

# **Geschichte und Geschichten im ostasiatischen Buddhismus**

## **Hagiographie zwischen Historiographie und Erbauung**

Christoph Kleine

In meinem Beitrag möchte ich in erster Linie der Frage nachgehen, warum sich in Japan trotz aller Abhängigkeit von der chinesischen Kultur die klassischen Gattungen der säkularen und der buddhistischen Geschichtsschreibung bzw. Biographik nicht als Standard durchsetzen konnten. Weder die orthodoxe Standardhistoriographie nach dem Modell von Sima Qians *Shiji*, noch die klassische Form der buddhistischen Sammelvitien nach dem Muster von Huijiaos *Gaoseng zhuan* wurden von den Japanern zum Maßstab ihrer eigenen Geschichtsschreibung gemacht. Um mögliche Ursachen hierfür herauszuarbeiten, werde ich einen kurzen Überblick über die Ursprünge und die Entwicklung der säkularen wie der buddhistischen Geschichtsschreibung und Biographik in beiden Ländern geben und dabei nach ihrer jeweiligen Funktion fragen.

### **1 Definitorisches**

In der Diskussion hat sich gezeigt, daß eine einheitliche Verwendung der Begriffe Geschichte, Historiographie, Biographie, Hagiographie oder Erzählung nicht vorausgesetzt werden kann. Damit wenigstens klar ist, was ich in meinem Beitrag unter diesen Begriffen verstehe, werde ich im folgenden einige knappe Arbeitsdefinitionen voranschicken.

#### **1.1 Geschichte, Historiographie und Geschichtswissenschaft**

Unter Geschichte verstehe ich nicht wie seit dem späten 18. Jahrhundert in Europa üblich etwas objektiv Gegebenes „im Sinne der Gesamtheit des von Menschen in der Vergangenheit bestimmten

und erlittenen Geschehens“.<sup>1</sup> Zwar will ich damit nicht leugnen, daß es in der Vergangenheit tatsächlich zu Ereignissen und Handlungen gekommen ist, doch diese wurden erstens jeweils von Individuen subjektiv erfahren und zweitens erscheint es mir aussichtslos, eine Geschichtswissenschaft mit dem Ziel zu betreiben, „die Geschichte“ als objektiv Gegebenes gleichsam aufzudecken und zu zeigen, „wie es wirklich war“, wie es der Historismus im Anschluß an Leopold Ranke (1795–1886) forderte. Hans-Jürgen Goertz stellt hierzu fest:

Die Geschichtswissenschaft hat keinen Gegenstand, sondern nur Probleme. Unter „Gegenstand“ wurde eine Tatsache im positivistischen Sinn verstanden, die außerhalb des Bewußtseins gegeben ist und uns gegenübersteht. Eine solche Tatsache kennt die Geschichtswissenschaft nicht, deshalb ist sie auch keine empirische Wissenschaft.<sup>2</sup>

An anderer Stelle sagt er: „Genaugenommen ist es nicht Geschichte selbst, die vom Historiker beschrieben wird, sondern das Bild, das in seiner Vorstellung von Geschichte entstanden ist.“ Ich würde beiden Aussagen Goertz' zustimmen und mit Ludolf Herbst dafür plädieren, die Frage „Was ist Geschichte“ durch die einfachere Frage „Womit beschäftigen sich Historiker“ zu ersetzen.<sup>3</sup> Herbst selbst meint, daß „Themen, mit denen sich Historiker beschäftigen, nur zwei Bedingungen erfüllen müssen, nämlich der Vergangenheit anzugehören und etwas mit dem Menschen als Zoon politikon zu tun zu haben“, d.h. „ihn nicht als biologisches Wesen, sondern in den Lebensumständen zu zeigen, die er sich selbst geschaffen hat“.<sup>4</sup> Bei aller Skepsis bezüglich der Möglichkeit, historische Fakten als „ontologische Gegebenheiten“ aufdecken zu können, scheint es mir je-

---

<sup>1</sup> E. Boshof, „Geschichte: Was ist Geschichte?“, in: *Der Brockhaus in Text und Bild Edition* (2002). CD Rom.

<sup>2</sup> H.-J. Goertz, *Umgang mit Geschichte: Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Rowohlt's Enzyklopädien, Kulturen und Ideen (Reinbek, 1995): 95. Vgl. auch Ludolf Herbst: „Die Historiker haben also keinen Gegenstand vor sich, den sie anfassen oder wie ein Atom sezieren könnten. In einem einfachen ontologischen Verständnis des Wortes haben die Historiker also keinen Gegenstand.“ L. Herbst, *Komplexität und Chaos: Grundzüge einer Theorie der Geschichte* (München, 2004): 30.

<sup>3</sup> Ähnliche Versuche einer Gegenstandsbestimmung werden auch in der Religionswissenschaft immer wieder unternommen, die zunehmend davon Abstand genommen hat, Religion als einen Gegenstand definieren zu wollen. Damit sind natürlich keineswegs alle Probleme gelöst, denn die Gemeinschaft der Religionswissenschaftler muß sich nun darauf verständigen, welche Themen und Gegenstände sinnvollerweise unter ihre Zuständigkeit fallen.

<sup>4</sup> Herbst, *Komplexität und Chaos*, 25.

doch nicht zielführend zu sein, deshalb mit Hayden White den Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft vollständig aufzulösen und das historiographische Werk als ein „literarisches Kunstwerk“ zu betrachten.<sup>5</sup>

Geschichte und Geschichtsschreibung bzw. Geschichtswissenschaft sind m.E. unauflöslich ineinander verwoben. Unser Wissen über die Vergangenheit basiert ausschließlich auf archäologischen Quellen, Dokumenten, literarischen Zeugnissen oder eben früherer Historiographie. Diese Materialien zu interpretieren, ihren Quellenwert kritisch zu überprüfen, die Informationen im Sinne einer notwendigen Komplexitätsreduktion zu selektieren und die Ergebnisse in eine für einen bestimmten Erkenntniszweck sinnvolle Ordnung zu bringen, ist die Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Historische „Wahrheit“ ist demnach keine Sache, die zwar im Verborgenen, aber ewig unveränderlich vorhanden wäre. Es kommt darauf an, aus den vorhandenen Informationen eine plausible, kohärente „Geschichte“ zu erstellen. Dabei ist zu beachten, daß die Plausibilität der „Geschichte“ wiederum vom historischen Kontext, dem Stand der wissenschaftlichen Methodendiskussion und dem allgemeinen Weltverständnis der Zeit abhängt.

Hiermit erhebt sich denn auch die Frage, ob oder inwiefern unsere heutige, mit wissenschaftlichem Anspruch und wissenschaftlichen Methoden betriebene Geschichtswissenschaft einer ganz anderen Ebene der Beschäftigung mit Geschichte angehört als die „traditionelle Historiographie“ und eine gänzlich neue Qualität besitzt. Anders ausgedrückt muß man fragen, ob etwa die vormoderne Historiographie insgesamt und in allen Kulturen nach gleichen oder ähnlichen Prinzipien funktionierte und von gleichen oder ähnlichen Erkenntnisinteressen geleitet war, die sich prinzipiell von denen der modernen Geschichtswissenschaft unterscheiden. Ich tendiere dazu, diese Frage zu verneinen und die moderne Geschichtswissenschaft, sofern sie ihrerseits kohärente Darstellungen der bzw. einer Geschichte (z.B. die Geschichte einer Nation, Kultur, Religion o.ä.) liefert, als Variante der Historiographie als Gattung und nicht als eigenständige Gattung zu betrachten. Ich bin davon überzeugt, daß zukünftige Historiker unsere historische Arbeit nach den gleichen Gesichtspunkten betrachten werden, wie die unserer Vorfahren. Kritischer Umgang mit den Quellen, Reflexion des eigenen historiographischen Handelns und Offenlegung der Erkenntnisziele sind

---

<sup>5</sup> H. V. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses* (Stuttgart, 1986): 110.

im übrigen kein Privileg der modernen Geschichtswissenschaft, sondern finden sich zumindest in Ansätzen bereits bei vormodernen Historiographen z.B. in China. Einen Unterschied zwischen traditioneller Historiographie und moderner Geschichtswissenschaft kann man jedoch durchaus behaupten, sofern letztere ihren Gegenstand außerhalb des sozialen Verbandes hat, dem der Historiker selbst angehört. Traditionelle Historiographie schreibt Geschichte gewöhnlich, aber nicht immer, über und für den sozialen Verband, mit dem sich der Historiograph identifiziert. Seine Arbeit dient unter anderem dazu, aus einer selektiven [Re]konstruktion der Vergangenheit seines sozialen Verbandes Sinn, Orientierung und Identität für die Gegenwart desselben zu erzeugen. Der Religionshistoriker etwa, der sich mit der Geschichte einer Religion, der er nicht angehört, in einem „Kulturkreis“, der nicht der seine ist, beschäftigt, schreibt nicht Geschichte im Rahmen der Tradition, die er beschreibt; er ist nicht – oder zumindest in weit geringerem Maße – Teil der Geschichte, mit der er sich befaßt. Gegenstand und Beschreibung des Religionshistorikers gehören im Gegensatz zu dem des religiösen Historiographen nicht dem gleichen Sinn- und Diskurssystem an. Während der religiöse Historiograph als „authentischer Sprecher“ (i.S. von Armin Nassehi) der von ihm dargestellten Tradition durch Zusammenfügung von Fundstücken aus der Vergangenheit Geschichte konstruiert, dekonstruiert der Religionshistoriker als externer Beobachter sogar in vielen Fällen das Sinngebäude des Historiographen, indem er über dessen methodische Unzulänglichkeiten, handlungsleitende Interessen, Abhängigkeiten usw. kritisch reflektiert. Religionsgeschichte verhält sich zur religiösen Historiographie wie die Religionswissenschaft zur Religion: sie ist eine Metadisziplin, die die Modi des Umgangs einer Religion mit ihren Gegenständen (hier: Sinn, Wahrheit, Bedeutung der eigenen Geschichte) in den Blick nimmt und damit zu ihrem Gegenstand macht, ohne sich ihrerseits unmittelbar auf die Gegenstände der Religion selbst zu beziehen.

Es ist also vor allem die größere Distanziertheit, die Herausgehobenheit bestimmter Teile der historischen Wissenschaften aus der Tradition, die den entsprechenden Historiker von dem traditionellen Historiographen unterscheidet.<sup>6</sup> Im Falle des deutschen Histo-

---

<sup>6</sup> Die Distanziertheit des [Religions]historikers muß natürlich nicht zwangsläufig als Vorteil gesehen werden. Wenn es stimmt, daß die Geschichtswissenschaft es nicht nur ermöglicht, „die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verstehen“, sondern auch „die Vergangenheit durch die Gegenwart“, wie Marc Bloch meint (nach Herbst, *Komplexität und Chaos*, 27), dann besteht die Gefahr, daß die

rikers, der sich mit der jüngeren deutschen Geschichte, oder des Theologen, der sich mit der Kirchengeschichte befaßt, ist die Grenze zur traditionellen Historiographie weit weniger deutlich zu ziehen. Peter Schalk hat in seinem Beitrag gezeigt, daß Geschichtsschreibung, die innerhalb und für einen sozialen Verband stattfindet, häufig den politischen Zweck verfolgt, ein „kulturelles Erbe“ zu konstruieren, welches der Legitimation der Hegemonieansprüche, bestimmter gesellschaftlicher Normen und Praktiken usw. dienen soll.<sup>7</sup> Die Geschichtswissenschaft oder akademische Religionsgeschichte hat ihrerseits nicht die Absicht, zur Schaffung eines kulturellen Erbes beizutragen; was nicht ausschließt, daß die Ergebnisse der [religions]historischen Forschung von Repräsentanten der beschriebenen Tradition zur Schaffung eines kulturellen Erbes verwendet werden.

Was unterscheidet nun Erinnerung von Geschichte? Im Gegensatz zum „kollektiven Gedächtnis“, das nach Maurice Halbwachs nur nach Ähnlichkeiten und Kontinuitäten schaut, „blendet die ‘Geschichte’ wiederum solche wandlungslosen Zeiten als ‘leere’ Intervalle aus ihrem Tableau aus und läßt nur als historisches Faktum gelten, was als Prozeß oder Ereignis Veränderung anzeigt.“<sup>8</sup> Weiter behauptet Halbwachs in der Paraphrase Assmanns aber:

Während aber umgekehrt das Gruppengedächtnis [...] die Differenz der eigenen Geschichte und der darin begründeten Eigenart zu allen anderen Gruppengedächtnissen betont, nivelliert die Geschichte derartige Differenzen und reorganisiert ihre Fakten in einem vollkommen homogenen historischen Raum, in dem nichts einzigartig, sondern alles mit allem vergleichbar, jede Einzelgeschichte an die andere anschließbar und vor allem alles gleichermaßen wichtig und bedeutsam ist. Denn es gibt zwar viele Kollektivgedächtnisse, aber nur eine Historie, die jeden

---

Andersartigkeit der Gegenwart des Historikers den Blick auf die zu untersuchende Vergangenheit zu stark verzerrt.

<sup>7</sup> Im Gegensatz zu Peter Schalk bin ich der Meinung, daß auch negative Aspekte der eigenen Geschichte bewußt zum Teil des kulturellen Erbes gemacht werden können, um etwa sinnstiftende Orientierung und Identität durch Abgrenzung auf der zeitlichen Ebene und nicht auf der räumlichen bzw. auf der Ebene der Gruppenzugehörigkeit zu schaffen. In der Diskussion im Anschluß an Peter Schalks Vortrag habe ich in diesem Zusammenhang auf die identitäts- und orientierungsstiftende Funktion der NS-Vergangenheit in der deutschen Nachkriegsgeschichte hingewiesen. Meiner Ansicht nach gehören Hitler und Himmler unbedingt zum „kanonisierten kulturellen Erbe“ der deutschen Geschichte, denn das offizielle Nachkriegsdeutschland definiert sich nicht zuletzt über die Kategorien Schuld, Sühne und Überwindung des Nationalsozialismus.

<sup>8</sup> Nach J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München, 1992): 42–43.

Bezug auf eine Gruppe, eine Identität, einen spezifischen Bezugspunkt abgestreift hat und die Vergangenheit in einem 'identitätsabstrakten' Tableau rekonstruiert [...].<sup>9</sup>

Hier übersieht Halbwachs m.E. die Tatsache, daß Geschichte bewußt oder unbewußt immer die Geschichte eines sozialen Verbandes ist; egal ob es sich bei diesem sozialen Verband um eine „Kulturregion“, eine Nation, eine Religionsgemeinschaft oder etwa ein einzelnes Kloster handelt. Die Schaffung einer Globalgeschichte, wie sie von Karénina Kollmar-Paulenz in diesem Band angesprochen wird, bleibt einstweilen ein Desiderat. Insofern ist Geschichtsschreibung in der Regel durchaus identitätsstiftend, unterscheidet zwischen einem „wir“ (z.B. China versus die „Westlichen Regionen“ oder der buddhistische Saṅgha) und einem „ihr“ z.B. die „Westlichen Regionen“ oder der Daoismus). Auch Assmann stellt fest, daß man „die Unterscheidung von ‘Gedächtnis’ und ‘Geschichte’ (i.S. von Geschichtsschreibung) [...] heute nicht mehr aufrecht erhalten und die Geschichtsschreibung vielmehr als eine besondere Art des sozialen Gedächtnisses einstufen“ würde.<sup>10</sup> „Damit geht aber eine wichtige Kategorie verloren: die der Identitätsneutralität wissenschaftlicher Geschichtsschreibung.“<sup>11</sup> Unbestreitbar aber ist, daß die jeweiligen Partikulargeschichten zumindest innerhalb eines relativ homogenen kulturellen Rahmens wechselseitig anschlussfähig sind.

Geschichte bzw. Geschichtsschreibung könnte man mit Assmann auch als eine textuelle Form des „kollektiven Gedächtnisses“ beschreiben, wobei sie dazu tendiert, „im Modus der fundierenden Erinnerung“ zu funktionieren, „die sich auf Ursprünge bezieht“, im Gegensatz zum „Modus der biographischen Erinnerung, die sich auf eigene Erfahrungen und deren Rahmenbedingungen das ‘recent past’ bezieht“.<sup>12</sup> „Das kulturelle Gedächtnis“, so Assmann, „richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet“.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Ibid., 43.

<sup>10</sup> Ibid., 43.

<sup>11</sup> Ibid., 43.

<sup>12</sup> Ibid., 51–52.

<sup>13</sup> Ibid., 52.

## 1.2 Geschichte und Mythos

In den Diskussionen im Anschluß an die einzelnen Vorträge wurde vielfach über die Frage debattiert, inwieweit die Begriffe Mythos und Geschichte zu unterscheiden sind. Einen sehr allgemeinen Mythos-Begriff propagiert an prominenter Stelle Roland Barthes (1915–1980). Für ihn ist ein Mythos zunächst einmal schlicht eine Aussage, woraus folgt, daß „alles, wovon ein Diskurs Rechenschaft ablegen [kann], Mythos werden“ kann.<sup>14</sup> Demnach wird für Barthes der „Mythos nicht durch das Objekt seiner Botschaft definiert, sondern durch die Art und Weise, wie er diese ausspricht. Es gibt formale Grenzen des Mythos, aber keine inhaltlichen.“<sup>15</sup>

Zum Verhältnis von Mythos zu Geschichte äußert sich der Semiologe ähnlich vage und unbestimmt: „Ob weit zurückliegend oder nicht, die Mythologie kann nur eine *geschichtliche* Grundlage haben, denn der Mythos ist eine von der Geschichte ausgewählte Aussage.“<sup>16</sup> Für Barthes kann nicht nur der „geschriebene Diskurs“, sondern auch der Film, die Reportage, das Schauspiel und die Reklame „Träger der mythischen Aussage sein“.<sup>17</sup> Der Mythos, so Barthes, „ist ein sekundäres semiologisches System“<sup>18</sup>, insofern sich „die Materialien der mythischen Aussage [...] auf die reine Funktion des Bedeutens reduzieren, sobald der Mythos sie erfaßt“.<sup>19</sup> Die Sprache, der sich der Mythos bedient, ist als linguistisches System Objektsprache, der Mythos selbst ist Metasprache.<sup>20</sup>

Barthes Mythos-Definition ist insofern beachtenswert, als er die Aufmerksamkeit auf die Funktion des Bedeutens lenkt, die nicht unmittelbar durch die Aussage eines Textes o.ä. auf der objektsprachlichen Ebene realisiert wird, sondern erst durch den konkreten Gebrauch, der ein sekundäres semiologisches System einführt. Um ein konkretes Beispiel aus unserem Untersuchungsgebiet zu nehmen: Wenn das *Nihongi* (s.u.) über die Götter spricht, ihre Namen und Taten nennt, dann soll der Rezipient des frühen 8. Jahrhunderts nicht eigentlich über Namen und Taten der Götter informiert werden (primäres semiologisches System), sondern die entsprechenden Aussagen sollen ihm bedeuten, daß das herrschende

---

<sup>14</sup> R. Barthes, *Mythen des Alltags* (Frankfurt a.M., 1964): 85.

<sup>15</sup> Ibid., 85.

<sup>16</sup> Ibid., 87 (Hervorhebung im Original).

<sup>17</sup> Ibid., 86.

<sup>18</sup> Ibid., 92 (Hervorhebung im Original).

<sup>19</sup> Ibid., 92–93.

<sup>20</sup> Ibid., 94.

Kaiserhaus von den Göttern abstammt und daraus seine Legitimität gewinnt ( sekundäres semiologisches System → Mythos).

