

Zur Inszenierung katastrophaler Umstände, deren Abwendung und Rekonstruktion: Über die Rolle des Mappō-Gedankens bei Shinran

Vortrag beim Jahrestreffen des AJR, 4. Mai 2012

Markus Rüsç, Freie Universität Berlin

1. Einleitung

Es liegt im Allgemeinen nicht ganz fern, sich Religion stets in Verbindung mit Katastrophen vorzustellen – sei es über eine Rhetorik, das Alltägliche in etwas Katastrophales zu verwandeln oder das Katastrophale in etwas Alltägliches. Im ersten Fall fungiert die Religion wesentlich als moralischer Lehrmeister gegenüber einer bestimmten Form von Dekadenz, im zweiten nimmt sie die Rolle einer Methode zur Stressabwendung ein. Auch wenn die möglichen Aufgaben von Religionen hiermit nur verkürzt beschrieben sind, so lassen sich diese Kategorien problemlos auf die Lehre des japanischen Mönchs Shinran (親鸞, 1173-1262) anwenden – wesentlich die zweite Form der Umwendung des katastrophalen Zustandes in einen alltäglichen. Diese Katastrophe findet seine (vorläufig)¹ höchste Ausgestaltung in dem Mappō 末法-Gedanken. Im Zuge dieser Vorstellung einer für die buddhistische Lehre katastrophale Zeit wurden vielfach Überlegungen angestellt, wie diese Zeit beschaffen sei und wie man mit ihr umgehen müsse. Dass dieser Endzeitgedanke für Shinran eine wesentliche Rolle eingenommen haben muss, deutet sich bereits in dem Titel eines seiner wesentlichen Schriftzeugnisse an – dem *Kyō-gyō-shin-shō* (教行信証, „[Das Buch zu] Lehre, Praxis, Glaube und Zeugnis“; 1255). Hier tauchen die drei im Zusammenhang mit dem Mappō-Gedanken wesentlichen Begriffe auf sowie der des Glaubens, welcher eine zentrale Rolle innerhalb der Lehre Shinrans einnimmt und eine kontraintuitive Definition erhält.

Es soll daher im Folgenden gezeigt werden, wie mit dem Mappō-Gedanken bei Shinran umgegangen wird und in welcher Weise dieser Umgang eine neuartige Reaktion auf dieses Konzept darstellt. Dazu werde ich in fünf Schritten vorgehen: im Anschluss an eine kurze Darstellung der wesentlichen Punkte des Mappō-Gedankens wird exemplarisch anhand der Höllenvorstellungen das speziell Katastrophale hervorgehoben. Es folgt eine kurze Darstellung von Shinrans Lehre und eine Darstellung der Einbettung des Mappō-Gedankens. Im Fazit schließlich wird nochmals konkret auf den Titel dieser Untersuchung eingegangen – auf den Prozess der Inszenierung, Abwendung und Rekonstruktion katastrophaler Umstände. Damit soll nicht zuletzt herausgestellt werden, dass Shinrans Lehre in gewisser Weise beide Formen der oben beschriebenen Aufgaben von Religionen vereint.

¹ Welche der gängigen Methoden zur Errechnung des Eintritts der Mappō-Zeit man auch heranzog, es galt, dass man sich zu Shinrans Zeiten bereits in der Mappō-Zeit befand. Allerdings wurde noch eine Zeit nach Mappō (法滅, *hōmetsu*) angenommen, die in der Zukunft eintreten und in der die buddhistische Lehre mit allen drei sie konstituierenden Momenten – des Zeugnisses, der Praxis und der Lehre – schlichtweg nicht mehr existent sein würde.

2. Zur Bestimmung des Begriffs „Mappō“²

Die Zeit des Mappō stellt in der Vorstellung des Buddhismus eine Epoche dar, die am Ende einer degenerativen Phase der buddhistischen Lehre steht. Die Epochen der buddhistischen Lehre nehmen, so stellte man sich vor, ihren Ausgang in der Zeit des Lebens von Buddha (Japanisch: 釈迦在世, *Shaka zaise*) und münden zunächst in die Shōbō-Zeit 正法 – die Zeit der wahren Lehre. Es folgt die Zōbō-Zeit 像法, die Zeit, in der die Lehre nur noch ein bloßes Abbild der ursprünglichen ist. Abschließend tritt die Mappō-Zeit ein, die Endzeit (der buddhistischen Lehre).³ Diesen späteren zwei Zeiten kommt jeweils ein wesentliches Moment des Buddhismus abhandeln. Während in der Shōbō-Zeit noch Lehre, Praxis und Zeugnis stattfinden, verliert die Zōbō-Zeit das Moment des Zeugnisses (also der Erleuchtung) und die Mappō-Zeit das der Praxis. Das heißt, dass die Menschen in dieser Zeit lediglich dem Namen nach Mönche sein und etwa Askese betreiben können, jedoch werden sie damit nicht auf den Weg zur Erleuchtung geführt. So sah man mit dem errechneten Eintreten der Mappō-Zeit verschiedenste Phänomene als deren Beweis an wie Kriege, Unruhen, Katastrophen oder etwa das Auftreten der fünf Unreinheiten (五濁, *gojoku*). Eine wesentliche Reflexion über diese Zeit geschah bereits im *Mappō tōmyōki* (末法燈明記, „Aufzeichnungen zu den hellen Lichtern in der Mappō-Zeit“; 801) von Saichō (最澄, 767-882),⁴ in welchem versucht wurde, die Kritik an Mönchen und Nonnen abzuwenden, indem argumentiert wurde, dass diese Kritik in der Mappō-Zeit nicht mehr anwendbar sei (hierauf wird später noch Bezug genommen). Hier kann also schon gesehen werden, wie in den meisten Fällen ein „Mappō-Mantel“ konstruiert wurde, unter welchem jeder Gedanke an (Selbst-)Verantwortung „abgedeckt“ wurde (Ishida 1964: 245). Die Folge war bloße Resignation. Momente wie moralischer Zerfall und das Schwinden der Authentizität der buddhistischen Schulen wurden in einen Wirkungsbereich außerhalb des Selbst verwiesen, sodass kein Selbstbewusstsein um eigene Fehler kultiviert werden konnte. Um nun allerdings die Folgen dieses schlechten Kerns des Menschen und das katastrophale Ausmaß des Mappō abschätzen zu können, sei ein kurzer Exkurs auf die Höllenvorstellung des Buddhismus gegeben.

