

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Heidegger, Simone  
Title: "Hermeneutische Strategien intrareligiöser Kritik: Teil 1 – Das Beispiel des japanischen Shin-Buddhismus"  
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: ZfR  
Berlin: de Gruyter  
Volume: 22 (2)  
Year: 2014  
Pages: 250 - 289  
ISSN: 2194-508X  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr-2014-0011>

---

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Simone Heidegger

# Hermeneutische Strategien intrareligiöser Kritik: Teil 1 – Das Beispiel des japanischen Shin-Buddhismus

**Zusammenfassung:** In den autoritativen Schriften von Religionsgemeinschaften findet man immer wieder Aussagen, die nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von einem Teil der jeweiligen AnhängerInnen als schwierig oder problematisch betrachtet werden. Es kann dann eine Spannung entstehen zwischen dem grundsätzlichen positiven und vertrauensvollen Blick auf die „heiligen Schriften“ und die damit verbundenen religiösen Bezugspersonen einerseits und dem Eindruck der Notwendigkeit von Kritik oder Distanzierung andererseits. Dieser Beitrag geht der Frage nach, welche hermeneutischen Strategien in dieser Situation verwendet werden. Teil 1 dieses Artikels behandelt diese Frage anhand von autoritativen Aussagen zum Geschlechterverhältnis im Shin-Buddhismus in Japan. Teil 2 richtet vergleichend den Blick auf das Christentum und den Islam und geht darauf ein, wie weit die in diesen beiden Religionen vorhandenen Strukturen beim Umgang mit problematischen Aussagen in den jeweiligen autoritativen Schriften mit denen im Shin-Buddhismus vergleichbar sind.

**Abstract:** In various religions, there are passages in the authoritative scriptures that are considered problematic not only by outsiders but also by (some of the) adherents of the religion in question. This can create tension because, on the one hand, adherents tend to have a very positive and trusting view of the “holy scriptures” and of the founder figures related to them, but, on the other hand, they may feel the need to express criticism of – or distance themselves from – problematic aspects found in these scriptures. This paper addresses the hermeneutical strategies that are used in this situation. Part 1 focuses on this question with regard to traditional statements about women, as found in the authoritative writings of Japanese Shin Buddhism. Part 2 addresses Christianity and Islam and shows parallels and differences in the structures that can be found in the religions discussed.

DOI 10.1515/zfr-2014-0011

---

**Dr. Simone Heidegger:** Ludwig-Maximilians-Universität München, Japan-Zentrum, Oettingenstr. 67, 80538 München, Email: simone.heidegger@t-online.de

# 1 Intrareligiöse Kritik im Shin-Buddhismus des 20. Jh.

## 1.1 Einleitung

Intrareligiöse Religionskritik beschäftigt sich mit als problematisch betrachteten Aspekten der eigenen religiösen Tradition. Dabei kann sie sich auf Traditionen, Inhalte und Praktiken beziehen, die externen, z. B. gesellschaftlichen Einflüssen auf die – an und für sich positiven – eigenen Inhalte zugeschrieben werden, oder auf als heterodox betrachtete Entwicklungen in der eigenen Tradition. In diesem Fall werden die „eigentlichen“ eigenen Inhalte als Korrektiv für Fehlentwicklungen hinzugezogen. Anders sieht es aus, wenn eigene Inhalte selbst als Ursache für Probleme erkannt werden. Je mehr die ins Kreuzfeuer der Kritik geratenen Inhalte den als autoritativ betrachteten Bezugspunkten (z. B. heilige Schriften, Gründerfiguren) zugeordnet werden können, desto mehr stellt sich für die beteiligten AnhängerInnen einer Religionsgemeinschaft die Frage, wie die gegebenenfalls notwendige Kritik geübt werden kann, ohne dabei die Grundlagen für das eigene Glaubensverständnis zu unterminieren. Diese Frage und die Antworten, die darauf gegeben werden, sind Gegenstand dieses Aufsatzes.

Im japanischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts sind im Zusammenhang mit dem Problemkreis „Diskriminierung“ verschiedene klassische buddhistische Lehrinhalte in den (selbst)kritischen Blick gerückt: die Lehre vom Karma, die Lehre vom ursprünglichen Erwachtsein aller Wesen (*hongaku shisō* 本覚思想), verschiedene Aussagen über geringgeschätzte Gesellschafts- und Berufsgruppen sowie Aussagen zum Geschlechterverhältnis. Konkrete Bezugspunkte sind zum einen Diskriminierung gegen die sogenannten *burakumin* 部落民, eine gesellschaftlich marginalisierte Bevölkerungsgruppe Japans, zum anderen Diskriminierung gegen Frauen.

Ich werde im Folgenden zunächst den Status quo dieser beiden Formen von Diskriminierung und ihre Verankerung in buddhistischen Traditionen aufzeigen und darlegen, welche Umstände dazu geführt haben, dass sich zu diesen Themen sowohl Kritik von außen als auch interne Kritik bildete. Im Anschluss daran wird es anhand des Beispiels des Shin-Buddhismus und des Themas der Geschlechterdiskriminierung darum gehen, wie japanische Buddhistinnen und Buddhisten mit problematischen Textstellen in den autoritativen Schriften und besonders bei den shin-buddhistischen Gründerfiguren Shinran und Rennyo umgehen. Dabei sollen die hermeneutischen Strategien untersucht werden, die verwendet werden, wenn es darum geht, auf der einen Seite problematische Aussagen zu kritisieren

und zurückzuweisen, auf der anderen Seite aber dennoch eine positive Sicht auf die jeweilige religiöse Bezugsperson zu bewahren. Unter einem vergleichenden Blickwinkel werden danach einige Beispiele von Interpretationen problematischer Textstellen in Islam und Christentum vorgestellt.

Der Shin-Buddhismus, japanisch Jōdo-shinshū (浄土真宗), die „wahre Schule vom Reinen Land“, gehört zur größeren Tradition des Amida-Buddhismus bzw. Buddhismus des Reinen Landes. Hier geht es darum, dass man im Reinen Land des Amida Buddha wiedergeboren werden kann, indem man ihn meditativ vergegenwärtigt oder seinen Namen ausspricht. Vom Reinen Land aus kann man nicht mehr in schlechte Wiedergeburtbereiche zurückfallen, und man erlangt mit Sicherheit von dort aus die Buddhaschaft.

Die Jōdo-shinshū führt sich auf Shinran (1173–1262) zurück und betrachtet ihn als ihren Gründer (*shūso* 宗祖). Shinran betonte, dass alle, die sich auf Amida Buddha verlassen, in dessen Reinem Land geboren werden und dass sie durch das Mitgefühl Amidas erlöst werden und nicht durch eigene Anstrengung.

Es gibt mehrere (Sub-)Denominationen oder „Zweige“ der Jōdo-shinshū, die jeweils institutionell eigenständige Religionsgemeinschaften bilden. Die beiden größten sind der Hongan-ji-Zweig (mit Haupttempel Nishi Hongan-ji in Kyōto) und der Ōtani-Zweig (mit Haupttempel Higashi Hongan-ji in Kyōto) mit ca. 6,9 Mio bzw. 5,5 Mio AnhängerInnen.<sup>1</sup>

## 1.2 *burakumin*-Diskriminierung im Fokus von Religionskritik in Japan im 20. Jh.

*Tokushu burakumin* 特殊部落民 bzw. *burakumin* bedeutet „BewohnerInnen spezieller Siedlungen“, abgekürzt „SiedlungsbewohnerInnen“, was bereits auf eine traditionell abgesonderte, ghettoähnliche Wohnsituation hinweist. Der Begriff *tokushu burakumin* wurde 1871 als Bezeichnung für Bevölkerungsgruppen eingeführt, die bis dahin als „Schmutzige“ (*eta* 穢多) bzw. als „Nicht-Menschen“ (*hinin* 非人) bezeichnet worden waren und im Ständesystem der Edo-Zeit (1600–1868) außerhalb der vier Stände standen. Dabei handelte es sich um solche Bevölkerungsgruppen, deren Arbeit mit dem Töten und Verarbeiten von Tieren zusammenhing – SchlächterInnen, LederverarbeiterInnen –, aber z. B. auch um StrohsandalenherstellerInnen, umherziehende TheaterspielerInnen, WanderpredigerInnen, Prostituierte, BettlerInnen sowie um Leprakranke. Von buddhisti-

<sup>1</sup> Die japanischen Bezeichnungen lauten „Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha 浄土真宗本願寺派“ und „Shinshū Ōtani-ha 真宗大谷派“. Vgl. Bunka-chō 2011, 72f.

scher Seite wurden sie mit den in buddhistischen Schriften auftauchenden indischen *caṇḍāla*<sup>2</sup> identifiziert, und es bestanden offiziell festgeschriebene Einschränkungen bzgl. Berufsausübung, Wohngebiet, Kleidung und Heirat. 1871 erließ die Meiji-Regierung ein Befreiungsedikt, in dem die *burakumin* als „neue Bürger“ (*shin-heimin* 新平民) mit der allgemeinen Bevölkerung gleichgestellt wurden. Seitdem wurden zwar immer wieder Reformen durchgeführt, um die Situation in den traditionellen *buraku*-Gebieten zu verbessern, dennoch setzten sich Vorurteile und Diskriminierungen weiter fort, zum Teil bis in die heutige Zeit. Diskriminierung wurde auch von buddhistischer Seite ausgeübt und unterstützt: Beispielsweise beinhalteten die posthumen Namen, die von buddhistischen Priestern vergeben werden, bei den *burakumin* abwertende Elemente (wie „Leder“, „Tier“ oder „unrein“); die Sitzordnung in den Tempeln sah einen abgegrenzten Bereich für die *burakumin* vor, und in buddhistischen Predigten wurde vom schlechten Karma der *burakumin* gesprochen, das für ihre missliche Lage verantwortlich sei. Die von ihnen häufig ausgeübten Tätigkeiten des Schlachtens von Tieren und der Lederverarbeitung wurden als sündig und unrein betrachtet.<sup>3</sup>

1922 begannen die *burakumin*, sich zu organisieren, um sich in Eigeninitiative gegen Diskriminierung zu wehren.<sup>4</sup> Die Befreiungsorganisation Suihei-sha (水平社, Gesellschaft für Gleichstellung) wurde gegründet. Eines ihrer drei Gründungsmitglieder, Saikō Mankichi, war Sohn eines Gemeindepriesters in einem Jōdo-shinshū-Tempel, der sich in einem *buraku*-Gebiet befand; die beiden anderen Gründungsmitglieder standen mit diesem Tempel in enger Verbindung. Man wandte sich an die Jōdo-shinshū-Institutionen mit der Aufforderung, bestehende Diskriminierungen aufzugeben und sich auf den Geist Shinrans zurückzubekennen. Ebenso wie Shinran seine Stellung im hierarchischen Mönchssystem aufgegeben und sich mit Menschen am unteren Ende der sozialen Rangordnung auf eine Stufe gestellt habe, sollten auch die heutigen Denominationen feudalistische Rangordnungen und Ausgrenzungen aufgeben und die *burakumin* in ihren Bestrebungen nach sozialer Gleichstellung unterstützen. Dass die *burakumin* zum größten Teil der Jōdo-shinshū angehörten, ist ein Grund dafür, dass zunächst die Jōdo-shinshū, mehr als die anderen buddhistischen Denominationen, angesprochen wurde. Die Forderungen der *burakumin* bewirkten in der Jōdo-shinshū unterschiedliche, zunächst überwiegend zögerliche oder auch abweisende Re-

<sup>2</sup> Eine verachtete, als die niedrigste geltende Bevölkerungsgruppe.

<sup>3</sup> Vgl. Neary 1989, 15–27; Aldritt 2000; Reber 1990; De Vos und Wagatsuma 1967; Bodiford 1996; Heidegger 2006, 238–305.

<sup>4</sup> Hier und im Folgenden siehe die unter Anm. 3 genannte Literatur sowie Kondō 1989; The Buraku Liberation League Central Headquarters 1982; Kashiwahara 1986. Zu *burakumin*-Diskriminierung und Jōdo-shinshū vgl. außerdem Amstutz 2010 und Main 2010.

aktionen; einzelne Priester ohne *buraku*-Herkunft solidarisierten sich zwar, und eine allmähliche Beschäftigung mit der Thematik begann, sie war allerdings vom Standpunkt der Suihei-sha bei weitem nicht ausreichend.

Die zunächst deutlich religiöse Orientierung der Suihei-sha schwächte sich zwar mit der Zeit ab; buddhistische Praktiken und Lehrinhalte wurden jedoch immer wieder Gegenstand von Kritik – wie natürlich auch außerbuddhistische, nicht-religiöse Diskriminierungen. Auf diskriminierende Äußerungen oder andere „Diskriminierungsvorfälle“ reagierte die Suihei-sha mit öffentlichkeitswirksamen „Anlagekampagnen“ (*kyūdan* 糾弾). Diese wurden auch von der seit Ende des Zweiten Weltkrieges bestehenden Suihei-sha-Nachfolgeorganisation „Bündnis für Buraku-Befreiung“ weitergeführt. Die Anlagekampagnen können zu mehreren „Anlagetreffen“ zwischen der Diskriminierung ausübenden Person und VertreterInnen des Bündnisses für Buraku-Befreiung führen und beinhalten auch die Anfertigung schriftlicher Dokumente. Sie haben das Ziel, bei denjenigen, die der Diskriminierung bezichtigt werden, eine intensive und ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrem Verhalten und den dahinterstehenden Vorstellungen zu erreichen und sie zu einer öffentlichen Entschuldigung und zum Umdenken zu bewegen. Auch das Umfeld der Person, die Diskriminierung ausgeübt hat, z. B. Organisationen und Institutionen, in denen die betreffende Person bzw. ihr Verhalten verankert ist, soll zur Rechenschaft gezogen werden und sich am stattfindenden selbstkritischen Reflexionsprozess beteiligen.

Nicht zuletzt durch ihre insistierende Vorgehensweise haben diese Anlagekampagnen das Ziel der öffentlichen Entschuldigung der beteiligten Personen und der selbstkritischen Auseinandersetzung durchaus teilweise erreicht. Eine weit bekannt gewordene Anlagekampagne gegen eine Religionsgemeinschaft aus dem Jahr 1979 richtete sich gegen den Präsidenten der Sōtō-shū (eine Denomination des Zen-Buddhismus) und der Gesamtjapanischen Buddhistischen Föderation, der bei der World Conference on Religions and Peace in Princeton geäußert hatte, in Japan gebe es keine Diskriminierung. Im Zuge dieser und weiterer Anlagekampagnen wurden in verschiedenen buddhistischen Denominationen Institutionen wie Abteilungen für Menschenrechte eingerichtet, die sich kritisch mit dem Problem der Diskriminierung beschäftigen; man machte vorhandene Elemente von Diskriminierung bekannt und ergriff Maßnahmen, um sie zu überwinden. In diesem Kontext wurden auch buddhistische Lehrinhalte kritisch beleuchtet – sowohl von VertreterInnen des Bündnisses für Buraku-Befreiung als auch von buddhistischen Denominationen selbst, z. B. von den Abteilungen für Menschenrechte oder von kritischen BuddhistInnen. Die Kritik bezog und bezieht sich insbesondere auf traditionelle buddhistische Karma-Konzeptionen, die nahelegen, dass die jetzige Lebenssituation das Ergebnis der eigenen Handlungen in früheren Leben ist – eine Vorstellung, die oft hinzugezogen wurde, um die benach-

teiligte Situation der *burakumin* zu rechtfertigen, und die dazu beitrug, dass Diskriminierung nicht als aktiv ausgeübtes gesellschaftliches Phänomen betrachtet wurde, sondern als natürliche und notwendige Gegebenheit (Bodiford 1996; Heidegger 2006, 283–292.421–424). Auch bei Lehrinhalten, die zunächst unproblematisch oder egalitär klingen, wie die Lehre vom ursprünglichen Erwachensein aller Wesen (*hongaku shisō* 本覚思想), wurden problematische, Diskriminierung legitimierende Implikationen festgestellt – dies wurde zu einem zentralen Thema in der Strömung des „kritischen Buddhismus“ (*hihan bukkyō* 批判仏教).<sup>5</sup>

Es handelt sich bei der Kritik gegen *buraku*-Diskriminierung in buddhistischen Denominationen also einerseits zunächst um Kritik von außen, die die Selbstkritik der Religionsgemeinschaften einfordert. Andererseits handelt es sich schon von Anfang an zum Teil um intrareligiöse Kritik, da es, insbesondere im Fall der Jōdo-shinshū, auch die Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft sind, von denen die Kritik ausgeht, wenngleich sie über eine Organisation institutionalisiert von außen an diese herantreten. Dennoch war eine kontinuierliche Fortsetzung der Anstöße von außen notwendig, um zu erreichen, dass die Kritik – zumindest bis zu einem gewissen Grad – schließlich mehr Boden auch bei denjenigen gewann, die nicht selbst Opfer von Diskriminierung waren.

