

Christoph Kleine

Ein wunderbarer Tod: buddhistische »Hingeburtslegenden« im *Nihon-ōjō-gokuraku-ki*

Inhalt

*Als Teil der buddhistischen Hagiographie Chinas entstand in der Tang-Zeit (618-ca. 907) eine besondere Literaturgattung, in deren Mittelpunkt die Beschreibung des Lebens und des Sterbens von Menschen steht, von denen man glaubte, sie seien in das paradiesische Reich des Buddhas Amituo geboren worden. Im 10. Jahrhundert verfaßte der japanische Beamte und Literat Yoshishige Yasutane in bewußter Anlehnung an die chinesischen Vorbilder seinerseits eine Sammlung von 42 Berichten über die Geburt von Japanern in jenem Buddha-Land. Die sog. »Hingeburtslegenden« liefern nicht nur Angaben über historische Persönlichkeiten, deren Existenz uns heute sonst teilweise unbekannt wäre. Vielmehr zeichnen die diversen Werke dieses Genres ein lebendiges Bild des religiösen Lebens der Japaner in der Heian-Zeit (794-1185). Der folgende Artikel soll einen kurzen historischen Überblick über die Entstehung der »Hingeburtslegenden« liefern und anhand des Beispiels von Yasutanes *Nihon-ōjō-gokuraku-ki* Struktur, Stil, Inhalt und Bedeutung dieser bislang sträflich vernachlässigten Textgattung vorstellen.*

1. Einführung

Das unvermeidliche Ereignis des Todes gehört zu den eindrucklichsten und zugleich irritierendsten Erfahrungen des Menschen. In den Religionen aller Kulturen nimmt daher die Frage nach dem »Danach« eine herausragende Position ein. Die Antworten auf die Frage, wie eine mögliche Existenz nach dem Tod aussehen könnte, wird gleichwohl recht unterschiedlich beantwortet. Die Vielgestaltigkeit religiöser Vorstellungen über das postmortale Schicksal der Menschen ergibt sich zunächst geradezu zwangsläufig aus der Tatsache, daß sich ein angenommenes Leben nach dem Tod der empirischen Wahrnehmung der Lebenden entzieht. So bedarf es des Zugriffs auf alternative Informationsquellen bzw. qualitativ andersgeariteter Erkenntnismethoden als der alltäglich-sinnlichen. Hierzu wird später mehr gesagt werden. Geht man davon aus, daß Erkenntnis über das, was auf den Tod folgt, prinzipiell möglich ist, so tut sich mit der diskursiven Verarbeitung des Erfahrenen und seiner Umsetzung in Sprache eine weitere Schwierigkeit auf. Jede

Kultur greift bei der Beschreibung des angeblich Erkannten auf ihr eigenes Symbolsystem, auf die jeweiligen religiösen Erklärungsmodelle zurück.

Allein im Bereich des Buddhismus existiert eine ganze Reihe unterschiedlicher Konzepte nach-todlicher Existenzen, die allerdings sämtlich auf das grundlegende Dogma von der Wiedergeburt aller Lebewesen zurückzuführen sind. Religiöse Praxis, spirituelle Einsicht, moralisches Verhalten etc. bestimmen darüber, was den Verstorbenen in seinem nächsten Leben erwartet. Neben der Möglichkeit, als Mensch, Tier, Hungergeist usw. wiedergeboren zu werden, kam der Geburt an einem »göttlichen Ort« (*deva-loka*), also in einem Götter-Himmel, eine wichtige Stellung innerhalb buddhistischer Jenseitsvorstellungen zu. Erst im Mahāyāna-Buddhismus formte sich der Glaube an die gleichzeitige Existenz diverser Buddhas aus, von denen ein jeder seine eigene Buddha-Sphäre (*buddha-kṣetra*) beherrsche. Die Hoffnung, in einer dieser Buddha-Sphären wiedergeboren zu werden, entwickelte sich rasch zu einem zentralen Heilsziel im Buddhismus des Großen Fahrzeugs. Der Vorteil der Geburt in einer Buddha-Sphäre oder einem Buddha-Land liegt auf der Hand. Im Gegensatz zu einer himmlischen Existenz verschaffte die Geburt in einem Buddha-Land die von vielen Buddhisten seit dem Tod des Stifters Śākyamuni schmerzlich vermißte Gelegenheit, von einem Buddha und ihm zur Seite stehenden Bodhisattvas persönlich belehrt zu werden. Auf diese Weise geriet die Erlangung der höchsten Erleuchtung, ja das *nirvāṇa* selbst, in greifbare Nähe auch für jene, die sich in ihrer aktuellen Existenz als Menschen keine Hoffnungen auf die endgültige Überwindung von Illusion und Leiden machen durften. Unter den Domänen der diversen Buddhas erreichte die »Glückvolle« (Skt. *Sukhāvati*), das in westlicher Richtung liegende Buddha-Land des Amitābha (»Unermeßliches Licht«), auch als Amitāyus (»Unermeßliches Leben«) bekannt, den höchsten Popularitätsgrad. Vor allem in Ostasien entwickelte sich der Kult um Amitābha/Amitāyus und sein paradiesisches *Sukhāvati* zu einer der vorherrschenden Richtungen des Buddhismus. Nicht zuletzt auf Laien übte die Lehre vom »Reinen Land« eine enorme Anziehungskraft aus, versprach sie doch auch den moralisch Unvollkommenen und geistig wie geistlich Schwachen die Errettung durch jenen Buddha, der in ferner Vergangenheit Kraft seiner unermeßlichen religiösen Verdienste ein perfektes Buddha-Land erschaffen hatte, um dort alle, die an ihn glaubten und bestimmte Voraussetzungen erfüllten, zur vollkommenen Erleuchtung zu führen.

2. Die Literaturgattung der »Hingeburtslegenden«

Seit frühester Zeit waren buddhistische Autoren – wie die Vertreter anderer Religionen auch – darum bemüht, den Glauben der Menschen an die Lehre zu festigen und ihnen gleichzeitig in erzählerischer Form ein Ideal des guten Gläubigen zu vermitteln. So wurde eine beträchtliche Anzahl von Legenden um die früheren Existenzen des historischen Buddhas (*jātaka*) niedergeschrieben, in denen dessen vorbildliches Handeln als Bodhisattva zum Vorteil aller Kreaturen veranschaulicht wird. In der *avadāna*-Literatur wiederum erklärt der Buddha die Ursachen für die

Geschicke einer Person auf der Grundlage des Gesetzes von der karmischen Vergeltung. Das für Inder selbstverständliche Dogma von den drei Formen der Vergeltung (in diesem Leben, bei der nächsten Geburt oder in einer späteren Existenz) für frühere Taten (*karma*), war den Chinesen zunächst nur unter Schwierigkeiten zu vermitteln, weswegen die Verbreitung des *karma*-Glaubens einen thematischen Schwerpunkt der buddhistischen Mission im Reich der Mitte ausmachte.¹ So entstanden in China Anthologien von Legenden über die karmische Vergeltung, die dem kanonischen Schrifttum entnommen waren. Es wurden aber auch ganz neue Legenden geschaffen, die nun nicht selten der Förderung einer bestimmten Glaubensrichtung oder eines bestimmten Kults innerhalb des Buddhismus dienten. So wurden etwa Erzählungen zusammengestellt, die zeigen sollten, welche segensreiche karmische Wirkung der Kult um ein bestimmtes Sūtra zeitigt.² Zu dieser Literaturgattung zählen auch die sog. »Hingeburtslegenden«³ (Chin. *wangsheng zhuan*, Jap. *ōjō-den*), in deren Mittelpunkt Berichte über die Geburt verschiedener Personen im Reinen Land (Chin. *jingtu*) Amituos⁴ standen. Die älteste erhaltene Sammlung von Hingeburtslegenden findet sich in der dritten und letzten Rolle von Jiacaï (ca. 620-680) *Abhandlung über das Reine Land (Jingtu lun)*. Hatte Jiacaï sich nach eigenem Bekunden in den ersten beiden Schriftrollen seines Werkes die Aufgabe gestellt, unklare und verworrene Stellen in Daochuos (562-645) berühmter *Sammlung von Passagen über Frieden und Glück (Anle ji, T#1958)* zu erläutern und zu systematisieren, verläßt er mit dem Kapitel über die *Sichtbare Erscheinung von Hingeborenen Personen (Wangshengren xingmao zhang)* bewußt die Ebene der buddhistischen Scholastik. Im Vorwort zum letzten Teil seiner *Abhandlung* gibt er folgenden Grund für seine Zusammenstellung von 20 Hingeburtslegenden an:

»Oben habe ich die Lehren der Sūtras und der theoretischen Abhandlungen zitiert und damit die Tatsache der Hingeburt bezeugt. Dies war wahrlich

-
- 1 Nakamura Kyoko Motomochi, *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition*, Cambridge 1973, 30-34.
 - 2 Nakamura K. M., *Miraculous Stories...*, 34-40.
 - 3 Der Begriff »Hingeburt« mag etwas eigenartig klingen, stellt aber eine recht genaue Übersetzung des chinesischen *wangsheng* (Jap. *ōjō*) dar. Viele westliche Autoren übersetzen diesen Fachterminus einfach mit »Wiedergeburt« oder »Geburt«, was meines Erachtens dem speziellen direktionalen Charakter des Originalbegriffs nicht gerecht wird. Sowohl für die Ereignisse der »Wiedergeburt« als auch der »Geburt« verfügt das Chinesische/Japanische über eigene Begriffe. Das Zeichen »wang« bzw. »ō« impliziert stets eine Richtung, zu der hin sich eine Handlung oder ein Ereignis vollzieht. Insofern scheint mir die Wortschöpfung »Hingeburt« gerechtfertigt und der Adaption von Haas' »Hinübergeburt« vorzuziehen zu sein.
 - 4 Handelte es sich bei Amitābha und Amitāyus ursprünglich offenbar noch um zwei verschiedene Buddhas, ging man in Ostasien unter Berufung auf den sog. *Längeren Sukhāvati-vyūha* (»Beschreibung der Glückvollen«, T#360) davon aus, daß »Unermeßliches Licht« und »Unermeßliches Leben« lediglich zwei Attribute des einen Buddhas seien, der in China daher quasi zusammenfassend Amituo, in Japan Amida genannt wird. Ich werde daher im folgenden von *Amituo* (im chinesischen Kontext) bzw. von *Amida* (im japanischen Kontext) sprechen.

eine verdienstvolle Untersuchung. Jedoch ist die Einsichtsfähigkeit der Fühlenden Wesen schwach, und sie können die heiligen Hinweise nicht begreifen. Wenn man die Leute, die Hingeburt erlangt haben, nicht lebendig beschreibt, wird man das Herz [dieser Fühlenden Wesen] nicht fördern und bestärken können».⁵

Jiacai stellt also unmißverständlich fest, daß es sein Hauptanliegen ist, den Menschen von geringer Einsichtsfähigkeit anhand konkreter Beispiele die Wahrheit der Errettung durch Geburt in Amituos Buddha-Land vor Augen zu führen. Daß man kein religiöser Spezialist sein muß, um in den Genuß der Hingeburt zu kommen, wird von Jiacai dadurch verdeutlicht, daß es sich bei den von ihm angeführten Personen keinesfalls nur um Religiöse handelt, sondern ebenso um buddhistische Laien (*upāsakas* bzw. *upāsikās*).

