



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

BUDDHISTISCHE GLEICHNISSE: MEDIEN DER SPRACHLICHEN VERMITTLUNG ZWISCHEN RELIGION UND KULTUR¹

*Buddhist parables: Media of linguistic transmission
between religion and culture*
*Parábolas no budismo: Mídias da transmissão linguística
entre religião e cultura*

Andreas Grünshloß²

Zusammenfassung: Der nahezu unüberschaubaren Vielzahl buddhistischer Gleichnisse wurde bislang wenig analytische Aufmerksamkeit seitens der historisch-philologischen Religionsforschung zuteil – in deutlichem Gegensatz zur extensiven Erforschung der (im Vergleich dazu) relativ geringen Zahl neutestamentlicher Gleichnisse. – Der Vortrag bietet daher einen konzentrierten Überblick zu Form und Bildersprache (früh)buddhistischer Gleichnisse. Wie in vielen anderen religiösen Diskursen bietet auch im buddhistischen Kontext die Form der Gleichnisse – von kurzen Metaphern und Bildworten bis hin zu ausgestalteten Beispielerzählungen und Parabeln – ein ausgezeichnetes sprachliches Medium der Vermittlung zwischen (neuen) religiösen Inhalten und dem jeweiligen sozio-kulturellen Erfahrungskontext. Trotz vieler späterer redaktioneller Hinzufügungen und Ausgestaltungen in den kanonischen Schriften kann man davon ausgehen, dass schon der *historische* Buddha diese Redeform bewusst gewählt hat, um möglichst anschaulich zwischen seiner neuen Erlösungsweisheit und dem Horizont des Alltagswissens seiner Hörerinnen und Hörer zu vermitteln. – In dieser Rolle als mediale Vermittler zwischen ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ ist daher auch die *zentrale Funktion* buddhistischer Gleichnisse zu sehen: Sie bieten *kulturelle Übersetzungen* religiöser Inhalte, „verkörpern“ diese gleichsam in „kulturellem Fleisch“ – und durch die so hergestellte Anschlussfähigkeit zur *common sense*-Ebene werden sie eindringlich und nachvollziehbar für die Plausibilität der religiösen Heilsbotschaft.
Stichworte: Buddhismus. Gleichnisse. Religion. Kultur.

¹ O artigo foi recebido em 31 de julho de 2014 e aprovado em 02 de outubro de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Palestra no II Congresso Internacional de Teologia, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil, sobre a temática “Religião, Mídia e Cultura”, em setembro de 2014.

² Doutor em Ciências da Religião e professor na Faculdade de Teologia da Universidade de Göttingen, Alemanha. Contato: agruens@gwdg.de

Abstract: Very little analytical attention has been granted to the almost uncountable number of Buddhist parables up to today on the part of the historical-philological research of religion – in clear contrast to the extensive research granted to (in comparison) a relatively small number of parables of the New Testament. The lecture offers, based on this, a concentrated perspective regarding the form and visual language (*Bildersprache*) of parables from the beginnings of Buddhism. As in many other religious discourses, in the Buddhist context as well, the form of the parable – from short metaphors and images (*Bildworten*) to elaborated narrations of examples and parables – offers an excellent linguistic medium of transmission between (new) religious contents and the respective contexts of socio-cultural experiences. In spite of many later redactional additions and arrangements in the canonical writings, it is possible to start from the presupposition that the historical Buddha already used this form of discourse in a conscious way to mediate between his new salvific wisdom (*Erlösungsweisheit*) and the horizon of the daily knowledge of his listeners in as plastic a way as possible. The *central function* of the Buddhist parables should also be understood within the role of mediatic mediator (*mediale Vermittler*) between “religion” and “culture”: They offer *cultural translations* of religious contents, they “incarnate” them in the same way into “cultural flesh” – and through the established capacity of connection to the level of common sense they make propaganda in a penetrating and comprehensible way of the plausibility of the message of religious salvation.

Keywords: Buddhism. Parables. Religion. Culture.

Resumo: Ao praticamente incontável número de parábolas do budismo até hoje foi concedida bem pouca atenção analítica por parte da pesquisa histórico-filológica da religião – em claro contraste à extensiva pesquisa do (em comparação) relativamente pequeno número de parábolas do Novo Testamento. A palestra oferece a partir disso uma visão concentrada a respeito da forma e linguagem visual (*Bildersprache*) de parábolas dos primórdios do budismo. Assim como em muitos outros discursos religiosos, também no contexto budista a forma da parábola – desde metáforas curtas e imagens (*Bildworten*) até elaboradas narrações de exemplos e parábolas – oferece um excelente meio/*Medium* linguístico de transmissão entre (novos) conteúdos religiosos e os respectivos contextos de experiências socioculturais. Apesar de muitos acréscimos redacionais posteriores e arranjos nos escritos canônicos, é possível partir do pressuposto que já o Buda histórico usou de forma consciente essa forma de discurso para intermediar entre sua nova sabedoria salvífica (*Erlösungsweisheit*) e o horizonte do conhecimento cotidiano das suas ouvintes e dos seus ouvintes de forma o mais plástica possível. – Nesse papel de mediadora midiática (*mediale Vermittler*) entre “religião” e “cultura” deve-se também ser compreendida a *função central* das parábolas budistas: Elas oferecem *traduções culturais* de conteúdos religiosos, os “encarnam” da mesma forma em “carne cultural” – e através da estabelecida capacidade de conexão ao nível do senso comum elas fazem propaganda de forma penetrante e compreensível da plausibilidade da mensagem da salvação religiosa.

Palavras-chave: Budismo. Parábolas. Religião. Cultura.

Einleitung: Gleichnisse als dynamische Vermittlungsmedien

Jesus und Buddha haben sich beide in besonders prominenter Weise der Gleichnisrede bedient, um Ihre Heilsbotschaft zu verdeutlichen und somit besser vermitteln zu können. Gleichnisse sind mitunter kleine narrative Kunstwerke, wie in der Gleichnisforschung zum Neuen Testament schon öfter vermerkt wurde. Aber *buddhistische* Gleichnisse sind erstaunlicherweise – trotz ihrer großen Anzahl (allein im Pali-Kanon gibt es weit mehr als tausend) – ein Stiefkind in Religionsforschung und Buddhologie geblieben. Veröffentlichungen hierzu sind in der Regel eher erbaulichen Charakters, und nur wenige akademische Akteure äußerten sich hierzu exegetisch-analytisch.

Das Rahmenthema „Religion – Medien – Kultur“ dieses Kongresses bietet einen besonders naheliegenden Horizont, um die buddhistische Gleichnisrede wenigstens exemplarisch zu betrachten. Denn wie auch viele andere religiöse Rekurse auf Metaphern, Bilder, Vergleiche oder Parabeln und Gleichnisse emergiert die *frühbuddhistische* Gleichnisrede offenbar im Dienste einer grundlegenden **Vermittlungsfunktion**: religiöse Gleichnisse lassen sich als eigentümliche sprachliche „Medien“ betrachten, die zwischen einer bestimmten – „neuen“ – religiösen Erleuchtungserfahrung oder Heilsvision und dem Verständniskontext einer bestimmten Kultur (in Raum und Zeit) vermitteln. Sie „illustrieren“ die u.U. schwer kommunizierbare Erfahrungswelt des „Religiösen“, des Erleuchtetseins von einer „Transzendenz“ (o.ä.), mit „innerweltlichen“ Mitteln – und umgekehrt verweisen sie mit dem Symbolcharakter der evozierten Bilder über diese immanente Ebene hinaus/hinüber in den so angesprochenen transzendenten Erfahrungsraum. Das heißt, sie „übersetzen“ von einer Dimension in eine andere:

(1) → Gleichnisse dienen als „Übersetzungs-Medium“, sie vermitteln „Religion“ bzw. die ihr zugrundeliegende [neue] Erleuchtungs- oder Heilsvision mit der alltäglichen common sense-Ebene einer bestimmten vorliegenden „Kultur“ (inklusive der in ihr bereits vorhandenen und kollektiv erinnerten Religionskomponenten).

