

Zur Funktion der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus

Von Perry Schmidt-Leukel

Zum Verständnis religiöser Botschaften dürfte die Art und Weise ihrer ursprünglichen Vermittlung einiges beitragen. So z. B. der Umstand, daß eine auffallend große Zahl von Religionsstiftern, Lehrern und Propheten in ihrer Verkündigung nicht auf das Medium der Schrift zurückgriffen, obwohl es ihnen zur Verfügung gestanden hätte, sondern sich ausschließlich der mündlichen Rede bedienten. Dazu gehören auch Buddha und Jesus. Im christlich-buddhistischen Dialog hat man bislang einem Vergleich der Verkündigungsweise dieser beiden noch keine große Beachtung geschenkt. Vorausgesetzt, daß unsere eingangs geäußerte Vermutung richtig ist, könnte jedoch ein solcher Vergleich durchaus auch für die nähere Bestimmung des Inhaltes ihrer Botschaften fruchtbar werden.

1973 hatte Heinz Röhr mit seinem Aufsatz »Buddha und Jesus in ihren Gleichnissen¹« versucht, »die vergleichende Forschung auf einem bestimmten Sektor der Meisterüberlieferung anzuregen²«, was jedoch bislang ohne größere Resonanz blieb. In der Tat ist es gerade der gemeinsame extensive Gebrauch der Gleichnisrede, der bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit in der Verkündigungsweise Jesu und Buddhas besonders augenfällig ist³, und in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts eine längere, jedoch weithin ergebnislos verlaufene Debatte um die Frage eventueller wechselseitiger literarischer Einflüsse ausgelöst hatte⁴. Röhr greift einerseits diese Tradition auf⁵, indem er seinen Vergleich an der Verwendung paralleler Bilder in den Gleichnissen Buddhas und Jesu orientiert⁶, gibt jedoch andererseits die Frage nach der literarischen Abhängigkeit auf und konzentriert sich statt dessen auf den inhaltlichen Aussagewert der behandelten Gleichnisse bezüglich der Botschaften und des Selbstverständnisses beider Meister. Trotz einiger bemerkenswerter Ergebnisse, die auch durch unsere Überlegungen gestützt werden, verbleibt er jedoch zu

¹ In: NZtSTh u. Religionsphil. 15 (1973) 65—86.

² dass., 83.

³ So urteilt z. B. G. Mensching in seiner religionsphänomenologischen Studie »Buddha und Christus — ein Vergleich«, Stuttgart 1978: »Die Weise der Predigt Jesu ist von der Buddhas fast in allen Momenten das genaue Gegenteil zu denen, die als Charakteristika buddhistischer Verkündigung genannt wurden . . . Die einzige Ähnlichkeit in der Verkündigungsart beider Meister ist die Gleichnisrede, die sich bei Jesus wie bei Buddha findet.« (97 f.)

⁴ Vgl. dazu die bibliographische Übersicht in: Ernst Benz / Minoru Nambara (Hg.), Das Christentum und die nicht-christlichen Hochreligionen, Leiden-Köln 1960, 53 ff. — Jüngst wieder aufgegriffen wurde die Frage nach Norbert Klatt, Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen, in: H. J. Klimkeit (Hg.), Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, Köln 1982.

⁵ Röhr, a. a. O., 83.

⁶ Obwohl er auf die eventuelle Engführung dieses Vorgehens hinweist; vgl. Röhr, a. a. O., 81 f.

stark in der Abhängigkeit von H. Oldenbergs »Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde⁷«, das inzwischen in einigen bedeutsamen Aussagen als überholt gelten muß (vgl. dazu unten S. 13). Dies gilt gerade für das von Röhr in Anspruch genommene Resümee Oldenbergs: »Erlösung (im Buddhismus) ist ... vor allem Wissenschaft, und die Predigt von der Erlösung kann nichts anderes sein, als die Darlegung dieser Wissenschaft ...⁸.«

Bereits H. Beckh hatte im Zusammenhang mit dem Gleichnisgebrauch Buddhas über Oldenberg hinausgehend festgestellt: »Gerade diejenige Art des Verständnisses, auf die es bei Buddha abgesehen ist — ein Seelenverständnis höherer Art, das über bloßes logisches Erkennen hinausgeht — kann durch Gleichnisse in intimer Weise geweckt werden, es ist, als ob den Gleichnissen im Sinne des Buddhismus eine geheime Macht innewohnte, tiefere, mit den gewöhnlichen abstrakten Begriffen nicht mehr zu erreichende Zusammenhänge zu erschließen, so daß es dem höheren Bewußtsein, der Buddhaerkenntnis, gewissermaßen als das Natürliche erscheinen mußte, in Gleichnissen zu reden, und der Inhalt jener Erkenntnis in ihnen vielfach einen tieferen Ausdruck gefunden hat als in den abstrakten Lehrsätzen⁹.«

Im Unterschied zu der Arbeit von Röhr sollen im Folgenden einige Gleichnisse sprachphilosophisch im Hinblick auf die *Funktion* des Gleichnisgebrauchs bedacht werden¹⁰. Von den sich dabei zeigenden formalen Übereinstimmungen und Unterschieden wird nach solchen der durch sie vermittelten Botschaften zurückzufragen sein, was zwangsläufig zu der Überlegung führen muß, ob und warum gerade die Gleichnisrede als anscheinend ausgezeichnetes Instrument religiöser Wahrheitsvermittlung in Frage kommt.

1. Die Vermittlung des »unerwartet Neuen«

Beginnen wir mit einer Hypothese: Buddha und Jesus bedienen sich der Gleichnisrede, da ihre Verkündigung einerseits auf die Vermittlung von etwas »unerwartet Neuem« abzielt, dies andererseits jedoch, wenn es nicht beziehungslos und somit

⁷ Die erste Auflage erschien 1881. Im Folgenden zitiert nach der von H. v. Glasenapp herausgegebenen Neuauflage, Magnus-Verlag, Stuttgart (ohne Datum).

⁸ Oldenberg, a.a.O., 189. Röhr, a.a.O., 17. — Vgl. dazu etwa D. Schlingloffs Feststellung, »daß das Wissen vom Leiden die erlösende Erkenntnis impliziert, die in der Versenkung gewonnen wird. Es steht hier also theoretisches Wissen gegen die Erleuchtung des Heiligen. Die Erleuchtung aber schließt das theoretische Wissen nicht aus, sondern ein. Der Erleuchtete hat eine Einsicht in sein eigenes Schicksal gewonnen, wie sie durch Spekulation niemals zu erreichen ist.« D. Schlingloff, Die Religion des Buddhismus, Bd. I, Berlin 1962, 112.

⁹ Die Erstauflage erschien in Berlin 1916 unter dem Titel »Buddhismus«. Hier zitiert nach der 5. Auflage der Neuausgabe von 1958, Buddha und seine Lehre, Stuttgart 1980, 106.

¹⁰ Angestoßen wurden diese Überlegungen durch die theologischen Arbeiten Eugen Bisers zur Hermeneutik religiösen Sprechens. Vgl. besonders: E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970. — Das Folgende versteht sich dabei nicht als Niederschlag längerer Forschungen, sondern, wie bereits die Arbeit von Röhr als Anstoß zu weiteren Bemühungen, um bislang noch nicht ausgelotete, aber verheißungsvolle Bereiche des christlich-buddhistischen Dialogs.

unverständlich in den Raum gestellt werden soll, in irgendeiner Weise an den Horizont der Hörer anknüpfen muß.

Für die Gleichnisse Jesu läßt sich diese Hypothese unschwer bestätigen. Sie handeln zentral vom Anbruch des »Reiches Gottes«. In den Gleichnissen vom Schatz im Acker und der schönen Perle (Mt 13,14 ff.) wird das Reich Gottes z.B. mit einer unerwarteten Entdeckung verglichen, die den Betroffenen zur Befreiung und Erfüllung wird. Sie verkaufen beide ihren bisherigen Besitz und erwerben den Acker mit dem Schatz, bzw. die köstliche Perle. Das »unerwartet Neue« erscheint hier in seinem befreienden und beglückenden Aspekt, der zugleich eine deutliche Änderung der bisherigen Lebenspraxis bewirkt. Mit diesen Gleichnissen knüpft Jesus an menschliche Hoffnungen an, die solche Glücksfälle gewöhnlich im Reich der Märchen ansiedeln¹¹. Über das Reich Gottes wird dabei nicht mehr gesagt, als daß es in ähnlich unerwarteter und doch zutiefst ersehnter Weise den Menschen zu befreien und seine Lebenssituation zu ändern vermag.

