Das Bendwa von Dgen : narratologische Analyse eines doktrinären Textes

Autor(en): **Steineck, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **63 (2009)**

Heft 3: **Narratologische Untersuchungen zu japanischen Texten**

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-147826

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DAS *BENDŌWA* VON DŌGEN: NARRATOLOGISCHE ANALYSE EINES DOKTRINÄREN TEXTES

Christian Steineck, University of Zurich

Abstract

Bendōwa is the earliest extant doctrinal text by Dōgen (1200–1253), revered today as the founding patriarch of the Japanese Sōtō School of Zen Buddhism. It may well be regarded as Dōgen's declaration of independence as a Buddhist enlightened master. Narratives play an important part in this seminal document: they serve to legitimate Dōgen, to place his teaching in the history of the Buddhist tradition, and to explicate various points in the discussion of his doctrine. Narratological analysis elucidates the structural characteristics of the narrative parts of *Bendōwa* and helps to clarify their meaning and functionality. It may even be successsfully applied to non-narrative, argumentative sections of the text.

1. Narratologie als Methode der Untersuchung doktrinärer Texte

Inhaltliche (im Unterschied etwa zu sprachgeschichtlichen) Untersuchungen zu doktrinären[1] Texten der japanischen Religions- und Geistesgeschichte stützen sich bislang meist auf historisch-philologische und hermeneutische Verfahren, während Methoden der strukturalen Analyse allenfalls stellenweise verwendet wurden. Die umfangreiche wissenschaftliche Literatur zum Werk Dōgens 道元 (1200–1253) bildet hier keine Ausnahme.[2] Im vorliegenden Beitrag wird die Anwendung *einer* solchen Analysemethode, nämlich der narratologischen, auf einen einzelnen Text von überschaubarem Umfang erprobt. Sie orientiert sich wesentlich an den von Gérard GENETTE (1998) entwickelten Kategorien. Der

1 Als "doktrinär" werden hier im Unterschied zum abwertenden gemeinsprachlichen Wortgebrauch alle Texte bezeichnet, die der Wiedergabe, Erläuterung oder Verteidigung einer bestimmten Lehrmeinung dienen.

2 Vgl. die chronologische Bibliographie von KUMAMOTO, 1995, sowie die repräsentative, 22 Bände umfassende Sammlung *Dōgen shisō taikei.*

untersuchte Text *Bendōwa* 弁道話[3] ("Diskurs zur Vermittlung des Weges"), bietet sich für eine solche Untersuchung an, weil er diverse erzählende Sequenzen enthält.

Die narratologische Analyse wird hier pragmatisch als Ergänzung zu und nicht als Ersatz für historisch-philologische Untersuchungen sowie Methoden der Interpretation herangezogen. Sie kommt nach Ansicht des Verfassers vor allem als Zwischenschritt in Frage, der auf den Ergebnissen textgeschichtlicher und philologischer Untersuchungen aufbaut und für die inhaltliche Deutung positive Anhaltspunkte in der Textstruktur auszumachen hilft. Im letzteren Sinne werden die narratologischen Kategorien bei Genette auch in enger Anbindung an Fragen der Interpretation eingeführt.

Entsprechend dieser Positionierung der narratologischen Methode wird im Folgenden zunächst der zu untersuchende Text in philologisch-historischer Hinsicht vorgestellt. Die eigentliche narratologische Analyse schliesst sich daran an. Sie hat die erzählerischen Sequenzen von *Bendōwa* zum Gegenstand. Ob und ggf. unter welchen Modifikationen das verwendete Analyseverfahren auch auf nicht-narrative Segmente doktrinärer Texte anwendbar ist, kann hier nicht eingehend diskutiert werden. Angesichts von Textkonventionen, die etwa die Textgliederung häufig eher verbergen denn sichtbar machen, liefert die Narratologie aber zum Beispiel strukturale Kriterien, die helfen können, Abschnittseinteilungen zu begründen und damit den gedanklichen Aufbau eines Textes zu verdeutlichen. Auch qualitative Aspekte der Darstellung wie etwa die Distanz zum explizierten Inhalt lassen sich mit narratologischen Begriffen beschreiben und nachprüfbar feststellen. Der letzte Abschnitt geht im Ansatz auf diese und ähnliche Fragen ein und zieht eine Bilanz des hier vollzogenen Experiments.

2. Zum Text

Bendōwa ist einer der frühesten überlieferten Texte Dōgens, gewissermassen das Gründungsdokument, mit dem er seine Lehre mit derjenigen aller im buddhistischen Sinne Erleuchteten gleichsetzt und ihren Vorzug sowie ihre Unabhängig-

3 Aus technischen Gründen werden im vorliegenden Beitrag die modernen Schriftzeichen verwendet. Die Transkription folgt im Grundsatz den Regeln der Hepburn-Umschrift, wobei für das Altjapanische die Unterscheidung von "*wo*" und "*o*" sowie "*ha*" und "*wa*" beibehalten wird. Wo der Text selbst eine Aussprache angibt, wird diese ebenfalls (kursiv und in Kapitälchen) transliteriert. Zum Text und den wichtigsten Ausgaben siehe unten, Abschnitt 2.

keit gegenüber den damals in Japan existierenden buddhistischen Schulen erklärt.

2.1 *Textgrundlage und Ausgaben*

Laut Kolophon schrieb Dōgen das Manuskript "am Tag der Herbstmitte [des Jahres] Yin-Metall-Hase [der Ära] Kanki", also 1231 u. Z.[4] Datierung wie Autorschaft werden gewöhnlich akzeptiert, auch wenn der Text lange Zeit verschollen war. Gentō Sokuchū 玄透即中 edierte 1788 die erste Druckausgabe, die Grundlage aller modernen Ausgaben ist. Nach eigenen Angaben beruht sie auf einer Originalhandschrift.[5] Zusätzlich wurden im 20. Jahrhundert zwei mittelalterliche Abschriften wieder entdeckt. Sie weisen viele sprachliche und orthographische sowie einige inhaltlichen Abweichungen auf und werden als Kopien einer Entwurfsfassung und insofern als Zeugen für die Echtheit des Textes angesehen.[6] Die von Ōkubo Dōshū 大久保道舟 besorgte Gesamtausgabe enthält sowohl den als End-, wie den als Entwurfsfassung angesehenen Text.[7] Eine ganze Gruppe moderner Ausgaben beruht auf der Edition von Mizuno Yaoko 水野弥穂子 in *Nihon koten bungaku taikei,*[8] die im Folgenden zitiert wird, weil sie besser zugänglich ist als Ōkubos Gesamtausgabe und der geringere Textumfang pro Seite die Lokalisierung der zitierten Stellen erleichtert.

Bei den neueren Ausgaben[9] weicht die Textgestalt deutlich vom Erstdruck ab, da die Schriftzeichen der modernen Schreibweise angepasst und Lesungen in *furigana* hinzugefügt wurden. Ausserdem wird der Text, der im Erstdruck visuell nur in drei Abschnitte unterteilt ist, in allen genannten Ausgaben in weitere Absätze eingeteilt und so eine Gliederung des Textes nahe gelegt, für die aber keine Kriterien vorgestellt werden. (Vgl. dazu unten, 2.3.)

2.2 *Autor und Kontext*

Wie erwähnt, wird das Zeugnis des Kolophons allgemein akzeptiert und Dōgen entsprechend als Autor von *Bendōwa* angesehen. Diese Zuordnung ist bedeutsam, insofern sie den Text in den Zusammenhang einer historisch-biographi-

4 ŌKUBO, 1989:746; NISHIO ET AL., 1965, 97.
5 ŌKUBO, 1989:746; NISHIO ET AL., 1965, 97.
6 MIZUNO, 1965:50–51.
7 ŌKUBO, 1989:729–746 und 747–763.
8 NISHIO ET AL., 1965:71–95; vgl. TERADA u. MIZUNO, 1970:11–31; MIZUNO, 1990:11–49; MIZUNO, 2002:1–43.
9 MIZUNO, 1990; MIZUNO, 2002.

schen Situation sowie des mit dem Namen Dōgen verbundenen Werkes stellt.[10] Sie eröffnet zudem die Frage nach dem Verhältnis zwischen der historischen Person des Verfassers und ihrer Repräsentation im Text. Gemäss der narratologischen Unterscheidung von Autor und "Erzähler"[11] sollte die textimmanente Figur "Dōgen", die hier nach ihrer Funktion als "Expositor" bezeichnet wird,[12] nicht umstandslos gleichgesetzt werden mit der historischen, auch wenn der Text selbst dies bewusst nahe legt.[13] Im Folgenden wird der historisch-biographische Kontext kurz umrissen, vor dessen Hintergrund die textimmanente Selbstrepräsentation des Verfassers und seiner Ansichten allererst beurteilt werden kann.