Es ist aber nicht nur das Rahmenthema des Kongresses, was mich dazu bewegen hat, das Thema buddhistischer Gleichnisse anzusprechen, es ist zugleich auch die Frage nach hybridisierungstheoretischen Konstrukten und Theoriemodellen, die uns in unserer **Kooperation zwischen Göttingen und São Leopoldo** derzeit beschäftigt: Die Frage, wie sich religiöse Diskurse und auch konkrete religiöse Performanzen jeweils *neu* und u.U. *verändert* in kulturellem und (anders)religiösen Fleisch manifestieren, welche Abstoßungs-, Amalgamierungs- und Transformationsbewegungen sich hier beobachten lassen und wie man sie begrifflich möglichst adäquat erfassen kann.

Gleichnisse lassen sich nämlich, das wäre jedenfalls eine mögliche Perspektive, neben ihrer *ästhetischen Funktion* als einer besonderen Erzähl- und Illustrationsform auch als *elementare*, wenn nicht sogar als didaktisch **elementarisierte religiöse Hybridisierungsprodukte** betrachten, in denen ein bestimmtes *Übersetzungsverhältnis* zwischen religiös-transzendenten ‚Gehalten‘ und konkreten (immanenten) Erlebnis-, Anschauungs- und Erfahrungsräumen zum Ausdruck kommt – und zwar so, dass die

kommunizierte Tiefendimension des Religiösen möglichst ‚plausibel‘ evoziert wird: anschaulich erfassbar, kognitiv nachvollziehbar, bildhaft einleuchtend ... sei es emotional packend, bedrohlich, beschwörend oder verführerisch-anziehend.

Thomas Tweed hat in seiner dynamischen Religionstheorie von 2006 mit dem bezeichnenden Titel *Crossing and Dwelling* u.a. darauf aufmerksam gemacht, dass die „analogische Sprache“ bzw. der Gebrauch von „Metaphern“ zentral für die Orientierungsfunktion von Religion sei. Wenn man ihm darin folgt, dass es ohnehin als eine dynamisch-grundlegende Doppelfunktion von Religion anzusehen ist, für die betroffenen Akteure (und Gemeinschaften) eine „**Heimat**“ in der Welt einzurichten und zu gleich „**Grenzen** zu überschreiten“ („to make homes and cross boundaries“), dann sind es gerade Metaphern und Gleichnisse mit der ihnen *inhärenten Dimensionen-Verschränkung* („*domain-crossing*“), die eine solche ‚Ein-Räumung‘ von Transzendenz-Erfahrungen bewerkstelligen (Tweed 95-97): Im Sinne des Tweed’schen „crossing-and-dwelling“ ließen sich Gleichnisse als exemplarische ‚Ver-Gegenwärtigungen‘ oder ‚Ein-Räumungen‘ von Transzendenz innerhalb eines sozio-kulturellen Erfahrungsraums verstehen. Sie sollen die Hörer/-innen in einer neuen Erfahrungsheimat ver-orten, durch die vorhandene sozio-kulturelle Begrenzungen überschritten werden (daraus folgt: neue Perspektiven, performative Alternativen, soziale und eschatologische Utopien tun sich auf). In der Anwendung solcher *spatialer Metaphern* lässt sich in Erweiterung des unter (1) Gesagten als nunmehr zweite These formulieren:

(2) → *Gleichnisse bieten konkrete Ver-Ortungen und Ein-Räumungen religiöser Erfahrungsgehalte an, die deren Realität plausibilisieren und evozieren sollen. Die Hörerinnen und Hörer von Gleichnissen sollen sich auf diese Weise in diesen Erfahrungsräumen zunehmend **beheimaten** können und herkömmliche Erfahrungs- und Handlungsgrenzen heilsam **überschreiten** lernen.*

→ Demnach wären Gleichnisse auch ein sprechendes Beispiel für die in der Transkulturalitäts- und Hybrisierungsdebatte betonte Einsicht, dass es gar **keine nicht-hybriden Formen des Religiösen** geben kann (sog. ‚reine‘ bzw. ‚unvermischte‘ ‚Ursprünge‘ o.ä.), da jede religiöse Kommunikation und performative Ausdrucks-gestalt bereits *nolens-volens* auf Elemente kultureller ‚Übersetzung‘ – in selektiver Auseinandersetzung mit Alltagswissen und bereits vorhandenen bzw. kollektiv erin- nerten religiös-kulturellen Kontexten – rekurren muss.

Im Unterschied zu anderen Formen „kultureller Übersetzungen“, die, wie z.B. in der Form ritueller Performanzen oder ritualbaulicher Artefakte, eine bestimmte *kristallisierte* Form, ein momentanes kulturelles ‚Endprodukt‘ aus sich heraussetzen, das nun in dieser Form weiter tradiert wird, scheint es eine Eigenart der Gleichnis- rede zu sein, dass sie – zumindest im *kunstvoll* gestalteten Fall – keine schlichten propositionalen Identifikationen herstellt: Dadurch, dass der bildhafte Vergleich den Übersetzungsprozess in einer Dynamik hält – oder besser gesagt: die Illustration wird weiterhin in einer gewissen **schwebenden Dynamik** belassen, die immer wieder neu zum Weiterübersetzen und Überdenken anregt (ähnlich wie Bilder oder

Poesie), – dadurch behalten Gleichnisse eher eine *dynamische Durchlässigkeit für Neu-Aneignungen* als andere religiös-diskursive Ausdrucksformen. Ihnen bleibt ein „crossing-and-dwelling“ dynamisch inhärent – oder *abstrakter* ausgedrückt: Eine gewisse inhärente Vagheit, Offenheit und Unabgeschlossenheit des Deutungshorizonts von Gleichnissen macht sie für religiöse Perspektiven so wertvoll, weil sie dadurch eine dynamisch-relative Form „absoluter Positivität“ evozieren können und zudem als *narrative Gattungen* auch noch gut zu memorieren sind. – Dies führt zu meiner letzten Einleitungsthese:

(3) → Die *persuasive Stärke kunstvoll gestalteter Gleichnisse* liegt nicht nur in ihrer *illustrativen Kraft*, sondern v.a. auch in der **unabgeschlossenen Dynamik**, die durch das lebendige „Bild“ eines kunstvollen Gleichnisses am Leben gehalten wird und dadurch immer wieder zu erneuerten Übersetzungskonkretisierungen und ausdeutenden Vergegenwärtigungsspielen einladen kann. => Gleichnisse sind eine besonders dynamische sprachlich-narrative Form des „crossing-and-dwelling“.

Hauptteil: Inhalt, Form und Funktion frühbuddhistischer Gleichnisse

Die im Pāli-Kanon anzutreffenden Gleichnisse lassen sich recht problemlos anhand der in literaturwissenschaftlichen und exegetischen Diskursen etablierten Unterscheidungen von Gleichnisformen näher klassifizieren:

(A) Als kleinste formale Gattung finden sich knappe, *kurze Vergleiche*, gleichsam eine verkürzte „Vorform“ des eigentlichen Gleichnisses:

• Aus dem Mund des Buddha, und zwar im Kontext seines – von U. Schneider treffend so genannten – „Vermächtnisses“ hören wir im MPS (DN 16): „Ānanda, ich bin jetzt gebrechlich, alt, betagt, am Ende meines Weges, ein Greis, achtzig Jahre alt. **Wie ein alter Karren** nur mühsam* fortbewegt wird, **so wird auch der Körper** des Tatāgatha nur mühsam* fortbewegt.“

In sprachlicher Hinsicht werden solche „Wie-Vergleiche“ im Pāli wie folgt gestaltet:

Seyyathā pi (Bildhälfte) gefolgt von → *evam eva* (Sachhälfte)

In diesem Beispiel sind beide Satzhälften als Aussage im *Indikativ* formuliert; die in beiden Satzhälften gleich lautenden Formulierungen „mühsam ... fortbewegt“ lassen einen direkten *Parallelismus* als stilistisches Konstruktionsmittel erkennen, mit dem Bild- und Sachhälfte aufeinander bezogen sind.

