śākyamuni verkündeten Dharma. Besonders das von Śākyamuni vorgelebte und gelehrte Bodhisattva-Ideal wird hier als Erklärung der Wirkung Amitābhas gesehen.

2. Die historische Gestalt des Buddha Śākyamuni wurde von seinen Schülern idealisiert und mit dem gelehrten Dharma gleichgesetzt. Da der Dharma nach den Lehrreden des Buddha Śākyamuni ewig und allgegenwärtig ist, mußte dies auch auf den Buddha selbst zutreffen. Deshalb wurden vergangene, zukünftige und gegenwärtige Buddhas in verschiedenen Weltgegenden der buddhistischen Kosmologie angenommen und die Lehre des Buddha Śākyamuni entsprechend interpretiert. Amitābha stellt einen dieser gegenwärtigen Buddhas dar.

3. Amitābha ist die Verkörperung der Weisheit und des Mitleids des Buddha Śākyamuni. Somit ist er nicht ohne das Erleuchtungserlebnis des Buddha Śākyamuni denkbar.⁵³

⁵¹ Julian F. Pas 1995: 7.

⁵² Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 443. Diesem Urteil scheint sich auch Julian F. Pas (1995: 5) anzuschließen.

⁵³ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß gerade in der *Jōdo-shinshū* dieses Verhältnis umgedreht wird. Dort ist Śākyamuni lediglich der Bote Amitābhas. Vgl. dazu das Kapitel über Shinran (2.3.8).

Zwar stellt keine dieser innerbuddhistischen Argumentationsweisen einen greifbaren historischen Zusammenhang her, der geeignet wäre, das Auftauchen der Gestalt des Buddha Amitābha im buddhistischen Pantheon zu erklären. Überdies handelt es sich nach Julian F. Pas bei den Vertretern dieser Sichtweise mehrheitlich um japanische ‘Buddhologen’⁵⁴, was ein apologetisches Interesse nicht ausschließen läßt.⁵⁵ Doch handelt es sich zumindest um eine Perspektive, die westliche Wissenschaftler in der Regel schon aufgrund der geringeren Kenntnis der Quellen und der Ungeschultheit in buddhistischer Philosophie nicht einzunehmen vermögen und die deshalb gewöhnlich nicht ausreichend beachtet wird. Von diesen Anstößen ausgehend, wären weitergehende wissenschaftliche Studien möglich und nötig, um solide Mosaiksteine zu erarbeiten, mit denen ein umfassenderes Bild von der Entwicklung der Gestalt des Buddha Amitābha entstehen kann.

1.2.2 Vorgeburtsgeschichte des Buddha Amitābha

Während das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra* nichts über die Vorgeburtsgeschichte (skr. *jātaka*) des Buddha Amitābha aussagt, finden wir im *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* eine ausführliche Beschreibung des Werdeganges des Buddha.⁵⁶ An mehreren Stellen wird der Vorbildcharakter der Handlungen des späteren Buddha herausgestellt. Dies sollte sicher nicht nur, wie es im Text formuliert wird, die Bodhisattvas anleiten, sondern natürlich auch die Leserschaft des Sūtras.

Obwohl sich in verschiedenen Texten mehrere *jātaka* des Buddha Amitābha finden,⁵⁷ sollen hier nur die für die Entstehung des Reinen Landes Sukhāvātī entscheidenden Aspekte seiner Vorgeschichte wiedergegeben werden:

⁵⁴ In meiner Terminologie also ‘Dharmalogen’.

⁵⁵ Vgl. Julian F. Pas 1995: 5.

⁵⁶ Ich stütze mich bei der Darstellung im wesentlichen auf die Fassungen des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* in Sanskrit und Chinesisch in der Übersetzung von Luis O. Gomez 1996.

⁵⁷ Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 446f.

Vor unzählbaren *kalpa*⁵⁸ entschied sich der Bodhisattva Dharmākara, ein eigenes *buddhakṣetra*⁵⁹ zu gründen. Zu diesem Zweck bat er den Buddha Lokeśvararāja, ihm den Weg zur Verwirklichung dieses Zieles zu weisen. Lokeśvararāja zeigte ihm, beeindruckt von der Ernsthaftigkeit des Bittenden, alle existierenden *buddhakṣetra* und erläuterte deren Vorzüge und Nachteile. Dieser Vorgang, der allen Lebewesen zum Nutzen gereichen sollte, nahm eine sehr lange Zeitspanne in Anspruch. In einem Zeitraum von fünf *kalpa* vereinigte Dharmākara dann alle positiven Elemente der 21 Millionen⁶⁰ *buddhakṣetra* und übertraf dabei die Qualitäten der bestehenden *buddhakṣetra* sogar noch.

Schließlich legte er vor dem Buddha Lokeśvararāja Gelübde ab, die ihm nur dann gestatteteten, selbst ein Buddha zu werden, wenn alle in ihnen aufgeführten Elemente seines Reinen Landes realisiert würden.

In einer unvorstellbar langen Zeitspanne vervollkommnete er sich derart und sammelte Verdienste in so großem Maße an, daß er das Reine Land Sukhāvātī letztendlich realisieren konnte. Seit dieser Zeit herrscht er als Buddha Amitābha über das Reine Land Sukhāvātī und belehrt dort die Bewohner dieses *buddhakṣetra*.

1.2.3 Die Gelübde des Buddha Amitābha

Die zur Realisierung des Sukhāvātī geleisteten Gelübde (skr. *praṇidhāna*) des Buddha Amitābha können in zwei Gruppen eingeteilt werden: a) die allgemeinen Gelübde, die den Wunsch ausdrücken, Erleuchtung zu erlangen und als Bodhisattva zum Wohle aller Lebewesen zu wirken, und b) die individuellen Gelübde, die die Wirkungsweise des Bodhisattva spezifizieren.

⁵⁸ Eine unvorstellbar lange Zeitspanne, die im Hinduismus und Buddhismus zur Bemessung von Weltzyklen verwendet wird. Am ehesten mit dem Begriff Äon zu vergleichen.

⁵⁹ Vgl. dazu das Kapitel über die Reinen Länder (1.4).

⁶⁰ Nach Luis O. Gomez (1996: 165, Fußnote 9) kann die Zahlenangabe auch als 2.100 Millionen gelesen werden.

Die Letzteren stellen im wesentlichen das Heilsversprechen für die Anhänger der Schule des Reinen Landes dar. In diesen Gelübden sind die drei entscheidenden Elemente der Amitābha-Verehrung enthalten: a) Amitābhas Fähigkeiten, die die Existenz des Reinen Landes überhaupt erst ermöglichen, b) die Qualitäten des Reinen Landes, die die Bewohner zur vollkommenen Erleuchtung führen sollen und c) die Praktiken, mit denen man das Reine Land erreicht.

Die Anzahl der Gelübde, die der Buddha Amitābha in der Zeit vor der Erlangung der Buddhaschaft abgelegt haben soll, variiert von Version zu Version des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtras*⁶¹ zwischen 24 und 48 Gelübden. Inhalt und Reihenfolge der einzelnen Gelübde sind ebenfalls nicht gänzlich festgelegt.⁶² Die Unterschiede erklären sich nach Jūshin Ikemoto, schließlich besaßen „worshippers of Amita (...) different notions according as the time, place and religious experiences differed.“⁶³

Einzig das Gelübde, daß das Sukhāvātī von den drei unheilsamen Existenzformen frei sein soll, steht am Anfang jeder Aufzählung der Gelübde in den verschiedenen Versionen des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*.⁶⁴ Dies kann als Hinweis auf die zentrale Bedeutung Sukhāvātīs als Ort des absoluten Heils verstanden werden, an dem ausschließlich eine Steigerung der spirituellen Fähigkeiten zu erwarten ist – und natürlich angenehme Lebensumstände, die dies ermöglichen und fördern.

Verschiedene Schulrichtungen innerhalb der Schule des Reinen Landes präferieren unterschiedliche Gelübde. Dabei wird stets eine bestimmte Gruppierung der Gelübde vorgenommen, so daß diese den Kernpunkt der Lehre der jeweiligen Schule betonen.⁶⁵

⁶¹ Die Gelübde finden sich nicht im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*.

⁶² Vgl. die tabellarische Gegenüberstellung der Gelübde in einer Sanskrit- und einer chinesischen Version, wie sie von Luis O. Gomez (1996: Tabellen 5 und 6 auf S. 264f) vorgelegt wurde.

⁶³ Jūshin Ikemoto 1964: 450.

⁶⁴ Vgl. Hiroko Kimura o. J.: 113. Die drei negativen Existenzformen sind: Tiere, Hungergeister und Höllenlebewesen.

⁶⁵ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 139.

Nach Luis O. Gomez nehmen insbesondere folgende Gelübde in verschiedenen Schulen eine herausragende Stellung ein: das 17. Gelübde, nach dem alle Buddhas den Namen Amitābhas preisen; das 18. Gelübde, nach dem jeder in das Reine Land Sukhāvātī hineingeboren wird, der zehnmal oder sogar weniger oft die Wiedergeburt dort mit ganzem Herzen anstrebt; das 19. Gelübde, wonach Buddha Amitābha den tugendhaften Gläubigen von seinem Totenbett abholt; und das 20. Gelübde, das all jenen die Geburt im Reinen Land zusagt, die den Namen Amitābhas gehört und sich um die Wiedergeburt im Sukhāvātī bemüht haben. Von diesen vier Gelübden wird das 18. als die Essenz des gesamten Sūtras angesehen.⁶⁶

Je nach Schwerpunkt in der Praxis der verschiedenen Schulrichtungen werden noch weitere Gelübde als essentiell angesehen, die die jeweiligen Praktiken dharmalogisch untermauern.⁶⁷

1.2.4 Darstellungen des Buddha Amitābha bzw. Amitāyus

Die Darstellung in Bildern und Plastiken ist eine augenscheinliche Ausprägung religiöser Vorstellungen. In ihnen sind nicht nur die ästhetischen Ideale einer Kultur zum Ausdruck gebracht, sondern auch die Inhalte des religiösen Lehrgebäudes durch Symbole verbildlicht.⁶⁸

Amitābha wird in der Regel auf einem Lotusthron oder einer Lotusblüte sitzend (skr. *padmāsana* bzw. *vajrāsana*) in Meditationshaltung dargestellt. Seine Hände ruhen in der Meditationsgeste (skr. *dhyānamudrā*) in seinem Schoß und halten, als Symbol für die Herrschaft über ein Reines Land, eine Bettelschale (skr. *pātra*), aus der drei Früchte hervorschauen. Umgeben ist das Bildnis von einer Halo, die das

⁶⁶ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 139. Die Numerierung der Gelübde richtet sich hier und im folgenden nach der chinesischen Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* durch Buddhahadra und Baoyun, dem *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經.

⁶⁷ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 139f.

⁶⁸ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an Hans Wolfgang Schumann 1986.

unendliche Licht darstellen soll. Diese Darstellungsweise unterscheidet sich kaum von der des Buddha Śākyamuni.

Amitābha wird oft auch in dunkelroter Farbe, versehen mit dem Attribut der Lotusblüte, die die Geburt im Reinen Land symbolisiert, dargestellt. Das ihm zugehörige Tier ist der Pfau, der in Asien den Ruf genießt, gegen jedes Gift bzw. schädlichen Einfluß immun zu sein. Die ihm zugeordnete Himmelsrichtung ist der Westen. Amitāyus wird lediglich in tibetischen Darstellungen ikonographisch von Amitābha unterschieden. Seine Farbe ist dort hellrot und in den Händen, die sich auch hier in der *dhyānamudrā* befinden, steht ein Wasser- bzw. *Amṛta*-Gefäß (skr. *amṛtakalaśā*), das auf seinen Namen 'Unendliches Leben' anspielt.

In China und Japan wird Amitabha oft stehend (skr. *samāpada*), mit erhobener rechter Hand in der Ermutigungsgeste (skr. *abhayamudrā*) und herunterhängender linker Hand in der Geste der Wunschgewährung (skr. *varadamudrā*), in goldener Farbe dargestellt.

Allen Darstellungen können die Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta zur Seite gestellt sein.

1.3 Sukhāvātī

Das Reine Land Sukhāvātī stellt für die Anhänger der Schule des Reinen Landes das zentrale – wenn auch vorläufige – Ziel ihres religiösen Strebens dar. Es bildet einen idealen Projektionsort für die Wünsche der Menschen und bietet eine Fluchtmöglichkeit vor den Widrigkeiten und Ängsten des täglichen Lebens. Insofern stellt es auch einen Gegenentwurf zu den Gegebenheiten der erlebten Welt dar.

Das Sukhāvātī bietet jedoch nicht nur beste Lebensverhältnisse, sondern auch beste Bedingungen zum Studium des buddhistischen Dharma. Nichts soll die Bewohner dieses Landes vom Weg zur Buddhaschaft ablenken, alles soll sie darauf hinführen.

1.3.1 Beschreibungen des Reinen Landes Sukhāvātī

In den Sukhāvātīvyūha Sūtren und im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* finden wir eine genaue Beschreibung des Reinen Landes Sukhāvātī. Dabei unterscheiden sich sowohl die Darstellungen im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* von denen im *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* als auch diejenigen der jeweiligen Übersetzungen ins Chinesische von denen der Versionen in Sanskrit.

Inwieweit die Unterschiede der chinesischen Übersetzungen von den Texten in Sanskrit einen Ausdruck der kulturellen Prägung der Übersetzer und der angesprochenen Leserschaft darstellen und möglicherweise die Verbreitung der Schule des Reinen Landes beförderten, kann in dieser Arbeit leider nicht weiter beleuchtet werden. Gleiches gilt für die unterschiedliche Wirkung der Beschreibungen des Reinen Landes im *Kleinen* bzw. *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* und im *Amitāyur-dhyāna Sūtra*. Um einen Eindruck der Differenzen in den Darstellungen zu vermitteln, sollen im folgenden die verschiedenen Elemente Sukhāvātīs etwas ausführlicher dargestellt werden. Auch kann so die Vielfältigkeit und Dharma-Bezogenheit des Reinen Landes herausgestellt werden, um zu zeigen, daß Sukhāvātī nicht nur paradiesische Lebensbedingungen bietet, sondern in all seinen Elementen dem einen dharmalogischen Zweck dient, der Hinführung auf die Buddhaschaft.

Die Beschreibung des Reinen Landes im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* dürfte aufgrund seiner Kürze und durch die Praxis der Rezitation des Textes weitere Verbreitung im Volk gefunden haben als die des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*. Auf der anderen Seite dürfte die Beschreibung im *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* für die Theoriebildung durch die buddhistischen Gelehrten von größerer Bedeutung gewesen sein und entsprechend in der Verbreitung der Lehre vom Reinen Land seinen Niederschlag gefunden haben.⁶⁹

⁶⁹ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 126.

1.3.1.1 *Sukhāvātī in der Sanskrit-Version des Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*

Sukhāvātī liegt westlich von Śrāvastī, dem Ort, an dem der Buddha Śākyamuni seine Belehrung gibt.⁷⁰ Es wird von Buddha Amitābha beherrscht, der sich zum Zeitpunkt der Belehrung im Reinen Land Sukhāvātī befindet und dort den Dharma lehrt.⁷¹

Die Bewohner des Landes kennen kein physisches und mentales Leid. Statt dessen erfahren sie unendliches Glück und Zufriedenheit.

Umgeben ist das Land von einer siebenfachen Einfriedung und sieben Reihen aus Palmenbäumen. All dies ist mit Netzen aus klingenden Glöckchen überdeckt und mit den vier edlen Materialien Gold, Silber, Smaragd und Bergkristall verziert. Es finden sich von Edelsteinbäumen umstandene, mit sieben edlen Materialien verzierte Lotusteiche, deren Boden mit Goldsand bedeckt ist, von deren flachen Rändern Treppen in das seichte Wasser führen und deren Wasser ausgesprochen angenehm ist. Darin schwimmen wagenradgroße blaue, gelbe, rote, weiße und mehrfarbige Lotusblüten. Musik himmlischer Instrumente erfüllt die Luft, der Boden ist goldfarben und hübsch anzusehen und Blüten regnen bei Tag und bei Nacht je dreimal vom Himmel.

Die Bewohner des Landes verehren vom Vormittag bis zum Nachmittag die Buddhas der anderen *buddhakṣetra* und bringen diesen Blüten dar.

Allerlei Vögel versammeln sich dreimal am Tage und dreimal in der Nacht, um gemeinsam zu singen. In diesem Gesang hört man einzelne Lehren des Buddha, und die Gedanken der in Sukhāvātī lebenden Wesen wenden sich den ‘Drei Juwelen’ (skr. *triratna*, chin. *sanbao* 三寶, jap. *sanbō*) Buddha, Dharma und Sangha zu. Wenn die Bäume und Glockennetze sich im Wind bewegen, entsteht eine Musik, die die Bewohner dazu bringt, die Präsenz der ‘Drei Juwelen’ in ihrem Körper zu fühlen.

⁷⁰ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an der chinesischen Übersetzung des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, dem *Amituo jing* 阿彌陀經 von Kumarajiva. Vgl. Luis O. Gomez 1996: 145-151.

⁷¹ Der Buddha wird im weiteren Verlauf des Sūtras auch als Buddha Amitāyus bezeichnet.

In diesem Reinen Land existieren weder Lebewesen der drei unheilsamen Existenzformen, noch sind diese überhaupt namentlich bekannt. Die Vögel, die im Reinen Land singen, sind entsprechend vom Buddha des Landes magisch erschaffen worden, also nicht der unheilsamen Existenzform der Tiere zugehörig. Sowohl Sukhāvātī als auch die anderen *buddhakṣetra* werden von dem Licht des Buddha Amitābha erleuchtet.

Zahllose Bodhisattvas, die nur noch durch eine Geburt von der vollständigen Erleuchtung getrennt sind und dieses geistige Niveau nicht mehr verlieren können, also die ‘Stufe ohne Rückschritt’ (skr. *avaivartikabhūmi*, chin. *butuizhuan* 不退轉, jap. *fu-taiten*) erreicht haben, bevölkern das Reine Land Sukhāvātī.

1.3.1.2 Abweichungen der Darstellung Sukhāvātīs in der chinesischen Version des Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra

Die vorliegende chinesische Fassung des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* weicht in ihrer Darstellung des Reinen Landes nur geringfügig von der Sanskrit-Fassung ab.⁷²

Vor allem sind es chinesische Stilelemente, die eingeführt wurden. So erscheinen keine Juwelenbäume, dafür aber Pavillons in der Beschreibung. Lotusteiche werden durch Badeteiche ersetzt und die sieben Materialien werden nicht erwähnt.

Das Reine Land erscheint nüchterner: Die Bewohner begeben sich früh morgens zu einem Besuch in andere *buddhakṣetra* und kehren unverzüglich zurück. Die Blüten fallen viermal im Laufe des Tages zur genauen Stunde.

⁷² Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an der chinesischen Übersetzung des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, dem *Amituo jing* 阿彌陀經 des Kumārajīva. Vgl. Luis O. Gomez 1996: 145-151.

Der Buddha wird hier, wie auch in der chinesischen Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, unterschiedslos als Buddha *Amituo* bezeichnet, also in der Form, die wir später in Japan als Amida wiederfinden.

Als letzte Abweichung soll noch die aktive Rolle, die Amitābha zugesprochen wird, erwähnt werden. Während es in der Sanskrit-Fassung über die Qualitäten des Sukhāvātī heißt: „This is *how that buddha-field is adorned* (...) with such a panoply of wondrous qualities of buddha-fields“⁷³, stellt die chinesische Fassung aus meiner Sicht Amitābhas handelndes Eingreifen stärker heraus: „(...) in the Land of Supreme Bliss, good qualities and ornaments like these *are brought to perfection*.“⁷⁴ Es könnte ein Zusammenhang mit der bereits oben erwähnten Namensänderung des Textes im Chinesischen bestehen: Aus dem Text über das Reine Land Sukhāvātī wurde der Text über Buddha Amitābha. Dem Buddha wurde also eine zentralere Stellung zugeschrieben, als dies im Sanskrit-Titel der Fall war.⁷⁵

1.3.1.3 Abweichungen der Darstellung Sukhāvātīs in der Sanskrit-Version des Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra

Die Darstellung des Reinen Landes in der Sanskrit-Version des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* weicht in einigen Punkten von derjenigen der Sanskrit-Version des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* ab.⁷⁶

Vor allem sind die Ausführungen zu einzelnen Elementen des Reinen Landes umfangreicher.⁷⁷ So wird das Material der Edelsteinbäume, die uns schon im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* begegneten, von den Wipfeln bis zu den Wurzeln

⁷³ Luis O. Gomez 1996: 16; Hervorhebung vom Verfasser.

⁷⁴ Luis O. Gomez 1996: 146; Hervorhebung vom Verfasser.

⁷⁵ Vgl. dazu das Kapitel über die Quellentexte zum Reinen Land (1.1).

⁷⁶ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an der chinesischen Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, dem *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經 von Buddhahadra und Baoyun. Vgl. Luis O. Gomez 1996: 153-222.

⁷⁷ Nach Luis O. Gomez (1996: 80, Fußnote 40 und 176, Fußnote 27) ist die Darstellung der Elemente des Reinen Landes Teil der Erläuterungen zu den Gelübden des Dharmākara.

der Bäume genau beschrieben. Vögel und Pflanzen, wie auch Flüsse, werden ausführlicher behandelt.

Unterschiede bestehen im wesentlichen in zehn Punkten:

- a) Neben dem positiven Einfluß der Geräusche wird auch der Geruch als den Lebewesen im Sukhāvātī förderlich eingeführt.
- b) Lotusblüten aus sieben kostbaren Materialien wachsen überall und senden Lichtstrahlen aus, aus denen Buddhas entstehen, die wiederum andere *buddhakṣetra* besuchen und dort den Dharma lehren. Dies steht im Gegensatz zu der Darstellung im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, in der die Bewohner Sukhāvātīs andere Reine Länder besuchen, um den dortigen Buddhas zu huldigen.
- c) Das Reine Land wird mit anderen Reinen Ländern kontrastiert, indem Sukhāvātī als völlig eben, also ohne Berge und ohne Meere, beschrieben wird.⁷⁸
- d) Es gibt keinen Unterschied zwischen Tag und Nacht, da Amitābha ganz Sukhāvātī mit seinem Licht erfüllt.
- e) Es werden keine Lotusteiche erwähnt, dafür aber Flüsse, die allerdings genauso ungefährlich und angenehm sind wie die Teiche.
- f) Die Lebewesen Sukhāvātīs haben die Fähigkeit, ihre Umgebung zu kontrollieren. So ist es ihnen möglich, die Temperatur des Flußwassers beliebig zu verändern, den sie umgebenden Geruch zu bestimmen und die Geräusche, die sie wahrnehmen, auf unterschiedliche Weisen zu interpretieren.
- g) Im Gegensatz zu der Darstellung im *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* kommt den Lebewesen Sukhāvātīs durch die Geräusche nicht automatisch eine

⁷⁸ Gewöhnlich herrscht die Auffassung, alle *buddhakṣetra* seien gleich aufgebaut. Sukhāvātī unterscheidet sich hierin, wie es ja auch als das beste aller Reinen Länder beschrieben wird. Vgl. Luis O. Gomez 1996: 86, Fußnote 45.

bestimmte Bedeutung, wie z.B. Gedanken an die ‘Drei Juwelen’, in den Sinn. Sie können darüber entscheiden, was sie gerade hören wollen.⁷⁹

- h) Neben der Abwesenheit der drei unheilsamen Existenzformen werden auch die Begriffe, die das Gegenteil von *sukhā* (dt. ‘Glück’) beschreiben, wie z.B. *duḥkha* (dt. ‘Leid’) als im Reinen Land unbekannt genannt. Es herrscht also nicht unterschiedsloses Einerlei in Sukhāvātī, sondern Sukhāvātī bedeutet die Abwesenheit des Leides bei gleichzeitiger Anwesenheit des Glücks.
- i) Die Bewohner des Reinen Landes sind den *Paranirmitavaśavartin*-Göttern, den Götter des sechsten und höchsten Himmels des Bereiches der Begierde ähnlich, d.h. sie haben übernatürliche Kräfte, empfinden körperliche Genüsse, auch wenn sie keine Nahrung zu sich nehmen, und verfügen über Paläste, in denen sie sich verlustieren, Sport treiben und sich auf Wunsch mit Nymphen umgeben können.⁸⁰
- j) Spirituelle oder soziale Rangunterschiede gibt es unter den Lebewesen Sukhāvātīs nicht. Es gibt aber zwei unterschiedliche Arten der Geburt im Reinen Land: a) für diejenigen, die ohne jeden Zweifel an Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī glauben, die direkte magische Geburt auf einer offenen Lotusblüte und b) für die mit Zweifeln Behafteten die magische Geburt in einer geschlossenen Lotusblüte, in der sie erst fünfhundert Jahre verweilen müssen, bevor sie das Reine Land betreten dürfen.

Soweit die wesentlichen Unterschiede in der Darstellung des Reinen Landes, wobei hier die abweichende Reihenfolge, in der der Text die einzelnen Elemente des Sukhāvātī darlegt, unberücksichtigt gelassen wurde.

⁷⁹ „And each one of them will hear exactly the delightful sound he wishes to hear, in whatever manner he wishes to hear it. For instance, he will be able to hear the word ‘Buddha’, ‘Dharma’, or ‘Sangha’. Or he will be able to hear the phrase ‘the perfect virtues of the bodhisattva’ (...).“
Vgl. Luis O. Gomez 1996: 87.

⁸⁰ Vgl. Luis O. Gomez 1996: 89.

1.3.1.4 *Abweichungen der Darstellung Sukhāvātīs in der chinesischen Version des Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*

Die Darstellung Sukhāvātīs in der chinesischen Version des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* weist neben der Umstellung der Textelemente vor allem zwei Veränderungen auf.⁸¹

Zum einen wird der ‘Baum der Erweckung’ (skr. *bodhi-vṛkṣa* bzw. *bodhi-druma*, chin. *putishu* 菩提樹) Amitābhas eingeführt, der durch seine Geräusche, seinen Duft, seinen Anblick und durch das Licht, das er ausstrahlt, die Lebewesen unumkehrbar auf den Weg des Dharma führt.

Zum zweiten wird in der chinesischen Fassung wieder von Badeteichen gesprochen, die allerdings dieselben Qualitäten haben wie die Flüsse der Sanskrit-Fassung.

Darüberhinaus wird das Reine Land Sukhāvātī hier in noch schillernderen Farben beschrieben, als dies in der Sanskrit-Version geschieht. Im Unterschied zu der nüchterneren Beschreibung in der chinesischen Fassung des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra* werden hier die sieben Materialien verwendet.

Abschließend ist noch anzumerken, daß die Bewohner Sukhāvātīs in der chinesischen Textfassung aus allen Kategorien herausgenommen werden. Sie ähneln nicht mehr den *Paranirmitavaśāvartin*-Göttern, sondern sind weder Götter noch Menschen und allen anderen Wesen bis hin zu dem König der *Paranirmitavaśāvartin*-Götter überlegen.⁸²

⁸¹ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an der chinesischen Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*, dem *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經 von Buddhahadra und Baoyun. Vgl. Luis O. Gomez 1996: 153-222.

⁸² Vgl. Luis O. Gomez 1996: 183ff.

1.3.1.5 *Sukhāvātī im Amitāyur-dhyāna Sūtra*

Sukhāvātī wird im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* im Rahmen der sechzehn Meditationen dargestellt, die Śākyamuni Ānanda und Vaidehī lehrt.⁸³ Bei diesen Meditationen werden bestimmte Elemente des Reinen Landes visualisiert, entsprechend ausführlich sind die Beschreibungen. Zur Darstellung der Großartigkeit dieses Landes werden die einzelnen Elemente Sukhāvātīs, wie z.B. Bäume, Flüsse und Lotusblüten als aus Edelmetallen, Diamanten und anderen Edelsteinen bestehend beschrieben. Hinzu kommt die zentrale Bedeutung des Lichtes. Die Edelsteine senden Lichtstrahlen in verschiedensten Farben aus, die sich wiederum unter anderem in Wind, der himmlische Instrumente zum Klingen bringt, aber auch in Vögel, deren Gesang an die buddhistische Lehre erinnert, verwandeln. Der Lotusthron des Buddha Amitābha, wie auch er selbst und seine Begleiter, Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta, werden ebenfalls genauer beschrieben, als dies in den beiden Sukhāvātīvyūha Sūtren geschieht.

Der wichtigste Unterschied zu diesen beiden Sūtren ist allerdings die genaue Unterscheidung verschiedener Wiedergeburtstufen im Sukhāvātī, je nach karmischem Verdienst der dort Wiedergeborenen. Es werden hier drei Stufen, die jeweils in drei Gruppen unterteilt werden, beschrieben. Diese neun Wiedergeburtstufen unterscheiden sich dahingehend, daß a) die Gläubigen von Amitābha und seinem Gefolge in der Todesstunde von der Erde direkt in das Reine Land geleitet werden oder aber einen kürzeren oder längeren Zeitraum vor der Geburt im Sukhāvātī in einer Lotusblüte warten müssen, aus der sie dann neu geboren werden und b) die Gläubigen verschiedene Grade der geistigen Entwicklung bereits zu Beginn ihrer Studien im Reinen Land erlangen, d.h. entsprechend unterschiedlich schnell die Belehrungen Amitābhas vollends erfassen und die Buddhaschaft erreichen können. Die Beschreibung dieser

⁸³ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an der chinesischen Übersetzung des *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, dem *Guanwuliangshou jing* 觀無量壽經 von Kālayāśas. Vgl. Hisao Inagaki 1995: 315-350.

Wiedergeburtstufen nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum im Gesamttext des *Amitāyur-dhyāna Sūtras* ein.⁸⁴

1.3.2 Darstellungen Sukhāvātī

Eine Darstellungsart des Reinen Landes Sukhāvātī ist die Form des Maṇḍalas, in dessen Mitte Amitābha sitzend abgebildet ist.⁸⁵ Es handelt sich dabei in der Regel um einen Palastgrundriß mit vier Toren und vier Siegesstandarten (skr. *dhvaja*), die den Sieg der buddhistischen Lehre anzeigen. Umgeben ist das Ganze von drei Kreisen. Von außen nach innen sind dies: ein Flammen-Kreis, der Läuterung bedeutet, ein Vajra-Kreis, die Einweihung symbolisierend, und ein Lotus-Kreis, stehend für die Wiedergeburt. Stellt der innere Teil den Palast des Amitabha im Sukhāvātī dar, so symbolisieren die drei Kreise von außen nach innen den Weg, der in das Reine Land führt, über die innere Läuterung (reinigende Flammen) und Einweihung in die Lehre (der die Unwissenheit zerstörende Vajra) zur Wiedergeburt aus dem Lotus.

Eine andere Möglichkeit der Darstellung ist die figürliche. Amitābha sitzt, wie oben beschrieben, auf einem Pfauenthron und ist von zwei Begleitern umgeben. Dies können sowohl die Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta als auch Vajrapāṇi (Attribut Lotus und Vajra) und Padmapāṇi (Attribut Lotus) sein. Hinzu kommen noch mehrere (oft vier) Mönche, die die Zuhörerschaft symbolisieren. Auch eine Darstellung des Rades der Lehre (skr. *dharmacakra*) findet sich in der Regel.

Schließlich gibt es auch noch die Darstellung des Amitābha mit seinem Hofstaat, der Menschen, Bodhisattvas und auch die anderen Buddhas enthält, wohl um seinen Primatsanspruch zu unterstreichen. Auffällig sind in dieser Darstellung die

⁸⁴ Eine genauere Darstellung der neun Wiedergeburtstufen im Sukhāvātī findet sich bei Nobuo Haneda 1979: 312ff.

⁸⁵ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt an Hans Wolfgang Schumann 1986.

alles durchdringenden Strahlen, die von Amitabha ausgehen und die anderen Gestalten zu stützen scheinen.

1.4 Reine Länder

Das Reine Land Sukhāvātī des Buddha Amitābha stellt im buddhistischen Lehrgebäude keine Einzelperscheinung dar. Vielmehr gibt es nach der Tradition des Mahāyāna unendlich viele Bereiche, über die jeweils ein Buddha herrscht. Diese Bereiche werden auf Sanskrit *buddhakṣetra* genannt, zu deutsch ‘Buddha-Feld’. Erst spätere chinesische Übersetzungen brachten den Begriff ‘Reines Land’ (chin. *jingtu* 淨土, jap. *jodō*) in die buddhistische Terminologie ein, der heute geradezu ein Synonym für die Amitābha-Verehrung in Südostasien geworden ist.⁸⁶

Die Vorstellung des *buddhakṣetra* speist sich aus zwei Hauptquellen, die hier kurz dargestellt werden sollen.

1.4.1 Ursprünge im Hinduismus

Schon früh wurden hinduistische Himmelsvorstellungen in die buddhistische Kosmologie integriert. Zum einen konnte damit den Denkmustern der Konvertiten aus dem Hinduismus Rechnung getragen werden, die an eine Welt mit Himmeln und darin herrschenden Gottheiten gewöhnt waren, und zum anderen war die Vorstellung einer überweltlichen Sphäre auch für Laien anderer Kulturkreise von großer Attraktivität. Darauf deutet jedenfalls die große Popularität, die die sich mit diesen Sphären beschäftigenden Texte bei den Buddhisten genossen.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 2. Neben dieser Übersetzung, die sich im Laufe der Zeit durchsetzte, wurde das Reine Land Sukhāvātī im Chinesischen aber auch noch mit *anle* 安樂 (dt. ‘Frieden und Glück’), *anyang* 安養 (dt. ‘Kultivierung von Frieden bzw. Gemütsruhe’) und *jile* 機樂 (dt. ‘äußerstes Glück’) benannt. Vgl. Hiroko Kimura o.J.: 114.

⁸⁷ Vgl. Teresina Rowell 1935/B: 423f.

Die Vorstellung von Himmeln blieb im Buddhismus im wesentlichen in zwei Spielarten erhalten. Zum einen als Bereiche des Saṃsāra, in denen der Mensch als Gottheit wiedergeboren wird und ein angenehmes, aber weiterhin dem Gesetz des Leidens unterworfenen Leben führt. Zum anderen als Aufenthaltsort des Bodhisattva Maitreya, der im Tuṣita-Himmel verweilt, bis er als zukünftiger Buddha in unsere Welt tritt. Letzteres stellt ein Bindeglied zwischen den frühen Formen der Himmelsvorstellung im Theravāda und den elaborierten Vorstellungen von Reinen Ländern im Mahāyāna dar.

1.4.2 Dharmalogische Entwicklung der *buddhakṣetra*-Konzeption

Die hinduistischen Himmels-Vorstellungen wurden im Laufe der dharmalogischen Entwicklung mit einer anderen Konzeption vermischt, der der *buddhakṣetra*.

Ein *buddhakṣetra* ist im wesentlichen der Wissens-, Einfluß- und Wirkungsbereich eines Buddha. Der ursprünglichen Konzeption unterlag die Vorstellung, daß ein Buddha allwissend sei. Dies allerdings nur in Hinblick auf das für die Erleuchtung notwendige Wissen. Der Bereich des Wissens eines Buddha wurde in Pali-Texten auch als *visaya* und *gocara* bezeichnet.⁸⁸ Diese Konzeption wurde ergänzt durch den Einfluß- und Wirkungsbereich eines Buddha, also den Bereich, auf den ein Buddha durch seine Handlungen und seine Lehre einwirkt. Theresina Rowell bezeichnet diese beiden Aspekte des Bereiches des Buddha mit den Pali-Begriffen *visayakhetta* (dt. 'Feld des Wissens') und *āṇākhetta* (dt. 'Feld des Einflusses').⁸⁹

⁸⁸ Vgl. zum Bedeutungsspektrum von *visaya* und *gocara* Teresina Rowell 1934:209ff, sowie Upali Karunaratna1972: 428.

⁸⁹ Vgl. Theresina Rowell 1934: 241 und 246 und auch Upali Karunaratna1972: 429.

Die ursprüngliche Konzeption ging davon aus, daß es zur gleichen Zeit jeweils nur einen Buddha in einem Bereich geben könne, und daß es nur eine Welt gäbe.⁹⁰ Entsprechend konnte nur jeweils ein Buddha existieren.