3. Kurzer Exkurs zur Vorstellung von Hölle und Paradies bei Genshin⁵

Die wesentliche Quelle für die Vorstellung von Hölle und Paradies (地獄, *jigoku* und 極樂, *gokuraku*) stellt das *Ōjōyō-shū* (往生要集, „Sammlung der Mittel zur

² Für einen umfassenden Überblick über die Geschichte des Mappō in Japan siehe Marra (1988a/b), für einen informativen, jedoch an vielen Stellen fragwürdigen Beitrag siehe Hiraizumi (1938).

³ Bei Michele Marra findet sich eine Übersicht über die verschiedenen Vorstellungen der Einteilung der drei Zeitalter (Marra 1988a: 25). Die allgemein verbreitete Vorstellung war eine Verteilung von 500-1000-10000 Jahren. Shinran selbst äußert sich hierzu im *Kyō-gyō-shin-shō* (Shinran 1971: 395). Darüber hinaus fand sich auch eine Einteilung in 5 mal 500 Jahre, wobei mit der vierten Zeit Mappō eingetreten war (siehe hierzu das *Anrakushū* (安樂集, „Sammlung zur sicheren Hinübergeburt“; erste Hälfte des siebten Jahrhunderts) von Dōshaku (道綽, 562-645) (Asano 1975: 152f.).

⁴ Über das Problem der Autorschaft in Bezug auf diesen Text wird an dieser Stelle hinweggesehen.

⁵ Für eine Darlegung der Genese von Höllen- und Paradiesvorstellungen siehe Kanaoka (1990), für Ausführungen zu Höllen- und Paradiesvorstellungen bei Genshin siehe Shirato (1990).

Hinübergeburts“; 985) dar, verfasst von Genshin (源信, 942-1017), dem sechsten Patriarchen der Jōdo Shinshū (浄土真宗, Wahre buddhistische Schule des Reinen Landes), durch den die Jōdo Shinshū – in ihrer damaligen Form – in Japan erstmalig in einer breiteren Art und Weise rezipiert wurde. Zunächst ist zu sagen, dass in diesem Werk auch positive Anreize und nicht allein negative Angstvorstellungen formuliert werden, namentlich in den sogenannten „zehn Freuden“ (十樂, *jūroku*). Notwendigerweise können hierbei diese „Freuden“ nicht in der Weise konstituiert sein, wie es die weltlichen Freuden sind, da dies der Abkehr von den sinnlichen Begierden (煩惱, *bonnō*) widersprechen würde. Sie lassen sich in ihrem freudigen Gehalt erst unter der Annahme, ein Wesen innerhalb des Paradieses zu sein, wirklich begreifen, aber gedanklich kann man bereits an sie herantreten. Somit erfüllen sie gleichzeitig die Funktion, dem Individuum zu versichern, dass sein Eintritt in das Paradies einen besseren Seinszustand zur Folge haben wird. Ganz anders allerdings verhält es sich im Fall der Hölle, wo klar mit negativen weltlichen Erfahrungen in übersteigerter Form gearbeitet wird. Diese Möglichkeit ergibt sich aus der ontologischen Gleichrangigkeit von dieser Welt und der Hölle über die Vorstellung der sechs Wege (六道, *rokudō*).⁶ Genshin unterscheidet acht Formen der großen Hölle,⁷ wobei interessant ist, wie die Verteilung der Menschen auf diese Bereiche ausfällt. Fallen die Mörder noch in die Hölle, die die geringsten Qualen aufweist, erfolgt die Erhöhung der Strafe in folgender Reihenfolge: Diebstahl – Ehebruch – Delikte mit Alkohol – Lügen – mit der buddhistischen Lehre nicht übereinstimmende Meinungen – Delikte an Mönchen oder Nonnen. In die letzte schließlich, in welcher alle Qualen tausendmal so stark sind wie die Qualen aller anderen großen und kleinen Höllen zusammen (Genshin 1970: 328), fallen jene, die Übeltaten in Bezug auf die buddhistische Lehre begangen haben.⁸ Zudem fallen nicht allein die Qualen in den einzelnen Höllenbereichen unterschiedlich aus, sondern auch die Aufenthaltsdauer des Einzelnen. So schwankt diese zwischen 500 Jahren und einer „mittleren Ewigkeit“ (中劫, *chūkō*) (Genshin 1970: 324 sowie 328). Die realistische Art und Weise der Beschreibung beginnt bereits bei der Darlegung der „geographischen“ Lage der einzelnen Höllen in Bezug auf die eigene Welt und reicht bis in die Darstellung der verschiedenen Foltermethoden.

Da das Paradies jener Ort ist, an den die guten Menschen (善人, *zennin*) und die Hölle jener, an den die schlechten Menschen (悪人, *akunin* bzw. 凡夫, *bonbu*) gelangen, zeigt sich, wie in der Mappō-Zeit, in welcher, dem Gedankenkonstrukt

⁶ Hierunter fallen die folgenden Welten: Hölle (地獄, *jigoku*), Welt der Hungergeister (餓鬼, *gaki*), Welt der Bestien (畜生, *chikushō*), Welt der Kriege (阿修羅, *ashura*), Welt der Menschen (人, *hito*) und Himmel (天, *ten*) (Genshin 1970: 324).