Für unser Thema, bei dem es um die schriftliche Repräsentation einer tatsächlichen oder fiktiven Vergangenheit geht, eignet sich Barthes' Analyse weniger, weil sie uns keine Handhabe zur Differenzierung zwischen Mythos und Geschichte liefert. Nach seiner Definition dürfte jede Historiographie letztlich Träger einer mythischen Aussage sein. Ich werde mich daher im folgenden insbesondere mit den diesbezüglichen Überlegungen Jan Assmanns auseinandersetzen, da dieser einen ähnlich gelagerten Forschungsgegenstand zu deren Ausgangspunkt macht.

Allgemein gesagt geht es Assmann v.a. um die Frage nach Mythos und Geschichte als Träger des „kulturellen Gedächtnisses“. Bezüglich ihrer Funktion als „kulturelles Gedächtnis“ werden die Unterschiede zwischen Mythos und Geschichte in der Tat hinfällig, denn „für das kulturelle Gedächtnis“, so Jan Assmann, „zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird.“<sup>21</sup> Für Assmann ist der Mythos „eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen“.<sup>22</sup> Das heißt aber noch nicht, daß es zwischen Mythos und Geschichte keinerlei Unterschied gäbe. Natürlich ist die traditionelle Unterscheidung von Mythos und Geschichte in dem Sinne hinfällig, daß Mythos durch Fiktionalität und wertbesetzte Zweckhaftigkeit bestimmt sei, Geschichte dagegen durch Realitätsbezogenheit und zweckfreie Objektivität. „Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist.“<sup>23</sup> Doch auch Assmann warnt zu Recht davor, daß „[d]iese Einsicht [...] nicht dazu führen [darf], wichtige Unterschiede zu nivellieren. Der Begriff *fundierende Geschichte* bezeichnet eine Funktionsstelle. Es kommt darauf an, wie sie besetzt ist. Da macht es nun einen wahrhaft fundamentalen Unterschied, ob eine fundierende Geschichte *in illo tempore* spielt, von der Gegenwart sich nie weiter entfernt und die in Riten und Festen immer wieder Gegenwart wird, oder ob sie in die historische Zeit fällt, und demnach zur Gegenwart in meßbarem und wachsendem Abstand steht und in Riten und Festen nicht vergegenwärtigt, sondern nur erin-

---

<sup>21</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 52.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 76.



nert werden kann.“<sup>24</sup> Wie wir sehen werden, können die Grenzen zwischen Mythos und Geschichte auch bezüglich ihrer jeweiligen zeitlichen Verortung fließend sein. Dennoch halte ich es für sinnvoll, beide Begriffe als Idealtypen beizubehalten.

### 1.3 Biographie und Hagiographie

Im Gegensatz zu dem Heidelberger Japanologen Wolfgang Schamoni möchte ich den Begriff „Biographie“ für solche Texte reservieren, die zumindest vordergründig eine Gesamtschau des Lebens einer Person liefern wollen. Dabei spielt es keine Rolle, welchen Ereignissen, Leistungen, Taten usw. im Leben der Person vom Autor der Biographie als besonders wichtig und erinnerungswürdig betrachtet und daher ausgewählt werden. Biographie ist immer selektiv, und jeder Biograph hat eine bestimmte Vorstellung davon, was für ein Porträt er anfertigen möchte und welche Informationen über das Leben des Dargestellten das gewünschte Bild am besten komplettieren helfen. Idealtypisch beginnt eine Biographie mit der Geburt bzw. mit Angaben zu Herkunft und Abstammung des Protagonisten und endet mit dessen Tod. Zwar können alle möglichen Textgattungen, Bilder usw. als Träger biographischer Informationen dienen, ich möchte diese jedoch nicht mit der Biographie identifiziert sehen. Eine Ämterliste etwa, die lediglich den Namen einer Person und das Datum seiner Berufung in ein bestimmtes Amt nennt, kann eine wichtige Information für den Biographen bereitstellen, ist für sich genommen aber keine Biographie. Die Frage der Einordnung eines Textes als Biographie entscheidet sich also nach der literarischen Form – die ihrerseits sehr variantenreich sein kann – nicht bloß nach ihrem Gegenstand. Natürlich kann man ebenso – wie dies häufig im Bezug auf die Hagiographie geschieht – Biographie, Historiographie usw. einfach als „Stoffgebiete“ definieren. Ich sehe darin allerdings die Gefahr, hinter formgeschichtliche Erkenntnisse zurückzufallen und die Gattungsgrenzen, die mitunter durch einen einzigen Text verlaufen, aus dem Blick zu verlieren. Damit gäben wir ein wichtiges Interpretationsmittel aus der Hand. Die Formgeschichte als Teil der Neutestamentlichen Forschung hat m.E. auf überzeugende Weise gezeigt, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung Aufschluß über den ursprünglichen Sitz im Leben eines Textes oder eines Textteils gibt. Um seine Funktion in seinem beabsichtigten Anwendungskontext zu realisieren, folgt jeder Text

---

<sup>24</sup> Ibid., 77–78.

bestimmten Gattungsregeln. Nur wenn man dies berücksichtigt, kann man einen Text angemessen beurteilen.<sup>25</sup> Die Biographik ist zudem ein Zweig der Geschichtsschreibung.<sup>26</sup> Vormoderne Biographie tendiert dazu, die dargestellte Person stereotyp anhand bestehender Ideale und Normen, ihrer sozialen Funktion entsprechend zu beschreiben. Der Dargestellte soll als Typus, als Repräsentant einer sozialen Gruppe porträtiert werden, nicht als Individuum.

Noch schwieriger zu bestimmen als der Begriff der Biographie ist der der Hagiographie. Zunächst einmal unterscheide ich ebenso wie im Bezug auf die Biographie zwischen Hagiographie im Vollsinn und Trägern eines hagiographischen Diskurses. Bilder, Statuen, Lobeshymnen, erbauliche Anekdoten usw. können zu hagiographischen Zwecken eingesetzt werden und damit Träger des hagiographischen Diskurses sein.<sup>27</sup> So stellt der Bollandist Delehaye zu Recht fest, daß sich der *hagiographische Diskurs* in den unterschiedlichsten literarischen Gattungen wiederfinden kann:

L'œuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints [...].<sup>28</sup>

M. v. Uytfanghe meint dementsprechend,

daß die Hagiographie die Frage der literarischen Gattungen übersteigt u[nd] ein Begriff *sui generis* ist, der von seinem Gegenstand (Heilige u[nd] H[eiligenverehrung].) bestimmt wird.<sup>29</sup>

In den Augen G. Bernts ist Hagiographie denn auch keine Gattung, sondern ein *Stoffgebiet*,<sup>30</sup> wobei letzterer stärker als Uytfanghe auf die Bedeutung der speziellen *religiösen Absicht* der Texte hinweist.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte* (Tübingen, 1987): 43.

<sup>26</sup> G. von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart, 1979): 96.

<sup>27</sup> Als „Träger des hagiographischen Diskurses“ bieten sich nach Uytfanghe insbesondere die folgenden literarischen Formen an: (1) Biographie, (2) Lobschriften, (3) Novelle, (4) Aretalogie und Wundererzählung. M. Van Uytfanghe, „Heiligenverehrung I (Hagiographie)“, in: *Reallexikon Für Antike und Christentum* (Stuttgart, 1987): 164.

<sup>28</sup> H. Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques* (Bruxelles, 1973): 2. „Das Werk des Hagiographen kann, aber braucht nicht notwendigerweise historischer Natur zu sein. Es kann das Gewand jeder literarischen Form, die zum Ruhm des Heiligen geeignet ist, tragen [...]“. H. S. J. Delehaye, *Die Hagiographischen Legenden* (Kempten & München, 1907): 2.

<sup>29</sup> Uytfanghe, „Heiligenverehrung I (Hagiographie)“, 177.

<sup>30</sup> G. Bernt, „Hagiographie“, in: G. Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur* (Berlin, 1993): 28.

Eine Hagiographie im engeren Sinne ist nach meinem Verständnis aber eine spezielle Variante der Biographie. Von einer gewöhnlichen Biographie unterscheidet sich die Hagiographie durch ihren speziellen Zweck und ihren speziellen Gegenstand. Gemäß der Einteilung von Biographie-Typen nach A. Priessnig würde es sich bei der Hagiographie um eine *philosophisch religiöse Belehrungsbiographie* handeln, in der

die Einzelzüge aus einem bestimmten Leben [...] nicht um eines geschichtlich-biographischen Zweckes willen erzählt [werden]; die Erzählung ist nur ein willkommener Einkleidungskunstgriff für die philosophisch-theologische Abhandlung, welcher die Anschaulichkeit erhöht und den sonst langweiligen Stoff packender gestaltet.<sup>31</sup>

Ich würde grob folgende distinktive und notwendige Merkmale hagiographischer Texte bestimmen:

- *Im Bezug auf den Inhalt:* Hagiographie ist die schriftliche Darstellung des Lebens und Wirkens eines/einer Heiligen
- *Im Bezug auf den Zweck:* Die primäre Absicht der Hagiographie liegt in der religiösen Erbauung und der Förderung des Heiligenkultes
- *Im Bezug auf die Form:* Hagiographien sind deskriptiv-narrative Texte mit einer chronologisch-sukzessiven Handlung

Daraus ergibt sich für mich folgende Arbeitsdefinition des Begriffs Hagiographie:

Hagiographie ist die erbauliche und religiös-moralisierende Beschreibung des idealisierten Lebens eines Menschen, der aufgrund seiner herausragenden Tugenden sowie seiner Wirkmacht und Heilsnähe als Verkörperung der höchsten Ideale einer bestimmten Religion in einem konkreten historischen Kontext betrachtet wird und daher als nachahmenswertes Beispiel und/oder als nahezu unerreichbares Objekt der Verehrung fungiert.

## 1.4 Erzählung

Gemäß meiner Arbeitsdefinition von Hagiographie ist diese an eine narrative Form gebunden. Die Diskussionen während der Tagung

---

<sup>31</sup> A. Priessnig, „Die Literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandria“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 7, no. 3 (1929): 144.

haben indes gezeigt, daß auch die Begriffe „narrativ“, „Erzählung“ oder „Narration“ usw. erklärungsbedürftig sind. Unter anderem hat Klaus Vollmer darauf hingewiesen, daß auch einfache Zeichen, Listen und Tabellen beim Rezipienten eine Erzählung evozieren können. Das ist unbestreitbar. Im Sinne einer größeren Begriffsklarheit habe ich daher dafür plädiert, als Erzählungen nur solche sprachlichen Äußerungen zu begreifen, die explizit und von ihrer Form her narrativen Charakter haben.

Ein Hauptmerkmal narrativer Texte (geschriebener oder gesprochener) ist das Vorhandensein einer Handlung. Nach J. Link ist eine Handlung alles, was in und um eine Konfiguration in einem Text ‘passiert’, und zwar in chronologischer Sukzession<sup>32</sup>, wobei es sich bei der Konfiguration eines Textes um ein „synchrones System“ handelt, das von der „Gesamtheit aller literarischen Figuren“ gebildet wird.<sup>33</sup> Neben der eigentlichen Handlung enthalten narrative Texte einschließlich religiöser Biographien aber auch „handlungssituierende“ oder „deskriptive“ Elemente, „die zwar mit der Konfiguration und der Handlung verbunden sind, aber nur indirekt“.<sup>34</sup> Dabei handelt es sich z.B. um Ortsbeschreibungen, Erklärungen zum historischen Hintergrund eines Ereignisses usw.

In einem erzählenden Text ist das Berichtete in temporaler Sukzession angeordnet, wodurch es relativ leicht möglich ist, ihn in einzelne Erzähleinheiten zu zerlegen, die in einer kohärenten Geschichte eng ineinander verklammert sind.<sup>35</sup> Häufig werden die einzelnen Segmente explizit durch die Verwendung temporaler Deiktika oder ähnliche Sequenzierungs-Indikatoren markiert.

## 2 Geschichtsschreibung in China

### 2.1 Der historische Hintergrund der chinesischen Historiographie

Es ist allgemein bekannt, daß China über eine außerordentlich reiche und elaborierte historiographische Tradition verfügt. Nach der klassischen Kategorisierung der kaiserlichen Bibliothekare bildet die

---

<sup>32</sup> J. Link, *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe: Eine programmatische Einführung auf strukturalistischer Basis*, 2. Aufl. (München, 1979): 256.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>35</sup> J. Schulte-Sasse & R. Werner, *Einführung in die Literaturwissenschaft*, 8. Aufl. (München, 1994): 143.

Historiographie die zweite von „vier [seit der Sui-Zeit unterschiedenen] Abteilungen“ der Literatur (*sibu* 四部).<sup>36</sup> Innerhalb der Abteilung der Historiographie unterscheidet man wiederum fünfzehn Gattungen (siehe Anhang), von denen uns im folgenden besonders die erste, die „Standard-Geschichtsschreibung“, „orthodoxe“ oder „offizielle“<sup>37</sup> Geschichtsschreibung (*zhengshi* 正史)<sup>38</sup> interessieren wird.

Für unser Tagungsthema ist natürlich zunächst einmal die Frage interessant, ob oder inwieweit die frühe chinesische Geschichtsschreibung einen religiösen Charakter hatte. Auf den ersten Blick scheint es im vormodernen China eine klare Trennung zwischen säkularer und religiöser Historiographie zu geben; und im folgenden werde ich aus heuristischen Gründen diese Unterscheidung beibehalten. Bei genauerem Hinsehen erweist sich eine solche Unterteilung jedoch als problematisch, denn die Grenzen zwischen dem, was wir gewohnheitsmäßig dem religiösen Bereich zurechnen, und dem,

---

<sup>36</sup> Diese Einteilung wurde während der Tang-Dynastie zum Standard und man ging dazu über, die Bücher nach dieser Einteilung in verschiedenen Bibliotheken des Palastes zu verwahren, weswegen man nun auch von den „Vier Speichern“ (*siku* 四庫) bzw. von den „Sämtlichen Schriften der Vier Speicher“ sprach (*siku quanshu* 四庫全書). Später setzte man die Werke je nach Zugehörigkeit zu einer der Vier Abteilungen auch durch die unterschiedliche Färbung der Einbände voneinander ab. (1) Klassiker (*jing* 經): gelb; (2) Historiographien (*shi* 史): weiß; (3) Philosophen (*zi* 子): purpur; (4) Belletristik (*ji* 集): rot. Im Jahr 1772 befahl der Qianlong-Kaiser, die Literatur des Reiches systematisch zu erfassen. Er ließ Ji Yun 紀昀 „Sämtliche Werke der Vier Speicher“ (*Siku Quanshu* 四庫全書) katalogisieren; zugleich sollten alle anti-mandschurischen und subversiven Schriften erkannt und vernichtet werden. Es heißt, daß 2320 Werke ganz und 345 teilweise vernichtet wurden. 1782 war die Arbeit beendet. Es wurden insgesamt sieben Kopien der Texte angefertigt, von denen heute noch vier erhalten sind. E. Wilkinson, *Chinese History: A Manual (Revised and Enlarged)* (Cambridge & London, 2000): 274.

<sup>37</sup> Die Bezeichnung „offizielle Geschichtsschreibung“ ist insofern etwas irreführend, als sie suggeriert, es handle sich um im staatlichen Auftrag zusammengestellte Geschichtswerke. Tatsächlich handelt es sich bei den Dynastiegeschichten, die die Vor-Tang-Zeit behandeln, gewöhnlich um „private oder halbprivate Unternehmen einer einzigen Person oder Familie von Historikern [...]“. Offizielle Kompilationen herrschten seit der Tang-Dynastie vor [...]“. Lien-Sheng Yang, „Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung: Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der Tang- bis zur Ming-Dynastie“, *Saeculum* 8, no. 2-3 (1957): 196.

<sup>38</sup> Wilkinson, *Chinese History*, 268-70. Der Begriff „Standard-Geschichtsschreibung“ oder auch „offizielle [d.h. von einem beamteten Historiker verfaßte] Dynastiegeschichte“ wird erstmas in den bibliographischen Kapiteln des *Suishu* 隋書 (fertiggestellt 636) gebraucht. R. Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, in: G. Debon (Hg.), *Ostasiatische Literaturen* (Wiesbaden, 1984): 81.

was man gemeinhin als weltlich betrachtet, sind äußerst fließend.<sup>39</sup> Daraus resultiert unter anderem auch die strittige Frage, ob man nun den Konfuzianismus als eine Religion betrachten sollte oder aber als eine gleichsam areligiöse Staats-, Sozial- und Sittenlehre.<sup>40</sup> Tatsächlich geht man davon aus, daß der Konfuzianismus aus dem Milieu der „Orakelpriester“ hervorgegangen ist, wobei wiederum für unser Thema beachtenswert ist, daß die Bezeichnung für die Orakelpriester die gleiche ist, die später für die Historiographen verwendet wurde: das Zeichen „*shi* 史“ steht ursprünglich für die Orakelpriester, die Hofchronisten und schließlich für die Geschichte, die Geschichtsschreibung und die Geschichtsschreiber selbst.<sup>41</sup> Was aber haben Orakel mit Historiographie, Orakelpriester mit Historiographen zu tun?

Orakelpriester hatten seit der Shang-Dynastie 商 (ca. 1600–1045) vor allem die Aufgabe, die Erfolgsaussichten politischer Vorhaben zu ermitteln.<sup>42</sup> Sie taten dies meist, indem sie Vertiefungen in Schildkrötenpanzer (manchmal auch in Schulterblätter von Ochsen, Schädel von Hirschen oder selten auch Menschen) bohrten, einen heißen Stab in eine Vertiefung einführten und den dadurch entstehenden Bruch idealtypisch in der Form des daraus abgeleiteten Schriftzeichens 卜 (Wahrsagerei) interpretierten. Doch damit nicht genug: die Orakelpriester, die wohl die ersten Schriftkundigen in China waren,<sup>43</sup> notierten Details über die Herkunft des Knochens,

---

<sup>39</sup> Das liegt z.T. wohl auch daran, daß eine starke Neigung zur „Historisierung“ der erzählenden Literatur ein Spezifikum eines Großteils literarischer Äußerung in China darstellte. So wurden z.B. Götter kurzerhand zu historischen Persönlichkeiten „euhemerisiert“, R. Malek, *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas* (Freiburg, 1996) und der Mythos damit zur Geschichte gemacht. Siehe auch Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 77.

<sup>40</sup> Bemerkenswerterweise wurde z.B. in Japan mit der Entscheidung, den Begriff „*shūkyō* 宗教“ seit dem späten 19. Jahrhundert als Äquivalent zum europäischen Begriff „Religion“ zu verwenden, der Konfuzianismus im Gegensatz zum Buddhismus und zum Christentum aus dem Geltungsumfang dieses Begriffs ausgeschieden, während er im frühneuzeitlichen Japan der gleichen Kategorie von Phänomenen zugeordnet wurde wie z.B. Buddhismus und Shintō. Vgl. auch J. Å. Josephson, „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“, *Japanese Journal of Religious Studies* 33, no. 1 (2006): 144.

<sup>41</sup> Beachte, daß in Japan das Zeichen 史 praktisch nie als Bezeichnung für einen Hofbeamten verwendet wurde. T. Sakamoto, *The Six National Histories of Japan* (Vancouver, 1991): 5.

<sup>42</sup> Siehe auch H. M. Seiwert, *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung des Welt- und Menschenbildes während der Zhou-Dynastie* (Bonn, 1979).

<sup>43</sup> Die Schrift auf den Orakelknochen nennt man *jiaguwen* 甲骨文.