Als erste vollständig erhaltene und selbständige Sammlung von Hingeburtslegenden gilt das *Wangsheng xifang jingtu ruiying zhuan* (T#2070; nachfolgend kurz *Ruiying zhuan*) Shaokangs († 805) und Wenshens (?-?). Vor allem seit der Song-Zeit (960-1279) erfreute sich diese Literaturgattung großer Beliebtheit, welche offenbar bis in die Yuan-Zeit (ca. 1280-1368) andauerte.⁶

3. Hingeburtslegenden in Japan

Mit der offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan im 6. Jahrhundert u. Z., gelangte auch der Amida-Kult in das fernöstliche Inselreich und etablierte sich innerhalb der staatlich anerkannten Lehrrichtungen des japanischen Buddhismus der Nara-Zeit (710-794). Seine spätere Popularisierung verdankt der Amida-Glaube jedoch weniger den elitären und volksfernen buddhistischen Institutionen, sondern vielmehr der Tätigkeit religiöser Außenseiter, die sich seit etwa der Mitte der Nara-Zeit als Volksmissionare betätigten. Es handelte sich bei diesen Wanderpredigern, Wunderheilern und Asketen zumeist um Menschen, die weder regelgerecht ordiniert waren, noch sich an die buddhistischen Gebote hielten. Unter Mißachtung des »Gesetzes für Mönche und Nonnen« (*sōni-ryō*) predigten diese gemeinhin als *hijiri* (»Heilige«) bezeichneten Personen dem einfachen Volk einen oftmals recht heterodoxen Buddhismus, unternahmen Geistheilungen, bestatteten die Toten, organisierten den Bau von Straßen, Brücken, Kanälen usw. Einen Schwerpunkt ihrer religiösen Praxis bildete neben dem Kult um das sog. *Lotus-Sūtra*⁷ und die Rezitation magischer Formeln (*mantras*) die Verehrung und Anrufung Amidas. In der

⁵ T.47.97a.

⁶ Kōten isan no kai (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū*, Tokyo 1968, 250-258.

⁷ Sūtra vom Lotus des Wunderbaren Gesetzes, Skt. *Saddharma-puṇḍarīka-Sūtra*, Jap. *Myōhō-rence-kyō*, T#262 (Übs.: Kumārajīva).

Heian-Zeit (794-1185) entwickelte sich das Wirken der *hijiri* zu einer regelrechten Massenbewegung.⁸

Gleichzeitig gewann der Amida-Kult vor allem innerhalb der von Saichō (767-822) gegründeten Tendai-Schule an Bedeutung. Saichōs Schüler Ennin (794-864) brachte von seiner Reise nach China eine von Fazhao (8. Jahrhundert) entwickelte Form der melodiosen Anrufung des Buddhas Amida mit und kombinierte diese mit Zhiyis (538-597) »Versenkungsübung im Ständigen Gehen« (Jap. *jōgyō-zanmai*). Damit war der Amida-Kult zum integralen Bestandteil der Orthodoxie und Orthopraxie der wohl einflußreichsten Schule jener Zeit geworden. Dank der regen Beziehungen des Tendai-Klerus zur Aristokratie, aus deren Reihen er selbst sich maßgeblich rekrutierte, drang der Glaube an den Buddha Amida und sein Paradies des Westens in die Vorstellungswelt der gesellschaftlichen Elite ein. Die Ausbreitung des Glaubens an das Weiterleben der Seelen Verstorbener (*go-ryō*) tat ihr übriges bei der Popularisierung des Amida-Kults. Adlige begannen damit, Tempel zu errichten, deren Inneres nach den Beschreibungen des Reinen Landes gestaltet wurde und in denen man Totenmessen (*tsuizen-kuyō*) abhielt, deren Ziel in der Beförderung der potentiell für die Hinterbliebenen gefährlichen Seelen Verstorbener in das Reine Land lag. In der Heian-Zeit verdrängte der Wunsch nach eigener Geburt in *Sukhāvati* das Motiv der Besänftigung und Beförderung der Seelen anderer. Gesellschaftliche Veränderungen hatten den Aristokraten die Unsicherheit der weltlichen Existenz deutlich vor Augen geführt und ihr Interesse an ihrem jenseitigen Schicksal gesteigert. So setzte sich seit dem 10. Jahrhundert die Sitte durch, vorgezogene Totenmessen zu Lebzeiten (*gyakushu*) zu veranstalten, deren Wirksamkeit man weit höher einschätzte als die von Hinterbliebenen organisierten Totenfeiern. Die Geburt in Amidas Reinem Land wurde offenbar zum vorrangigen Heilsziel einer breiten Majorität im Japan der Heian-Zeit.

4. Zur Person Yoshishige Yasutanes

Im Jahr 964 traf sich eine Gruppe von Mönchen vom Berg Hiei bei Kyōto – dem Zentrum der Tendai-shū – und von Studenten, die an der konfuzianischen Universität Literatur studierten, um eine »Gesellschaft zur Förderung der Gelehrsamkeit« (*kangaku-e*) ins Leben zu rufen. Federführend beteiligt an der Gründung dieser Studiengemeinschaft war Yoshishige Yasutane († 997), ein hochtalentierter Literaturstudent, der einen Posten auf der mittleren Ebene der Staatsbürokratie bekleidete. Die »Gesellschaft zur Förderung der Gelehrsamkeit« widmete sich bei ihren regelmäßigen Zusammenkünften den beiden Hauptaspekten des Tendai-Buddhismus, dem *Lotus-Sūtra* und dem *nenbutsu* (»Buddha-Vergegenwärtigung«), das heißt der Meditation über und/oder die Anrufung des Buddhas Amida. Nach eigenem Bekunden war Yasutane schon von Jugend an ein Amida-Anhänger gewesen,

8 Für eine knappe englischsprachige Übersicht über Geschichte und Wirken der *hijiri* siehe Hori Ichiro, »On the Concept of Hijiri (Holy-Man)«, in: *Numen* 5 (1958), 128-160 und 199-232 sowie Hori I., *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago; London 1968.

und vermutlich war es seinem Einfluß zu verdanken, daß die *kangaku-e* nicht nur morgens Vorlesungen über das *Lotus-Sūtra* hörte, um abends, die Einheit von Buddhismus und Konfuzianismus demonstrierend, aus Passagen dieser Schrift Gedichte zu bilden, sondern sich ebenso als *nenbutsu*-Bruderschaft verstand. Die Studiengemeinschaft existierte gut 20 Jahre lang, ehe sie gleichsam in einer anderen Gruppe aufging. Am 22. 4. 986 verlieh Yasutane seinem ständig wachsenden religiösen Interesse dadurch Ausdruck, daß er sich zum Mönch ordinieren ließ und nach Yokawa auf dem Berg Hiei zog, wo er sich unter dem Namen Jakushin ganz dem Buddhismus hingeben konnte. In Yokawa traf er wahrscheinlich erstmals mit dem Generalvikar Genshin (942-1017) zusammen, einer der bedeutendsten Persönlichkeiten des japanischen Buddhismus. Zusammen mit anderen Mönchen gründete Jakushin 986 die »Samādhi-Gesellschaft der Fünfundzwanzig« (*nijūgo-zanmai-e*) der auch Genshin 988 beitrug. Diese als Nachfolgeorganisation der *kangaku-e* zu bezeichnende Bruderschaft traf sich regelmäßig einmal im Monat zu Vollmond (das heißt am 15. nach dem Mondkalender) im Shuryōgon-in von Yokawa, um unter anderem ab 16 Uhr das *Lotus-Sūtra* zu rezitieren, von 19 Uhr bis 7 Uhr morgens die »Buddha-Vergegenwärtigung« (*nenbutsu*) zu praktizieren und anschließend das *Amida-Sūtra* zu rezitieren.⁹ Darüber hinaus bestand eine wichtige Funktion dieser Gesellschaft in der Durchführung von Sterbezeremonien für ihre Mitglieder. Zu diesem Zweck errichtete man spezielle Hütten, in denen die Angehörigen der Bruderschaft dem Sterbenden als spirituelle Freunde und Berater (*zenchishiki*) zur Seite standen, um ihn bei der Praxis des *nenbutsu* zu unterstützen. Aber auch um gläubige Laien, die dem Tod entgegensahen, kümmerte sich die Bruderschaft, indem sie sog. *kōshō-e* (»Zusammenkünfte des Entgegenkommens und der Begegnung [mit Amida und seinem Gefolge]«; auch *mukae-kō*) ausrichtete. Während dieser Sterberituale, die einigen Einfluß auf die Verbreitung des *Sukhāvati*-Glaubens ausübten, wurde die Umgebung des Reinen Landes nachgestellt und die Hingeburt des Sterbenden damit quasi sinnlich antizipiert. Im Laufe dieser Veranstaltungen umschritten 25 Mönche in den Masken der 25 Bodhisattvas, die Amida bei dessen Entgegenkommen (*raikō*) begleiten sollten, eine Amida-Statue, die in der Mitte des nach den Beschreibungen über *Sukhāvati* geschmückten Raumes aufgestellt war.¹⁰ Da das Ziel dieser Sterbezeremonien in der Geburt in Amidas *Sukhāvati* bestand, wurden die abgeschiedenen Tempel, in denen das Ritual stattfand, allgemein als »Tempel der Hingeburt« (*Ōjō-in*) bezeichnet.¹¹

9 Vgl. z. B. Mochizuki Shinkō, *Mochizuki bukkyō dai-jiten*, Tokyo 1933-1936, 4033b und Ōhashi Shunnō, *Yūgyō-hijiri: Shomin no bukkyō-shiwa*, Tokyo 21977, 67-68.

10 Hierbei handelt es sich um die Bodhisattvas Kanzeon, Daiseishi, Yakuō, Yakujō, Fugen, Hōjizaiō, Shishikō, Darani, Kokūzō, Hōzō, Tokuzō, Konzō, Kongōzō, Sankaie, Kōmyōō, Kegonō, Shuhōō, Gekkōō, Nisshōō, Sanmaiō, Jōjizaiō, Daijizaiō, Byakuzōō, Daiitokuō, Muhenjū (Mochizuki S., *Mochizuki bukkyō...*, 1046b).

11 Ōhashi S., *Yūgyō-hijiri...*, 95.

