

Einleitung

(von Marc Nottelmann-Feil, Version: 31.12.2010)¹

Angenommen, die Kulturpessimisten hätten recht und unsere gegenwärtige globale Zivilisation würde ein jähes Ende finden. Einige tausend Jahre später aber hätte sich an irgendeinem Ende der Welt wieder Technik und Wissenschaft entwickelt, und die Archäologen entdeckten nun nach und nach die Spuren einer untergegangenen rätselhaften Kultur, von der sie nichts wüssten. Angenommen ferner, dass das einzige Schriftstück, das die Gelehrten dieser neuen Zeit zwischen Betonschutt, vergifteten Mülldeponien und radioaktiv verseuchten, verrosteten Stahlträgern fänden, aus irgendeinem unerklärlichen Zufall Astrid Lindgrens „Pippi Langstrumpf“ wäre: was würden sie davon halten?

Vielleicht folgendes: Dieser Text stammt aus der Zeit des globalen Raubbaus. Er beschreibt das Leben eines neunjährigen Mädchens, das allein mit einem Pferd und einem Affen in einer Art Stall lebt (Die Bedeutung des Worts „Villa“ im Ausdruck „Villa Kunterbunt“ ist umstritten). Ihr Vater, ein Vertreter der Oberschicht (er der König von Taka-Tuka-Land), vernachlässigt sie. Ausschließlich an materiellen Dingen interessiert, hält sich dieser Mann die meiste Zeit im fernen Ausland auf, wo er ganz offensichtlich Mensch und Natur ausbeutet. Jedenfalls besucht er seine Tochter nur alle lieben Jahre einmal, um sie mit einer Kiste Gold abzuspeisen. Der Text gibt wesentliche Hinweise darauf, aus welchen Gründen die Raubbau-Zivilisation untergegangen ist. Indem er das Erziehungswesen dieser Zeit beschreibt, dokumentiert er die radikal egoistische Grundhaltung einer Gesellschaft, in der es keine Verantwortung mehr gab, weil jeder nur noch nach seinem eigenen Vorteil suchte.

- So ungefähr könnte eine Pippi-Langstrumpf-Interpretation in jenen fernen Tagen aussehen. Aber irgendwann würde vielleicht doch irgendeine kluge Stimme dazwischenrufen: Halt! – Was immer die Probleme im fraglichen Zeitalter gewesen sein mögen, achten wir nur einmal darauf, was der Text selber sagt und fragen wir, wer hier für wen schreibt! Dann stellen wir fest, dass dieser Text kein Tatsachenbericht ist, der ein Fallbeispiel für die Erziehung dokumentiert, sondern dass es sich um einen für Kinder geschriebenen Roman handelt. Dafür spricht seine einfache Sprache: es werden nur Gegenstände erwähnt, die Kinder auch wirklich kennen, und die Hauptpersonen sind ebenfalls Kinder. Ferner ist dieser Text an vielen Stellen unrealistisch. Pippi Langstrumpf hebt einmal ihr Pferd in die Luft: so etwas kann auch das „stärkste Mädchen der Welt“ nicht. Wenn man das als Tatsachenbeschreibung deutete, so müsste es sich um einen magischen Vorgang handeln. Aber der Text gibt keine Anhaltspunkte für Magie: er spricht weder von geistigen Kräften, noch von Beschwörungen usw. Folglich ist der Text an dieser Stelle nicht beschreibend, sondern er nutzt die erzählerische Dimension des Surrealen. Die Autorin scheint sich bemüht zu haben, die Welt mit Kinderaugen zu sehen. Kinder träumen davon, unabhängig zu sein, alles selber zu können und sie sind auch egoistisch – so wie Pippi Langstrumpf. „Pippi Langstrumpf“ ist ein liebenswertes Kinderbuch mit der Botschaft: Sei fantasievoll und werde selbständig!

¹ Wenn Sie auf Gedanken aus diesem Text zurückgreifen, zitieren Sie bitte die Quelle mit dem Versionsdatum!

Anhand dieses Beispiels wollte ich folgendes demonstrieren: Auch wenn wir wenig oder nichts über seine Hintergründe wissen, *gibt uns jeder längere Text die wichtigsten Mittel zu seiner Interpretation selbst in die Hand*. Dabei ist die erste und wichtigste Frage: *Wer schreibt für wen warum?* Normalerweise beantwortet ein Text diese Frage nicht unmittelbar. Wir haben in der Regel nur den Text selbst vor uns, aber keine Bemerkung des Autors darüber, an welche Leser er denkt und was genau er mit dem Text bezweckt. Trotzdem wissen wir, da wir den Text vor uns liegen haben, sehr genau, *wie* der Text geschrieben ist. Bei alten Texten könnte man einwenden, dass sie sich im Lauf der Zeit wahrscheinlich verändert haben. Aber in dem Maße, in dem es uns gelingt, das Rauschen der Jahrhunderte, das durch Abschreibfehler, Fehl- und Umdeutungen usw. entstanden ist, zu beseitigen, wird unser Wissen über die *Wie-Frage* immer vollständiger. Dieses Wissen müssen wir nutzen, um unsere Hauptfrage „Wer schreibt für Wen warum?“ zu beantworten. Der Text hat einen bestimmten Wortschatz, eine bestimmte Gliederung und zeitliche Struktur, er hat bestimmte Erzählebenen usw. (In „Pippi Langstrumpf“ gibt es z. B. auch die Welt der anderen Kinder, die in ganz normalen Familien leben.) Alles das gibt Hinweise, die für die Interpretation des Textes entscheidend werden können.

An dieser Stelle möchte ich nicht verschweigen, dass auch der Standpunkt des Lesers, sein Verhältnis zum Leben und zur Wirklichkeit, Entscheidendes zur Deutung des Textes beiträgt. Angenommen, ein Leser in der fernen Zukunft wäre überzeugt, dass es Magie gibt, dass man mit Telekinese, Geisteskräften u. dgl. schwerste Gegenstände heben könne: dann würde er die besagte Passage aus Pippi Langstrumpf vielleicht wirklich als Hinweis darauf deuten, dass die Menschen im zwanzigsten Jahrhundert Magie ausgeübt haben, und zwar in einem vielleicht höheren Maßstabe als die Menschen in seiner eigenen Gegenwart vermögen. Im Extremfall könnte er aus dem Text auf das Vorhandensein von Magie, das in seiner eigenen Gegenwart umstritten sein mag, schließen. Das mysteriöse zwanzigste Jahrhundert erschiene ihm mit seinen monströsen Ruinen wie eine magische Zauberschule, neben der seine eigene nüchterne Gegenwart verblasste.