⁷ In jeder der großen Höllen finden sich wiederum 16 kleine Höllen. Die acht großen Höllen sind: Wiederholung des [leidensvollen] Lebens [innerhalb der Hölle] (等活, *tōkatsu*), schwarzes Tau (黒繩, *kokujō*), Sammlung der Leute [durch von Bergen herabfallende Felsen, die die Menschen überrollen] (衆合, *shugō*), (großer) tosender Höllenlärm ((大)叫喚, (*dai*)*kyōkan*), (große) sengende Hitze ((大)焦熱, (*dai*)*shōnetsu*) und Zeitlosigkeit [im Leiden] (無間, *muken*) (Genshin 1970: 324).

⁸ Darunter fallen folgende Vergehen: das Begehen eines der fünf Verbrechen (五逆罪, *gogyaku-zai*), das Verneinen der Wirkung des Karma, die Verleumdung der Lehre des Mahāyāna-Buddhismus, das Begehen eines der vier Sorten der (großen) Vergehen (四重罪, *shijū-zai*) sowie ohne Nutzen Almosen eines Glaubenden empfangen (Genshin 1970: 328).

folgend, alle Menschen als *bonbu* zu bezeichnen sind, die Vorstellung eines katastrophalen Lebens verstärkt wird, indem der postmortale Zustand einer negativ-phänomenalen Grundlegung unterzogen wird. Hier entfällt somit das Moment des Trostes, das einem über eine schlechte Gegenwart hinwegzusehen erlaubt, sofern man die Hoffnung oder Sicherheit auf eine Besserung hat – beispielsweise in Form eines Paradieses. Mit diesen Bildern arbeitet auch Shinran, wie beispielsweise an einigen seiner Hymnen (和讃, *wasan*)⁹ zu sehen ist, deren Signifikanz für Shinrans Lehre im weiteren Verlauf deutlich werden wird.

4. Abriss von Shinrans Lehre¹⁰

Mit Shinran steht uns der Gründer der Jōdo Shinshū gegenüber, welcher sich im Laufe seines Lebens vielen politischen Widrigkeiten stellen musste. Eine war seine Verbannung aus Kyōto, die es ihm jedoch im Vollzug ermöglichte, durch Predigten in verschiedensten Teilen des Landes allmählich seine neue Lehre großflächig zu verbreiten. Wir sehen also bereits an dieser biographischen Randnotiz, welchen Stellenwert der Kontakt zum einfachen Volk bei Shinran einnahm, und haben damit sogleich ein Indiz dafür erhalten, weshalb ein wesentliches Moment der Schriften von Shinran deren allgemeine Verständlichkeit war. Um aber zunächst die grundlegenden Vorstellungen Shinrans von der Erlösung des Menschen mit besonderer Rücksicht auf die Verbindung zum Mappō-Gedanken darzulegen, sei zunächst erwähnt, dass dieser, dem *jōdo-mon* (浄土門, wörtl.: die Schule(n) des *jōdo*-(Gedankens)) gemäß, von der Einfuhr des Menschen in das *jōdo* (浄土, das Reine Land, in das der Mensch nach seiner Erlösung durch Amida einkehrt) allein durch die Hilfe Amidas ausgeht. Bei Shinran ist alles Lebende ähnlich wie eine giftige Schlange immanent böse und demzufolge stets getrieben von Gier, Hass und Verblendung – womit er sich selbst nicht ausnahm. Daher könne der Mensch auch nicht von selbst etwas Höheres erlangen, womit die Begriffe *tariki* (他力, die Erlösung des Menschen allein durch die Hilfe Amidas) und *jiriki* (自力, die Erlösung des Menschen durch seine eigenen Fähigkeiten) herangezogen werden – der Mensch kann also allein mittels der Fremden Kraft (*tariki*) darauf hoffen, ins *jōdo* zu gelangen.¹¹

Ein weiteres wesentliches Merkmal von Shinrans Lehre ist die Vorstellung, dass Amida jedem, auch den schlechten Menschen, die Einkehr in das *jōdo* versichert.¹² Es heißt hierbei sogar, dass es dem Bösen leichter falle, Erleuchtung zu erlangen, als dem Guten – was einige Missinterpretationen hervorgerufen hat. Die vollkommene Selbstaufgabe wird noch dadurch gesteigert, dass davon ausgegangen

⁹ Eine Erschließung eines Teils von Shinrans Hymnen bietet Sasaki et al. (Hg.) (1986). Zur schnellen und gezielten Erschließung dienen hier zusätzlich der angefügte japanische Originaltext sowie ein Glossar.

¹⁰ Siehe Zotz (1991) für einen komplexen Überblick zur Genese der Jōdo Shinshū. Eine spezielle Lesart davon enthält Sonoda (1979). Eine knappe, aber reiche Interpretation von Shinrans Lehrtexten mit besonderer Rücksicht des Moments der Vergebung durch Amida findet sich bei Bloom (1964).

¹¹ Im 18. Gelübde Amidas wird deutlich, dass Amida auf seine Buddhaschaft verzichten will, solange nicht alle Wesen ins *jōdo* geboren wurden mit Ausnahme derjenigen, „welche die fünf Verbrechen begangen haben und welche die richtige Lehre tadeln“ (Hara 1981: 171).