Die von außen kommenden Anstöße führten und führen jeweils bei Teilen der Denominationen zu intrareligiöser Kritik an der eigenen Tradition: Es werden sowohl institutionelle Reformen vorgenommen als auch eine kritische Revision der Lehrinhalte; es gibt dogmatisch-theologische Neuansätze, und es wird darauf hingewirkt, das Bewusstsein für die Problematik auch in die Lehrgänge für Priester und Priesterinnen und für männliche und weibliche Laien hineinzutragen. Die intrareligiöse Traditionskritik wird selbst religiös begründet: z. B. wird in der Jōdo-shinshū häufig auf Shinran und das auf ihn zurückgehende *dōbō*-Konzept<sup>6</sup> verwiesen, und die Bewusstwerdung des eigenen diskriminierenden Charakters und des diskriminierenden Charakters der eigenen Religionsgemeinschaft wird in die zentrale Lehre von der „Bewusstwerdung der eigenen Sündigkeit“ integriert.<sup>7</sup> Die durch die Anklagekampagnen erreichte Sensibilisierung für das Problem der *buraku*-Diskriminierung erwies sich in den 1980er und 1990er Jahren in der Jōdo-shinshū auch als hilfreich bei der Durchsetzung von Reformen im Bereich der Geschlechteregalität.<sup>8</sup>

5 Vgl. Bodiford 1996; Hubbard und Swanson 1997; Stone 1999a; Hakayama 1989; Minamoto und Ōgoshi 1994, 193–238; Heine 1994.

6 Der Begriff *dōbō* (同朋) bedeutet „(Glaubens-)Gefährte/Gefährtin“ und wird in der Jōdo-shinshū häufig im Sinne inkludierender oder egalitärer zwischenmenschlicher Beziehungen verwendet.

7 Heidegger 2006, 287–305.341–345.409–411.

8 Heidegger 2006, 322f.397–401.411–421.433f.

### 1.3 Frauendiskriminierung im Fokus von Religionskritik in Japan im 20. Jh.

Meines Wissens gibt es bisher keine umfassenden Untersuchungen über die Geschichte der Kritik am überlieferten Geschlechterverhältnis im japanischen Buddhismus im 20. Jh. Wichtige Impulse von außen für den innerbuddhistischen Diskurs sind auf den Einfluss der japanischen Frauenbewegungen zurückzuführen.<sup>9</sup> Einige Impulse scheinen seit Ende des 19. Jh. von AusländerInnen ausgegangen zu sein, die traditionelle Geschlechterbilder und Rollenbeschränkungen für Frauen hinterfragten.<sup>10</sup> Gut dokumentiert sind Aktivitäten von Nonnen der Sōtōshū seit den 1930er und 40er Jahren, die Maßnahmen zur Erreichung von Geschlechteregalität einforderten. Dabei bezog man sich u. a. auf Äußerungen des Gründers Dōgen, der sich im 13. Jh. gegen buddhistische Ausgrenzungen von Frauen ausgesprochen hatte, sowie auf europäische Konzepte wie das „Naturrecht“ und die „ursprüngliche Bestimmung“ des Menschen (Arai 1999, 66–74). Bekannt ist außerdem, dass 1931, als im Hongan-ji-Zweig der Jōdo-shinshū erstmals Frauen als Priesterinnen ordiniert wurden, die Frauenorganisation des Hongan-ji-Zweigs die Forderung nach Einführung des allgemeinen Frauenwahlrechts in Japan unterstützte.<sup>11</sup> Nachdem es seit Ende des 19. Jh. zunehmend üblich

---

**9** Zu Frauenbewegungen in Japan vgl. z. B. Mae 1997 und Mackie 2003. Der Einfluss der Frauenbewegungen auf den Buddhismus scheint noch nicht ausreichend erforscht zu sein. In der von dem shin-buddhistischen Reformler Kiyozawa Manshi gegründeten Zeitschrift *Seishin-kai* findet sich z. B. in der Ausgabe von Februar 1913 eine Zurückweisung der von den „neuen Frauen“ um Hiratsuka Raichō vorgebrachten Kritik an bestimmten buddhistischen Lehrinhalten (vgl. Kikumura und Nishina 1990, 40 f.). Siehe auch Anm. 10.

**10** Entsprechende Hinweise gibt es z. B. in folgenden Quellen: Aus einem Artikel von Hinonishi Shinjō über die Eintrittsverbote für Frauen an mehreren Tempelbergen geht hervor, dass bei der Abschaffung des Fraueneintrittsverbots auf dem Berg Hiei-zan bei Kyōto Folgendes eine Rolle gespielt zu haben scheint: Im Jahr 1872 wollten westliche Frauen, die sich anlässlich der dortigen Weltausstellung in Kyōto aufhielten, den Hiei-zan besteigen (was nicht möglich war, da Frauen ab einer bestimmten Stelle keinen Zugang mehr hatten) – dies war der Anlass dafür, dass die Präfektur Shiga sich beim zuständigen Ministerium für die Abschaffung dieses Verbotes einsetzte (Hininishi 1976). Kaneko Daiei schreibt Ende der 1920er Jahre, dass in irgendeiner Kirche ausländische Christen geschlechterhierarchisches Gedankengut abschaffen und entsprechende Formulierungen aus Gebeten streichen wollten – als Reaktion darauf würden auch Buddhisten an bestimmten Aussagen im Buddhismus Kritik üben. (Auf welche Kirche Kaneko sich bezieht, geht aus seiner Darstellung nicht hervor. Vgl. Kaneko 1986. Das Buch beruht auf Vorträgen aus den Jahren 1927–1929).

**11** Heidegger 2006, 74.447; Watanabe 1999, 112f.116 f. Kujō Takeko (1887–1928), eine Tochter des 21. Denominationsabtes des Hongan-ji-Zweigs, die seit ihrem 18. Lebensjahr führende Positionen in der Frauenvereinigung des Hongan-ji-Zweigs innehatte und bis heute recht bekannt ist, hielt

wurde, dass die Mönche/Priester heirateten,<sup>12</sup> wurde im 20. Jh. in verschiedenen Denominationen auch die Situation der Ehefrauen der Priester thematisiert; allerdings konzentrierten sich die Diskussion und die eingeleiteten Reformen lange Zeit auf Maßnahmen zum (wirtschaftlichen) Schutz der Ehefrau und ihrer Kinder im Fall eines frühen Todes des Priesters und beschäftigten sich weniger mit grundsätzlichen Fragen von geschlechtlicher Diskriminierung und Egalität.<sup>13</sup>

In den 1980er Jahren begannen Frauen aus dem Ōtani-Zweig der Jōdo-shinshū damit, Frauendiskriminierung zu thematisieren und offen dagegen anzugehen:<sup>14</sup> Zentraler Fokus der Kritik war der Umstand, dass Frauen nicht Tempelleiterin, d. h. selbstständig arbeitende, leitende Priesterin eines Gemeindetempels, werden konnten – ein Passus in den internen Regelungen des Ōtani-Zweigs beschränkte die Weitergabe des Tempelleiteramtes ausdrücklich auf das männliche Geschlecht. Weitere Regelungen begrenzten den Status von Priesterinnen z. B. in der klerikalen Rangordnung oder bei der Sitzordnung bei gemeinschaftlichen Zeremonien. Die traditionelle Rolle von Frauen in Jōdo-shinshū-Tempeln war die der Ehefrau des Tempelleiters, die die Funktion einer „Tempelwartin“ (*bōmori* 坊守) innehat. Ihr Aufgabenspektrum umfasst die Verwaltung des Tempels und seiner Finanzen, den Empfang von Gästen, das Essenbereiten bei gemeinschaftlichen Zeremonien, das Reinigen des Tempels, das Schmücken des Altarbereichs und die Instandhaltung des Tempelgartens sowie die allgemeine Haus- und Familienarbeit und die Vorbereitung des ältesten Sohnes auf seine zukünftige Rolle als Tempelleiter. Außerdem beteiligen sich *bōmori* auch an der Gemeindefarbeit, z. B. durch die Leitung von Frauen- oder Kindergruppen. Einige von ihnen sind als Priesterinnen ausgebildet, führten aber zumindest bis vor kurzem lediglich assistierende rituelle Tätigkeiten aus. 1982 wandte sich die Organisation der Priesterehefrauen des Ōtani-Zweiges mit einer Petition an die Leitung des Ōtani-Zweiges und forderte Reformen bzgl. der diskriminierenden Regelungen; weitere Petitionen in den Jahren darauf folgten. Nachdem zunächst Reaktionen seitens der Denominationsleitung auf die Petitionen ausgeblieben waren, provozierte eine Nachfrage der *bōmori*-Aktivistinnen negative und diskriminierende Äußerungen zweier Vertreter der Denominationsleitung. Dies war der Anlass dafür, dass sich im Jahr 1986 eine „Frauengruppe zur Reflexion der Frauendiskriminierung im Ōtani-Zweig“ bildete, die ihrerseits mit Petitionen und kritischen Aktivitäten an die Öffentlichkeit trat.

---

sich in den 1920er Jahren teilweise in Tōkyō auf und beteiligte sich an Aktivitäten der dortigen Frauenbewegung.

12 Zur klerikalen Heirat im japanischen Buddhismus siehe Jaffe 2001.

13 Vgl. Jaffe 2001, 207–215, 225–227; Uchino 1983; Kawahashi 1995; Kawahashi 2003; Covell 2005.

14 Siehe Heidegger 2006, Kap. 11 (S. 307–358) und die dort aufgeführten Materialien.

Im Hongan-ji-Zweig der Jōdo-shinshū wurde 1994 im Bezirk Tōkyō als Unterausschuss der dortigen Kikan-Bewegung ein „Fachausschuss für Tempelfrauen“<sup>15</sup> gegründet, der sich kritisch dem Geschlechterverhältnis innerhalb und außerhalb der Hongan-ji-Zweig-Tempel widmete. Im Hongan-ji-Zweig können Frauen zwar bereits seit 1946 Tempelleiterin werden, doch ihre Zahl war sehr niedrig, da Frauen meist nur dann Tempelleiterin wurden, wenn kein Mann dafür zur Verfügung stand. Hier standen die Regelungen über *bōmori* im Zentrum der Kritik: Die *bōmori* war als Ehefrau des Tempelleiters definiert – somit wurde ein männlicher Tempelleiter und eine weibliche *bōmori* als der Normalfall suggeriert. Die Rolle der *bōmori* war als dem Tempelleiter assistierend beschrieben, sodass ein hierarchisches Rollenmodell vermittelt wurde.<sup>16</sup>

Mittlerweile haben sowohl im Ōtani-Zweig als auch im Hongan-ji-Zweig etliche Reformen stattgefunden, sodass die kritischen und reformorientierten Stimmen zumindest teilweise Erfolge verzeichnen können.<sup>17</sup>

Seit Mitte der 1990er Jahre nahmen kritische Stimmen bzgl. des Geschlechterverhältnisses in verschiedenen Denominationen zu, und 1999 wurde das inter-denominationale Netzwerk Frauen und Buddhismus gegründet.<sup>18</sup>

Auch traditionelle buddhistische Lehrinhalte über Frauen (siehe 1.4) wurden von den genannten Gruppen in ihre Kritik einbezogen. Eine Pionierrolle hatte das erstmalig 1990 erschienene Buch *Sei-sabetsu suru bukkyō* [Geschlechtliche Diskriminierung im Buddhismus], verfasst von einer Buddhistin aus dem Umfeld des Hongan-ji-Zweigs und zwei Religionswissenschaftlerinnen, die eine ausdrücklich feministische Perspektive einnehmen.<sup>19</sup> Die Autorinnen verfolgen das Ziel, im Anschluss an westliche feministische Forschung, die die sexistischen Strukturen im Christentum herausgearbeitet hat, die buddhistischen Paradigmen geschlechtlicher Diskriminierung als solche zu entlarven, zu analysieren und ihre Konsequenzen aufzuzeigen. Da mit diesem Buch unter den japanischen Veröffentlichungen zum Buddhismus zum ersten Mal eine solch deutliche Position bezogen wurde,<sup>20</sup> zog es viel Aufmerksamkeit auf sich und regte die Diskussion an.

15 „Tempelfrauen“ (*jizoku* 寺族, *jizoku josei* 寺族女性 oder *jitei fujin* 寺庭婦人) sind insbesondere die Ehefrauen der Tempelleiter, aber auch andere weibliche Verwandte, die im Tempel leben.

16 Siehe Heidegger 2006, Kap. 12 (S. 359–396) und die dort aufgeführten Materialien.

17 Ebd. Zusammengefasst und Entwicklungen nach 2005 einbeziehend auch in Heidegger 2010.

18 Dieses Netzwerk ist bisher mit folgenden Publikationen an die Öffentlichkeit getreten: Josei to bukkyō tōkai kantō nettowāku 1999, 2004, 2011.

19 Minamoto, Ōgoshi und Yamashita 1990; vgl. auch Heidegger 2006, 194–197.

20 Jedenfalls unter den Veröffentlichungen in Buchform bzw. außerhalb von Fachzeitschriften. Wie von den Autorinnen im Nachwort vermerkt wird, war besonders beachtenswert, dass das Buch in einem buddhistischen Fachverlag erschien. 1992 wurde von Tagami Taishū, Professor an

## 1.4 Problematische Aussagen in buddhistischen Schriften

Bei der Auseinandersetzung mit *burakumin*-Diskriminierung und Frauendiskriminierung musste man feststellen, dass sich nicht alle Probleme auf außerbuddhistische Einflüsse zurückführen lassen oder anderen buddhistischen Traditionen oder der Degeneration der ursprünglich reinen Lehre zuzuordnen sind, wie es in spontanen Reaktionen oft gemacht wurde.<sup>21</sup> Man wurde damit konfrontiert, dass sich auch in denjenigen Schriften, die man jeweils als autoritativ für die Formulierung und Identifizierung der wesentlichen Glaubensinhalte betrachtet, Elemente finden, die Diskriminierungen religiös legitimieren oder selbst einen diskriminierenden, herabsetzenden Charakter haben. Im Lotos-Sūtra, dem zentralen Sūtra der Tendai-shū und Nichiren-shū, das in ganz Ostasien großen Einfluss ausübte, ist davon die Rede, dass Hunger und Durst, Armut, soziale Unterordnung, Verachtet- und Schikaniertwerden, Krankheiten und Behinderungen die Folge davon sind, das Lotos-Sūtra verachtet zu haben (Deeg, Übers. 2007, 96–98 [Kap. 3]). Unter anderem im *Größeren Sukhavativyūha-Sūtra* (jap. *Muryōju-kyō* 無量寿経), einem der drei grundlegenden Sūtras der Jōdo-shinshū, werden Armut und niedrige soziale Stellung als Folge von schlechten Taten in vergangenen Leben dargestellt und mit Dummheit und menschlicher Niedrigkeit in Verbindung gebracht.<sup>22</sup> Im *Meditations-Sūtra* (jap. *Kan-muryōju-kyō* 観無量寿経), ebenfalls eines der drei in der Jōdo-shinshū grundlegenden Sūtras, wird Muttermord als die Tat eines *caṇḍāla*<sup>23</sup> bezeichnet<sup>24</sup> – eine Zuordnung, die durch spätere Kommentatoren noch verstärkt wurde.<sup>25</sup>

Auch im Hinblick auf Geschlechterverhältnis und Frauendiskriminierung gibt es in verschiedenen Sūtras und Kommentaren problematische Textstellen. An dieser Stelle sollen einige Beispiele aus der Tradition des Shin-Buddhismus vorgestellt werden, da es im Folgenden darum gehen wird, wie sie heute interpretiert werden und in welcher Weise Kritik an ihnen geübt wird:

Im 35. Gelübde des Amida Buddha im *Größeren Sukhāvativyūha-Sūtra* (jap. *Muryōju-kyō*) ist davon die Rede, dass Frauen, die den Namen des Amida Buddha

---

der Komazawa-Universität, das Buch „Buddhismus und Sexismus“ (*Bukkyō to sei-sabetsu: indo genten ga kataru*) veröffentlicht, das, ebenfalls aus deutlich kritischer Perspektive, diskriminierende Textstellen in den Sūtras vorstellt und analysiert (Tagami 1992).

21 Darauf weist z. B. der Religionswissenschaftler und shin-buddhistische Priester Hishiki Masaharu hin (Hishiki 1991, 129.138 f.; vgl. auch Heidegger 2006, 200 f.).