Ausgehend von der Vorstellung, daß es vor dem Buddha Śākyamuni einen Buddha gegeben habe, und in Zukunft auch ein neuer Buddha erscheinen werde, erschienen in den Texten des Mahāyāna jedoch nach und nach immer neue Buddhas der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Mit der Entwicklung der Vorstellung von mehreren Buddhas entstand die Notwendigkeit, Räume für diese Buddhas zu schaffen. Dazu wurde das ursprüngliche Schema des Weltenaufbaus⁹¹ einfach auf andere Welten kopiert. Indem man die Welten in Gruppen und diese dann wiederum in zentrale Einheiten zusammenfaßte, kreierte man einen unvorstellbar weiten Kosmos. Die dadurch entstandenen einzelnen Weltsysteme bildeten jeweils ein *buddhakṣetra*. Letzten Abschluß fand diese Entwicklung in einer Steigerung der Anzahl der Weltensysteme ins Unendliche. Unendlich viele Buddhas existieren also in unendlich vielen Weltsystemen und bemühen sich, unendlich viele Lebewesen zu erlösen.

Doch nicht alle *buddhakṣetra* sind gleich. Zum einen unterscheiden sie sich in Bezug auf den jeweils in ihnen herrschenden Buddha, der sein *buddhakṣetra* nach seinen Vorstellungen prägen kann, so wie dies Amitābha der Tradition nach mit Sukhāvātī getan hat, bzw. durch die Abwesenheit eines solchen Buddha. Es werden in verschiedenen Texten eine Unmenge der über ein eigenes Buddha-Feld herrschenden Buddhas namentlich genannt. Nur ausgesprochen wenige davon werden allerdings näher beschrieben. So treten uns aus den Quellen eigentlich nur das Sukhāvātī des Buddha Amitābha und das Abhirati des Buddha Akṣobhya in einiger Deutlichkeit entgegen. Beide wurden wiederum in ein System von fünf

⁹⁰ Vgl. zur näheren Begründung Teresina Rowell 1935/B: 417, Fußnote 2.

⁹¹ Die Welt besteht nach der frühen buddhistischen Kosmologie im wesentlichen aus einer Axis Mundi, dem Weltenberg Meru, der von sieben Gebirgsketten und sieben Meeren umgeben ist. Dieses Zentrum wird von einem großen, durch eine Eisenmauer begrenzten Ozean umgeben, in dem sich vier Kontinente mit je zwei Nebenkontinenten befinden.

Weltengegenden, über die fünf *tathāgata* (dt. 'Vollendete') herrschen, integriert. Sukhāvātī liegt danach im Westen, Abhirati im Osten.

Ein anderer - wesentlicher - Unterschied liegt in der Qualität der *buddhakṣetra*. Man unterscheidet unreine und reine Buddha-Felder. In den unreinen Buddha-Feldern, zu denen unsere Welt gehört, sind alle Sechs Existenzformen⁹² vertreten und das Gesetz des Karma ist wirksam, d. h. alle Taten ziehen die ihnen entsprechenden Wirkungen nach sich. Demgegenüber ist in den reinen Buddha-Feldern, zu denen Sukhāvātī gehört, das Gesetz des Karma durch das Übermaß an positivem Karma des herrschenden Buddha für die Bewohner nicht mehr relevant und es sind lediglich die drei heilsamen Existenzformen vorhanden.⁹³

⁹² Also die drei heilsamen: Götter, Halbgötter, Menschen, sowie die drei unheilsamen: Tiere, Hungergeister und Höllenlebewesen.

⁹³ Vgl. dazu Randy Kloetzli 1983: 27, Fußnote 2 und Upali Karunaratna 1972: 429. Randy Kloetzli (1983: 5) nennt auch noch eine dritte Kategorie: gemischt reine und unreine Länder, ohne dies allerdings näher auszuführen.

2. Amitābha-Verehrung und Schule des Reinen Landes

Im vorangegangenen Kapitel haben wir einen Eindruck von den Vorstellungen bekommen, die der Verehrung des Buddha Amitābha zugrundeliegen. Sein Reines Land Sukhāvātī wurde ob seiner religiösen – aber auch materiellen – Vorzüge zu einem beliebten Ziel religiösen Strebens vieler Buddhisten. Der in den Sūtren skizzierte Weg zur Erlangung einer Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī sieht vor allem die Vergegenwärtigung des Buddha Amitābha vor. Die Praktiken dieser ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ (skr. *buddhānusmṛti*, chin. *nianfo* 念佛, jap. *nenbutsu*) wurden in verschiedenen buddhistischen Schulen Chinas und Japans integriert. Dabei bildeten diese Praktiken allerdings noch kein abgeschlossenes, eigenständiges dharmalogisches System. Sie wurden als sinnvolle Ergänzung zu bestehenden Praktiken, als Teil eines Ganzen, verstanden, wobei Amitābha lediglich als ein Buddha neben anderen verehrt wurde. Die Verehrung und Vergegenwärtigung des Buddha Amitābha im Kontext von Schulen, die diese Praktik nicht zur Essenz ihrer Lehren rechnen, soll hier als ‘abhängige’ Amitābha-Verehrung bezeichnet werden.

Im Laufe der Zeit hat die Verehrung des Buddha Amitābha und seines Reinen Landes Sukhāvātī einige Veränderungen erfahren. Ausgehend von der Philosophie der Inder Nāgārjuna und Vasubandhu entwickelten sich in China und Japan neben der auch weiterhin immer bestehenden ‘abhängigen’ Amitābha-Verehrung Gemeinschaften, die sich voll und ganz der Verehrung dieses einen Buddha widmeten. Bei diesen traten andere Lehrinhalte des buddhistischen Dharma nach und nach in den Hintergrund, bis sich schließlich Schulen entwickelten, die sich ausschließlich mit den Lehren von und über Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī beschäftigten. Diese können als ‘unabhängige’ Amitābha-Verehrung bezeichnet werden und werden in der Sekundärliteratur gewöhnlich unter dem Namen ‘Schule des Reinen Landes’ zusammengefaßt. Den Endpunkt dieser Entwicklung zu einer selbständigen und unabhängigen Schule der Amitābha-Verehrung bildet die japanische *Jōdo-*

shinshū, die ‘Wahre Schule des Reinen Landes’.⁹⁴ Sie erklärt die Lehren von Buddha Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī zum zentralen Inhalt des buddhistischen Dharma und lehnt alle anderen buddhistischen Praktiken als wirkungslos ab.

Die weiter unten skizzierten Vertreter dieser Entwicklungslinie werden hier als Teil der Schule des Reinen Landes behandelt, obwohl sie dieses Selbstverständnis nicht hatten. Jeder einzelne Lehrer trug seinen dharmalogischen oder auch praktischen Beitrag zu dem bei, was später als ‘die’ Schule des Reinen Landes bekannt wurde, ohne dabei selbst die Gründung einer unabhängigen Schule im Blick gehabt zu haben. Die von den einzelnen Schulrichtungen rückblickend als ‘Gründer’ bezeichneten Lehrer hatten zu Lebzeiten genau diese Rolle abgelehnt.⁹⁵ Im japanischen Buddhismus kann zudem eigentlich nur die Schule Hōnens, die *Jōdo-shū* 浄土宗, als ‘Schule des Reinen Landes’ bezeichnet werden, denn die Schule Shinrans 善信 trägt den Namen *Jōdo-shinshū* 浄土真宗, also ‘Wahre Schule des Reinen Landes’. So stellt sich die Frage, in welchem Kontext man von ‘der’ Schule des Reinen Landes sprechen kann. Es wird meines Erachtens sinnvoll sein, eine Vielzahl von ‘Schulen’ des Reinen Landes anzunehmen, wenn es um die einzelnen Entwicklungsstufen geht, und von ‘der Schule’ des Reinen Landes zu sprechen, um die Gesamtheit einer Entwicklungslinie zu bezeichnen, die in Indien ihren Ausgang nahm und in Japan mit der Etablierung der ‘unabhängigen’ Amitābha-Verehrung endete.⁹⁶

⁹⁴ Vgl. Alfred Bloom 1968A: 7.

⁹⁵ Vgl. dazu die Kapitel zu Hōnen (2.3.6), Shinran (2.3.8) und Ippen (2.3.9).

⁹⁶ Zur Verwendung der Bezeichnung ‘Schule des Reinen Landes’ siehe u.a. Jaques Gernet (1988: 234), der den Begriff ‘Sekte des Reinen Landes’ auf alle chinesischen Vertreter der ‘unabhängigen’ Amitābha-Verehrung anwendet und Erik Zürcher (1987: 236), der von ‘Pure Land Buddhism’ und ‘Pure Land Sect’ in China und Japan spricht. Auch Jūshin Ikemoto (1964: 454ff) verwendet ‘Pure Land Buddhism’, ‘Pure Land teaching’ und ‘doctrine of Pure Land Buddhism’, um die Entwicklungen in China und Japan zu beschreiben. Christoph Kleine, der gerade eine Abgrenzung der *Jōdo-shū* als eigenständige Schule versucht, verwendet die Bezeichnung „große Vorreiter des Buddhismus vom Reinen Land in Indien, China und Japan“ (1996: 166); desweiteren zitiert er (1996: 163) aus Hōnens *Senchaku-shū* 選擇集: „Allein, in der einen Schule vom Reinen Land gibt es verschiedene unterschiedliche ‘Häuser’“, was zumindest die japanische, rückwirkende Sicht widerspiegelt. Und auch Nichiren (zitiert bei

In der *Jōdo-shinshū* werden neben Shinran die ‘Sieben Patriarchen’ (jap. *shichiso* 七祖 bzw. *shichikōso* 七高僧) verehrt: Nāgārjuna und Vasubandhu in Indien; Tanluan, Daochuo und Shandao in China; Genshin und Hōnen in Japan. Diese Patriarchen stellen nach buddhistischer Vorstellung entscheidende Entwicklungsstufen in der Theoriebildung der Amitābha-Verehrung dar. Darüberhinaus sind aber noch andere Lehrer an der Entstehung der Schule des Reinen Landes beteiligt gewesen, deren Beitrag hier mitberücksichtigt werden soll.

Im folgenden sollen anhand eines historischen und ideengeschichtlichen Abrisses wesentliche Merkmale und Entwicklungslinien der beiden Formen der Verehrung Amitābhas – der ‘abhängigen’ und der ‘unabhängigen’ – aufgezeigt werden. Dabei sind Überschneidungen nicht zu vermeiden, da sich die ‘unabhängige’ Verehrung Amitābhas teilweise aus der ‘abhängigen’ entwickelte und beide Arten im Laufe der Geschichte aufeinander verschiedenste Einflüsse ausübten.

2.1 Indien

Über die Amitābha-Verehrung in Indien gibt es nur wenige gesicherte Informationen. Die erste datierbare Statue Amitābhas wird für das Jahr 104 u.Z. angesetzt.⁹⁷ Zwei der zentralen Texte der heutigen Schule des Reinen Landes, das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra* und das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra*, könnten um

Christoph Kleine 1996: 264) spricht von „Shandao Heshang von der Schule vom Reinen Land“ und rechnet damit den chinesischen Lehrer zur ‘Schule des Reinen Landes’. Claudia Wilhelm (1996: 9) spricht direkt von den „Reinen-Land-Schulen in China, Korea und Japan“, wie auch Christian Steineck (1997: 11) von „drei japanischen „Reinen-Land“-Sekten“ spricht und auf S. 22 bemerkt, daß die Einzellehren ab dem 8. Jh. als eine eigenständige Schule wahrgenommen wurden. Volker Zotz (1991: 7, 46 etc.) verwendet den Begriff ‘Schule des Reinen Landes’ durchweg als Sammelbezeichnung für die Einzelstufen der Traditionsbildung der japanischen *Jōdo-shinshū*.

⁹⁷ Vgl. Volker Zotz 1991: 41.

das Jahr 100 u.Z. zusammengestellt worden sein.⁹⁸ Allerdings setzt die Existenz dieser Sūtren eine bereits vorangegangene Entwicklung voraus: „The (...) two sutras represent the earliest textual formulation of the Pure Land ideology and practice, but are certainly not its starting point. The texts presuppose an already active movement that inspired some devotee(s) gifted with literary talents to compose a book (or books). The spread of these scriptures and their great success must have consolidated the cult and even caused its further propagation and flourishing.“⁹⁹

Ihre früheste Verbreitung im 1. Jh. v.u.Z. könnte die Amitābha-Verehrung im Nordwesten Indiens gefunden haben.¹⁰⁰ Möglicherweise entstand diese Bewegung auch schon im 2. Jh. v.u.Z. im Gebiet Baktrens oder des Kabul-Tals (heutiges Afghanistan und Pakistan), während bzw. kurz nachdem die Schule der Lokottaravādins ihr Einflußgebiet im Nordwesten Indiens hatte, oder aber innerhalb der Schule der Uttarāpathakas, einer Gruppe, die wie die Lokottaravādins die Lehren der Mahāsāṅghika-Schule annahm.¹⁰¹ Julian F. Pas zufolge handelte es sich bei der Amitābha-Verehrung jener Zeit um „essentially a lay movement born from the spontaneous needs of the lay community.“¹⁰²

Im 2. Jh. u.Z. war die Amitābha-Verehrung in Nord-Indien und Zentralasien bereits sehr populär,¹⁰³ doch erst der Reisebericht des chinesischen Pilgers Huiji 慧日 (später unter dem Namen Cimin 慈愍 bekannt), der 702 eine Reise nach Indien unternahm, spricht von einer fest etablierten Amitābha-Verehrung in Indien.¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. Volker Zotz 1991: 41. Hisao Inagaki (1995: 58) setzt das Entstehungsdatum des *Großen Sukhāvativyūha Sūtras* sogar um die Jahrtausendwende an: „it may be safe to assume that their original texts were used in India about the beginning of our common era.“

⁹⁹ Julian F. Pas 1995: 8.

¹⁰⁰ Vgl. Julian F. Pas 1974: 97.

¹⁰¹ Vgl. Julian F. Pas 1995: 29f.

¹⁰² Julian F. Pas 1995: 29.

¹⁰³ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 1.

¹⁰⁴ Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 3, der aber zu bedenken gibt, daß Huiji sich bei seinem Bericht möglicherweise von seiner eigenen Begeisterung für die Amitābha-Verehrung hat leiten lassen.

Allerdings kam es in Indien nicht zur Etablierung einer ‘unabhängigen’, eigenständigen Schule der Amitābha-Verehrung, was unter anderem mit der Loslösung des Reinen Landes Sukhāvātī von der Gestalt des Buddha Amitābha seit dem 2. Jh. zusammenhängen könnte, die es erlaubte, auch unabhängig von Amitābha durch die Verehrung anderer Buddhas, wie z.B. Śākyamuni und Bhaiṣajyaguru, in das Sukhāvātī zu gelangen.¹⁰⁵

Allen Schulen der ‘unabhängigen’ Amitābha-Verehrung gemeinsam ist jedoch der Bezug auf die indischen Philosophen Nāgārjuna und Vasubandhu. Diese beiden stellen der Tradition nach den dharmalogischen Anfangspunkt für die Theorie und Praxis der Schule des Reinen Landes dar.

Zwei in Indien formulierte Konzeptionen bekamen für die Entwicklung der späteren Schule des Reinen Landes zentrale Bedeutung:

1. Nāgārjuna postulierte, daß es für diejenigen unter den Gläubigen, die mindere geistige und charakterliche Eigenschaften haben, eine erfolgreiche und einfach zu befolgende Praktik gibt: die Konzentration auf bestimmte Buddhas und deren Qualitäten.
2. Vasubandhu erarbeitete eine umfangreiche Praxis, die sogenannten ‘Fünf Tore des Vergegenwärtigens’ (chin. *wunian men* 五念門, jap. *gonen-mon*), die anhand der Konzentration auf den Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī zur Erleuchtung führen sollte.

Im folgenden sollen diese Lehren kurz skizziert werden.

¹⁰⁵ Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 3, der sich auf Gregory Schopen (Sukhāvātī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature. In: Indo-Iranian Journal 19 (1977): 177-210) bezieht.

2.1.1 Nāgārjuna (ca. 150-250; chin. Longshu 龍樹, jap. Ryūju)¹⁰⁶

Nāgārjuna, Gründer der Mādhyamaka-Schule, entwickelte die Konzeption der ‘zwei Ebenen der Wahrheit’ (skr. *satyadvaya*). Die vom gewöhnlichen, unerleuchteten Lebewesen wahrgenommene (für wahr genommene) Sicht der Welt unterscheidet zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem und zwischen den verschiedenen Zuständen des Wahrgenommenen. Eine dualistische Sicht des Seins ist die Folge, die als ‘gewöhnliche Wahrheit’ (skr. *saṃvṛtisatya*) bezeichnet wird. Diese Sichtweise der Welt löst sich nach Nāgārjunas Philosophie jedoch in der ‘letzten Wahrheit’ (skr. *paramārthasatya*), daß alle Erscheinungsformen ‘leer’ (skr. *śūnya*) und damit eins sind, auf. Freilich ist dieses Weltverständnis nur dem erleuchteten Geist möglich und anderen nicht erklärbar. Löst sich nun aber die Existenz der Lebewesen in der ‘Leerheit’ (skr. *śūnyata*)¹⁰⁷ auf, so besteht der einzige Unterschied zwischen einem erleuchteten und einem unerleuchteten Lebewesen in dem Erkenntnisstand, der realisiert wurde. Erkennt ein Wesen die Leerheit der Welt, des Saṃsāra, ist es bereits in die Leerheit eingetreten und damit aus dem Saṃsāra in das Nirvāṇa gelangt. Nirvāṇa ist somit nur eine andere Dimension des Saṃsāra, kein davon getrennter Ort.¹⁰⁸

Die Praxis zu dieser Erkenntnis der Leerheit der Welt teilt Nāgārjuna in seinem Werk *Kommentar zum 10-Stufen-Sūtra* (skr. *Daśabhūmika-vibhāṣā-śāstra*, chin. *shizhu pipo shalun* 十住毘婆沙論, jap. *Jūjūbibasha-ron*)¹⁰⁹ in zwei Wege ein: den ‘Pfad der schweren Übung’ (chin. *nanxingdao* 難行道, jap. *nangyōdō*) und den ‘Pfad der leichten Übung’ (chin. *yixingdao* 易行道, jap. *igyōdō*).

¹⁰⁶ Die Historizität dieser Person wird angezweifelt. Es könnte sich auch um verschiedene Personen handeln, deren Leben und Werk unter diesem Namen tradiert wurden. Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 26.

¹⁰⁷ Der Begriff *śūnyata* kann aber je nach Kontext auch als ‘letzte Wirklichkeit’ und ‘Nicht-Dualität’ verstanden werden. Diese Begriffe werden im weiteren synonym verwendet.

¹⁰⁸ Vgl. zu diesem Abschnitt Volker Zotz 1991: 43ff.

¹⁰⁹ Es handelt sich hierbei um einen Kommentar zu dem ‘Kapitel über die zehn Bodhisattvastufen’ aus dem *Avataṃsaka Sūtra* (chin. *Huayan jing* 華嚴經, jap. *Kegonkyō*).

Diese beiden Pfade sollen zur Verwirklichung der ‘Stufe ohne Rückschritt’ (skr. *avaivartikabhūmi*, chin. *butuizhuan* 不退轉, jap. *fu-taiten*) auf dem Bodhisattva-Weg führen und setzen zwei völlig gegensätzliche Charaktereigenschaften bei den Praktizierenden voraus. Der ‘Pfad der schweren Übung’ kann nur von Menschen mit starkem, unbeugsamem Charakter begangen werden, da er umfangreiche und anspruchsvolle ethische und meditative Übungen beinhaltet. Der Praktizierende muß von der eigenen Fähigkeit zur Bewältigung dieses Weges überzeugt sein. Der ‘Pfad der leichten Übung’ beinhaltet demgegenüber die Kontaktaufnahme mit den und das Vertrauen in die verschiedenen Buddhas des Universums, die jeweils einen bestimmten Aspekt des Dharma verkörpern. Dieser Weg kann jedoch nur von Menschen gegangen werden, die in der Lage sind, sich vertrauensvoll in die Hände dieser Buddhas zu geben. Jemandem mit starkem Selbstbewußtsein wird dies ebensowenig gelingen, wie es jemandem mit schwachem Selbstbewußtsein gelingen wird, dem ‘Pfad der schweren Übung’ bis zum Ende zu folgen. In seiner Darlegung des ‘Pfades der leichten Übung’ widmet Nāgārjuna dabei dem Buddha Amitābha in seinem Reinen Land Sukhāvātī einen verhältnismäßig breiten Raum.

All jenen Mönchen, Nonnen und Laien, die an den hohen Ansprüchen der buddhistischen Ethik und Praxis scheiterten, weil sie nicht über die geeigneten charakterlichen Eigenschaften verfügten, wurde nun eine Möglichkeit gewiesen, sich trotzdem auf den Bodhisattva-Weg zur vollkommenen Erleuchtung zu begeben. Dies erweiterte nicht nur die Möglichkeiten zur Befolgung des buddhistischen Erlösungsweges, sondern sprach auch eine andere Zielgruppe an: Nicht mehr nur den wenigen entschlossenen Gläubigen, die sich aus der Welt verabschiedeten und dem buddhistischen Lebensideal vollkommen hingaben, wurde ein adäquater Weg gewiesen. Auch der Masse der charakterlich weniger Standhaften eröffnete sich eine ihnen angemessene Praxis, die, so zeigt die Geschichte der Schule des Reinen Landes, ausgesprochen erfolgreich war.

Trotzdem sich Nāgārjunas zwei Erlösungswege ursprünglich nur an Mönche und Nonnen wandten, die das Bodhisattva-Gelübde abgelegt hatten, spielte diese Konzeption in der weiteren Entwicklung der Schule des Reinen Landes eine

bedeutende Rolle, denn spätere Gelehrte wandten den ‘Pfad der leichten Übung’ auf die Gesamtheit der Menschen ihrer Zeit an, also auch auf die einfachen Laien, und ‘demokratisierten’ damit den Buddhismus.¹¹⁰

2.1.2 Vasubandhu (4./5. Jh.; chin. Shiqin 世親, jap. Seshin bzw. Tenshin)¹¹¹

Vasubandhu, Mitbegründer der Yogācāra-Schule, entwickelte in seinem Werk *Abhandlung über das Reine Land* (skr. *Sukhāvātīvyūhopadeśa*, chin. *Wangsheng lun* 往生論 bzw. *Jingtu lun* 淨土論, jap. *Jōdo-ron*)¹¹² auf der Basis der Philosophie Nāgārjunas die Vorstellung, daß zwar letztendlich alles Sein leer sei, das Bewußtsein der Lebewesen jedoch eine besondere Stellung genieße, da es die Wirklichkeit formt und ihr Leersein erfassen kann. Diese Theorie, nach der das Erleben und Wissen der Lebewesen nur in ihrem Bewußtsein als existent festgestellt werden kann, wird mit dem Begriff ‘Nur Bewußtsein’ (skr. *vijñānamātrata*) bezeichnet.

Als Ort der Erkenntnis der Leerheit der Welt wird also das Bewußtsein ausgemacht, das jedoch auch seine eigene Leerheit erkennen muß. Dieser Vorgang wird als „Wahrnehmen des reinen Bewußtseins“¹¹³ bezeichnet.

Nachdem Vasubandhu einen Ort zur Wahrnehmung des reinen Bewußtseins definiert hatte, konnte er auch eine entsprechende, klar definierte Praxis zur Erlangung des Wissens von der Leerheit allen Seins entwickeln, die in seiner *Abhandlung über das Reine Land* als die ‘Fünf Tore des Vergegenwärtigens’ (chin. *wunian men* 五念門, jap. *gonen-mon*) bezeichnet wird.

Diese Praktik hat explizit das Reine Land Sukhāvātī und den darin herrschenden Buddha Amitābha zum Gegenstand. Die ersten drei Tore richten den Körper, die

¹¹⁰ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 27.

¹¹¹ Die Historizität dieser Person wird angezweifelt. Es könnte sich auch um verschiedene Personen handeln, deren Leben und Werk unter diesem Namen tradiert wurden. Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 28.

¹¹² Es handelt sich hierbei um einen Kommentar zum *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*.

¹¹³ Volker Zotz 1991: 52.

Rede und den Geist des Menschen auf das Reine Land aus. Das vierte Tor geht in der Meditation über diese Ebene hinaus, indem anhand von vorgegebenen Merkmalen das Reine Land Sukhāvātī und der Buddha Amitābha visualisiert werden. Das fünfte Tor verteilt als Konsequenz der erlangten Erkenntnis die aus dieser Praxis erwachsenen karmischen Verdienste an alle Lebewesen, wie es das Bodhisattva-Ideal verlangt.¹¹⁴

Vasubandhu versteht diese Praxis nicht als leichten Weg, der aus der Übertragung der Verdienste des Buddha Amitābha erwächst, sondern als Anstrengung des Bewußtseins jedes einzelnen Menschen.¹¹⁵ Dessen Bemühungen werden allerdings durch die Kenntnis von der Existenz des Reinen Landes Sukhāvātī und des Buddha Amitābha in die richtige Richtung gelenkt, und er erkennt in der Meditation mit Hilfe dieser von Amitābha bereitgestellten Meditations-Gegenstände die letzte Wirklichkeit, sein eigenes reines – und damit leeres – Sein. Das Reine Land Sukhāvātī mit seinem Buddha stellt also ein Muster dar, anhand dessen der Meditierende seine eigene Wirklichkeit – und damit die letzte Realität der Projektionen in seinem Bewußtsein, die er als Welt bezeichnet – erkennen kann.

Vasubandhu stellt mit seiner expliziten Auseinandersetzung mit Amitābha und dessen Reinem Land Sukhāvātī den Auftakt zu einer von anderen buddhistischen Praktiken losgelösten Verehrung Amitābhas dar. Auf ihn bezogen sich die Gelehrten der dharmalogischen Entwicklungslinie, aus der später die Schule des Reinen Landes entstand.

¹¹⁴ Zur genaueren Beschreibung der ‘Fünf Tore des Vergegenwärtigens’ Volker Zotz 1991: 52f.

¹¹⁵ Vgl. Volker Zotz 1991: 53.

2.2 China

Die Amitābha-Verehrung dürfte in China bereits seit der Übersetzung der Sukhāvātīvyūha Sūtren sowohl bei deren Übersetzern als auch ihren Schülern reges Interesse gefunden haben.¹¹⁶ In der Zeit der Sechs Reiche (280-589; chin. *Liuchao* 六朝) war die Verehrung verschiedener Buddhas und Bodhisattvas, wie z.B. Śākyamuni, Maitreya, Amitābha und Avalokiteśvara, durchaus üblich.¹¹⁷ Es fand jedoch im Laufe der Zeit eine Verlagerung von den zwei Erstgenannten zu den Letzteren statt. Wurden in den Longmen-Höhlen (chin. *Longmen shiku* 龍門石窟) in Luoyang 洛陽, in denen mit Unterstützung des chinesischen Kaiserhauses bedeutende buddhistische Kunstwerke entstanden, zwischen 495 und 535 noch lediglich 27 Skulpturen von Amitābha und Avalokiteśvara geschaffen, aber 78 Bildnisse von Śākyamuni und Maitreya, so waren es zwischen 650 und 704 immerhin 144, dagegen nur 20 von Śākyamuni und Maitreya.¹¹⁸

Die frühesten historisch gesicherten Amitābha-Verehrer Chinas waren Que Gongze 闕公則 (gest. zwischen 265 und 274) und Wei Shidu 衛士度 (ca. 290-306¹¹⁹) aus Luoyang. Von den Mönchen Sengxian 僧顯 (gest. 320 oder später), Huiqian (um 410) und Tanhong 曇弘 (gest. 455) sowie der Nonne Fasheng (um 493) werden sog. „Totenbett-Geschichten“ überliefert, nach denen Amitābha sie in das Reine Land Sukhāvātī abgeholt habe.¹²⁰

Bei dem Mönch Zhi Dun 支遁 (314-366, auch Zhi Daolin 支道林), dem Begründer der *jiseyi*-Lehre 即色意 (engl. ‘Matter as Such’ bzw. ‘Identity with Matter’), wird die Amitābha-Verehrung konkreter. In seinen Vorstellungen sind bereits Grundzüge der späteren Schule des Reinen Landes zu erkennen: a) die Einschätzung der eigenen historischen Situation als degeneriert; b) die geringe

¹¹⁶ Vgl. Julian F. Pas 1995: 58.

¹¹⁷ Vgl. Julian F. Pas 1995: 59.

¹¹⁸ Vgl. Chappell, David Wellington 1977: 24, der die Ergebnisse von Tsukamoto Zenryū (*Shina Bukkyōshi Kenkyū, Hokugi-hen*. Tokyo: Kōbundō 1942) rezipiert.

¹¹⁹ Nach Kenneth K. Tanaka (1990: 13) ist er etwa 323 gestorben.

¹²⁰ Vgl. Julian F. Pas 1995: 59 bzw. Erik Zürcher 1972/A: 116ff, besonders 128.

Wertschätzung der eigenen spirituellen Fähigkeiten; c) die Besinnung auf die Kraft Amitābhas; und d) die Verwendung von Bildnissen zu Verehrungszwecken.¹²¹ Doch erst der Mönch Huiyuan 慧遠, der 402 eine aus Mönchen und Laien zusammengesetzte Gemeinschaft zur Amitābha-Verehrung gründete, wird zur Schule des Reinen Landes gerechnet.¹²²

In verschiedenen buddhistischen Schulen Chinas wurde die Verehrung Amitābhas als zusätzliches Element in die jeweiligen Lehren integriert und der Grundstein dafür gelegt, daß bereits im 9. Jh. diese besonders für die Laien attraktive Praxis in allen buddhistischen Schulen vertreten war.¹²³

Der Gründer der Tiantai-Schule (chin. *Tiantai zong* 天台宗), Zhiyi 智顛 (538-597), entwickelte eine besondere Form der Verehrung des Buddha Amitābha, die ‘Sammlung im ständigen Gehen’ (chin. *changxing sanmei* 常行三昧). Diese Praktik, die von der Tiantai-Schule lediglich als eine unter mehreren Meditationspraktiken verstanden wurde, bestand darin, langsam eine Statue des Buddha Amitābha zu umschreiten, dabei seinen Namen zu rezitieren und sich die ‘32 Merkmale eines Buddha’ zu vergegenwärtigen. Letztendlich sollte damit allerdings nicht die Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī, das Zhiyi noch zum Bereich des Saṃsāra rechnete, erreicht werden, sondern die direkte Erleuchtung. Zielgruppe Zhiyis waren entsprechend Mönche, die ihr Leben den buddhistischen Praktiken weihen konnten, nicht Laien.¹²⁴ Er verfaßte drei Werke, die für die japanische Schule des Reinen Landes bedeutend wurden, auf die chinesische Entwicklung jedoch keinen erkennbaren Einfluß hatten: a) das *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (jap. *Maka-shikan*, engl. *Great Concentration and Insight*), in dem die Praktik des *changxing sanmei* enthalten ist, b) das *Guan wuliangshoufojing shu*

¹²¹ Vgl. Kenneth K. Tanaka 1990: 14f und Nobuo Haneda 1979: 24.

¹²² Vgl. Jacques Gernet 1988: 188; Allan A. Andrews 1993: 20f.; Julian F. Pas 1995: 60, der Bezug nimmt auf Edward Conze (*Buddhist Meditation*. London: Allen and Unwin ²1959) und Bhikshu Sangharakshita (*A Survey of Buddhism*. Bangalore: Indian Institute of World Culture ³1966 (1957)); zu Huiyuan vgl. Kapitel (2.2.1).

¹²³ G. P. Malalasekera 1964: 436.

¹²⁴ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 25.

觀無量壽佛經疏 (jap. *Kan-muryōjubutsukyō-sho*, engl. *Tiantai Commentary on the Amitābha Contemplation Sūtra*) und c) das *Jingtu shiyi lun* 淨土十疑論 (jap. *Jōdo-jūgi-ron*; engl. *Tiantai Ten Pure Land Problems*), die beide die Anrufung Amitābhas auch für Menschen geringerer Fähigkeiten lehren.¹²⁵

Auch Jizang 吉藏 (549-623), ein Lehrer der Sanlun-Schule (chin. *Sanlun zong* 三論宗), verfaßte Kommentare zum *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* und zum *Amitāyur-dhyāna Sūtra* und empfahl die Geburt im Reinen Land Sukhāvātī als Weg zur Erlösung. Er kategorisierte die Reinen Länder in fünf Gruppen und rechnete dabei Sukhāvātī als noch zum Bereich des Saṃsāra gehörend.

Jiacai 迦才 (ca. 620-680), möglicherweise ein Gelehrter der Shelun-Schule (chin. *Shelun zong* 攝論宗), verfaßte das Werk *Jingtu lun* 淨土論 (engl. *Pure Land Treatise*). Er präferierte eine Praxis, bei der man sieben bis zehn Tage lang wachend vor einer Statue Amitābhas sitzend dessen Namen ununterbrochen rezitierte. Ergebnis dieser Praxis sollte a) ein Verschwinden negativer Gedanken und negativen Karmas, b) das Entstehen guter Gedanken und guten Karmas und c) die Fähigkeit, in der Todesstunde Amitābha im rechten Geiste zu begegnen, sein.¹²⁶

Der zweite Patriarch der von Dushun 杜順 (557-640) gegründeten Huayan-Schule (chin. *Huayan zong* 華嚴宗), Zhiyan 智嚴 (602-668), suchte am Ende seines Lebens Wiedergeburt im Sukhāvātī, da er Amitābhas Reines Land als das beste unter den Reinen Ländern wertete. In dieser Einschätzung folgte ihm der 3. Patriarch der Huayan-Schule, Fazang 法藏 (643-712). Zongmi 宗密 (780-841), der 5. Patriarch unterschied vier Arten des *nianfo*: rezitatives, meditatives und contemplatives *nianfo* sowie die Konzentration auf die Letzte Wirklichkeit, die Essenz aller Lebewesen.¹²⁷

¹²⁵ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 28.

¹²⁶ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 102ff.

¹²⁷ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 124ff.

Die Praxis der Chan-Schule (chin. *Chan zong* 禪宗), die erst seit Mitte der Tang-Zeit (618-907, chin. *Tang dai* 唐代) als eigenständige Schule in Erscheinung tritt,¹²⁸ betont vor allen anderen Praktiken die Meditation (skr. *dhyāna*, chin. *chan* 禪, jap. *zen*). Bereits im 7. Jh. fand jedoch die Amitābha-Verehrung unter dem Lehrer Cimin 慈愍 (680-748; auch bekannt als Huiji 慧日) Eingang in diese Schule.¹²⁹ Cimins Lehre ist charakterisiert durch a) die Vorstellung der Komplementarität von Meditation und Sūtren-Studium (chin. *jiao* 教), b) die Verbindung von Meditation und ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ und c) die Verknüpfung von ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ und moralischem Handeln.¹³⁰ Der Unterschied zwischen der Amitābha-Verehrung bzw. Praxis der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ der frühen Chan-Schule und dem Verständnis von *nianfo* in der Schule des Reinen Landes besteht vor allem darin, daß a) diese Praxis nicht ausschließlich an Amitābha gewandt ist, sondern auch an andere Buddhas bzw. einfach nur undifferenziert an ‘Buddha’, b) weder die Hilfe Amitābhas noch eine Geburt in seinem Reinen Land angestrebt wird und c) sie lediglich als ‘Geschicktes Mittel’ (skr. *upāya*) zur Reinigung des Geistes bzw. zur Realisation der Nicht-Zweiheit der Welt verstanden wurde, und nicht als zentrale Praxis.¹³¹

Xuanshi 宣什 (7./8. Jh.), ein Schüler des Lehrers Hongren 弘忍 (688-761 oder 601-674), lehrte eine Methode, nach der die Rezitation des Namens Amitābha zur Beruhigung des Geistes bei der Meditation eingesetzt wurde. Der Chan-Meister Baizhang Huaihai 百丈懷海 (749-814) wiederum legte in seinen Klosterregeln fest, daß die Mönche eines Klosters für ein sterbenskrankes Mitglied ihres Ordens ein Ritual vollziehen sollen, das diesem die Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī ermöglicht. Ebenso wurde nach diesen Regeln bei der Einäscherung der

¹²⁸ Vgl. Heng-Ching Shih 1992: 51.

¹²⁹ Cimin, wiewohl ein Chan-Meister, wird nicht der Chan-Schule zugerechnet, sondern als Nachfolger Shandaos verstanden. Aufgrund seiner Rolle für die Verbindung von *chan*- und *nianfo*-Praxis ist er jedoch an dieser Stelle aufgeführt.; vgl. Hisao Inagaki 1995: 117f und Heng-ching Shih 1992: 50.

