

Das Problem der Eschatologie bei der Jōdo-Schule des japanischen Buddhismus und ihre Beziehung zu seiner Heilslehre

Von **Yoshinori Takeuchi**
(Kyōto)

Um den Anfang des eschatologischen Denkens und Glaubens im Buddhismus zu finden, muß man bis zur frühen Zeit des indischen Buddhismus zurückgehen. Schon im Pali-Kanon gibt es einige Anzeichen der späteren Entfaltung dieses Glaubens, was bei der entsprechenden chinesischen Übersetzung besonders klar hervortritt. Auch seine Terminologie findet sich hier und da in diesem Kanon, wenn auch in einer ganz unbestimmten Weise.

Im allgemeinen werden die drei Perioden der buddhistischen Eschatologie folgendermaßen erläutert:

Die Zeit des rechten Dharma währt noch 500 Jahre über den Tod Buddhas hinaus; nach einer anderen Überlieferung 1000 Jahre. Während dieser Periode wird die Lehre Buddhas vollkommen befolgt, und die Schüler können die Frucht der erlösenden Weisheit in dieser Welt ernten.

Nach diesen 500 (bzw. 1000) Jahren kann man solche Arhatschaft nicht mehr erlangen. Zwar gibt es in dieser Zeit viele Schüler Buddhas, die ihm auf seinen Pfaden nachfolgen und seine religiöse Praxis perfekt vollbringen wie einst; aber sie können die Frucht der erlösenden Weisheit nicht mehr ernten. Diese *Zeit des verfälschten Dharma* dauert wiederum 500 (bzw. 1000) Jahre.

Schließlich beginnt die *Zeit der letzten Dinge* oder *des letzten Dharma*. Sie reicht bis in das Jahr 10000 der dritten Periode, in welcher es weder erlösende Erleuchtung noch die echte religiöse Übung gibt. Ohne geistige Lebendigkeit ist uns nur noch der Leichnam der Sūtren geblieben, und schließlich versinken nach 10000 Jahren, wenn die Welt durch die Kalpa-Feuer verbrannt wird, die Sūtren selbst in den Abgrund der Erde oder des Meeres.

Eine andere Methode der Zeitrechnung richtet sich mehr nach den geschichtlichen Tatsachen, nur ist die Dauer dieser Zeitabschnitte gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit etwa fünfmal länger. In dem Mahāyāna-Sūtra *Ta-chi-yüeh-ts'ang-ching* findet man auch eine Weissagung Buddhas über die fünf Grundtypen von Zeitaltern nach seinem Tod:

Im ersten Zeitalter werden seine Schüler mit Festigkeit die Weisheit erlangen können. Im zweiten Zeitalter werden seine Schüler mit Festigkeit die Versenkung erlangen können. Im dritten Zeitalter werden seine Schüler mit Festigkeit das Vielhören und Viellesen erlangen können. Im vierten Zeitalter werden seine Schüler mit Festigkeit das Bauen der Stupas, der

Tugend und der Glückseligkeit sowie die Buße erlangen können. Im fünften Zeitalter wird das reine Dharma verdeckt und unwirklich. Dabei gibt es viele Streitigkeiten. Es gibt nur eine Festigkeit der wenigen Guten.

Diese Darstellung erzählt auch von Ereignissen, die verderbliche Auswirkungen auf das jeweils folgende Zeitalter gehabt haben. Die genannten zwei Methoden der Zeitrechnung führen nun durch ihre Vermischung zu mannigfaltigen Weissagungen, und zwar gerade in der Zeit, da Schismen während der Verfolgungskrise des Buddhismus das Ende der „verfälschten Zeitalter“ fordern.

Solche Sütren wurden bald in das Chinesische übersetzt und bewirkten, daß eine große Angst in China aufflammte: man glaubte, die Welt sei in die dritte Epoche bzw. in die Zeit der letzten Dinge eingetreten. (Dies alles ereignete sich um die Mitte des 6. Jahrhunderts nach Christi Geburt).

Tatsächlich erlebte auch der chinesische Buddhismus nach einiger Zeit dasselbe Schicksal wie der indische. Nach der Blütezeit der buddhistischen Philosophie in China brach plötzlich die Zeit seiner Verfolgung an, und so wurden die Weissagung und Beschreibung des grausamen Zustandes der Endzeit in den Sütren ein brennendes Problem, eine bedrängende Frage für alle Buddhisten. Ein chinesischer Kaiser, begeistert vom Konfuzianismus, verbannte den Buddhismus aus seinem Reich. Er verbot seinen Völkern den buddhistischen Glauben und erließ eine Verordnung, nach der alle Mönche in das profane Leben zurückkehren sollten. Nun ging aber der chinesische Buddhismus in all diesem Elend und aller Verfolgung durchaus nicht zugrunde. Vielmehr läuterte er sich und besann sich mit starker geistiger Intensität wieder auf seine eigentlichen Ziele.