Zeit, Umstände und Auftraggeber des Orakels und oft auch über den Ausgang des Vorhergesagten zum Zwecke des Lernens aus der Geschichte. Damit waren sie, wie z.B. Wolfgang Bauer meint, die Vorläufer der Hofchronisten und später der Hofhistoriker,<sup>44</sup> und Trauzettel konstatiert, daß man den Ursprungsort der Geschichtsschreibung in den Tempelarchiven zu suchen habe.<sup>45</sup>

Konfuzius selbst entstammte der am unteren Ende der Aristokratie angesiedelten Schicht der *shi* 史.<sup>46</sup> Die traditionelle chinesische Historiographie ist jedoch nicht nur bezüglich ihrer Herkunft bzw. Trägerschaft eng mit religiösen Vorstellungen verwoben; vielmehr ist auch ihre Funktion in gewisser Weise „religiös“. Die Aufgaben der Hofchronisten waren vielfältig und hatten auch im engeren Sinne religiösen Charakter. Sie waren zugleich Astronomen und Archivare; sie spielten eine Schlüsselrolle in der Vorbereitung, zeitlichen Festlegung, Durchführung und Aufzeichnung des imperialen Ahnenkultes, der offiziellen Opferriten und anderer höfischer Zeremonien.<sup>47</sup> Infolge der früh einsetzenden Euhemerisierung der Gottheiten „als vergottete Ahnen des Herrscher-Clans“ verbanden sich so Rolf Trauzettel beim Hofchronisten „die Aufgaben, die Rituale für den Ahnendienst aufzuzeichnen und die Orakeltexte zu verfassen, mit der, die politischen Staatsaktionen festzuhalten“.<sup>48</sup> Sima Qian charakterisiert seine relativ niedrige Stellung bei Hof in einem Brief folgendermaßen:

„Das Amt des Geschichtsschreibers, Astronomen und Kalendermachers liegt etwa zwischen dem des Wahrsagers und dem des Geisterbeschwörers.“<sup>49</sup>

Nach Étienne Balázs (1905–1963) bestand die Tätigkeit der Historiographen Chinas in der „gleichsam religiöse[n] Aufgabe, Tatsachen zu registrieren“, denn „prinzipiell hat jedes Dokument seinen Wert als Zeugnis vor der Ewigkeit der Nachwelt; seinen Namen zu bewahren und seine Spuren zu hinterlassen sichert eine Form des Weiter-

<sup>44</sup> W. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, hg. von H. van Ess (München, 2001): 38–39.

<sup>45</sup> Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 77.

<sup>46</sup> Im *Zhou li* („Riten der Zhou“) werden fünf Arten von Hofbeamten unterschieden, darunter die „*shi*“ 史; Sakamoto, *The Six National Histories of Japan*, 4.

<sup>47</sup> Wilkinson, *Chinese History*, 495.

<sup>48</sup> Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 77.

<sup>49</sup> Ibid., 80. 文史星曆，近乎卜祝之間。Aus dem „Brief an Ren Shaoqing“ (*Bao Ren Shaoqing shu* 報任少卿書) <http://ef.cdpa.nsysu.edu.tw/ccw/06/smc-r.htm>

lebens, die mindestens genauso wichtig ist wie der Ahnenkult“.<sup>50</sup> Um die religiöse Dimension der chinesischen Geschichtsschreibung zu erkennen, muß man sich außerdem die klassische Staats- und Herrschaftsdoktrin vor Augen führen.

Man ging im alten China von einer unverrückbaren Korrespondenz zwischen der moralischen und der sozialen Ordnung auf der einen und der natürlichen und kosmischen Ordnung auf der anderen Seite aus. Der Herrscher als Mittler zwischen Himmel, Erde und Menschen ist für die Aufrechterhaltung der sozialen und moralischen Ordnung verantwortlich; sind diese gestört, kommt es unausweichlich zu Katastrophen, d.h. zu Störungen der kosmischen Ordnung. Mitunter werden Naturkatastrophen, unglückverheißende Omina usw. eher als quasi energetische Störungen interpretiert, mal eher im Sinne einer Strafe des Himmels, denn eine moralische Ordnung entspricht dem *Willen des Himmels*. In jedem Fall können Katastrophen und ungünstige Omina als Zeichen dafür gedeutet werden, daß der Herrscher sein „Himmelsmandat“ (*tianming* 天命) verspielt hat.

Der große konfuzianische Denker Mengzi 孟子 (ca. 327–289 v. Chr.) hatte betont, daß der Herrscher als Himmelssohn (*tianzi* 天子) sein Mandat vom Himmel erhalte und die Befugnis zum Herrschen nicht von Mensch zu Mensch tradierbar sei.<sup>51</sup> Nur durch eine „Politik der Mit-Menschlichkeit“ (*renzheng* 仁政) erlangten die Herrschenden die Unterstützung des Volkes als Ausdruck des Himmlischen Willens.<sup>52</sup> Hat der Herrscher z.B. durch einen Mangel an Tugendhaftigkeit seine Legitimation verloren, tut der Himmel seinen Willen durch Zeichen kund, und die Absetzung des unwürdigen Herrschers ist eine selbstverständliche und legitime Konsequenz.<sup>53</sup> Eine gute Herrschaft ist also keine rein irdische Angelegenheit; und eine gute Herrschaft wird ermöglicht durch das Maßstäbe und Orientierung liefernde Wissen über die Geschichte.

Der Neo-Konfuzianer Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) formulierte um 1500 die Funktion der Historiographie folgendermaßen:

---

<sup>50</sup> É. Balázs, „Chinesische Geschichtswerke als Wegweiser zur Praxis der Bürokratie: Die Monographien, Enzyklopädien und Urkundensammlungen“, *Saeculum* 8, no. 2 3 (1957): 212.

<sup>51</sup> *MZ* IX.5

<sup>52</sup> *MZ* II.12

<sup>53</sup> *MZ* II.6; *MZ* II.8



„Das Sprechen über Ereignisse nennt man ‘Geschichte’; das Sprechen über den WEG nennt man ‘Klassiker’. [...] Die ‘Fünf Klassiker’ [des Konfuzianismus] sind ebenfalls nur Geschichte. Durch Geschichte erhellt man das Gute und das Schlechte zum Zwecke der Unterweisung und Ermahnung. Das Gute kann man als Maßstab nehmen; die Zeit hinterläßt ihre Spuren und zeigt so Gesetzmäßigkeiten auf. Das Schlechte kann man als Warnung nehmen; wenn man diese Warnungen befolgt und die [schlechten] Dinge ausmerzt, grenzt man damit das Böse ein.<sup>54</sup>

Interessanterweise kritisierte aber bereits im 14. Jahrhundert der japanisch buddhistische Historiograph Kokan Shiren 虎關師鍊 (1278–1346), von dem gleich noch ausführlicher die Rede sein soll, die konfuzianischen Historiker namentlich Ou Yangxiu 歐陽修 (1007–1072), Mitautor der *Neueren Geschichte der Tang* (*Xin Tang shu* 新唐書) und Autor der *Neueren Geschichte der Fünf Dynastien* (*Xin Wudai shi* 新五代史) dafür, z.B. Berichte über den Buddhismus zu unterschlagen. Damit verletzten sie ihre eigenen historiographischen Prinzipien, die da nach Shiren lauten:

Ein guter Historiker [...] erwähnt lobend das Gute und ermuntert die Nachwelt (zum Guten). Er redet voll Verachtung vom Üblen und warnt die Nachwelt (davor). Deswegen aber werden Gutes und Übles gemeinsam niedergeschrieben und nicht (vor der Nachwelt) verborgen.<sup>55</sup>

Tatsächlich geriet das „Prinzip der wahrheitsgemäßen Berichterstattung“ in der chinesischen Historiographie häufig in Konflikt mit einem anderen Prinzip, dem der „angemessenen Verschweigung“.<sup>56</sup> Bei aller Kritik an der praktischen Arbeit einiger konfuzianischer Hofhistoriographen teilt Shiren offenkundig deren Prinzipien. Auch für ihn hat Geschichtsschreibung eine didaktische und moralische Funktion.

---

<sup>54</sup> Vgl. Sh. Wang and F. Goodrich Henke, *The Philosophy of Wang Yang-Ming* (London/Chicago, 1916): 70.

<sup>55</sup> Bussho kankō kai (Hg.), *Dainihon Bukkyō Zensho, Vol. 101: Nihon Kōsōden Yōmon Shō Hoka Yonbu* 日本高僧傳要文抄外四部, 2. Aufl. (Tokyo, 1984): 373b.; zitiert nach U. Goch, *Abriß der japanischen Geschichtsschreibung* (München, 1992): 104.

<sup>56</sup> Dieses Prinzip wird auf Konfuzius zurückgeführt, der bei seiner Arbeit an den *Frühlings- und Herbstannalen* „absichtlich Schande und Makel dreier Kategorien von Personen unterdrückt“ haben soll: (1) Ehrenwerter, (2) Nahverwandter und (3) Würdiger. Yang, „Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung: Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der T’ang- bis zur Ming-Dynastie“, 202

## 2.2 Die Entwicklung der chinesischen Historiographie

Das älteste historiographische Genre Chinas ist die Annalistik; und das älteste erhaltene annalistische Werk sind die sogenannten „Frühlings- und Herbstannalen“ (*Chunqiu* 春秋) des Staates Lu, als dessen Herausgeber der Tradition zufolge Konfuzius selbst gilt. Der in der Früheren Han-Zeit (201 v.Chr. bis 9 n.Chr.) zum kanonischen Klassiker (*jing* 經)<sup>57</sup> erhobene Text listet äußerst knapp und trocken wichtige Ereignisse aus den Jahren 722 bis 481 v.Chr. in chronologischer Folge auf.<sup>58</sup> Die Annalistik blieb zwar ein wichtiges Kernelement der späteren, voll ausgereiften Standard-Historiographie, wurde aber durch weitere Elemente ergänzt. Den Maßstab für die gesamte vormoderne Historiographie lieferten im 2. und 1. Jahrhundert v.Chr. die Hofastronomen und Bibliothekare Sima Tan 司馬談 (-110 v.Chr.) und dessen Sohn Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–86 v.Chr.).

Der „Großhistoriograph“ Sima Qian teilte seinen Stoff im *Shiji* 史記, den „Aufzeichnungen des Historiographen“, erstmals in fünf Gruppen ein:

1. in „Basisannalen“ (*benji* 本紀): d.i. chronologisch geordnete Biographien von Kaisern, in die alle bedeutenden historischen Ereignisse eingearbeitet sind,
2. „Chronologische Tabellen“ (*nianbiao* 年表),
3. „monographische Abhandlungen“ (*shu* 書) über verschiedene Themen,
4. „Erbhäuser“ (*shijia* 世家): zum größten Teil Biographien von Edelleuten,
5. „Aneinandergereihte Biographien“ (*liezhuan* 列傳): d.i. überwiegend Biographien nicht-adeliger Männer.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Im Jahr 124 wurden die „Fünf Klassiker“ von Kaiser Wudi 武帝 (r. 141/140–87/86) zum Kanon der Ausbildung von „Doktoren“ (*boshi* 博士) an der staatlichen Hochschule erklärt: (1) *Yijing* 易經 („Buch der Wandlungen“); (2) *Shijing* 詩經 („Buch der Lieder“); (3) *Shujing* 書經 („Buch der Urkunden“); (4) *Liji* 禮記 („Aufzeichnungen der Riten“); (5) *Chunqiu* 春秋 („Frühlings- und Herbstannalen“)

<sup>58</sup> Wilkinson, *Chinese History*, 496.

<sup>59</sup> W. Bauer, „Icherleben und Autobiographie im älteren China“, *Heidelberger Jahrbücher* 8 (1964): 18–19, Wilkinson, *Chinese History*, 501. Der Einteilung folgten die Historiographen der nachfolgenden Jahrhunderte weitestgehend. Siehe Anhang.

Die nachfolgenden Historiographen folgten Sima Qians Ordnungsprinzip weitestgehend, aber mit kleineren Modifikationen.<sup>60</sup> Die 24, durch Kaiser Qianlong 乾隆 (1711–1799) im 18. Jahrhundert quasi kanonisierten Dynastiegeschichten, die bis ins gleiche Jahrhundert hinein nach Sima Qians Vorgaben verfaßt wurden, werden als „offizielle Historiographien“ (*zhengshi* 正史) oder „Standardgeschichten“ betrachtet. Zwar ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, wie Sima Qian die Arbeit an seinem Geschichtswerk im Einzelnen durchgeführt hat,<sup>61</sup> doch für nachfolgende Historiographen war die Vorgehensweise recht klar festgelegt. Yang beschreibt die Tätigkeit der chinesischen Hofhistoriographen wie folgt:

„Das wichtigste offizielle Dokument war das ‘*qiju zhu* [起居注]’ oder ‘Tagebuch von Tätigkeit und Ruhe’ jedes Kaisers, von amtlichen Historikern geführt, die mit dieser Aufgabe besonders betraut wurden. Die aufeinanderfolgenden ‘Tagebücher von Tätigkeit und Ruhe’ dienten unter Zuhilfenahme anderen Materials, unter dem die ‘*Shizheng ji* [時政記]’ oder ‘Aufzeichnungen der laufenden Regierungsangelegenheiten’ hervorragten, die von den höchsten Ministern oder ihren Untergebenen angefertigt wurden, als Hauptquelle für die Kompilatoren der ‘*Rili* [日歷]’ oder ‘Täglichen Berichte’; diese ihrerseits wurden die Hauptquelle für die Kompilatoren der ‘*Shilu* [實錄]’ oder ‘Wahren Aufzeichnungen’ des Kaisers. Sowohl die ‘Täglichen Berichte’ als auch die ‘Wahren Aufzeichnungen’ waren im Chronikstil abgefaßt; jedoch wurden Biographien bedeutender Persönlichkeiten den Eintragungen ihres Todes hinzugefügt. Biographische Informationen konnte man offiziellen und privaten Quellen entnehmen, wie z.B. einer Grabinschrift oder Familiengeschichte. Auf der Grundlage dieser Werke und anderer Regierungskompilationen wie den gesammelten Urkunden, bekannt als *huiyao* [會要] oder *huidian* [會典] (unter der Yuan-Dynastie das ‘*Jingshi dadian* [經世大典]’), ließen gewisse Dynastien ihre offiziellen Historiker eine ‘*guoshi* [國史]’, ‘Staats-’ oder ‘Nationalgeschichte’, kompilieren, welche die Merkmale des zusammengesetzten Stils [d.i. des „annalistisch-biographischen“ (*jizhuan* 紀傳) Stils; C.K.] trug.“<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Siehe Anhang.

<sup>61</sup> W. H. Nienhauser, „A Note on a Textual Problem in the *Shih-Chi* and Some Speculations Concerning the Compilation of the Hereditary Houses“, *T'oung Pao Revue Internationale de Sinologie* 6, no. 1 (2003): 42.

<sup>62</sup> Yang, „Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung: Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der T'ang- bis zur Ming-Dynastie“, 197 (Schreibweisen angepaßt). Siehe auch Ch. Hartman, „The Reluctant Historian: Sun Ti, Chu Hsi, and the Fall of Northern Sung“, *T'oung Pao - Revue Internationale de Sinologie* 6, no. 1 (2003): 101.

Aufgabe des Historiographen war es also, die vorhandenen Quellen in Augenschein zu nehmen, zu ordnen und durch sinnvolle Zusammenstellung einen quellengerechten Bericht zu schaffen. Für den Historiographen galt dabei die konfuzianische Maxime, nichts Neues zu schaffen, sondern Altes zu überliefern.<sup>63</sup> Er war weniger Autor als „Komponist“, um den Hamburger Sinologen Michael Friedrich zu zitieren. Die politische oder moralische Bewertung einer Person, eines Ereignisses usw. erfolgte dementsprechend primär durch Auswahl und Zusammenstellung des vorhandenen Materials. Wann immer der Historiograph es für angemessen befand, seine persönliche Bewertung einzubringen, machte er diese in der Regel als solche kenntlich.<sup>64</sup> „Lob und Tadel“ (*baobian* 褒貶) auszusprechen war eine Hauptaufgabe der Historiographen.<sup>65</sup> Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß die verbeamteten Historiker bezahlt wurden, „um ihre Herren zu verherrlichen und die abgedankte Dynastie zu verunglimpfen“.<sup>66</sup> Längst verstorbene Herrscher einer vergangenen Dynastie konnte man gefahrlos kritisieren und ihr Scheitern *ex post* als unvermeidliches Resultat des Entzugs des „Mandats des

<sup>63</sup> „Der Meister sprach: ‘Ich überliefern und schaffe nicht [Neues]; ich glaube an das Altertum und liebe es’. „子曰：「述而不作，信而好古 (Lunyu 論語 VII.1). Siehe auch Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 78. Vgl. auch Balázs, „Chinesische Geschichtswerke als Wegweiser“, 211.

<sup>64</sup> Wm. Th. De Bary, Wing-tsit Chan, B. Watson (Hgg.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1 (New York, 1960): 228–29. Ban Gu führte in seiner *Geschichte der Han* die Formel, „Die Würdigung (*zan* 贊) lautet“, ein, die nicht nur in der säkularen Historiographie, sondern auch in zahlreichen buddhistischen Geschichtswerken oder Vitensammlungen aufgegriffen wurde. Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 87. Alternativ zur „Würdigung“ benutzten buddhistische Hagiographen wie Huijiao zudem andere Begriffe mit entsprechender Bedeutung wie *lunyue* 論曰, „die kritische Beurteilung lautet...“ etc. Während nach der frühen chinesischen Literaturtheorie „die Würdigung“ (*zan* 贊) auch kritische Anmerkungen enthalten durfte, sollte die eng verwandte „Lobrede“ oder das „Enkomion“ (*song* 頌) – Liu Xie bezeichnet die „Würdigung“ als Untergattung des „Enkomions“ – ausschließlich (wie auch Liu Xies Literatenkollege Prinz Xiao Tong in seinem *Wenxuan* [Ausgewählte Texte; um 530] feststellt) –, verdienstvolle Taten bekannt machen und Leistungen preisen. J. R. Hightower, „The *Wen Hsüan* and Genre Theory“, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20, no. 3–4 (1957): 521. X. Liu, *The Literary Mind and the Carving of Dragons: A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature* (Hong Kong, 1983 [1959]): 104–105. Als unzulässig empfindet es Liu Xie (102/103) daher, wenn *song* nicht nur zum Aussprechen von Lob, sondern auch von Tadel benutzt werden. Neben *zan* und *song* bot das Genre der erstmals von Ban Gu benutzten *shu* 述 („Erläuterung, Darlegung“) Gelegenheit, eine eigene Stellungnahme abzugeben, im Falle der *shu* in Form kurzer Gedichte.

<sup>65</sup> Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 87.

<sup>66</sup> Balázs, „Chinesische Geschichtswerke“, 212.

Himmels“ interpretieren. Andererseits bedeutet oder impliziert doch wenigstens die Zusammenstellung der Geschichte einer vergangenen Dynastie deren Anerkennung als legitime Dynastie.<sup>67</sup> Eine „bewußte Anwendung des Prinzips fand, systematisch und in großem Maßstab, erst unter den Song-Gelehrten statt“,<sup>68</sup> auch wenn es theoretisch seit der Han-Dynastie galt.

