

Kosmologie und Soteriologie im ostasiatischen Buddhismus*

Christoph Kleine, Marburg

I.

Wie in allen spätindustriellen Gesellschaften herrscht auch in Japan ein ausgeprägter Weltanschauungspluralismus. Es ist daher unmöglich, eine haltbare Aussage über *den* Einfluß der modernen Standardkosmologie auf *das* Weltbild japanischer Buddhisten zu treffen. Man muß sich also darauf beschränken, nach möglichen Modifikationen traditionell buddhistischer Kosmologien zu fragen, sofern sie bewußt und verbindlich von den offiziellen Lehrautoritäten der diversen Denominationen vorgenommen wurden. Meine sicher unvollständigen Recherchen in Japan ergaben, daß eine systematische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der modernen wissenschaftlichen Kosmologie im japanischen Buddhismus nicht stattgefunden hat. Natürlich ist auch das ein Ergebnis; ein Ergebnis, das die Frage aufwirft, warum das Problem der Kosmologie für den japanischen Buddhismus in den letzten hundert Jahren offenbar von bestenfalls marginaler Bedeutung war.¹ Es gilt also zunächst zu klären, welchen Stellenwert kosmologische Konzepte innerhalb des Buddhismus traditionell einnehmen, und ob das Ausbleiben offizieller Stellungnahmen zum Problem der traditionellen Kosmologien angesichts wissenschaftlicher Erkenntnisse über den Aufbau des Universums auf ein mangelndes Modernisierungspotential oder das Fehlen eines Modernisierungszwangs im japanischen Buddhismus zurückzuführen ist.²

**Abkürzungen:* Chin. = Chinesisch; Jap. = Japanisch; Skt. = Sanskrit; T = *Taishō shinshū daizōkyō* (Die neue Taishō-Ausgabe des gesamten buddhistischen Kanons), hg. von Takakusu Junjirō und Watanabe Kaikyoku. 100 Bde. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1932.

¹ Dabei ist die Problematik nicht einmal ganz neu. Bereits im 18. Jh. hatte der Religionskritiker Nakamoto Tominaga (1715-1746) auf die Inkonsistenz der verschiedenen buddhistischen Kosmologien hingewiesen. Siehe Nakamoto Tominaga, *Emerging from Meditation*, übers. von Michael Pye, London - Honolulu 1990, 88ff. Ebenfalls im 18. Jh. war von konfuzianischer Seite Kritik an buddhistischen und shintoistischen Weltbildern lautgeworden, z. T. allerdings bereits unter dem Einfluß der westlichen Astronomie, z. B. von Yamagata Bantō (1743-1821); siehe Murakami Yōichirō, *Japan und die moderne Wissenschaft*, in: C. v. Barloewen - K. Werhahn-Mees (Hg.), *Japan und der Westen*. Bd. 3: Politik, Kultur, Gesellschaft, Frankfurt/M. 1987, 171. Schon diese Angriffe blieben ohne nennenswerten Einfluß.

² „Geopolitische“ Probleme bei der Übernahme der buddhistischen Kosmologien außerhalb Indiens werden hier bewußt ausgeklammert. Zum einen befaßt sich Max Deeg mit diesem Problemkomplex im gleichen Band, und zum anderen spielte die Frage nach der kosmographischen Position Japans im Zusammenhang mit der Adaption des Buddhismus durch

II.

Allem Anschein nach hat der frühe Buddhismus kosmologische wie auch andere ontologische Spekulationen weitgehend abgelehnt.³ Der Buddha wollte die Welt nicht erklären, er wollte sie auch nicht verändern. Er wollte zeigen, wie man sie überwinden könne. Aussagen über den Aufbau der Welt waren demnach nur bedeutsam, sofern sie heilsrelevant waren. Eschatologie und Soteriologie haben im anthropozentrischen Buddhismus absoluten Vorrang vor Ontologie und reiner Metaphysik und somit auch vor kosmologischen Spekulationen. Unter diesem Gesichtspunkt müssen grundsätzlich alle buddhistischen Kosmologien betrachtet werden, deren Entstehung sich trotz der agnostizistischen Haltung des Buddha nicht verhindern ließ.

III.

Der wohl bekannteste Kosmologieentwurf wird im *Abhidharmakośa* vorgelegt, einem Lehrkompendium der Sarvāstivāda-Schule, das im 5. Jh. von Vasubandhu kompiliert wurde.⁴ Der hier systematisch beschriebene Aufbau des Universums basiert jedoch auf bereits früher formulierten Kosmologien.

die Japaner (ab dem 6. Jh.) bis ca. zum 13. Jh. kaum eine Rolle. Im Gegensatz zu den Chinesen besaßen die Japaner kein klares und kohärentes kosmologisches Konzept, welches durch den Buddhismus hätte in Frage gestellt werden können.

³ So heißt es z. B., der Buddha habe sich geweigert, Fragen nach der Ewigkeit oder Nicht-Ewigkeit der Welt zu beantworten. Wer sich mit derartigen Problemen beschäftige, sei wie ein Mann, der, von einem Giftpfeil getroffen, sich weigerte, diesen von einem Arzt entfernen zu lassen, solange er nicht genaue Informationen über den Schützen, den Bogen, den Pfeil usw. habe. Am Ende habe der Buddha klargestellt, daß für ihn allein das Leid real sei, dessen Überwindung er lehre: *Cūḷa-Māluṅkyā-Sutta*, *Majjhima-nikāya*, 63; Klaus Mylius (Hg. u. Übers.), Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus. Literatur, Philosophie, Wissenschaft, München ³1991, 144-145. Offenbar war des Buddhas kosmologischer Agnostizismus durchaus nicht ohne Vorläufer oder Parallele. So wird etwa im *Dīghanikāya* (2,31) von dem Philosophen Sanjayin Vairatiputra berichtet, der sich strikt weigerte, einen der denkbaren vier Standpunkte (Affirmation, Negation, Affirmation und Negation, weder Affirmation noch Negation) zu metaphysischen Fragen einzunehmen. Siehe auch Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder: Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart 1985, 125ff.

