

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 62 (2008)

Heft: 1

Artikel: Reflexion religiöser Differenz und die Darstellung des "Anderen" im buddhistischen Lehrgespräch : ein Arbeitsbericht

Autor: Widmer, Caroline

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147781>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

REFLEXION RELIGIÖSER DIFFERENZ UND DIE DARSTELLUNG DES “ANDEREN” IM BUDDHISTISCHEN LEHRGESPRÄCH EIN ARBEITSBERICHT¹

Caroline Widmer, Zürich

Abstract

The present paper is part of a study that aims at defining more closely the relationship between early Buddhism and its religious environment. Particular attention will be brought to the analysis of Buddha Gotamas narrative teaching debates as transmitted in the Pali Canon and the question of the literary construction of the non-buddhist opponent during a dialogue. The systematical investigation of how this “other” is depicted on the question of inner-buddhist interpretation of religious difference and should lead to a better understanding of the strongly schematized literary structures of the canonical texts.

Einleitung

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem frühen Buddhismus hat in der Indologie und in der Religionswissenschaft eine lange Tradition. Besonderes Interesse im deutsch- und englischsprachigen Raum galt seit jeher dem Pāli-Kanon, seiner Veröffentlichung und Übersetzung. Die daran anschliessenden Untersuchungen konzentrierten sich vor allem auf die Erschliessung der buddhistischen Lehre und Dogmatik und weiterer historischer Daten, die für die Geschichtsforschung Indiens von Bedeutung sind. In den letzten Jahren kon-

1 Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag an der 5. Nachwuchstagung der Schweizerischen Asiengesellschaft und der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen vom 8. Juni 2007 und gibt Auskunft über ein laufendes Dissertationsprojekt am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich, unter der Leitung von Prof. Dr. Ch. Uehlinger und Prof. Dr. P. Schreiner.

zentrierte sich der Grossteil der Buddhismus-Studien dann jedoch vor allem auf den chinesischen und tibetischen Bereich.²

Ziel dieses Aufsatzes ist es, Einblick in ein laufendes Dissertationsprojekt zu gewähren, das sich thematisch zwischen zwei Disziplinen bewegt, nämlich der Indologie und der Religionswissenschaft, um so eine religionswissenschaftliche Fragestellung mit philologischen und schliesslich diskursanalytisch beeinflussten Methoden anhand von Texten des Pāli-Kanons zu bearbeiten. Dazu werden neben der eigentlichen Projektvorstellung auch der aktuelle Forschungszusammenhang und ein Textbeispiel präsentiert. Abgeschlossen wird der Aufsatz schliesslich mit einigen vorläufigen Schlussfolgerungen.

1 Projektvorstellung

1.1 *Thema und Fragestellung*

Thema der Dissertation ist die religiöse Abgrenzung des frühen Buddhismus gegenüber seinem religiösen Umfeld. Im Zentrum steht die Analyse der narrativen Lehrgespräche des Buddha Gotama, wie sie im Pāli-Kanon überliefert sind, und die Frage nach der literarischen Konstruktion des nicht-buddhistischen Gegenübers in der Situation des Dialogs.

Viele der kanonischen Texte im Theravāda-Buddhismus sind in der Form einer Wiedergabe von Gesprächen mit Buddha Gotama gehalten. Gesprächspartner sind nicht ausschliesslich dessen Anhänger und Ordensmitglieder; auffallend oft erscheinen Berichte über Debatten mit Anhängern anderer Schulen und Lehrmeinungen. Seit langem erkennt die indologische Forschung diese Texte als historisch wichtige Hinweise auf das religiöse Umfeld, in dem sich Buddha Gotama und seine Anhängerschaft bewegten. Noch vor ihrer historischen Auswertung müssen sie jedoch als literarische Dokumente buddhistischer Selbstdarstellung gesehen werden. Die literarische Konstruktion eines religiösen Kontrahenten ist im Rahmen des eigenen Kanons wichtiger Bestandteil der eigenen Lehrpräsentation.

2 Zur Forschungsgeschichte zum (frühen) Buddhismus s. JONG, 1974; BECHERT / VON SIMSON, 1993:115–124; VON HINÜBER, 1996; MYLIUS, 2000. Zu Stellung und Inhalt des Buddhismus in der akademischen Ausbildung an westlichen Universitäten s. FREIBERGER, 2004.

1.2 Ziele

Das Gesamtprojekt verfolgt folgende Forschungsziele:

1. Auf der Ebene der Quellen steht das Verständnis der narrativen Strukturen des Pāli-Kanons sowohl am Anfang als auch im Zentrum der Fragestellung. Es gilt, unterschiedliche Erzählstrategien und Erzählmuster, wie sie innerhalb eines Einzeltextes (Sutta) zu finden sind, aber auch mehrere Einzeltexte miteinander verbinden, aufzudecken, zu analysieren und zu interpretieren.
2. Die systematische Betrachtung der literarischen Darstellung des religiös “Anderen” im Pāli-Kanon gibt Einblick in das frühbuddhistische Selbstverständnis und das Verhältnis zu seinem religiösen Umfeld. Beide Aspekte sind typischerweise nicht statisch und können deshalb nur durch eine differenzierte Wahrnehmung aufgearbeitet werden, die eine Homogenisierung durch pauschale, totalisierende Erklärungsmodelle zu vermeiden sucht. Im Kontext der indischen Religionsgeschichte wurde der gegenseitige Umgang zwischen einzelnen religiösen Gruppen immer wieder mit Konzepten wie Toleranz, Indifferenz und Inklusivismus beschrieben. Obwohl diese Konzepte bis heute prägend sind, benötigen sie im Hinblick auf die Quellen dringend einer kritischen Reflexion.
3. Die Darstellung Andersdenkender ist in einem Umfeld, das stark von gegenseitiger Konkurrenz geprägt ist, in erster Linie als Teil einer Abgrenzungsstrategie zu deuten. Die Abgrenzung gründet auf einem gruppenspezifischen Selbstbild bzw. Selbstdefinition und zielt auf einen sozialen Prozess der Entstehung eines neuen religiösen Systems. Anhand der Quellen des frühen Buddhismus sollen die internen Deutungsmuster einer solchen Entstehung im Prozess der Ausdifferenzierung exemplarisch herausgearbeitet werden.

1.3 Zugang und Methodik des Projekts

Dem vorliegenden Projekt liegen schriftlich vorliegende Quellen zugrunde. Als erster und wichtigster Schritt ist deshalb eine eingehende Textanalyse vorzunehmen. Die Forschungsfrage, wie im Pāli-Kanon der religiös Andere dargestellt wird, soll anhand einer Untersuchung der literarischen Figuren, die nicht Buddhas Anhänger sind, und deren narratologischer Funktion in Dialogtexten konkretisiert werden.

