

Der Glaubensbuddhismus

Über das „Nembutsu“

von Shizuteru Ueda (Tôkyô)

In Japan hört man oft irgendjemanden leise Worte murmelnd; z. B. eine Frau in der Straßenbahn. Hört man genau hin, so bemerkt man, daß diese Frau immer wieder die Worte „Namandab, Namandab“ (abgekürzte Formel von „Namu-Amidabutsu“) vor sich hin spricht. Sie sagt die „Nembutsu-Formel“ her. Und wanderte man auch durch ganz Japan, so würde man doch kein Dorf entdecken, in dem sich nicht eine Steinstele mit der Nembutsu-Formel „Namu-Amidabutsu“ in sechs chinesischen Schriftzeichen befände.

Was ist dieses Nembutsu? Was bedeutet dessen Formel „Namu-Amidabutsu“? Und wie entstand seine große Verbreitung unter dem Volk? Indem ich auf diese Fragen antworte, versuche ich, das Charakteristische des Glaubensbuddhismus der höchsten Stufen, die er in Japan erreicht hat, deutlich zu machen.

(1)

Das chinesisch-japanische Wort „Nembutsu“ ist, wie die meisten buddhistischen Termini, auf das Sanskrit-Wort *buddhânumṛti* (Pali: *buddhânusatti*) zurückzuführen. „Nen“ ist die sinngemäße chinesisch-japanische Übertragung des Wortes (*anu*) *smṛti* und bedeutet „eingedenk sein, etwas in seinem Herzen gegenwärtig haben, sich etwas in seinem Herzen vorstellen und das Vorgestellte fest in seinem Sinne behalten“. „Butsu“ ist die lautgemäße Übertragung des Wortes „Buddha“. „Nembutsu“ bedeutet also „das herrliche Bild Buddhas stets in seinem Herzen tragen und dieses Bild fest im Sinne behalten bis zum Aufgehen in diesem Buddha-Bild“. Darunter wurde ursprünglich Buddha als historische Person, d. h. Shakyamuni verstanden, und das Nembutsu wurde zu dem Zweck geübt, sich durch die Betrachtung des Buddha von den Befleckungen, die durch die Leidenschaften entstehen, zu reinigen. Das Nembutsu war also in Indien ursprünglich ein Glied des Systems der Selbsterleuchtungspraxis. Ehe jedoch der Buddhismus nach China und Japan gelangte, wandelte er sich zum Mahâyâna-Buddhismus. Dabei entfaltete sich insbesondere der Glaubensbuddhismus, d. h. der Buddhismus des Glaubens an den Buddha Amitâbha (Buddha des unermesslichen Lichtglanzes). Die grundlegende Schrift dieses Glaubens ist das *Sukhâvatîvyûha* (Ausführliche Beschreibung des Glückselandes). Diese Schrift ist angeblich am Ende des 2. Jahrhunderts, spätestens Anfang des 3. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt worden. Hier findet sich auch der Ausdruck „Nembutsu“; aber unter „Butsu“, d. h.

Buddha, ist nicht mehr der historische Buddha, sondern Buddha-Amitâbha verstanden, und das Nembutsu, d. h. also die Vergegenwärtigung des Buddha im Herzen, wurde zu dem Zweck geübt, in der Verehrung des Buddha-Amitâbha das Gefühl zu bekommen, von seinem unermeßlichen Lichtglanz umgeben, darin völlig aufzugehen; weniger im Sinne einer Selbsterleuchtungspraxis als vielmehr eines Erlösungserlebnisses durch den erlösenden Buddha.

Man soll sich den Lichtglanz des Amida(-Butsu), das chinesische und japanische Wort für das Sanskrit-Wort (Buddha) Amitâbha, z. B. folgendermaßen vorstellen: Amida-Butsu hat in seinem unermeßlichen großen Leib 84000 größere Teile, und jeder Teil hat wiederum 84000 kleinere Teile, und jeder dieser kleineren Teile hat 84000 Lichtstrahlen, und jeder Strahl ist hell genug, unser ganzes Weltall zu durchstrahlen usw. Eine solche Vorstellung des Amida-Butsu nennt man „bildbetrachtendes Nembutsu“, d. h. auf die Betrachtung, auf die Schau des Amida-Butsu gerichtetes Nembutsu.

Weil aber das chinesische Wort „Nen“ neben der Bedeutung „sich vergegenwärtigen“ noch die Bedeutung von „hersagen“, „laut aufsagen“ hat, kam es soweit, daß man unter dem Nembutsu allmählich das gläubig-ergebene Hersagen des Namens Amida-Butsu verstand. Dieses „Nembutsu“ wird „Namenhersagen des Nembutsu“ genannt. Was die Formel des Hersagens angeht, so lag sie anfangs noch nicht fest, so daß mehrere verschiedene Formeln nebeneinander benutzt wurden. Z. B. *namu-muryôkô-butsu* (Verehrung des Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes) oder *kimyô-jinjippô-mugekô-nyorai* (Ich gebe mich hin dem Tathâgata, dessen Lichtglanz nach allen zehn Richtungen unbehindert erstrahlt) usw. Mit der Zeit aber prägte sich die Formel „Namu-Amida-Butsu“ (chinesisch: *namo o-mi-to-fo*) aus, die ähnlich wie die ursprüngliche Sanskrit-Formel „*namo buddhâya amitâbhâya*“ klingt.

Es gab drei große Verfechter dieser Richtung des Nembutsu in China; nämlich die Priester T'an-luan (oder in japanischer Lesung Don-ran, 476–542), Tao-ch'o (Do-shaku, 562–645) und dessen Jünger Shan-tao (Zen-dô, 613–681). Wir erwähnen hier nur kurz den zweiten, Tao-ch'o. Er war zunächst als gelehrter Kenner des *Prajnâ-pâramitâ-sûtra* (das Sûtra der vollkommenen Erkenntnis) berühmt. Mit 48 Jahren las er die Biographie des T'an-luan und bekehrte sich zum Nembutsu. Er war so fromm, daß er sich niemals mit dem Rücken nach Westen setzte; denn Amida-Butsu wohnt im westlichen Reinen Lande. Er wies Priester und Laien gleichermaßen auf das Nembutsu hin und lehrte, mit kleinen roten Bohnen (sog. Mungo-Bohnen) zu zählen, wie oft man die Nembutsu-Formel hergesagt hatte. Er hat zu demselben Zweck später aus Seifenbeeren einen Rosenkranz gemacht. Nach den vorhandenen Quellen fängt mit dieser Erfindung der Gebrauch des Rosenkranzes in der Geschichte des chinesischen Buddhismus an.