⁴ Zusammenfassende Darstellungen der Kosmologie des *Abhidharmakośa* finden sich bei Louis De La Vallée Poussin in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* IV, Edinburgh 1971, 129-138; W. Randolph Kloetzli, *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi 1983; Sadakata Akira, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Tokyo 1997.

Bei allen kosmographischen Details, die auch genaue Entfernungsangaben umfassen, ist doch nicht die soteriologische und ethische Orientierung zu übersehen, die diesem Weltenmodell zugrunde liegt. Der Kosmos ist nach Daseinsbereichen bzw. potentiellen Wiedergeburtssphären eingeteilt. Die diversen Daseinsbereiche - hierarchisch in vertikaler Ausrichtung geordnet - sind in drei große, qualitativ grundsätzlich verschiedene Stufen untergliedert, nämlich den „Bereich der Begierde“ (*kāma-dhātu*), den „Bereich der Form“ (*rūpa-dhātu*) und den „Bereich der Formlosigkeit“ (*ārūpya-dhātu*). Das gesamte Konzept stellt genaugenommen eine räumlich schematisierte Hierarchie der Heilsnähe dar. Das Gesamtkarma der Lebewesen produziert die Lebenswelt der Individuen⁵ innerhalb deren sie sich kraft guten *karmas* bis auf die Stufe des höchsten *samādhi* innerhalb des „Bereichs der Formlosigkeit“ emporarbeiten können. Endgültige Befreiung wird gleichwohl erst im *nirvāṇa* erreicht, welches die „Drei Daseinsbereiche“, und damit die Sphäre von „Geburt und Tod“, vollständig transzendiert.

Vasubandhus „Psycho-Kosmologie“ beschreibt weniger ein als objektive äußere Realität zu denkendes Universum als vielmehr eine Stufenleiter des spirituellen Fortschritts. Die Daseinsbereiche innerhalb eines Weltsystems sind nach dem Kriterium dieses Fortschritts definiert und angeordnet, und dadurch, daß die Wiedergeburtststufe vom Kausalgesetz der karmischen Vergeltung abhängt, weist das Modell eine stark moralische Komponente auf. Mit anderen Worten: die buddhistische Weltordnung ist insgesamt eine moralische, keine natürliche.⁶ Die Bedeutung der verschiedenen Orte des Universums ergibt sich allein aus ihrer Funktion als potentielle Wiedergeburtssphären des Menschen. Buddhistische Kosmologie ist eben nicht nur strikt soteriologisch, sondern infolgedessen auch durch und durch anthropozentrisch - nicht im kosmographischen Sinne, sondern hinsichtlich ihres Erklärungsinteresses - mit einer ausgeprägt ethischen Konnotation. Im Grunde wird die Welt, wie es Alicia Matsunaga formulierte, lediglich als ein Attribut der menschlichen Existenz aufgefaßt.⁷

⁵ So verdankt der „Bereich der Begierde“ unterhalb der obersten vier Himmel dieses Bereichs seine Entstehung dem kollektiv akkumulierten *karma* der Lebewesen. Dieses entfacht zunächst den Wind, auf dem das Universum ruht, der dann wiederum die Entstehung der nächstfesteren Bestandteile der Weltsysteme bedingt.

⁶ Schon Glasenapp (s. Anm. 3) 12 hat darauf hingewiesen, daß „Alle indischen Denker glauben, daß die natürliche Weltordnung zugleich eine moralische Weltordnung ist, ...“. „Die Vorstellung von einer moralischen Weltordnung geht bis in die vedische Zeit zurück ... Für die meisten [indischen] Philosophen ist die sittliche Weltordnung eine feststehende Tatsache“ (ebd. 375).

⁷ Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, Tokyo 1969, 45.

IV.

Der vielleicht originellste Beitrag des Mahāyāna zur buddhistischen Kosmologie war die Unterscheidung von reinen und unreinen Daseinsbereichen sowie die Annahme der Existenz unermesslich vieler Weltsysteme und Buddha-Sphären (Skt. *buddha-kṣetra*). Während noch Vasubandhu und die Sarvāstivādin darauf bestanden, daß pro Trichilokosmos nur ein Buddha zur Zeit existieren könne - d.h., daß es auch nur eine Buddha-Sphäre gäbe - hatte sich im „Großen Fahrzeug“ bereits die Idee von der gleichzeitigen Existenz zahlloser Buddhas, Buddha-Sphären und Weltsysteme durchgesetzt.⁸ Alle Buddhas haben ihren jeweils eigenen Herrschaftsbereich, also eine Buddha-Sphäre. Nach „hinayanistischer“ Auffassung war eine Buddha-Sphäre lediglich der Ort des Auftretens eines Buddhas und gehörte den drei Bereichen von Begierde, Form und Formlosigkeit an. Damit war auch die Existenz in einer Buddha-Sphäre dem Kreislauf von Geburt und Tod unterworfen. Im Mahāyāna wurde diese Position nun erstmals in Frage gestellt.