5. Yasutanes *Japanische Berichte über die Hingeburt nach Sukhāvati*

5.1 Zur Entstehung des Textes

Bereits vor seiner Ordination zum Mönch, nämlich um das Jahr 984,¹² stellte Yasutane nach dem Vorbild des *Jingtu lun* und aus den gleichen Motiven heraus wie dessen Autor Jiakai eine Sammlung von Hingeburtslegenden zusammen. Im Vorwort schreibt er:

»Wenn ich nun die Landesgeschichte und die Einzelbiographien verschiedener Leute untersuche, so gibt es [auch hier] Personen, die – begleitet von wundersamen Erscheinungen – [nach Sukhāvati] hingeboren wurden. Ferner habe ich wiederholt die Alten befragt und gelangte so insgesamt zu über vierzig Menschen [die in Amidas Reines Land geboren wurden]. Voller Bewunderung werfe ich mich nieder und schreibe in knapper Form ihren Lebenswandel auf. Ich nenne [diese Aufzeichnung] Japanische Berichte über Hingeburten nach Sukhāvati (Nihon-ōjō-gokraku-ki, nachfolgend kurz Gokraku-ki). Personen, die später diese Berichte lesen, sollten keinerlei Zweifel daran hegen. Was ich mir wünsche ist, daß ich zusammen mit allen Fühlenden Wesen in das Land des Friedens und des Glücks geboren werden möge.«¹³

Nach der Fertigstellung der ersten Fassung des Textes, so berichtet der nun bereits ordinierte Yasutane bzw. Jakushin an anderer Stelle, stieß er auf weitere fünf oder sechs Berichte über Menschen, die in Amidas Buddha-Land geboren wurden. Die literarische Ausgestaltung dieser zusätzlichen Berichte überließ er dem Prinzen Kaneaki. Als der Prinz erkrankte, erhielt dieser im Traum den Auftrag, die Biographien des großen Förderers des Buddhismus in Japan, Prinz Shōtoku (574-621 oder 622), sowie des als Bodhisattva verehrten Wanderpriesters und späteren Erzbischofs (*dai-sōjō*) Gyōgi (668-749) der Sammlung von Hingeburts-Berichten beizufügen. Aufgrund seiner Erkrankung war Kaneaki allerdings nicht mehr in der Lage, den Auftrag auszuführen. So studierte Jakushin an seiner Stelle diverse Werke zur Landesgeschichte sowie Einzelbiographien über die beiden Persönlichkeiten, nahm den Pinsel zur Hand und stellte die beiden Berichte über Shōtoku und Gyōgi der Sammlung voran. Diese dritte und endgültige Fassung des Textes dürfte um das Todesdatum des Prinzen Kaneaki (9. Monat 987) fertiggestellt worden sein.¹⁴

12 Inoue Mitsusada; Ōsone Shōsuke, *Ōjō-den, Hokke-genki* (Nihon shisō taikai 7), Tokyo 1974, 712.

13 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 11.

14 Kōten isan no kai (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 260.

5.2 Zur Struktur des Textes

Insgesamt enthält das *Gokuraku-ki* 42 abgeschlossene Berichte über 45 Personen, die in Amidas Buddha-Land *Sukhāvati* geboren wurden.¹⁵ Wie Jiakai präsentiert Yasutane die Lebens- und Sterbebeschreibungen von Religiösen wie von Laien beiderlei Geschlechts. Anders als im *Jingtu lun*, wo lediglich vier Kategorien von Menschen unterschieden werden, nämlich *bhikṣus* (Mönche; sechsmal), *bhikṣuṅīs* (Nonnen; viermal), *upāsakas* (männl. Laienanhänger; fünfmal) und *upāsikās* (weibl. Laienanhänger; fünfmal), tauchen im *Gokuraku-ki* auch *śramaṇeras* (Novizen), *śramaṇerikas* (Novizinnen) sowie zwei Bodhisattvas (*Shōtoku* und *Gyōgi*) auf. Insgesamt verteilen sich die Personengruppen in Yasutanes Werk wie folgt:

- Bodhisattvas: 2 (1-2)
- Mönche: 26 (3-27)
- Novizen: 3 (28-29)
- Nonnen: 3 (30-32)
- Männliche Laienanhänger: 4 (33-36)
- Weibliche Laienanhänger: 7 (37-42)

Aus dieser Liste wird bereits ein wesentliches Merkmal der inneren Struktur der Legenden-Sammlung ersichtlich. Die einzelnen Berichte sind strikt hierarchisch geordnet. Innerhalb der einzelnen Personengruppen fungieren im allgemeinen die gesellschaftliche Stellung bzw. der klerikale Rang sowie das Todesjahr der Personen als primäre Ordnungskriterien.¹⁶ Die Anordnung der Berichte nach dem jeweiligen Status der vorgestellten Menschen stellt eine Abweichung von Jiakaais Ordnungsprinzip dar, das sich – innerhalb der jeweiligen Personengruppen – auf die rein chronologische Anordnung nach dem Todesjahr beschränkt. Es steht zu vermuten, daß Yasutanes Bürokratenbewußtsein für seine Betonung sozialer und klerikaler Hierarchien verantwortlich zu machen ist.¹⁷ Bemerkenswert im Hinblick auf seine Bewertung des Geschlechterunterschieds ist auch die Tatsache, daß er männliche Novizen vor voll ordinierten Nonnen anführt.

Die 42 abgeschlossenen Geschichten des *Gokuraku-ki* sind von sehr unterschiedlicher Länge und Detailfülle. Mit Abstand den größten Umfang besitzen die Biographien Prinz Shōtokus und Gyōgis. Dies liegt zweifellos daran, daß sowohl über Shōtoku als auch über Gyōgi zu Yasutanes Lebzeiten bereits zahlreiche mündliche und schriftliche Überlieferungen in Umlauf waren. Die kürzeste Erzählung (Nr. 40) enthält gerade 42 Schriftzeichen und lautet wie folgt:

15 Die Lebensgeschichten der Mönche Chikō und Raikō werden zusammen im 11. Bericht der Sammlung behandelt, der Mönch Shōnyo und der Novize Kyōshin sind gemeinsamer Gegenstand der 22. Erzählung. In der Biographie des Mönchs Kōdō, die ich weiter unten in Übersetzung wiedergeben werde, ist ferner die Rede von der Hingeburt einer armen Frau, weswegen man von 45 Hingeburtslegenden in 42 abgeschlossenen Geschichten sprechen kann.

16 Inoues (*Ōjō-den...*, 715-716) Strukturanalyse ist recht kompliziert und wird daher von Shimura Kunihiko, *Ōjō-den-kenkyū josetsu*, Tokyo 1976, 55, als wenig stichhaltig kritisiert.

17 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 715.

»Eine Frau aus dem Distrikt Sakata in der Provinz Ōmi, die aus dem Geschlecht der Okinaga stammte, pflückte jedes Jahr eine Lotus-Blüte in der Bucht von Tsukuma, die sie Amida als Opfergabe darbrachte. Sie erhoffte aufrichtig [die Geburt in] Sukhāvati. Auf diese Weise vergingen viele Jahre. Als ihr Ende gekommen war, umschloß eine purpurfarbene Wolke ihren Körper.«¹⁸

Die einzelnen Biographien weisen im Idealfall folgende, nicht immer klar voneinander zu trennende Elemente auf:

1. Angaben zu Geburt, Herkunft und Lebenslauf,
2. Angaben zum Glauben und zur religiösen Praxis,
3. Angaben zur speziellen Motivation für den Wunsch nach Hingeburt,
4. Angaben zum alltäglichen Verhalten,
5. Angaben zur Entscheidung der Person, dem Buddha-Weg zu folgen,
6. Angaben zu der Ursache für die geglückte Hingeburt,
7. Angaben über Zeichen, die eine günstige Prognose für die Erlangung der Hingeburt zulassen,
8. Angaben über die Umstände des Todes und der Hingeburt,
9. Angaben über Zeichen, die beweisen, daß der/die Verstorbene tatsächlich in Amidas Buddha-Land geboren wurde.¹⁹

Von Fall zu Fall fehlen einzelne dieser Strukturelemente, die Punkte 2, 5, 6, 7 und 9 sind jedoch praktisch immer anzutreffen. Am Beispiel der Lebensbeschreibung des Mönchs Kōdō möchte ich nun den Aufbau der einzelnen Hingeburtslegenden verdeutlichen.

»Kōdō, ein Mönch vom Dainichi-ji-Tempel, stammte aus der Familie der Tachibana. Für einige Jahrzehnte strebte er nur noch nach Sukhāvati und gab sich mit keinerlei weltlichen Dingen ab. In der Umgebung des Tempels lebte eine arme Frau. Sie hatte zwei Söhne. Diese waren Tendai-Mönche; der ältere Bruder hieß Zenjō, der jüngere Bruder hieß En'ei. Deren Mutter starb, und beide Mönche lasen mit geeintem Herzen am Tag das Lotus-Sūtra, vergegenwärtigten sich in der Nacht den Buddha Amida und beteten immer wieder, daß ihre geliebte Mutter in Sukhāvati geboren werden möge. Zu dieser Zeit hörte Kōdō einmal im Traum unermeßliche Musik zwischen den beiden Tempeln Gokuraku[-ji] und Jōkan[-ji] erklingen. Als er verwundert in diese Richtung blickte, befanden sich dort drei Juwelen-Wagen.²⁰ Einige tausend Mönche brachten Räucherwerk dar und umkreisten

18 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 40.

19 Kikuchi Ryōichi, in: Koten isan no kai (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 18. Vgl. die leicht abweichende Struktur nach Kobayashi Yasuji, ebd., 109.

20 Die drei Juwelen-Wagen (*sanbōsha*) gelten als Symbol für die geschickten Hilfsmittel, die der Buddha zur Rettung der Fühlenden Wesen einsetzt. Die Metapher verweist auf eine Parabel im *Lotus-Sūtra*. Hierin verspricht ein Vater in seiner Verzweiflung seinen Kindern, die arglos in seinem brennenden Haus spielen, daß draußen diverse Ziegenkarren, Hirschkarren

sie. Sie gingen direkt zum Haus der verstorbenen Frau, nahmen die Frau auf, zogen ihr Himmelskleider an und wollten gemeinsam zurückfahren. Zu den beiden Mönchen sprachen sie: »Ihr habt für eure Mutter einen frommen Wunsch gehabt. Daher sind wir gekommen, um sie in Empfang zu nehmen (raikō).« In diesem einen Traum sah Kōdō ferner ein Zeichen [das] auf seine [eigene] Hingeburt [hindeutete]. Es waren nur wenige Jahre vergangen als Kōdō starb. An diesem Tag war der Himmel von Musik erfüllt. Mönche und Laien lauschten [der Musik], und viele Menschen faßten voller Freude den Entschluß, dem buddhistischen Weg zu folgen (hosshin).«²¹

In der Biographie Kōdōs lassen sich in der Tat alle oben genannten Strukturelemente einer idealtypischen Hingeburts-Legende identifizieren. Darüber hinaus liefert sie ein schönes Beispiel für den bereits erwähnten Brauch des *tsuizen-kuyō*, jener buddhistischen Praxis also, die von den Angehörigen eines oder einer Verstorbenen zu dessen bzw. deren Wohl in der Heian-Zeit häufig geübt wurde.