Hier beginnt aber die Ehrlichkeit mit sich selbst, die das lautet: *Die eigene Realität ist immer wichtiger als die Realität des Textes*. Was immer wir von anderen erfahren, was auch immer uns die Großmutter eingeredet haben mag oder was wir zu glauben als wünschenswert empfinden: wir sind diejenigen, die prüfen müssen, was wirklich ist und was nicht. Kein Mensch kann uns dazu zwingen, die Wirklichkeit anders zu sehen, als sie uns wirklich erscheint. Um wie viel weniger sollte ein Text das tun!

Ich möchte nicht missverstanden werden: Wir lernen natürlich von anderen Menschen und wir lernen auch von den Texten aus der Vergangenheit etwas, was unser Zeitalter vielleicht nicht weiß (deswegen beschäftigen wir uns ja mit ihnen!), aber der Ausgangspunkt alles Verstehens ist immer das schon vorhandene eigene Verstehen, das mit dem Text konfrontiert wird. Wir eignen uns den Text an, nicht der Text eignet sich uns an. Das ist ein ehernes Prinzip, das seit dem Zeitalter der Aufklärung unverrückbar dasteht: „Bediene Dich Deines eigenen Verstandes! Unterwerfe dich nicht aus zuvorkommendem Gehorsam den Meinungen anderer, und auch nicht der (vermeintlichen) dogmatischen Autorität der Schriften!“

Das Pippi-Longstrumpf-Beispiel zeigt: *Kein Text wird gut verstanden, wenn er dogmatisch verstanden wird.* Das Dogma ist gerade das Vorurteil, das alles über den Text zu wissen meint, während es gerade deshalb vom Text nichts mehr lernen kann.

Mit einem Text muss man umgehen, wie mit einem guten Freund. Man muss ihm Fragen stellen und auf seine Antworten hören. Manchmal sind die Fragen sehr kritisch, manchmal kriselt es sogar in der Freundschaft, aber das ist das Leben. Wer sich von einem Text behandeln lässt wie von einem Diktator, wird am Ende das Opfer einer Diktatur sein. Wer aber mit einem Text umgeht wie mit einem guten Freund, der wird auch den Segen einer guten Freundschaft erhalten.

Kurzanalyse - ein erster Streifzug durch die Welt des Großen Sūtras

Insbesondere im Zuge der theologischen Erforschung des Neuen Testamentes haben sich im Verlauf von über zwei Jahrhunderten die Methoden der historischen Textanalyse herauskristallisiert, die für die Deutung kulturell sehr weit entfernter Texte von allgemeiner Gültigkeit sind. Ich möchte sie einmal aufzählen:²

1. die Textkritik, die einen möglichst zuverlässigen Originaltext rekonstruieren möchte. Sie ist immer der erste Schritt, die anderen Methoden laufen demgegenüber mehr oder weniger parallel.
2. die Situationsanalyse, die versucht, die historische Entstehungssituation eines Textes zu rekonstruieren. Sie sucht z.B. nach dem Verfasser (oder Herausgeber), der Entstehungszeit, dem Entstehungsort, dem Adressaten, dem Anlass und dem historischen und soziokulturellen Umfeld des Textes.
3. die Sachanalyse, die die Realien, die der Text anspricht, bestimmen möchte (historische Vorgänge, Orte, Gegenstände usw.)
4. die Gattungsanalyse, die untersucht, welcher Textgattung ein Text zuzuordnen ist (Brief, Roman, Zeitungsartikel) und welche Konsequenzen dies für den Text hat.
5. die Formanalyse, die die sprachliche Form eines Textes – seinen Wortschatz, seinen Satzbau und seine Struktur beschreibt
6. die Motivanalyse, die Funktion und Aufgabe der im Text verwendeten Motive zu erklären (z.B. die Bedeutung problematischer Begriffe wie Samādhi, Bodhisattva, usw.)
7. die Traditionsanalyse, die dem Einfluss von Traditionen auf den Text nachzugehen versucht.
8. die Redaktionsanalyse, die die Quellenverhältnisse des Textes aufklären möchte. Zur Traditions- und Redaktionsanalyse gehört im Falle des Großen Sūtras auch der Vergleich zu den anderen Versionen des Sūtras (u.a. zu einer jüngeren Sanskritversion, die sich erhalten hat.)
9. die Kontextanalyse, die versucht einen Textteil in seinem Zusammenhang mit dem Gesamttext zu verstehen.

² Zusammengefasst nach: Söding, Thomas und Münch, Christian: Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament (Freiburg i. B.: Herder, 2005)

In unserem Pippi-Langstrumpf-Beispiel war der entscheidende Hinweis die richtige Einschätzung der Gattung. Aber schon hier beginnen im Falle des Großen Sūtras die Schwierigkeiten. Das Große Sūtra ist der Gattung nach ohne Zweifel ein Sūtra des Großen Fahrzeuges (Mahāyāna). Aber die Gattung des Mahāyāna-Sūtras kommt in der uns gewohnten Schriftkultur nicht vor. Auch in Bezug auf den sogenannten „Sitz im Leben“, d. h. die Rolle, die diese Textkategorie im Alltagsleben gespielt hat, sind wir auf Mutmaßungen angewiesen.

A Zur Situationsanalyse

Für die ganze Literaturgattung der Mahāyāna-Sūtren gilt im Grunde genommen, dass die Methode der Situationsanalyse beinahe komplett versagt. Die Forschung ist genötigt, die Entstehungszeit eines Sūtras abzuschätzen und das zeitliche Fenster bewegt sich im Allgemeinen im Rahmen von mehreren Jahrhunderten. Für das alte Indien sind nicht einmal die Lebensdaten der wichtigsten Persönlichkeiten bekannt. Schon im Falle der Lebenszeit des Buddha differieren die Abschätzungen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung um etwa 100 Jahre. Für die Urversion des Großen Sūtras kann man wohl eine Entstehungszeit zwischen dem Jahr 0 und dem Jahr 170 u.Z. annehmen.

Über den Ort, wo die Sūtren entstanden sind, weiß man beinahe nichts. Es haben sich auf dem indischen Subkontinent aus den fraglichen Jahrhunderten keine Palmblatt-Handschriften erhalten. Die neuesten Funde aus Afghanistan haben einige Fragmente von Mahāyāna-Schriften zutage gefördert, aber die Funde enthielten bei Weitem mehr buddhistische Texte, die nicht dem Mahāyāna zuzuordnen waren. Dies stellte für die Forscher eine Überraschung dar: denn es war ja gerade der Mahāyāna-Buddhismus, der sich über die Seidenstraße nach Ostasien ausgebreitet hat, uns so zur heute vorherrschenden Form des Buddhismus geworden ist. Wo ist das Mahāyāna entstanden, oder genauer gesagt: wo sind welche Teile des Mahāyāna entstanden? Im heutigen Pakistan oder im südlichen Indien? In welcher Sprache war das Sūtra ursprünglich verfasst? (Sanskrit oder Gandhāri? Oder gab es eine Zwischenübersetzung auf Gandhāri?) Welche Schichten der Gesellschaft trugen das Mahāyāna: war das Mahāyāna in Indien eine Massenbewegung oder nur eine kleine Sekte? War es eine Protestbewegung oder lief es einträchtig neben den etablierten Formen des Buddhismus her? All das sind kontroverse Themen in der Forschung, aber die Forschungsergebnisse sind nicht so sicher, dass eine gediegene Textinterpretation von ihnen ausgehen könnte.