Neben textimmanenten Hinweisen macht die Datierung *Bendōwa* als jene Schrift erkenntlich, mit der Dōgen als eigenständiger Lehrer hervortrat und sich dabei auch institutionell aus der Tendai 天台-Schule löste. Dem ging der Rückzug aus dem 1202 von Eisai 栄西 (1141–1215) gegründeten Kennin-ji 建仁寺 voraus,[14] in dem neben der gemeinschaftlichen Sitzmeditation (*zazen* 坐禅) auch Rituale des Tendai bzw. des esoterischen Buddhismus vollzogen wurden.[15] Dōgen[16], der den höchsten Rängen des Hofadels entstammte, war nach dem frühen Tod beider Eltern 1212 in den Enryaku-ji 延暦寺 eingetreten, wo er von Ryōkan 良観[17], einem Onkel mütterlicherseits, aufgenommen wurde, der ein Experte der esoterischen Lehre des Tendai (*taimitsu* 台密) war. Nach seiner Ordination im Folgejahr verliess er im Herbst den Enryaku-ji und hielt sich zunächst wohl überwiegend im Onjō-ji 園城寺 auf[18], einem konkurrierenden Zentrum der Tendai-Schule, in dem ebenfalls die esoterische Lehre und Praxis

10 Vgl. MARTINEZ, 1999 in kritischem Bezug auf poststrukturalistische Verabschiedungen der Kategorien Autor und Werk, insbesondere auf KRISTEVA, 1978 und BARTHES, 1994 (2000); siehe auch FOUCAULT, 2000.

11 KAYSER, 2000:128; GENETTE, 1998:177–181.

12 Bedauerlicher Weise steht für die textimmanente Figur desjenigen, der eine Doktrin oder Position darlegt, kein etablierter Terminus zur Verfügung – analog zum "Erzähler" könnte man auch von einem "Erläuterer" sprechen, was aber vielleicht noch befremdlicher klänge als der hier gewählte Term.

13 Vgl. dazu unten, Abschnitt 3.

14 ŌKUBO, 1966:200–201.

15 DUMOULIN, 1986:15.

16 Für eine ausführliche neuere Biographie vgl. z. B. MIZUNO, 1995 sowie die Bände *Dōgen shisō taikei* (DST) 1–4; für einen gedrängten Überblick von Dōgens Leben und Werk siehe STEINECK, 2003:21–44.

17 Zu Ryōkan vgl. MORIYA, 1984:16–21.

18 ŌKUBO, 1966:80–83.

im Mittelpunkt stand.[19] Von dort wechselte er 1214[20] in den Kennin-ji, wo er unter Eisais Schüler und Nachfolger Myōzen 明全 (1184–1225) Lehre und Praxis der Rinzai 臨済-Schule des Zen studierte. Gemeinsam mit diesem unternahm er eine Studienfahrt nach China, wo er nach Reisen zu verschiedenen Tempeln[21] unter der Anleitung des Meisters Rujing 如浄 (1163–1228) aus der Caodong (jap. Sōtō 曹洞)-Linie vermutlich 1226[22] oder 1227[23] ans Ziel seiner Studien gelangte. 1227 erhielt er von Rujing ein Dokument der Nachfolge (*shisho* 嗣書), das ihn in eine bis auf den historischen Buddha zurückgeführte Linie erleuchteter Meister stellte.[24] Trotzdem reihte sich Dōgen bei seiner Rückkehr nach Japan zunächst wieder in die Gemeinschaft des Kennin-ji ein und entschloss sich anscheinend erst knapp drei Jahre später, als eigenständiger Lehrer hervorzutreten. Dies tat er dann allerdings mit gebührendem Aplomb: In *Bendōwa* parallelisiert Dōgen seine eigene Rolle mit jener des legendären Patriarchen Bodhidharma und seine Lehrtätigkeit entsprechend mit dem "Beginn der Überlieferung des Buddha-Dharma in die östlichen Länder"[25] – mit anderen Worten: nach eigenem Anspruch sollte sich durch sein Wirken erstmalig der "reine und eine Buddha-Dharma"[26] in Japan verbreiten.

Ein solcher Anspruch hatte in Japan knapp 700 Jahre nach der offiziellen Überlieferung des Buddhismus wenig Aussicht auf allgemeine Anerkennung – nicht zuletzt, weil die etablierten Schulen ungebrochenes Prestige genossen, wie Dōgen selbst an einer Stelle in *Bendōwa* bezeugt.[27] Jedoch wird er bekanntlich

19 Zwischen beiden Tempeln entwickelte sich ab 993 ein teilweise bewaffnet ausgetragener Konflikt, der auf einen Nachfolgestreit um das Amt des Abtes im Enryaku-ji zwischen den Linien Ennins 円仁 und Enchins 円珍 zurückgeht. Die Anhänger der Linie Enchins waren vom Hiei vertrieben worden und nahmen ihren Hauptsitz im Onjō-ji, der zu einem der wichtigsten Zentren der esoterischen Tendai-Lehre wurde; vgl. WAKABAYASHI, 2002:41–43.

20 Dieses Datum ergibt sich aus Dōgens Angabe in *Bendōwa,* er habe neun Jahre unter Myōzen gelernt, bis sie beide nach China aufbrachen; vgl. NISHIO ET AL., 1965:72.

21 Vgl. hierzu KAGAMISHIMA, 1995; SHIBATA, 1994 sowie neuerdings HEINE, 2006.

22 SHIBATA, 1994:38.

23 KAGAMISHIMA, 1994:121.

24 Wiedergegeben in ŌKUBO, 1989, Bd. 2:287.

25 *Tōchi no buppō denrai no hajime* 東地の仏法伝来のはじめ. NISHIO ET AL., 1965:73.

26 *jun'ichi no buppō* 純一の仏法. NISHIO ET AL., 1965:73.

27 Im Diskussionsteil lässt Dōgen jemanden, der die zu jener Zeit verbreiteten Ansichten vertritt, die Überlegenheit der Zen-Lehre mit den Worten in Frage stellen: "Die Lotus [scil. Tendai]-Schule und die Kegon-Schule, die gegenwärtig in unserem Reich überliefert sind, stellen beide die Spitze des Mahāyāna-Buddhismus dar; ganz zu schweigen von der Shingon-Lehre, die dem Vajrasattva unmittelbar vom Tathāgata Vairocana mitgeteilt wurde,

als Begründer der Sōtō-Schule des Zen-Buddhismus in Japan angesehen. Dies steht in deutlichem Kontrast zu seiner Selbstdarstellung in *Bendōwa* und anderen Texten,[28] stimmt aber biographisch mit seiner Einordnung als Nachfolger Rujings zusammen, der dieser Richtung angehörte, und ist historisch unter anderem bedingt durch den Erfolg zeitgenössischer Vertreter der Rinzai-Schule wie Enni Ben'en 円爾弁円 (1201–1280)[29], der eine Wahrnehmung Dōgens als Begründer der Zen-Schule in Japan insgesamt ausschloss.

Ähnlich wie anderen Reformatoren des Buddhismus seiner Zeit widerfuhr Dōgen insofern gegen seinen Willen das Schicksal, im Nachhinein als Gründer einer Schule zu gelten, die als das Resultat eines begrenzten Erfolges seiner Bestrebungen angesehen werden kann.[30] *Bendōwa* dokumentiert in einem gewissen Kontrast dazu den Willen und die Hoffnung des Autors, den japanischen Buddhismus seiner Zeit als Ganzes auf den "rechten Weg" zu bringen. Dies zeigt sich nicht nur in dem erwähnten Anspruch, sondern auch in einem gewissermassen universalistischen Gestus, mit dem Dōgen die von ihm gelehrte Praxis des *zazen,* der Sitzmeditation, als unmittelbaren, für jedermann und (was zu dieser Zeit nicht selbstverständlich ist) jede Frau zugänglichen Weg zur Verwirklichung höchster Einsicht darstellt.[31] Ebenso vermeidet er eine dogmatische Zurückweisung der Lehren anderer buddhistischer Schulen, an denen er "nur" den Mangel einer zureichenden Praxis kritisiert.[32]

Der Adressatenkreis der Schrift ist nicht klar auszumachen, aber sicher weiter gefasst als der Umkreis des interessierten und gebildeten Klerus; denn das Werk ist im japanisch-sinojapanischen Mischstil (*wakan konkōbun* 和漢混淆

ohne dass es je eine Störung zwischen Lehrer und Schüler gegeben hätte. [...]" (NISHIO ET AL., 1965:79)

28 In *Bendōwa* stellt Dōgen die Bezeichnung "Zen-Schule" (*Zen-shū* 禅宗) als Resultat eines Missverständnisses dar, vgl. NISHIO ET AL., 1965:81. In späteren Texten übt er auch scharfe Kritik an Konzepten und Praxis der Chan-Schulen im Song-Reich, die er bei Gelegenheit als "unbuddhistisch" (*gedō* 外道) und "töricht" (*oroka* おろか) bezeichnet. Vgl. *Butsudō,* ŌKUBO, 1989 I:380; *Bukkyō,* ŌKUBO, 1989 I:409.