22 T 360, Bd. 12, 271c; Inagaki 1995, 264.

23 Eine verachtete, als die niedrigste geltende Bevölkerungsgruppe in Indien.

24 T 365, Bd. 12, 341a; Inagaki 1995, 318 f.

25 Darauf wird hingewiesen in Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai, Hg. (1997a, 1562) (in den Erläuterungen im Anhang).

hören, sich im Glauben erfreuen, den Erleuchtungsgedanken erwecken und den weiblichen Körper verabscheuen, am Ende ihres Lebens nicht wieder als Frau geboren werden.<sup>26</sup> In der Vasubandhu zugeschriebenen *Abhandlung vom Reinen Land* heißt es, dass im Reinen Land keine Behinderten, keine Anhänger der zwei Fahrzeuge und keine Frauen geboren werden.<sup>27</sup> Nach traditioneller Lesart bedeuten diese Aussagen jedoch nicht, dass Frauen keinen Zugang zum Reinen Land hätten oder sich zuerst in einem weiteren Leben als Mann reinkarnieren müssen, sondern dass sie bei ihrer Geburt im Reinen Land zum Mann werden. Ähnliche Aussagen gibt es bei den chinesischen Patriarchen der Jōdo-shinshū (Tanluan, Daochuo, Shandao) (vgl. Heidegger 2006, 83–85). In einem *Kommentar zum Mur'yōju-kyō* von Hōnen (1133–1212), dem Lehrer Shinrans, wird dargelegt, dass auch die mit Fehlern und Hindernissen behafteten Frauen, die in allen anderen buddhistischen Richtungen – angeblich – von der Erlösung ausgeschlossen werden, durch das Gelübde Amida Buddhas im Reinen Land geboren werden können – auch hier ist von ihrer Umwandlung in einen Mann die Rede (Heidegger 2006, 85–87). Bei Shinran sind folgende beiden Textstellen zu verzeichnen:

„Da das Mitgefühl Amidas tief ist,  
offenbarte er die unbegreifliche Buddhaweisheit,  
er legte das Gelübde von der Umwandlung in einen Mann ab  
und gelobte so die Buddhawerdung der Frau.“<sup>28</sup>

sowie

„Wenn sie sich nicht auf den Namen und das Gelübde Amidas verlassen, wie könnten Frauen, da sie dann nicht die fünf Hindernisse entfernen können, selbst wenn Millionen von Weltzeitaltern vergehen, ihren weiblichen Körper umwandeln?“<sup>29</sup>

Zonkaku (1290–1373), äußert sich ausführlich über die Sünden der Frauen und spricht dabei u. a. von sündigem Karma, Eitelkeit, Neid, Liebesanhaftung und Selbstanhaftung (vgl. Heidegger 2006, 90–93).

Von Rennyo (1415–1499), der als der „zweite Gründer“ der Jōdo-shinshū gilt, sind Textstellen überliefert, in denen er von der Sündigkeit der Frauen spricht,

<sup>26</sup> T 360, Bd. 12, 268c.; Inagaki 1995, 246 f.

<sup>27</sup> *Jingtu lun*, jap. *Jōdo-ron* 淨土論; auch „*Abhandlung über die Hingeburt*“ (*Wangsheng lun*, jap. *Ōjō-ron* 往生論): T 1524, Bd. 26, 232. (\**Sukhāvativyūha upadeśa*). Vgl. auch Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai 1997b; Urakami 1996, 205; Corless 1973, 84; Heidegger 2006, 82.

<sup>28</sup> *Jōdo-wasan* 淨土和讃 Nr. 60, SSZ 2, 493; Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai 1997a, 567. Übersetzt in CWS 1, 341 und in Heidegger 2006, 88.

<sup>29</sup> *Kōsō-wasan* 高僧和讃 Nr. 64, SSZ 2, 508; Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai 1997a, 589. Übersetzt in CWS 1, 377 und in Heidegger 2006, 88.

wie die folgende: „Frauen haben fünf Hindernisse und drei Folgsamkeiten und sind tiefer sündig als Männer.“<sup>30</sup>

Diese Aussagen stehen alle in einem Kontext, der besagt, dass Amida Buddha auch oder gerade die – angeblich – von allen anderen Buddhas abgewiesenen Frauen erlöst; dies ist ein wichtiger Aspekt für klassische und moderne apologetische Interpretationen. Die Unterstellung, dass Frauen in anderen buddhistischen Strömungen keine Chance auf die Heilserlangung hätten, rückt die Aussagen über die Heilserlangung der sündigen Frau in ein positives Licht (vgl. z. B. Heidegger 2006, 97–99.149–158.197 f.).

Neben diesen Textstellen, die von der Sündigkeit der Frau und ihrer Umwandlung in einen Mann sprechen, ist folgende Textstelle ebenfalls in Kritik geraten. Es handelt sich hier um eine Überlieferung, in der der Bodhisattva Kannon Shinran im Traum erscheint und folgende Worte zu ihm spricht:

„Wenn du, der Übende, als Ergebnis deines Karmas eine unzüchtige Beziehung mit einer Frau eingehst, dann werde ich zu einer juwelengleichen Frau und stelle mich dir zur Verfügung. Während deines ganzen Lebens verseehe ich dich mit Glanz, und bei deinem Tod führe ich dich zur Geburt im Reinen Land.“<sup>31</sup>

Diese Überlieferung wird im Zusammenhang damit gesehen, dass Shinran trotz seines Mönchsstatus heiratete – er habe diese „Traumbotschaft“ im Kontext seines inneren Konfliktes, den Zölibat nicht aufrechterhalten zu können, erhalten. Sie wird von vielen KommentatorInnen positiv gewertet: Shinran habe seine Frau Eshin-ni als Bodhisattva betrachtet. Es werde hier ein positives Frauenbild gezeichnet, in dem die Frau die Erlöserin ist, und es gebe auch eine positive Sicht der Sexualität (Heidegger 2006, 237–244). Kritischen Stimmen zufolge wird hier jedoch die Sexualität der Frau der des Mannes untergeordnet. Es werde ein Frauenbild dargestellt, demzufolge sich die Frau in jeder Hinsicht völlig am Mann orientiert. Manche KritikerInnen sehen hier eine Verbindung damit, dass sich in der Jōdo-shinshū kein System eigenständiger religiöser Spezialistinnen entwickelte, sondern dass die Rolle der Frau bei der Verwaltung der Tempel und der Betreuung der Gemeinde die der *bōmori* ist, die bis vor kurzem in Abhängigkeit vom (traditionell männlichen) Tempelleiter definiert war (als dessen Frau) und deren Hauptaufgabe es war, diesen zu unterstützen (Heidegger 2006, 245–255). Auch die Aussagen über die Sündigkeit der Frau und ihre Umwandlung in einen Mann werden mit den konkret vorhandenen Geschlechterhierarchien in Verbindung gebracht.

<sup>30</sup> Brief V-7. T. 2668, Bd. 83; übersetzt in Heidegger 2006, 93–96.

<sup>31</sup> SSZ 3, 640; Heidegger 2006, 39.

## 2 Kritik an religiösen Schriften und Bezugspersonen? Hermeneutische Strategien

### 2.1 Shinran und Rennyō als religiöse Bezugspersonen

In den meisten Situationen stellt gerade auch für die intrareligiöse Kritik zumindest der jeweilige „Gründer“ oder die „Gründerin“ einen positiven Bezugspunkt dar. Seine oder ihre Lehre wird als Maßstab und Korrektiv bei der Forderung nach Reformen und inhaltlicher Selbstkritik hinzugezogen. Wenn sich dann jedoch auch in den vom eigenen Gründer verfassten Schriften selbst problematisch erscheinende Aussagen finden lassen, stellt dies die intrareligiöse Kritik sowie das hermeneutische Vorgehen vor eine besondere Herausforderung: Wie soll man diese Aussagen verstehen? Wie kann man gegebenenfalls notwendige Kritik üben, ohne dabei die Grundlagen für die eigene Religiosität in Frage zu stellen?

Zentrale religiöse Bezugsperson in der Jōdo-shinshū ist Shinran. Zwar hatte Shinran nicht die Absicht, eine neue Religionsgemeinschaft zu gründen oder eine neue Lehre zu verkünden, sondern verstand sich als Schüler Hōnens. Aufgrund der Bedeutung, die seine Person, seine Lehre, seine Schriften und Briefe und schließlich seine Grabstätte – die sich im Laufe der Zeit zum Tempel vom Ursprünglichen Gelübde (Hongan-ji 本願寺), dem Haupttempel von Hongan-ji-Zweig und Ōtani-Zweig, entwickelte –, für seine Nachkommen und seine AnhängerInnen einnahmen und aufgrund der Anerkennung und Verehrung, die er durch diese erfuhr, wurde er jedoch faktisch zum Gründer einer neuen Denomination des japanischen Buddhismus. Die *faktische* Autorität Shinrans in der Jōdo-shinshū kommt der des historischen Buddhas gleich oder übersteigt diese noch. Zwar versteht Shinran seine Lehre vom Gelübde des Amida Buddha durchaus als die Lehre Śākyamunis,<sup>32</sup> wie sie – nach klassischer Auffassung – in den „drei Sūtras vom Reinen Land“<sup>33</sup> gepredigt wurde und durch die Überlieferungskette der „sieben hohen Mönche“ von Indien (Nāgārjuna und Vasubandhu) über China (Tanluan, Daochuo und Shandao) nach Japan (Genshin und Hōnen) übermittelt worden war. Die Stellung Śākyamunis ist hier jedoch bereits insofern relativiert,

<sup>32</sup> Die im japanischen Buddhismus (in japanischer Version „Shaka“ / „Shakuson“) verwendete Bezeichnung für Gautama Buddha).

<sup>33</sup> Das *Sūtra [vom Buddha] des unermesslichen Lebens* (*Größeres Sukhāvati-vyūha-Sūtra*, chin. *Wuliangshou jing*, jap. *Muryōju-kyō* 無量壽經 [T. 360]), das *Amida-Sūtra* (*Kleineres Sukhāvati-vyūha-Sūtra*, chin. *Amituo jing*, jap. *Amida-kyō* 阿彌陀經 [T. 366]) und das *Sūtra von der Meditation über den Buddha des unermesslichen Lebens* bzw. das *Meditations-Sūtra* (chin. *Guan Wuliangshoufo jing*, jap. *Kan-muryōjubutsu-kyō* 觀無量壽佛經 [T. 365] [\**Amitāyurbuddhānusmṛtisūtra*]).

als der eigentliche Urheber dieses Heilsweges Amida Buddha selbst ist, der bereits vor etlichen Weltzeitaltern im Zeitalter des Buddha Lokeśvararāja als Bodhisattva Dharmākara sein heilsbringendes Gelübde ablegte. Die Rolle Śākyamunis bestand diesem traditionellen Geschichtsverständnis zufolge darin, die Lehre vom Gelübde Amidas in unser Zeitalter zu vermitteln.

Auch in der heutigen Jōdo-shinshū genießt Śākyamuni durchaus Hochachtung als geschichtlicher Gründer des Buddhismus insgesamt. Auch wenn man heute weiß, dass die Entstehung der „drei Sutras vom Reinen Land“ erst Jahrhunderte nach dem Tod des historischen Buddha einzuordnen ist, erkennt man die Bezüge und historischen Entwicklungen an, die vom frühen Buddhismus zum Mahāyāna- und damit zum Amida-Buddhismus führen und versteht den Amida-Buddhismus durchaus als einen Teil, wenn nicht die Krönung der buddhistischen Lehren bzw. in seiner Einbettung in den Mahāyāna-Buddhismus insgesamt. Gleichzeitig gibt es jedoch auch heute das Bewusstsein von einer „transhistorischen“ Entfaltung der Buddha-Lehre, z.B. in dem Sinne, dass die Tradition des (Amida-)Buddhismus schon auf die Zeit vor Śākyamuni zurückgeht (Soga Ryōjin)<sup>34</sup> oder dass das „Erscheinen eines Tathāgata in der Welt“ nicht auf eine bestimmte Zeit oder Person beschränkt ist, sondern immer wieder geschieht (Terakawa Shunshō)<sup>35</sup>. Diese mahāyāna-buddhistischen Sichtweisen von den „vielen Buddhas und Bodhisattvas“ (Terakawa 2000, 76) erlauben es, auch in späteren religiösen LehrerInnen Manifestationen von Buddhas oder Bodhisattvas zu sehen:<sup>36</sup> Shinran betrachtete einige der „sieben hohen Mönche“ (in westlicher Literatur auch als „Patriarchen“ bezeichnet) als solche Inkarnationen.<sup>37</sup> Einige Überlieferungen zeigen, dass auch Shinran als Manifestation des Buddha Amida oder des Bodhisattva Kannon betrachtet wurde, bis in der Moderne schließlich entmythologisierende Sichtweisen zum Zuge kamen (Dobbins 2001, 25f.29).

Die religiöse Autorität Shinrans in der heutigen Jōdo-shinshū zeigt sich z.B. in folgenden Elementen: Die Analyse programmatisch ausgerichteter Texte und Reden hat gezeigt, dass bei der Argumentation für oder gegen bestimmte Veränderungen häufiger auf Shinran als auf Śākyamuni Bezug genommen wird. In den Denominationsverfassungen des Hongan-ji-Zweiges und des Ōtani-Zweiges

<sup>34</sup> Soga 1999, 53–73. Der japanische Originaltext wurde erstmals 1935 veröffentlicht.

<sup>35</sup> Terakawa 2000, 72–83, siehe insb. 75f. Tathāgata (jp. *nyorai* 如来), „So-Gekommener“ bzw. „So-Gegangener“, ist eine Bezeichnung für einen Buddha, hier im Hinblick auf den überpersönlichen Aspekt der Buddhaschaft.

<sup>36</sup> Vgl. auch Deeg, Freiburger und Kleine 2011 zum Problem der Authentizitätskriterien im Mahāyāna.

<sup>37</sup> Siehe z.B. Shinrans *Kōsō wasan* Nr. 1, Nr. 11, Nr. 108, Nr. 114–116. CWS 1, 361.364.389f. Siehe auch Soga (1999, 72).

wird an erster Stelle Shinran genannt, Śākyamuni dagegen wird nicht erwähnt (der Bezug zu Śākyamuni ist allerdings sehr indirekt dadurch vorhanden, dass die drei Sutras vom Reinen Land jeweils entsprechend ihrer offiziellen traditionellen Bezeichnungen als „vom Buddha gepredigte“ (*bussetsu* 仏説) Sutras genannt werden).<sup>38</sup> Das Bildnis Shinrans steht in den beiden Hongan-ji-Tempeln an sehr prominenter Stelle – das Gebäude, in dem das Bildnis Shinrans den Mittelpunkt bildet, ist jeweils räumlich größer als das Gebäude, in dem das Bildnis Amidas den Mittelpunkt bildet – was auch damit zusammenhängt, dass diese Tempel aus dem Mausoleum Shinrans hervorgingen (Dobbins 2001, 30f.34f.).

Es wird davon ausgegangen, dass es gerade Shinran ist, der die buddhistische Lehre gemäß ihrem wahren Sinn richtig erkannt und überliefert hat, der ihre Bedeutung klarstellt. Für das richtige Verständnis der kanonischen Texte sind für die AnhängerInnen Shinrans dessen Auslegungen autoritativ. Dies zeigt sich z. B. auch darin, dass man Shinrans Lesart der Sūtras auch da den Vorzug gibt, wo sie von deren wörtlicher, grammatisch korrekter Bedeutung abweicht:

“In this sense, it may be said that Shinran’s readings are the most faithful to the original – the source – meaning of the texts. He did not alter the texts ignoring the original meaning as some have charged; quite to the contrary, he read the source meaning of the scriptures more deeply and clearly than the original authors, and in order to bring it out, he changed the traditional readings where he felt that they were inadequate.”<sup>39</sup>

Auch die darauf folgende Formulierung zeigt die große Bedeutung Shinrans innerhalb einer transhistorischen Perspektive:

“Many readers tend to place Shinran in the history of Buddhism that begins with Śākyamuni, and view *Teaching, Practice, and Realization*<sup>40</sup> as the product of that historical flow. Shinran himself, however, stands on the Buddha-ground of Amida’s Vow, which transcends history” (CWS 2, 25).

Dass Shinran in verlässlicher Weise von Amidas Gelübde mitteilt, macht ihn zu einer religiösen Bezugsperson, die auch emotionale Bedeutung hat und mit der das Vertrauen auf das Gelübde des Buddha verknüpft ist. Nach einer Stelle aus dem *Tanni-shō* 歎異抄 leitet Shinran seine Zuverlässigkeit aus der über die sieben

**38** „Shinshū Ōtani-ha shūken“ [Denominationsverfassung Shinshū Ōtani-ha], in: Hōki chōsa iinkai 1996, 1–16; „Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha shūsei“ und Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha shūhō“, in: Shiratori 1995, 1–20.

**39** Aus der Einleitung zum *Kyōgyōshinshō*, CWS 2, 25. Siehe auch 26 und 27.

**40** Hierbei handelt es sich um das *Kyōgyōshinshō* 教行信証 (*Lehre-Übung-Vertrauen-Erreichen/Verwirklichung*), das Hauptwerk Shinrans. Eine weitere Kurzbezeichnung ist *Kyōgyōshō* 教行証, der Gesamttitel lautet *Ken-jōdo-shinjitsu-kyōgyōshō-monrui* (顕浄土真実 教行証文類).

hohen Mönche und Śākyamuni bis auf das Gelübde Amidas zurückreichenden Überlieferungskette ab:

“If Amida’s Primal Vow is true, Śākyamuni’s teaching cannot be false. If the Buddha’s teaching is true, Shan-tao’s commentaries cannot be false. If Shan-tao’s commentaries are true, can Hōnen’s words be lies? If Hōnen’s words are true, then surely what I say cannot be empty” (CWS 1, 662).

Gleichzeitig erscheint so Shinran selbst als Abschluss und Krönung einer bis zu Amida Buddha selbst zurückreichenden, autoritativen Tradierung. Indem Shinran quasi als eine Gewährsperson für die Verlässlichkeit der Überlieferungen über Amidas Gelübde betrachtet wird, ergibt sich eine Situation, in der Kritik an Shinran schwierig werden kann: Würde nicht die dargestellte „Wahrheitskette“ in sich zusammenbrechen, wenn die Aussagen Shinrans – oder zu viele davon – sich als falsch erwiesen?