Diese Richtung des Nembutsu war in China weit verbreitet, aber stets verbunden mit der ersten Richtung, dem „Bildbetrachtenden Nembutsu“ und mit vielerlei anderen Riten gemischt. Darüber hinaus verband sie sich später auch mit dem Zen, eine Form, die in der Ming-Zeit (also hauptsächlich im 15. und 16. Jhdt.) allgemein gültig war. Damals galt das Nembutsu als eine Vorstufe der Zen-

Übung, und die Frage: „Wer ist es, der Namu-Amidabutsu hersagt?“ galt als eine Zen-Aufgabe, um die Erleuchtung hervorzurufen. Diese gemischte Form nennt man „Nembutsu-Zen“.

Es ist ein japanischer Priester des 12. Jhdts., Hōnen-shōnin (1133–1212), der alle später hinzugefügten Riten und Übungen verworfen hat, um sich dem Nembutsu hinzugeben, und zwar ausschließlich dem Namenhersagenden Nembutsu. Und sein Lieblingsjünger, Shinran-shōnin (1175–1267), führte das Wesentliche der Nembutsu-Lehre Hōnen-shōnins bis zur letzten Konsequenz durch. Nembutsu-Erfahrung brachte Ippen-shōnin (1239–1289) zur Sublimation. Durch diese drei großen Nembutsu-Priester verankerte sich das Nembutsu tief im japanischen Volk und verbreitete sich sehr weit.

(2)

Ich werde jetzt einen bestimmten Mythos und bestimmte Dogmen behandeln. Da diese aber etwas fremdartig anmuten könnten, möchte ich hier die psychische Grundlage der Nembutsu-Erfahrung psychologisch behandeln, damit das Nembutsu von einem allgemeineren, dogmen-unabhängigen Gesichtspunkt aus vorher etwas verständlicher wird. Diese Grundlage entsteht aus Sammlung und Selbstvergessenheit, die beide durch das Nembutsu in der Seele des Gläubigen erzeugt werden.

Sammlung:

Hōnen-shōnin soll 60000 Mal täglich die Nembutsu-Formel hergesagt haben. Dazu benötigt man etwa zehn Stunden, vorausgesetzt, daß man die abgekürzte Formel: „Namandab, Namandab“ in einer Minute 100 Mal aufsagen kann. Der Gläubige soll diese Formel hersagen, auch wenn er zwischendurch irgendetwas anderes tun muß. Das ganze Leben soll nach „Namu-Amidabutsu“ hin ausgerichtet sein als ein gesammeltes, einfältiges Leben. Es ist psychologisch leicht verständlich, daß solche ausschließliche Wendung des Lebens zum Nembutsu hin, die Einfachheit der Nembutsu-Formel und die beliebig häufige Wiederholung derselben bei dem Gläubigen eine intensive Sammlung hervorrufen. Der Gläubige holt sich aus der Zerstretheit nach außen zu sich selbst nach innen zurück und konzentriert sein gesammeltes Selbst auf das Nembutsu. Seine gesamte Existenz wird durch das Einfache vereinheitlicht.

Die Abschaffung des „Bildbetrachtenden Nembutsu“ und das ausschließliche Verwenden des „Namen-hersagenden Nembutsu“ wirken auf das Ziel, eben die Sammlung, hin. Es ist nicht leicht, sich durch eigene Einbildungskraft das die Vorstellungsfähigkeit des Menschen übersteigende Bild Buddhas zu vergegenwärtigen, sich auf dieses Bild zu konzentrieren und diese Konzentration aufrechtzuerhalten. Allzuleicht wird man von allerlei anderen Vorstellungen gestört werden. Außerdem gerät man dabei leicht in Gefahr, eine auftretende Halluzination für real zu halten.

Dagegen kann man sich beim „Namenhersagenden Nembutsu“ leichter sammeln. Voller Andacht eine einfache Formel wiederholt herzusagen, ist eine einheitlich seelisch-leibliche Betätigung. Das von sich selbst Gesprochene zu hören und hörend dasselbe wieder zu sprechen ist ein fließender Einheitskreis. Die Stimme bildet ein Zentrum für die Sammlung, und die Kontinuität der wiederholten Stimme ist eine Stütze für die Beharrlichkeit der Sammlung. Der Gläubige wird in diesem sich drehenden Kreise von Hersagen und Hören derselben Nembutsu-Formel immer gesammelter bis zum endlichen Einswerden mit dem „Namu-Amidabutsu“. „Die Seele ist Namu-Amidabutsu, der Leib ist auch Namu-Amidabutsu,“ sagt Ippen-shōnin. Dieser Einheitserfahrung wegen betonte er die Einheitlichkeit des „Namu-Amidabutsu“, welches nach ihm nicht aus zwei Worten, d. h. *namu* (Ich gebe mich hin) und *Amidabutsu* zusammengesetzt ist, sondern eine reine Einheit, das Namuamidabutsu darstellt.

Selbstvergessenheit:

Nun ist aber die Sammlung noch keine ausreichende Grundlage für die Nembutsu-Erfahrung. Sammlung ist ein Bestreben und als solches noch eine Betätigung des Ich-Bewußtseins. Der Gläubige soll sich auf das Nembutsu so tief sammeln, daß er darin völlig aufgeht, daß er im Nembutsu sich selbst vergißt. In der Selbstvergessenheit ist mit dem Ich-Bewußtsein kehraus gemacht. Wenn er auf-sagt, hat er nicht das Bewußtsein des Aufsagens, hört er, so ist ihm das Hören nicht bewußt. „Beim Namuamidabutsu-Hersagen gibt es weder Ich noch Buddha, es gibt nichts als das Namuamidabutsu. Namuamidabutsu sagt Namuamidabutsu, Namuamidabutsu hört Namuamidabutsu.“ (Ippen-shōnin). Diese Selbstvergessenheit ist aber kein ekstatisches „Außer sich geraten“, das hier an sich leicht eintreten könnte. In den schlichten Worten liegt nichts Berausches. Es herrscht vielmehr heitere Stille und Leere, in der das Namuamidabutsu klar und ruhig dahinströmt.