Noch ein zweites Beispiel für einen kurzen Vergleich:

• Als der König Ajātasattu gemäß der Darstellung in DN 2 den Buddha besucht, um von ihm Näheres über die Frucht des asketischen Lebens zu erfahren, berichtet er eingangs von seinen missglückten Versuchen, hierzu von anderen Gurus eine zufriedenstellende Auskunft zu erhalten. Ihre jeweils völlig an der Frage vorbei formulierten und z.T. recht befremdlichen philosophischen Ergüsse charakterisiert der König Ajātasattu im *Samaññaphālasutta* wie folgt: „Wie wenn einer auf die Frage bezüglich der Mangofrucht etwas zum Thema Brotbaumfrucht antworten würde oder, nach der Frucht des Brotbaums gefragt, sich über die Mangofrucht auslassen würde, ebenso antwortete[n]“ diese sechs Irrlehrer (^{PIS}DN I,53–59; insgesamt sechs mal in analoger Weise wiederholt).

A
2

Hier ist der „Wie-Vergleich“ in der **typischen Optativ-Indikativ-Abfolge** gestaltet, wie sie auch für die ausführlichere Gestaltung in den Gleichnissen im eigentlichen Sinn charakteristisch ist:

Seyyathā pi (+ Optativ *vyākareyya*) ... → *evam eva* (+ Indikativ Aor. *vyākasi*)

Im vorliegenden Beispiel liegt nun innerhalb der Bildhälfte ein **Parallelismus** vor, der reziprok konstruiert ist. Zwischen Bild- und Sachhälfte wird dagegen – abgesehen von dem Verb „antworten“ (*vyākāroti*) keine parallele Relation hergestellt. Das vergleichende Nebeneinanderstellen verdichtet im Hörer die Erkenntnis, wie töricht und albern der besagte Guru doch eigentlich agiert.

Und schließlich noch ein drittes Beispiel – wieder aus dem MPS (DN 16):

• Ein Mann namens Pukkusa, ehemaliger Jünger von Ālāra Kālāma, einem der legendären Yoga-Lehrer des Buddha, wird vom Buddha bekehrt und nimmt mit der üblichen Bekehrungs- und Bekenntnisformel seine Zuflucht. Im Blick auf seinen nunmehr überwunden Glauben an die Lehrautorität des Ālāra Kālāma spricht er eine ausdrückliche Verwerfungserklärung aus: „Herr, der ich gläubiges Vertrauen (*pasāda*) in Ālāra Kālāma (setzte), ich zerstreue es (*wie*) im Wind und lasse es (*wie*) in einem reißenden Wildwasser wegsülen.“

A
3

Hier fehlt nun das ausdrückliche *seyyathā pi* („gleichsam wie“); es handelt sich daher um keinen Vergleich mehr, sondern nur noch um eine direkte **Metapher**, die sich durch die Einfügung der Vergleichspartikel „wie“ in einen Vergleich transformieren ließe. Vielfach liegen metaphorische Konventionen den Vergleichen bzw. Gleichnissen zugrunde (die Anschirrung und „Zügelung“ der Sinne, die ansonsten ungestüm sind wie Pferde; das Verlöschen der „**Flamme**“ bzw. der Gier, die ganze Metaphorik des „**Blindseins**“, die der Erleuchtungsweisheit entgegengesetzt ist und daher zur Stigmatisierung andersreligiöser Lehren und Lehrer nahe lag, usw.)

Noch ein weiteres Beispiel für Metaphern – aus dem *Aggaññasutta*:

• Der Buddha betont hier, dass der buddhistische Wandermönch, in dem das Vertrauen zum Buddha und seiner Lehrautorität unerschütterlich geworden ist, von sich sagen darf:

A
4

„Ich bin der eigene (legitime) Sohn des Erhabenen, aus seinem Mund geboren, vom *dhamma* gezeugt, durch den *dhamma* geschaffen, Erbe des *dhamma*.“ (DN 27.9)

Der Buddha und sein *dhamma* werden hier – ohne dass es direkt sprachlich so ausgedrückt wird – metaphorisch als neue ‚wahre Eltern‘ des Bhikkhu/der Bhikkhuni eingeführt. Das ist auch insofern interessant, als gerade die Metapher vom Buddha als „Vater“ in der späteren Tradition des Lotus-Sutras einen besonderen Nachhall hat und dort u.a. in der berühmten *buddhistischen Variante des* „Gleichnisses vom Verlorenen Sohn“ eine zentrale Rolle spielt.

Der Buddha soll in Bezug auf sich selbst außerdem die Metapher des „Wegweisers“ (*maggakhāyin*) benutzt haben: Ob seine Mönche im einzelnen jeweils das höchste Ziel erreichen oder nicht, das liege nicht mehr in seinen Händen, meint er gegen Ende seines Lebens; „nur ein Wegweiser ist der Tathāgata“ (MN 107^{PTS}III,6).

Nun aber zu den *eigentlichen* Gleichnissen

Auf **Gleichnisse** *im eigentlichen, etwas engeren Sinn* – und als solche abzugrenzen von den umfangreicheren narrativen Gattungen einer *Parabel* oder *Beispielzählung* sowie der *Fabel* (mit Beispielen aus dem Tierreich) – treffen wir in den frühbuddhistischen Schriften in der Form ausführlicher gestalteter **Vergleiche**, die z.B. einen begrifflichen Inhalt oder Vorstellungselemente aus der buddhistischen Lehre durch einen ‚entsprechenden‘ Sachverhalt aus einer anderen Erfahrungs- oder Wahrnehmungsebene veranschaulichen sollen. Anders als die soeben erwähnte Metapher, die einen Sachverhalt direkt durch das Bild ersetzt (ohne ein „wie“), werden im Gleichnis die Bild- und Sachhälften durch eine Vergleichspartikel verbunden, die in den zuvor genannten kurzen Vergleichen ja bereits begegnet ist (*seyyathā pi*). Bekanntermaßen bildet das ‚gemeinsame Dritte‘ („*tertium comparationis*“) den gemeinsamen thematischen Bezugspunkt zwischen Bild- und Sachhälfte (z.B. „er ist [wie] eine *Bohnenstange*“ = er ist körperlich sehr *groß* und *schlank*)

Ich bleibe noch einmal bei dem Beispiel des Bekehrungsgesprächs.

• Viele Lehreden des Suttapitaka münden in eine abschließende Akklamation an den Buddha – in eine formelhafte Wendung, mit der ein neu Bekehrter seine Zustimmung und Zuflucht zum Buddha ausdrückt. Diese formelhafte Wendung ist in stereotyper Weise komponiert und enthält stets dasselbe kurze Gleichnis: „Hervorragend, Herr (Gotama), hervorragend, Herr! – *Wie wenn* man Umgestürztes aufrichtet oder Verborgenes enthüllt, oder einem Verirrten den Weg zeigt oder eine Öllampe ins Dunkel bringt, damit alle, die Augen haben, etwas sehen können, – *ebenso* hat mir der Erhabene seinen *dhamma* vielfältig erklärt.

B
1

Hier wurden insgesamt vier Einzelbilder aus dem Alltagserleben mit „oder“ (vâ) nebeneinander gestellt, um das überraschend Neue und Einleuchtende der buddhistischen Botschaft – sowie die Lehrautorität des Buddha – gleichnishaft zu illustrieren. Eine Steigerung ist wahrnehmbar – von den knappen und relativ abstrakten Hinweisen auf etwas „Umgestürztes“ oder „Verborgenes“ → bis hin zu dem sehr konkreten und eindringlichen Bild von der „Öllampe“, die ins Dunkel gebracht wird und allen, die Augen haben, plötzlich zu einer neuen Sicht verhilft.

Gänzlich unspektakuläre alltägliche Vorgänge – etwas Umgefallenes (z.B. einen Topf) wieder hinstellen, etwas Zugedecktes aufdecken, einem Verirrten auf den Weg helfen, mit der Öllampe in einen dunklen Raum gehen, damit man etwas sehen kann – sie sollen verdeutlichen und „verherrlichen“ (Hoppenworth, 10), welche Kraft und Evidenz in der Verkündigung des Buddha liegt. *Eben so* verhält es sich mit der Predigt des Buddha: es fällt einem buchstäblich wie Schuppen von den Augen, ein Schleier wird gelüftet ... (so würden analoge Vergleiche bzw. Metaphern in unserer Sprache lauten). Eine große Begeisterung für den Buddha schwingt hier mit, die bereits in den vorangestellten Worten „hervorragend ... hervorragend“ (*abhikkantam*) zum Ausdruck kommt.