Ähnliches gilt auch für Rennyo, wenn auch grundsätzlich in geringerem Maß. Rennyo (1415–1499) war der achte Abt des Hongan-ji<sup>41</sup> und wie alle Hongan-ji-Äbte ein Nachfahre Shinrans; er ist bekannt dafür, dass er sehr erfolgreich missionierte und dem Hongan-ji zu großem Aufschwung verhalf. Auch Rennyo wurde in der Tradition als irdische Offenbarung Amidas betrachtet (Zotz 1998, 10). Bis Anfang/Mitte des 20. Jh. waren die Gemeindebriefe Rennyos autoritativ und maßgeblich für die Interpretation der Lehre Shinrans; diese autoritative Stellung Rennyos wurde jedoch u. a. durch Soga Ryōjin (1875–1971) relativiert (Kaku 2006). Die Bedeutung Rennyos wird heute in der Jōdo-shinshū unterschiedlich gewertet – insofern als einige Elemente seiner Darlegungen mit problematischen Entwicklungen wie der shin-buddhistischen Unterstützung der nationalistischen Staatsideologie vor und während des Zweiten Weltkrieges in Verbindung gebracht werden können (vgl. z. B. die Lehre von der „Übereinstimmung zwischen dem Gesetz des Buddha und dem Gesetz des Kaisers“ [*buppō ōbō itchi* 仏法王法一致]), sind die Haltungen zu Rennyo kontrovers (Zotz 1998). Dass Shinrans Autorität gegenüber der Rennyos unangefochten ist, geht auch daraus hervor, dass die Frage nach der Übereinstimmung von Rennyos Aussagen mit Shinrans Lehre häufig ein Kriterium für die Bewertung Rennyos bildet oder dass Rennyo im Hinblick darauf betrachtet wird, wie er die Lehren Shinrans für die Menschen seiner Zeit interpretiert (vgl. z. B. Hishiki 1998, s. bes. 212f., und Terakawa 2006).

<sup>41</sup> Bis 1602 gab es nur einen Hongan-ji („Tempel des Ursprünglichen Gelübdes“); 1602 entstand aufgrund von Nachfolgestreitigkeiten ein zweiter Hongan-ji – dies war der Ausgangspunkt für die Herausbildung zweier Zweige: Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha mit dem „westlichen“ (*nishi*) und Shinshū Ōtani-ha mit dem „östlichen“ (*higashi*) Hongan-ji.

## 2.2 Hermeneutische Strategien im Umgang mit problematischen Textstellen

Das Dilemma, in das AnhängerInnen einer Religionsgemeinschaft kommen können, wenn die kritischen Betrachtungen sich der religiösen Bezugsperson nähern – das kommt in einem schriftlich dokumentierten, veröffentlichten Gespräch zum Ausdruck, das zwischen einem Buddhisten und einer Buddhistin, einem Studenten und einer Studentin (alle aus dem Hongan-ji-Zweig der Jōdo-shinshū) geführt wurde. Der Buddhiste (Endō Hajime, s. u.) und die Buddhistin (Minamoto Junko, s. u.) gehören beide dem sehr kritischen Spektrum an und gehen mit verschiedenen Äußerungen Shinrans, die für sein Geschlechterbild, bzw. für Geschlechterdiskriminierung relevant sind, hart ins Gericht. Angesichts der Konfrontation mit der Aussage, dass bestimmte Aussagen Shinrans diskriminierend seien und dass auch Shinran ein diskriminierendes Bewusstsein gehabt habe, äußert die Studentin ihre Besorgnis: „Heißt das also, dass Shinran ein Frauenfeind ist? Das würde doch das große Problem bedeuten, dass Shinran, von der Frauenfrage aus betrachtet, aufhört, unser Gründer zu sein!“ (Endō 1991, 211 [Heidegger 2006, 193.257 f.]). Ein Mitglied des „Fachausschusses für Tempelfrauen“ im Tōkyō-Bezirk des Hongan-ji-Zweigs berichtete mir von persönlicher Verletztheit einer Seminarteilnehmerin angesichts der Konfrontation mit der These, dass die Aussagen Rennynos über die „Heilserlangung des Weibes“ nicht zur Befreiung, sondern zur Diskriminierung von Frauen geführt hätten. Kritik an den religiösen Bezugspersonen kann also als deren Demontierung erlebt werden, als Infragestellen dessen, woran das eigene Vertrauen geknüpft ist (Heidegger 2006, 193).

Wie werden die oben dargestellten, im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis problematischen Textstellen in den autoritativen Schriften und bei den religiösen Bezugspersonen (vgl. insbesondere das *Muryōju-kyō* [Sūtra vom (Buddhas) unermesslichen Leben(s)], Shinran, Rennyo) der Jōdo-shinshū also vor diesem Hintergrund interpretiert? Wie geht man damit um, wie formuliert man Kritik daran, und wie weit geht man mit der Kritik? Die hermeneutischen Vorgehensweisen, die bei der Interpretation der betreffenden Textstellen zum Tragen kommen, sind vielfältig. Man kann sie hinsichtlich ihres jeweiligen Grades von Nähe bzw. Distanz zur betreffenden Textstelle gliedern.

Einen hohen Grad an Nähe weisen apologetische Sichtweisen auf. Sie sind an einer Zurückweisung von Kritik interessiert und daher einer durch eine kritische Haltung entstehenden Spannung nicht wirklich ausgesetzt. Sie sollen aber hier dennoch kurz zur Sprache kommen, damit die kritischen Sichtweisen im Kontext des gesamten Spektrums der vorhandenen Interpretationen betrachtet werden können: Eine Spielart apologetischer Rezeption sind *buchstäbliche* bzw. *wörtliche*

Interpretationen, die die Texte offen verteidigen, die Bedeutung der oben vorgestellten Aussagen über Frauen erläutern und sie mit weiteren selbstgewählten Beispielen negativer Eigenschaften von Frauen illustrieren. Solche Interpretationen waren im Shin-Buddhismus zumindest bis in die 1960er Jahre zu finden.<sup>42</sup> *Symbolisierende* Interpretationen vertreten die Sichtweise, dass in den zur Frage stehenden Textstellen der Begriff „Frau“ bzw. „Weib“<sup>43</sup> und die mit ihm angesprochene Sündigkeit sich auf beide Geschlechter beziehe: Beide Geschlechter seien gleichermaßen sündig, und auch Männer sollten ihre innewohnende Weiblichkeit und Sündigkeit wahrnehmen. Solche symbolisierenden Interpretationen verhalten sich im Vergleich zu den buchstäblichen Interpretationen manchmal in einer gewissen Distanz zum Text und sind mit der Suche nach der Möglichkeit einer egalitären Interpretation und mit einer gewissen Zurückhaltung bzgl. unverblümter Zuschreibungen negativer Eigenschaften an Frauen verbunden. Sie versuchen eine Relativierung dadurch zu erreichen, dass im shin-buddhistischen Menschenbild alle Menschen sündig sind und die Wahrnehmung der eigenen Sündigkeit als eng verknüpft mit der Erfahrung der Erlösung gilt. Damit wird der Weiblichkeitsbegriff zu einer Charakterisierung des Menschseins überhaupt. Indem sie die Zuordnung des Weiblichkeitsbegriffes zu Sündigkeit und des Männlichkeitsbegriffes zur Ebene der Erlöstheit beibehalten und erläutern, führen symbolisierende Interpretationen meist jedoch zu einer Aufrechterhaltung und Verstärkung der in den klassischen Texten genannten Stereotype. Die symbolisierenden Interpretationen üben keine Kritik an den Aussagen über die Sündigkeit der Frau und ihre Umwandlung in einen Mann, sondern versuchen, konstruktiv mit ihnen zu arbeiten.<sup>44</sup> Ebenso wie die buchstäblichen Interpretationen sehen sie einen *transhistorischen* Sinn in den umstrittenen Aussagen. Der Grund für die Verteidigung der umstrittenen Aussagen ist hier nicht zwangsläufig der Respekt vor der Autorität des Textes oder des Verfassers, sondern häufig wird hier die betreffende Textstelle als solche schlichtweg befürwortet.

*Historisierende* Ansätze bieten dagegen die Möglichkeit, eine Distanz zu der umstrittenen Aussage herzustellen und Kritik daran zu üben: Durch den Verweis auf die Bedingungen der damaligen Zeit wird die Aussage ihrer transhistorischen Dimension enthoben, in einen spezifischen Kontext gestellt und dadurch relati-

---

<sup>42</sup> Vgl. z. B. Nakano 1961, Kyōgaku kenkū-jo 1961 [1957]; Hanafusa 1984. Siehe auch Heidegger 2006, 103–118.

<sup>43</sup> Der Begriff „Frau“, der in den klassischen Texten benutzt wird und auch in darauf bezugnehmenden Stichworten erscheint (*nyonin* 女人), unterscheidet sich vom Begriff für „Frau“ im Gegenwartsjapanischen (*josei* 女性) und könnte somit auch mit „Weib“ übersetzt werden.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. Hirose 1973; Nishiyama 1971; Ikeda 1986; Hatabe 1995; Sagae 1997. Siehe Heidegger 2006, 119–138.

viert. In dem Moment, wo davon ausgegangen wird, dass zur Zeit des Abfassens der betreffenden problematischen Textstelle Geschlechterhierarchien und -diskriminierungen in Buddhismus und Gesellschaft stärker ausgeprägt waren als heute, kann problematischen Aussagen ein damals anderer Stellenwert zugesprochen werden. So wird im Hinblick auf das 35. Gelübde im *Muryōju-kyō*, das den Frauen ihre Umwandlung in einen Mann verheißt, von heutigen KommentatorInnen häufig auf bestehende Frauendiskriminierung in der damaligen indischen Gesellschaft hingewiesen; derselbe Hinweis erfolgt in Bezug auf die japanische Gesellschaft zur Zeit Rennyo.<sup>45</sup> Dass Rennyo häufiger und ausdrücklicher als Shinran von den sündigen Frauen gesprochen hat, hänge damit zusammen, dass erst zur Zeit Rennyos patriarchale Gesellschaftsstrukturen dominant geworden seien (Tanokura 1991, 130; Heidegger 2006, 179f.). Häufig wird hinsichtlich der problematischen Aussagen Shinrans und Rennyos darauf verwiesen, dass damals Frauen zu einigen Tempeln und Tempelbergen der etablierten buddhistischen Traditionen wie Tendai-shū und Shingon-shū keinen Zugang hatten und dass etwa seit dem 9. Jh. im offiziellen staatlichen Ordinationssystem Nonnen nicht mehr vorgesehen waren. Im Gegensatz dazu hätten die Vertreter des „neuen Kamakura-Buddhismus“,<sup>46</sup> einschließlich Shinran, ebenso wie später Rennyo, Frauen in den Kern ihrer Lehren und Praktiken einbezogen. Die in ihren Schriften auftauchenden Aussagen über (die mit Fehlern, Hindernissen und Einschränkungen behafteten) Frauen, die von Amida Buddha gerettet werden, seien gerade ein Beleg für die Integration der Frauen.

Das hier auftauchende apologetische Moment wird besonders in solchen Fällen deutlich, wo der geschichtliche Hintergrund in einer überspitzten bzw. verfälschenden Weise erscheint: Maßgeblich hierbei war vor allem ein Werk des Historikers Kasahara Kazuo von 1975, das auch im Shin-Buddhismus auf breiter Ebene rezipiert wurde und dessen Einflüsse in den meisten Stellungnahmen zu Shinrans und Rennyos umstrittenen Textstellen zu finden sind. Kasahara betont, dass in den buddhistischen Traditionen Japans, die vor der Kamakura-Zeit entstanden sind, Frauen aus *allen* Formen buddhistischer Lehre und Praktiken und

45 Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai 1997a [1988], 1566f. (bei den Erläuterungen im Anhang. Es handelt sich hier um das im Hongan-ji-Zweig verwendete gängige Handbuch der kanonischen Texte der Jōdo-shinshū.) Dendō-in tokutei kadai kenkyū-kai 1993 [1988] (Heidegger 2006, 160–163).

46 Der Begriff „neuer Kamakura-Buddhismus“ (*Kamakura shin-bukkyō* 鎌倉新仏教) wurde in der japanischen Forschung geprägt und bezeichnet in der Kamakura-Zeit (1185–1338) neu entstandene buddhistische Strömungen und Schulen; häufig wurden unter diesem Begriff aber nur diejenigen Schulen in den Blick genommen, die bis in die Gegenwart zahlreiche AnhängerInnen haben. Die Abgrenzung des „Neuen“ vom „Alten“ in dieser Zeit ist umstritten (vgl. Heidegger 1995, 47–53; Matsuo 1988; Grapard 1991; Kleine 2011, 437–450).

auch von der Heilserlangung ausgeschlossen gewesen seien – was dem heutigen Forschungsstand zufolge nicht zutreffend ist. Das buddhistische Bild von der Frau sei sehr negativ gewesen – Frauen seien als sündig und unrein bezeichnet worden, und man sei davon ausgegangen, dass Frauen die Buddhaschaft nicht erreichen könnten. Demgegenüber seien die Aussagen Hönens, Shinrans und Rennyos, dass auch die sündigen Frauen im Reinen Land des Amida Buddha geboren werden können und sich dabei in Männer umwandeln, als großer Fortschritt zu bewerten (Kasahara 1975; vgl. Heidegger 2006, 149–154). Auch von Jōdo-shinshū-AutorInnen wird immer wieder auf diese Perspektiven Bezug genommen,<sup>47</sup> und manchmal verschwindet dabei der kritische Blick auf die zur Diskussion stehenden Textstellen. Der (konstruierte) *negative Hintergrund* kann so ausgeprägt gezeichnet werden, dass die problematischen Textstellen insgesamt in einem sehr positiven Licht, als transhistorisch bedeutsam und auch für die heutige Zeit relevant und verbreitungswürdig erscheinen: So wurde 1997 vom Kyōto-Bezirk des Ōtani-Zweiges an alle Tempel dieses Bezirks ein Plakat zum Aushängen mit der Aufschrift „Die Buddhawerdung des Weibes“ als Zitat Rennyos versandt – dies wurde begleitet von einer derartigen Darstellung eines negativen Hintergrunds.<sup>48</sup>

Andererseits nehmen aber auch solche AutorInnen auf Kasaharas Ausführungen Bezug, die sich von einer überzeitlichen Bedeutung der umstrittenen Textaussagen distanzieren. Sie sehen eine Sinnhaftigkeit dieser Aussagen in der damaligen Zeit, sprechen sich aber dagegen aus, sie heutzutage zu predigen: Minowa Shūhō, Tempelleiter und Leiter eines Forschungsinstitutes des Ōtani-Zweigs, charakterisiert die Briefe Rennyos als ein Werk, das in Anpassung an die Erfordernisse der damaligen Zeit geschrieben wurde und keine überzeitliche, unveränderliche Wahrheit sei. Beim Verlesen der Briefe Rennyos in buddhistischen Ritualen sollten einige Formulierungen weggelassen werden.<sup>49</sup> Auch in einem Kommentar im *Jōdo-shinshū seiten* (Heilige Schriften der Jōdo-shinshū) des Hongan-ji-Zweigs ist vom Ursprung der problematischen Aussagen in der Frauendiskriminierung der damaligen indischen Gesellschaft die Rede. In dem damaligen Zusammenhang seien sie sinnvoll gewesen, heute müsse man aber Vorsicht walten lassen, um nicht durch die unbedachte Verwendung dieser Formulierungen erneut in Frauendiskriminierung zu verfallen.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Naitō 1994 (siehe auch Heidegger 2006, 159); Dendō-in tokutei kadai kenkyū-kai 1993 (siehe auch Heidegger 2006, 161); Jōdo-shinshū seiten hansen iin-kai 1997a, 1566 f. (siehe auch Heidegger 2006, 164 f.) und die im Folgenden genannten AutorInnen.

<sup>48</sup> Sakado 1997 (vgl. Heidegger 2006, 156–158). Siehe auch Inaba 1973.

<sup>49</sup> Minowa 1995, 38–40; Minowa 1996b, 47; Minowa 1996c, 41.46 (Heidegger 2006, 165 f.).

<sup>50</sup> Jōdo-shinshū seiten hansen iin-kai 1997a, 1566 f. (Heidegger 2006, 164 f.).

Indem auf diese Weise eine problematische Aussage dem Einfluss der damaligen Zeit zugeordnet wird, kann die Aussage selbst kritisch betrachtet werden, der Verfasser wird jedoch zumindest teilweise entlastet. Dies ist auch dann der Fall, wenn die umstrittene Aussage als *Überrest* bestimmter problematischer Inhalte aus früheren autoritativen Schriften vor der Zeit des Verfassers erscheint, als Überrest von Inhalten, die er selbst im Prinzip bereits überwunden hatte. Vielleicht lassen sich problematische Aussagen auch den frühen Jahren in der Wirkungsgeschichte des Verfassers zuordnen, als seine Entwicklung noch nicht ausgereift und sein eigener Schwerpunkt noch nicht voll entwickelt war. So vertritt der Historiker Taira Masayuki die Auffassung, Hönens und Shinrans Aussagen über die Beschränkungen der Frauen und ihre Umwandlung in einen Mann bei der Geburt in Amida Buddhas Reinem Land spiegelten mehr die damaligen zeitgenössischen Vorstellungen wider als ihre eigene Lehren; sie seien als Überrest der damals gängigen Sichtweise zu betrachten. Hönen sei nur in einer frühen Predigt darauf eingegangen, später nicht mehr, und Shinran habe diese Konzeptionen – in einer Bezugnahme auf die zugrundeliegenden Vorläufer-Texte – nur kurz zitiert, ohne sie weiter auszuführen.<sup>51</sup> In einer Diskussion über problematische Aussagen bei Shinran wird die Frage gestellt, ob nicht vielleicht auch bei Shinran problematische Aussagen auf seine frühen Jahre begrenzt sind (Endō 1991, 217 [Heidegger 2006, 258]). Minowa Shuhō stellt ähnliche Überlegungen hinsichtlich Rennyo an (Minowa [Heidegger 2006, 178]).