29 Zu diesem vgl. DUMOULIN, 1986:20–26.

30 Im Gegensatz zu dem älteren, aus dem Ansatz der Dogmengeschichte erklärlichen Bild von einem "Neuen Buddhismus der Kamakura-Zeit" (*Kamakura shin-bukkyō* 鎌倉新仏教) ist seit der Diskussion um Kuroda Toshios These von der "exoterisch-esoterischen Formation" (*kenmitsu taisei* 顯密体制; KURODA 1996) die durch das ganze Mittelalter hindurch fortdauernde Bedeutung der "alten Schulen" und insbesondere des esoterischen Buddhismus allgemein anerkannt.

31 NISHIO ET AL., 1965:89.

32 NISHIO ET AL., 1965:79–81.

文) verfasst und geht in seinem Diskussionsteil fast mehr auf Anliegen religiöser Laien denn auf doktrinär-gelehrte Fragen ein. Mit seinem diskursiven, sich der zeitgenössischen Gemeinsprache bedienenden Stil gehört es zum damals gerade entstehenden Genre der "Lehrworte in *kana*-Schrift" (*kana hōgo* 仮名法語).[33] Daher wird es gewöhnlich in eine Reihe mit der Textgruppe des *Kana Shōbō genzō* 仮名正法眼蔵 gestellt, die vielfach als Dōgens Hauptwerk angesehen wird. Allerdings handelt es sich bei diesen Texten überwiegend um die schriftliche Fassung von informellen Lehrreden, die er vor seiner Klostergemeinde hielt. Trotz des Verbalität andeutenden Titels fehlt in *Bendōwa* ein solcher Bezug auf den rednerischen Vortrag.

Der universalistische Ausgriff des Textes macht in späteren Werken einer deutlichen Privilegierung monastischer Praxis sowie stellenweise heftiger Polemik gegen andere Schulen und Lehrmeinungen Platz, was mit einer Veränderung von Dōgens Perspektive im Hinblick auf den möglichen Erfolg seiner Bemühungen zusammenhängen dürfte: Zwar gelang ihm der Aufbau einer funktionierenden Klostergemeinschaft, die wohl auch über ihr engeres Umfeld hinaus Anerkennung genoss, aber die Hoffnung, eine Veränderung im Buddhismus in Japan insgesamt herbeiführen zu können, erfüllte sich nicht.[34] *Bendōwa* ist insofern deutlich ein Werk des Anfangs, in dem sich der Ehrgeiz oder die Hoffnung des Autors noch ohne Einschränkung durch Erfahrung bezüglich der Grenzen ihrer möglichen Verwirklichung kundtun konnte.

2.3 *Inhalt und Gliederung*

Der Inhalt von *Bendōwa* entspricht den oben erwähnten Aspirationen des Verfassers. Der Text stellt die Übung der Sitzmeditation (*zazen* 坐禅) als zentrale Form der buddhistischen Praxis vor, die von allen Erleuchteten geübt worden sei und einen unmittelbaren Zugang zur Verwirklichung der höchsten Heilswahrheit bilde. Das Ziel der buddhistischen Heilsbemühung wird so mit einer in technischer Hinsicht vergleichsweise einfachen Übung[35] zusammengeschlossen; diese soll als "wunderbare Kunst allerhöchster Bestimmungsfreiheit" (*saijō mu'i no myōjutsu* 最上無為の妙術) zugleich "Beweis" (*shō* 証) der Realisierung des

33 HISAMATSU, 1964:242–246.

34 Zu den Veränderungen in Dōgens Positionen und ihren verschiedenen Beurteilungen vgl. HEINE, 1997.

35 Vgl. die Anleitung in der zwei Jahre später entstandenen Version des *Fukan zazen gi* 普勧坐禅儀, ŌKUBO 1989 II:3–5; BIELEFELDT, 1989:184–187.

Heilsziels nach innen und aussen sein.[36] Die Wirkungen dieser Übung zum Wohle des Praktizierenden und seiner Umgebung werden entsprechend ausführlich und in hymnischen Worten dargestellt.[37]

Traditionell wird *Bendōwa* in zwei Teile gegliedert.[38] Der erste[39] besteht aus einer thesenartigen Darstellung der oben skizzierten Lehre, der zweite[40] aus ihrer Verteidigung gegen Einwände und Fragen, die der Verfasser antizipiert[41]. Folgt man dieser Einteilung in zwei Hauptabschnitte, die im Text selbst als Einheiten angesprochen werden,[42] so sind zusätzlich eine Einleitung und eine Art Nachwort oder Abschluss zu erwähnen. Sie sind im Erstdruck und möglicherweise auch in der Manuskriptfassung durch einen an die Einleitung anschliessenden bzw. dem Schlussteil vorausgehenden Zeilenneubeginn abgesetzt.[43] Die Einleitung enthält eine kurze Vorstellung der Hauptthese sowie einen Selbstbericht mit Aussagen zur Motivation der Textabfassung, an deren Ende die Darlegung des "rechten Dharmas aus Buddhas Haus"[44] angekündigt wird, die den ersten Hauptteil ausmacht. Der Schlussteil geht auf die Motivation und Legitimation der Textabfassung ein und erwähnt weitere, zur Ergänzung des Gesagten nötige Schriften.[45]

Wie sich im vorangehenden Absatz bereits andeutet, ist zum genaueren Nachvollzug der inneren Ordnung neben der Untersuchung der genannten, äusserlichen Kriterien die Suche nach thematischen Einheiten sinnvoll. Insgesamt ergibt sich daraus folgendes Bild des Textaufbaus:

36 NISHIO ET AL., 1965:71.

37 NISHIO ET AL., 1965:74–75.

38 IMAIZUMI, 1999:908.

39 NISHIO ET AL., 1965:71–76.

40 NISHIO ET AL., 1965:76–95 bzw. 97. (Vgl. dazu das Folgende.)

41 Dies geht aus Einleitung und Nachsatz zum Frage-Antwort-Teil hervor, vgl. NISHIO ET AL., 1965:76, 95.

42 *Ima kono zazen no kudoku, kōdai naru koto wo kiki oharinu* いまこの坐禅の功徳、高大なることをききおはりぬ ("Damit beende ich die Erläuterung, wie hoch und gross die Tugendkraft dieser Sitzmeditation ist"; NISHIO ET AL., 1965:75); *Saki no mondō ōraishi,* [...] さきの問答往来し、[...] ("Im Vorangehenden habe ich Fragen und Antworten ausgetauscht ..."; NISHIO ET AL., 1965:95).

43 NISHIO ET AL., 1965:73, 95.

44 *Bukke no shōbō* 仏家の正法; NISHIO ET AL., 1965:72–73.

45 NISHIO ET AL., 1965:95–97.

1. Einleitung
   1.1 Vorstellung der Doktrin[46]
   1.2 Autobiographische Skizze des Expositors mit Darlegung der Motivation der Textabfassung[47]
2. Explikation der Doktrin
   2.1 Gründungs- und Überlieferungsgeschichte des Dharma [scil.: aus Sicht Dōgens / der Tradition der Zen-Schule][48]
   2.2 Erläuterung der wunderbaren Wirkkraft der *zazen*-Übung[49]
3. Diskussion der Doktrin: Verteidigung gegen Fragen, Einwürfe, Zweifel
   3.1 Darlegung des überlegenen Werts der Sitzmeditation (Fragen 1–9)[50]
   3.2 Zerstreuung von Zweifeln daran, dass es möglich und notwendig ist, durch Sitzmeditation das buddhistische Heilsziel zu erlangen (Fragen 10–18)[51]
4. Abschluss: Positionierung des Textes[52]

Die nähere Betrachtung des Textes unter formalen und thematischen Gesichtspunkten führt insofern auf eine funktional wohlüberlegte und gut nachvollziehbare Struktur. Auffällig sind vielleicht die an exponierter Position stehenden narrativen Abschnitte (1.2 und 2.1), zu denen noch weitere, auf dieser Gliederungsebene nicht ersichtliche kommen. im Folgenden werden anhand narrotologischer Kriterien Form und Funktion dieser Abschnitte diskutiert.

