

Mythengewänder des Buddhismus: Darbietungen der Sieben Patriarchen der Jōdo Shinshū¹

Markus Rüschi, Freie Universität Berlin

1. Einleitung und Definition des Mythosbegriffs

Eine Mythenbildung ist für das Bestehen einer Religion wohl ebenso wichtig wie die Existenz von Lehrschriften. Sie kann das Geschehen um eine Religion insbesondere in Bezug auf ihre Entstehungsgeschichte aus einem größeren Zusammenhang heraus verständlich machen. Damit wird die Möglichkeit gegeben, eine feste Grundlage für die Legitimation der jeweiligen Religion garantieren zu können. Indem somit das Aufkommen einer neuen Strömung nicht etwa als ein bloßes arbiträres Ereignis einer bestimmten Zeit begriffen wird,² kann der Schulgründer sich mittels dieser Methode der Mythisierung gewissermaßen *selbst setzen*. Ihm wird so ein Mittel an die Hand gegeben, seine Existenz als notwendige und kohärente Folge vorheriger Denker darzustellen. Denn auf der einen Seite ist der Schulgründer derjenige, welcher die Texte mit Bezug auf jene früheren Denker verfasst und ihnen damit Autorität gibt. Zugleich sind es die mit dieser historischen Autorität versehenen Denker und ihre Schriften, die den Schulgründer als notwendige Bedingung der Welt bzw. Verkörperung seiner Schule vorstellen, womit strenggenommen ein Zirkelschluss entsteht. Die Ursache im Kontext dieser Kausalität innerhalb der Schulgeschichte gerät damit sowohl außer Reichweite des Schulgründers als auch der potentiellen Schulmitglieder.

Der Begriff „Mythos“ soll zunächst seiner etymologischen Bedeutung nach als eine „sagenhafte Geschichte“ verstanden werden, also als etwas, dem etwas „bereits *Gesagtes*“ innewohnt. Ein Mythos ist somit stets etwas Nach-Erzähltes. Im Kontext von Schulgründern und Patriarchen ließen sich auch die Begriffe „Legende“ oder „Hagiographie“ heranziehen. Möglicherweise liegen sie auf den ersten Blick sogar näher an diesen beiden Phänomenen als der Mythos. Die Legende umfasst jedoch ein zu großes Feld von möglichen Inhalten. Ihrer Wortbedeutung nach (*legendum*) beschreibt sie zunächst „etwas, das zu lesen ist“. Die Legende kann somit auch solche Texte umfassen, die Erzählungen von „lesenswerten“ Persönlichkeiten enthalten. Der religiöse beziehungsweise „heilige“ Gehalt des Inhalts der Legende wird hierbei nicht genügend zum Ausdruck gebracht. Deshalb spricht man differenziert auch von „Heiligenlegenden“. Die an diesen Begriff direkt anschließende „Hagiographie“³ ist ohne Weiteres als ein adäquater Zugang zum Phänomen „Schulgründer“ oder „Patriarch“ zu bezeichnen. Ihrer Wortbedeutung nach liegt hier der Schwerpunkt allerdings auf dem heiligen (*hágios*) Aspekt einer Persönlichkeit. Im Folgenden lege ich das Untersuchungsinteresse jedoch nicht auf die (Re-)Konstruk-

¹ Dieser Artikel ist die erweiterte und überarbeitete Version eines Referats vom Jahrestreffen des Arbeitskreises Japanische Religionen am 3. Mai 2013.

² Siehe etwa Roland Barthes, der in Bezug auf den Mythos davon spricht, dass dieser „Geschichte in Natur“ verwandele und „Zufall als Ewigkeit“ inszeniere (Barthes 2011: 113 und 130).

³ Eine genaue Unterscheidung der Begriffe „Heiligenlegende“ und „Hagiographie“ kann hier nicht vorgenommen werden. Entscheidend für die hier vorliegende Arbeit ist, dass der Ausschluss des Begriffs „Heiligenlegende“ analog zu dem der „Hagiographie“ erfolgt.

tion des Heiligen, sondern auf die Funktion des Nach-Erzählens, die im Konzept des „Mythos“, auf das ich mich beziehe (s.u.), besonders deutlich wird. Denn es soll vorrangig die Frage beantwortet werden, welche Bedeutung sich hinter der Wiederholung von Erzähltem verbirgt.

Ich stelle hier die These auf, dass Mythen sich eine Dichotomie zunutze machen. Auf der einen Seite ist das dort Dargestellte für den Leser bzw. Hörer beispielsweise in temporärer oder alltäglicher Hinsicht wesentlich unzugänglich. Eine solche Distanz ist notwendige Bedingung zum Funktionieren des Mythos. Diese Unzugänglichkeit muss allerdings auf der anderen Seite wesentlich einer Nähe gegenüberstehen, damit der Mythos sein didaktisches Moment geltend machen kann. Figuren in den Handlungen eines Mythos bilden beispielhafte (positive oder negative) Vorbilder des eigenen Lebens. Distanz und Vorbildfunktion sollen als die beiden wesentlichen Merkmale des Mythos gelten, die es im Laufe dieses Aufsatzes zu prüfen gilt.

In der Lehre der vom Mönch Shinran (親鸞, 1173-1262) in Japan gegründeten Jōdo Shinshū (浄土真宗, Wahre buddhistische Schule des Reinen Landes) ist ein solches Nach-Erzähltes schwer wegzudenken. Die *Sinnfrage* stellt sich hier auf der Grundlage von Überliefertem.⁴ Diese Überlieferung tritt personell in Gestalt der sogenannten Sieben Patriarchen (*shichi kōsō*, 七高僧) in Erscheinung. Sie werden wortwörtlich von Shinran innerhalb der *Jōdo kōsō wasan* (浄土高僧和讃, „Japanische Hymnen auf die großen Mönche [der Lehre] des Reinen Landes“; 1248) „besungen“ und bilden mehr als nur ein Gerüst seines Hauptwerkes *Kyō-gyō-shin-shō* (教行信証, „[Abhandlung zu] Lehre, Praxis, Glaube und Zeugnis“; 1255).

Wie Barthes herausstellt kann ein Mythos allerdings *per se* – wie auch im Fall der Sieben Patriarchen – nie ewig sein. Er ist stets in einem bestimmten geschichtlichen Kontext formuliert und verliert somit auch seine Wirkung, sobald dieser Kontext nicht mehr gewährleistet ist. Die wesentliche Eigenschaft des Mythos besteht somit darin, dass er an eine bestimmte Gruppe von Lesern angepasst ist (Barthes 2011: 86 und 99). An diese Grundbestimmung des Mythos lässt sich das Konzept der Entmythologisierung von Rudolf Bultmann anschließen, der im Zuge seiner Auslegung des Neuen Testaments Einsichten für die Mythenforschung im Allgemeinen gegeben hat, welche noch heute aktuell sind.

Als Mythos gilt bei Bultmann ein Weltbild, welches auf Begriffen wie „Himmel“, „Unterwelt“ und „Engel“ basiert. Die Erde sei nach dem Neuen Testament „der Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des

⁴ Vergleiche hierzu etwa die Passage des *Tannishō* (歎異抄, „Klageschrift über die Häresien“; 1288) zur Genese von Wahrheit aus einem Traditionsdenken: „Wenn das Ur-Gelübde von [A]mida wahr ist, so kann das von Shakyamuni Verkündete keine leere Rede sein. Wenn die Lehre des Buddhas [Shakyamuni] wahr ist, so kann Shāndào mit seiner Auslegung nicht leer gesprochen haben. Wenn Shāndào's Auslegung wahr ist, so kann das von Hönen Gesprochene doch nichts Leeres sein. Wenn das von Hönen Gesprochene wahr ist, so kann der Inhalt dessen, was Shinran sagt, wohl auch nicht leer sein.“ (弥陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば、善導の御釋虚言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歎。) (Shinran 1969e: I: 6; *Tannishō* 2). Bei dieser und den folgenden deutschen Übertragungen handelt es sich stets um eigene (MR) Übersetzungen.

Satans und seiner Dämonen“ (Bultmann 1960: 15). Ein solcher Mythos bedient sich „mythologischer Rede“, die „für den Menschen von heute unglaublich“ ist und den eigentlich existentialen Sinn für ihn verdeckt. Das mythische Weltbild ist nach Bultmann unwiderruflich vergangen (ebd.: 16). Da dieses in der Gegenwart nicht mehr ohne Weiteres authentisch begriffen werden kann, stellt sich die Frage nach einer Freilegung der im Mythos liegenden Wahrheit. Denn Bultmann erkennt an, dass das Neue Testament als solches nach wie vor eine Daseinsberechtigung hat, allerdings stellt er fest, dass der adäquate Zugang noch nicht gegeben sei. Dies soll durch die Entmythologisierung geleistet werden. Ziel ist es, den Bruch zwischen der mythischen Welt und dem Dasein des Menschen in dieser Welt zu schließen, der für Bultmann insbesondere durch das Aufkommen von Wissenschaft und Technik eingeleitet wurde.

Bultmanns letzte Achtung des Mythos spricht auch aus seinem Verständnis darüber, was der Mythos ursprünglich leisten will:

Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential interpretiert werden. (Bultmann 1960: 22)

Der Mythos gilt hier als das Mittel, durch das der Mensch seinem Dasein einen über diese Welt hinaus gültigen Sinn verleihen kann. Auch wenn somit das mythische Weltbild zu seiner Entstehungszeit noch mit der Weltvorstellung des Menschen einherging bzw. von ihm angenommen werden konnte, so weist der Mythos zugleich wesentlich auf etwas über den Menschen hinaus. Dies hängt damit zusammen, dass nicht nur die Erde Teil des neutestamentlichen Weltbildes ist, sondern auch der Himmel und die Unterwelt.

Bultmann formuliert die Grundfrage bezogen auf das Projekt der Entmythologisierung sowie die Bedingung für ihre erfolgreiche Umsetzung wie folgt:

Kann es eine entmythologisierende Interpretation geben, die die Wahrheit des Kerygmas als Kerygmas [sic] für den nicht mythologisch denkenden Menschen aufdeckt?

[...] darum handelt es sich, ob dem Menschen im Neuen Testament ein Verständnis seiner selbst entgegengebracht wird, das eine echte Entscheidungsfrage für ihn bedeutet. (Bultmann 1960: 26f.)

Die Entmythologisierung soll sich konkret in Form von wissenschaftlichen Abhandlungen vollziehen, die die mythologische Redeweise innerhalb des Neuen Testaments identifizieren und ihren existentialen Gehalt freilegen. Ich möchte diesen Ansatz der Freilegung von Sinn aus Mythen für den vorliegenden Aufsatz wie folgt produktiv machen. Für Bultmann kommen Nacherzählungen der früheren Mythen nicht in Betracht, vermutlich da sie für ihn nur den mythischen Gehalt reproduzieren, den er gerade beseitigen möchte. Ich stelle jedoch hier die These auf, dass neue Mythen das ebenso leisten können, was Bultmann durch die theologische Arbeit vollbringen

möchte. Die Grundlage für diese These ist insofern gegeben, da auch für Bultmann der neutestamentliche Mythos zu seiner Zeit die Menschen im existentialen Sinn angesprochen hatte.⁵ Die Frage, die hier gestellt werden soll, ist, wie eine Reproduktion von Mythen aussehen kann, die den ursprünglichen Mythos, auf den Bezug genommen wird, in seiner ursprünglichen Wirkweise wieder gültig macht. Wie kann es also gelingen, dass die das Verständnis blockierenden Elemente des Mythos im Prozess der Neuerzählung beseitigt werden?

Aus dieser Beschaffenheit des Mythos resultiert, dass er ein weiteres Mal (im oben angesprochenen Sinne) nacherzählt werden muss, sobald sich die Gruppe seiner Rezipienten verändert. Indem also Nacherzählungen von Nacherzählungen beobachtet werden können, tritt auch der *alte Mythos* in einem möglicherweise *neuen* Gewand auf. Formen dieser Neubildungen des Mythos der Sieben Patriarchen lassen sich in der Edo-Zeit (江戸時代, 1603-1868) auffinden. Das gesellschaftliche und nicht zuletzt literarische Umfeld sowie Kenntnisstände und Bewertungen religiöser Schulen und Persönlichkeiten durchliefen von der Kamakura-Zeit (鎌倉時代, 1192-1333), in der Shinran lebte, bis zur Edo-Zeit starke Veränderungen, womit es naheliegt, dass auch Verständlichmachungen von zuvor Verständlichem notwendig wurden. Damit änderte sich auch die Antwort auf die Frage, wie der Mensch durch den Mythos in seiner Existenz angesprochen werden kann.