Noch eine formale Beobachtung: In diesem Gleichnis wird keine 1:1-Beziehung zwischen den vier Elementen auf der Bildhälfte und entsprechenden Einzelaspekten auf der Sachebene hergestellt; – nein, *alle vier* bildhaften Illustrationen aus dem Alltag stehen als Anschauungsalternativen gemeinsam für den „Effekt“, den die „hervorragende“ Unterweisung des Buddha hervorruft – ohne Bild für Bild eine (u.U. allegorische) Beziehung zur Sachhälfte auszuformulieren.

Ein anderes Gleichnis, diesmal wieder aus dem Mund des Buddha – das „Gleichnis vom Weltmeer“ aus dem Achter-Buch des AN (= Nyan. IV,112ff):

**B
2**

• „*Gleichwie* das Weltmeer von einem einzigen Geschmack durchdrungen ist, dem Geschmack des Salzes: *ebenso* ist auch diese Lehre und Disziplin von einem einzigen Geschmack durchdrungen, dem Geschmack der Erlösung“

Hier ist die Beziehung zwischen Bildhälfte und Sachhälfte in Form eines direkten Parallelismus hergestellt: das Durchdrungensein von einem „einzigen Geschmack“ (*ekarasa*) – dem Geschmack des Salzes (*loṇarasa*) und dem Geschmack der Erlösung (*vimuttirasa*). Eine abstrakte Aussage, dass alles am *dhamma* um die Erlösung, das endgültige Verlöschen, kreise – etwa: „Die gesamte buddhistische Lehre und Praxis ist soteriologisch konzentriert“ – wird durch das Gleichnis in eine anschauliche Aussage verwandelt. Außerdem wird mit der Metapher vom alles durchdringenden „Geschmack der Erlösung“ ein sprechendes und ansprechendes Bild evoziert. (Es handelt sich vermutlich um eine *metaphorische Konvention*[?]: Die Auflösung des Salzes im Wasser dient ja auch in den berühmten Unterweisungen der Chândogya-Upanishad als Gleichnis für die unsichtbare Allgegenwart des universalen *brahman*). Das Gleichnis ist in eine weitere Reihe von Meeres-Bildern und -Gleichnissen hineinkomponiert (die ich hier aber aus Zeitgründen weglasse).

Einen authentischen Tenor könnte man in den Worten vermuten, mit denen sich der Buddha geradezu selbst als ‚wandelndes Gleichnis‘ präsentiert: Als einer seiner Bhikkhus wegen einer langen Krankheit traurig ist, dass er den Erhabenen so lange nicht sehen konnte, entgegnet ihm der Buddha mit einem **Bildwort** (SN 22,87):

B
3 • „Lass gut sein, Vakkali, was soll dir der Anblick dieses meines der Fäulnis verfallenen Körpers? Wer da, o Vakkali, die Lehre (*dhamma*) schaut, der schaut mich; wer mich schaut, der schaut die Lehre. Denn wenn man die Lehre sieht, sieht man mich, und wenn man mich sieht, sieht man die Lehre.“

Ich erinnere an die bereits zuvor erwähnte Metapher vom Buddha als „Wegweiser“: in ähnlicher Weise werden hier der Buddha und die Lehre als wechselseitig auf- und ineinander verweisend dargestellt. Buddha und *dhamma* exegesieren sich gegenseitig. – Man fühlt sich unmittelbar an die Worte Jesu im Johannes-Evangelium (Joh 14) erinnert: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (9) – bzw. weiter (11): „Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir.“

Wenn man davon spricht, dass der Buddha gleichsam als ‚wandelndes Gleichnis‘ aufgefasst werden kann, dann denkt man sofort an die Konzeption des *Dharmakāya*:

B
4 • Die Metapher vom Buddha als „Körper der Lehre“ bzw. als „**Lehr-Körper**“, auf deren Grundlage später – im Mahāyāna – eine umfangreiche spekulative Entfaltung folgte, ist im Pāli-Kanon noch sehr unmittelbar gemeint: der Buddha kann eben bildhaft-metaphorisch bezeichnet werden als „der, dessen Körper die Lehre ist, der Brahmā verkörpert, dessen Wesen mit *dhamma* und Brahmā identisch ist“ (DN 27,9; ^{PTS}III,84).

Ich komme nun zu ausführlicher gestalteten Gleichnissen

Zu den berühmtesten buddhistischen Gleichnissen zählt sicher das „Gleichnis von den Blindgeborenen“ (vielfach auch unzutreffend „Elefantengleichnis“ genannt). Ich brauche es nicht in Gänze nachzuerzählen, da ich es vermutlich als einschlägig bekannt voraussetzen kann. Es handelt sich hierbei allerdings um gar kein Gleichnis im engeren Sinn mehr, sondern vielmehr um eine **Parabel**. Während die eigentlichen Gleichnisse meist im Präsens (und auf der mit *seyyathā pi* eingeleiteten Bildhälfte meist im Optativ) gehalten sind und damit ein *typisches* Geschehen illustrieren, das zeitlos ist, *erzählt* die Parabel eine besondere *Geschichte* (im Aorist), die zu einer Einsicht bewegen soll. An die Stelle der Vergleichspartikel „wie“ tritt bei der Parabel die typische narrative Einleitung: „Einstmals ...“ *bhūtapubbam* (~ „es war einmal ...“, „vor langer Zeit ...“). Häufig folgt am Ende der Parabel wie schon in den Gleichnissen eine explizite Anwendung (eine „Moral der Geschichte“), die mit *evam eva kho* „ebenso nun auch“ eingeleitet wird. – In dieser Parabel von den Blindgeborenen (Ud 6.4 ^{PTS}66-69) folgt auf die Erzählung von den lächerlichen Tastversuchen der Blinden, die zum erbitterten Streit um die wahre Form des Elefanten führten, die Anwendung:

„Ebenso sind auch die Wanderasketen der anderen Glaubensrichtungen blind und haben keine Augen. Sie wissen nicht, was wirklich und was unwirklich ist, was wahre und falsche Lehre ist. [...] daher] leben sie in Hader, Zank und Streit, mit dem Speer ihrer Rede aufeinander losstechend: ‚Dies ist die Wahrheit; nein, das ist nicht die Wahrheit!‘ usw.“

Von einer pluralistischen Partizipation an der Wahrheit, einer Teilwahrheit der Andersgläubigen, wie in Verkennung des *tertium comparationis* manchmal behauptet wurde, ist hier überhaupt keine Rede: die Anderen sind blinde Blindenführer, lächerlich und hoffnungslos dem Verderben preisgegeben, weil sie sich an ihre bruchstückhaften Pseudoerkenntnisse klammern und sie zänkisch für „das Ganze“ ausgeben. – Es handelt sich hier um eine äußerst illustrative Parabel über religiös-ideologische Streitereien (aus *buddhistischer* Perspektive wohlgermerkt: es geht ja um die unerleuchteten Streitereien der *Anderen*), – eine Parabel, die am zwar konstruierten, aber dennoch lebendigen Beispiel höfisch inszenierter Kurzweil, die der König mit den armen Blinden veranstaltet, dargestellt wird. Derartiges unerleuchtetes Erkennen ist zu überwinden, wie der abschließende Vers zu dieser Parabel sagt: „Seht, das ist es, woran kleben / Asketen und Brahmanen viel. / Mit gehässigem Wort streiten / Leute, die nur ein Bruchstück schau“ (nach der Übers. V. O. Franke).

Auch hier wieder: die Wirklichkeitsbezüge in der Bildhälfte der Parabel stammen aus alltäglich zugänglichen Erfahrungsbereichen. Ein imposantes Tier, der Elefant (der auch in vielen anderen Gleichnissen auftritt) – ein König oder Fürst, der sich über die Behinderungen anderer amüsiert („der König hatte daran seine Freude“), Menschen die von Geburt an blind sind (und sich daher ganz hervorragend als Bild für andersreligiöse „Blindheit“ eignen).