Drei der fünf Abteilungen des *Shiji* sind im wesentlichen Aneinanderreihungen von Biographien; und in der nachfolgenden Historiographie sollten sich die „Basisannalen“ und die „Aneinandergeordneten Biographien“ als die mit Abstand wichtigsten Genres erweisen, weswegen man den Stil der „offiziellen Geschichtsschreibung“ auch als „zusammengesetzten annalistisch-biographischen (*jizhuan* 紀傳) Stil“ bezeichnet.<sup>69</sup> Die immense Bedeutung der Geschichtsschreibung in der chinesischen Kultur und die starke Betonung des Biographischen darin dürfte neben den bereits angedeuteten vor allem die folgenden zwei Gründe haben: (1) Die Erinnerung an die Altvorderen lebendig zu halten, war ein Erfordernis des ausgeprägten Ahnenkultes in China; (2) Die im Konfuzianismus geforderte Selbstkultivierung der herrschenden Individuen setzte das Erlernen der überlieferten Normen und des beispielhaften Verhaltens der Weisen und Altvorderen voraus. Man könnte wohl von einem „historiographischen und biographischen Imperativ“ in der chinesischen Kultur sprechen, und gerade die Biographie ist – wie Peter Olbricht betont – im alten China kultischen Ursprungs.<sup>70</sup>

### 2.3 Charakteristika der chinesischen Geschichtsschreibung

Nach Étienne Balázs „besteht der bezeichnende Zug der chinesischen Geschichtsschreibung“ in „ihrem stereotypen Charakter“, der sich erstens aus dem „Fehlen einer persönlichen Note – das Individuum wird von der Gruppe aufgesogen und geht in ihr auf, ist ihr verkleinertes Abbild“ ergibt, und zweitens aus dem „Fehlen der Abstraktion, die eine Synthese herbeiführen würde – das konkrete Detail herrscht vor und versperrt trotz vielfacher Wiederholung den Blick auf das Allgemeine.“ Balázs weist sogleich darauf hin, daß dieser „zweifache Mangel“ der chinesischen Geschichtsschreibung nur

---

<sup>67</sup> Yang, „Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung“, 196.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>70</sup> P. Olbricht, „Die Biographie in China“, *Saeculum* 8, no. 2–3 (1957): 225.

aus westlicher Sicht einer sei. Als Hauptursache für den stereotypen Charakter der traditionellen chinesischen Historiographie macht Balázs die folgenden drei Hauptfaktoren aus:

1. Die Einteilung der Geschichte nach Dynastien,
2. die Existenz einer amtlichen, besoldeten und abhängigen Geschichtsschreibung,
3. die herkömmliche Zitierweise, die darin besteht, „niemals ein Dokument zusammengefaßt wiederzugeben, sondern es zu zitieren“.<sup>71</sup>

Die chinesische Historiographie weist außerdem nach Wilkinson grob gesagt vier Hauptmerkmale auf:

1. Chinesische Historiographen waren üblicherweise Konfuzianer und Beamte. Ihren Fokus richteten sie auf die Angelegenheiten des Staates. Es handelte sich also um Aufzeichnungen über die Staatsgeschäfte der kaiserlichen Regierung, die auf offiziellen Dokumenten basierten, nicht etwa auf Augenzeugenberichten oder ähnlichem.
2. Chinesische Historiographie war aufs engste verbunden mit der orthodoxen Staatsideologie, ihr Hauptzweck war die Darstellung „korrekter Sukzession“ (*zhengtong* 正統) in der Herrschaft und die darauf basierende Legitimierung einer neuen Dynastie. Historiographie war damit auch eine euhemeristische Fortschreibung des Mythos, indem sie die Götter als „vergottete Ahnen der Herrscher-Clans sozusagen per definitionem euhemerisiert[e]“.<sup>72</sup> Außerdem diente die Geschichtsschreibung dem Festhalten von Präzedenzfällen, an denen man sich politisch und moralisch orientieren konnte.
3. Chinesische Historiographie war stark moralisch und belehrend; die Aufgabe des Historiographen war es, Lob und Tadel (*baobian* 褒貶) auszusprechen, wobei konfuzianische Maßstäbe angesetzt wurden.
4. alles was im Konflikt mit den Charakteristika (2) und (3) stand, wurde erbarmungslos ausgeschieden.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Balázs, „Chinesische Geschichtswerke“, 210.

<sup>72</sup> Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 77.

<sup>73</sup> Wilkinson, *Chinese History*, 490–91.

Angesichts der stark biographischen Orientierung des *Shiji* kann es nicht verwundern, daß die klassische „annalistisch-biographische“ (*jizhuan* 紀傳) Historiographie im Sinne Sima Qians den Maßstab auch für fast alle biographischen Genres der chinesischen Literatur einschließlich der buddhistischen Hagiographie bildete. Nur wer eine Sammlung religiöser Biographien nach den Grundsätzen der etablierten Formen verfaßte, durfte hoffen, daß sein Werk und damit seine Religion als respektables und förderungswürdiges Element der chinesischen Zivilisation erschien.

## 2.4 Grundlagen der buddhistischen Geschichtsschreibung und Biographik in China

Daß es den Kompilatoren der ersten buddhistischen Vitensammlungen genau darum ging, den Buddhismus als wertvolles Element der chinesischen Kultur zu präsentieren und damit seine Stellung zu sichern, ist offenkundig. Aus der Zeit vor dem frühen 6. Jahrhundert sind leider keine Sammlungen buddhistischer Mönchsviten aus China erhalten, obwohl solche damals bereits in Umlauf waren.<sup>74</sup> Die erste echte, immerhin fragmentarisch erhaltene Sammlung von

---

<sup>74</sup> Allerdings gibt es deutliche Hinweise darauf, daß welche existiert haben müssen. In seiner Biographie Huijiaos erwähnt Daoxuan, daß zu dessen Zeit, also zwischen 519 und 530 (siehe unten), zahlreiche Kopien eines *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche) in zehn Bänden in Umlauf waren. Als Autor des Werkes nennt Daoxuan den hohen Beamten und Historiker Pei Ziye 裴子野 (467–528). Unklar ist, ob es sich dabei um das *Zhongseng zhuan* 眾僧傳 in zwanzig Bänden handelt. Die *Ältere Geschichte der Tang* erwähnt darüber hinaus eine weitere Vitensammlung von Pei Ziye mit dem Titel *Mingseng lu* 名僧錄 („Notizen über namhafte Mönche“; 15 *juan*). Wright vermutet, daß Huijiao den heute verlorenen Text kannte und im Vorwort zu seinem *Gaoseng zhuan* (s.u.) von 519 implizit kritisierte. A. F. Wright, „Biography and Hagiography: Hui-Chiao's Lives of Eminent Monks“, in: *Buddhism in Chinese History*, hg. von R. M. Soles (New York, 1990): 100. In seinem Vorwort erwähnt Huijiao namentlich eine Reihe von Vitensammlungen und Werken, die unter anderem hagiographische Berichte über buddhistische Mönche enthalten. Als Vitensammlungen im engeren Sinne scheinen folgende Texte in Betracht zu kommen: (1) *Gaoyi shamen zhuan* 高逸沙門傳 (spätes 4. Jh.; fragmentarisch im *Shishuo xinyu* erhalten) von Faji 法濟; (2) *Sengzhuan* 僧傳 (unbekannt) von Fa'an 法安 (454–498); (3) „Biographien von Pilgern“ (*youfang* 遊方; unbekannt) von Sengbao 僧寶; (4) [*Jiangdong mingde zhuan* 江東名德傳?] (verloren) von Fajin 法進; (5) *Dongshan sengzhuan* 東山僧傳 (verloren) von Xi Chao Jingxing 希超景興 (336–377); (6) *Lushan sengzhuan* 廬山僧傳 (verloren) von Zhang Xiaoxiu 張孝秀 (479–520); (7) *Shamen zhuan* 沙門傳 (verloren) von Lu Gao 陸杲 (450–523) (T 50, 418b c); Wright, „Biography and Hagiography“, 100–107.

Viten buddhistischer Mönche wurde während der Liang-Dynastie zwischen 510 und 518 von dem Mönch Baochang 寶唱 (Lebensdaten unbekannt) verfaßt. Die Sammlung trägt den Titel „Biographien namhafter Mönche“ (*Mingseng zhuan* 名僧傳). Der japanische Mönch Sōshō 宗性 (1202–1278) vom Kasagidera hat Baochangs Register, wichtige Passagen, Erklärungen usw. zusammengefaßt und daraus eine einbändige Schrift mit dem Titel *Meisōden shō* 名僧傳抄 (Auszüge aus den Biographien namhafter Mönche) erstellt.<sup>75</sup> Daß der Text nicht vollständig erhalten geblieben ist, dürfte auch damit zusammenhängen, daß er bereits unmittelbar nach seinem Erscheinen von dem gelehrten Mönch Huijiao massiv kritisiert worden war. Huijiao 慧皎 (497–554) selbst war es dann, der mit seinem kurz nach dem *Mingseng zhuan* veröffentlichten *Liang gaoseng zhuan* 梁高僧傳 den Standard für Sammlungen buddhistischer Mönchsbiographien in China bis in die Neuzeit setzte. Für die buddhistische Historiographie hatte Huijiao eine ähnliche Bedeutung wie Sima Qian für die Standard-Geschichtsschreibung. Im 7., 10. und 17. Jahrhundert wurden jeweils neue buddhistische Viten-Sammlungen als bewußte Fortsetzung des *Gaoseng zhuan* zusammengestellt.

Es ist offenkundig, daß Huijiao den Vorgaben des Großhistoriographen folgen wollte, auch wenn sich erst Zanning 贊寧 (919–1001 od. 1002) im Vorwort zu seinem *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 explizit zur Vorbildfunktion Sima Qians und Chen Shous 陳壽 (233–297), des Autors der „Geschichte der Drei Reiche“ (*Sanguo zhi* 三國志), bekennt.<sup>76</sup> Indem Huijiao und seine Nachfolger ihren Viten den Gattungsbegriff „*zhuan* 傳“ zuwiesen und nicht etwa den der „Basis-Annalen“ oder „Erbhäuser“ , vermieden sie es, der Anmaßung beschuldigt zu werden, denn die Abteilung der „Aneinandergereihten Biographien“ (*liezhuan* 列傳) behandelte in der weltlichen Historiographie die kaiserlichen Untertanen.<sup>77</sup> Zum Verdruß der Buddhisten wurden buddhistische Mönche von Nonnen ganz zu schweigen in der weltlichen Historiographie aber nur in seltenen

<sup>75</sup> Sōshōs Arbeit basiert auf einer Kopie des *Mingseng zhuan*, welches in der Bibliothek des Tōnanin, eines Sub-Tempels des Tōdaiji von Nara, aufbewahrt worden war (ZZ-X77, no. 1523, p. 362c15 c17).

<sup>76</sup> „If [the Song Biographies] contains admirable and accurate accounts, this is because I have imitated Chen Shou. And if it includes egregious errors and misinterpretations of scripture, then I have done a disservice to Sima Qian.“ (*Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳; T50, no. 2061, p. 709a29 709b02); zitiert nach J. Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu, 1997): 6 7.

<sup>77</sup> Vgl. auch Goch, *Abriß der japanischen Geschichtsschreibung*, 93.



Ausnahmen<sup>78</sup> als erinnerungswürdige Untertanen mit eigenen Biographien gewürdigt.<sup>79</sup> Huijiao und seine Nachfolger Daoxuan 道宣 (596–667), Zanning und Ruxing 如惺 (aktiv um 1600) übernahmen also aus der weltlichen Historiographie nach Sima Qians Modell lediglich den fünften der fünf Hauptteile. Huijiao, Daoxuan und Zanning teilten ihre Protagonisten in zehn Gruppen je nach dem Feld ihrer Spezialisierung ein. Ruxing dagegen wich von diesem Muster ab und unterteilte seine Protagonisten in nur drei Kategorien.<sup>80</sup>

Bei aller Orientierung am Vorbild Sima Qians konnten sich Huijiao und seine Nachfolger bei ihrer praktischen Arbeit nur bedingt an die Methoden der Hofhistoriographen halten, da sie kaum Zugriff auf die in den staatlichen Archiven verwahrten Quellen gehabt haben dürften – abgesehen davon, hätten sie dort kaum relevantes Material gefunden. Welche Quellen verarbeiteten also Huijiao und seine Nachfolger?

In seinem Vorwort zum *Song gaoseng zhuan* äußert sich Zanning wie folgt zu den von ihm konsultierten Quellen-Arten:

Einige [Berichte] beruhen auf Totenklagen und Grabinschriften, einige können sich auf Monographien und Aufzeichnungen berufen, andere wieder stützen sich auf Informationen königlicher Gesandter oder sie sind durch alte Leute auf uns gekommen. Auch habe ich verschiedene Klassiker und Traktate sorgfältig untersucht und verglichen und habe wie bei Geschichtsbüchern dies Werk zusammengestellt....<sup>81</sup>

Shinohara Kōichi<sup>82</sup> hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß die buddhistischen Hagiographen aber vor allem auf zwei Arten von

<sup>78</sup> Z.B. Xuanzang 玄奘 und Shenxiu 神秀 (und in dem Zusammenhang Hongren 弘忍, Huineng 慧能, Puji 普寂 und Yixing 一行) im letzten Teil der *liezhuan* (unter der Rubrik „fanggi 方伎“; „Kunstfertigkeit“) in der „Älteren Geschichte der Tang“ (*Jiu Tang shu* 舊唐書).

<sup>79</sup> Das ist durchaus nicht selbstverständlich, denn immerhin hatten buddhistische Werke in Kaiser Qianlongs *Umfassender Bibliothek der Vier Schätze* (*Siku quanshu* 四庫全書) von 1772–1782, ihren Platz in der Abteilung „Philosophen (zizi)“ gefunden.

<sup>80</sup> (1) Übersetzer (*yijing* 譯經), (2) Exegeten (*jiexi* 解義) und (3) Meditierender (*xichan* 習禪). Insgesamt enthält der Text 119 Haupt- und 60 Zusatzbiographien.

<sup>81</sup> T50, no. 2061, p. 709c22–709c25; zit. nach H. Schmidt-Glintzer, *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation Buddhistischer Universalgeschichten in China* (Wiesbaden, 1982): 9 (leicht geändert).

<sup>82</sup> K. Shinohara, „Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories“, in: Ph. Granoff & K. Shinohara (Hgg.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia* (Oakville et al., 1988).

Quellen zurückgriffen, nämlich auf Grabinschriften und auf Wunderberichte. Nach Uytfanghes Definition handelt es sich dabei also (a) um urkundliche Quellen und (b) um erzählende Quellen,<sup>83</sup> wobei jedoch auch hier die Grenzen fließend sind. Die Gattungsregeln der verwendeten Quellen mußten natürlich den Charakter der buddhistischen Biographik entscheidend prägen. So sind Grabinschriften ihrem Wesen nach idealisierende, panegyrische Texte, in denen die Leistungen und Verdienste des Verstorbenen festgehalten werden sollten. In der Regel entstand eine Mönchsvita in China wie in Japan in einem zweistufigen Prozeß: (1) die Schüler des Verstorbenen trugen Informationen zusammen und schrieben auf dieser Basis einen Bericht über dessen Leben und Taten (*xingzhuang* Hanawa Hokinoichi; Jap. *gyōjō*).<sup>84</sup> (2) Dieser Bericht bildete dann die Grundlage für die Abfassung einer meist kürzeren, stilistisch den Regeln des Genres entsprechende Biographie (*zhuan* 傳; Jap. *den*) durch einen ausgebildeten Schreiber.<sup>85</sup>

Die Hinterbliebenen im Falle buddhistischer Mönche gewöhnlich die Schüler dürften reichlich vom Prinzip der „angemessenen Verschweigung“ Gebrauch gemacht und kaum negative Aspekte der Persönlichkeit des Verstorbenen, dessen Fehlverhalten und Mißerfolge niedergeschrieben haben. Das dem Schreiber vorliegende Material enthielt also ausschließlich positive Angaben, die vom Schreiber wiederum in eine wohlklingende, den literarischen Normen entsprechende Form gebracht wurden. Zum zweiten mag die Tatsache, daß in den meisten Fällen ein Beamter die Grabinschriften in ihrer Endgestalt verfaßte,<sup>86</sup> deren Charakter insofern geformt haben, als

<sup>83</sup> Uytfanghe, „Heiligenverehrung Ii (Hagiographie)“, 152–54.

<sup>84</sup> Ein prominentes Beispiel für eine solche Darstellung von Leben und Wirken eines berühmten Mönchs ist die illustrierte Biographie des buddhistischen Reformers Hōnen 法然 (1133–1212), das *Hōnen Shōnin gyōjō ezu* 法然上人行狀繪圖. Der Text ist enthalten in: Etani Ryūkai, *Chokushu Goden: Hōnen Shōnin Gyōjō Ezu* 勅修御伝・法然上人行狀繪図 (Kyoto, 1972), Ikawa Jōkei (Hg.), *Hōnen Shōnin Den Zenshū* 法然上人傳全集 (Kyoto, 1978). Für die reichen Illustrationen siehe Komatsu Shigemitsu (Hg.), *Hōnen Shōnin Eden* 法然上人絵伝, 3 Bde., *Zoku Nihon No Emaki* 続日本の絵巻 (Tokyo, 1990). Für eine Übersetzung siehe H. H. Coates & Ryūgaku Ishizuka (Hgg.), *Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*, 5 Bde. (Kyoto, 1949).

<sup>85</sup> Im Nachwort zu seiner Biographie des japanischen Tendai-Patriarchen Enchin – das *Chishō Daishi den* 智證大師傳 –, beschreibt der Literatenbeamte Miyoshi Kiyoyuki 三善清行 (847–918) diesen Prozeß in einiger Ausführlichkeit. Siehe Hanawa Hokinoichi (Hg.), *Zoku Gunsho ruijū* 續群書類従, 3. Aufl., 30 Bde. (Tokyo, 1957–1959), Bd. 8/2: 717. Diesen Hinweis verdanke ich Wolfgang Schamoni.

<sup>86</sup> In vielen Fällen geben die Hagiographen Grabinschriften als ihre Quelle an und

dieser sich naheliegenderweise vor allem für die Beziehungen des verstorbenen Mönches oder der Nonne zu Angehörigen des Hofes interessierte.<sup>87</sup> Am unkritisch panegyrischen Charakter der buddhistischen Mönchsviten wurde mitunter sogar innerhalb des Ordens Kritik geübt. So begründete der gelehrte japanische Shingon-Mönch Gengō 元杲 (914–995) vom Daigoji im 10. Jahrhundert seinen Entschluß, eine *Autobiographie* zu verfassen, folgendermaßen:

Ich habe gehört, daß die Beamten Mönchsbiographien verfassen. Die Betreffenden sind dann bereits tot. Man erfragt ihre Handlungen bei den zurückgebliebenen Schülern. Das eine oder andere wissen diese nicht genau, so daß sie übertreiben oder verschweigen. Beides ist bedauerlich.<sup>88</sup>

In vielen Mönchs-Viten fehlt jedoch jeglicher Hinweis auf eine zugrundeliegende Grabinschrift, und der Herausgeber gibt zudem an, daß die Todesumstände und -daten des Protagonisten unbekannt seien. In diesen Fällen muß der Kompilator auf andere Quellen zurückgegriffen haben, in der Regel wohl auf Wunderberichte, die entweder mündlich oder schriftlich tradiert wurden.

Die Kompilatoren der Vitensammlungen geben nicht selten ihre Quellen an, und der Anteil der Sammlungen von Wundergeschichten ist in der Tat beachtlich. In vielen Fällen wurden Wundergeschichten in eine biographische Form gezwängt, insofern konkrete Angaben über Orte und Zeiten, sowie die Herkunft des wunderwir-

---

nennen sogar explizit den Namen des verantwortlichen Verfassers, vor allem dann, wenn dieser ein namhafter Schreiber war und damit das Prestige des Protagonisten weiter zu erhöhen versprach. Ein prominentes Beispiel ist die mutmaßlich älteste Quelle über das Leben des berühmten chinesischen Mönchs Huiyuan 慧遠 (334–416), bei der es sich um eine Grabinschrift (*ming* 銘) handelt, die Zhang Ye 張野, ein Laienanhänger Huiyuans, nach dessen Tod verfaßt hatte. Das sogenannte *Yuan Fashi ming* 遠法師銘記 ist in Liu Xiaobiao 劉孝標 Kommentar zum *Shishuo xinyu* 世說新語 enthalten.

<sup>87</sup> Shinohara vermutet, daß sich hieraus die Betonung der guten Kontakte der Ordensleute zu höchsten Kreisen der säkularen Gesellschaft in der buddhistischen Hagiographie erkläre Shinohara, „Two Sources of Chinese Buddhist Biographies“, 122. Allerdings lag die Hervorhebung dieser Beziehungen durchaus auch im Interesse des Saṅgha selbst, der stets um seine Anerkennung in der chinesischen Gesellschaft kämpfen mußte. Gute Kontakte zur Elite des Landes boten die beste Legitimation der Institution, deren Fremdartigkeit und Autonomie stets das Mißtrauen gerade der Beamtschaft erregte.