¹³⁰ Vgl. Heng-ching Shih 1992: 50.

¹³¹ Vgl. Heng-ching Shih 1992: 71.

Toten Amitābha angerufen.¹³² Die schließlich von Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975 oder 904-975) etablierte Verbindung von *chan*- und *nianfo-Praxis*, die in Teilen auf den Lehren Cimens beruht, ist bis zum heutigen Tag sowohl in China als auch in Japan ausgesprochen erfolgreich gewesen.¹³³

Aufbauend auf den Gedanken Nāgārjunas und Vasubandhus entwickelten verschiedene chinesische Lehrer Konzeptionen und Praktiken, die eine zunehmende Unabhängigkeit der Amitābha-Verehrung von anderen buddhistischen Schulen bewirkten:

1. Huiyuan gründete in China die erste Gruppe, die sich ausschließlich der Verehrung des Buddha Amitābha widmete.
2. Tanluan hob a) die Wirkkraft Amitābhas durch dessen Namen und b) die Erlösungsfähigkeit aller Lebewesen, also auch derjenigen, die der buddhistischen Ethik nach schwerste Verfehlungen begangen haben, hervor.
3. Daochuo band a) die Konzeption vom 'End-Dharma' ein und entwickelte daraus b) den Gedanken, in seiner Zeit sei eine einfache Praxis angemessen: die Verehrung Amitābhas. Er erhob c) die Rezitation des Namens Amitābha zur eigenständigen Praktik. Und beanspruchte d) die Gleichwertigkeit der Amitābha-Verehrung mit den Praktiken der anderen Schulen.
4. Shandao schließlich erhob a) die später in Japan so wichtige Rezitation des Namens Amitābhas zur ersten unter den buddhistischen Praktiken. Seiner Auffassung nach geht b) die Erlösungskraft in diesem Zeitalter des Niederganges fast ausschließlich von dem Buddha Amitābha aus. Daher glaubte er, daß c) jeder, der über die Erkenntnis der eigenen Unfähigkeit und über den Glauben an Amitābhas Hilfe verfügt, im Reinen Land Sukhāvātī wiedergeboren wird.

Im folgenden sollen die Konzeptionen dieser Lehrer kurz skizziert werden.

¹³² Vgl. Hisao Inagaki 1995: 128ff.

¹³³ Vgl. Heng-ching Shih 1992 und 1987. Wie ich bei einem Besuch feststellen konnte, wird noch heute auf dem *Foguangshan* 佛光山, dem größten und einflußreichsten buddhistischen Zentrum Taiwans, Chan- und Jingtū-Buddhismus in Symbiose betrieben.

2.2.1 Huiyuan 慧遠 (334-416; jap. Eon)

Im Jahre 402 soll eine Gruppe mit dem Namen ‘Weiße Lotus Gesellschaft’ (chin. *Bailian she* 白蓮社) bestehend aus 123 Schülern, sowohl Mönche als auch Laien, des buddhistischen Lehrers Huiyuan unter dessen Führung auf dem Berg Lu (chin. *Lushan* 廬山) vor dem Bildnis des Buddha Amitabha den Wunsch ausgesprochen haben, im Reinen Land Sukhāvātī wiedergeboren zu werden. Dieser Vorgang wird als der Beginn der ersten Gemeinschaft zur ‘unabhängigen’ Amitābha-Verehrung angesehen.¹³⁴

Huiyuan, der aus einer gebildeten Familie stammte, wurde der Tradition nach durch Dao‘an 道安 (312-385)¹³⁵ vom Daoismus zum Buddhismus bekehrt. Er ließ sich am Berg Lu nahe dem Fluß Yangzi (chin. *Changjiang* 長江), in der Provinz Jiangxi 江西, nieder und gründete dort im Jahre 384 das Kloster Donglin (chin. *Donglin si* 東林寺).

Auf der Basis des *Pratyutpannasamādhi Sūtra* entwickelte er eine Lehre, die ihr Vertrauen in die reinigende Kraft der Visualisierung und Namensanrufung des Buddha Amitabha setzte. Dabei wurde noch großer Wert auf die eigene Anstrengung des einzelnen Menschen gelegt. Es galt vor allem, den eigenen Geist von allen Befleckungen zu reinigen und so die Erleuchtung, bzw. die Befreiung vom Samsāra, zu erlangen. Vom Buddha selbst wurde eine Unterstützung der eigenen Anstrengungen erhofft, wenn nicht in diesem Leben, so doch spätestens im Sukhāvātī.

Huiyuans Lehre wandte sich vornehmlich an Mönche,¹³⁶ aber auch an Laien aus jenem kleinen Anteil der Bevölkerung, der sein Leben auf dieses Ideal hin auszurichten vermochte.¹³⁷

¹³⁴ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 20f.

¹³⁵ Er soll laut Julian F. Pas (1995: 60 und Fußnote 140) ein Maitreya-Verehrer und Schüler des aus Zentralasien stammenden Amitābha-Verehrers Fotudeng 佛土澄 (3./4. Jh.) gewesen sein.

¹³⁶ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 22.

¹³⁷ Volker Zotz (1991: 62) spricht von „betagten Adligen und Gelehrten“.

2.2.2 Tanluan 曇鸞 (476-542 oder 488-554¹³⁸; jap. Donran)

Tanluan, der am Berg Wutai (chin. Wutaishan 五台山)¹³⁹ lehrte, gilt als Begründer der von anderen buddhistischen Schulen unabhängigen Bewegung vom Reinen Land.¹⁴⁰ Er verfaßte mehrere Abhandlungen, die von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Schule des Reinen Landes waren. Insbesondere die Werke *Wangshenglun zhu* 往生論註 (jap. *Jōdo-ron-chū*, dt. *Kommentar zum Sūtra vom unendlichen Leben*), ein Kommentar zu Vasubandhus *Abhandlung über das Reine Land* (skr. *Sukhāvātīvyūhopadeśa*, chin. *Wangsheng lun* 往生論 bzw. *Jingtu lun* 淨土論, jap. *Jōdo-ron*) und das *Zan amitufo jie* 讚阿彌陀佛偈 (jap. *San-amida-butsu-ge*, dt. *Hymnen über Amida Buddha*) wurden später wichtige Texte der Schule des Reinen Landes.

Der aus einer Bauernfamilie stammende Tanluan, der wie Huiyuan eine umfangreiche daoistische Ausbildung genossen haben soll, fußte in seinen Lehren auf den Texten Nāgārjunas und Vasubandhus, setzte aber neue Akzente. Zum einen betont er einen positiven Aspekt der Leerheit: Die Leerheit ist seiner Auffassung nach aufgrund ihrer Formlosigkeit in der Lage, jede Form anzunehmen, um sich zu offenbaren. Eine dieser Formen ist das Reine Land Sukhāvātī mit seinem Buddha Amitābha. Sukhāvātī und Amitābha werden hier zu Manifestationen der letzten Wirklichkeit, zum Ausdruck einer sich mitteilenden Leerheit: „Nicht der Mensch strebt ins Reine Land, sondern die höchste Wirklichkeit drückt sich dem Menschen verständlich in Gestalt des Reinen Landes aus und lädt ihn ein.“¹⁴¹

Zum anderen ordnet Tanluan dem Menschen die Rolle des Empfangenden zu. Der Mensch erkennt die letzte Wirklichkeit nicht allein durch seine eigene Anstrengung, sondern mit Hilfe dieser letzten Wirklichkeit. Für ihn ist die ‘Eigene

¹³⁸ Vgl. Roger Corless 1987: 270-271.

¹³⁹ Gelegen in der Provinz Shanxi 山西. Er ist einer der fünf buddhistischen Heiligen Berge Chinas.

¹⁴⁰ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 22.

¹⁴¹ Volker Zotz 1991: 70.

Kraft' (chin. *zili* 自力, jap. *jiriki*) des Menschen eine Täuschung, nur die 'Andere Kraft' (chin. *tali* 他力, jap. *tariki*) der letzten Wirklichkeit ist tatsächlich existent.

Die Praxis Tanluans fußt auf Vasubandhus 'Fünf Toren des Vergegenwärtigens' und betont die Wirkfähigkeit der Namensanrufung Amitābhas. Der Name Amitābha enthält seiner Meinung nach die „Qualität »Unendliches Licht« (...), die in unerklärbarer Weise auf den Geist des Übenden wirkt, der geläutert und von Amitābhas grenzenloser Weisheit erleuchtet wird.“¹⁴² Die Namensrezitation, die er im 18. Gelübde des *Großen Sukhāvativyūha Sūtra* und im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* verbürgt glaubte, verstand er als 'wirk-kräftige' Unterstützung der Visualisierungstechniken, mit denen der Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī erschaut werden konnten.

Sowohl Nāgārjuna als auch Vasubandhu hatten Praktiken entwickelt, die sich an diejenigen Gläubigen richteten, die auf ihrem Weg zur Erleuchtung schon einige Schritte gegangen waren. Tanluan bezog nun diese Praktiken auf den gewöhnlichen Menschen, auf jedermann.¹⁴³ Dabei ging er so weit, diejenigen einzuschließen, die die 'Fünf Zuwiderhandlungen' (skr. *pañcānantarya*, chin. *wuni* 五逆, jap. *gogyaku*) und die 'Zehn schweren Übeltaten' (skr. *daśākuśala*, chin. *shi e* 十惡, jap. *jūaku*) verübt haben.¹⁴⁴ Während diese noch im 18. Gelübde des *Großen Sukhāvativyūha Sūtra* ausdrücklich aus der Hilfszusage Amitābhas ausgenommen sind, schließt das *Amitāyur-dhyāna Sūtra* sie unter Zuweisung der niedrigsten der neun Wiedergeburtstufen ein, sofern sie vor ihrem Tode den Buddha mindestens zehnmals angerufen haben.¹⁴⁵ Tanluan entschied offenbar bewußt zugunsten aller Lebewesen und eröffnete so den breiten Volksmassen den

¹⁴² Volker Zotz 1991: 72.

¹⁴³ Vgl. Volker Zotz 1991: 68.

¹⁴⁴ Vgl. Alfred Bloom 1968A: 9. Die 'Fünf Zuwiderhandlungen' sind: Vatemord, Muttermord, Tötung eines Arhat, das Blut eines Buddha zu vergießen und Zerstörung der Harmonie im Sangha. Die 'Zehn schweren Übeltaten' sind: Töten, Stehlen, Ehebruch, Lüge, Doppelzüngigkeit, Grobe Rede, Schmutzige Rede, Habgier, Zorn und pervertierte Ansichten. Vgl. Dictionary of Chinese Buddhist Terms 1976: 128 bzw. 50

¹⁴⁵ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 348.

Weg zu Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī. Für Allan A. Andrews hat Tanluan damit „the central theses of lay Pure Land thought“¹⁴⁶ formuliert.

2.2.3 Daochuo 道綽 (562-645; jap. Dōshaku)

Daochuo verband die Lehre Nāgārjunas vom ‘Pfad der schweren Übung’ und ‘Pfad der leichten Übung’ mit der Vorstellung Tanluans von der ‘Eigenen Kraft’ und der ‘Anderen Kraft’. Der ‘Pfad der leichten Übung’ wurde so zur „Hingabe an die Andere Kraft des Buddha, die jedermann ins Reine Land und damit sicher zum Erwachen führt.“¹⁴⁷

Doch noch ein anderes wesentliches Element steuerte Daochuo zur Lehre der Schule des Reinen Landes bei: Die Überzeugung, daß der ‘Pfad der schweren Übung’ inzwischen nicht mehr gangbar sei, da sich die Welt bereits im Zeitalter des ‘End-Dharma’ befinde.¹⁴⁸

In China gab es die Vorstellung, die Weltzeit lasse sich in drei Zeitalter einteilen.¹⁴⁹ Die Einteilung besagte, daß nach der Lehrverkündigung des Buddha Śākyamuni ein 500 Jahre währendes Zeitalter des ‘Wahren Dharma’ (chin. *zhengfǎ* 正法, jap. *shōbō*) folgt, in dem der verkündete Dharma noch vollständig erfaßt und verstanden werden kann. Daran schließt sich das 1.000 Jahre währende Zeitalter des ‘Nachgeahmten Dharma’ (chin. *xiangfǎ* 像法, jap. *zōbō*) an, in dem der Dharma nicht mehr vollständig erfaßt und verstanden werden kann. Als letztes kommt das 10.000 Jahre währende Zeitalter des ‘End-Dharma’ (chin. *mofǎ* 末法, jap. *mappō*), in dem ein Verständnis des Dharma für alle Lebewesen unmöglich geworden ist.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Allan A. Andrews 1993: 23.

¹⁴⁷ Volker Zotz 1991: 73.

¹⁴⁸ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 35.

¹⁴⁹ Zur ‘End-Dharma’-Konzeption vgl. das Kapitel „Die Zeit des ‘End-Dharma’“ (3.1).

¹⁵⁰ Die Dauer der jeweiligen Epochen wird auch mit jeweils 500 bzw. 1.000 Jahren angegeben. Nach Claudia Wilhelm (1996: 34) ist die oben genannte Einteilung allerdings die verbreitetste. Zur Wirkungsgeschichte dieser Konzeption vgl. das Kapitel zum ‘End-Dharma’ (3.1).

Ausgehend von dieser Vorstellung entwickelte Daochuo den für die gesamte Geschichte der Schule des Reinen Landes zentral gewordenen Gedanken, es sei, nun da man sich bereits im 'End-Dharma'-Zeitalter befinde, notwendig, einen einfachen und schnellen Weg aus der Welt bzw. aus dem Saṃsāra zu suchen. Die Menschen seien kaum mehr in der Lage, den von Nāgārjuna beschriebenen 'Pfad der schweren Übung' zu gehen, den er als den 'Pfad des Heiligen' (chin. *shengdao* 聖道, jap. *shōdōmon* 聖道門) bezeichnete. Vielmehr sei es notwendig, dem 'Pfad des Reinen Landes' (chin. *jingtudao* 淨土道, jap. *jōdomon* 淨土門) zu folgen, der allein im 'End-Dharma'-Zeitalter Erfolg verspricht.

Er entwickelte den Gedanken, es gäbe zu jeder Zeit eine dieser bestimmten Zeit entsprechende Lehre.¹⁵¹ Damit sprach er der Verehrung des Amitābha eine eigenständige, unabhängige Position unter den zu seiner Zeit existierenden Lehrtraditionen zu. Amitābha wurde zwar bereits in den meisten anderen Schulen durchaus mitverehrt und in die Praktiken eingebunden, als alleinig ausreichende Praktik wurde die Verehrung Amitābhas dort jedoch nicht verstanden.¹⁵²

In der Praxis vereinfachte Daochuo die Vergegenwärtigungs-Methoden seiner Vorgänger erheblich, indem er die Rezitation des Namens Amitābha zur eigenen Praktik erhob. Auch weiterhin konnte die Visualisierung Amitābhas nach den Anleitungen des *Amitāyur-dhyāna Sūtra* in Kombination mit der Rezitation seines Namens praktiziert werden. Für diejenigen jedoch, die zu den komplexen Vergegenwärtigungstechniken keinen Zugang hatten, konnte das ständige Wiederholen¹⁵³ des Namens Amitābha „selbst schon zum Akt der Begegnung mit dem Buddha werden“¹⁵⁴.

¹⁵¹ Vgl. Volker Zotz 1991: 75.

¹⁵² Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 34.

¹⁵³ Der Tradition nach soll Daochuo den Namen Amitābhas siebzigtausendmal am Tag wiederholt haben. Auch wenn dies vermutlich nur legendär ist, verdeutlicht diese Legende doch die Bedeutung, die dem wiederholten Aussprechen des Buddha-Namens zugesprochen wurde. Vgl. Volker Zotz 1991: 76.

¹⁵⁴ Volker Zotz 1991: 76.

2.2.4 Shandao 善導 (613-681; jap. Zendō)

Ein Schüler Daochuos, Shandao, entwickelte die Konzeption von der ‘Anderen Kraft’ weiter. Die Lehre des Buddha Śākyamuni wird zum Anstoß einer Bewegung, die durch den Buddha Amitābha vollendet wird. Der Praktizierende muß erkennen, daß er der Selbsterlösung unfähig ist, und sich vertrauensvoll an den Buddha Amitābha wenden.

Der Praktizierende beginnt mit acht von Shandao ausgewählten Meditationstechniken aus dem *Amitāyur-dhyāna Sūtra*, die ihn in acht Stufen zu einer Visualisierung des Reinen Landes Sukhāvātī und des Buddha Amitābha führen. Eine neunte Stufe wird ohne das Zutun des Praktizierenden durch die Macht der drei Kräfte des Amitābha erreicht. Diese drei Kräfte des Amitābha werden aus Kräften abgeleitet, die ursprünglich dem Praktizierenden aus dem Gelübde, der Sammlung und den Verdiensten erwachsen, wie sie im *Pratyutpannasamādhi Sūtra* beschrieben werden. Shandao interpretiert diese Kräfte um, die nun allein dem Buddha erwachsen können. Dies ist insofern konsequent, als er den Praktizierenden in der Zeit des ‘End-Dharma’ die Fähigkeit zur Durchführung anderer als leichter Praktiken absprach.¹⁵⁵

Shandaos Bedeutung liegt vor allem in seinem Bemühen, die Verehrung Amitābhas als eigenständige und gleichberechtigte Praktik neben den Praktiken anderer Schulen zu etablieren.¹⁵⁶ In dem Bewußtsein, sich in einer Zeit zu befinden, in der der Mensch ohne die Hilfe Amitābhas kaum Erlösungschancen hat, wählte er bewußt nur Praktiken aus, die der Vergegenwärtigung des Buddha Amitābha dienten. Diese Auswahl nannte er die ‘Rechten Praktiken’ (chin. *zhengxing* 正行, jap. *shōgyō*): a) die Rezitation der ‘Drei Sūtren’ (chin. *sanjing* 三經, jap. *sanbu-kyō* 三部經), b) die Kontemplation über Amitābha und Sukhāvātī, c) die Verehrung und Lobpreisung Amitābhas und d) die Rezitation

¹⁵⁵ Vgl. Volker Zotz 1991: 85.

¹⁵⁶ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 37.

der Formel ‘Verehrung dem Buddha Amitabha’ (skr. *Namo Amitābhāya Buddhāya*, chin. *Nanwu Amitufo* 南無阿彌陀佛, jap. *Namu-Amida-Butsu*).

In der Tradition seines Lehrers Daochuo stehend, unterstrich er dessen Haltung zur Unabhängigkeit der Rezitationspraxis des Namens des Buddha Amitābha. Alfred Bloom formuliert die Haltung Shandaos zur Rezitationspraxis wie folgt: „Not only was it independent, but it became the primary practice with all others as auxiliary.“¹⁵⁷

Ein weiterer wesentlicher Beitrag Shandaos zur dharmalogischen Entwicklung der Schule des Reinen Landes ist die weitergehende Einbeziehung der gewöhnlichen Menschen in das Erlösungswerk Amitābhas. Nach Shandaos Auffassung gelangt jeder Mensch in das Reine Land, der über ein sogenanntes ‘Klares Bewußtsein’¹⁵⁸ (chin. *shenxin* 深心) verfügt, das konstituiert wird durch die Überzeugung, zur Selbsterlösung unfähig zu sein, und den Glauben, mit Hilfe der Gelübde-Kraft des Amitābha in das Reine Land Sukhāvātī zu gelangen.¹⁵⁹

Shandao bezog auch Frauen in das Heilsversprechen des Buddha Amitābha ein. Das 35. Gelübde im *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* besagt, daß Frauen, die ihr Vertrauen in Amitābha legen, nicht als Frauen wiedergeboren werden.¹⁶⁰ Shandao interpretierte diese Stelle als Versprechen Amitābhas, daß diese Frauen im Reinen Land Sukhāvātī wiedergeboren werden, also einen direkten Zugang zum Reinen Land haben können.¹⁶¹ Dies dürfte einen nicht unerheblichen Popularitätsschub für die Schule des Reinen Landes bewirkt haben, war es – und ist es bis heute – Frauen der buddhistischen Lehre nach doch eigentlich nur über den Umweg einer

¹⁵⁷ A. A. Bloom 1968A: 15. Soweit zumindest die spätere Rezeption von Shandao’s Gedankengut. Julian F. Pas (1974: 98) und mit ihm Claudia Wilhelm (1996: 37) sehen darin allerdings eine Überbewertung der Haltung Shandaos zur Rezitationspraxis. Claudia Wilhelm (1996: 36) hebt hervor, daß in den obengenannten „Rechten Praktiken“ die Namensrezitation nur als eine Praxis neben den drei anderen stehe. Shandao selbst habe sogar den meditativen Zugang bevorzugt.

¹⁵⁸ Allan A. Andrews (1993: 25) spricht von „deep faith“.

¹⁵⁹ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 38.

¹⁶⁰ Vgl. die Übersetzung bei Luis O. Gomez 1996: 170. Die Nummer des Gelübdes bezieht sich auf die chinesische Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* durch Buddhahadra und Baoyun, dem *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經.

¹⁶¹ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 26.

Wiedergeburt als Mann oder einer ‘magischen Geschlechtsumwandlung’ zum Mann möglich, Befreiung aus dem Samsāra zu erlangen.¹⁶² Und eine Mehrzahl der Laien dürften, setzt man die heute anzutreffende Mitgliederstruktur des buddhistischen Sangha und den Prozentsatz der weiblichen Bevölkerung voraus, Frauen gewesen sein.¹⁶³

Shandao wandte sich in dem Bewußtsein, sich in der Zeit des ‘End-Dharma’ zu befinden, an Menschen jedweder sozialen Schicht und jeden Bildungsniveaus und machte die Schule des Reinen Landes damit zu einer Massenbewegung. Seine Betonung der reinen Namensanrufung ermöglichte es einer breiten Schicht des Volkes, die in der buddhistischen Lehre propagierte Erlösung vom Samsāra anzustreben. Allan A. Andrews zufolge entwickelte sich hieraus die Laien-Bewegung der Schule des Reinen Landes.¹⁶⁴

2.3 Japan

Im Jahr 639 kehrte der Mönch Eon 惠隱 von einer Studienreise aus China zurück und wurde 640 und 652 zu Lesungen über das *Große Sukhāvātīvyūha Sūtra* an den kaiserlichen Hof geladen. Dies wird als Beginn der Verbreitung der Amitābha-Verehrung in Japan gewertet. „Amita worship began to prevail in Japan in the later half of the 7th century. (...) by the middle of the 8th century the main sūtras, śāstras and commentaries of the Pure Land Buddhism had already been transmitted to Japan.“¹⁶⁵

In der Nara-Zeit (710-784, jap. *Nara-jidai* 奈良時代) hatten dem allgemeinen Verständnis nach die Praktiken der etablierten buddhistischen Schulen dem Staat zu dienen. So wurde auch „der Amida-Kult noch nicht als private Religion zur

¹⁶² Vgl. die Diskussion über die Stellung der Frau im Buddhismus z.B. bei Adelheid Herrmann-Pfandt 1992 (besonders Kapitel 13) und Renate Pitzer-Reyl 1984 und Nancy Schuster 1981.

¹⁶³ Vgl. dazu das Kapitel zum Universalismus (3.3).

¹⁶⁴ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 28.

¹⁶⁵ Jūshin Ikemoto 1964: 456.

eigenen Erlösung betrieben, sondern war im wesentlichen Teil eines auf dem Prinzip der Übertragbarkeit religiösen Verdienstes aufbauenden Gedenkrituals der Lebenden für die Toten.“¹⁶⁶ Die neue religiöse Kraft sollte dem Staat für gute Ernten, Schutz vor Naturkatastrophen und Abwehr von Feinden nutzbar gemacht werden. Als ein Zeichen der Wertschätzung dieser neuen Kraft wurde ab dem Jahr 741 auf kaiserliche Order hin in in jeder Provinz je ein Tempel zur Amitābha-Verehrung für Mönche und Nonnen errichtet. Um 760 stellte man für die dort ansässigen Nonnen Statuen von Amitābha, Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta auf und deponierte Bildnisse vom Reinen Land sowie je eine Version des *Kleinen Sukhāvātīvyūha Sūtra*. Gleichzeitig wurde der Buddhismus aber streng kontrolliert und die Verbreitung der Amitābha-Verehrung im Volk spätestens seit 717 durch kaiserlichen Erlaß verboten.¹⁶⁷

Dem einfachen Volk wurde jedoch bereits durch Gyōgi 行基 (668-749) die Möglichkeit der Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī durch rezitatives *nenbutsu* (jap. *shōmyō-nenbutsu* 稱名念佛) vermittelt. „Gyōgi was the first eminent monk to spread the recited *nembutsu* among the people.“¹⁶⁸ Auch Chikō 智光 (ca. 709-780), Verfasser eines verlorenen Kommentars, dem *Muryōju-kyōron-shaku* 無量壽經釋, zu Vasubandhus *Abhandlung über das Reine Land* (skr. *Sukhāvātīvyūhopadeśa*, chin. *Wangsheng lun* 往生論 bzw. *Jingtu lun* 淨土論, jap. *Jōdo-ron*)¹⁶⁹ gehörte zu den frühen Fürsprechern der Amitābha-Verehrung. Er ist vor allem bekannt für sein Maṇḍala des Reinen Landes. Dieses Maṇḍala, kurz Chikō-Maṇḍala genannt, enthält die wesentlichen Merkmale Sukhāvātīs und dient als Meditationshilfe. Ein weiteres Maṇḍala dieser Art wird der Nonne Hōnyo 法如 (gest. 775) aus dem Tempel *Taima-dera* 當麻寺 zugeschrieben.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Christoph Kleine 1996: 63.

¹⁶⁷ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 145.

¹⁶⁸ Hisao Inagaki 1995: 145.

¹⁶⁹ Es handelt sich hierbei um einen Kommentar zum *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra*.

¹⁷⁰ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 146ff.

Im 8./9. Jh. übernahm Saichō 最澄 (766/767- 822), Gründer der Tendai-Schule (jap. *Tendai-shū*, chin. *Tiantai zong* 天台宗) und ihres Zentrums *Hiei-zan* 比叡山 (dt. 'Berg Hiei') mit dem Tempel *Enryaku-ji* 延暦寺, die Meditationspraktiken *Zhiyi*s, darunter das 'Samādhi im ständigen Gehen' (chin. *changxing sanmei* 常行三昧, jap. *jōgyō-zanmai*) mit Amitābha als Gegenstand. Sie dienten der Ausbildung der Mönche und der Verdienstanhäufung zur Übertragung auf den Staat. „Der Buddhismus blieb dabei eine Angelegenheit der Klöster und des Adels, an dem die breite Bevölkerung wenig Anteil hatte.“¹⁷¹ Saichō weihte eine der von ihm geplanten Hallen Amitābha und soll die Wiedergeburt im Sukhāvātī gesucht haben.

Nach einer Studienreise in China wandelte der Tendai-Gelehrte Ennin 圓仁 (794-864) die Meditationspraxis des 'Samādhi im ständigen Gehen' ab. Er verkürzte die Zeitspanne von 90 auf 7 Tage und rezitierte neben dem Namen Amitābhas noch zusätzlich das *Kleine Sukhāvātīvyūha Sūtra*. Mit dieser Praxis sollte auch negatives Karma abgebaut werden. In der Zeit nach Ennin wurde die als 'Berg-nenbutsu' (jap. *yama-nenbutsu* 山念佛) bzw. 'Reguläres nenbutsu' (jap. *fudan-nenbutsu* 不斷念佛) bekannte Amitābha-Verehrung ein fester Bestandteil der täglichen Tendai-Praktiken.¹⁷² Die Verehrung des Buddha Amitābha ist in der Tendai-Schule zwar nur eine Praktik neben anderen, aber Amitābha wird wegen seines Reinen Landes Sukhāvātī für bedeutsamer als die anderen Buddhas gehalten.¹⁷³ Weitere Lehrer der Tendai-Schule, die eigene Gedanken zur Amitābha-Verehrung entwickelten, werden im folgenden unter der japanischen Schule des Reinen Landes behandelt, da sie von verschiedenen Autoren bereits als Teil dieser Schule verstanden und von den jeweiligen Traditionen teilweise auch als Patriarchen ihrer Linie beansprucht werden.

¹⁷¹ Volker Zotz 1991: 87.

¹⁷² Vgl. Allan A. Andrews 1973: 32.

¹⁷³ Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 458.

Shōkai (gest. 1017), ein Gelehrter der Hosso-Schule (jap. *Hosso-shū*, chin. *Faxiang zong* 法相宗, skr. Dharma-lakṣana¹⁷⁴), ist vor allem bekannt für die Einführung des sogenannten Shōkai-Maṇḍalas, das zusammen mit dem Chikō- und Taima-Maṇḍala die Gruppe der drei japanischen Maṇḍalas des Reinen Landes bildet.¹⁷⁵ Amitābha emaniert sich laut Lehre der Hosso-Schule in verschiedenen Formen, je nach geistiger Entwicklungsstufe des jeweiligen Menschen.¹⁷⁶

Yōkan 永觀 (1032-1111, auch Eikan 永觀 genannt), in der Tradition der Sanron-Schule (jap. *Sanron-shū*, chin. *Sanlun zong* 三論宗, skr. Mādhyamika) stehend, verfaßte das Werk *Zehn Gründe für die Geburt* (jap. *Ōjōjūin* 往生拾因), das sich mit Gründen für die Wiedergeburt im Sukhāvātī auseinandersetzt, sowie den Text *Riten zur Geburt* (jap. *Ōjōkōshiki* 往生講式), der einen Ritus beschreibt, mit dem man sich des Erscheinens Amitābhas in der Todesstunde versichert.¹⁷⁷

Kakuban 覺稗 (1095-1143), ein Lehrer der Shingon-Schule (jap. *Shingon-shū* 眞言宗, chin. *Mi zong* 密宗), gilt als Begründer des ‘Esoterischen *nenbutsu*’, wenngleich er geistige Vorläufer hatte. Er verfaßte drei Werke zum ‘Esoterischen *nenbutsu*’, in dessen ersten er sich mit einer Praktik auseinandersetzt, derzufolge man aufgrund der richtigen Anwendung von fünf Chakren und deren korrespondierenden Lauten und einem neunsilbigen Amitābha-Mantra die Wiedergeburt im Sukhāvātī erlangen kann. Der zweite Text beschäftigt sich mit neun Anweisungen zum richtigen Verhalten, um Sukhāvātī zu erreichen; mit der Identität von Buddha Amitābha und Buddha Mahāvairocana (jap. *Dainichi* 大日), sowie dessen Land der ‘mystischen Glorifizierung’ (jap. *Mitsugon* 密嚴) und Sukhāvātī; und einem bestimmten Toten-Ritus, der von Fünf Personen ausgeführt wird. Der dritte Text erläutert wiederum die Identität von Amitābha und

¹⁷⁴ Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 458.

¹⁷⁵ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 165.

¹⁷⁶ Vgl. Jūshin Ikemoto 1964: 458.

¹⁷⁷ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 166ff.

Mahāvairocana und erklärt verschiedene Namen Amitābhas in Bezug auf Mahāvairocana. Schließlich werden noch die einzelnen Buchstaben des Namens ‘Amita’ aus esoterischer Sicht heraus beleuchtet und seine große Wirkkraft unterstrichen.¹⁷⁸

Die japanische Zen-Schule (jap. *Zen-shū*, chin. *Chan zong* 禪宗) ging erst im 17. Jh. eine Verbindung mit der Amitābha-Verehrung ein. Eine aus der Verbindung des Chan mit der Amitābha-Verehrung in China entstandene Schule wurde von dem Lehrer Yinyuan Longqi 隱元隆琦 (1592-1673, jap. Ingen Ryūki) im Jahr 1654 nach Japan gebracht. Da er in den etablierten Zen-Schulen keine Akzeptanz fand, gründete er die sogenannte Ōbaku-Schule (jap. *Ōbaku-shū* 黄檗宗).¹⁷⁹

Im 10. Jh. entwickelte sich eine Bewegung, die eine engere Verbindung zwischen den Klöstern und dem Volk aufbaute: die sogenannten *hijiri* 聖 (dt. ‘Heilige Männer’, ‘Asketen’).¹⁸⁰ Diese *hijiri* fungierten als Spendensammler für öffentliche Arbeiten, wie Brücken-, Wege- und Tempelbauten und bestatteten die Gebeine derjenigen Verstorbenen, die kein Begräbnis erhalten hatten. Obwohl die meisten *hijiri* sich einer bestimmten Schule des Buddhismus zurechneten, lebten sie in der Regel an abgelegenen Orten und gehörten nicht zu einer bestimmten Tempelgemeinschaft. Eine Gruppe dieser *hijiri* wird als *nenbutsu-hijiri* 念佛聖 bezeichnet, deren prominentestes Mitglied, Kōya 空也, als Ausgangspunkt für den japanischen Zweig der Schule des Reinen Landes angesehen werden kann.¹⁸¹ Ein weiterer prominenter Vertreter der *nenbutsu-hijiri*-Bewegung ist Genshin 源信. Er führte die Amitābha-Verehrung chinesischer Prägung in Japan ein und bildet den Beginn der Lehrübertragungslinie, die über Ryōnin und Eikū zu Hōnen und schließlich zu Shinran führt. Obgleich die Schriften Shandaos bereits in der

¹⁷⁸ Vgl. Hisao Inagaki 1995: 168ff.

¹⁷⁹ Vgl. Robert Heinemann 1984: 228.

¹⁸⁰ Vgl. Christoph Kleine 1996: 18ff. Er nennt noch zwei weitere laienfreundliche Gruppen, die *shami* 沙彌 (skr. *śrāmaṇera*; dt. ‘Novizen’) und die *jikyō-sha* 持經者 (skr. *sūtrānta-dhara*, dt. etwa ‘Sūtra-Halter’), die in unserem Kontext jedoch außer acht gelassen werden können.

¹⁸¹ Vgl. dazu das Kapitel zu Kōya (2.3.1).

Nara-Zeit nach Japan gelangten, weckten sie in buddhistischen Kreisen zunächst wenig Interesse. Die in China entstandenen Lehren der Schulen des Reinen Landes wurden in Japan erst durch Hōnen, Shinran und Ippen zur Reife gebracht und etabliert.

2.3.1 Kōya 空也 (903-972; auch Kūya 空也)

Der *nenbutsu-hijiri* und Tendai-Mönch Kōya wird als Ausgangspunkt der japanischen Bewegung des Reinen Landes gesehen: „In Kūya we probably have the origin of the popular Pure Land movement which later merged with the orthodox Tendai Pure Land tradition of the *Ōjōyōshū* to form the starting point of the Kamakura period (1185-1338) sectarian Pure Land movement.“¹⁸² Historisch nachweisbar ist Kōyas Wirken im einfachen Volk seit 938 in Kyōto, was als „the first historical evidence of nenbutsu practice and Pure Land faith among the common people“¹⁸³ gilt.

Er entwickelte das ‘Tanzende *nenbutsu*’ (jap. *odori-nenbutsu* 踊念佛), d.h. er lehrte „ein singendes Verehren des Buddhanamens *Namu-Amida-Butsu* zu rhythmischem Tanz.“¹⁸⁴ Allan A. Andrews sieht in Kōyas Praxis eine Mischung aus volkskulturellen und buddhistischen Elementen: „His career represents a mergence of the indigenous, shamanistic, magico-religious folk element in Japanese religious life with the Japanese Pure Land movement.“¹⁸⁵ Auch gab es eine alte Tradition von „religiös-kultische(n) Gebetstänze(n), die zur Besänftigung von Seelen oder Totengeistern aufgeführt wurden.“¹⁸⁶

In seiner Funktion als *nenbutsu-hijiri* sammelte er Spenden, um Tempel, Brücken und Wege zu bauen und führte Bestattungsriten durch, indem er „die in der

¹⁸² Allan A. Andrews 1973: 35.

¹⁸³ Allan A. Andrews 1973: 34.

¹⁸⁴ Volker Zotz 1991: 87; Hervorhebungen vom Autor.

¹⁸⁵ Allan A. Andrews 1973: 34.

¹⁸⁶ Franziska Ehmke 1992: 18; Ergänzungen in Klammern vom Verfasser.

