

SONDERDRUCK ERANOS-JAHRBUCH 1935

---

# **Der Mensch, die Suche und Nirvana**

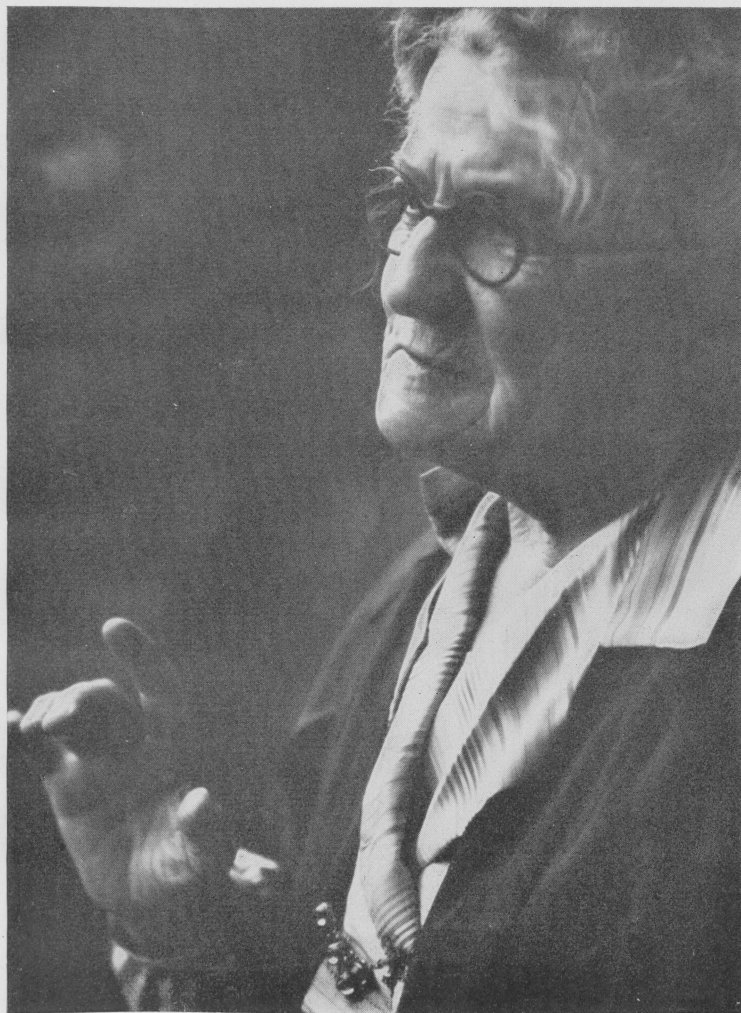
v o n

Mrs. RHYS DAVIDS



R H E I N - V E R L A G Z Ü R I C H

1 9 3 6



*C. A. F. David*

# DER MENSCH, DIE SUCHE UND NIRVANA

Von M r s. R H Y S D A V I D S

Heute wo ich das dritte und wohl das letztemal zu Ihnen spreche, möchte ich versuchen, Ihnen einen kleinen Einblick in die geschichtliche Entwicklung zweier Worte zu gewähren, wovon bald das eine, bald das andere eine wichtige Rolle im Buddhismus gespielt hat — im Buddhismus, wie wir nunmehr gewohnt sind, diese religiöse Form zu nennen. Das eine Wort habe ich in der Überschrift als die Suche übersetzt; das andere steht unübersetzt als Nirvana dort. In der Religionsgeschichte vermag die historische Entwicklung eines Wortes von allergrößtem Interesse zu sein, weil es zugleich die historische Entwicklung eines in der Idee enthaltenen Wertes bedeuten kann. Im großen und ganzen gesehen ist Religionsgeschichte stets eine Evolution von Werten: eine Entwicklung also, die entweder das Anwachsen solcher Werte oder — und dies letztere ist viel häufiger der Fall — ein Geringerwerden derselben mit sich bringt. Sollte den Weisen und Gelehrten unter ihnen das, was ich heute zu berichten habe, zu einfach erscheinen, so bitte ich die anscheinende Einfachheit des Themas zu entschuldigen, indem ich zugleich darauf hinweise, daß meines Wissens diese Dinge noch niemals, auch in den allergelehr-

testen Schriften nicht bearbeitet worden sind (so erstaunlich unreif sind bei uns immer noch alle in Druck niedergelegten Vorstellungen über den Buddhismus). Sollten mir jedoch zufällig Arbeiten über das gleiche Thema entgangen sein, so würde ich mich über jeden Hinweis freuen, daß ich tatsächlich schon Bekanntes gebracht habe.