Aber: Die „Blindgeborenen“ sind thematisch nicht zufällig gewählt: Ihre Wahl für die Parabel erfolgt wegen der besonders nahe liegenden Metaphorik des Blindseins, die auf **falsches** religiöses Erkennen angewandt werden kann. Für diese stereotypisierende Rede von der **Blindheit Anderer** gibt es noch viele Beispiele im Kanon: Im *Tevijjasutta* (DN 13) entlarvt der Buddha die aus seiner Sicht unhaltbaren Behauptungen der Brahmanen, einen Weg zur Vereinigung mit Brahma kennen und lehren zu können, den sie ja selbst nie gesehen haben, mit mehreren Gleichnissen: „Es verhält sich damit wie mit einer Reihe von Blinden, die sich aneinander festhalten: der Vorderste sieht nichts, der in der Mitte Befindliche sieht nichts, und der Letzte sieht auch nichts.“ (DN 13.15) ⇒ es handelt sich also um „blinde Blindenführer“ – Oder: die Brahmanen gleichen jemandem, der eine Leiter zu einem Obergeschoß bauen möchte, das Gebäude aber überhaupt noch nicht kennt, und folglich auch die Länge der benötigten Leiter überhaupt nicht zielführend einschätzen kann (DN 13.21).

Zur **Funktion** der eben genannten Beispiele ist zu sagen: *Diese Gleichnisse stehen alle im Dienst apologetischer Vergewisserung und interreligiöser Polemik.* Sie sollen die überragende soteriologische Kraft des *dhamma* im Gegenüber zu den uninformierten und letztlich heillosen Lehren und Praktiken andersgläubiger „Wanderasketen und Brahmanen“ rhetorisch geschickt illustrieren. In einem knappen, aber sehr sprechenden **Vergleich** bringt der Buddha dies auch im ersten Sutta des DN zum

Ausdruck (Brahmajâlasutta): die anderen *sama.nabrâhma.na* sind „wie Fische ins Netz gegangen, und wenn sie jetzt hochspringen, springen sie gleichsam ganz darin verheddert; solchermâßen im Netz gefangen und vollständig darin verstrickt springen sie empor“ (DN 1.3.72). Im Gegensatz dazu verlöscht der Tathâgata nach dem Tode vollständig und ist nicht mehr zu sehen; – um im Bild zu bleiben: sein Wissen kann das „Netz“ durchbrechen, überwinden (das „Netz“ ist eine sprechende Metapher: das Netz der falschen Ansichten, das Netz von Tod und Wieder-Geburt). Die anderen „zappeln“ hilflos darin herum, werden vom Netz wieder heruntergezogen, wie es dieses Bild sehr anschaulich ausdrückt.

Die Metapher vom Netz taucht auch am Beispiel des Makkhali Gosâla wieder auf, dem Begründer der Ajîvikas, der im AN zweimal als Inbegriff eines Unheil stiftenden Irrlehrers gebrandmarkt wird (AN I.30 + III.138):

„Keinen Menschen kenne ich, ihr Mönche, der so vielem Volke zum Unheil wirkt, so vielem Volke zum Unglück und Schaden, wie Makkhali, der verblendete Mensch.

B
5

Wie wenn man da an einer Flussmündung ein Netz auswirft, vielen Fischen zum Verderb und Leiden, zum Unheil und Missgeschick, *ebenso*, ihr Mönche, ist da auch Makkhali, der verblendete Mensch, in der Welt erschienen, vielen Wesen zum Unheil und Leiden, zum Verderb und Missgeschick.“

Sein Handeln ist damit dem Handeln des Buddha diametral entgegengesetzt: Sein Weg führt in die **Verstrickung im Netz** (von Tod und Wiedergeburt), der edle achtfache Pfad des Buddha führt dagegen in die **endgültige Befreiung** aus dem Netz.

Nun wieder ein recht bekanntes Gleichnis, das **Gleichnis vom Floß**.

Dieses Gleichnis findet sich in MN 22, und bildet zusammen mit dem Doppelgleichnis vom falschen bzw. richtigen Fangen einer Wasserschlange eine Illustration für den rechten Umgang mit der Lehre des Buddha, wie er selbst in der ausdrücklichen Einleitung zum **Floßgleichnis** feststellt: „Als einem Floße gleich will ich euch den *dhamma* erläutern – mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens. Hört zu, seid aufmerksam, ich werde sprechen!“

„*Gleichsam wie wenn*, ö Mönche, ein auf dem Reiseweg befindlicher Mann eine große Wassermasse sehen würde, das diesseitige Ufer schreckensvoll, gefährlich; das jenseitige geschützt, ungefährlich; und es gäbe kein hinüberfahrendes Schiff und keine Brücke, um zum anderen Ufer zu kommen. Da wäre sein (Gedanke) so: [...] Wenn ich nun Rohr, Holz, Zweige und Laub sammle, ein Floß zusammenbinde und mit Händen und Füßen mich anstrengend, wohlbehalten ans andere Ufer übersetzen würde?“ Dann würde, o Mönche, dieser Mann [... ebenso...] handeln. Des Übergesetzten, Hinübergangenen (Gedanke) wäre so: „Sehr hilfreich ist fürwahr mir dieses Floß; mit Hilfe dieses Floßes bin ich [...] wohlbehalten ans andere Ufer übersetzt. Wenn ich nun dieses Floß auf den Kopf heben oder auf die Schulter stellen und (damit) gehen würde, wohin ich möchte?“ Was meint ihr, o Mönche, würde, o Mönche, dieser Mann, so handelnd, gegenüber dem Floß richtig handeln?“ – „Nein, das würde er nicht, Herr!“ – „Wie, o Mönche, würde dieser Mann gegenüber dem Floß richtig handeln? [Wenn er nach dem erfolgreichen Übersetzen zu dem Entschluss kommt:]

,Wenn ich nun dieses Floß an Land (ziehe und) festmache oder (es) ins Wasser versenke und (dann) hingehe, wohin ich möchte?' So handelnd, o Mönche, würde dieser Mann gegenüber dem Floß richtig handeln.

B
6

Ebenso ist die von mir mit einem Floß verglichene Lehre mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens dargelegt worden. Von euch, o Mönche, die ihr das Gleichnis vom Floß verstanden habt, sind die rechten (Taten) zu meiden und schon gar die unrechten.“

Das Gleichnis fügt sich nicht glatt in den Erzählkontext des Suttas ein. Auch der letzte Satz mit dem Hinweis auf das Vermeiden jeglichen Karmas (guter wie rechter Taten) beschwört eine Applikation, die sich so nicht aus dem Gleichnis ergibt und bereits einen späteren, erläuternden Zusatz darstellen könnte. Das Floßgleichnis hat innerbuddhistisch sehr stark nachgehallt; und überhaupt ist die ganze Metaphorik der **Flussüberquerung**, der **Furtüberschreitung** eine fest etablierte Bildsprache indischer Religionen: für das Entrinnen aus Vergänglichkeit und Wiedertod, das Erreichen einer anderen soteriologischen oder transzendenten Ebene, schlicht: Erlösung. Auch das mahayana-buddhistische *gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, sva ha* – dieses Mantra, das die gesamte prajñāparamita-Lehren in nuce zusammenfassen soll, partizipiert genau an diesem Bild des Stromüberquerens, das dann sogar als eine Transzendierung der buddhistischen Lehre weiter radikalisiert wird – zur sicheren Anknüpfung auf der Ebene *absoluter, transzendenter* Wahrheit jenseits menschlicher Dualismen.

Das Floßgleichnis des Pälikanons hält die Mönche bereits dazu an, die Lehre als „Mittel zum Zweck“ aufzufassen, sich aber nicht darin zu verkrampfen (daraus würde einem nur wieder eine „Fessel“ entstehen), sondern sie als Weg zur Befreiung anzusehen, als Therapie – und weiter nichts. Dieser soteriologische Pragmatismus scheint ein typischer Zug des Verkündigung des historischen Buddha gewesen zu sein. „*Geratet nicht in Versuchung, die Lehre etwa so zu missbrauchen, wie die Blindgeborenen im o.a. Gleichnis, denn die von mir mit einem Floß verglichene Lehre ist mit dem Ziel des Entrinnens, nicht mit dem Ziel des Festhaltens dargelegt worden!*“ – Ich denke, die Intention ist somit deutlich.