3. Erzählende Abschnitte, ihre Funktion und Form

3.1 *Der Selbstbericht der Einleitung*

Bendōwa beginnt mit einer impersonal, aber mit Emphase formulierten Präsentation der Sitzmeditation als des unmittelbaren Zugangs zur vollständigen Verwirklichung der buddhistischen Lehre. Ihr folgt ein durch Verwendung des Pronomens der 1. Person *yo* 予 deutlich abgesetzter Selbstbericht des Exposi-

46 NISHIO ET AL., 1965:71.
47 NISHIO ET AL., 1965:72–73.
48 NISHIO ET AL., 1965:73–74.
49 NISHIO ET AL., 1965:74–76.
50 NISHIO ET AL., 1965:76–85.
51 NISHIO ET AL., 1965:85–95.
52 NISHIO ET AL., 1965:95–97.

tors,[53] dessen Identität mit dem Autor Dōgen der Text hier indiziert und im Kolophon bestätigt, auch wenn sie für die Analyse problematisch bleiben muss. Der Bericht skizziert in wenigen Sätzen seine geistliche Laufbahn: Sie begann demnach mit der Suche nach einem Lehrer "in allen Gegenden unseres Landes"[54] und führte über die Lehrzeit im Kennin-ji bei Myōzen, bei der er den Stil der Rinzai-Schule kennenlernte, sowie über das gründliche Studium aller fünf Hauptrichtungen der chinesischen Chan-Schule in China und den Abschluss der Lernphase bei Rujing zur Rückkehr nach Japan mit dem Wunsch "den Dharma zu verbreiten und die Lebewesen zu retten".[55] Damit wird zur Darstellung der Motivation für die Textabfassung übergeleitet; sie besteht, wie es in einem solchen Text nicht anders sein kann, im Mitgefühl mit den auf einen guten Lehrer angewiesenen Adepten.

Der Abschnitt erfüllt die Funktion, die hier erstmals explizit auftretende explikative Instanz[56] zu identifizieren und sie gleichzeitig zu legitimieren sowie im Verhältnis zu den Adressaten als Autorität zu positionieren. Unter den analytischen Kategorien Genettes erhält damit jene der "Stimme" einen gewissen Vorrang;[57] Aspekte der Zeit[58] und des Modus[59] sind ihr unter- bzw. auf sie hingeordnet.

Die formalen Charakteristika entsprechen der oben genannten Funktion der Identifikation und Positionierung: Der Selbstbericht erfolgt zunächst in der klassischen Form der späteren Narration[60], mündet allerdings etwa in der Hälfte der Erzählsequenz in die Konvergenz von erzählter Zeit und Zeit der Erzählung[61], also in einer "gleichzeitigen Narration"[62], erkennbar an der grammatischen Form

53 NISHIO ET AL., 1965:72.

54 *wagachō no henbō* わが朝の遍方.

55 *guhōkyūshō* bzw. *guhōkushō* 弘法救生.

56 Analog zur "narrativen Instanz" bei GENETTE, 1998:151–153.

57 Unter "Stimme" (*voix*: angelehnt an dessen grammatische Bedeutung im Sinne des *genus verbi*) fasst Genette das Verhältnis der verbalen Handlung zum Subjekt – "wobei das Subjekt hier nicht nur das ist, das die Handlung vollzieht oder erleidet, sondern ebenso das (dasselbe oder ein anderes), das von ihr berichtet: letztlich also alle Subjekte, die, sei es auch nur passiv, an dieser narrativen Aktivität beteiligt sind" (GENETTE, 1998:151).

58 Dazu gehören die Kategorien Ordnung, Dauer und Frequenz, vgl. GENETTE, 1998:22.

59 "Modus" bezeichnet in der bündigen Erklärung von Martinez und Scheffel "diejenigen Momente des Erzählens, die den Grad an Mittelbarkeit und die Perspektivierung des Erzählens betreffen." MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:47. Vgl. auch GENETTE, 1998:115–116.

60 "Erzählung in Vergangenheitsform", GENETTE, 1998:154, siehe auch 157.

61 GENETTE, 1998:157–158.

62 "Erzählung im Präsens, die Handlung simultan begleitend"; GENETTE, 1998:154–155.

der Verben in jenen Sätzen, in denen der Expositor seine Situation und seine Absicht darlegt.[63] Der durch den Laufbahnbericht als Autorität ausgewiesene Expositor bezeugt mit der Wahl dieser Formen, dass er seine aktuelle Motivation im Prozess der Abfassung der Schrift beschreibt. Die zeitliche Positionierung des Erzählens zum Erzählten erfüllt damit die Funktion der Authentifizierung, der Identifikation und Beglaubigung des schreibenden Subjektes.

Den gleichen Grund dürfte die Wahl der *autodiegetischen* Erzählform haben. Der Erzähler tritt hier als Hauptfigur seiner Erzählung auf, eine Identifikation, die auch grammatisch durch die Wahl des Pronomens der 1. Person vollzogen wird. Durch die Gestaltung der Laufbahndarstellung als einfacher, extradiegetischer[64] Bericht wird er zudem mit dem Autor identifiziert. Die Vereinigung der drei Instanzen Held, Erzähler und Autor entspricht der Form einer "unmittelbaren Autobiographie"[65], die wiederum Authentizität suggeriert und den Gedanken an eine mögliche Differenz zwischen den genannten Instanzen fernhält.

Doch liegt zwischen der Person des Autors und der Figur des Expositors/ Erzählers mindestens ein Zwischenschritt der Stilisierung, den die narratologische Unterscheidung besser beschreibbar macht. Im Vergleich zur oben kurz referierten Biographie Dōgens fallen inhaltlich im Selbstbericht folgende Punkte auf: Die erste Phase der monastischen Ausbildung in Institutionen der Tendai-Schule wird vernachlässigt. Die im Text angedeuteten, ausgedehnten Reisen des Expositors Dōgen in Japan sind für den Autor Dōgen nirgends bezeugt und eher unwahrscheinlich.[66] Der dreijährige Aufenthalt des Autors im Kennin-ji nach der Rückkehr aus China wird nicht erwähnt; stattdessen wird suggeriert, der Expositor sei nach dem Vorbild der alten Meister ungebunden im Lande umhergezogen.

Diese Selbstdarstellung akzentuiert den Topos des ganz auf das buddhistische Heilsziel konzentrierten "Hauslosen" (*shukkesha* 出家者), der alle weltlichen Bindungen, etwa an seine Familie und den Ort seiner Herkunft,

63 […] *shibaraku unyu hyōki shite, masa ni sentetsu no fū wo kikoemu to su* しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえむとす ("ziehe ich einstweilen wie die Wolken dahin und lasse mich treiben wie die Schwimmpflanzen, um so den Wind der alten Weisen vernehmen zu lassen"); *bukke no shōbō wo shirashimen to su* 仏家の正法をしらしめんとす ("ich versuche, den rechten Dharma des Buddha-Hauses bekannt zu machen").

64 Dieser Term besagt, dass es sich um eine Erzählung erster Ordnung handelt, die also nicht in weitere Erzählungen eingebettet ist.

65 GENETTE, 1998:178.

66 NISHIO ET AL., 1965:439.

aufgegeben hat, während der Autor Dōgen sich bis zum fraglichen Zeitpunkt, solange er in Japan war, weitgehend im geographischen und sozialen Herkunftsmilieu bewegt hatte. Sodann ordnet sich der Expositor eindeutig der Tradition der Zen-Schule zu, die in der nächsten narrativen Sequenz als die wahre Überlieferungstradition des Buddhismus ausgezeichnet wird. Diese Elemente der Stilisierung dienen dazu, seine Autorität zu verstärken, seine Aufrichtigkeit und damit auch die Glaubwürdigkeit der angegebenen Motivation zu bestätigen.

Auch *Modus* und *Zeit* des Selbstberichts unterstreichen das Moment der Authentizität, sowie die Identität von Autor, Erzähler/Expositor und Held. In interner Fokalisierung[67] wird die Perspektive des erzählenden Ich eingenommen, ohne dass dabei etwa eine kognitive Differenz zwischen dem jungen, suchenden Dōgen und dem als Autorität auftretenden Erzähler deutlich würde. Betont wird dagegen, dass hier das eigene Leben des Helden/Erzählers/Autors wiedergegeben wird, der auf Grund seiner Studien im "grossen Reich der Song" (*Daisōkoku* 大宋国) aus eigener Erfahrung über die Methoden der Chan-Klöster berichten kann und die "tiefe Lehre der [mit Buddha] Vertrauten" (*chishiki no genshi* 知識の玄旨) in sich aufgenommen hat.[68] Das Summarische des ersten Teils der Sequenz, die durch starke narrative "Raffung"[69] in neun Sätzen, von denen zwei noch einer Erläuterung dienen, den Zeitraum von knapp zwanzig Lebensjahren des Autors umspannt, lässt zwar den diegetischen Charakter und damit das Moment der Vermittlung stark hervortreten.[70] Dies macht es in gewisser Hinsicht aber leichter, die Distanz zwischen Held und Erzähler zu überspielen, die sich

67 "'Mitsicht' – der Erzähler sagt nicht mehr, als die Figur weiss". MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:64.