Landschaft verstreuten Knochen von Verstorbenen einsammelte, mit Öl übergießt und, das *nenbutsu* aussprechend, verbrannte.¹⁸⁷

2.3.2 Ryōgen 良源 (912-985)

Ryōgen, ebenfalls in der Tendai-Tradition stehend und Lehrer Genshins, schrieb um 960 das erste japanische Werk über das Reine Land: *Erklärung der neun Grade der Geburt im Reinen Land* (jap. *Gokurakujōdo-kuhon-ōjōgi* 極樂淨土九品往生意), ein scholastischer Kommentar zum *Amitāyur-dhyāna Sūtra*. Darin wird u.a. erläutert, daß auch ein Mensch mit überaus schlechtem Karma in das Reine Land Sukhāvātī gelangen kann.¹⁸⁸

2.3.3 Genshin 源信 (942-1017; auch Eshin 惠心)

Genshin gilt für die Anhänger der *Jōdo-shinshū* als der erste japanische Patriarch ihrer Traditionslinie und zugleich in der Tendai-Schule als Gründer der Eshin-Schule (*Eshin-ryū* 惠心流).¹⁸⁹ Er ist vor allem für die Abfassung des sehr einflußreichen Werkes *Ōjōyōshū* 往生要集 (engl. *A Collection of Essentials on Pure Land Rebirth*) bekannt. Das Werk stellt in einer Beschreibung der negativen Seiten des Saṃsāra und der positiven Seiten des Reinen Landes Sukhāvātī diese beiden gegenüber und erläutert verschiedene Arten der Vergegenwärtigung des Buddha Amitābha. Desweiteren hat Genshin die Lehren vom Reinen Land, wie sie in China in der Sui- und Tang-Zeit (581-907) entstanden sind, eingeführt und systematisiert.¹⁹⁰

Wie viele andere lebte und lernte Genshin bereits seit dem Kindesalter im Kloster Enryakuji auf dem *Hiei-zan*, dem japanischen Zentrum der Tendai Schule. Die Tendai-Schule stellte in der Heian-Zeit (794-1185, jap. *Heian-jidai* 平安時代)

¹⁸⁷ Christoph Kleine 1996: 63; Hervorhebungen vom Autor.

¹⁸⁸ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 33.

¹⁸⁹ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 41.

¹⁹⁰ Vgl. Allan A. Andrews 1973: 34.

neben der Shingon-Schule die stärkste Kraft im japanischen Buddhismus dar. Der Berg war aber nicht nur eine Stätte der Gelehrsamkeit, sondern auch ein Machtzentrum, das selbst vor Gewaltanwendung zur Stabilisierung der eigenen Machtposition nicht zurückschreckte. Von dieser Stätte, die eine Stimmung scholastischer Gelehrsamkeit und politischer Querelen verkörperte, kamen später die zentralen Gestalten der neuen buddhistischen Schulen der Kamakura-Zeit (1185-1333, jap. *Kamakura-jidai* 鎌倉時代): Hönen 法然, Shinran 親鸞 und Ippen 一遍; Eisai 榮西 (1141-1215) und Dōgen 道元 (1200-1253); sowie Nichiren 日蓮 (1222-1282).

Genshin gründete zusammen mit dem Laien Yoshishige no Yasutane 慶滋保胤 (gest. 997) die sogenannte ‘*Samādhi*-Gesellschaft der Fünfundzwanzig’ (jap. *Nijūgo-zanmai-e* 二十五三昧會), die aus Laien und Mönchen bestand.¹⁹¹ Sie verehrten gemeinsam den Buddha Amitābha und schworen, sich in diesem und den folgenden Leben gegenseitig bei der Erlangung des Ziels der Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī zu helfen. Darüberhinaus vollzogen sie Sterberituale für ihre Mitglieder und auch für gläubige Laien. Bei diesen Gelegenheiten wurde das Reine Land Sukhāvātī plastisch dargestellt.¹⁹²

Allan A. Andrews nimmt an, daß das 984 bis 985 von Genshin erstellte Werk *Ōjōyōshū* für diese Gemeinschaft als Handbuch zur *nenbutsu*-Verehrung gedacht war.¹⁹³

Das *Ōjōyōshū* ist neben der Aufforderung, sich durch Visualisierung Amitābhas und der von Genshin stark befürworteten Rezitation des Buddha-Namens¹⁹⁴ die

¹⁹¹ Laut Christoph Kleine (1996: 66) trat Genshin dieser Gruppe im Jahr 988 bei. Dies würde die weiter unten angeführte Datierung von Allan A. Andrews (1973: 39) für das *Ōjōyōshū* und dessen angenommene Nutzenanwendung in Frage stellen.

¹⁹² Vgl. Christoph Kleine 1996: 66. Noch heute ist die plastische Darstellung Sukhāvātīs ein beliebtes Hilfsmittel, um den Gläubigen einen Eindruck der Gegebenheiten im Reinen Land zu vermitteln. So findet sich auf dem *Foguangshan* 佛光山 in Taiwan (vgl. Fußnote 133) eine ausgedehnte Anlage mit mannshohen, sich bewegenden Skulpturen und Räumen, die bestimmte Aspekte Sukhāvātīs darstellen sollen.

¹⁹³ Allan A. Andrews 1973: 39.

¹⁹⁴ Nach K. Ulrich W. Pauly (1985: 22) wurde Genshin durch die Rezeption der Lehren Shandas zu dieser Befürwortung des rezitativen *nenbutsu* veranlaßt.

Bedingungen für die Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī zu schaffen, vor allem für seine ausführlichen Darstellungen der verschiedenen buddhistischen Höllen berühmt geworden. Es wurde so ein Gegenbild zu den Glückseligkeiten, die Sukhāvātī zu bieten hat, gezeichnet. Jedem sollte klar werden, warum das Verlassen des Samsāra erstrebenswert ist.¹⁹⁵

Der Mitbegründer der ‘*Samādhi*-Gesellschaft der Fünfundzwanzig’, Yoshishige no Yasutane, hatte bereits in den Jahren 964-984 eine Gruppe mit dem Namen ‘Gesellschaft zum Studium und Bestreben’ (jap. *Kangaku-e* 觀覺會) gegründet, die als erste japanische *nenbutsu*-Gesellschaft chinesischen Musters angesehen werden kann. „In the Society for Study and Endeavor we have, for the first time in Japan, a nembutsu society of the type first established by Hui-yüan in China in A.D. 401.“¹⁹⁶

Für Christoph Kleine ist Genshin neben Kōya einer der Protagonisten der *nenbutsu-hijiri*-Bewegung. Seine ‘*Samādhi*-Gesellschaft der Fünfundzwanzig’ könnte durchaus als Prototyp späterer Bruderschaften von *nenbutsu-hijiri* betrachtet werden.¹⁹⁷

2.3.4 Ryōnin 良忍 (1072-1132)

Ryōnin, der wie Genshin ein Tendai-Mönch war, gründete den Yūzū-*nenbutsu*-Zweig innerhalb der Tendai-Schule.¹⁹⁸ Nach seiner Lehrauslegung, die sich in diesem Punkt auf das *Avatāmsaka Sūtra* (chin. *Huayan jing* 華嚴經, jap. *Kegon-kyō*) stützt, kommt die Rezitation des Namens Amitābha durch einen einzelnen

¹⁹⁵ Vgl. Volker Zotz 1991: 88.

¹⁹⁶ Allan A. Andrews 1973: 38.

¹⁹⁷ Christoph Kleine 1996: 67.

¹⁹⁸ G. P. Malalasekera (1964: 437) rechnet Ryōnin die Gründung der ersten Sekte an, die die Amitābha-Verehrung zur zentralen Lehre erhob. Laut Christoph Kleine (1996: 36, Fußnote 55) wurde dieser Zweig 30 Jahre nach Ryōnin eine eigenständige Bruderschaft und erhielt erst 1874 die Anerkennung als unabhängige Sekte.

allen anderen Wesen gleichfalls zugute, da alle Wesen miteinander verbunden sind.¹⁹⁹

Die Praxis dieser Schule bestand darin, täglich das *Namu-Amida-Butsu* im Chor zu rezitieren und dies mit der Konzentration auf ein Bild zu verbinden.²⁰⁰ Die visualisierende Meditation über Amitābha wird aber gleichwohl noch als die der reinen Namensrezitation überlegene Praxis angesehen.²⁰¹

2.3.5 Eikū 叡空 (gest. 1179; auch Jigen-bō Eikū 慈眼房叡空)

Unter dem Tendai-Mönch Eikū, der als rechtmäßiger Nachfolger Ryōnins gilt,²⁰² lernte Hōnen die *hijiri*-Bewegung kennen. Eikū folgte Genshins und Ryōnins *nenbutsu*-Praxis und übte auf Hōnen einen starken Einfluß aus.²⁰³ Er lebte im Tal Kurodani im Westen des *Hiei-zan* das Leben eines *hijiri*, d.h. „eines Asketen, der sich in gewisser Unabhängigkeit von den Institutionen und in räumlicher Abgeschiedenheit vollkommen der religiösen Praxis widmet.“²⁰⁴ Seine Klausur diente als Treffpunkt diverser *nenbutsu-hijiri*.

2.3.6 Hōnen 法然 (1133-1212; auch Hōnen-bo Gengkū 法然房源空)

Hōnen verstand sich selbst nicht als Gründer einer neuen Schule, sondern begriff seine Lehren als Essenz der bereits bestehenden Praktiken.²⁰⁵ Nichtsdestotrotz entstand aus seinen Lehren die japanische Schule des Reinen Landes, die *Jōdo-shū*, die der Ausgangspunkt für die Verbreitung der ausschließlichen Amitābha-Verehrung über ganz Japan wurde.

¹⁹⁹ Vgl. K. Ulrich W. Pauly 1985: 21.

²⁰⁰ Vgl. Volker Zotz 1991: 89 und 104.

²⁰¹ Vgl. Christoph Kleine 1996: 41.

²⁰² Vgl. Christoph Kleine 1996: 35.

²⁰³ Vgl. dazu das Kapitel über Hōnen (2.3.6).

²⁰⁴ Christoph Kleine 1996: 36.

²⁰⁵ Vgl. dazu die Diskussion bei Christoph Kleine 1996: 147-157 und 177: „Schismatische Bestrebungen und ausgeprägtes Sektenbewußtsein offenbaren sich erst bei einigen der Schüler Hōnens.“

Aus der Familie eines Regierungsbeamten stammend, begab sich Hōnen bereits im Kindesalter in ein buddhistisches Provinz-Kloster.²⁰⁶ Von dort aus wurde er ob seiner Begabung in den Klosterkomplex *Enryaku-ji* auf den Berg Hiei geschickt, wo er die Tendai-Lehren in ihren verschiedenen Aspekten kennenlernte. Er zog sich allerdings nach einigen Jahren aus dem Klosterbetrieb zurück und lernte unter Eikū in dessen Klause auf dem Berg Hiei weiter.²⁰⁷ Dort erhielt er „während seines rund zwanzigjährigen Aufenthalts wichtige Impulse für die Aufstellung seiner eigenen Lehre vom ‘ausschließlichen *nenbutsu*’ (*senju-nenbutsu* 専修念佛).“²⁰⁸

Als Vierundzwanzigjähriger hatte sich Hōnen auf eine einjährige Studienreise in den Süden begeben, um in den sogenannten Nara-Schulen andere Interpretationen des Buddhismus und vor allem der Amitābha-Verehrung kennenzulernen.²⁰⁹ Die Schulen des Südens praktizierten die Vergegenwärtigung Amitābhas und waren im Besitz aller bedeutenden chinesischen Texte der Amitābha-Verehrung.

Zurückgekehrt auf den Berg Hiei studiert und praktiziert Hōnen weiterhin die Lehren der etablierten Schulen, findet darin aber keine Befriedigung. Im Jahr 1175 soll ihn folgende Textpassage aus einem Kommentar Shandaos zur ‘ausschließlichen und hingebungsvollen Praxis des *nenbutsu*’ (jap. *ikkō-senju-nenbutsu* 一向専修念佛) bekehrt haben:

„Gedenke mit ungeteilter Aufmerksamkeit nur des Namens [A]midas, ob du gehst, stehst, sitzt oder liegst, ohne zu fragen, ob die Zeit [, die du für die Übung aufwendest] lang oder kurz ist, und lasse nie in deiner Aufmerksamkeit nach. Dies nennt man die ‘Wahrhaft [Hingeburt in Amidas Reines Land] Bestimmende

²⁰⁶ Ich halte mich hier und im folgenden an die traditionelle Darstellung der Vita Hōnens, wie sie bei Christoph Kleine (1996: 25-58) zu finden ist.

²⁰⁷ Zu den dafür möglicherweise relevanten Gründen vgl. Christoph Kleine 1996: 70.

²⁰⁸ Christoph Kleine 1996: 36; Hervorhebungen vom Autor.

²⁰⁹ Unter Zōshun 藏俊 (1104-1180) erhält Hōnen Einblicke in die Hossō-Doktrin, unter Kanga 寛雅 (12. Jh.) in die Sanron-Lehre und unter Keiga 鏡賀 (12. Jh.) in die Lehren der Kegon-Schule (jap. *Kegon-shū*, chin. *Huayan zong* 華嚴宗, skr. *Avatamsaka*).

Handlung' (*shōjō no gō* 正定之業), weil sie mit dem Gelübde des Buddhas übereinstimmt.²¹⁰

Er gibt daraufhin alle Praktiken außer dem rezitativen *nenbutsu* (jap. *shōmyō-nenbutsu* 稱名念佛) auf und beginnt ein Jahr später seine Missionstätigkeit zur Verbreitung dieser speziellen *nenbutsu*-Lehre.

Im Jahr 1198 verfaßt Hōnen das *Senchaku-hongan-nenbutsu-shū* 選擇本願念佛集 (dt. *Sammlung von Textstellen über das im Ur-Gelübde ausgewählte nenbutsu*), kurz *Senchaku-shū* 選擇集, daß seine zentralen Lehren enthält.

Bereits 1204 formen sich erste Widerstände auf seiten der etablierten buddhistischen Schulen gegen die Lehren Hōnens, die er jedoch zunächst besänftigen kann. Die Vorwürfe lassen sich am geeignetsten anhand der Versicherungen erfassen, die Hōnen als Reaktion abgibt: Er läßt seine Schüler geloben, „Toleranz gegenüber den Lehrmeinungen der etablierten Schulen (namentlich Tendai und Shingon) zu üben und sich der Verbreitung eigenmächtiger Interpretationen der *nenbutsu*-Lehre zu enthalten. Sie schwören weiterhin, andere nicht mit der Begründung, wer das *nenbutsu* übe, sei schon gerettet und bedürfe daher keines moralischen Lebenswandels, dazu zu verleiten, die religiösen Regeln und Gebote zu brechen.“²¹¹

Die Vorwürfe der Intoleranz bzw. Verabsolutierung der eigenen Lehre, Uminterpretation der *nenbutsu*-Lehre und Anstiftung zur Amoralität, können aber nicht ganz entkräftet werden und führen 1207, nach einem Vorfall, der diese Vorwürfe zu bestätigen scheint, zum Verbot der Schule und der Verbannung Hōnens und seiner Schüler. 1211 wird Hōnen begnadigt, erliegt jedoch 1212 einer Krankheit, ohne seine Nachfolge zu regeln.²¹² Auf Wunsch seiner Schüler verfaßt

²¹⁰ Shandao: *Guan wuliangshoufo jing shu* 觀無量壽佛經疏; nach Christoph Kleine 1996: 41; Hervorhebungen und Zusätze in Klammern vom Autor.

²¹¹ Christoph Kleine 1996: 52.

²¹² Christoph Kleine 1996: 303.

er kurz zuvor noch das *Ichimai-kishōmon* 一枚起請文 (dt. *Schriftliches Gelöbnis auf einem Blatt*), das als Quintessenz seiner Lehre angesehen wird.

Dieses Werk beinhaltet einige Gedanken, die hier erläutert werden sollen, um die Besonderheit der Lehre Hōnens herauszuarbeiten.

Zunächst läßt sich die Lehre Hōnens anhand des *Ichimai-kishōmon* auf zwei Grundelemente reduzieren:

1. Die Praxis der Amitābha-Verehrung liegt im Aussprechen des *Namu-Amida-Butsu*.
2. Der Glaube, durch diese Praxis gelange man in das Reine Land Sukhāvātī.

Zu bemerken ist hier, daß Hōnen bewußt keine zu erfüllenden Voraussetzungen für seine Praxis postuliert. Man muß weder in den buddhistischen Schriften bewandert sein noch besondere Praktiken ausüben können. Das einfache Aussprechen des Namens Amitābhas reicht als Praxis völlig aus.²¹³ Damit steht Hōnen im Widerspruch zu seinem Lehrer Eikū und dessen Lehrer Ryōnin, wie auch zu Genshins Auffassung. Er legitimiert dies jedoch dadurch, daß er auf die Zeitgebundenheit der Lehre verweist. Damit nahm er den Gedanken Daochuos auf, daß jede Zeitepoche eine ihr gemäße buddhistische Lehre habe.²¹⁴

Einzig und allein der Glaube an die erlösende Kraft dieser Übung ist notwendig, um in das Reine Land hineingeboren zu werden, denn „Erlösung ist seit unerdentlichen Zeiten für jeden Menschen durch den Buddha erwirkt. Der Mensch muß sich nur dem Buddha zuwenden, und er wird der Erlösung sicher sein.“²¹⁵ Wie schon bei Tanluan können selbst die ‘Zehn schweren Übeltaten’ und die ‘Fünf Zuwiderhandlungen’ Amitābhas Unterstützung nicht vereiteln, was im klaren Gegensatz zum Wortlaut des 18. Gelübdes Amitābhas im *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* steht.²¹⁶ Hōnen löste diesen Widerspruch jedoch auf, indem

²¹³ Vgl. Christoph Kleine 1996: 119.

²¹⁴ Vgl. Volker Zotz 1991: 104; siehe auch das Kapitel über Daochuo (2.2.3).

²¹⁵ Volker Zotz 1991: 109.

²¹⁶ Vgl. Christoph Kleine 1996: 135.

er die ‘Drei Sūtren’ als Einheit verstand²¹⁷ und sich darauf berief, daß im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* ausnahmslos jedem die Wiedergeburt im Reinen Land zugesprochen wird.²¹⁸ Lediglich die ‘Verleumdung des Wahren Dharma’ (jap. *hibō shōbō* 誹謗正法), insbesondere - aber nicht ausschließlich – der *nenbutsu*-Lehre, verhindert die Hilfe Amitābhas. „Hönen trennt damit Ethik und menschliche Werke von der Religion: Nur die vertrauensvolle Hinwendung zum *Ganz Anderen* erlöst.“²¹⁹

Hönen propagierte mit seiner ‘ausschließlichen und hingebungsvollen Praxis des *nenbutsu*’ einen „Buddhismus für jedermann und wählte bewußt die geringste Anforderung, die er in den Sūtras fand, als für die Erlösung einzig notwendig.“²²⁰ Der Mensch muß nur erkennen, daß er durch das Vertrauen in die Gelübde Amitābhas in dessen Reines Land kommen wird, unabhängig davon, wieviel er von der buddhistischen Lehre begriffen hat. „Um diese Hinwendung vollziehen zu können, muß der Mensch sich als der beschränkte Narr erkennen, der er ist.“²²¹ In einer Verschärfung der Gedanken Nāgārjunas und Daochuos formuliert Hönen, daß Bildung und Begabung sogar eher Hindernisse sind, da die eigenen Grenzen nicht so leicht erkennbar werden und die Egozentrik ebenfalls nicht so leicht zu überwinden ist.

Selbst in der Stunde des Todes wird vom Übenden nur wenig Eigenleistung verlangt. Die *nenbutsu*-Praxis bereitet den Menschen auf den Moment des Todes vor, doch erwartet Hönen nicht, daß der einfache Gläubige klaren Geistes, d.h. in ‘Rechter Achtsamkeit’ (chin. *zhengnian* 正念, jap. *shōnen*), die Todesstunde erlangen kann, vielmehr erscheint Amitābha mit seinem Gefolge und läßt den Sterbenden gelassen werden. Auch damit stellt sich Hönen gegen die von seinen Vorgängern, wie z. B. Daochuo, vertretene Vorstellung, daß nur demjenigen, der

²¹⁷ Vgl. Christoph Kleine 1996: 136.

²¹⁸ Vgl. dazu das Kapitel über Tanluan (2.2.2).

²¹⁹ Volker Zotz 1991: 109; Hervorhebung vom Autor.

²²⁰ Volker Zotz 1991: 107.

²²¹ Volker Zotz 1991: 109f.

in 'Rechter Achtsamkeit' dem Tode entgegensieht, Amitābha und sein Gefolge in der Todesstunde erscheint.²²²

Christoph Kleine bewertet Hōnens geistes- und wirkungsgeschichtlichen Einfluß wesentlich höher als den Shinrans, obgleich dieser im Westen als der maßgebliche Vertreter der Schule des Reinen Landes gesehen und behandelt wird.²²³

2.3.7 Hōnens bedeutendste Schüler

Hōnen nannte in seinem 1198 verfaßten Testament sieben Schüler, die ihm nahe standen: Hōren-bō Shinkū 法蓮房信空 (1146-1228), Shinkan-bō Kansai 真觀房感西 (1153-1200), Zen'e-bō Shōkū 善慧房証空 (1177-1247), Enshin 圓親, Chōson 長尊, Kanshō 感証 und Ryōsei 良清.²²⁴

Als „wichtige Vertreter spezieller Lehrauffassungen bzw. Gründer eines bestimmten Flügels“²²⁵ innerhalb der *ikkō-senju-nenbutsu*-Bewegung werden jedoch nur fünf Schüler angesehen, von denen nur einer in Hōnens Testament erwähnt ist: Kaikū Ryūkan 皆空隆寛 (1148-1227), Vertreter der *Ta'nen*-Doktrin (jap. *Ta'nen-gi* 多念意); Shōkō-bō Benchō 正光房弁長 (1162-1238), Begründer des Chinzei-ha 鎮西派 (dt. 'Chinzei-Flügel'); Jōkaku-bō Kōsai 成覺房幸西 (1163-1247), Vertreter der *Ichinen*-Doktrin (jap. *Ichinen-gi* 一念意); Zen'e-bō Shōkū 善慧房証空 (1177-1247), Begründer des Seizan-ha 西山派 (dt. 'Seizan-Flügel'); und Kakumyō-bō Chōsai 覺明房長西 (1184-1266), Vertreter der *Shogyō-hongan*-Doktrin (jap. *Shogyō-hongan-gi* 諸行本願意).

Shinran wird in keiner dieser Listen erwähnt, wofür Christoph Kleine drei Gründe angibt: a) er gab im Exil den Mönchstand auf, weshalb er nicht mit den anderen Schülern in einer Reihe genannt werden konnte; b) er wandte sich an das einfache Volk, weshalb er nicht als Gelehrter wahrgenommen wurde; und c) er erlangte

²²² Vgl. Christoph Kleine 1996: 114ff.

²²³ Vgl. Christoph Kleine 1996: 11.

²²⁴ Vgl. Christoph Kleine 1996: 284f. Die Lebensdaten der vier Letztgenannten sind unbekannt.

²²⁵ Christoph Kleine 1996: 285.

„sowohl ideengeschichtlich als auch sektengeschichtlich ein so hohes Maß an Unabhängigkeit, daß ihm gegenüber den fünf oben genannten Mitgliedern (...) gewöhnlich eine Sonderrolle zugewiesen wird.“²²⁶

2.3.8 Shinran 親鸞 (1173-1262; auch Zenshin 善信)

Die heute mitgliederstärkste Schule des japanischen Buddhismus, die *Jōdo-shinshū* 浄土真宗 (dt. ‘Die Wahre Schule vom Reinen Land’) wurde durch Shinran, einen Schüler Hōnens gegründet.²²⁷ Sie bildet den Abschluß einer dharmalogischen Entwicklung, die bei Nāgārjuna begann.

Bei Nāgārjuna war der ‘Pfad der leichten Übung’ nur denjenigen vorbehalten, die sich zwar redlich um Erleuchtung bemühten, dies aber aufgrund ihrer charakterlichen Disposition nicht erreichen konnten. Shinran sieht nun ausnahmslos jeden in dieser Situation. In der Zeit des ‘End-Dharma’, in der sich Shinran glaubte, kann niemand sich selbst erlösen. Jeder ist auf die Hilfe Amitābhas angewiesen. Shinran interpretiert die auf ihn gekommenen Schriften so, daß jede scheinbar eigenständige Handlung auf dem Weg zur Erlösung von Amitābha initiiert ist. Selbst das Aussprechen der Formel *Namu-Amida-Butsu* ist nur ein Reflex auf die Heilswirkung Amitābhas. Der Mensch vermag in Shinrans Sicht nichts – Amitābha alles.²²⁸

Shinran begab sich, wie schon Genshin und Hōnen vor ihm, bereits in früher Jugend auf den Berg Hiei. Er versah dort den Dienst eines *dōsō* 堂僧, eines Priesters, „dessen Aufgabe es war, die *nenbutsu*-Übung in einer eigens dafür eingerichteten Andachtshalle (jap. *jōgyōdō* 常行堂) zu praktizieren.“²²⁹ Somit hatte er bereits früh tiefen Einblick in die *nenbutsu*-Praxis der Tendai-Schule, die

²²⁶ Christoph Kleine 1996: 286.

²²⁷ Wie Hōnen soll auch Shinran nach der Darstellung Claudia Wilhelms (1996: 67) keine eigentliche Schulgründung im Auge gehabt haben. Sie schreibt die Schulgründung dem Urenkel Shinrans, Kakunyo, zu. Vgl. S. 73.

²²⁸ Vgl. Volker Zotz 1991: 124.

²²⁹ Claudia Wilhelm 1996: 63. Vgl. auch Alfred Bloom 1968B: 6.

sich laut Claudia Wilhelm „streng nach den meditativen und asketischen Idealen“²³⁰ dieser Schule richtete.

Auch Shinran zog sich aus dem Klosterbetrieb auf dem *Hiei-zan* zurück, was möglicherweise mit den machtpolitischen Querelen in diesem buddhistischen Zentrum zu tun gehabt hat. Er hielt sich aber auch nach jahrelangem Studium selbst für unfähig und sündhaft und wurde durch seine „Leidenschaften aufgewühlt (...) und durch sie an der Praxis tiefer Meditation gehindert“.²³¹ Nach einer durch intensive Meditation erwirkten Vision begibt er sich zu Hōnen und wird dessen Schüler.

Wie sein Lehrer und seine Mitschüler wird Shinran 1207 in den Norden Japans verbannt. In dieser Zeit der Verbannung entwickelt er seine eigene Interpretation der Lehre Hōnens. Nunmehr in bäuerlicher Umgebung, nimmt er Fühlung zum Leben der einfachen Bevölkerungsschichten auf und integriert sich darin. Er heiratet, zeugt Kinder und verbindet sein „religiöses Leben mit seinem neuen weltlichen Leben.“²³² Nach seiner Begnadigung kehrte Shinran nicht direkt wieder nach Kyōto zurück, sondern missionierte etwa zwanzig Jahre lang in der Kantō-Region 關東, nahe dem heutigen Tokyo. Dort begann er auch das *Kyōgyōshinshō* 教行信証 (dt. *Lehre, Praxis, Glaube und Verwirklichung*) zu verfassen, das seine Lehren enthält, und in dem die *Jōdo-shinshū* ihren Ursprung sieht.

Seit 1235 zurückgekehrt in Kyōto, legte er dort etliche Schriften nieder, die zu großen Teilen in Japanisch, also allgemein verständlich, abgefaßt waren.²³³ Auch vervollständigte er sein in Chinesisch verfaßtes Hauptwerk *Kyōgyōshinshō* und unterhielt rege Briefkorrespondenz zu seinen Schülern. 1262 stirbt er in Wohlstand.

²³⁰ Claudia Wilhelm 1996: 63.

²³¹ Claudia Wilhelm 1996: 64.

²³² Claudia Wilhelm 1996: 70.

²³³ Die Schriftsprache der Gelehrten war in Japan zu jener Zeit Chinesisch, was in unserem Kulturkreis vergleichbar mit dem Gebrauch des Latein als Gelehrtensprache ist. Dies führte zu dem uns bekannten Problem der Bildung einer Wissense lite. Laien blieb damit in der Regel der Zugang zu den Schriften versagt.

Shinran radikalisiert die Sicht seines Lehrers Hōnen. Der Mensch seines Zeitalters ist seiner Ansicht nach von seinen Anlagen her schlecht.²³⁴ Jegliches eigenständige Heilsbestreben mündet unausweichlich in neuen Verwicklungen und führt zur Bildung von Karma, was unausweichlich neue Geburten bedingt. „Weder durch fromme Übung noch durch das Tun von Gutem ist der Erlösung näherzukommen.“²³⁵ Gute Taten verhindern sogar die Hilfestellung Amitābhas, denn der „Unwissenheit, die sich an die eigene Kraft als Mittel zur Erlösung klammert, entspricht der Zweifel, das mangelnde Vertrauen auf die Macht und Gnade Amidas.“²³⁶ Doch wer „Zweifel hat, d.h. wer noch nicht über aufrichtiges und wahres Vertrauen in die rettende Kraft Amida Buddhas verfügt, dem ist die Geburt im Reinen Land noch nicht möglich.“²³⁷

So wird auch der nächste Schritt Shinrans verständlich, den Menschen mit den schlechtesten Eigenschaften bzw. mit der geringsten Fähigkeit zur Selbsterlösung eine erhöhte Fremd-Erlösungsfähigkeit zuzusprechen. Nur wer ohne jegliche Hoffnung auf eigene Leistungen zur Erlösung ist, kann sich voll und ganz auf Amitābha verlassen.²³⁸

Von hier aus geht Shinran allerdings noch eine Stufe weiter, was einer gewissen Konsequenz nicht entbehrt: Selbst die Selbsterkenntnis, zur Selbsterlösung unfähig zu sein und deshalb auf Amitābha vertrauen zu müssen, ist nicht das Werk des Menschen. „Nicht der Mensch vollzieht aus eigener Kraft den Schritt zur Erweckung seines Glaubens, sondern es ist das Ursprüngliche Gelöbnis, vielmehr dessen Essenz, die Kraft Amida Buddhas, welche sich dem schwachen, heilssuchenden Menschen zuwendet und in ihm den Glauben bewirkt.“²³⁹

Shinran übernimmt von Tanluan die Konzeption des Gegensatzes von der Kraft zur Selbsterlösung (chin. *zili* 自力, jap. *jiriki*) des einzelnen und der Kraft Buddha

²³⁴ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 92.

²³⁵ Volker Zotz 1991: 125.

²³⁶ Claudia Wilhelm 1996: 93.

²³⁷ Claudia Wilhelm 1996: 94.

²³⁸ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 94f.

²³⁹ Claudia Wilhelm 1996: 98.

Amitābhas zur Fremderlösung (chin. *tali* 他力, jap. *tarikī*), die sich aus seinen Gelübden speist und die er auf andere Lebewesen zu übertragen vermag. Letztlich ist für Shinran alles *tarikī*, d.h. gänzlich durch die Kraft Amitābhas bestimmt – einschließlich des Erlösungsstrebens des Menschen. Das Hören der Gelöbnisse Amitābhas reicht aus, um in den Menschen den Erlösungsvorgang in Bewegung zu setzen. „Wenn er sich daraufhin zum Glauben an Amida bekehrt, so ist diese Konversion bereits der Wirkung von *tarikī* zuzuschreiben.“²⁴⁰

In der Zeit des ‘End-Dharma’ ist allein die Hilfe Amitābhas erreichbar. Zwar haben alle Buddhas dieselbe Wahrheit erkannt, doch in ihrer Wirkfähigkeit unterscheiden sie sich.²⁴¹ Allein der Buddha Amitābha hat mit seinen Gelübden eine so ‘wirk-kraftige’ Macht und ein derart perfektes Reines Land geschaffen. Nur ihm kann in der Zeit des *mappō* Vertrauen geschenkt werden. Selbst den Buddha Śākyamuni versteht Shinran nur als ein Hilfsmittel Amitābhas.²⁴² Er hatte die Aufgabe, die Lehre von Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī zu verbreiten. Damit gebührt ihm zwar die Ehre, Amitābhas Erlösungswerk in Gang gesetzt zu haben, aber für die Erlösung ist allein Amitābha selbst zuständig. Hier macht sich ein Exklusivitätsdenken bemerkbar, das der *Jōdo-shinshū* letztendlich zu ihrem Status als eigenständige Schule verhalf.

Die Praktiken des ‘Pfades der Heiligen’ bzw. des ‘Pfades der schweren Übung’, wie sie von Nāgārjuna und seinen Nachfolgern geübt wurden, sind nutzlos geworden.²⁴³ Zentrale Praxis muß das Aussprechen des Namens Amitābhas sein. Jedoch nicht das in anderen Schulen praktizierte wiederholte Aussprechen, das erneut einer Anstrengung hin zur Erleuchtung gleichkäme, sondern ein einmaliges, in tiefstem Glauben vollzogenes Aussprechen.²⁴⁴

²⁴⁰ Claudia Wilhelm 1996: 99; Hervorhebungen durch die Autorin.

²⁴¹ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 100.

²⁴² Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 57.

²⁴³ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 96.

²⁴⁴ Vgl. Volker Zotz 1991: 140.

Aus der Lehre von der unbedingten Hilfe Amitābhas ergab sich allerdings ein schwerwiegendes Problem, das in Ansätzen auch schon bei Hönen auftrat. Wenn man nichts zu seiner Erlösung beitragen konnte und nach dem Hören der Gelübde Amitābhas ‘Andere Kraft’ unbedingt wirksam wurde, warum sollte man dann weiterhin moralisch korrekt handeln? War es dann nicht möglich, aufgrund des Heilsversprechens Amitābhas in der Interpretation Shinrans alle Bedenken gegenüber verpönten Handlungen fallen zu lassen? Es war. Alle Versuche Shinrans, auf Ausschweifungen mit Belehrungen zu reagieren, speisen sich aus dem allgemeinen moralischen Verständnis seiner Zeit – nicht jedoch aus seiner Lehre von Amitābha. Einzig der Hinweis, der Mensch könne nicht durch berechnendes Handeln – gutes wie schlechtes – im Reinen Land wiedergeboren werden, versprach Abhilfe. Niemand konnte so hoffen, sich eine bevorzugte Behandlung bei Amitābha zu erschleichen, indem er sich besonders dumm oder schlecht verhielt. Es mußte darum gehen, „ohne Hoffnung auf Lohn, das Gute anzustreben und das Böse zu lassen.“²⁴⁵ Der soziale Druck dürfte jedoch von selbst verhindert haben, daß Amoralität zum Standard erhoben wurde.²⁴⁶

Ein letzter zentraler Punkt in Shinrans Lehre betrifft die Vorstellung über den Zeitpunkt des Eintritts in das Reine Land. Sukhāvātī wurde zum einen durch die Wiedergeburt in dieser Sphäre erreicht. Doch Shinran versteht das Reine Land noch auf einer anderen Ebene: als die „bildhafte Umschreibung des Buddhawirkens.“²⁴⁷ Die Geburt im Reinen Land Sukhāvātī bedeutet eine Garantie, nicht mehr in einer anderen, niedrigeren Sphäre wiedergeboren zu werden. Wer das reine Land erreicht hat, wird in jedem Falle die Erleuchtung erlangen. Wenn aber der Glaube an Amitābha von diesem selbst initiiert ist und den Grundstein zur Wiedergeburt im Sukhāvātī bedeutet, dann ist folglich jeder unweigerlich auf dem rechten Pfad zur Erleuchtung, sobald er die Gelübde Amitābhas vernommen

²⁴⁵ Volker Zotz 1991: 129.

²⁴⁶ Vgl. die Diskussion bei Claudia Wilhelm 1996: 122ff.

²⁴⁷ Volker Zotz 1991: 132.

hat.²⁴⁸ Deshalb besteht für Shinran „kein essentieller Unterschied zwischen dem Reinen Land und der leidvollen Welt.“²⁴⁹ Jeder kann in seinem gegenwärtigen Leben in das Reine Land eintreten und gleichzeitig ein ganz normales Leben führen. „In dem Moment, in dem der Mensch tief gläubig ein einziges Mal das *Namu-Amida-Butsu* spricht, wird er hinübergeboren.“²⁵⁰ Er befindet sich durch den Glauben an Amitābha eigentlich bereits im Sukhāvātī, im ‘Bereich der Freude’.