Seit einer Reihe von Jahren bemühe ich mich, die ältesten buddhistischen Schriften, die uns noch erhalten sind, auszugraben, — die Pali Piṭakas, die im Gegensatz zur Literatur des Sanskrit Buddhismus durch verschiedene Anzeichen ver-raten, daß sie, lange noch bevor man sie niederschrieb, schon durch mündliche Überlieferung von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Dies war die Botschaft, das Evangelium der ersten buddhistischen Missionare, der Söhne der Sakyas. Nichts könnte uns werter erscheinen, hervorgehoben und klargelegt zu werden, als das, was diese Botschaft über die religiöse Suche des Menschen zu sagen hatte: denn es ging einerseits um die Tatsache, daß in der Religion der Mensch stets ein Suchender ist, andererseits ging es um das wahre Bild dessen, was er sucht oder was zu suchen ihm geboten wurde. In dem Wort Suche sind beide Bedeutungen enthalten, sowohl das Forschen, als auch das Ziel des Forschens.

Wollte man im Buddhismus nach dem Ziel solcher Suche fragen, so würde man wohl von den meisten Menschen das eine Wort „Nirvana“ zur Antwort bekommen. Dazu möchte ich gleich bemerken, daß bei einer Botschaft, die von allem Anbeginn eingestandenermaßen für die Menge bestimmt war, also ein Volksevangeli-um, eine Botschaft an die Vielen sein wollte, man zweifelsohne von der darin enthaltenen Suche erwarten würde, daß sie 1. etwas für den Menschen sei, der ein Ziel zu erreichen sucht und auch glücklich ans Ende seiner Suche gelangt als Mensch; also nicht ein

Heilsweg ohne den Menschen, sondern der Mensch muß notwendig darin enthalten sein; 2. muß es eine positive, keine negative Suche sein; 3. darf es nicht etwa die Suche nach dem vorerst menschlich Unbegreiflichen sein, sondern es handelt sich dabei um etwas, was er schon jetzt begreifen kann. Im Begriff des Nirvana hingegen gibt es weder den ersten, noch den zweiten, noch den dritten Punkt. Nirvana ist ein Ziel, das den Menschen als solchen nicht einbegreift; er ist irgendwie *erloschen*, ist, menschlich gesehen, nicht mehr Mensch; Nirvana ist das negativ erschaute Ziel; Nirvana ist eine Bezeichnung für die Vorwegnahme des vorläufig schlechthin Unfaßbaren. Ich muß daraus schließen, daß in einem Volksevangeliem, wie es der Buddhismus doch anscheinend war, Nirvana nicht die Suche und das endliche Ziel sein konnte, das dem Menschen geboten wurde; denn wir lesen, daß das erste Gebot an die frühesten Verbreiter der Lehre darin bestand, sich auf die Wanderschaft zu begeben und „*devas* und Menschen aus Mitleid (oder Nächstenliebe = *anukampā*) zu belehren“; ein Auftrag, worin Nirvana nicht erwähnt wird. Es handelte sich nicht um eine Botschaft, die an Weise oder Philosophen, an Mystiker oder Asketen ergangen war, sondern sie galt einfach den männlichen und weiblichen Geschöpfen in dieser und in den anderen Welten. Daher vermag ich mich auch nicht den Ausführungen Heinrich Zimmers anzuschließen, wenn er in seinem jüngsterschienenen Werk „Indische Sphären“ sagt: „Von vornherein gibt sich die Buddhalehre als ein Weg für wenige.“ Ein Weg für wenige! — Zimmer kann unmöglich das Vinaya und die Suttas durchforscht haben, um zu einem solchen Ergebnis zu gelangen. Auch dies ist wiederum eine der unzähligen Kränkungen, die dem größten Freund und Helfer von „Jedermann“ aufs Haupt geladen werden.

Wenn es aber nicht Nirvana war, welches Wort diente dann zur Bezeichnung der Suche, und ihrer Aufgabe, und ihres endlichen Zieles?

Es ist erstaunlich, wie viele lebenswichtige Tatsachen gerade zu dieser Religion gewonnen werden können, sobald man sich statt an die anerkannten und verbreiteten Mantras und Formeln, an jene Texte hält, deren Titel und Inhalt auf ersten Blick nebensächlich, vielleicht sogar unwichtig erscheinen mögen.

Im Gegensatz dazu möchte ich ein Beispiel aus der christlichen Heilslehre bringen. In der ganzen Lebensgeschichte Jesu gibt es wohl kein ergreifenderes Lehrbeispiel für die im Mittelpunkt seiner Botschaft stehenden Idee, daß es Pflicht des Menschen sei, seinem Nächsten beizustehen und ihn hilfreich zu pflegen, als die Erzählung, wie er selbst die Fußwaschung an den Jüngern vollzieht. „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe.“ (Joh. 13, 15.) Es ist bekannt, daß das Oberhaupt der Kirche noch bis auf den heutigen Tag alljährlich die gleiche Handlung auf die gleiche Weise begeht. Dieses Lehrbeispiel also ist uns nicht in veränderter Form und nur als Nebentext überliefert, es ist nicht im Laufe der Zeit in einen Winkel der Vergessenheit geraten.