<sup>88</sup> Nach W. Schamoni, „Weibliche Autobiographie vs. männliche Biographie? Die Japanischen ‘Hofdamentagebücher’ des X./XI. Jahrhunderts“, in: W. Berschin & W. Schamoni (Hgg.), *Biographie – So der Westen wie der Osten?* (Heidelberg, 2003): 66.

kenden Protagonisten gemacht werden. Die quasi-biographische Form ließ die Wundergeschichten „offizieller“ und glaubwürdiger erscheinen und erleichterte damit zugleich deren Aufnahme in religiöse Vitensammlungen,<sup>89</sup> die ja eben nicht als Sammlungen wundersamer und Anekdoten, sondern als Geschichtswerke konzipiert waren. Der spezifische Charakter und Zweck beider Quellenarten Grabinschriften und Wunderberichte drückte der buddhistischen Hagiographie Ostasiens ihren Stempel auf. Das Ergebnis sind „standardisierte Biographien“, die, wie Ulrich Goch konstatiert, „nicht das Individuum an sich [beschreiben], sondern als Teil eines übergeordneten Ganzen, d.h. als Träger bestimmter Funktionen in einem größeren sozialen Verband.“<sup>90</sup> Im Fall religiöser standardisierter Biographien handelt es sich nach meiner Definition um „Hagiographien“. Bei aller Standardisierung gibt es zwischen den einzelnen Biographien allerdings deutliche Unterschiede, was damit zusammenhängen dürfte, daß die Kompilatoren auf Quellen unterschiedlichen Charakters zurückgreifen mußten. Da chinesische Biographen und Historiographen wie gesagt nichts Neues schaffen, sondern Altes überliefern wollten und sich weniger als Autoren denn als „Komponisten“ verstanden, waren sie in hohem Maße von dem ihnen zur Verfügung stehenden Material abhängig. Die Quellentreue der Kompilatoren konnte so weit gehen, daß zwei sich widersprechende Berichte hintereinander wiedergegeben, mitunter auch kritisch diskutiert wurden; auch hier lieferte Sima Qian das Vorbild.<sup>91</sup>

Eine standardisierte religiöse Biographie in den *Gaoseng zhuan* ist idealtypisch eine Mischung aus einem knappen Biogramm, und einer oder mehrerer erbaulichen Erzählungen, die in das Biogramm eingearbeitet sind. Das meist ziemlich trockene Biogramm weist in der Regel folgende Merkmale auf:

- Die Person bzw. Vita des Protagonisten bildet den Kern des Textes
- Der Text folgt einer absoluten Chronologie und er enthält eine lineare Aneinanderreihung von Daten

---

<sup>89</sup> Shinohara, „Two Sources of Chinese Buddhist Biographies“, 131.

<sup>90</sup> Goch, *Abriß der Japanischen Geschichtsschreibung*, 93.

<sup>91</sup> Dieser hatte z.B. in seinem Bericht über Laozi verschiedene Versionen über dessen biographischen Hintergrund nebeneinandergestellt. Siehe A. C. Graham, „The Origins of the Legend of Lao Tan“, in: L. Kohn & M. LaFargue (Hgg.), *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching* (New York, 1998).

Dabei ist es das Ziel des Textes, die Meriten des Protagonisten aufzuzeigen, um damit seine Nachahmungs- und/oder Verehrungswürdigkeit zu belegen; dementsprechend werden Tugenden und Leistungen explizit aufgezählt.<sup>92</sup>

Nicht selten nehmen allerdings wundersame Episoden aus dem Leben des Protagonisten einen breiteren Raum ein als biographische Daten. In der Regel können wir in diesen Fällen davon ausgehen, daß dem „Komponisten“ bei seiner Arbeit nur oder überwiegend Wunderberichte zur Verfügung standen.

Erbauliche Erzählungen weisen im Gegensatz zum klassischen Biogramm idealtypisch folgende Merkmale auf:

- Eine relative Chronologie dominiert vor einer absoluten.
- Die Geschichten weisen oft eine komplexe narrative Struktur auf und folgen den Regeln einer universalen narrativen Grammatik.<sup>93</sup>
- Den Kern des Textes bildet eine Episode [oder mehrere Episoden], die das Ziel haben, die Wirksamkeit einer bestimmten Praxis oder Tugend, eines religiösen Konzepts etc. exemplarisch zu demonstrieren. Daraus folgt, daß der Protagonist auch ein Mensch von fragwürdiger Tugend sein kann, der z.B. trotz seiner mangelnden moralischen Qualitäten durch eine bestimmte Praxis errettet wird.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Vergleiche auch Trauzettels kritische Beschreibung des *liezhuan*-Genres innerhalb der chinesischen Historiographie: „Alle Wesensmerkmale finden sich hier wie dort: chronologischer Ablauf, fast ausschließliche Beschränkung auf das Geschehen innerhalb der Beamtenhierarchie, Markierung durch Ereignisse, die oft von geringer Tragweite sind, Belebung durch (zum Teil wohl erfundene) Dialoge, Auszüge aus Memoranden und Einschubung von Anekdoten mit pädagogischer Pointe.“ Einen gewissen Vergleich mit den *vitae* des europäischen Mittelalters halten die besten Beispiele vielleicht noch stand, doch fehlt auch diesen die Fähigkeit, den Personen Tiefendimensionen zu verleihen. Die überzeugendsten Leistungen in der *liezhuan*-Gattung sind bemerkenswerterweise in den Anfängen gelungen, nämlich im Biographien-Teil des *Shiji*. Später gerieten die Biographien mehr und mehr zu schematischen Abrissen von Karrierestationen von hohen Beamten, die nur durch eingestreute Anekdoten etwas aufgelockert wurden.“ Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 85–86.

<sup>93</sup> Vgl. F. Schüle in & J. Stückrath, „Erzählen“ in: H. Brackert & J. Stückrath (Hgg.), *Literaturwissenschaft: Ein Grundkurs* (Reinbek, 1997): 57–58. Siehe auch W. Kahl, *New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (Göttingen, 1994): 45.

<sup>94</sup> Zu den unterschiedlichen Funktionen der Setsuwa-Sammlungen siehe auch W. M. Kelsey, *Konjaku Monogatari-Shu* (Boston, 1982). (1) „for use by Buddhist preachers for the instruction of the audience“, (2) „for the entertainment of their

- Die Tugenden und Leistungen des Protagonisten werden eher implizit bzw. exemplarisch anekdotenhaft veranschaulicht.

Wie gesagt: In den meisten Fällen stellen die Hagiographien in den *Gaoseng zhuan* eine Mischung aus Biogramm und erbaulicher Erzählung dar. Welches Format überwiegt, hängt wohl im wesentlichen davon ab, ob die Vita eher auf Inschriften oder ähnlich „amtlichen“ Quellen beruht oder eher auf Wundergeschichten. Unabhängig davon erfahren wir mehr über die Ideale und Weltanschauungen des sozialen Verbandes, innerhalb dessen die Vita zusammengestellt wurde, als über tatsächliche historische Ereignisse. Entgegen dem ersten Anschein haben die standardisierten religiösen Biographien einen stark präskriptiven, normativen Charakter, was für die Beurteilung des Quellenwertes von entscheidender Bedeutung ist.<sup>95</sup>

Erst knapp 700 Jahre nach dem *Gaoseng zhuan*, in der Song-Dynastie, wagten es buddhistische Autoren, eine Art parallele Geschichtsschreibung zur weltlichen zu unternehmen. Im *Shimen zhengtong* 釋門正統 („Die legitime Erbfolge des Śākya-Klans“)<sup>96</sup>, das zwischen 1195 und 1214 von dem Laien Wu Keji 吳克己 (1140–1214) begonnen und von dem Mönch Zongjian 宗鑑 1237 fertiggestellt worden war, wird das Einteilungsschema nach Sima Qian fast vollständig übernommen und damit ein Trend zu einer annalistischen Historiographie des biannian-Formats gebrochen, wie er von Sima Guang in seinem *Zizhi tongjian* 資治通鑑 von 1084 repräsentiert wurde. Zongjian unterteilt den Text also in folgende fünf Abteilungen:

1. Basisannalen (*benji* 本紀)
2. Erbhäuser (*shijia* 世家)
3. Diverse Monographien (*zhuzhi* 諸志)
4. Aneinandergereihte Biographien (*liezhuan* 列傳)
5. Hinzugefügte Berichte (*zaiji* 載記)

---

audience”, (3) „for the salvation of the compiler” (Vgl. *Ōjōden*).

<sup>95</sup> Das bedeutet natürlich nicht, daß sie als historische Quellen unbrauchbar wären; im Gegenteil. Durch die Hagiographien erfahren wir weit mehr über die „Mentalität“ und die religiösen Vorstellungen, aber auch die religiöse Praxis – z.B. durch „Obiter-Dictum-Informationen“ –, die innerhalb eines konkreten historischen und sozialen Kontextes dominierten, als etwa durch dogmatische Texte, die ausschließlich von einer spezialisierten Elite für eine spezialisierte Elite verfaßt wurden und in einem engmaschigen Netz der Intertextualität gefangen sind.

<sup>96</sup> Ediert in: X75, no. 1513; Informationen: BDJ, 2159b, BKDJ Bd. 5,33d.

Hier werden jetzt die Biographien der indischen Patriarchen als „Basisannalen“ (*benji* 本紀) bezeichnet und damit offen den Kaiserbiographien gleichgesetzt. Die Abteilung „Erbhäuser“ (*shijia* 世家) befaßt sich mit den chinesischen Patriarchen der Tiantai-Tradition, die damit auf eine Stufe mit den großen Adelshäusern gestellt werden. In der Abteilung „Aneinandergereihte Biographien“ (*liezhuan* 列傳) schließlich finden weitere Angehörige der Tiantai-Schule oder der Schule Nahestehende ihren Platz. Angehörige anderer Schulen werden unter der Abteilung „Hinzugefügte Berichte“ (*zaiji* 載記) abgehandelt, eine Kategorie, die in der weltlichen Historiographie der Geschichte von Staaten vorbehalten war, die als illegitim betrachtet wurden.<sup>97</sup>

Auch der Tiantai-Mönch Zhipan 志磐 (um 1220–1275) orientierte sich in seinem gut 50 Jahre später verfaßten *Fozu tongji* 佛祖統紀 („Genealogische Aufzeichnungen über die Buddhas und Patriarchen“, 1269)<sup>98</sup> ausdrücklich an der säkularen Historiographie, wobei er eine Mischung aus den Vorgaben der Standardhistoriographie Sima Qians und dem rein annalistischen Stil Sima Guangs<sup>99</sup> wählte. Im Vorwort schreibt er:

Bei der Abfassung der [Basis]annalen (*ji* 紀), der Biographien (*zhuan* 傳) und der Erbhäuser (*shijia* 世家) folgte ich der Methode des Großhistoriographen [Sima Qian]. Bei der Zusammenstellung der Chroniken (*tongsaizhi* 通塞志) hielt ich mich an die Methode Sima [Guangs 司馬光; 1019–1086].<sup>100</sup>

Auch Zhipans Text weist also eine fünfteilige Struktur auf, wobei zu beachten ist, daß er in seiner Wertschätzung der chinesischen Tiantai-Patriarchen noch weiter geht und diese unter der Kategorie der Basisannalen einordnet, die in der weltlichen Historiographie den Kaisern vorbehalten war:

<sup>97</sup> Schmidt-Glintzer, *Die Identität der buddhistischen Schulen*, 104; Wilkinson, *Chinese History*, 493.

<sup>98</sup> Siehe Y. Jan, *A Chronicle of Buddhism in China, 581–960 A. D., Translated from the Monk Chih-P'an's Fo-Tsu T'ung-Chi* (Visva-Bharati, 1966), ders., „The Fo-Tsu-T'ung-Chi, a Biographical and Bibliographical Study“, *Oriens Extremus* 10, no. 1 (1963): 61–82.

<sup>99</sup> Sima Guang hatte auf die für die Dynastiegeschichten charakteristischen systematischen Teile verzichtet und hatte ausschließlich das annalistische Format beibehalten. Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, 83.

<sup>100</sup> T49, no. 2035, p. 129c19–129c20.

1. Die „Basisannalen“ (*benji* 本紀) behandeln bei ihm Śākyamuni und die 23 indischen Patriarchen bis Siṅha; die neun Tiantai-Patriarchen von Nāgārjuna bis Jingxi 荆溪 (d.i. Zhanran 湛然; -784) und die acht darauf folgenden Stammhalter.
2. Unter der Rubrik „Erbhäuser“ (*shijia* 世家) werden Seitenlinien behandelt, die von den Tiantai-Patriarchen ausgingen.
3. In den „Aneinandergereihten Biographien“ (*liezhuan* 列傳) finden sich die Viten diverser anderer sogenannter Dharma-Erben.
4. Es folgen „[Chronologische] Tafeln“ (*biao* 表)
5. und „Monographische Abhandlungen“ (*zhi* 志)

Kurz zusammengefaßt: Die biographisch ausgerichtete buddhistische Historiographie orientierte sich seit dem frühen 6. Jahrhundert zunächst an den „Aneinandergereihten Biographien“ (*liezhuan* 列傳) über erinnerungswürdige kaiserliche Untertanen nach Sima Qians *Shiji*. Seit der Song-Zeit übernahmen buddhistische Historiographen die sich nun aber oft einer bestimmten Tradition wie Tiantai oder Chan verpflichtet sahen das Gesamtschema der weltlichen Dynastiegeschichten,<sup>101</sup> wobei sie zum Teil den durch Sima Guang in Mode gekommenen annalistischen *biannian*-Stil mit adaptierten. Am bemerkenswertesten ist aber die Tatsache, daß der weltlichen Historiographie eine analoge buddhistische gegenübergestellt wird, in der die Patriarchen gewissermaßen auf eine Ebene mit den Kaisern gestellt werden. Das spricht für ein gewachsenes Selbstbewußtsein des chinesischen Saṅgha, der auf der anderen Seite alles dafür tat, in den Augen der Herrschenden nicht subversiv oder anmaßend zu erscheinen. Dennoch wurde die unangemessene

---

<sup>101</sup> Der nicht nur in der Tiantai zong, sondern v.a. im Chan der Song-Zeit zu erkennende Hang zu Genealogie und Dynastiegeschichte muß im Kontext Entwicklung der chinesischen Historiographie dieser Zeit insgesamt gesehen werden. Nach den Wirren der späten Tang-Zeit und der Fünf Dynastien hatte sich das „Bewußtsein einer verlorenen Vergangenheit“ breitgemacht. Schmidt-Glintzer, *Die Identität der Buddhistischen Schulen*, 157. Daraus ergab sich das Interesse, die Geschichte Chinas neu zu formulieren bzw. zu [re]konstruieren. Dabei war die [Wieder]herstellung einer verloren geglaubten Kontinuität eine der zentralen Aufgaben der weltlichen wie der religiösen Historiographen. Nicht nur die buddhistischen Schulen – insbesondere die Tiantai-Schule – litten unter dem Verlust einer kontinuierlichen Überlieferung. Auch die großen Klans hatten in vielen Fällen ihre Klan-Geschichten verloren, eine Tatsache, die allgemein als bedrohliches Zeichen des gesellschaftlichen Verfalls gewertet wurde. So galt es auch in der weltlichen Sphäre als eine vordringliche Aufgabe der Historiographie, die Tradition – nicht zuletzt in Form von Genealogien – wiederherzustellen.



Gleichsetzung der Patriarchen mit den weltlichen Herrschern, die „Selbstbeweihräucherung“ der Buddhisten und ihre Anmaßung von Ji Yun 紀昀 (1724–1805) in dessen Übersicht über die von ihm verantwortlich herausgegebenen Texte der „Vier Abteilungen“ (*Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目; Bd. 145, S. 16–17) scharf kritisiert. Das mag auch erklären, warum weder das *Shimen zhengtong* noch das *Fozu tongji* trotz ihrer unbestrittenen historischen Bedeutung nicht in den Kanon der vierteiligen kaiserlichen Bibliothek aufgenommen wurden. Erwähnung verdient auch die Tatsache, daß die buddhistischen Geschichtswerke in diesem kaiserlichen Kanon nicht unter der Kategorie „Historiographie“, sondern unter „Philosophen (*zi* 子)“, Unterabteilung „Buddhisten (*shijia* 釋家)“ aufgeführt werden.<sup>102</sup>

### 3 Religiöse Geschichtsschreibung und Hagiographie in Japan

Bekanntermaßen beruht die japanische Kultur vor allem die der vormodernen Eliten zu weiten Teilen auf der kreativen Adaption chinesischer Kulturgüter. Das Besondere an der Form der Aneignung lag darin wie der Heidelberger Japanologe Wolfgang Schamoni hervorhebt, daß Japan zwar nahe genug bei China lag, „um nahezu durch seine gesamte Geschichte hindurch massive chinesische kulturelle Einflüsse aufzunehmen“, andererseits aber „weit genug entfernt, um nie Teil des chinesischen Herrschaftsbereichs zu werden“.<sup>103</sup> Dieser Umstand erlaubte es den Japanern, bei der Annahme von Kulturelementen sehr selektiv vorzugehen und je nach Bedarf zwischen „intensiver China-Rezeption und Rückzug auf sich selbst“<sup>104</sup> hin- und herzuwechseln.

---

<sup>102</sup> Folgende Werke finden sich unter dieser Rubrik: (1) *Hongming ji* 弘明集, (2) *Guang hongming ji* 廣弘明集, (3) *Fayuan zhulin* 法苑珠林, (4) *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄, (5) *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳, (6) *Fazang suijin lu* 法藏碎金錄, (7) *Daoyuan jiyao* 道院集要, (8) *Chanlin sengbao zhuan* 禪林僧寶傳, (9) *Bu chanlin sengbao zhuan* 補禪林僧寶傳, (10) *Linji zongji* 臨濟宗旨, (11) *Linjian lu* 林間錄, (12) *Luohu yelu* 羅湖野錄, (13) *Wudeng huiyuan* 五燈會元, (14) *Shishi jigu lue* 釋氏稽古略, (15) *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載.

<sup>103</sup> Schamoni, „Weibliche Autobiographie vs. männliche Biographie?“, 59.

<sup>104</sup> *Ibid.*

### 3.1 Die „weltliche“ Geschichtsschreibung in Japan

Die chinesische Historiographie gehörte zu den Kulturgütern, die Japan in einer Phase der außerordentlich intensiven China-Rezeption, im 7. und 8. Jahrhundert, adaptierte. Zwischen den Jahren 808 und 834 gab es in Japan vorübergehend sogar spezielle Professoren für den „Weg der Annalen und Biographien“ (*kidendō* 紀傳道), d.h. Experten für die Methode des annalistisch-biographischen Stils (Chin. *jizhuan*), die in erster Linie das *Shiji*, die *Geschichte der Han [Dynastie]* (*Hanshu* 漢書) und die *Geschichte der Späteren Han [Dynastie]* (*Hou Hanshu* 後漢書) studierten. Das *Chunqiu* („Frühlings- und Herbst-Annalen“) und sein klassischer Kommentar *Zuozhuan* 左傳 gehörten als kanonische Schriften zum Grundstudium aller Gelehrten.<sup>105</sup>

In dem Bestreben, die Herrschaft der führenden Sippe der Yamato ideologisch zu legitimieren und abzusichern, wurde dem Thron im Jahr 720 ein Geschichtswerk mit dem Titel *Nihon shoki* 日本書紀<sup>106</sup> („Kaiserannalen in einer Reichsgeschichte Japans“) oder *Nihongi* 日本紀 („Kaiserannalen Japans“)<sup>107</sup> vorgelegt. Für die Autoren oder Kompilatoren wäre es naheliegend gewesen, Sima Qians *Shiji* zum Vorbild zu nehmen. Umso bemerkenswerter ist jedoch, daß diese Reichschronik an entscheidenden Punkten deutlich von der chinesischen Vorgabe abweicht.