2.3.9 Ippen 一遍 (1239-1289)

Ippen legte den Grundstein für die ‘Schule der Lebenslangen Ununterbrochenen Anrufung Amidas’ (jap. *Ji-shū* 時宗 bzw. 時眾), eine Schule der Amida-Verehrung, die sich von Hōnens und Shinrans Bewegungen stark unterschied. Er überwand die Vorstellung von der Ohnmacht des einzelnen in der Zeit des *mappō* und vereinte *jiriki* und *tariki* wieder miteinander: „Die >Mitarbeit< des Menschen wird hier betont, so daß man bei Ippen eine Annäherung der beiden gegensätzlichen Positionen des Erlösungsweges aus eigener Kraft und des Erlösungsweges aus der Kraft des Anderen erkennen kann.“²⁵¹

Ippen war ein Schüler des Shōtatsu 聖達 (13. Jh.), der wiederum ein Schüler des Shōkū war, dem Begründer der Seizan-ha.²⁵² Damit stand er in Hōnens Lehrtradition. Er selbst berief sich aber auf die Praxis Kōyas, das ‘Tanzende *nenbutsu*’ (jap. *odori-nenbutsu* 踊念佛).²⁵³ Er wanderte sein Leben lang mit Mönchen und Nonnen zusammen durch die Provinzen Japans und belehrte alle Bevölkerungsgruppen, d.h. auch die sozial geächteten Gruppen der ‘Unreinen’

²⁴⁸ Vgl. Alfred Bloom 1968A: 60ff.

²⁴⁹ Volker Zotz 1991: 132.

²⁵⁰ Franziska Ehmke 1992: 15; Hervorhebungen von der Autorin.

²⁵¹ Franziska Ehmke 1992: 18; Hervorhebungen von der Autorin.

²⁵² Vgl. Christoph Kleine 1996: 302.

²⁵³ Vgl. Franziska Ehmke 1992: 17f.

(jap. *hinin* 非人)²⁵⁴ und Freudenmädchen und die für Buddhisten problematischen Angehörigen der Jägerei und Fischerei.²⁵⁵ Er gründete kein eigenes Kloster, errichtete aber unzählige provisorische Hallen für die *odori-nenbutsu*-Praxis. Desweiteren verteilte er an Gläubige und auch an Ungläubige schmale Papierstreifen mit dem *Namu-Amida-Butsu*, von denen er glaubte, sie seien „ein wirksames Mittel, um die Menschen mit dem >Namen< in karmische Verbindung zu bringen.“²⁵⁶ Er setzte den absoluten Dharma mit dem *Namu-Amida-Butsu* gleich und sah darin die unvergleichliche Kraft dieser Anrufung begründet.²⁵⁷

Die eigentliche Schulgründung wurde erst durch den zweiten Patriarchen Taamidabutsu (1237-1319) durchgeführt, denn auch Ippen, wie Hōnen und Shinran vor ihm, wollte keine eigene Schule gründen.²⁵⁸ In der Edō-Zeit (1603-1867, jap. *Edō-jidai* 江戸時代) wurde das freie und spontane Wandern verboten und damit der *Ji-shū* die Basis entzogen. So sank diese Schule, die bis dahin eine der größten buddhistischen Schulen war, in die Bedeutungslosigkeit ab und geriet in Vergessenheit.²⁵⁹

2.3.10 Shōgei 聖岡 (1341-1420; auch Ryōyo Shōgei 了譽聖岡)

Shōgei, der achte Patriarch der *Jōdo-shū* Hōnens, wandelte die *nenbutsu*-Gemeinschaft in eine unabhängige Gemeinde um: „Wenngleich die staatliche Anerkennung und institutionelle Emanzipation der *Jōdo-shū* nicht vor der Edō-Zeit erreicht wurde, kann man von der Etablierung der *Jōdo-shū* im Sinne einer unabhängigen Sekte spätestens seit Shōgei sprechen.“²⁶⁰

²⁵⁴ Hierbei handelt es sich im engeren Sinne um Lepra-Kranke, im weiteren Sinne um Angehörige von sozial verachteten Berufsgruppen. Vgl. Christoph Kleine 1996: 18, Fußnote 49.

²⁵⁵ Vgl. Franziska Ehmke 1992: 16.

²⁵⁶ Franziska Ehmke 1992: 18.

²⁵⁷ Vgl. Christoph Kleine 1996: 131, Fußnote 59.

²⁵⁸ Vgl. Franziska Ehmke 1992: 17.

²⁵⁹ Vgl. Franziska Ehmke 1992: 19.

²⁶⁰ Christoph Kleine 1996: 177.

2.3.11 Rennyō 蓮如 (1415-1499)

Die Schriften Rennyōs, des achten Abts der *Jōdo-shinshū* nach Shinran, genießen das gleiche Ansehen wie Shinrans Texte.²⁶¹ Er erklärte, wie dies Nichiren für Śākyamuni tat, Japan zur ‘Domäne des Buddha-Dharma’ (jap. *buppō-ryō* 佛法領)²⁶² und verbreitete die Lehren der *Jōdo-shinshū* über das ganze Land.²⁶³

²⁶¹ Vgl. Volker Zotz 1991: 143.

²⁶² Vgl. Christoph Kleine 1996: 255.

²⁶³ Vgl. Volker Zotz 1991: 143.

3. Entstehungsfaktoren der Schule des Reinen Landes

Im vorigen Kapitel sahen wir, wie sich im Laufe der Zeit die dharmalogischen Vorstellungen von Amitābha und seinem Reinen Land Sukhāvātī entwickelten. Die Entstehung und Etablierung der Schule des Reinen Landes ist jedoch nicht nur von der Schaffenskraft einiger Gelehrter abhängig gewesen. Darum sollen in diesem Teil der Arbeit verschiedene dharmalogische und weltliche Aspekte beleuchtet werden, die die Entstehung und Entwicklung der Schule des Reinen Landes begünstigt bzw. ermöglicht haben.

Neben der Vorstellung vom ‘End-Dharma’-Zeitalter, die die Menschen jener Zeit näher an religiöse Fragen heranführte, spielte vor allem die ‘Wirk-mächtigkeit’ des Buddha Amitābha eine entscheidende Rolle bei der Rezeption dieser Form des Buddhismus. Aber auch der Anspruch, die Lehre von der Verehrung des Buddha Amitābha sei universell gültig, d.h. für jeden, zu jeder Zeit und alle anderen Praktiken einschließend, sowie die Vereinfachung der Lehre, die vor allem den einfachen, ungebildeten Menschen die Möglichkeit gab, bestimmte Aspekte des buddhistischen Dharma zu verstehen, trugen zur Akzeptanz der Schule des Reinen Landes unter der Masse der Bevölkerung bei. Nicht zuletzt trug die Anziehungskraft des Reinen Landes, als ein Gegenentwurf zu den Widrigkeiten des saṃsārischen Lebens, zur Hinwendung zu Buddha Amitābha bei.

3.1 Die Zeit des ‘End-Dharma’

Die Entstehung und Rezeption der Lehren der Schule des Reinen Landes sind in engem Zusammenhang mit einer Vorstellung zu sehen, die den Verfall der Welt und des buddhistischen Dharma als gegeben ansieht.

Die dharmalogische Basis für diese Vorstellung bildet eine Konzeption, nach der die von Buddha Śākyamuni verkündete Lehre nur eine begrenzte Zeit lang vollkommen verstanden werden kann, in der sogenannten Zeit des ‘Wahren Dharma’ (skr. *saddharma*, chin. *zhengfǎ* 正法, jap. *shōbō*). Darauf folgt eine

Phase, in der der Dharma lediglich nachgeahmt wird, die sogenannte Zeit des ‘Nachgeahmten Dharma’ (skr. *saddharma-pratirūpaka* bzw. *saddharma-prativāpava*²⁶⁴, chin. *xiangfa* 像法, jap. *zōbō*). Beide Phasen werden je nach Lehr-Tradition mit einer Dauer von 500 oder 1.000 Jahren angegeben. Die letzte Phase, in der die Menschen die Lehren Śākyamunis überhaupt nicht mehr verstehen und die Welt von Kriegen, Naturkatastrophen und Krankheiten heimgesucht wird, wird als Zeit des ‘End-Dharma’ (skr. *saddharma-vipralopa*, chin. *mofa* 末法, jap. *mappō*) bezeichnet und währt in der Regel 10.000 Jahre.²⁶⁵

Die Vorstellung einer zeitlichen Begrenzung der Wirksamkeit der Lehren des Buddha Śākyamuni spiegelt sich bereits in der Legende, daß der Buddha selbst aufgrund der Aufnahme von Frauen in den buddhistischen Sangha eine Verkürzung der Wirksamkeit des Dharma auf 500 Jahre prophezeit haben soll.²⁶⁶

Auch finden sich bereits in indischen buddhistischen Texten die Begriffe ‘Wahrer Dharma’, ‘Nachgeahmter Dharma’ und ‘End-Dharma’, die dort jedoch einzeln und nicht als Gesamtkonzeption verwendet werden. Sie dienten vor allem der Reflexion über die Gefahr der Veränderung und Ausrottung der Lehren des historischen Buddha.²⁶⁷ Möglicherweise haben Invasionen von Fremdmächten die indischen Buddhisten zu der Vorstellung vom Verschwinden des Dharma angeregt²⁶⁸ oder aber die Erkenntnis, daß nach dem Tode des Buddha dessen Lehren sich nach und nach veränderten und vielleicht auch unverständlicher wurden. Erst in China und Japan wurden die drei Konzeptionen zu der eingangs beschriebenen logischen Abfolge zusammengeführt und im Sinne einer

²⁶⁴ Vgl. Michele Marra 1988/A: 25.

²⁶⁵ Vgl. Michele Marra 1988/A: 25 und Jackie Stone 1985/A: 31.

²⁶⁶ Vgl. Michele Marra 1988/A: 27.

²⁶⁷ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 30.

²⁶⁸ Vgl. Alfred Bloom 1967: 145 und Jackie Stone 1985/A: 30.

unausweichlichen Degenerierung der Welt und des Dharma verstanden und propagiert.²⁶⁹

Neben dem Lotus-Sūtra (skr. *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, chin. *Zhengfahua jing* 正法華經, jap. *Hokke-kyō* 法華經) diente als Quelle für die ‘End-Dharma’-Konzeption vor allem die in China und Japan sehr einflußreiche ‘Große Sūtren-Sammlung’ (chin. *Daji jing* 大集經, jap. *Daishū-kyō*). In ihr wird neben der Vorstellung jener drei Perioden auch eine Konzeption von fünf Zeiträumen zu je 500 Jahren aufgeführt, die eine stetige Abnahme des Verständnisses der Lehren Buddhas beschreibt.²⁷⁰ Desweiteren werden die sogenannten ‘Fünf Befleckungen’ (skr. *kaṣāya*, chin. *wuzhuo* 五濁, jap. *gojoku*) als für das Zeitalter des ‘End-Dharma’ charakteristisch genannt.²⁷¹ Sie standen ursprünglich in Zusammenhang mit der indischen Theorie von vier Zeitaltern (skr. *kalpa*), die das Weltgeschehen zyklisch in je ein Zeitalter des Entstehens, der Existenz, der Zerstörung und der Leere einteilt. Es handelt sich bei ihnen um: 1. die ‘Befleckung des Zeitalters’ (skr. *kalpa-kaṣāya*, chin. *jiezhuo* 劫濁, jap. *kōjoku*), 2. die ‘Befleckung der Ansichten’ (skr. *dr̥ṣṭi-kaṣāya*, chin. *jianzhuo* 見濁, jap. *kenjoku*), 3. Die ‘Befleckung der Leidenschaften’ (skr. *kleśa-kaṣāya*, chin. *fannaozhuo* 煩惱濁, jap. *bonnōjoku*), 4. Die ‘Befleckung der Fühlenden Wesen’ (skr. *sattva-kaṣāya*, chin. *zhongshengzhuo* 眾生濁, jap. *shujōjoku*) und 5. Die ‘Befleckung der Lebensspanne’ (skr. *kāyus-kaṣāya*, chin. *mingzhuo* 命濁, jap. *myōjoku*).²⁷²

Diese verschiedenen Elemente bildeten das dharmalogische Fundament, auf dem sich in China im 6. Jh. und in Japan im 11. Jh. – in Anwendung auf die konkreten historischen Gegebenheiten – die Vorstellung gründete, das Zeitalter des ‘End-

²⁶⁹ Vgl. Michele Marra 1988/A: 27 und 29, sowie Alfred Bloom 1967: 145. Huisi 慧思 (515-577) war wohl der erste chinesische Gelehrte, der die ‘End-Dharma’-Konzeption in seinem Werk *Lishiyuanwen* 立誓願文 (entstanden 558) umfassend formulierte. Er könnte jedoch auf dem in der nachfolgend genannten ‘Großen Sūtren-Sammlung’ enthaltenen Text *Yuezang fen* 月藏分 (jap. *Gachizōbun*, engl. *Moon Matrix Sutra*) fußen, und wäre damit laut Jackie Stone (1985/A: 30, Fußnote 3) nicht originell.

²⁷⁰ Vgl. Michele Marra 1988/A: 26.

²⁷¹ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 30f.

²⁷² Vgl. Michele Marra 1988/A: 26 und Christoph Kleine 1996: 168, Fußnote 464.

Dharma' habe begonnen. Viele Buddhisten glaubten sich nun in der Zeit des 'End-Dharma', in der es aufgrund der schlechten Lebensumstände und des schlechten Verständnisses der Lehren Buddha Śākyamunis kaum mehr möglich war, durch eigene Anstrengung Erleuchtung zu erlangen. Auch die Lehrer der Schule des Reinen Landes wurden in ihren Vorstellungen von der 'End-Dharma'-Konzeption beeinflusst. Wie wir oben gesehen haben, entwickelten sie im Laufe der Zeit immer mehr eine Lehre, die der angenommen geringen geistigen Kapazität der Menschen Rechnung trug. Da Selbsterlösung kaum mehr möglich war, konnte nur noch die Hilfe Buddha Amitābhas einen sicheren Weg zum Nirvāṇa bieten. Wieviel eigene Anstrengung nötig war, um Amitābhas Hilfe zu erlangen, wurde eine der zentralen Fragen. Die Vergegenwärtigungs- bzw. Anrufungspraxis sollte, den schlechten Zeiten angemessen, möglichst einfach sein.

Hinzu kam die Erkenntnis, daß der Masse des Volkes die Erlösung von den Leiden der Welt versagt bleiben mußte, konnten sich diese doch den Geboten eines monastisch ausgerichteten Lebens nicht widmen. Der Unterschied zwischen Mönchen und Laien verwischte zunehmend im Zeitalter des 'End-Dharma', schließlich waren alle Menschen von dem Verfall betroffen. Auch wenn die Mönche noch als 'Licht in der Dunkelheit'²⁷³ verstanden wurden, war der grundlegende Unterschied doch geringer geworden. Dieser Situation Rechnung tragend, wurden die Laien zunehmend wichtig für die Lehrer der Schule des Reinen Landes. Ihnen wurde eine vereinfachte Praxis der 'Buddha-Vergegenwärtigung', deren Extremform das einmalige Anrufen Amitābhas im rechten Geiste war, angeboten. Hinzu kam die Zusage, daß Amitābha die Gläubigen am Ende ihres gegenwärtigen Lebens in sein Reines Land Sukhāvātī geleiten würde. Eine völlig andere und sehr viel greifbarere Perspektive, als die teilweise komplexen, mit Askese verbundenen Praktiken der anderen Schulen.

²⁷³ Vgl. Michele Marra 1988/B: 287ff.

Deren Anhänger glaubten zudem das Nirvāṇa erst nach unendlich vielen Leben erreichen zu können und rückten es damit in weite Ferne.

3.1.1 China

Die Buddhismus-Verfolgungen durch den Herrscher Wu 武 (auch Taiwudi 太武帝; 424-451) der Nördlichen Wei (chin. *Bei wei* 北魏; 386-534) im Jahr 446 und durch den Herrscher Wu 武 (561-577) der Nördlichen Zhou (chin. *Bei zhou* 北周; 557-581) in den Jahren 574 und 577, die sich gegen den zu jener Zeit wachsenden politischen Einfluß bei gleichzeitigem moralischem Verfall des Sangha richteten, führten dazu, daß im chinesischen buddhistischen Sangha die ‘End-Dharma’-Konzeption an Aktualität gewann.²⁷⁴ Überdies erschwerten im 6. und 7. Jh. Heuschreckenplagen, Dürren, Überflutungen und Seuchen, gepaart mit unablässigen kriegerischen Auseinandersetzungen und hohen Steuern, das Leben der Menschen.²⁷⁵ So ist uns aus der Sui-Dynastie (581-618, chin. *Sui dai* 隋代) eine Inschrift des Mönches Jingwan 靜琬 (um 628) erhalten: „The True and Imitation Dharma Ages lasted 1,500 years. Being now in 628, already seventy-five years have passed from the time we entered the Last Dharma Age. I carved this sūtra at the time of the persecution of Buddhism, during the Last Dharma Age, in order to spread Buddhist teachings.“²⁷⁶

Die Berechnung, wann das Zeitalter des ‘End-Dharma’ begonnen habe, hing davon ab, welchen Zeitraum man den vorangehenden Zeitaltern zumaß, aber auch davon, wann man den Tod Buddha Śākyamunis ansetzte. Während die heutige Forschung das Jahr 486 oder 370 v.u.Z. als Todesdatum annimmt,²⁷⁷ hatten sich

²⁷⁴ Vgl. Michele Marra 1988/A: 29, Jackie Stone 1985/A: 31 und Nobuo Haneda 1979: 99.

²⁷⁵ Vgl. Nobuo Haneda 1979: 98.

²⁷⁶ Übers. von Ryōshū Michihata (*Chūgoku ni okeru mappō shisō*. In: *Bukkyō shisō-aku*. Hrsg. v. Bukkyō Shisō Kenkyūkai, Kyoto: Heirakuji 1976: S.339), zitiert bei Michele Marra 1988/A: 29.

²⁷⁷ Vgl. zu 486 v.u.Z. Charles Hallisey und Frank E. Reynolds 1987: 321 und zu 370 v.u.Z. Hans-Joachim Klimkeit 1990: 24.

vordem zwei in China berechnete Daten, nämlich 949 v.u.Z. und 609 v.u.Z., durchgesetzt.²⁷⁸ Der Beginn des ‘End-Dharma’ wurde in China allgemein für das Jahr 552 u.Z. angenommen und fällt damit etwa mit den Anfängen der Schule des Reinen Landes zusammen. Wie bereits oben beschrieben, sahen sich einige der Lehrer dieser Tradition selbst als Menschen des ‘End-Dharma’-Zeitalters. Sie verteidigten ihre Lehren von der Hinwendung zu Amitābha mit dem Argument, sie seien in dieser speziellen Zeit, in der die Menschen kaum mehr die Fähigkeit zur Selbsterlösung hätten, angemessen und von Buddha Śākyamuni exakt zu diesem Zweck gelehrt worden.²⁷⁹ Die allgemein schlechten Lebensbedingungen förderten, in Verbindung mit der Konzeption vom ‘End-Dharma’, die Verbreitung dieser Lehren, die sich an Menschen unterschiedlicher Herkunft und Befähigung wandten und eine einfach auszuführende, sich nicht erst in einer fernen Zukunft auswirkende Praxis anboten: „Since the Final Dharma theory provided an extremely pessimistic view of this world, which indeed was justified by the conditions of the period, many individuals were doubtless encouraged to seek the happiness of birth in Pure Land after death rather than attempting to seek enlightenment in a life which did not seem to be capable of offering it.“²⁸⁰ Daneben bestanden jedoch weiterhin auch die eher monastisch und akademisch ausgerichteten Schulen, die der äußeren Situation durch die Rückkehr zur mönchischen Disziplin begegneten und sich selbst den Bedingungen des ‘End-Dharma’ nicht hilflos ausgeliefert sahen.²⁸¹ Trotzdem wurde die ‘End-Dharma’-Konzeption in der Folge ein integraler Bestandteil buddhistischen Denkens in China: „Buddhism fully recovered from the persecution but the effects on the mind must have remained.“²⁸²

²⁷⁸ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 32.

²⁷⁹ Vgl. dazu auch die Kapitel zu Daochuo (2.2.3) und Shandao (2.2.4).

²⁸⁰ Nobuo Haneda 1979: 99.

²⁸¹ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 27 und Nobuo Haneda 1979: 102.

²⁸² Nobuo Haneda 1979: 98.

Neben der psychologischen Wirkung auf die Anhänger des Buddhismus hatten die Buddhismus-Verfolgungen allerdings noch einen weiteren Effekt, der die Entstehung und Etablierung der Lehren der Schule des Reinen Landes begünstigt haben könnte. Durch die weitreichende Zerstörung der buddhistischen Schriften und Tempel, die Konfiszierung der Besitztümer des Sangha und die erzwungene Laisierung der Mönche, gerieten all jene Schulen ins Hintertreffen, deren Praktiken in besonderem Maße auf einer vorher etablierten Struktur basierten. Die Mönche der Schule des Reinen Landes hingegen benötigten im wesentlichen nur drei Sūtren und einen Raum, um Amitābha zu verehren. Auch führte der Verlust der intellektuellen Führerschaft durch die Verfolgungen und der darauf folgenden Hinwendung der geistigen Elite zum neu entstehenden Neo-Konfuzianismus nicht zu dem gleichen Innovations-Verlust wie in den stark auf scholastischer Spekulation fußenden Schulen.²⁸³

Letztlich half der Schule des Reinen Landes ihre enge Verbindung zu den Laien. Sie bestand schließlich teilweise aus arbeitenden Laien und konnte so besser auf die Unterstützung durch die Herrscher verzichten. Zudem war sie fester im Volk verwurzelt. „Thus the Pure Land School survived, because it had a powerful base rooted in the masses.“²⁸⁴

Die Schule des Reinen Landes konnte den Anhängern des Buddhismus ein Erklärungsmuster zur Interpretation und Bewältigung des Zeitgeschehens anbieten, da ihre Lehren die Konzeption vom ‘End-Dharma’ voll integriert hatten und als Antwort auf genau diese Zeit verstanden wurden.²⁸⁵ Nach dem Ende der Verfolgungen 578, im Todesjahr des Herrschers Wu der Nördlichen Zhou, war es der Schule des Reinen Landes somit leichter möglich, sich wieder zu etablieren:

²⁸³ Vgl. Heng-ching Shih 1992: 87ff.

²⁸⁴ Heng-ching Shih 1992: 89.

²⁸⁵ Vgl. die Kapitel über chinesische Lehrer der Schule des Reinen Landes (2.2), sowie Michele Marra 1988/A: 30 und Jackie Stone 1985/A: 31.

„As a matter of fact, a rapid growth in the popularity of Pure Land begins after the Buddhist persecution.“²⁸⁶

3.1.2 Japan

Die Rezeption der ‘End-Dharma’-Konzeption nahm in Japan einen etwas anderen Verlauf. Die entsprechenden Texte waren zwar bereits seit der Einführung des Buddhismus bekannt, dem ‘End-Dharma’ wurde aber zunächst keine Relevanz beigemessen.²⁸⁷ Nicht der konkrete Anlaß einer Verfolgung, wie in China, sondern allein der moralische Verfall im Sangha und die Umstrukturierung der Gesellschaft führten zu einer verstärkten Beachtung der ‘End-Dharma’-Konzeption. Der Buddhismus war bis zum Ende der Heian-Zeit (794-1185, jap. *Heian-jidai* 平安時代) vor allem als mächtiger Schutz für das Land verstanden worden und genoß die Protektion des Kaiserhauses.²⁸⁸ Der Sangha war in der Regel vom einfachen Volk getrennt und häufte vielerorts Macht und Reichtum an. Die Mönchsdisziplin wurde vernachlässigt, es kam sogar zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Klöstern, die eigene Klosterarmeen (jap. *sōhei* 僧兵) unterhielten. In dieser Zeit war, wie wir gesehen haben, die Amitābha-Verehrung lediglich eine untergeordnete Praxis neben anderen.

Mit dem Ende der Heian-Zeit veränderte sich die Gesellschaftsstruktur Japans drastisch. Die Kriegerklasse der Samurai baute zunehmend ihre Macht auf Kosten des Kaiserhauses aus und errang schließlich in der Kamakura-Zeit (1185-1333, jap. *Kamakura-jidai* 鎌倉時代) die Vorherrschaft – ein Feudalsystem entstand.²⁸⁹ Auch begann eine ‘Individualisierung’ der Gesellschaft, die sich auch in neuen religiösen Praktiken manifestierte.²⁹⁰ Zeitgleich verwüsteten bis in das 13. Jh. hinein Kriege und Naturkatastrophen, gefolgt von Seuchen und Hungerzeiten das

²⁸⁶ Nobuo Haneda 1979: 99.

²⁸⁷ Joseph M. Kitagawa 1990: 74.

²⁸⁸ Vgl. Christoph Kleine 1996: 60ff.

²⁸⁹ Vgl. Christian Steineck 1997: 25f.

²⁹⁰ Vgl. Christoph Kleine 1996: 63f.

Land.²⁹¹ All dies führte zu einer Stimmung im Land, die von einigen modernen Gelehrten als ‘*Mappō*-Bewußtsein’²⁹² bezeichnet wird: „The simultaneous decay of virtually every major social institution – not least of all the Buddhist clergy – coupled with violent upheavals in the natural realm, may well have jarred great numbers of people into an unusually acute perception of the uncertainty of all things. At the same time, sutras and commentaries informed them that such events betokened not only the mere “impermanence of all phenomena“ but the decline of the Dharma itself, adding another, more serious dimension to their unease. Buddhism, that should by rights have helped them cope with the instability of a world gone mad, was itself collapsing.“²⁹³

Bereits im 10. Jh. hatte Genshin in seinem Werk *Ōjōyōshū* den Begriff ‘End-Dharma’ weithin bekannt gemacht – allerdings zunächst ohne größeren Widerhall gefunden zu haben.²⁹⁴ Der Beginn des ‘End-Dharma’-Zeitalters, in Japan durch buddhistische Gelehrte auf das Jahr 1052 angesetzt,²⁹⁵ wurde, zumindest von zeitgenössischen Geschichtsschreibern, jedoch bewußt wahrgenommen.²⁹⁶ Besonders die langsam von den Samurai verdrängten Adligen wandten sich in dieser Situation von den gefährlichen weltlichen Machtspielen ab und den buddhistischen Lehren zu.²⁹⁷ Zudem kam es „zu einer gewissen Verlagerung des religiösen Interesses auf jenseitige Ziele, was die weitere Ausbreitung des Amida-Glaubens in Japan spürbar förderte.“²⁹⁸

Hōnen, Shinran und Ippen gelang es in der Folge, die Amitābha-Verehrung als zentrale Praxis, die im Zeitalter des ‘End-Dharma’ allein angemessen sei, zu

²⁹¹ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 28 und 32f.

²⁹² Vgl. z.B. Jackie Stone 1985/A: 28.

²⁹³ Jackie Stone 1985/B: 62f.

²⁹⁴ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 34.

²⁹⁵ Vgl. Allan A. Andrews 1993: 18. Michele Marra (1988/A: 30ff.) nennt zusätzlich das Jahr 552, das aber eine geringere historische Wirkung zeitigte.

²⁹⁶ Vgl. die Eintragung in der Kaiserlichen Chronologie *Teiō hennenki*: „Eijō 7 (1052), cyclical sign *mizunoe-tatsu*. We enter the age of the Final Dharma.“ Zitiert bei Jackie Stone 1985/A: 33; Hervorhebung und Zusatz in Klammern von der Autorin.

²⁹⁷ Vgl. Joseph M. Kitagawa 1990: 75f.

²⁹⁸ Christoph Kleine 1996: 64.

etablieren. Amitābhas Hilfe erschien einer zunehmenden Anzahl von Anhängern als ein Weg, in dieser Krisenzeit Sicherheit zu gewinnen und zumindest im nächsten Leben den Widrigkeiten für immer zu entrinnen. Die eigene Unfähigkeit zu einem nach buddhistischen Prinzipien korrekten Lebenswandel konnte durch den Bezug auf die *Mappō*-Konzeption kompensiert werden. – Der einzelne war nicht schuld daran, daß er nicht immer gut oder sogar schlecht handelte, die Umstände ließen schließlich nichts anderes zu. Entsprechend konnte nur Hilfe von außen, aus einem von dieser Welt, also dem Bereich des Leidens, verschiedenen Raum kommen, aus dem Reinen Land Sukhāvātī. Von dort würde der Buddha Amitābha herabsteigen und jeden in der Todesstunde mit sich ins Sukhāvātī nehmen, der zu Lebzeiten an ihn und seine Gelübde geglaubt hatte. Allein diese Vorstellung dürfte vielen in einer als Ungemach wahrgenommenen Welt Trost gespendet haben.

Wie schon in China, führte auch in Japan die konkrete historische Situation dazu, daß die Rezeption der Lehren der Schule des Reinen Landes, aber auch anderer neuer buddhistischer Schulen begünstigt wurde.²⁹⁹ Im 12. Jh. entstanden in Japan mehrere neue Schulen, die als sogenannter ‘Kamakura-Buddhismus’ zusammengefaßt werden. Dies sind im wesentlichen die Schulen des Reinen Landes, wie sie von Hōnen, Shinran und Ippen begründet wurden, die beiden Zen-Schulen Eisais und Dōgens und die Schule Nichirens. Diesen Schulen, die „jeweils auf ihre Weise auf die Herausforderungen der Zeit reagierten“³⁰⁰, ist eine vereinfachte, der Zeit des ‘End-Dharma’ angemessene Praxis gemeinsam, die ihren Anhängern eine umgehende Erlösung aus den Leiden des Samsāra versprach und sich an eine breitere Schicht im Volk wandte. Nach Christoph Kleine verliehen diese neuen Schulen „den sozio-kulturellen und ökonomischen Umwälzungen, die sich aus der Konstituierung der feudalistischen Gesellschaft

²⁹⁹ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 34ff.

³⁰⁰ Christoph Kleine 1996: 318.

ergaben, einen religiösen Ausdruck.“³⁰¹ Sie eröffneten Interpretations- und Bewältigungsstrukturen, indem sie zum einen mit ihren Praktiken auf die Bedürfnisse der Menschen eingingen, die sich von Widrigkeiten umgeben sahen, und zum anderen eine Erklärung für diese Widrigkeiten boten, indem sie auf das Zeitalter des ‘End-Dharma’ verwiesen. Diese Schulen konnten bis zum heutigen Tag eine nicht unerhebliche historische Wirkung entwickeln und gehören noch heute teilweise zu den mitgliederstärksten Schulen Japans.³⁰²

3.2 Die ‘Andere Kraft’ des Buddha Amitābha

Ein weiteres wesentliches Element, das die Verbreitung der Lehren der Schule des Reinen Landes begünstigt hat, ist die Betonung der ‘Anderen Kraft’ (chin. *tali* 他力, jap. *tariki*) des Buddha Amitābha im Gegensatz zu der ‘Eigenen Kraft’ (chin. *zili* 自力, jap. *jiriki*) des Menschen, die dessen Fähigkeit zur Selbsterlösung bedingt.

3.2.1 Die ‘Eigene Kraft’

Im Buddhismus ist das letzte Ziel, Nirvāṇa, gewöhnlich nur durch die eigene Anstrengung zu erreichen. Durch die Loslösung von allen gesellschaftlichen Bindungen und Verpflichtungen, durch Verringerung und letztendlich Auslöschung des eigenen ‘Durstes’ an der Welt und durch ununterbrochene geistige und körperliche Bemühung um das Verständnis des Dharma, wie er von Buddha Śākyamuni gelehrt wurde, kann das letzte Ziel, das Erlöschen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, erreicht werden. Der buddhistischen Lehre nach ist

³⁰¹ Christoph Kleine 1996: 318.

³⁰² Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit auch in der Moderne wieder aufgrund der Umstrukturierung der japanischen Arbeits- und Lebenswelt ein neuerliches ‘*Mappō*-Bewußtsein’ wahrgenommen werden kann und vergleichbare religiöse Angebote rezipiert werden. Der Erfolg der neureligiösen Ableger besonders der Nichiren-Schule, wie z.B. die Sōka Gakkai (gegründet 1930) und die Risshō Kōseikai (gegründet 1938), bieten zumindest einen Anknüpfungspunkt dafür. Vgl. dazu auch Alfred Bloom 1967: 148f.

die diesem Streben geeignetste, da vom Alltagsleben weitgehend losgelöste, Lebensform die des Mönchsdaseins im buddhistischen Sangha.

All jenen Menschen, die aufgrund ihrer Lebensumstände oder eigenen Entscheidung diesen Weg nicht in seiner Absolutheit beschreiten können, bleibt nur der Weg des ‘Tuns des Guten’ und ‘Vermeidens des Schlechten’, bis sie aufgrund ihres angesammelten positiven Karmas eine Wiedergeburt erlangen, die ihnen ein Leben vollkommen nach dem buddhistischen Dharma erlaubt. Erst dann treten sie aus dem Laiendasein in den Mönchstand über.

Wann das Ziel der Erleuchtung erreicht wird, ist abhängig davon, welches geistige Potential aufgebaut wurde und welche karmischen ‘Hypotheken’ noch vorhanden sind. In der Regel handelt es sich dabei jedoch um unvorstellbar lange Zeiträume, in denen die Lebewesen durch unausgesetzte Anstrengungen auf dieses Ziel hin sich Stück für Stück der Erleuchtung nähern. Werden diese Anstrengungen ausgesetzt, kann es zu einem Rückfall auf ein geringeres geistiges Niveau kommen und zu einem Zuwachs an Karma, was das Erlöschen im Nirvāṇa weiter hinauszögert. Diese dharmalogische Konzeption betont die Anstrengung des einzelnen und überläßt ihm allein die Verantwortung für seine geistige Entwicklung.

3.2.2 Anfänge der Konzeption von der ‘Anderen Kraft’

Im Mahāyāna bieten in dieser Situation die sogenannten Bodhisattvas Hilfestellung. Diese Wesen können nach mahāyānischer Vorstellung die von ihnen erworbenen Verdienste (skr. *puṇya*), also positives Karma, auf andere Lebewesen übertragen, um so alle Lebewesen auf ihrem Weg zum Nirvāṇa zu unterstützen. Die Verdienstübertragung (skr. *pariṇāmanā*), deren Vorformen bereits im frühen Buddhismus zu finden sind,³⁰³ und die im Mahāyāna eine zentrale Rolle spielt, hatte bereits die strenge Methode der Selbsterlösung durch

³⁰³ Vgl. Adelheid Herrmann-Pfandt 1996: 92.

Erlangung von Weisheit (skr. *prajñā*) durch das Prinzip des Mitleids (skr. *karuṇā*) ergänzt.³⁰⁴ Dies gab der buddhistischen Lehre wichtige Impulse und verhalf ihr besonders in den durch Konfuzianische Ethik und Ahnenverehrung gekennzeichneten Kulturen Chinas, Koreas und Japans zu neuer Blüte. Dort konnte sie mit der Konzeption der Verdienstübertragung erfolgreich den Vorwürfen des Schmarotzertums und der Nutzlosigkeit für Familie und Staat begegnen, da doch durch die Ansammlung der Verdienste im Sangha anfangs vor allem dem Staat und später auch den Familienmitgliedern der Mönche positives Karma übertragen werden konnte.³⁰⁵ Gerade in China konnte nur so den regelmäßigen Vorwürfen begegnet werden, die Mönche verrichteten nicht nur keine gesellschaftlich relevanten Arbeiten, sondern verweigerten sich auch der Fortführung der Familie durch Zeugung von Kindern, besonders der für die Ahnenverehrung so wichtigen Söhne.

Der Einfluß der Bodhisattvas auf das saṃsārische Geschehen, besonders auf die einfache Bevölkerung, blieb jedoch, verglichen mit den theoretisch gegebenen Möglichkeiten, verhältnismäßig gering. Die Funktion der Bodhisattvas bestand im wesentlichen darin, geistige Lehrmeister von Praktizierenden zu sein und diese auf ihrem Weg unterstützend zu begleiten oder den Laien Unterstützung weniger auf der spirituellen, denn auf der materiellen Ebene zu gewähren: Kindersegen, Wohlstand und Gesundheit.