Während es sich bis hierher um grundlegend-allgemeine hermeneutische Zuordnungen und Überlegungen handelt, die mit historischer und historisch-kritischer Forschung verbunden sind und die entsprechend auch in außer-buddhistischen Kontexten anzutreffen sind, handelt es sich bei dem Konzept der „geschickten Mittel“ bzw. der „Geschicklichkeit in den Mitteln“ (jap. *hōben* 方便, Skt. *upāya*; *upāya-kauśalya*) um ein klassisches Element buddhistischer Hermeneutik (vgl. Pye 1978). Auch dieses Konzept wird von den hier betrachteten AutorInnen im Kontext historisierender Perspektiven hinzugezogen. Es handelt sich dabei um die Auffassung, dass die buddhistischen Lehren (Hilfs-)Mittel sind, die das Ziel haben, die damit angesprochenen Wesen zur Heilserlangung zu bringen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die buddhistischen Lehren in Anpassung an die Bedürfnisse der jeweiligen AdressatInnen in unterschiedlichen Formen und in unterschiedlichen inhaltlichen Variationen gepredigt wurden: Ein Buddha besitzt die Geschicklichkeit, das für die jeweilige Situation passende Mittel, d. h. die

---

<sup>51</sup> Taira 1992, 394–397, 429–431 (Heidegger 2006, 172–174). Die Perspektive Tairas, dass problematische Aussagen über die Heilserlangung der sündigen Frau mehr den Vorläufern Shinrans zuzuordnen sind, wird u. a. auch von folgenden shin-buddhistischen Autoren übernommen: Tanokura 1991, siehe bes. S. 123; Kurihara 1991 (vgl. Heidegger 2006, 174–177).

jeweils angemessene Darstellungsweise zu finden, sodass seine Lehrdarlegungen kontextabhängig sind. Prinzipiell kann so jede buddhistische Lehraussage als (geschickt angewendetes) Hilfsmittel verstanden werden, das als solches nicht mit der absoluten, unausdrückbaren Wahrheit gleichzusetzen ist. Andererseits wird diese Vorstellung aber auch häufig hinzugezogen, um zwischen überzeitlichen und unveränderlichen Lehren einerseits und an die jeweiligen Umstände angepassten, als vorläufiges Hilfsmittel zu verstehenden Elementen andererseits zu unterscheiden. Diese Unterscheidung kann eine Rolle spielen, wenn dafür plädiert wird, hinsichtlich des Verlesens der problematischen Textstellen *heute* Zurückhaltung zu üben – so in einer Darstellung der Problematik der Briefe Rennynos durch Minowa Shuhō (s. o.) in einer Zeitschrift des Ōtani-Zweigs, wo er das Konzept der „geschickten Mittel“ andeutet (Minowa 1995, 38–40; siehe auch Heidegger 2006, 166). Ausdrücklicher wurde dieses Konzept im Hongan-ji-Zweig der Jōdo-shinshū bei Liturgiereformen in den 1980er Jahren hinzugezogen, als dafür plädiert wurde, eine bestimmte Textstelle von Shinran aus der Bestattungsliturgie zu streichen. Es handelt sich dabei um die oben zitierte Textstelle, die von der Buddhawerdung der Frau und ihrer Umwandlung in einen Mann handelt und die bis dahin bei der Bestattung von Frauen verlesen worden war (siehe oben S. 260). Es wurde damit argumentiert, dass die Zeit, als die Vorstellung vom Mann-Werden der Frau entstand, nicht reif für wirkliche Geschlechteregalität gewesen sei. In dieser Zeit habe das Predigen dieser Vorstellung – im pragmatischen Sinn, als provisorisches Hilfsmittel – durchaus eine nicht-diskriminierende, positive Funktion ausgeübt und den damals lebenden Frauen geholfen. In der heutigen Zeit bestehe jedoch die Gefahr, dass die Lehre vom Mann-Werden der Frau erneut Diskriminierung hervorbringe, weshalb man von einer Verlesung absehen und stattdessen eine andere Textstelle wählen solle.<sup>52</sup> Der Verweis auf das buddhistische Konzept der „geschickten Mittel“ ist so im Kontext der allgemeinen historisierenden Überlegungen ein zusätzliches Argument. Auch hier bleibt die positive Sicht auf die Schriften, in denen die Vorstellungen über die Heilerlangung der sündigen Frau zu finden sind, und auf ihre Verfasser bestehen, dennoch reicht die kritische Distanzierung aus, um eine Nicht-Hinzuziehung der Aussage heute zu begründen.

Einen Schritt weiter in ihrer Kritik gehen Ansätze, die nicht nur den *überzeitlichen* Sinn, sondern auch eine *zeitgebundene* positive Funktion umstrittener Aussagen bezweifeln und ihnen bereits von der Zeit ihrer Entstehung an eine

---

52 Vgl. „Henjō nanshi' ni tsuite“ („Über das ‚Mann-Werden‘“), ein unveröffentlichtes Papier der Abteilung für Katechese in der Zentralverwaltung des Hongan-ji-Zweigs, ohne Datum; zur Verfügung gestellt von Ogasawara Masahito von der Abteilung der Kikan-Bewegung in der Zentralverwaltung des Hongan-ji-Zweigs (Heidegger 2006, 167–169).

problematische Wirkungsgeschichte zusprechen. Dies ist z.B. der Fall, wenn Hishiki Masaharu ebenso wie Minamoto Junko darlegen, Rennynos Aussagen über die sündigen Frauen seien nicht Konsequenz der in seiner Zeit dominierenden patriarchalen Gesellschaftsstruktur gewesen, sondern Rennyo habe das Patriarchat in die Shinshū-Gemeinschaft erst eingeführt.<sup>53</sup> Dies ist auch der Fall, wenn die problematischen Aussagen z.B. Shinrans mit den langfristigen Auswirkungen der Ausschließung der Frauen vom Tempelleiteramt in Verbindung gebracht werden. Es ist dann von Grenzen auch bei Shinran oder von Grenzen auch bei Rennyo die Rede.<sup>54</sup> In diesen Fällen stellen die KritikerInnen manchmal der tatsächlich erreichten Wirkung den eigentlichen Impuls, die „wahre Absicht“ (*shin'i* 真意) des Verfassers oder den „eigentlichen Geist“ der Texte gegenüber. Diese „wahre Absicht“ oder der „eigentliche Geist“ werden anders als die Wirkung des formulierten Inhalts positiv gesehen, und dadurch wird ermöglicht, eine positive Sicht auf die religiöse Bezugsperson beizubehalten. Dennoch ist hier schon eine größere Bereitschaft zur kritischen Betrachtung der Bezugsperson vorausgesetzt, denn diese Deutungen implizieren, dass die Bezugsperson ihre positiven Absichten nicht immer in optimaler Weise umsetzen konnte: Ukō Kikuko, *bōmori* 坊守, Priesterin mit Lehrberechtigung (*kyōshi* 教師) und Mitglied der Frauengruppe zur Reflexion geschlechtlicher Diskriminierung im Ōtani-Zweig, erläutert ihre Differenzierung zwischen der eigentlich positiven Absicht einerseits und der dennoch problematischen Auswirkung des formulierten Inhalts andererseits mit dem Beispiel, dass Eltern, die eigentlich das Beste für ihre Kinder wollen, trotz dieses wohlmeinenden Impulses zu viel Leistungsdruck auf sie ausüben (Ukō ca. 1998, 14.19f. [Heidegger 2006, 215f.]). Da Shinran bzgl. der Frage des Geschlechterverhältnisses „vor den dicken Mauern seiner Zeit“ nicht so weit gegangen sei, Kritik an den Sūtras und Abhandlungen zu üben, sondern die problematischen Formulierungen übernommen habe, sei der Vorwurf unvermeidlich, „dass Shinran hier nicht gründlich genug, nicht konsequent genug ist“ (Ukō 1993, 38f.). Dennoch bleibt hier der „Geist“, die Absicht oder das Bewusstsein Shinrans positiver Bezugspunkt.<sup>55</sup>

Noch einen Schritt weiter wird gegangen, wenn, wie oben erwähnt, von einem (in Teilaspekten) diskriminierenden Bewusstsein Shinrans gesprochen wird – wohlgemerkt von Kommentatoren, die sich durchaus als dem Shin-Buddhismus zugehörig verstehen. Die Frage, ob Shinran ein diskriminierendes

---

53 Hishiki 1998, 197–199; Minamoto 1996, 40f.; Minamoto, Ōgoshi und Yamashita 1990, 141 (vgl. Heidegger 2006, 196.204f.).

54 Minamoto 1981, 186f. (Heidegger 2006, 129); Ukō ca. 1998, 17.19 (Heidegger 2006, 214f.); Minamoto, Ōgoshi und Yamashita 1990, 139f. (Heidegger 2006, 221).

55 Vgl. die angegebenen Textstellen von Ukō, sowie Hishiki 1998, 207ff. (Heidegger 2006, 219).

Bewusstsein hatte, stellt Iwasaki Chinei, Priester an einem Tempel des Hongan-ji-Zweigs und Dozent an einer buddhistischen Akademie (Bukkyō gakuin) in Hiroshima, in einem Aufsatz über Frauendiskriminierung in der Jōdo-shinshū. Er kommt zum Ergebnis, dass sich bei Shinran ein *Mangel an Bewusstsein* hinsichtlich der unterdrückten Situation der Frau zeige. Er sieht bei Shinran eine geistige Dimension, die das „frauenverachtende Menschenbild des Mittelalters akzeptierte.“<sup>56</sup> Dennoch wird Shinran insgesamt positiv betrachtet. Obwohl Iwasaki kritische Anfragen an das Bewusstsein Shinrans hat, wird eine Shinshū-Innenperspektive aufrechterhalten, und Iwasaki begründet seine Kritik an Shinran aus dem Shin-Buddhismus heraus (s. u. S. 275 und S. 277). Noch etwas zugespitzter als Iwasaki formuliert Endō Hajime, Historiker und zum Priester ordiniertes Mitglied des Hongan-ji-Zweigs. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Interpretation der oben (S. 261) zitierten, Shinran im Traum offenbarten Worte spricht Endō von einem „diskriminierenden Sexualitätsbewusstsein“ Shinrans. Vom Gesichtspunkt der Frauendiskriminierung aus sei es unvermeidlich, dass Shinran und die Reines-Land-Lehre selbst Gegenstand der Anklage werden. Eine Neubetrachtung und Überprüfung der Dogmatik, die eine Shinran-Kritik einschließt, sei dringend notwendig. Bei der Frage der Frauendiskriminierung sei es in der Tat so, dass die Shinshū-AnhängerInnen sich nicht einmal an Shinran festhalten könnten (Endō 1991, 211 [Heidegger 2006, 256–258]). Hier wird allerdings nicht darauf eingegangen, wie der dadurch entstehende Konflikt für Shinshū-AnhängerInnen – die oben zitierte Besorgnis, Shinran als religiöse Bezugsperson zu verlieren, stammt aus dem hier veröffentlichten Gespräch Endōs mit drei weiteren Shinshū-Mitgliedern – gelöst werden kann.

Solche pointiert formulierten Stellungnahmen, die auch das Bewusstsein Shinrans in die Kritik einbeziehen, sind aber selten. Die meisten Deutungen bevorzugen eine Sicht, die zwar gegebenenfalls von der zeitlichen Begrenztheit einer Aussage spricht oder vor der Gefahr der Diskriminierung durch unvorsichtige Deutung warnt, die jedoch davon absieht, Zweifel an der moralischen Integrität der religiösen Bezugsperson aufkommen zu lassen.

An den Veröffentlichungen Minamoto Junkos, die aus einer Tempelfamilie des Hongan-ji-Zweigs stammt, lässt sich eine zunehmende Distanzierung erkennen. In einer frühen Veröffentlichung übt sie zwar an den problematischen Aussagen verschiedener Texte und Autoren Kritik, macht jedoch im Hinblick auf Shinran symbolisierende und historisierende Erklärungsmodelle geltend, die Shinran in ein positives Licht rücken. In späteren Veröffentlichungen scheint sie jedoch die Bezugnahme auf Shinran als besonders herausragende Persönlichkeit

---

56 Iwasaki 1996 (Heidegger 2006, 219).

hinter sich zu lassen. Hier wird mehr ein kulturwissenschaftlicher Ansatz als eine Shinshū-Innenperspektive erkennbar.<sup>57</sup>

Implizit oder explizit mit dabei bei allen vorgestellten Ansätzen zur Kritik, seien sie zurückhaltend oder vehement, ist die Hierarchisierung von Lehraussagen auch in ein und derselben Schrift oder bei ein und derselben Person. Es wird unterschieden zwischen Aussagen, denen ein zentraler Stellenwert zuzumessen ist, und Aussagen, die mehr als peripher, nicht repräsentativ, „Überreste von Vorläufern“, „pragmatisches Hilfsmittel“, zeitgebundene relative Wahrheiten u. dgl. zu betrachten sind. Die zentralen Aussagen sind es, auf die man sich immer wieder konzentriert und die auch dazu dienen können, eventuelle religiöse Identitätskrisen abzufedern, die angesichts der Kritik an der religiösen Bezugsperson entstehen könnten: Von Shinran werden z. B. häufig Textstellen zitiert, in denen davon die Rede ist, dass das Gelübde Amidas nicht zwischen einer gesellschaftlich hohen oder niedrigen Stellung oder Herkunft, nicht zwischen alt oder jung, Männern oder Frauen, Priestern oder Laien unterscheidet:

„Bei der Betrachtung des Großen Glaubens-Meereres finde ich, daß es nicht zwischen Hoch und Niedrig, Priestern und Laien unterscheidet. Es spricht nicht von Mann und Frau, Alt und Jung, fragt nicht nach der Menge der Sünden und wägt nicht nach der Dauer der verrichteten Übungen.“<sup>58</sup>

„Männer und Frauen, von edler und von niedriger Herkunft, werden alle einbezogen beim Aussprechen des Namens Amidas; man unterscheidet auch nicht nach Gehen, Stehen, Sitzen der Liegen, und auch Zeit und Raum und karmische Bedingungen bilden keine Hindernisse.“<sup>59</sup>

In diesen Aussagen ist Shinrans *eigentliches* Menschenbild, Geschlechterbild, Frauenbild zu finden, so heißt es immer wieder.<sup>60</sup> Ein weiteres Element bei Shinran, auf das Bezug genommen wird, ist der Umstand, dass seine Lehre darauf hingewirkt habe, die Bedeutung religiöser und gesellschaftlicher Hierarchisierungen abzuschwächen: Indem Shinran (wie zuvor schon sein Lehrer Hōnen) gepre-

57 Vgl. Heidegger 2006, 127–129.246–251.194–197.221f.

58 *Kyōgyōshinshō* (Shin-kan). Zitiert nach Steineck 1997, 119. Vgl. auch TSSZ 2, 124; CWS 1, 107.

59 *Kōsō wasan* Nr. 94; s. TSSZ 2, 109; Jōdo-shinshū seiten hensan iin-kai 1997a, 594; CWS 1, 385.

60 Wo Shinrans Frauen-/Geschlechterbild behandelt wird, werden diese Textstellen fast immer zitiert. Auch in Interviews wurde häufig darauf verwiesen. Eine ausdrückliche Stellungnahme, dass diesen Textstellen Priorität zuzumessen ist, findet sich z. B. bei Kurihara (1991, 73f.) (Heidegger 2006, 176); Tanokura (1991, 123) (Heidegger 2006, 175). Stellungnahmen, die ausdrücken würden, dass diese egalitären Textstellen als sekundär einzustufen seien, finden sich dagegen nirgends. Zu entsprechenden Aussagen über Rennyo vgl. Minowa 1996a, 43.48) (Heidegger 2006, 176).

digt habe, dass im *mappō*-Zeitalter<sup>61</sup> alle Menschen unfähig zu Gutem aus eigener Kraft und auf das erlösende Mitgefühl Amidas angewiesen seien, habe er die bis dahin vorherrschende Unterscheidung zwischen „Guten“ und „Schlechten“, die auch von entsprechenden Zuordnungen der gesellschaftlichen Position bestimmt gewesen sei, außer Kraft gesetzt und so zu einem egalitären Menschenbild beigetragen. Aus dieser Perspektive sei auch die Frage der Frauendiskriminierung zu betrachten.<sup>62</sup>

Auch von Rennyō werden Formulierungen hinzugezogen, die Männer und Frauen in egalitärer Weise ansprechen.<sup>63</sup> Solche, als wesentlich bestimmte Aussagen und Inhalte sind es auch, aus denen der eigentliche Geist, die eigentliche Absicht des Verfassers oder des Textes abgeleitet wird: Die Universalität in Shinrans Denken und in der umfassenden Erlösungsabsicht des Gelübdes Amidas ebenso wie Shinrans Identifikation mit Unterdrückten und Ausgegrenzten spiegeln besser Shinrans eigentliche Absicht wider als seine – klassischen buddhistischen Texten entnommenen – problematischen Aussagen über die Heilserlangung der Frau (Ukō ca 1998, 14.18f. [Heidegger 2006, 214f.]).