5.3 Zum literarischen Stil des *Gokuraku-ki*

Stilistisch lehnt sich das *Gokuraku-ki* eindeutig an die chinesischen Genres der Chronistik (*ji*, Jap. *ki*) und der biographischen Überlieferung (*zhuan*, Jap. *den*) – vor allem an die traditionellen Biographien großer Mönche (*gaoseng zhuan*) – an.²² Es ist im buddhistischen *kanbun*-Stil abgefaßt, dem von den Japanern adaptierten klassisch-chinesischen Schriftstil buddhistischer Werke. Damit unterscheidet sich der Text, wie im übrigen alle *ōjō-den* der Heian-Zeit, von der sich in dieser Epoche ausgestaltenden volkstümlichen japanischen Erzählliteratur (*setsuwa*) im engeren Sinne. Dennoch werden die Hingeburtslegenden gewöhnlich zu dieser Literaturgattung gerechnet. Obwohl Yasutanes Sammlung inhaltlich in vielen Punkten zum Beispiel dem *Konjaku-monogatari* entspricht, einem klassischen Meisterwerk der *setsuwa*-Literatur vom Anfang des 12. Jahrhunderts, und überhaupt die Erzählliteratur entscheidend geprägt haben dürfte, bleibt sie in der Wahl ihrer sprachlichen Mittel elitär. Die starke Orientierung an den chinesischen Mönchsbiographien schränkte die Autoren der Hingeburtslegenden wesentlich in ihrer dichterischen Freiheit ein, weswegen ihre Werke häufig knöchern und formalistisch wirken, ein weiterer Unterschied zu der lebendigeren späteren *setsuwa*-Literatur. Auch das um 1043 von Chingen verfaßte *Dainihonkoku-hokkekyō-genki* (nachfolgend kurz

und Ochsenkarren auf sie warteten. Durch diese Notlüge gelingt es dem Vater, die Kinder aus dem brennenden Haus zu locken und sie damit zu retten. Da er unsagbar reich ist, kann er seinen Kindern schließlich tatsächlich die verprochenen, aus Edelsteinen gefertigten Karren schenken. Der Vater steht für den Buddha, der seine Kinder, die Fühlenden Wesen, rettet, indem er ihnen, ihrer jeweiligen Neigung entsprechend, drei Fahrzeuge anbietet, das »Fahrzeug der Hörer« (*śrāvaka-yāna*), das »Fahrzeug der Selbständig Erleuchteten« (*pratyekabuddha-yāna*) und das »Buddha-Fahrzeug« (*buddha-yāna*). In Wirklichkeit aber, so eine zentrale Aussage des *Lotus-Sūtras*, handelt es sich bei der Unterscheidung der drei Fahrzeuge um eine provisorische. Letztlich existiert nur ein Fahrzeug.

21 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 31.

22 Kokutō, in: Koten isan no kai (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 40.

Hokke-genki) – thematisch wie inhaltlich durchaus dem Werk Yasutanes vergleichbar – wirkt in vielerlei Hinsicht literarisch reicher, da der Autor sich stärker an mündlich tradierten buddhistischen Erzählungen und weniger an der Vorgabe der Mönchsbiographien orientiert. Die Autoren der Hingeburtslegenden waren samt und sonders Literaten und Beamte, was ihre Verhaftung im bürokratischen Chronisten-Stil erklärt.²³ Dessen ungeachtet empfanden Yasutane und seine Nachahmer ihre Werke als literarische Schöpfungen und nicht als die bloße Wiedergabe von volkstümlichen Legenden.²⁴ Resümierend könnte man sagen, daß die Hingeburtslegenden, deren japanischer Prototyp das *Gokuraku-ki* darstellt, die typischen Themen der aufkommenden *setsuwa*-Literatur (gläubige Wundergeschichten, Belehrung über karmische Vergeltung guter wie schlechter Taten etc.) im formalisierten Stil der biographischen und chronistischen Werke Chinas verarbeitet.

5.4 Inhalt und Themen der Hingeburtslegenden

Wie bereits angedeutet, liegt die Intention der Autoren von Hingeburtslegenden nicht so sehr in der personenzentrierten Historiographie, sondern primär in der Belehrung über die segensreiche Wirkung des Buddhismus und der Förderung des Glaubens. Die konkrete Veranschaulichung des Gesetzes der karmischen Vergeltung spielt zwar eine gewichtige Rolle in dieser Literaturgattung. Anders als die traditionelle *avadāna*-Literatur oder auch Kyōkais *Berichte von Wundersamen Begebenheiten der Vergeltung von Gut und Böse im Gegenwärtigen Leben* (nachfolgend *Ryōi-ki*)²⁵, erstrecken sich die Schilderungen im *Gokuraku-ki* aber für gewöhnlich nur jeweils über die Zeitspanne eines Lebens. Das aktuelle Schicksal einer Person wird hier nicht explizit mit ihrem guten oder schlechten Verhalten in einem früheren Leben erklärt.

Aus religionsgeschichtlicher Sicht ist die Frage, welche religiösen Praktiken und welche Art ethischen Verhaltens die Frucht der Geburt im Reinen Land Amidas hervorbringen, von zentraler Bedeutung. Gerade von diesem Aspekt her betrachtet bieten die Hingeburtslegenden – das gilt auch für vergleichbare Werke wie etwa das jüngere *Hokke-genki* oder das ältere *Ryōi-ki* etc. – wertvolle Einblicke in das Religionsverständnis und die Ideale der buddhistischen Japaner in der Heian-Zeit. Spiegeln scholastische Texte zumeist – gleichsam als Bücher über andere Bücher – lediglich den Diskurs über Themen und Theorien aus früheren scholastischen Texten wieder, erlaubt die Lektüre von Hingeburtslegenden und verwandten Genres einen direkten Einblick in die religiöse Lebenswelt der Menschen einer bestimmten Zeit. Nachfolgend möchte ich daher einige zentrale Themen aus Yasutanes Sammlung herausgreifen, um an ihrem Beispiel die religiöse Situation im

23 Kikuchi Y., in: *Koten isan no kai* (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 13.

24 Kikuchi Y., in: *Koten isan no kai* (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 12.

25 *Nihon-koku-genbō-zen'aku-ryōi-ki*. Der Text stammt aus dem 9. Jahrhundert und wurde von Endō Yoshimoto und Kasuga Kazuo in der Reihe »Nihon koten bungaku taikai«, Bd. 70, Tokyo 1967 veröffentlicht. Es existiert eine deutsche Übersetzung von Herrman Bohner (*Legenden aus der Frühzeit des japanischen Buddhismus*, Tokyo 1934) und eine englische von Nakamura K. M. (*Miraculous Stories...*).

späten 10. Jahrhundert in Japan ein wenig sinnfälliger zu machen. Dabei werden folgende Fragen im Vordergrund der inhaltlichen Untersuchung des Textes stehen: Welche religiösen Praktiken erfreuten sich der größten Beliebtheit? Welche Taten machte man ursächlich für die Geburt im Reinen Land verantwortlich? Welches Sündenbewußtsein dokumentiert sich in den Erzählungen? Welche Zeichen galten als zuverlässige Beweise für eine geglückte Hingeburt?

5.5 Angaben zur religiösen Praxis

Wer seine Informationen über den japanischen Buddhismus hauptsächlich aus der Literatur bezieht, die auf der Grundlage der aktuellen Sektensituation in Japan verfaßt wurde, mag die Erwartung hegen, daß die Personen, von deren Hingeburt Yasutane berichtet, allesamt Anhänger der *nenbutsu*-Praxis waren, wie sie später von Hönen (1133-1212) und seinen Epigonen als die einzig wahre Ursache für die Errettung durch Amida propagiert wurde. Diese Erwartung erfüllt sich nicht. Zwar praktiziert die Mehrzahl der 45 Geretteten eine der verschiedenen möglichen Formen der Buddha-Vergegenwärtigung (*nenbutsu*) oder -Verehrung – meist ist schwer zu entscheiden, ob es sich dabei um die Anrufung Amidas oder die Meditation über unterschiedliche Aspekte des Buddhas handelt –; in den seltensten Fällen geschieht dies aber unter Aussparung anderer Übungen. Zusammengefaßt findet sich folgender Katalog religiöser Praktiken im *Gokuraku-ki*:

1. Vergegenwärtigung Amidas,
2. Anrufung Amidas,
3. Beschäftigung mit dem *Lotus-Sūtra* (Rezitation, Abschrift etc. *des Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, Jap. *Myōhō-rengē-kyō*; T#262),
4. Rezitation des *Längeren Sukhāvati-vyūha* (Jap. *Muryōju-kyō*; T#360),
5. Einhaltung der Regeln,
6. Konsequentes Einhalten der traditionellen Fastenvorschriften,
7. Meditation über das Reine Land,
8. Rezitation von *dhāraṇīs*,
9. Bekehrung und Hinwendung zu *Fudō* (Skt. *Acala*),
10. Lesen bzw. Rezitieren des *Sūtras von der Diamantenen Weisheit* (Skt. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, Jap. *Kongō-hannya-haramitsu-kyō*; T#235),
11. Streben nach dem Reinen Land,
12. Enthaltung von weltlichen Dingen,
13. Rezitation von *mantras*,
14. Opferhandlungen,
15. Empfang der »Dreifachen Großen Lehre« des esoterischen Tendai²⁶,
16. Praxis des »*Lotus-samādhi*« (*hokke-sanbō* = *hokke-zanmai*) nach Zhiyi (538-597) *Mohe zhiguan* (T#1911),

²⁶ *Sanbu daihō*, das sind die Lehren des *vajra-dhātu*, des *garbha-dhātu* und des *susiddhi*.

17. Verfassen von Lobgedichten auf Amida,
18. Rezitation von *Sūtras* allgemein,
19. Studium der exoterischen und esoterischen Lehren des Buddhismus.