So kommt nach der Glanzzeit des theoretischen Buddhismus, der für seine Vorlesungen stets die Stadt bevorzugt hatte, eine neue Richtung zur Geltung: die existenzielle und praktische Religion des Buddhismus. Die beiden wichtigsten Repräsentanten dieser neuen Richtung sind das Zen und die Jôdo-Schule (auch Glaube des „Reinen Landes“).

Vom eschatologischen Standpunkt aus ist die Jôdo-Schule wichtiger. Es ist sehr aufschlußreich, daß gerade ihre Vorläufer in den meisten Fällen die Gelehrten waren, die sich vorher ganz der Kommentierungsarbeit an den Sütren ergeben hatten. Beeinflußt von den Worten und Taten ihrer religiösen Führer, und tief ergriffen von dem Urfaktum der Zeitlichkeit unseres Daseins, wendeten sie sich dem Glauben des Reinen Landes zu.

Die Zeitlichkeit des Daseins muß dabei als jenes Schicksal des Menschen überhaupt verstanden werden, das unserem Zeitalter angehört. — Wie der Glaube des Reinen Landes seine Probleme existenziell entfaltet, kann hier nicht im einzelnen erörtert werden. Ich beschränke mich daher auf die letzten Phasen dieser Entfaltung: auf die religiöse Wirksamkeit des Jôdo-Glaubens in Japan, besonders bei Shinran.

Nach Shinran entsprechen diese drei Perioden der Geschichte, d.h. des Gedeihens und Verfalls der Sütren in ihrem geistigen Gehalt den Wandlungen unseres Geistes, welche die religiösen Menschen in eigenen inneren Erlebnissen jeweils erneut vollbringen sollen. Und nach Shinran hängen diese drei Wandlungen des Geistes auch eng mit jenen drei Gelübden

Amida-Buddhas zusammen, die dieser, aus seinem großen Mitleid (*karuṇā*) heraus, für die sündigen Menschen getan hat, um sie in sein Reines Land zu führen. Die Triplizität des dreifachen Gelübdes, der dreifachen Periode der Eschatologie und der dreifachen Wandlung des religiösen Menschen ist ein Wesensverhältnis, das man, ohne Übertreibung, mit der Triplizität des absoluten, objektiven und subjektiven Geistes bei Hegel vergleichen kann. So entfaltet Shinran auch den letzten Teil seiner Hauptschrift *Kyōgyō-shinshō*, nämlich die „Phänomenologie des religiösen Geistes“ in dialektischer Methode.

Die erste Stufe des religiösen Geistes ist nach Shinran ästhetisch und ethisch. Im 19. Gelübde heißt es: „Wenn ich (d.h. Amida-Buddha) das Buddhawesen erlange, werden möglichst alle Lebewesen in allen Welten in ihren Totenbetten von mir aufgenommen werden, sofern sie zu ihren Lebzeiten mit allem Ernst und aller Treue die Tugend auf sich nahmen.“

Nach Shinrans Erläuterung entspricht dieses Gelübde jener religiösen Übung, welche das *Amitāyur-dhyāna-sūtra* den Anfängern nahelegt. Dieses Sūtra verlangt vom Glaubenden eine bestimmte Art der Versenkung. Zuerst soll er sich der Abendsonne zuwenden und sie solange anschauen bis er, auch mit geschlossenen Augen, ihr Bild klar vor sich sieht. Dann muß er den Fluß betrachten, wie er durchsichtig bis auf den Grund erscheint. Daraufhin soll er sich ihn vereist als breites Band von Lapislazuli vorstellen, auf dessen Grund es viele goldglänzende Ketten gibt, die gleich vielen sinkenden Sonnen leuchten.

Dies ist die Art, wie man in der Versenkung die Erde des Reinen Landes schaut. Dann kommen die Bäume des Reinen Landes, die Gebäude, die klaren Teiche mit vielfarbigem Lotosblumen usw. bis schließlich Amida-Buddha selbst und seine beiden Begleiter geschaut werden.

Man erkennt leicht: diese Art der schauenden Versenkung sind die sogenannten Kasiṇa-Übungen, die aus der Zeit des Urbuddhismus gut bekannt sind. Aber gemäß dem *Amitāyur-dhyāna-sūtra* bringt die schauende Versenkung, beim Einfacheren beginnend, durch allmähliche Fundierung die ganze komplexe Struktur und Pracht des Reinen Landes hervor.

Im Anschluß an die 13 Stufen der Kasiṇa-Versenkung, die vom Einfacheren zum Schwierigen führt, fordert dieses *Amitāyur-dhyāna-sūtra* das Vollbringen guter Taten von den Gläubigen. Aber die Aufzählung der Tugenden geht hier in die umgekehrte Richtung: beginnend auf der Stufe des höchsten Guten führt sie hinab bis zur untersten Stufe. Auch für den, der in seinem ganzen Leben nichts Gutes vollbracht hat, gibt es die Verheißung der künftigen Erlösung durch Buddhas Gnade, wenn er nur, von einem guten Lehrer unterrichtet, im Sterbebett zehnmal den Namen Buddhas anruft und seine Sünde bekennt.