Die bekannteste aller Buddha-Sphären ist zweifellos *Sukhāvatī* (Jap. *gokuraku[jōdo]*), das Reich des Buddhas Amitāyus bzw. Amitābha.⁹ Zwar enthalten die relevanten Schriften konkrete Angaben zur Lage dieses Paradieses;¹⁰ derartige Lokalisierungen mit ihren schwindelerregenden Entfernungsangaben dürften aber lediglich der Veranschaulichung dienen, daß *Sukhāvatī* die Welt des Leidens qualitativ transzendiert. Geburt im Reich Amidas wurde im Laufe der Jahrhunderte zu dem vorrangigen Heilsziel der meisten Buddhisten Ostasiens. So wie laut *Abhidharmakośa* unsere Welt durch das *karma* der Lebewesen entsteht, so ist *Sukhāvatī* ein Produkt des guten *karmas* seines Buddhas. Kosmologie und Soteriologie sind hier erneut aufs engste verknüpft: Amida gelobte, nicht die Buddhaschaft anzunehmen, solange nicht bestimmte Bedingungen er-

⁸ Im *Längeren Sukhāvatī-vyūha* etwa ist von unermesslich vielen Buddha-Ländern die Rede (T.12.278c), und an einer anderen Stelle heißt es, Amida habe die besten Eigenschaften von 21 Milliarden Buddha-Ländern ausgewählt und zur Grundlage seines eigenen gemacht (T.12.267c). Das *Abhidharmakośa* berichtet von einer konkurrierenden Schule, die von der gleichzeitigen Existenz von Buddhas in allen Welten ausgeht. In der Auslegungstradition von Yaśomitra wird diese Position den Mahāsaṃghikas zugeschrieben. Sie trifft aber auch auf die Sautrāntikas, die Mādhyamikas und die frühen Yogācārin zu. Siehe Kajiyama Yūichi, *Buddha kan no hatten*, in: *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūsho kiyō* (Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University) 3 (1996) 24.

⁹ Nachfolgend werde ich die geläufige japanische Transliteration „Amida“ verwenden, die sowohl für Amitāyus (Skt. für „Unermeßliches Leben“) als auch für Amitābha (Skt. für „Unermeßliches Licht“) steht. Für die Buddhisten Ostasiens handelte es sich lediglich um zwei Namen eines Buddhas. Desweiteren werden Spezialtermini des ostasiatischen Buddhismus in der japanischen statt der chinesischen Lesung wiedergegeben.

¹⁰ Laut *Kürzerem Sukhāvatī-vyūha* liegt das Buddhaland Amidas 10.000.000.000.000 Buddhaländer westlich von unserer Welt (T.12.346c).

füllt seien, vor allem die, daß jedes fühlende Wesen, welches seiner gedenke und den aufrichtigen Wunsch habe, in sein Land geboren zu werden, diese Geburt auch tatsächlich erlange.¹¹ Wir haben hier die fast paradoxe Situation, daß Amidas Heil vom Heil der Lebewesen abhängt und umgekehrt.

Diverse buddhistische Gelehrte haben in ihren Schriften die Buddha-Sphäre im Westen kontrovers diskutiert. In den dogmatischen Auseinandersetzungen um *Sukhāvatī* ging es jedoch nie um die Frage, wo es genau läge, wie es gestaltet sei oder ähnliches. Vielmehr ging es auch hier immer um soteriologische Fragen wie: „Wer wird unter welchen Bedingungen dort geboren? Wie steht es um die Gewißheit, von dort aus endgültige Befreiung zu erlangen?“ usw. So behaupteten einige, daß Amidas *Sukhāvatī* wie die *Sahā*-Welt, die Buddha-Sphäre des historischen Buddha Śākyamuni, innerhalb der Drei Daseinsbereiche von Begierde, Form und Formlosigkeit, und damit innerhalb des *samsāra* läge.¹² Verblendete Durchschnittsmenschen¹³ lebten hier gemeinsam mit heiligen Wesen.¹⁴ Andere¹⁵ widersprachen dem nachdrücklich und behaupteten, Amidas *Sukhāvatī* befände sich - im Gegensatz etwa zum *Tuṣita*-Himmel des zukünfti-

¹¹ In seinem 18. von 48 Gelübden gelobte der damalige Bodhisattva Dharmākara und spätere Buddha Amida: „Falls, wenn ich Buddhaschaft erlange, die Fühlenden Wesen in den zehn Richtungen, die mit Aufrichtigem Herzen (*shishin*) und in Hoffnungsfrohem Vertrauen (*shingyō*) Geburt in meinem Land wünschend, bis zu zehnmal [meiner] gedenken, nicht [in meinem Land] geboren werden, will ich nicht die Wahre Erleuchtung annehmen. Ausgenommen [von der Geburt] sind nur [diejenigen,] die [sich der] 'Fünf Zuwiderhandlungen' (*gogyaku*) und die [sich der] Verleumdung des Wahren Dharma [schuldig machen]“ (T.12.268a).

¹² Im *Buddhāvataṃsaka-sūtra* wird *Sukhāvatī* als das niedrigste der „Reinen Länder“ eingestuft, was allerdings den positiven Effekt hat, daß es für gewöhnliche Menschen daher leichter zugänglich sei. Siehe Nakamura Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes*, Delhi 1989, 202.

¹³ Skt. *prthagjana*, Jap. *bonbu*.