Die Form des Dialogs findet sich vor allem in den längeren, narrativen Texten des frühbuddhistischen Kanons.³ Hauptakteur ist meist die Person Buddha Gotamas, der Gesprächspartner einer seiner Anhänger oder, wie in den weitaus meisten Texten, jemand, der einer anderen Lehre oder zumindest nicht explizit der buddhistischen Lehre anhängt.⁴ Vor allem weil die Fragen der Textgeschichte des Kanons noch längst nicht geklärt sind, ist es zu spekulativ, die Aussagen der Texte als direkte historische Informationen zu interpretieren – selbst wenn wir annehmen wollten, dass die überlieferten Gespräche auf realhistorischen Vorgaben basieren und die Texte selbst diesen Anspruch zu vertreten scheinen. Innerhalb der erzähltechnisch äusserst kunstvoll gestalteten Texte verweist diese Konstellation vielmehr auf eine ganz bestimmte Art der Lehrvermittlung und somit auf eine bestimmte narratologische Funktion der einzelnen Akteure. Diese muss in einem ersten Schritt mit einer literaturwissenschaftlich begründeten Textanalyse aufgedeckt werden. Eine erste Quellensichtung erweckt die Vermutung, dass sich die späteren Ergebnisse dieser Textanalyse in Form von verschiedenen “Typen” literarischer Funktion zusammenfassen lassen, um so übergreifende Analysekategorien zu entwickeln. Anstatt den Text auf seinen realhistorischen Wert hin zu prüfen, versteht dieser konstruktivistische Zugang die Quellen also zunächst literarisch und als innerbuddhistischen Diskurs über Andersartigkeit und Abgrenzung des eigenen religiösen Denkens und Handelns. Verschiedene Typen der Charakterisierung literarischer Figuren und ihrer narrativen Funktion können so als innerbuddhistische Handlungs- und Vorstellungsmodelle interpretiert werden.

2 Forschungszusammenhang

Der Forschungszusammenhang für das Projekt setzt sich aus folgenden drei Themenfeldern zusammen: 1. die Quellen und ihre literarische Form, 2. die Religionsgeschichte des frühen Buddhismus und 3. die systematische Einordnung dieser Ergebnisse im Hinblick auf eine Theorie der Abgrenzung und Ausdiffe-

3 Die meisten solcher Einzeltexte finden sich in den Büchern des *Dīgha-Nikāya* (DN) und des *Majjhima-Nikāya* (MN), weshalb das Hauptaugenmerk der Arbeit auf diesen beiden Sammlungen liegt und andere Texte nur flankierend miteinfließen können. Von insgesamt 186 unterschiedlich langen Suttas wird rund ein Drittel untersucht werden.

4 Das Beispiel im Abschnitt 3 wird zeigen, dass es nicht in jedem Text ganz einfach ist, die Kriterien ausfindig zu machen, welche einen “Nicht-Buddhisten” identifizieren.

renzierung religiöser Systeme. Während in den ersten beiden Punkten in erster Linie indologische Fachliteratur rezipiert und diskutiert wird, kommt im letzten Teil vor allem das systematische Interesse der Religionswissenschaft und die in diesem Kontext spezifisch formulierte Fragestellung zum Zuge.

2.1 Die Quellen: Der Pāli-Kanon

Nach der buddhistischen Tradition wurde der Kanon kurz nach dem Tod des historischen Buddhas im 5. Jh. v. u. Z. zusammengeführt und bereits im 1. Jh. v. u. Z. beim sogenannten vierten buddhistischen “Konzil” (*saṅgīti*) auf Ceylon schriftlich niedergelegt. Bedeutend wichtiger als die schriftliche Tradition blieb lange Zeit die mündliche Überlieferung. Eine kontinuierliche Schrifttradition zeichnet sich erst im späten 15. Jh. u. Z. ab.

Dank dem frühen indologischen Interesse an den schriftlichen Quellen des Theravāda-Buddhismus liegt der gesamte Pāli-Kanon in edierter und meist auch mehrfach übersetzter Form vor. Die philologische Forschung hat sich darauf geeinigt, die Editionen der Pali Text Society (PTS) für ihre wissenschaftliche Betätigung zu verwenden.⁵ Die Editionen der PTS basieren auf Manuskripten aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Es handelt sich dabei um Kollationen verschiedener thailändischer, singhalesischer und burmesischer Handschriften, die sich zum Teil in der India Office Library in London befanden, meist aber aus dem Privatbesitz der Editoren stammten. Auch wenn in den Ausgaben der PTS die verschiedenen Lesarten der verwendeten Handschriften geboten werden, liegt eine kritische Ausgabe des gesamten Kanons bis heute nicht vor, was sich besonders im Hinblick auf die Rekonstruktion einer Textgeschichte problematisch auswirkt.

Bezüglich der Form und Gattung des Pāli-Kanons ist zu bemerken, dass es sich nicht um ein einheitlich gestaltetes Werk handelt, sondern um eine Sammlung teilweise sehr unterschiedlicher Einzeltexte. Die traditionelle Gliederung und innere Ordnung des Kanons beruht vor allem auf formal-inhaltlichen Kriterien.⁶ Bisher wurden in der indologischen Forschung kaum Versuche unternommen, die literarische Struktur der Theravāda-Literatur zu untersuchen.⁷

5 Grundsätzlich konnten sich die asiatischen Ausgaben – in Devanāgarī, der thailändischen, burmesischen oder singhalesischen Schrift – nicht durchsetzen. Zu den Editionen des Pāli-Kanons: VON HINÜBER, 1988.

6 Zum Aufbau und Inhalt des Pāli-Kanons: GEIGER, 1916; LAW, 1974; NORMAN, 1983; VON HINÜBER, 1996; RHYS DAVIDS, 1999.

7 Ansätze dazu kamen z. B. von OLDENBERG, 1917; MANNÉ, 1990; MANNÉ, 1992.

Auch wenn der Charakter der Texte des buddhistischen Kanons hinsichtlich Anonymität und Gewachsenheit demjenigen der übrigen altindischen Literatur sehr nahe steht, unterscheidet er sich in seiner strukturellen Beschaffenheit doch sehr stark von letzterer. Der Unterschied besteht nicht nur darin, dass die buddhistischen Texte hauptsächlich in Prosa überliefert wurden. Viele Formulierungen werden wie Formeln verwendet und tauchen an verschiedenen Stellen des Kanons immer wieder auf, weshalb schon lange vermutet wurde, dass sie eine wesentliche Funktion für die Memorisierung der Texte haben.⁸ Da sie im Vergleich zu den vedischen Texten ein literaturgeschichtliches Novum darstellen, sind allerdings noch viele Fragen bezüglich ihrer Herkunft offen und die Einordnung in die indische Literaturgeschichte schwierig.

2.2 *Das religionsgeschichtliche Interesse am frühen Buddhismus*

Neben dem frühen wissenschaftlichen Interesse an der Lehre Buddha Gotamas rückte bald nach Entdeckung der buddhistischen Quellen die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Kontext ihrer Entstehung ins Zentrum der Forschung. Buddhas Auftreten und die Entstehung des Buddhismus fällt in der indischen Geschichte in eine Umbruchszeit, der von den Historikern grosse Bedeutung zugewiesen wird.⁹ In der spätvedischen Periode, Mitte des 1. Jahrtausends v. u. Z., lassen sich archäologisch wie philologisch tief greifende Veränderungen sozio-ökonomischer, politischer und geistesgeschichtlicher Art feststellen. Für die Religionsgeschichte Indiens war in dieser Zeit das Auftreten freier Asketen von grosser Bedeutung. Die Asketen wandten sich von der damals vorherrschenden Opferritualistik und von der diese kontrollierenden Gesellschaftsschicht, den Brahmanen, ab und suchten nach Alternativen, die Welt und die Stellung des Menschen darin zu erklären. Diesen Kreisen von "religiösen Suchern" gehörte auch Buddha Gotama mit seinen Anhängern an. Diese Konstellation des Aufeinanderprallens von Tradition und der Entstehung von neuen, oppositionellen Konzepten führte die Forschung zu unterschiedlichen Erklärungsmodellen und Ansätzen, den Buddhismus bezüglich seines Verhältnisses zum religiösen Umfeld zu betrachten.