Hier scheint eine Verwirrung in der Auslegung des *Amitāyur-dhyāna-sūtra* vorzuliegen, und so ist die Bedeutung seines Inhalts im chinesischen wie im japanischen Buddhismus vielfach erläutert worden. Viele erklären, daß das Reine Land, in welches alle Menschen, sowohl die Heiligen als auch die Toren und Bösen, aufgenommen werden können, kein echtes Reich der höchsten Erlösung sein kann, da das Höchste immer das Schwerste und

deshalb Seltenste sein müsse. Außerdem sei die Angabe dieses Sûtra, daß man durch zehnmaliges Anrufen des Namens Amida-Buddha erlöst werden kann, eine unbestimmte Aussage, da sie nur eine Ermunterung für die Anfänger bedeute, auf den Weg zum Nirvana zu gelangen.

Anders ist die Auffassung der im eschatologischen Bewußtsein stehenden Gläubigen. Für sie kann sich kein Mensch in der Gegenwart bzw. der Endzeit durch eigene Kraft zum Heiligen, zum Erleuchteten, machen, denn die Sünden der Menschen sind notwendig und unausweichlich durch die übermächtige Kraft der Zeit bedingt. Allein die Gnade Amida-Buddhas vermag für diese Zeit die Erlösung zu bringen. Der von der Zeit abstrahierende Idealismus des theoretischen Buddhismus kann es nicht verstehen, daß das Wesen des Amida-Buddha sich kraftvoll inmitten der Zeit ereignet, in welchem Wesensereignis sich die Wirklichkeit Buddhas durch das Karuṇā vollzieht. Für Shinran ist das Anrufen von Buddhas Namen nicht unsere eigene Tat; es kommt vielmehr aus dem Urwesen oder dem Wesensereignis Amida-Buddhas selbst. Buddha selbst ist der Ruf des Namens, ja das Anrufen seines Namens ist nichts anderes, als sein Gelübde zu vollbringen. So ist der Ruf des Namens die Ursache unseres Heils. Darum wird das Wesensereignis Amida-Buddhas zugleich auch zu unserem Ereignis, das heißt zu unserer Wesensaneignung.

So gibt es in dem *Amitâyur-dhyâna-sûtra* die Zweideutigkeiten eines „Offenbar“ und „Verborgen“. „Offenbar“ heißt: für das *betreffende Bewußtsein* klar und wahr, „verborgen“ dagegen: nur für den *echten Glauben* klar und wahr. — In diesem Sinne hat auch Hegel in seiner Phänomenologie die beiden Begriffe „für das Bewußtsein“ und andererseits „für uns“ (oder „für den Philosophen“) gebraucht. — Was das Bewußtsein zuerst unmittelbar als wahr und gut glaubt, das geht durch die Erfahrung des Scheiterns zugrunde, und aus dem, was als Verborgenes zunächst unmerklich tätig ist, entspringt das Ereignis unseres innersten Herzens.

Für Shinran ist die Kasiṇa-Versenkung ein Beispiel für die Versenkung überhaupt. Zugleich ist sie die leichteste, denn sie hat ein besonderes Objekt. Und jenes Verzeichnis der Tugenden wiederum ist leichter als die Versenkung. Das Gute der Tugend ist das Gute des extravertierten zerfahrenen Bewußtseins, das Gute der Versenkung das des introvertierten und gesammelten.

Aber der Mensch der Endzeit kann seinen Geist nicht mehr so konzentrieren wie die Heiligen in der alten Zeit. Mit heißem Wunsch zur Erlösung muß er immer seine Zerrissenheit im Grunde seines Wesens erfahren und so im Eifer nach dem höchsten Guten stets das radikale Böse als sein Wesen austragen. Aber gerade auf dem Wege solcher Zerrissenheit und Verzweiflung unseres Bewußtseins können wir, wenn die Situation reif dazu ist, dem Namen Amida-Buddha begegnen, der „wie ein großes Schiff vom Jenseits her zum Meer des Lebens und Strebens kommt, um den Menschen zu helfen“. (Shinran: *Shôzômetsu-wasan*, „Die Lobpreisungen der Gnade Amida-Buddhas in den letzten Dingen“, Nr. 53.)

Die zweite Stufe ist nach Shinran unsere Begegnung mit dem Namen des Amida-Buddha. Im zwanzigsten Gelübde heißt es: „Wenn ich das Buddha-

Wesen erlange, werden alle Lebewesen in allen Welten ganz gewiß ihren Wunsch erfüllt sehen, in meinem Reich wieder auferstehen zu können, sofern sie meinen Namen mit Andacht zu hören entschlossen sind, sofern sie die Wurzel aller Tugenden wachsen lassen und sich gänzlich schuldig bekennd mich um die Wiedergeburt in meinem Paradies bitten."