Diese aus der äußersten Sammlung auf das Nembutsu entstandene klare Selbstvergessenheit nennt man in der terminologischen Tradition des Buddhismus „Nembutsu-Zammai“. „Zammai“ (Sanskrit: *samādhi*) ist einer der wichtigsten Termini des Buddhismus und bedeutet wörtlich: „fest zusammengefügt sein“. Als chinesisch-japanischer Terminus bedeutet es: „Sammlung bis zur Selbstvergessenheit“. Mit dem Nembutsu-Zammai ist der Gläubige psychisch bereit, die religiöse Wahrheit der Ichlosigkeit zum Durchbruch kommen zu lassen. Hierin besteht eine Ähnlichkeit mit der Grundübung (Atem-Zählung) des Zen-Buddhismus, obwohl der Zen-Buddhismus, der das Erwachen zur Wahrheit durch Versenken lehrt, theologisch gesehen ganz anders ist.

Als Hilfsmittel zum Erlangen der Selbstvergessenheit ist die Nembutsu-Formel: „Namu-Amidabutsu“ sehr geeignet. Von der sinngemäßen, verständlichen Übertragung der entsprechenden Sanskrit-Formel, wie z. B. der chinesischen Formulierung: *kimyō-jinjippō-mugekō-nyorai*“ (Ich gebe mich ganz hin dem Tathāgata, dessen Lichtglanz nach allen zehn Richtungen ungehindert erstrahlt) machte

man in China schon bald beim Hersagen keinen Gebrauch mehr. Sinngemäß verständliche Worte sind nämlich nicht geeignet, den Sprechenden zur Selbstvergessenheit zu bringen. Weil verständliche Worte sehr leicht eine Ideenassoziation bzw. eine diskursive Überlegung hervorrufen und der Verstand dabei auf den Sinnzusammenhang bedacht sein muß, kann man das bewußte Ich schwer verlassen. Dagegen ist die Formel: „Namu-Amidabutsu“ die lautgemäße Übertragung der Sanskrit-Formel und klingt daher für Chinesen und Japaner fremd. Sie ist nicht ohne weiteres verständlich, bildet also einen rhythmischen Zusammenhang sinnloser Wörter. Hierdurch erhält diese Formel ihr eigenes Sein, das sinngemäß vom menschlichen Bewußtsein nicht absorbiert wird, vielmehr umgekehrt dazu beiträgt, daß das menschliche Bewußtsein aufgesogen wird. Diese Formel ist aber andererseits kein Zauberspruch, der anhand seiner Unverständlichkeit magische Kraft besitzt. Jeder Gläubige weiß beim Hersagen nüchtern, was diese Formel sinngemäß bedeutet.

Mit dieser psychologischen Betrachtung habe ich nicht versucht, die Nembutsu-Erfahrung zu begründen, sondern nur zu erklären. Das Nembutsu als religiöse Handlung gründet sich nicht auf einen psychischen Vorgang. Lebt aber das Nembutsu, so reicht es auch in die tieferen Schichten des psychischen Vorgangs der Sammlung und der Selbstvergessenheit hinab. Diesen Vorgang kann die Psychologie zwar erklären, aber niemals selbst erzeugen. Hierzu ist nur der Glaube an das Nembutsu imstande.

Nun möchte ich zur Betrachtung des Glaubensinhaltes des Nembutsu übergehen.

(3)

Hônen-shônins Bekehrung zum Nembutsu hat eine negative und eine positive Seite; beide Seiten sind voneinander abhängig.

Die negative Seite ist seine Verzweiflung an sich selbst hinsichtlich der Unmöglichkeit der Erleuchtung durch die dem Buddhismus zugehörigen drei Schulen, nämlich: ethisch-asketische Zucht, Versenkung und Erkenntnis. (Hônen-shônin galt nach außen hin als ein hervorragend gelehrter Asket, aber dem religiösen Bewußtsein kommt es allein auf die innere Selbstbetrachtung an.) Hônen-shônin sagt: „Ich kann nicht eine einzige Vorschrift der Zucht befolgen, kein einziges Mal die tiefe Versenkung erreichen und die wahre Erkenntnis erlangen. Oh wehe! Oh wehe! Was wird aus mir? Was wird aus mir?“

Die persönliche Verzweiflung ist bei ihm zugleich mit der Geschichtsauffassung seiner Zeit verbunden. Seine Zeit war in der japanischen Geschichte die Übergangszeit von der reinen Adelsherrschaft zur Herrschaft der Kriegerfamilien. Ein Krieg folgte dem anderen. Die Menschen wurden von der historischen Krise erfaßt. Unter diesen Umständen kam eine Geschichtsauffassung auf, die im Buddhismus von Anfang an enthalten war. Nach dieser Auffassung folgt 1500 bzw. 2000 Jahre nach dem Eingang des historischen Buddha ins Nirvana das Endstadium der menschlichen Degeneration, das Zeitalter des Untergangs des Dharma, eine Zeit der freien Herrschaft aller Laster. In dieser Endzeit vermag aus

Entartung niemand mehr die Weisheit des Buddhismus zu verstehen und die Wahrheit des Buddhismus zu verwirklichen. In der Tat war die Priesterschaft, die lange mit dem Adel liiert gewesen war, damals sehr verderbt. Hônen-shônin erkannte in der geschichtlichen Wirklichkeit seiner Zeit die Züge des Dharma-Endzeitalters. Seine Verzweiflung ist also nicht zufällig, er hält sie nicht nur für seine persönliche Angelegenheit, sondern betrachtet sie als das historisch unvermeidliche Schicksal der gesamten Menschheit.