Innerhalb der folgenden Untersuchung werden zwei dieser Edo-zeitlichen Nacherzählungen der Patriarchenmythen der Jōdo Shinshū vorgestellt, um sie zum einen gegeneinander und zum anderen gegenüber früheren Darstellungen dieser Mythen abzugrenzen. Damit sollen in keinem Fall holistische Erklärungsmuster etwa hin-

⁵ Ein wesentlicher Unterschied zu Bultmanns ursprünglicher Verwendung des Begriffs „Entmythologisierung“ liegt darin, dass in meiner Untersuchung solche Mythen im Mittelpunkt stehen, die auf andere Werke implizit verweisen und so nicht autonom sind. Dieser Autonomieverlust betrifft die Möglichkeit, sie ohne Bezug auf andere Texte angemessen auslegen zu können. Ein Mythos über Shinran lässt sich beispielsweise nicht angemessen interpretieren, ohne sich auf die Werke von Shinran sowie dessen Vorgängern zu beziehen. Shinrans Lehrtexte erfüllen als solche einen Teil dessen, was bei Bultmann die theologische Aufgabe ist. Anders verhält es sich im Fall des Neuen Testaments. Für Bultmann steht das Neue Testament für sich und benötigt keine anderen Werke, um auslegbar zu sein. Es ist damit autonom. Eine äquivalente Stellung nehmen die Sutren im Buddhismus ein. Entscheidend ist hier nicht, ob andere Texte gefunden werden können, die letztlich doch diese autonomen Mythen relativieren könnten. Denn auch wenn solche Texte gefunden würden, so steht nach wie vor der Wahrheitsgehalt des in den autonomen Mythen formulierten Inhalts nicht zur Debatte. Der heilsbezogene Gehalt eines Mythos über Shinran jedoch ist immer Teil eines Verhandlungsprozesses. Ein solcher Mythos steht nicht in der Position, nur über sich selbst zu sprechen. Natürlich ist diese Eigenschaft nur in Teilen innerhalb der Mythen selbst angelegt und somit kein notwendiges Charakteristikum. Wollte man einen Mythos über Shinran zu einem autonomen machen, so müsste man damit die Voraussetzung gelten lassen, dass dieser Mythos allein die Errichtung einer Religion ermöglicht. Wie die Einteilung in autonome und nicht-autonome Mythen ausfällt, ist somit zu großen Teilen eine institutionelle Entscheidung. Die Erhebung eines Shinran-Mythos in einen autonomen Zustand ist daher zumindest vorstellbar, aber unbestreitbar nicht in ihm angelegt. Ich möchte hier den Bultmannschen Ansatz auch auf diese nicht autonomen Mythen anwenden, die die Untersuchung notwendigerweise auf vorgängige Texte (im Sinne von Texten, die für die Interpretation notwendig sind) ausweitet. Der Unterschied zum Vorgehen bei Bultmann liegt in der Frage, wie sich der Mythos adäquat zu den Lehrtexten stellen kann, und nicht, wie die theologischen Untersuchungen sich durch ihre sinn-freilegende Arbeit adäquat zum Mythos stellen können. Durch diese Fragerichtung wird zugleich der originäre Gehalt eines Mythos zum Thema gemacht, der bei Bultmann durch das schrittweise Ausschälen des existentialen Gehalts übergangen zu werden scheint.

sichtlich ihrer Rhetorik oder ihres didaktischen Modus gegeben werden, jedoch wird versucht, einen empirischen Ansatz für ein solches Unterfangen abzuzeichnen.

Zu diesem Zweck ist die vorliegende Arbeit in drei wesentliche Abschnitte gegliedert. Zunächst werden die Sieben Patriarchen in der nötigen Kürze vorgestellt. Hierbei wird ein Patriarch näher in den Blick genommen, um dessen Rolle innerhalb (a) der Werke Shinrans und (b) zweier Edo-zeitlicher Umsetzungen zu untersuchen. Daran anschließend wird die Frage reflektiert, welche Rolle erneuerte Mythen für eine religiöse Unterweisung spielen können.

2. Die Stellung der Sieben Patriarchen innerhalb der Jōdo Shinshū

Die Sieben Patriarchen der Jōdo Shinshū sind zwei indische, drei chinesische und zwei japanische Heilige und Mönche. Ihre Namen lauten: Nāgārjuna (龍樹, jap. Ryūju, 2./3. Jhd.), Vasubandhu (天親, jap. Tenshin, 5. Jhd.), Tánluán (曇鸞, jap. Donran, 476-542), Dàochoāo (道綽, jap. Dōshaku, 562-645), Shāndào (善導, jap. Zendō, 613-681), Genshin (源信, 942-1017) und Hōnen (法然, 1133-1212). Shinran beschreibt sein Verhältnis zu den Sieben Patriarchen in seinem Hauptwerk *Kyō-gyō-shin-shō* wie folgt:⁶

爰^{ヨロコハシイカナセイハン}ニ愚禿釋ノ親鸞慶哉西蕃月支ノ聖典東夏日域ノ師釋ニ難^{カニチキキ}シテ遇^ニ今得^ニ
 タリ遇^{コトヲ}難^{シテ}聞^ニ已^ニ得^ニタリ聞^{コトヲ}敬^ニ信^{シテ}眞宗ノ教行證^ヲ特^ニ知^ニヌ如
 來ノ恩德深^{コトヲ}斯^ヲ以慶^ニ所^ニ聞^ク嘆^ニタンスルナリト所^ニ獲^ニ矣^{イヒオハルコトハナリ}

An dieser Stelle lässt sich wohl sagen, dass ich, Gutoku-shaku-Shinran [wörtl.: Shinran, der dumme Glatzkopf, Schüler von Shakyamuni,] mit hohem Glück gesegnet bin. Auf jenes, auf das man nur schwer treffen kann – nämlich die heiligen Texte aus Westindien⁷ sowie die Kommentare

⁶ Zitiert aus Shinran (1969c: 7). Die hier herangezogene Textausgabe des *Kyō-gyō-shin-shō* basiert auf einer Handschrift, von der man davon ausgeht, dass sie von Shinran selbst stammt (die sogenannte „bandō-bon“ 坂東本 Ausgabe des *Kyō-gyō-shin-shō*). Shinran verfasste dieses Werk zwar in klassischem Chinesisch, fügte jedoch an den ganzen Text japanische Lesehilfen an, sodass das *Kyō-gyō-shin-shō* auf Japanisch gelesen werden kann. Dadurch werden nicht allein Mehrdeutigkeiten vermieden, die aus der Offenheit des rein chinesischen Textes entstehen würden. Dieses Verfahren führt sogar zu unüblichen Leseweisen, die auf Shinrans besondere Interpretationen der chinesischen Zitate innerhalb dieses Werkes hinweisen.

Bei der Übersetzung dienten mir die folgenden Versionen zum Vergleich: *The Collected Works of Shinran*. Bd. 1. Übersetzt von Dennis Hirota (Head Translator), Inagaki Hisao, Tokunaga Michio und Uryuzu Ryushin. Kyōto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha. 1997; *Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment*. (BDK English Tripitaka 105-1). Übersetzt von Inagaki Hisao. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research. 2003; sowie: *Shinran's Kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land*. Übersetzt von Suzuki Daisetz Teitarō. Edited by The Center for Shin Buddhist Studies under the Supervision of Sengaku Mayeda. Oxford u.a.: Oxford University Press. 2012.

⁷ Im Original heißt es „seiban gesshi“ 西蕃月支. „Seiban“ bezeichnet einen Bereich um Zentralasien oder die Länder in Westindien. „Gesshi“ steht für ein großes Gebiet, das sich bis zu Teilen Indiens erstreckt. Die herangezogenen Übersetzungen schreiben „India“ (Inagaki), „India and Central Asia“ (Suzuki) und „westward land of India“ (Hirota). Shinran verfasste selbst eine Schrift, die die wesentlichen Inhalte des *Kyō-gyō-shin-shō* zusammenfasst: *Jōdo monrui-ju shō* (浄土文類聚鈔,

der Lehrer aus China und Japan –, bin ich getroffen. Das, was man nur schwer hören kann, habe ich bereits gehört. An Lehre, Praxis und Zeugnis des wahren Prinzips [gemeint ist: die Lehre vom Nenbutsu und der damit verbundenen fremden Kraft des weiten Gelübdes (弘願他力の念仏, *gugan tariki no nenbutsu*)] glaube ich und ehre sie. Insbesondere um die unerschöpfliche Gnade [Amida-]Nyorais weiß ich. Hier [in dieser Schrift] freue ich mich über das, was ich gehört habe, und besinge das, was ich empfang.

An diesem Zitat wird bereits deutlich, welche signifikante Rolle Shinran den Patriarchen aus Indien, China und Japan mit ihren Schriften zusprach und wie die Lehre von diesen in der Gnade von Amida ihren fundamentalen Ausdruck findet. Die Sieben Patriarchen nehmen innerhalb dieser Gruppe von Vordenkern einen besonderen Platz ein. Ihre besondere Gewichtung zeigt sich an der hohen Signifikanz, die ihnen innerhalb der Schriften Shinrans zugeschrieben wird. Zwar werden im *Kyō-gyō-shin-shō* Werke verschiedener Autoren herangezogen, jedoch macht das „Shōshinge“ (siehe unten) innerhalb dieser Schrift deutlich, dass der rote Faden der Überlieferung allein in diesen Sieben Patriarchen zu finden ist. Auch wenn Shinran daher im oben angeführten Zitat allgemein von den Gelehrten aus Indien, China und Japan spricht, so liegt sein Hauptinteresse deutlich bei den Sieben Patriarchen. Sie waren in den Augen Shinrans gewissermaßen ideale Nachfahren von Amida selbst (Ishida 1976: 6). Zwischen diesen Patriarchen lassen sich verschiedene Formen gegenseitiger Beeinflussung erkennen, die abhängig sind vom Ausmaß der Unmittelbarkeit ihrer Beeinflussung sowie von der jeweiligen Person, die als Ausgangspunkt der Beeinflussung gesetzt wird. In diesem Sinne kann zwischen drei Formen von Beeinflussung unterschieden werden. In ihrer weitesten, der „Sieben-Patriarchen-Form“, umfasst sie bei Shinran alle Sieben Patriarchen von Nāgārjuna bis zu Hōnen. In einer verkürzten Weise ließe sich die Kette der Beeinflussung von Amida über Shakyamuni zu Shāndaò und Hōnen bilden.⁸ Sie kann „Ideelle Unmittelbarkeitsform“ genannt werden. Sie besagt, dass in den jeweiligen Stufen die Lehre unverfälscht, also in ihrer wahren Gestalt, übertragen wurde. Zweifellos wird damit nicht behauptet, die anderen Patriarchen hätten die Unwahrheit gesagt, jedoch kann

„Gesammelte Passagen [zur Lehre] vom Reinen Land“; 1252). Das Vorwort dieser Schrift ähnelt sehr demjenigen im *Kyō-gyō-shin-shō*. Im *Jōdo monrui-ju shō* nennt Shinran an der entsprechenden Stelle „*indo seiban*“ 印-度西蕃, „*kekan*“ 華漢 und „*jichiiki*“ 日域 (Shinran 1969b: 131). Aus rhetorischen Gründen sowie der prinzipiellen Einteilung der Vordenker in die Traditionen Indien-China-Japan innerhalb der Texte Shinrans habe ich in meiner Übersetzung der Betonung der Dreigliedrigkeit den Vorzug gegeben gegenüber einer genauen geographischen Wiedergabe, die von den Begriffen abgeleitet werden könnte.

