

**Der Amida-Kult Japans: Pseudo-Buddhismus,
Travestie des Christentums oder
Gipfelpunkt des Mahāyāna?**

**PD Dr. Christoph Kleine
Universität Leipzig**

Der Amida-Kult Japans: Pseudo-Buddhismus, Travestie des Christentums oder Gipfelpunkt des Mahāyāna?

Christoph Kleine, Universität Leipzig

Einleitung

Was meinen wir, wenn wir von „Buddhismus“ sprechen? Die meisten von Ihnen werden sich diese Frage vielleicht noch nie gestellt haben, bevor diese Veranstaltungsreihe begonnen hat. Auf den ersten Blick scheint die Sache recht einfach zu sein. In Śrī Lāṅka, Thailand, Burma z.B. praktiziert man den Theravāda-Buddhismus, ein Großteil der Tibeter und Mongolen hängt dem Vajrayāna-Buddhismus an. Chinesen, Vietnamesen, Koreaner und Japaner bekennen sich in großer Zahl zum Mahāyāna-Buddhismus. Und seit einigen Jahrzehnten identifizieren sich auch in Europa und Amerika viele Menschen mit einer dieser Spielarten des Buddhismus. Selten wird angesichts der Pluralität buddhistischer Lehrrichtungen die Frage gestellt: Ist diese oder jene unter dem Label „Buddhismus“ geführte Lehre oder Gemeinschaft wirklich buddhistisch? Einige von Ihnen mögen diese Frage als irrelevant zurückweisen und sagen, daß es niemandem zustehe, jemandem das Buddhist-Sein abzusprechen, wenn dieser sich doch selbst als Buddhist sieht. Gerade für mich als Religionswissenschaftler ist die Sache jedoch keineswegs so einfach. Lassen Sie mich zur Illustration des Problems ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit anführen: Ich nehme an, daß die meisten von Ihnen sich noch vage an die Vorgänge erinnern, die im Jahr 1995 Japan und die Welt erschütterten. Anhänger der neueren japanischen Religionsgemeinschaft Aum-Shinrikyō アウム真理教 („Om, Lehre der vollkommenen Wahrheit“) verübten damals in der Tōkyōer U-Bahn einen verheerenden Giftgasanschlag. In der Folge beschäftigten sich endlich auch Religionswissenschaftler mit dieser Neureligion und stritten darüber, ob diese tatsächlich als Spielart des Buddhismus anzuerkennen sei, nur weil sie selbst dies zu sein beanspruchte und vom Dalai Lama scheinbar zuvor als solche anerkannt worden war. Ich möchte die in der Debatte geäußerten Argumente hier nicht im einzelnen nachzeichnen. Grob gesagt kann man die kontroversen Positionen im Streit um Aum-Shinrikyō in zwei Kategorien zusammenfassen, die man unter Vorbehalt als (1) eine positivistische Position und (2) eine normative Position bezeichnen könnte.

¹ Martin Repp, *Aum Shinrikyō: Ein Kapitel krimineller Religionsgeschichte* (Marburg: Diagonal-Verlag, 1997), 17-18.

1. Eine „positivistische“ Position wird z.B. von der Berliner Religionswissenschaftlerin Inken Prohl vertreten, die argumentiert, es sei das „Selbstverständnis der Akteure [d.h. der Mitglieder von Aum-Shinrikyō; C.K.], das als maßgebliche Richtschnur für die religionswissenschaftliche Betrachtung zu gelten“ habe. Da die von dem Forscher Ian Reader interviewten Mitglieder und ehemaligen Akteure „hervorhoben, daß es sich bei der Aum-Shinrikyō um eine buddhistische Bewegung handele und sie sich als Anhänger der Buddhismus verstehen würden“², sei dies von religionswissenschaftlicher Seite nicht zu bestreiten.³
2. Eine eher normative Position nimmt dagegen der Marburger Religionswissenschaftler Michael Pye ein, indem er – etwas vereinfacht zusammengefaßt – behauptet, daß die buddhistischen Elemente in den Lehren der Aum Shinrikyō lediglich den Charakter von Versatzstücken hätten, die Lehre als Ganze sei vollkommen eklektizistisch und in wesentlichen Punkten beim besten Willen nicht mit den allgemein anerkannten Grundsätzen des Buddhismus kompatibel. Zudem werde die Religionsgemeinschaft von anderen, traditionellen Buddhisten in Japan nicht als buddhistisch anerkannt.⁴

Ich selbst neige dazu, im Ergebnis Michael Pye zuzustimmen, obwohl mich nicht alle seine Argumente restlos überzeugen.

Die zentrale Frage, die ja auch diese Veranstaltungsreihe beschäftigt, ist letztlich die, ob es überhaupt einen von allen Buddhisten anerkannten Grundbestand von Lehrüberzeugungen und Praktiken gibt? Hat sich das buddhistische Establishment in der Geschichte nicht immer wieder geweigert, eine neue Glaubensrichtung als „wahrhaft buddhistisch“ anzuerkennen, die sich schließlich dennoch etablieren konnte und die heute allgemein als buddhistische anerkannt wird? Im Falle von Aum-Shinrikyō kann man mit gutem Recht vermuten, daß sich die Frage in einigen Jahren oder Jahrzehnten von selbst erledigt, auch wenn die Religionsgemeinschaft heute noch unter anderem Namen erstaunlich lebendig ist. Tatsache ist aber, daß auch sehr alte und traditionelle Schulen des Buddhismus in ihrer Entstehungsphase und auch heute noch in den Verdacht geraten sind, eigentlich kein „echter Buddhismus“ zu sein. Ich möchte die Frage heute am Beispiel einer Richtung des Buddhismus erörtern, die nicht nur althergebracht und wohletabliert ist, sondern eine der größten und bedeutendsten Spielarten des etablierten asiatischen Buddhismus überhaupt ist. Es geht um die vor allem in Ostasien weit verbreitete Form des Buddhismus, die man der Einfachheit halber als „Amidismus“ bezeichnen kann; häufig spricht man auch vom „Buddhismus des Reinen Landes“. Sie alle werden schon einmal mehr oder weniger ausführ-

2 Ian Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyo* (Richmond and Honolulu: Curzon Press and University of Hawaii Press, 2000), 69.

3 Inken Prohl, „Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyō und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen“, in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3.2 (2004) [im Druck].

4 Michael Pye, „Aum Shinrikyō. Can Religious Studies Cope?“, *Religion* 26 (1996).

lich von dieser Schule gehört haben. Ich möchte im folgenden nur ganz knapp die zentralen Lehr- und Praxisinhalte des Amidismus, der seinerseits in verschiedene Strömungen aufgespalten ist, zusammenfassen.

Der Amida-Buddhismus: Kurze Einführung

Grundlage des „Amidismus“ ist der Glaube an den Buddha Amitābha (Skt. Unermeßliches Licht) oder Amitāyus (Skt. Unermeßliches Leben); im Japanischen sind beide Namen zu Amida 阿彌陀 verschmolzen. Dieser Buddha des unermeßlichen Lichts und Lebens residiert in seinem Reinen Buddha-Land Sukhāvātī (Skt. „die Glückvolle“; Jap. *gokuraku jōdo* 極樂淨土, „reines Land des höchsten Glücks“) in der westlichen Region des Universums und predigt dort den Dharma, die buddhistische Lehre. Als dieser Amida vor ewigen Zeiten noch ein Bodhisattva mit Namen Dharmākara war und nach Buddhaschaft strebte, gelobte er vor dem damaligen Buddha, daß er die Buddhaschaft nur dann annehmen wolle, wenn 48 Bedingungen erfüllt wären, die allesamt der Errettung der fühlenden und leidenden Wesen dienten. Sein Ziel als mitfühlender Bodhisattva war es, einen idealen Ort für das Studium und die Praxis des Buddhismus zu schaffen und es möglichst allen Menschen zu ermöglichen, dorthin zu gelangen. So schuf er Kraft seiner unermeßlich verdienstvollen Bodhisattva-Praxis und seiner mitleidigen Gelübde jenes Reich Sukhāvātī, in das ein Mensch schon allein durch tiefen Glauben und das zehnmahlige Aussprechen des Namens Amidas hineingebohren werden kann. Einmal in Sukhāvātī angelangt, gibt es keinen Rückfall in eine niedere Existenz; die Erleuchtung ist den Bewohnern des Reinen Landes garantiert.⁵

Führende Vordenker des Amidismus wie die Chinesen Daochuo 道綽 (562-645) und Shandao 善導 (613-681) oder die Japaner Hōnen 法然 (1133-1212) und Shinran 親鸞 (1173-1262) vertraten nun die Auffassung, daß weder die Ansammlung guten Karmas durch verdienstvolles Handeln, noch Askese, Meditation, eifriges Studium und Sündenfreiheit für die Geburt in Amidas Buddha-Land vonnöten seien. Es solle genügen, den Namen des Buddha wenigstens einmal auszusprechen, im festen Vertrauen darauf, daß der Buddha den Gläubigen nach dem Tod in sein Reines Land holt. Die Praxis der gläubigen Anrufung des Buddhas in der Formel „*Namu Amida butsu* 南無阿彌陀佛“ (Verehrung dem Buddha Amida) wird „*nenbutsu* 念佛“ (Ch. *nianfo*) genannt, eine Übersetzung des Sanskrit-

5 Die *jātaka*-artige Geschichte um Dharmākara bzw. Amitābha/Amitāyus findet sich ausführlich in dem sogenannten Längeren *Sukhāvativyūha-sūtra* (Jap. *Muryōju kyō* 無量壽經), das auch mehrfach ins Englische übersetzt wurde: Luis O. Gomez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras, Studies in the Buddhist Traditions* (Honolulu; Kyoto: University of Hawaii Press; Higashi Honganji Shinshū Ōtaniha, 1996), Hisao Inagaki, *The Three Pure Land Sūtras: A Study and Translation from Chinese* (Kyoto: Nagata Bunshōdō, 1994), Friedrich Max Müller, ed., *Buddhist Mahāyāna Texts*, vol. 49, *Sacred Books of the East* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990).