68 Man könnte versucht sein, die zweifache Verwendung von Flexiven des Suffixes *-ki* (*toburaihiki* とぶらひき "ich suchte"; *hinjiseshi wo* 稟持せしを "[das, was] ich empfing") gemäss dessen schulgrammatischer Deutung als "Rückerinnerung an ein unmittelbar erfahrenes Ereignis" (RICKMEYER, 1985:31) als zusätzlichen, formalen Index anzuführen. Allerdings verwendet Dōgen die Form zweimal auch in der folgenden, überlieferungsgeschichtlichen Passage für Ereignisse, die zeitlich Jahrhunderte zurückliegen, sowie bei der Wiedergabe einer bekannten Episode aus der Tradition. (NISHIO ET AL., 1965:73, 92f.) OGAWA (1983:59–60) verweist auf die Zugehörigkeit von *-ki* zur gesprochenen Sprache, so dass sein Gebrauch im Narrativ hier womöglich den Charakter von *Bendōwa* als fingierte Rede unterstreicht.

69 MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:44.

70 Zur Raffung als potenzielles Mittel der Erzeugung von Distanz vgl. MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:47–48.

etwa in einer ausführlichen Darstellung der Suche fast zwangsläufig manifestieren müsste.

Die strikt chronologische zeitliche Ordnung sowie die singulative Form der Erzählung lassen ebenfalls keine Brüche entstehen. Der deutliche Wechsel im Erzähltempo, das sich mit Annäherung an die Gegenwart verlangsamt, bis es in der Beschreibung über die inneren Beweggründe für die Abfassung des Textes mündet, bewirkt den Eindruck einer zielführenden Bewegung und richtet den Fokus auf die Gegenwart der Narration bzw. die an deren Ende angekündigte Erläuterung der wahren Lehre.

Die in narratologischer Analyse erfassbaren strukturellen Indikatoren weisen insofern recht eindeutig darauf hin, dass der Selbstbericht des Expositors nicht der Mitteilung von Erfahrungen auf einem religiösen Bildungsweg, sondern der Legitimation des Nachfolgenden hinsichtlich Motivation und Glaubwürdigkeit dient.

3.2 *Die Überlieferungsgeschichte des Dharma*

Bemerkenswert ist, dass die so vorbereitete Explikation des "rechten Dharma" nicht, wie die Vorstellung der Doktrin zu Beginn des Textes erwarten liesse, unmittelbar mit der Erörterung der Praxis der Sitzmeditation einsetzt, sondern wiederum mit einer narrativen Sequenz.[71] Die Überlieferungsgeschichte des Dharma erscheint somit als ein wesentlicher Teil seiner selbst. Wiedergegeben wird die bekannte, in der Song-Zeit zur Legitimation von Privilegien der Chan-Schule verwendete Legende von der exklusiven persönlichen Tradierung des Dharma.[72] Sie beginne mit dessen Weitergabe von Śākyamuṇi an Kāśyapa und sei in einer ununterbrochenen Linie indischer Patriarchen bis auf Bodhidharma fortgeführt worden. Dieser habe den Dharma nach China gebracht, wo er in einfacher Linie bis zum sechsten chinesischen Patriarchen Huineng übermittelt worden sei. Von da ab habe sich die Linie verzweigt und bis auf "fünf Tore" (*gomon* 五門) oder "fünf Häuser" (*goke* 五家) geführt, von denen allerdings in China nur noch die Linji- bzw. Rinzai-Schule vorherrsche. Gegenstand der Überlieferung sei das Festhalten an der Praxis der meditativen Versenkung im Sitzen als des richtigen und direkten Wegs zur "Eröffnung der Einsicht" (*kaigo* 開悟) gewesen. Wurde also im vorangegangenen Abschnitt der Expositor durch seine Erzählung positioniert und legitimiert, so geschieht hier das Gleiche für die von ihm darzulegende Doktrin, und zwar – in der im Beitrag von Paulus

71 NISHIO ET AL., 1965:43–44.

72 FOULK, 1999:222–223

Kaufmann vorgeschlagenen Terminologie – in Form einer genealogischen Erzählung.

Die Darstellung der Überlieferungsgeschichte weist strukturelle Parallelen, aber auch einige Differenzen zum Selbstbericht auf. Sie wird eingeleitet durch die personal und temporal unbestimmte Form *ihaku* いはく ("es heisst, x sagt[e]"), mit welcher der Expositor sich gleichsam unauffällig zurückzieht und aus der Autodiegese in eine augenscheinlich heterodiegetische Form der Erzählung wechselt. "Held" ist nun nicht mehr er selbst, sondern der Dharma. Zeitlich kehrt die Erzählung in die Form der späteren Narration zurück. Allerdings mündet auch diese Sequenz in eine auf die Zukunft hin geöffnete Gegenwart, in der das Subjekt des Expositors wieder aufscheint. Dieser äussert den Wunsch, in "unserem Land" (*wagakuni* わがくに) möge sich nun eine ähnliche Entwicklung vollziehen wie in China nach dem Auftreten Bodhidharmas.[73] Damit stellt er sich implizit in eine prominente Position der referierten Überlieferungsgeschichte, denn die Tradition wird ja durch niemand anders als ihn nach Japan gebracht. Insofern könnte man von einer latenten Autodiegese unter der Folie einer heterodiegetischen Erzählung sprechen, deren augenscheinliche Objektivität dem Expositor zusätzliche Würde verleiht.

Diese Objektivität wird unterstrichen durch Defokalisierung des Erzählmodus.[74] Die Überlieferungsgeschichte wird ohne perspektivische Einschränkung berichtet. Dem entspricht eine wieder summarische Form des Erzählens, dessen Tempo noch stärker gerafft ist als im Selbstbericht. Dagegen wird die temporale Ordnung nun freier gehandhabt, was die Distanz zum Erzählten akzentuiert: Nach einem chronologischen Durchlauf von der ersten Weitergabe des Dharma bis in die Gegenwart kehrt die Darstellung zu den Anfängen des Buddhismus in China zurück, um nochmals auf das Verdienst Bodhidharmas zurückzukommen. Daran schliessen sich der erwähnte Wunsch und damit die implizite Parallelisierung des Expositors mit dem legendären Patriarchen an.

Dieses Beispiel *repetitiven* Erzählens wird gefolgt von einer kurzen *iterativen*[75] Sequenz, die darüber informiert, dass alle Buddhas und Patriarchen

73 NISHIO ET AL., 1965:43.

74 Der Term "Fokalisierung" bezieht sich auf die Erkenntnisperspektive, aus der berichtet wird; sie kann dem erzählten Geschehen übergeordnet ("Nullfokalisierung"), mit dem Wissen einer erzählten Figur identisch ("interne Fokalisierung") oder geringer als das Wissen der erzählten Figuren ("externe Fokalisierung") sein. Vgl. MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:63–65.

75 "Die *iterative* Erzählung schliesslich folgt der Formel, 'einmal erzählen, was sich wiederholt ereignet hat'." MARTINEZ U. SCHEFFEL, 1999:46.

dasselbe, nämlich die Sitzmeditation als das direkte Tor zur Erleuchtung, gelehrt und praktiziert hätten. Nach der Positionierung seiner selbst neben Bodhidharma stellt der Expositor damit seine im Folgenden vorgestellte Lehre in einen Zeiten und Räume übergreifenden Kontext erleuchteter Einsicht. Wo, möchte man fragen, könnten beide besser aufgehoben sein? Die hier vorgenommene narrative Einbettung der doktrinären Erläuterung wird bestätigt und fortgesetzt, indem die folgende, explikative Passage mit den Worten *shūmon no shōden ni ihaku* 宗門の正伝にいはく ("In der rechten Überlieferung des Tores der Lehre heisst es") eingeleitet wird.[76] Die anschliessend erörterte Lehre von der Überlegenheit und wunderbaren Wirksamkeit der Sitzmeditation, die zumindest für die Adressaten etwas Neues ist, wird so als Wiederholung von etwas immer wieder Gesagtem inszeniert. Man könnte insofern auch den zweiten Teil der Explikation als Erzählung auffassen und entsprechend narratologisch untersuchen. Im Folgenden sollen jedoch weitere, im engeren Sinne narrative Passagen aus dem Diskussionsteil identifiziert und untersucht werden.