Oftmals wurde der Buddhismus als Bewegung beurteilt, deren Erscheinen primär auf *religiöser Opposition gegenüber der Tradition* beruhte. Im Zentrum dieser Sichtweise stehen abfällige Äusserungen Buddhas über die brahmanischen Lehren sowie über einzelne asketische Lehrer und Bewegungen und deren

8 Dazu: ALLON, 1997.

9 Zur Problematik der Datierung des historischen Buddhas s.: BECHERT, 1991–1997.

teilweise karikierend beschriebenen Praktiken und Ansichten¹⁰ Eine gegenläufige Tendenz verfolgt C. A. F. RHYS DAVIDS.¹¹ Sie sieht den *Buddhismus als kontinuierliche Fortführung der bestehenden Tradition*. Stellen im Kanon, in denen Buddha sehr spöttisch gegenüber Brahmanen auftritt, hält RHYS DAVIDS für spätere Hinzufügungen und Redaktionen.

Eine weitere Betrachtung des frühen Buddhismus in seinem Umfeld fragt weniger nach dem religiösen Kontext als nach seiner *Verortung in der altindischen Gesellschaft*. Als frühester Vertreter einer solchen soziologisch bzw. sozialgeschichtlich ausgerichteten Forschung ist Richard FICK¹² zu nennen. Der sozialen Funktion der frühen buddhistischen Bewegung versuchen Greg BAILEY und Ian MABBETT nachzugehen.¹³ Mit ihrer Interpretation des Buddhismus als Vermittler zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten geht auch eine Abweisung der Behauptung sozialreformerischer Kräfte des Gründers dieser Bewegung einher.

2.3 Systematische Annäherung

Forschungsansätze, die versuchen, den religionsgeschichtlichen Daten mit einem explizit systematischen Fragehorizont zu begegnen, sind im Bereich der Forschung zum frühen Buddhismus und seinem Umfeld bisher nicht in grosser Zahl vertreten. Ich möchte die bisher wichtigsten Forschungsansätze der Indologie und Religionswissenschaft im Folgenden in drei Kategorien unterteilen.

Die erste Kategorie bezieht sich auf *diachrone Betrachtungen des Buddhismus*. Das Interesse bei Richard GOMBRICHs Monographie¹⁴ liegt primär bei der Geschichte philosophischer Ideen und der Entwicklung einer buddhistischen Doktrin. GOMBRICHs Hauptthese findet sich am deutlichsten in folgendem Zitat fokussiert: "The dharma is the product of argument and debate, the debate going on in the oral culture of renouncers and brahmins (*samaṇa-brāhmaṇa*), as the

10 Als ältere Vertreter dieser Forschungstradition sind zu nennen OLDENBERG, 1906; von GLASENAPP, 1936. Ganz stark findet sich das Bild von Buddha als Reformator und Oppositionsführer in der neueren Publikation von MEISIG 1997; Vgl. auch ähnliche, aber weniger extreme Zugänge bei: GOMBRICH, 1997; BECHERT/BRONKHORST, 2000. Das Konzept einer eigenen, von der brahmanischen gesonderten Kultur im geografischen Entstehungs- und Entwicklungsraum des frühen Buddhismus ist v.a. zu finden bei: BRONKHORST, 2007.

11 RHYS DAVIDS, 2002; vgl. auch KRISHNAN, 2002.

12 FICK, 1897.

13 BAILEY/MABBETT, 2003.

14 GOMBRICH, 1996.

recurrent phase has it, in the upper Ganges plain in the fifth century BC.”¹⁵ Der Auseinandersetzung mit Vertretern anderer religiöser Lehren kommt bei diesem Ansatz eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Buddhismus zu.¹⁶

Ein in der Indologie seit längerem bekanntes Konzept ist das des “Inklusivismus”. Entwickelt wurde es von dem deutschen Indologen Paul HACKER. HACKER bezeichnet den *Inklusivismus als typisch indische Umgangsstrategie religiöser Gruppen* und zieht ihn als Erklärungsmodell für vielerlei Phänomene in der indischen Religionsgeschichte heran.¹⁷ Eines der Beispiele, die zur Erläuterung und Illustration des Konzepts dienen sollen, ist der Theravāda-Buddhismus. Ausschlaggebend scheint die Verwendung brahmanischer Begriffe im Pāli-Kanon, die hier jedoch umgedeutet werden.

Durch die *Perspektive des Vergleichs* besonders attraktiv scheint die Arbeit von Andreas GRÜNSCHLOSS “Der eigene und der fremde Glaube”¹⁸. Indem er verschiedene religiöse Traditionen nebeneinander betrachtet, versucht GRÜNSCHLOSS, eine Systematik der Begegnung zu entwickeln, die verschiedene Konzeptionen der Fremdwahrnehmung darzustellen vermag. GRÜNSCHLOSS entwirft ein durchaus komplexes Bild verschiedener Umgangsstrategien, die sich gegenseitig keineswegs ausschliessen.

15 GOMBRICH, 1996:13.

16 Vgl. auch BREKKE, 2002. Torkel BREKKE geht der Grundfrage nach, warum sich Menschen für den frühen Buddhismus entschieden hätten, und versucht, ihre religiösen Motivationen aufgrund eines sozial-psychologischen Ansatzes zu beleuchten. Dieser direkte Rückschluss von den Quellen auf die Geschichte hängt stark mit der Einschätzung der äusserst schwierigen, historischen Schichtung der einzelnen kanonischen Texte zusammen und ist deshalb nicht unumstritten.

17 Die Definition von Inklusivismus formuliert HACKER folgendermassen: “Inklusivismus bedeutet, dass man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, dass das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei.” (HACKER, 1983:11–28). Direkt an dieses Konzept anschliessend deutet Annemarie MERTENS Inklusivismus als sozialpsychologische Handlungsstrategie im Buddhismus: MERTENS, 2004; MERTENS, 2005.

18 GRÜNSCHLOSS, 1999.

3 Das Ratṭhapāla-Sutta (Majjhima-Nikāya 82)¹⁹: Ein Beispiel

Zur Illustration dieser theoretischen Erläuterungen soll an dieser Stelle ein kurzes Beispiel aus dem Majjhima-Nikāya, der Mittleren Sammlung der Lehrreden Buddhas, angefügt werden. Das Ratṭhapāla-Sutta scheint mir dazu besonders geeignet, weil es gleichzeitig auf einige Probleme verweist, die sich im Laufe der Arbeit mehrfach ergeben.

3.1 Inhalt

Das Sutta beginnt damit, dass Buddha auf seiner Wanderschaft in einen Ort namens Thullakoṭṭhita gelangt. Bewohner des Dorfes, denen der Ruf Buddha Gotamas bekannt ist, gehen zu ihm, um eine Lehrrede zu hören. Unter ihnen befindet sich auch der junge Ratṭhapāla, ein Sohn aus gutem Hause (*Ratṭhapālo kulaputto*), der nach dieser Begegnung in die Hauslosigkeit ziehen will. Buddha besteht auf der Erlaubnis seiner Eltern. Diese sind jedoch dagegen und können den Wunsch ihres Sohnes nicht nachvollziehen. Sie versuchen, ihn davon abzubringen. Die Geschichte entwickelt sich zu einer sehr emotionalen Auseinandersetzung zwischen Eltern und Sohn, der ihre Zustimmung nur erhält, indem seine Freunde sich als Vermittler einsetzen. Ratṭhapāla muss sich jedoch auf die Bedingung einlassen, später wieder zu Besuch ins Elternhaus zurückzukehren.²⁰ Ratṭhapāla geht zu Buddha zurück und wird in den Orden aufgenommen. Das Sutta berichtet nun, wie Ratṭhapāla die buddhistische Lehre in der Waldeinsamkeit verwirklicht und zum *arahat* wird, womit er aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ausgetreten ist. Daraufhin will er den Wunsch seiner Eltern erfüllen und kehrt mit Buddhas Erlaubnis an seinen früheren Wohnort zurück. Als sein Vater ihn auf seinem Bettelgang näherkommen sieht, erkennt er ihn nicht und beschimpft ihn aus Verbitterung über den Verlust seines einzigen Sohnes.²¹ Die Sklavin des Hauses erkennt Ratṭhapāla an seinen Händen, als sie ihm Essensreste in seine Bettelschale gibt, und meldet dies der Mutter, die so erfreut ist, dass

19 Als Textvorlage dient hier die Ausgabe der PTS, ed. by Robert CHALMERS: Majjhima-Nikāya. Vol. II, London: Oxford University Press, 1951, S. 54–74. Damit die in den Fussnoten zitierten Textstellen leichter zu identifizieren sind, ist zusätzlich zur Seitenzahl die Zeilennummer angegeben.