Begriffs *buddha-anusmṛti* (Pāli *buddha-anussati*), den man vielleicht mit „Buddha-Vergegenwärtigung“ übersetzen könnte.

Ist das nun noch Buddhismus? Wo bleibt da die vom Buddha propagierte Eigenverantwortung des Menschen, der durch das mühevoll Beschreiten des „achtteiligen Pfades“ und die Vermeidung schlechter Taten ohne Hilfe eines transzendenten Wesens dem Nirvāṇa entgegenstrebt. Hatte der Buddha die Bhikṣus nicht mehrfach ermahnt, sie sollten „ihre eigene Insel und Zuflucht“ sein⁶ und nach seinem Tod ausschließlich dem Dharma und dem Vinaya (d.i. die Ordensregeln) folgen?? Würde man die Frage, ob der Amidismus echte Buddhismus ist oder nicht einem nicht einschlägig gebildeten Ostasiaten stellen, würde er sie wohl nicht einmal verstehen. Buddhismus und der Glaube an Amida und sein Reines Land sind für viele Ostasiaten schlichtweg identisch, oder wenigstens ist der Glaube an Amida ein entscheidendes Element dessen, was man als Buddhismus kennt. Andererseits wird sich ein solcher Chinese, Koreaner oder Japaner ohnehin in der Regel keine Gedanken über „den Buddhismus“ machen. Das was er oder sie kennt, glaubt und praktiziert ist eben das was er kennt, glaubt und praktiziert. Der Oberbegriff „Buddhismus“ im Singular spielt erst dann eine Rolle, wenn man religiöse Ausdrucksformen über regionale Grenzen und geschichtliche Epochen hinweg miteinander vergleicht und sie einer gemeinsamen Kategorie zuordnen möchte. Nun sind aber die Phänomene, die unter dem Label „Buddhismus“ firmieren in der Tat derartig heterogen, daß immer wieder gefordert wird, von „Buddhismen“ im Plural zu sprechen, denn die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionsformen seien so gewaltig, daß es unsinnig sei, sie unter einem einzigen Namen zu führen.⁸ Doch der Plural löst nicht unser Problem, das ja darin bestand, einer gegebenen Lehrrichtung oder Religionsgemeinschaft das Prädikat „buddhistisch“ zu- oder abzuerkennen.

Der Amida-Buddhismus als „Pseudo-Buddhismus“ in der westlichen Literatur

Im Bezug auf unser Beispiel des Amidismus ist die Frage indes keine rein hypothetische. Tatsächlich haben westliche Autoren immer wieder behauptet, der Amidismus sei eben *kein* wahrer Buddhismus. Er habe mehr Ähnlichkeiten mit dem Christentum als mit der „ursprünglichen“ Botschaft des Buddha. Lassen Sie mich ein paar einschlägige Beispiele nennen.

Schon früh, nämlich im 16. Jahrhundert, war christlichen Missionaren die frappierende Ähnlichkeit der Glaubensvorstellungen des japanischen Amidismus mit dem europäischen Protestantismus ins Auge gesprungen. Im Jahr 1571

6 Z.B. im *Parinirvāṇa-sūtra* (DN II, 100).

7 Ebda. (DN II, 154). Vgl. *Cakkavatti-sihanāda-sutta* (DN III, 58).

8 Z.B. Paul Mus, *Barabadur: Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, 1935 – zitiert in Bernard Faure, *Der Buddhismus*, trans. Linde Birk (Bern; München; Wien: Scherz, 1998), 7. - und Bernard Faure, *Buddhismus*, trans. Vera Thielenhaus, *Domino*; 5 (Bergisch Gladbach: BLT, 1998), 6.

schrieb der portugiesische Jesuitenpater Francisco Cabral (1529-1609) in einem Brief über eine der großen amidistischen Denominationen (die Ikkōshū 一向宗), sie sei in Japan das, was das Luthertum in Europa sei. Er begründet diese Einschätzung mit der Ablehnung der „Werkfrömmigkeit“ bei den Amidisten und deren bloßes Vertrauen auf Gnade.⁹

Aus den gleichen Gründen wies der italienische Missionar Allesandro Valignano (1537-1606) darauf hin, „daß es auch bei den japanischen Buddhisten eine Lehre gab, die ‚Sola-Fides‘-Lehre, die der Doktrin der Protestanten in Europa gleich“.¹⁰ Über die Anhänger der Ikkō-shū, die heute als Jōdo-shinshū 浄土真宗 bekannt und die größte amidistische Schule Japans ist, schreibt er, sie hingen genau der Lehre an, die der Teufel auch Martin Luther eingeredet habe. Luthertum und Amidismus seien also gleichermaßen die Lehre des Teufels.¹¹

Die Gleichsetzung von Protestantismus und Amidismus hat sich bis ins 20. Jahrhundert hinein gerettet, auch wenn nun vor allem protestantische Theologen die vorgeblichen Ähnlichkeiten eher mit wohlwollendem Interesse zur Kenntnis nahmen. Von zahllosen Autoren wurde der Amidismus als eine Art buddhistischer Protestantismus charakterisiert, Hōnen oder Shinran mit Luther verglichen.¹²

Dem Zeitgeist entsprechend, interpretierten viele Religionshistoriker des frühen und mittleren zwanzigsten Jahrhunderts die Ähnlichkeiten zwischen Amida-Buddhismus und Protestantismus meist in dem Sinne, daß beide Religionen der kulturspezifische Ausdruck einer einzigen religiösen Wahrheit seien. Für andere – v.a. für Indologen, Buddhisten usw. – aber waren diese Ähnlichkeiten lediglich ein Beweis dafür, daß der Amidismus kein echter Buddhismus sein könne. Schließlich hatte eine recht einseitige und in ihrer, nach dem Ursprung des Buddhismus suchenden Form wiederum „protestantisch“ geprägte Buddhismusforschung seit dem 19. Jahrhundert doch gerade die großen Unterschiede des sogenannten „ursprünglichen Buddhismus“ zum Christentum betont. Während für das Christentum ein aus nachaufklärerischer Perspektive vollkommen irrationaler Glaube zentral war, galt der Buddhismus als im Kern rational. Während die sündigen und schuldbeladenen Christenmenschen auf die unverdiente Gnade ihres Gottes hofften, forderte der Buddha die konsequente Selbstverwirk-

9 Hans Haas, *Amida Buddha unsere Zuflucht: Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), S. 6.

10 Franz Josef Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze Für Japan; Bd. 2* (Rom: Edizioni die Storia e Letteratura, 1958), 384.

11 George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 43.

12 Z.B. Gustav Mensching, *Das Lebendige Wort: Texte aus den Religionen der Völker* (Darmstadt et al.: Holle-Verlag, 1952), 230; siehe ferner Horst Butschkus, *Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida Buddhismus* (Emsdetten: Verlags-Anstalt Heinr. & J. Lechte, 1940), Paul O. Ingram, „Shinran Shōnin and Martin Luther: A Soteriological Comparison,“ *Journal of the American Academy of Religion* XXXIX, no. 4 (1971), Martin Kraatz, ed., *Luther und Shinran - Eckhart und Zen, Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Joachim-Wach-Vorlesungen der Philipps-Universität Marburg; 3* (Köln: Brill, 1989), Tatsuo Oguro, *Der Rettungsgedanke bei Shinran und Luther: Eine vergleichende Untersuchung* (Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag, 1985).

lichung und Selbsterkenntnis eines letztlich auf sich allein gestellten Kämpfers gegen das eigene Unwissen, die Leidenschaften und Verstrickungen. Wie paßte da der Amidismus hinein, der den Gläubigen wiederum weitgehend von der eigenen Verantwortung für sein Schicksal befreite und ganz der Gnade des Buddha Amida überantwortete?

So stellt etwa der berühmte Göttinger Indologe und Buddhismusforscher Heinz Bechert fest, daß im Amidismus „in gewisser Weise die Ideen des Buddha in ihr Gegenteil verkehrt“ würden. Bechert behauptet, daß die für Ostasien zentrale Stelle in einem Haupttext des Amidismus, der unzweifelhaft immerhin indischen Ursprungs ist, eine spätere Hinzufügung sei.¹³ Erst durch diese „Fälschung“ sei „im mittelalterlichen japanischen Buddhismus eine Religionsform entstanden, deren Ähnlichkeit mit der Lehre des protestantischen Christentums [...] auf der Hand“ liege.¹⁴ Wenn auch kein Indologe oder Buddhologe, hat bereits im Jahr 1905 Basil Hall Chamberlain konstatiert, daß der Amida-Buddhismus eher nach einer Travestie des Christentums als nach einer Entwicklungsform des Buddhismus aussähe.¹⁵ Und der Sinologe Otto Franke bezeichnete den „Kultus des noch unerklärten Amitäbha“ als einen „Pseudo-Buddhismus“.¹⁶ Sir Charles Eliot schreibt in den späten 1920er Jahren, daß man die Lehren Gautamas und Shinrans unmöglich mit dem gleichen Namen bezeichnen könne.¹⁷ Daß Versuche, „wahren Buddhismus“ von „falschem Buddhismus“ zu unterscheiden, keine Sache der Vergangenheit sind, zeigt ein Aufsatz James D. Steadmans über den Buddhismus des Reinen Landes. Steadman kommt nach einer vergleichsweise sorgfältigen Analyse unter gleichwohl fragwürdigen Prämissen zu dem Schluß, daß es sich beim Amidismus schlechterdings um kein buddhistisches Glaubens- und Denksystem handele.¹⁸

-
- 13 Es ist nicht ganz klar, worauf Bechert hier anspielt, und leider gibt er auch keinen Beleg für seine Behauptung an. Zwar gibt es erhebliche Abweichungen zwischen den in Sanskrit und Chinesisch existierenden Fassungen des *Sukhāvati-vyūha*, auch was den Wortlaut des für Hönen und Shinran zentralen Gelübdes angeht (hier insbesondere zum Ausschluß der schlimmsten Sünder von der Errettung durch Amida; bei der fraglichen Passage dürfte es sich in der Tat um eine spätere Hinzufügung handeln); die für die Tradition entscheidende Aussage ist in unterschiedlicher Form jedoch in allen Versionen zu finden. Die bei Bechert mitschwingende („typisch protestantische“) Unterstellung, die „entartete“ Tradition des Amida-Buddhismus basiere auf einer Text-Fälschung, vermag ich nicht nachzuvollziehen.
- 14 Hans Küng und Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen: Buddhismus* (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 132.
- 15 Galen Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, *Suny Series in Buddhist Studies* (Albany: State University of New York Press, 1997), 59.
- 16 Otto Franke, „Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909“, *Archiv für Religionswissenschaft* 18.1-4 (1915), S. 436.
- 17 Charles Eliot, *Japanese Buddhism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1959 (1935)), 389-390.
- 18 James D. Steadman, „Pure Land Buddhism and the Buddhist Historical Tradition,“ *Religious Studies* 23 (1987): 420.