3.2.3 Die 'Andere Kraft'

In der Schule des Reinen Landes hingegen entwickelte sich eine Lehre, die den Menschen zunehmend aus der Verantwortung zur Selbst-Befreiung aus dem Saṃsāra nahm. Unter dem Eindruck, sich im Zeitalter des 'End-Dharma' zu

³⁰⁴ Vgl. Har Dayal 1932: 188-193. Wie Birgit Mayer-König (1995: 165) bemerkt, ist das Grundsätzliche am Vorgang der Verdienstübertragung allerdings ungeklärt. Die meisten Texte beschränken sich darauf festzustellen, daß es die Übertragung von Verdiensten gibt, ohne darauf einzugehen, wie dies funktioniert.

³⁰⁵ Vgl. z.B. zu Japan Christoph Kleine 1996: 63.

befinden, wurden die Texte, die sich mit der Hilfe durch Buddha Amitābha beschäftigten, intensiver rezipiert. Dem Ohnmachtsgefühl des Menschen wurde die 'Andere Kraft' Amitābhas entgegengestellt.

Wie andere Bodhisattvas vor ihm, hatte der Mönch Dharmākara über einen unvorstellbar langen Zeitraum hin Verdienste angesammelt. Den Texten und den späteren Exegeten zufolge übertraf Dharmākara jedoch alle anderen Bodhisattvas durch seinen Wunsch, ein derart perfektes Reines Land zu schaffen, wie es Sukhāvātī wurde. Seine Gelübde wurden als so außerordentlich verdienstvoll angesehen, daß der Tradition nach sozusagen ein 'Verdienst-Überschuß' von geradezu unbegrenzter Wirkung entstand. Die 'Andere Kraft' Amitābhas wird als so gewaltig angesehen, daß er alle anderen Buddhas und Bodhisattvas in seiner Wirkfähigkeit übertrifft.³⁰⁶ Sein Lichtglanz erhellt alle Weltgegenden, sein Reines Land Sukhāvātī übertrifft in seinen erlösungsrelevanten Eigenschaften alle anderen Reinen Länder. Er allein behält seine Wirkkraft in der Zeit des 'End-Dharma', wenn die anderen buddhistischen Lehren bereits wirkungslos geworden sind.

Die Teilhabe an dieser Kraft ist allen Menschen prinzipiell gleich möglich. Da ein Buddha bzw. Bodhisattva seine Verdienste nicht frei nach seinem eigenen Willen einsetzen kann, hat jedes Lebewesen Zugriff auf diesen 'Verdienstpool', einzig die Fähigkeit, diese potentielle Möglichkeit zu erkennen, trennt die Nutznießer von denjenigen, die nicht in der Lage sind, diese Verdienste für sich zu nutzen.³⁰⁷

Die Lehren der Schule des Reinen Landes ermöglichten es nun, daß auch ansonsten durch ihre Nichtkenntnis der Gelübde Amitābhas von dieser Verdienstübertragung ausgeschlossene Menschen dennoch die prinzipielle Möglichkeit erkennen, von Amitābha Hilfe zu erlangen. Schon das Hören des Namens Amitābha bewirkt nach Shinrans Vorstellung das Wirken der 'Anderen

³⁰⁶ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 96.

³⁰⁷ Vgl. Birgit Mayer-König 1995: 166f.

Kraft' auf den Menschen.³⁰⁸ So ist es letztlich auch diese Kraft, die durch die Lehren und Lehrer der Schule des Reinen Landes arbeitet, wie auch der Buddha Śākyamuni selbst nach Shinran lediglich aufgrund der Einwirkung Amitābhas die Lehren der relevanten Sūtren verkündete.³⁰⁹

Ein weiterer Aspekt ist die Identifizierung Amitābhas mit der Leerheit, wie wir sie schon bei Tanluan finden. Die Leerheit stellt im mahāyānischen Denken spätestens seit Nāgārjuna die letzte Wirklichkeit dar. Außer der Leerheit existiert nichts. Die Lebewesen, die diese letzte Wirklichkeit nicht erkennen, wähen sich jedoch getrennt von der Leerheit. Tanluan glaubte nun, daß die Leerheit durch ihre Fähigkeit, in ihrer Formlosigkeit jede beliebige Form darzustellen, auf die Menschen einwirkt. Sie vermittelt ihm ein Bild vom Reinen Land Sukhāvātī und vom Buddha Amitābha und führt den Menschen dadurch zur Erkenntnis der letzten Wirklichkeit, zur Auflösung des Saṃsāra. Entsprechend existiert für Tanluan die 'Eigene Kraft' nicht. Nur der 'Anderen Kraft' kommt letztlich Realität zu. Amitābha wird damit zu einer Manifestation der letzten Wirklichkeit, von der der Mensch ein sich selbst nicht erkennender Teil ist.

Daran schloß sich die Vorstellung an, daß jeder Mensch im Prinzip bereits ein Buddha ist bzw. in jedem Menschen bereits die Buddha-Natur steckt.³¹⁰ Diese in China entwickelte Lehre wird in Japan als *hongaku* 本覺 (dt. 'Ursprünglich Erleuchtet') bezeichnet. Obwohl Hōnen diese Konzeption nicht ausdrücklich in sein Lehrgebäude einfügte, deutet einiges darauf hin, daß seine Nachfolger dies taten, wie auch Vertreter anderer Schulen der Kamakura-Zeit. Durch diese Integration der *hongaku*-Lehre konnte wiederum der Abstand zwischen dem Gläubigen und Amitābha verringert bzw. negiert werden: „The Buddha's power (...) is the externalized activity of one's innate Buddhahood, which works in correspondence with one's practice-power to realize the original cosmic unity.“³¹¹

³⁰⁸ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 99.

³⁰⁹ Vgl. dazu das Kapitel über Shinran (2.3.8) bzw. Claudia Wilhelm 1996: 57.

³¹⁰ Im folgenden orientiere ich mich an Hisao Inagaki 1978: 177ff.

³¹¹ Hisao Inagaki 1978: 179.

Um diese Einheit zu erlangen, wiesen die Lehren der Schule des Reinen Landes einen Weg der Loslösung von komplexen Praktiken und schwer umzusetzenden Lebensführungs-Idealen und Hinwendung zur erlösenden Kraft Amitābhas. Dieser Weg schien in der Zeit des ‘End-Dharma’ angebracht, ja als einzige Lösung, wie im vorherigen Kapitel ausgeführt. Durch die Einbeziehung von Mönchen und Laien, Männern und Frauen, Menschen hoher und niedriger Gesellschaftsschichten und Menschen auch niedriger geistiger Fähigkeiten, konnte die Unterschiedslosigkeit im Absoluten zum Ausdruck gebracht werden.

Die Leerheit, auch als Nicht-Dualität bezeichnet, umfaßt unterschiedslos alle Wesen und wirkt entsprechend nach den Vorstellungen der Schule des Reinen Landes auch unterschiedslos auf alle Lebewesen – so sie denn in der Lage sind, diese Wirkung auf sich zuzulassen, also eine gewisse Offenheit der ‘Anderen Kraft’ gegenüber zu entwickeln. Diese Fähigkeit wurde in der Schule des Reinen Landes besonders denjenigen zugesprochen, die eben nicht auf ihre ‘Eigene Kraft’ vertrauen konnten – im Zeitalter des ‘End-Dharma’ traf dies ausnahmslos auf jeden Menschen zu. Von der Hilfe Amitābhas waren nach Hōnens Vorstellung auch nur diejenigen ausgenommen, die dieser Lehre ablehnend gegenüber standen.³¹² Dies war insofern schlüssig, als sie die Verdienste bzw. die ‘Andere Kraft’ Amitābhas entsprechend nicht auf sich wirken lassen konnten.

Zuletzt sei noch auf die psychologische Wirkung dieser Lehre hingewiesen. In Zeiten der Unsicherheit, wie sie oben als die Entstehung und Rezeption der Lehren der Schule des Reinen Landes begleitend beschrieben wurden, bot die Vorstellung von einer ‘Andere Kraft’, die mehr oder minder bedingungslos Hilfe versprach, natürlich einen besonderen Anreiz. Zum einen wurde die eigene Unfähigkeit, sich auf die Anforderungen der Zeit zufriedenstellend einzurichten, durch die Lehre vom alles durchdringenden, notwendig so seienden Zeitalter des ‘End-Dharma’ relativiert. Die ‘Eigene Kraft’ war dahingeschwunden, der Mensch

³¹² Vgl. Christoph Kleine 1996: 135f.

nicht mehr Herr seines eigenen Schicksals. Zum anderen wurde ihm in dieser Situation eine Hand gereicht, die stark genug war, all die Widrigkeiten dieses Zeitalters auszuschalten. Und diese Hilfe erlangte der Mensch durch bloße Hingabe, nicht durch Anstrengung – also mit denkbar geringem Aufwand. Besonders Shinrans Vita zeigt Züge dieser Struktur. Er scheiterte an den Verhältnissen seiner Zeit und entwickelten daraus die Vorstellung, selbst unfähig zu sein und deshalb auf die Hilfe Amitābhas vertrauen zu müssen und zu können.³¹³

Dieses ‘Hilfsversprechen in der Not’, bestehend aus der mehr oder minder völligen Unbedingtheit der Hilfszusage und der unermeßlichen Größe der ‘Anderen Kraft’, dürfte eine bedeutende Rolle für die Bereitschaft der Menschen, die Lehren der Schule des Reinen Landes aufzunehmen, gespielt haben.

Die ‘Andere Kraft’ Amitābhas darf allerdings nicht mit Gnade verwechselt werden, wie dies in einigen Texten der, vor allem älteren bzw. christlich inspirierten, Sekundärliteratur immer wieder geschieht.³¹⁴ Die ‘Andere Kraft’ geht zwar von Amitābha aus, dies aber nur insofern, als er die Verdienste dafür ansammelte und diese dann den Lebewesen widmete. Er hat jedoch im Gegensatz zur Allmachts-Konzeption des Christentums keinerlei Entscheidungsgewalt darüber, wem diese ‘Andere Kraft’ zugutekommt, noch wann oder in welcher Form. Es handelt sich vielmehr um einen selbstablaufenden Mechanismus, der durch die Hinwendung des Gläubigen zu Amitābha in Gang gesetzt wird.³¹⁵ Inwieweit dies den Gläubigen bewußt war und ist, steht allerdings auf einem anderen Blatt.

³¹³ Vgl. Alfred Bloom 1968B und Claudia Wilhelm 1996: 95.

³¹⁴ Vgl. z.B. Hans Haas 1910, Nathan Söderblom 1942 und Peter Michel 1988.

³¹⁵ Vgl. dazu Birgit Mayer-König 1995: 166f.

3.3 Universalismus

Die Lehren der Schule des Reinen Landes wurden im Laufe der Zeit auf eine universelle Gültigkeit in drei Bereichen hin entwickelt: Die Verehrung des Buddha Amitābha ist 1. allen Menschen möglich, 2. zu jeder Zeit effektiv und beinhaltet 3. den Nutzen aller anderen buddhistischen Praktiken. Diese Universalisierung der eigenen Lehren ist auch bei den in Japan zeitgleich entstandenen Schulen Nichirens und Dōgens erkennbar und kann als Charakteristikum des neuen Buddhismus der Kamakura-Zeit betrachtet werden.³¹⁶

3.3.1 Für alle Menschen

Entscheidend für die erfolgreiche Verbreitung der Schule des Reinen Landes war die Einbeziehung der Laien in die heilsrelevanten Praktiken. Es wurde postuliert, daß die Verehrung des Buddha Amitābha jedem Menschen unabhängig von seinem Geschlecht, seiner Herkunft, seiner sozialen Stellung, seiner aktuellen Lebensumstände und seiner geistigen Kapazitäten zugänglich ist. Damit wurde die traditionelle Schranke zwischen Mönchen bzw. Nonnen, die dem weltlichen Leben entsagt haben, gemäß den Ordensregeln leben und ihre Zeit weitestgehend dem Studium des buddhistischen Dharma widmen, und den Laien, die sich zwar zur buddhistischen Lehre bekennen, aber nur bedingt danach handeln, aufgehoben.³¹⁷ Dazu trug vor allem die stark vereinfachte Praxis der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ bei, die sich im Verlaufe der Lehrentwicklung von Indien bis Japan auf die reine Namensanrufung Amitābhas reduzierte. Diese Praxis war tatsächlich für jeden leicht ausführbar und obendrein attraktiv, da sie im Gegensatz zur Meditation den Nimbus des Aussprechens magischer Worte hat.³¹⁸

³¹⁶ Vgl. Jackie Stone 1985/B: 55ff.

³¹⁷ Vgl. Jackie Stone 1985/A: 40.

³¹⁸ Vgl. Jackie Stone (1985/B: 57), die von „appeal of spoken mantras“ spricht.

Ein Leben im Kloster war dazu genauso wenig vonnöten, wie die Kenntnis der buddhistischen Schriften. Ausführbar war die 'Buddha-Vergegenwärtigung' durch Namensanrufung obendrein an jedem Ort, also nicht nur in Tempeln, sondern auch vor selbsteingerichteten Altären mit Statuen oder Bildern Amitābhas bzw. Sukhāvātīs oder auch ganz ohne Verehrungsgegenstände. Damit wurde die Amitābha-Verehrung selbst für Mittellose möglich, da ja letztendlich keine Notwendigkeit zur Verrichtung von kostspieligen Ritualen bestand. Dies spiegelt allerdings nur die ursprünglich angelegten Strukturen wider, denn auch die Schule des Reinen Landes entwickelte letztlich den alten buddhistischen Institutionen vergleichbare Mechanismen zur Selbsterhaltung.³¹⁹

Die Reduzierung der von den Gläubigen geforderten Leistungen stellt zwar die logische Konsequenz aus den Lehren der Schule des Reinen Landes dar, wie sie Hōnen und Shinran formulierten, den meisten Gläubigen wird jedoch das Verständnis dafür gefehlt haben, ist doch die wesentliche Voraussetzung die Bewußtwerdung der eigenen völligen Unfähigkeit, Heilsrelevantes zu vollbringen. Eine Leistung, die leichter erscheint, als sie tatsächlich ist.

Als entscheidend für die Verbreitung der Schule des Reinen Landes möchte ich noch die Einbeziehung von Frauen in die heilsrelevante Praxis hervorheben. Zum einen wurden Frauen – natürlich im Rahmen der gesellschaftlichen Normen – als prinzipiell ebenso zur 'Buddha-Vergegenwärtigung' durch Namensanrufung fähig angesehen wie Männer, was ihre Rolle in Laien-Organisationen gestärkt haben dürfte. Zum anderen verbrieft ihnen das 35. Gelübde seit der Auslegung durch Shandao die Wiedergeburt im Reinen Land, genauso wie den Männern.³²⁰ Damit wurde ihnen ein sehr viel direkterer Weg zur Erleuchtung gewiesen, als dies in anderen buddhistischen Schulen geschah. Dort war es die gängige Vorstellung,

³¹⁹ Vgl. Masaharu Anesaki 1972: 186, sowie Christoph Kleine (1996: 313): „Vor allem in der Shinshū seit Rennyō wurde die vollkommene Hingabe und Abhängigkeit des Individuums von Amida durch die Loyalität zum Herrscher bzw. zu den Erben Shinrans und Führern der Shinshū ersetzt.“

³²⁰ Vgl. dazu das Kapitel über Shandao (2.2.4).

daß eine Frau karmisch ungleich vorbelasteter sei als ein Mann und entsprechend viel länger und intensiver üben müsse als dieser, was sich augenfällig in der höheren Anzahl der von Nonnen zu beachtenden Kloster-Regeln ausdrückt. Auch ist selbst der am kürzesten im Sangha lebende Mönch der ältesten Nonne in der Hierarchie vorgesetzt. Doch schwerwiegender war die Vorstellung, daß eine Frau erst als Mann wiedergeboren werden müsse, ehe sie die Buddhaschaft erlangen könne. Das bedeutete nämlich, daß Frauen eben nicht als Frauen Erleuchtung erlangen können. Zwar wird diese Vorstellung durch die Lehren der Schule des Reinen Landes genau genommen nicht aufgehoben, denn im Reinen Land gibt es keine Geschlechtlichkeit; Frauen erlangen also auch dort nicht als Frauen Erleuchtung, aber dafür bleibt ihnen die Wiedergeburt als Mann erspart. Inwieweit dies von der weiblichen Anhängerschaft der Schule des Reinen Landes bewußt wahrgenommen wurde, ist zwar fraglich, doch das Signal, daß Frauen den Männern zumindest gleichgestellt sind, als in den anderen buddhistischen Schulen, dürfte seine Wirkung gezeigt haben. Damit waren immerhin 51 Prozent der Bevölkerung positiv angesprochen, was sich um so gravierender auswirkte, als gerade Frauen sich in der Geschichte als wichtige Unterstützung des buddhistischen Sangha, besonders in der Laienbewegung, profilierten.

3.3.2 Zu jeder Zeit

Nach den Lehren der Schule des Reinen Landes ist die Verehrung des Buddha Amitābha zu allen Zeiten effektiv. „The practice specifically recommended for the age of *mappō* (...) was in fact timeless.“³²¹ Nicht nur im Zeitalter des ‘End-Dharma’, wenn alle anderen buddhistischen Lehren ineffektiv geworden sind, sondern auch in den vorangehenden Zeitaltern des ‘Wahren Dharma’ und des ‘Nachgeahmten Dharma’ wirken die Gelübde Amitābhas. Hönen interpretiert die entsprechende Passage im *Großen Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* sogar dahingehend, daß

³²¹ Jackie Stone 1985/A: 42; Hervorhebungen von der Autorin.

die Praxis des *nenbutsu* auch über das Zeitalter des ‘End-Dharma’ hinaus Gültigkeit besitzt. Für ihn bedeutet das *Mappō*-Bewußtsein „the starting point for the revelation of an eternally valid teaching.“³²² Damit wird die Amitābha-Verehrung zu einer alle Zeiten überspannenden Lehre, quasi zur Essenz des buddhistischen Dharma. Das Zeitalter des ‘End-Dharma’ bietet somit lediglich die optimalen Bedingungen, um diese Lehre zu erkennen. Zum einen sind die anderen buddhistischen Lehren aufgrund ihrer Korruption nicht mehr in der Lage, die religiösen Bedürfnisse der Menschen zu erfüllen, was Hōnen und Shinran am eigenen Leibe erfuhren und sich wohl auch in ihren Lehren niederschlug. Zum anderen befinden sich die Menschen des ‘End-Dharma’-Zeitalters in der – im Prinzip glücklichen – Lage, ihre eigene Beschränkung und Unfähigkeit zur Selbsterlösung erkennen zu können. Sie sind so schwach, daß ihnen gar keine andere Wahl bleibt, als an sich zu zweifeln. Außerdem weisen die äußeren Bedingungen sie ebenfalls auf die Verderbtheit der Zeit hin, in der sie leben. So erweist sich das ‘End-Dharma’-Zeitalter als Katalysator, der die Lehre von der Verehrung des Buddha Amitābha – obgleich diese zu jedem anderen Zeitpunkt wirken könnte – zur Blüte bringt.

Für die Schule des Reinen Landes und ihre Anhänger leitete sich daraus ein Supremats-Anspruch ab, denn die Amitābha-Verehrung wird zu einem schon immer für die Menschen vorgesehenen, direkteren Weg zum Nirvāṇa – über den Umweg des Reinen Landes versteht sich. In dieses Bild fügt sich wiederum, daß Shinran den Buddha Śākyamuni lediglich als Boten Amitābhas betrachtete. Amitābha hatte zwar die Sūtren über sich und das Reine Land Sukhāvātī von Śākyamuni lehren lassen, damit sie im Zeitalter des ‘End-Dharma’ wirksam werden. Seine Gelübde aber waren schon vordem gültig und in diesem Sinne auch wirksam.

³²² Jackie Stone 1985/A: 42.

3.3.3 Nur eine Praxis

Ein weiteres Charakteristikum der Schule des Reinen Landes ist die Tendenz zur Universalisierung der eigenen Praxis in dem Sinne, daß die Amitābha-Verehrung alle anderen buddhistischen Praktiken in ihrer Wirkung übertrifft und einschließt. Bereits Shandao hatte vor anderen Praktiken als der Amitābha-Verehrung gewarnt. Dadurch würden die Praktizierenden nur in ihren geistigen Fortschritten behindert: „Unter den Leuten, die wünschen, die Ausschließliche [Praxis des *nenbutsu*] zu verwerfen und Vermischte Handlungen zu praktizieren, erlangen von hundert einer oder zwei und von tausend kaum drei oder fünf [die Hingeburt]. Was ist der Grund hierfür? Der Grund ist, daß vermischte karmische Bedingungen sie stören und sie die Rechte Achtsamkeit verlieren. Dies ist so, weil [Vermischte Handlungen] nicht mit dem Ur-Gelübde des Buddha in Einklang stehen, weil sie von der Lehre abweichen, weil sie nicht den Worten des Buddha folgen (...).“³²³ Eine Vermischung verschiedener Praktiken lenkt also von der einen in den Gelübden Amitābhas festgelegten Praxis der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ ab.

In Japan wird durch Hōnen die Vorstellung von der Überlegenheit der Amitābha-Verehrung weiterentwickelt. „Das *nenbutsu* gilt Hōnen nun als die Übung, deren Propagierung das eigentliche Ziel aller Buddhas darstellt. Es markiert gleichsam den Endzweck aller buddhistischen Lehren und die Übung, die für alle Klassen von Menschen geeignet ist.“³²⁴ Dabei werden die Lehren anderer Schulen jedoch nicht als völlig nutzlos abqualifiziert. Die Verehrung des Buddha Amitābha ist lediglich die Beste aller Praktiken, nicht die einzig mögliche. Natürlich vermeinten die meisten anderen buddhistischen Schulen ebenfalls, den Besten aller Wege anzubieten, insofern stand Hōnen durchaus in einer alten Tradition.³²⁵

³²³ Shandao: *Wangsheng lizan jie* 往生禮讚偈; zitiert bei Christoph Kleine 1996: 114; Ergänzungen in Klammern und Hervorhebung vom Autor.

³²⁴ Christoph Kleine 1996: 89; Hervorhebung vom Autor.

³²⁵ Vgl. Christoph Kleine 1996: 140.

Neu war Hōnens Verabsolutierung der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ Amitābhas lediglich deshalb, weil diese bis dahin nur als ein ergänzendes Hilfsmittel verstanden worden war, nicht als eigenständige Praxis. Die neue Position dieser Praxis sah Hōnen durch die neu eingetretene Situation des Zeitalters des ‘End-Dharma’ gerechtfertigt, in dem die anderen Lehren eben nicht mehr greifen. „Für Hōnen kann also kein Zweifel daran bestehen, daß keine Übung an das *nenbutsu* heranreicht. Es ist besonders einfach zu praktizieren und damit jedermann zugänglich. Dennoch besitzt es Kraft der unermesslichen Verdienste, die Amida als Bodhisattva zum Wohle der Fühlenden Wesen akkumuliert hat, unvergleichliche Qualitäten, die sich in seiner Wirksamkeit als Heilmittel ausdrücken.“³²⁶

Sein Schüler Shinran führt diesen Gedanken weiter. Für ihn gibt es keine andere sinnvolle Praxis als die Amitābha-Verehrung. „Die gesamte Vielfalt der buddhistischen Lehre wird auf diesen einzigen Weg zur Rettung reduziert.“³²⁷ Zwar geht er nicht so weit wie der andere große Schulgründer seiner Zeit, Nichiren, der die Lehren anderer Schulen verdammt: „Those who practice invocation to Amitābha are due to suffer continuous punishment in Hell; the Zen sect is evil; the Shingon sect is the ruiner of the country; the Ritsu sect is the enemy of the country“,³²⁸ und deren Ausrottung propagierte: „Nichiren maintained that to kill heretics is not murder, and that it is the duty of the government to exiprate heresy with the sword.“³²⁹ Aber Hisao Inagaki stellt über Shinran fest: „There is, in his view, only one true Buddhist teaching and that is the ultimate Ekayāna teaching, the Path of Amitābha’s Original Vow which leads all beings to Enlightenment.“³³⁰

³²⁶ Christoph Kleine 1996: 113; Hervorhebung vom Autor.

³²⁷ Claudia Wilhelm 1996: 96.

³²⁸ Nichiren zitiert bei Joseph M. Kitagawa 1990: 120, nach einer Übersetzung von Hajime Nakamura (*The Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: East-West Center 1964: 398).

³²⁹ Harry Thomson: 101.

³³⁰ Hisao Inagaki 1978: 175.

Hier wird die Lehre Shinrans mit der Vorstellung vom *Ekayāna* (chin. *yisheng* 一乘, jap. *ichijō*, dt. ‘Das Eine Fahrzeug’) verbunden. Dieser Konzeption zufolge gibt es nicht mehrere Fahrzeuge bzw. Wege im Buddhismus, was anfangs vor allem den Primatsanspruch des Mahāyāna gegenüber dem sogenannten Hinayāna fundieren sollte.³³¹ Es gilt danach eine Lehre für alle Menschen. Im Gegensatz zu Hönen bezieht Shinran den Begriff *Ekayāna* bewußt auf Amitābhas ‘Ur-Gelübde’ (jap. *hongan* 本願), und unterstreicht damit den Absolutheitsanspruch seiner Lehre: „When I contemplate the ocean-like Original Vow *Ekayāna* (*Honganichijō*) teaching, I find that it is an all-complete, unobstructed, absolute and non-dual teaching which brings quick results (for realizing Buddhahood).“³³² Die Praxis der Amitābha-Verehrung wird in der Schule des Reinen Landes als universelle Praxis verstanden, die alle anderen Praktiken in ihrer Wirkung übertrifft und damit unnötig macht: „Hönen (und) Shinran (...) meinten in ihrer Lehre bzw. in der von ihnen propagierten Praxis die ultima ratio gefunden zu haben und nicht nur einen von vielen gleichrangigen Heilswegen anzubieten.“³³³

3.4 Laienfreundliche Aspekte

Als letzte Perspektive sollen hier die laienfreundlichen Elemente betrachtet werden, die die Verbreitung der Schule des Reinen Landes nicht unwesentlich unterstützt haben.

Wie wir bereits gesehen haben, boten die Lehren der Schule des Reinen Landes in der Zeit des ‘End-Dharma’ eine adäquate Erklärung der historischen Situation und einen vergleichsweise einfachen Ausweg aus den Nöten dieser Zeit. Dieser Ausweg, die vertrauensvolle Hinwendung zu Buddha Amitābha und seinem Reinen Land *Sukhāvātī*, war den Vorstellungen nach für jeden und zu jeder Zeit

³³¹ Vgl. Hisao Inagaki 1978: 171.

³³² Shinran: *Kyōgyōshinshō* 教行信証; zitiert bei Hisao Inagaki 1978: 175; Ergänzungen in Klammern und Hervorhebung vom Autor.

³³³ Christoph Kleine 1996: 154f; Ergänzungen in Klammern vom Verfasser.

erreichbar und praktikierbar. Um diesen Weg zu gehen, war nicht einmal eine größere Kraftanstrengung von seiten des Gläubigen nötig, dies wurde allein durch eine von außen kommende Kraftquelle möglich, die 'Andere Kraft' Amitābhas. Diese Elemente bieten Menschen einfache Antworten in Zeiten, die von ihnen selbst als Krisenzeiten oder doch zumindest als schwierige Zeiten wahrgenommen werden, so wie wir es in China und Japan gesehen haben. Je nach charakterlicher Disposition kann allerdings jeder Moment im Leben als problematisch und nicht aus eigener Kraft bewältigbar erlebt werden. Insofern wirkten diese Elemente der Lehre der Schule des Reinen Landes in den letzten Jahrhunderten bei vielen Menschen ansprechend und werden wohl immer zeitgemäß bleiben.

Es gibt aber neben diesen Hauptelementen noch weitere Aspekte, die die Laien ansprachen und somit der Verbreitung dieser Schule zuträglich waren.

3.4.1 Volksnähe

So hat die sprichwörtliche Volksnähe der Lehrer der Schule des Reinen Landes einiges zu ihrem Erfolg beigetragen. Allen Gelehrten dieser Schule ist spätestens seit Tanluan ein besonderes Interesse an den Laien zu eigen.³³⁴ Sie bemühten sich, gemäß ihrem Verständnis von den Intentionen der Gelübde Amitābhas, aus dem Bereich der Klöster und der scholastischen Gelehrtensamkeit herauszutreten. Dabei trafen sie zumindest in Japan den richtigen Zeitgeist an. Die Gesellschaft verwandelte sich in ein durch die neue Klasse der Samurai beherrschtes Feudalsystem und die vordem einflußreichen Adligen flüchteten sich oftmals in die Verehrung des Buddha Amitābha.³³⁵ Es entstand ein neues „auf Warenbeziehungen basierendes Sozialgefüge“³³⁶, was u.a. auch zu einer 'Demokratisierung' der buddhistischen Praktiken führte. Mehr oder minder jeder, der über die entsprechenden Geldmittel verfügte, konnte unabhängig von seinem

³³⁴ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 54.

³³⁵ Vgl. Jackie Stone 1985/A:34.

³³⁶ Vgl. Christoph Kleine 1996: 20.

sozialen Stand Dienstleistungen, sowohl materieller als auch spiritueller Art, in Anspruch nehmen. Mit den sozialen Umwälzungen ist auch ein Trend zur 'Individualisierung' der religiösen Praktiken zu verzeichnen. Christoph Kleine spricht davon, „daß der religiösen Befreiung des Individuums in den neu entstandenen Glaubensgemeinschaften (...) weit größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde.“³³⁷ Die bisher dem Staat vorbehaltene Nutzung der durch den Sangha angesammelten Verdienste ging nun auf die Ahnen der einzelnen Familien über.³³⁸ Jeder wollte und konnte nun seinen Teil an den spirituellen Verdiensten nutzen.

Die von der Schule des Reinen Landes betriebene Annäherung an die Laien führte zu einer geringeren Trennung zwischen Mönch- und Laienstand. Ohnehin war diese Trennung ja im Zeitalter des 'End-Dharma' hinfällig geworden. Shinran ging sogar soweit, die althergebrachte Trennung zwischen Laien und Mönchen völlig aufzugeben: „I am neither priest nor layman.“³³⁹

3.4.2 Aufgabe der 'Drei Disziplinen' des Buddhismus

Nicht nur die Praktiken anderer Schulen waren in der 'End-Dharma'-Zeit nutzlos geworden, auch die Einhaltung der buddhistischen Mönchsregeln ist im *Mappō* unmöglich und aufgrund der Wirkfähigkeit der 'Anderen Kraft' Amitābhas ohnehin obsolet. Einzig die Amitābha-Verehrung erschien sinnvoll. So wurde schon von Hönen die Einhaltung der 'Drei Disziplinen' (skr. *trīṇi śikṣāṇi*, chin. *sanxue* 三學, jap. *sangaku*), 1. Einhalten der Gelübde (skr. *praṇidhāna*, chin. *jie*

³³⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Christoph Kleine 1996: 20f, der sich hier auf Kenji Matsuo (*Kamakura shin-bukkyō no seiritsu: nyūmon girei to soshi shinwa*. Tokyo: Yoshikawa Kōbukan 1988) bezieht. Christoph Kleine (1996: 21) sieht allerdings auch in den den etablierten buddhistischen Schulen nahestehenden *hijiri*-, *shami*- und *jikyō-sha*- Bewegungen Tendenzen, die „das Individuum als erlösungsbedürftiges und erlösungsfähiges religiöses Subjekt“ wahrnehmen.

³³⁸ Vgl. Christoph Kleine 1996: 63ff.

³³⁹ Vgl. Alfred Bloom 1968B: 18, der Enjun Miyazaki (*Shinran no Tachiba to Kyōgyōshinshō no Senjutsu*. In: *Kyōgyōshinshō Senjutsu no Kenkyū*. Hrsg. v. Tetsuei Sato, Kyōto: Hyakkaen 1954) zitiert.

戒, jap. *ka*), 2. Einsicht in den Dharma (skr. *prajñā*, chin. *hui* 慧, jap. *e*) und 3. Sammlung des Geistes (skr. *samādhi*, chin. *dīng* 定, jap. *jō*), als unmöglich angesehen: „What shall I do? The like of us are incompetent to practise the three disciplines of the precepts, meditation and knowledge.“³⁴⁰

3.4.2.1 *Laien-Leben versus Mönchsgelübde*

Obgleich Hōnen selbst und auch die Mehrzahl seiner Nachfolger das Leben eines Mönches wählten, hielt er diese Lebensweise nicht für zwingend notwendig. Gerade die Loslösung von Praktiken und Bemühungen zur Selbsterleuchtung sollte ja erreicht werden. So verloren die Mönchsgelübde in der Schule des Reinen Landes an Bedeutung und damit auch die Trennung zwischen Laien und Mönchen, denn die Gelübde waren es, die die Mönche im Sangha besonders auszeichneten. Dies bedeutete einen radikalen Bruch mit den Gepflogenheiten im buddhistischen Sangha und forderte natürlich auch den Widerspruch der anderen Schulen heraus.³⁴¹ So wurde die Schule des Reinen Landes zwar zur Zielscheibe der Kritik anderer buddhistischer Gelehrter, aber für die Laien war diese Entwicklung durchaus positiv.

Die traditionell klare Trennung zwischen ihnen und den Mönchen hatte stets das Bewußtsein bewirkt, von der Buddhaschaft allein schon durch die weltliche Lebensführung unweigerlich weiter entfernt zu sein. Mönche standen der Buddhaschaft nach gängiger buddhistischer Auffassung viel näher als die in das normale Leben verstrickten Laien. Die Verwischung der Trennung zwischen Mönchen und Laien durch die Aufhebung der Notwendigkeit der Mönchsgelübde konnte nun zu einem neuen Bewußtsein darüber führen, daß Laien sich nicht so

³⁴⁰ Hōnen: *Gyōjō-ezu* 行狀繪; vgl. Christoph Kleine (1996: 100), der nach Harper H. Coates und Ryūgaku Ishizuka (*Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*. Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World 1949 (1925): 185-186) zitiert.

³⁴¹ Vgl. Christoph Kleine 1996: 204 und 52ff, Matthias Eder 1978: 61, sowie das Kapitel über Hōnen (2.3.6).

grundsätzlich von Mönchen unterschieden. Dies natürlich besonders in der Zeit des ‘End-Dharma’, in der allen Menschen die nötigen Fähigkeiten zur Selbsterlösung fehlen. Das Vertrauen in Amitābha konnte den Laien dem Mönch gleichstellen – und er konnte dadurch seine eigene Erlösungsfähigkeit erkennen. Vielleicht ist diese Bewegung eine Reaktion auf den etablierten, institutionalisierten und degenerierten Buddhismus gewesen, der den Mönchstand als allein der Erleuchtung näherbringende Existenz sah und in der Lebensform der Laien lediglich eine Vorstufe zum Mönchsleben. Laien dienten der Erhaltung des Sangha und konnten so Verdienste erwerben. Ihre Buddhaschaft rückte in dieser Sichtweise in weite Ferne.³⁴² Dies änderte nun die Vorstellung von der ‘Anderen Kraft’ Amitābhas, die jedem unterschiedslos zukam, der auf sie vertraute. Insofern ist auch der Vorwurf des „Revolutionären und Systemgefährdenden“³⁴³ verständlich, der die Lehrer der Schule des Reinen Landes schließlich in die Verbannung trieb.

3.4.2.2 *Glauben bzw. Vertrauen versus intellektuelles Erfassen des Dharma*

Ähnlich bedeutsam war die Ablehnung der Mönchsdisziplin Weisheit, d.h. des geistigen Durchdringens des Dharma.³⁴⁴ Die langen Studien der buddhistischen Schriften hatten zwar die Lehrer der Schule des Reinen Landes, besonders Hōnen, der als ausgesprochen gebildet galt, zu dem gemacht, was sie waren. Doch zur Ausübung der Amitābha-Verehrung waren sie nicht erforderlich. Unter Umständen hat gerade die Enttäuschung über das angesammelte und letztlich nutzlose Wissen zu der Erkenntnis geführt, daß ein Erkennen des Dharma durch das Studium der Schriften nicht möglich sei. Der im ‘End-Dharma’-Zeitalter befindliche Mensch sollte, vor allem bei Shinran, gar nicht erst versuchen, durch eigene Anstrengung zur Buddhaschaft zu gelangen. Wenn er die Schriften

³⁴² Vgl. Jackie Stone 1985/A: 41.

³⁴³ Christoph Kleine 1996: 205.