Die positive Seite ist die Begegnung mit der Nembutsu-Lehre als der zeitgemäßen, der degenerierten menschlichen Veranlagung entsprechenden Heilsordnung. Er schreibt:

In dieser Verzweiflung suchte ich noch viele Weise und Gelehrte auf, um zu fragen, ob es noch ein Tor des Dharma gäbe, durch das ein Sündiger, Unbegabter und Verzweiflender wie ich den Heilsweg betreten könnte. Niemand konnte es mir sagen, niemand mir zeigen. Vor bitterem Kummer verschloß ich mich endlich in die Bibliothek, und tief betrübt blätterte ich ein Buch der heiligen Schriften nach dem anderen durch. Da traf mich endlich eine Zeile aus dem Werke des Shan-tao, des großen chinesischen Nembutsu-Priesters wie ein Schlag ins Herz. Diese Zeile lautete: „Wenn einer voll Andacht den Namen des Amida-butsu hersagt und dies niemals vernachlässigt, so kann er die Sicherheit der Erlösung erreichen, weil er dem verheißenden Gelübde des Amida-butsu entspricht.“ Das ist mein Heilsweg – so fährt Hônen-shônin fort – der Weg, den mir Amidabutsu bereitet hat. Die Worte: „Dem verheißenden Gelübde entsprechen“ bemächtigten sich meiner Seele.

Das war das Grunderlebnis für Hônen-shônin, ja, es war nicht nur für ihn, sondern auch für den japanischen Buddhismus der Wendepunkt.

Nun müssen wir uns dem Glaubensinhalt seines Erlebnisses nähern. Es handelt sich dabei um die Beziehung zwischen dem andächtigen Hersagen des Namens des Amidabutsu, also dem Nembutsu, zu dem verheißenden Gelübde des Amidabutsu. In dem grundlegenden Sûtra des Amida-Glaubens, dem *Sukhâvatî-vyûha*, steht eine Geschichte, die man folgendermaßen zusammenfassen kann:

Als Amidabutsu noch Bosatsu (Sanskrit: Bodhisattva) d. h. ein angehender Buddha war, hieß er Hôzô-Bosatsu und legte folgendes Gelübde ab: Auch wenn ich imstande wäre, für mich allein die Buddhaschaft zu erlangen, würde ich nicht eher Buddha werden, bis ich es nicht durch meine Bodhisattva-Übung zugleich erreicht hätte, jedes Lebewesen, auch das niedrigste, das meinen Namen andächtig hersagt, in mein Buddha-Land hinüberzueretten. Nachdem sich Hôzô-Bosatsu mit diesem Gelübde fünf Weltzeitalter hindurch schwere Übungen auferlegt und sein Gelübde dann erfüllt hatte, erlangte er seine Buddhaschaft und wohnt jetzt als Amidabutsu in seinem Land, dem Reinen Glücksland des Westens. Seit seiner Erlangung der Buddhaschaft sind schon zehn Weltzeitalter vergangen.

Das Gelübde des Hôzô-Bodhisattva, alle Lebewesen zu erretten, ist für einen Bodhisattva üblich. Denn das Bodhisattva-Ideal des Mahâyâna-Buddhismus ist, die Buddhaschaft nur durch die Errettung aller anderen Lebewesen zu erlangen. Dies kommt aus der unbegrenzten, auf alle Lebewesen bezogenen Liebe des Bo-

dhisattva, der durch die vollkommene Erkenntnis von dem Wahn der egozentrischen Unterscheidung des Ich von dem Anderen befreit ist. Die Gelübde-Formel: „Ich gelobe, unermesslich viele Lebewesen zu erretten!“ spricht auch heute noch z. B. der Mönch im Kloster des Zen-Buddhismus jeden Morgen und jeden Abend.

Diese Hôzô-Bodhisattva-Geschichte könnte also für einen Buddhisten, der selbst nach dem Bodhisattva-Ideal strebt, ein gutes, ermunterndes Beispiel abgeben. Aber dem an sich selbst verzweifelnden Buddhisten, der das Bodhisattva-Ideal hat aufgeben müssen, bedeutet dieselbe Begebenheit etwas völlig anderes. Bei der Lektüre dieser Hôzô-Bodhisattva-Geschichte hält sich Hônen-shônin für eines der Lebewesen, deren Errettung Hôzô-Bodhisattva gelobt hat. Nun ist ihm das Gelübde des Hôzô-Bodhisattva nicht mehr das Mustergelübde des Bodhisattva, sondern seine Verheißung der Errettung der Menschen, die durch eigenes Streben nicht die Erleuchtung zu erlangen vermögen. Diese Verheißung lautet, so wie Hônen-shônin es versteht, ganz einfach: „Wenn du andächtig meinen Namen hersagst, wirst du in mein Reines Glücksland des Westens hinübergerettet“, und die erlangte Buddhaschaft des Hôzô-Bodhisattva, d.h. Amidabutsu, überzeugt Hônen-shônin davon, daß sich die Verheißung erfüllt, d.h. daß die Errettung gewiß ist.

Vor diesem Hintergrund steht jene Zeile: „Nembutsu entspricht dem verheißenden Gelübde des Amidabutsu.“ Mit dem theistischen Glauben an Amidabutsu wandte Hônen-shônin sich jetzt ausschließlich dem Nembutsu als dem Erlösungsweg zu, der dem Tiefstand der menschlichen Natur im Endzeitalter entspricht. Der Mensch kann weder durch verdienstvolle Werke noch durch Meditationsübung gerettet werden, sondern allein durch andächtiges Nembutsu. Hier findet also eine völlige Umkehrung statt, und zwar vom Standpunkt des errettenden Bodhisattva zudem des zu errettenden Lebewesens, vom beschwerlichen Weg der vollkommenen Erkenntnis zum leichten Weg des ergebenen Glaubens, oder vom Tor des heiligen Pfades zum Tor des Reinen Landes, wie es der buddhistische Terminus ausdrückt.