Im Grunde genommen kennen wir weder den Autor der Texte, noch den Adressaten, noch den Anlass, aus welchem die Texte verfasst worden sind. Die ostasiatische Tradition sagt,³ der südindische Mönch Arjuna (Nāgārjuna, 150?-250?) habe in seiner Jugend den traditionellen Buddhismus studiert, dann habe er von einem Einsiedler, der im Gebirge (Himalayaregion?) lebte, einige Mahāyāna-Schriften kennengelernt. Er spürte zwar ihren hohen Wert, aber verstand sie nicht bis zum letzten Rest. Darum fiel er in eine tiefe seelische Krise. Am Ende war er entschlossen, einen Mahāyāna-Orden zu begründen, wobei er den unverständenen Rest einfach nach Gutdünken hinzuerfinden

³ Siehe meine Übersetzung der „Überlieferung des Bodhisattva Nāgārjuna“ auf dieser Website. Auf diese Legende wurde auch in China und Japan immer verwiesen, wenn die Frage nach der Herkunft der Mahāyāna-sūtren gestellt wurde.

wollte. In dieser Situation habe ein Drache (Nāga) mit ihm Mitleid gehabt, er habe ihn auf dem Rücken zu seinem Drachenpalast in der Tiefe des Meeres befördert, wo sich eine ganze Bibliothek von Mahāyāna-Sūtren befand. Etliche Schriften habe Nāgārjuna auf seinem Rückweg mitnehmen dürfen und so seien die Sūtren nach Indien gekommen.

Was bedeutet diese Legende? Die Legende spricht ganz korrekt davon, dass das Gros der Mahāyāna-Sūtren erst vierhundert Jahre nach dem Tod des Buddha (so der traditionell überlieferte Zeitunterschied zwischen Siddharta Gautama und Nāgārjuna) in Indien auftauchte. Bedeutet der Hinweis auf die Einsiedelei und den Drachenpalast im Meer, dass diese Sūtren seit den Zeiten des Buddha im Geheimen überliefert wurden und nur sehr wenigen Eingeweihten bekannt waren? Oder war Nāgārjuna eine Art Prophet, dem in der Versenkung neue Lehrreden des Buddha offenbart wurden? – Angenommen, wir schließen uns beidem nicht an: warum wird das Auftauchen einer neuen Literaturgattung mit einer solchen Legende verknüpft und begründet?

B Zur Sachanalyse

Die zweite Methode, die im Falle des Großen Sūtras so gut wie komplett versagt, ist die Sachanalyse. Es gibt im Großen Sūtra (und den anderen Mahāyāna-Sūtren) beinahe keine Realien, die aufzuklären wären. Während im Neuen Testament in fast jedem Absatz Orte und Situationen genannt werden, die irgendwie überprüfen lassen und zu weiteren Erkenntnissen führen (Es begab sich aber zu der Zeit, dass ein Gebot vom Kaiser Augustus ausging...), bleibt der „Buddha“ des Großen Sūtra ohne jede Geschichte. Das Große Sūtra ist hierin ein Extremfall. Das Betrachtungs-sūtra z. B. enthält eine Rahmenerzählung, die noch historisch relevant sein könnte. Die meisten anderen Mahāyāna-Sūtren sind arm an historisch relevantem Material. Sie sprechen nicht mehr von Siddharta Gautama, aber sie nennen den Buddha immerhin noch „Shākyamuni“, den „Weisen aus dem Volksstamm der Shākya“. Diese Bezeichnung taucht im Großen Sūtra aber kein einziges Mal auf. – Das Sūtra, das den höchsten Namen des Buddha Amida lehrt, wird also von einem Buddha gepredigt, dessen Name nicht erwähnenswert schien!

Jedoch: man glaube nicht, der Autor oder Herausgeber des Großen Sūtras habe nichts mehr vom historischen Buddha gewusst! Das Wissen über das Leben des historischen Buddha hatte sich in den Agama, den Sūtren des traditionellen Buddhismus, ja erhalten. Am Anfang des Großen Sūtras findet sich eine Liste mit den Namen der historischen Schüler des Buddha und sie werden exakt in der Reihenfolgen aufgezählt, in der sie die Ordination empfangen haben. Hier arbeitet der Autor bzw. Herausgeber des Sūtras mit der Präzision eines modernen Historikers. Aber nur hier! Es ist, als wollte er uns sagen: „Das Historische kenne ich zwar, aber es interessiert mich nicht. Ihr sollt nur wissen: dieses Sūtra richtet sich an jeden Schüler des Buddha auf dieser Welt und darum nenne ich Euch mal die bekanntesten Namen aus der Zeit des Buddha. Ansonsten interessiert mich von der Welt nur dasjenige, was der Ordnung des Buddha entspricht, und diese Ordnung des Buddha ist im vorliegenden Falle die Rangordnung zwischen den Mönchen, die sich aus dem Zeitpunkt ihrer Ordination ergibt.“

Bei dieser Orientierung ist es beinahe schon selbstverständlich, dass die Ortsangabe am Anfang auch keine wirkliche Realie ist, sondern „der Ordnung des Buddha entsprechend“ ausgewählt wurde (Hierzu mein Aufsatz zum Einleitungssatz!).

Mit der Untersuchung der Ortsangabe ist die Sachanalyse abgeschlossen. Wir erfahren von den auftretenden Personen nichts als ihre Namen. Sie bringen keine Geschichte ins Sūtra mit. Den Leser vom Schicksal eines wirklichen Menschen etwas lernen zu lassen, das Wirken des Heils in dieser irdischen Welt zu erweisen, wie dies in biblischen Texten ja immer wieder geschieht, ist die Sache der Mahāyāna-Sūtren nicht.