Nach Shinrans Erläuterung bedeutet dieses Gelübde die religiöse Entscheidung, sich mit seinem ganzen Sein dem Reinen Lande zuzuwenden. Zu dieser Entscheidung gelangt man nur auf dem Wege der Verzweiflung, d. h. durch das Bekenntnis der eigenen Endlichkeit und Sündhaftigkeit, auf welchem Wege man erst die kraftvolle Gnade vom Jenseits her erfahren und jenem Reinen Land angehören kann. Manchmal spricht Shinran von seinem Erlebnis der religiösen Entscheidung. So sagt er in einem Gespräch mit seinen Schülern einmal:

„Wenn wir glauben, daß wir durch das Wunder des Gelübdes Amida-Buddhas gerettet werden und dadurch in seinem Lande wieder auferstehen können und wenn demzufolge in uns der entscheidende Gedanke aufsteigt, Amida-Buddha bei seinem Namen zu rufen, dann läßt er uns auf der Stelle die Gnade der Aufnahme und des Niewiederverlassens zuteil werden. Man wisse: beim Gelübde Amida-Buddhas kommt es nicht darauf an, ob man jung oder alt, gut oder böse ist, sondern allein auf den rechten Glauben. Denn das Gelübde ist gerade dazu da, den Wesen in schwersten Sünden und mächtigster Leidenschaft zu Hilfe zukommen. Wer also an das Gelübde glaubt, der hat anderes Gute nicht nötig; denn es gibt nichts Besseres als den Namen Buddhas. Er braucht sich auch vor dem Bösen nicht zu fürchten; denn nichts Böses ist imstande, Amida-Buddhas Gelübde irgendwie zu stören.“ (Shinran: *Tannisho*, „Das Buch vom Bedauern des abweichenden Glaubens“, übersetzt von E. Ikeyama, Kyôto 1940, S. 4 f.) Hier stellt Shinran seine religiöse Entscheidung mit der Wurzel aller Tugenden, d. h. mit dem Namen Buddhas in engen Zusammenhang. Im folgenden setzt er diese Wurzel allen Tugenden noch schärfer entgegen.

„Selbst der Gute geht zum Reinen Lande ein, um wieviele leichter der Böse! Man pflegt aber gewöhnlich zu sagen: selbst der Böse geht zum Reinen Lande ein, um wieviele leichter der Gute! Das scheint zwar auf den ersten Blick begründeter zu sein. Aber es widerspricht dem Sinn des Gelübdes Amida-Buddhas (d. h. der Kraft des Anderen, *tarikî*). Denn wer eigenmächtig strebend sich bemüht, Gutes zu tun, dem fehlt der Wille, sich allein auf die Kraft des Anderen zu verlassen. Das aber entspricht nicht dem Gelübde Amida-Buddhas. Wer aber sein eigenwilliges Herz bekehrt und sich vertrauensvoll auf die Kraft des Anderen verläßt, der geht ein zum ‚Wahren Lande der Vergeltung‘. Amida-Buddha hat sein Gelübde aus Erbarmen darüber, daß wir lebende Wesen voll Leidenschaften uns auch ohne Übungen von Geburt und Tod befreien können. Seine Absicht besteht also gerade darin, daß der Böse Buddha werde. Gerade der Böse also, der sich auf die Kraft des Anderen verläßt, ist die eigentliche Ursache der Auferstehung. Also: auch der Gute geht zum Reinen Lande ein, erst recht der Böse!“ (*Tannisho*, a. a. O., S. 11 f.)

Anderswo heißt es:

„Ihr seid unbekümmert um Leib und Leben durch mehr als zehn Länder gewandert und zu mir gekommen. Das habt ihr allein in der Absicht getan, euch nach dem Weg zu erkundigen, der zur Wiederauferstehung dort in das ‚Allerseligste (Reine) Land‘ führt. Es ist aber ein großer Irrtum von euch, wenn ihr meint, ich wüßte außer dem Anruf des Namens Amida-Buddha andere Wege zur Hinübergeburt und wäre auch sonst in Lehrsätzen bewandert. Wenn ihr das meint, solltet ihr euch an die tüchtigen Gelehrten wenden, deren in der Südstadt wie im Nordgebirge viele sind. . . . Für mich, Shinran, gibt es nichts weiter, als daß ich an die erteilte Weisung des ‚Guten‘ (d. h. sein Lehrmeister Hōnen) glaube, und daß ich allein durch das Anrufen des Namens Amida-Buddha gerettet werde. Ich für meine Person weiß überhaupt nicht, ob der Ruf wirklich Karma sein kann, in das Reine Land zu gelangen, oder ob es nicht etwa auch Karma werden kann, der Hölle zu verfallen. Sollte ich aber wirklich der Hölle verfallen, weil mich der Weise Hōnen betrogen hat und ich Amida-Buddha bei seinem Namen gerufen habe, so würde es mich doch niemals gereuen. Wäre ich allerdings der Hölle verfallen, indem ich Buddha rief, während ich hätte Buddha werden können, wenn ich mich anderer Übungen befleißigt hätte, dann würde ich es sehr bereuen, daß ich mich habe betrogen lassen. Aber die Hölle wird ja sicherlich meine Wohnstätte sein, da ich zu keinerlei Übungen fähig bin. Ist das Gelübde Amida-Buddhas wahr, so kann auch die Lehre des Śākyamuni keine Lüge sein. Ist Śākyamunis Lehre wahr, dann können auch Zendōs Auslegungen keine Lüge sein. Sind Zendōs Auslegungen wahr, so können unmöglich Hōnens Weisungen Lüge sein. Sind aber Hōnens Weisungen wahr, dann dürfte wohl auch nicht ganz leer sein, was ich, Shinran, euch sage! Das ist alles in allem der Glaube meiner geringen Person. Ob ihr aber nun das Rufen des Namens annehmt und daran glaubt, oder ob ihr es verwerft, das bleibt eurem eigenem Ermessen überlassen.“ (*Tannishō*, a. a. O., S. 6 f.)