3.3 *Weitere narrative Passagen*

Die an die Explikation anschliessende Diskussion ist der umfangreichste Abschnitt von *Bendōwa.* Sie ist, wie oben erwähnt, explizit vom Vorangehenden abgesetzt und unterscheidet sich auch formal, insofern in direkter Rede und Gegenrede achtzehn Fragen und Antworten von sehr unterschiedlicher Länge abgehandelt werden. Die Einleitung zur ersten Frage, "Vielleicht noch unbelehrte Leute mögen sagen [...]"[77] macht deutlich, dass es sich um vom Expositor antizipierte Einwände handelt. Bis auf die erste werden alle Fragen mit der Formel *tofute ihaku* とふていはく("[Jemand] fragt und sagt" eingeleitet, alle Antworten beginnen mit *shimeshite ihaku* しめしていはく ("[Ich] antworte mit den Worten …". Dennoch ist der Text nicht als Szene gestaltet. Die redenden Personen werden nicht bezeichnet. (Im Schlusswort gibt der Expositor zu erkennen, er sei selbst in beide Rollen geschlüpft.[78]) Nur die Fragen 1 und 2, 8 und 9 sowie 13 und 14 schliessen aneinander an. Die restlichen sind zwar grob nach Themengruppen sortiert, bleiben aber unverbunden. Es wird also kein Gesprächsverlauf und in diesem Sinne kein Dialog inszeniert. Die unterschiedliche Qualität der Fragen, von denen die meisten kurz sind und kein grösseres

76 NISHIO ET AL., 1965:74.

77 *Oroka naramu hito, utagafute ihamu* おろかならむ人、うたがふていはむ; NISHIO ET AL., 1965:76. Übersetzung von *oroka* gemäss der Anmerkung von Mizuno, ibd., Anm. 16.

78 NISHIO ET AL., 1965:95.

Vorwissen voraussetzen, eine jedoch ausführlich eine abweichende doktrinäre Position referiert,[79] deutet darauf hin, dass der Autor Einwände von verschiedenen Seiten vorwegnehmen wollte.

Wenn die Diskussion also auch nicht insgesamt als narrative Szene gestaltet ist, enthält das Gesagte doch an vielen Stellen erzählerische Elemente. Sieben der achtzehn Fragen, also mehr als ein Drittel, werden vollständig oder teilweise durch Erzählungen beantwortet.[80] Zwei Fragen[81] werden aus kurzen Narrativen entwickelt. Dabei greift der Expositor auf verschiedene Formen zurück. Wiederholt findet die Form der heterodiegetischen, summarischen Wiedergabe einer grossen Entwicklungslinie Verwendung, die bereits in der Explikation gebraucht und oben analysiert wurde.[82] Auch inhaltlich wird dabei teilweise schon Gesagtes repetiert. So präsentiert der Text auf die zweite Frage, warum unter den vielen buddhistischen Übungspraktiken nun diejenige der Sitzmeditation die wichtigste sein soll, nochmals das genealogische Narrativ der "richtigen" Geschichte des Buddhismus. Deren zeitlicher Rahmen wird übrigens in einem Akt eingeschobenen Erzählens erweitert, der die überzeitliche Geltung der Doktrin hervorhebt: "[...] und die Tathāgatas aller drei Zeiten [scil. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] haben durch die Sitzmeditation den Weg erlangt."[83]

An zwei Stellen nimmt der Expositor wieder Bezug auf eigene Erfahrungen; diesmal allerdings in Form einer homodiegetischen Erzählung, in der er selbst nicht als Held, sondern als Beobachter bzw. Zuhörer auftritt. Einmal informiert er über das Ritual der gemeinsamen Meditation in einer eigens dafür errichteten Halle in den chinesischen Klöstern, das andere Mal berichtet er von den Worten seines Lehrers.[84] Obwohl in beiden Fällen unmissverständlich auf das eigene Erleben hingewiesen wird, geschieht dies, im Unterschied zur autodiegetischen Erzählung der Einleitung, ohne Verwendung eines Pronomens der 1. Person; der Expositor verweist hier nicht auf sich als Hauptperson, sondern

79 Frage 10, NISHIO ET AL., 1965:85.

80 Fragen 2, 5, 7, 12, 14, 16, 18; NISHIO ET AL., 1965:77, 81f, 83f, 88, 89f, 92f.

81 Fragen 17 und 18; NISHIO ET AL., 1965:93, 94.

82 NISHIO ET AL., 1965:77, 83, 94.

83 [...] *mata sanze no Nyorai, tomo ni zazen yori tokudō seri* 又三世の如来、ともに坐禅より得道せり; NISHIO ET AL., 1965:77. Insofern *tokudō* ("den Weg erlangen") einen einmaligen Vorgang impliziert, muss *-seri* hier trotz des Einschlusses zukünftiger Buddhas als resultative Wendung interpretiert werden; mit anderen Worten, hier wird ein in der Zukunft liegendes Ereignis als gegeben vorweggenommen.

84 NISHIO ET AL., 1965:83f, 88.

fungiert in einem "epistemischen Narrativ"[85] als Zeuge für eine autoritative Praxis bzw. Lehrmeinung und stellt sich entsprechend nicht unnötig in den Vordergrund. Offen bleibt im zweiten Fall wegen der unklaren Differenzierung[86] von direkter und indirekter Rede, ob die Worte des chinesischen Lehrmeisters transponiert oder direkt (allerdings notwendig in Übersetzung) berichtet werden. Wegen der Kürze der Äusserung ist wahrscheinlich das Erstere der Fall, doch könnte von ihrem Duktus her auch ein relevanter Ausschnitt des Gesagten wiedergegeben sein. In jedem Fall wird eine vergleichsweise mimetische Form gewählt und die Erzeugung von Distanz, etwa durch auffällige Verkürzung oder anderweitige Einmischung des Erzählers vermieden.[87] So hat die narrative Sequenz mit der Wiedergabe einer quasi-wörtlichen Rede eher den Effekt eines direkten Berichts, der die Glaubwürdigkeit des Gesagten verstärkt.

Ein anderer Typus des Narrativs, der in der Diskussion zum Tragen kommt, ist – wiederum in der Terminologie Kaufmanns – jener der „manifestierenden" Erzählung. Sie wird insbesondere verwendet im Zusammenhang von zwei Fragen, die sich mit der Möglichkeit und Notwendigkeit der religiösen Praxis beschäftigen.

Im ersten Fall soll das Vorbild eines viel beschäftigten hohen Regierungsbeamten aus der Song-Zeit davon überzeugen, dass auch der Laie sich der Sitzmeditation widmen und "den Weg erlangen" (*tokudō* 得道) könne. Die heterodiegetische Erzählung besteht aus einer kurzen Einleitung, die den Beamten vorstellt, dem Zitat eines Gedichts, in dem der Beamte über die Umstände seiner Zen-Praxis reflektiert, sowie einem abschliessenden Kommentar des Expositors.[88] Die Wiedergabe des Gedichts – die einzige chinesische Passage des Textes – minimiert wiederum die Distanz zu der als Vorbild herausgestellten Figur, die in ihren eigenen Worten greifbar wird. Dies geschieht allerdings um den Preis, dass diese Stelle nur jenen Adressaten zugänglich war, die chinesische Lyrik lesen konnten. Den anderen, denen im fraglichen Zusammenhang zumindest die Zeichen für "öffentliche Angelegenheiten" (*kuji* 公事) und "Sitzmeditation" (*zazen* 坐禅) in der ersten Zeile bedeutsam erschienen sein dürften, zeigte sie immerhin an, dass der Expositor nicht nur dieses prestigereiche Genre zu

85 Vgl. wiederum den Beitrag von KAUFMANN, in diesem Band.

86 Von einer generellen Ununterscheidbarkeit direkter und indirekter Rede sollte dagegen besser nicht gesprochen werden, da es Wege der Auszeichnung direkter Rede gibt. Die Fragen und Antworten des hier thematischen Abschnittes zum Beispiel sind durch das vorangestelle *ihaku* いはく eindeutig als "direkte Rede" in Szene gesetzt.

87 GENETTE, 1998:122f.

88 Frage 14; NISHIO ET AL., 1965:90.

reproduzieren verstand, sondern auch Zugang zu vergleichsweise aktuellen Quellen hatte.

Die zweite fragliche Episode dient der Abwehr einer Auffassung, die unter Bezug auf das Motto "das unmittelbar gegebene Herz ist Buddha" (*sokushin zebutsu* 即心是仏) in diametraler Opposition zur in *Bendōwa* vertretenen Doktrin die Notwendigkeit jeglicher besonderen Praxis verneint.[89] Die Auseinandersetzung mit dieser Interpretation einer bekannten und in verschiedenen Schulen verbreiteten Formel – an einer früheren Stelle in *Bendōwa* wird sie dem esoterischen Buddhismus der Shingon-Schule zugeordnet[90] – ist ein wiederkehrendes Motiv in Dōgens Werk.[91] In der Literatur wird viel diskutiert, wer dabei der Adressat war, insbesondere, ob es sich um Kritik an anderen Schulen (etwa an der *hongaku* 本覚-Lehre der Tendai-Schule) oder an abweichenden Auffassungen innerhalb der Chan-/Zen-Schule handelte.[92] Möglicherweise hatte der Autor in *Bendōwa* auch gar nicht Vertreter einer bestimmten Denomination im Auge, sondern wollte einem aus verschiedenen Richtungen zu erwartenden Einwand begegnen; dem Text jedenfalls ist kein Hinweis auf eine klare Zuordnung des Fragestellers zu entnehmen.