Formal interessant ist bei diesem Gleichnis noch, dass es stärker als Gespräch mit den Mönchen komponiert ist. Die eingestreute dialogische Form macht den Gedankengang geradezu kindfasslich nachvollziehbar. *Nein, natürlich wäre es absurd, mit dem Floß auf dem Buckel weiter durchs Land zu streifen, nachdem man den Fluss überquert hat.* Wer wäre schon so blöde? – Der mönchische Chor, mit seinem „Ja“ oder „Nein“, der ja auch sonst in den Lehrgesprächen des Buddha ständig auftaucht, verleiht der Darlegung eine zusätzliche suggestive Kraft, versetzt die späteren Hörer (zunächst war das ja alles einmal mündliche Tradition) bzw. dann auch die Leser und Leserinnen gleichsam in die Situation der ursprünglichen Hörschaft. ... und das soll in den Sog der vom Buddha evozierten Plausibilität ziehen.

Ein weiteres berühmtes Gleichnis zum rechten Umgang mit Lehrinhalten ist das **Gleichnis vom Giftpeil**: Es findet sich ebenfalls im Majjhimanikāya, im Culamalunkyasutta (MN 63), in dem es um die richtige Haltung in Bezug auf metaphy-

sische Spekulationen geht. Die von Konrad Meisig treffend als „antimetaphysische“ Stoßrichtung des Buddha bezeichnete Haltung lehnt alle Spekulationen über Anfang und Ende der Welt, die Form der Weiterexistenz des Buddha nach dem Tod (usw.) als irreführend und nicht heilsdienlich ab. Gegenüber seinem Gesprächspartner in diesem Sutta, dem Sohn der Malunkyâ, betont der Buddha ausdrücklich, dass er zu keinem Zeitpunkt versprochen habe, irgendwelche metaphysischen Instruktionen dieser Art zu geben. Es gehe ihm einzig und allein um den Weg der Befreiung aus Tod und Wieder-geburt; das Erörtern metaphysischer Fragen würde dieses Heilsziel (das endgültige Verlöschen) vor lauter Herumspekulieren in weite Ferne rücken, und „unaufgeklärt (über die notwendige *Realisierung* der Befreiung) würden die Mönche dann das Zeitliche segnen“.

→ *Gleichwie wenn* ein Mann von einem vergifteten Pfeil getroffen würde, und seine Freunde und Bekannten würden einen pfeil(gift)kundigen Arzt bestellen. Und der Mann würde nun sagen: ‚Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht den Mann kenne, der ihn abgeschossen hat – war es ein Krieger, ein Brahmane, ein Bauer oder ein Dienender (also: von welchem Stand war er), – oder: Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht seinen Namen kenne, zu welcher Sippe er gehört, – oder: ob er groß, klein oder mittelgroß ist – oder ob er schwarz-, braun- oder gelbhäutig ist, – oder in welchem Dorf, Marktflecken oder in welcher Stadt er wohnt, – oder: Ich werde den Pfeil so lange nicht herausziehen, als ich nicht weiß, was das für ein Bogen und was für ein Pfeil ist (es werden nun unterschiedlichste Arten von Pfeil-und-Bogen aufgezählt, Sehnenarten, Federn für die Stabisierung des Pfeiles am Ende, usw. Kategorisierungen, die einem *kshatriya* etwas sagen) – Wenn der Mann sich so verhalten würde, und erst einmal alle diese Details klären wollte, dann würde er das Zeitliche segnen, ohne der Therapie des Arztes teilhaftig zu werden.

B *Ebenso* handelt einer, der sagt: ich will solange nicht in des Buddha Praxis und Lehre eintreten, bis er mir alle diese metaphysischen Fragen beantwortet hat, – **7** unaufgeklärt vom Vollendeten würde er das Zeitliche segnen (und damit dem unsäglichen Kreislauf von Tod-und-Wiedergeburt weiter verfallen bleiben).

Das Gleichnis, das mit seinem Bild einer giftigen Pfeilverwundung offenkundig an die alltägliche Erfahrungswelt des Kriegerstandes anknüpft, enthält unterschwellig eine Metapher, die auch an anderen Orten zu greifen ist: die **Metapher vom Buddha als Arzt** (vgl. AN V.194, Mil 4.5.3, u.ö. ... Lotos-Sutra u.a.). Ohne dass diese Metapher in Form einer Allegorie ausgedeutet würde, schwingt sie jedoch deutlich wahrnehmbar mit. Der Buddha kommt eben nicht (wie es u.a. die frühe deutsche Buddhismusrezeption gerne gesehen hat) als Philosoph mit metaphysischen Weisheitslehren daher, die zur Spekulation anregen sollen – nein, er ist primär ein **streng soteriologischer Therapeut**, und alles, was nicht unmittelbar seiner Auffassung von Heilstherapie dient, läuft eben massiv Gefahr, erneut unheilvolle Verstrickungen und Bindungen herzustellen, wie die typischen falschen Ansichten und metaphysischen Fragen.

→ *Genauso absurd wäre es, wenn ihr all diese albernen metaphysischen Fragen nach Anfang und Ende oder Ewigkeit der Welt usw. stellt. Das hilft euch alles überhaupt nicht weiter. Konzentriert euch auf das Wesentliche: Die Befreiung jetzt angehen, indem ihr den vom Wegweiser-Buddha gezeigten Weg geht!*

Das III. Buch des MN versammelt gleich mehrere Gleichnisse hintereinander (*Opammavagga* „Gleichniskapitel“ MN 21-29).

An erster Stelle steht hier das *kakacûpamasutta*, die „Lehrrede mit dem Gleichnis von der Säge“ (kakaca, skr. *krakaca*[!]). Anlass für das Sutta bildet ein konkreter Vorfall im Orden: der Buddha predigt daher über emotionale Kontrolle im Falle von Anschuldigungen durch andere. Früher seien seine Mönche aufgeschlossener gewesen als heute. Man dürfe aber nicht gehässig reagieren, wenn einem Böses widerfährt. Sodann erzählt Buddha eine **Beispielgeschichte**:

„*Es war einmal* in dieser Stadt eine Frau namens Vedehika, die einen guten Ruf hatte, sanft und friedfertig zu sein. Ihre Magd Kali stellt sie auf die Probe („Kennt sie wirklich keinen Zorn?“). Zunächst schläft sie lange. Die erste ärgerliche Reaktion der Herrin folgt prompt und die Magd denkt sich: „Sie steckt also doch innerlich voll Zorn und zeigte ihn bisher nur deshalb nicht, weil ich meine Arbeit gut gemacht habe. Ich will sie noch mehr auf die Probe stellen.“ Als die Magd es mit dem späten Aufstehen immer weiter trieb, wurde Vedehika so wütend, dass sie der Magd einen Türriegel an den Kopf warf und diese blutend aus dem Haus lief. Bei den Nachbarn erzählte sie, wer ihr das angetan hatte. → Von da an kam Frau Vedehika in den schlechten Ruf, jähzornig, grob und unfreundlich zu sein.

Diese „Anwendung“ der Beispielgeschichte wird dann durch fünf Gleichnisse weiter illustriert, wobei das **Gleichnis mit der Säge** den Abschluss bildet:

B
8 „Selbst wenn Räuber und Mörder euch mit scharfer Säge ein Glied nach dem anderen abtrennten und ihr darüber in eurem Gemüte ergrimmet, würdet ihr nicht meine Weisung erfüllen. Auch in diesem Fall müsst ihr euch so üben: „Nichts Unrechtes wollen wir denken, kein böses Wort soll uns entfahren, freundlich und mitleidig wollen wir bleiben ... usw.“

Hier ist die Bildhälfte des Gleichnisses *nicht* in einem anderen Wahrnehmungs- und Erlebnisbereich angesiedelt. Allerdings ist die fiktive Handlung des Absägens von Gliedmaßen sehr drastisch. Und gerade dieses Extrem, auch in einem derartigen Fall innere Ruhe, Distanz und Freundlichkeit bewahren zu sollen, ist Ansporn zur Übung (man könnte es wegen seiner Radikalität in gewisser Weise mit dem Gebot der Feindesliebe und dem Hinhalten der anderen Wange in der Bergpredigt Jesu vergleichen). Der Buddha schärft seinen Mönchen ausdrücklich ein, sich dieses Gleichnis stets aufs Neue zu vergegenwärtigen, um Kontrolle über ihre inneren Gefühle zu bekommen.