Diese Liste spiegelt recht zuverlässig die religiöse Situation des Heian-Buddhismus, vor allem aber der Tendai-shū wieder, ohne daß Yasutane von einem sektiererischen Standpunkt aus schriebe. Seit Ennin ruhte die Tendai-Orthopraxis auf drei Grundpfeilern: Lotus-Kult, Esoterik und Amida-Kult. Wie bereits erwähnt, erfreute sich die Kombination von *nenbutsu* und Rezitation des *Lotus-Sūtras* besonderer Beliebtheit unter Tendai-Anhängern. Hierauf deutet auch das *Gokuraku-ki* unmißverständlich hin. Bei allem »Synkretismus«, dem die Mehrzahl der beschriebenen Personen frönt, fällt doch die herausragende Stellung auf, die dem *nenbutsu* eingeräumt wird. Einige der »Hingeborenen« beschränkten sich in der Tat auf die Meditation über Amida bzw. die Rezitation seines Namens. Hier mögen sich bereits erste Anzeichen des in der Kamakura-Zeit (1185-1333) voll aufbrechenden sektiererischen Exklusivismus bemerkbar machen. Aber obwohl Yasutane vermutlich die Auffassung seines Freundes Genshin teilte, daß das »nenbutsu unter den Handlungen, die zur Hingeburt führen, die vorrangige«²⁷ sei, stellte er doch ebensowenig wie seine Zeitgenossen die Möglichkeit in Abrede, durch andere verdienstvolle Übungen in das Reine Land geboren zu werden. Die strikte Verknüpfung des Heilsziels Hingeburt mit einem speziellen Amida-Kult wurde erst unter dem Einfluß Hönens und der *ikkō-senju-nenbutsu*-Bewegung (»Bewegung des ungeteilten und ausschließlichen *nenbutsu*«) rund 200 Jahre später allgemein üblich.²⁸

Daß die unterschiedlichen Formen der religiösen Praxis, wie sie im *Gokuraku-ki* beschrieben werden, für die Geburt der Übenden im Reinen Land verantwortlich zu machen sind, steht außer Zweifel. Im Buddhismus der Heian-Zeit besaß das mechanische Konzept von Ursache-und-Wirkung, auf dem letztlich der gesamte Buddhismus basiert, noch uneingeschränkte Gültigkeit. Erst in der Kamakura-Zeit begannen einzelne Denker, wie vor allem Shinran (1173-1262), damit, die Wirksamkeit der Eigenen Anstrengung (*jiriki*) der sündigen Menschen grundsätzlich in Frage zu stellen und stattdessen die erlösende Andere Kraft Amidas (*tariki*) derart in den Vordergrund ihrer »Buddhologie« zu stellen, daß, oberflächlich betrachtet, das Dogma der karmischen Vergeltung scheinbar insgesamt geleugnet wird. Für Yasutane aber gilt klar ersichtlich die Regel, wer Gutes tut, wird mit Gutem entlohnt.

27 Nach Genshins *Ōjō-yōshū* (T.84.67a).

28 Schopen macht in seinem Aufsatz »Sukhāvati as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Literature«, in: *Indo-Iranian Journal* 19 (1977), 177-210, deutlich, daß auch in Indien das allgemeine Streben nach Geburt in *Sukhāvati* keinesfalls unauflöslich an einen besonderen Amitābha-Kult gebunden war.

5.6 Zur Haltung des *Gokuraku-ki* gegenüber der Sünde

Im Vorwort zu seinem Werk schreibt Yasutane unter anderem:

»Im Ruiying zhuan wiederum befinden sich unter den aufgeführten über 40 Personen auch solche, die Kühe geschlachtet oder Hühner verkauft haben. Sie wurden hingeboren, nachdem sie, einem guten und weisen Ratgeber folgend, zehnmal [des Buddhas] gedachten. Beim Betrachten dieser Leute verstärkt sich meine Sehnsucht [nach dem Reinen Land] zunehmend.«²⁹

Nach diesen Zeilen würde man erwarten, daß auch Yasutane von Menschen berichtet, die trotz ihrer Untaten von Amida gerettet und in sein Reines Land geholt wurden, wie zum Beispiel Xiongjun, der Protagonist der 21. Geschichte des *Ruiying zhuan*:

»Der Mönch Xiongjun stammte aus dem Geschlecht der Zhou. Er war ein Mensch aus Chengdu. Er war gut im Erklären [der buddhistischen Lehre], hielt sich aber nicht an die Regeln [für die Mönche]. Die Almosen, die er erhielt, gebrauchte er nicht zum Nutzen der Lehre [des Buddhismus]. Ferner kehrte er zurück in den Laienstand, trat in die Armee ein und tötete [Menschen]. Er floh vor dem Elend, zog sich zurück und trat [wieder] in den samgha (den Mönchsorden, C. K.) ein. Während der Dali-Periode (766-779) sah er den König [der Unterwelt,] Yama, der entschied, daß [Xiongjun] in die Hölle gehen solle. [Xiong]jun sprach mit lauter Stimme: ›Wenn Xiongjun in die Hölle geht, haben sämtliche Buddhas in den Drei Welten gelogen.‹ Der König sagte: ›Die Buddhas lügen niemals.‹ [Xiong]jun sagte: ›Die niedrigsten Wesen des untersten Ranges im Meditations-Sūtra haben die Fünf Zuwiderhandlungen³⁰ begangen und erlangen am Ende ihres Lebens doch die Hingeburt, indem sie sich zehnmal den Buddha vergegenwärtigen. [Xiong]jun hat zwar gesündigt, aber nicht die Fünf Zuwiderhandlungen begangen. Wenn man über das nianfo (Jap. nenbutsu) diskutiert, kennt man nicht diese Bestimmung.‹³¹ Er beendete seine Rede und wurde in [das Reine Land in] die Westliche Richtung geboren. Auf einem [Lotus-]Podest sitzend entschwand er.«³²

Das Fehlen derartiger Geschichten über die Errettung unverbesserlicher Übeltäter in Yasutanes Werk beweist einmal mehr, daß die japanischen Amida-Anhänger der Heian-Zeit überwiegend wesentlich »konservativer« in ihrer Interpretation der Lehren vom Reinen Land waren als viele ihrer chinesischen Vorgänger. Das für

29 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 11.

30 (1) Den eigenen Vater töten, (2) die eigene Mutter töten, (3) einen *arhat* (das ist ein Erleuchteter) töten, (4) das Blut eines Buddhas vergießen, (5) Uneinigkeit in den buddhistischen Orden bringen.

31 Diese Stelle ist etwas unklar.

32 T.51.106b.

die *nenbutsu*-Propagandisten der Kamakura-Zeit so vordringliche Thema der »Hingeburt der Schlechten« (*akunin ōjō*) spielt im *Gokuraku-ki* nicht die geringste Rolle, obwohl Yasutane selbstverständlich nicht nur das *Ruiying zhuan* kannte, sondern ebenso die fragliche Stelle im *Meditations-Sūtra*, auf die in der oben zitierten Passage angespielt wurde. Er wußte, daß in den heiligen Schriften und diversen Kommentaren vielfach dargelegt wurde, daß die Übung des *nenbutsu* auch schlechtestes *karma* zu tilgen vermag. Immerhin hat auf diese Tatsache etwa zur gleichen Zeit auch sein Vertrauter Genshin in seinem Meisterwerk nachdrücklich hingewiesen. Geschichten über die Hingeburt von Übeltätern finden sich aber dennoch erst in Ōe Masafusas (1041-1111) über 100 Jahre später geschriebenen und als Fortsetzung zum *Gokuraku-ki* konzipierten *Zoku-honchō-ōjō-den* (»Fortsetzung der japanischen Hingeburtslegenden«). Allerdings folgen auch hier die Erzählungen dem Muster: Ein Bösewicht wird bekehrt, führt nun ein einwandfreies Leben und erlangt so schließlich trotz seiner früheren Sünden die Hingeburt. Am Beispiel eines gewissen Jōki (Sadamoto?) läßt sich dieses Muster leicht veranschaulichen. Bevor Jōki sich entschlossen hatte, dem Weg des Buddhas zu folgen, hatte er sich leidenschaftlich der Jagd auf Tiere hingegeben und damit schwer gesündigt. Dennoch träumte Jōki, daß er sicher ins Reine Land geboren würde. Leute, denen er von diesem Traum erzählte, sagten, daß dies wegen seiner Sünden nicht möglich sei. Als Jōkis über alles geliebte Frau starb, konnte dieser den Verlust kaum ertragen. Er praktizierte die Meditation über die neun Aspekte der Vergänglichkeit des menschlichen Körpers und strebte von da an von tiefstem Herzen nach spiritueller Befreiung. Er ließ sich zum Mönch ordinieren, ging unter dem Namen Jakushō in die Lehre Jakushins – das heißt Yasutanes – und praktizierte eifrig die buddhistischen Übungen. Als Jakushō starb, deuteten wundersame Zeichen darauf hin, daß er nun tatsächlich seinem früheren Traum entsprechend in Amidas Paradies geboren wurde.³³

Mit der Vorstellung von der »Hingeburt der Schlechten Menschen« wie Hōnen, Shinran und andere Denker der Kamakura-Zeit sie vertraten, hat auch diese Geschichte nichts zu tun. Hōnen ging es darum zu zeigen, daß auch Menschen, die nicht zu einer echten moralischen Umkehr in der Lage sind, durch die Kraft Amidas errettet werden können, wenn sie nur den Namen des Buddhas aussprechen. Ja er ging sogar so weit zu behaupten, daß gerade die sündigen Durchschnittsmenschen durch das *nenbutsu* Hingeburt erlangten, da dieses Hilfsmittel speziell für sie von Amida bereitgestellt worden sei. Seine radikale Aussage, »Wenn schon die guten Menschen hingeboren werden, um wieviel mehr dann die schlechten«³⁴, erlangte vor allem durch ihre Adaption im *Tan'i-shō*³⁵ – einer von Yuien zusammengestellten Sammlung von Reden des Hōnen-Schülers Shinran – beträchtliche Berühmtheit. Von einem solch radikalen Verständnis der Wirkkraft des *nenbutsu* sind die Hingeburtslegenden der Heian-Zeit noch weit entfernt.

Darüber hinaus fehlt die Schilderung des Reifungs- und Läuterungsprozesses, den der Sünder durchmacht. Über die Motive für die Umkehr wird kaum reflek-

33 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 147-149.

34 Nach dem *Sanjin-ryōken* im *Daigo-bon* (HDZ.787a).

35 T.83.728c.

tiert. Die Einsicht des Übeltäters geschieht unvermittelt und ohne erkennbaren inneren Konflikt. Die Autoren der *ōjō-den* waren am menschlichen Subjekt kaum interessiert, und die minutiöse Beschreibung einer charakterlichen Entwicklung der Protagonisten gehörte auch nicht zu den Themen der biographischen Literatur in China vor der Südlichen Song-Zeit (ca. 1127-1279). An dieser orientieren sich die Verfasser der Hingeburtslegenden aber augenscheinlich.³⁶ So bleiben auch in dieser Hinsicht die Hingeburtslegenden ein wenig fade und stereotyp.³⁷ Häufig gewinnt der Leser den Eindruck, daß die Geburt im Reinen Land karmisch vorbestimmt sei. In vielen Fällen wird die Geburt der Personen bereits von seltsamen Zeichen begleitet oder das Kind zeigt ein für sein Alter reichlich ungewöhnliches Verhalten. Alles steuert folgerichtig und erwartungsgemäß auf die Geburt in Amidas Buddha-Land zu. Nur manchmal wird explizit eine, sonst selbstverständlich stets unterstellte, Verbindung zwischen religiöser Praxis und Hingeburt gezogen, wie etwa im Fall Myōshōs, den ich weiter unten vorstellen will, oder des *śramaṇa* Shingaku.