C Zur Gattungsanalyse

Die Frage nach der Gattungstypologie der buddhistischen Sūtren ist in der Forschung, jedenfalls soweit ich sie überschaue, bisher selten gestellt worden. Die Antwort: „Ein Sūtra ist eine Lehrrede des Buddha“ ist auf jeden Fall zu einfach. Es gibt Sūtren, in denen das Erzählerische im Vordergrund steht und der Buddha eigentlich gar keine Lehrrede hält z.B. das Matangi-sūtra⁴. In anderen Sūtren wird zwar eindeutig eine Lehrrede gehalten, aber nicht vom Buddha, z. B. im berühmten Herzsūtra. Wahrscheinlich gibt es kein einziges Formkriterium, das für alle Sūtren des Buddhismus gleichzeitig gilt.

Die Gattung des Sūtras lässt sich wohl am besten von der Grundbedeutung des Wortes verstehen, was soviel wie „Gewebe“ heißt. Verschiedene Bestandteile sind miteinander zu einem Text verwoben. Man muss sich das wohl so vorstellen, dass nach dem Tod des historischen Buddha viele Menschen Erinnerungen an ihn hatten. Eine ganze Reihe von Erinnerungsbruchteilen und -fragmenten wurden auf verschiedenen Wegen weitergegeben. Schließlich wurden sie gesammelt und unter thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Dies ist der Grund, warum die gleichen Erinnerungsfragmente in verschiedenen Sūtren verwendet.

Man kann diesen Prozess des „Verwebens“ sehr schön an den frühen Agama-sūtren studieren. Im „Vermischten Agama“ Nr.715⁵ werden beispielsweise zwei Themen miteinander verknüpft, die auf zwei ganz unterschiedlichen Aufzählungen beruhen: die fünf Verblendungen und die sieben Erleuchtungsglieder. Wenn man sich fragt, warum hier nicht gleich von zwölf Erleuchtungsgliedern gesprochen wird, so wird man wohl kaum anders antworten können, als dass hier zwei unterschiedliche Überlieferungen miteinander verwoben wurden.

Die Erklärungen des Sūtras zu den einzelnen Begriffen sind äußerst dürftig. Es fehlen anschauliche Beispiele aus dem Leben. Es bleibt z. B. ziemlich unklar, was „Leichtigkeit (?)“ zu verstehen ist, und die wenigen Bemerkungen zum Thema „Zweifel“ dürften kaum den Begriff in seinem vollen Umfang erläutern. Der verbindende Zusammenhang ist das Nähren bzw. Nicht-Ernähren der einzelnen Faktoren: Der Zweifel wächst, wenn er genährt wird, und er nimmt ab, wenn man ihn durch rechtes Denken unterbindet.

Der Einleitungs- und Endsatz („Einst weilte der Buddha im Land Shravasti...“ - „Die Mönche freuten sich, waren entzückt, grüßten den Buddha und gingen von dannen“) sind fast in allen Sūtren dieser Sammlung gleich. Sie wirken nur noch wie ein Bucheinband, der kenntlich machen soll, dass man überhaupt einen buddhistischen Text rezitiert.

Schon bei diesem frühen Sūtra wird deutlich, dass nicht eine schlüssige Erklärung, sondern das *Aufrufen der Inhalte* die Hauptsache war. Dies mag mnemotechnische Gründe haben. Aber wenn es den Kompilatoren wirklich darum gegangen wäre, Erklärungen weiterzugeben - also „Lehrreden“ des Buddha im eigentlichen Sinne aufzuzeichnen – dann hätten sie auch einen Weg gefunden, solche Erklärungen (z. B. mit

⁴ Siehe meine Übersetzung auf dieser Website!

⁵ Siehe meine Übersetzung auf dieser Website!

anschaulichen Beispielen) mnemotechnisch günstig aufzubereiten. Aber dies widerspräche geradezu der Form eines alten Sūtras (und es kommt auch in den Sūtren des Pāli-Kanons so gut wie nie vor.)

Wenn man nach dem „Sitz im Leben“ des „Vermischten Āgama Nr.715“ fragt, so ist es sicherlich kein Bericht von einer Lehrrede die wirklich stattgefunden hat, sondern es mag ein Rezitationstext gewesen sein, der im Anschluss von einem Prediger erklärt wurde. Als Anlass käme z.B. ein Meditationsretreat unter Fastenbedingungen in Frage.

Sūtren wurden immer wieder neu kompiliert und natürlich verrät die Kompilation indirekt etwas über die Absichten des Kompilators. Auch Mahāyāna-Sūtren wurden sicherlich von Experten kompiliert und haben einen strengen Aufbau: Titel - Einleitungssätze einer bestimmten Form- Hauptteil – Schlusssätze einer bestimmten Form.

Sie unterscheiden sich von den Agama-sūtren aber weniger durch die Form als durch die Inhalte, die man in dieser Form aufnehmen durfte. Typische Merkmale sind:

1. Der Zuhörerkreis wird oft stark ausgedehnt. Neben den Mönchen tauchen nicht nur Gottheiten, Drachen usw., sondern vor allem auch „Bodhisattvas“ auf.
2. Die In-Szene-Setzung des Verhältnisses zwischen dem Buddha und den sonstigen Anwesenden: Die Anwesenden bringen Blumen und Verehrung dar, der Buddha entsendet Licht usw.
3. Die Einführung unermessliche Dimensionen, sowohl räumlich, als auch zeitlich, als auch in Bezug auf bestimmte Motive wie „Verdienste“, „Weisheit“ usw. Die zugehörigen Gleichnisse und die Metaphorik des Unermesslichen (das „Meer der Verdienste“)
4. Spätere Sūtren kennen weitere Zusatzmerkmale: z. B. die Nennung von „Dhāranī“, der Eingang des Buddha in ein „Samādhi“ als szenisches Mittel usw.

All dies sind äußere Kennzeichen der Gattung des Sūtra, bzw. der Untergattung Mahāyāna-Sūtra. Aber damit ist immer noch nicht bestimmte, welche Funktion diese Gattung hatte, warum man sich in dieser Gattung mitteilte. Ich werde darauf zurückkommen, wenn die Darstellung weiter fortgeschritten ist.

D. Zur Formanalyse

Wenn man die sprachliche Form des Großen Sūtras untersucht, so ist die erste Feststellung, dass es sich um eine Übersetzung handelt. Nach einem alten Katalog (Lidai sanbaoji, 597) übersetzte Sa.mghavarnam das Sūtra in der Ära *Caowei* (220-265), und diese Angabe ist in den Untertitel des Taishō-Kanons aufgenommen worden. Sie ist aber vor allem aus stilistischen Gründen wenig überzeugend. Ein anderer Kodex erklärt, Buddhabhadra (359-429) und Baoyun (376-49) hätten das Sūtra 421 übersetzt, und diese Angabe dürfte wohl richtig sein.