Weitere Gleichnisse, die der inneren Übernahme des *dhamma*, bzw. der experimentell-imaginativen Aneignung seiner Wahrheit dienen sollen, finden sich z.B. in dem klassischen Lehrtext zur Achtsamkeitsmeditation, der im Kanon in zwei Fassungen überliefert ist: (Mahâ-)Satipa.t.thâna-Sutta (MN 10 // <DN 22).

Manche der **meditativen Übungsanweisungen** sind auch durch Gleichnisse illustriert bzw. in Form von Gleichnissen dargestellt. So heißt es z.B. bezüglich der Atmungsachtsamkeit, bei der der Mönch die Atemfunktion beruhigen soll und dem Ein- und Ausatmen mit bewusster Lenkung der Aufmerksamkeit folgen soll: langes Einatmen, kurzes Einatmen, langes Ausatmen, kurzes Ausatmen ...

B
9 „*Gleich wie wenn* ein tüchtiger Drechsler oder Drechslergeselle, der lang anzieht, weiß: ‚Ich ziehe lang heran!‘, oder der wenig heranzieht, weiß: ‚Ich ziehe wenig heran!‘ – *Ebenso nun*, weiß ein Mönch, der lang einatmet: ‚Ich atme lang ein!‘, oder der lange ausatmet: ‚Ich atme lang aus!‘ usw.

Dann lenkt man die Aufmerksamkeit auf die einzelnen *Bestandteile* des Körpers und vergleicht das mit einem Korb unterschiedlichster Getreidesorten. Man meditiert über den allmählichen Verfall des Körpers nach dem Tod und vergegenwärtigt sich: „Ebenso, auch dieser Körper wird dem nicht entgehen“ ... dies wird in Bildern vom Verwesungsprozess auf einem Leichenplatz illustriert und immer tiefer vergegenwärtigt ...

Diese **Gleichnisse für den Verfall des Körpers** sollen *imaginativ verinnerlicht* werden, sind Bestandteil der Einübung in die *anatta*-Lehre. Der Mönch soll seinen Körper so betrachten, als würde er auf einem Bestattungsplatz (Schindanger) oder Verbrennungsplatz liegen. Die Einzelbilder sind parallel, aber mit einer allmählichen Steigerung zunehmenden Verfalls konstruiert. Unter dem sezierenden Blick der Achtsamkeit bleibt nichts Beharrendes als Bestandteil der Person übrig: *Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit, Substanzlosigkeit* sind mit diesen **Imaginationsübungsgleichnissen** deutlich ins Bild gebracht. Kein Wunder, dass die wiederholte Übung solcher Imaginationen (heute häufig auch illustrativ unterstützt mit entsprechenden bildlichen Darstellungen auf Rollbildern o.ä.) eine wichtige Rolle für die nachhaltige innere An-Eignung von anthropologisch-soteriologischen Grundeinsichten auf dem Buddhaweg spielt.

Auswertende Schlussbemerkungen

Im Kanon finden sich an die tausend Gleichnisse. Weshalb so viele? – Vom Buddha wird folgende schlichte Begründung für seinen häufigen Rekurs auf Gleichnisse berichtet: „Durch ein Gleichnis verstehen einige, nämlich intelligente Menschen, den Sinn dessen, was gesagt worden ist“ (MN I, 295, 31-35; Hoppenw. 30).

Die Gleichnisse sind also mehr als nur Illustration, mehr als nur dekoratives Beiwerk. Sie haben *soteriologische* Funktion. Caroline Rhys-Davids meinte bereits 1908: Wer die Gleichnisse des Buddha studiert, versteht etwas mehr von dem „perennial charm“, der von seinen Unterweisungen ausgeht und wie sie Jahrhunderte lang in den verschiedensten Kontexten Nachfolge bewirken konnten (Open Court, 524).

Alle landläufig bekannten und auch interkulturell anzutreffenden Gattungen von „Gleichnissen“ (im umfassenden Sinn) finden sich im Kanon: kurze Vergleiche, Bildworte und Metaphern, dann kürzere oder ausführliche Gleichnisse im eigentlichen, engeren Sinn, vor allem in der Form des mit *seyyathâ pi* eingeführten Wie-

Vergleichs, ... dann die narrativen Gattungen der Parabeln und Beispielerzählungen (und sogar Fabeln, ausgeprägt v.a. im Jātaka), aber auch Allegorien.

Aber die *seyyathā pi*-Gleichnisse im engeren Sinn sind fast alle, so weit ich sehen kann, als „Wie-Vergleiche“ durchkomponiert.

Typisch für die meisten buddhistischen Gleichnisse ist der Rekurs auf menschliche Verhaltensweisen oder Tätigkeiten von Handwerkern oder sonstigen Sachverständigen, – aber auch Beschreibungen von Tieren und Sachen tauchen auf.

„Charakteristisch ist [hierbei] die Alltäglichkeit“ der Szenen in den Bildhälften (abgesehen von ein paar besonders konstruierten Gleichnissen), sowie der für gute Gleichnisse wichtige „Verzicht auf ästhetische Nebenwirkungen“ (Hoppenworth, 99). Auch besonders hochgestellte Persönlichkeiten (z.B. Könige) tauchen ebenfalls in einem alltäglichen *Setting* auf.

Die Gleichnisse behandeln außerdem alltägliche Gefühle (Ekel, Angst, Heid, Missgunst etc.), sie wenden sich dabei jedoch an die Vernunft der Hörer.

Dass demnach die Lebenswelt Indiens zur Zeit der asketischen Protestbewegungen den Lieferant für das Bildmaterial liefert, ist fast schon eine lapidare Feststellung (woher sollte das Bildmaterial sonst stammen?). Spannender wäre es nun noch, kulturell etablierte Metaphern und Bilder im Kontext der indischen Literatur- und Religionsgeschichte aufzusuchen und diese mit den buddhistischen Varianten zu vergleichen und dann nach Übereinstimmungen oder Neuakzente zu suchen. Immerhin gehören **Gleichnisse und Metaphern (upamā und rūpaka)** zu den **frühesten Stilfiguren, die in indischen ästhetischen Diskursen erwähnt werden** – und zwar als Formen von *alamkāra* („poetischer Schmuck“). – Jan Gonda schreibt über die Kategorie der Gleichnisse, dass sie eine urständige Form der erklärenden Verbindung darstellt, **etwas „Unbekanntes mit etwas Bekanntem“ zu erläutern**. Der Gleichnisgebrauch ist nämlich nicht auf religiöse Diskurse beschränkt, er beginnt schon bei ganz „gegenständlichen Abstraktionen“ (etwa die Zeitspanne: so lange wie man braucht, um Reis zu kochen; Entfernung: eine Speerlänge etc.). Und im Falle des Buddhismus bzw. der Lehrverkündigung des Buddha geht es eben darum, das religiös Neue mit längst Bekanntem aus dem Alltagswissen zu verdeutlichen. Der Gebrauch von Gleichnissen bedeutet – um den buddhistischen Begriff aus dem Mahāyāna zu gebrauchen – einen Einsatz „geschickter Mittel“ (upāya): es ist **teaching by illustration**, denn (wie der Buddha ja selbst gesagt haben soll) ein halbwegs intelligenter Mensch kann so besser verstehen, was gemeint ist.

Die Gleichnisse dienen also zunächst einem pädagogisch-didaktischen Interesse, aber – und das dürfte bei den o.a. Beispielen auch deutlich geworden sein – meistens haben sie eine zutiefst *soteriologische Funktion*. Sie haben **Apellcharakter** (vgl. Hoppenworth, 100), da sie die Mönche/Nonnen zu moralischer Vervollkommnung und zu tieferer Einsicht und Weisheit aufrufen und befähigen sollen. Die *Lehre* soll deutlich werden, nicht einfach nur in der Aufzählung einzelner Inhalte und abstrakter Wahrheiten, sondern als *lebendige*, nachvollziehbar *evidente* Wirklichkeit, nach der zu leben sich lohnt. Um ein letztes Bildwort zu bemühen: diejenigen, die als „mit wenig Schmutz befleckt“ geboren wurden, d.h. *karmisch* wenig ‚kontaminiert‘ sind, können so auf den Weg zur Erlösung gebracht werden.