»An dem Tag, an dem er (Shingaku, C. K.) starb, gelobte er: »An diesem Tag werde ich sämtliche guten Anlagen, die ich mir durch zwölf Jahre Praxis erworben habe, auf Sukhāvati richten.«³⁸ Am Abend seines Todes sahen drei Leute gleichermaßen im Traum, wie eine Schar von Mönchen in einem Boot mit einem Drachenkopf auf ihn zukam und [mit ihm] verschwand.«³⁹

5.7 Vorhersagen der Hingeburt

Eine der naheliegendsten Fragen in bezug auf die *ōjō-den* ist zweifellos die, wie denn die Hingeburt einer Person bewiesen werden kann. Wie bereits aus der obigen Analyse der Strukturelemente zu ersehen ist, werden im Idealfall zwei grundsätzliche Arten von Indizien angeführt: (1) die Vorhersage der Hingeburt durch den Protagonisten selbst oder durch jemand anderen und (2) wundersame Zeichen, die während bzw. nach dem Tod beobachtet werden.

In aller Regel basiert die Vorhersage der Hingeburt auf einem Traumerlebnis. In dem oben zitierten Beispiel etwa träumt Kōdō von der Hingeburt der armen Frau und erhält im gleichen Traum einen Hinweis auf seine eigene Geburt im Reinen Land. Zur Illustration werde ich ein paar weitere Fälle wiedergeben.

36 Zu den Innovationen seit der Südlichen Song-Zeit im Bereich der biographischen Literatur am Beispiel von Mönchs-Autobiographien vgl. Wu P., *The Confucian's Progress*, Princeton 1990, 71 ff.

37 Kikuchi Y., in: Koten isan no kai (Hg.), *Ōjō-den no kenkyū...*, 39.

38 Die Übertragung von religiösem Verdienst auf ein bestimmtes Heilsziel gehört zu den genuin mahāyānistischen Konzepten im Buddhismus. Zur Theorie der Verdienst-Übertragung (Skt. *pariṇāmanā*, Jap. *ekō*) siehe Nagao G., *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, New York 1991, 83-90.

39 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 34.

»Er (der Mönch Shōnyo) hatte sich für über zehn Jahre des Sprechens enthalten. Sein kindlicher Schüler⁴⁰ bekam ihn nur selten zu Gesicht. Eines Nachts kam ein Mensch und klopfte an die Tür seiner erbärmlichen Hütte. Shōnyo vermochte es wegen seiner Abneigung gegen das Sprechen nicht zu fragen [wer da sei]. Er brachte nur ein Husten hervor, um sich darüber aufklären zu lassen, wer dieser Mensch sei. Von außerhalb der Tür erklärte dieser: ›Ich bin der śramaṇera Kyōshin und wohne in der nördlichen Gegend der Pferdestation von Kako im Distrikt Kako in der Provinz Harima. Heute will ich nach Sukhāvati geboren werden. Der Shōnin (›Heiliger Mann«, d. i. Shōnyo) wird nach Jahren und Monaten das Entgegenkommen [Amidas und seiner Gefolgschaft im Augenblick des Todes] erleben. Um diesen Punkt mitzuteilen, bin ich hergekommen.« Er beendete seine Rede und verschwand.«⁴¹

Der erstaunte Shōnyo schickt daraufhin seinen Schüler Shōkan aus, um Nachforschungen über die merkwürdige Begebenheit zu betreiben. An dem Ort, den der nächtliche Besucher als seine Heimat angegeben hatte, findet Shōkan eine Bambushütte, vor der eine Leiche liegt, die von einer Hundemeute gefressen wird. In der Hütte leben eine alte Frau und ein Jugendlicher, die gemeinsam trauern. Shōkan empfindet Mitleid mit den beiden und erkundigt sich danach, was vorgefallen sei. Die alte Frau antwortet, daß der Verstorbene ihr Mann und der Vater des Jungen war. Er sei śramaṇera gewesen und habe sein Leben lang Tag und Nacht den Namen Amidas ausgerufen. Die Leute aus dem benachbarten Dorf nannten ihn daher Amida-marō. Sein eigentlicher Name aber lautete, wie sollte es auch anders sein, Kyōshin. Als Shōnyo von der Geschichte erfuhr, wurde ihm klar, daß sein religiös motiviertes Schweigen im Vergleich zu Kyōshins *nenbutsu* wertlos gewesen war. Er begab sich daraufhin wieder unter Menschen und praktizierte das *nenbutsu* für sich ebenso wie für andere.

In dieser Geschichte wird zwar nicht ausdrücklich von einem Traum gesprochen, doch daß die Begegnung zwischen Shōnyo und dem śramaṇera Kyōshin keine im modernen Verständnis reale war, ist evident. Kyōshin – bzw. seine Erscheinung, sein Geist oder wie auch immer – sagt hier seine eigene Hingeburt wie auch die Shōnyos voraus. Unklar bleibt, ob Shōnyos spätere Geburt im Reinen Land, die übrigens nicht explizit behauptet, aber ganz offensichtlich vorausgesetzt wird, ursächlich mit seiner durch Kyōshin ausgelösten Konversion zur *nenbutsu*-Praxis zusammenhängt.

Wurde Shōnyos Hingeburt – wenngleich in seinem eigenen Traum – von einem anderen prophezeit, wird zum Beispiel der schwerkranke Meditations-Meister Jinjō im Traum selbst Zeuge der Herabkunft Heiliger Wesen, die ihn in Amidas Reines Land geleiten wollen:

40 *Deshi dōji*. Der Schüler eines Mönchs, der zwischen sieben und fünfzehn Jahren alt und noch nicht ordiniert ist.

41 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 31.

»Ich habe im Traum gesehen, wie mitten in einem gewaltigen Licht Dutzende Meditations-Mönche auf einem juwelenbesetzten Palankin Musik machten. Sie kamen aus westlicher Richtung und schwebten in der Luft. Ich dachte bei mir selbst, daß es sich hierbei um das Entgegenkommen [der Heiligen Schar aus dem Reinen Land] handeln müsse.«⁴²

Jinjō war, als er diesen Traum hatte, offensichtlich dem Tode nah, weshalb er die Umstände seines wenige Tage später tatsächlich eintretenden Hinscheidens antizipieren konnte. Der Vorstellung vom Empfangenwerden durch Amida und seine Heilige Schar wurde in der Heian-Zeit ersichtlich größte Bedeutung beigemessen, wie das *Gokuraku-ki*, aber auch die weite Verbreitung von sog. »Herabkunfts-Bildern« (*raikō-zu*) in jener Zeit beweisen. Man berief sich dabei auf das 19. der 48 Gelübde Amidas, welche er zur Errettung der Wesen vor dem Buddha Lokeśvararāja ablegte, als er selbst noch unter dem Namen Dharmākara dem Bodhisattva-Pfad folgte. Dharmākara gelobt hier, daß er nicht bereit sei, die Wahre Erleuchtung anzunehmen, solange nicht die Bedingung erfüllt sei, daß er, umgeben von einer Schar Heiliger Wesen, vor allen Menschen in der Todesstunde erschiene, »die den Erleuchtungsgeist entwickelt und diverse Verdienste erworben haben sowie aufrichtigen Geistes den Wunsch nach Geburt in meinem Land hegen«⁴³.

Im Gegensatz zu der eher passiven Rolle Shōnyos und Jinjōs bei der Voraussage ihrer Hingeburt, bestimmt der berühmte Bischof Enshō die Umstände seines Todes selbst und läßt auf diese Weise keinen Zweifel daran aufkommen, daß Amidas Reines Land sein künftiger Wohnort sein wird. Er tat nämlich zu Lebzeiten folgendes kund:

»Wenn das Ende meines Lebens näherrückt, werde ich 37 Tage lang das reguläre nenbutsu praktizieren. Der letzte Tag der Übungsperiode (wörtl. »der Tag der Gelübde-Knüpfung«, kechigan) wird der Zeitpunkt meines Todes sein.«⁴⁴

Es kommt schließlich wie vorhergesagt. Allerdings wird ihm im Traum eine Bedingung gestellt, nämlich, daß er, wenn er in Amidas Reines Land geboren zu werden wünsche, zunächst zum Wohl aller Wesen das *Lotus-Sūtra* kopieren müsse.

5.8 Beweise für eine erfolgte Hingeburt

Die bloße Voraussage, jemand werde in Amidas Reines Land geboren, mag als Hingeburts-Beweis etwas dürftig erscheinen. In den meisten der 45 von Yasutane geschilderten Fällen werden jedoch weitere Indizien angeführt, die jeden Zweifel ausräumen sollen. Formal kann man hier wiederum zwei Kategorien von Hinweisen unterscheiden, nämlich (1) besonders würdevolle und ungewöhnliche Todes-

42 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 26.

43 T.12.268a-b.

44 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 27.

umstände und (2) gute Omen, die von Augenzeugen wahrgenommen werden (dabei kann es sich auch um Träume der Hinterbliebenen handeln).

Was die Darstellung der Todesumstände betrifft, so gestattet uns das *Gokuraku-ki* nicht nur wertvolle Einblicke in die damalige Vorstellung vom idealen Tod, sondern auch in das Wesen der üblichen Sterbezeremonien. Ein schönes Beispiel bietet hier der bereits erwähnte Enshō, der am 15. Tag des 1. Monats im Jahr Tentoku 4 (960)⁴⁵ – seiner Voraussage entsprechend – am Ende einer 37tägigen Übungsperiode starb, während der die »Versenkungsübung im ständigen Gehen« nach Ennin praktiziert wurde.

»An diesem Tag badete der Bischof ordnungsgemäß, legte saubere Gewänder an, wendete sich der Statue des Hauptverehrungsobjekts zu und gelobte: »Die Sonne [meines Lebens] geht hinter den westlichen Bergen unter, [meine] vergängliche [Existenz] in Jambudvīpa⁴⁶ erlischt. Noch bevor diese Nacht verstrichen sein wird, werde ich [Amida und seiner Heiligen Schar] begegnen.« Er beendete seine Rede und legte sich auf die rechte Seite. Vor seinem Bett waren die beiden Statuen von [A]mida und dem Erhabenen Sieger (wohl Śākyamuni, C. K.) aufgestellt worden. An der Hand des Buddhas waren Fäden angebracht, die [an ihrem anderen Ende] mit seinen eigenen Händen verbunden waren. So ging sein Tod schließlich in der Weise vonstatten, wie er es vorausgesagt hatte.«⁴⁷

Die Sitte, sich zum Sterben auf die rechte Seite zu legen – wie Śākyamuni bei seinem Eintritt ins *parinirvāna* – und mit dem Gesicht nach Westen – der Richtung, wo das Reine Land liegt – eine Amida-Statue anzuschauen, war bereits in China, vielleicht sogar in Indien, durchaus verbreitet. Das gleiche gilt offensichtlich für die Praxis, die Hand des Sterbenden mit der Hand eines Amida-Bildnisses durch Fäden zu verbinden.⁴⁸ Erwähnt wird dieser Brauch in der japanischen Literatur allerdings erstmals im *Gokuraku-ki*, um dann in den nachfolgenden Hingeburtslegenden, dem *Hokke-genki* und anderen Erzählungen immer wieder beschrieben zu werden, was beweist, daß dieses Sterberitual in der späten Heian-Zeit außerordentlichen Zuspruch fand. In verschiedenen Tempeln, wie dem Konkai-kōmyō-ji und dem Zenrin-ji in Kyoto, fand man sogar Überreste solcher Fäden an Amida-

45 In Wirklichkeit starb er wohl 964.

46 In der buddhistischen Kosmologie versteht man unter *Jambudvīpa*, dem »Kontinent des jambu-Baums«, jenen südlichen, dreieckig geformten Kontinent, der inmitten des Ozeans liegt, welcher den Berg Sumeru umgibt. Die Bezeichnung *Jambudvīpa* wird synonym für die unreine Welt gebraucht, in der wir Menschen leben.