³⁴⁴ Vgl. Volker Zotz 1991: 110.

studierte, zeigte er ja gerade nicht die Einsicht in die eigene Unfähigkeit, die aber doch für das unbedingte Vertrauen in Amitābha so nötig war. Für die Laien bedeutete dies vor allem, daß sie ihre Zeit nicht mit scheinbar sinnlosen Studien verbringen mußten, die zudem kostspielig waren und eine gewisse geistige Kapazität voraussetzten. Dies natürlich nur theoretisch, denn neben den Lehrern der Schule des Reinen Landes hielten auch die Laien die Sūtren durchaus hoch in Ehren.

3.4.2.3 *Rezitatives nenbutsu versus meditatives nenbutsu*

Auch die erlösungsrelevante Praxis der Schule des Reinen Landes, die ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ (skr. *buddhānusmṛti*, chin. *nianfō* 念佛, jap. *nenbutsu*), war ausgesprochen laienfreundlich. Die ursprüngliche Form der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’ war die Visualisierung des Buddha Amitābha und seines Reinen Landes Sukhāvātī. Dies erforderte genaue Anleitung, geistige Vorbereitung und eine hohe Konzentrationsfähigkeit. Im Rahmen eines Klosterlebens war es einem Mönch mit entsprechenden geistigen Fähigkeiten möglich, dies zu erlernen, für Laien jedoch war es mehr oder minder unmöglich. Die langsame Entwicklung hin zu einem anderen Verständnis der ‘Buddha-Vergegenwärtigung’, nämlich als Anrufung des Buddhanamens Amitābha mit der Formel *Nanwu Amituofō* 南無阿彌陀佛 in China bzw. *Namu-Amida-Butsu* in Japan, stellte eine ungleich einfachere Praxis dar. Diese war jedem Menschen unabhängig von seinen äußeren Lebensumständen möglich und dies stellte den Laien mit dem Mönch gleich.³⁴⁵ Einzige Voraussetzung für die Wirksamkeit war das absolute Vertrauen in Amitābhas ‘Andere Kraft’ und der aufrichtige Wunsch, im Sukhāvātī wiedergeboren zu werden. Nur die innere Einstellung war nun entscheidend, nicht mehr der äußere Lebensrahmen. Ein Gefühl der Überlegenheit

³⁴⁵ Vgl. Claudia Wilhelm 1996: 50.

auf seiten der Mönche, wie auch ein Gefühl der Unterlegenheit auf seiten der Laien, waren nun nicht mehr angebracht.

Die Ablehnung der ‘Drei Disziplinen’ bedeutete also mehr als nur die Aufgabe von etwas Unnützem im Zeitalter des ‘End-Dharma’. Sie bedeutete zugleich die Aufgabe eines Exklusivitätsdenkens, das nur bestimmten Bevölkerungsschichten einen direkteren Zugang zum Nirvāṇa zusprach.³⁴⁶ So wurde der Unterschied zwischen Mönchen und Laien nivelliert und es konnte zu einer stärkeren Einbeziehung der Laien in den ‘Erlösungsauftrag’ der buddhistischen Lehre kommen. Die Laien wurden viel stärker und direkter angesprochen, als dies bisher möglich war, als sie sich lediglich um ein besseres Leben und möglichst um eine bessere Wiedergeburt bemühen konnten, während die Erleuchtung den Mönchen vorbehalten war.

3.4.3 Wiedergeburt im Reinen Land

Als letzte Perspektive soll noch die enge Verbindung der Lehren der Schule des Reinen Landes zu der Bewältigung der Angst vor dem Tode betrachtet werden: „The Amida faith of Japan from the beginning was developed also for the purpose of carrying out ceremonies for the dead and Buddhist memorial services. This primitive form of faith (...) lived on till today as the practical function of the temples of each sect of Pure Land lineage.“³⁴⁷

Das Ziel der Praktiken der Schule des Reinen Landes ist die Wiedergeburt im Sukhāvātī: „An Wegen zum diesmaligen Austritt aus [dem Kreislauf von] Geburt- und-Tod, gibt es keinen, der die Geburt im Reinen Land übertrifft.“³⁴⁸ Wie wir gesehen haben, sind im Zeitalter des ‘End-Dharma’ alle Bemühungen des Menschen, Buddhaschaft aus der ‘Eigenen Kraft’ heraus zu erlangen, sinnlos

³⁴⁶ Vgl. dazu das Einführungszitat auf der dritten Seite dieser Arbeit.

³⁴⁷ Shoko Watanabe 1968: 154.

³⁴⁸ Hōnen: *Jōdo-shū-ryakushō* 淨土宗略鈔; zitiert bei Christoph Kleine 1996: 101; Ergänzung in Klammern vom Autor.

geworden. Doch auch unter normalen Umständen wäre eine Buddhaschaft das Ergebnis von Anstrengungen über einen unvorstellbar langen Zeitraum hin. Aus diesem Grunde war die Vorstellung einer Wiedergeburt in einer Sphäre, die optimale Lebens- und Studienbedingungen bot, sehr beliebt. Diese Utopie eines Landes, in dem die Widrigkeiten des täglichen Lebens ausgeschaltet waren und der Mensch sich voll und ganz seiner spirituellen Weiterentwicklung widmen konnte, bietet ein Spiegelbild der Wünsche vieler Menschen.

Bereits im *Amitāyur-dhyāna Sūtra* wird die Schlechtigkeit der Welt bzw. des Saṃsāra mit dem Reinen Land kontrastiert. Auch Genshins Werk, das *Ōjōyōshū*, ist vor allem für seine ausführlichen Beschreibungen der Höllen berühmt, denen er die Freuden des Sukhāvātī gegenüberstellt. Die Betonung des ‘End-Dharma’ unterstrich nur zu gut die Qualitäten einer Wiedergeburt im Reinen Land und verhalf der Schule des Reinen Landes zu einer wachsenden Anhängerschaft. Die ursprünglich im Diesseits zu erreichende Erleuchtung wurde nicht mehr nur auf eine spätere Wiedergeburt, sondern auf eine jenseitige Welt verlagert. Zwar betonte Shinran den diesseitigen Eintritt ins Reine Land, denn für ihn bestand „kein essentieller Unterschied zwischen dem Reinen Land und der leidvollen Welt.“³⁴⁹ Doch das Ziel aller Anhänger der Lehren der Schule des Reinen Landes war vor allem eine Wiedergeburt im Sukhāvātī nach dem Tode. Dies war schon zu Beginn der Entwicklung der Schule des Reinen Landes so, auch Huiyuan hatte sich ja mit seiner Gemeinschaft aus Mönchen und Laien um eine Wiedergeburt im Reinen Land bemüht. Neben der Vergegenwärtigung des Buddha Amitābha durch das rezitative *nenbutsu*, das als alltägliche Praxis die Verbindung zu ihm herstellen sollte, wurde schon bei Shandao Wert darauf gelegt, daß der Gläubige in der Todesstunde den Zustand der ‘Rechten Achtsamkeit’ (chin. *zhengnian* 正念, jap. *shōnen*) erreicht. Dieser Zustand soll es dem Sterbenden ermöglichen, Amitābha und seine Begleiter Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta zu erkennen, wenn sie ihn gemäß des 19. Gelübdes in der Todesstunde abholen und

³⁴⁹ Volker Zotz 1991: 132.

in das Sukhāvātī begleiten.³⁵⁰ Dieser in China noch durch eigene Aktivitäten zu erreichende Zustand wird bereits bei Hōnen, stärker aber noch bei Shinran, durch die Anwesenheit Amitābhas und seiner Begleiter selbst hervorgerufen und demnach ebenfalls durch die ‘Andere Kraft’ Amitābhas erzeugt.³⁵¹

Auch für die Anhänger anderer buddhistischer Schulen, die die ‘abhängige’ Amitābha-Verehrung betrieben, stellte das Reine Land Sukhāvātī ein durchaus attraktives Ziel nach dem Tode dar. So verwundert es nicht, daß bereits im Japan des 10. Jh. „die Praxis des *nenbutsu* (...) eng mit dem Tode oder dem Jenseits verknüpft“³⁵² war. Die Praktiken der Schule des Reinen Landes hatten für „eine günstige Geburt im Jenseits (...) zu sorgen sowie positiven Einfluß auf das Schicksal der Verstorbenen zu nehmen.“³⁵³ Im 9. Jh. noch vereinzelt anzutreffen, wurde es ab dem 10. Jh. zur festen Sitte, daß Adlige sich vor ihrem Tode den Kopf scheren ließen und die buddhistischen Gelübde ablegten. Auch der Kaiser Daigo wurde 930 „zur Verbesserung seines postmortalen Schicksals“³⁵⁴ von *nenbutsu*-Rezitationen begleitet beigesetzt. Doch nicht nur die Adligen bemühten sich, ihre nächste Existenz positiv zu beeinflussen. Gerade der Beginn der Schule des Reinen Landes in Japan ist ja gekennzeichnet von den Bemühungen der *nenbutsu-hijiri*, auch dem einfachen Volk eine Wiedergeburt im Sukhāvātī zu ermöglichen, wie wir am Beispiel Kōyas sehen konnten.³⁵⁵ Dabei ging es allerdings auch darum, „die Geister [der Toten] zu besänftigen und damit Unheil von den Lebenden abzuwenden“³⁵⁶, womit ein wichtiger Aspekt der Ahnenverehrung abgedeckt werden konnte.

³⁵⁰ Vgl. die Übersetzung bei Luis O. Gomez 1996: 168. Die Nummer des Gelübdes bezieht sich auf die chinesische Übersetzung des *Großen Sukhāvātīvyūha Sūtra* durch Buddhahadra und Baoyun, dem *Dasheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經.

³⁵¹ Christoph Kleine 1996: 114ff.

³⁵² Christoph Kleine 1996: 63; Hervorhebung vom Autor.

³⁵³ Christoph Kleine 1996: 65.

³⁵⁴ Christoph Kleine 1996: 64.

³⁵⁵ Vgl. dazu das Kapitel zu Kōya (2.3.1); Ergänzung in Klammern vom Verfasser.

³⁵⁶ Christoph Kleine 1996: 63, der hier auf den Glauben an das Weiterleben der Seelen Verstorbener (jap. *go-ryō* 靈御 bzw. *tama* 靈) Bezug nimmt.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die „Sterberituale, die einigen Einfluß auf die Verbreitung des Jōdo-Glaubens ausübten“³⁵⁷, einen zentralen Aspekt der religiösen Bedürfnisse der Menschen abdeckten, nämlich die Frage nach dem ‘nachtodlichen’ Zustand. Neben der oben beschriebenen Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt im ‘End-Dharma’-Zeitalter wird durch die Lehren und Praktiken der Schule des Reinen Landes also auch ein vergleichsweise kurzer und sicherer Weg in eine neue Zukunft geboten – und damit die Angst vor dem Tode verringert.

³⁵⁷ Christoph Kleine 1996: 66, der sich hier auf Genshin und die ‘*Samādhi*-Gesellschaft der Fünfundzwanzig’ bezieht.

Abschließende Bemerkungen

Die Entstehungsgeschichte der Schule des Reinen Landes läßt sich, wie wir gesehen haben, aus verschiedenen Blickwinkeln heraus betrachten.

Der erste Teil dieser Arbeit beschäftigte sich mit den Vorstellungen über den Buddha Amitābha und sein Reines Land Sukhāvātī. Die diesen Vorstellungen zugrundeliegenden dharmalogischen Konzeptionen wurden bei der Darstellung dieses Themas als gegeben angesehen, ohne auf ihre Entstehungsgeschichte einzugehen, da kaum gesicherte Informationen dazu vorliegen.

Auf der Basis dieser Vorstellungen entwickelten Dharmalogen in Indien, China und Japan die Amitābha-Verehrung zu einer Formenvielfalt, die im zweiten Teil der Arbeit skizziert wurde. Hier ging es darum, dharmalogische Entwicklungen in Abhängigkeit von den buddhistischen Gelehrten aufzuzeigen, die diese maßgeblich vorantrieben. Die vielfältigen Beeinflussungen durch andere Gelehrte verschiedenster buddhistischer Schulen konnten hier nur angedeutet werden, erweitern aber im erarbeiteten Umfang das Verständnis des dharmalogischen Umfeldes, in dem die Gelehrten der Schule des Reinen Landes dachten und agierten.

Der letzte Teil dieser Arbeit beleuchtete die wesentlichen Faktoren, die die Etablierung der Schule des Reinen Landes ermöglichten. Diese Perspektive sollte die Kontextgebundenheit der Entstehungsgeschichte dieser Schule verdeutlichen.

Keines dieser Elemente: Gegenstand, Dharmalogie und Kontextgebundenheit kann allein die Entstehung und den außerordentlichen Erfolg der Schule des Reinen Landes erklären. Immerhin sind die Sūtren über Amitābha und Sukhāvātī viele Jahrhunderte bekannt gewesen, ohne daß sie eine besondere historische Wirkung entfaltet hätten. Auch die dharmalogischen Konzeptionen der Gelehrten der Schule des Reinen Landes erklären nicht allein, weshalb Millionen Gläubige voller Inbrunst die Wiedergeburt im Reinen Land Sukhāvātī anstrebten und auf

die Hilfe des Buddha Amitābha vertrauten und bis heute vertrauen.³⁵⁸ Diese beiden Elemente konnten nur wirksam werden, weil der historische Kontext dies zuließ. Die Wirksamkeit der dharmalogischen Konzeptionen war abhängig von einem fruchtbaren Boden, einem bestimmten Zeitgeist, der es ihnen ermöglichte, sich zu entfalten. Die Lehrer der Schule des Reinen Landes reagierten auf diesen Zeitgeist, an dem sie selbst teilhatten – und sie konstituierten durch ihre Lehren, die das Zeitalter des ‘End-Dharma’ betonten und die Hilfe Amitābhas propagierten, diesen Zeitgeist natürlich ihrerseits mit.

Diese Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Faktoren, die jeder für sich genommen wenig bedeuten, zusammen aber die Geschichte verändern, unterliegen allerdings so komplexen Strukturen, daß man sie wohl kaum gänzlich erfassen kann. Es ist lediglich möglich, Schlaglichter auf einzelne Beziehungsgeflechte zu werfen, die wiederum oft genug eher erahnt, als erkannt werden können.

Nichtsdestotrotz sollte diese Arbeit eine Übersicht über die Perspektiven geben, die eingenommen werden können, und ein Gesamtbild der Entstehungsgeschichte der Schule des Reinen Landes zeichnen. Um dieses Gesamtbild zu vervollständigen, wäre die Untersuchung weiterer Aspekte, deren Bearbeitung jedoch den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte, sicherlich erhellend.

So haben die politischen und sozialen Verbindungen einzelner Lehrer der Schule des Reinen Landes ihre historische Wirksamkeit sicher wesentlich beeinflusst. Die Nähe oder Ferne der Gelehrten zu bestimmten Bevölkerungsgruppen kann den Einfluß der von ihnen vorgetragenen Lehre beträchtlich steigern – oder schmälern.

Ebenso hatten die in der Regel hochkomplexen innersanghischen, machtpolitisch und doktrinär motivierten Auseinandersetzungen zwischen den etablierten

³⁵⁸ Laut Shoko Watanabe (1968: 118) zählte die *Jōdo-shinshū* 1962 über 13 Millionen Mitglieder, und war damit die mitgliederstärkste Kraft in Japan. Auch die *Jōdo-shū* hatte zu diesem Zeitpunkt immerhin noch weit über 4 Millionen Anhänger. Claudia Wilhelm (1996: 1) spricht von heute über 20 Millionen Anhängern der *Jōdo-shinshū*.

Schulen und der Schule des Reinen Landes entscheidenden Einfluß auf die Akzeptanz letzterer unter den Mönchen und Laien. Nicht zuletzt die Abgrenzung von den bestehenden Machtstrukturen könnte die Schule des Reinen Landes in den Augen der Bevölkerung glaubwürdiger gemacht haben.

Es ist wohl auch eine Protektion der Schule des Reinen Landes durch die neu aufsteigende Kriegerkaste anzunehmen, die dadurch das Machtbündnis der bereits etablierten buddhistischen Schulen mit dem Kaiserhaus und dem Adel untergraben wollte – eine überaus gängige Struktur der gegenseitigen Unterstützung von weltlicher und geistlicher Macht, wie man sie auch in China und Tibet beobachten konnte.

Der Themenkomplex der Parallelen zwischen der Amitābha- und Maitreya-Verehrung besonders in China und Japan könnte weitere Aufschlüsse über den Einfluß der Konzeption von Heilsgestalten auf die Verbreitung des Buddhismus in diesen Ländern geben. Überhaupt war ja die Etablierung anderer Buddhas als des Buddha Śākyamuni nicht unmaßgeblich an der Verbreitung des Mahāyāna-Buddhismus beteiligt. Anzumerken sind in diesem Kontext selbstredend auch die verschiedenen messianischen Bewegungen, die sich sowohl in China als auch in Japan auf Amitābha und Maitreya bezogen und historisch höchst wirksam wurden.³⁵⁹

In einer eher religions-philosophisch, denn –historisch orientierten Betrachtung des Phänomens der Schule des Reinen Landes könnte darüber hinaus auch die Verbindung zwischen der Amitābha-Verehrung und der *bhakti*-Bewegung im Buddhismus sowie die noch heute immer wieder gern gesehene Nähe zu christlichen Vorstellungen behandelt werden.

³⁵⁹ Vgl. zu den durch Vorstellungen über den Buddha Amitābha inspirierten Gruppen Jaques Gernet 1988, der die vom 14. Jh. bis in die Neuzeit sich erstreckende Verbindung der ‘Geheimgesellschaft des Weißen Lotus’ (chin. *Bailian jiao* 白蓮教) zu den Bauernaufständen in China aufzeigt, und K. Ulrich W. Pauly 1985, der sich mit den Ikkō-Aufständen in Japan beschäftigt.

Bibliographie

Abegg, Emil:

- 1928 *Der Messiasglaube in Indien und Iran.* Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.
1946 *Der Buddha Maitreya.* St. Gallen: Tschudy.

Andrews, Allan A.:

- 1973 *The Teachings Essential for Rebirth: A Study of Genshin's Ojōyōshū.* Tokyo: Sophia University.
1977 *World Rejection and Pure Land Buddhism in Japan.* In: *Japanese Journal of Religious Studies* 4.4 (1977): S. 251-266.
1989 *Genshin's 'Essentials of Pure Land Rebirth' and the Transmission of Pure Land Buddhism to Japan. Part I. The First and Second Phases of Transmission of Pure Land Buddhism to Japan: The Nara Period and the Early Heian Period.* In: *The Pacific World, n.s.* 5 (1989): S. 20-32.
1990 *Genshin's 'Essentials of Pure Land Rebirth' and the Transmission of Pure Land Buddhism to Japan. Part II. The Third Phase of Transmission: A Quantitative Survey of the Resources Utilized by Genshin.* In: *The Pacific World, n.s.* 6 (1990): S. 1-15.
1993 *Lay and Monastic Forms of Pure Land Devotionalism: Typology and History.* In: *Numen* 40 (1993): S. 16-37.
1994 *Hōnen and Popular Pure Land Piety: Assimilation and Transformation.* In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17.1 (1994): S. 96-109.

Anesaki, Masaharu:

- 1972 (1930) *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation.* Rutland; Vermont; Tokyo: Tuttle. 7. Auflage.

Atone, Joji:

- 1988 *Shan-tao: His Life and Thought.* Diss. University of Wisconsin-Madison.

- Bureau, André:
1964 *Der Buddhismus*. In: *Die Religionen Indiens: III. Buddhismus - Jhinismus - Primitivvölker*. (Die Religionen der Menschheit 13)
Hrsg. v. Christel Matthias Schröder, Stuttgart: W. Kohlhammer:
S. 1-215.
- Bauer, Wolfgang:
1989 (1974) *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München: dtv. 2. Auflage.
- Bishop, Peter:
1989 *Jung, Pure Land Buddhism and Psychological Faith*. In: *The Eastern Buddhist* 22.2 (1989): S. 1-13.
- Bloch, Ernst:
1955 *Das Prinzip Hoffnung. Bd. 2*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Bloom, Alfred:
1967 *The Sense of Sin and Guilt and the Last Age [mapo] in Chinese and Japanese Buddhism*. In: *Numen* 14 (1967): S. 144-149.
1968/A (1965) *Shinran's Gospel of Pure Grace*. Tucson (Arizona): The University of Arizona Press.
1968/B *The Life of Shinran Shonin: the Journey to Self-Acceptance*. In: *Numen* 15 (1968): S. 1-62.
1989 *Introduction to Jōdo Shinshū*. In: *The Pacific World, n.s.* 5 (1989): S. 33-39.
- Blum, Mark L.:
1994 *Pure Land Buddhism as an Alternative Mārga*. In: *The Eastern Buddhist* 27.1 (1994): S. 30-77.
- Chappell, David Wellington:
1977 *Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands*. In: *Buddhist and Taoist Studies I*. (Asian Studies at Hawaii 18).
Hrsg. v. Michael Saso; David W. Chappell, Hawaii: University of Hawaii Press: S. 23-53.
- Ch'en, Kenneth K. S.:
1964 *Buddhism in China: a Historical Survey*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

Cleary, J. C.:

- 1986 *Trikāya and Trinity: the Meditation of the Absolute*. In: *Buddhist-Christian Studies* 6 (1986): S. 63-78.

Corless, Roger J.:

- 1976 *Monotheistic Elements in Early Pure Land Buddhism*. In: *Religion* 6.2 (1976): S. 176-189.
- 1987 *T'an-luan*. In: *The Encyclopedia of Religion*. Bd. 14. Hrsg. v. Mircea Eliade u.a., New York: Macmillan: S. 270-271.
- 1989 *Pure Land and Pure Perspective: a Tantric Hermeneutic of Sukhāvātī*. In: *The Pure Land, n.s.* 6 (1989): S. 205-217.
- 1992/A (1973) *T'an-Luan's Commentary on the Pure Land Discourse - an Annotated Translation and Soteriological Analysis of the Wang-sheng-lun chu (T.1819)*. Diss. University of Wisconsin, Madison, Wisconsin 1973. Michigan: UMI Dissertation Services 1992.
- 1992/B *Self-Power practice with Other-Power attitude: an interpretation of mind in Shin Buddhism*. In: *The Pure Land, n.s.* 8/9 (1992): S. 166-205.

Crim, K.:

- 1989 *The Perennial Dictionary of World Religions*. Francisco: Harper.

Dayal, Har:

- 1975 (1932) *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass. 2. Reprint.

Dictionary of Chinese Buddhist Terms:

- 1976 *Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Hrsg. v. William Edward Soothill; Lewis Hodous, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. o.J. Reprint Taipei: Ch'eng Wen.

Duden:

- 1961 *Duden: Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter*. (Der große Duden 1). Hrsg. v. der Dudenredaktion des Bibliographischen Instituts, Mannheim: Dudenverlag. 15. Auflage.

Dumoulin, Heinrich:

- 1970 *Grace and freedom in the way of redemption in Japanese Buddhism*. In: *Types of Redemption: Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*. Hrsg. v. R. J. Zwi Werblowsky; C. Jouco Bleeker, Leiden: Brill: S. 98-104.

- Eder, Matthias:
1978 *Geschichte der japanischen Religion. Bd. 2: Japan mit und unter dem Buddhismus.* (Asian Folklore Studies Monograph 7.2). Nagoya: Nanzan.
- Ehmke, Franziska (Hrsg.):
1992 *Die Wanderungen des Mönchs Ippen : Bilder aus dem mittelalterlichen Japan.* Köln : DuMont.
- Foard, James H.:
1980 *In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism.* In: *Japanese Journal of Religious Studies* 7.4 (1980): S. 261-291.
- Fronsdal, Gil:
1989 *The understanding of Karma in the Pure Land Tradition.* In: *The Pure Land, n.s.* 6 (1989): S. 230-247.
- Fujita, Kōtatsu:
1990 *The Textual Origins of the Kuang Wu-liang-shou ching: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism.* In: *Chinese Buddhist Apocrypha.* Hrsg. v. Robert E. Buswell, übers. von Kenneth K. Tanaka. Honolulu: University of Hawaii Press: S.149-173.
- Gernet, Jacques:
1988 (1972) *Die chinesische Welt: Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Glasenapp, Helmuth von:
1966 (1954) *Der Buddhismus: eine atheistische Religion.* München: Szczesny. 2. Auflage.
- Gomez, Luis O.:
1996 *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light. – Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātīvyūha Sūtras.* Honolulu: University of Hawai'i Press; Kyoto: Higashi Honganji Shinshu Otani-ha.
- Goodwin, Janet R.:
1989 *Shooing the Dead to Paradise.* In: *Japanese Journal of Religious Studies* 16.1 (1989): S. 63-80.

Grönbold, Günter:

- 1984 *Die Mythologie des indischen Buddhismus.* In: *Götter und Mythen des indischen Subkontinents.* (Wörterbuch der Mythologie 5). Hrsg. v. Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart: Klett-Cotta: S. 285-508.

Haas, Hans:

- 1910 *Amida Buddha unsere Zuflucht: Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvātī-Buddhismus.* (Quellen der Religions-Geschichte 2.8). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Habito, Ruben L. F.:

- 1986 *The Trikāya Doctrine in Buddhism.* In: *Buddhist-Christian Studies* 6 (1986): S. 51-62.

Hackmann, Heinrich:

- 1924 *Laien-Buddhismus in China: Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu.* Gotha und Stuttgart: Perthes.

Hallisey, Charles; Reynolds Frank E.:

- 1987 *Buddha.* In: *The Encyclopedia of Religion.* Bd. 2. Hrsg. v. Mircea Eliade u.a., New York: Macmillan: S. 319-332.

Haneda, Nobuo:

- 1979 *The Development of the Concept of pṛthagjana, Culminating in Shan-Tao's Pure Land Thought: the Pure Land Theory of Salvation of the Inferior.* Diss. University of Wisconsin-Madison.

Hartmann, Karl:

- 1987 *Atlas-Tafel-Werk zur Geschichte der Weltreligionen: Karten – Tabellen – Erläuterungen. Bd. 1: Die Geschichte der fernöstlichen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Schintoismus).* Stuttgart: Quell.

Heiler, Friedrich:

- 1950 *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen.* München; Basel: Reinhardt.

Heinemann, Robert:

- 1984 *„Tariki-Hongan und Jiriki“: Erlösung durch Glauben und Selbstbefreiung durch Einsicht im Buddhismus Japans.* In: *Die Welt des Buddhismus: Geschichte und Kultur.* Hrsg. v. Heinz Bechert; Richard Gombrich, Richard, München: Beck: S. 212-230.

Herrmann-Pfand, Adelheid:

- 1992 *Dākinīs: zur Stellung des Weiblichen im tantrischen Buddhismus.* (Indica et Tibetica 20). Bonn: Indica et Tibetica.
- 1996 *Verdienstübertragung im Hīnayāna und Mahāyāna.* In: *Suḥrillekhāḥ: Festgabe für Helmut Eimer.* (Indica et Tibetica 28). Hrsg. v. Michael Hahn u.a., Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica: S. 79-98.

Hori, Ichirō:

- 1958/A *On the Concept of hijiri (Holy-Man). Part I.* In: *Numen* 5 (1958): S. 128-160.
- 1958/B *On the Concept of hijiri (Holy-Man). Part II.* In: *Numen*. Vol. 5 (1958): S. 199-232.

Hsiao, Ching-fen:

- 1993 (1967) *The Life and Teachings of T'an-luan.* Diss. Princeton Theological Seminary 1967. Michigan: UMI Dissertation Services 1993.

Ichimura, Shohei:

- 1990 *Bruno Petzold's Understanding of Shin Buddhism as Expressed in His Major Work: The Classification of Buddhist Doctrines in India, China, and Japan.* In: *The Pure Land, n.s.* 7 (1990): S. 106-123.

Ikemoto, Jūshin:

- 1964 *Amita.* In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Bd. 1. Hrsg. v. G. P. Malalasekera u.a., Colombo: Government Press: S. 443-460.

Inagaki, Hisao:

- 1981 *The Bodhisattva Doctrine as Conceived and Developed by the Founders of the New Sects in the Heian and Kamakura Periods.* In: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism.* (Canadian Corporation for Studies in Religion, Studies in Religion supplements 10). Hrsg. v. Leslie S. Kawamura, Waterloo, Ontario: Wilfried Laurier University Press: S. 165-191.
- 1988 [Übers.]: *The Path of Easy Practice.* In: *The Pure Land, n.s.* 5 (1988): S. 140-156.
- 1995 (1994) *The Three Pure Land Sutras: a Study and Translation from Chinese.* Kyoto: Nagata Bunshodo.

- Ingram, Paul O.:
1974 *The Symbolism of Light and Pure Land Buddhist Soteriology.*
In: *Japanese Journal of Religious Studies* 1.4 (1974): S. 331-345.
- Ishida, Hoyu:
1990 *Pure/Religious Experiences in the Chuang-tzu and Buddhism: in Search of the Pure Land.* In: *The Pure Land, n.s.* 7 (1990): S. 26-41.
- Karunaratna, Upali:
1971 *Buddhakṣetra.* In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Bd. 3. Hrsg. v. G. P. Malalasekera u.a., Colombo: Government Press: S. 427-432.
- Kawamura, Leslie S. (Hrsg):
1981 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism.* (Canadian Corporation for Studies in Religion, Studies in Religion supplements 10). Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Keenan, John P.:
1990 *Nien-Fo (Buddha-Anusmṛti): The Shifting Structure of Remembrance.* In: *The Pacific World, n.s.* 5 (1990): S. 40-52.
- Kell, Kakuryō G.:
1986 *The Meaning of Compassion in Shin Buddhism.* In: *The Pure Land, n.s.* 3 (1986): S. 34-36.
- Kern, Heinrich:
1968 (1884) *Saddharma-Puṇḍarīka: or the Lotus of the True Law.* (Sacred Books of the East 21). Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidas. 2. Reprint.
- Kim, Young-ho:
1990 *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra: a Study and Translation.* Albany (New York): State University of New York Press.
- Kimura, Hiroko:
o.J. *A Study of Vasubandhu's Treatise on Pure Land: With Special Reference to His Theory of Salvation in the Light of the Development of the Bodhisattva Ideal.* London: School of Oriental and African Studies.

Kitagawa, Joseph M.:

1990 (1966) *Religion in Japanese History*. (Lectures on the history of Religions, New Series 7). New York; Oxford: Columbia University Press.

Kiyomoto, Hidenori:

1992 *Avalokiteśvara Bodhisattva (Kannon) in Shin Buddhism*. In: *The Pure Land*, n.s. 8/9 (1992): S. 206-218.

Kiyota, Minoru:

1985 *Tathāgatagarbha Thought: A Basis of Buddhist Devotionalism in East Asia*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 12.2/3 (1985): S. 207-231.

Kleine, Christoph:

1996 (1995) *Honens Buddhismus des Reinen Landes : Reform, Reformation oder Häresie?* (Religionswissenschaft 9). Frankfurt am Main u.a.: Lang.

Klimkeit, Hans-Joachim:

1990 *Der Buddha: Leben und Lehre*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

1997 *Die Heilsgestalten des Buddhismus*. Unveröffentlichtes Manuskript.

Kloetzli, Randy:

1983 *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi; Varanasi; Patna: Motilal Banarsidass.

Kollmar-Paulenz, Karénina:

1996 *Das Verhältnis von Religion und Kultur am Beispiel buddhistischer Paradiesvorstellungen*. Unveröffentlichter Vortrag, gehalten im Sommersemester 1996 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Kvaerne, Per:

1984 *Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition*. In: *Die Welt des Buddhismus: Geschichte und Kultur*. Hrsg. v. Heinz Bechert; Richard Gombrich, Richard, München: Beck: S. 253-271.

Lai, Whalen:

1978 *After the Reformation: Post-Kamakura Buddhism*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 5.4 (1978): S. 258-284.

Langer-Kaneko, Christiane:

1986/A (1984) *Die Lehre der Jōdo-Shinshū*. (OAG aktuell). Tokyo: Komiyama.
2. Auflage.

1986/B *Das Reine Land: Zur Begegnung von Amida-Buddhismus u.
Christentum*. (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und
Geistesgeschichte 29). Leiden : Brill.

Lee, Robert:

1977 *The Individuation of the Self in Japanese History*. In: *Japanese
Journal of Religious Studies* 4.1 (1977): S. 5-39.

Malalasekera, G. P.:

1964 *Amita. (1)* In: *Encyclopaedia of Buddhism*. Bd. 1. Hrsg. v. G. P.
Malalasekera u.a., Colombo: Government Press: S. 434-440.

Marra, Michele:

1985 *The Conquest of Mappō Jien and Kitabatake Chikafusa*. In:
Japanese Journal of Religious Studies 12.4 (1985): S. 319-341.

1988/A *The Development of Mappō Thought in Japan. Part I*. In:
Japanese Journal of Religious Studies 15.1 (1988): S. 25-54.

1988/B *The Development of Mappō Thought in Japan. Part II*. In:
Japanese Journal of Religious Studies 15.4 (1988): S. 287-305.

Matsumoto, Shoji:

1986/A *Early Pure Land Buddhism in China. (I)* In: *The Pure Land, n.s.*
3 (1986): S. 135-144.

1986/B *Early Pure Land Buddhism in China. (II)* In: *The Pure Land, n.s.*
3 (1986): S. 121-134.

Mayer-König, Birgit:

1995 *Transzendenz im Lichte von Karman und Gnade: Eine
Untersuchung zum nicht-dualistischen Śivaismus und zur
buddhistischen Lehre von der Verdienstübertragung*. In: *Horin* 2
(1995): S. 149-168.

Michel, Peter:

1988 *Karma und Gnade*. Grafing: Aquamarin.

Miyaji, Kakue:

1986 *Characteristics of Jōdo-Shinshū Buddhism*. In: *The Pure Land,
n.s.* 3 (1986): S. 2-6.

Morrell, Robert E.:

1984 *Shingon's Kakukai on the Immanence of the Pure Land*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 11.2/3 (1984): S. 195-220.

Nakamura, Hajime:

1982 *Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans*. (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 23). Leiden: Brill.

Nomura, Nobuo K.:

1990 *Shinran's Shinjin and Christian Faith*. In: *The Pure Land*, n.s. 7 (1990): S. 63-79.

Odani, Nobuchiyo:

1994 *The Pure Land faith in Tibetan Buddhism*. In: *The Pure Land*, n.s. 10/11 (1994): S. 161-170.

Okochi, Ryogi; Otte, Klaus:

1979 *Tan-ni-sho: Die Gunst des Reinen Landes. – Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum*. (Lebendige Bausteine 22) Bern: Origo.

Olson, Lynn M.:

1986 *Evil Nature in the Wasans of Shinran Shonin*. In: *The Pure Land*, n.s. 3 (1986): S. 156-171.

Pas, Julian F.:

1974 *Shan-tao's Interpretation of the Meditative Vision of Buddha Amitāyus*. In: *History of Religion* 14.2 (1974): S. 96-116.

1995 *Visions of Sukhāvati: Shan-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. Albany (New York): State University of New York Press.

Pauly, Karl Ulrich Wolfgang:

1985 *Ikkō-Ikki: Die Ikkō-Aufstände und ihre Entwicklung aus den Aufständen der bündischen Bauern und Provinzialen des japanischen Mittelalters*. Diss. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Pinto, Shogyo Gustavo:

1986 *From Self-Power to Other-Power*. In: *The Pure Land*, n.s. 3 (1986): S. 134-141.

Pitzer-Reyl, Renate:

- 1984 *Die Frau im frühen Buddhismus.* (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde Serie B: Asien Bd. 7). Berlin: Reimer.

Pye, Michael:

- 1984 *Other-Power and Skilful Means in Shin Buddhism.* In: *The Pure Land, n.s.* 1 (1984): S. 70-78.
1986 *Tradition and Authority in Shin Buddhism.* In: *The Pure Land, n.s.* 3 (1986): S. 37-48.

Reichelt, Karl Ludwig:

- 1990 (1927) *Truth and Tradition in Chinese Buddhism: a Study of Chinese Mahayana Buddhism.* Taibei (Taiwan): SMC. Reprint.

Reis-Habito, Maria Dorothea:

- 1991 *The Repentance Ritual of the Thousand-Armed Guanyin.* In: *SCEAR* 4 (1991): S. 42-51.

Repp, Martin:

- 1996 *The Supreme Dharma for the Meanest People: a Study of Hōnen's Interpretation of the "Three Pure Land Sutras".* In: *Japanese Religions* 21.1 (1996): S. 100-136.