Die fragliche Erzählung wird angeführt mit dem expliziten Ziel, zu "beweisen" (*shō-su* 証す)[93], dass die Lehrmeinung, eine besondere religiöse Praxis sei unnötig, von der Auffassung der buddhistischen Autoritäten abweiche; sie ist insofern nicht, wie die vorangehende, illustrativ, sondern exemplarisch. Es handelt sich um die wörtliche Übersetzung einer Episode aus einer Song-zeitlichen Sammlung von "Fällen" (*soku* 則),[94] in denen Zenmeister die Äusserungen ihrer Adepten beurteilen und diese so zur rechten Einsicht führen.[95] Entsprechend transponiert sie typische Eigenschaften des Genres in die hier verwendete Sprachform. Dazu gehört insbesondere die Markierung des Unmittelbaren durch einen quasi-mimetischen Stil: Gespräche werden szenisch unter Verzicht auf Beschreibungen, Kommentare und Ausschmückungen wiedergegeben. Die Beschreibung von Handlungen ist strikt chronologisch-singulär und beschränkt sich auf die notwendigsten Angaben. Dieser protokollhafte Stil soll andeuten, dass

89 Frage 16; NISHIO ET AL., 1965:91.

90 NISHIO ET AL., 1965:79.

91 Vgl. insbesondere den gleichnamigen Kana-Shōbōgenzō-Text, ŌKUBO, 1989 I:42–45; STEINECK, 2003:88–107.

92 Letztere Auffassung vertritt ausführlich HE, 1995.

93 NISHIO ET AL., 1965:92.

94 *Hongzhi guanglu* (jap. *Kōchi kōroku* 宏智広録) I, zit. in: NISHIO ET AL., 1965:446.

95 FOULK, 2000:18–20.

die berichteten Ereignisse sich so abspielten, wie sie aufgezeichnet wurden.[96] Die formale Übereinstimmung mit den chinesischen Quellen hat allerdings eine signifikante Ausnahme: zwar ist der grösste Teil der Gespräche ins verbalsprachliche Japanisch übersetzt und entspricht mit dieser Transposition dem *stilistischen* Vorbild der Vorlage, die ebenfalls Verbalsprache simuliert. Die entscheidende Floskel, um deren Interpretation der Fall sich dreht, bleibt jedoch unverändert und steht somit in einem Idiom, das in Japan nur als Schriftsprache verwendet wurde. Allerdings ist die damit erzeugte Distanz zur Sprache der Adressaten in dieser Einbettung, die Verständlichkeit garantiert, insofern funktional, als sie Originaltreue signalisiert und vielleicht auch als Emblem die Aura der zitierten Autorität mit sich führt.

3.4 *Zusammenfassung*

Narrative Passagen bilden einen substanziellen Anteil von *Bendōwa*. Sie haben unterschiedliche Funktionen, die sich allerdings grösstenteils unter die Kategorie der Legitimation subsumieren lassen. Dies gilt für den Selbstbericht in der Einleitung ebenso wie für die Überlieferungsgeschichte des Buddhismus in der Explikation und den autoritativen Fall am Ende des Diskussionsteils. Auch das Beispiel des chinesischen Beamten dient mehr der Begründung als der Illustration. Form und Struktur der Erzählungen entsprechen ihrer jeweiligen Funktion. Die Analyse hat dabei gezeigt, dass sich unter der Oberfläche anscheinend anspruchsloser Erzählformen ein Arsenal differenzierter narrativer Techniken verbirgt. Deren genaue Erfassung lässt ihrerseits Rückschlüsse auf Funktion und Deutung der genannten Passagen zu.

4. Zur Narratologie nicht-erzählender Passagen

> 諸仏如来、ともに妙法を単伝[97]して 阿耨菩提[98]を証するに[99]、最上無為[100]の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧[101]、その標準なり。[...][102]

96 WITTERN, 1998:56.

97 *tanden*: nach *Zengakudaijiten* Überlieferung einer Sache unter Weglassung aller anderen.

98 *anoku bodai*: abgekürzte Transliteration von s. *anut[tara] bodhi* = die unübertroffene Erleuchtung.

99 *shō-suru ni*: *shō/akashi* = Zeugnis, Beweis; "beweisen" hier im Sinne von "eine Fähigkeit durch ihre Verwirklichung im Handeln beweisen".

> Die Buddha-Tathāgatas[103] überliefern gemeinsam schlicht den wundersamen Dharma, und in ihrem Beweisen des *anuttara-bodhi* gibt es eine wundersame Kunst allerhöchster Bestimmungsfreiheit. Das in sich selbst empfangene und angewendete *samādhi* ist der Massstab dafür, dass ein Buddha einen anderen darin eingeweiht hat und dabei keine Verdrehung vorliegt. [...]

Abschliessend soll der Gesichtskreis der Untersuchung tentativ auf die nicht (im engeren Sinne) erzählenden Passagen ausgeweitet werden. Als Beispiel dient hier zunächst der Anfang von *Bendōwa,* dessen erste Sätze oben zitiert wurden. Funktional lässt sich dieser Abschnitt als "Vorstellung der Doktrin" charakterisieren. Er unterscheidet sich von dem an ihn anschliessenden Selbstbericht durch verschiedene, unter den narratologischen Kategorien "Zeit", "Modus" und "Stimme" fassbare Merkmale. Auffallend ist etwa das Vorwiegen der thetischen, temporal und aspektiv unbestimmten[104] Prädikate *ari* あり ("es gibt") und *nari* なり ("[x] ist"). Dies lässt sich einmal unter dem Aspekt "Zeit" deuten als Hinweis auf einen primär nicht-zeitlichen Zusammenhang des Gesagten, der im Kontrast zur erzählerischen, das heisst, temporal fixierten Ordnung der Elemente einer Geschichte steht. Damit ist allerdings eine Frage genannt, die einer eigenen Diskussion bedarf und hier nur genannt werden soll: Wie können Aspekte der Textgestalt und des inhaltlichen Zusammenhangs analog zu den analytischen Fragen, die sich mit den Begriffen "Ordnung", "Dauer" und "Frequenz" verbinden, zueinander in Beziehung gesetzt werden? – Dass sich, etwa unter Titeln wie "argumentative Disposition", "Ausführlichkeit" und "Redundanz", entsprechende Beschreibungen entwickeln lassen, darf allerdings vorausgesetzt werden.

Unter dem Aspekt der "Stimme" weist die Verwendung der genannten thetischen Prädikate auf die Abwesenheit einer zeitlichen Positionierung; dem entspricht die Abwesenheit einer Figur, als deren Worte die Aussagen zu erkennen wären. Der Abschnitt ist insofern "extradiegetisch" und "heterodiegetisch"

100 *mu'i* = chin. *wuwei.* Konnotationsreicher Begriff, ursprünglich aus dem Daoismus, wo er das zwanglose Handeln im Einklang mit dem Dao bezeichnet. Im Buddhismus als Übersetzung von s. *a-samskrita* gebraucht.

101 *jijuyū-zanmai. Zanmai* ist Transliteration von s. *samādhi,* einem geistigen Zustand tiefer Ruhe und vollkommenen inneren Friedens. Das von sich selbst empfangene und für sich selbst genossene *samādhi* wird unterschieden von dem *samādhi,* das der Buddha anderen mitteilt und sie spüren lässt (*tajuyū-zanmai* 他授用三昧).

102 NISHIO ET AL., 1965:71.

103 Tathāgata: Traditionelle Ehrenbezeichung des Buddha: "der zur Soheit (s. *tathā*) Gegangene (s. *gatha*)" bzw. "der aus der Soheit Gekommene (s. *āgatha*)".

104 Vgl. LEWIN, 1959:160.

gehalten. Seine Aussagen treten ohne Einbettung in einen Diskursrahmen auf und das Aussagesubjekt tritt im Text selbst nicht in Erscheinung. Auch kein Adressat wird genannt oder angesprochen.

Der Text präsentiert insofern in seinen ersten Sätzen einen klassischen "Blick von Nirgendwo": keine Stimme, keine Perspektive schränkt die Geltung des Gesagten ein. Der *Modus* – eine Kategorie, die hier wieder vollumfänglich in dem eigentlich erkenntnistheoretischen Sinne verwendet werden darf, aus dem sie abgeleitet wurde[105] – ist einer der Gewissheit, der keine Distanz zu dem Gesagten aufbaut. Die Doktrin von der Sitzmeditation als dem wahren Tor zur Erleuchtung wird also nicht als eine These präsentiert, die legitimer Weise bezweifelt werden kann und daher argumentativ verteidigt werden muss. Vielmehr wird sie als Wahrheit inszeniert, deren Geltung ausser Frage steht. Dazu passt, dass später am Beginn des Diskussionsteils die vorgebrachten Zweifel unmissverständlich mit Menschen in Verbindung gebracht werden, die – je nachdem wie man das charakterisierende *oroka* おろか versteht – mindestens noch unbelehrt, oder aber einfältig und töricht sind.