⁸ Kaneko Daiei beschreibt diese Beeinflussung mit dem Begriff *hen'ne* (偏依, „gänzlich/absolut folgen“). Shāndaò ist gänzlich dem *Guān-wúliángshòu-jīng* (s.u.) gefolgt, Hōnen ist gänzlich Shāndaò gefolgt und Shinran ist gänzlich Hōnen gefolgt (Kaneko 1993: 118). Kaneko diskutiert an anderer Stelle diesen Gedanken ausführlicher (Kaneko 2009) und stellt hierbei auch die These auf, dass der Begriff *hen'ne* wesentlich auch die eigene Unabhängigkeit gegenüber demjenigen impliziert, dessen Denken zuvor Ausgangspunkt des eigenen Denkens war (ebd.: 75). Jemandem absolut zu folgen bedeutet hier also grundsätzlich, ein fremdes Denken angemessen neu zu übertragen bzw. verständlich zu machen. Ein solches Konzept eines originären Gehalts aus einem starken Traditionsbewusstsein heraus bildet auch eine der Grundthesen dieses Aufsatzes.

ihren Lehrtexten – zumindest unter diesem Aspekt betrachtet – an gewissen Stellen eine Trübung unterstellt werden. In der letzten, komplett reduzierten Form schließlich ist einzig Shinrans Lehrer Hōnen zu sehen. Diese Form kann daher als „Praktische Unmittelbarkeitsform“ bezeichnet werden, da Shinran hier die Möglichkeit hatte, unmittelbar in den Dialog zu treten und Unterweisungen im Gespräch zu empfangen (Ōhara 1965, 2. Bezeichnungen der drei Formen von mir (MR)).⁹ Letztlich jedoch weist jeder der Patriarchen von sich heraus auf jeden der anderen, sodass eine Entscheidung für eine bestimmte Kette lediglich einen anderen Aspekt der Beeinflussung zum Ausdruck bringt. So handelt es sich bei der ersten genannten Form um eine weitestgehend unpersönliche, wohingegen die zweite beispielsweise auf Hōnens Einsichtserlebnis aufgrund der Lektüre eines Textes von Shāndaò hinweist. Die dritte Form bildet die intimste Weise der Beeinflussung, die, ganz unabhängig von ihrem unmittelbaren Lehrer-Schüler-Verhältnis, auf die Nähe der Lehren von Hōnen und Shinran verweist. Die Lehren der Patriarchen bilden miteinander eine Art Netz, als dessen gemeinsames Moment die herausragende Stellung der Hinübergeburts (往生, *ōjō*) in das Reine Land von Amida durch das Nenbutsu 念仏¹⁰ zu definieren ist (ebd.). Dieser Punkt ist schließlich innerhalb der Lehre der Jōdo Shinshū besonders herauszustellen, da er gleichbedeutend mit dem Ur-Gelübde (本願, *hongan*) von Amida ist, jeden Menschen, der ihn durch das Nenbutsu anruft, ins Reine Land zu führen.

Es fällt daher schwer, einen einzelnen Patriarchen für die Analyse seines Mythos auszuwählen, jedoch bieten sich insbesondere zwei Patriarchen an: Shinrans Lehrer Hōnen und Tánluán, dessen Einfluss sich bereits an Shinrans Namen ablesen lässt.¹¹ Hat auf Shinran persönlich wohl Hōnen den größten Einfluss ausgeübt, so eignet er sich für die hier beabsichtigte Untersuchung etwas weniger, da er für Shinran eine zu hohe Unmittelbarkeit besaß, um (bereits) Mythos zu sein. Die folgenden Ausführungen werden daher anhand der Figur von Tánluán entwickelt.

Tánluán¹² war zunächst Anhänger der Schule der sogenannten Vier Abhandlungen (四論, chin. *sìlùn*, jap. *shiron*), von denen drei vom ersten Patriarchen Nāgārjuna verfasst worden waren.¹³ Während seines Studiums wandte er sich zudem auch an

⁹ Als Quellen für die ersten beiden Gruppen nennt Ōhara Shōjitsu das „Shōshin-ge“ und die *Jōdo kōsō wasan* (erste Gruppe) sowie das *Tannishō* (zweite Gruppe, siehe für den relevanten Ausschnitt Fußnote 4).

¹⁰ ‚Nenbutsu‘ bezeichnet die Anrufung Buddhas durch die Formel „*Namu Amida Butsu*“ 南無阿彌陀仏.

¹¹ Letztlich lassen sich in Shinrans verschiedenen Namen mit Ausnahme von Nāgārjuna alle Patriarchen wiederfinden. So trug er den Namen ‚Shakukū‘ 綽空, in welchem sich Teile der Namen von Dàochoāo und Genkū (Hōnen) finden, außerdem ‚Zenshin‘ 善信, welcher auf Shāndaò sowie Genshin verweist, und schließlich ‚Shinran‘ selbst, welcher Teile der Namen von Vasubandhu und Tánluán enthält (Ishida 1976: 6).

¹² Siehe für die folgenden Anmerkungen zu Tánluáns Biographie seinen Eintrag im *Mochizuki bukkyō daijiten* (IV: 3972f.). Zweifellos gerät man dabei an verschiedenen Stellen notwendigerweise in einen Zirkel, da das, was man „historische Fakten“ nennen könnte, selten eindeutig identifiziert werden kann. Eine solche Fragestellung nach der historischen Glaubwürdigkeit ist allerdings für den hier vorgestellten Interpretationsansatz unerheblich.

¹³ Diese stellte eine zu Tánluáns Lebzeiten prosperierende buddhistische Schule dar (Hanai 2006: 78). Zu den Vier Abhandlungen gehören: 1. *Zhōng-lùn* (中論, jap. *Chū-ron*, „Abhandlung zur mittleren Schau“, Nāgārjuna), 2. *Bǎi-lùn* (百論, jap. *Hyaku-ron*, „Abhandlung der hundert [Verse]“, Āryadeva), 3.

einen Eremiten, bei dem er eine Kunst erlernen wollte, mittels derer es ihm möglich sein würde, sein Leben zu verlängern. Bei diesem studierte er drei Jahre lang ausschließlich das *Xiānjīng* (仙經, jap. *Sengyō*, „Sutra der [daoistischen] Weisen“), in dem ebensolche Hilfsmittel vorgestellt wurden. Jedoch überreichte ihm in einer zufälligen, aber schicksalhaften Begegnung der indische Übersetzer buddhistischer Werke Bodhiruci (菩提流支, jap. Bodairushi, 6. Jhd.) das *Guān-wúliángshòu-jīng* (觀無量壽經, jap. *Kan-muryōju-kyō*, „Kontemplationssutra über den Buddha des unendlichen Lebens“, Übersetzung aus dem Jahr 424), eines der drei wesentlichen Sutren der Lehre vom Reinen Land (淨土三部經, *jōdo sanbu-kyō*).¹⁴ Überwältigt von der plötzlichen Erkenntnis, dass das *Xiānjīng* eine grundlegend falsche buddhistische Praxis vermittele, soll Tánluán als Folge dieser Begegnung das *Xiānjīng* verbrannt und sich fortan gänzlich der Lehre vom Reinen Land zugewandt haben. Wie viel Wahrheitsgehalt in dieser Geschichte auch stecken mag, entscheidend ist, dass sie folgenden Umstand plausibel machen kann: Bodhiruci soll im Zeitraum zwischen 529 und 531 – also kurz vor seiner Begegnung mit Tánluán – eine Übersetzung der Schrift *Jīngtǔ-lùn* (淨土論, jap. *Jōdo-ron*, „Abhandlung über das Reine Land“) vom zweiten Patriarchen Vasubandhu angefertigt haben (Hanai 2006: 81). Diese *Abhandlung* bildet die Grundlage für Tánluáns späteres Hauptwerk, welches den Titel *Jīngtǔlùn-zhù* (淨土論註, jap. *Jōdo-ron-chū*, „Kommentar zum *Jīngtǔ-lùn*“) trägt. Tánluán verfasste also diesen Kommentar zur Schrift des zweiten Patriarchen unter Zuhilfenahme des ersten Patriarchen, dessen Werke er in der Schule der Vier Abhandlungen studiert hatte. Es zeigt somit die Beeinflussung des dritten Patriarchen Tánluán durch die beiden ihm vorangegangenen sowie Tánluáns grundsätzliche Verbindung zu einem der drei wesentlichen Sutren des Reinen Landes. In diesem Sinne ergibt sich auch eine neue Form innerhalb der gegenseitigen Beeinflussungen unter den Patriarchen, wie sie zuvor exemplarisch im Falle Shinrans vorgestellt wurde, in der Reihe „Shakyamuni – Nāgārjuna – Vasubandhu – Tánluán“.

3. Shinrans Patriarchenmythos

Zunächst soll die Entstehung des Mythos um Tánluán in den Blick genommen werden, also seine Ausformulierung innerhalb von Shinrans Werken. Hierbei sind zwei Texte hervorzuheben: Zum einen das „Shōshin-ge“ (正信偈, „Hymne über den wahren Glauben“), welches sich im Faszikel über die Praxis – *Gyō no maki* 行卷 – im *Kyō-gyō-shin-shō* findet, und zum anderen Shinrans bereits erwähnte Hymnen auf die Sieben Patriarchen: die *Jōdo kōsō wasan*.

Shìèr-mén-lùn (十二門論, jap. *Jūni-mon-ron*, „Abhandlung zu den zwölf Hinsichten“, Nāgārjuna) und 4. *Dà-zhìdù-lùn* (大智度論, jap. *Dai-chido-ron*, „Abhandlung zum Gesetz der großen Weisheit“, Nāgārjuna). Jedes der vier Werke wurde von Kumārajīva (鳩摩羅什, jap. Kumarajū, 344-413) übersetzt.

¹⁴ Hierzu gehören das *Wúliángshòu-jīng* (無量壽經, jap. *Muryōju-kyō*, „Sutra über den Buddha des unendlichen Lebens“), das *Āmítuó-jīng* (阿彌陀經, jap. *Amida-kyō*, „Amida-Sutra“) und eben das *Guān-wúliángshòu-jīng*.

3.1 Der Patriarchenmythos im „Shōshin-ge“

Das „Shōshin-ge“ steht auch heute noch an prominenter Stelle der religiösen Praxis der Jōdo Shinshū. So stellt es etwa neben dem *Āmítuó-jīng* (vgl. Anm. 14), den Hymnen und dem Nenbutsu einen wesentlichen Text der regelmäßigen Rezitationen dar. Das „Shōshin-ge“ lässt sich in zwei Teile gliedern, von denen der erste den wesentlichen Inhalt des *Wúliángshòu-jīng* (vgl. Anm. 14) erläutert und der zweite den Mythos der Sieben Patriarchen in jeweils wenigen Zeilen zusammenfasst. Der Abschnitt zu Tánluán lautet folgendermaßen:¹⁵

本師曇鸞^ハ梁ノ天子 常ニ向^ニイテ鸞ノ處^ニ菩薩ト礼^{シタテマツル}

Der Kaiser von Liáng wandte sich stets an den wesentlichen Lehrer Tánluán und pries ihn als einen Bodhisattva.

三藏流支授^ニサツケシカハ淨教^ヲ 焚^{ホム}燒^{シテ}仙經^ヲ歸^ニシタマヒキ樂邦^ニ

Als Tánluán durch den Lehrmeister des Tripitaka [Bodhi]ruci mit der Lehre des Reinen [Landes] in Kontakt kam, verbrannte er das *Xiānjīng* und kehrte in das Land der Freude (scil. das paradiesische Reine Land) zurück.

天親菩薩^{チユ}ノ論註解^{シテ} 報土ノ因果顯^ス誓願^ニ

Die *Abhandlung* von Vasubandhu kommentierte er und machte [damit] verständlich, dass sowohl Ursache als auch Wirkung [der Geburt] in eines der Länder der Vergeltung¹⁶ im Ur-Gelübde [Amidas] zu finden sind.

往還ノ回向^ハ由^ル他力^ニ 正定之因^{イン}唯信心^{ナリ}・

[Außerdem stellt Tánluán heraus, dass] die hingehende und zurückgehende Übertragung von der fremden Kraft ausgehe. Einzig der Glaube ist die Ursache der sicheren Erlangung der Erleuchtung.

惑染ノ凡夫信心發^{スレハ} 證^ニ知^{セシム}生死即涅槃^{ナリト}

Wenn die verwirrten und verblendeten gemeinen Menschen den Glauben hervorbringen, so wird ihnen [dank Amida]¹⁷ deutlich gewahr, dass Leben und Tod¹⁸ bereits das Nirvana sind.

¹⁵ Zitiert aus Shinran (1969c: 89).