¹² Mit der in Anmerkung 11 gegebenen Einschränkung.

wird, der Glaube (信心, *shinjin*) gehe nicht von dem Glaubenden aus, sondern sei eine Eigenschaft, die dieser von Amida verliehen bekomme. Es liegt daher nahe, dass im Falle einer solchen Forderung gänzlicher Selbstaufgabe eine Form von Versicherung geleistet werden muss, damit diese auch vollzogen wird. Hiervon wird sowohl in den Schriften *Tannishō*¹³ (歎異抄, „Sammlung zu verschiedenen Lobpreisungen; 1288)¹⁴ wie auch in Shinrans *Shōzōmatsu jōdo wasan* (正像末浄土和讃, „Japanische Hymnen zu den drei Epochen und dem reinen Land“; 1248)¹⁵ bereits an erster Stelle berichtet, indem vom *sesshu fusha* 撰取不舍 gesprochen wird – also der vollkommenen Aufnahme ohne die Möglichkeit zu scheitern, sobald man an das oberste Gelübde Amidas glaubt. Im *Tannishō* heißt es weiter¹⁶:

弥陀の本願には、老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとするべし。そのゆへは、罪悪深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへにと、云々

Das oberste Gelübde von [A]mida unterscheidet nicht zwischen Alt und Jung – Gut und Böse. Man muss wissen, dass allein der Glaube nötig ist. Dies liegt daran, dass dieses Gelübde den Menschen hilft, deren Sünden tief liegen und deren Leidenschaften in großen Flammen stehen. Sobald man allerdings an das oberste Gelübde glaubt, ist kein anderes Gut nötig. Dies liegt daran, dass es kein Gut gibt, welches das Rezitieren des Namens von Amida übertreffen könnte. Man muss auch nicht das Böse fürchten. Dies liegt daran, dass es kein Böses gibt, welches Amidas oberstes Gelübde hemmen könnte. So sprach er [scil. Shinran].

Was damit allerdings zugleich implizit gegeben ist, ist eine Formulierung der Aufgabe des Menschen in seinem weltlichen Alltag. Denn zunächst wird an verschiedensten Stellen aufgezeigt, dass die Möglichkeit als böser Mensch (noch leichter) die Hilfe Amidas erhoffen zu können, nicht ausgelegt werden darf als eine Aufforderung, Böses zu tun. Shinran macht dies durch die Unterscheidung von Handlungen aus Absicht bzw. Berechnung und Handlungen, die durch *bonnō*, sinnliche Begierden,

¹³ Siehe neben der zitierten Ausgabe aus dem Jahr 2010 die Übertragung ins moderne Japanisch durch Noma Hiroshi, dessen zahlreiche Anmerkungen besonders hilfreich sind (Shinran (2006a)).

¹⁴ Dieser Text wird traditionell Shinrans Schüler Yuien (唯円, 1222 - 1289) zugeschrieben, der hier mehr oder weniger nah an Shinrans Wortlaut dessen Lehre niedergeschrieben haben soll (andere Interpretationen gehen als Verfasser von Nyoshin (如信, 1235 - ?) oder Kakunyo aus, der später noch erwähnt wird. Dieser Text stellt eine wesentliche Quelle im Kontext von Shinrans Lehre dar und wird daher zumeist implizit in dem Gesamtwerk von Shinran mitberücksichtigt. Der vergleichsweise knappe Text gibt einen komplexen Überblick über die wesentlichen Grundelemente der Jōdo Shinshū.

¹⁵ Diese sind Teil des zuvor erwähnten Gesamtkomplexes der von Shinran verfassten japanischen Hymnen. Sie bilden mit zwei weiteren Sammlungen die *Sanjō wasan* (三帖和讃, „die drei (Hefte mit japanischen Hymnen“).

¹⁶ Zitiert aus Shinran (2010: 40f.; *Tannishō* 1). Bei den folgenden deutschen Übertragungen handelt es sich um eigene (MR) Übersetzungen.

hervorgerufen werden, deutlich, wie etwa im 16. Abschnitt des *Mattōshō*¹⁷ (末燈鈔, „Abschrift der letzten Lichte“; 1333)¹⁸ oder 13. Abschnitt des *Tannishō*, wo es etwa heißt, die Existenz eines Gegengifts sei keine Aufforderung, das entsprechende Gift zu trinken. Der Gedanke, der hier dahinter steht, ist, wie denn ohne diese Prämisse Menschen auf die Hilfe Amidas hoffen könnten, die nicht den Gesetzen folgen – oder ihnen bereits aus alltagspraktischen Gründen gar nicht folgen können. Was mit „Fischern, Jägern, Händlern und Bauern“ geschehen solle, wie im *Tannishō* gefragt wird. Shinran erhebt somit die in anderen Schulen als niedere weltliche Bindungen bezeichneten Aktivitäten in einen Gültigkeitsbereich möglicher Erlösung. Nicht zuletzt hat er sich selbst in für einen Mönch unüblichen Bindungen befunden, indem er etwa Frau und Kinder besaß. Durch diese Ausschließung der Wirksamkeit religiöser Übung wird das Individuum in seinen ursprünglichen nicht-religiösen sozialen Kontext zurückgeworfen. Shinran gelang also eine Verbindung von absoluter Vergebung mit einem Verbot, alle nur denkbaren Vergehen auszuführen, auch wenn diese keine Sanktionen zur Folge haben sollten. Insofern handelt es sich meiner Meinung nach bei Shinrans Lehre wesentlich um ein ethisches Konzept, bei welchem das Individuum dazu aufgefordert wird, Gutes ohne Hoffnung auf eine Belohnung auszuführen, und nicht, wie einige Autoren stark machen wollen, um eine Erweiterung der Trennung von Religion und Moral, die durch Hönen (法然, 1133-1212) eingeleitet wurde und darauf zielt, dass gute Taten keinen Wert besäßen.

5. Die Lehre von Shinran und ihr Bezug zum Mappō-Gedanken¹⁹

Das Phänomen „Mappō“ wird bei Shinran besonders ausführlich in den *Shōzōmatsu jōdo wasan* sowie im sechsten Kapitel des *Kyō-gyō-shin-shō* behandelt.²⁰ Hier heißt es zunächst: „Wir haben nun bereits das 683. Jahr Mappō begangen“ (Shinran 1971: 395). Mappō wird als eine Tatsache wahrgenommen, deren Auftreten keine Verwunderung mehr hervorruft. Im weiteren Verlauf lassen sich im Wesentlichen drei unterschiedliche Funktionen des Mappō-Gedankens feststellen. Er kann (1) pejorativ, (2) andere Schulen ausschließend und damit implizit die eigene Schule bekräftigend oder (3) affirmativ wirken.