Zum einen beschränkt sich das *Nihongi* fast vollständig auf eine annalistische Darstellungsweise und verzichtet auf die für das *Shiji* konstitutiven biographischen Teile. Erst in der Fortsetzung zum *Nihongi*, dem *Shoku Nihongi* von 797 und den nachfolgenden Reichsgeschichten finden sich Biographien (sogenannte „Sterbebiographien“; *sotsuden* 卒傳 oder *kōsotsuden* 薨卒傳); allerdings auch hier nicht als „gesonderte Abteilung, sondern nur spärlich verstreut unter den Todesdaten der Betreffenden in den Annalen“.<sup>108</sup> Zum anderen dient das *Nihongi* zwar wie das *Shiji* und spätere chinesische Geschichtswerke der Herrschaftslegitimation; im Gegensatz zu den chinesischen Vorbildern präsentiert der Text aber die Geschichte und Genealogie der gerade herrschenden Dynastie und nicht der

<sup>105</sup> Goch, *Abriß der Japanischen Geschichtsschreibung*, 15.

<sup>106</sup> Für eine englische Übersetzung des Textes siehe W. G. Aston, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*, 10. Aufl. (Rutland & Tokyo, 1993).

<sup>107</sup> Zum Problem der Unterscheidung beider gebräuchlicher Titel siehe Goch, *Abriß der Japanischen Geschichtsschreibung*, 15–16.

<sup>108</sup> Schamoni, „Weibliche Autobiographie vs. männliche Biographie?“, 60.

vorangegangenen.<sup>109</sup> Und an diesem Punkt offenbart sich ein ganz grundlegender Unterschied zwischen der japanischen und der chinesischen Herrschaftsauffassung. In China wechselten die Dynastien. Hatte eine Dynastie das Himmelsmandat verspielt, folgte die nächste. Es liegt auf der Hand, daß die sich eben etablierende japanische Dynastie kein Interesse daran hatte, dieses Modell zu übernehmen. Statt dessen konstruierte man eine kaiserliche Genealogie, die sich direkt auf die Götter zurückführen läßt und daher nicht aufgrund ihrer Tugendhaftigkeit, sondern aufgrund ihrer Abstammung zur Herrschaft legitimiert sei. Infolgedessen kann es auch keinen Dynastiewechsel geben. Aus dieser Idee zogen die Japaner insbesondere seit dem 13. Jahrhundert ein nationales Selbstbewußtsein, daß in einen Überlegenheitsdiskurs mündete, der Japan als „Land der Götter“ (*shinkoku* 神國) selbst China gegenüber als überlegen erscheinen ließ.<sup>110</sup>

Angesichts seiner spezifischen Ausrichtung legt das *Nihongi* weit mehr Gewicht auf die annalistisch strukturierte Präsentation einer dynastischen Erbfolge, die bis in das sogenannte „Zeitalter der Götter“ zurückgeführt wird, als auf die Darstellung der moralischen Qualitäten der einzelnen Herrscher, was einen eher biographischen Ansatz nahegelegt hätte. Der erste Teil des Werkes über das „Zeitalter der Götter“ ist nach heutigem Verständnis als Mythos, nicht als Historiographie zu bezeichnen. Erst mit der Begründung der Kaiser-Dynastie auf Erden durch den ersten menschlichen Tennō Jinmu 神武天皇 angeblich im Jahr 660 v.Chr. beginnt Geschichte im engeren Sinne; wenn auch nicht unbedingt zuverlässige Geschichtsschreibung.

Zwischen 797 und 901 wurden fünf weitere Geschichtswerke verfaßt, die zusammen mit dem *Nihongi* als die „Sechs Reichsgeschichten“ (*rikkokushi* 六國史)<sup>111</sup> bezeichnet werden. Sie alle folgen dem

<sup>109</sup> Auch in der chinesischen Historiographie kam es in seltenen Fällen vor, daß über eine noch amtierende Dynastie berichtet wurde, z.B. im *Shiji* oder im *Hanshu*.

<sup>110</sup> Zur Genese des *Shinkoku*-Konzepts siehe T. Kuroda, „The Discourse on the „Land of Kami“ (*Shinkoku*) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3 4 (1996); F. Rambelli, „Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of *Shinkoku*“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3 4 (1996): 387 425. Allerdings haben vereinzelt konfuzianische Denker in Japan wie der Shōgunats-Berater Arai Hakuseki 新井白石 (1657 1725) versucht, die Idee vom Himmelsmandat in Japan durchzusetzen und damit die Unverletzlichkeit einer göttlichen Dynastie in Frage gestellt. K. Wildman Nakai, *Shogunal Politics: Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule* (Cambridge, 1988): 246 248.

<sup>111</sup> In der Nachfolge des *Nihongi* wurden weitere fünf Reichsgeschichten zusam-

rein annalistischen Format des *Nihongi*.<sup>112</sup> Erst das vermutlich im frühen 12. Jahrhundert verfaßte *Ōkagami* 大鏡 („Großer Spiegel“) wurde als „Geschichtserzählung“ (*rekishi monogatari* 歴史物語) im „annalistisch-biographischen Format“ (*kiden tai* 紀傳體) zusammengestellt, indem es den Aufbau der chinesischen Standardbiographie weitgehend übernimmt. Auf ein Vorwort folgen die „Kaiserannalen“ (*teiki* 帝紀), auf diese die „aneinandergereihten Biographien“ (*retsuden* 列傳) der Regenten (*sekkan* 攝關) und Minister (*daijin* 大臣). Daran schließen sich „Erzählungen über die Fuji[wara]-Sippe“ (*Tōji monogatari* 藤氏物語) und „Erzählungen aus alter Zeit“ (*mukashi monogatari* 昔物語) an.

Ansonsten aber weicht das Werk, ebenso wie das ihm in fast allen Belangen folgende *Imakagami* 今鏡 („Spiegel der Gegenwart“) von 1170, in seinem Stil deutlich von den chinesischen Dynastiegeschichten ab, aber auch von den vorangegangenen japanischen Reichsgeschichten. Sie sind in japanischer statt in chinesischer Sprache abgefaßt, sie sind Arbeiten (meist anonymer) Privatpersonen, sie sind nicht mehr offiziell auf das Schicksal des Thrones und der Zentralregierung ausgerichtet und das Material wird in Form eines Gesprächs fiktiver Personen entfaltet. Außerdem wurde das annalistisch-biographische Format schon in den Folgewerken *Mizukagami* 水鏡 („Wasserspiegel“) und *Masukagami* 増鏡 („Durchsichtiger Spiegel“) nicht mehr eingehalten.<sup>113</sup> Bei den „Spiegeln“ handelt es sich um recht innovative, originär japanische Werke. Das gleiche gilt für andere „Geschichtserzählungen“ wie das *Eiga monogatari* 榮華物語 („Geschichte des Glanzes“), die „Militärgeschichten“ (*gunki monogatari* 軍記物語) usw. Erst rund 1.000 Jahre später<sup>114</sup>

---

mengestellt, weswegen man von den klassischen „Sechs Reichsgeschichten“ (*rikkokushi* 六國史) spricht: 1. *Nihon shoki* 日本書紀 („Kaiserannalen Japans“); 2. *Shoku Nihongi* 續日本紀 („Fortgesetzte Kaiserannalen Japans“; kompiliert zwischen 697 und 791); 3. *Nihon kōki* 日本後紀 („Spätere Kaiserannalen Japans“; angefertigt zwischen 819 und 840); 4. *Shoku nihon kōki* 續日本後紀 („Fortgesetzte spätere Kaiserannalen Japans“; fertiggestellt 869); 5. *Nihon Montoku tennō jitsuroku* 日本文德天皇實錄 („Wahrhafte Aufzeichnungen über [die Regierungszeit des] Montoku Tennō [r. 851 858] von Japan“; fertiggestellt 879); 6. *Nihon sandai jitsuroku* 日本三代實錄 („Wahrhafte Aufzeichnungen aus drei kaiserlichen Regierungszeiten in Japan“; fertiggestellt 901). Für Details siehe Sakamoto, *The Six National Histories of Japan*.

<sup>112</sup> Ibid., xvii xviii.

<sup>113</sup> G. W. Robinson & W. G. Beasley, „Japanische Geschichtsschreibung: Entstehung und Entwicklung einer eigenen Form vom 11. bis 14. Jahrhundert“, *Saeculum* 8, no. 2 3 (1957): 237ff.

<sup>114</sup> „Die ersten 250 Kapitel dieses von dem Shōkōkan, einem unter dem Patronat

initiierte Tokugawa Mitsukuni 徳川光圀 (1628–1700), Daimyō von Mito, mit dem voluminösen *Dainihon shi* 大日本史 („Geschichte Großjapans“) eine Reichsgeschichte, die den formalen Vorgaben der klassischen chinesischen Historiographie ziemlich genau entspricht.<sup>115</sup> Das war kein Zufall, denn es war Mitsukunis erklärtes Ziel, ein *Shiji* für Japan zu verfassen,<sup>116</sup> und zu den Mitarbeitern in seinem Team gehörte auch ein gelehrter chinesischer Konfuzianer namens Zhu Zhiyu 朱之瑜 (1600–1682).<sup>117</sup>

Es ist schwer zu sagen, wie stark die Wahl einer annalistischen Darstellungsweise in der ersten Reichschronik zu Ungunsten einer biographischen die weitere Entwicklung der Geschichtsschreibung und Biographik in Japan prägte. Auffallend ist jedenfalls, wie Wolfgang Schamoni konstatiert, daß „die Biographie zu den weniger eifrig aufgegriffenen Zivilisationsgütern“<sup>118</sup> gehörte.

### 3.2 Die buddhistische Geschichtsschreibung in Japan

Noch bemerkenswerter ist aber, daß der buddhistische Orden in Japan kaum eine Neigung zeigte, Vitensammlungen herausragender Mönche aller Traditionen nach chinesischem Vorbild zusammenzustellen. Der Grund hierfür kann nicht darin vermutet werden, daß die japanischen Buddhisten das *Gaoseng zhuan* oder dessen Fortsetzungen womöglich nicht oder erst sehr spät gekannt hätten.

---

des Daimyats stehenden historiographischen Institut, verfaßten Werkes wurden im Jahre 1720 veröffentlicht, vollendet wurde es jedoch erst im Jahr 1906.“ J. W. Hall, *Das Japanische Kaiserreich* (Augsburg, 2000): 213–214.

<sup>115</sup> Sakamoto, *The Six National Histories of Japan*, xvii–xviii.

<sup>116</sup> Goch, *Abriß der Japanischen Geschichtsschreibung*, 36.

<sup>117</sup> Bemerkenswerterweise ging aus dem historiographischen Projekt eine Denkschule hervor, die sogenannte Mito-Schule 水戸學, die sich um eine Synthese von Konfuzianismus und Shintō bemüht, auf der Grundlage der Reichsmythen die ununterbrochene dynastische Linie des Tennō postulierte und den Tennō als Verkörperung der Einheit Japans sowie der Kontinuität der japanischen Geschichte betrachtete. Das tennōzentrisch-nationalistische Denken der Mito-Schule trug maßgeblich zum Sturz des Tokugawa-Regimes 1868 bei. Siehe hierzu J. Victor Koschmann, *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790–1864* (Berkeley, 1987) und Horst Hammitzsch, „Die Mito-Schule und ihre Programmatischen Schriften, *Bairi Sensei Hiin, Kodokanki, Kodokangakusoku, Seiki No Uta*, in Übersetzung: *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit*. Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 31, no. B. (Tokyo, 1939).

<sup>118</sup> Schamoni, „Weibliche Autobiographie vs. männliche Biographie?“, 59.

Vielmehr hat Tsuda Sōkichi<sup>119</sup> bereits 1950 gezeigt, daß bei der Abfassung des *Nihongi* der Mönch Dōji 道慈 (?–744), der mutmaßliche Autor der Einträge über die offizielle Einführung des Buddhismus in Japan, das *Gaoseng zhuan* als Referenzwerk benutzte. Darüber hinaus hatte dieser Dōji in Chang’an in jenem Tempel, dem Ximingsi, studiert, in dem Daoxuan 道宣 (596–667) seine Fortsetzung zum *Gaoseng zhuan* kompiliert hatte.<sup>120</sup>

Erst im 13. Jahrhundert unternahm der Kegon-Mönch Sōshō 宗性 (1202–1278) den ersten Versuch, eine traditions- und kultübergreifende japanische Sammlung religiöser Biographien ähnlich den *Gaoseng zhuan* zu präsentieren, indem er sein *Nihon kōsōden yōmonshō* 日本高僧傳要文抄 („Auswahl von wichtigen Passagen aus den Biographien Herausragender Mönche in Japan“)<sup>121</sup> zusammenstellte. Die erste Fassung von 1249 beinhaltete, dem Titel des Werkes entsprechend, ausschließlich fünfzehn Mönchsviten. Anders als in den chinesischen Vorbildern werden die Protagonisten jedoch nicht in zehn Gruppen eingeteilt – das mag auch an der geringen Anzahl der Protagonisten liegen. Eine zwingende Ordnung ist bei Sōshō nicht unmittelbar zu erkennen. In der 1251 erweiterten Fassung kamen nicht nur die Biographien von elf weiteren Mönchen hinzu, sondern sogar die von Laien wie die des Kronprinzen Shōtoku 聖徳太子 (574–622), verschiedener Tennōs und anderer Personen, die für die Entwicklung des japanischen Buddhismus eine wichtige Rolle gespielt hatten. Unter diesen werden einige ausdrücklich als Bodhisattvas bezeichnet.<sup>122</sup> Die Aufnahme von Laienbiographien in eine ursprünglich für Mönchsviten reservierte Gattung bzw. ein buddhistisches Geschichtswerk ist ein absolutes Novum, das sich

<sup>119</sup> Tsuda Sōkichi, *Nihon koten no kenkyū* 日本古典の研究, 2 Bde. (Tokyo: Iwanami Shoten, 1948–1950), Bd. II: 93ff.; vgl. Inoue Kaoru, *Nihon Kodai No Seiji to Shūkyō* 日本古代の政治と宗教 (Tokyo, 1961): 229–30.

<sup>120</sup> M. Teeuwen, „From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape“, *Japanese Journal of Religious Studies* 29, no. 3–4 (2002): 241–42.

<sup>121</sup> Ediert in: DBZ Bd. 101.

<sup>122</sup> Namentlich Kronprinz Shōtoku („Jōgū Kōtaishi Bosatsu 上宮皇太子菩薩“), die Tennōs Tenji 天智 („Ōmi Tennō Bosatsu 近江天皇菩薩“; r. 668–672) und Shōmu 聖武 („Shōbō Kanjin Shōmu Kōtei Bosatsu 勝寶感神聖武皇帝菩薩“; r. 724–749) sowie die Frau des letzteren, Kōmyō 光明 („Tenpyō Jinsei Kōgō Bosatsu 天平仁政皇后菩薩), ferner der posthum zum Tennō ernannte Sohn des Tennō Tenmu 天武 (r. 672–686) Kusakabe 草壁 („Nagaoka Tennō Bosatsu 長岡天皇菩薩“; 662–689) sowie Fujiwara no Otomuro 藤原乙牟漏 („Kanzui Ōshō Kōgō Bosatsu 感瑞應祥皇后菩薩“; 760–790) die Tochter Fujiwara no Yoshitsugus 藤原良繼 (716–777), Gattin des Tennō Kammu 桓武 (r. 781–806) und Mutter des Tennō Heizei 平城 (r. 806–809).

in Japan aber durchsetzen sollte. Ansonsten scheint das *Nihon kōsōden yōmonshō* nicht allzu einflußreich gewesen zu sein; ganz im Gegensatz zum nächsten Versuch einer Universalgeschichte des Buddhismus in Japan, den der einflußreiche Rinzai-Zen-Mönch Kokan Shiren 虎關師鍊 (1278–1346) 1322 dem Kaiser Go-Daigo 後醍醐 (r. 1319–1338) vorlegte, mit der Bitte, dieser möge den Text in den buddhistischen Kanon aufnehmen und für seine Verbreitung sorgen. Bei dieser Darstellung der Geschichte des japanischen Buddhismus handelt es sich um einen Text mit dem Titel *Genkō shakusho* 元亨釋書 („Schrift über den Buddhismus aus der Regierungsdevise Genkō“). Für die Fertigstellung des *Shakusho* hatte Shiren einen ganz konkreten Anlaß. Als er im Jahr 1307 in Kamakura in die Lehre des chinesischen Zen-Meisters Yishan Yining 一山一寧 (1247–1317) ging, fragte ihn dieser nach der Geschichte des Saṅgha in Japan. Shiren konnte die Wißbegierde des Chinesen nicht befriedigen, was ihn dazu motivierte, Material zu sammeln, um die allgemeine Geschichte des Buddhismus und seiner wichtigsten Vertreter in Japan niederzuschreiben.<sup>123</sup>

Im formalen Aufbau orientiert sich Shiren an zwei Vorgaben, nämlich an den chinesischen *Gaoseng zhuan* im biographischen Teil (Fasz. 1 bis 19) und an der weltlichen Historiographie Chinas was die Tafeln (Fasz. 20 bis 26)<sup>124</sup> und die Monographien (Fasz. 27 bis 30) anbelangt.<sup>125</sup> Die Faszikel 1 bis 19 enthalten mehr als 400 Biographien, und die ersten 16 Faszikel entsprechen in etwa dem Vorbild der *Gaoseng zhuan*, insofern hier nur Mönchsviten zu finden sind.

<sup>123</sup> Imahama Michitaka, *Genkō Shakusho* 元亨釋書, Kyōikusha Shinsho: *Genpon Gendaiyaku* 教育社教育社新書・元本現代訳; 62 (Tokyo, 1987): 17–18.

<sup>124</sup> Diese beiden Teile haben folgenden Inhalt: (1) Bd. 20–26: *shijihyō* 資治表 (Tafeln der Herrschaftsfolge; beachte: die Überschrift erinnert an Sima Guangs *Zhīchī Tongjiān* 資治通鑑 von 1084; Shiren bezieht sich in der Vorrede zu diesem Abschnitt jedoch ausdrücklich auf das *Chunqiu* 春秋, das er traditionsgemäß Konfuzius zuschreibt): Chronologische Darstellung der Tennō-Dynastie von 540 bis 1221; Shiren listet hier 55 Tennōs auf, von Kinmei bis Tsuchimikado. (2) Bd. 27–30: *shī* 志 (monographische Abhandlungen): besteht aus 10 Teilen: 1. *gakushu* 學修 (über die Notwendigkeit des Studiums im Buddhismus), 2. *doju* 度受 (über die Ordination), 3. *shoshū* 諸宗 (über die verschiedenen Schulen), 4. *egi* 會儀 (über wundersame Erfahrungen mit dem Buddhismus), 5. *hōshoku* 封職 (über die glückliche Vergeltung durch den Schutz des Buddhismus), 6. *jizō* 寺像 (über 30 Tempel und Statuen), 7. *ongi* 音藝 (über Rezitationsformen inkl. *nenbutsu*), 8. *shūi* 拾異 (21 ausgewählte Merkwürdigkeiten), 9. *chussō* 黜爭 (über verbotene Dinge), 10. *josetsu* 序説 (über den Ursprung literarischer Werke).

<sup>125</sup> Zur Klassifikation der Protagonisten siehe Anhang.

In den Faszikeln 17 bis 20 finden sich jedoch auch die Biographien von sogenannten „Tugendhaften aus alter Zeit“ (*kotoku* 古徳), „Herrschern und hohen Staatsdienern“ (*ōshin* 王臣), „edlen Herren und einfachen Leuten“ (*shisho* 士庶), „Nonnen und anderen Frauen“ (*ni'nyo* 尼女), „Göttern und Unsterblichen“ (*shinsen* 神仙) sowie Berichte über „numinose Erscheinungen und Geister“ (*ryōkai* 靈怪).