47 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 27-28.

48 Daoxuan (596-667) beschreibt in seinem Kommentar zum *Dharmaguptaka-vinaya* (T#1804) ein Krankenhaus im alten Indien, wo in einem Sterberaum an der linken Hand einer nach Westen ausgerichteten Buddhastatue ein fünffarbiger Banner befestigt war. Der Sterbende legte sich hinter die Statue und ergriff das Banner. Genshin zitiert die entsprechende Passage in seinem *Ōjō-yōshū* (T.84.69a.). Vgl. auch Inagaki Hisao, *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese*, Kyoto 1994, 142-146.

Bildnissen.⁴⁹ Gewöhnlich handelte es sich um fünf Fäden in den Farben blau, gelb, rot, weiß und schwarz.

Neben diesem, vermutlich auf Daoxuans (596-667) Beschreibung basierenden Sterberitual wird im *Gokuraku-ki* jedoch eine Vielzahl anderer Verhaltensweisen im Angesicht des Todes geschildert, deren gemeinsames Merkmal die innere Ruhe und die würdige Haltung des Sterbenden ist. Niemand wird unvorbereitet von seinem Ende überrascht oder quält sich in Agonie. Einige weitere Beispiele mögen dies veranschaulichen:

»Der Große Meister (Ennin, C. K.) zeigte in südliche Richtung und sagte: ›Ein Gast ist hereingekommen.⁵⁰ Man soll schnell Räucherwerk entzünden.‹ Ryōyū sagte: ›Da ist kein Mensch.‹ Der Große Meister wurde immer ehrfürchtiger, nahm eine würdige Haltung ein, formte [mit seinen Händen] das ›Siegel der Versenkung‹⁵¹, vergegenwärtigte sich den Buddha und verstarb.⁵²

[Der erkrankte Ryūkai] sagte zu seinen Schülern: ›Die Zeit, wo mein Leben zu Ende geht, ist gekommen. Ich sollte mir unablässig Sukhāvātī vergegenwärtigen.‹ Jeden Tag badete er und praktizierte das nenbutsu. Immer wieder rezitierte er die wesentlichen Passagen des Sūtras [über den Buddha] des Unermeßlichen Lebens, sowie die Hymnen auf [A]mida des Bodhisattvas Nāgārjuna und des Tripiṭaka-Meisters Kumārajīva. Bis sein Leben endete brach seine Stimme nicht ab, und ruhig sitzend hörte er auf zu atmen.⁵³

Der Kashō [Zōmyō] brachte dem Westen seine Verehrung dar und gedachte Amida-Buddhas. Er zündete Weihrauch an, stützte sich auf eine Armlehne und hörte auf zu atmen, als schliefe er ein.«⁵⁴

Ein grundlegender Unterschied zwischen den Todesumständen von Klerikern und Laien, Männern und Frauen etc. ist im *Gokuraku-ki* nicht auszumachen.

Als der mit Abstand häufigste Beweis für eine erfolgreiche Hingeburt wird das Erklingen überirdischer Musik angeführt. Dieses seltsame Zeichen taucht im *Gokuraku-ki* 17mal auf. Ein Beispiel habe ich bereits mit der Lebensbeschreibung

49 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 402.

50 Vermutlich soll es sich bei dem Gast um Yama, den Herrscher der Unterwelt, handeln. Nach Auffassung des esoterischen Buddhismus ist der Süden die Himmelsrichtung Yamas. Hätte Ennin Amida gemeint, so hätte er auf den Westen zeigen müssen.

51 *Jō-in*, Skt. *dhyāna-mudrā*. Hierbei handelt es sich um eine der zahlreichen Gesten (Skt. *mudrā*), denen im Buddhismus vor allem eine immense ikonographische Bedeutung zukommt, da sich im Mahāyāna häufig nur anhand der *mudrā* die verschiedenen Buddhas identifizieren lassen. Das »Siegel der Versenkung« wird geformt, indem man den Handrücken der linken Hand in die Handfläche der im Schoß liegenden rechten legt, so daß sich die Daumenspitzen berühren.

52 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 20.

53 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 20.

54 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 21.

Kōdōs gegeben. Immerhin siebenmal nehmen die Menschen, die sich in der Nähe des Sterbenden aufhalten, einen wunderbaren Duft wahr. Im Falle Kōyas, des »Marktheiligen« und großen *nenbutsu*-Missionars, gesellt sich zu Musik und Duft noch ein weiteres Indiz, nämlich eine Vision der aus dem Reinen Land herabkommenden Heiligen Wesen.

»An dem Tag, als Kōya starb, legte er saubere Gewänder an, brachte einen Weihrauchbrenner dar, wendete sich gen Westen, setzte sich aufrecht hin und sprach zu seinen Schülern: ›Zahlreiche Buddhas und Bodhisattvas sind gekommen, um mich in Empfang zu nehmen und zu ergreifen.‹ Nachdem er aufgehört hatte zu atmen, hob er [erneut] den Weihrauchbrenner hoch. In diesem Augenblick war Musik in der Luft zu hören und Duft erfüllte den Raum.«⁵⁵

Daß ein Sterbender sich um eine Vision Amidas und seiner Heiligen Schar bemühen und seinen Sterbebegleitern davon berichten sollte, empfahl bereits der berühmte chinesische Amida-Anhänger Shandao (613-681). In seinem *Dharma-Tor der Meditativen Andacht* gibt er folgende Anweisung:

»Turn your face to the west and be mindful of Amitābha with singleness of heart. Making your mind agreeable with your voice, repeat the Name uninterruptedly, and resolutely think of attaining birth in the Pure Land and be mindful of Amitābha and the sages coming to receive you. If the sick person envisions a realm, let him tell the nursing attendant about it, and then record his story. If the sick person cannot talk, let the nursing attendant ask him various questions, such as, ›What realm did you see?‹ If he tells of visions of his evil karma, let the bed-side attendant utter the Name and himself repent in order to help the sick man repent, thereby assuredly purging him of his evil karma. If this is extinguished and he sees the sages on lotus-dais appear before him in response to his invocation, record it in writing as I have prescribed above.«⁵⁶

Kōya ist nicht der einzige im *Gokuraku-ki*, der seinen Begleitern berichtet, daß er Amida oder einen seiner Boten in der Todesstunde sähe. Die altgewordene Nonne Sorekashi kündigt gegenüber dem Generalvikar (*sōzu*) ihre Geburt in *Sukhāvati* für den übernächsten Tag an. Dieser läßt daraufhin eine große Zahl von Mönchen eine dreitägige ununterbrochene *nenbutsu*-Übung zu ihren Gunsten ausführen.

»Wieder sprach sie zum Generalvikar: ›Ich sehe vor meinen Augen, wie vom Westen her ein juwelenbesetzter Palankin geflogen kommt. Aber da ich befleckt bin, kehren die Buddhas und Bodhisattvas wieder um und verschwinden.‹ Sie sprach unter Tränen. Der Generalvikar ließ ein weiteres Mal eine melodiose Rezitation der Heiligen Schriften (fuju) ausführen. Am

55 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 29.

56 T.47.242b-c. Zit. nach Inagaki H., *The Three Pure Land Sutras...*, 44-45.

nächsten Tag sprach die Nonne: »Die Heilige Schar ist erneut gekommen. Die Zeit der Hingeburt ist erreicht.« Sie setzte sich an eine Bank gelehnt hin, übte das nenbutsu und verstarb.«⁵⁷

Auch eine andere Nonne gleichen Namens berichtet im Augenblick ihres Todes, daß der Buddha gekommen sei, um sie zu empfangen.⁵⁸

Der Mönch Shunzo wiederum hatte bereits einige Zeit vor seinem Tod eine Begegnung mit zwei Sendboten Amidas, die ihm ausrichten ließen, daß der Buddha ihn erwarte. Mit dieser Sicherheit im Hintergrund bereitete Shunzo sich sorgfältig auf sein Sterben vor. Schließlich

»sprach er zu [seinem Schüler] Unren: »Die Boten von damals (d. i. die Boten Amidas, C. K.) sind erneut gekommen und befinden sich vor meinen Augen. Ich werde nun bestimmt Jambudvīpa verlassen.« Noch während des Tages starb er.«⁵⁹

Manchmal sind die Zeichen, die auf die Empfangnahme durch Amida hindeuten, abstrakter. Der Mönch Myōshō – ein Anhänger des esoterischen Buddhismus sowie des Amida-Kults – sprach, als er erkrankt daniederlag, zu seinem Schüler Jōshin:

»Die Flammen der Hölle sind vor meinen kranken Augen in der Ferne aufgetaucht. Was außer dem nenbutsu sollte mich nun wohl retten? Ihr und ich, wir müssen unbedingt gemeinsam den samādhi der Buddha-Vergegenwärtigung üben.« Er rief also die Mönche an den Kopf seines Bettes und ließ sie den Namen des Buddhas rezitieren. Wieder sagte er zu Jōshin: »Das Feuer vor meinen Augen verschwindet allmählich und im Westen scheint der Mond ein wenig. Dies ist wahrlich ein Zeichen dafür, daß Amida mich in Empfang nimmt.« Am Tag seines Todes nahm er die letzten Kräfte zusammen, badete sich, wendete sich dem Westen zu und hörte auf zu atmen.«⁶⁰

Neben den genannten, mehrfach auftauchenden Beweisen für eine Hingeburt (Visionen, Musik, Duft) finden wir im *Gokuraku-ki* diverse singulär auftretende Zeichen, wie das unerklärliche Erscheinen hellen Lichts oder einer purpurfarbenen Wolke am Himmel usw. In einigen Fällen wird die Geburt eines Menschen auch aus dem Zustand seines Leichnams deduziert. So stellt man beispielsweise fest, daß der tote Körper Prinz Shōtoku »leicht wie Kleidung« ist und die mystische Handgeste (*mudrā*), die Ryūkai vor seinem Tod nach dem Vorbild Amidas formte, bei seiner Einäscherung nicht zerstört wurde. Im allgemeinen unterscheiden sich

57 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 36.

58 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 36.

59 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 27.

60 Inoue M.; Ōsone S., *Ōjō-den...*, 30.

die Zeichen, die Yasutane nennt, nicht von denen, die auch im *Jingtu lun* oder im *Ruiying zhuan* als Hingeburts-Beweise genannt werden.