Versuch einer religionswissenschaftlichen Bewertung

Ich nehme an – oder ich hoffe es jedenfalls –, daß sich bei Ihnen inzwischen ein gewisser Unmut breit gemacht hat. Haben westliche Forscher das Recht, einer Religionsform, die sich in ihren Grundzügen vor fast 2000 Jahren innerhalb des Buddhismus herausgebildet hat und heute den Mainstream des ostasiatischen Buddhismus ausmacht, abzusprechen, Buddhismus zu sein? Angesichts der historischen Dauerhaftigkeit, der weiten Verbreitung, des hohen Organisations- und Institutionalisierungsgrades des Amidismus als einer intern unumstritten dem Buddhismus zugerechnete Religionsform erscheinen die eben zitierten Anwürfe westlicher Forscher geradezu absurd, um nicht zu sagen unverschämt. Ihr Ansatz erscheint als anmaßend normativ, insofern Außenstehende hier die Maßstäbe dafür setzen wollen, was Buddhismus ist und was nicht.

Doch ehe wir uns über die Maßen erregen und die westlichen Oberlehrer in Bausch und Bogen verdammen, sollten wir kurz innehalten und uns fragen, welche Maßstäbe wir selbst anlegen, wenn wir überhaupt meinen, daß in bestimmten Fällen von außen ein Urteil darüber gefällt werden kann, was buddhistisch ist und was nicht.

Für Religionswissenschaftler ist der oben angesprochene „positivistische Ansatz“ ersichtlich unbefriedigend. Will man sich nicht bequem in seinem wissenschaftlichen Elfenbeinturm verkriechen, muß man sich Gedanken darüber machen, wie man denn auf die Anfrage z.B. eines Journalisten reagieren soll, ob eine bestimmte Religionsgemeinschaft – wie etwa Aum-Shinrikyō – tatsächlich „buddhistisch“ sei. Man kann dann ja wohl schlecht sagen: „Warten Sie mal 500 Jahre; und wenn die Gemeinschaft dann noch als buddhistische existiert und weithin als solche betrachtet wird, dann können auch wir ihr das Prädikat ‚buddhistisch‘ zugestehen.“

Ich möchte hier gewissermaßen für eine Kombination aus einem positivistischen und einem gemäßigt normativen Ansatz plädieren. Mit einem gemäßigten normativen Ansatz meine ich, daß man zwar durchaus Kriterien entwickeln darf, deren Erfüllung es rechtfertigt, eine Religionsgemeinschaft als „buddhistisch“ zu bezeichnen. Entscheidend ist aber, wie man seine Kriterien gewinnt. Der Fehler vieler Buddhismusforscher lag m. E. eben darin, daß sie in der Gewinnung ihrer Kriterien a-historisch vorgegangen sind. Sie glaubten, eine Art ursprünglichen Buddhismus aus den mutmaßlich ältesten Texten rekonstruieren zu können, und dieses lediglich als gedankliches Konstrukt existierende System zum Maßstab erheben zu können, an dem sich alle zu messen hätten, die sich selbst als Buddhisten bezeichnen wollen. Nun sind Religionen aus religionswissenschaftlicher Sicht aber relativ offene und ständiger Wandlung unterworfenen Systeme. Es gibt nicht einen historischen Punkt, an dem man sagen kann: Jetzt ist die Entwicklung abgeschlossen; alles was danach an Veränderungen kommt ist illegitim. Die Frage nach dem, was der Religionsstifter – in unserem Fall der Buddha –, gewollt hat, ist reizvoll, aber historisch gesehen müßig: Wir wissen es nicht, wir

können es nicht wissen und wir müssen es auch nicht wissen.¹⁹ Eine historische Betrachtung, wird die Entwicklungsschritte, die zu dem geführt haben, was die heute existierende und sich als buddhistische ausgebende Religionsgemeinschaft ausmacht, sorgfältig Schritt für Schritt zurückverfolgen. Dabei wird man feststellen, daß die meisten Entwicklungen durchaus folgerichtig aus dem Vorangegangenen heraus entstanden sind und höchst selten radikale Brüche auftreten. Kleine, ganz unscheinbare Entwicklungen führen im Laufe von 2500 Jahren natürlich in der Summe zu gravierenden Veränderungen. Viele Buddhologen haben nun den Fehler gemacht, z.B. eine Form des Buddhismus, die mutmaßlich vor 2000 Jahren vorherrschte, mit einer zu vergleichen, die mehr als 1000 Jahre später und an anderem Ort florierte, ohne die Entwicklungsschritte nachzuvollziehen, die zu der neueren Form des Buddhismus geführt haben. Das ist in etwa so, als zeige man den Leuten das Bild eines riesigen Dinosauriers und das Bild eines kleinen Vogels und frage sie, ob sie irgendwelche Ähnlichkeiten feststellen könnten. Das wird ihnen schwerfallen. Wenn man jedoch den evolutionären Prozeß von den Dinosauriern bis zu den heutigen Vögeln Schritt für Schritt nachzeichnet, gewinnt die These von der Entstehung der Vögel aus den Dinosauriern unversehens an Plausibilität.

Ebenso sollte man versuchen, die Entwicklung des Amida-Buddhismus Schritt für Schritt nachzuvollziehen, um Kontinuitäten oder etwaige Brüche festzustellen. Ich möchte dies hier in aller gebotenen Knappheit versuchen, um zu zeigen, daß ich den Amidismus für eine konsequente, ja fast notwendige Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus halte. Hier werden einige von Ihnen möglicherweise erneut unruhig werden und fragen: Ja wer sagt denn überhaupt, daß der Mahāyāna-Buddhismus echter Buddhismus ist? Und diese Frage – so absurd sie für Anhänger des Mahāyāna, die heute immerhin den größten Teil der Buddhisten ausmachen, klingen mag – ist in der Tat vielleicht berechtigter als die Frage, ob der Amidismus echter Mahāyāna-Buddhismus sei. Bis heute ist es nicht gelungen, die Entstehung des Mahāyāna in allen ihren Entwicklungsschritten genau nachzuvollziehen, was wir aber müßten, um dem zuvor formulierten Anspruch an ein gemäßigt normatives Vorgehen gerecht zu werden. Da eine Auseinandersetzung über die Kompatibilität des Mahāyāna mit dem mutmaßlich älteren sogenannten Hīnayāna, über doktrinäre Brüche und Kontinuitäten schwierig ist und hier ersichtlich zu weit führen würde, zaubere, ich an dieser Stelle lieber wiederum ein positivistisches Argument aus der Tasche: Zum einen sind Größe, Verbreitung, Dauerhaftigkeit und Institutionalisierungsgrad des Mahāyāna zu groß, als daß man diesem seine Selbstdefinition als Buddhismus streitig machen könnte. Außerdem wissen wir von chinesischen Mönchen, die sich für längere Zeit in Indien aufgehalten hatten, daß wenigstens bis ins 7. Jahrhundert hinein sogenannte Hīnayāna-Mönche mit ihren Mahāyāna-

19 Das heißt natürlich nicht, daß der Versuch illegitim wäre, sich mit historisch-philologischen Methoden möglichst nah an die ursprünglichen Lehre des Buddha heranzuarbeiten. Aus religionswissenschaftlicher Sicht sollten Mutmaßungen über einen vermeintlich ursprünglichen Buddhismus jedoch nicht zur Beurteilung der Authentizität einer buddhistischen Lehrrichtung oder Gemeinschaft herangezogen werden.

Kollegen oft zusammen in den gleichen Klöstern lebten, die gleichen Ordensregeln befolgten und die gleichen Feste feierten.²⁰ Kurzum: Hīnayāna- und Mahāyāna-Mönche betrachteten sich als ein Saṃgha, ein geistlicher Orden. Niemand bezweifelte bei dem jeweils anderen, daß er ein richtiger Buddhist war.²¹ Akzeptieren wir also die Prämisse, daß das Mahāyāna, das Große Fahrzeug, als buddhistisch anzusehen sei, dann können wir uns wieder unserem Thema zuwenden. Ich möchte hier die These formulieren, daß der Amidismus eine natürliche oder geradezu zwangsläufige Ableitung aus den grundlegenden Lehren des Mahāyāna darstellt. Ja, ich gehe sogar noch weiter. Ich hoffe zeigen zu können, daß der Amidismus in gewisser Weise geradezu als das „missing link“ zwischen Hīnayāna und Mahāyāna betrachtet werden könnte, insofern seine zentrale religiöse Praxis im Hīnayāna anerkannt war und das Mahāyāna vermutlich sogar antezediert. Wie komme ich zu dieser abenteuerlichen Behauptung?