Es gibt verschiedene Versionen des großen Sūtras, die man oft irrtümlicherweise als verschiedene Übersetzungen bezeichnet. Sie sind Übersetzungen von verschiedenen Kompilationen des Sūtras, die sich voneinander beinahe so stark unterscheiden wie die Evangelien der Synoptiker. Wenn man also die Sanskritversion des vorliegenden Sūtras mit unserem Text vergleicht, so ist das ungefähr so, wie wenn man eine sehr frühe chinesische Übersetzung des Markusevangeliums mit der sehr späten griechischen

Fassung des Matthäusevangeliums vergleicht. Dies ist nur einer der Gründe, warum ich glaube, dass die Methode des Übersetzungsvergleichs in der bisherigen Forschung über die chinesische Sūtrenliteratur bei weitem überschätzt worden ist. (Ich werde darauf später einmal eingehen.)

Eine Version des Großen Sūtra, so könnte man definieren, ist jedes Sūtra, das das Grundgelübde des Buddha Amida behandelt. Ich persönlich werde unter dem Begriff „Großes Sūtra“ ausschließlich das „Sutra des Unermesslichen Lebens“ in der Übersetzung von verstehen. Für die anderen Sūtren gebe ich weiter unten Kurzbezeichnungen an.

Der auffallendste Zug der Sprache des Großen Sūtras ist seine Gebundenheit an ein Versmaß: Fast der gesamte Text besteht aus Zeichenketten, die vier oder acht Zeichen lang sind. Ausnahmen sind nur zwei Gathas, in denen die Verse fünf Zeichen Länge besitzen, einige ganz kurze Abschnitte, wo Drei-Zeichen-Ketten auftauchen, und außerdem werden einmal die zehn Ehrenbezeichnungen für einen Buddha aufgezählt, wo dann keine Versform möglich ist. Eine so streng geordnete Sprache ist selbst unter den chinesischen Mahāyāna-sūtren sehr selten.

Die Sprache ist ferner außerordentlich arm am Konjunktionen und unterordnenden Satzgefügen. Auch das dürfte ein Hinweis darauf sein, dass es dem Übersetzer auf eine durchgängige – gleichsam störungsfreie – Rezitation des Textes ankam. Moderne westliche Übersetzer tun dem Text keinen guten Dienst, wenn sie auf Biegen und Brechen unterordnende Satzkonstruktionen einführen, und den Text zu normaler Prosa umgestalten. Die Monotonie ist ein wichtiges Stilmittel des Textes.

Erzählt man den Aufbau des Textes unter dem Aspekt der Zeitstruktur so ergibt sich folgendes Bild:

Einleitung	<p>Irdische Vergangenheit: Der Buddha weilt auf dem Berg G.rdrakūta, umgeben von einer großen Schar Mönche und Bodhisattvas. Die Namen der Zuhörer und Bodhisattvas werden genannt. Die Tugenden der anwesenden Bodhisattvas werden beschrieben. Der Mönch Ānanda erhebt sich und stellt die Ausgangsfrage: „Warum, o Buddha, leuchtet jetzt dein Angesicht auf nie da gewesene Weise?“. Der Buddha beantwortet die Frage [durch den Mythos vom Buddha des Unermesslichen Lichts]:</p>
------------	--

Hauptteil: Shākamunis Predigt	<p>„Vor aller Zeit bis vor zehn Äonen“ - die Ursachen Mit dem Buddha namens „Licht des Leuchters“ beginnt vor aller Zeit (genauer: in einer jede Dimension überschreitenden Vergangenheit) die unendliche Kette der Buddhas. 53 von ihnen werden als Symbol für das Ganze genannt. Der letzte heißt Lokeshvararāja („König des Selbstbestimmtseins in der Welt“).</p> <p>Der Mönch Dharmākara (Gesetzesspeicher) preist das leuchtende Angesicht des vorgenannten Buddha und gelobt selbst die Buddhaschaft zu erlangen. Er gelobt ferner, das vollkommenste aller Reinen Länder zu begründen und fragt den Buddha Lokeshvararāja, was hierfür zu tun sei. Lokeshvararāja zeigt (im Verlauf von fünf Äonen) alle Buddhaländer und erklärt welche Gelübde dahinterstehen. Dharmākara wählt das beste Gelübde aus und legt es vor den anderen Bodhisattvas ab. Billionen und Aberbillionen Äonen übt er den Bodhisattvapfad, er erfüllt sein Gelübde und erlangt heute vor zehn Äonen die Buddhaschaft.</p> <p>Gegenwart –die Wirkung Das reine Land Amidas wird wie ein Kloster beschrieben: mit wunderbaren Teichen, Bäumen, Lehrhallen und Pagoden. Für alles Lebensnotwendige ist gesorgt, sogar die Opfertgaben und das liturgische Gerät werden vom Buddha zur Verfügung gestellt. Die Wesen können mit göttlichen Kräften während der Zeit eines Mahles Reisen in die Länder der entferntesten Buddhas unternemen und ihnen ihre Gaben darbringen.</p> <p>Auch umgekehrt reisen die Bodhisattvas der östlichen Buddhaländer mit göttlichen Kräften in Amidas Reines Land und Amida verkündet ihnen, dass sie die Buddhaschaft erlangen werden. Die Tugenden der Bodhisattvas des Reinen Landes werden beschrieben.“</p>
Ergänzung und Schluss	<p>Predigt an den Buddha der irdischen Zukunft Der Buddha erklärt dem Bodhisattva Maitreya den unheilsamen Zustand der irdischen Welt (Dies bezieht sich offensichtlich, soweit es innertextuell geht, auf die außertextuelle Ebene: die Welt des Lesers) Der Bodhisattva Maitreya stellt Fragen nach der Weise der Geburt und der Zahl Wesen im Reinen Land und der Buddha beantwortet sie. (Dies sind für den Leser der außertextuellen Ebene relevante Fragen.)</p> <p>Die Wirkung des Sūtras auf seine Zuhörer.</p>

Die Beschreibung der Bodhisattva-Tugenden vor der Shākyamuni-Predigt und die an den Bodhisattva Maitreya gerichtete Predigt enthalten viel typisch chinesische Formulierungen; diese beiden Teile fehlen auch in allen anderen Versionen des Sūtras (einschließlich der Sanskritversion und der tibetischen Version). Aus diesem Grunde vermutet man, dass in diesen Teile etliches erst im Zuge der chinesischen Übersetzung ins Sūtra „hineingewoben“ wurden. (In China blieben die Sūtren nach ihrer Übersetzung

freilich weitgehend stabil). Wenn man diese beiden Teile einmal ausklammert und nach den Gegenständen fragt, die im Sūtra erwähnt werden, so findet man eine *minimalistische Ontologie*:

In der Shākamuni-Welt, die ja unsere irdische Welt, wenn auch in der Vergangenheit ist gibt es die Stadt Rajag.rha, den Berg Gr.dhakūta, es gibt männliche Mönche und Bodhisattvas des großen Fahrzeugs. Es gibt einige Verhaltensweisen (Sich vom Platz erheben, die Hände aneinanderlegen), es gibt das strahlende Aussehen des Buddha und es gibt die Freude.