Das Einzige, was sich dem Gleichnis, der immanenten Vergleichung, dauerhaft entzieht, ist nach buddhistischer Auffassung das intendierte Heilsziel selbst: das **Nirvana** – es ist *gleichnislos, unvergleichlich*, und kann daher nur *via negativa* angedeutet und umschrieben werden.

Für die im Eingangsteil aufgeworfene Frage nach der **Hybridisierungs- und Kontextualisierungsdynamik** und ihrer Valenz im Horizont buddhistischer Gleichnissen lässt sich aber noch ein weiterer wichtiger Punkt festhalten:

Die Gleichnisse des Pali-Kanons greifen auf verschiedenste Erfahrungsbereiche des sozio-kulturellen Kontextes zurück, sie etablieren mitunter auch recht griffige Metaphern im Dienste religiöser Apologetik, die sich leicht zu negativen Heterostereotypen verdichten und aufladen lassen: blinde Blindenführer vs. erleuchteter Buddha, das verhängnisvolle Netz der Verstrickungen im Gegenüber zur befreienden Erleuchtung (usw.). Sie transportieren bzw. inkorporieren offenbar auch existierende metaphorische Konventionen (vgl. die Metaphorik der „Furt“ und Flussüberquerung für religiöses Erlösungsstreben und Transzendieren der diesseitigen Immanenz). – Aber: da sie bildliche Vergleiche zwischen zwei Bildhälften vornehmen, wird häufig kein resultierendes „Amalgam“ oder „synkretistisches Produkt“ intendiert, gerade wenn relativ *beliebige* alltägliche Vorgänge etwas Lehrhaftes illustrieren sollen.

Andererseits drücken gerade die im Kontext religiöser Alteritätserfahrungen angesiedelten Gleichnisse unmissverständlich die alles andere überragende soteriologische Valenz des vom Buddha gewiesenen Weg zum Ausdruck (vgl. das Gleichnis von der Elefantenspur) und unterstreichen damit den sehr „exklusivistischen“ Gestus, mit dem sich die frühbuddhistische Gemeinde gegenüber ihrer religiösen Umwelt positioniert. Interreligiös gibt es – im Modus religiöser Selbstreferenzen auf der Reflexionsebene – **keinen Raum für „Hybridisierungen“, „Synkretismen“** oder auch nur ein respektables „**Gelten-Lassen**“ andersreligiöser Optionen!

Unterhalb dieser kognitiven Behauptungsebene existieren dennoch vielerlei reale materiale „Anleihen“ (was ich heute hier nicht zeigen kann): z.B. in sprachlichen Konventionen wie *brahmacarya* („Brahma-Wandel“) für „reinen Wandel“, ... in der buddhistischen Absorption/Anverwandlung meditativer Techniken aus Yogatraditionen ... oder überhaupt in den vielfachen diskursiven und performativen Austauschbeziehungen zwischen damals existierenden asketischen Bewegungen (v.a. Jainas!) – also in manifesten Propositionen oder rituellen Praktiken und sonstigen asketischen Observanzen (ethische Grundgebote wie z.B. „Nicht-Schädigen“ von Lebewesen etc.).

Demgegenüber bleiben viele Gleichnisse zunächst eben einfach sprachliche „Bilder“ – bildhafte Repräsentationen in narrativer Form, die ein Schlaglicht auf den Erlösungsweg oder Elemente der Lehre werfen, das sich – außer im Falle detaillierter Allegoresen – eben nicht einfach 1:1 propositional ‚verdinglichen‘ lässt. Zu dieser Illustrationsleistung kann daher im Prinzip auch *alles Mögliche* aus der Erfahrungswelt herangezogen werden – nur **im Falle interreligiöser Bezugnahmen** werden die Bilder einseitig schroff, denn bei Alteritätsthematisierungen überwiegen eben doch **Demonstrationen einer Superiorität mit ‚Bildern der Exklusion‘**, deren Leitmetaphern ständig ‚Negatives‘ für das religiös Andere evozieren („Netz“ = Gefangensein, „Blindheit“ = unerleuchtetes Streben, „Licht“ im Dunklen usw.). Diese Gleichnisse

positionieren den buddhistischen Heilsweg als zumindest qualitativ *hoch* überlegenen, wenn nicht sogar meist als *einzig zielführenden* Erlösungsweg („*ekāyanamagga*“; vgl. „Elefantenspur“) – eben als den exklusiven Erlösungsweg, durch den alle früheren Bindungen und religiösen Alternativen umfassend aufgehoben und siegreich überwunden sind.

In Aufnahme des „crossing-and-dwelling“-Motivs von Thomas Tweed kann man daher – in Ergänzung zu meinen drei allgemeineren Eingangsthesen – nunmehr mit Blick auf die Besonderheit buddhistischer Gleichnisse feststellen:

(4) → *Buddhistische Gleichnisse fordern mit ihrem Apellcharakter dazu auf, aus den vertrauten immanenten ‚Behausungen‘ (‚dwellings‘) der bisherigen sozio-kulturellen und spirituellen Herkunftstraditionen ‚aufzubrechen‘ und sich in der neuen religiösen Wegweisung des Buddha zu beheimaten, weil nur sie allein ein echtes, umfassendes und letztgültiges „crossing“ vermittelt – die Fluss-Überquerung vom Diesseits ans andere Ufer vollständiger Erleuchtung und Erlösung: Nur wer sich beim Buddha neu verortet und in seiner Nachfolgegemeinschaft nachhaltig re-sozialisiert, kann so endgültig ‚nach Hause‘ gelangen.*

Ein ganz altes buddhistisches Lied, das Lied einer frühbuddhistischen Nonne, illustriert diesen befreienden Wechsel von ihrer ‚alten Behausung‘ zur *wahren*, neu gefundenen *Heimat* in der Erlösungsgewissheit auf eine besonders schöne, humorvolle und eindrückliche Weise:

Muttātherīgāthā (Lied einer erlösten Nonne)

*Sumuttā sādhu muttāmhi tīhi khujjehi muttiyā:
sukkhaleṇa musaleṇa patinā khujjakena ca.
Muttāmhi jātimaraṇā bhavanetti samūhatā-ti.*

Wohl erlöst, gut erlöst bin ich,
von drei Widrigkeiten befreit:
vom Mörser, vom Stößel
und vom buckligen Gatten.
Erlöst bin ich von Geburt-und-Tod;
beseitigt ist, was zu Wiedergeburt führt.

Literatur

- RHYS-DAVIDS, Caroline A. F. „Similes in the Nikāyas – A Classical Index“. *Journal of the Pāli Text Society*, 52-151, 1906/7, também 1908, 180ff (Addenda).
- RHYS-DAVIDS, Caroline A. F. „Buddhist Parables and Similes“. *Open Court*, 22, p. 522ss, 1908.
- JACOB, G. A. „Notes on Sanskrit Similes“. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 460s, 1909.
- LEIDECKER, Kurt F. „The Philosophical Significance of Similes in Ancient Indian Thought“. *Aryan Path*, 25:5, p. 231s, May 1954.

- GONDA, Jan. *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*. Leiden, 1949.
- HOPPENWORTH, Klaus. *Buddhistische Gleichnisse*. Diss. Tübingen, 1972.
- BURLINGAME, Eugene Watson. *Buddhist Parables*. Yale: Yale U. Press, 1922. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- HECKER, Hellmuth. *Bilder der Existenz*. 84 Gleichnisse und Parabeln des Buddha. Stammbach-Hernschrot o.J.
- RÖHR, Heinz. „Buddha und Jesus in ihren Gleichnissen“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 15, p. 65-86, 1973.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry. „Zur Funktion der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus“. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 37, p. 115-133, 1986.
- LÖHR, Gebhard. Das indische Gleichnis vom Elefanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. Zum Problem religiöser Toleranz und des interreligiösen Dialogs. *ZMR*, 79, p. 290-304, 1995.
- TWEED, Thomas. *Crossing and Dwelling*. A Theory of Religion. Cambridge/Mass., 2006.