20 *Anuññāto si mātāpitūhi agārasmā anagāriyaṃ pabbajjāya, pabbajitena ca pana te mātāpitāro uddassetabbā ti* (S. 60, Z. 184–186).

21 *Imehi muṇḍakehi samaṇakehi amhākaṃ ekaputtako piyo manāpo pabbājito ti* (S. 61, Z. 231–233).

sie ihr die Freiheit verspricht und zum Vater eilt. Dieser geht nun zu Raṭṭhapāla und versucht, ihn ins Haus einzuladen mit den Worten, es sei schliesslich sein, also Raṭṭhapālas Zuhause.²² Raṭṭhapāla lehnt jedoch ab mit der Begründung, als Hausloser habe er kein Haus. Da er bereits gespiesen hat, einigt Raṭṭhapāla sich mit dem Vater darauf, am folgenden Tag zum Essen zu kommen und kehrt daraufhin in den Wald zurück. Der Vater nutzt die Zeit nicht nur dazu, das Essen vorzubereiten, sondern auch, seine Reichtümer zusammenzutragen und Raṭṭhapālas frühere Frauen dazu anzutreiben, sich herauszuputzen. Er hofft, damit seinen Sohn dazu zu bringen, wieder ins Elternhaus einzuziehen. Dies misslingt jedoch und nach dem Besuch, der als Desaster endet, ist die Spaltung zwischen der Familie und Raṭṭhapāla noch grösser als zuvor.

Anschliessend kommt es zu einer Begegnung zwischen Raṭṭhapāla und dem König Koravya, der einen Waldrundgang unterbricht, um ihn zu fragen, warum er in die Hauslosigkeit gezogen sei. Er kennt vier Gründe, die für gewöhnlich dazu führen, dass jemand seinen Status als Haushälter aufgibt.²³ Als er diese im Weiteren ausführlich darlegt, merkt er, dass diese vier Gründe nicht auf Raṭṭhapāla zutreffen können. In einem Lehrgespräch erklärt ihm Raṭṭhapāla, dass er von Buddha vier Lehrsätze gehört und gesehen habe und ihn dies veranlasst habe, in die Hauslosigkeit zu ziehen. Er erläutert ihm die vier Lehrsätze und beendet das Gespräch mit einem Lehrvers.

3.2 *Gliederung und Struktur*

Auf den ersten Blick teilt sich das Sutta in zwei Hauptteile: Der erste Teil handelt von dem Konflikt zwischen Raṭṭhapāla und seinen Eltern, während der zweite Teil die Begegnung zwischen Raṭṭhapāla und dem König Koravya schildert. Diese Trennung ergibt sich durch eine Vielzahl augenfälliger Unterschiede, sowohl auf der episodischen (Handlungsverlauf), als auch der formalen Ebene (Struktur). Zunächst ergibt sich in der zweiten Hälfte des Suttas eine neue Personenkonstellation, die ausführlich eingeleitet wird. Raṭṭhapāla ist immer noch Hauptperson des Geschehens, doch werden die übrigen Personen vollständig ausgetauscht. Weder die Eltern Raṭṭhapālas, noch seine Freunde oder die Sklavin des Hauses, nicht einmal Buddha tauchen im zweiten Teil noch auf, dafür erscheint der König Koravya mit seinem Diener. Und obwohl beide Teile in etwa

22 *Nanu, tāta Raṭṭhapāla, sakaṃ gehaṃ gantabban ti* (S. 62, Z. 257f).

23 *Cattār' imāni, bho Raṭṭhapāla, pārijuñṇāni yehi pārijuñṇehi samannāgatā idh' ekacce kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti* (S. 66, Z. 353).

gleich lang sind, unterscheiden sie sich hinsichtlich der erzählten Zeit sehr stark. In der ersten Hälfte erhält der Handlungsablauf durch einen ständigen Wechsel zwischen tatsächlicher Echtzeit-Erzählung und Zeitraffung einen sehr dynamischen narrativen Charakter. Es werden Dialoge in direkter Rede wiedergegeben, abgelöst von der Erzählerstimme, die einen nicht explizierten Zeitabschnitt zusammenfasst oder gar überspringt. Das Gespräch mit dem König Koravya dagegen ist als Dialog in direkter Rede wiedergegeben, in dem der Erzähler nach der Einleitung weitgehend ausgeschaltet ist.

Im ersten Teil ist für die Struktur vor allem der erzählte Handlungsablauf bestimmend. Er richtet sich aus episodischer Sicht danach aus, das Problem zu lösen, das sich Raṭṭhapāla stellt, nämlich, dass ihm die Eltern seinen Wunsch nicht erfüllen und ihm die Erlaubnis für den Ordenseintritt nur mit einer Bedingung verknüpft geben wollen. Ortswechsel spielen in diesem Teil eine grosse Rolle, inhaltliche Einheiten voneinander zu trennen, und bedeuten meist auch, dass neue Personen eingeführt werden. Je expliziter und ausführlicher diese Zäsur gestaltet ist, desto schärfer ist sie zu verstehen. So lassen sich drei weitere Abschnitte in der ersten Geschichte wiederfinden:

1. der erschwerte Ordenseintritt Raṭṭhapālas
2. die Verwirklichung der buddhistischen Lehre durch Raṭṭhapāla
3. der Besuch Raṭṭhapālas bei seinen Eltern

Im Hinblick auf die Gliederung fällt auf, wie stark die episodischen Einheiten formalisiert sind. D.h., dass zum Beispiel keine Begegnung, kein Gespräch stattfindet, ohne durch die immer gleich bleibende Formulierung der Lokalisierung und der Annäherung eingeleitet zu werden. Dies vereinfacht natürlich die Gliederung in Einheiten, da sie gerade durch die Wiederholung eine Scharnierfunktion übernehmen, durch die sich fast selbstverständlich Zäsuren ergeben und Einheiten zusammenfassen lassen.²⁴

Der zweite Teil des Suttas beinhaltet dagegen nur eine einzige Episode. Die schematisierte Struktur des Gesprächs wird durch rein formale Einheiten be-

24 Ein Beispiel: Ein wichtiger Bestandteil der Suttas ist die Lokalisierung des Geschehens, die sich ausnahmslos in jedem Sutta am Anfang, gleich nach der Eröffnungsformel *evam me sutam* wiederfindet. Bisher wurde dies meist im Kontext einer Historisierungsintention gedeutet. An unserem Beispiel, dem Raṭṭhapāla-Sutta, wird jedoch sehr gut deutlich, dass Lokalisierung im Zusammenhang mit Ortswechseln innerhalb eines Suttas wiederum inhaltliche Einheiten voneinander trennt und markiert. Je weniger explizit und ausführlich sie ausformuliert sind, desto enger sind diese Texteinheiten miteinander verbunden.