¹⁴ Z. B. Zhiyi (538-597), der Gründer der bedeutenden Tiantai-Schule und der Sanlun-Denker Jizang (549-623; siehe T.37.235c u. T.45.67a. Zhiyi unterscheidet im *Weimojing lüeshu* (T.38.564a-565a) vier Arten von Ländern: (1) *bonjō dōgo do* (Länder der gemeinsamen Existenz von Gewöhnlichen und Heiligen), Länder, in denen sowohl Heilige als auch Durchschnittsmenschen leben; (2) *hōben uyo do* (Provisorische Länder mit Resthindernissen), bewohnt von Hīnayāna-Heiligen und niedrigen Bodhisattvas; (3) *jippō mushōge do* (Länder der wahren Vergeltung ohne Hindernisse), bewohnt von Bodhisattvas, die den Dharma-Körper erlangt haben; (4) *jōjakkō do* (Land des dauerhaften und ruhigen Lichts), ausschließlich von Buddhas bewohnt. Jizang unterscheidet vier Arten von Reinen Ländern: (1) *bonjō dōgo do* (s.o.); (2) *daishō dōjū do*: Reine Länder, in denen Heilige des Mahāyāna und des Hīnayāna leben; (3) *doku bosatsu shōjū do*: Reine Länder, in denen nur Bodhisattvas leben; (4) *sho butsu dokugo do*: Reine Länder, in denen nur die Buddhas leben; siehe T.45.67a. Vgl. auch Inagaki Hisao, *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese*, Kyoto 1994, 100-102.

¹⁵ Z. B. Daochuo (562-645).

gen Buddhas Maitreya - jenseits der drei unreinen Daseinsbereiche, weshalb die dort Geborenen vor einem nochmaligen Abstieg in eine niedrigere Existenz gefeit seien.¹⁶ Am Ende setzte sich die Vorstellung, daß *Sukhāvātī* ein Reines Land jenseits des Geburtenkreislaufs sei, weitgehend durch. Diese knappen Andeutungen sollen genügen, um zu zeigen, auf welcher Ebene sich die Diskussion um die Buddha-Sphären abspielte.¹⁷

Das veränderte Kosmologieverständnis des Mahāyāna ist insgesamt als das Ergebnis einer veränderten Soteriologie zu betrachten. Anstelle des graduellen Aufstiegs des strebenden Individuums durch viele Geburten in den unterschiedlichen, hierarchisch angeordneten Daseinsbereichen tritt im Mahāyāna die plötzliche Befreiung, die magische Verwandlung, der freie Wechsel der Seinszustände. Wenngleich zunächst der Tod noch als die Standardvoraussetzung für den Eintritt in eine andere Welt galt, taugte doch das Bild vom stufenweisen Aufbau des Universums nicht mehr als eine adäquate Veranschaulichung der mahayanistischen Heilslehre.

V.

Theoretische Debatten dieser Art hatten natürlich kaum unmittelbaren Einfluß auf den Volksglauben. Im volkstümlichen Buddhismus, der stets auch indigene Vorstellungen beinhaltete,¹⁸ herrschte allgemein ein dreiteiliges Weltbild vor: Man lebte in einer leidvollen Welt, hoffte auf Wiedergeburt in einem Reich der Glückseligkeit - sei dies nun ein Himmel, ein Buddhaland oder die Domäne eines Bodhisattvas¹⁹ - und fürchtete den Absturz in einen Höllenbereich.

¹⁶ Laut Daochuo gibt es innerhalb des Reinen Landes Amidas zwei Stufen, nämlich das „Land der Formlosigkeit“ (Jap. *musōdo*), in das hochrangige Bodhisattvas geboren würden, und das „Land der Form“ (Jap. *sōdo*), in dem sich die einfachen Gläubigen wiederfänden. Sie sind noch der Form verhaftet und nehmen dementsprechend die Gestalten des Buddhas und der Bodhisattvas sinnlich wahr. Damit ordnet Daochuo *Sukhāvātī* sowohl dem Bereich der Form als auch dem Bereich der Formlosigkeit zu. Daochuos Ausführungen waren keineswegs das letzte Wort zum Thema.

¹⁷ Siehe hierzu auch David W. Chappell, *Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands*, in: M. Saso (Hg.), *Buddhist and Taoist Studies I*, Honolulu 1977; Christoph Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie*, Frankfurt/M. usw. 1996, 100-109.

¹⁸ Siehe hierzu z. B. Robert Duquenne, *Pérégrinations entre l'Inde et le Japon: du 'Mont en Tête d'Éléphant' et d'autres montagnes sacrées*, in: Fukui Fumimasa - Gérard Fuddman (Hg.), *L'influence du bouddhisme sur les cultures locales et vice versa*, Paris 1994.

¹⁹ Eine Untersuchung der volkstümlicheren religiösen Literatur Japans zeigt, daß hier nur sehr unklar zwischen den Jenseitskonzeptionen einheimisch-vorbuddhistischer, allgemein chinesischer, buddhistischer und daoistischer Tradition unterschieden wurde. An manchen Stellen bleibt sogar offen, ob man sich das Leben im Jenseits als die Fortexistenz einer unsterblichen

So bleibt zwar auch hier der Mensch mit seiner Heilserwartung im Zentrum jeden Nachdenkens über den Aufbau der Welt. Es hat allerdings den Anschein, als werde der dreiteilige Aufbau der Welt im Volksglauben weniger psychologisch und abstrakt aufgefaßt, sondern durchaus räumlich und konkret. Vor allem leidenschaftlich ersehnte Orte wie die Welten der Buddhas, Bodhisattvas oder Gottheiten, aber auch die Höllen, wurden unter maßgeblicher Beteiligung des esoterischen Buddhismus²⁰ in Verbindung mit einheimischen Kulturen in konkrete räumliche Nähe gerückt. Verschiedene Berge wurden in China, Korea²¹ und Japan mit Amidas *Sukhāvātī* oder Maitreyas *Tuṣita*-Himmel, Inseln und Berge mit Avalokiteśvaras (Chin. Guanyin; Jap. Kannon) Reich *Potalaka* identifiziert. Zahlreiche Landschaften erhielten Namen wie „Berg des Reinen Landes“ (Jōdo-san), „Gipfel Amidas“ (Amida-mine), „Höllental“ (Jigoku-dani), usw.²² Im Zuge eines Prozesses, den Alan Grapard treffend als „Mandalisierung“ bezeichnet hat, entstand eine sakrale Topographie, die vor allem in Japan für das Bergasketen- und Pilgerwesen bis heute große Bedeutung besitzt. Auf verschiedene Regionen Japans mit ihren heiligen Orten wurden sozusagen *maṇḍalas* projiziert,²³ und spätestens seit Beginn des 13. Jh. wurde das gesamte Inselreich gleichsam zum heiligen Ort bzw. zum „Reich der Götter“ (*shinkoku*) verklärt.²⁴

Seele oder das Weiterleben eines unsterblichen Körpers vorstellte. Vgl. hierzu Christoph Kleine - Livia Kohn, Daoist Immortality and Buddhist Holiness in Medieval Japanese Hagiography: The „Honchō Shinsenden“, in: Japanese Religions, ca. 1998 (im Druck).