Wie gesagt, liegen die Anfänge des Mahāyāna weitgehend im Dunkeln. Es gibt verschiedene Theorien zu seiner Entstehung, und jede dieser Theorien ist mehr oder weniger plausibel.²² Manche Forscher glauben, das Mahāyāna sei im Umfeld des Stūpa- und Reliquienkultes und in engem Zusammenspiel mit den buddhistischen Laien entstanden. Diese Theorie, die vor allem von dem japanischen Buddhologen Hirakawa Akira vertreten wurde, ist für unser Thema besonders interessant.²³ Zwar haben in jüngerer Zeit mehrere Autoren – in vorderster Front der Amerikaner Gregory Schopen – einige Schwächen dieser Theorie aufgezeigt, und man muß wohl annehmen, daß sie allein die Entstehung des Mahāyāna nicht erklären kann. Das heißt aber nicht, daß sie ungeeignet wäre, wenigstens einen Faktor von mehreren zu erklären, der zur Entstehung des Mahāyāna mit beigetragen hat.

Hirakawas Theorie besagt in etwa – sehr vereinfacht dargestellt –, daß die Buddhisten unter der Tatsache litten, daß sie in eine Zeit geboren waren, in der kein Buddha lebte, wodurch die Chancen, durch das direkte Hören seiner Lehre,

20 An erster Stelle sind hier die chinesischen Mönche Faxian 法顯 (4.-5. Jh.), Xuanzang 玄奘 (602-664) und Yijing 義淨 (635-713) zu nennen. Siehe Faxian, *A Record of Buddhist Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A. D. 399-414) in search of the Buddhist Books of Discipline*, trans. James Legge, reprint ed. (New York: Paragon Book Reprint Corp. & Dover Publications, 1965), Xuanzang, *Si-yu-ki - Buddhist Records of the Western World: Translated from the Chinese of Hsien Tsiang AD 629*, trans. Samuel Beal, 2. (originally published in 1884) ed. (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983), Yijing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, trans. Junjirō Takakusu, (reprint; 1. ed. 1896) ed. (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998).

21 Kritisch wird es eigentlich erst an der Stelle, wo Mahāyāna-Mönche in China die Gültigkeit der nun als „hīnayānistisch“ diffamierten Ordensregeln in Frage stellten; aber das ist ein anderes Problem.

22 Manche Forscher gehen davon aus, daß der Mahāyāna-Buddhismus seinen Anfang in einer Bewegung von Mönchen nahm, die eine strengere Askese praktizieren wollten, als dies in den Klöstern üblich war. Andere meinen, es hätten sich am Rande des Ordens Kultgemeinschaften um bestimmte, neu erschaffene Sūtras entwickelt, und hieraus sei das Große Fahrzeug hervorgegangen.

23 Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, ed. Alex Wayman, *Buddhist Tradition Series 19* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), 260-274.

Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten zu erlangen, extrem gering waren. Als Kompensation für die Abwesenheit des Buddha entwickelte sich so ein ausgeprägter Reliquienkult. Man glaubte, daß der Buddha in Form seiner Reliquien, die in Stūpas aufbewahrt und verehrt wurden, tatsächlich anwesend war. Man pilgerte zu den Stūpas, „betete“ zu den Reliquien und hoffte, daß die Begegnung mit den Überresten des Erwachten weltlichen wie spirituellen Gewinn bringe. Im Bereich der Stūpas hielten sich professionelle Geschichtenerzähler auf, die anhand bildlicher Darstellungen das Leben des Buddha nacherzählten. Vor allem aber erzählten sie die sogenannten Jātaka-Geschichten, das sind Geschichten über die früheren Inkarnationen des Buddha, als dieser noch ein Bodhisattva war und allerlei wundersame und mitleidige Taten beging. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Heldentaten des Bodhisattvas zum leuchtenden Beispiel für das Verhalten eines jeden Buddhisten wurden, und zwar auch für Laien, denn der Buddha war in seinen früheren Inkarnationen in der Regel auch ein Laie gewesen. So entwickelte sich bei Teilen der Buddhisten das Bedürfnis, dem Bodhisattva nachzueifern, und man beanspruchte schließlich, selbst dem Bodhisattva-Pfad zu folgen; und nichts anderes will das Große Fahrzeug (Mahāyāna) sein als das „Fahrzeug der Bodhisattvas“ (*bodhisattva-yāna*), in Abgrenzung gegen das sogenannte „Fahrzeug der Hörer“ (*śrāvaka-yāna*) – wie das Hīnayāna auch bezeichnet wird.

Zugleich aber – und dies ist im Zusammenhang mit der Entstehung des Amida-Kultes entscheidend – brachte nach gängiger Meinung die Reliquienverehrung im Umfeld der Stūpas neue Frömmigkeitsformen hervor. Schließlich war es irgendwie unbefriedigend, den Buddha in Form seiner Reliquien nur zu verehren. Das Bedürfnis, einem Buddha zu begegnen, entsprang ja ursprünglich dem Wunsch, den Dharma von einem leibhaftigen Buddha gepredigt zu bekommen. So sehr man auch an die Realpräsenz des Buddha in seinen Reliquien glauben mochte: Reliquien predigen nicht, jedenfalls nicht so ohne weiteres. Also versuchte man, durch bestimmte Übungen eine visionäre Begegnung mit dem Buddha in der meditativen Trance zu bewirken. Meine These ist nun die, daß derartige Übungen der Buddha-Vergegenwärtigung durchaus „frühbuddhistisch“ sind – was immer das genau heißen mag – und nicht automatisch den Übergang zum Mahāyāna markieren. Doch dazu später mehr. Ein entscheidender Schritt hin zum Mahāyāna war getan, als man nicht mehr nur den historischen Buddha Śākyamuni verehrte, seiner gedachte usw., sondern die gleichzeitige Existenz vieler Buddhas und ihrer jeweiligen Buddha-Länder annahm.

Der Glaube an die gleichzeitige Existenz vieler Buddhas ist eines der Hauptmerkmale des Mahāyāna. Ihnen allen meinte man im Zustand der Versenkung (*samādhi*) wie im Traum begegnen zu können; und einer von ihnen war der Buddha Amida. Man erzählte sich von diesem Buddha und seinen früheren Existenzen ähnliche Geschichten wie von Śākyamuni. Natürlich versuchten die Anhänger des Amida-Kultes „ihren“ Buddha mit einer idealen Biographie zu versehen, in der das Bodhisattva-Ideal besonders mustergültig zum Vorschein kam. Man war sich schon früh darüber einig, daß ein Buddha nicht irgendein talentiertes Individuum war, daß durch eigene Anstrengung die vollkommene Erleuchtung erlangte – wie dies mitunter in populären westlichen Darstellungen

des Buddhismus behauptet wird –, sondern ein Wesen mit heilsgeschichtlichem Auftrag, das über zahllose Existenzen als Bodhisattva nur darauf hinarbeitet, seine Bestimmung zu erfüllen, indem es irgendwann die wahre Lehre verkündet und damit die Befreiung der fühlenden Wesen ermöglicht. Wenn es also alleiniges Ziel eines Buddha war, möglichst alle Wesen zur Befreiung zu führen, dann mußte er sich überlegen, wie diese Ziel am besten zu erreichen war. Amida tat dies – so behaupteten die Protagonisten seines Kultes –, indem er all das durch seine Askese angesammelte religiöse Verdienst für die Schaffung eines idealen Paradieses aufwandte und die Bedingungen dafür schuf, daß auch noch die unvollkommensten Menschen – so sie nur fest glaubten und ihre Zuflucht zu Amida nahmen – in sein Reines Land Sukhāvati zu holen. War es vielen Menschen auch nicht möglich, dem Buddha in der meditativen Trance zu begegnen, so konnten sie nun doch hoffen, ihm nach dem Tode in seinem eigenen Reich zu begegnen und dort seiner Predigt zu lauschen.

Wir haben es in der Frühphase des Amida-Kultes mit zwei Zielen der Buddha-Vergegenwärtigung zu tun: (1) der Begegnung mit dem Buddha in der geistigen Versenkung und (2) der nachtodlichen Geburt in seinem Reinen Land. Es ist nicht ganz klar, wie das Verhältnis der beide Konzepte zueinander ursprünglich aussah. Es scheint aber, als sei das Konzept der Begegnung in der Meditation historisch älter. Eine Vision eines Buddha durch Meditation zu erlangen, war allerdings keineswegs einfach und setzte den einschlägigen Texten – d.i. v.a. das *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*²⁴ (kurz: *Pratyutpanna-sūtra*) – zufolge ein hohes Maß an moralischer Vollkommenheit voraus. Demgegenüber war es den einschlägigen Sūtras – d.i. v.a. das Längere und das Kürzere *Sukhāvativyūha-sūtra* sowie das Sūtra der Meditation über den Buddha des Unermeßlichen Lebens (*Guan Wuliangshoufo jing* 觀無量壽佛經) – zufolge wesentlich einfacher, nach dem Tod in das Reine Land zu gelangen. Tatsächlich wurde in Ostasien deshalb auch die Meditation über den Buddha – im Laufe der Zeit wurden hier detaillierte Meditations-Handbücher verfaßt – als höherwertig gegenüber der bloßen Zufluchtname zu Amida im Vertrauen auf die Errettung nach dem Tod empfunden. Angesichts der menschlichen Unzulänglichkeiten gewann der einfachere Weg jedoch zunehmend an Gewicht. Die meisten Exegeten in China und später in Japan argumentierten daher in etwa wie folgt: man sollte versuchen, sich die allgemeinen und konkreten Merkmale des Buddha sowie seine Tugenden, sein Reines Land usw. in der Meditation zu vergegenwärtigen, um so eine Vision des Buddhas und seines Paradieses zu erlangen. Da diese Praxis der „Buddha-Schau“ (Jap. *kanbutsu* 觀佛) nicht einfach ist, bedarf es einiger Hilfsmittel, von denen die wiederholte Rezitation des Buddha-Namens (Jap. *shōmyō* 稱名) das wirksamste ist. Sollte sich dennoch keine Vision einstel-