stimmt. Nach der Einleitung legt der König in vier genau gleich formulierten Sätzen sein Problem dar und stellt Raṭṭhapāla anschliessend seine Frage. Auch die Antwort Raṭṭhapālas ist geprägt von Wiederholungen der immer gleichen Formulierungen, wiederum immer an derselben Stelle unterbrochen von der Rückfrage des Königs sowie einer Gegenfrage Raṭṭhapālas, die der König auf immer dieselbe Art beantwortet. Tatsächlich lässt sich das Gespräch formal gliedern, ohne etwas über den Inhalt zu sagen, der sich hinter dieser Struktur verbirgt.²⁵

Wenn diese beiden Teile nun so unterschiedlich sind, stellt sich natürlich die Frage, ob und wie sie zusammenhängen. Es zeigt sich, dass eine Vielzahl von Verknüpfungen vorhanden sind und diese erneut auf verschiedenen literarischen Ebenen gleichzeitig spielen. Auf episodischer Ebene geschieht diese Verknüpfung sowohl lokal wie personal, aber auch indem auf das Geschehene Bezug genommen wird. Auf inhaltlicher Ebene wird über das gesamte Sutta an ein und demselben Thema festgehalten. Dieses wird auf der konkreten argumentativen Ebene durch Schlüsselbegriffe und logische Entwicklungen intellektuell und lehrspezifisch entfaltet.

3.3 Interpretation

Das Sutta ist durch eine Vielzahl von Kontrastierungen geprägt, doch gilt es als erstes, zu definieren, was oder wer in diesem Sutta als “religiös Anderer”, als Nicht-Buddhist verstanden werden kann. Am naheliegendsten ist es, von der Hauptperson Raṭṭhapāla und seiner sozialen Umgebung auszugehen. Er ist weder ein Brahmane, noch ein Asket, der einer anderen Lehre als der buddhistischen folgt, und entspricht somit auf den ersten Blick nicht dem von der Religionsgeschichte entworfenen Bild des religiösen Umfelds in der Zeit der frühen Buddhisten. Raṭṭhapāla ist lediglich *kulaputto*, Sohn aus gutem Haus, und sein Name²⁶ und die Beschreibung seines Elternhauses²⁷ lassen darauf schlies-

25 Gliederungselemente werden dabei vom Gesprächsverlauf festgelegt: Frage, Gegenfrage, Antwort, Illustration etc. Welche Rolle bei dieser Gestaltung der didaktischen Gespräche und Lehrreden die Logik und Mnemotechnik spielt, ist noch zu klären.

26 *Raṭṭhapāla* kann als Eigenname mit “Schützer des Volkes/Reiches” übersetzt werden. Die Namen des Vaters oder der Mutter werden im Quellentext nicht genannt. Namen im Pāli-Kanon sind oftmals sehr illustrativ mit der Person, die dargestellt wird, verbunden, was darauf hinweisen könnte, dass eventuell eher eine Typisierung im Vordergrund des Erzählten steht, als der tatsächliche Bericht über eine Person.

27 Die Aufforderung der Eltern an Raṭṭhapāla, Speisen, Getränke und Sinnesfreuden zu genießen, kann nur so verstanden werden, dass die Familie daran keinen Mangel gelitten hat.

sen, dass er aus einer gut situierten *khattiya*-Familie stammt. Dies deutet noch nicht zwangsläufig auf eine andere religiöse Orientierung. Die Identifizierung von *Ratṭhapālo kulaputto* und seiner Familie als Nicht-Buddhisten wird im Sutta durch zwei Faktoren bestimmt:

Als erstes steht auf episodischer Ebene ganz klar die Transformation des *Ratṭhapāla* im Zentrum. Er hört eine Lehrrede Buddhas und bemerkt, dass diese nur als Hausloser zu verwirklichen sei, woraufhin er diesen Status anstrebt und schliesslich erlangt. Dieser Wandel ist auch terminologisch deutlich gekennzeichnet: Aus *Ratṭhapālo kulaputto* wird der buddhistische Mönch *āyasmā Ratṭhapāla*²⁸. Mit dem Gang in die Hauslosigkeit ergibt sich für *Ratṭhapāla* in der Erzählung ein Wendepunkt, der aus seiner Vergangenheit mit undefiniertem Status ein “Davor” macht. Wenn *Ratṭhapāla* im Laufe der Geschichte neu in den Orden eintritt, kann er davor nicht bereits Mitglied gewesen sein. Zwar scheint er, wie viele andere Anwohner des Dorfes, Buddha bereits vor diesem Prozess zugeneigt, doch deutet die vollkommene Abwesenheit der Bezeichnung *upāsaka* (“Laienanhänger”) darauf hin, dass dies in diesem Sutta offensichtlich keine anwendbare Kategorie ist. Die Menge der Menschen, denen *Ratṭhapāla* angehört und die Buddha gegenüber gestellt ist, wird mit “Brahmanen und Haushälter”²⁹ bezeichnet. Sie durchläuft jedoch offensichtlich nicht denselben Prozess wie *Ratṭhapāla*, und bleibt somit im Status von *Ratṭhapālas* “Davor”, also nicht-buddhistisch.

Der zweite Faktor ist auf der inhaltlich-thematischen Ebene zu suchen. Betrachtet man noch einmal den episodischen Verlauf des Suttas, besteht das Hauptproblem des Geschehens darin, dass ein junger Mann gegen den Willen seiner Eltern in den buddhistischen Orden eintreten will, mit der Folge, dass die

Auch wenn später im Sutta berichtet wird, wie der Vater seine Reichtümer zu Haufen zusammenträgt, mag dies zwar vielleicht übertrieben wirken, soll jedoch ganz deutlich den Wohlstand des Hauses illustrieren.

- 28 *Āyasmā* ist im Pāli-Kanon die übliche Anrede eines Mitglieds des buddhistischen Ordens.
- 29 *Brāhmaṇagahapatikā* (S. 54, Z. 4). Das Kompositum *brāhmaṇagahapatikā* wird in einigen Übersetzungen dieses und anderer Suttas mit “brahmanische Haushälter” wiedergegeben, also als *Kammadhāraya* interpretiert. Der weitere Verlauf dieser Geschichte lässt jedoch darauf schliessen, dass es in diesem Fall angemessener ist, das Kompositum als *Dvandva* zu übersetzen und so von “Brahmanen und Haushältern” zu sprechen. Unter der damit bezeichneten Menge Menschen befindet sich nämlich auch der spätere Hauptakteur des Suttas *Ratṭhapāla*, der offensichtlich kein Brahmane ist, da anzunehmen ist, dass dies sonst anstelle des Namenszusatzes “*kulaputto*” im Text vermerkt wäre. Auch der Vater *Ratṭhapālas* wird nicht als Brahmane vorgestellt. Dass sich damit in anderen Suttas eine Übersetzung als *Kammadhāraya* ausschliesst, ist hiermit jedoch nicht belegt.