Rhie, Marylin M.; Thurmann, Robert A. F. (Hrsg.):

- 1996 (1991) *Weisheit und Liebe: 1000 Jahre Kunst des tibetischen Buddhismus.* Bonn: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland.

Rhodes, Robert F.:

- 1994 *Shin Buddhist Attitudes Towards the Kami: From Shinran to Rennyo.* In: *The Eastern Buddhist* 27.2 (1994): S. 53-80.
1996 *A New Approach to Medieval Pure Land Buddhism.* In: *Japanese Religions* 21.1 (1996): S. 163-181.

Rogers, Minor L.:

- 1982 *The Shin Faith of Rennyo.* In: *The Eastern Buddhist* 15.1 (1982): S. 56-73.

Rowell, Teresina:

- 1934 *The Background and Early Use of the Buddha-Kṣetra Concept: Chapter I. Buddha and the Cosmos.* In: *The Eastern Buddhist* 6.3 (1934): S. 199-246.
1935/A *The Background and Early Use of the Buddha-Kṣetra Concept: Chapter II. The Field in the Bodhisattva-Career.* In: *The Eastern Buddhist* 6.4 (1935): S. 378-405.

- 1935/B *The Background and Early Use of the Buddha-Kṣetra Concept: Chapter III. The Buddha-Duty.* In: *The Eastern Buddhist* 6.4 (1935): S. 406-431.
- 1937 *The Background and Early Use of the Buddha-Kṣetra Concept: Chapter IV. Apocalyptic Use of the Fields.* In: *The Eastern Buddhist* 7.2 (1937): S. 132-176.
- Sasaki, Esho:
1986 *The Vow Power.* In: *The Pure Land, n.s.* 3 (1986): 66-74.
1990 *T'an-luan's thought on the Pure Land.* In: *The Pure Land, n.s.* 7 (1990): S. 17-25.
- Saso, Michael:
1977 *Buddhist and Taoist Ideas of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast.* In: *Buddhist and Taoist Studies I.* (Asian Studies at Hawaii 18). Hrsg. v. Michael Saso; David W. Chappell, Hawaii: University of Hawaii Press: S. 3-22.
- Schmidt-Leukel, Perry:
1988 *Shinran, Hui'neng and the Christian-Buddhist Dialog.* In: *The Pure Land, n.s.* 5 (1988): S. 20-34.
- Schumann, Hans Wolfgang:
1986 *Buddhistische Bilderwelt: ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna-Buddhismus.* Köln: Diederichs.
1988 (1976) *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme.* Olten: Walter. 5. Auflage.
1990 *Mahāyāna-Buddhismus: Die zweite Drehung des Dharma-Rades.* München: Diederichs.
- Schuster, Nancy:
1981 *Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Mahāratnakūṭasūtras.* In: *Buddhist Studies* 4.1 (1981): S. 24-69.
- Schwieger, Peter:
1978 *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhavati.* St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- Shih, Heng-ching:
1987 *Yung-ming's Syncretism of Pure Land and Ch'an.* In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.1 (1987): S. 117-134.
1992 *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism.* (Asian Thought and Culture 9). New York u.a.: Lang.

- Shanghai Cishu chubanshe (Hrsg.):
1989 Cihai. Shanghai: Shanghai Cishu chubanshe.
- Söderblom, Lars Olof Jonathan Nathan:
1942 *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte.*
München: Reinhardt.
- Soga, Ryōjin:
1984 *The Core of Shinshū.* In: *Japanese Journal of Religious Studies*
11.2/3 (1984): S. 221-242.
- Staatliches Museum für Völkerkunde München:
1992 *Die Kunst des Buddhismus entlang der Seidenstraße.* München:
Knürr.
- Steineck, Christian:
1997 *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus.* (Studies in
oriental religions 39). Wiesbaden : Harrassowitz.
- Stolz, Fritz:
1993 *Paradiese und Gegenwelten.* In: *Zeitschrift für
Religionswissenschaft* 1 (1993): S. 5-24.
- Stone, Jackie:
1985/A *Seeking Enlightenment in the Last Age: Mappō Thought in
Kamakura Buddhism. Part I.* In: *The Eastern Buddhist* 18.1
(1985): S. 28-56.
1985/B *Seeking Enlightenment in the Last Age: Mappō Thought in
Kamakura Buddhism. Part II.* In: *The Eastern Buddhist* 18.2
(1985): S. 35-64.
- Takeda, Ryūsei:
1985 *Pure Land Buddhist View of Duḥkha.* In: *Buddhist-Christian
Studies* 5 (1985): S. 7-24.
- Tanaka, Kenneth K.:
1990 *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying
Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra.* Albany
(New York): State University of New York Press.
- Tesshō, Kondō:
1979 *The Religious Experience of Ippen.* In: *The Eastern Buddhist*
12.2 (1979): S. 92-116.

Thomsen, Harry:

1969 (1963) *The New Religions of Japan*. Rutland; Vermont; Tokyo: Tuttle.
2. Auflage.

Tokunaga, Michio:

1988 *Śūnyatā in Pure Land Buddhism*. In: *The Pure Land, n.s. 5*
(1988): S. 46-55.

Tsukinowa, Kenryū:

1964 *Amita. (2)* In: *Encyclopaedia of Buddhism*. Bd. 1. Hrsg. v. G. P.
Malalasekera u.a., Colombo: Government Press: S. 440-443.

Tsumoto, Ryōgaku:

1964 *Amita: Art in the Amita Cult*. In: *Encyclopaedia of Buddhism*.
Bd. 1. Hrsg. v. G. P. Malalasekera u.a., Colombo: Government
Press: S. 460-463.

Ueda, Yoshifumi:

1984/A *The Mahayana Structure of Shinran's Thought. Part I*. In: *The*
Eastern Buddhist 17.1 (1984): S. 57-78.

1984/B *The Mahayana Structure of Shinran's Thought. Part II*. In: *The*
Eastern Buddhist 17.2 (1984): S. 30-54.

Unno, Taitetsu:

1988 *Zen and Shin Buddhism: Structural Parallels*. In: *The Pure Land,*
n.s. 5 (1988): S. 3-19.

1994 *Desire and Compassion in Mahāyāna Buddhism and Jo[^]do*
Shinshū. In: *The Pure Land, n.s. 10/11* (1994): S.56-67.

Watanabe, Shoko:

1968 (1964) *Japanese Buddhism: a Critical Appraisal*. (Japanese Life and
Culture Series). Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai. 2. Auflage.

Wilhelm, Claudia:

1996 *Shinrans Vorstellung von der Rettung der Menschheit: eine*
Untersuchung seiner Hauptwerke. (Studies in Oriental Religions
40). Wiesbaden : Harrassowitz.

Yamaguchi, Susumu:

1966 *The Concept of the Pure Land in Nāgārjuna's Doctrine*. In: *The*
Eastern Buddhist 1.2 (1966): S. 34-47.

Yasutomi, Shinya:

1996 *Shinran's Historical Consciousness*. In: *Japanese Religions* 21.1
(1996), übers. von Robert F. Rhodes: S. 137-162.

Zotz, Volker H. M.:

- 1991 *Der Buddha im Reinen Land: Shin-Buddhismus in Japan.*
München: Diederichs.

Zürcher, Erik:

- 1972/A *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1: Text.* (Sinica Leidensica 11). Leiden: Brill.
- 1972/B *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 2: Notes – Bibliography – Indexes.* (Sinica Leidensica 11). Leiden: Brill.
- 1984 *Buddhismus in China, Korea und Vietnam.* In: *Die Welt des Buddhismus: Geschichte und Kultur.* Hrsg. v. Heinz Bechert; Richard Gombrich, München: Beck: S. 193-211.
- 1987 *Amitābha.* In: *The Encyclopedia of Religion.* Bd. 1. Hrsg. v. Mircea Eliade u.a., New York: Macmillan: S. 235-237.

Zeichenglossar

<i>amida</i> (vgl. <i>amituo</i>)	阿彌陀	Amita
<i>Amida-Butsu</i> (vgl. <i>Amitufo</i>)	阿彌陀佛	Buddha Amita(-bha)
<i>Amida-kyō</i> (vgl. <i>Amituo jing</i>)	阿彌陀經	<i>Kleines Sukhāvātvīvyūha Sūtra</i>
<i>amituo</i> (vgl. <i>amida</i>)	阿彌陀	Amita
<i>Amituo jing</i> (vgl. <i>Amida-kyō</i>)	阿彌陀經	<i>Kleines Sukhāvātvīvyūha Sūtra</i>
<i>Amituo sanye sanfo salou</i> <i>fotan guodu rendao jing</i>	阿彌陀三耶三佛 薩婁佛檀過度人 道經	<i>Großes Sukhāvātvīvyūha Sūtra</i>
<i>Amitufo</i> (vgl. <i>Amida-Butsu</i>)	阿彌陀佛	Buddha Amita(-bha)
<i>anle</i>	安樂	Frieden und Glück
<i>anyang</i>	安養	Kultivierung von Frieden bzw. Gemütsruhe
<i>Bailian she</i>	白蓮社	‘Weiße Lotus Gesellschaft’
<i>Bailianjiao</i>	白蓮教	‘Geheimgesellschaft des Weißen Lotus’
Baizhang Huaihai (749-814)	百丈懷海	
<i>Banzhou sanmei jing</i> (vgl. <i>Hanju-zanmai-kyō</i>)	般舟三昧經	<i>Sūtra über den Samādhi der Direkten Begegnung mit den Buddhas der Gegenwart</i> (skr. <i>Pratyutpanna-buddha sammukhāvasthita samādhi Sūtra</i> , kurz <i>Pratyutpannasamādhi Sūtra</i>)
Baoyun (376-449)	寶雲	
	北魏	Nördliche Wei (386-534)
	北周	Nördliche Zhou (557-581)
<i>bonnōjoku</i> (vgl. <i>fannaozhuo</i>)	煩惱濁	‘Befleckung der Leidenschaften’ (skr. <i>kleśa-kaṣāya</i>)
<i>buppō-ryō</i>	佛法領	‘Domäne des Buddha-Dharma’

<i>butuizhuan</i> (vgl. <i>fu-taiten</i>)	不退轉	‘Stufe ohne Rückschritt’ (skr. <i>avaivartikabhūmi</i>)
<i>Chan zong</i> (vgl. <i>Zen-shū</i>)	禪宗	Chan-Schule
	長江	Fluß Yangzi
<i>changxing sanmei</i> (vgl. <i>jōgyō-zanmai</i>)	常行三昧	‘Sammlung im ständigen Gehen’
<i>Chengzan jingtu foshe shou jing</i>	稱讚淨土佛攝受 經	<i>Kleines Sukhāvativyūha Sūtra</i>
	鎮西派	Chinzei-Flügel
Chōson (?)	長尊	
Cimin (vgl. Huiri) (680-748)	慈愍	
<i>Dainichi</i>	大日	Mahāvairocana
<i>Daishū-kyō</i> (vgl. <i>Daji jing</i>)	大集經	‘Große Sūtren-Sammlung’
<i>Daji jing</i> (vgl. <i>Daishū-kyō</i>)	大集經	‘Große Sūtren-Sammlung’
Dao'an (312-385)	道安	
Daochuo (vgl. Dōshaku) (562-645)	道綽	
<i>Dasheng wuliangshou zhuangyan jing</i>	大乘無量壽莊嚴 經	<i>Großes Sukhāvativyūha Sūtra</i>
<i>ding</i> (vgl. <i>jō</i>)	定	Sammlung des Geistes (skr. <i>samādhi</i>)
<i>Donglin si</i>	東林寺	Kloster Donglin
Donran (vgl. Tanluan) (476-542 oder 488-554)	曇鸞	
<i>dōsō</i>	堂僧	Priester
Dōshaku (vgl. Daochuo) (562-645)	道綽	
Dushun (557-640)	杜順	
<i>e</i> (vgl. <i>hui</i>)	慧	Einsicht in den Dharma (skr. <i>prajñā</i>)
	江戸時代	Edō-Zeit (1603-1867)
Eikū (vgl. Jigen-bō Eikū) (gest. 1179)	叡空	

Ennin (794-864)	圓仁	
	延曆寺	Tempel Enryaku
Enshin (?)	圓親	
Eon (7. Jh.)	惠隱	
Eon (vgl. Huiyuan) (334-416)	慧遠	
Eshin (vgl. Genshin) (942-1017)	惠心	
<i>Eshin-ryū</i>	惠心流	Eshin-Schule
<i>fannaozhuo</i> (vgl. <i>bonnōjoku</i>)	煩惱濁	‘Befleckung der Leidenschaften’ (skr. <i>kleśa-kaṣāya</i>)
Faxian (10./11. Jh.)	法賢	
	法相宗	Faxian-Schule (skr. Dharma-lakṣana)
Fazang (643-712)	法藏	
	佛光山	Klosteranlage Foguangshan
Fotudeng (3./4. Jh.)	佛土澄	
<i>fudan-nenbutsu</i>	不斷念佛	‘Reguläres <i>Nenbutsu</i> ’
<i>fū-taiten</i> (vgl. <i>butuizhuan</i>)	不退轉	‘Stufe ohne Rückschritt’ (skr. <i>avaivartikabhūmi</i>)
<i>Gachizōbun</i> (vgl. <i>Yuezang fēn</i>)	月藏分	
Genshin (vgl. Eshin) (942-1017)	源信	
<i>gogyaku</i> (vgl. <i>wuni</i>)	五逆	‘Fünf Zuwiderhandlungen’
<i>gojoku</i> (vgl. <i>wuzhuo</i>)	五濁	‘Fünf Befleckungen’ (skr. <i>kaṣāya</i>)
<i>Gokurakujōdo-kuhon ōjōgi</i>	極樂淨土九品往 生意	<i>Erklärung der neun Grade der Geburt im Reinen Land</i>
<i>gonen-mon</i> (vgl. <i>wunian men</i>)	五念門	‘Fünf Tore des Vergegenwärtigens’
<i>go-ryō</i>	靈御	Seelen Verstorbener
<i>Guan wuliangshoufo jing shu</i> (vgl. <i>Kan-muryōjubutsukyō- sho</i>)	觀無量壽佛經疏	engl. <i>Tiantai Commentary on the Amitābha Contemplation Sūtra</i>

<i>Guanwuliangshou jing</i> (vgl. <i>Kanmuryōju-kyō</i>)	觀無量壽經	<i>Amitāyur-dhyāna Sūtra</i>
<i>Gyōjō-ezu</i>	行狀繪	(?)
<i>Hanju-zanmai-kyō</i> (vgl. <i>Banzhou sanmei jing</i>)	般舟三昧經	<i>Sūtra über den Samādhi der Direkten Begegnung mit den Buddhas der Gegenwart</i> (skr. <i>Pratyutpanna-buddha sammukhāvasthita samādhi Sūtra</i> , kurz <i>Pratyutpannasamādhi Sūtra</i>)
<i>Heian-jidai</i>	平安時代	Heian-Zeit (794-1185)
<i>hibō shōbō</i>	誹謗正法	‘Verleumdung des Wahren Dharma’
	比叡山	Berg Hiei
<i>hijiri</i>	聖	‘Heilige Männer’, ‘Asketen’
<i>hinin</i>	非人	‘Unreine’
<i>Hokke-kyō</i> (vgl. <i>Zhengfahua jing</i>)	(正)法華經	<i>Sūtra des Lotus des guten Gesetzes</i> , auch kurz <i>Lotus-Sūtra</i> (skr. <i>Saddharmapuṇḍarīka Sūtra</i>)
Hōnen (vgl. Hōnen-bo Gengkū) (1133-1212)	法然	
Hōnen-bo Gengkū (vgl. Hōnen) (1133-1212)	法然房源空	
<i>hongaku</i>	本覺	‘Ursprünglich Erleuchtet’
<i>hongan</i>	本願	‘Ur-Gelübde’
Hongren (688-761 oder 601-674)	弘忍	
Hōren-bō Shinkū (1146-1228)	法蓮房信空	
	法相宗	Hosso-Schule (skr. <i>Dharma-lakṣana</i>)
<i>Huayan jing</i> (vgl. <i>Kegon-kyō</i>)	華嚴經	<i>Avataṃsaka Sūtra</i>
<i>Huayan zong</i> (vgl. <i>Kegon-shū</i>)	華嚴宗	Huayan-Schule (skr. <i>Avataṃsaka</i>)
<i>hui</i> (vgl. <i>e</i>)	慧	Einsicht in den Dharma (skr. <i>prajñā</i>)
Huiri (vgl. Cimin) (680-748)	慧日	
Huisi (515-577)	慧思	
Huiyuan (vgl. Eon) (334-416)	慧遠	
<i>ichijō</i> (vgl. <i>yisheng</i>)	一乘	‘Das Eine Fahrzeug’ (skr. <i>Ekayāna</i>)

<i>Ichimai-kishōmon</i>	一枚起請文	<i>Schriftliches Gelöbnis auf einem Blatt</i>
<i>Ichinen-gi</i>	一念意	<i>Ichinen</i> -Doktrin
<i>igyōdō</i> (vgl. <i>yixingdao</i>)	易行道	‘Pfad der leichten Übung’
<i>ikkō-senju-nenbutsu</i>	一向專修念佛	‘ausschließliche und hingebungsvolle Praxis des <i>nenbutsu</i> ’
Ingen Ryūki (vgl. Yinyuan Longqi) (1592-1673)	隱元隆琦	
Ippen (1239-1289)	一遍	
Jiacai (549-623)	迦才	
Jiangxi	江西	Provinz Jiangxi
<i>jianzhuo</i> (vgl. <i>kenjoku</i>)	見濁	‘Befleckung der Ansichten’ (skr. <i>dr̥ṣṭi-kaṣāya</i>)
<i>jiao</i>	教	‘Sutren-Studium’
<i>jie</i> (vgl. <i>kai</i>)	戒	Einhalten der Gelübde (skr. <i>prañihāna</i>)
<i>jiezhuo</i> (vgl. <i>kōjoku</i>)	劫濁	‘Befleckung des Zeitalters’ (skr. <i>kalpa-kaṣāya</i>)
Jigen-bō Eikū (vgl. Eikū) (gest. 1179)	慈眼房叡空	
<i>jikyō-sha</i>	持經者	‘Sūtra-Halter’ (skr. <i>sūtrānta-dhara</i>)
<i>jile</i>	機樂	äußerstes Glück
<i>jingtu</i> (vgl. <i>jodō</i>)	淨土	Reines Land
<i>Jingtu lun</i> (vgl. <i>Wangsheng lun</i> und <i>Jōdo-ron</i>)	淨土論	<i>Abhandlung über das Reine Land</i> (skr. <i>Sukhāvātīvyūhopadeśa</i>)
<i>Jingtu shiyi lun</i> (vgl. <i>Jōdo-jūgi-ron</i>)	淨土十疑論	engl. <i>Tiantai Ten Pure Land Problems</i>
<i>jingtudao</i> (vgl. <i>jōdomon</i>)	淨土道	‘Pfad des Reinen Landes’
Jingwan (um 628)	靜琬	
<i>jiriki</i> (vgl. <i>zili</i>)	自力	‘Eigene Kraft’
jiseyi	即色意	jiseyi-Lehre (engl. ‘Matter as Such’ bzw. ‘Identity with Matter’)

	時宗 bzw. 時眾	‘Schule der Lebenslangen Ununterbrochenen Anrufung Amidas’
Jizang (549-623)	吉藏	
<i>jō</i> (vgl. <i>ding</i>)	定	Sammlung des Geistes (skr. <i>samādhi</i>)
<i>jōdō</i> (vgl. <i>jingtu</i>)	淨土	Reines Land
<i>Jōdo-jūgi-ron</i> (vgl. <i>Jingtu shiyi lun</i>)	淨土十疑論	engl. <i>Tiantai Ten Pure Land Problems</i>
<i>jōdomon</i> (vgl. <i>jingtudao</i>)	淨土門	‘Tor des Reinen Landes’
<i>Jōdo-ron</i> (vgl. <i>Jingtu lun</i> und <i>Wangsheng lun</i>)	淨土論	<i>Abhandlung über das Reine Land</i> (skr. <i>Sukhāvativyūhopadeśa</i>)
<i>Jōdo-shinshū</i>	淨土真宗	Wahre Schule des Reinen Landes
<i>Jōdo-shū</i>	淨土真宗	Schule des Reinen Landes
<i>Jōdo-shū-ryakushō</i>	淨土宗略鈔	<i>Kompendium des Lehrgebäudes vom Reinen Land</i>
<i>jōgyōdō</i>	常行堂	Andachtshalle
<i>jōgyō-zanmai</i> (vgl. <i>changxing sanmei</i>)	常行三昧	‘Sammlung im ständigen Gehen’
Jōkaku-bō Kōsai (1163-1247)	成覺房幸西	
<i>jūaku</i> (vgl. <i>shi e</i>)	十惡	‘Zehn schwere Übeltaten’ (skr. <i>daśākuśala</i>)
<i>kai</i> (vgl. <i>jie</i>)	戒	Einhalten der Gelübde (skr. <i>prañidhāna</i>)
Kaikū Ryūkan (1148-1227)	皆空隆寛	
Kakuban (1095-1143)	覺稗	
Kakumyō-bō Chōsai (1184- 1266)	覺明房長西	
<i>Kamakura-jidai</i>	鎌倉時代	Kamakura-Zeit (1185-1333)
Kang Sengkai (3. Jh.)	康僧鎧	
Kanga (12. Jh.)	寛雅	
<i>Kangaku-e</i>	觀覺會	‘Gesellschaft zum Studium und Bestreben’
<i>Kan-muryōjubutsukyō-sho</i> (vgl. <i>Guan wuliangshoufo jing shu</i>)	觀無量壽佛經疏	engl. <i>Tiantai Commentary on the Amitābha Contemplation Sūtra</i>

<i>Kanmuryōju-kyō</i> (vgl. <i>Guanwuliangshou jing</i>)	觀無量壽經	<i>Amitāyur-dhyāna Sūtra</i>
Kanshō (?)	感証	
Kantō	關東	Kantō-Region
<i>Kegon-kyō</i> (vgl. <i>Huayan jing</i>)	華嚴經	<i>Avataṃsaka Sūtra</i>
<i>Kegon-shū</i> (vgl. <i>Huayan zong</i>)	華嚴宗	Kegon-Schule (skr. Avataṃsaka)
Keiga (12. Jh.)	鏡賀	
<i>kenjoku</i> (vgl. <i>jianzhuo</i>)	見濁	‘Befleckung der Ansichten’ (skr. <i>dṛṣṭi-kaṣāya</i>)
<i>kōjoku</i> (vgl. <i>jiezhuo</i>)	劫濁	‘Befleckung des Zeitalters’ (skr. <i>kalpa-kaṣāya</i>)
<i>Kyōgyōshinshō</i>	教行信証	<i>Lehre, Praxis, Glaube und Verwirklichung</i>
	六朝	Sechs Dynastien (280-589)
<i>Longmen shiku</i>	龍門石窟	Longmen-Höhlen
Longshu (vgl. Ryūju) (d.i. Nāgārjuna; ca. 150-250)	龍樹	
Luoyang	洛陽	Luoyang
<i>Lushan</i>	廬山	Berg Lu
<i>Maka-shikan</i> (vgl. <i>Mohe zhiguan</i>)	摩訶止觀	engl. <i>Great Concentration and Insight</i>
<i>mappō</i> (vgl. <i>mofa</i>)	末法	‘End-Dharma’ (skr. <i>saddharma-vipralopa</i>)
	密宗	Mi-Schule
<i>mingzhuo</i> (vgl. <i>myōjoku</i>)	命濁	‘Befleckung der Lebensspanne’ (skr. <i>kāyus-kaṣāya</i>)
<i>Mitsugon</i>	密巖	Land der ‘mystischen Glorifizierung’
<i>mofa</i> (vgl. <i>mappō</i>)	末法	‘End-Dharma’ (skr. <i>saddharma-vipralopa</i>)
<i>Mohe zhiguan</i> (vgl. <i>Maka-shikan</i>)	摩訶止觀	engl. <i>Great Concentration and Insight</i>
<i>Muryōju-kyō-ron-shaku</i>	無量壽經釋	<i>Interpretation des Sutras vom Unermeßlichen Leben</i>
<i>myōjoku</i> (vgl. <i>mingzhuo</i>)	命濁	‘Befleckung der Lebensspanne’ (skr. <i>kāyus-kaṣāya</i>)
<i>Namu-Amida-Butsu</i> (vgl. <i>Nanwu Amituofo</i>)	南無阿彌陀佛	‘Verehrung dem Buddha Amitabha’ (skr. <i>Namo Amitābhāya Buddhāya</i>)

<i>nangyōdō</i> (vgl. <i>nanxingdao</i>)	難行道	‘Pfad der schweren Übung’
<i>Nanwu Amitufo</i> (vgl. <i>Namu-Amida-Butsu</i>)	南無阿彌陀佛	‘Verehrung dem Buddha Amitabha’ (skr. <i>Namo Amitābhāya Buddhāya</i>)
<i>nanxingdao</i> (vgl. <i>nangyōdō</i>)	難行道	‘Pfad der schweren Übung’
<i>Nara-jidai</i>	奈良時代	Nara-Zeit (710-784)
<i>nenbutsu</i> (vgl. <i>nianfō</i>)	念佛	Buddha-Vergegenwärtigung (skr. <i>buddhānusmṛti</i>)
<i>nenbutsu-hijiri</i>	念佛聖	‘ <i>Nenbutsu</i> -Heiliger’
<i>nianfō</i> (vgl. <i>nenbutsu</i>)	念佛	‘Buddha-Vergegenwärtigung’ (skr. <i>buddhānusmṛti</i>)
<i>Nijūgo-zanmai-e</i>	二十五三昧會	‘ <i>Samādhi</i> -Gesellschaft der Fünfundzwanzig’
<i>Ōbaku-shū</i>	黄檗宗	Ōbaku-Schule
<i>odori-nenbutsu</i>	踊念佛	‘tanzendes <i>nenbutsu</i> ’
<i>Ōjōjūin</i>	往生拾因	<i>Zehn Gründe für die Geburt’</i>
<i>Ōjōkōshiki</i>	往生講式	
<i>Ōjōyōshū</i>	往生要集	<i>Sammlung von Texten zur Hingeburt</i>
<i>Putishu</i>	菩提樹	‘Baum der Erweckung’ (skr. <i>bodhi-vṛkṣa</i> bzw. <i>bodhi-druma</i>)
Que Gongze (gest. Zwischen 265 und 274)	闕公則	
Rennyō (1415-1499)	蓮如	
Ryōnin (1072-1132)	良忍	
Ryōsei (?)	良清	
Ryōyo Shōgei (vgl. Shōgei) (1341-1420)	了譽聖因	
Ryūju (vgl. Longshu, d.i. Nāgārjuna; ca. 150-250)	龍樹	
<i>San-amida-butsu-ge</i> (vgl. <i>Zan amitufo jie</i>)	讚阿彌陀佛偈	<i>Hymnen über Amida Buddha</i>
<i>sanbō</i> (vgl. <i>Sanbao</i>)	三寶	‘Drei Juwelen’ (skr. <i>triratna</i>)
<i>sanbao</i> (vgl. <i>Sanbō</i>)	三寶	‘Drei Juwelen’ (skr. <i>triratna</i>)
<i>sanbu-kyō</i> (vgl. <i>sanjing</i>)	三(部)經	‘Drei Sutren’

<i>sangaku</i> (vgl. <i>sanxue</i>)	三學	‘Drei Disziplinen’
<i>sanjing</i> (vgl. <i>sanbu-kyō</i>)	三(部)經	‘Drei Sutren’
<i>Sanlun zong</i> (vgl. <i>Sanron-shū</i>)	三論宗	Sanlun-Schule (skr. <i>Mādhyamaka</i>)
<i>Sanron-shū</i> (vgl. <i>Sanlun zong</i>)	三論宗	Sanron-Schule (skr. <i>Mādhyamaka</i>)
<i>sanxue</i> (vgl. <i>sangaku</i>)	三學	‘Drei Disziplinen’
	西山派	Seizan-Flügel
<i>Senchaku-hongan-nenbutsu-shū</i>	選擇本願念佛集	<i>Sammlung von Textstellen über das im Ur-Gelübde Ausgewählte Nenbutsu</i>
<i>Senchaku-shū</i>	選擇集	Kurzform von <i>Senchaku-hongan-nenbutsu-shū</i>
Sengxian (gest. 320 oder später)	僧顯	
<i>senju-nenbutsu</i>	專修念佛	‘ausschließliches <i>nenbutsu</i> ’
Seshin (vgl. Tenshin und Shiqin) (d.i. Vasubandhu; 4./5. Jh.)	世親	
<i>shami</i>	沙彌	‘Novizen’ (skr. <i>śrāmaṇera</i>)
Shandao (vgl. Zendō) (613-681)	善導	
Shanxi	山西	Provinz Shanxi
<i>Shelun zong</i>	攝論宗	Shelun-Schule
<i>shengdao</i> (vgl. <i>shōdōmon</i>)	聖道	‘Pfad des Heiligen’
<i>shenxin</i>	深心	‘Klares Bewußtsein’
<i>shi e</i> (vgl. <i>jūaku</i>)	十惡	‘Zehn schwere Übeltaten’
<i>shichikōso</i>	七高僧	die ‘Sieben Patriarchen’
<i>shichiso</i>	七祖	die ‘Sieben Patriarchen’
	真言宗	Shingon-Schule
Shinkan-bō Kansai (1153-1200)	真觀房感西	
Shinran (vgl. Zenshin) (1173-1262)	親鸞	
Shiqin (vgl. Tenshin und Seshin) (d.i. Vasubandhu; 4./5. Jh.)	世親	

<i>shōbō</i> (vgl. <i>zhengfa</i>)	正法	‘Wahrer Dharma’ (skr. <i>saddharma</i>)
<i>shōdōmon</i> (vgl. <i>shengdao</i>)	聖道門	‘Tor des Pfades des Heiligen’
Shōgei (vgl. Ryōyo Shōgei) (1341-1420)	聖岡	
<i>shōgyō</i> (vgl. <i>zhengxing</i>)	正行	‘Rechte Praktiken’
<i>Shogyō-hongan-gi</i>	諸行本願意	<i>Shogyō-hongan</i> -Doktrin
<i>shōjō-no-gō</i>	正定之業	‘Wahrhaft [Hingeburt in Amidas Reines Land] Bestimmende Handlung’
Shōkō-bō Benchō (1162-1238)	正光房弁長	
<i>shōmyō-nenbutsu</i>	稱名念佛	‘Rezitatives <i>Nenbutsu</i> ’
<i>shōnen</i> (vgl. <i>zhengnian</i>)	正念	‘Rechte Achtsamkeit’
Shōtatsu (13. Jh.)	聖達	
<i>shujōjoku</i> (vgl. <i>zhongshengzhuo</i>)	眾生濁	‘Befleckung der Fühlenden Wesen’ (skr. <i>sattva-kaṣāya</i>)
<i>sōhei</i>	僧兵	Klosterarmeen
	隋代	Sui-Dynastie (581-618)
	多念意	<i>Ta’nen</i> -Doktrin
	當麻寺	Tempel Taima-dera
Taiwudi (vgl. Wu) (424-451)	太武帝	
<i>tali</i> (vgl. <i>tarikī</i>)	他力	‘Andere Kraft’
<i>tama</i>	靈	Seelen Verstorbener
	唐代	Tang-Dynastie (618-907)
Tanhong (gest. 455)	曇弘	
Tanluan (vgl. Donran) (476-542 oder 488-554)	曇鸞	
<i>tarikī</i> (vgl. <i>tali</i>)	他力	‘Andere Kraft’
<i>Tendai-shū</i> (vgl. <i>Tiantai zong</i>)	天台宗	Tendai-Schule
Tenshin (vgl. Seshin und Shiqin) (d.i. Vasubandhu; 4./5. Jh.)	世親	

<i>Tiantai zong</i> (vgl. <i>Tendai-shū</i>)	天台宗	Tiantai-Schule
<i>Wangsheng lizan jie</i>	往生禮讚偈	<i>Hymnen zum Lob der Hingeburt</i>
<i>Wangsheng lun</i> (vgl. <i>Jingtu lun, Jōdo-ron</i>)	往生論	<i>Erörterung über die Hingeburt</i>
Wei Shidu (ca. 290-306)	衛士度	
<i>Weijing</i>	偽經	Pseudo-Sutren
Wu (561-577)	武	
Wu (vgl. Taiwudi) (424-451)	武	
<i>wuliang</i>	無量	Amita(-bha)
<i>Wu-liang qingjing pingdengjue jing</i>	無量清淨平等覺經	<i>Großes Sukhāvativyūha Sūtra</i>
<i>Wuliangshou rulai hui</i>	無量壽如來會	The Assembly of the Tathagata of Indefinite Life
<i>Wuliangshou zhuangyan jing</i>	無量壽繼鈷經	<i>Großes Sukhāvativyūha Sūtra</i>
<i>wuni</i> (vgl. <i>gogyaku</i>)	五逆	‘Fünf Zuwiderhandlungen’ (skr. <i>pañcānantarya</i>)
<i>wunian men</i> (vgl. <i>gonen-mon</i>)	五念門	‘Fünf Tore des Vergegenwärtigens’
	五台山	<i>Berg Wutai</i>
<i>wuzhuo</i> (vgl. <i>gojoku</i>)	五濁	‘Fünf Befleckungen’ (skr. <i>kaṣāya</i>)
<i>xiangfa</i> (vgl. <i>zōbō</i>)	像法	‘Nachgeahmter Dharma’ (skr. <i>saddharma-pratirūpaka</i> bzw. <i>saddharma-prativāpava</i>)
Xuanshi (7./8. Jh.)	宣什	
Xuanzang (602-664)	玄奘	
<i>yama-nenbutsu</i>	山念佛	‘Berg-Nenbutsu’
Yinyuan Longqi (vgl. Ingen Ryūki) (1592-1673)	隱元隆琦	
<i>yisheng</i> (vgl. <i>ichijō</i>)	一乘	‘Das Eine Fahrzeug’ (skr. <i>Ekayāna</i>)
<i>yixingdao</i> (vgl. <i>igyōdō</i>)	易行道	‘Pfad der leichten Übung’
Yongming Yanshou (904-975 oder 904-975)	永明延壽	

Yoshishige no Yasutane (gest. 997)	慶滋保胤	
<i>Yuezang fen</i> (vgl. <i>Gachizōbun</i>)	月藏分	
<i>Zan amitufo jie</i> (vgl. <i>San-amida-butsu-ge</i>)	讚阿彌陀佛偈	<i>Hymnen über Amida Buddha</i>
Zen'e-bō Shōkū (1177-1247)	善慧房証空	
Zendō (vgl. Shandao) (613-681)	善導	
<i>Zen-shū</i> (vgl. <i>Chan zong</i>)	禪宗	Zen-Schule
Zenshin (vgl. Shinran) (1173-1262)	善信	
<i>zhengfa</i> (vgl. <i>shōbō</i>)	正法	'Wahrer Dharma' (skr. <i>saddharma</i>)
<i>Zhengfahua jing</i> (vgl. <i>Hokke-kyō</i>)	(正)法華經	<i>Sūtra des Lotus des guten Gesetzes, auch kurz Lotus-Sūtra</i> (skr. <i>Saddharmapuṇḍarīka Sūtra</i>)
<i>zhengnian</i> (vgl. <i>shōnen</i>)	正念	'Rechte Achtsamkeit'
<i>zhengxing</i> (vgl. <i>shōgyō</i>)	正行	'Rechte Praktiken'
Zhi Daolin (vgl. Zhi Dun) (314-366)	支道林	
Zhi Dun (vgl. Zhi Daolin) (314-366)	支遁	
Zhi Loujiachen (168-188)	支婁迦讖	
Zhi Qian (2./3. Jh.)	支謙	
Zhiyan (602-668)	智嚴	
Zhiyi (538-597)	智顓	
<i>zhongshengzhuo</i> (vgl. <i>shujōjoku</i>)	眾生濁	'Befleckung der Fühlenden Wesen' (skr. <i>sattva-kaṣāya</i>)
<i>zili</i> (vgl. <i>jiriki</i>)	自力	'Eigene Kraft'
Zongmi (780-841)	宗密	
<i>zōbō</i> (vgl. <i>xiangfa</i>)	像法	'Nachgeahmter Dharma' (skr. <i>saddharma-pratirūpaka</i> bzw. <i>saddharma-prativāpava</i>)
Zōshun (1104-1180)	藏俊	