Schaut man sich im Pāli-Kanon¹² nach Gleichnissen über das buddhistische Heilsziel, das Nirvāṇa um, so wird man zunächst unter der großen Menge der Gleichnisse vergeblich danach suchen. Im Sutta-Nipāta heißt es: »Zu dem, was unverstörbar, nimmer wankend, für das es *nirgends Gleichnis* gibt, dorthin gewiß will meinen Weg ich nehmen ...¹³.« Das Nirvāṇa, der Zustand des Erleuchteten, der auch durch dessen Tod nicht vernichtet wird, entzieht sich nach buddhistischer Auffassung jeder positiven Beschreibbarkeit¹⁴. Da unsere Begriffe gänzlich an der vergänglichen Welt gewöhnlicher (unerleuchteter) Erfahrung orientiert sind, kann vom Nirvāṇa nur »via negationis« als Befreiung von Leid, Tod, Unbefriedigtsein, Selbstbezogenheit, Gier, Haß, Verblendung etc. gesprochen werden. Wenn also hier das »unerwartet Neue« des Heilsziels den Verzicht auf positive Beschreibung und sogar auf Gleichnisse gebietet, so gilt doch auch für Buddha, daß das Heilsziel nicht beziehungslos vermittelt wird. Er versteht seine Lehre ausdrücklich als »Wegweiser« zum Nirvāṇa¹⁵, und wenn sie diese Funktion zu erfüllen vermag, so müssen die Bezüge auf den Etappen des Weges zu suchen und zu finden sein.

Buddha verwirklichte das Nirvāṇa in der Nacht seiner Erleuchtung, indem er vier Versenkungsstufen durchlebte, die in der buddhistischen Tradition die Bezeichnung »rūpa-jjhāna« tragen (= »körperliche Versenkung« im Unterschied zu der innerhalb des Pāli-Kanon ambivalent beurteilten yogischen »unkörperlichen Versenkung¹⁶«). In dieser Versenkung wird auf der vierten und höchsten Stufe der voll-

¹¹ Vgl. dazu: *Joachim Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965, 199.

¹² Der Pāli-Kanon ist die kanonische Sammlung des Theravāda-Buddhismus. Sein ältester Kernbestand wurde nach langer rein mündlicher Tradition im 1. Jh. v. Chr. schriftlich niedergelegt und gehört somit zu den ältesten buddhistischen Texten überhaupt.

¹³ Sutta-Nipāta, V. 1149. Nyanaponika, Sutta-Nipāta, Konstanz 1977, 231.

¹⁴ Vgl. dazu meine Ausführungen in: *P. Schmidt-Leukel*, Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pāli-Buddhismus, St. Ottilien 1984, 139–171.

¹⁵ z.B. in Majjhima-Nikāya 107 (Gaṇakamoggallānasutta), Pali Text Society (abg. PTS), The Middle Length Sayings (abg. MLS), Vol. III, London 1967, 56.

¹⁶ Vgl. dazu: *P. Schmidt-Leukel*, a.a.O., 209 ff.

endete Gleichmut erlangt und die letzte Einsicht in die »Vier Edlen Wahrheiten¹⁷« gewonnen, dem Kernstück der buddhistischen Lehre. Über den Eintritt in diese Versenkung gibt es eine häufig vorkommende Reihe von fünf kurzen Gleichnissen¹⁸:

Ein verschuldeter Geschäftsmann hat plötzlich finanziellen Erfolg, kann seine Schulden bezahlen und behält noch genug übrig, um seiner Frau davon Schmuck zu kaufen.

Ein Schwerkranker erholt sich nach längerer Zeit, hat wieder Appetit und kommt zu neuen Kräften.

Ein Häftling wird entlassen und stellt erfreut fest, daß sein Besitz während seiner Haft unangetastet blieb.

Ein Sklave kommt frei und ist fortan sein eigener Herr.

Ein wohlhabender Kaufmann erreicht nach längerer Wanderung durch wüste und gefährliche Gegend wohlbehalten sein Ziel.

Die Gleichnisreihe schließt mit dem Satz: »Geradeso fühlt sich ein Bhikkhu, solange er die fünf Hemmnisse noch nicht abgetan hat, wie ein Schuldner, wie ein Kranker, wie ein Gefangener, wie ein Sklave, wie ein Mann in einer Wildnis; er fühlt sich aber schuldenfrei, wie genesen, wie freigelassen, wie ein freier Mann, wie auf sicherem Grund und Boden, wenn er die fünf Hemmnisse abgetan hat¹⁹.«

Der Eintritt in die »körperliche Versenkung«, an deren Ziel die Verwirklichung des Nirvāṇas steht, wird demnach ebenfalls in einer Weise als beglückend und befreiend erfahren, wie es Jesus für die Begegnung mit dem Reich Gottes schildert. Auch Buddha knüpft zur Vermittlung dieser grundsätzlich neuen Erfahrung an eher unwahrscheinliche Motive menschlicher Sehnsüchte an. Noch stärker wird die Verwandtschaft der Bilder sichtbar, wenn man an den gleichnishaften messianischen Text des Alten Testaments denkt, den Jesus auf sich und seine Sendung bezieht: »Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe« (Lk 4,18 f.).

¹⁷ Es sind dies die Wahrheit vom Leiden, wonach die Existenz unbefriedigend und leidhaft ist; die Wahrheit von der Entstehung des Leidens durch positive wie negative Fixierung auf die Welt, den »durst« (taṇhā); die Wahrheit von der Aufhebbarkeit des Leidens durch das Freiwerden von taṇhā; die Wahrheit vom »Edlen Achtfachen Pfad«, dem Weg der Erkenntnis, Sittlichkeit und Sammlung, der zur Aufhebung des Leides führt.

¹⁸ z.B. in Majjhima-Nikāya 39 (Mahāassapurasutta), PTS, MLS, Vol. I, London 1967, 329f. Übersetzung nach Kurt Schmidt, Buddhas Reden, Berlin 1978, 137.

¹⁹ Die fünf Hemmnisse (nīvaraṇa) sind: 1. Sinnenlust, 2. Übelwollen, 3. Stumpfheit und Mattheit, 4. Aufgeregtheit und Gewissensunruhe, 5. skeptischer Zweifel. Für den Eintritt in die Versenkung müssen sie zumindest zeitweise überwunden werden, mit Erreichen der Erleuchtung verschwinden sie ganz.

2. Die Provokation des Konflikts

Die Neuartigkeit dessen, was Buddha und Jesus verkünden, trifft den Menschen jedoch nicht nur beglückend und befreiend. Die Neuartigkeit muß zwangsläufig auch zu einer Provokation für die gewöhnlichen, »alten« Maßstäbe des Hörers werden. Beide Aspekte machen erst voll die Eigenart der religiösen Botschaft aus. Sie will nicht bloße Verlängerung des gewohnten Horizontes sein, indem sie ihn progressiv weiterführt oder antithetisch sein Spiegelbild bleibt. Sie durchbricht diesen vielmehr und stiftet dabei ihren Bezug durch Befreiung und Provokation zugleich. Auch hier ist es wieder das Gleichnis, das diese »negative Anknüpfung« vermittelt.

Ein Gegenstand der Lehre Buddhas, der am heftigsten den Widerspruch seiner Zeitgenossen hervorrief und den krassen Unterschied seiner Lehre zu den gewohnten Maßstäben offenbart, ist die Bewertung der Sinnenfreuden. Buddha erblickte in ihnen einen starken Reiz, der den Menschen an die vergängliche Welt bindet. Da diese jedoch prinzipiell nicht in der Lage ist, die menschliche Sehnsucht zu stillen — was nur das von ihm verkündete Heilsziel, das Nirvāṇa, vermag —, ist diese Bindung Ursache permanenter Enttäuschung, bedingt den unbefriedigenden und leidhaften Charakter der unerlösten Existenz. Dem Wanderprediger Māgandiya, der Buddha wegen dieser Lehre einen »Verderber der Wesen« (bhūṇahu²⁰) schalt, erzählt Buddha das Gleichnis vom Aussätzigen und der Kohlengrube²¹.