Schnell verbreitete sich dieser Glaube weit unter dem Volk, und um Hônen-shônin bildete sich eine Gemeinde. Diese Gemeinde besteht noch heute unter dem Namen „Jôdo-shû“, Sekte des Reinen Landes. Nach dem Glauben dieser Sekte kann der Nembutsu-Gläubige erst mit dem Tode in das Reine Glücksland des Westens hinübergerettet werden. Das Glücksland als „reines“ Land soll „jenseits“ des irdischen Landes als „unreinem“ Land liegen, und der Mensch, der zu seinen Lebzeiten wegen seiner Verderbtheit der Reinheit nicht teilhaftig werden kann, muß den Tod abwarten, um ins Jenseits hinein zu dürfen. Die Vorstellung vom Westen, in dessen Richtung sich das Glücksland befinden soll, stellt auf dem Wege über den Sonnenuntergang die gedankliche Verbindung mit dem Tode her. Es heißt, daß Amidabutsu in der Todesstunde mit seiner Bodhisattva-Schar an das Sterbebett des Gläubigen tritt, um ihn abzuholen. Darauf soll sich der Gläubige erwartungsvoll durch die der Verheißung entsprechenden Nembutsu vorbereiten. Diese Vorstellung, daß der Tod der Augenblick der Errettung ist, ist für die Sekte charakteristisch. In jedem ihrer Tempel findet sich ein Bild von Amidabutsu, der

dem sterbenden Gläubigen entgegenkommt. Dieser Augenblick ist in der mittelalterlichen japanischen Kunst mehrfach Gegenstand berühmter Darstellungen gewesen.

Ich möchte noch einmal kurz die folgenden wichtigen Punkte zusammenfassen:

1. Die mit der Geschichtsauffassung der damaligen Zeit als der Endzeit verbundenen Verzweiflung des Menschen an sich selbst.
2. Den theistischen Glauben an die Erlösungskraft des Amidabutsu.
3. Die Heilsordnung, die aus der Verheißung des Buddha einerseits und aus der erwartenden Vorbereitung des Menschen andererseits besteht.

In diesen Punkten hat der Glaubensbuddhismus eine gewisse Ähnlichkeit mit dem prophetischen Glauben. Ist der Nembutsu-Glaube (oder auf dieser Stufe richtiger: Amidabutsu-Glaube) nun prophetischer Glaube oder nicht? Diese Frage hängt mit einer anderen Frage zusammen, nämlich ob der Amidabutsu-Glaube echt buddhistisch ist. Um diese Frage zu beantworten, möchte ich nun das Nembutsu noch eingehender untersuchen, und zwar am Beispiel des Shinran-shōnin, der das Wesentliche der Nembutsu-Lehre des Hōnen-shōnin bis zur letzten Konsequenz durchgeführt hat, und um sich eine große Gemeinde „Jōdo-shin-shū“ (Die wahre Sekte des Reinen Landes) bildete.

(4)

Ich kann diese Probleme hier leider nicht alle angreifen. Die Untersuchung beschränkt sich in diesem Zusammenhang hauptsächlich auf das Verhältnis des Gläubigen zu dem Amidabutsu.

Bei dem Nembutsu-Glauben verhält es sich offenbar so: Der Gläubige ruft mit der Nembutsu-Formel „Namu-Amidabutsu“ Amidabutsu andächtig an, und Amidabutsu seinerseits schenkt dem Gläubigen barmherziges Gehör, so daß zwischen dem Gläubigen und Amidabutsu eine theistische persönliche Glaubens- und Erlösungsbeziehung besteht.

Das ist aber nach Shinran-shōnin nicht der Fall. Er sieht die Beziehung zwischen Amidabutsu und dem Gläubigen auf folgende Weise: Amidabutsu hat sich in die Worte „Namu-Amidabutsu“ verwandelt, und der Gläubige soll gänzlich leer werden, um das Namu-Amidabutsu zu empfangen, damit er selbst zum Namu-Amidabutsu wird. Im Namu-Amidabutsu werden also Amidabutsu und der Gläubige eins. Hier handelt es sich offenbar um eine Art mystischen Glaubens.

Diese Umwandlung des Nembutsu-Glaubens von der prophetischen zur mystischen Tendenz vollzog sich deswegen, weil Shinran-shōnin nicht auf den rettenden Amidabutsu, sondern auf das errettende Wort „Namu-Amidabutsu“ Gewicht legte und folglich die Errettung der Lebewesen nicht als persönliche Verheißung, sondern als die im Namu-Amidabutsu vollendete Tatsache ansah. Betrachten wir das etwas näher.

1. Das Dogma, daß Amidabutsu zu den menschlichen Worten „Namu-Amidabutsu“ geworden ist und sich selbst dem Menschen übergibt:

Nach der angeführten Hôzô-Bodhisattva-Geschichte erlangte Hôzô-Bodhisattva seine Buddhaschaft nur deswegen, weil er die Errettung der gesamten Lebewesen vollbracht hatte. Amidabutsus Erlangung der Buddhaschaft bedeutet also zugleich die vollzogene Errettung der Lebewesen. Errettung heißt hier, von Seiten des Buddha: „In dieselbe Buddhaschaft herüberziehen“. Das ist nur auf die Weise möglich, daß Amidabutsu den Lebewesen seine erlangte Buddhaschaft gänzlich überantwortet. „Buddhaschaft erlangen“ bedeutet ohne weiteres: „Die erlangte Buddhaschaft dem Lebewesen übergeben“. Das ist die Ichlosigkeit des Buddha. Die Buddhaschaft ist ja die vollbrachte, durchgeführte Ichlosigkeit. Wie kann er aber den Lebewesen, die von Natur aus zur Buddhaschaft unfähig und ungeeignet sind, seine Buddhaschaft überantworten? Darüber soll Amidabutsu nachgedacht haben, als er fünf Weltzeitalter hindurch Bodhisattva war. Um sich selbst nun den Lebewesen in der ihnen gemäßen Form zu überreichen, ist Amidabutsu zum menschlichen Wort geworden, zu den Worten: „Namu-Amidabutsu“. Das Namu-Amidabutsu ist also eigentlich nicht die Formel des menschlichen Hersagens, sondern die Form der Buddhaschaft, in der sich Amidabutsu den Menschen überreicht hat. Die Worte: „Namu-Amidabutsu“ werden hier also exegetisch anders gedeutet als vorher. Nach Shinran-shônin bedeuten diese Worte nicht: „Ich gebe mich dem Amidabutsu hin“ oder: „Verehrung sei dem Amidabutsu“, also keinen ergebenen lobpreisenden Anruf, sondern umgekehrt: „Ich bin Amidabutsu, der die Errettung der Lebewesen, die sich ihm hingeben, vollbracht hat“, also des Amidabutsu eigene Ankündigung und Verkündigung der Errettung der Lebewesen. Mit diesen Worten ist die Buddhaschaft des Amidabutsu dem Menschen, der selbst die Buddhaschaft nicht zu erlangen vermag, überantwortet.