Dies klingt wie die *logique du pari* von Pascal. Shinran hat selbst auf seinem eigenen Wege die Beziehung zwischen dem Risiko und dem Zeugnis in der Entscheidung des Glaubens untersucht. In seinen Dichtungen spricht er: „Wäre die dreitausendfältige Welt auch ganz mit Feuer erfüllt, müßte der Glaubende doch seinen Weg hindurchgehen, um den Namen Buddhas zu hören. Dann kann er die Frucht der Unwandelbarkeit in seinem Glauben erlangen.“ (Shinran: *Jōdo-wasan*, „Die Lobpreisungen für Amida-Buddha und für sein Reines Land“, Nr. 31.)

Das Feuer der dreitausendfältigen Welt ist das des Weltendes. Die eschatologische Besinnung Shinrans über unser Dasein erreicht auf der zweiten Stufe der religiösen Erweckung den höchsten Ernst. Wie man die Wurzel der Tugend (d. h. den Namen Buddhas) wachsen lassen kann, wird von ihm mit dialektischer Schärfe eingehend erklärt.

Wie die erste Stufe dem *Amitâyur-dhyâna-sûtra* entspricht, so die zweite dem kleineren *Sukhâvatî-vyûha-sûtra*. In diesem Sûtra findet sich folgende Beschreibung: „Wenn ein Gläubiger sich sammelnd, den Namen des Amida-Buddha während eines oder zweier Tage bis zu sieben Tagen anruft, dann

wird Buddha gewiß jenem Gläubigen auf dem Totenbett erscheinen und ihn in seinem Reinen Lande empfangen.“

Dieses Hören und Festhalten ist für Shinran die Wiederholung der Entscheidung. Das zehnmahlige Rufen des Namens Buddhas ist dasselbe wie das Festhalten des Namens sieben Tage hindurch. Ja, das einmalige Rufen in der Entschiedenheit unserer Bekehrung und das wiederholte Rufen ein ganzes Leben hindurch bedeuten dasselbe.

Aber gerade in dieser Wiederholung des Rufens vollzieht sich der Schritt von der zweiten zur dritten Stufe, der immer mit Sicherheit das Ziel erreichen wird, da er von Amida-Buddha geleitet wird. Der Weg von der zweiten zur dritten Stufe ist der Widerspruch in uns zwischen unserem Trotz und dem Willen, schlechthin von Amida-Buddha abhängig zu sein. Die erste Begegnung, die uns schon die absolute Erfahrung vom Anderen, d.h. vom Transzendenten selbst zu sein scheint, ist in der Tat vorerst nur unser Erlebnis, unsere ichhafte Reaktion. Aber das, was dem Bewußtsein verborgen ist, wird ihm klar durch diese Wiederholung der religiösen Entscheidung, also durch das Festhalten des Namens. Man kann auch sagen: Nähe und Ferne des Reinen Landes zu unserer Welt eröffnen erst die Dimensionen, darin das Geschehen des Transzendierens unseres glaubenden Geistes echt möglich wird. Daher kann das eschatologische Schicksal uneres Daseins erst dann wahrhaft bewußt angeeignet werden, wenn der Schritt von der zweiten zur dritten Stufe vollkommen vollzogen ist. Nur ein Mensch, der diesen Weg gegangen ist, kann das echte Wesen der Eschatologie erkennen, gleichwie nur der Erwachte den Traum durchschauen kann.

Shinran definiert diese zweite Stufe des religiösen Bewußtseins, das sich ganz und gar dem Namen Buddhas überlassen meint, umgekehrt als das Sich-den-Namen(das Geschenk des Buddha)-widerrechtlich-Aneignen von unserer Seite aus. D.h.: Indem der Glaubende sich dem Namen Buddhas hinzugeben meint, läßt er in Wirklichkeit umgekehrt eben diesen Namen nicht als reines Geschenk vom Jenseits her zu, sondern will ihn vielmehr als sein eigenes Tun und seinen eigenen Gewinn erhalten. Diese Verkehrtheit unseres Bewußtseins, die als das Prinzip des Ich tief im Grunde unseres Daseins versteckt ist, ist nichts anderes als das, was die klassische Schule des indischen Buddhismus, Vijñānavāda, die *mano nāma vijñāna* nannte. Aber bei Shinran wird das Problem der Umkehrung aus der Verkehrtheit unseres Daseinsgrundes (*āśraya-parāvṛtti*) in engem Zusammenhang mit dem Rufen des Namens Buddhas in konkreterer und zugleich phänomenologisch durchsichtigerer Weise beschrieben, als in jenen nur abstrakten und daher schwer verstehbaren Spekulationen der Vijñānavādin.