²⁰ Unter der Bezeichnung „esoterischer Buddhismus“ sind hier all jene Lehrrichtungen zu verstehen, die für sich selbst in Anspruch nehmen, *mikkyō* („esoterische Lehren“) im Gegensatz zu *kengyō* („exoterische Lehren“) zu vertreten. In Japan trifft dies auf die Shingon-shū im Ganzen und die Tendai-shū zum Teil zu. Beide Schulen, die den japanischen Buddhismus für Jahrhunderte ideologisch und institutionell beherrschten, stimmten in der Praxis weitgehend darin überein, daß die esoterischen Lehren und Praktiken tiefgründiger und effektiver seien als die exoterischen.

²¹ Im Bezug auf Korea siehe Ki-yōng Rhi, Brief Remarks on the Buddha-Land Ideology in Silla during the Seventh and Eighth Centuries, in: A. Forte (Hg.), Tang China and Beyond: Studies in East Asia from the Seventh to the Tenth Century, Kyoto 1988, 163-79.

²² Z. B. im Tateyama-Gebirge oder auf dem Berg Kasuga. Vgl. Anna Seidel, Mountains and Hells: Religious Geography in Japanese *mandara* Paintings, in: Studies in Central & East Asian Religions 5-6 (1992/3) 124ff.

²³ So wurde die Gegend von Yoshino/Kinpusen als *Vajradhātu-maṇḍala* („Maṇḍala der Diamant- oder Donnerkeil-Welt“), Kumano als *Garbha-dhātu-maṇḍala* („Maṇḍala der Mutterschoß-Welt“) betrachtet, Ōmine als Zentrum, von dem aus man beide *maṇḍalas* realisieren könne. Siehe Allan G. Grapard, Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Towards a Definition of Sacred Space in Japanese Religions, in: History of Religions 21.3 (1982) 210. Alle diese Orte sind seit alters her Zentren des Bergasketenkultes, in dem sich einheimische, buddhistische und daoistische Elemente mischen.

²⁴ Typisch ist z. B. folgende Aussage in Kitabatake Chikafusas (1293-1354) *Jin'ō shōtōki* („Aufzeichnung der wahren Genealogie der göttlichen Herrscher“; publ. 1339): „Great Japan is the divine land. The heavenly progenitor founded it, and the sun goddess bequeathed it to

Bei allen vordergründigen Unterschieden weisen die Kosmologien des *Abhidharmakośa*, die mahayanistische Vorstellung von den Buddha-Sphären und die sakrale Topographie des esoterischen Buddhismus neben ihrer jeweiligen Verankerung in einer bestimmten Heilslehre eine weitere Gemeinsamkeit auf: sie sind auf spezifische Weise symbolisch zu verstehen. Dies gilt insbesondere für die Kosmologie des esoterischen Buddhismus, der die religiöse Szene in Japan vom 9. bis etwa zum 16. Jh. weitgehend beherrschte. Japanischen Buddhisten war zweifelsohne bewußt, daß die Angaben in den kanonischen Schriften zur Lage *Sukhāvātī*s schwerlich mit der Behauptung zu vereinbaren waren, Amidas Reines Land befände sich auf irgendeinem Berg in unmittelbarer Nachbarschaft. Zwar entstanden diverse Legenden, die gewisse geographische Ungereimtheiten damit zu erklären versuchten, daß bestimmte heilige Berge wie der berühmte „Geierberg“ (*ḡḡhrakūta*), auf dem der Buddha gepredigt hatte, einfach nach Japan geflogen wären, oder es wurde behauptet, ganz Japan sei eigentlich der nordöstliche Teil jenes Berges.²⁵ Im allgemeinen aber wurde die bekannte Tatsache, daß gleich mehrere Berge in Japan, ebenso wie in China und Korea, mit *Sukhāvātī*, *Tuṣita* usw. identifiziert wurden, einfach hingenommen. Auch Anhänger des Bodhisattvas Kannon hatten offenbar keine großen Probleme damit, daß manche die Berge Nikkō oder Nachi mit dessen Reich *Potalaka* identifizierten, andere in suizidaler Absicht mit Booten aufs Meer hinaus fuhren, um so nach *Potalaka*, das sie sich als Insel dachten, zu gelangen.²⁶

Typisch für den esoterischen Buddhismus ist sein magisches Weltverständnis mit einem komplexen Symbol- und Zeichensystem, demzufolge ein jedes irgendwie zugleich auf etwas anderes verweist. Dabei ist ein Zeichen oder ein Symbol aber eben nicht nur ein Hinweis auf das zu Bezeichnende, sondern ermöglicht direkt einen Zugriff auf es bzw. die Aktivierung desselben. Wenn also

her descendants to rule eternally. Only in our country is this true; there are no similar examples in other countries. This is why our country is called the divine land“ (Kitabatake Chikafusa, *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*, übers. von H. Paul Varley, New York 1980, 49). Zur „Götterland-Ideologie“ siehe auch Kuroda Toshio, *The Discourse on the ‘Land of Kami’ (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3-4 (1996) 353-85.