¹⁷ Siehe hier ebenfalls wie im Falle des *Tannishō* für eine durch Noma Hiroshi reich kommentierte Ausgabe Shinran (2006b).

¹⁸ Hier wird die Frage aufgeworfen, ob dem Menschen frei gestellt sei, alles tun zu dürfen, da auch Diebe und Mörder ins *jōdo* einkehren können – ob denn Böses zu tun nichts Besonderes sei. Allerdings wird unterschieden, ob man etwas auf Grund von *bonnō* tue oder aber aus Absicht oder Berechnung. Und es wird gefragt, wer denn jemals behauptet habe, man solle sich von den bösen Seiten des Herzens leiten lassen. Eine Behauptung, die Shinran selbst oft vorgeworfen wurde.

¹⁹ Eine sehr umfassende Diskussion des Mappō-Gedankens bei Shinran findet sich bei Asano (1964). Weitere wichtige Quellen in Bezug auf dieses Thema sind Amagi (1992), Ishida (1964) sowie Shirakawa (1986).

²⁰ Shinran zitiert hierbei unter anderem häufig das *Mappō tōmyōki* sowie das *Anrakushū*.

(1) Im ersten Fall wird im Wesentlichen die Unzulänglichkeit der derzeitigen Menschen beschrieben,²¹ wie in den folgenden zwei Beispielen:²²

余者^ハ穢悪濁世ノ群生不^レ知^ラ末代ノ旨際^ニ毀^レ僧尼ノ威儀^ヲ今ノ時ノ道俗
思^ハ量^セ己^レ分^ラ

Wir, die wir Lebewesen dieser unvollkommenen, schlechten, verkommenen Welt sind, wissen nicht um die Unterscheidung der letzten Epoche. Die buddhistischen Gebote der Mönche und Nonnen zerbrechen. Wir – ob Mönch oder Gemeinmann – berechnen stets unser eigenes Sein.

釈迦の教法ましませど 修すべき有情のなきゆへに さとりうるもの末法
に 一人もあらじとときたまふ

Auch wenn noch die Lehre Shakas besteht, so weiß man doch, da es kein lebendes Geschöpf gibt, welches sich der Kontemplation hingeben kann, dass in der Mappō-Zeit niemand Erleuchtung erlangen kann.

(2) Im nächsten Fall wird der Vorzug der Jōdo Shinshū hervorgehoben über eine Abgrenzung zu anderen buddhistischen Schulen – es handelt sich also um die Unterscheidung zwischen Shinrans *jōdo-mon* und dem *shōdō-mon* 聖道門,²³ welches die Schulen bezeichnete, die von der Erlösung des Menschen durch sein eigenes Handeln – also durch die Ausübung buddhistischer Praktiken – ausgingen. Zur Veranschaulichung sollen auch hier zwei Beispiele dienen:²⁴

我末法ノ時ノ中ニ億億ノ衆生起^シ行^フ修^セム道^ヲ未^ララシト有^レ一人^モ得^ル者^ノ当
今ノ末法ナリ是五濁悪世唯有^テ浄土ノ一門^ニ可^キ通入^ス路^{ナリト}

Unter uns tausenden Geschöpfen der Mappō-Zeit gibt es nicht einen, der Praxis betreibt oder den Weg beschreitet. In der heutigen Zeit des Mappō ist diese Welt verschmutzt von den fünf Unreinheiten²⁵ und böse. Es gibt

²¹ Vgl. hierzu auch den Vergleich des Menschen mit einer giftigen Schlange oder einem bössartigen Drachen (毒蛇悪龍のごとくなり, *dokuja akuryū no gotoku nari*) (*Shōzōmatsu jōdo wasan* 244 [Nabata 1964: 90]).

²² Zitiert aus Shinran (1971: 395; *Kyō-gyō-shin-shō* 6) und Nabata et al. (1964: 98; *Shōzōmatsu jōdo wasan* 293).

²³ Vgl. eine direkte Gegenüberstellung dieser beiden Ausrichtungen in Shinrans *Kyō-gyō-shin-shō* 6, wo über die Wirkungslosigkeit des *shōdō-mon* ab der Zōbō-Zeit gesprochen und die Jōdo Shinshū als zu jeder Zeit wirksam dargestellt wird: „Die verschiedenen Schulen des *shōdō[-mon]*, die nichts von der Wahrheit wissen, galten (allein) zur Zeit Buddhas und zur Shōbō-Zeit. In der Zōbō-Zeit und Mappō-Zeit sowie in der Zeit danach sind sie nicht mehr zeitgemäß. Sie sind bereits von ihrer Zeit entfernt und widersprechen [der Konstitution] der Übenden. Nach der Lehre der Jōdo Shinshū (hingegen) führt (und erlöst) die große Barmherzigkeit (Amidas) die unreinen und bösen Menschen in der Shōbō-, Zōbō- und Mappō-Zeit sowie in der Zeit danach (stets) in gleicher Weise.“ (信^ニ知^ス聖道ノ諸教^ハ為^レ在世正法^ノ而^{シテ}全^ク非^ス像末法滅之時機^ニ已^ニ失^シ時^ヲ乖^レソムケル機^ニ也浄土真宗者^ハ在世正法像末法滅濁悪群萌齊^{ヒトシク}悲引^{シタマフ}也) (Shinran 1971: 394).

²⁴ Zitiert aus Shinran (1971: 384; *Kyō-gyō-shin-shō* 6) und Shinran (1971: 397; *Kyō-gyō-shin-shō* 6).

²⁵ Die fünf Unreinheiten (五濁, *gojoku*) sind: das Verschmutzte an der Welt (劫濁, *kōjoku*), das Verwirrte im Denken (見濁, *kenjoku*), das Ausweiten der sinnlichen Begierden (煩惱濁, *bonnōjoku*), die

allein den Weg des *jōdo-mon*. Dieser ist es, den man beschreiten sollte (bzw. kann).