Familie danach unwiederbringlich gespalten ist. Diese Spaltung gründet auf der unvereinbaren Differenz zwischen dem Hauslosen *pabbajita* und dem Haushälter *gahapati*. Dies stellt das eigentliche Thema des Quellentexts dar und wird in mehrfacher Weise sehr stark herausgearbeitet. Die Geschichte beginnt überhaupt erst, als Raṭṭhapāla realisiert, wie schwierig es ist, Buddhas Lehre zu folgen, solange man im häuslichen Leben verwurzelt ist.³⁰ Damit ist der Gegensatz der beiden Lebensweisen bereits festgelegt. Der Konflikt, der sich im Folgenden zwischen den Eltern und Raṭṭhapāla entwickelt, verknüpft diese ideelle Gegenüberstellung auf der episodischen Ebene mit einer zunehmenden persönlichen Distanzierung, die besonders deutlich zwischen Vater und Sohn wird. Die vertraute Anrede “Vater” – *tātā*³¹ weicht einem *gahapati*³², das aus dem Munde Raṭṭhapālas schon beinahe wie ein Schimpfwort klingt. Als der Vater versucht, Raṭṭhapāla in *sein* Haus einzuladen, antwortet er ihm: “Haushälter, wie könnten wir, nachdem wir von zu Hause ausgezogen sind, als Hauslose ein Haus besitzen? Wir sind hauslos!”³³

Parallel zum Gegensatz *pabbajita* und *gahapati* werden *dhamma* (Lehre, Recht) und *kāma* (Sinneslust, Begehren) bzw. *bhoga* (Reichtum, Genuss) einander gegenübergestellt. Sie stellen gewissermassen das Objekt, das zu erlangende Ziel der Menschenpaare dar. Der *dhamma* kann nur als *pabbajita* verwirklicht werden. Ist dies einmal geschehen, besteht keine Gefahr mehr, durch die Versuchung durch *kāma* bzw. *bhoga* davon abzufallen. Dies wird deutlich, als Raṭṭhapāla zu Buddha geht, um die Erlaubnis einzuholen, seine Eltern zu besuchen, und Buddha einen Einblick in dessen Geist unternimmt, um festzustellen, dass er nicht mehr von der Hauslosigkeit abzubringen ist.³⁴ Die Eltern versuchen stets, Raṭṭhapāla mit Reichtum und Sinnesfreuden wieder nach Hause zu holen, was ihren Sohn beleidigt.³⁵ Sie können den Entschluss ihres Sohnes weder akzeptieren noch verstehen und sind für dessen Argumente und Lehrsprüche voll-

30 *Nayidaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhitaṃ brahmacariyaṃ caritaṃ* (S. 55, Z. 33–35).

31 S. 56, Z. 62.

32 S. 62, Z. 250.

33 *Kuto no, gahapati, amhākaṃ gehaṃ agārasmā anagāriyaṃ pabbajitānaṃ? Anāgārā mayaṃ gahapati* (S. 62, Z. 259f).

34 *Atha kho Bhagavā āyasmato Raṭṭhapālassa cetasā cetoparivittikaṃ manasākāsi. Yadā Bhagavā aññāsi: Abhabbo kho Raṭṭhapālo kulaputto sikkhaṃ paccakkhāya hīnāy’ āvattitum ti (...)* (S. 61, Z. 213–216).

35 Dies führt soweit, dass Raṭṭhapāla seinen Vater in die Schranken weist: *Sace, gahapati, bhोजनाṃ dātabbaṃ, detha; mā viheṭṭhethāti* (S. 64, Z. 302–303).

kommen unzugänglich. Man könnte sagen, *dhamma* mache von einem bestimmten Punkt der Intensität an immun gegen *kāma* bzw. *bhoga* und umgekehrt. Besonders deutlich wird diese Gegenüberstellung auch im Lehrgespräch zwischen Ratthapāla und dem König Koravya. Die vier Gründe für den Auszug in die Hauslosigkeit, die der König vorschlägt, haben alle mit Verlust von *kāma* bzw. *bhoga* zu tun: Es ist der Verlust, begründet durch Alter oder Krankheit, bzw. der Verlust von Reichtum und sozialen Kontakten. Diesen negativen Erfahrungen, die einen Menschen dazu bringen, die Heimstatt aufzugeben, stellt Ratthapāla die positive Erfahrung des Gewinns von Erkenntnis und Wahrheit entgegen, und er antwortet dem König, indem er ihm vier buddhistische Lehrsätze erklärt und die Illustrationen dazu aus dessen Erfahrungshorizont wählt. Diese Verknüpfung mit der buddhistischen Lehre lässt uns auf die Gleichung *pabbajati* = Buddhist, und damit parallel dazu *gahapati* = Nicht-Buddhist schliessen.³⁶ Dazu kommt, dass Ratthapāla in der Verwirklichung der buddhistischen Lehre zum *arahat* wird und damit den Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu Lebzeiten erlangt. Somit wird er dem Buddha Gotama bezüglich der Erlösung gleich. Der *pabbajati* ist also nicht nur Buddhist, er wird in diesem Textbeispiel auch zu einem *buddha*.

Als weiterer Zwischenschritt ist im Zusammenhang mit der Untersuchung der Darstellung des Nicht-Buddhistischen unweigerlich die Frage nach seiner Bewertung verbunden. Dazu fallen in diesem Sutta zwei Dinge auf: Als erstes ist auf episodischer Ebene nicht zu übersehen, dass mit dem Zug in die Hauslosigkeit ein Statuswechsel folgt, der sich auf die soziale Hierarchie auswirkt. Als Sohn steht Ratthapāla in der Abhängigkeit seiner Eltern, besonders von seinem Vater. Mit dem Fortgang von Zuhause ist dieses Abhängigkeitsverhältnis aufgelöst und hat sich auf Ratthapālas Lehrer, Buddha Gotama, übertragen. Dies drückt sich nicht nur darin aus, dass sich Ratthapāla im Bezug auf seinen Wohnsitz nun nach Buddha richtet, sondern auch darin, dass er bei ihm die Erlaubnis für den Besuch seiner Eltern einholen muss. Bei dieser Gelegenheit bestätigt Buddha jedoch zugleich die vollständige Emanzipation, die Ratthapāla mit der Verwirklichung der Lehre erlangt hat. Als Ratthapāla nun nach Hause geht, zeigt

36 Bemerkenswert ist dies deshalb, weil die spezifisch buddhistischen Termini wie *saṅgha* oder *bhikkhu* bis auf eine einzige Erwähnung im gesamten Sutta nur durch ihre Abwesenheit auffallen. Im Gegenteil, die Verwendung des allgemeinen und traditionsunspezifischen Terminus *pabbajati* lässt unterschwellig auf eine starke Solidarität zwischen verschiedenen Gruppierungen oder auch einzelnen Hauslosen schliessen, die sich insgesamt von den Haushältern abhebt. Auch der Terminus *samaṇa* taucht im gesamten Sutta nur einmal im Zusammenhang mit dem Buddha auf.

sich in seinem autoritären Auftreten, dass diese Emanzipation vom Lehrer auch bewirkt, dass er künftig dem Vater sozial übergeordnet sein wird: Der Status als Hausloser entbindet ihn von der sozialen Pflicht, sich dem Vater unterzuordnen. In diesem Fall ist der Austritt aus dem Stand des Haushälters auch mit dem Austritt aus den üblichen sozialen Bindungen verbunden, ein Austritt, der allerdings einen Aufstieg über die soziale Hierarchie bedeutet.

Als zweites ist literarisch die Perspektive der Erzählung von entscheidender Bedeutung. Es ist zu jedem Zeitpunkt der Geschichte eindeutig, dass der einzig richtige Weg derjenige des *pabbajita* ist, auch wenn es noch so schwierig erscheint, ihn zu erlangen, und auch wenn das Umfeld noch so dagegen ankämpft. Es gibt keinen Moment der Erzählung, in der an der Richtigkeit von Raṭṭhapālas Entscheidung Zweifel aufkommen. Die Entschlossenheit, mit der er um die Erlaubnis kämpft und die Geradlinigkeit, mit der er sein Ziel verfolgt und darin verharret, machen aus ihm nicht nur die Hauptperson des Suttas, sondern den mit allen positiven Eigenschaften behafteten literarischen Helden.