Die Sinnenfreuden gleichen einer Grube mit glühenden Kohlen, an der ein Aussätziger seine Haut dörft, um seinen Juckreiz zu lindern. Wenn ein Aussätziger jedoch geheilt wurde, wird er einen anderen Aussätzigen nicht mehr um die Kohlengruben beneiden. Vielmehr würde er die Gluthitze fortan als schmerzlich meiden, die er früher wegen seiner Krankheit als lindernd empfand. Doch auch die früher empfundene Linderung war trügerisch, da der Aussatz durch die Hitze immer schlimmer wurde.

Wer das »Wohlbehagen jenseits der Sinnesfreuden«, das der Erleuchtete erfährt, erlangt habe, den verlange es nicht mehr nach diesen. Er erkennt, daß er einst als wohltuend ansah, was in Wahrheit unheilsam war und zu immer größerem Unbefriedigtsein führte.

Das Gleichnis stellt das Gewohnte auf den Kopf: was für angenehm erachtet wird, gilt hier als »schmerzlich und quälend«, der gewöhnliche Mensch erscheint als Kranker, Aussätziger. Doch ist das Gleichnis so angelegt, daß der Hörer der Logik der Gleichniserzählung zustimmen muß, entgegen seiner realen Lebenspraxis, in der er es ablehnt, die Sinnenfreuden zu verachten. Buddha versucht die Zustimmung des Hörers zum Gleichnis zu gewinnen, die dieser in der Sache selbst verweigert. Dadurch versetzt er ihn in einen inneren Konflikt. Die Zustimmung erheischende Logik des Gleichnisses soll ihn antreiben, die eigene bisherige Lebenserfahrung kritisch zu

²⁰ Zu der von K. Schmidt abweichenden Übersetzung von »bhūṇahu« vgl. *Nyanaponika*, Sutta-Nipāta, Konstanz 1977, 297, Anm. 664.

²¹ Es findet sich in Majjhima-Nikāya 75 (Māgandiyasutta), PTS, MLS, Vol. II, London 1970, 185 f.

hinterfragen. Im Anschluß an das Gleichnis vom Aussätzigen und der Kohlengrube richtet Buddha an Māgandiya die Frage, ob er schon jemals gesehen oder gehört habe, »daß ein König oder ein Minister, der im Vollbesitz der fünf Arten von Sinnenfreuden ist und der den Durst nach Sinnenfreuden nicht überwunden hat, wunschlos und innerlich friedvoll war oder ist oder sein wird²²?« Mit dieser Anknüpfung an den Erfahrungshorizont seines Hörers verstärkt Buddha die Bewegung seines Gleichnisses. Die partikulare Erfahrung von Leid und Unbefriedigtsein erscheint als die erkenntnismäßige Voraussetzung auf seiten des Hörers, die die Verkündigung des universalen Leidzusammenhangs und seiner Überwindung in provokativer Konfrontation aufgreift. Aus dieser Konfrontation heraus soll die Wahrheit der Botschaft Buddhas eingesehen werden. »Weise finden sie in sich selbst«, heißt es in einer stereotypen kanonischen Aussage über die Lehre Buddhas²³.

Dem entspricht durchgängig die Verkündigungsweise Buddhas. In der Rede an die Kalamer fordert Buddha diese auf, sich nicht nach Heiligen Schriften, Überlieferungen, bloßen Vernunftgründen oder der Autorität des Meisters zu richten, sondern selber zu prüfen, ob das, was die »Verständigen« verwerfen, wirklich zu Unheil führt, und das, was sie empfehlen, zum Heile²⁴. Nur die Autonomie der aus eigener Lebenserfahrung gewonnenen Erkenntnis vermag nach buddhistischer Auffassung den Menschen zur Freiheit von jeglicher schädlichen Bindung und Abhängigkeit zu führen. In seinen Dialogen geht Buddha auffallend häufig mæutisch vor. Dennoch bedarf die eigene Erkenntnis des Anstoßes von außen. Weit davon entfernt, nur alt-hergebrachten Auffassungen seinen Segen zu erteilen, konfrontiert Buddha, bei gleichzeitiger voller Anerkennung der Autonomie des Angesprochenen, diesen provokativ mit seinem Erleuchtungswissen. Er muß daher den Konflikt ins Innere des Hörers selbst verlagern und erreicht dies vielfach, wie im genannten Beispiel, durch die Gleichnisrede.

Ein ähnlich provokantes Gleichnis Jesu dürfte die Erzählung vom gleichen Lohn in Mt 20,1—6 sein. Die Lohngerechtigkeit des Weinbergbesitzers widerspricht völlig den geltenden Maßstäben, was der Schlußsatz: »die Letzten werden die Ersten und die Ersten die Letzten sein« — unabhängig davon, ob es sich hier um eine sekundäre Zufügung handelt — nochmals deutlich unterstreicht. Doch anders als im Gleichnis vom Aussätzigen und der Kohlengrube, ist es hier gerade die Gleichnishandlung selber, die den Widerspruch hervorruft, und nicht erst ihr Bezug. Jesus zieht den Widerspruch des Hörers durch die Identifikation mit dem Weinbergbesitzer auf sich selber. Das unerwartete und hier *provokierend* Neue der Botschaft Jesu liegt nicht, wie in der Lehre Buddhas, primär in einer dem Menschen bislang unbekanntem inneren Erfahrung, die er in sich selber finden kann, sondern in der Person Jesu selbst. Seine Güte kann nicht nach den Gesetzen der Tauschgerechtigkeit berechnet werden, sondern ruft nach dankbarer Annahme oder — falls diese ausbleibt — provo-

²² K. Schmidt, a.a.O., 213.

²³ z.B. Majjhima-Nikāya 7 (Vatthūpamasutta), PTS, MLS, Vol. I, 47.

²⁴ Anguttara-Nikāya III, 65, PTS, Gradual Sayings, Vol. I, London 1970, 171 f.

ziert zur Ablehnung²⁵. Die Frage »Bist du neidisch, weil ich so gütig bin?« richtet sich durch das Gleichnis und über es hinaus direkt an den Hörer. Die Einstellung Jesus gegenüber wird für den Hörer zur unmittelbaren Antwort auf das Handeln Gottes.

Während das Gleichnis Buddhas den Hörer also zunächst in einen Konflikt mit sich selbst bringt, stellt Jesus den Hörer in einen Konflikt mit seiner eigenen Person. Daß hier in der Tat ein grundsätzlicher Unterschied in der Funktion der Gleichnisrede beider Religionsstifter liegt, wird durch zwei kanonische Aussagen über den Sinn der Gleichnisrede erhärtet. So gebraucht Buddha des öfteren die Einleitungsformel: »Ich will dir ein Gleichnis sagen. Durch ein Gleichnis wird ja manchem verständigen Menschen der Sinn einer Rede klar²⁶.« Im Markus-Evangelium dagegen sagt Jesus zu seinen Jüngern (Mk 4,11 f.): »Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt; denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen; hören sollen sie, hören, aber nicht verstehen, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird.« Nach Joachim Gnilka handelt es sich zwar nicht um ein ursprüngliches Jesus-Wort, aber wir können es als eine markinische Reflexion auf den Gleichnisgebrauch durch Jesus werten. Demnach wird der Sinn der Gleichnisrede erst erschlossen, wenn in »christologischer Zuspitzung« (an-)erkannt wird, daß in Jesu Wirken selbst die Gottesherrschaft angebrochen ist²⁷. In der Perspektive des Markus dient das Gleichnis nicht dem besseren Verständnis mittels innerer Reflexion, sondern der radikalen Vermittlung des Konflikts, den die Herrschaft Gottes, der Anbruch seines Reiches in Person und Handeln Jesu, hervorruft²⁸. Der Verzicht auf die eigenen Maßstäbe — das »Richten« — und die demütige Übernahme des »sanften Joches« Jesu — die *Metanoia* — kann nur durch das Paradox einer eigentlich um Zustimmung ringenden persönlichen Konfrontation erreicht werden. Auch dem Jünger wird das »Geheimnis des Reiches Gottes« nur insofern anvertraut (eben nicht: entschlüsselt), als er auf die Seite Jesu gezogen und in das Reich Gottes eingegliedert wird. In ihm ist das Reich angebrochen, und in der Anerkennung seiner Sendung wird es ergriffen (nicht: begriffen). Joachim Jeremias resümiert: »... alle Gleichnisse Jesu zwingen den Hörer, zu seiner Person und seiner Sendung Stellung zu nehmen. Denn sie alle

²⁵ Vgl. zu diesem Aspekt auch *W. Harnisch*, der in diesem Gleichnis die exemplarische Gestalt der spezifischen Intention Jesu im Gleichnisgebrauch sieht. Er ist nicht argumentativ zwingend, aber versetzt den Hörer performativ durch Provokation in den Freiraum einer Entscheidungssituation. Die Parabel »mutet dem Hörer eine neue Einstellung der Existenz zu, indem sie ihn mit einer erzählerisch verfremdeten Wirklichkeit konfrontiert. Alles hängt nun davon ab, ob der Hörer der sprachlichen Herausforderung entspricht und seine Existenz tatsächlich in Bewegung bringen läßt ...« *W. Harnisch*, Die Sprachkraft der Analogie, in: *ders. (Hg.)*, Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, Darmstadt 1982, 390—413, 411. Vgl. auch: *W. Harnisch*, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen 1985, 185—197.