Aber hier muß man beachten, daß das Erwachen vom Traum nicht *satori*, d.h. das Erlangen der erlösenden Weisheit ist. Eschatologisch gesprochen ist solch absolutes Wissen das, was der Heilige als Frucht seiner Anstrengungen in der ersten Periode vollbringen konnte. Es ist auch heute das Ideal des religiösen Menschen, der, von der Seite des Gläubigen her gesehen, den Weg der „Selbstheiligung“ gegangen ist. Dagegen bleiben auf dem Wege des Reinen Landes stets Nähe und Ferne dieses Landes von Bedeutung für den Gläubigen. Der in der Welt verwirklichte Name des

Amida-Buddha (das Gelübde des Amida-Buddha) ermöglicht das Transzendieren des Glaubens immer in einem doppelten Sinn: a) das Transzendieren ereignet sich über den Umweg des Transdeszendierens, b) das Transzendieren geschieht immer zugleich mit dem Transdeszendieren.

Das Zusammengehören von Transzendenz und Transdeszendenz ist nicht nur dem Glaubenden wesentlich, sondern Buddha selbst hat diese Doppeldeutigkeit. Buddha, (bzw. Tathāgata) bedeutet: Wer bereits auf diesem Weg von hier aus nach dort (*nirvāṇa*) gegangen ist und zugleich, wer auf diesem Wege von dorthin angekommen ist. Der Name Amida-Buddha ist eben dieser Weg, auf dem er als das Hin und Her erst als Persönlichkeit dem Gläubigen begegnen kann. Hegel hat einmal diesen Grundzug des Absoluten durch „egressus est regressus“ bezeichnet. Shinran aber hat versucht, diese zwei Wege in engster Zusammengehörigkeit mit dem Wesen des Namens Buddhas als Buddhas Zwiefalt zu charakterisieren. Wir können hier aber nicht im Einzelnen auf sein theologisches Denken eingehen. Stattdessen soll die buddhistische Eschatologie zum Schluß in ihrem transzendierenden und transdeszendierenden Charakter von zwei anderen Seiten neu betrachtet werden: Einmal von der subjektiven, und dann von der objektiven Seite. Für den Gläubigen hat die Eschatologie immer dieselbe Doppeldeutigkeit.

Die eschatologische Periode wiederholt sich immer im einzelnen. Wir besitzen im alltäglichen Leben natürlich nicht die Frucht der erlösenden Weisheit wie die Heiligen, aber wir sind wie jene ohne Angst und Zweifel in diesem Meer des Todes und der Sünde, weil wir blind sind. Bedrängt von deren Wirken ermessen wir erst die eigene Bodenlosigkeit.

Erst dann werden wir zur Suche unseres wahren Selbst und des wahren Sein getrieben, die etwas ganz anderes sind als diese vergängliche Welt. Mit allem Ernst streben wir dem Ideal des Theoretischen und Ethischen nach. Aber dieses idealistische Verhalten zum Leben ist in Wirklichkeit vergeblich und die ihm eigene Wahrheit nur eingebildet. Daher führt uns dieses Streben, mit äußerstem Ernst betrieben, zum Scheitern. Unsere Existenz, welche zuerst ihre Ruhe und Angstlosigkeit, die der erlösenden Weisheit der ersten Stufe entsprechen, verliert, und dann an ihrer eignen Tat verzweifelt, wiederholt darin die erste und zweite Periode der Weltzeitalter. Gerade in dieser Abgründigkeit seines Wesens begegnet man dem Namen Buddhas. Aber eben auf dem Wege dieser Begegnung mit dem Namen Buddhas müssen wir wieder zur Verzweiflung gebracht werden, da wir beim ersten Betreten noch nicht gelernt haben, wie tief die Abgründigkeit des Nichts unseres Ichs, d.h. die Absurdität unseres Trotzes ist. Erst in der Wiederholung der religiösen Entscheidung erfahren wir die Schwierigkeit (und zugleich die Einfachheit — oder man könnte sagen: die schwierige Einfachheit), das Wesen des Namens zu bewahren. Wie der Brunnengräber die vielen Schichten der Erde durchbohren muß, bis er auf die echte und reichste Wasserader trifft, um nun aus dem unerschöpflichen Quell Wasser entspringen zu lassen, so muß einer auch die vielen Qualen des Herzens erdulden und durchwandern, damit das echte Ereignis der Begegnung mit dem Namen Buddhas, (d.h. das standhafte Rufen des Namens)

in seinem Innersten geschehe. Wie auch in jenem Brunnen die ganze Druckkraft der Erde auf den Quellpunkt konzentriert ist, so ist im echten Rufen jenes Namens die ganze Kraft der Endzeit am Werk, und die Kraft des Herabdrückens verwandelt sich hier in die des Hinaufsteigens, des Entspringen-lassens, ja, je größer jene ist, desto mächtiger ist auch diese; das ist, was oben als die Zusammengehörigkeit des Transzendierens mit dem Transzendieren dargelegt worden ist.