²⁵ Laut *Jisha engi* etwa ist Ōmine ursprünglich ein Teil des *ḡḡhrakūta*, laut *Jinteki mondō* ist Japan „originally Mount Mitra, located in the northeastern part of Vulture’s Peak in India“. So Grapard, *Flying Mountains* (s. Anm. 23) 218-219.

²⁶ Diese Übung wurde vor allem von den Asketen aus Kumano praktiziert und als „*fudaraku tokai*“ bezeichnet. Siehe auch Gorai Shigeru, *Zōho Kōya hijiri*, Tokyo 1975, 133. Bereits in Indien identifizierte man einen konkreten Berg mit *Potalaka* und glaubte, er sei die Wohnstatt Avalokiteśvaras. Xuanzang (Bd. 10) berichtet, *Potalaka* läge östlich der Malaya-Berge. Der Berg sei sehr gefährlich und nur wenige hätten je den Gipfel erreicht (Xuanzang, *Si-yu-ki - Buddhist Records of the Western World: Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang AD 629*, übers. von Samuel Beal, Delhi 1983, 233).

ein Berg einen bestimmten Buddha bzw. sein Reich symbolisierte, so war in ihm zugleich dieser Buddha präsent, und die Pilgerreise zum Berg ermöglichte direkte Teilhabe an der Kraft des Buddhas. Solch eine magische Verbundenheit oder Identität mit einer Buddha-Sphäre war nicht einem bestimmten geographisch identifizierbaren Ort vorbehalten.

Ein weiteres entscheidendes Merkmal nicht nur des esoterischen Buddhismus ist die vor allem von der idealistischen Yogācāra-Philosophie herrührende Auffassung, daß die Welt ein Konstrukt oder Spiegel unseres Bewußtseins sei. Für den verblendeten Durchschnittsmenschen mag die Welt voller Schmutz und Leid sein, für den Erwachten ist sie ein Reines Land.²⁷ Umgekehrt schaffen sich die Menschen die diversen Höllen selbst, und zwar mittels ihrer Leidenschaften:

Men cause their own hells as follows: lust causes hot iron beds on hot copper supports; craving creates the illusion of cold; arrogance causes restless waves and rivers of ashes, burning sand, and of blood; anger brings about hills of knives, iron posts, and trees and wheels of swords ...²⁸

Der idealistische Weltzugang des ostasiatischen Buddhismus prägte durchaus die allgemeine Weltanschauung der Menschen. In der volkstümlichen Erzählliteratur begegnen wir z. B. Berichten von Menschen, die im Zustand des Scheintodes durch das bloße Aussprechen des Namens Amidas die Hölle in das Reine Land *Sukhāvātī* zu verwandeln vermögen.²⁹ Solche und ähnliche

²⁷ Diese radikal idealistisch-monistische Interpretation der Reinen Länder wird z. B. von den Vertretern des Chan-Jingtu-Synkretismus favorisiert. Der chinesische Chan-Mönch Xuanze etwa wird im *Lengjia shizi ji* mit den Worten zitiert: „When your mind is pure, the land is pure“ (Ui Hakuju, *The Nembutsu Faith of the Disciples of the Fifth Patriarch*, in: *The Eastern Buddhist [new series]* 29.2 [1996] 210). Eine ähnliche Haltung vertritt auch Kūkai z. B. im *Issaikyō kaidai*. Demnach befindet sich das wahre Buddha-Land in unserem Geist. So Grapard, *Flying Mountains* (s. Anm. 23) 208. Schon einflußreiche kanonische Schriften wie das *Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra* betonten die rein geistige Natur aller Erscheinungen und die letztendliche Identität aller Einzelbewußtseine: „Thought (*shin*) creates the Buddha, thought itself sees him. Thought is the Buddha, thought the Tathāgata. Thought is my body, thought sees the Buddha. Thought cannot itself see thought. Thought with [false] apperceptions is stupidity; thought without [false] apperceptions is Nirvāṇa. These dharmas lack anything enjoyable. They are all produced by thinking. Since thinking is empty, then whatever is thought is thus ultimately non-existent“ (T.13.906a; zit. nach Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Tokyo 1990, 43).

²⁸ Aus dem *Śūramgama-sūtra*, zit. nach Anne Swann Goodrich, *The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*, St. Augustin 1981, 134.

²⁹ So lesen wir z. B. in einer chinesischen Geschichtensammlung über Menschen, die nach ihrem Tode in Amidas Reines Land geboren worden sein sollen, daß ein ungläubiger Brah-

Geschichten machen deutlich, daß Orte wie die Hölle oder Amidas Reines Land im ostasiatischen Buddhismus nicht mehr als starre räumliche Einheiten, sondern als „Projektionen“ des menschlichen Bewußtseins galten. Zwar waren die verschiedenen Gegenden des Kosmos auch nach der Auffassung der frühen Buddhisten mehr oder minder symbolische Benennungen unterschiedlicher spiritueller Fortgeschrittenheit. In Ostasien, und vor allem in Japan, fiel jedoch selbst die Unterscheidung der Vollkommenheitsstufen dem Trend zum idealistischen Relativismus weitgehend zum Opfer. Ihren deutlichsten Ausdruck fand die Abkehr von traditionellen Kategorien der Differenzierung zwischen den Existenzweisen in der sogenannten „Doktrin vom Ursprünglichen Erwachsein“ oder *hongaku hōmon*.³⁰ Diese Doktrin beherrscht etwa seit dem 11./12. Jh. als eine Art Basisideologie den japanischen Buddhismus. Ihr zufolge sind alle Lebewesen, ja sogar unbelebte Materie, von Anbeginn erleuchtet. Jede Unterscheidung von Erleuchtung und Verblendung, *nirvāṇa* und *samsara* sei eine Illusion, die Buddha-Sphären nicht irgendwo, sondern hier und jetzt, Buddhaschaft in diesem Leben realisierbar.