於テハ末法ノ中ニ但有リ言教ノミ而テ無ケム行証ニ若シ有ラハ我カ法ニ可シ有ニ破戒
ニ既ニ無シ戒法ニ由テカ破ニセムニ何ノ戒ニ有ニラムヤ破戒ニ破戒尚ナホ無シ何況ヤ持
戒ヲヤ

In der Zeit des Mappō gibt es allein die gesprochene Lehre. Praxis und Zeugnis existieren nicht. Wenn es unsere Gesetze gäbe, so kann es sein, dass es das Brechen der Gesetze gäbe. Es gibt aber bereits keine Gesetze mehr; durch das Brechen welcher Gesetze, sollte es dann gebrochene Gesetze geben? Dies ist gleichbedeutend damit, dass die gebrochenen Gesetze nicht existieren. Wie erst sollte man die Gesetze halten?

Diese letzten Sätze, ein Zitat aus dem *Mappō tōmyōki*, nimmt eine besondere Rolle ein, die durch eine Anekdote aus dem *Godenshō* (御伝鈔, „Abschrift der ehrenwerten Anekdoten (von Shinran)“; 1295) von Kakunyo (覚如, 1270-1351, Urenkel von Shinran) deutlich wird. Die Anekdote berichtet von einem Traum Shinrans, den er in einer Nacht des Jahres 1203²⁶ im Rokkaku-dō 六角堂 gehabt haben soll und der ihn – der Legende nach – so bewegt hat, dass er daraufhin beschloss, Hönen aufzusuchen, um bei ihm zu lernen. Das, was Shinran im Traum gesagt wurde, habe ihm gezeigt, dass er selbst (und übertragend jeder andere Mensch) ohnehin gerettet werde, wenn er ein bestimmtes Vergehen nicht begehe, aber eben auch dann, wenn er es begehe. Damit führte der Traum die Frage nach der Befolgung eines Gesetzes *ab adsurdum* und Shinran erkannte an diesem konkreten Beispiel klar die Überwindung der Dualität von Gesetzesübertretung und Wahrung der Gesetze.²⁷ Es wird in dem hier angeführten Zitat daher argumentiert, dass es kein Übertreten oder Halten von Gesetzen gibt, sofern es gar keine Gesetze mehr gibt.

(3) Schließlich setzt Shinran den Mappō-Gedanken auch direkt affirmativ für die von ihm vertretene Lehre ein. Hierbei betont er besonders, dass es sich bei dem *jōdo-*

Verschlechterung des Charakters der Menschen (衆生濁, *shujōjoku*) und die Verkürzung der Lebensspanne der Menschen (命濁, *myōjoku*).

²⁶ Genauer am fünften Tag des vierten Monats des dritten Jahres der Kennin-Periode (建仁), nachts zur Stunde des Löwen (etwa um vier Uhr) (Kakunyo 1893: 12).

²⁷ Shinran soll hier für fast einhundert Tage eingekehrt sein, nachdem er sich vom Hiei-zan 比叡山 abgewendet hat, Sitz desjenigen Tempels, in dem er seine bis dahin wesentliche buddhistische Ausbildung erhalten hatte. Er soll hier den Traum gehabt haben, der ihm die grenzenlose Güte Amidas bewiesen habe am Beispiel der Vergebung von Shinrans Begierden gegenüber einer Frau. Im Traum sei ihm der Bodhisattva Kuse [Kanzeon] (救世觀世音菩薩, Kuse Kanzeon Bosatsu) erschienen, der dann folgende Worte an Shinran richtete: „Wenn du, der Übende, dich mit der Last deiner Vergangenheit (früherer Leben) an einer Frau vergehst, so werde ich den Körper einer wunderschönen Frau annehmen und das Vergehen auf mich nehmen. Du, der Denkende, trägst innerhalb deines Lebens [reichen] Schmuck. Kurz vor dem Tod führe ich dich und du wirst im Paradies wiedergeboren.“ (行者宿報設女犯。我成玉女身被犯。一生之間能莊嚴。臨終引導生極樂) (Kakunyo 1893: 12f.; *Godenshō* 3).

mon nicht allein um die einzig mögliche Methode handelt, sondern zudem deren Wirksamkeit mit der Mappō-Zeit zunimmt. Hierzu lesen wir:²⁸

像末五濁の世となりて 釋迦の遺教かくれしむ 彌陀の悲願ひろまりて
念佛往生さかりなり

In der Zōbō- und Mappō-Zeit wird die Welt erfasst von den fünf Unreinheiten. Die Lehre von Shaka verschwindet. Das mitleidvolle Gelübde Amidas vergrößert sich. Die Methode der Einfuhr in das Reine Land durch das *nenbutsu*²⁹ gedeiht.

Mappō ist hier also nicht mehr eine Zeit, in der eine Lehre an ihr Ende gekommen ist, in welcher sie nur noch in einem Bruchteil ihrer ursprünglichen Form existiert, sondern in welcher der Erlösungsgedanke Amidas eine Blütezeit erfährt. Bei Shinran übernahm der Mappō-Gedanke also die Funktion der (1) Hervorhebung der vollkommen fehlenden Eignung des Menschen für seine eigene Erlösung. Weiter arbeitete er als (2) Ausschlussprinzip gegen jene Schulen, die an der Ausübung der buddhistischen Praktiken festhielten. Mappō ist die Prämisse dafür, dass der Gedanke an eine wie auch immer geartete buddhistische Praxis gänzlich obsolet wird. Damit einher geht zugleich auch, indem auf die Dualität zwischen *jōdo-mon* und *shōdō-mon* Bezug genommen wird, der Hinweis auf die einzig verbliebene Möglichkeit zur Erlösung, nämlich die „Ausübung“ der von Shinran vertretenen Lehre. Schließlich wird herausgestellt, dass (3) Shinrans Lehre nicht nur durch die Abweisung aller weiteren Schulen, deren Praktiken in der Mappō-Zeit laut Shinran keine Wirksamkeit mehr entfalten können, als einzige qua Ausschlussprinzip übrig bleibt, sondern darüber hinaus speziell unter der Prämisse der katastrophalen Mappō-Zeit Shinrans Lehre auch besonders wirksam und daher zu empfehlen ist. Hier wird also nicht allein über eine fehlende Eignung der anderen Schulen gesprochen, sondern zudem über eine besondere, ausgewiesene Eignung der Lehre von Shinran.