So ist das Wesen der letzten Zeit erinnert und wiederholt in uns, wenn wir erfahren haben, wie wir dem Namen Buddhas echt begegnen und ihn bewahren können. Eben in dieser Erfahrung wird von uns auch jenes wahrgenommen, was ein eschatologischer Mythos von der Endzeit gesagt hat:

„Alle Sütren des Buddha werden in dieser Zeit in den Abgrund der Erde und des Meeres versinken, außer denen, die vom Reinen Lande predigen; ja, diese werden noch bis ein Jahrhundert nach der letzten Zeit des Kalpa-Feuers bleiben, um die Schmerz-beladenen Menschen zu erretten.“

Das Bleiben des Sūtra bedeutet hier das Wirken des Namens Buddhas. Das Sūtra ist hier all das Wirken des Buddha, welches in der Weise der Begegnung qualitativ ganz verschieden ist von dem, was die gewöhnlichen Sütren der „Selbstheiligung“ bedeuten. Als Gelübde ruft uns jene ganz von sich aus und ohne unser Zutun an, sofern wir das rechte Entsprechen zu lernen und auszutragen vermögen. Was Karl Barth von der Offenbarung und der Religion gesagt hat und was dem Paul Tillich neuerlich entgegenstellt, mag uns an das Problem der Gnadenreligion erinnern, das Rudolf Otto in seinem Werk *Gnadenreligion Indiens* als ‚Katzenweg‘ und ‚Affenweg‘ charakterisiert hat. Aber man darf Paul Tillichs Ansicht mit dem Synenergismus nicht verwechseln. Gottes Gnade ist zwar allein tätig, sofern der Glaubende ekstatisch (d. h. transzendierend-transdeszendierend) auf den Weg der Begegnung gelangt ist, — aber nicht so, wie der Wagen den unvorsichtigen Menschen auf der Straße umstößt! Auch die Vernunft selbst kann ekstatisch werden, wenn sie durch ihren eigenen Widerspruch auf ihren Grund geht, und von dort her wieder ihren Beruf wahrnehmend, sich in ein Gespräch mit dem Transzendenten einläßt, — mit einem Worte: sofern sie echt dialektisch ist.

Wie oben bereits gesagt wurde, ist die Einschätzung der ersten zwei eschatologischen Perioden von Anfang an sehr zweideutig, da die erste Periode des echten Dharma zugleich die Blütezeit der Hīnayāna ist, während die zweite Periode, die der „Verfälschung“, als die Blütezeit des Mahāyāna angesehen werden muß, und da solche Zeitrechnungen auch im allgemeinen in Indien aus dem Mahāyāna kommt; selbst Nāgārjuna und Vasubandhu gehören in die zweite verfälschte Periode, wie es in dem *Mahā-māyā-sūtra* klar steht.

Für die chinesische und insbesondere auch für die japanische Jōdo-Schule ist dieses Problem ganz klar. Die chinesische Jōdo-Schule ist sich zuerst der Bedeutung der dritten Periode bewußt, in deren Anfang sie ihr leidenvolles Leben hatte führen müssen. Der japanische Buddhismus beginnt nach Shinrans Rechnung erst mit dem Eintreten dieser dritten Periode, als, wie Shinran meint, Prinz Shōtoku sein Leben nach den späteren Prinzipien der

Jōdo-Schule zu führen suchte. Die äußerste zeitliche und räumliche Entfernung vom Urbuddhismus hier in Japan erregte die Sehnsucht nach dem eigentlichen Buddhismus gerade am Ende des Altertums und zu Anfang des Mittelalters, und brachte die Bewegung des „Zurück zum Geiste des Urbuddhismus“ sowie die geschichtsphilosophische Besinnung vom eschatologischen Standpunkt aus hervor. Als Ergebnis dieses Vorganges gewinnt Shinran das Bewußtsein, daß diese Zeit der größten Entfernung vom Urbuddhismus der Erfüllung des Gelübdes Amida-Buddhismus entspricht, dessen Prediger Gotama-Buddha ja eigentlich ist.

Professor Keiji Nishitani hat sich zu diesem Problem geäußert. Ich möchte hier seine Gedanken im folgenden kurz interpretieren und zugleich durch meine eigene Auffassung ergänzen. Der Einfluß der Reformation im japanischen Buddhismus des Mittelalters war so reich, radikal und auch fortwirkend, daß in der ganzen japanischen Geschichte nur die Restauration der Meiji-Zeit ihrer Bedeutung nach damit verglichen werden kann. Da dieser aber in Wirklichkeit die religiöse Grundlage fehlte, bleibt für Japan jene das einzige substanzielle Ereignis einer Kultursynthese und einer fest gegründeten Einheit des Lebens, das sich tief in das religiöse Bewußtsein des Japaners einwurzelte.