5.9 Zur Wirkung des *Gokuraku-ki*

Historisch betrachtet muß das *Gokuraku-ki* als literarischer Ausdruck eines im Aufschwung befindlichen Kults gelten. Allerdings wirkte Yasutanes Bericht über die Hingeburt diverser Japaner gleichzeitig auch als Katalysator für eine weitere Popularisierung des *Sukhāvati*- und Amida-Glaubens in Japan. Die offensichtlichste Wirkung, die das *Gokuraku-ki* erzielte, liegt in dem Einfluß, die das Werk auf spätere Autoren ausübte. So entstanden innerhalb von rund 200 Jahren sechs weitere Sammlungen von Hingeburts-Berichten.

Zoku-honcho-ōjō-den: 1 Bd., Autor: Ōe Masafusa,
Shūi-ōjō-den: 3 Bde., Autor: Miyoshi Tameyasu,
Go-shūi-ōjō-den: 3 Bde., Autor: Miyoshi Tameyasu,
Sange-ōjō-ki: 3 Bde., Autor: Renzen,
Honcho-shinshū-ōjō-den: 1 Bd., Autor: Fujiwara Munetomo,
Kōya-san-ōjō-den: 1 Bd., Autor: Nyojaku.

Darüber hinaus wurden einzelne Hingeburts-Berichte in andere Werke der japanischen Erzählliteratur inkorporiert, wie etwa in das *Konjaku-monogatari* oder das *Hokke-genki*, dessen Autor Chingen als Mönch vom Shuryōgon-in Yasutane möglicherweise persönlich kannte.⁶¹ Wir können wohl davon ausgehen, daß die Verbreitung der Hingeburtslegenden die doktrinäre und später auch organisatorische Verselbständigung des Amida-Glaubens in Japan in beträchtlichem Maße befördert hat.

6. Schlußbetrachtung

Als Genre nehmen die Hingeburtslegenden eine besondere Stellung innerhalb der buddhistischen Literatur ein. Sie schaffen eine eigentümliche Verbindung von volkstümlich-religiösen Wundergeschichten und traditionellen chinesischen Mönchsbiographien. Wegen ihres Festhaltens an dem recht trockenen Chronistenstil chinesischer Biographie und Historiographie fehlt ihnen zwar der naive Reiz und die Lebendigkeit von Erzählungen wie sie zum Beispiel Kyōkai in seinen *Berichten von Wundersamen Begebenheiten der Vergeltung von Gut und Böse im Gegenwärtigen Leben* gesammelt hat. Aus historischer und insbesondere religionsgeschichtlicher Sicht stellen die Hingeburtslegenden gleichwohl wertvolle Informationsquellen dar. Sie geben Einblick in die vorherrschenden Praktiken, die man

⁶¹ Shimura K., *Ōjō-den kenkyū no josetsu...*, Tokyo 1976, 99.

im späten 10. Jahrhundert übte, um in Amidas Reines Land geboren zu werden und spiegeln insgesamt recht zuverlässig die religiöse Situation in der Heian-Zeit wieder. Vergleicht man beispielsweise das *Gokuraku-ki* mit dem älteren *Ryōi-ki*, stellt man fest, daß in letzterem mehrfach von »privaten Ordinationen« (*shido*) die Rede ist. Selbständige Ordinationen unter Mißachtung geltender Gesetze außerhalb der staatlich anerkannten »Ordinations-Plattformen« (*kaidan*)⁶² waren in der Heian-Zeit weit verbreitet. Die Tatsache, daß der Begriff der privaten Ordination in den *ōjō-den* nicht mehr auftaucht, könnte darauf hindeuten, daß man sich inzwischen daran gewöhnt hatte, daß ein Großteil der religiösen Spezialisten in keinem Mönchs- bzw. Nonnen-Register auftauchte und kein offiziell beglaubigtes »Ordinations-Zertifikat« (*doen* bzw. *kaichō*) besaß.

Die oben zitierte Geschichte von Shōnyo beweist ferner, daß es durchaus übliche Praxis war, sich als *śramaṇera* zu bezeichnen, ohne im eigentlichen Sinn das Leben eines Novizen zu führen, der auf seine vollständige Ordination zum *bhikṣu* wartet. Vielmehr lebten viele sog. *śramaṇeras* als Familienväter und Haushaltsvorstände, ohne sich an die sonst für Novizen üblichen Regeln zu halten oder eine vollständige Mönchsweihe anzustreben. Vor diesem Hintergrund erweist sich die vor allem in der westlichen Literatur stets als religiös höchst bedeutsame Pionierleistung gerühmte Heirat Shinrans mit Eshin-ni als etwas für seine Zeit völlig Normales. Da er im Zuge der ersten Verfolgungswelle gegen die junge *nenbutsu*-Gemeinde um Hōnen im Bereich Yamashiro 1207 laisiert worden war, brach Shinran keineswegs »mit der Verpflichtung zum zölibatären Leben«⁶³, und man kann auch nicht behaupten, daß sich sein Leben »gänzlich von dem anderer buddhistischer Meister, die in den Klöstern oder Einsiedeleien wohnten«⁶⁴ unterschied. Sein Leben als Familienvater stellte vielmehr eine mögliche und gängige Variante der Lebensführung dar, die durchaus nicht im Widerspruch zu einer intensiven religiösen Betätigung stand.

Eine Untersuchung der *ōjō-den* hilft jedoch bei der Relativierung noch weiterer Klischees über die Entwicklung des japanischen Buddhismus. Zu den unvermeidlichen Apologien der Denominationen, die aus den buddhistischen Bewegungen der Kamakura-Zeit hervorgegangen sind, gehört zum Beispiel die Behauptung, sie hätten einen entscheidenden Beitrag zur religiösen Emanzipation der Frauen geleistet. So wird nach wie vor die Vorstellung lebendig gehalten, Frauen sei von den

62 Das staatlich anerkannte Ordinationszentrum des japanischen Buddhismus befand sich im Tōdai-ji von Nara. Daneben wurden – gleichsam als Filialen – die *kaidan* im Yakushi-ji von Shimotsuke (für *śramaṇeras* aus dem Osten Japans) und im *Kanzeon-ji* von Chikuzen (für *śramaṇeras* aus dem Westen Japans) eingerichtet (Matsuo Kenji, *Kamakura shin-bukkyō no seiritsu: nyūmon girei to soshi shinwa*, Tokyo 1988, 94-97). Eine der großen historischen Leistungen Saichōs bestand darin, die Schaffung einer eigenen Ordinations-Plattform für die Tendai-shū vorangetrieben zu haben. Allerdings blieb diese Ordinations-Plattform auf dem Berg Hiei ein »sektarischer Kaidan« für Mönche der Tendai-shū (Bruno Petzold, *Die Quintessenz der T'ien-T'ai-(Tendai) Lehre: Eine komparative Untersuchung*, Wiesbaden 1982, 445). Tendai-Mönche, die nach China reisen wollten, legten in der Regel vor ihrer Überfahrt noch einmal die Gelübde nach den Regeln des *Dharmaguptaka-vinaya* im Tōdai-ji ab, da ihre Einweihung in die »Bodhisattva-Regeln« nach Saichōs Vorgaben in China nicht als reguläre Mönchs-Weihe anerkannt wurde.

63 G. Mensching, *Buddha und Christus: ein Vergleich*, Stuttgart 1978, 196.

64 V. Zotz, *Der Buddha im Reinen Land: Shin-Buddhismus in Japan*, München 1991, 121.

»alten Schulen« eine geringere oder gar keine Erlösungsfähigkeit zugestanden worden. Wie wir gesehen haben, wird in den Hingeburtslegenden nicht nur von der Geburt weiblicher Laien und Nonnen im Reinen Land berichtet. Es zeigt sich auch, daß sich weder die Ursachen noch die Umstände der Hingeburt bei Männern und Frauen unterscheiden. In der Geschichte von der Nonne Sorekashi ist zwar davon die Rede, daß sich die Heilige Schar zunächst ob ihrer Unreinheit wieder zurückzog. Ob diese Unreinheit allerdings ihrem Geschlecht zuzuschreiben ist, wie man meinen könnte, wenn man die abschätzige Haltung der buddhistischen Literatur gegenüber der Weiblichkeit kennt, bleibt jedoch offen.

Ferner nehmen die erwähnten Denominationen gerne für sich in Anspruch, endlich auch den Laien einen Zugang zum Buddhismus ermöglicht zu haben. Betrachten wir aber das *Gokuraku-ki*, sehen wir, daß hinsichtlich der religiösen Beteiligungsmöglichkeiten und der Erlösungsfähigkeit von Klerikern und Laien keine Unterschiede gemacht werden. Die Hingeburt steht Mönchen, Nonnen, männlichen und weiblichen Laien, Novizen und Novizinnen gleichermaßen offen. Das ändert natürlich nichts an der Tatsache, daß Yasutane ein klares Hierarchie-Bewußtsein hat, wie die Anordnung der Biographien zeigt. Eine Beseitigung sozialer Ungleichheit hatten aber auch die sog. Gründer der Kamakura-Sekten nicht im Sinn.

Weiterhin erfahren wir bei der Lektüre des *Gokuraku-ki*, welchen Stellenwert zum Beispiel Träume als Erkenntnismittel einnahmen. In für heutige Menschen der westlichen Hemisphäre kaum noch nachvollziehbarer Weise wurden Traumerfahrungen als reale Begegnungen mit einer transzendenten Wirklichkeit empfunden. Wie sehr man Träume ernst nahm, läßt sich unter anderem am Beispiel des geistigen Führers der *ikkō-senju-nenbutsu*-Bewegung, Hōnen, verdeutlichen. Der Kritik seiner Zeitgenossen, er könne unmöglich eine eigenständige und authentische Lehre vom Reinen Land vertreten, ohne in eine Meister-Schüler-Sukzession eingebunden zu sein, begegnete er schlicht mit dem Hinweis auf eine Begegnung mit dem großen chinesischen Meister dieser Lehrrichtung, Shandao, während eines Traums. Durch diese Traumbegegnung, in deren Verlauf Shandao sein Einverständnis zu Hōnens *nenbutsu*-Lehre gegeben haben soll, fühlte dieser sich ermächtigt, als legitimer Nachfolger der chinesischen Protagonisten des *Sukhāvati*-Kults der Sui- und Tang-Zeit aufzutreten.

Insgesamt leisten die Hingeburtslegenden und andere Werke der buddhistischen Erzählliteratur einen unschätzbaren Beitrag zu einem realistischeren Verständnis des japanischen Buddhismus in der Heian-Zeit. Eine genaue Analyse des in dieser Literatur sich widerspiegelnden religiösen Bewußtseins, der religiösen wie sozialen und ethischen Wertvorstellungen usw. zeigt darüber hinaus deutlich die Kontinuitäten, aber auch die Brüche auf, die sich rund 200 Jahre nach der Fertigstellung des *Gokuraku-ki* mit dem Auftreten der Kamakura-Bewegungen in der japanischen Religionsgeschichte ergaben.