¹⁶ In Shinrans Weltbild existieren zwei Länder der Vergeltung Amidas (報土, *hōdo*). Zum einen das Land des wahren Buddhas (真仏土, *shinbutsu-do*) und zum anderen das Land des Verwandlungskörpers (化身土, *keshin-do*). Jene Menschen, die während ihres Lebens den wahren Glauben an die Wirkweise der fremden Kraft des Ur-Gelübdes Amidas erlangt haben, gelangen in das erste Land, wohingegen jene, die daran Zweifel hegten, in das zweite geboren werden. Die letzten zwei der insgesamt sechs Abschnitte des *Kyō-gyō-shin-shō* widmen sich der Bestimmung dieser beiden Länder.

¹⁷ Das Subjekt dieses Satzes „Amida“ ergibt sich aus dem Gebrauch der Höflichkeitsformel „*seshimu*“, die nicht im chinesischen Original angelegt ist, sondern erst aus Shinrans Leseanweisung hervorgeht. Am deutlichsten wird dies in der Übersetzung von Inagaki.

¹⁸ „*Shōji*“ 生死 hat zwei Bedeutungen. Zum einen, wie hier übersetzt, den Kanji entsprechend „Leben und Tod“. Zum anderen kann es die ständige Wiedergeburt in der Welt der Täuschungen beschreiben. Es ist in dieser Bedeutung ein Synonym des Wortes „*rin'ne*“ 輪廻 (*samsāra*, endloses Leben in dieser Welt). In Einklang mit den drei hier herangezogenen Übersetzungen schreibe auch ich „Leben und Tod“, da Shinran sich nicht für das Wort „*rin'ne*“ entschieden hat. Zudem würde eine übertragende

必至_ニレハ无量光明土_ニニ 諸有ノ衆生皆普ク化_{ストイヘリ}

Da sie in jedem Fall in das Land des unbegrenzten Lichtes einkehren, werden sie all die [übrigen] verschiedenen zahlreichen Lebenden überall retten [wörtl.: wandeln]. So berichtete Tánluán.

Diese Darstellung von Tánluán berichtet also lediglich von wenigen Punkten seiner Biographie, fährt dann allerdings damit fort, wesentliche Punkte seiner Lehre in weit detaillierterem Ausmaß darzustellen. Tánluán wird als derjenige Patriarch gelobt, welcher die Wirkweise der fremden Kraft (他力, *tariki*, d.h. die Erlösung des Menschen allein durch die Hilfe Amidas) sowie die beiden Formen der Übertragungen (回向, *ekō*)¹⁹ verständlich gemacht hat. Außerdem wird herausgestellt, dass Tánluáns Lehre dafür angelegt war, den zahlreichen Lebenden (衆生, *shujō*, d.h. alle fühlenden Wesen, die in der Welt der Verblendungen leben und im Kreislauf der Wiedergeburten gefangen sind) sowohl ein Verständnis der Lehrinhalte wie auch emotionale Sicherheit zu garantieren. Zu Tánluán als Person gibt der Text kaum Auskunft.

Ein nicht unmittelbar von Shinran, jedoch von einem seiner wesentlichen Nachfolger Rennyō (蓮如, 1415-1499), verfasster Text ist das *Shōshin-ge tai'i* (正信偈大意, „[Zusammenfassung des] wesentlichen Inhalts des ‚Shōshin-ge‘“; 1460). Hier findet sich insbesondere der Abschnitt über Tánluáns Biographie stark kommentiert. Die Kommentare, beginnend beim dritten Absatz, scheinen teilweise redundant zu sein, jedoch verdeckt eine Übersetzung, dass es sich beim „Shōshin-ge“ um einen in sino-japanischem Kanbun verfassten Text handelt und das *Shōshin-ge tai'i* in leichtverständlichem Japanisch verfasst wurde. Der zweite Abschnitt des *Shōshin-ge tai'i* zu Tánluán erzählt von seinem wichtigsten Lebensabschnitt und wird mit Abstand am ausführlichsten kommentiert. Die übrigen Abschnitte werden deutlich knapper erläutert und verstärken damit bereits optisch den Eindruck einer Akzentuierung auf die Biographieschilderungen zu Tánluán. Es ist auch dieser zweite Abschnitt, der sich am stärksten vom ursprünglichen Text löst. Er lautet folgendermaßen:²⁰

Übersetzung die Bedeutung dieses Satzes verdecken, die von der Unmittelbarkeit von Leben und Tod gegenüber dem Zustand im Nirvana spricht. Da im anschließenden Satz vom „Land des unbegrenzten Lichtes“ die Rede ist, kann es zuvor nicht um den *Ort* gehen, an dem sich der Mensch befindet. Noch weniger kann das Leben in der Welt der Täuschungen mit dem Nirvana gleichgesetzt werden. Es geht hier um den Zeitpunkt des Eintritts ins Nirvana, der dann implizit das Leben in der Welt der Täuschungen in temporaler Hinsicht umfasst.

¹⁹ Die „Übertragung“ spielt in Shinrans Denken eine zentrale Rolle. Bei ihr werden zwei Spielarten unterschieden, zum einen die „hingehende Übertragung“ (往相回向, *ōsō ekō*) und zum anderen die „zurückgehende Übertragung“ (還相回向, *gensō ekō*). Im ersten Fall wird die Übertragung der Eigenschaften Amidas zum Menschen beschrieben, welcher durch die Kraft des Ur-Gelübdes (本願力, *hongan-riki*) diesen aus der Welt der Verblendungen befreit. Daher spricht man auch von „*hongan-riki ekō*“. Die zurückgehende Übertragung beschreibt den Vorgang, in dem sich der soeben Gerettete wiederum selbst der Rettung der übrigen Menschen zuwendet. Ein anderer Ausdruck hierfür lautet „Unterweisung und Führung der anderen“ (利他教化, *rita kyōke*).

²⁰ Zitiert aus Rennyō (1998: 79f.). Das *Shōshin-ge tai'i* liegt bisher noch in keiner deutschen oder englischen Übersetzung vor. Ich beziehe mich auf die unkommentierte Ausgabe innerhalb der *Rennyō Shōnin zenshū*. Sie gibt gleichzeitig verschiedene Textausgaben des *Shōshin-ge tai'i* wieder, indem sie in Klammern innerhalb des Fließtextes spätere Hinzufügungen zum Originaltext angibt. Text und Übersetzung des gesamten Abschnitts zu Tánluán aus dem *Shōshin-ge tai'i* finden sich im Anhang.

Zur Bedeutung des zweiten Absatzes: Jener große Lehrer Tánluán gehörte zwar zu Beginn zur Schule der Vier Abhandlungen, aber er dachte sich, auch wenn man der buddhistischen Lehre bis auf den Grund nachgehen könnte, so ist das Leben [zu] kurz, als dass man [anderen] Menschen auch nur ein wenig helfen könnte. So ging er zu einem Eremiten namens Táo und lernte zunächst die Gesetze des langen Lebens und des ausbleibenden Todes. Nachdem er drei Jahre lang bei diesem Eremiten gelernt hatte, kehrte er wieder zurück. Auf seinem Rückweg traf er auf den Tripiṭaka-Gelehrten Bodhiruci. Tánluán fragte: „Gibt es denn eine Form der buddhistischen Lehre, die in Bezug auf die Lebensverlängerung und den ausbleibenden Tod das *Xiānjīng* aus diesem Lande übertreffen könnte?“ Daraufhin spuckte der Tripiṭaka-Gelehrte auf den Boden und antwortete: „In diesen Breiten gibt es wohl kaum irgendwo eine Lebensverlängerung und den ausbleibenden Tod. Wenn du beispielsweise lange lebst und eine Weile nicht stirbst, so befindest du dich letztlich doch in der Wandlung zwischen den drei Lebensformen.“ Anschließend gab er ihm das *Guān-wúliángshòu-jīng* [von der Schule] des Reinen Landes und sagte: „Das ist die wahre Lehre von der Lebensverlängerung und dem ausbleibenden Tod. Nach diesem entkommst du schnell Leben und Tod und erhältst unmessbares Leben, sofern du das Nenbutsu intonierst.“ Tánluán empfing es, verbrannte sofort die zehn Faszikel des *Xiānjīng* und kehrte vollständig zur [Lehre des] Reinen Landes zurück.

Auch wenn aufgrund der Länge des *Shōshin-ge tai'i* dieses hier nur in Auszügen zitiert wird, so ist bei einer gesamten Lektüre eine Akzentverschiebung zu beobachten, bei welcher der Anteil biographischer Notizen rein quantitativ von einem Drittel im „Shōshin-ge“ auf mehr als die Hälfte im *Shōshin-ge tai'i* anwächst (vgl. Anhang). Da man bereits zur Zeit der Veröffentlichung des *Kyō-gyō-shin-shō* temporal gute 700 Jahre von Tánluáns Tod getrennt gewesen war und sich zudem an einem gänzlich anderen Ort befand, der Text von Rennyō allerdings schon etwa 200 Jahre nach dem *Kyō-gyō-shin-shō* erschien, wäre eine Erklärung über ein allgemeines Wissensgefälle eher unplausibel. Es weist vielmehr auf eine mögliche Akzentverschiebung innerhalb der Darstellungsweisen hin, die meines Erachtens mit der Institutionalisierung der Jōdo Shinshū in Zusammenhang steht. Diese Akzentverschiebungen werden in den unten beschriebenen Edo-zeitlichen Umsetzungen noch deutlicher.

3.2 Der Patriarchenmythos in den Jōdo kōsō wasan

Innerhalb seiner Hymnensammlungen,²¹ die in ihrer Gesamtheit die Lehre, die Patriarchen sowie die besondere Auszeichnung der Lehre in leichtverständlichen Worten und einer eingängigen Rhythmik vermitteln sollen, widmet Shinran den Sieben Patriarchen ein ganzes Werk: die *Jōdo kōsō wasan*. Hierin wird nochmals die

²¹ Die folgenden drei Hymnensammlungen stellen gemeinsam diese Gesamtheit dar: *Jōdo wasan* (浄土和讃, „Japanische Hymnen auf das Reine Land“; 1248), *Jōdo kōsō wasan* (浄土高僧和讃, „Japanische Hymnen auf die großen Mönche [der Lehre] des Reinen Landes“; 1248) und *Shōzōmatsu jōdo wasan* (正像末浄土和讃, „Japanische Hymnen zu den drei Epochen und auf das Reine Land“; 1248).

besondere Rolle Tánluáns deutlich, welchem mit 34 Hymnen die höchste Zahl an Hymnen gewidmet ist.²² Auch hier stellen biographische Bemerkungen mit einem Anteil von etwa einem Fünftel den geringeren Teil am Gesamtumfang der Hymnen.²³ Im Mittelpunkt stehen demgegenüber wesentliche Begriffe von Tánluáns Lehrtexten, die – wie alle Hymnen bei Shinran – in Abschnitten von je vier Versen erläutert werden. Aus biographischen Gesichtspunkten sind besonders die folgenden Hymnen zu nennen:²⁴

(1) 本師曇鸞和尚は / 菩提流支のおしへにて / 仙經ながくやきすてゝ /
ほんじどむらんくわしやう ぼだいるし せんぎやう
 浄土にふかく歸せしめき
じやうど くみ

Der wesentliche Lehrer Meister Tánluán / Hat durch die Unterweisung von Bodhiruci / Das *Xiānjīng* verbrannt und für immer verworfen. / [Damit] wurde er vollständig in [die Lehre vom] Reinen Land zurückgeführt.²⁵

(2) 四論の講説さしおきて / 本願他力をときたまふ / 具縛の凡衆をみち
しろん かうせち ほんぐわんたりき ぐぼく ぼむじゆ
 びきて / 涅槃のかどにぞいらしめし
ねちはん

Die Ausführungen der Vier Abhandlungen legte er unberücksichtigt beiseite und / Erläuterte die fremde Kraft des Ur-Gelübdes. / Sie führt die von ihren Begierden gefesselten zahlreichen Wesen und / Lässt sie in das Tor zum Nirvana treten.

(6) 魏の主勅して并州の / 大巖寺にぞおはしける / やうやくおほりにの
ぐみ しゆちよく へいしう たいがむじ
 ぞみては / 汾州にうつりたまひにき
ふんしう

Auf Geheiß [des Kaisers] von Wèi hielt er sich im Lande Bing / Im Dàyán-Tempel auf. / Als er bereits das Ende [seines Lebens] erblickte, / Ging er in das Land Fén.