6. Über die Katastrophenwende und a-religiöse Religiosität

Shinran ist historisch eingebettet in einer post-spätheianzeitlichen (Heian-Zeit 平安時代, 794-1192) Vorstellung des Eintritts in die Mappō-Zeit. Die Vorstellung einer Defizienz dieser Zeit speziell im buddhistischen Kontext konnte daher als gegeben vorausgesetzt werden. Die Inszenierung dieses katastrophalen Zustandes war also bereits vollzogen und wird von Shinran weiter aufgegriffen. Bei ihm allerdings wird Mappō weniger dazu herangezogen, um etwas dem Menschen spezifisch Schlechtes herauszustellen, sondern vielmehr, um einen Mangel aufzuzeigen. Damit wird dieses katastrophale Moment zwar nicht aufgehoben, jedoch erfährt es eine positive Reinterpretation und verliert damit in gewisser Weise seine katastrophalen Eigenschaften. Der Mensch sieht sich in diesem Zustand einer Machtlosigkeit

²⁸ Zitiert aus Nabata et al. (1964: 92; *Shōzōmatsu-jōdo wasan* 255).

²⁹ *Nenbutsu* 念仏 ist die Anrufung Buddhas durch die Formel „*Namu Amida Butsu*“ 南無阿彌陀仏.

gegenübergestellt. Dieser Machtlosigkeit wird mit dem Begriff *tariki* begegnet, mit welchem man ihr zwar nicht entkommen kann, der jedoch die Ursache dieser Machtlosigkeit beseitigt – nämlich einen selbst. Im Unterschied zur Höllenvorstellung hat die Vorstellung des Mappō den Vorzug, dass sie den Menschen lebensweltlich mehr „angenehm“ ist. Sie versetzt das Problem der Ausweglosigkeit und des Ausgeliefertseins in den unmittelbaren Bewusstseinsbereich und lässt daher die Menschen besser und leichter zu einer Veränderung mobilisieren. Durch den Mappō-Gedanken bei Shinran findet in gewisser Weise eine Vereinigung des Paradieses mit der Hölle im Diesseits des Mappō statt – und damit findet das ganze Leid und die ganze überweltliche Freude bereits hier statt und ist kein, auch noch so real dargestelltes, fernes Vorkommen. Das Individuum leidet *hier* und wird *hier* gerettet und kann schließlich *hier* seine zehn Freuden als erleuchtetes Wesen umsetzen.

Durch die Forderung vollkommener Selbstaufgabe im religiösen Kontext allerdings wird das Individuum zugleich in seinen sozialen Kontext, in seine Selbstverantwortung zurückgeworfen. Die Auflösung dieser Verantwortung im ersten Schritt führt zur Stärkung dieses Moments im zweiten Schritt unter Voraussetzung einer „richtigen“ Interpretation des Problems einer bevorzugten Erlösung des Schlechten, denn die aktive Verwendung der Wendung „Sich-treiben-lassen“ impliziert ebenfalls ein Vermögen: Einerseits soll der Mensch nicht apathisch dahinleben, auf der anderen Seite darf er sich jedoch auch nicht bewusst Amida zuwenden, da dies in einer bestimmten Form implizieren würde, er glaube, selbst etwas zur Erlösung beitragen zu können. Dieses Vermögen sich treiben zu lassen ist allerdings zuallererst ein Mögen im außerweltlichen Sinne. Die vollkommene Aufgabe des Gedankens an eine Selbstbestimmbarkeit ist somit die höchste Vorstellung an eine Selbstbestimmbarkeit. Im ersten Fall meint das Wort „Selbstbestimmbarkeit“ tatsächlich die Bestimmung des Selbst, im zweiten allerdings das Ungebundensein des Menschen durch etwa seine physische Konstitution, soziale Stellung etc. Da diese per se in gleicher Weise gänzlich belanglos sind wie jede Form religiöser Praxis, ist wiederum jeder auf sich selbst zurückgeworfen. Gleichwohl ist diese zweite Form der Selbstbestimmung eine sehr eingeschränkte, denn die Fähigkeit zur Selbstbestimmung wird stets unter der Unfähigkeit zu ihr gedacht, sodass die aus ihr resultierenden Handlungen gewissermaßen ins Leere auslaufen (denn der den Handlungen sinngebende Raum liegt außerhalb von ihnen).

Im Zusammenhang mit diesem restringierten Sich-selbst-treiben-lassen erfolgt eine Etablierung einer gewissen Form einer „Stresskommune“³⁰ und damit die Rekonstruktion eines Auftrags – die Katastrophe wird rekonstruiert allerdings als Stresskommune, die den Menschen in seine Fähigkeit zur Unfähigkeit verweist. Sie dient als a-religiöse Einrichtung (im Sinne der Abkehr vom Gedanken an eine *direkte* Praktizierung der Religion durch religiöse Praktiken) und zugleich als ethischer Zeigefinger. Hier vollzieht sich also die Verbindung der beiden eingangs benannten Aufgaben von Religion. Zum einen wird die Katastrophe zur Alltäglichkeit und zum anderen wird über die Katastrophenwende diese Alltäglichkeit in ihrem ethischen Gehalt sichtbar. Diese oberflächliche a-Religiosität ist jedoch im Vollzug das

³⁰ Der Begriff soll hier in einer anderen Weise verstanden werden als in Sloterdijks Vortrag *Streß und Freiheit* (2011).

eigentlich Religiöse, da sie keine Praxis mehr formuliert, die für etwas da ist, sondern in eine Zweckfreiheit mündet, im Alltag aufgeht und somit den eigentlichen Kern einer religiösen Praxis formuliert. Sie ist selbstbegründendes Moment.