Eine solche Haltung bedarf der Legitimation, und eben diese wird, wie wir gesehen haben, im Anschluss an die Vorstellung der Doktrin auch vorgetragen, indem in einem ersten Schritt die "Stimme" personalisiert und als die eines erleuchteten Meisters ausgewiesen wird. Der zweite Schritt verortet den Blick als jenen aller Buddhas und Patriarchen. Auf diese Weise wird, was formal eine Einschränkung (auf eine individuelle Stimme und eine bestimmte Perspektive) wäre, inhaltlich wieder als etwas Allgemeines charakterisiert.

Diese wenigen Bemerkungen zeigen schon an, dass die narratologischen Fragestellungen *mutatis mutandis* auch auf nicht-erzählende, thetische oder argumentative Passagen anwendbar sind und inhaltlich relevante strukturelle Eigenschaften des Textes zu identifizieren und zu beschreiben helfen, auf die sich eine hermeneutische Interpretation stützen könnte. Dies würde noch vermehrt gelten, wenn man zu der hier unternommenen strukturalen Analyse der Text*gestaltung* narratologische Modelle der Inhaltsanalyse (wie etwa das Aktantenmodell von Greimas[106]) mit einbezöge. In beiden Fällen schlösse dies aber auch die Aufgabe der Transformation narratologischer Kategorien im Hinblick auf Strukturen der Explikation und Argumentation ein. Insgesamt ist zu kon-

105 GENETTE (1998:114) bezieht sich auf eine linguistische Definition, die ihrerseits an die kantische Kategorie der Modalität mit ihrer Unterscheidung von "Meinen, Glauben und Wissen" angelehnt scheint.

106 GREIMAS, 1966:172–191.

statieren, dass sich hier ein vielversprechender Weg der Analyse auch und gerade altjapanischer Texte eröffnet, der für die verwendeten Methoden Perspektiven der Weiterentwicklung bereithält.

Literatur

BARTHES, Roland

1994 "La mort de l'auteur". In: *Œuvres complètes* 2: 1966–1973. Paris: Seuil: 491–495.

2000 "Der Tod des Autors". In: Fotis JANNIDIS et al. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft.* Stuttgart: Reclam:185–193.

DUMOULIN, Heinrich

1986 *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Bd. 2: *Japan*. Bern: Francke.

FOUCAULT, Michel

2000 "Was ist ein Autor?" In: Fotis JANNIDIS et al. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam:198–229.

FOULK, Theodore Griffith

1999 "Sung Controversies Concerning the 'Separate Transmission' of Ch'an". In: Peter N. Gregory, Daniel A. Getz (Hg.), *Buddhism in the Sung.* Honolulu: University of Hawaii Press:220–294. (Studies in East Asian Buddhism 13).

2000 "The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview." In: *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism.* Hg. von Steven Heine, Dale S. Wright, Oxford UP:15–45.

GENETTE, Gérard

1998 *Die Erzählung.* München: Fink.

GENTŌ, Sokuchū 玄透即中

1788 *Bendōwa* 弁道話.

GREIMAS, A.J.

1966 *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.

HE, Yangsheng 何燕生

1995 "Dōgen no shinjōsōmetsuron hihan ni kansuru isshiten" 道元の心常相滅論批判に関する一視点. In: *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 69.3(306):125–147.

HEINE, Steven

1997 "The Dōgen Canon. Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Works". In: *Japanese Journal of Religious Studies* 24.1–2:39–85.

2006 *Did Dōgen go to China? What Dōgen Wrote and When he Wrote it.* New York: Oxford University Press.

IMAIZUMI, Yoshio 今泉淑夫 (Hg.)

1999 *Nihon bukkyō-shi jiten* 日本仏教史辞典. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

KAGAMISHIMA, Genryū 鏡島元隆

1994 "Dōgen Zenji no zai Sō chū no gyōjitsu" 道元禅師の在宋中の行実. In: Satō Shûkō 佐藤秀孝 et al. (Hg.), *Dōgen shisō taikei* 2 (*Denki hen*): *Dōgen no shōgai* 道元思想体系 2 (伝記編): 道元の生涯. Kyōto: Dōhōsha: 96–129.

KAYSER, Wolfgang

2000 "Wer erzählt den Roman?" In: Fotis JANNIDIS et al. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft.* Stuttgart: Reclam:127–137.

KRISTEVA, Julia

1978 "Le mot, le dialogue et le roman". In: *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse.* Paris: Seuil:82–112.

KUMAMOTO, Einin 熊本英人 (Hg.)

1995 *Dōgen kankei kenkyū bunken nenpyō / sōmokuji* 道元関係研究文献年表・総目次. Kyōto: Dōhōsha.

KURODA, Toshio

1996 "The Development of the *kenmitsu* System as Japan's Medieval Orthodoxy". In: *Japanese Journal of Religious Studies* 23.3–4:233–270.

LEWIN, Bruno

1959 *Abriss der japanischen Grammatik.* Wiesbaden: Harrassowitz.

MARTINEZ, Matias

1999 "Autorschaft" und Intertextualität". In: *Rückkehr des Autors.* Hg. von Fotis JANNIDIS, Gerhard Lauer, Matias Martinez u. Simone Winko. Tübingen: Niemeyer:465–479.

MARTINEZ, Matias u. SCHEFFEL, Michael

1999 *Einführung in die Erzähltheorie.* München: Beck. (Zit. nach [7]2007).

MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子

1965 "'Shōbō genzō'" no shohon sono ta ni tsuite" 『正法眼蔵』の諸本その他について. In: NISHIO, Minoru 西尾實 et al. (Hg.), *Shōbō-*

genzō, *Shōbōgenzō zuimonki* 『正法眼蔵・正法眼蔵随聞記』. Tōkyō: Iwanami:34–56. (Nihon koten bungaku taikei 81).

1990 (Hg.) *Shōbōgenzō* 正法眼蔵, Bd. 1. Tōkyō: Iwanami bunko.

1995 *Dōgen Zenji no ningenzō* 道元禅師の人間像. Tōkyō: Iwanami.

2002 (Üb. u. Anm.) *Shōbō genzō* 1 正法眼蔵 1 (*Genbun taishō gendaigo-yaku Dōgen Zenji zenshū* 1 原文対照現代語訳道元禅師全集 1). Tōkyō: Shunjūsha.

MORIYA, Shigeru 守屋茂

1984 *Dōgen zenji kenkyū — Kyōto shūhen ni okeru Dōgen to sono shūmon* 道元禅師研究: 京都周辺における道元とその宗門. Kyōto: Dōhōsha.

HISAMATSU, Sen'ichi 久松潜一

1964 *Kaitei shinpan Nihon bungaku-shi chūsei* 改訂新版日本文学史中世. Tōkyō: Shibundō.

NISHIO, Minoru 西尾實 et al.

1965 *Shōbōgenzō*, *Shōbōgenzō zuimonki* 正法眼蔵・正法眼蔵随聞記. Tōkyō: Iwanami: 34–56. (Nihon koten bungaku taikei 81).

OGAWA, Nobuo

1983 *The Meaning and Function of the Suffixes -ki, -keri, -tu, -nu, -tari, and -ri in "Genzi monogatari"*. PhD thesis, University of Pennsylvania.

ŌKUBO, Dōshu 大久保道舟 (Hg.)

1989 (1969) *Dōgen Zenji zenshū* 道元禅師全集. Kyōto: Chikuma shobō.

RICKMEYER, Jens

1985 *Einführung in das Klassische Japanisch.* Hamburg: Buske.

SHIBATA, Dōken 柴田道賢

1994 "Dōgen zenji no zai Sō shūgaku no gyōtei" 道元禅師の在宋修学の行程. In: Satō Shūkō 佐藤秀孝 et al. (Hg.), *Dōgen shisō* taikei 2 (Denki *hen): Dōgen no shōgai* 道元思想体系 2 (伝記編): 道元の生涯. Kyōto: Dōhōsha:21–44.

STEINECK, Christian

2003 *Leib und Herz bei Dōgen.* St. Augustin: Academia.

TERADA, Tōru 寺田透; MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子 (Hg. u. Anm.)

1970 *Dōgen* I 道元上. Tōkyō: Iwanami:11–31.

WAKABAYASHI, Haruko

2002 "The Dharma for Sovereigns and Warriors: Onjō-ji's Claim for Legitimacy in the 'Tengu zōshi'". In: *Japanese Journal of Religious Studies* 29.1–2:35–66.

WITTERN, Christian
1998 *Das Yulu des Chan-Buddhismus: die Entwicklung vom 8.–11. Jahrhundert am Beispiel des 28. Kapitels des Jingde chuandenglu (1004).* Bern [etc.]: Lang.