²² Auch hier ist die Rolle Hōnens mit besonderer Rücksicht einzuschätzen. Zwar sind diesem nur 20 Hymnen gewidmet, jedoch muss der Einfluss Hōnens auf Shinran um ein Vielfaches höher angesehen werden, wie beispielsweise die Nähe ihrer beiden Lehren zeigt. Außerdem sind die Hymnen zu Hōnen deutlich persönlicher gefärbt. Diese besondere Behandlung Hōnens hängt zweifellos mit dem Umstand zusammen, dass Shinran Hōnen persönlich als Lehrer erleben konnte. Schließlich wird auch Hōnen – wie Tánluán – in den Hymnen häufig mit dem Honorificum „wesentlicher Lehrer“ (*honji* 本師) versehen.

²³ Auch wenn nicht jede Hymne eindeutig einer der beiden Kategorien zugeordnet werden kann, so kann ein Verhältnis von sieben biographisch orientierten Hymnen gegenüber 27 vornehmlich unterweisenden Hymnen festgestellt werden. Die sieben Hymnen mit vornehmlich biographischem Inhalt sind hier in Übersetzung vorgestellt. Zusätzlich ist die 11. Hymne angeführt, da sie konkret auf einen weiteren Patriarchen Bezug nimmt.

²⁴ Zitiert aus Shinran (1969a: I:86f., 89-91 und 103). Die Hymnen von Shinran finden sich in englischer Übersetzung in *The Collected Works of Shinran* (siehe Fußnote 6).

²⁵ In Abweichung zur englischen Übersetzung übersetze ich hier und im folgenden Vers im Passiv (zur Begründung siehe analog Fußnote 17)

(7) 魏の天子はたふとみて / 神鸞とこそ号せしか / おはせしところのその名をば / 鸞公巖とぞなづけたる

Der Kaiser von Wèi verehrte ihn und / Nannte ihn „Göttlicher [Tán]luán“. / Was den Ort angeht, an dem er sich aufgehalten hatte, / So bezeichnete man diesen als „Vollkommene [Tán]luán Klippe“.

(8) 淨業さかりにすゝめつゝ / 玄忠寺にぞおはしける / 魏の興和四年に / 遙山寺にこそうつりしか

[Die Lehre von] der reinen Handlung [zur Hinübergeburt ins Reine Land; d.h. das Nenbutsu] verbreitete er bis zu ihrem Gedeihen. / Er lebte im Xuánzhōng-Tempel und / Im vierten Jahr Xīnghé der Wèi[-Dynastie; i.e. 542]/ Ging er zum Yáoshān-Tempel.

(11) 天親菩薩のみことおも / 鸞師ときのべたまはずば / 他力廣大威徳の / 心行いかでかさとらまし

Auch wenn das große Werk des Bodhisattva Vasubandhu existiert, / Hätte der Lehrer [Tán]luán dieses nicht erläutert, / Wie sollte die unermüdliche Praxis der großen weiten Tugend der fremden Kraft / Von jemandem verstanden werden können?

(34) 本師曇鸞大師をば / 梁の天子蕭王は / おはせしかたにつねにむき / 巖菩薩とぞ礼しける

Was den wesentlichen Lehrer Großmeister Tánluán betrifft, / So hat der Kaiser der Liáng[-Dynastie] Kaiser Xiāo / Sich stets in die Richtung gewandt, in der [Tánluán] zugegen war, / Und ehrte ihn mit dem Namen „Bodhisattva [Tán]luán“.

Es sollte bis hierher deutlich geworden sein, *wie* innerhalb der Lehrtexte Shinrans auf die Sieben Patriarchen Bezug genommen wird. Biographische Notizen dienen hier noch vornehmlich dazu, eine gewisse Vollständigkeit sowie Autorität der Person und damit seiner Texte zu erzeugen. Sie werden allerdings in den meisten Fällen rein additiv zu den Ausführungen zu Lehrinhalten hinzugefügt. Der Patriarch als *Mensch* tritt hier noch in erster Linie als bloßer, gesichtsloser *Autor* auf. Auch andere Texte von Shinran verweilen in dieser Dichotomie. So verwendet das *Kyō-gyō-shin-shō* mit Ausnahme des „Shōshin-ge“ allein Textausschnitte, die Lehrbegriffe Tánluáns vermitteln, wohingegen das *Songō shinzō meimon* (尊号真像銘文, „Schrift über die wichtigsten Bedeutungen der Anrufungen Buddhas und seiner wahren Abbilder [in

Form der Patriarchen]“; 1255)²⁶ lediglich Biographisches aufzählt und erläutert. Hierbei handelt es sich um einen Abschnitt etwa in der Länge des entsprechenden Ausschnitts vom „Shōshin-ge“, der über Tánluáns Herkunft, Weisheit, Schriften und Bekanntheit unterrichtet. Biographische Inhalte wurden also vermittelt, aber noch nicht in Verbindung mit den Lehrinhalten gebracht, so dass Lehrinhalte und Biographien der Patriarchen in Kamakura-zeitlichen Mythen noch unverbunden nebeneinander stehen.

4. Shinrans Patriarchenmythos in der Edo-Zeit

4.1 Das Shinshū dentō roku

Als erstes Beispiel einer nicht nur historisch neueren, sondern auch qualitativ neuen Vermittlung des Mythos soll das *Shinshū dentō roku* (真宗傳燈録, „Aufzeichnung zur Weitergabe der Lehre der Wahren Schule [des Reinen Landes]“) vorgestellt werden, welches im späteren 18. Jahrhundert erschien. Es wurde vom Mönch Chikū (知空, 1634-1718) der Honganji-ha (本願寺派, Honganji-Zweig [innerhalb der Jōdo-Shinshū]) verfasst. Da hier nicht der Raum ist, die Edo-zeitlichen Werke detaillierter vorzustellen, soll auf ihre inhaltliche sowie rhetorische Struktur eingegangen werden. Der Text beginnt im Abschnitt über Tánluán wie folgt:²⁷

曇鸞大師ハ如來滅後一千四百二十五年ニ大唐ノ并州ノ汶水ノ雁門ニ生シ玉
ヘリ上求菩提下化衆生ノ志深クマシマシ

Der große Lehrer Tánluán wurde 1425 Jahre nach [Amida] Nyorais Tod [bzw.: nach Amidas Eintritt ins Nirvana] in China in Yánmén der Provinz Wénshuǐ im Lande Bìng geboren. Er hegte innig den Wunsch, die Erleuchtung zu erlangen und gleichzeitig den zahlreichen Lebenden [den Weg zur Erleuchtung] zu weisen.

Der Autor stellt im Anschluss daran Tánluáns Weg bis zu seinem Zusammentreffen mit Bodhiruci vor. Dieses wird in folgender Weise beschrieben:²⁸

曇鸞大師 懷^{フトコロ} ヨリ仙經十卷出シ目ヨリ高ク指挙テ此是長生不死ノ仙經也佛
法ノ中ニ長生不死ノ法ヤアルト申サレタリ[...]懷ヨリ觀無量壽經ヲ出シテ
此ハ是西天ノ大仙演説ノ長生不死ノ法也此經ノ教ヘニ依テ修習スレハ命ニ
限ナキ無量壽佛トナレリト念佛ノ功德ヲ語ラレケレハ曇鸞實モト思入レテ
念佛往生ノ深意ヲサツカリ

Der große Lehrer Tánluán holte aus seiner Tasche die zehn Faszikel des *Xiānjīng* heraus, hob seinen Finger hoch über seine Augen und sagte: „Dieses hier ist das *Xiānjīng*, welches von der Lebensverlängerung und

²⁶ Dieser Text führt eine Passage in Kanbun vor und erläutert diese im Anschluss, ohne allerdings sinnerweiternde Erläuterungen hinzuzufügen. Es handelt sich lediglich um Erläuterungen, die das sprachliche Verständnis des Kanbun garantieren soll.

²⁷ Zitiert aus Chikū (1776: 10^f).

²⁸ Zitiert aus Chikū (1776: 11^f).

dem ausbleibenden Tod berichtet. Gibt es denn etwa innerhalb der buddhistischen Lehre eine Lehre von der Lebensverlängerung und dem ausbleibenden Tod?“ [...] Da holte [Bodhiruci] aus seiner Tasche das *Guān-wúliángshòu-jīng* und sagte: „Dies ist die Lehre von der Lebensverlängerung und dem ausbleibenden Tod nach den mächtigen Lehrreden des Buddhas aus dem Westen in Indien. Laut der Lehre dieses Sutras wird man, sofern man sich übt, zum Buddha des unendlichen Lebens, dessen Ausmaß [wörtl.: dessen Leben] keine Grenzen kennt.“ Als Tánluán von der Tugend des Nenbutsu erzählt wurde, dachte er aus tiefstem Herzen, dass dies zweifellos das Wahre sei, und erlangte [Einsicht in die] grundlegende Weisheit von der Hinübergabe durch das Nenbutsu.

Im weiteren Verlauf des im Ganzen sehr kurzen Abschnitts werden Werke von Tánluán zitiert und deren Sinn erläutert. Neben den Werken von Tánluán selbst wird zudem das „Shōshin-ge“ an einigen Stellen herangeführt.

Als Besonderheit dieser Neubearbeitung ist, neben seiner Erwähnung von Tánluáns Motivation, Geburtsdatum und -ort, die in den früheren Mythen nicht genannt werden, ein Frage-Antwort-Dialog (問答, *mondō*) zu nennen, welcher am Ende der jeweiligen Abschnitte zu den Patriarchen zu finden ist. Im Falle des hier besprochenen Abschnitts knüpft er direkt an die Abschlussformel des monologischen Teils an, welche *mutatis mutandis* stets lautet: „Aus diesen Gründen wird der große Lehrer Tánluán als dritter unter den großen Patriarchen geehrt.“ Der Fragende des Dialogs erkundigt sich nach der Auflösung eines vermeintlichen Widerspruchs, der sich gerade aus Tánluáns Biographie und der Bedeutung des *Guān-wúliángshòu-jīng* ergibt.²⁹

問云曇鸞大師ハ菩提流支ノ教ヘニ依テ仙教[sic]ヲ燒捨テ四論ノ講説ヲヤメ
觀經ヲ宗トシ玉フ[...]觀佛三昧ヲキラヒ玉フ眞宗ニヲヒテ觀佛念佛ノ兩三
昧ヲ宗トシ玉フ鸞師ヲ高僧ト敬玉フ事是ナンノ故ソヤ

答云曇鸞大師觀經ニ依玉フトイヘトモ觀佛三昧ヲ宗トシ玉ハズ唯念佛三昧
ヲ宗トシ淨土ニ往生スルヲ體トシ玉フ是即觀經ニ依玉フ故也[...]

Frage: Der große Lehrer Tánluán hat aufgrund der Unterweisung von Bodhiruci das *Xiānjīng* verbrannt und weggeworfen. Er brach seine Ausführungen zu den Vier Abhandlungen ab und widmete sich gänzlich dem *Guān-wúliángshòu-jīng*. [...] Die Wahre Schule verachtet die vollkommene Versenkung in die Anschauung Buddhas. Warum wird der Lehrer [Tán]luán, der sowohl die Versenkung in die Anschauung Buddhas als auch in das Nenbutsu zum Inhalt seiner Lehre macht, als großer Mönch geehrt?

Antwort: Der große Lehrer Tánluán richtet sich zwar nach dem *Guān-wúliángshòu-jīng*, aber er macht nicht die Versenkung in die Anschauung Buddhas zum Inhalt seiner Lehre. Lediglich die Versenkung in das Nenbutsu ist Inhalt seiner Lehre und ihren Kern macht die Hinübergabe in

²⁹ Zitiert aus Chikū (1776: 12^v).

das Reine Land aus. Das liegt daran, dass er sich nach dem *Guān-wúliángshòu-jīng* richtet.

Anders als noch in den Kamakura-zeitlichen Texten stehen hier also Biographie und Lehre sowohl in der Narration wie auch innerhalb der intratextuellen Textinterpretation in einem konstitutiv sinngebenden Zusammenhang.