Shiren begründet seine Entscheidung, noch stärker den Maßgaben der säkularen Historiographie nach Sima Qian zu folgen, damit, daß er nicht nur eine Geschichte des Ordens, sondern eine allgemeine Buddhismus-Geschichte habe schreiben wollen. Da insbesondere den Kaisern seit früher Zeit eine besondere Bedeutung als Förderer der Religion Śākyamunis zugekommen sei, dürften diese in einer religiösen Historiographie nicht fehlen.<sup>126</sup>

Die erste Sammlung von Mönchsbiographien, die von ihrem Titel und von ihrem „ökumenischen“ Anspruch her ganz unmißverständlich dem Vorbild der chinesischen *Gaoseng zhuan* folgt, wurde indes erst 1150 Jahre nach der offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan zusammengestellt. Im Jahr 1702 legte der Rinzai-Mönch Mangan Shibān 卍元師蠻 (1626–1710) mit dem *Honchō kōsō den* 本朝高僧傳<sup>127</sup> eine Sammlung von Biographien herausragender Mönche in Japan scheinbar nach dem klassischen Muster der *Gaoseng zhuan* vor. Möglicherweise war der Herausgeber durch den Druck und die Verbreitung des *Da Ming gaoseng zhuan* im Jahr 1651 in Japan angeregt worden. Allerdings erwähnt Shibān im Vorwort nur die drei „klassischen“ Vitensammlungen aus der Liang-,

---

<sup>126</sup> DBZ 101, 370b. Dementsprechend ordnet Ulrich Goch das Werk unter der Kategorie „Enzyklopädische Geschichtsschreibung“ ein. Allerdings war Shirens Ergänzung der Biographien um Tafeln und Monographien kein so ganz innovativer Schritt, hatten doch z.B. schon Zhipan im *Fozu tongji* und Iryōn 一然 (1206–1289) in seinem *Samguk yusa* 三國遺事 ein ähnliches Misch-Format gewählt. Warum sich Shiren nicht gleich am Vorbild des *Shimen zhengtong* oder am *Fozu tongji* orientierte, läßt sich nur erahnen. Möglich wäre, daß ihn die Beschränkung der beiden Werke auf eine Tradition – die Tiantai zong – störte. Außerdem wäre es womöglich problematisch gewesen, das direkt von der säkularen Historiographie übernommene Format zu adaptieren, da es hier bei der Einordnung der Protagonisten unweigerlich zu Konflikten zwischen den ordinierten Mönchen und den als Bodhisattvas verehrten Herrschern gekommen wäre. Dieses Problem hatten *Shimen zhengtong* und *Fozu tongji* nicht, da hier keine Laien behandelt wurden.

<sup>127</sup> Der Text umfaßt insgesamt 1412 Haupt- und 252 Zusatzbiographien von Mönchen aus 1200 Jahren. Shibān folgt dem zehnteiligen Ordnungssystem des *Shakusho* bei leichten Abweichungen in der Reihenfolge der Kategorien (siehe Anhang).



der Tang- und der Song-Zeit. L. Hurvitz<sup>128</sup> unterscheidet darüber hinaus vier Hauptmotive, die Shibān zu seiner enormen Leistung anspornten, die Biographien von 1662 japanischen Mönchen zusammenzutragen und niederzuschreiben:

1. Zusammenstellung von Biographien in historiographischem Interesse in der Tradition Sima Qians;
2. Produktion eines Dokumentes, welches die kulturelle Ebenbürtigkeit der Japaner gegenüber den Chinesen belegte, in der Hoffnung, daß der Text auch in China zirkulieren möge;
3. Stärkung des nationalen Stolzes der Japaner;
4. Loyalität gegenüber dem Buddhismus.

Die Orientierung am chinesischen Vorbild zeigt sich überall. So imitiert Shibān sogar chinesische Ortsangaben, wenn er z.B. als Zeichen für Provinz „shū 州“ verwendet anstatt des sonst in Japan üblichen „koku 國“. Ebenso verwendet er bei der Angabe von offiziellen Titeln die entsprechenden chinesischen Bezeichnungen statt der vorhandenen japanischen. Ferner bemüht er sich die Abstammung seiner Protagonisten auf chinesische Familien zurückzuführen. Ansonsten wird aber betont, wie sehr der Buddhismus in Japan floriere. Es ist offensichtlich, daß Shibān eine chinesische Leserschaft im Blick hatte.<sup>129</sup> Er besteht zudem darauf, daß Japan ein Land der Götter sei, und da die Götter den Auftrag des Buddha angenommen hätten, seine Lehre zu verbreiten, sei kein Land so prädestiniert dafür, die buddhistische Lehre zu pflegen wie eben jenes „Götterland“.

Zwar äußert Shibān offen Kritik an gewissen Mängeln des *Genkō shakusho*, doch vom Aufbau her folgt der Text eher diesem Werk als

---

<sup>128</sup> Ich beziehe mich hier auf ein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript von Leon Hurvitz, das mir freundlicherweise von Ian Astley zugänglich gemacht wurde, wofür ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.

<sup>129</sup> In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war es gewissermaßen zu einer Renaissance der chinesischen Kultureinflüsse gekommen, was sich unter anderem in der Gründung der zen-buddhistischen Ōbakushū durch chinesische Mönche ausdrückte, aber auch im Aufleben der Konfuzianismus-Studien, die ihren Anfang zunächst ebenfalls in den Zen-Klöstern genommen hatten. Unter dem Eindruck des wieder intensivierten Austauschs mit dem chinesischen Buddhismus hatte z.B. Tetsugen Dōkō 鐵眼道光(1630 1682) 1669 eine Druckausgabe des buddhistischen Schrifttums veranlaßt, die 1681 auf der Grundlage der während der Regierungsdevise Wanli 萬曆 (1573 1620) unter der Ming-Dynastie angefertigten und 1632 durch den Mönch Mozi Ruding 默子如定 (1597 1632) nach Japan gebrachten Sammlung *Wanli zang* 萬曆藏, fertiggestellt wurde. Dieser sogenannte Tetsugen-Druck 鐵眼版 umfaßt 1618 Texte in 7.334 Faszikeln.

den chinesischen *Gaoseng zhuan*.<sup>130</sup> Außerdem – und das ist besonders wichtig – finden sich im *Honchō kōsō den* entgegen der vom Titel genährten Erwartung ebenfalls Berichte über Laien wie Prinz Shōtoku, den zum Gott Toyokuni<sup>131</sup> erhobenen Reichseiniger Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537–1598) und Gottheiten wie Amaterasu Ōmikami bzw. Tenshō Kōtaijin 天照皇太神, wie die Sonnengöttin von Buddhisten meist genannt wurde. Im Grunde ist also das *Honchō kōsō den* eine Mischung aus dem Format des *Genkō shakusho* – was die Einteilung der Protagonisten und die Integration von Laien angeht – und der *Gaoseng zhuan* – was das auf die Aneinanderreihung von Biographien beschränkte Format angeht. Obwohl das *Honchō kōsō den* mit seinen 1412 Haupt- und 252 Nebeneinträgen als die wichtigste vormoderne Quelle für biographische und historische Buddhismus-Forschung Japans gelten kann, wurde das Werk ebensowenig in die modernen Sammlungen autoritativer Texte wie den *Taishō daizōkyō* usw. aufgenommen wie das *Nihon kōsōden yōmonshō* oder das *Genkō shakusho*.

Daneben gilt es festzuhalten, daß wie bei Shiban auch bei Shiren die Motivation für die Zusammenstellung einer Sammlung von nicht sekten- oder kultgebundenen Mönchs-Biographien keine intrinsische war. Das Fehlen einer solchen umfassenden, traditionsübergreifenden, allgemeinen Darstellung der Geschichte des Saṅgha in Japan anhand der Biographien seiner wichtigsten Vertreter war von japanischer Seite offenbar nicht von innen heraus als Mangel empfunden worden.

Dabei ist es keineswegs so, daß die Japaner keinen Sinn für das Sammeln von Biographien wichtiger Buddhisten gehabt hätten. Sie bevorzugten jedoch andere Präsentationsformen als die der *Gaoseng zhuan*. Dabei handelt es sich v.a. um die folgenden:

---

<sup>130</sup> In seinem Vorort zum 29. Faszikel begründet Shiban explizit, warum er sich bei der Einteilung seiner Protagonisten – insbesondere im Bezug auf die letzte der zehn Rubriken – nicht an die Vorgabe der *Gaoseng zhuan* hält, sondern am *Genkō shakusho* orientiert. In den *Gaoseng zhuan* der Tang- und der Song-Zeit sei zwar die Rede von [Protagonisten] „unterschiedlicher Couleur“ (*zake* 雜科), doch in Wirklichkeit würden dort nur „Verdienstvolle Prediger“ (*shengde* 聲德) behandelt. Damit sei der Sinn des Begriffs „unterschiedlich, vermischt“ nicht zufriedenstellend wiedergegeben (DBZ 103, 380a)

<sup>131</sup> Hideyoshi wurde posthum als Kami unter dem Namen Toyokuni/Hōkoku („Reichtum des Landes“) verehrt, und es wurden ihm diverse „Toyokuni/Hōkoku-Schreine“ (豊國神社) geweiht.

- individuelle Biographien oder Einzelviten (*[betsu]den* 別傳): hierbei handelt es sich meist um die Lebensbeschreibung eines Schulgründers. Ab der Kamakura-Zeit (1185–1333) werden verstärkt illustrierte Biographien (*eden* 繪傳) mit japanischem Text veröffentlicht. Die Biographien sind meist recht detailreich, und es wird versucht, die für die religiöse Laufbahn des Protagonisten wichtigen Lebensstationen möglichst lückenlos wiederzugeben. Einen bedeutenden Stellenwert haben Berichte über die Wundermacht und das hohe Prestige der dargestellten Person.<sup>132</sup>
- kult- oder traditionsgebundene Vitensammlungen (*retsuden* 列傳): Dabei handelt es sich zum einen um Sammlungen von stark standardisierten Biographien herausragender Vertreter einer bestimmten Schule, Lehrtradition oder Denomination. Herausgehoben werden hier vor allem die für das religiöse Selbstverständnis der entsprechenden Tradition konstitutiven Eigenschaften oder Funktionen des Protagonisten und/oder die besondere Rolle, die die Person für die Gründung, Etablierung oder weitere Entwicklung der Tradition gespielt hat.
- Zum anderen handelt es sich um Sammlungen erbaulicher Geschichten über das zum Heil führende Leben der Anhänger eines bestimmten buddhistischen Kultes, insbesondere des Amida-Kultes. Die Anordnung der einzelnen Geschichten folgt meist einem sozial hierarchischen Prinzip; die Geschichten sind in der Regel eher anekdotisch und ereigniszentriert als biographisch in dem Sinne, daß sie die einzelnen Lebensstationen der Protagonisten möglichst lückenlos nachzuzeichnen versuchten. Der eigentlich biographische Teil beschränkt sich oft auf äußerst knappe Angaben zur Herkunft der Person. Im Zentrum des Interesses stehen exemplarische Anekdoten, die anhand der Handlungen oder Erlebnisse des Protagonisten die Wirkmacht der zentralen religiösen Praktiken des Kultes belegen. Im Fall der „Hingeburts-

---

<sup>132</sup> Mitunter gilt auch für die Einzelviten großer buddhistischer Gründerfiguren in Japan, daß diese eher ereigniszentriert oder anekdotisch als im klassischen Sinne biographisch sind. So stellt James Dobbins zum *Godenshō*, der quasi-offiziellen Shinran-Vita, fest: „[Das *Godenshō*] ... is more anecdotal than historiographical. In form and content, it is as much akin to the so-called miraculous tale literature of Japan – exemplified by the *Nihon ryōiki*, the *Sanbō ekotoba*, and the *Konjaku monogatari*shū – as to the traditional Buddhist biography. In Japan, sacred biographies such as the *Godenshō* may have been a merging of these two literary genres, both of which had long been associated with Buddhism.“ J. C. Dobbins, „The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary“, *History of Religions* 30, no. 1 (1990): 182.

berichte“ (*ōjō den* 往生傳) nimmt die Beschreibung der von glückverheißenden Omina begleiteten Todesumstände breiten Raum ein.

- Sammlungen erbaulicher Erzählungen (*setsuwa* 說話) ohne konkreten Bezug auf eine bestimmte Tradition. Wie bei den kulturgebundenen Erzählungen steht ein Ereignis im Mittelpunkt des Interesses, nicht der Lebensweg des Protagonisten. Je nach Sammlung sind die Geschichten stark religiös-moralisierend oder eher unterhaltend, wenn auch mit einem gewissen didaktischen Unterton und deutlich buddhistischer Moral.

Natürlich gibt es noch diverse weitere Textsorten, die interessante biographische und historische Informationen enthalten können,<sup>133</sup> diese Texte sind jedoch nicht unmittelbar zum Zweck der Verbreitung religiöser Biographien oder zur Schaffung einer religiösen Historiographie verfaßt worden und sollen deswegen hier nicht berücksichtigt werden.

## 4 Die Unterschiede in der religiösen Historiographie und Biographik zwischen China und Japan und ihre möglichen Ursachen

Wir haben nun also gesehen, daß es bei aller Abhängigkeit der japanischen Kultur von der chinesischen im allgemeinen und des japanischen Buddhismus vom chinesischen im besonderen doch erhebliche Unterschiede zwischen beiden Ländern im Bezug auf die literarische Geschichtskonstruktion gab. Diese Unterschiede möchte ich im folgenden noch einmal kurz vereinfachend zusammenfassen, um anschließend der Frage nach den Ursachen nachzugehen:

---

<sup>133</sup> Wolfgang Schamoni hat zur Vorbereitung des „Werkstattgesprächs *Biographie als Weltliteratur / Eine Bestandsaufnahme der biographischen Literatur im 10. Jahrhundert*“ am 29. Sept. 2006 im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg folgende Liste von Textsorten zur Verfügung gestellt, die biographische Informationen enthalten: Grabinschriften (innerhalb des Grabes: *boshi* 墓誌; auf dem Grab: *bohime* 墓碑銘), Totenklagen (*ru* / *shinobigoto* 誄), Bittgebete (*ganmon* 願文), Biographische bzw. autobiographische Vorworte zu Büchern (*shojo* 書序), Gedichtvorworte (*shijo* 詩序), Tempelgründungslegenden (*engi* 緣起), Testamente/Letzte Worte (*yuijō* 遺告), Hymnen auf buddhistische Heilige (*wasan* 和讚), Genealogien (*keizu* 系圖), Ämterlisten (*kanshoku'in roku* 官職員錄; z.B. *Sogō bunin* 僧綱補任) usw.

- In Japan gibt es auffallend wenige kult- und traditionsübergreifende Sammelbiographien im Stil der chinesischen *Gaoseng zhuan*.
- Dafür gibt es eine größere Zahl solcher Sammlungen mit Biographien herausragender Vertreter einer Tradition, eines Kultes, einer Sekte oder Denomination.
- Die wenigen kult- und traditionsübergreifenden Sammelbiographien enthalten allesamt Einträge über Laien und in zwei Fällen sogar Gottheiten; zugleich haben diese Werke nicht den quasi-kanonischen Status erlangt wie die *Gaoseng zhuan* in China.
- Das bevorzugte Genre für die literarische Erinnerung an herausragende Buddhisten war die ereigniszentrierte erbauliche Erzählliteratur.

Wie lassen sich also diese Unterschiede erklären? Wir hatten eingangs auf die große Abhängigkeit der religiösen von der weltlichen Geschichtsschreibung hingewiesen, und es wäre naheliegend, zunächst einmal auf die ebenfalls auffallenden Unterschiede zwischen der chinesischen und der japanischen Historiographie einzugehen. Daß die Japaner in ihren sechs klassischen Reichsgeschichten nicht den Vorgaben Sima Qians folgten, war sicher nicht bloßer Zufall. Vielmehr ist zu vermuten, daß Historiographie für die Japaner im 8. Jahrhundert und danach einen anderen Zweck hatte.

Den chinesischen Historiographen war es darum gegangen, die neue Dynastie zu legitimieren, und, wie Wang Yangming sagt, Gut und Böse am historischen Beispiel zum Zwecke der Anleitung und Warnung zu erläutern, Regeln und Verhaltensmodelle aus der Vergangenheit abzuleiten usw. Mittel zum Zweck war insbesondere die Biographie, an deren Beispiel man Tugendhaftigkeit und Fehlverhalten der Herrschenden demonstrieren konnte, die letztlich Gedeihen oder Verderben des gesamten Staates bestimmten.

In Japan war die Situation eine ganz andere. Die beiden frühesten Geschichtswerke, die zugleich die ersten Mythensammlungen sind, haben vor allem die folgenden Aufgaben, wie Nelly Naumann feststellt:

Herrschaftsanspruch und Legitimation des Herrscherhauses sollen durch den mythischen Präzedenzfall, nämlich die göttliche Abstammung und den göttlichen Auftrag, begründet und durch die ununterbrochene Folge der „Einen Dynastie durch alle Generationen“ bestätigt werden.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> N. Naumann, *Die Mythen des alten Japan* (München, 1996): 8.

Dafür mußten „Überlieferungen, die mehr oder weniger Allgemeinbesitz mit lokalen Bindungen waren, mit solchen, die zur Tradition einzelner Familien gehörten, und mit den Genealogien dieser Familien in Übereinstimmung und zudem in eine chronologische Ordnung“<sup>135</sup> gebracht werden. Das Moralisch-Belehrende tritt demgegenüber in der frühen japanischen Historiographie ganz in den Hintergrund, denn diese sollte ja nicht begründen, warum eine Dynastie das Mandat des Himmels verloren hatte und abgelöst wurde, sondern sie sollte im Gegenteil zeigen, warum die japanische Herrscherdynastie niemals ihren göttlichen Auftrag würde verlieren können. Nachdem der legitimistische Staatsmythos einmal allgemein akzeptiert war, bestand nun ohnehin keine politische Notwendigkeit mehr, Historiographie im Stil der Chinesen zu betreiben. Somit fehlte auch den Geschichtsschreibern des japanischen Buddhismus ein entsprechendes säkulares Vorbild.

Das allein erklärt natürlich noch nicht, warum die japanischen Buddhisten sich nicht an den *Gaoseng zhuan* orientierten, wenn schon weltliche Modelle fehlten. Hier kommt ein weiterer Faktor ins Spiel.

Der Buddhismus in Japan begann sehr früh, sich in Lehrtraditionen, Orden und Sekten aufzuspalten. Wie Ulrich Goch feststellt, bestand die weltliche Historiographie in China zu weiten Teilen aus den Biographien der Mitglieder eines sozialen Verbandes, wobei der soziale Verband das gesamte chinesische Reich war. Man könnte in Analogie dazu sagen, daß die *religiöse* Historiographie in China aus den Biographien der Mitglieder eines speziellen sozialen Verbandes bestand, und dieser soziale Verband war der gesamte Saṅgha im Sinne der ordinierten Buddhisten Chinas. Wegen der Fragmentierung des Saṅgha in Japan war der soziale Verband, dessen Mitglieder mit standardisierten Biographien in der religiösen Historiographie gewürdigt wurden, eine bestimmte Schule, Sekte oder Kultgemeinschaft. Daraus läßt sich erklären, warum die Japaner kult- und traditionsgebundene Vitensammlungen gegenüber „ökumenischen“ bevorzugten. Wie ich bereits auf der letzten AKAR-Tagung zu zeigen versucht habe, dürfte die Fragmentierung des Saṅgha in Japan auch dafür verantwortlich sein, daß es dort kaum Bestrebungen gab, einen „Kanon“ des allgemeinen buddhistischen Schrifttums zusammenzustellen.