²⁶ z.B. Majjhima-Nikāya 24 (Rathavinītasutta), PTS, MLS, Vol. I, 192. Übersetzung nach K. Schmidt, a.a.O., 81.

²⁷ Vgl. *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus, Bd. 1, in: EKK, Bd. II, 1, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 164 ff.

²⁸ Siehe auch Mk 12,12, wo explizit erwähnt wird, daß eine Gleichniserzählung den Konflikt auf die Spitze treibt.

sind erfüllt von dem ‚Geheimnis der Königsherrschaft Gottes‘ (Mk 4,11) ... Denn erschienen ist Der, dessen verborgene Herrlichkeit hinter jedem Wort und jedem Gleichnis aufleuchtet ...²⁹.«

So verkörpern beide — Buddha und Jesus — auf ihre Weise das von ihnen verkündete Heilsziel: Buddha, der das Nirvāṇa in seiner Erleuchtung verwirklicht hat und von sich sagen kann: »Wer die Lehre sieht, sieht mich³⁰«, und Jesus, in dem Gottes Herrschaft so präsent ist, daß ihn Johannes sagen lassen kann: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Beide sind nach Aussagen der kanonischen Texte in der Welt erschienen, um dieser das Heil zu vermitteln, und bei beiden geschieht diese Vermittlung durch ihr Wort. Der Unterschied aber liegt darin, daß das Wort Jesu den Hörer in einen neuen Bezug zu Jesus setzt und ihn darin das Heil ergreifen läßt, wohingegen das Heil nach buddhistischer Auffassung in einer veränderten Beziehung des Hörers zu sich selbst gefunden wird. Diese besteht für den Buddhismus in der Befreiung von egozentrischer Selbst- und Weltverhaftung (anantā)³¹. Auch im Christentum geht es um die Abkehr vom Selbst und einer johanneisch verstandenen »Welt«, doch wird sie dort durch die Hinwendung zu Jesus vollzogen. Beide kennen somit eine grundlegende Bekehrung des Menschen, geben jedoch anderen Mitteln die Priorität. Das Wort Jesu führt zunächst in eine neue Beziehung zu Jesus, das Wort Buddhas primär in eine neue Selbsterkenntnis.

3. Die Offenbarung der Differenz

Auch Röhr kommt von seinen inhaltlichen Analysen her zu der Betonung dieses soeben beschriebenen gewichtigen Unterschieds. Das »enge Ineinander von Jesu Selbstverständnis und Heilsgeschehen macht deutlich, daß für den Bereich der christlichen Religion (im Gegensatz zum Buddhismus) eine gesonderte Behandlung des Heilsweges unmöglich ist, die von Person und Wirken Jesu absieht, da er die eigentliche Wesensmitte dieses Heilsgeschehens ist³²«. Im Anschluß an Oldenberg konstatiert Röhr, daß Buddha in der zentralen Glaubensformel von den Vier Edlen Wahrheiten nicht vorkommt³³. Daran schließt er die Feststellung an: »Die buddhistische Dogmatik bewegt sich im Raum diesseits eines ‚Dogmas von Buddha‘³⁴.«

²⁹ J. Jeremias, a.a.O., 227.

³⁰ Saṃyutta-Nikāya 22,87, PTS, Kindred Sayings, Vol. III, London 1975, 103.

³¹ Die grundsätzliche Ablehnung metaphysischen und ontologischen Denkens in der Lehre Buddhas muß auch für die Lehre vom »Nicht-Ich« (anattā) in Anschlag gebracht werden. Auf die Frage nach der Existenz eines Selbst verweigerte Buddha die Antwort. Ihm geht es darum, nichts als das Selbst zu betrachten, da die Identifikation der stärkste Modus der Weltverhaftetheit ist, welche es zu überwinden gilt. Zu dieser »praktischen« Interpretation der Lehre vom Nicht-Ich siehe auch: E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. 1, Salzburg 1953, 217–227; E. Conze, Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1974, 16ff.; H. Nakamura, Die Grundlehren des Buddhismus, in: H. Dumoulin (Hg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1970, 9–34, bes. 17ff.

³² H. Röhr, a.a.O., 69.

³³ Vgl. H. Röhr, a.a.O., 73, und H. Oldenberg, a.a.O., 339.

³⁴ H. Röhr, a.a.O., 73.

Dagegen lassen sich jedoch gewichtige Einwände ins Feld führen. Immerhin bedurfte es erst der Erleuchtung, durch die Siddhartha Gautama zum »Buddha« (= dem »Voll-Erwachten«) wurde, um die Vier Edlen Wahrheiten zu erkennen und zu verkünden. Die buddhistische »Dogmatik« hat dies durchaus reflektiert. So heißt es in Udāna VIII,3: »Es gibt, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes. Wenn es, ihr Mönche, dieses nicht Geborene, usw. *nicht* gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, usw. gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, usw. erkennen³⁵.« Nach der Logik dieses Textes ist die tatsächliche Möglichkeit der Erlösung die Voraussetzung ihrer Erkennbarkeit. Daraus ergibt sich umgekehrt, daß die Erkenntnis der Erlösung durch Buddha zum Garanten ihrer prinzipiellen Möglichkeit wird. Die in der Erleuchtung erkannte Erlösungslehre der Vier Edlen Wahrheiten wird immer wieder als »atakkāvacara« (= »nicht im Bereich logischen Denkens liegend«) charakterisiert. Ihre volle Erkenntnis ist dem Jünger Buddhas ebenfalls erst mit dessen eigener Erleuchtung verheißen. Der in ihr gewonnene neue Selbstbezug transzendiert die Grenzen der gewöhnlichen Erkenntnis³⁶. Dem Buddha kommt also nicht nur eine außerordentliche Stellung als dem Verkünder dieser Lehre zu, sondern auch als dem Garanten ihrer Realisierbarkeit (im doppelten Sinn von »erkennen« und »verwirklichen«³⁷).

Trotz der unbezweifelbaren Priorität der eigenen Erkenntnis innerhalb des buddhistischen Heilsweges ist daher das Vertrauen (*saddha*) auf den Buddha bis zur eigenen Verwirklichung der Erlösung ein unverzichtbarer Faktor. Vertrauen steht nicht im Gegensatz zur Erkenntnis, sondern knüpft an Erkenntnis an und führt zu ihrer Vollgestalt in der Erleuchtung hin. Im Upanisā Sutta³⁸ wird die Kette der zur Erleuchtung führenden Faktoren mit der Kette der Leid begründenden Faktoren (*paṭiccasamuppāda*) verbunden. Das Bindeglied oder besser die Drehscheibe, an der sich das Leben zum Guten wendet, ist das Vertrauen. Es wird dort als erste Ursache der heilsamen Faktoren genannt und ist selber durch das Leiden als dem letzten Glied des *paṭiccasamuppāda* bedingt: »Was ist die Voraussetzung des Vertrauens? Leiden, heißt die Antwort. Ja, ich sage, daß Leiden ursächlich mit Vertrauen verbunden ist.« Wie wir bereits am Gleichnis vom Aussätzigen und der Kohlengrube sahen, bildet die Leidenserfahrung den erkenntnismäßigen Hintergrund, an den die

³⁵ *Karl Seidenstücker*, Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. In erstmaliger Übersetzung aus dem Urtext, München-Neubiberg, Oskar-Schloß-Verlag (ohne Datum), 94. — Die gleiche Stelle findet sich auch in Itivuttaka 43.