Amidabutsu hat sich in die Worte: „Namu-Amidabutsu“ verwandelt. Hier darf ich vielleicht an den christlichen Glauben erinnern: „Das ewige Wort Gottes ist in Jesus Christus Fleisch geworden.“ Das typische Merkmal des Amidabutsu besteht aber darin, daß er zu den menschlichen Worten geworden ist. Das bedeutet für den Gläubigen viel. Ein Nachfolger des Shinran-shônin sagte z. B. „Besser ein gemaltes Bild des Amidabutsu als eine Amidabutsu-Statue, besser die Worte Namu-Amidabutsu als ein gemaltes Bild.“ Bilder und Statuen stehen vor uns. Es ist noch ein Abstand vorhanden. Worte dagegen werden, wenn wir sie aussprechen, zu unseren Worten, d. h. im Sprechen werden Worte und wir eins. Amidabutsu dringt also durch das Medium der Worte, indem er gesprochen wird, in den sprechenden Gläubigen ein und wird mit ihm eins. Ein Gläubiger sagte: „Jeder Atemzug, mit dem ich ‚Namu-Amidabutsu‘ hersage, ist Amida-san.“ (Amida-san ist ein vertraulicher Ausdruck für Amidabutsu.) Bei der Wortwerdung des Amidabutsu ist entscheidend, daß Amidabutsu kein theistischer Erlöser, kein persönlicher Heiland ist, sondern daß die Worte „Namu-Amidabutsu“ allein selig machen. Nachdem Amidabutsu mit erlangter Buddhaschaft gleichzeitig alle Lebewesen errettet hat, beschäftigt er sich nicht mehr persönlich mit der Errettung des einzelnen Gläubigen, weil er mit dem „Namu-Amidabutsu“ alles für die Er-

rettung Notwendige getan hat. Außer dem „Namu-Amidabutsu“ behält sich Amidabutsu nichts vor, womit er dem Einzelnen gegenüber seinen Gnadenakt ausüben könnte. Hier gibt es kein Problem der Gnadenwahl. Amidabutsu ist nichts anderes als das „Namu-Amidabutsu“, d.h. Amidabutsu ist nichts, nur „Namu-Amidabutsu“ existiert als Amidabutsu, den Menschen zugeordnet. (Ein führender Theologe und Priester der heutigen Shin-Sekte stellt dieses Verhältnis im Anschluß an die mythische Vorstellung vom Glücksland des Westens so dar: „Nach Vollendung des großen Werkes, des ‚Namu-Amidabutsu‘, hat sich Amidabutsu in seine Heimat, das Reine Glücksland des Westens, zurückgezogen.“) Hier besteht also auch keine gespannte Willensbeziehung zwischen Gott und Mensch. Als Heilsordnung bleibt nur die Beziehung zwischen dem „Namu-Amidabutsu“ und dem Menschen. Hier liegt der Ansatz zur Mystik.

Amidabutsu ist mit dem Namu-Amidabutsu zu uns hergekommen. Daher ist es für Amidabutsu nicht nötig, dem Sterbenden in besonderer Weise entgegenzueilen, um ihn in sein Glücksland zu holen. Dementsprechend findet man im Tempel der Shin-Sekte jenes Bild des Amidabutsu, der dem sterbenden Gläubigen entgegenkommt nicht. Das Reine Land ist nicht im geographischen Westen, sondern das Namu-Amidabutsu ist das Reine Glücksland.

2. Glaube als Annahme des Namu-Amidabutsu und „Hersagen“ des Namu-Amidabutsu als „Annehmen“ des Namu-Amidabutsu:

Es kommt nun allein darauf an, ob der Mensch das Namu-Amidabutsu als die ihm überreichte Buddhaschaft, also als seine Errettung annimmt oder nicht. Der Gläubige muß nur selbst leer werden, um das Namu-Amidabutsu zu empfangen, und dieses Leerwerden für die Empfängnis heißt „Glauben“. Der Gläubige, der weiß, daß er von dem leidenschaftlichen Ich-Bewußtsein unheilbar befleckt ist, hält es für unmöglich, von selbst leer, lauter und rein zu werden. „Ich bin als solcher zur Hölle bestimmt“ sagt Shinran-shônin. Die Empfängnis des Namu-Amidabutsu ist also nichts weiter als das Eindringen des Namu-Amidabutsu in die Seele des Gläubigen, indem das Namu-Amidabutsu selbst das Ich-Bewußtsein hinwegräumt. Dies drückt ein Gläubiger aufgrund seiner Erfahrung so aus: „Das Namu-Amidabutsu hat mich meiner selbst beraubt.“ Der Glaube ist demnach für den Gläubigen das Namu-Amidabutsu selbst, das in seine Seele eingegangen ist. Oder das Namu-Amidabutsu wird in der Seele des Gläubigen zum Glauben. Shinran-shônin spricht vom Glauben, den er von Amidabutsu geschenkt bekommen habe. Diesen Standpunkt hat man als den Standpunkt der „schlecht-hinigen Kraft des Anderen“ bezeichnet.