Ein weiterer wichtiger Faktor für die Unterschiede zwischen religiöser Historiographie und Biographik in China und Japan dürfte

---

<sup>135</sup> Ibid., 9.

die gänzlich andere Situation der Buddhisten in den jeweiligen Ländern sein. Während der chinesische Buddhismus stets um Akzeptanz von Seiten der Herrschenden und der gebildeten Eliten kämpfen mußte oft genug erfolglos und nicht zuletzt zu diesem Zweck die Biographien tugendhafter und vorbildlicher Mönche gesammelt wurden,<sup>136</sup> saß der Buddhismus in Japan nach Überwindung anfänglicher Schwierigkeiten fest im Sattel. Es gab keine konfuzianische Beamtenschaft, oder eine organisierte Religion wie den Daoismus, die ihm seinen Rang hätten streitig machen können. Japan war zumindest an seiner Spitze ein durch und durch „buddhisiertes“ Land.<sup>137</sup> Vor der Einführung des Buddhismus hatte es auch noch keine mächtigen zentralstaatlichen Institutionen gegeben, die im Buddhismus eine Bedrohung für ihren totalitären Herrschaftsanspruch gesehen hätten. Statt dessen einigte man sich frühzeitig auf das Prinzip der „gegenseitigen Abhängigkeit von weltlicher Autorität und Buddha-Dharma“ (*ōbō buppō sō'i* 王法佛法相依).<sup>138</sup>

Dementsprechend waren die Motive für die Zusammenstellung historiographischer oder biographischer Werke bei den japanischen Mönchen meist ganz andere, eher persönlich-religiöse oder akademische. So spricht z.B. Sōshō im Epilog zum ersten und zum zweiten

---

<sup>136</sup> Im Jahr 446, also gut 70 Jahre bevor Huijiao sein *Gaoseng zhuan* verfaßte, hatten die Ressentiments gegen den Buddhismus unter Tai Wu Di zur ersten massiven Verfolgung des Saṅgha in Nordchina geführt. Vgl. K. K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, 2. Aufl. (Princeton, 1973): 149 und Kieschnick, *The Eminent Monk*, 19. Im Süden, wo Huijiao lebte, blieb es zwar bei verbalen Angriffen; die Legitimität des Ordens wurde damit nichtsdestotrotz ernsthaft in Frage gestellt.

<sup>137</sup> Das heißt nicht, daß alle Japaner zu jeder Zeit strenggläubige Buddhisten gewesen wären und buddhistische Prinzipien in allen Lebensbereichen beachtet worden wären. Der Buddhismus dominierte aber den religiösen und intellektuellen Diskurs nahezu uneingeschränkt und war derart in der Gesellschaft verankert, daß wohl allein die Idee, ihn zu beseitigen, vollkommen abwegig erschienen wäre. Erst ab dem 17. Jahrhundert entstanden aus dem Konfuzianismus heraus machtvolle Denkströmungen, die die geistige Vormachtstellung des Buddhismus zunehmend in Frage stellten und ein Japan ohne Buddhismus denkmöglich machten.

<sup>138</sup> Zu diesem Konzept siehe Chr. Kleine, „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte“, in: P. Schalk (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien Zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Uppsala, 2001); T. Kuroda, „The Imperial Law and the Buddhist Law“, *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3-4 (1996): 271-85; Kuroda Toshio, *Ōbō to Buppō: Chūseishi No Kōzu* 王法と仏法: 中世史の構図 (Kyoto, 1983); Hiroo 佐藤弘夫 Satō, „Buppō Ōbō Sōe Ron No Seiritsu to Tenkai 仏法王法相依論の成立と展開“, *Bukkyō shigaku kenkyū* 仏教史学研究 28, no. 1 (1985): 20-40.

Faszikel seines *Kōsōden yōmon shō* in gleichem Wortlaut die üblichen zwei an: (1) die Erbauung und Anregung der Leser; (2) die Schaffung religiösen Verdienstes für sich selbst.

Ich veröffentliche den Text, damit das tugendhafte Vermächtnis der Weisheit der im verborgen gebliebenen Altvorderen die Nachgeborenen zum Studium anregen möge. Ich wünsche mir, daß ich auf diese Weise die karmischen Voraussetzungen erwerbe, um mit dem Mitfühlenden Verehrungswürdigen (Jison 慈尊; d.i. der zukünftige Buddha Maitreya) zusammenzutreffen. Ich wünsche mir, daß ich auf diese Weise [trotz] meiner ungünstigen karmischen Bindungen [aus dem Kreislauf der Wiedergeburten] heraustreten und Befreiung erlangen möge.<sup>139</sup>

Zugleich verschwammen in Japan die Grenzen zwischen Ordensleuten und Laien, vor allem durch Saichōs radikale Zuspitzung des Unterschiedes zwischen Hīnayāna und Mahāyāna. Der Gründer der Tendaishū in Japan hatte im frühen 9. Jahrhundert die Ordination nach dem traditionellen Ritus als „hīnayānistisch“ diffamiert und behauptet, Japan sei ein reines Mahāyāna-Land, was bedeutete, daß eine Weihe nur noch nach dem Ritus der sogenannten Bodhisattva-Ordination zu erfolgen habe. Da diese im Prinzip nicht zwischen Ordensleuten und Laien unterschied, wurden die Grenzen zwischen beiden Gruppen fließend. Der Trend setzte sich fort, als es im späten 11. Jahrhundert üblich wurde, daß Tennōs formell abdankten und sich zu Mönchen weihen ließen, um von dort aus befreit vom einengenden Hofzeremoniell die Regierungsgewalt auszuüben. Kaiserliche Prinzen übernahmen die Leitung der sogenannten Monzeki-Tempel und die Abkömmlinge der herrschenden Fujiwara-Sippe bekleideten die höchsten Posten in der klerikalen Hierarchie.

Kurzum: Im klassischen und mittelalterlichen Japan finden wir die eigentümliche Situation vor, daß sich der Saṅgha einerseits in diverse Orden, Schulen und Sekten aufspaltete, andererseits der für den Buddhismus relevante soziale Referenzrahmen eine erstaunliche Ausweitung erfuhr. Indem man besonders buddhismusfreundliche Herrscher und Politiker zu Bodhisattvas erklärte oder behauptete, sie seien Inkarnationen großer chinesischer Mönche,<sup>140</sup> konnte man diese problemlos in die Vitensammlungen aufnehmen, die in China den Mönchen vorbehalten waren. In Japan war die Grenze zwischen der säkularen und der religiösen Sphäre wesentlich durchlässiger als in China. Da man nach der sogenannten „Theorie von

<sup>139</sup> DBZ 101, 24b; 60b.

<sup>140</sup> Z.B. identifizierte man Kronprinz Shōtoku mit Huisi, dem sogenannten 2. Patriarchen der chinesischen Tiantai-Schule.



den Urständen und den herabgelassenen Spuren“ (*honji suijaku hōmon* 本地垂迹 法門) außerdem die japanischen Götter (*kami* 神) zu lokalen Manifestationen bzw. „herabgelassenen Spuren“ von Buddhas oder Bodhisattvas erklärte, konnte man auch die Kami als Ordensmitglieder betrachten und mit Biographien würdigen.<sup>141</sup> Der soziale Verband, auf den sich die religiöse Historiographie bezog, war also entweder eine bestimmte Sekte, Schule oder Kultgemeinschaft oder er bestand gleich aus allen Wesen Japans, die eine besondere Beziehung zum Buddhismus hatten.

Ich hoffe, es ist deutlich geworden, auf welche Weise und aus welchen Gründen die religiöse Biographik und Historiographie in Japan sich teilweise deutlich von den chinesischen Vorbildern emanzipiert hat.

## Abkürzungen

- BDJ Tsukamoto, Zenryū 塚本善隆 (Hg.). *Mochizuki bukkyō daijiten* 望月佛教大辭典. 10 Bde. Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1973.
- BKDJ Ono, Genmyō 小野玄妙 (Hg.). *Bussho kaisetsu daijiten* 佛書解説大辭典. 12 Bde. Tokyo: Daitō Shuppan, 1933-1936.
- DBZ Bussho kankōkai, 佛書刊行會 (Hg.). *Dainihon bukkyō zensho* 大日本佛教全書. 160 Bde. Tokyo: Bussho kankōkai, 1912-1922.
- T Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 u. Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (Hg.). *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bde. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934. Online-Ausgabe der *Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA)*: <http://www.cbeta.org/index.htm>.
- X *Wan xinzuan xuzang jing* 卍新纂續藏經; Neuauflage des *Dai Nihon zokuzōkyō* 大日本續藏經 von Maeda Eun (1905-1912) in 88 Bänden; Online-Ausgabe der *Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA)*: <http://www.cbeta.org/index.htm>.

---

<sup>141</sup> Shiban begründet in seinem Vorwort zum 29. Faszikel, d.h. zur Kategorie der „Angepaßten Transformationen“ (*ōke*) innerhalb der 10. Rubrik „Verschiedene Strebende“ (*ganzō*) seine Entscheidung, Prinz Shōtoku mit in die Sammlung aufzunehmen, ausdrücklich damit, daß dieser als Inkarnation Huisis aufgrund seines Bodhisattva-Gelübdes bewußt als Laie in Japan wiedergeboren worden sei. Und schließlich sei sein *Honchō kōsō den* ein Werk des Mahāyāna, was, so suggeriert er damit, die Aufnahme von Laien in die Sammlung rechtfertige (DBZ 103, 380a).

## Bibliographie

- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. C.H. Beck Kulturwissenschaft. München: C.H. Beck, 1992.
- Aston, William George. *Nihongi*. Übers. von W. G. Aston. 10. Aufl. Rutland/Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1993.
- Balázs, Étienne. „Chinesische Geschichtswerke als Wegweiser zur Praxis der Bürokratie: Die Monographien, Enzyklopädien und Urkundensammlungen“. *Saeculum* 8, no. 2–3 (1957): 210–23.
- Barthes, Roland. *Mythen des Alltags*. Übers. von Helmut Scheffel. Edition Suhrkamp 92. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1964.
- Bary, Wm. Theodore De / Wing-tsit Chan / Burton Watson (Hgg.), *Sources of Chinese Tradition*. Bd. 1, *Introduction to Asian Civilizations*. New York: Columbia Univ. Pr., 1960.
- Bauer, Wolfgang. *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hg. von Hans van Ess. München: C. H. Beck, 2001.
- . „Icherleben und Autobiographie im älteren China.“ *Heidelberger Jahrbücher* 8 (1964): 12–40.
- Berger, Klaus. *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen: Francke, 1987.
- Bernt, Günter. „Hagiographie.“ In: Gottfried Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*. Berlin: Dietrich Reimer, 1993: 25–31.
- Bussho kankō kai, 佛書刊行會 (Hg.). *Dainihon bukkyō zensho, Bd. 101: Nihon kōsōden yōmon shō hoka yonbu* 日本高僧傳要文抄外四部. 2. Aufl. Tokyo: Meicho fukyū kai, 1984.
- Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. 2. Aufl. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Coates, Harper H. / Ryūgaku Ishizuka (Hgg.). *Hōnen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*. 5 Bde. Kyoto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949.
- Delehaye, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. 4. Aufl. Bd. 18, *Subsidia Hagiographica*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1973.
- Delehaye, Hippolyte S. J. *Die hagiographischen Legenden*. Kempen / München: Kösel, 1907.
- Dobbins, James C. „The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary.“ *History of Religions* 30, no. 1 (1990): 179–96.

- Etani Ryūkai 恵谷隆戒. *Chokushu goden: Hōnen Shōnin gyōjō ezu* 勅修御伝・法然上人行状絵図. Kyoto: Heiraku-ji Shoten, 1972.
- Goch, Ulrich. *Abriß der japanischen Geschichtsschreibung*. München: Iudicium, 1992.
- Goertz, Hans-Jürgen. *Umgang mit Geschichte: Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Rowohlts Enzyklopädien, Kulturen und Ideen*. Reinbek: Rowohlt, 1995.
- Graham, A. C. „The Origins of the Legend of Lao Tan.“ In: *Lao tzu and the Tao te ching*, hg. von Livia Kohn / Michael LaFargue. New York: State Univ. of New York Pr., 1998: 23–40.
- Hall, John Whitney. *Das japanische Kaiserreich*. Weltgeschichte; 20. Augsburg: Weltbild, 2000.
- Hammitzsch, Horst. *Die Mito Schule und ihre programmatischen Schriften, Bairi Sensei Hiin, Kodokanki, Kodokangakusoku, Seiki no Uta in Übersetzung: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawa Zeit*. Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 31, no. B (1939).
- Hanawa, Hokinoichi 塙保己一 (Hg.). *Zoku Gunsho ruijū* 續群書類従. 3. Aufl. 30 Bde. Tokyo: Zoku Gunsho ruijū kansei kai, 1957–1959.
- Hartman, Charles. „The Reluctant Historian: Sun Ti, Chu Hsi, and the Fall of Northern Sung.“ *T'oung Pao – Revue Internationale de Sinologie* 6, no. 1 (2003): 100–49.
- Herbst, Ludolf. *Komplexität und Chaos: Grundzüge einer Theorie der Geschichte, Beck'sche Reihe*. München: C.H. Beck, 2004.
- Hightower, James Robert. „The Wen hsüan and Genre Theory.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20, no. 3–4 (1957): 512–33.
- Ikawa, Jōkei 井川定慶 (Hg.). *Hōnen Shōnin den zenshū* 法然上人傳全集. Kyoto: Hōnen-Shōnin-den Zenshū Kankō-kai, 1978.
- Imahama Michitaka 今浜通隆. *Genkō shakusho* 元亨釋書, *Kyōikusha shinsho: Genpon gendaiyaku* 教育社教育社新書・元本現代訳; 62. Tokyo: Kyōikusha, 1987.
- Inoue Kaoru 井上薫. *Nihon kodai no seiji to shūkyō* 日本古代の政治と宗教. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1961.
- Jan, Yün-hua. *A Chronicle of Buddhism in China, 581–960 A. D., Translated from the Monk Chih p'an's Fo tsu T'ung chi*. Visva-Bharati: Santiniketan, 1966.
- . „The Fo-tsu-t'ung-chi, a Biographical and Bibliographical Study.“ *Oriens Extremus* 10, no. 1 (1963): 61–82.
- Josephson, Jason Ānanda. „When Buddhism Became a 'Religion': Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 33, no. 1 (2006): 143–68.

- Kahl, Werner. *New Testament Miracle Stories in their Religious Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 163. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Kelsey, W. Michael. *Konjaku monogatari shu*. Twayne's world authors series 621. Boston: Twayne, 1982.
- Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Studies in East Asian Buddhism 10. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.
- Kleine, Christoph. „„Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte.“ In: Peter Schalk (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd und Ostasien*. Uppsala: Uppsala University, 2001: 169–207.
- Komatsu, Shigemi 小松茂美 (Hg). *Hōnen Shōnin eden 法然上人絵伝*. 3 Bde., *Zoku Nihon no emaki 続日本の絵巻*. Tokyo: Chūō Kōronsha, 1990.
- Koschmann, J. Victor. *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790–1864*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Kuroda, Toshio. „The Discourse on the „Land of Kami“ (*Shinkoku*) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3–4 (1996): 353–85.
- . „The Imperial Law and the Buddhist Law.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3–4 (1996): 271–85.
- Kuroda, Toshio 黒田俊雄. *Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu 王法と仏法: 中世史の構図*. Kyoto: Hōzōkan, 1983.
- Link, Jürgen. *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe: Eine programmatische Einführung auf strukturalistischer Basis*. 2. Aufl. Uni-Taschenbücher 305. München: Wilhelm Fink, 1979.
- Liu, Xie. *The Literary Mind and the Carving of Dragons: A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature*. Übers. von Vincent Yu-chung Shih. Chinese Classics: Chinese-English Series. Hong Kong: Chinese University Press, 1983 [1959].
- Malek, Roman. *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*. Freiburg: Herder, 1996.
- Nakai, Kate Wildman. *Shogunal Politics: Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

- Naumann, Nelly. *Die Mythen des alten Japan*. München: C. H. Beck, 1996.
- Nienhauser, William H. „A Note on a Textual Problem in the *Shih chi* and Some Speculations Concerning the Compilation of the Hereditary Houses.“ *T'oung Pao – Revue Internationale de Sinologie* 6, no. 1 (2003): 39–59.
- Olbricht, Peter. „Die Biographie in China.“ *Saeculum* 8, no. 2–3 (1957): 224–35.
- Priessnig, Anton. „Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandria.“ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 7, no. 3 (1929): 143–55.
- Rambelli, Fabio. „Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of *Shinkoku*.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23, no. 3–4 (1996): 387–425.
- Robinson, G. W. / W. G. Beasley. „Japanische Geschichtsschreibung: Entstehung und Entwicklung einer eigenen Form vom 11. bis 14. Jahrhundert.“ *Saeculum* 8, no. 2–3 (1957): 236–48.
- Sakamoto, Tarō. *The Six National Histories of Japan*. Vancouver: UBC Press et al., 1991.
- Satō, Hiroo 佐藤弘夫. „Buppō ōbō sōe ron no seiritsu to tenkai 仏法王法相依論の成立と展開.“ *Bukkyō shigaku kenkyū* 仏教史学研究 28, no. 1 (1985): 20–40.
- Schamoni, Wolfgang. „Weibliche Autobiographie vs. männliche Biographie? Die japanischen ‘Hofdamentagebücher’ des X./XI. Jahrhunderts.“ In: Walter Berschin / Wolfgang Schamoni (Hgg.), *Biographie – „So der Westen wie der Osten“ ? Zwölf Studien*. Heidelberg: Mattes, 2003: 59–80.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*. Münchner Ostasiatische Studien 26. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.
- Schüle, Frieder, Jörn Stückrath. „Erzählen.“ In: Helmut Brackert / Jörn Stückrath (Hgg.), *Literaturwissenschaft: Ein Grundkurs*. Reinbek: Rowohlt, 1997: 54–70.
- Schulte-Sasse, Jochen / Renate Werner. *Einführung in die Literaturwissenschaft*. 8. Aufl. Uni-Taschenbücher 640. München: Wilhelm Fink, 1994.
- Seiwert, Hubert Michael. *Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Entwicklung des Welt und Menschenbildes während der Zhou Dynastie*. Bonn, 1979.

- Shinohara, Koichi. „Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories.“ In: Phyllis Granoff / Koichi Shinohara (Hgg.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Oakville et al.: Mosaic Press, 1988: 119–228.
- Teeuwen, Mark. „From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 29, no. 3–4 (2002): 233–63.
- Trauzettel, Rolf. „Die chinesische Geschichtsschreibung.“ In: Günther Debon (Hg.), *Ostasiatische Literaturen*. Wiesbaden: AULA-Verlag, 1984: 77–90.
- Tsuda, Sōkichi 津田左右吉. *Nihon koten no kenkyū* 日本古典の研究. 2 Bde. Tokyo: Iwanami Shoten, 1948–1950.
- Uytfanghe, Marc Van. „Heiligenverehrung II (Hagiographie).“ In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, 1987: 150–83.
- Wang, Shou-jên, Frederick Goodrich Henke. *The philosophy of Wang Yang ming*. London/Chicago: The Open court publishing co., 1916.
- White, Hayden V. *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Sprache und Geschichte; 10. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Wilkinson, Endymion. *Chinese History: A Manual (Revised and Enlarged)*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series; 52. Cambridge / London: Harvard University Press, 2000.
- Wright, Arthur F. „Biography and Hagiography: Hui-chiao’s Lives of Eminent Monks.“ In: Robert M. Somes (Hg.), *Buddhism in Chinese History*. New York: Stanford University Press, 1990: 73–111.
- Yang, Lien-Sheng. „Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung: Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der T’ang- bis zur Ming-Dynastie.“ *Saeculum* 8, no. 2–3 (1957): 196–209.