³⁶ Dem zitierten Text aus Udāna VIII,3 geht in Udāna VIII,2 unmittelbar die Aussage voraus: »Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Ich, nicht leicht zu begreifen ist ja die Wahrheit; überwunden ist der Durst für den Wissenden; für den Schauenden ist nicht irgend etwas.« *K. Seidenstücker*, a.a.O., 93.

³⁷ *Keiji Nishitani* hat in seinem Werk »Was ist Religion?«, Frankfurt a.M. 1982, auf diesen doppelten Gehalt von Erkenntnis im Umfeld buddhistischer Religiosität hingewiesen (das., 44 f.).

³⁸ *Samyutta-Nikāya* XII,3,23, PTS, *Kindred Sayings*, Vol. II, London 1972, 25–27. — Vgl. auch: *Bhikkhu Bodhi*, *Transcendental Dependent Arising*, Kandy (Sri Lanka) 1980, The Wheel Publications, Nr. 277/278.

Verkündigung Buddhas anknüpft. Die Reaktion des Vertrauens auf den Buddha führt dann jedoch zur eigenen Erkenntnisbemühung und schließlich zur Erleuchtung. Aus dem Doppelklang von erkennen und verwirklichen im buddhistischen Erkenntnisbegriff ergibt sich, daß die *erkenntnismäßige Differenz* zwischen Buddha und seinen Hörern als solche immer auch eine *existentielle* ist. Durchgängig bezeichnen die kanonischen Texte den Erleuchteten als »über Göttern und Menschen stehend«.

Für das Verständnis von Buddhas Gleichnisgebrauch ist diese fundamentale Differenz ein wesentlicher Aspekt. Ohne sie wäre der Gebrauch der Gleichnisrede seines spezifischen religiös-kerygmatischen Charakters beraubt und zur allegorischen Weisheitsrede deklassiert. Vom Stellenwert der Gleichnisrede in diesem Zusammenhang handelt das aufschlußreiche Dantabhūmisutta³⁹. Der Novize Aciravata berichtet dem Buddha von einer erfolglosen Predigt, die er dem Prinzen Jayasena als Antwort auf dessen Frage nach der Möglichkeit der Geistessammlung gehalten hat⁴⁰. Daraufhin erzählt Buddha ein Doppelgleichnis: Jayasena stehe mitten im Weltleben und könne daher die Erkenntnis eines der Welt Entsagenden nicht verstehen, ebensowenig wie man von einem wilden Tier ohne lange Zähmung kein zahmes Verhalten erwarten könne. Wenn von zwei Freunden einer einen Berg besteige, der andere aber unten bleibe, könne dieser die von ihm für unmöglich gehaltene herrliche Aussicht, die sich von der Spitze des Berges aus auf den unbekanntem jenseitigen Landstrich eröffne, erst teilen, wenn er von seinem Freund selber mit hinaufgenommen werde. Wenn Aciravata dem Jayasena diese beiden Gleichnisse erzählt hätte, wäre seine Predigt erfolgreich gewesen, fährt Buddha fort.

Abgesehen von dieser wichtigen Bemerkung, daß die Gleichnisrede in der Verkündigung unter Umständen eher zum Ziel komme, als die rein prosaische Lehrdarlegung, haben wir hier ein gutes Beispiel vorliegen für die Verbindung des beglückenden und provozierenden Aspekts des Novums im Gleichnisgebrauch. Gleich dem unerwartet herrlichen Ausblick auf die hinter dem Berg liegende verborgene Landschaft, verspricht der Heilsweg Buddhas eine alles Bekannte übersteigende beglückende Erfahrung. Diese kann jedoch nicht ohne den mühevollen Weg erlangt werden, der im ersten Gleichnis mit der Zähmung eines wilden Tieres verglichen wird. Die darin enthaltene Provokation wird durch die anschauliche Schilderung einer Wildelefantenzähmung im weiteren Verlauf des Suttas noch unterstrichen. Zur erfolgreichen Wirkung der Botschaft auf seiten des Hörers kann es jedoch nur kommen, wenn dieser sich zur eigenen sittlichen und erkenntnismäßigen Bemühung durch das Vertrauen auf den Erkenntnisvorsprung des Vollendeten und dessen Glaubwürdigkeit provozieren läßt. Ohne Annahme der Provokation bleibt das be-

³⁹ Majjhima-Nikāya 125, PTS, MLS, Vol. III, 175—183. — Übersetzung bei K. Schmidt, a.a.O., 292 ff.

⁴⁰ Sammlung (samādhi) ist das letzte Glied des Edlen Achtfachen Pfades und steht als solches für die vierstufige Erleuchtungsmeditation (rūpa-jjhāna, siehe oben S. 5). Zugleich ist es neben Erkenntnis (panna) und Sittlichkeit (sīla) das dritte grundlegende Prinzip des buddhistischen Heilspfades, das Integrationsprinzip, in dem die Einzelmomente im Sinne einer personalen Ganzheitlichkeit zu ihrer Einheit finden. Vgl. dazu auch: P. Schmidt-Leukel, a.a.O., 176—182.

glückende Neue verschlossen. Diesen Prozeß hätte jenes Doppelgleichnis anstoßen können.

Eine entsprechende Verbindung dieser Aspekte im Gleichnisgebrauch Jesu liegt in den »Kontrastgeheimnissen«, z.B. dem Gleichnis vom Senfkorn und dem vom Sauerteig, vor⁴¹. In ihnen werden die mit der Messiasidee verbundenen Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu, die Zweifel und Kritik an seinem Sendungsanspruch implizierten, drastisch zurückgewiesen⁴². Nach Joachim Jeremias vermitteln sie die Botschaft, daß die Herrlichkeit Gottes im Gewand des Kleinen und Unscheinbaren erscheint. »Im Allerkleinsten ist das Allergrößte schon wirksam ... Diese Verborgenheit der Basileia will geglaubt werden in einer Welt, die davon noch nichts erkennt⁴³.« Das Novum, die Königsherrschaft Gottes, provoziert in seiner Erscheinungsweise, der Person Jesu selbst, die geltenden Vorstellungen vom Auftreten des Messias und rechtfertigt so um ein Weiteres, ihm das Prädikat des »Unerwarteten« zuzusprechen. Wiederum dient die Gleichnisrede Jesu nicht der Verdeutlichung dieses Widerspruchs, sondern fördert ihn erst vollends zu Tage. Die in ihr enthaltene Behauptung, daß das Reich Gottes gerade so unscheinbar anbreche, wie das Wirken Jesu erscheine, unterstellt dem Hörer Blindheit für das Handeln Gottes. Die gleiche Tendenz enthält das angesichts der Ablehnung Jesu und seiner Jünger gesprochene Wort: »Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast ... Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will« (Mt 11,25 ff.). Die Blindheit derer, die Jesus ablehnen, besteht darin, daß sie das Außergewöhnliche seiner Person und seines Handelns nicht erkennen. Das Gleichnis, das den Hörer darauf hinweist, erhebt gerade dadurch diesen Anspruch erneut und verschärft. Neben vielen anderen Beispielen wird dies besonders deutlich an der Inanspruchnahme des alttestamentlichen Bildwortes durch Jesus: »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden« (Mk 12,10).

Die Differenz zwischen dem Erzähler der Gleichnisrede und dem Hörer artikuliert sich im zu verkündenden Novum und dem neben seinem befreiend beglückenden immer auch provokativem Aspekt desselben. Als solche markiert diese Differenz im *Vollzug* der Gleichnisrede aber auch den aktiven *Bezug* zwischen Erzähler und Hörer. Durch den Gebrauch des Gleichnisses bezieht der Erzähler seinen Anspruch unmittelbar auf sein Gegenüber, und die genannten Charakteristika der Botschaft werden so zu den Modalitäten dieser Beziehung selbst.

⁴¹ Mk 4,30—32 und Parallelen; Mt 13,33 / Lk 13,20f.

⁴² Vgl. J. Jeremias, a.a.O., 148: »Wie anders waren die Anfänge der von Jesus verkündeten Heilszeit als das, was man sich unter dieser vorstellte! Diese armselige Schar, zu der so viele übel beleumdete Gestalten gehörten, sollte die hochzeitliche Heilsgemeinde Gottes sein?«

⁴³ J. Jeremias, a.a.O., 152.

4. Das Betreiben der Wahrheit

Im Anschluß an die bislang festgestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Gebrauch der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus, läßt sich nun die Frage nach dem spezifischen Wahrheitscharakter des Gleichnisses und der von ihm vermittelten »religiösen Wahrheit« stellen.