5.2 Das Sangoku shichi kōsō-den zue

Das zweite neuere Beispiel ist das *Sangoku shichi kōsō-den zue* (三國七高僧傳圖繪, „Illustrierte Aufzeichnung über die Sieben Patriarchen der drei Länder“), welches kurz vor dem Ende der Edo-Zeit von Ichizen (一禅, 1793-1860) verfasst wurde.³⁰ Es ist nicht allein aufgrund seines Umfangs, sondern auch strukturell deutlich komplexer als das zuvor besprochene Werk. Erstens formuliert das *Sangoku shichi kōsō-den zue* Abschnittüberschriften für jeden Patriarchen und markiert diese auch deutlich innerhalb des Textes. Im Fall Tánluáns sind das:³¹

なんほくりやうてうのれきだい どんらんいたつて りやうてうに ちつす ぶていに あふて ぼだいるしに どんらんやく
 南北两朝歴代 / 曇鸞達 梁朝 謁武帝 / 逢菩提留支 曇鸞焼
 せんぎやうを ぎていあがめて どんらんを はふむる しんりやうのぶんこくに げんして りうじゆ まみゆ どんらん
 仙經 / 魏帝崇曇鸞葬秦陵文谷 / 現龍樹見曇鸞並
 らんしけどのふう
 鸞師化度風

Die Zeit der beiden Dynastien im Süden und Norden / Tánluán kommt in die Liáng-Dynastie und wird vom Kaiser Wǔ empfangen / Tánluán trifft Bodhiruci und verbrennt das *Xiānjīng* / Der Kaiser von Wèi ehrt Tánluán und lässt ihn am Wén-Tal in Qínlíng begraben / Nāgārjuna erscheint und trifft auf Tánluán – die Art und Weise der Wohltaten und der Lehre des Meisters [Tán]luán

Außerdem sind dem Text sowohl direkt nach dem Inhaltsverzeichnis als auch innerhalb der Textabschnitte Illustrationen beigefügt. So zeigen die im Falle von Tánluán insgesamt drei Illustrationen:³² jene Szene von Tánluán, Bodhiruci und dem Eremiten Táo, in welcher Tánluán das *Xiānjīng* verbrennt, außerdem seinen Besuch beim Kaiser und schließlich eine Szene seines Todeszeitpunktes mit einer Buddha-Bodhisattva-Prozession (来迎, *raigō*). Die Illustrationen sind als Ergänzungen zum Text zu verstehen, welche das bereits Gelesene oder noch zu Lesende verbildlichen. Drittens werden innerhalb des Textes konsequent *furigana* (Ausspracheanweisungen

³⁰ Im Falle nicht darstellbarer Zeichen im Originaltext wurde die übliche Schreibweise gewählt. Eine Faksimile-Ausgabe des Edo-zeitlichen Texts findet sich in der digitalen Datenbank der Universität Waseda unter: <http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko30/bunko30_e0190/index.html>. Das zweite Buch enthält das Kapitel zu Tánluán. Auf alle zitierten Stellen dieser Datenbank wurde zuletzt am 18.10.2015 zugegriffen.

³¹ Ichizen (1974: 1').

<http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko30/bunko30_e0190/bunko30_e0190_0002/bunko30_e0190_0002_p0002.jpg> (fortan abgekürzt als: „<.../p0002.jpg>“ usw.).

³² Ichizen (1974: 2^{vf}, 6^{vf} und 11^{vf}). <.../p0004.jpg>, <.../p0008.jpg> und <.../p0013.jpg>.

chinesischer Zeichen) gesetzt, die zu Teilen auch in Doppelschreibungen vorkommen. Schließlich finden sich auch Kommentare in Form von Halbzeilenschrift (割註, *warichū*), die etwa geographische, bibliographische oder historische Hinweise geben.³³

ふかくこまか
深密
しんみつ

tiefgründig
profund

やすくしつか
安静
あんじやう

R u h e
Tranquillität

なんざん
南山
唐高僧傳
作者道宣
さくしゃだうせん

Nánshān [Schule von] Dào xuān, dem Verfassers der chinesischen Mönchsviten

Diese bereits optische Komplexität wird ergänzt durch eine inhaltliche. Sie äußert sich nicht allein in dem Umfang der Schilderungen, sondern beispielsweise in Form von Quellen- und Überlieferungskritik, die bestimmte fragwürdige oder unbekannte Stellen innerhalb von Tánluáns Biographie klar markieren:³⁴

しやくどんらん あるひはす らんといまた つまひらかなら そのうじ なをいせつ りやく
釋曇鸞。或爲レ巒未スレ 詳 二其氏一。 / 尚異説ありこゝに略す

Der Schüler Shakyamunis Tánluán. Man nennt ihn auch Luán, aber Näheres zu diesem Namen ist nicht bekannt. / Es gibt zwar auch andere Erklärungen, jedoch bleiben diese hier unerwähnt.

Diese strukturelle Komplexität des *Sangoku shichi kōsō-den zue* im Vergleich zu seinen Vorgängern lässt sich unter anderem auf den expandierten Literaturbetrieb der späten Edo-Zeit und den Umfang des Werks zurückführen. Es besteht aus insgesamt sechs Faszikeln, von denen das erste die indischen und das zweite die chinesischen Patriarchen behandelt. Eine rein quantitative Erhebung ergibt, dass der Abschnitt zu Tánluán im *Sangoku shichi kōsō-den zue* 35-fach so umfangreich ist, wie der entsprechende im „Shōshin-ge“. Aus dieser Größe heraus wird es zwingender nötig, etwa Kapitelüberschriften formulieren. Außerdem ermöglicht eine hinreichend große Textmenge das Einfügen von Illustrationen, ohne dass diese dabei in den Vordergrund rückten.

Parallel zu dieser strukturellen Komplexität lassen sich auch verschiedene Neuerungen auf inhaltlicher Ebene erkennen. Innerhalb der Schilderungen werden beispielsweise Tánluáns innere Beweggründe stärker hervorgehoben. So ist an einer Stelle die Rede davon, dass Tánluán einen Kommentar für das *Dàjí-jīng* (大集經, jap. *Daijikyō*, „Großes Sutra gesammelter Werke“) anfertigte, da er dessen Inhalt den einfachen Menschen zugänglich machen wollte. Dieser Aspekt von Tánluáns Tätigkeit als Kommentator wurde zwar bereits in der vorherigen Edo-zeitlichen Schrift genannt, jedoch entwickelt Ichizen diesen Aspekt wesentlich komplexer und dezidierter.

³³ Zum Beispiel Ichizen (1974: 6^r, 8^v und 10^r). <.../p0007.jpg>, <.../p0010.jpg> und <.../p0011.jpg>.

³⁴ Ichizen (1974: 5^r und 5^v). <.../p0006.jpg> und <.../p0007.jpg>.

Abschließend soll erwähnt werden, dass der Dialog als Stilmittel, das bereits im vorherigen Beispiel Anwendung fand, hier noch stärker ausgeprägt ist und etwa auch Tánluán ein Gespräch mit dem Kaiser führen lässt, in welchem er vor die Aufgabe gestellt ist, seine Lehre vor diesem und schließlich auch vor dem Leser selbst zu erläutern und zu rechtfertigen. Konkret fragt ihn der Kaiser in diesem Gespräch nach seiner Motivation, sich den Inhalten des *Xiānjīng* zuzuwenden. Der folgende Abschnitt illustriert, wie das *Sangoku shichi kōsō-den* zue Erklärungsangebote für Tánluáns Verhalten konstruiert, die sich wiederum in der Konsequenz an seinen Lehrtexten spiegeln lassen.³⁵

あまね きやうろん まな つく けしやくしやうじゆ たんめい およ ほんさう
 普く經論を学び盡し解釈成就なさんこと短命にては及びがたし本草の
 しよきやうつばさ しやうぢ ほふ あか ちやうねん しんせんせけん わうゝゝ しよせんせんじゆつ ならひ
 諸經具に正治の法を明す。長年の神仙世間に往々あり。所詮仙術を習
 ちやうめいふし ほふ え ふつけう あが しくわん ちうげ まんぞく これまたぜん
 て長命不死の法を得なば佛教を崇めて志願の注解を満足せば是又善ならず
 やと思ひ立たまひ。江南といふ地に。陶隱居と号る仙人ありて。方術其妙
 え かいだいあまね すうきやう ゆへ どんらん したが せんじゆつ まな ほくぎ
 を得て海内普く崇敬す。故に曇鸞これに從ひて仙術を学ばんとて北魏
 ち いで なんてう みやこ いた
 の地を出て南朝の都に至り

„Wenn ich alle Sutren und Abhandlungen gänzlich studieren und sie kommentieren wollte, so reichte mein kurzes Leben nur schwerlich aus. Die verschiedenen Sutren über Heilkräuter verdeutlichen [jedoch] detailliert die Lehre von der angemessenen Heilung[, sodass ich von ihren Kräften profitieren könnte]. Eremiten mit wundersamen Kräften, die ein langes Leben haben, gibt es hie und da in dieser Welt. Wenn ich schließlich diese Zauber erlernen könnte und die Lehre vom langen Leben und dem ausbleibenden Tod verstünde, so könnte ich damit die Lehre Buddhas ehren. Wenn ich die Kommentare, die ich zu schreiben wünsche, befriedigend verfassen könnte, ist dies doch wohl eine [große] tugendhafte [Tat]!“ Als [Tánluán] dies dachte, brach er in Richtung des Landes Jiāngnán auf, in dem sich ein Einsiedler aufhielt, welcher „Eremit Táo“ genannt wurde. Er beherrschte eine Zauberkunst, die außergewöhnlich war. Dafür wurde er überall unter diesem Himmel hoch verehrt. Daher wollte Tánluán diesem folgen und seine Zauberkunst erlernen. Er machte sich [somit] auf den Weg in Richtung des Landes Běiwèi und gelangte in die Hauptstadt der südlichen Dynastien.

Noch stärker als dem vorherigen Text gelingt es hier, eine Einheit zwischen Biographie und Lehre zu schaffen. Zugleich ist das Schriftstück ein Aufklärungsinstrument, das den Leser nicht nur in buddhistischen Fragen unterrichtet, sondern zudem beispielsweise in historischen. Die beiden Elemente Biographie und Lehre werden ineinander verschränkt und bilden zunehmend eine Einheit. Was diese verschiedenen, bis hierher vorgestellten Mythosschilderungen über Tánluán zum allgemeinen Verständnis von Prozessen zur Gewährleistung des Verständnisses eines Mythos beitragen können, soll nun abschließend diskutiert werden.

³⁵ Ichizen (1974: 7^v). <.../p0009.jpg>.

5. Mythoskonservierung und Re- sowie Neovitalisierungsvorgänge

Die Beispiele aus der Geschichte der Mythen um Tánluán haben Ansätze zur Erschließung basaler Strukturen gezeigt, die in der Schaffung von Mythen sowie der Nach-Erzählung von geschaffenen Mythen im Kontext der religiösen Unterweisung und Traditionsbildung maßgeblich sind. Dabei lag der Schwerpunkt, unter Hintanstellung werkimmanenter Bezüge sowie eines detaillierten Vergleichs der Lehrschriften der Patriarchen und auch der Werke Shinrans, auf einer Betrachtungsweise, deren Ziel die Erarbeitung von Strukturen war, die genetische Fragen von Personen wie auch Werken betreffen.

Wie eingangs angedeutet dient der Mythos, nach meiner Definition ein Nach-Erzähltes, der Evidenzbildung. Er arbeitet gewissermaßen gleichzeitig mit einer Entfremdung wie mit einer Nahbarmachung. Der Effekt der Entfremdung tritt ein, insofern die im Mythos vorgestellten Personen als in Bezug auf das eigene Leben fern empfunden werden. Eine Einheit der eigenen Sphäre des Seins – und damit auch der eigenen Person mit all ihren menschlichen Schwächen – mit der ihren ist nicht vorstellbar. Der Mythos würde allerdings eine wesentliche Aufgabe nicht wahrnehmen, wenn es bei dieser Distanz bliebe. Die in dieser Form entfremdeten Seinsformen bilden im Prozess der Mythisierung vielmehr eine *Grundlage* der eigenen Existenz, nicht, indem das Individuum Accidens der mythischen Gestalten wird, sondern indem eine (sinnvolle) Existenz allein unter ihrer Bedingung vorgestellt werden kann. Sie sind damit Bedingung und Vorbild der eigenen Lebensweise. In diesem Sinne sind sie denkbar nahe, da *sie immer schon da sind*.