Anders dagegen verhält es sich mit den Eltern, die als genaues Kontrastbild zu Raṭṭhapāla entworfen werden. Trotz jeglicher Empathie, die man für Eltern aufbringen kann, die daran sind, ihren Sohn zu verlieren, ist die Wirkungslosigkeit ihrer gleichbleibenden Argumentation von Beginn weg klar. Die Hartnäckigkeit erscheint auf dem Hintergrund von Raṭṭhapālas Erkenntnis uneinsichtig und verblendet. Die Tiefe der Beleidigung, mit der der Vater seinen Sohn beschimpft, als er ihn nicht erkennt, und die Plumpheit, mit der er ihn später wieder umgarnt, machen aus dieser Figur den „Antihelden“ der Geschichte. Das Bild, das damit vom *gahapati* gezeichnet wird, ist ein zutiefst negatives.

Ein nicht ganz so schlechtes literarisches Schicksal teilt der König, obwohl auch er als *gahapati* und somit als Kontrastbild erscheint. Dies liegt weniger an seiner Person, auch wenn sie dem Raṭṭhapāla Respekt und ehrliche Neugierde entgegenbringt, als vielmehr an der Form der Geschichte. Im Gegensatz zum Vater erscheint er als sehr oberflächliche Persönlichkeit. Dies hängt auch mit der Struktur der zweiten Hälfte des Suttas zusammen. Während im ersten Teil die Narration einer Transformation mit all seiner Spannung, seiner Dramatik, seiner Emotionalität und seinem Handlungsaufbau im Vordergrund steht, besteht der zweite Teil aus einer argumentativen Darlegung eines intellektuellen Problems in Form eines didaktischen Gesprächs. Der König übernimmt die Rolle des Fragenden, der belehrt wird. Dabei erscheint er weder dumm, noch unhöflich oder ungebildet. Die Frage wird ihm strukturiert und klar formuliert in den Mund gelegt und leitet einen Dialog auf hohem Niveau ein. Dennoch scheint er beliebig austauschbar, denn er dient lediglich als episodischer Rahmen zur Präsentation

tion verschiedener Lehrsätze und lehrspezifischer Kommentar zur erzählten Geschichte.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen wird schliesslich deutlich, dass die Figuren in diesem Sutta unterschiedliche narratologische Funktionen übernehmen. Raṭṭhapāla und seine Eltern verkörpern das Thema des Suttas, einen bestimmten Lehrsatz Buddha Gotamas, nämlich den der Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit des *pabbajita* und des *gahapati*, von *dhamma* und *kāma* bzw. *bhoga*. Raṭṭhapāla illustriert eine vorbildhafte Entwicklung, indem er das oberste Ideal eines Menschen darstellt, der alles Weltliche zurück lässt, um in der Hauslosigkeit frei von sozialen und materiellen Bindungen die Lehre Buddhas zu verwirklichen. Die Eltern als Kontrastbild, stilisiert als das genaue Gegenteil, den sinnlichen Genüssen und Zielen vollkommen ergeben, übernehmen im Leben ihres Sohnes leibhaftig die Rolle als Hindernis, Klammer und Versuchung, die ihm den Weg zur Erlösung erschweren.

Der König hingegen bildet, wie bereits angedeutet, nur den episodischen Rahmen für ein stark formalisiertes Gespräch. Er ist reine Projektionsfläche, seine Person sehr flach und funktional. Sein Erscheinen in der Geschichte dient lediglich dazu, dem Erzähler eine Gelegenheit für ein Lehrgespräch, also der Vermittlung eines Lehrinhaltes zu geben. Obwohl Koravya, selber wohl *khattiya*, dem soeben entworfenen negativen Bild des *gahapati* entspricht, ist er der ideale Zuhörer für diesen bestimmten Lehrinhalt. Erst präsentiert er eine langläufige Meinung, und da er merkt, wie unzutreffend sie im Falle von Raṭṭhapāla ist, stellt er die Frage offen in den Raum. Er reagiert auf die einzelnen Sätze Raṭṭhapālas mit Lob und Freude, ohne zu widersprechen oder zu zweifeln.

4 Schlussfolgerungen

Abschliessend sollen nun einige Punkte angesprochen werden, die vom jetzigen Forschungsstandpunkt aus gesehen im Hinblick auf das Gesamtprojekt als wichtig erscheinen.

Als erstes zeigt uns das vorliegende Textbeispiel sehr deutlich, dass es nötig ist, verschiedene Strategien zu verfolgen, um Nicht-Buddhisten identifizieren zu können. Gerade wenn die religiöse Orientierung der Figuren nicht durch spezifische Bezeichnungen genannt ist, erlauben inhaltliche und episodische Hinweise (Thema und Handlungsverlauf) im Sutta oftmals eine Klärung. Besonders aufschlussreich ist in dieser Hinsicht, wie eine Figur durch den Erzähler oder

andere Figuren angesprochen wird und welcher Zusatz an den Eigen- oder Familiennamen angehängt wird. Besonderes Augenmerk muss dabei Transformationen gelten, wie ein *kulaputto* genauso zum *āyasmā* werden kann wie ein Räuber und Mörder³⁷ oder ein “Hunde-Asket”³⁸.

Es ist in diesem Zusammenhang ebenfalls unumgänglich zu fragen, worin die “Andersheit” des Gegenübers oder des Genannten überhaupt besteht. Auch dabei bietet das vorgestellte Beispiel verschiedene Ansatzpunkte: Zum einen unterscheidet sich der “Andere” in seiner konkreten Lebensweise, zum anderen aber auch bezüglich der individuellen spirituellen Einsicht, also dem individuellen spirituellen Fortschritt, dem Erkenntnisgrad. Dies findet schliesslich seinen Höhepunkt in der Differenzierung nach soteriologischen Kriterien zwischen Unerlöstheit und Erlöstheit.

Die narratologische Funktion der nicht-buddhistischen Figuren ist keineswegs so einheitlich, wie sie manchem auf den ersten Blick scheinen mögen. Bereits in diesem Einzeltext haben wir es mit mindestens zwei unterschiedlichen Funktionstypen zu tun, die an dieser Stelle provisorisch “paradigmatische Verkörperung eines Lehrinhaltes” und “Projektionsfigur für Lehrpräsentation” genannt werden sollen. Dazu kommt, dass in den Suttas stark mit Kontrastbildern gearbeitet wird, d.h. den jeweiligen Helden werden Antihelden entgegengestellt. Die Wahl des Funktionstyps hängt möglicherweise eng mit der Form des gesamten oder einzelner Teile des Suttas zusammen. So scheint ein Sutta(-teil), in dessen Zentrum die episodische Narration steht, eher die Funktion der Verkörperung zu beinhalten, wohingegen didaktische Passagen eher zur Verwendung von Projektionsfiguren tendieren. Die Aufgabe wird es nun sein, einen möglichst vollständigen Katalog von Funktionstypen des MN und DN zu erstellen und die Zusammenhänge zwischen episodischer, formaler und inhaltlicher Gestaltung des Suttas zu überprüfen.