Befragt man die Evangelien nach Aussagen über die Wahrheit, so fällt zunächst auf, daß der Begriff »wahr« in den synoptischen Evangelien nur an einer einzigen Stelle im Hinblick auf das Reden Jesu vorkommt. Dies ist Mt 22,16, und bezeichnenderweise sind es dort Heuchler, die sagen: »Meister, wir wissen, daß du immer die Wahrheit sagst und wirklich den Weg Gottes lehrst ...« Daraufhin stellen diese die Fangfrage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen. Jesus schließt seine berühmte Antwort mit dem Satz: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Seine Antwort zielt auf die personale Hingabe des Menschen an Gott, und so wirft diese Stelle ein Schlaglicht darauf, daß »Wahrheit« im Christentum etwas mit einer Beziehung, der Beziehung zu Jesus, zu tun hat.

Ein Gleichnis, das die Verkündigung Jesu selbst zum Gegenstand hat, ist das Sämanngleichnis in Mk 4,1—9. Zwar ist es inzwischen nahezu unbestritten, daß die in Mk 4,13—20 gebotene Auslegung sekundär ist, doch muß dies, wie Joachim Gnilka gezeigt hat⁴⁴, nicht unbedingt bedeuten, daß die Aussage in Mk 4,14: »Der Sämann sät das Wort«, in die falsche Richtung geht. Diese Verzahnung »legt vielmehr die Vermutung nahe, daß schon das Gleichnis eine Aussage über das Wort Jesu machen wollte⁴⁵«. Seine Pointe lautet nach Gnilka: »Trotz zahlreicher Ablehnung hat meine Verkündigung Erfolg, wie sich beim Offenbarwerden der Königsherrschaft Gottes herausstellen wird⁴⁶.«

So gesehen betont dieses Gleichnis vor allem die *Wirksamkeit* der Verkündigung Jesu. Das Bild von der sich gegen vielfache Hindernisse durchsetzenden Aussaat, die schließlich zur Ernte führt, kennzeichnet die Verkündigung Jesu als eine Sprachhandlung, nicht im Sinne mechanistischer Agitation, wohl aber eines sich aus der Kraft des lebensspendenden Vaters durchsetzenden Dynamismus (daher das durchaus angemessene Bild des Wachstums, das den Kontrast des Gleichnisses trägt).

Daß diese Aussage in der Form eines Gleichnisses erscheint, reiht sie wiederum in die bereits festgestellte Charakteristik der Gleichnisrede ein, so daß auch die Rede vom Wort zum Wort selber wird und den Anspruch Jesu — hier in seiner eschatologischen Zuversicht — betreibt, den Hörer bewegend, trotz aller Widerstände vertrauend an ihr zu partizipieren.

Im Unterschied zu den Synoptikern ist im Johannes-Evangelium sehr häufig von »Wahrheit« die Rede. Damit stellt sich das Problem, ob Johannes mit Einführung des Wahrheitsbegriffs *Anderes sagt* als die Synoptiker, oder ob er es im Wesentli-

⁴⁴ Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, a.a.O., 161.

⁴⁵ dass.

⁴⁶ dass.

chen nur *anders sagt*⁴⁷. Nach Yu Ibuki ist im Johannesevangelium »das Geschehen der Wahrheit ... als Wortgeschehen zu verstehen ... Das Wortgeschehen umfaßt nicht nur die Werke Jesu, sondern seine gesamte Offenbarung, die mit der Menschwerdung beginnt und sich in der Verherrlichung vollendet ... Jesus Christus offenbart aber nicht nur die Wahrheit, sondern er selbst ist die Wahrheit⁴⁸.« Die synoptische Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes in Person und Wirken Jesu hat ihr Pendant in dem konsequent personal gefaßten Wahrheitsbegriff des Johannes: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,16). »Wahrheit« im christlichen Sinn entspricht weniger dem Konzept einer »adaequatio rei et intellectus«, sondern eine lebendige Person — Jesus — ist die Wahrheit, und demzufolge ist derjenige »in der Wahrheit«, der in einer »adaequatio« mit Jesus, in vertrauender Hingabe an ihn, lebt.

Eine dramatische Gestalt hat dieses Konzept in der johanneischen Schilderung der Begegnung Jesu mit Pilatus gefunden. Jesus antwortet auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei, also auf die Frage nach der Wahrheit eines Sachverhaltes, der den gewohnten Denk- und Handlungskategorien des Pilatus entsprochen hätte, mit dem Hinweis auf die Wahrheit, die in der Beziehung zu ihm aufscheint: »Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme« (Joh 18,37). Pilatus antwortet: »Was ist Wahrheit?« Den Unterschied wohl merkend, konnte er doch zur religiösen Wahrheit nicht vordringen⁴⁹.

Auf die Gleichnisrede Jesu bezogen, heißt dies, daß sie nicht Wahrheit im Sinne einer sachbezogenen Information vermittelt, sondern den Hörer in den neuen Bezug zu Jesus einsetzen will. Eugen Biser erblickt in den Gleichnissen Jesu »eine Sprache ‚am Werk‘, die in informativer Hinsicht kaum etwas zu sagen hat, weil sie sich mit ihrer ganzen Energie darauf sammelt, das Denken und mehr noch den existentiellen Status des von ihr Angesprochenen zu ändern. Anders als die Sprache der Instruktion und Unterweisung geht sie nicht darauf aus, den Hörer über das Gottesreich und seine Rolle in ihm zu belehren, sondern ihm seinen Platz in dem von ihr eröffneten Lebensraum zuzuweisen. Weil Jesus davon ausgeht, daß das von ihm proklamierte Reich in seinem Wort bereits anbricht und, wie sein eigener, durchaus personal empfundener Ausdruck besagt, ‚kommt‘, zielt er in erster Linie darauf ab, den Hörer unter das Gesetz dieser Ankunft zu stellen. Mit seinen Gleichnissen *betreibt* er die Vergegenwärtigung des Gottesreiches und, im gleichen Atemzug damit, die sprachlich vermittelte Einbürgerung seiner Hörer in ihm⁵⁰.«

⁴⁷ Zur Diskussion vgl. *Josef Blinzler*, Johannes und die Synoptiker (Stuttgarter Bibelstudien 5), Stuttgart 1965. — In jüngerer Zeit hat O. Cullmann gegen E. Käsemann und L. Schottroff vertreten: »Das Christusbild ist nicht ein absolut anderes, aber es ist in ganz anderer Perspektive gesehen.« O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975, 13.

⁴⁸ Yu Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972, 355.

⁴⁹ Ernst Haenchen kommentiert diese Stelle: »Jesu Königtum besteht darin, daß er kam, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. In Jesus tritt (14,6) die ‚Wahrheit‘ leibhaftig vor die Menschen hin. Wer aus der Wahrheit ist, dem Reich der Wahrheit angehört, wem Gott jene neue Existenz geschenkt hat, der hört seine Stimme.« E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*. Hg. von U. Busse, Tübingen 1980, 536.

⁵⁰ E. Biser, *Religiöse Grundverständigung*, in: *Stimmen der Zeit* 193 (1975, 22. Hervorhebung von mir).

Folgt man diesem Urteil, so wird deutlich, warum es im Christentum zwar Gleichnisse über das Reich Gottes gibt, aber auch hier das Göttliche dadurch nicht seiner wesentlichen Unbegreiflichkeit und *Unvergleichlichkeit* beraubt wird — wollen doch die Gleichnisse nicht über das Reich Gottes informieren, sondern dieses im personalen Zu- und Anspruch ausbreiten.

Fragen wir nach dem Verständnis religiöser Wahrheit im Buddhismus, so stoßen wir auf zwei Gleichnisse, die vom Wahrheitscharakter der Verkündigung Buddhas handeln: das Pfeil- und das Floßgleichnis⁵¹. Beide weisen klar den nicht-informativen aber effektiven Charakter religiöser Wahrheit aus.