In der Lokeshvararāja-Welt gibt es ein Königreich und einen Mönch. Es gibt einige menschliche Qualitäten (Talent, Mut, Weisheit) und einige Verhaltenweisen (das Beugen der Knie, das Umkreisen des Buddha, das Aneinanderlegen der Handflächen, den Preisgesang an den Buddha). Später werden noch die Wesen der acht Bereiche genannt, z.B. die Gottheiten, die mit Erdbeben und Blütenregen das Gelübde Dharmākaras bestätigen.

Im reinen Land Amidas gibt es eine ganze Reihe von Gegenständen, die aber alle in einem Kloster anzutreffen sind: Es gibt Badeteiche und Bäume, Lehrhallen, Pagoden, Kleider, Nahrung, Weihrauch und Blumen usw. Explizit negiert werden Täler, Berge und die Jahreszeiten. Das Vorhandensein der drei niederen Existenzbereiche wird ebenfalls explizit negiert. Aber es gibt in diesem reinen Land Götter und Menschen, ferner die sogenannten Hörer und Bodhisattvas. Die Wesen in diesem reinen Land unternehmen Pilgerreisen in andere Buddhaländer und bringen Gaben dar.

Am reichhaltigsten ausgestattet ist die Welt von Dharmākaras Bodhisattva-Pfad. Hier gibt es menschliche Affekte wie Gier; Hass und Bosheit. Es gibt die verschiedenen Sinneswahrnehmungen und Vergnügungen. Es gibt Könige, Reiche, Lehrer, Ältere, es gibt Krieger, Vasallen, Raddrehungs-Kaiser usw. Es gibt komplexe Kommunikationsformen wie liebevolle Worte und grobe Rede, Schmeichelei und Blendung. In der Darbringung von Gaben wie Kleidung, Getränken und Speisen, Blumen und Weihrauch wird die Ontologie des Reinen Landes vorweggenommen.

E. Der „Sitz im Leben“ dieses Textes

Zunächst ist festzustellen: dieser Text lehrt keine Versenkungsmethode! Das Wort *dhyāna* wird an wenigen Stellen erwähnt, das Wort Samādhi taucht demgegenüber relativ häufig auf und wird meistens mit 定 (j. jō, „Festigkeit“) übersetzt. (Seine Bedeutung möchte ich einmal eigens untersuchen.)

Die Wesen des Reinen Landes meditieren nicht. Nirgendwo werden Sitzkissen, abgeschiedene Räume oder Gegenstände für die Kasina-Betrachtungen erwähnt. Vielmehr sind die Wesen des Reinen Landes mit den Übungen des Laien-Buddismus beschäftigt, sie bringen dem Buddha und den Buddhas der anderen Länder ihre Verehrung dar, und zwar durch Gaben wie Blumen Weihrauch, Preisgesang usw. Sie empfangen im Reinen Land, die vom Buddha vorbereitete „wunderbare“ (j. myō 妙) „feierliche Ordnung“ (j. shōgon 莊嚴), die bewirkt, dass die Gegenstände des Reinen Landes zu ihnen sprechen. (Dieses Sprechen der Gegenstände wird mehrmals explizit erwähnt.)

Es gibt keinen Hinweis darauf, dass dieser Text prophetischen Ursprungs ist. Nirgendwo steht, dass durch Dhyāna oder Samādhi irgendetwas bezeugt wird. Niemand taucht als Zeuge auf und übernimmt Verantwortung. Die ganze Problematik des Propheten, dem nicht geglaubt wird, fehlt vollkommen. Außerdem werden alle möglichen Errungenschaften der Bodhisattvas aufgezählt, aber das „Reden in Zungen“ ist nicht dabei. Die Bodhisattvas im Reinen Land haben auch keine Visionen von den Buddhas in anderen Ländern, sondern sie machen einfach eine Pilgerreise zu ihnen (Dies tun sie allerdings mit höheren Kräften, den göttlichen „Durchdringungen“).

Der Text enthält ferner keinerlei Polemik. Der ganze Diskurs der Häresie ist in diesem Text auf ein Minimum beschränkt. Es gibt Maras und es gibt die so genannten „äußeren Wege“ (j. gedō 外道). Aber erstere stehen für die Versuchung durch die Sinnenwelt und letztere sind das Antonym zu den inneren Wegen (j. naidō 内道), d.h. dem Auf-dem-Weg-sein. Selbstverständlich werden keine Namen von Häretikern genannt (das wären ja Realien!), es werden aber auch keine anderen Lehren verworfen (Dann müsste man ja innerhalb des Textes falsche Lehren erklären und damit aufrufen!). Das „Unterwerfen der falschen Ansichten“ bleibt völlig abstrakt. Das Sūtra verwirklicht weitgehend das Ideal das es selbst ausspricht: ohne Konkurrenz und Streit zu sein (273 c27, 無競無訟). Die „Wirklichkeit“, an die das Sūtra heranführen will, steht außerhalb der Ansprüche des thetischen Denkens, das sich immer zwischen „wahr“ und „falsch“ bewegt; sie offenbart sich wie das Licht, das sehend macht, ohne dass man es noch durch Worte erweisen müsste.

Die Ontologie dieses Textes ist so eindeutig, dass man kaum eine andere Annahme begründen kann als, dass der Text im Umfeld eines Klosters entstanden ist. Diese Aussage stimmt sehr gut überein mit einer der wenigen Thesen, die in der Wissenschaft in den letzten Jahren zu einer Art Allgemeinplatz geworden sind: dass nämlich das Mahāyāna in enger Beziehung zu den traditionellen Klöstern entstanden ist.

Das Reine Land wird im Großen Sūtra in gewisser Weise als das ideale Kloster dargestellt. Man ist von landschaftlicher Schönheit umgeben, gut versorgt und in Frieden (j. anyō 安養). Allerdings ist es ein Kloster, in dem die Laienübung besonders gepflegt wird: die Verehrung des Buddha in der Andacht (j. kuyō 供養) mit liturgischen Mitteln. Um diese Andacht darzubringen, werden Buddhas besucht und diese Buddhas selbst sind hier zum Greifen nahe. Kurzum, der „Sitz des Lebens“ dieses Textes ist das *pilgerreisende Indien*. Der Pilger besucht ein Kloster, feiert dort eine Liturgie zu Ehren eines Buddhas – diese Szene findet als ihre höhere Gegenwart im Reinen Land. Später kehrt der Pilger wieder in die Niederungen des Alltags zurück, setzt sich mit dem Unbill der Welt auseinander, und erwirbt „Verdienste“ und darunter auch ganz materielle: er verdient sich materielle Gegenstände wie Kleider und Weihrauch, die er bei seiner nächsten Pilgerfahrt einem Kloster schenken wird – diese Situation findet ihre höhere Gegenwart im Bodhisattva-Weg Dharmākaras.