Nun vollzieht sich das Eindringen des Namu-Amidabutsu allein in dem Hersagen des Namu-Amidabutsu. Dieses Hersagen ist also eigentlich nicht „Sprechen“ sondern umgekehrt „Hören“ des hereinkommenden Namu-Amidabutsu, d.h. das Namu-Amidabutsu hersagend, hört der Gläubige die Verkündung, daß er errettet wird. „Nur hören! Nur hören! Hören bis zum Einswerden mit dem Namu-Amidabutsu!“ ist eine Losung der Nembutsu-Gläubigen. Glauben ist Hören, sagt Shinran-shônin. Theologisch gesehen ist dabei ein einziges Mal das Hersagen des

Namu-Amidabutsu hinreichend, um die Verkündigung von der Errettung zu hören und das Namu-Amidabutsu als die Buddhaschaft anzunehmen. Erfahrungsgemäß ist es aber nicht so leicht, dieses „Nur-Hören“ zu erlangen. Es dauert eine Weile, bis man so weit ist. Das wiederholte Hersagen ist also weder Lippenfrömmigkeit noch äußerer Verdienst. Es kommt dabei nicht auf das „wie oft“ sondern auf die innere Aufnahmebereitschaft an. Diese Aufnahmefähigkeit ist wieder ein Geschenk des Namu-Amidabutsu. Wenn ein Gläubiger dieses reine Hören erreicht, d.h. wenn es ihm klar wird, daß er schon errettet ist, dann wird ihm das Hersagen des Namu-Amidabutsu von selbst zum Dank, und in seinem dankbaren Hersagen des Namu-Amidabutsu wird die Errettung aller Lebewesen der übrigen Menschheit bekannt.

Die Eigenheit des Namu-Amidabutsu besteht darin, daß es niemals Bittgebet ist.

Zum besseren Verständnis einige Worte über die Errettung: Die Errettung im buddhistischen Sinne ist die Erlösung vom Leiden, dessen Ursprung der Buddhismus in der Ichheit des Menschen sieht. In „Wahrheit“ gibt es laut Buddhismus überhaupt nichts, was man als eine für sich bestehende Ich-Wesenheit oder das Selbst bezeichnen könnte. Die Ichheit ist also ein Wahn, der im Widerspruch zur Wahrheit steht. Hier entspringt das Leiden. Dem Buddhismus ist es also einzig darum zu tun, den Wahn der Ichheit loszuwerden. Dem Menschen aber, der nicht durch in Versenkung erlangter Erkenntnis vom Wahn der Ichheit zur Wahrheit der Ichlosigkeit erwachen kann, soll der Buddha seine Buddhaschaft überantworten, damit die Ichheit des Menschen absorbiert wird. Entmythologisiert betrachtet löst das Hersagen des Namu-Amidabutsu diese Ichheit auf.

Der Gläubige wird also in dem Augenblick errettet, in welchem er das Namu-Amidabutsu in sich aufnimmt. Solchem Glauben liegt nichts am erwartungsvollen Vorbereiten der Errettung, die erst mit dem Tode in Kraft tritt; er lebt vielmehr im irdischen Dasein durch Ichlosigkeit, Furchtlosigkeit, Gelassenheit und Liebe, die aus dem Namu-Amidabutsu-Hersagen fließen. Der Nembutsu-Gläubige empfängt also alles ichlos im Namu-Amidabutsu und handelt ichlos aus dem Namu-Amidabutsu heraus; und zwar nicht nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft, sondern auch im Hinblick auf Tiere oder Ereignisse. Ich gebe hierfür ein Beispiel: Es lebte einst ein Gläubiger, der Genza hieß und Bauer war (1842–1930). Bei der Feldarbeit verursachte ihm ein Bienenstich brennenden Schmerz. Er sagte: „Oh! Herrlich, daß du, Kleine, auch einen Stachel hast!“ „Namandab, Namandab“ her-sagend arbeitete er weiter. Das ganze Dorf war der Meinung, daß man eine störrische wilde Kuh zu Genza bringen sollte. Genza legte sich im Stall neben die Kuh und streichelte sie die ganze Nacht mit der Hand und sagte liebevoll Naman-dab her. Schon am folgenden Tag wurde die Kuh ganz zahm und fing gehorsam an, zu arbeiten. Solche Nembutsu-Gläubige aus dem Volk nennt man „Myôkô-nin“ (Lotosblumen unter den Menschen). Der Nembutsu-Glaube bringt sie bis zum heutigen Tage immer wieder neu hervor.

(5)

Erst in Japan sind reine Nembutsu-Gemeinden gegründet worden. Diese Art Sekte hat für die Stellung des Buddhismus in der japanischen Gesellschaft einige wichtige Veränderungen und Neuerungen mit sich gebracht.

1. Diese Gemeinden stellten die hoffnungslose Verlorenheit des sündigen, unbegabten Menschen einerseits und das schlechthinnige Vertrauen zur unermeßlichen Erlösungskraft des Nembutsu andererseits fest. Deswegen verzichtete sie auf *kai* (Sanskrit: *śīla*, ethisch-asketische Zucht), die als die unentbehrliche Grundlage der ganzen buddhistischen Praxis gilt. Hōnen-shōnin lebte nach außen hin zwar als Asket, gab aber klar zu verstehen, daß die Erlösung unabhängig von der ethisch-asketischen Zucht sei. Er sagte z. B.: „Einerlei, ob man Fleisch oder Fisch ißt, es kommt einzig darauf an, ob einer das Namu-Amidabutsu hersagt oder nicht.“ (Bis dahin durfte ein buddhistischer Priester keinerlei Fleisch essen, weil er gelobt hatte, nicht zu töten). Oder: „Wenn einer deswegen das Namu-Amidabutsu nicht hersagen kann, weil er verheiratet ist, dann soll er wieder allein sein. Wenn einer dagegen das Namu-Amidabutsu nicht hersagen kann, weil er ledig ist, dann soll er sich zu diesem Zweck verheiraten.“ Shinran-shōnin ist in dieser Richtung noch einen Schritt weiter gegangen, indem er das Zölibat aufhob. Er selbst hatte vier Söhne und drei Töchter. Also hat die Shin-Sekte folgerichtig das Mönchstum nicht als den Stand der religiösen Vollkommenheit anerkannt. Die Nembutsu-Priester der Shin-Sekte sind heute alle verheiratet und tragen meist langes Haar wie Laien, während die Priester anderer buddhistischer Sekten sich heute noch den Kopf scheren.
2. Die älteren buddhistischen Gemeinden waren ausschließlich Asketen- und Gelehrten-gemeinden gewesen, die sehr eifrig religiöse Übungen betrieben und metaphysische Erörterungen führten. Dem Volk aber erschienen die älteren Priester hauptsächlich als Zauberpriester, die z. B. Gebete um Regen, Heilung, Wohlfahrt und dergleichen sprachen. Damit kamen sie zwar dem Verlangen des Volkes entgegen, verhinderten aber andererseits dessen religiöse Bildung. Im Gegensatz hierzu verzichtete der Nembutsu-Priester freiwillig durch seine Ehe auf die Eigenschaft des magischen Wundertäters, deren unbedingte Voraussetzung damals das Zölibat war.