Mälunkya-putta, ein Mönch Buddhas, ist verärgert darüber, daß ihn Buddha bisher noch nicht darüber belehrt hat, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt ist, ob Leib und Seele ein und dasselbe oder Verschiedenes sind und ob ein Vollendeter nach dem Tode lebe oder nicht lebe. Die Fragen stehen stellvertretend für Kosmologie, metaphysische Anthropologie und philosophische Jenseits-spekulation. Mälunkya-putta beschließt, das Mönchsleben aufzugeben, falls er keine Antwort erhalte. Als er Buddha fragt, erzählt ihm dieser das bekannte Pfeilgleichnis: Ein Mensch, der von einem vergifteten Pfeil getroffen ist, wird, wenn ein kundiger Wundarzt zur Stelle ist, nicht sagen, er lasse sich den Pfeil nicht eher herausziehen, bis man ihm erklärt habe, wer genau den Pfeil abgeschossen, ob er Bogen oder Armbrust benutzt habe, aus welchem Material Sehne, Pfeil und Federn gefertigt sind, usw. Ebenso dienen die von Mälunkya-putta vorgebrachten Fragen nicht der Befreiung vom Leid und der Begründung des rechten Heilsweges. Darauf allein aber ziele die Absicht seiner Verkündigung, deren Inhalt Buddha daraufhin nochmals in der Form der Vier Edlen Wahrheiten nennt.

Buddha grenzt durch dieses Gleichnis das Verständnis der »Wahrheit« seiner Lehre vom philosophischen Wahrheitsverständnis seiner Zeitgenossen ab. In strukturell gleicher Weise wie im Gleichnis vom Aussätzigen und der Kohlengrube wird der gewöhnliche Wahrheitsbegriff der korrekten Wiedergabe eines Sachverhaltes (hier: philosophischen Sachverhaltes) abgelehnt, zugunsten einer Wahrheit, nach der das »wahr« ist, was dem Menschen zum Heil dient. Das Gleichnis hatte Erfolg, Mälunkya-putta verblieb im Orden.

In die gleiche Richtung geht der Tenor des Floßgleichnisses. Ein Mann, der sich, um über einen breiten Strom überzusetzen, aus Schilf und Ästen ein Floß gebaut hat, wird dies am anderen Ufer liegen lassen und nicht als hinderliche Last auf seiner weiteren Wanderung mit sich herumtragen. So verfolgt auch Buddhas Lehre, die er mit dem Floß vergleicht, einzig den Zweck der Befreiung vom Leid. Sie ist keine Wahrheit, deren Besitz um ihrer selbst willen erstrebenswert wäre. Man würde die Lehre völlig mißverstehen, wollte man an sie den Maßstab objektiver Wahrheit anlegen, die in ihrer Stimmigkeit unabhängig von der existentiellen Verfassung des Menschen ist. Die Wahrheit der Verkündigung Buddhas lebt aus der angezielten

⁵¹ Das Pfeilgleichnis findet sich in Majjhima-Nikāya 63 (Mälunkya-sutta), PTS, MLS, Vol. II, London 1970, 97—101; das Floßgleichnis in Majjhima-Nikāya 22 (Alagaddūpamasutta), PTS, MLS, Vol. I, 173 f.

Existenzänderung des Angesprochenen und bezieht sich allein auf diese. Sie verursacht im geistlichen Sinn Leben und Tod. In Anguttara-Nikāya IV,111 sagt Buddha, daß es der Tötung eines Menschen gleichkomme, wenn er nicht mehr zu ihm spreche, und in Dīgha-Nikāya 27,9, daß seine Jünger sich mit Recht als die bezeichnen könnten, die »aus dem Munde des Erhabenen geboren« und »aus seiner Lehre gezeugt« seien⁵².

Dieses urbuddhistische Wahrheitskonzept ermöglichte, daß der Mahāyāna-Buddhismus seine Lehre von der »doppelten Wahrheit« und dem »geschickten Mittel« entfalten konnte. Die »doppelte Wahrheit« besagt, daß je nach dem spirituellen Zustand des Menschen ganz unterschiedliche Aussagen für ihn angemessen, heilsam, das geistliche Leben fördernd und daher im religiösen Sinne »wahr« sein können. Ein Gleichnis des mahāyānistischen Lotus-Sutra (Saddharma-Puṇḍarīka, III) erzählt von einem Vater, der seine Kinder nur dadurch aus einem brennenden Haus herauslocken konnte, daß er ihnen zurief, draußen stünden drei verschiedene prächtige Gespanne für sie. Als sie herauskommen, sehen sie jedoch, daß es drei gleiche Gespanne sind. Das Lotus-Sutra bezieht dies auf die verschiedenen buddhistischen Heilslehren, die angesichts der letzten und einzigen Unaussprechlichkeit des Heilszieles eben nur relativ wahr sind, d.h. den Angesprochenen aus seiner Leidenssituation herausrufen, um ihn auf den Weg zum Heilsziel zu bringen. Die richtige Wahl, das Wissen um die dem geistlichen Zustand des Angesprochenen angemessenste Art der Verkündigung, gilt als die Weisheit des »geschickten Mittels« (upāyakauśalya). Nicht um die Heiligung der Lüge handelt es sich hier, wie die Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts meinten, als sie dieser Konzeption zum ersten Mal begegneten, sondern um die Überzeugung, daß spirituelles Wachstum einen Weg durchläuft, dem religiöse Wahrheit entsprechend flexibel, vor allem aber individuell und personal entgegenkommen muß.

Von dieser Eigenart der Verkündigungsweise Buddhas handelt das Abhaya-rajakumārasutta⁵³. Er sagt dort von sich, daß er Worte, die wahr seien und anderen gefallen, dennoch nicht spreche, wenn sie unpassend⁵⁴ seien. »... doch kennt der Vollendete Worte, von denen er weiß, daß sie wahr und echt und heilsam und den anderen unlieb und unangenehm sind, und mag da der Vollendete die Zeit ermessen, solche Worte zu reden⁵⁵.« Die Priorität des Angemessenen, des Heilsamen, in dieser Gegenüberstellung unterstreicht Buddha wiederum durch ein Gleichnis. Er greife, wenn nötig, auch zu mißliebigen Worten, wie man bei einem Kind, das einen Stein verschluckt habe, aus Mitleid unangenehme Methoden anwenden müssen, um den Stein herauszuholen. Ganz spontan gehe er im Gespräch auf die ihm jeweils gestellten Fragen in der angemessenen Weise ein⁵⁶.

⁵² R.O. Franke, Dīghanikāya, Göttingen 1913, 276.

⁵³ Majjhima-Nikāya 58, PTS, MLS, Vol. II, London 1970, 62f.

⁵⁴ I.B. Horner übersetzt in der PTS Ausgabe treffend: »not connected with the goal«, S. 62.

⁵⁵ Übersetzung nach K.E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. I, Zürich, Wien 1956, 428.

⁵⁶ Vgl. E. Frauwallner, a.a.O., 152: »... zu den hervorragendsten Eigenschaften des Buddha gehörte gerade seine wunderbare Geschicklichkeit, die Darlegung der Lehre den jeweiligen Hörern anzupassen und sie von der richtigen Seite zu packen. Es ist die Fähigkeit, den richtigen Weg zu finden (upāyakauśalyam),

Im Gleichnisgebrauch Buddhas und Jesu wird eine Wahrheit betrieben, der es nicht um die Entsprechung von Intellekt und neutralem Sachverhalt geht, sondern um eine persönliche Botschaft, die sich an ihrem Beitrag zum Heil des Menschen bemißt. Sie ist *effektiv*, da sie unmittelbar einen auf das Heil bezogenen Prozeß einleitet, und *personal*, da dieser Prozeß immer auf den konkret Angesprochenen bezogen ist. Im Buddhismus steht am Anfang dieses Prozesses ein neues Verhältnis des Menschen zu sich selbst, im Christentum ein neues Verhältnis zur Person Jesu. Im Christentum hat dieses jedoch seine Konsequenzen ebeno in einem veränderten Selbstbezug, wie im Buddhismus eine veränderte Einstellung zu Buddha folgt. So bereitet es dem Buddhismus keine Schwierigkeiten, seine Frömmigkeit in der Erklärung der »Zuflucht zu Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde« zu artikulieren und dennoch der obersten Maxime des Vermächnisses Buddhas zu folgen: »Seid euch selbst Zuflucht, habt keine andere Zuflucht!« (Dīgha-Nikāya XVI 2,26). In umgekehrtem Gefälle vermochte das Christentum konkrete Selbstlosigkeit insofern als einen Wert anzusehen, als sie von der Liebe zum Reich Gottes her motiviert ist.