24 Der Text existiert in verschiedenen chinesischen Fassungen. Die tibetische Version wurde von Paul Harrison ins Englische übersetzt: Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990).

len, kann man immer noch darauf vertrauen, daß die gläubige Rezitation des Buddha-Namens wenigstens nach dem Tod die Geburt im Reinen Land (Jap. *ōjō* 往生) bewirkt. Schließlich hatte Amida gelobt und seine eigene Buddhaschaft davon abhängig gemacht, daß jedes fühlende Wesen, das die Wiedergeburt in seinem Land wünscht und mit aufrichtigem Herzen (*shishin* 至心) und in hoffnungsfrohem Vertrauen (*shingyō* 信樂) bis zu zehnmal seiner gedenkt (*naishi jūnen* 乃至十念), dieses Ziel erreicht, es sei denn man hat die fünf Todsünden begangen oder die buddhistische Lehre verleumdet.²⁵ Bei einer früheren Veranstaltung in diesem Rahmen²⁶ habe ich die exegetischen Schritte nachgezeichnet, die dazu geführt haben, daß im japanischen Amida-Buddhismus seit dem 13. Jahrhundert schließlich geglaubt wurde, daß jeder Mensch, der auch nur einmal vertrauensvoll und aufrichtig den Namen Amidas in der Formel „Namu Amida-butsu 南無阿彌陀佛“ („Verehrung dem Buddha Amida!“) ausspricht, unfehlbar in das Reine Land geboren wird, unabhängig von seinem Sündenregister, seinen intellektuellen Fähigkeiten, seinem religiösen Verdienst usw. Ich kann die Details hier aus Platzgründen nicht wiederholen. Es muß genügen, wenn ich zusammenfasse, daß die exegetische Strategie auf der Prämisse basierte, daß ein Buddha in seinem grenzenlosen Mitgefühl (*karuṇa*) immer die Errettung aller Lebewesen zum Ziel hat, und um dieses Ziel zu erreichen, in vollkommener Weisheit (*prajñā*) überaus geschickte Hilfsmittel (*upāya*) zur Anwendung bringt. So ist klar, daß der einfachste Weg zu Befreiung und die minimalste Anforderung, wie sie aus den einschlägigen Sūtren herauszulesen sind, den Willen des Buddha am besten repräsentieren. Vor dem Hintergrund dieser Prämisse ist der traditionelle Ansatz, eine religiöse Praxis um so höher einzuschätzen, je schwieriger sie ist, nicht nur unsinnig, sondern läuft der Intention aller Buddhas zuwider, die ja eben kein Interesse daran haben, daß die Menschen sich über die Maßen und mit zweifelhaften Erfolgsaussichten abmühen. Sie haben die Errettung aller Lebewesen im Sinn, und daher ist der einfachste und sicherste Weg der beste. Im Sinne der Buddhas ist es also die Aufgabe der Exegeten, das beste vom Buddha bereitgestellte Heilmittel aus den Texten herauszulesen, damit alle Lebewesen so einfach und schnell wie möglich Befreiung erlangen.

So gesehen ist der Glaube an die Errettung durch Amida kraft der einfachen Rezitation seines Namens eine konsequente Folge aus den Idealen des Mahāyāna. Der Amidismus ist Mahāyāna-Buddhismus in Reinstform. Wenn wir also aus den oben genannten „positivistischen“ Gründen das Mahāyāna insgesamt als echten Buddhismus anerkennen, müssen wir auch den Amidismus als echten Buddhismus anerkennen, und zwar selbst dann, wenn wir „normativ“ an die Sache herangehen. Ich behaupte darüber hinaus aber, daß der Amidismus in ge-

25 Siehe hierzu Jōkai Asai, „Exclusion and Salvation in Hōnen's Thought: Salvation of Those Who Commit the Five Grave Offenses or Slander the Dharma,“ *Pacific World, Third Series* 3 (2001).

26 Vgl. Christoph Kleine, „Erlösung durch Glaube und Gnade: Der japanische Amida-Buddhismus,“ in *Weiterbildendes Studium: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart; Bd. V*, ed. L. Schmidhausen; K. Glashoff; J. Sobisch (Hamburg: Universität Hamburg, 2001).

wisser Weise sogar eine relativ traditionalistische Spielart des Mahāyāna ist und deutlich erkennbar Vorläufer im „Hīnayāna“ hat. Angesichts der Tatsache, daß in den Augen der meisten Forscher der Amida-Buddhismus zumindest in seiner entwickelten Form eine ziemlich radikale Ausprägung des Mahāyāna ist und damit besonders stark vom frühen Buddhismus abweicht, bedarf meine Behauptung wohl einer eingehenderen Begründung.

Das „*nenbutsu*“ eine früh-buddhistische Praxis?

Meine These basiert v.a. auf einer Analyse der kanonischen Sūtras der sogenannten Hīnayāna-Schulen mit Blick auf die Frage, ob die für den Amidismus zentrale Praxis des *nenbutsu* (Skt. *buddhānusmṛti*; P. *buddhānussati*) – in diesen Texten bereits in irgendeiner Form zu finden ist. Die primäre Textgrundlage meiner Analyse bilden die sogenannten *Āgamas*, das sind die ursprünglich in einer Art von Sanskrit verfaßten und in chinesischer Übersetzung erhaltene Sūtren-Sammlungen verschiedener Schulen des älteren Buddhismus, die in etwa den *Nikāyas* des Pāli-Kanon der Theravādin entsprechen. Die *Nikāyas* oder *Āgamas* gelten gemeinhin als die ältesten Quellen, in denen die Lehrauffassungen des frühen Buddhismus umfänglich und zusammenhängend überliefert sind.

Ich übersetze die fraglichen Begriffe „*nenbutsu*“ und „*buddhānusmṛti/buddhānussati*“ hier mit „Buddha-Vergegenwärtigung“, da es in allen Fällen dieser Praxis, jedenfalls ursprünglich, darum ging, sich den Buddha irgendwie geistig zu vergegenwärtigen. Im übrigen setzt sich das chinesische Zeichen „*nen*“ (念) in *nenbutsu* in der Tat aus den Bestandteilen „Gegenwart“ (今) und „Geist“ (心) zusammen.

Die vermutlich älteste Form der „Buddha-Vergegenwärtigung“ findet sich in den Hīnayāna-Sūtren im Kontext der Vergegenwärtigung der sogenannten Drei Kleinodien (Skt. *triratna*; P. *tiratana*). Immer wieder wird dort empfohlen, an den Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde²⁷ zu denken, und es mag in der Tat sein, daß in der sogenannten „dreifachen Zufluchtnahme“ (Skt. *tri-saraṇa-gamaṇa*; P. *tīṇi saraṇagamanāṇi*; Ch. *sanguiyi* 三歸依) zu den Drei Kleinodien der Ursprung einer mehr oder weniger formalisierten Praxis der Vergegenwärtigung (*anusmṛti/anussati*) zu vermuten ist.²⁸

Im *Samyuktāgama*²⁹ (#930) der vor allem im Nordwesten Indiens aktiven Sarvāstivāda-Schule³⁰ finden wir eine Passage über Mahānāma vom Śākya-Klan;

27 In einer Variante des *Madhyamāgama* der Sarvāstivāda-Schule ersetzt das Denken an die Ordensdisziplin die Vergegenwärtigung der Gemeinde. *Zhong ahan jing* 中阿含經 (T01, no. 26, p. 646c06; p. 647a03)

28 Ryōsetsu Fujiwara, *The Way to Nirvana: The Concept of the Nembutsu in Shan-tao's Pure Land Buddhism* (Tokyo: Kyoiku Shincho Sha, 1974), 22.

29 Chinesisch *Za ahan jing* 雜阿含經 (T vol. 2, no. 99); entspricht dem *Samyutta-nikāya* des Pāli-Kanon.

30 Zur Verbreitung der buddhistischen Schulen siehe Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*, 2. ed. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), Petra Kieffer-Pütz, „Die buddhistische Gemeinde,“ in *Der Buddhismus: 1. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, ed.

eine der ersten fünf Personen, die vom Buddha bekehrt wurden. Mahānāma, der ob seiner zukünftigen Bestimmung unsicher ist, wird vom Buddha folgendermaßen beruhigt: Da er, Mahānāma, ganze Nächte lang die Vergegenwärtigung des Buddhas, des Dharmas und des Saṅghas geübt habe, werde sein Körper zwar zu Staub zerfallen; sein Geist und sein Bewußtsein seien durch die Vergegenwärtigungspraxis aber über einen langen Zeitraum mit wahren Glauben, Sittlichkeit, Freigebigkeit, Hören und Weisheit durchtränkt worden.³¹ Daher werde sein Geist zum Himmel aufsteigen und sich dem Bereich des Friedens und des Glücks zuwenden. In der Zukunft werde er in einem Himmel wiedergeboren. Die Vergegenwärtigungsübung wird hier also nicht nur als Ursache für eine glückliche Wiedergeburt genannt, sondern darüber hinaus wird der Daseinsbereich, auf den der Geist Mahānāmas nach dem Tod hinsteuert, mit den gleichen Begriffen beschrieben, wie das Reine Land Amidas: mit dem Kompositum *anraḱu* 安樂 (Ch. *anle*; Skt. *sukha*), „Friede und Glück“, wird üblicherweise Amidas Reines Land Sukhāvātī charakterisiert.³²