Allerdings sind auch Mythen einem Zerfallsprozess unterworfen, was ihre Verständlichkeit und Unmittelbarkeit betrifft. So stellt sich die Frage nach der Konservierung des nun alten Mythos, denn die mythischen Personen müssen, nach Bultmann, zumindest als einst mögliche Existenzen vorgestellt werden können, damit sie für Menschen unmittelbar existentiell relevant gewesen sein konnten.³⁶ Im konkreten Fall der Jōdo Shinshū erfüllt der Mythos von den Sieben Patriarchen diese Aufgabe. Im Fall der zuerst vorgestellten Texte von Shinran und Rennyo begleiten die Mythen um die Personen der Patriarchen die dargelegte Lehre. Die Mythen sind zwar wesentlich für die Lehre, aber weniger für das Verständnis, als für den Nachvollzug. Das heißt, der Patriarchenmythos erscheint hier im Zusammenhang mit einer logischen Kette, die das Entstehen der Lehre Shinrans aus der Tradition heraus verständlich und damit auch autoritativ machen möchte. So sind demnach biographische Elemente innerhalb des Mythos der Sieben Patriarchen in Shinrans Schriften noch vergleichsweise schwach entwickelt. Auch später bei Rennyo dienen sie vornehmlich der Ritualisierung von religiösen Praktiken und sind Teil einer Mnemotechnik.³⁷

³⁶ Hier zeigt sich, dass der Mythos stets ein Geschehen im Seinsbereich der Menschen beschreibt. Der christliche Gott oder das Nirvana selbst sind daher nach Bultmanns Definition nicht mythisch, da sie nichts stellvertretend repräsentieren. Sie sind kein Bild für irgendetwas. Es gilt daher zu berücksichtigen, welche Begriffe keine Objekte der Entmythologisierung sind. Schließlich zielt das Verfahren von Bultmann darauf ab, den eigentlichen heilsbezogenen Sinn hinter dem Mythos freizulegen. Das Ziel der Entmythologisierung besteht darin, die existentielle Bedeutung für den Menschen desjenigen Moments deutlich zu machen, das den Menschen übersteigt. Dieses Moment selbst ist nicht Objekt der Entmythologisierung.

In den späteren Edo-zeitlichen Texten hingegen sind die Biographien der Patriarchen ebenso als Zugang zur Lehre von Shinran denkbar, indem sie für ein Lehrverständnis produktiv gemacht werden. Dies geschieht durch die Vertiefung der Nahbarmachung. Die Einheit von Biographie und Lehre wurde in den beiden Edo-zeitlichen Beispielen als ein sinntragender Zusammenhang vorgestellt. Man könnte dieses Verhältnis mit der Einheit von Bild und Text innerhalb literarischer Texte vergleichen. Im ersten Fall sind die Biographien und im zweiten die Bilder *Stimmungsmittler*. Dies will nicht sagen, dass eine solche Stimmung notwendige Bedingung für das Verständnis sei, jedoch ist sie ein nützliches Hilfsmittel und damit zugleich interpretationsgebend. Wie das Bild gibt die Biographie einen *Rahmen* für das Denken vor. Diese Verschiebung der Rolle der Mythen wird plausibel, wenn man sich die Mythosbestimmung von Barthes in Erinnerung ruft. Dieser nennt den Mythos eine „Metasprache“, da er sich nicht unmittelbar auf Bedeutendes und Bedeutetes bezieht, sondern von einer Metaebene aus auf ein bereits bestehendes Sprachsystem Bezug nimmt. Das Zeichen des Mythos referiert nach Barthes von daher auf ein Bedeutendes, welches zuvor das Zeichen der Referenzsprache (Barthes nennt sie „Objektsprache“) darstellte (Barthes 2011: 93). Von dieser Bestimmung ausgehend lässt sich sagen, dass sich mit einer zunehmenden Institutionalisierung – erstmalig signifikant festzustellen bei Rennyō – die Referenzsprache verfestigt. Sobald sich das primäre Sprachsystem in einem von einer Makroebene aus betrachteten Stillstand befindet, drängt sich die Möglichkeit auf, auf dieser Grundlage ein mythisches Sprachsystem zu errichten.

Eine solche Institutionalisierung setzt den Text der Gefahr aus, nicht mehr authentisch, das heißt bis zum Inhalt vordringend, gelesen zu werden, da bestimmte Leseweisen bereits Teil einer eingängigen Praxis geworden sind. Durch die Nach-Erzählung eines Mythos kann es dem Objekt des Textes gelingen, wieder in einen lebendigen Diskurs zurückgeführt zu werden, in dem nicht allein *ad usum*, sondern *ad rem* gelesen und gesprochen wird. Das heißt, dass im Lesevorgang weniger auf die äußere Form, beispielsweise seine Einbettung in eine gängige Praxis, sondern vornehmlich auf den Inhalt Bezug genommen wird. Gängige Formen der Interpretation und Texthandhabung werden hier – im positiven Sinn des Wortes – übergangen, womit der Weg *freigemacht* wird, den vor sich ausgebreiteten Text engagiert lesen zu können.

Das Potential einer Lehrvermittlung *qua* Mythos zeigt sich jedoch als ambivalent, denn sie birgt zum einen die positive Möglichkeit eines engagierten Zugangs zu einer Lehre und zum anderen die Gefahr, dass ein Mythos allein empfangen, „hingenommen“, wird. Hierbei ist der Mythos nicht der Ausgangspunkt eines Denkprozesses, sondern sein Endpunkt. Es wird über die – fehlgeleitete – Nahbarmachung eine nur scheinbar existierende Nähe zum Gegenstand suggeriert. Jene ambivalente Struktur liegt darin begründet, dass der oben erwähnte „Weg“ zu einem Text eben nur frei

³⁷ So erlangte das „Shōshin-ge“ durch die Institutionalisierung bei Rennyō eine bevorzugte Stellung innerhalb der religiösen Praxis. Zudem war es Rennyō, welcher die Intonationsanleitungen für das „Shōshin-ge“ entwickelte. Somit wurde hier das biographische Material zu einem wesentlichen Teil der religiösen Praxis (Andacht). Außerdem nehmen die biographischen Informationen innerhalb des „Shōshin-ge“ stets eine einleitende Position ein. Dass diese Passagen bei Rennyō stark kommentiert wurden, deutet auf den Versuch hin, die Sieben Patriarchen innerhalb der Rezitation leichter abrufbar zu machen, da hier die Charakterzeichnung stärker erfolgt. Die interne Struktur des Textes und damit auch die Art und Weise der Handhabung des biographischen Materials bleibt jedoch unverändert.

gemacht und nicht notwendigerweise mit der Freimachung schon begangen wurde. Somit ist der Mythos zu Beginn allein *Potenz* und nicht bereits *Handlung*. Er ist von einer Offenheit gekennzeichnet, die dem Rezipienten die Entscheidung freistellt, den vor ihm liegenden Weg zu begehen oder nicht. Andererseits beginnt der Mythos auch an dem Punkt nicht mehr vollständig zu funktionieren, an dem lediglich ein Entfremdungsgefühl erzeugt, jedoch die Nahbarmachung versäumt wurde. Dabei wird der Rezipient des unvollständigen Mythos mit einer rein äußerlichen Autorität *qua* institutioneller bzw. historischer Macht ausgestattet, wodurch er – noch im prä-mythischen Zustand verhaftet – in das Vermögen gebracht wird, (scheinbare) autoritäre Ansprüche geltend zu machen.

Eine erfolgreiche Nahbarmachung beugt insofern einer negativen Entwicklung vor, als sie in der Regel mit einem Verlust an *sakralem Glanz* einhergeht und so mittelbar durchaus der Schule selbst zuarbeitet.³⁸ Durch das Bild vom „sakralen Glanz“ soll veranschaulicht werden, dass übermäßige Sakralisierung der religiösen Erkenntnis schaden kann, so wie ein Betrachter davon abgehalten wird – abhängig von der Intensität des Glanzes – das Ding selbst, von dem der Glanz ausgeht, sehen zu können. Das allzu glänzende Ding erfährt eine Selbstverschleierung und wird so vage und unzugänglich. Denn Zugang-Haben setzt das Vermögen voraus, das zu Begehende deutlich ausmachen zu können. So führt nun der Abbau des sakralen Glanzes und damit der Berührungsangst dazu, dass nicht mehr über die Religion als Institution gesprochen, sondern – im Idealfall – die in der Religion zum Ausdruck gebrachte (religiöse) Wahrheit reflektiert wird. Jene Berührungsangst ist kein auf Religionen beschränktes Phänomen, sondern neigt prinzipiell dazu einzutreten, sobald die Entstehungszeit eines Textes und seine Rezeptionszeit weit auseinanderliegen, der Text also allein durch sein Alter Ehrfurcht gebietet. Der euphemistische Gebrauch des Wortes „Glanz“ soll daher zum Ausdruck bringen, dass es sich wesentlich um eine bloße *Sprachverwirrung* handelt.

Einerseits kann eine Nahbarmachung daher zwar Auslöser dafür sein, sich einem Objekt unbefangen nähern zu können, auf der anderen Seite jedoch kann das religiöse Objekt bei einer zu stark ausgeprägten Nähe zu einer bloßen Selbstverständlichkeit werden. Dieses zur Selbstverständlichkeit abqualifizierte Phänomen wird – als stets anwesendes Objekt – vom Betrachter nie bewusst zur Kenntnis genommen oder verliert seinen besonderen, sakralen Charakter, weil es zugleich Bestandteil jeder seiner Wahrnehmungen ist. Der Mythos wird dann produktiv, wenn er die auftretende Dichotomie zwischen Unzugänglichkeit und Nähe zusammenführt. Der Mythos erzeugt die Nähe mittels seiner *Darstellungsform*. Die Unzugänglichkeit wird durch seinen sakralen *Inhalt* gewährleistet. Durch diese Spaltung wird der Leser von einem ihn übersteigenden Inhalt in einer Weise angegangen, die ihm entspricht.

Der Mythos funktioniert dann nicht mehr, sobald eine dieser Ebenen blockiert wird. Tritt der Inhalt in den Hintergrund und werden die Formen schlichtweg imitiert, handelt es sich allein um ein kokettes, autoritäres Spiel. Steht der Inhalt zwar wesentlich im Zentrum, wird aber nicht entsprechend präsentiert, so entbehrt der beschädigte

³⁸ Dies ist eine Anspielung auf die Forderung nach einer Innerlichkeit, die Shinrans Denken inhärent ist.

Mythos seines unterweisenden Anspruchs. Hier wird deutlich, wie das Projekt der Entmythologisierung erfolgreich durch das Reproduzieren von Mythen umgesetzt werden kann. Die neuen Mythen bringen durch eine aktualisierte Darstellungsform den existentialen Gehalt für den Menschen zum Ausdruck. Der Mensch kann sich damit mit diesem Mythos identifizieren und erfasst zugleich, dass in ihm eine über den Menschen hinausgehende Bedeutung zum Ausdruck gebracht ist.³⁹

In seiner positiven Leistung kann der Mythos eine (fiktive) Biographie und Lehrinhalte wesentlich zusammen denken. Ihre Synthese bedingt grundlegend die positive Wirkweise eines Mythos. Jedoch ist diese Synthese für das Verständnis einer Lehre keine notwendige Bedingung, da uns andernfalls jeder Text unzugänglich wäre, sobald uns die Biographie des Autors nicht bekannt oder sie noch nicht konstruiert worden wäre. Ist allerdings diese Verbindung einmal produktiv geworden, so kann ihre Aufarbeitung durch eine neue Anordnung und Erweiterung ihrer Elemente ebenso neue Erkenntnisse hervorbringen und wird damit zum Teil einer authentischen Lehrexegese. In diesem Sinne sollte gezeigt worden sein, dass neue Formen alter Mythen keine bloßen redundanten Reproduktionen darstellen, sondern originären Gehalt besitzen. Ein Mythos kann somit sowohl eine Lehre (wieder)beleben als auch im Prozess der exzessiven Sakralisierung einen engagierten Zugang zu ihr erschweren.

Literatur

Barthes, Roland. 2011. *Mythen des Alltags*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bultmann, Rudolf. 1960. „Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“. In: Hans-Werner Bartsch (Hg.). *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*. (Theologische Forschung 1). Hamburg: Reich Evangelischer Verlag, 15-48.

Chikū 智空. 1776. *Shinshū dentōroku* 『真宗傳燈録』. Band 2. Kyōto: Kōto Shorin Kikuya Kihe'e-han 皇都書林菊屋喜兵衛版.