Zur Idealität des Reinen Landes im Vergleich zu einem „realen“ Kloster gehört allerdings, dass diese Rückkehr in die „schmutzige Welt“ dem Bodhisattva des Reinen Landes zunächst erspart bleibt. Denn der Bodhisattva Dharmākara hat auf seinem Bodhisattva-Pfad bereits alle nötigen Verdienste erworben. Alle Kleidung, Nahrung, für die

Verehrung nötigen Opfergaben usw. sind schon vorhanden. Die lästigen Aspekte des Bodhisattva-Pfads fallen also weg. In diesem Sinne ist dieses Land „Höchste Freude“.

Zusammenfassend kann man sagen: Inhaltlich handelt der Text von liturgischen Gegenständen, formell ist er *nicht argumentativ, sondern aufrufend*. Alle vorgetragenen Argumente erweisen den Text als liturgischen Rezitationstext, der von Mönchen und Laien vor einem Buddhaaltar vorgetragen wird. Diese Funktion entspricht auch der noch heute lebendigen Überlieferung.

F. Zur Gattungsanalyse II : Zur Gattungstypologie der Mahāyāna-Sūtren

Die überlieferten Mahāyāna-sūtren stellen eine so enorme überlieferte Textmenge dar, dass niemand in der Forschung je ernsthaft erwogen hat, sie könnten als Gesamtheit geheim überliefert worden sein. Man kann sie auch kaum als direkte Aufzeichnung einer prophetischen Rede auffassen: dagegen spricht ihre ganze kunstvolle, man könnte auch sagen: höchst künstliche Form. Wenn man sie aber als Texte für eine Laienliturgie auffasst, dann kann man damit nicht nur ihre Form erklären, sondern man erhält auch Hinweise darauf, warum der Buddha im Mahāyāna – vierhundert Jahre nach seinem Tod – erneut zu sprechen beginnt.

Die Vorstellung, dass die tradierte Religion auf neue, unmittelbare Weise zu den Gläubigen spricht, findet man z. B. auch im christlichen Volksglauben. Es gibt Weihnachtslieder wie „Maria durch den Dornwald ging...“, die von Wundern sprechen, die eindeutig nicht im Neuen Testament stehen. Aber von einem Text der Gattung Weihnachtslied erwartet man keine historische Überlieferung, er soll vielmehr eine tief empfundene Herzenswahrheit ausdrücken. Der freie Umgang eines Weihnachtsliedes mit der Überlieferung ist darin begründet, dass Weihnachtslieder theologisch nicht relevant sind. Allerdings kann die Theologie sich im Nachhinein solches Gedankengut durchaus aneignen. Es ist unter gewissen Voraussetzungen denkbar, dass die katholische Kirche die Vorstellung der wandernden Maria, die den Menschen das Heil bringt, in ihr Dogma aufnimmt.

Es gibt eine Reihe von christlichen Literaturgattungen, die einen freien Umgang mit dem Material erlauben: neben volkstümlichen Liedern, Legendensammlungen und Visionsberichten sind es z. B. die geistliche Spiele (Mysterienspiele, Passionsspiele). Wo die Literaturgattung der Mahāyāna-sūtren genau einzuordnen ist, ist angesichts der Vielfalt der Möglichkeiten also immer noch fraglich. Tatsächlich besitzen Mahāyāna-sūtren in der Regel einen sehr theatralischen Aufbau: Wenn also in einer Sūtren-passage erwähnt wird: „der Buddha sendete Licht aus“ wurde das vielleicht wirklich dargestellt. Vielleicht wurde auch, wenn im Großen Sūtra die Amida-Erzählung beginnt (266c23) und der Name des ersten Buddha „Licht des Leuchters“ erwähnt wird, wirklich eine erste Kerze angezündet. Wirkt es nicht wie eine Bühnenanweisung, wenn im Großen Sūtra nach der Bekräftigung des Gelübdes (j. Jūseige) die folgenden Worte stehen:

„Als der Bhik.su Gesetzsschatz diese Verse erklärt hatte, (3)erzitterte zur gleichen Zeit die Erde auf sechsfache Weise, die Götter ließen wunderbare Blüten regnen

und verstreuten sie auf [der Erde]. Von selbst [ertönten] Musik und (4)im Himmel die preisenden Worte: ‚Es ist entschieden und steht fest, dass du das unübertreffliche Rechte Erwachen erreichst.‘“(269c2)

Noch heute umwandeln übrigens die Jōdo-Shinshū-Priester bei einer Liturgie des Großen Sūtras (in der freilich nur ausgewählte Texte rezitiert werden) dreimal den Altar und streuen Blumen.⁶

Die bisherigen Hinweise sind aus einer Reihe von Gründen mit Vorsicht zu verstehen:

1. Die christlichen Volksreligion besitzt eine außerordentliche Bandbreite und es liegen Welten zwischen einem puritanischen Erbauungstraktat und einem Blutverflüssigungswunder in einer kalabrischen Cosa-nostra-Gemeinde. Ebenso kann das Theatralische von der reinen Liturgie bis zum Propagandastück reichen. Hier ist es nötig, sehr sorgfältig die gattungstypologischen Merkmale der Mahāyāna-sūtren herauszuarbeiten.

Beispiel: Obwohl der Buddha in der Sūtrenliteratur oft mit einem Arzt verglichen wird, fehlen in den Mahāyāna-sūtren die aus dem Christentum so vertrauten Wunder im eigentlichen Sinne: die Heilungswunder, Totenerweckungswunder, Brotvermehrungswunder usw. Erlaubt – im Sinne unseres Vorverständnisses von Wunder – sind in der Sūtrenliteratur aus der Zeit des Großen Sūtras einzig alle möglichen Formen von Aufrufungs- und Sichtbarmachungswunder: Lichtentsendung, Vergrößerungs- und Verkleinerungswunder, durch den Raum schreiten usw.

2. Auch wenn wegen der kunstvollen Szenerie der Mahāyāna-Sūtren im Grunde genommen ausschließen kann, dass es sich bei ihnen um Protokollberichte einer prophetischen Rede handelt, sind die Mahāyāna-Sūtren aus dem Bewusstsein geschrieben, *dass in ihnen der Buddha spricht*. Hierin unterscheiden sie sich klar von allen Literaturkategorien der christlichen Volksreligion. Die Formulierung „Der Buddha spricht“, der die ersten Worte im Titel des Großen Sūtras darstellt, ist auf jeden Fall eingehender zu untersuchen.