Im *Ekottarāgama*³³ (Kap. 51, *Feichang pin* 非常品; Abschnitt 8), einer Textsammlung, die bislang keiner Schule sicher zugeordnet werden konnte,³⁴ wird bestätigt, daß die Vergegenwärtigung der Drei Kleinodien auch von Laien erfolgreich praktiziert werden kann. Buddhas Schüler Śāriputra erklärt dem ehrwürdigen Anāthapiṇḍika, der an eine schweren Krankheit leidet, er werde, wenn er die dreifache Vergegenwärtigung übe, den Nektar der Unsterblichkeit (*kanro* 甘露; Skt. *amṛta*; oft synonym zu *nirvāṇa* gebraucht³⁵) erhalten und an einen Ort gelangen, an dem der Tod überwunden ist.³⁶ Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht interessant zu erwähnen, daß einer Theorie zufolge eine enge Verbindung zwischen dem Amida-Buddhismus und dem Viṣṇu-Kult bestehen könnte. In Viṣṇus Himmel Padam Paranaṃ – dieser wird auch als ein Bereich unbegrenzten Lebens (*amitāyus*) und unbegrenzten Lichts (*amitābha*) vorgestellt – gibt es eine Quelle, aus der Ambrosia bzw. *amṛta* sprudelt, von der sich die Götter Speisen und so Unsterblichkeit erlangen. Wie wir gesehen haben, ist Unsterblichkeit bzw. ein unermeßlich langes Leben (*amita-āyu*) ein Hauptmerkmal Amidas bzw. Amitāyus'.³⁷

Heinz Bechert et al. (Stuttgart; Köln; Berlin: Kohlhammer, 2000), 308-321, Max Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1927).

- 31 Die Vorstellung des Durchtränkens oder Imprägnierens des Bewußtseins mit bestimmten mentalen Gegebenheiten, die dort sozusagen als unmanifestes Karma Eindrücke hinterlassen (Ch. *xun* 熏; Skt. *vāsanā*) erinnert stark an die spätere, mahāyānistische Yogācāra-Schule, was insofern nicht sehr verwundert, als diese scheinbar aus der Sarvāstivāda-Schule hervorgegangen oder von ihr zumindest stark beeinflußt worden ist.
- 32 *Za ahan jing* 雜阿含經 (T02, no. 99, p. 237b27-237c07).
- 33 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T vol. 2, no. 125); entspricht dem *Aṅguttara-nikāya*, die Unterschiede sind jedoch beträchtlich.
- 34 Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, 72.
- 35 *Encyclopedia of Buddhism*, ed. G. P. Malalasekera (Colombo: The Government Press, 1984), vol. 1: 488.
- 36 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T02, no. 125, p. 819b29-819c04).
- 37 Jūshin Ikemoto, „Amita: Origin of the Amita Cult,“ in *Encyclopedia of Buddhism*, ed. G. P.

Häufiger noch als der dreifachen Vergegenwärtigung begegnen wir in den Texten der Übung der sechsfachen Vergegenwärtigung. So ermahnt z.B. im *Ārghāgama* der Dharmagupta-Schule der Buddha die Mönche, stets (1) des Buddhas, (2) des Dharmas, (3) des Saṃghas, (4) der Disziplin (*śīla*), (5) der Freigebigkeit (*cāga*) und (6) der Götter (*deva*) eingedenk zu sein. Diese keinesfalls zu vernachlässigenden sechs Vergegenwärtigungen bringen, so der Buddha, „großen Gewinn und keinerlei Verlust“³⁸. Nach dem *Sanju jing* 三聚經 im *Ārghāgama* (XI), bewirkt Vergegenwärtigung nicht bloß Geburt im Himmel, sondern führt direkt zum *nirvāṇa*.³⁹ Nicht nur in den Āgamas, sondern auch in den Nikāyas des Pāli-Kanon wird diese Übung immer wieder empfohlen.

Mehrfach finden sich auch zehn Vergegenwärtigungen, bei denen man dann zusätzlich der Ruhe, der Atmung, des Körpers und des Todes eingedenk sein soll. Im *Ekottarāgama* wird demjenigen – egal ob Mönch oder Laie –, der die zehnfache Vergegenwärtigung übt, der Empfang des Nektars der Unsterblichkeit (*amṛta*) und Geburt an einem Ort der Todlosigkeit in Aussicht gestellt.⁴⁰ Uns interessiert hier natürlich vor allem die Buddha-Vergegenwärtigung, die jede der Listen anführt und zweifellos die naheliegendste, emotional ansprechendste und damit wohl auch populärste der Vergegenwärtigungsübungen war. Tatsächlich wird die Buddha-Vergegenwärtigung in der Regel im Kontext der drei, sechs oder zehn Vergegenwärtigungen thematisiert, dies jedoch häufig auf eine Weise, die deutlich suggeriert, daß auch die isolierte Übung des *buddhānussmṛti/buddhānussati* überaus verdienstvoll und heilswirksam ist. In Kapitel 2 (*shīnian pin* 十念品, Abschnitt 1) des *Ekottarāgama* heißt es z.B.:

Einst weilte der Buddha im Jetavana-Park von Śrāvastī. Da sprach der Weltverehrte zu den Bhikṣūs: „Es gibt eine Sache, die man praktizieren muß, eine Sache, die man verbreiten muß. Dann erlangt man übernatürliche Kräfte, läßt das Zustandekommen störender Vorstellungen hinter sich, erntet die Frucht des Asketentums und erreicht von selbst das Nirvāṇa. Was ist das für eine Sache? Man nennt sie ‚Buddha-Vergegenwärtigung‘. Ihr müßt sie gut üben und weit verbreiten. Dann erlangt man übernatürliche Kräfte, läßt das Zustandekommen störender Vorstellungen hinter sich, erntet die Frucht des Asketentums und erreicht von selbst das Nirvāṇa. Aus diesem Grunde, Bhikṣus, müßt ihr sie üben und verbreiten. Ebenso müßt ihr, Bhikṣus, dieses Studium betreiben.“⁴¹

Malalasekera (Colombo: The Government Press, 1984), 443.

- 38 *Chang ahan jing* 長阿含經 (T01, no. 1, p. 12a12-12a16); entspricht dem *Dīgha-nikāya* des Pāli-Kanon. Auch im *Dīgha-nikāya* (III, *Dasuttara Sutta*) heißt es, diese Übung sei von großem Nutzen (P. *bahukāra*).
- 39 *Chang ahan jing* 長阿含經 (T01, no. 1, p. 59c15-59c21). Nach Akanuma gibt es kein entsprechendes *sutta* im *Dīgha-nikāya*. Vgl. Chizen Akanuma, *The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas*, 2. ed., *Bibliotheca Indo-Buddhica*; No. 74 (Delhi: Sri Satguru Publications, 1990), 4.
- 40 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T02, no. 125, p. 739c29-740a06; vgl. auch p. 779c25-779c29 und p. 819b29-819c02)
- 41 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T02, no. 125, p. 552c10-552c15; vgl. auch p. 554a07-554a12). Eine entsprechende Passage findet sich auch im *Āṅguttara-nikāya* (I, 30) des Pāli-Kanon Nyanaponika, ed., *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*; 1; aus d. Pāli übers. von Nyanatiloka (Braunschweig: Aurnum, 1993), 31.

Diese und andere Passagen in den mutmaßlich frühbuddhistischen Texten legen nahe, daß auch die Buddha-Vergegenwärtigung allein als eine höchst verdienstvolle und auch heilswirksame Übung galt.⁴²

Die meisten Textstellen lassen uns im Unklaren darüber, wie genau man sich die Übung der Buddha-Vergegenwärtigung vorzustellen hat. Eindeutig ist, daß Vergegenwärtigung höher gewertet wird als bloße Verehrung.⁴³ Im *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Youxing jing* 遊行經) in der Version der Dharmaguptakas, wie sie im chinesischen *Dirghāgama* enthalten ist, wird den Laienanhängern empfohlen, sich die wichtigsten Lebensstationen des Buddha zu vergegenwärtigen. Wenn sie sich Geburt, Erleuchtung, erste Predigt und Verlöschen des Buddha vergegenwärtigen, hätte dies den gleichen Effekt, als wären sie jeweils dabei gewesen. Daher erlangen sie als Lohn der Vergegenwärtigung Geburt im Götterbereich und schließlich sichere Erleuchtung.⁴⁴ Der Buddha empfiehlt hier gleichsam eine mentale Pilgerfahrt; in der entsprechenden Passage im *Dīgha-nikāya* der Theravādin wird demgegenüber eine physische Pilgerfahrt nach Lumbinī, Buddhagayā, Isipatana (Rṣpatana) und Kusināra (Kusinagara) empfohlen. Mit Blick auf die Theorie, daß die Buddha-Vergegenwärtigung zunächst als eine Kompensation für das Fehlen eines lebenden Buddhas aus Fleisch und Blut gedacht war, ist die Verlagerung der Pilgerreise zu den Wirkstätten des Buddhas in den Bereich der geistigen Vorstellung außerordentlich interessant.

Bekanntermaßen ist im Amida-Buddhismus traditionell die Buddha-Vergegenwärtigung im Augenblick des Todes von besonderer Bedeutung. Hierfür finden wir wiederum einen Präzedenzfall im *Dirghāgama*. Dort wird von einem König berichtet, der sich im Augenblick des Todes den Buddha vergegenwärtigt und daraufhin in den Himmel des Gottes Vaiśravaṇa geboren wurde.⁴⁵

Im *Ekottarāgama* gibt es sogar eine recht konkrete Anleitung, die deutlich macht, daß der Buddha hier zu einem regelrechten Meditationsobjekt wird. Ein Mönch soll sich, geistig und körperlich gesammelt mit gekreuzten Beinen hinsetzen – offenbar vor ein Buddha-Bildnis – und sich sorgfältig die Gestalt, die Tugenden und Fähigkeiten des Buddhas vergegenwärtigen. Schon bald stellt sich Ruhe ein.