Eine ebenso entscheidende Rolle wie die idealistisch-monistische Doktrin vom ursprünglichen Erwachsein spielte im Kosmologieverständnis der Japaner die synkretistische Theorie von der Manifestation der Buddhas und Bodhisattvas in Gestalt der autochtonen Gottheiten, die sogenannte *honji-suijaku*-Lehre.³¹ Heilige Plätze und die Ländereien der großen Tempel, Klöster und Schreine galten dieser Auffassung zufolge als Wohn- und Herrschaftsbereiche von Buddhas und Bodhisattvas. Da ganz Japan von solchen sakralen Domänen überzogen war, konnte sich im Mittelalter problemlos die Vorstellung durchsetzen, das Inselreich selbst sei im Grunde ein „göttliches Land“ oder eine Buddha-Sphäre. Kōbō Daishi Kūkai (774-835), der Gründer einer der Hauptrichtungen des esoterischen Buddhismus in Japan, hatte bereits im 9. Jh. geschrie-

mane erkrankte und starb, nach fünf Tagen jedoch wiedererwachte. Er berichtete, er sei in der Hölle gewesen, wo üble Dämonen die Sünder mit eisernen Stäben in einen Kessel trieben. Ohne sich dessen bewußt zu sein, rief der Brahmane da den Namen Amidas aus, was zu tun er sich zu Lebzeiten geweigert hatte, und augenblicklich verwandelte sich die Hölle in einen klaren Teich voller Lotusblüten, d. h. in das Reine Land: *Wangsheng jingtu zhuan*, in: Tsukamoto Zenryū (Hg.), *Nihon bukkyō kōshōshi kenkyū* (Tsukamoto Zenryū chosaku-shū Bd. 6), Tokyo 1974, 307.

³⁰ Im Gegensatz zum „anfänglichen Erwachsein“ (*shikaku*; d. h. der erstmals erlangten) und dem „Nichterwachsein“ (*fukaku*).

³¹ Beachte, daß die Identifikation von Buddhas und Gottheiten auch andere Formen annehmen konnte. Dies zeigt sich besonders an den spiritualistischen Theorien des Ise-Shintō, der sich gegen Mitte bis Ende der Kamakura-Zeit (ca. 1192-1333), v. a. im Umfeld des Watarai-Clans entwickelte. Hier wird nun, laut Watarai Tsuneyoshi (1263-1339), Amaterasu nicht mehr als Manifestation des Buddhas Mahāvairocana (Jap. Dainichi; d. i. der zentrale Buddha des esoterischen Buddhismus) angesehen, sondern als dessen Geist oder Seele; vgl. Kuroda, *The Discourse on the 'Land of Kami'* (s. Anm. 24) 361.

ben, daß die Welt von Anfang an gleichzeitig Erleuchtung und Verblendung und in einem die Sphäre des Dharma (d.h. der buddhistischen Lehre), der Lebewesen, der Buddhas und der Gottheiten sei.³² Weiter behauptet er, die Gottheiten von Himmel und Erde und all die Buddhas seien eine Einheit und nicht getrennt, da das gesamte Universum³³ ohnehin in einem einzigen Gedanken präsent sei.³⁴

Die klassischen Antonyme, auf der die buddhistische Heilslehre einst basierte, fielen ebenso dem idealistischen Monismus zum Opfer wie die Idee vom graduellen Aufstieg durch die Existenzbereiche hindurch, die sich in der Kosmologie des *Abhidharmakośa* widerspiegelt. Ontologische Aussagen und die Ergebnisse diskursiven Denkens verloren weiter an Bedeutung. Bei allem Sprechen über kosmologische Konzepte ging es um Erlösung - und selbstverständlich auch um politisch-ökonomische Herrschaftsinteressen³⁵ -, nicht aber um konsistente Theorien oder objektive Wahrheit. Dieser Pragmatismus verbindet den esoterischen Buddhismus Japans mit der agnostizistischen Haltung des Buddha, wie sie ihm in verschiedenen Pāli-Texten unterstellt wird.

³² „The world is original enlightenment from the very beginning; from the very beginning it is ignorance; in origin it is also the Realm of Essence (*hokkai*); in origin it is the living beings, in origin it is the Buddha, in origin it is the kami.“ Zit. nach Kuroda, *The Discourse on the 'Land of Kami'* (s. Anm. 24) 362.

³³ Wörtlich spricht Kūkai hier von den „Dreitausend Welten (*sanzen sekai*)“. In China und in der Folge in Japan wurde der indische Begriff *tri-sāhasra-mahāsāhasro loka-dhātuḥ* (d. i. 1000³ große Welten oder ein „Trichiliokosmos“) als „Dreitausend Welten“ mißverstanden. Laut Zhiyi (538-597) *Mohe zhiguan* enthält jede der zehn Dharma-Welten (*hokkai*) jeweils die anderen; das macht daher zusammen 100 Dharma-Welten. Jede einzelne Dharma-Welt besteht wiederum aus 30 Welten. Demnach umfaßte der Kosmos dreitausend Welten, die alle in einem Gedanken enthalten seien.

³⁴ „The deities of heaven and earth and all the buddhas are one entity and not two (*ittai muni*), since three thousand [world systems] are one [single thought] and since the Tathāgata is originally awakened.“ Zit. nach Kuroda, *The Discourse on the 'Land of Kami'* (s. Anm. 24) 362.