Außerdem widerspricht im Grunde der Glaube an die unbeschränkte Erlösungskraft des Nembutsu, in dem der menschliche Wille gänzlich aufgehoben wird der Magie, die den Menschen anhand seiner angeblich übernatürlichen Kraft seine irdischen Wünsche erfüllen läßt. Die Nembutsu-Gemeinde ist die einzige Gemeinde, die in Japans Religionsgeschichte die Magie grundsätzlich abgelehnt hat.

Die älteren Gemeinden waren auch stark nationalistisch eingestellt, weil ihre einflußreichen Förderer der Kaiserfamilie und dem Adelsstand angehörten. Gesellschaftlich war ihr Hauptanliegen, für die Wohlfahrt des Staates zu beten. Die neu entstandene Nembutsu-Gemeinde hatte dagegen nichts mit dem älteren

Adelsstand und den höheren Kriegerfamilien zu tun; eine Verbindung zum Staat kam deshalb nicht zustande, weil die Nembutsu-Lehre ausschließlich Sünder, Unbegabte und Niedrige anspricht und das gesamte irdische Land „unreines“ Land nennt, so daß ihr der Staat gar nichts bedeutete. Die Nembutsu-Gemeinde entzog sich folglich dem Nationalismus. Hōnen-shōnin erwähnt in seinen gesamten Schriften den Staat nicht ein einziges Mal, Shinran-shōnin nur einmal und dazu an unwichtiger Stelle. Wegen der mangelnden nationalistischen Tendenz wurden die beiden in der letzten nationalistischen Zeit des zweiten Weltkrieges von den Nationalisten scharf angegriffen.

3. Durch die Aufhebung der Askese und die Verwerfung des Mönchtums traf sich die Nembutsu-Gemeinde mit dem Volk auf einer Ebene, da sie die gleichen religiösen Anliegen hatte. Auf dieser Basis, getrennt von magischer sowohl wie nationalistischer Tendenz, konnte die Gemeinde dem Volk die echte Wahrheit vermitteln. Zum ersten Mal in seiner Geschichte ist die Wahrheit des japanischen Buddhismus von Nembutsu-Priestern dem Volk mündlich und schriftlich gepredigt worden, und zwar in der damaligen Umgangssprache. (Die früheren Schriften waren im klassischen chinesischen Stil verfaßt und daher nur den Priester- und Gelehrtenkreisen zugänglich). Die Nembutsu-Gemeinde hat also unschätzbar viel dazu beigetragen, die religiöse Gesinnung des japanischen Volkes zu fördern und zu entwickeln; gleichzeitig hat sie auch die schwierige buddhistische Terminologie dem Volk zugänglich gemacht.
4. In der Nembutsu-Lehre ist im allgemeinen die entscheidende Bedeutung der Todesstunde und die Wiedergeburt im Reinen Glücksland enthalten; deswegen lag der Gedanke nahe, daß sich die Nembutsu-Gemeinde der Totenbestattung annahm. Schon von einem Nembutsu-Vorgänger (Kuya-shōnin, um 950) wird überliefert, daß er die Länder durchwanderte und Leichname, die verlassen am Wege lagen, Namu-Amidabutsu-hersagend verbrannte. Damals war die Feuerbestattung noch nicht üblich, man begrub die Toten in der Erde. Mit dem Nembutsu-Glauben jedoch verbreitete sich diese Bestattungsart schnell im Volke. Im Volksmund heißt noch heute „Sterben“ *ōjō* (Hinübergeburts ins Reine Glücksland) oder *jōbutsu* (Buddha werden) und der Tote heißt *hotoke* (Buddha). (Die Urgemeinde des Sâkyamuni als Mönchsorden beging keine besonderen Totenfeste.) Für die Nembutsu-Gemeinden, die weder vom Staat noch vom Adelsstand unterstützt wurden und für die außerdem die Einnahmen aus magischen Handlungen wegfielen, waren die Gelder solcher Begräbnisfeierlichkeiten von großer wirtschaftlicher Bedeutung. Die Nembutsu-Gemeinde ist also die erste Gemeinde des japanischen Buddhismus, deren Einnahmequellen hauptsächlich aus den Begräbniszeremonien flossen.
5. Die Shin-Sekte hat ihre Sonderstellung daher, daß von den Nachkommen der Familie des Shinran-shōnin einer nach dem anderen Oberhaupt der Gemeinde wird und die Verehrung als Hossu (Herr des Dharma) genießt. Der Grund hierfür liegt nicht allein in der Eheschließung des Gründers, sondern in der Verehrung des Gründers sowohl wie in der Hochschätzung des Familienwesens

in Japan überhaupt; dies hat mit des Gründers Lehre gar nichts zu tun. (Shinran-shônin selbst sagte z. B.: „Ich habe keinen Jünger“ oder „Niemals habe ich das Namu-Amidabutsu hergesagt, damit es meinen Eltern wohlerginge.“) Die Nachkommenschaft des Shinran-shônin, die mittlerweile in zwei Familienzweige geteilt ist, wurde mit der Zeit aristokratisch und steht der Familie des Kaisers verwandtschaftlich sehr nah. Die Frau des jetzigen Hossu ist eine Schwester der Kaiserin.

6. Statistik: (Die Zahlen sind nach Angaben des Kultusministeriums von 1956 abgerundet)

Tempel ca.	30000
Priester ca.	50000
Anhänger ca.	17000000
(Gesamtbevölkerung Japans ca.	90000000)