Kein anderer Gedanke entsteht. [...] Alle Gefühle werden von Angst befreit. Begehrliche Absichten, zornvolle Gedanken, Einfalt und Zweifel werden [...] vollständig beseitigt. [...] Dies nennt man die Übung der Buddha-Vergegenwärtigung. [Wer so übt, dessen] Name wird gepriesen, der erlangt zur Belohnung große Frucht. Alles Gute erlangt er in großem Umfang. Er erhält den Nektar der Unsterblichkeit (*amṛta*). Er erreicht den Ort der Mühelosigkeit [d.h. das Nirvāṇa]. Zudem entwickelt er übernatürliche Fähigkeiten und alle störenden Vorstellungen werden beseitigt. Er erntet die Früchte des Asketentums und das Nirvāṇa stellt sich von selbst ein.⁴⁶

42 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T02, no. 125, p. 552c09-552c16; vgl. p. 554a07-554a12).

43 *Chang ahan jing* 長阿含經 (T01, no. 1, p. 59c15-59c21).

44 *Chang ahan jing* 長阿含經 (T01, no. 1, p. 26a03-26a13).

45 *Chang ahan jing* 長阿含經 (T01, no. 1, p. 34c15-34c19).

46 *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (T02, no. 125, p. 554a07-554b10).

Auch im *Anguttara-nikāya* (IV, 321) gibt es eine Passage, die darauf hindeutet, daß die Buddha-Vergegenwärtigung in ritualisierter Weise als eine Meditationsübung praktiziert wurde, bei der der übende Mönch aufrecht mit gekreuzten Beinen des Buddhas gedenkt.

Die oben zitierte Übungsanweisung im *Ekottarāgama* erinnert schon recht deutlich an die *nenbutsu* oder *kanbutsu* genannten Übungen der Meditation über den Buddha im frühen Amida-Buddhismus. Daß das Objekt der Meditation oder Vergegenwärtigung in den *Āgamas* Śākyamuni ist und nicht Amida, das Heilsziel das Nirvāṇa und nicht Geburt im Buddha-Land Sukhāvati, tut dabei eigentlich nichts zur Sache. Dies ergibt sich aus dem Unterschied zwischen Hīnayāna und Mahāyāna, was die Frage der Existenz mehrerer Buddhas zur gleichen Zeit angeht. Die strukturellen Ähnlichkeiten bleiben verblüffend groß.

Daß sich der Schwerpunkt der Übung im Amida-Buddhismus – zumindest in der Theorie – immer mehr von der Meditation über den Buddha hin zum Aussprechen seines Namens verlagert hat, ist – wie bereits gesagt und an anderer Stelle ausführlich begründet – mühelos durch eine Exegese des Mahāyāna-Schrifttums zu begründen, die die maßgeblichen Texte aufeinander bezieht und die Intention des Buddhas berücksichtigt. Doch offenbar kannte man schon im Hīnayāna die Vergegenwärtigung des bzw. der Buddha-Namen. Bekanntermaßen werden die Qualitäten des Buddha traditionell in Form von zehn Beinamen aufgelistet.⁴⁷ Im *Samyuktāgama* wird nun die Vergegenwärtigung des Buddha anhand seiner zehn Beinamen empfohlen. Diese Übung führe zur Überwindung von Begierde, Zorn und Gewalttätigkeit (Ch. *hai* 害; Skt. *hiṃsā*; *vihiṃsā*), zum ruhigen Verweilen in rechter Achtsamkeit und rechter Erkenntnis und bewirkt schließlich die Hinwendung zum Nirvāṇa.⁴⁸ Buddhaghosa (5. Jh.), der große Kommentator der Mahāvihāra-Schule des ceylonesischen Theravāda, fügt in seinem *Visuddhimagga* noch hinzu, daß jemand, der sich die zehn Namen des Buddha vergegenwärtigt, den Buddha gleichsam vor sich sähe. Einen oder mehrere Buddhas vor sich erscheinen zu sehen, war nun auch das Ziel des sogenannten *Pratyutpanna-samādhi* (im Chinesischen auch „*foli sanmei* 佛立三昧“ genannt, etwa „*samādhi* der [vor dem Praktizierenden] aufstehenden Buddhas“) des frühen Amida-Kultes. Nun liegt es nahe, wenn man schon über Namen meditiert, diese auch auszusprechen, und sei es nur zur Unterstützung der Konzentration, denn die primäre Eigenschaft eines Namens ist seine Lauthaftigkeit. Darüber hinaus war die Rezitation der verschiedenen Namen einer Gottheit schon im vorbuddhistischen vedischen Indien übliche Praxis.⁴⁹ Es ist also davon

47 (1) *tathāgata* („So-Gekommener“); (2) *arhat* („Verehrungswürdiger“); (3) *samyak-saṃbuddha* („wahrhaft und vollständig Erleuchteter“); (4) *vidyācaraṇa-saṃpanna* („Vollkommener in Klarsicht und Taten“); (5) *sugata* („gut Gegangener“); (6) *lokavid* („Weltversther“); (7) *anuttarā* („Unübertrefflicher“); (8) *puruṣa-dāmya-sārathi* („Menschenbändiger“); (9) *śāstā-deva-manuṣyāṅām* („Lehrer der Götter und Menschen“); (10) *buddha-lokanātha* bzw. *bhagavān* („von der Welt Verehrter“).

48 *Za ahanjing* 雜阿含經 (T02, no. 99, p. 143b20-143c04).

49 Klemens Karlsson, *Face to Face with the Absent Buddha: The Formation of Buddhist Aniconic Art*, *Acta Universitatis Upsaliensis: Historia Religionum*, 15 (Uppsala: Uppsala University, 1999), 61.

auszugehen, daß auch im vor-mahāyānistischen Buddhismus die Rezitation der Buddha-Namen praktiziert und zur Unterstützung oder Vorbereitung der mentalen Vergegenwärtigung eingesetzt wurde. Wahrscheinlich wurde dabei sogar eine Verehrungsformel verwendet, die dem „Namu Amidabutsu“ (Skt. *namo amitābha?*) sehr ähnlich war. Im *Vinaya-vibhaṅga*, der Erläuterung zu den Ordensregeln der Mahīśāsaka-Schule wird z.B. vom König der Schlangengötter berichtet, er habe dreimal die Formel „Verehrung dem Tathāgata, dem Arhat, dem Vollkommen Erleuchteten (*samyak-saṃbuddha*)“ rezitiert; japanisch gelesen „*Namu nyorai ōkyō tōshōgaku*“ (南無如來應供等正覺).⁵⁰ Diese Formel entspricht ziemlich genau dem „*namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa*“ (das „Tathāgata“ [*nyorai*] ist hier lediglich durch „Bhagavat“ ersetzt), welches häufig die einzelnen Bücher des Pāli-Kanon einleitet. An einer anderen Stelle heißt es darüber hinaus, der reiche Stifter Sudatta habe dreimal „Verehrung dem Buddha“ gesagt – Japanisch „*namu butsu* 南無佛“ (Skt. „*namo 'stu buddhāna?*)“ – und die ganze Nacht die Buddha-Vergegenwärtigung geübt.⁵¹ Auch in den Vinayas der Mahāsāṅghikas, der Dharmaguptakas und der Mūlasarvāstivādīn ist die Anrufungsformel „*namu butsu*“ mehrfach belegt.⁵²

Zusammenfassend kann man wohl sagen, daß die mentale wie die verbale Praxis des *nenbutsu* oder *buddhānusr̥ti/buddhānussati* als heilswirksame Übung keineswegs eine besonders abenteuerliche Erfindung radikaler Amida-Anhänger war, sondern bereits im frühen Buddhismus praktiziert wurde, wenn das Objekt der Vergegenwärtigung hier auch Śākyamuni war. Das heißt, daß die zentrale Praxis des Amida-Buddhismus vermutlich weit älter ist als der mahāyānistische Glaube an und Kult um den Buddha des Unermeßlichen Lebens und Lichts. Die Religionsgeschichte zeigt in der Tat, daß religiöse Praxis meist älter ist, als die sie deutende Theorie. In der Ritualforschung hat man z.B. erkannt, daß Rituale oft über sehr lange Zeiträume hinweg fast unverändert bleiben, die ihnen zugeschriebene Bedeutung sich aber nicht nur im Laufe der Zeit wandelt, sondern auch von teilnehmenden Individuen ganz unterschiedlich ausgelegt wird.⁵³ In einem erweiterten Sinne ist zweifellos auch die *nenbutsu*- oder *buddhānusr̥ti*-Praxis als ein Ritual zu betrachten. Nach meiner Einschätzung trifft hier jedenfalls exakt das gleiche zu: die ritualisierte Handlung der Vergegenwärtigung und Anrufung ist offensichtlich uralte und erfuhr in ihrer einfachsten Form kaum Veränderungen. Sie existierte sowohl im „Hīnayāna“ als auch im Mahāyāna. Die Interpretation von Ursprung, Sinn und Zweck dieser Praxis variierte jedoch ganz erheblich in verschiedenen Schulen und Epochen. Das heißt, daß die etablierte Praxis der Buddha-Vergegenwärtigung – möglicherweise einschließlich der Rezitation des Buddha-Namens – als bereits etablierte Praxis vom Ami-

50 T22, no. 1421, p. 106c02-106c05.

51 T22, no. 1421, p. 166c22-167a03.

52 *Mahāsāṅghika-vinaya*: T22, no. 1425, p. 532a05-532a07; p. 532a17. *Dharmaguptaka-vinaya*: T22, no. 1428, p. 743c19-743c21; p. 743c26-743c29; p. 960b24-960b25. *Mūlasarvāstivāda-vinaya*: T23, no. 1442, p. 891c20-891c22.