Es sollte daher hier gezeigt worden sein, wie der Mappō-Gedanke in all seiner Katastrophalität bei Shinran Mittel einer Begründung von Zweckfreiheit – indem der Glaubende nicht mehr auf Erleuchtung ausgerichtet ist (証) – und praxisloser (行) Praxis ist – denn Praxis wird hier zwar nicht mehr als ein Befolgen von festgeschriebenen Regeln verstanden, jedoch wird implizit eine freie Form der Praxis beschrieben –, womit die Lehre (教) in ihrem eigentlichen Kern zum Vorschein kommen kann.

Literatur

- Amagi Takamaro 甘城孝麿. 1992. „Mappō no Shinran“ 「末法の親鸞」. *Kyūshū Ōtani kenkyū kiyō* 『九州大谷研究紀要』 19 (Dezember), 71-82.
- Asano Kyōshin 浅野教信. 1975. „Shinran Shōnin ni okeru mappō shisō“ 「親鸞聖人における末法思想」. *Ryūkoku Daigaku ronshū* 『龍谷大學論集』 405 (Februar), 148-170.
- Bloom, Alfred. 1964. „Shinran’s Gospel of Pure Grace“. *Journal of Bible and Religion* 32/4, 305-316.
- Genshin 源信. 1970. *Genshin* 『源信』. (*Nihon shisō taikai* 6 『日本思想大系 6』). Mit Anmerkungen versehen von Ishida Mizumaro 石田瑞麿. Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Hara, Shuko. 1981. „Mappō’-Gedanke bei Shinran: Ein japanischer buddhistischer Endzeit-Gedanke“. In: Rudolf Kilian/ Klemens Funk/ Peter Fassel (Hg.). *Eschatologie: Bibeltheologische und philosophische Studien zum Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung*. Festschrift für Engelbert Neuhäusler. St. Ottilien: EOS-Verlag, 145-206.
- Hiraizumi, H. 1938. „Der Einfluss der Mappō-Lehre in der japanischen Geschichte“. *Monumenta Nipponica* 1/1, 58-69.
- Ishida Mizumaro 石田瑞麿. 1964. „Shinran to mappō shisō“ 「親鸞と末法思想」. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 『印度學佛教學研究』 12/2, 714-717.
- Kakunyo 覺如. 1893. *E-iri Godenshō I* 『繪入御傳鈔 上』. Kyōto: Kendō Shoin 顯道書院.
- Kanaoka Shūyū 金岡秀友. 1990. „Jigoku, gokuraku shisō no genryū“ 「地獄・極樂思想の源流」. *Kokubungaku: Kaishaku to kanshō* 『国文学一一解釈と鑑賞』 55/8, 18-25.

- Marra, Michele. 1988a. „The Development of Mappō Thought in Japan (I)”. *Japanese Journal of Religious Studies* 15/1, 25-54.
- . 1988b. „The Development of Mappō Thought in Japan (II)”. *Japanese Journal of Religious Studies* 15/4, 287-305.
- Nabata Ōjun 名畑應順/ Taya Raishun 多屋頼俊/ Kabutogi Shōkō 兜木正享/ Shinma Shin'ichi 新聞進一 (Hg.). 1964. *Shinran-shū – Nichiren-shū* 『親鸞集 日蓮集』. (*Nihon koten bungaku taikei* 82 『日本古典文学大系 82』). Mit Anmerkungen der Herausgeber. Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Sasaki, Esho und Shaku Kakuryō G. Kell (Hg. und Übers.). 1986. *Shinran Shōnin: Jōdo Wasan: Hymnen über das reine Land*. Kyōto: International Association of Buddhist Culture.
- Shinran 親鸞. 1971. *Shinran* 『親鸞』. (*Nihon shisō taikei* 11 『日本思想大系 11』). Mit Anmerkungen versehen von Hoshino Genbō 星野元豊, Ishida Mitsuyuki 石田充之 und Ienaga Saburō 家永三郎. Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- . 2006a. *Gendaigoyaku Tannishō* 『現代語訳歎異抄』. Übersetzt von Noma Hiroshi 野間宏. Tōkyō: Kawade Shobōshinsha 河出書房新社.
- . 2006b. „Mattōshō” 「末燈鈔」. In: *Gendaigoyaku Tannishō* 『現代語訳歎異抄』. Übersetzt von Noma Hiroshi 野間宏. Tōkyō: Kawade Shobōshinsha 河出書房新社, 65-142.
- . 2010. *Tannishō* 『歎異抄』. Mit Anmerkungen versehen von Kaneko Daiei 金子大栄. Tōkyō: Iwanami Shoten 岩波書店.
- Shirakawa Haruaki 白川晴顕. 1986. “Shinran kyōgaku to mappō shisō: Toku ni nishu jishin to no kanren ni oite” 「親鸞教学と末法思想——特に二種深信との関連において」. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 『印度學佛教學研究』 34/2, 580-585.
- Shirato Waka 白土わか. 1990. „„Ōjōyōshū’ ni miru jigoku to gokuraku“ 「『往生要集』に見る地獄と極楽」. *Kokubungaku: Kaishaku to kanshō* 『国文学——解釈と鑑賞』 55/8, 34-41
- Sloterdijk, Peter. 2011. *Streß und Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Sonoda, Muneto. 1979. *Shinran und die Jodo-Shinshu: Das Menschenbild im neueren japanischen Buddhismus*. (OAG Aktuell). Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Zotz, Volker. 1991. *Der Buddha im Reinen Land: Shin-Buddhismus in Japan*. (Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 92). München: Eugen Diederichs Verlag.