Eine weitere Aufgabe wird darin bestehen, durch einen umfangreichen textübergreifenden Vergleich Grundschemata für die auffällige Formalisierung von Suttas und ihren einzelnen Elementen, sei es episodischer, inhaltlicher oder sprachlicher Art, zu finden und Abweichungen zu registrieren. Nur so lassen sich Variationsbreiten und allfällige Abhängigkeiten festhalten. Durch die immer wiederkehrenden, gleich bleibenden Wiederholungen gewinnt man den Eindruck, dass viele Formulierungen, ja ganze Unterabschnitte gewissermassen fixe Versatzstücke darstellen, die wie in einem Bausatzsystem mit jedem beliebigen

37 Vgl. *Āṅgulimāla-Sutta* (MN 86).

38 Vgl. *Kukkuravatika-Sutta* (MN 57).

Inhalt und jeder beliebigen episodischen Ausformulierung kombiniert werden können. Es gilt ausserdem, die einzelnen “Bauteile” zu identifizieren und mit ihnen auch die Regeln, nach welchen sie zusammengesetzt werden. Ein erster Ansatz könnte darin bestehen, Suttas in Form von Schachtelstrukturen abzubilden, wobei die Darstellung die Möglichkeit gewährleisten müsste, dass sich verschiedene Erzählebenen immer wieder überschneiden können. Den äussersten Rahmen bilden dabei die Sutta-Elemente, auf die (zumindest im MN und im DN) in keinem Fall verzichtet werden kann: die Eröffnungsformel *evam me sutam* (“So habe ich gehört”) und das Kolophon. Je weiter man sich in dieser Verschachtelung nun nach innen bewegt, desto freier, aber auch spezifischer scheint die Gestaltung des entsprechenden Suttas, was besonders bei narrativen Texten von besonderer Bedeutung ist. Inwiefern bestimmte Wechselwirkungen zwischen literarischer Struktur und Form der Überlieferungsart bestehen, muss vorerst offen bleiben. Dass jedoch die Formelhaftigkeit vieler Texte in enger Beziehung zu ihrer Mündlichkeit steht, muss kaum extra erwähnt werden.

Auch wenn diese vorläufigen Schlussfolgerungen noch weit davon entfernt sind, die gesetzten Ziele des Projektes zu erfüllen, vermitteln sie zumindest einen Eindruck vom vorhandenen Material und die Suche nach Antworten auf die dargelegte Fragestellung. Dass sich dabei teilweise weite Diskussions- und Interpretationsfreiräume eröffnen, soll eher dem Anreiz als der Abschreckung dienen.

Literaturverzeichnis

ALLON, Mark

1997 *Style and Function. A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and their Mnemonic Function.* Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

BAILEY, Greg / MABBETT, Ian

2003 *The Sociology of Early Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press.

BECHERT, Heinz (ed.)

1991–1997 *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha.* Part 1 / 2 / 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- BECHERT, Heinz / VON SIMSON, Georg
 1993 *Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BECHERT, Heinz / BRONKHORST, Johannes et al.
 2000 *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen* (Religionen der Menschheit 24.1). Stuttgart etc.: Kohlhammer.
- BREKKE, Torkel
 2002 *Religious Motivation and the Origins of Buddhism. A Social-Psychological Exploration of the Origins of a World Religion.* London / New York: RoutledgeCurzon.
- BRONKHORST, Johannes
 2007 *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India* (Handbook of Oriental Studies, Section Two: India 19). Leiden/Boston: Brill.
- CHALMERS, Robert (ed.)
 1951 *Majjhima-Nikāya.* Vol. II. London: Oxford University Press.
- FICK, Richard
 1897 *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jātaka dargestellt.* Kiel: C. F. Haeseler.
- FREIBERGER, Oliver
 2004 "The Buddhist Canon and the Canon of Buddhist Studies". In: *JIAS* (*Journal of the International Association of Buddhist Studies*) 27/2:261–283.
- GEIGER, Wilhelm
 1916 *Pāli. Literatur und Sprache.* Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- VON GLASENAPP, Helmut
 1936 *Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten. Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion.* Berlin/Zürich: Atlantis-Verlag.
- GOMBRICH, Richard
 1996 *How Buddhism began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (Jordan Lectures 1994). London: Athlone.
 1997 *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka.* Stuttgart etc.: Kohlhammer.
- GRÜNSCHLOSS, Andreas
 1999 *Der eigene und der fremde Glaube* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37). Tübingen: Mohr Siebeck.

HACKER, Paul

- 1983 “Inklusivismus”. In: OBERHAMMER, Gerhard (ed.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform* (Publications of the De Nobili Research Library Occasional Papers 2). Wien: Institut für Indologie der Universität Wien / Sammlung De Nobili:11–28.

VON HINÜBER, Oskar

- 1988 *Die Sprachgeschichte des Pāli im Spiegel der südostasiatischen Handschriftenüberlieferung* (Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 8). Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- 1996 *A Handbook of Pāli Literature* (Indian Philology and South Asian Studies 2). Berlin / New York: Walter de Gruyter.

JONG, Jan Willem

- 1974 “A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America (Part I)”. In: *Eastern Buddhist* 7/1 (May):55–106.

KRISHNAN, Y.

- 2002 “Was there any Conflict between the Brahmins and the Buddhists?” In: MITTAL, Mahendra P. (ed.): *Buddha and Early Buddhism. Collection of Articles from the Indian Historical Quarterly* Vol. I (Facets of Buddhist Thought and Culture 1), Delhi: Originals:135–144.

LAW, B. C.

- 1974 (1933) *A History of Pāli Literature*. Vol. I. London/Varanasi: Indological Bookhouse (First Edition 1933).

MANNÉ, Joy

- 1990 “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and their Implications for our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature”. In: *Journal of the Pali Text Society* XV/73:29–88.
- 1992 “The Dīgha Nikāya Debates: Debating Practices at the Time of the Buddha”. In: *Buddhist Studies Review* 9/2:117–136.

MEISIG, Konrad

- 1997 *Der Klang der Stille. Der Buddhismus* (Kleine Bibliothek der Religionen 1). Freiburg i. B. / Basel / Wien: Herder.

MERTENS, Annemarie

- 2004 “Konstruierte Realitäten – soziale Wahrheiten: Die indische Identitätsmanagementstrategie ‘Inklusivismus’. Eine Skizze”. In: BOCKEN, Inigo et al. (ed.): *The Persistent Challenge. Religion, Truth, and Scholarship. Essays in Honor of Klaus Klostermaier* (Veröffentlichungen

- des Cusanus Centrums). Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing:101–120.
- 2005 “varṇa – Ein panindischer Identitätsbegriff? Zur Bedeutung des Vier-Stände-Modells für die indischen Religionen”. In: *Religionskonflikte – Religiöse Identität* (Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 17), Münster: Ugarit-Verlag:237–270.
- MYLIUS, Klaus (ed.)
2000 (1983) *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*. Augsburg: Bechtermünz (1. Ausgabe: Leipzig: Reclam Verlag 1983).
- NORMAN, K. R.
1983 *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism* (A History of Indian Literature VII/2). Wiesbaden: Harrassowitz.
- OLDENBERG, Hermann
1906 *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Fünfte Auflage*. Stuttgart/Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
1917 *Zur Geschichte der altindischen Prosa* (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse; Neue Folge 16/6). Berlin: Weidmann.
- RHYS DAVIDS, Caroline Augusta Foley
2002 “The Relations between Early Buddhism and Brahmanism”. In: MITTAL, Mahendra P. (ed.): *Buddha and Early Buddhism. Collection of Articles from the Indian Historical Quarterly*, Vol. 1 (Facets of Buddhist Thought and Culture 1). Delhi: Originals:81–92 (Reprint).
- RHYS DAVIDS, Thomas William
1999 (1896) *The History and Literature of Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal (First Edition 1896).