53 Robert H. Sharf, „Thinking through Shingon Ritual,“ *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26, no. 1 (2003): 51-55.

da-Kult aufgegriffen und unter mahāyānistischen Vorgaben neu interpretiert wurde. Wir wissen nämlich auch, daß das Heilsziel der Geburt im Reinen Land Amidas in Indien, China und Japan zunächst sehr unspezifisch und nicht an eine bestimmte Praxis gebunden war.⁵⁴ Umgekehrt existierte offensichtlich die *nenbutsu-* oder *buddhānusr̥ti*-Praxis wiederum vor dem und unabhängig vom mahāyānistischen Amida-Kult. Noch in den früh-mahāyānistischen *Pratyutpanna-samādhi-sūtras* war das Objekt der Vergegenwärtigungsübung, die eine visionäre Begegnung mit einem Buddha bewirken sollte, nicht notwendigerweise Amida. Wenn wir also akzeptieren, daß die vorhin zitierten *Āgama-sūtras* einen frühen und „orthodoxen“ Buddhismus repräsentieren,⁵⁵ dann müssen wir wohl auch akzeptieren, daß die heilswirksame Praxis der Buddha-Vergegenwärtigung frühbuddhistisch und orthodox bzw. „orthoprax“ ist. Möglicherweise ist die einfache Buddha-Vergegenwärtigung (mit oder ohne Aussprechen des Namens) älter und „orthodoxer“ als die komplizierten Meditationen über Amida, die – aller egalitären mahāyānistischen Rhetorik zum Trotz – ein Produkt der Besessenheit des Großen Fahrzeugs von komplexen Ritualen und tiefgründigen (um nicht zu sagen nebulösen) Theorien sind. Dabei ist es besonders interessant festzustellen, daß die in den hīnayānistischen *Āgamas* skizzierten Formen der Buddha-Vergegenwärtigung viel einfacher zu praktizieren sind und viel müheloser zur Befreiung führen als dies in den frühen Formen des mahāyānistischen Amida-Kultes der Fall gewesen zu sein scheint. Nun war es aber gerade die unvorstellbare Leichtigkeit der Heilserlangung, die den Amida-Buddhismus suspekt gemacht hatte.

Ob die Theorien zum Ursprung und zur soteriologischen Wirkweise der Buddha-Vergegenwärtigung im entwickelten Amida-Kult orthodox sind, läßt sich natürlich nur mit Bezug auf das vielgestaltige Glaubenssystem des Mahāyāna beurteilen, das ja den Referenzrahmen für den Amida-Buddhismus bildet. Und was diese Frage angeht, läßt sich m.E. mühelos zeigen, daß der Amida-Kult

54 Gregory Schopen, „Sukhāvati as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Literature,“ *Indo-Iranian Journal* 19 (1977).

55 Man kann nun natürlich lange über das tatsächliche Alter dieser Texte streiten, und man könnte darauf hinweisen, daß das *buddhānusr̥ti* als eine heilswirksame Praxis im *Ekottarāgama* besonders deutlich betont wird, also in einer Textsammlung, die vermutlich in ihrer jetzigen Form in nach-mahāyānistischer Zeit kompiliert wurde, und die bereits mahāyānistische Elemente enthält. Vgl. Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien: des origines à l'ère Śākyā*, *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*; 14 (Louvain: Inst. Orientaliste., 1958), 169, Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes*, ed. Alex Wayman, vol. 1, *Buddhist Traditions* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1989), 39. Doch erstens wird die Buddha-Vergegenwärtigung auch im vermeintlich „urtümlicheren“ Pāli-Kanon empfohlen, und zweitens ist eine größere inhaltliche Übereinstimmung eines *Āgama* mit den Lehren des Mahāyāna noch lange kein Beweis für eine späte Entstehung und ein Abweichen von den ursprünglichen Lehren. Wenn der Pāli-Kanon die geringsten Berührungspunkte mit dem Mahāyāna aufweist, heißt das umgekehrt ebensoviel, daß er älter und ursprünglicher ist als die übrigen *Āgamas*. Man könnte sich ebenso denken, daß die Redakteure der heutigen Fassung des Pāli-Kanon bewußt solche Passagen gestrichen oder überarbeitet haben, die zu sehr nach dem konkurrierenden Mahāyāna klangen.

in seiner Theorie vollkommen im Einklang mit den Grundlagen des Mahāyāna steht, ja möglicherweise sogar eine relative frühe Form des Mahāyāna repräsentiert. Kurzum: Selbst wenn wir relativ streng normativ argumentieren, ist nicht zu leugnen, daß der Amida-Buddhismus echter Buddhismus ist. Wollen wir also nicht den Mahāyāna-Buddhismus insgesamt als heterodox betrachten, müssen wir anerkennen, daß es sich beim Amidismus um lupenreinen Buddhismus handelt, dessen zentrale Praxis vor dem Mahāyāna entstanden ist. Die Tatsache, daß er in seiner entwickelten japanischen Form in phänomenologischer Hinsicht gewisse Ähnlichkeiten mit dem protestantischen Christentum aufweist, tut dabei nichts zur Sache.

Zusammenfassung

Ich hatte zur Beurteilung der Frage, ob der Amidismus buddhistisch sei, die Kombination zweier Ansätze vorgeschlagen, eines positivistischen und eines normativen. Den positivistischen Ansatz habe ich insofern zur Anwendung gebracht, als ich vorausgesetzt habe, daß der Mahāyāna-Buddhismus echter Buddhismus sei. Für dieses Urteil waren zwei „positivistische“ Gründe maßgeblich: Erstens: die Größe, Verbreitung, Dauerhaftigkeit und der Institutionalisierungsgrad des Mahāyāna ließe jedes andere Urteil an der Realität scheitern. Wer behaupten wollte, Mahāyāna sei kein Buddhismus, würde sich genauso lächerlich machen, wie jemand der behauptete, der Protestantismus sei kein Christentum. Man mag ja behaupten können, daß Mahāyāna und Protestantismus irgendwie verzerrte und verfälschte Formen des Buddhismus bzw. Christentums seien; mehr aber auch nicht. Zweitens habe ich mich darauf gestützt, daß zumindest bis ins 7. Jh. hinein Hīnayāna- und Mahāyāna-Mönche in Indien friedlich in gemeinsamen Klöstern lebten und praktizierten, mithin auch diejenigen, die aus Sicht der konservativeren Mönche etwas abstruse Ideen vertraten, als Angehörige des gleichen buddhistischen Ordens betrachtet wurden. Nun könnte man im Bezug auf den Amida-Buddhismus ebenso positivistisch argumentieren, ist dieser doch vermutlich die verbreitetste Strömung innerhalb des Mahāyāna. Nun wollte ich es mir aber nicht ganz so einfach machen und zeigen, daß auch ein normatives Herangehen das Ergebnis erbringt, daß es sich beim Amidismus um echten Buddhismus handelt. Hier habe ich auf zwei Ebenen argumentiert: (1) mit Blick auf die Kompatibilität mit dem Mahāyāna und (2) mit Blick auf die Kompatibilität mit dem mutmaßlich älteren Buddhismus oder Hīnayāna.

Zu Punkt 1: Wenn man also die aus dem positivistischen Ansatz gewonnene Prämisse, daß das Mahāyāna echter Buddhismus ist, akzeptiert, läßt sich durch den Nachweis der Kompatibilität des Amidismus mit den Grundauffassungen des Mahāyāna ohne weiteres seine Authentizität als buddhistische Lehrrichtung erweisen.

Zu Punkt 2: Selbst wenn man auf die positivistische Prämisse verzichtet, kommt man nicht um die Feststellung herum, daß der Amida-Buddhismus evolutionär in einer nachvollziehbaren Folge kleiner Schritte aus dem älteren Buddhismus hervorgegangen ist und mit diesem viele Gemeinsamkeiten aufweist.

Die Einschätzung, daß der Amida-Buddhismus unbuddhistisch sei, basiert m.E. auf einer Fehlinterpretation des Buddhismus, für die v.a. europäische Forscher des 19. und 20. Jahrhunderts verantwortlich sind. Es gab und gibt hier eine Tendenz, den Buddhismus als ein durch und durch rationales Denksystem zu interpretieren, dessen Stifter lediglich als ein großer Lehrer und als Vorbild für die Übenden fungiert. Tatsächlich aber – so möchte ich behaupten – ist der Buddhismus schon immer eine Religion wie jede andere gewesen, in der der Stifter primär Gegenstand der Verehrung und der Anbetung war, eine Heilsgestalt, der man nicht in erster Linie nachfolgen wollte, sondern von dessen unermäßigem Verdienst man zu profitieren hoffte. Die bloße Begegnung mit dem Buddha – und sei es nur mit seinen Reliquien – im Traum oder in der Meditation galt als überaus heilswirksam. So lag es nahe, daß man in Zeiten ohne einen Buddha neben der Reliquienverehrung v.a. die Buddha-Vergegenwärtigung als erfolgversprechende Praxis betrachtete. Die Geburtstunde des *nenbutsu* muß also wohl deutlich vor der Entstehung des Mahāyāna angesetzt werden und kann durchaus als „ur-buddhistische“ Praxis gelten.

Ich hoffe, es ist mir gelungen zu zeigen daß der Amida-Kult Japans weder ein Pseudo-Buddhismus, noch eine Travestie des Christentums ist. Ob er einen Gipfelpunkt des Mahāyāna darstellt, wie manche japanische Apologeten nicht ohne nationalistischen Zungenschlag behauptet haben, ist eine religiöse Frage, keine wissenschaftliche, und damit für mich in diesem Zusammenhang irrelevant.