³⁵ Die Identifizierung bestimmter Domänen mit Buddha- oder Göttersphären wurde als ideologische Basis des sogenannten *Shōen*-Feudalismus instrumentalisiert. Um ihre Herrschaftsansprüche als Feudalherren religiös zu legitimieren, behaupteten die großen Tempel, ein bestimmter Grundbesitz sei die Domäne eines bestimmten Buddhas, Bodhisattvas oder Gottes.

VI.

Wie im Grunde alle buddhistischen Lehren zählen kosmologische Entwürfe nach der Auffassung des Mahāyāna-Buddhismus zu den *upāya*, geschickten, provisorischen Hilfsmitteln, die zum Wohl der Lebewesen angewandt werden und in Übereinstimmung mit deren jeweiliger Disposition sehr unterschiedlich ausfallen können. Das heißt, daß vordergründige Widerspruchsfreiheit nicht einmal innerhalb des eigenen religiösen Zeichensystems einzufordern ist und noch viel weniger gegenüber einer modernen Wissenschaft, deren Aussagen auf einer vollkommen anderen Diskursebene getroffen werden. Diese Position hat den Buddhismus weitgehend gegen Kritik von außen immunisiert. Der Geltungsbereich der wissenschaftlichen Kosmologien ist schlicht ein anderer als der buddhistischer Kosmologien. Als religiös-anthropologisches Konzept und als symbolische Veranschaulichung der Kernpunkte einer ethisch-soteriologischen Kausallehre konnte der Buddhismus seine Weltbilder daher ohne innere Widersprüche in das Zeitalter von Weltraumteleskopen und Mars-Expeditionen hinüberretten. Von dieser Seite her unterliegt er also keinem kosmologischen Modernisierungszwang, obgleich er über ein erhebliches Modernisierungspotential verfügt, und zwar aufgrund der Tatsache, daß seine Kosmologie als ein hilfreiches Provisorium betrachtet werden muß. Als solches könnte es jederzeit den veränderten Bedürfnissen der Menschen angepaßt werden, ohne daß dabei unabänderliche Glaubensgrundsätze verletzt würden.

Eine Modifikation der buddhistischen Kosmologie unter dem Eindruck der Moderne müßte sich also daran orientieren, ob die traditionellen Weltbilder noch als *upāya* taugen, oder anders gesagt, ob die traditionelle Symbolik die heilssuchenden Menschen noch auf den rechten Pfad zu führen vermag. Hier liegt allerdings das Problem, denn genau diese Fähigkeit muß bezweifelt werden. Vor allem jüngere Menschen haben offenbar zunehmend Schwierigkeiten, eine Verbindung zwischen ihrer Erfahrungswelt und den „angestaubten“ buddhistischen Lehren herzustellen. Vom 17. bis zum 19. Jh. hatte der Buddhismus unter der Protektion und Kontrolle des Tokugawa-Staates eine Zeit der Erstarrung erlebt, die mit der Meiji-Reform in der Mitte des 19. Jh.s nur bedingt überwunden wurde. Die frühere Reformfähigkeit des japanischen Buddhismus basierte eben nicht zuletzt auf einer ständigen Neubewertung der provisorischen Hilfsmittel oder *upāya*, die vor allem in den heute stärksten Denominationen meist damit endete, die jeweils zentrale Praxis der eigenen Lehrrichtung zu verabsolutieren und dem Bereich der *upāya* zu entheben.³⁶ Über provisorische Hilfsmittel braucht man nicht mehr zu reden, da man meint, den unmittelbaren Zugang zum Heil zu besitzen. Das Problem der Soteriologie scheint gleichsam gelöst zu sein, und Kosmologie macht, wie gesagt, ohne Bezug auf ihren sote-

³⁶ Michael Pye, *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, London 1978, 151.

riologischen Nutzen keinen Sinn. Es scheint aber fraglich, ob eine verabsolutierte religiöse Praxis ohne Einbettung in ein zeitgemäßes Welt- und Menschenbild seine Überzeugungskraft bewahren kann. Viele Menschen wünschen sich offenbar eine stärkere Integration religiöser Theorie und Praxis in ihre Lebens- und Erfahrungswelt, die eben maßgeblich vom modernen naturwissenschaftlichen Weltbild geprägt ist. Der große Zulauf, den die neuen Religionen Japans haben - derzeit sind knapp 185.000 religiöse Körperschaften registriert³⁷ -, dürfte auch auf der Unfähigkeit des etablierten Buddhismus beruhen, neue *upāya* zu finden. Die Neureligionen bemühen sich weit aktiver darum, traditionelle Vorstellungen und Symbole zeitgemäß zu interpretieren und der Religion wieder einen Sitz im Leben des modernen Individuums zu geben. Der Buddhismus steht mit seinem Problem, unabänderliche Glaubensgrundsätze zeitgemäß zu „verpacken“, sicher nicht allein unter den großen Religionen. Aufgrund seines *upāya*-Konzeptes, das ihm über viele Jahrhunderte ein erstaunliches Maß an Flexibilität und Assimilationskraft verliehen hat, sollte dem Buddhismus eine entsprechende Erneuerung allerdings leichter fallen als manch anderer Religion. Die weitgehende Unfähigkeit der großen Denominationen, eine angemessene Präsentationsform ihrer Lehre für den modernen Menschen zu finden - und dies gilt natürlich nicht nur für den Bereich der Kosmologie -, muß daher wohl auch als Symptom einer unübersehbaren Krise des japanischen Buddhismus gesehen werden.

³⁷ John LoBreglio, Revisions to the Religious Corporations Law: An Introduction and Annotated Translation, in: Japanese Religions 22.1 (1997) 41.