Eine weitere Umgehensweise mit den problematischen Textstellen ist nicht immer und nicht auf den ersten Blick als solche erkennbar und auch nicht immer bewusst gewählt, sie kann aber dennoch Ausdruck einer Distanz oder Distanzierung sein: das *Weglassen*, das *Ignorieren*. Es lassen sich Beispiele finden, wo vermutet werden kann, dass bestimmte Textstellen bewusst weggelassen wurden. Manchmal werden die problematischen Textstellen nur dann besprochen, wenn sie – z.B. in einer Vorstellung der Sammlung von Rennyōs Briefen – sukzessive sozusagen zwangsläufig auftauchen – und nicht, wenn z.B. nur eine bestimmte Auswahl aus diesen Briefen vorgestellt wird. Auch die Entscheidung, bei der Bestattungsliturgie für Frauen anstelle des Verses von Shinran, der die Umwandlung der Frau in einen Mann ausdrückt, einen anderen Vers Shinrans zu verlesen, läuft auf ein Ignorieren des problematischen Verses in diesem Zusammenhang heraus: Die Begründung für diese Entscheidung wurde nicht öffentlich gemacht, und das gegebenenfalls nach außen hin einzig Sichtbare ist, dass dieser Vers nicht (mehr) auftaucht. Sofern nicht eine vorherige Sensibilisierung für die Problematik oder ein Wissen um die bisherige Praxis besteht, wird dies jedoch als solches gerade nicht sichtbar.<sup>64</sup> Ein weiteres

<sup>61</sup> Das *mappō* 末法-Zeitalter bezeichnet die Endzeit des Dharma, der buddhistischen Lehre. Man ging davon aus, dass sie 1000 Jahre nach dem Tod des Buddha Śākyamuni begann.

<sup>62</sup> Iwasaki 1996, 33–37 (Heidegger 2006, 220); Taira 1992, 397.417.215–265 (Heidegger 2006, 174).

<sup>63</sup> Minowa 1996a, 43, vgl. auch 48 (Heidegger 2006, 178).

<sup>64</sup> Zu der „Strategie“ des „Ignorierens“ und Beispielen dafür siehe Heidegger 2006, 223–228, vgl. auch 167–172.

Beispiel des „Weglassens“ bestimmter Aussagen und ein Hinweis darauf, dass das „Weglassen“ leichter fallen kann, wenn sowieso eine Auswahl getroffen wird, stellt eine (weitere) Liturgiereform dar, die im Hongan-ji-Zweig der Jōdo-shinshū vermutlich in den 1980er Jahren und im Zusammenhang mit der oben (S. 271) erwähnten Reform der Bestattungsliturgie stattfand: Im Haupttempel des Hongan-ji-Zweigs wird an jedem Tag des Monats ein Gemeindebrief Rennyos aus einer Sammlung von insgesamt 85 von ihm verfassten Briefen verlesen. Somit ergibt sich eine Anzahl von 30 Briefen, die aus den 85 ausgewählt werden. Während bis in die 1980er Jahre hinein auch solche Briefe verlesen wurden, die „problematische“ Aussagen über Frauen enthalten, werden seit der Reform nur solche Briefe verlesen, die geschlechtsneutral formuliert sind oder Männer und Frauen in einer egalitären Weise ansprechen. Im Haupttempel des Ōtani-Zweigs dagegen gibt es bisher kein „Weglassen“ der Briefe mit problematischen Formulierungen. Hier werden die 85 Briefe durchgehend von Anfang bis Ende mit einem Brief pro Tag verlesen. Ein konkreter äußerer Anlass, aus den Briefen auszuwählen und damit einige wegzulassen, ist hier nicht gegeben.<sup>65</sup>

### 2.3 Begründungen und hermeneutische Grundlagen von Kritik

Wie wird, über die oben dargelegten Bezüge hinaus, die Möglichkeit der Kritik an den autoritativen Schriften, bis hin zu Kritik auch an Shinran und Rennyos und an deren Bewusstsein begründet?

Die als zentral bewerteten Aussagen oder die daraus entnommene Quintessenz bilden einen Bezugspunkt, der die Kritik an der eigenen Tradition, gegebenenfalls auch an den eigenen religiösen Schriften und unter Umständen bis hin zur religiösen Bezugsperson begründet und gegenüber apologetischen Bestrebungen rechtfertigt. Dadurch ergibt sich ein autoritativer Bezugspunkt, der zwar mit der religiösen Bezugsperson in Verbindung steht (indem z. B. Aussagen der religiösen Bezugsperson als Beleg dafür oder Hinweis darauf zitiert werden), der aber dennoch auch außerhalb ihrer angesiedelt ist – ein Bezugspunkt, an dem auch einzelne Aussagen oder Verhaltensweisen der religiösen Bezugsperson gemessen werden müssen. Das Ernstnehmen der „wahren Absicht“ Shinrans und Rennyos verpflichtete geradezu zu einer kritischen Bewertung einzelner problema-

---

<sup>65</sup> Dies ist möglicherweise allerdings nicht der einzige Grund für den Unterschied bzgl. der Durchführung von Reformen zwischen den beiden Zweigen – vgl. hierzu Heidegger 2006, 171 sowie 272–275 und 445–449.

tischer Elemente, darauf läuft die Argumentation kritischer AutorInnen hinaus: Wenn man die problematischen Aussagen Shinrans kritiklos hinnehme und rechtfertige, trete man die wahre Absicht Shinrans mit Füßen, verteidige nur die eigene, Shinran wichtig nehmende Einstellung und verliere die universal ausgerichtete Erlösungsabsicht Shinrans aus den Augen, so Uko Kikuko. Dasselbe gelte für die Bewertung Rennyos (Ukō ca. 1998, 19 [Heidegger 2006, 215]). Hishiki Masaharu zufolge ist eine kritische Einstellung gegenüber autoritativen Personen und Schriften mit einer religiösen Haltung nicht nur zu vereinbaren, sie ist sogar grundsätzlich damit verknüpft. Auch Shinran habe die autoritativen Texte kritisch gelesen, Veränderungen am Originaltext vorgenommen oder eine neue Bedeutung hineingelegt. Wirkliche Wertschätzung schließe die Möglichkeit zu Kritik ein, während unkritische Bejahung auch ein Zeichen von Misstrauen sein könne. Wenn man auf die Reines-Land-Lehre vertraue, dann könne man an Abweichungen davon auch Kritik üben:

„Wenn man z. B. Rennyō hochachtet, dann tut man das ja wohl deswegen, weil man die Reines-Land-Lehre, die Rennyō sein Leben lang hochgeachtet und den Menschen mitgeteilt hat, auch selbst hochachtet und den Menschen mitteilen will. Wenn man Rennyō deswegen schätzt, weil man sein Vasall ist oder weil man sich einen Nutzen davon verspricht, dann wird man ihn je nach Situation vielleicht kritiklos bejahen oder blind verteidigen. Wenn man dagegen das, was Rennyō gewürdigt hat, selbst auch würdigt, dann muss man auch an Rennyō dementsprechend Kritik üben können. Es handelt sich dann sozusagen um eine Kritik Rennyōs durch Rennyō selbst. Wenn eine solche Kritik Rennyōs aufgrund Rennyō selbst nicht möglich ist, dann legt das nahe, dass man auf das, was Rennyō hochgeschätzt hat, nicht vertraut. Gerade wenn man auf die Reines-Land-Lehre, die er hochgeschätzt hat, nicht vertraut, kann man an Abweichungen davon, sei es bei Rennyō, sei es bei einem selbst, keine Kritik üben.“ (Hishiki 1998, 214f.).

Ähnlich äußert sich Iwasaki Chinei in Bezug auf Shinran (Iwasaki 1996, 33f. [Heidegger 2006, 220]).

In diesen Stellungnahmen kommt eine Differenzierung zwischen der autoritativen Person und der autoritativen Lehre zum Ausdruck. Letzter Maßstab ist nicht eine bestimmte Person oder ein bestimmter Text, sondern die Reines-Land-Lehre bzw. das, was als das Wesentliche dieser Lehre bestimmt wird.

Welchen Hintergrund haben diese Ausführungen in der Gesamttradition des (Shin-)Buddhismus? Es gibt verschiedene hermeneutische Prinzipien, die dazu geeignet sind, eine gewisse Freiheit gegenüber religiösen Autoritäten und textlichen Überlieferungen zu vermitteln, und die Möglichkeit bieten, bestimmte Formulierungen oder Inhalte auszuwählen und andere Formulierungen und Inhalte zu verwerfen – also die Möglichkeit zu Relativierung und Kritik.

Hier ist folgende Textstelle aus dem *Daichidoron* von Bedeutung, die Shinran im *Kyōgyōshinshō* zitiert:

„When Śākyamuni was about to enter nirvana, he said to the bhiksus, ‚From this day on, rely on dharma, not on people who teach it. Rely on the meaning, not on the words. Rely on wisdom, not on the working of the mind. Rely on the sūtras that fully express the meaning, not on those that do not. (...) Hence, words may indeed have meaning, but the meaning is not the words. Consider, for example, a person instructing us by pointing to the moon with his finger. [To take words to be the meaning] is like looking at the finger and not at the moon. The person would say ‘I am pointing to the moon with my finger in order to show it to you. Why do you look at my finger and not to the moon?’ Similarly, words are the finger pointing to the meaning; they are not the meaning itself. Hence, do not rely upon words. (...)“<sup>66</sup>

Den Prinzipien einer „freien“ Textauslegung, die nicht von einer buchstäblich-wortgetreuen Lesart ausgeht, sondern vom „inneren“ Gehalt eines Textes, wie er eventuell durch eigene direkte Einsicht erschlossen wird, entspricht auch Shinrans tatsächliche Umgehensweise mit den Sūtras und Kommentaren, die er im *Kyōgyōshinshō* zitiert und bei denen es sich nicht immer um wörtliche Wiedergaben des Originaltexts handelt. Shinrans Auslegungsweise wurde in der Vergangenheit von nicht shin-buddhistischen Autoren zum Teil als willkürlich bewertet, andere Autoren haben versucht, sie in den Kontext einer originären religiösen Einsicht Shinrans einzuordnen (Corless 1992 [1988]). Neuere Forschung zeigt jedoch, dass die Methode, die Shinran beim Zitieren bzw. Interlinearübersetzen und bei der Interpretation der autoritativen Schriften anwendete, die sogenannte *kanjin*-Methode, die Methode der „persönlichen Einsicht“, keine Neuerung oder Besonderheit Shinrans, sondern bereits in der Tendai-shū gut etabliert war.<sup>67</sup> Bei der japanischen Interlinearübersetzung chinesischer Texte werden diese mit Hilfszeichen versehen, sodass die chinesische Reihenfolge der Schriftzeichen dem japanischen Satzbau angeglichen wird und grammatische Deutungen geliefert werden. Mit der *kanjin*-Methode wurden auf diese Weise, durch die Einbeziehung von Wortspielereien und bei gleichzeitiger Erfassung und Beibehaltung jedes einzelnen chinesischen Schriftzeichens, vom chinesischen Original abweichende Bedeutungen in den Text hineingelesen. Dies geschah jedoch bewusst – der Autor konnte auf diese Weise zum einen seine Beherrschung sowohl des klassischen Textes als auch seine Kenntnis der neuesten Auslegungstrends demonstrieren sowie seinen eigenen Beitrag zum Verständnis

<sup>66</sup> Zitiert nach CWS 1, 241 / T 2646, Bd. 83, 633a (als Zitat aus dem *Daichido-ron / Dazhidu lun* [大智度論, *Kommentar zum Mahāprajñāpāramitasūtra*]). Shinran zitiert diesen Abschnitt weitgehend wörtlich; die wenigen Änderungen betreffen nicht den für diesen Zusammenhang relevanten Inhalt. Vgl. *Dazhidu lun*, T 1509, Bd. 25, 125a–b. Zu ähnlichen Aussagen in anderen buddhistischen Texten vgl. z. B. Lamotte, Étienne 1992 [1988], 12.

<sup>67</sup> Stone 1999b, 153–189; Nasu 2006, 240–261. *kanjin* 觀心 lässt sich wörtlich mit „Betrachtung des Geistes“/„contemplation of the mind“ übersetzen.

des Textes leisten (Nasu 2006, 244–248; Stone 1999b, 159). Unter Tendai-Gelehrten im japanischen Mittelalter – und Shinran war ja als Tendai-shū-Mönch sozialisiert worden – war die *kanjin*-Methode weithin anerkannt, wenn auch nicht unumstritten (Nasu 2006, 248; Stone 1999, 38f.). Die obengenannten Textstellen aus den *Collected Works of Shinran* (CWS) (s. S. 264) zeigen, dass jedenfalls Shinrans Lesart heute noch großen Respekt erfährt.

Der überaus große Umfang der als „Buddhawort“ (*bussetsu* 仏説) überlieferten buddhistischen Schriften hat in der Geschichte des Buddhismus immer wieder zu der Frage geführt, welche davon als die primären bzw. die zentralen zu betrachten sind, und unterschiedliche Strömungen und Schulen haben diese Frage unterschiedlich beantwortet. Im chinesischen Buddhismus wurden verschiedene Klassifizierungssysteme entwickelt. Als ein häufig hinzugezogenes hermeneutisches Werkzeug hat sich, wie oben bereits dargestellt, die Lehre entwickelt, dass die Buddhas und Bodhisattvas in didaktisch geschickter Anpassung an die unterschiedlichen Voraussetzungen der jeweiligen ZuhörerInnen gepredigt haben. Dass die buddhistischen Lehren in Anpassung an die Voraussetzungen unterschiedlicher Zielgruppen formuliert wurden und werden, bringt dieser Vorstellung zufolge mit sich, dass es für unterschiedliche Zielgruppen unterschiedlich formulierte Lehrinhalte geben kann. Dieser Umstand wurde als „Geschicklichkeit in den Mitteln“ oder als „Predigt in Anpassung an die Zuhörer“ (*zuiki seppō* 隨機說法) bezeichnet. Zum einen kann dies bedeuten, dass jede Formulierung der buddhistischen Lehre als (geschickt angewendetes) Hilfsmittel zu verstehen und als solches nicht mit der absoluten, unausdrückbaren Wahrheit gleichzusetzen ist. Zum anderen wurde diese Konzeption oft dazu benutzt, eine als transhistorisch wahr betrachtete Lehre von einer als vorläufiges Hilfsmittel verstandenen Lehraussage abzugrenzen – wie wir dies oben gesehen haben.

Die Bestimmung der „wahren“ oder als wesentlich betrachteten Lehre bedeutet grundsätzlich, unter den vielen buddhistischen Lehren eine Wahl zu treffen, und so hat z.B. im Buddhismus des Reinen Landes in Japan der Begriff der „Wahl“ bzw. „Auswahl“ (*senchaku* 選択 oder *senjaku* 選択) eine wichtige Rolle gespielt. Hönen beschäftigt sich in seiner Schrift *Senchaku-hongan-nenbutsu-shū* mit der Frage, warum Amida und Śākyamuni das ausschließliche Rezitieren des Namens Amidas (*nenbutsu* 念仏) als zentrale Erlösungspraxis für die Endzeit des Dharma ausgewählt haben. Auch in Bezug auf Shinran wird davon gesprochen, dass er die *nenbutsu*-Lehre „ausgewählt“ habe (Kaku 2000, 188f.). Wenn frühere ebenso wie heutige (shin-)buddhistische KommentatorInnen wesentliche Inhalte von problematischen Formulierungen abgrenzen oder problematische Formulierungen zugunsten anderer Formulierungen weglassen, so treffen sie innerhalb ihrer eigenen Tradition eine (Aus)Wahl.

Die hier genannten Konzeptionen – das Sich-Verlassen auf die Lehre und nicht auf eine Person, das Sich-Verlassen auf die Bedeutung und nicht auf Worte, das Bild vom Finger, der auf den Mond zeigt, das Predigen in Anpassung an die Situation der Zuhörer und das Konzept des Auswählens einer Lehre – finden sich auch in einem Aufsatz von Kaku Takeshi, in dem er das Bild einer individuellen, persönlichen, existenziell ausgerichteten „Auswahl“ einer buddhistischen Lehre zeichnet (Kaku 2000, 186–190):

„Ich selbst, der ich in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort lebe, muß wählen, welchem Weg (oder welcher Lehre) ich folgen soll. Keine Lehre ist absolut, alle sind relativ. Das heißt, daß es eine absolute Lehre, die eine objektive Wahrheit widerspiegeln würde, nicht gibt. Die wahre Lehre auszuwählen heißt, sich einer subjektiven Wahrheit anzuvertrauen, die für mich selbst, hier, in diesem Moment, die einzig mögliche ist.“ (Kaku 2000, 186).