Auch wenn sich die Kriterien für die Kompilation eines Mahāyāna-Sūtras im Verlauf der Jahrhunderte geändert zu haben scheinen, dürften die Herausgeber der Mahāyāna-sūtren zu jeder Zeit sehr genaue Vorstellungen von ihrer Textgattung gehabt haben. In den Sūtren ist nicht alles und jedes möglich, und dies weist sicherlich auf eine professionelle Kompilation hin. Hierin scheint auch der Wink der Nāgārjuna-Legende zu liegen: Nāgārjuna war bereit gewesen, ganz subjektiv Lehren zu erfinden, ehe der Drache ihn in seinen Palast einlud, wo er dann die Sūtren bereits vorfand. Die Sūtren sind also nicht ein Produkt individueller Willkür, sondern sie wurden „aufgefunden“. Der Kompilation, die ohne Zweifel stattgefunden hat, muss also eine strenge Ordnung zugrunde liegen, die das Sūtra in gewissem Sinne „entdecken“ lässt. Das Werk des Kompilators gleicht dann dem

⁶ Insbesondere mein Kollege Dr. habil. Röllicke hat mich im Gespräch immer wieder auf diesen theatralischen Grundcharakter der Sūtren hingewiesen. Er selbst begründet seine These durch das Studium des formalen Aufbaus anderer Sūtren, Vergleiche zu künstlerischen Darstellungen u.a. Vergleiche seinen Vortrag anlässlich des EKO-Symposiums 2010, der in Hōrin veröffentlicht werden wird.

der Mathematiker, die ja auch nur Gegenstände entdecken, die in der Idealität immer schon vorhanden gewesen sind. Wie dem auch sei, Nāgārjuna bei seinem Flug zu begleiten und sich die Ordnungskriterien seiner Drachenbibliothek einmal genau anzuschauen, wird ein wichtiges Mittel der künftigen Exegese sein.

G. Zur Motivanalyse

Der Schlüsselbegriff des Textes ist wohl das Wort „feierliche Ordnung“ (j. *shōgon* 莊嚴), das oft schlampig mit „Schmuck“ oder „Zierrat“ übersetzt wird. Ein Bodhisattva gründet ein Reines Land, indem er dort eine „feierliche Ordnung“ errichtet, wozu natürlich auch das reine Wasser, die prächtigen Bäume, Pagoden usw. gehören. In einer der chinesischen Versionen des Sūtras steht das Wort „Feierliche Ordnung“ bereits im Titel. Als Herkunftswort lässt sich klar das Sanskritwort „*vyūha*“; das eine ähnliche Bedeutung besitzt und ebenfalls im Titel der Sanskritversion auftaucht.

Auf außertextlicher Ebene sitzen die rezitierenden Laien und Mönche vor dem Altar, dessen Schmuck auf Japanisch übrigens ebenfalls *shōgon* heißt. Sie sind einer Buddhastatue zugerichtet und hören dann die Frage des Ānanda: „Warum, o Buddha, leuchtet jetzt Dein Angesicht auf nie dagewesen Weise?“ Die Antwort, die sie dann hören, ist die Kunde vom Buddha des Unermesslichen Lichts und dessen Herkunft ist wiederum das Grundgelübde. Insofern spricht Shinran Shōnin – obwohl er eigentlich schon recht später Kommentator des Textes ist – eine von Anfang an ganz unzweifelhafte Erkenntnis über den Text aus, wenn er sagt: „Die Essenz des Großen Sūtras ist das Grundgelübde.“ Die Frage des Ānanda nach dem leuchtenden Angesicht des Buddha ist letztendlich die Frage, warum der Glanz der Religion – der sich in der Liturgie ausdrückt – eine solche Faszination auf den Menschen ausübt, warum er den heiligen Inhalt (das Nirwana) vermitteln kann. Sie findet ihre Antwort darin, dass es bereits eine „feierliche Ordnung“ gibt, die von Ewigkeit her von der Reihe der Buddhas begründet wurde, und die jetzt in der Liturgie ihr Licht ausstrahlt.

H. Zur Rezeptionsgeschichte

Die Kommentartradition des Sūtras hat die Aussage des Sūtras immer weiter zugespitzt. Wie erwähnt, besitzt das Sūtra aufrufenden Charakter: es erklärt nichts, es diskutiert auch keine Begriffe, sondern nennt sie nur. Die Namen der Bodhisattvas, die in dem Text genannt werden, sind z. B. solche Begriffe. Sie verweisen auf liturgische Gegenstände oder buddhistische Lehren. Ihr Recht, im Sūtra aufgerufen und damit angerufen zu werden, erschöpft sich im Name-Sein. Die Erkenntnis des Aufrufens als Sinn der Liturgie kulminiert schließlich in der Erkenntnis, dass das Aufrufen des einen Buddhanamens die eigentlich Substanz des vorhin genannten Grundgelübdes sei. Dies ist eine Radikalisierung des Gedankens, die im großen Sūtra sicherlich angelegt, aber nicht unbedingt ausgesprochen wird. (Hier übertreibt Shinran ein wenig, wenn er meint, es sei die explizite Lehre des Sūtras.)

Das Sūtra trägt in Japan spätestens seit Hōnen den Kurztitel „das Große Sūtra“ und dies sicherlich zu recht, denn es liefert eine Begründung für alle liturgischen Formen des Buddhismus in klarerer Weise als jedes andere Sūtra. Damit wurde es zu einer der

wichtigsten Quellen des japanischen Buddhismus, der heutzutage ja eine hauptsächlich liturgisch geprägte Gestalt angenommen hat.

Das heißt aber nicht, dass in China und Japan nicht auch andere Möglichkeiten gesehen wurden, zu einer umfassenden Deutung des Buddhismus zu gelangen. Es ist in der Mahāyāna-Tradition üblich, alle Mahāyāna-Sūtren als Worte des Buddha und heilige Texte anzuerkennen. Jede Schule setzt aber ihre eigenen Akzente und wählt einen engeren Kreis von „Heiligen Schriften“ (*seiten*) aus. Da das Große Sūtra für die von Shandao herstammende Kommentartradition die höchste Lehre des Buddha ist, steht es in der *Jōdo Shinshū* an der ersten Stelle der *seiten*, gefolgt vom Betrachtungs- und Amida-sūtra. Die beiden kleineren Sūtren gehören auch zu den *seiten* der japanischen Tendai-Schule, das Große Sūtra aber nicht. In der Tendai-Tradition nimmt natürlich das Lotos-sūtra und seine beiden kleinen Begleit-sūtren die erste Stellung ein.