Dies soll keineswegs heißen, etwas objektiv Falsches könne *als solches* religiös wahr sein, sondern daß religiöse Wahrheit einen anderen Blickwinkel hat als Objekt-bezogene Wahrheit, weil sie es prinzipiell nicht darauf anlegt, »objektive« Aussagen zu treffen, vielmehr höchst »subjektive«, i.S. der konkreten Subjekt-Bezogenheit, und auch nicht »neutral« sein will, sondern dezidiert das Heil des Angesprochenen im Auge hat.

5. Die Koinzidenz im Gleichnis

Unsere letzte Frage, warum gerade die Gleichnisrede ein offensichtlich so ausgezeichnetes Instrument religiöser Wahrheitsvermittlung ist, wie es die Häufigkeit ihres Vorkommens im Bereich religiösen Sprechens nahelegt, läßt sich nach dem bislang Festgestellten, durch den Aufweis der *Koinzidenz* der Struktur des Gleichnisgebrauchs und der im Gleichnis aufscheinenden Eigenart religiöser Wahrheit klären.

Gleichnissen eignet ein narrativer Zug. In ihnen werden Geschichten erzählt, die den Hörer unmittelbar ansprechen⁵⁷. Im Unterschied zu der eine Lehre Punkt für Punkt verschlüsselt wiedergebenden Allegorie, erhält der Skopus der Gleichniserzählung seinen Bezug erst aus den konkreten Umständen, unter denen das Gleichnis erzählt wird. So entspricht das Gleichnis dem personalen Charakter religiöser Wahrheit, da im Sprechakt der Gleichnisrede nicht allgemein gültige Sätze vermit-

welche noch die Texte der späten Zeit so sehr an ihm rühmen. Und diese Fähigkeit können wir noch heute in den Erzählungen der alten buddhistischen Lehrtexte bewundern.« — Anders G. Mensching, der diese Eigenschaft nur bei Jesus zu erblicken vermag. Vgl. G. Mensching, Buddha und Christus, Stuttgart 1978, 96ff.

⁵⁷ Siehe auch: Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1971: »Alle Gleichnisse wollen letztlich *als Geschichten erzählt* werden!« (23) und: »Wir haben noch sehr viel grundsätzlicher und umfassender zu sagen, daß das Gleichnis, und zwar von Haus aus, *adressiert* ist; daß es *Anrede an den Hörer* ist.« (31).

telt werden, sondern ein Mensch einen konkret Angesprochenen mittels der erzählten Geschichte in eine Situation bringt, in der seine Reaktion den Rahmen der Gleichniserzählung verläßt, sich aber im einmaligen Raum dieses Gesprächs ereignet. Der der Gleichniserzählung eigentlichste Ort liegt daher in der direkten mündlichen Kommunikation zweier Menschen.

Die Wahrheit der Gleichniserzählung selber ist »relativ«. Sie ist immer eine *bezogene* Wahrheit und entspricht daher dem relationalen, nicht-objektiven Charakter religiöser Wahrheit. Dies wird besonders deutlich, wo, wie gezeigt, die Metareflexion über die Verkündigung die Form des Gleichnisses annimmt und dadurch selbst Verkündigung bleibt. Diese Bezogenheit gilt in doppelter Hinsicht: Zum einen handelt es sich um die Bezogenheit auf die äußeren Umstände der Gleichnisrede. Nie ist das Gleichnis schlechthin wahr, sondern nur im Hinblick auf den außerhalb seiner selbst liegenden Bezug. Daher ist es nie losgelöst von seinem Kontext verstehbar. Zum anderen bezieht das Gleichnis die verkündete Botschaft auf den Verständnishorizont des Angesprochenen. Will dieser das Gleichnis verstehen, ist er gezwungen, jenen Bezug nachzuvollziehen. So kann das Gleichnis den Hörer in einen Konflikt bringen, der ihn zur Stellungnahme nötigt. Insofern ist die Bezogenheit effektiv und entspricht dem effektiven Zug von Heilsvermittlung. Von der Lehre Buddhas heißt es, sie sei verkündet, »daß sie wirke hier im Leben, nicht erst jenseits⁵⁸«, und dem Wort Jesu, es sei ein scharfes Schwert, das die Regungen und Gedanken des Herzens richte (Hebr 4,12). Gegenüber religiöser Wahrheit kann es, genauso wie gegenüber einer Gleichniserzählung, keine neutrale Kenntnisnahme geben, und eine scheinbar neutrale Reaktion ist aus der Sicht religiöser Wahrheit eine Ablehnung⁵⁹.

Diese personale Bezogenheit der Gleichnisrede erlaubt es, von einer echten Koinzidenz des Mediums und der Botschaft zu sprechen. Durch sie vermag das Gleichnis das »unerwartet Neue« der Botschaft auf dem Hintergrund des herkömmlichen Verstehenshorizontes umfassend ins Spiel zu bringen. Es knüpft an ihn in einer Weise an, die die anvisierten Kategorien durchbricht und den Hörer spontan, persönlich und unmittelbar mit der neuen Wirklichkeit in einen ersten Kontakt bringt. Der gewichtige Unterschied, daß bei Jesus dieses »Neue« primär in der neuartigen Beziehung zu ihm selbst anbricht und bei Buddha primär im neuen Selbstverhältnis des Hörers, muß nicht zwangsläufig bedeuten, die Möglichkeit eines Brückenschlages zu verwerfen; denn in den Konsequenzen der jeweiligen Neuorientierung können

⁵⁸ Hier nach Majjhima-Nikāya 7, übersetzt bei K. Schmidt, a.a.O., 30. — Zu den verschiedenen Übersetzungsvarianten dieser Standardformel siehe R. O. Franke, a.a.O., 196f. Anm. 3. — Vgl. auch *Nyanaponika (Hg.)*, Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung, Bd. II, Freiburg i.Br. 1984, 59: »Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre, klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend ...« (Anguttara-Nikāya IV, 52).

⁵⁹ So auch E. Linnemann, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen 1975, 39: »Er muß sich entscheiden, ja er hat es schon getan in eben dem Augenblick des Hörens. Das gilt selbst dann, wenn diese Entscheidung ihm gar nicht bewußt geworden ist, weil er bei seiner bisherigen Einstellung verharret. Er hat sich durch dieses Verharren in aktiven Gegensatz gesetzt zu jenem Wahrheitsmoment, das ihm das Gleichnis entgegenhält. Folgt der Hörer aber dem Ruf der Wahrheit, der ihm in dem Gleichnis entgegentritt, dann setzt er sich in Gegensatz zu dem, was bisher die Wahrheit seiner Existenz gewesen ist.«

sich Buddhisten und Christen sehr nahe kommen, und es wird eine der weiteren Aufgaben des christlich-buddhistischen Dialogs sein, zu prüfen, was dies für die Botschaften selbst bedeutet.

Wenn es stimmt, daß man bei der Gleichnisrede wirklich in der genannten Weise von einer Koinzidenz ihrer Struktur und Botschaft sprechen kann, dann ist die Gleichnisrede ein *Musterstück* religiösen Sprechens. Die Lebendigkeit religiöser Bewegungen müßte sich über ihre Stifter hinaus auch daran erkennen lassen, ob noch Gleichnisse erzählt werden, ja neue Gleichnisse entstehen. In der Tat kennt die Religionsgeschichte immer wieder solche Epochen, in denen plötzlich gleichnisartige Geschichten und Anekdoten erzählt werden, die die religiöse Wahrheit neu und lebendig vermitteln. Hier braucht nur an die Heiligenlegenden, die Anekdoten der Zen-Meister oder die Erzählungen der Chassidim erinnert zu werden. Lassen sich aus diesen Überlegungen aber auch Kriterien für die Kraft oder Kraftlosigkeit religiöser Rede in unserer Zeit gewinnen, in der der Verfall religiöser Sprache so häufig beklagt wird? Vermögen wir auch heute noch die religiöse Wahrheit in neuen Erzählungen im unentfremdeten Dialog wirksam werden zu lassen, oder haben wir uns damit abgefunden, sie unter trockenen, verobjektivierenden und allgemeinen Sätzen zu ersticken? Nicht nur medienkritisch ist die Stoßrichtung dieser Fragen — wo sind sie, die in ihrer persönlichen Erfahrung Heil empfangen und darin nicht den Bezug zur Welt verloren haben, sondern ihn provokativ und befreiend zu stiften vermögen, die säen, Flöße bauen und Giftpfeile herausreißen?