Kriterien für diese Wahl sind nach Kaku der durch die Lehre vermittelte Impuls, das ich-zentrierte Selbst aufzugeben, sowie der Impuls, nach dem Reinen Land zu streben und den letzten Sinn im Leben zu suchen. Solche Impulse zu vermitteln, sei auch die Aufgabe der religiösen Lehrer. In einer solchen Begegnung mit der Lehre, die zu einer existenziellen Neugeburt führt, liege die Bedeutung der Buddhalehre als Impuls oder Aufruf im Gegensatz zu einem Verständnis der Lehre als Set von Doktrinen. Im Gegensatz zu Amida sei Śākyamuni nicht als Erlöser, sondern als Lehrer zu sehen (Kaku 2000, 185.187.190–192).<sup>68</sup>

Eine andere Aussage Kakus, die im Sinne eines freien und auch kritischen Verhältnisses zu autoritativen Personen und Texten ausgelegt werden kann, lautet folgendermaßen:

„Unter „Lehre“ verstehe ich sowohl die „Lehre“ als auch die „Sutras“. Insofern als die Lehre in Worten niedergeschrieben ist, sind die Worte also gleichzeitig auch die Sutras; jedoch sind die Worte selbst nicht die Lehre. Wenn man diesen Unterschied vergißt und glaubt, daß die Worte der Sutras selbst letztgültig sind, verfällt man der Sutra-Verehrung. Entsprechend wird die Person, die die Lehre predigt, zu einem Idol, und die Leute, die sie lehrt, werden zu Sklaven. Wenn die Texte selbst mit dem wahren Lehren gleichgesetzt werden, dann heißt das, daß jedes Wort und jeder Satz des Textes ohne Kritik akzeptiert werden muß. Dies führt dazu, daß eine bestimmte Person die Lehre und ihre Interpretation monopolisiert, und so kommt es zu der Situation, daß die Gläubigen von dieser Person bzw. Gruppe beherrscht werden.“ (Kaku 2000, 185).

---

**68** Kaku spricht andererseits auch davon, „in Shakyamuni den Tathāgata zu finden“, sodass seine Sichtweise Śākyamunis auch transhistorische Elemente birgt, die Amida (als Tathāgata) entsprechen (Kaku 2000, 189f.).

Shinran habe zwar das *Muryōju-kyō*, das *Sūtra vom [Buddha des] unermessliche[n] Leben[s]* als die grundlegende buddhistische Schrift ausgewählt, er erhebe jedoch nicht den Anspruch, dass jedes Wort und jeder Satz des Sūtras wahr ist. Vielmehr beziehe er sich auf den „Zentralgehalt“, die „große Bedeutung“, des Sūtras, die im ursprünglichen Gelübde des Amida Buddha liege, der damit voll Mitleid mit den kleinen, törichten Wesen den Schatz der Tugenden ausgewählt und gewährt habe und dessen Ziel es sei, die Vielzahl der Wesen zu erretten.<sup>69</sup>

Am Ende dieses Aufsatzes weist Kaku noch einmal auf das Verhältnis von Śākyamuni und Amida Buddha im Shin-Buddhismus hin:

„Solange jedoch Shakyamuni vor Amida eingeordnet wird, bleibt unklar, warum Shakyamuni in der Welt erschien, da dann das ursprüngliche Gelübde Amidas lediglich eine von Shakyamunis Lehren darstellt. Durch Shinran wurde die Reihenfolge vertauscht, und Amida wurde vor Shakyamuni gestellt. Damit wurde deutlich, daß das Gelübde Amidas, symbolisiert in seinem NAMEN, die Voraussetzung, den Hintergrund für Shakyamuni bildet und Shakyamuni wahrhaftig zu Shakyamuni Buddha machte.“ (Kaku 2000, 191f.).

Die im darauffolgenden Satzformulierte Prioritätenfolge macht einen zentralen Hintergrund deutlich, der im Shin-Buddhismus Kritik an Autoritäten ermöglicht:

„Mit anderen Worten, die Reines-Land-Lehre ist nicht deswegen wahr, weil Shakyamuni sie gepredigt hat, sondern weil sie das Urgelübde Amidas predigt.“ (Kaku 2000, 192f.).

Letzte Instanz ist demnach nicht eine konkrete Person oder eine konkrete Schrift, sondern das aus den als zentral betrachteten Textstellen herausgefilterte „Gelübde Amidas“ – also ein Lehrinhalt, der einerseits immer wieder neu verhandelt werden könnte (da es nicht „die“ autoritative Schrift oder eine einzige Textstelle gibt, die für diesen Inhalt bürgen würde), über den andererseits aber auch weitgehender Konsens besteht.<sup>70</sup> Eine Lehre ist nicht deswegen wahr, weil sie von

<sup>69</sup> CWS 1, 7; Kaku 2000, 190. Der „Schatz der Tugenden“, alternativ „Schatz der Verdienste“, wird in *Jōdo-shinshū* seitens *hensan iinkai* 1997a, 7, als der Name Amida Buddhas interpretiert.

<sup>70</sup> So ist mir z. B. nicht bekannt, dass irgendjemand bestreiten würde, dass universales Mitgefühl und universale Erlösungsabsicht zentrale Aspekte des Gelübdes Amidas sind – wenn auch im Hinblick auf konkrete Fragen unterschiedliche Schlussfolgerungen daraus gezogen werden können. Auch bzgl. der Inklusivität und Gemeinschaftlichkeit des *dōbō*-Konzeptes sind in der Diskussion keine expliziten Gegenstimmen aufgetaucht (es gab allerdings im Lauf des 20. Jh. Stimmen, die es ablehnten, aus dem *dōbō*-Konzept konkrete egalitäre Konsequenzen zu ziehen; vgl. Heidegger 2006, 402–409). Interessant ist auch, dass in der Diskussion um die angemessene Interpretation der problematischen Textstellen ebenso wie in der Diskussion um die konkreten Geschlechterrollen in der *Jōdo-shinshū* niemand die Relevanz oder Zentralität der egalitären Aussagen Shinrans (das Gelübde Amidas fragt nicht nach Mann oder Frau etc., s. o.) bestritten

Śākyamuni – oder analog von Shinran, Rennyo und anderen – gepredigt wurde, sondern weil sie das Gelübde Amidas verkündet. Das hieße im Umkehrschluss, dass Aussagen in dem Moment falsch sein können, wo sie dem Gelübde Amidas widersprechen. Dies entspricht durchaus den weiter oben vorgestellten Aussagen z. B. von Hishiki, dass man aufgrund seines Vertrauens in die Reines-Land-Lehre an Abweichungen davon, und seien sie bei Shinran oder Rennyo selbst zu finden, Kritik üben könne.

Aus dem Aufsatz von Kaku geht allerdings nicht hervor, wie weit er mit seinen Ausführungen tatsächlich die Möglichkeit und faktische Ausübung von Kritik auch an Shinran und Rennyo unterstützen möchte und welche Stellung er zu den diskutierten Fragen des Geschlechterverhältnisses bezieht. Implizit eröffnen seine Darlegungen jedoch in der Tat die Möglichkeit zu Kritik zumindest an bestimmten Formulierungen religiöser Autoritäten.

### 3 Schlussbemerkung – Vergleichende Perspektiven

Die obenstehenden Ausführungen haben gezeigt, dass sich in den Stellungnahmen zu den als problematisch betrachteten Textstellen zum Geschlechterverhältnis in den autoritativen Texten des Shin-Buddhismus ein breites Spektrum an Perspektiven vorfinden lässt. Das Augenmerk wurde hier in erster Linie auf die kritischen Stimmen gelegt. Häufig werden jedoch kritische Überlegungen einerseits und apologetische Elemente andererseits in unterschiedlichen Variationen und Graden miteinander verbunden. Wir haben gesehen, dass einige – wenn gleich anteilsmäßig wenige – der betrachteten AutorInnen auch in ihrer Kritik an den zentralen religiösen Bezugspersonen relativ weit gehen, indem sie z. B. Shinran vorwerfen, dass er nicht konsequent genug gewesen sei oder (in machen Aspekten) ein diskriminierendes Bewusstsein oder einen Mangel an Bewusstsein gehabt habe. Gleichzeitig wurde jedoch eine shin-buddhistische Innenperspektive beibehalten, was u. a. daran erkennbar war, dass ein als Korrektiv zu den problematischen Aussagen zu verstehendes, positives Gesamtbild der zentralen Inhalte des Shin-Buddhismus erarbeitet wurde. Die Veröffentlichungen Minamoto Junkos sind ein Beispiel für einen im Laufe der Zeit der Beschäftigung mit der

---

hat. Es wurde zwar hin und wieder versucht, die problematischen Textstellen oder hierarchische Geschlechterrollen damit zu harmonisieren, es gab jedoch keine Stimmen, die sich für eine Höhergewichtung der „problematischen“ Textstellen (Sündigkeit der Frau, Umwandlung in einen Mann) gegenüber den egalitären Textstellen ausgesprochen hätten.

Thematik und der Formulierung von Kritik vorgenommenen Perspektivwechsel – weg von der Formulierung aus einer shin-buddhistischen Innensicht hin zur Darstellungsweise aus einer mehr kulturwissenschaftlichen Perspektive (es ist allerdings den Publikationen nicht zu entnehmen, ob diese Verschiebung sich allein auf die Darstellungsform der Veröffentlichungen bezieht, oder ob auch im persönlichen Zugang die Innenperspektive verlassen und eine Außenperspektive eingenommen wurde).

Als eine Aufgabe für weitere Forschung wäre für den Shin-Buddhismus die Frage zu untersuchen, wie sich der Umgang mit dem historischen Buddha im Vergleich mit dem zum Teil kritischen Umgang mit Shinran darstellt. Würde aus einer solchen Untersuchung eine Bestätigung meiner These hervorgehen, dass die bedeutsamste autoritative Bezugsperson im Shin-Buddhismus Shinran und nicht der historische Buddha ist? Oder würde man mit dem „Buddha selbst“ doch „schonender“ umgehen und nicht auf die Idee kommen, die Integrität seines Bewusstseins zu hinterfragen – was dann ein Hinweis auf seine höhere Autorität wäre? Letzteres ist nicht unbedingt zu erwarten, da die Personen, die die Möglichkeit der Kritik auch an Shinran und Rennyo selbst betonen, eine solche Möglichkeit vermutlich auch gegenüber dem historischen Buddha sehen wollen würden; es wäre jedoch interessant, dies zu belegen oder zu falsifizieren. Ein solcher Vergleich wäre allerdings nicht ganz einfach durchzuführen: Zum einen ist die Ausgangssituation anders, da für Gautama kaum belegt werden kann, welche Aussagen tatsächlich auf ihn zurückgehen. Zum anderen dürften Materialien, die sich in einer zu Shinran analogen Weise speziell mit dem historischen Buddha und ihm in den Mund gelegten problematischen Aussagen beschäftigen, im Shin-Buddhismus nur begrenzt vorhanden sein. Hier könnte eventuell eine Nachfrage bei den KritikerInnen Shinrans weiteren Aufschluss geben.

Michael Pye hat bereits 1973 am Beispiel ausgewählter Autoren und Texte aus Christentum und Buddhismus dargelegt, dass ein vergleichender Blick auf die in verschiedenen Religionen vorhandenen hermeneutischen Vorgehensweisen durchaus lohnenswert ist. In Pyes Darstellung geht es vorwiegend darum, dass in beiden Religionen und auch im theologischen bzw. buddhismuskundlichen Blick auf beide Religionen die Frage nach dem Wesentlichen eine wichtige Rolle gespielt hat. Pye untersucht, welche Kriterien hinzugezogen werden, um das „Wesentliche“ oder etwas „Wesentliches“ in Christentum bzw. Buddhismus zu identifizieren, und welche theoretischen und methodologischen Reflexionen über diese Identifizierung und damit in Verbindung stehende Fragen angestellt werden. In diesen Bereichen stellt Pye unübersehbare Analogien zwischen Buddhismus und Christentum fest (Pye 1973). Demgegenüber geht es *hier* um den Vergleich von hermeneutischen Strategien, die verwendet werden, um Kritik an einer als problematisch bewerteten Aussage zu üben, oder um sie, trotz des Vermeidens von

direkter Kritik, in ihrer (wortwörtlichen) Bedeutung zu relativieren. Wir haben bereits gesehen, dass die Formulierung einer solchen Kritik ebenfalls in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesentlichen stattfindet.

Der an diesen ersten Aufsatzteil anschließende zweite Aufsatz wird also nun das Blickfeld erweitern und sich aus einer vergleichenden Perspektive mit der Frage nach kritischen Stimmen zu problematischen Aussagen in den autoritativen Schriften in Christentum und Islam beschäftigen.

Weitere abschließende Ausführungen, die nach der Betrachtung von Islam und Christentum auch wieder auf den Shin-Buddhismus Bezug nehmen, sind in der Schlussbemerkung von Teil 2 dieses Aufsatzes zu finden.

## Abkürzungen

- CWS 1 Jōdo-shinshū Hongwanji-ha, Hg. 1997a. *The Collected Works of Shinran*. Vol. 1, *The Writings*. Kyōto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha.
- CWS 2 Jōdo-shinshū Hongwanji-ha, Hg. 1997b. *The Collected Works of Shinran*. Vol. 2, *Introductions, Glossaries and Reading Aids*. Kyōto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha.
- SSZ Shinshū shōgyō zensho hensan-jo, Hg. 1982–1988 [1941]. *Shinshū shōgyō zensho* [Gesamtausgabe heiliger Lehren der Jōdo-shinshū]. 5 Bde. Tōkyō: Ōyagi kōbundō.
- TSSZ Shinran-shōnin zenshū kankō-kai, Hg. 1969–1970. *Teihon Shinran-shōnin zenshū* [Gesamtwerk Shinran-shōnin: Kritische Ausgabe]. Kyōto: Hōzōkan.
- T Takakusu, Junjirō et al., Hg. 1924–1935. *Taishō shinshū daizō-kyō* [Neue Taishō-Edition des buddhistischen Kanons]. 85 Bde. Tōkyō: Taishō issai-kyō kankō-kai.

## Literaturverzeichnis

- Aldritt, Leslie D. 2000. „The Burakumin: The Complicity of Japanese Buddhism in Oppression and an Opportunity for Liberation.“ *Buraku Liberation News* 107 ([http://blhrii.org/blhrii\\_e/news/new107/new10703.html](http://blhrii.org/blhrii_e/news/new107/new10703.html)).
- Amstutz, Galen. 2010. „Shin Buddhism and *Burakumin* in the Edo Period.“ In *The Social Dimension of Shin-Buddhism*, hg. v. Ugo Dessì, 59–101. Leiden: Brill.
- Arai, Paula. 1999. *Women Living Zen: Japanese Sōtō Buddhist Nuns*. New York: Oxford University Press.
- Bodiford, William. 1996. „Zen and the Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1–2: 1–27.
- Bunka-chō, Hg. 2011. *Shūkyō nenkan: heisei 22-nen-han* [Religiöses Jahrbuch: Ausgabe 2010]. Tōkyō: Gyōsei.
- Corless, Roger J. 1973. *T’an-luan’s Commentary on the Pure Land Discourse*. Doctoral Dissertation, University of Wisconsin.
- Corless, Roger Tashi 1992 [1988]: „Shinran’s Proofs of True Buddhism.“ In *Buddhist Hermeneutics*, hg. v. Donald S. Lopez, 272–289. Honolulu: University of Hawai’i Press.