Vor dieser Zeit stand der japanische Buddhismus auf der Stufe des „Ästhetischen“. Man kann hier die Philosophie und Spekulation der Mönche dieser Zeit außer acht lassen, da sie nur von wenigen Intellektuellen, unabhängig vom Volksglauben der Zeit, hervorgebracht wurden. Dagegen glaubte die breite Masse des Volkes an einen Buddha, der sie mit Glück beschenken und ihnen helfen sollte, der Gefahr zu entgehen. Durch die buddhistische Lehre und aus eigenem Erleben wußten sie wohl von der Vergänglichkeit und Unwahrheit des alltäglichen Lebens, doch hingen sie an ihm und hofften, daß Buddha ihnen Wohltaten in ihren Gefahren erweisen würde. Sie waren von solchen Wunderbeweisen abhängig, die allerdings nach ihrer Meinung nur selten und nur bei ungewöhnlichen Ereignissen geschehen würden. Sie glaubten an die Charismata in den Dingen und Personen und nahmen den Sinn des eigentlichen buddhistischen Lebens noch nicht ernst. Die prächtige und romantische Zeremonie der Tendai-Schule oder anderer Sekten aus jener Zeit des japanischen Buddhismus befriedigte diese Bedürfnisse des Volkes vollauf. Die Vorliebe des Volkes für den Erweis und die Bezeugung des seltsamen Wunders, die nichts anderes sind als eine andere Form der „Frucht der erlösenden Weisheit“, beweist uns, daß der Buddhismus in Japan damals noch nicht die Einheit des religiösen Lebens mit dem profanen vollbracht hat.

Dieses geistige Verhältnis hängt eng damit zusammen, daß man damals im Buddhismus auf ästhetische Weise glaubte. Man bewunderte die Schönheit der Gemälde und Statuen Buddhas und schwärmte für die Pracht des Reinen Landes. In dieser Stimmung vermischten sich die Haltung einer „Welt- und Lebens-Negierung“ mit der einer „Welt- und Lebens-Bejahung“, und ähnlich zwei Polen potenzierten sich beide Haltungen durch wechselseitige Vermittlung. „Ästhetisch“ wird dieses Verhalten deshalb genannt, weil der Pol der Affirmation, gewürzt durch den der Negation, positiv und

stark wird, und man um so mehr vom Genuß des Lebens abhängig geworden ist.

Wie die Abendsonne die Farben der Gewächse und die Formen aller Dinge auf der Erde stärker hervortreten läßt, und auch am Himmel einen leuchtenden Farbenglanz fast wie im Reinen Lande entfaltet, um kurze Zeit später das ganze Leuchten wieder in Finsternis verschwinden zu lassen, so ist auch jenes Leben nur eine phantastische Einheit von Schönheit, welche sich nur durch den Widerspruch des Diesseitigen und Jenseitigen, des Negativen und des Affirmativen bildet, jedoch nur eine scheinbare, momentane Harmonie der beiden zuwege bringt. Sie verdeckt nur den Widerspruch, ohne ihn wirklich aufzuheben. Erst der eschatologische Glaube macht diesem Buddhismus die radikale Unvereinbarkeit der profanen Welt und der religiösen Wahrheit in rücksichtsloser Schärfe bewußt. Auf das Eigentliche gesehen, ist das Dharma des Buddha ewig, und es soll so etwas wie eine Eschatologie im Buddhismus nicht geben. Dennoch, diese sein-sollende Einheit kann in Wirklichkeit nicht den ganzen Bereich der profanen Welt beherrschen. Es gibt sie nur selten — rein und schön, aber hin-fällig —, sie schmilzt schnell wieder dahin wie der Schnee am Sonnentage. Um sich in dieser Zerbrechlichkeit zu retten, muß man seine „schöne Seele“ vor der äußeren Welt schützen. Die ästhetische Einstellung dieses Glaubens findet in diesem Zeitalter starken Ausdruck in Malerei und Dichtung.

Erst die Eschatologie brachte die Kluft zwischen dem Alltäglichen und dem Religiösen, wie sie doch wirklich besteht, ganz klar zum Vorschein. Doch durch die Aufhebung dieses Widerspruchs im Leben wird die religiöse Wahrheit in der Konkretheit des alltäglichen Lebens verwirklicht und unser Leben auf der Erde heilig und religiös gemacht. Diese gegenseitige Durchdringung des Geistlichen und Irdischen wurde in Japan erst durch die Reformation des Zen- und Shin-Buddhismus gestiftet. Der echte eschatologische Glaube ist also eine Notwendigkeit für die Reinigung und Übung des buddhistischen Gemütes. (Freies Zitat aus M. Kōsaka u. K. Nishitani in: *Genealogie und Struktur des japanischen Geistes*, Jiyū, Dez. 1959 — Jan. 1960.)

Ich möchte dieser Beurteilung von Professor Nishitani vollauf zustimmen. Ich versuchte hier, allein von der Seite der Jōdo-Schule her, zu zeigen, wie dergleichen möglich wurde.