Hanai Shōkan 花井性寛. 2006. *Kōō no kyōgaku: Shichikōsō to Shinran* 『呼応の教学：七高僧と親鸞』. Kyōto: Hakubasha 白馬社.

³⁹ In der Terminologie Bultmanns handelt es sich um die Übertragung der „Darstellung des Heilsgeschehens“ (Bultmann 1960: 15). An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie weit das Projekt Bultmanns in der hier vorgeschlagenen Form einer Reproduktion von Mythen getrieben werden kann. Wie könnte man sich etwa den Mythos der Sieben Patriarchen vorstellen, der in unserer Gegenwart existential verständlich vorgetragen wird? Da sich in der Edo-Zeit noch nicht im weiten Ausmaß wissenschaftliches Denken verbreitet hat und somit der für Bultmann wesentliche Einschnitt für die Verständlichkeit von Mythen noch aussteht, wären Arbeiten interessant, die Übertragungen vom Mythos der Sieben Patriarchen in der heutigen Zeit untersuchen. Hier stellt sich die Frage, welche Darstellungsformen gewählt werden müssen, damit der wesentliche Gehalt des Mythos erhalten bleibt und der Mythos gleichzeitig für den Menschen selbst existential verständlich ist. Wie allerdings schon bei den Edo-zeitlichen Reproduktionen festgestellt werden konnte, verlangt die Entmythologisierung mittels Mythen nicht zwangsläufig, Hönen etwa mit der Seilbahn den Berg Hiei besteigen zu lassen.

- Ichizen 一禪. 1974 [1860]. *Sangoku shichikōsō-den zue* 『三國七高僧傳圖繪』. Faksimile der Originalausgabe. Tōkyō: Kokusho Kankōkai 国書刊行会.
<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko30/bunko30_e0190/index.html> [18.10.2015].
- Ishida Mizumaro 石田瑞麿. 1976. *Shinran shisō to shichikōsō* 『親鸞思想と七高僧』. Tōkyō: Daizō Shuppan 大蔵出版.
- Kaneko Daiei 金子大榮. 1993. „Shichiso no dentō: Wasan no shomondai“ 「七祖の伝統：和讃の諸問題」. *Shinran kyōgaku* 『親鸞教学』 61, 106-119.
- . 2009. „Hen'ne Hōnen to shichiso no dentō: ‚Kyō-gyō-shin-shō‘ no shomondai“ 「偏依法然と七祖の伝統：『教行信証』の諸問題」. *Shinran kyōgaku* 『親鸞教学』 93, 68-80.
- Mochizuki Shinkō 望月信亨. 1957-1957. *Mochizuki bukkyō daijiten* 『望月佛教大辭典』. 10 Bände. Kyōto: Sekai Seiten Kankō Kyōkai 世界聖典刊行協会.
- Ōhara Shōjitsu 大原性實. 1965. *Shinshū kyōgaku no dentō to kishō* 『真宗教學の傳統と己證』. Kyōto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.
- Rennyō 蓮如. 1998. „Shōshin-ge tai“ 「正信偈大意」. In: Ōtani Chōjun 大谷暢順 (Hg.). *Rennyō Shōnin zenshū* 『蓮如上人全集』. Tōkyō: Chūō Kōronsha 中央公論社, 69-87.
- Shinran 親鸞. 1969a. „Jōdo kōsō wasan“ 「淨土高僧和讃」. In: Shinran Shōnin Zenshū Kankōkai 親鸞聖人全集刊行会 (Hg.). *Teihon Shinran Shōnin zenshū 2* 『定本親鸞聖人全集 2』. Kyōto: Hōzōkan 法蔵館, I: 73-139.
- . 1969b. „Jōdo monrui-ju shō“ 「淨土文類聚鈔」. In: Shinran Shōnin Zenshū Kankōkai 親鸞聖人全集刊行会 (Hg.). *Teihon Shinran Shōnin zenshū 2* 『定本親鸞聖人全集 2』. Kyōto: Hōzōkan 法蔵館, II: 129-157.
- . 1969c. *Kyō-gyō-shin-shō* 『教行信証』. (= Shinran Shōnin Zenshū Kankōkai 親鸞聖人全集刊行会 (Hg.). *Teihon Shinran Shōnin zenshū 1* 『定本親鸞聖人全集 1』). Kyōto: Hōzōkan 法蔵館.
- . 1969d. „Songō shinzō meimon (kōhon)“ 「尊號眞像銘文(廣本)」. In: Shinran Shōnin zenshū Kankōkai 親鸞聖人全集刊行会 (Hg.). *Teihon Shinran Shōnin zenshū 3* 『定本親鸞聖人全集 3』. Kyōto: Hōzōkan 法蔵館, I: 73-120.
- . 1969e. „Tannishō“ 「歎異抄」. In: Shinran Shōnin Zenshū Kankōkai 親鸞聖人全集刊行会 (Hg.). *Teihon Shinran Shōnin zenshū 4* 『定本親鸞聖人全集 4』. Kyōto: Hōzōkan 法蔵館, I: 1-42.

Anhang

Übersetzung des Abschnitts zu Tánluán aus dem *Shōshin-ge tai'i*.⁴⁰

本師曇鸞梁天子 常向巒處菩薩禮といふは、曇鸞大師はもとは四論宗のひとなり。四論というは、三論に智論をくはふるなり。三論といふは、一には中論、二には百論、三には十二門論なり。和尚はこの四論に通達しましませしけり。これによりて梁國の天子蕭王は御信仰ありて、おはせしかたにつねにむかひて、曇鸞菩薩とぞ禮しましませしけり。

*Zur Bedeutung des ersten Absatzes zu Tánluán im „Shōshin-ge“.*⁴¹ Der große Lehrer Tánluán gehörte einst zur Schule der Vier Abhandlungen.⁴² Unter den Vier Abhandlungen versteht man die Drei Abhandlungen und das [Dà-]zhī[dù]-lùn. Die Drei Abhandlungen sind zum einen das Zhōng-lùn, zum anderen das Bǎi-lùn und schließlich das Shìèr-mén-lùn. Der Heilige [Tánluán] war sehr bewandert in diesen Vier Abhandlungen. Daher verehrte der himmlische Kaiser Xiāo des Landes Liáng ihn. Er wandte sich immer dorthin, wo er anwesend war, und würdigte ihn mit dem Namen „Bodhisattva Tánluán“.

三臧流支授淨教 焚燒仙經歸樂邦といふは、かの曇鸞大師はじめは四論宗にておはせしが、佛法のそこをならひきはめたりといふとも、いのちみぢかくは、ひとをたすくこといくばくならんとて、陶隱居といふひとにあふて、まづ長生不死の法をならひぬ。すでに三年のあひだ仙人のところにしてならひえて、かへりたまふに、そのみちにて菩提流支ともう（一字ふ）す三臧にゆきあひて、のたまはく、佛法のなかに長生不死の法は、この土の仙經にすぐれたる法やある、ととひたまへば、三臧地につばきをはきていはく、この方にはいづくのところにか長生不死の法あらん、たとひ長年をえてしばらく死せずとも、つゝに三有に輪廻すべし、といひて、すなはち淨土の觀无量壽經をさづけていはく、これこそまことの長生不死の法なり、これによりて念佛すれば、はやく生死をのがれて、はかりなきいのちをうべし、とのたまへば、曇鸞これをうけとりて、仙經十卷をたちまちにやきすて、一向に淨土に歸したまひけり。

Zur Bedeutung des zweiten Absatzes: Jener große Lehrer Tánluán gehörte zwar zu Beginn zur Schule der Vier Abhandlungen, aber er dachte sich, auch wenn man der buddhistischen Lehre bis auf den Grund nachgehen könnte, so ist das Leben [zu] kurz, als dass man [anderen] Menschen auch nur ein wenig helfen könnte. So ging er zu einem Eremiten namens Táo und lernte zunächst die Gesetze des langen Lebens und des ausbleibenden Todes. Nachdem er drei Jahre lang bei diesem Eremiten gelernt hatte, kehrte er wieder zurück. Auf seinem Rückweg traf er auf den

⁴⁰ Rennyō: *Shōshin-ge tai'i* (正信偈大意, „[Zusammenfassung des] wesentlichen Inhalts des ‚Shōshin-ge‘“; 1460). Zitiert aus Rennyō (1998: 79-81).

⁴¹ Die Zitation des jeweiligen Abschnitts aus dem „Shōshin-ge“ – im japanischen Original in Kanbun – wird hier stets durch diese Kurzform ersetzt. Im Original wird dieses Zitat in rein sino-japanischer Lesung mit *furigana* versehen. Dadurch wird dieser Teil im alleinigen Hören zwar unverständlich, entspricht aber der Praxis der Rezitation des „Shōshin-ge“.

⁴² Zu den Vier Abhandlungen siehe Anmerkung 13.

Tripitaka-Gelehrten Bodhiruci. Tánluán fragte: „Gibt es denn eine Form der buddhistischen Lehre, die in Bezug auf die Lebensverlängerung und den ausbleibenden Tod das *Xiānjīng* aus diesem Lande übertreffen könnte?“ Daraufhin spuckte der Tripitaka-Gelehrte auf den Boden und antwortete: „In diesen Breiten gibt es wohl kaum irgendwo eine Lebensverlängerung und den ausbleibenden Tod. Wenn du beispielsweise lange lebst und eine Weile nicht stirbst, so befindest du dich letztlich doch in der Wandlung zwischen den drei Lebensformen.“ Anschließend gab er ihm das *Guān-wúliángshòu-jīng* [von der Schule] des Reinen Landes und sagte: „Das ist die wahre Lehre von der Lebensverlängerung und dem ausbleibenden Tod. Nach diesem entkommst du schnell Leben und Tod und erhältst unmessbares Leben, sofern du das Nenbutsu intonierst.“ Tánluán empfing es, verbrannte sofort die zehn Faszikel des *Xiānjīng* und kehrte vollständig zur [Lehre des] Reinen Landes zurück.

天親菩薩論註解 報土因果顯誓願といふは、かの鸞師、天親菩薩の淨土論に註解といふふみをつくりて、くはしく極樂の因果一々の誓願をあらはしたまへり。

Zur Bedeutung des dritten Absatzes: Jener Lehrer [Tán]luán verfasste eine Schrift namens *Kommentar zur Abhandlung über das Reine Land* vom Bodhisattva Vasubandhu. In dieser zeigte er deutlich die Kausalität des Paradieses [d.i. das Reine Land] in Bezug auf das Ur-Gelübde [Amidas].

往還廻向由他力 正定之因唯信心といふは、往相還相の二種の廻向は、凡夫としてはさらにおこさざるものなり、ことごとく如來の他力よりおこさしめられたり。正定の因は信心をおこさしむるによれるものなり、といへり。

Zur Bedeutung des vierten Absatzes: Die beiden Formen der hingehenden und zurückgehenden Übertragung sind keine Dinge, die man als gemeiner Mensch hervorbringen könnte. Sie beide werden durch die fremde Kraft [Amida] Nyorais bewirkt. Der Satz besagt, dass die Ursache der sicheren Erlangung etwas durch den Glauben Fremdevoziertes ist.

感染凡夫信心發 證知生死即涅槃といふは、一念の信おこりぬれば、いかなる感染の機なりといふとも、不可思議の法なるがゆへに、生死はすなはち涅槃なり、といへるころなり。

Zur Bedeutung des fünften Absatzes: Hier heißt es, dass, wenn [auch nur] für einen kurzen Moment der Glaube zustande kommt, Leben wie Tod gleichermaßen das Nirvana sind. Dies gilt, egal welche Bedingungen von Verwirrung und Verblendung auch vorherrschen, da es sich hier um die zweifellose und einleuchtende buddhistische Lehre handelt.

必至无量光明土 諸有衆生皆普化といふは、聖人彌陀の眞土をさだめたまふとき、佛は不可思議光なり、土はまた无量光明土なり、といへり。かの土にいたりなば、また穢土にたちかへり、あらゆる有情を化すべし、となり。

Zur Bedeutung des sechsten Absatzes: Als der Heilige [scil. Shinran] das wahre Land [A]midas darlegte, schrieb er: „Der Buddha ist unmittelbares Licht und [sein] Land ist unendlich erfüllt von hellem Licht.“ Wenn es dazu kommt, dass einer in dieses Land gelangt und sich anschließend in die vulgäre Welt zurückbegibt, dann werden sich alle Lebewesen wandeln.