- Covell, Stephen G. 2005. *Japanese Temple Buddhism: Wordliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Deeg, Max, Übers. 2007. *Das Lotos-Sūtra*. Darmstadt: WBG.
- Deeg, Max, Oliver Freiberger und Christoph Kleine, Hg. 2011. *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dendō-in tokutei kadai kenkyū-kai. 1993 [1988]. *Nyonin ōjō* [Die Hingeburt der Frau]. Kyōto: Hongan-ji shuppansha.
- De Vos, George, und Hiroshi Wagatsuma. 1967. *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Dobbins, James. 2001. „Portraits of Shinran in Medieval Pure Land Buddhism.“ In *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, hg. v. Robert Sharf und Elisabeth Horton Sharf, 19–48. Stanford: Stanford University Press.
- Endō, Hajime. 1991. „Shinran wa josei o sabetsu shita ka: ‚nyobon-ge‘ o yomitoku“ [Hat Shinran die Frauen diskriminiert? Die Interpretation des ‚Frauen-Übertretungs-Verses‘]. In *Bukkyō* 15: 208–217.
- Grapard, Allan G. 1991. „Problematic Representations in the Study of Japanese Religions.“ *Religion* 21: 389–396.
- Hakayama, Noriaki. 1989. *Hongaku shisō hihan* [Die Konzeption vom ursprünglichen Erwachsein aller Wesen in der Kritik]. Tōkyō: Daizō shuppan.
- Hanafusa, Akira. 1984. „Zaika shijū und die fünf Hindernisse Rennyō-shōnin no ningen-kan“ [Das Laienleben in der Familie und die fünf Hindernisse und drei Folgsamkeiten: Das Menschenbild Rennyō-shōnins]. In *Rennyō-shōnin no kyōgaku to rekishi*, hg. v. Takeo Kimura, 299–318. Ōsaka: Tōhō shuppan.
- Hatabe, Hatsuyo. 1995 [1991]. „Goshō sanshō no nyonin to wa – ‚o-fumi‘ o yonde“ [Frauen mit fünf Hindernissen und drei Folgsamkeiten: Eine Lektüre der Briefe Rennyōs]. In *Nenbutsu no kokoro: Rennyō to hongan-ji kyōdan*, hg. v. Toshiyuki Okano, 84–86. Tōkyō: Yomiuri shinbunsha.
- Heidegger, Simone. 1995. *Die Frau im japanischen Buddhismus der Kamakura-Zeit*. Copenhagen: The Seminar for Buddhist Studies.
- Heidegger, Simone. 2006. *Buddhismus, Geschlechterverhältnis und Diskriminierung: Die gegenwärtige Situation im Shin-Buddhismus Japans*. Berlin/Münster: LIT Verlag.
- Heidegger, Simone. 2010. „Shin Buddhism and Gender: The Discourse on Gender Discrimination and Related Reforms.“ In *The Social Dimension of Shin Buddhism*, hg. v. Ugo Dessí, 165–208. Leiden/Boston: Brill.
- Heine, Steven. 1994. „‚Critical Buddhism‘ (*Hihan Bukkyō*) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle *Shōbōgenzō* Texts.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1: 37–72.
- Hinonishi, Shinjō. 1976. „Kōya-san ni okeru nyonin kinzei (1) – meiji no kaikin ni tsuite“ [Das Eintrittsverbot für Frauen am Berg Kōya (1) – die Aufhebung des Verbotes in der Meiji-Zeit]. In *Kōya-san-shi kenkyū* 1: 55–102.
- Hirose, Takashi. 1973. „Josei kōbō – Kan-muryōju-kyō ni okeru josei“ [Die Errichtung des Dharma durch eine Frau: Die Frau im Meditations-Sūtra]. In *Kyōka kenkyū* 70/71: 21–28.
- Hishiki, Masaharu. 1991. „Bukkyō no sei-sabetsu: Dai-muryōju-kyō sanjūgo-gan no feminizumu kara no kaishaku“ [Geschlechtliche Diskriminierung im Buddhismus: Eine feministische Interpretation des 35. Gelübdes]. In *Bukkyō to josei*, hg. v. Nihon bukkyō gakkai, 127–140. Tōkyō: Heirakuji shoten.

- Hishiki, Masaharu. 1998. „Nyoshin o en'o suru shisō“ [Die Vorstellung von der Ablehnung des weiblichen Körpers]. In *Dōbō bukkyō* 33: 189–217.
- Hōki chōsa iin-kai, Hg. 1996. *Shinshū Ōtani-ha hōki sōran* [Gesamtdarstellung der Denominationsregeln Shinshū Ōtani-Zweig]. Fassung Nr. 31. Kyōto: Shinshū Ōtani-ha shūmusho.
- Hubbard, Jamie, und Paul Swanson, Hg. 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ikeda, Yūtai. 1986. „Shinshū no josei-kan“ [Das Frauenbild der Jōdo-shinshū]. In *Shinshū* Januar-Nr.: 8–15.
- Inaba, Shūken. 1973. „Shinshū ni okeru josei-kan“ [Das Frauenbild in der Jōdo-shinshū]. In *Kyōka kenkyū* 70/71: 9–20.
- Inagaki, Hisao. 1995 [1994]. *The Three Pure Land Sūtras*. Kyōto: Nagata bunshōdō.
- Iwasaki, Chinei. 1996. „Shinshū ni okeru nyonin ōjō-ron to sei-sabetsu: tokuni Shinran o chūshin ni“ [Die Theorie der Hingeburt der Frau und geschlechtliche Diskriminierung in der Jōdo-shinshū]. In *Shūgakuin ronshū* 68: 19–41.
- Jaffe, Richard M. 2001. *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jōdo-shinshū seiten hensan iinkai, Hg. 1997a [1988]. *Jōdo-shinshū seiten: chūshaku-ban* [Heilige Schriften der Jōdo-shinshū: Kommentierte Ausgabe]. Kyōto: Hongan-ji shuppansha.
- Jōdo-shinshū seiten hensan iinkai, Hg. 1997b [1996]. *Jōdo-shinshū seiten: shichi-so-hen* [Die sieben Patriarchen]. Kyōto: Hongan-ji shuppansha.
- Josei to bukkyō tōkai kantō nettowāku, Hg. 1999. *Bukkyō to jendā: onna-tachi no nyoze gamon* [Buddhismus und gender: ‚So haben wir Frauen gehört‘]. Tōkyō: Toki shobō.
- Josei to bukkyō tōkai kantō nettowāku, Hg. 2004. *Jendā ikōru na bukkyō o mezashite: zoku onnatachi no nyoze gamon* [Für einen geschlechteregalitären Buddhismus: ‚So haben wir Frauen gehört‘: Fortsetzung] Ōsaka: Toki shobō.
- Josei to bukkyō tōkai kantō nettowāku, Hg. 2011. *Shin bukkyō to jendā: josei-tachi no chōsen* [Buddhismus und Geschlecht: die Herausforderung durch die Frauen]. Tōkyō: Nashinokisha.
- Kaku, Takeshi. 2000. „Jenseits von Dogmen.“ In *Buddhismus und Christentum: Jodo Shinshu und Evangelische Theologie*, hg. v. Hans-Martin Barth, Eryō Minoura und Michael Pye, 182–193. Hamburg: EBV.
- Kaku, Takeshi. 2006. „Rennyō's Position in Modern Shin Buddhist Studies: Soga Ryōjin's Reinterpretation.“ In: *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, hg. v. Mark L. Blum und Shinya Yasutomi, 150–163. New York: Oxford University Press.
- Kaneko, Daiei. 1986. *Shijūhachi-gan kōgi* [Vorlesungen zu den 48 Gelübden]. Kyōto: Hōzō-kan.
- Kasahara, Kazuo. 1975. *Nyonin ōjō shisō no keifu* [Die Überlieferung des Gedankens der Hingeburt der Frau]. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Kashiwahara, Yūsen. 1986. *Kindai Ōtani-ha no kyōdan: meiji ikō shūsei-shi* [Die Religionsgemeinschaft Ōtani-Zweig in der Neuzeit: Die Geschichte ihres Denominationssystems seit der Meiji-Zeit]. Kyōto: Shinshū Ōtani-ha shūmusho.
- Kawahashi, Noriko. 1995. „Jizoku (Priests' Wives) in Soto Zen Buddhism.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1–2: 161–183.
- Kawahashi, Noriko. 2003. „Feminist Buddhism as Praxis: Women in Traditional Buddhism.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 30/3–4: 291–314.
- Kikumura, Norihiko, und Ryū Nishina. 1990. *Shinran no tsuma Eshin-ni* [Eshin-ni, die Frau Shinrans]. Tōkyō: Yūsankaku shuppan.
- Kleine, Christoph. 1995. „Portraits of Pious Women in East Asian Buddhist Hagiography: A Study of Accounts of Women who Attained Birth in Amida's Pure Land.“ *Bulletin de l'École*

- Francaise d'Extrême-Orient* 85: 325–361. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo\\_0336-1519\\_1998\\_num\\_85\\_1\\_3836](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo_0336-1519_1998_num_85_1_3836)
- Kleine, Christoph. 2011. *Der Buddhismus in Japan*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kondō, Yūshō. 1989. *Buraku sabetsu to Shinshū no kadai* [Buraku-Diskriminierung und die Aufgaben der Jōdo-shinshū]. Kyōto: Nagata bunshōdō.
- Kurihara, Hiromi. 1991. „Shinran no jōsei-kan: chōsaku ni miru jōsei no ōjō / jōbutsu no mondai.“ [Das Frauenbild Shinrans: Das Thema der Hingeburt/Buddhawerdung der Frau]. In *Bukkyō to jōsei*, hg. v. Nihon bukkyō gakkai, 59–78. Kyōto: Heirakuji shoten.
- Kyōgaku kenkyū-jo, Hg. 1961 [1957]. *Nyonin jōbutsu: jōsei no tame no bukkyō kōza* [Die Buddhawerdung der Frau. Buddhismus-Vorlesungen für Frauen]. Kyōto: Shinshū Ōtani-ha shūmusho.
- Lamotte, Étienne 1992 [1988]: „The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism.“ In *Buddhist Hermeneutics*, hg. v. Donald S. Lopez, 11–28. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mackie, Vera C. 2003: *Feminism in Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mae, Michiko. 1997. „Die Frauenbewegungen im japanischen Modernisierungsprozeß.“ In *Getrennte Welten, gemeinsame Moderne? Geschlechterverhältnisse in Japan*, hg. v. Ilse Lenz und Michiko Mae, 210–246. Opladen: Leske + Budrich.
- Main, Jessica L. 2010. „To Lament the Self: The Ethical Ideology of Takeuchi Ryōon (1891–1968) and the Ōtani-ha Movement against Buraku Discrimination.“ In *The Social Dimension of Shin-Buddhism*, hg. v. Ugo Dessì, 137–164. Leiden: Brill.
- Matsuo, Kenji. 1988. *Kamakura shin-bukkyō no seiritsu* [Die Entstehung des neuen Kamakura-Buddhismus]. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Minamoto, Junko. 1981. *Kamakura jōdo-kyō to jōsei* [Der Buddhismus des Reinen Landes in der Kamakura-Zeit und die Frauen]. Kyōto: Nagata bunshōdō.
- Minamoto, Junko. 1996. *Bukkyō to sei* [Buddhismus und Geschlecht]. Tōkyō: San'ichi shōbō.
- Minamoto, Junko, und Aiko Ōgoshi. 1994. *Kaitai suru bukkyō: sono sekushuaritī-kan to jizen-kan* [Buddhismus und Dekonstruktion: Buddhistische Sichtweisen der Sexualität und der Natur]. Tōkyō: Daitō shuppansha.
- Minamoto Junko, Aiko Ōgoshi und Akiko Yamashita. 1990. *Sei-sabetsu suru bukkyō: feminizumu kara no kokuhatsu* [Geschlechtliche Diskriminierung im Buddhismus: eine feministische Anklage]. Kyōto: Hōzōkan.
- Ming-Wood, Liu. 1988. „The Advent of the Practice of P'an-chiao in Chinese Buddhism.“ *Journal of Oriental Studies* 26: 1–27.
- Minowa, Shuhō. 1995. „O-fumi ni manabu: jōsei sabetsu no mondai o tōshite 1: ‚o-fumi‘ no yakuwari to gendai“ [Lernen an den Briefen Rennyos: Die Frage der Frauendiskriminierung]. In *Dōbō* Juli-Nr.: 34–41.
- Minowa, Shuhō. 1996a. „O-fumi ni manabu: jōsei sabetsu no mondai o tōshite 7: ‚o-fumi‘ jōsei hyōgen no haikai“ [Lernen an den Briefen Rennyos: Die Frage der Frauendiskriminierung 7]. In *Dōbō* Januar-Nr.: 41–48.
- Minowa, Shuhō. 1996b. „O-fumi ni manabu: jōsei sabetsu no mondai o tōshite 9: Shinshū ni okeru tsumi no mondai“ [Lernen an den Briefen Rennyos: Die Frage der Frauendiskriminierung 9]. In *Dōbō* März-Nr.: 40–47.
- Minowa, Shuhō. 1996c. „O-fumi ni manabu: jōsei sabetsu no mondai o tōshite 10: gendai no shiten kara no teigen“ [Lernen an den Briefen Rennyos: Die Frage der Frauendiskriminierung 10]. In *Dōbō* April-Nr.: 40–47.
- Mun, Chanju. 2006. *The History of Doctrinal Classification in Chinese Buddhism: A Study of the Panjiao Systems*. Lanham, MD: University Press of America.

- Naito, Chikō. 1994. „Go-bunshō o kiku (17)“ [Rennyos Briefe hören (17)]. In *Shūhō* Sept. 1994: 38–44.
- Nakano, Ryōshun. 1961. *Josei* [Die Frau]. Kyōto: Shinshū Ōtani-ha shūmusho.
- Nasu, Eisho. 2006. „„Rely on the meaning, not on the words“: Shinran’s methodology and strategy for reading scriptures and writing the *Kyōgyōshinshō*.“ In *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, hg. v. Richard K. Payne und Dan Taigen, 240–261. Oxon et al.: Routledge.
- Neary, Ian. 1989. *Political Protest and Social Control in Pre-War Japan: The Origins of Buraku Discrimination*. Manchester: Manchester University Press.
- Nishiyama, Kunihiro. 1971. „Fujin Idaike 1“ [Die Frau Vaidehī 1]. In *Kyōka kenkyū* 65: 82–105.
- Pye, Michael. 1973. „Comparative Hermeneutics in Religion.“ In *The Cardinal Meaning: Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, hg. v. Michael Pye und Robert Morgan, 9–58. The Hague: Mouton de Gruyter.
- Pye, Michael. 2003 [1978]. *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Duckworth.
- Reber, Emily A. Su-lan. 1999. „Buraku Mondai in Japan: Historical and Modern Perspectives and Directions for the Future.“ *Harvard Human Rights Journal* 12: 297–359.
- Sagae, Hiroko. 1997. *O-fumi kōza: nyonin jōbutsu no o-fumi* [Die Briefe Rennyos: Die Briefe über die Buddhawerdung der Frau]. Kyōto: Hōzōkan.
- Sakado, Hiromu. 1997. „„Hyōshi no kotoba“: nyonin jōbutsu“ [Die Worte des Titelblatts: Die Buddhawerdung der Frau]. In *Kyōku-dayori* 139: 2–3.
- Shiratori, Yukio. 1995. *Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha shūmon hōki-shū* [Denominationsregeln Jōdo-shinshū Hongan-ji-Zweig], Fassung Nr. 21. Kyōto: Jōdo-shinshū Hongan-ji-ha shūmusho sōgō kikakushitsu.
- Soga, Ryōjin. 1999. „Shinran’s View of Buddhist History.“ In *Two Modern Shin Buddhist Thinkers: Kiyozawa Manshi and Soga Ryojin*, hg. v. Shinya Yasutomi, 53–73. Kyōto: Otani University.
- Steineck, Christian. 1997. *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stone, Jacqueline. 1999a. „Review Article: Some Reflections on Critical Buddhism.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 26/1–2: 159–188.
- Stone, Jacqueline. 1999b. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Swanson, Paul, Hg. 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Tagami, Taishū. 1992. *Bukkyō to sei-sabetsu: indo genten ga kataru* [Buddhismus und Sexismus: Was die indischen Quellen darüber aussagen]. Tōkyō: Tōsho sensho.
- Taira, Masayuki. 1992. *Nihon chūsei no shakai to bukkyō* [Gesellschaft und Buddhismus im japanischen Mittelalter]. Tōkyō: Hanawa shobō.
- Tanokura, Ryōji. 1991. „Josei-kan o meguru Shinran to Rennyō no shisō no hikaku: feminizumu no tachiba kara“ [Ein Vergleich Shinrans und Rennyos hinsichtlich ihres Frauenbildes: eine feministische Perspektive]. In *Junshin gaku* 9: 103–134.
- Terakawa, Shunsho. 2000. „Das Tathagata-Bild Shinrans.“ In *Buddhismus und Christentum: Jōdo-shinshū und Evangelische Theologie*, hg. v. Hans-Martin Barth, Eryō Minoura und Michael Pye, 72–83.
- Terakawa, Shunshō. 2006. „Shinran and Rennyō: Comparing their Views of Birth in the Pure Land.“ In *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, hg. v. Mark L. Blum und Shinya Yasutomi, 137–149. New York: Oxford University Press.

- The Buraku Liberation League Central Headquarters, Hg. 1982: *The Suihei-sha, A Sixty Year Photographic History*. Osaka: Buraku Liberation League Central Headquarters.
- Uchino, Kumiko. 1983. „The Status Elevation Process of Sōtō Sect Nuns in Modern Japan.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 10/2–3: 177–194.
- Ukō, Kikuko. 1993. „,Nyonin jōbutsu‘ ni sukuwareru otoko-tachi [Durch die ‚Buddhawerdung der Frau‘ werden die Männer gerettet]. In *Kaihō no shinshū* 1: 21–40.
- Ukō, Kikuko. ca. 1998. *Nyonin jōbutsu ni tsuite: Kyōto-kyōku ganshō no kai kōkai kōza kōgi-roku: 1997-nen 11-gatsu 13-nichi* [Zur Buddhawerdung der Frau: Vortrag bei einem Treffen der Ganshō-Gruppe, Bezirk Kyōto, am 13.11.1997]. O.O: Selbstverlag.
- Urakami, Kenjō S. 1996. *Amida Buddha and his Pure Land: Three Sūtras and One Treatise*. Selbstverlag.
- Watanabe, Noriko. 1999. „Josei sōryo no tanjō: Nishi Hongan-ji ni okeru sono rekishi“ [Die Geschichte der Zulassung von Priesterinnen im Hongan-ji- Zweig]. In *Bukkyō to jendā: onna-tachi no nyoze gamon*, hg. v. Josei to bukkyō tōkai kantō nettowāku, 108–126. Tōkyō: Toki shobō.
- Zotz, Volker. 1998. „Rennyō nach 500 Jahren: Zur Aktualität eines buddhistischen Meisters der Muromachi-Zeit.“ *NOAG* 163–164: 5–21.