Stellt man sich daraufhin die Frage, ob wohl in der Heilsbotschaft des anderen großen Menschenfreundes ein ähnliches Beispiel zu finden wäre, so wird man sicherlich enttäuscht werden, falls man sich nur an jene Suttas und Reden halten wollte, die von den Buddhisten allgemein als die Hauptlehre ihres Gründers bezeichnet werden. Eines Tages aber durchblättert man vielleicht zufällig die endlosen und oft sogar kleinlichen Vorschriften, die im Vinaya, dem Buch der Ordensregeln, gesammelt sind. Und im Lesen stößt man auf ein Kapitel mit zweiunddreißig Vorschriften über das

Mönchsgewand. Wie langweilig! — sagt man sich und will gerade weiterblättern, als man in der Einleitung zur sechs- und zwanzigsten Vorschrift auf eine Erzählung stößt, wo „der Erleuchtete“ mit seinem Vetter und Begleiter Ānanda zwischen den Betten der Mönche umhergeht und auf dem einen Lager einen Ordensbruder findet, der an Dysenterie erkrankt ist und nun ungepflegt, ungewaschen und ganz vernachlässigt daliegt. „Warum kümmert sich keiner um dich?“ wird er gefragt? „Herr, ich bin ihnen zu nichts mehr nütze.“ Sogleich wird Ānanda fortgeschickt, warmes Wasser zu holen; zu zweit heben sie den Kranken aus dem beschmutzten Bett, sie waschen ihn, kleiden ihn frisch und betten ihn auf ein anständiges Lager. Dann versammelt Gotama seine Mönche um sich und sagt ihnen unverhohlen seine Meinung. „Ihr habt keine Mütter und Väter, um euch zu warten. Wenn ihr euch nicht gegenseitig warten und einander dienen wollt, wer denn sollte es für euch tun? Wer aber von euch mir dienen will, der diene zuerst den Kranken.“

Wie sehr erinnert dieser Ausspruch an Worte, die Jesus in den Mund gelegt werden: Insofern ihr aber am geringsten unter meinen Brüdern nicht also gehandelt, habet ihr auch an mir nicht also gehandelt. — Vielleicht weil dieses kleine Lehrbeispiel zwischen den Ordensregeln des Vinaya versteckt ist, habe ich es noch nie von einem Buddhisten weder in Wort noch in Schrift erwähnen hören; und nur ein Laie machte von dieser Stelle einmal in einem öffentlichen Vortrag Gebrauch, ohne jedoch den Context zu bringen, und zwar nicht lange nachdem ich in meinen Publikationen die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hatte.

Nun gibt es in den gleichen Vinaya-Regeln noch eine andere sehr wichtige Vorschrift, die sich gleichfalls auf das von mir behandelte Thema bezieht und niemals erwähnt wird. Damit will ich nicht sagen, daß sie auch in den Län-

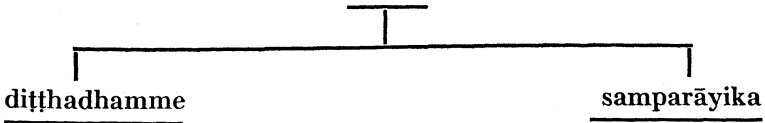
dern, wo der Mönch den Mönch belehrt, von den Mönchen selbst niemals erwähnt wird. Wenn sie ihre eigenen heiligen Schriften auch nur mangelhaft kennen, so beherrschen sie doch zumindest das Buch der Ordensregeln vollkommen. Aber die Vorschrift, die ich meine, wird von keinem Buddhisten, ob Mönch, ob Laie, gebraucht, sobald er zu uns Europäern über seinen Glauben spricht. (Sollte ich mich irren, so will ich mich gerne verbessern lassen.) Es geht um folgendes:

Unter den Vorschriften, die von Schuhen und ähnlichen Dingen handeln, findet sich eine, worin Brüdern, die leicht wunde Füße und Blasen bekommen, das Tragen von gefütterten Schuhen gestattet wird, um dadurch unnötigen Leiden und Mühsalen aus dem Wege zu gehen. Als Einleitung zu diesem Abschnitt dient eine anscheinend dumme kleine Erzählung, worin von Gotama auf der Wanderschaft die Rede ist, und wie er gleichzeitig mit Bimbisāra, König von Magadha, der sein Land bereist, einen Ort namens Champā besucht (das heutige Bagulpore zwischen Patna und Kalkutta). Der König hatte an die versammelten Häuptlinge der umliegenden Ortschaften eine Ansprache gehalten. Zum Schluß entließ er sie mit den Worten: „Nun habe ich euch über den Zweck und die Ziele des Lebens hienieden belehrt; gehet nun hin und meldet euch beim Bhagavā; er wird euch über den Zweck, über die Ziele der jenseitigen Welten belehren.“

Was ich hier als „Zweck und Ziel“ übersetzt habe, ist in dem Text in dem einen Wort *atthā* ausgedrückt. „Das Leben hienieden“ ist der gebräuchliche Ausdruck für „die gesehenen oder sichtbaren Dinge“ (*diṭṭhadhamme*). „Die jenseitigen Welten“ ist eine wohl weniger gebräuchliche, aber keineswegs einzigartige Form für *samparāyika*, „das immerwährend oder durchaus Jenseitige“.



Das Schema dazu wäre: Attha



Nun ist es ausgeschlossen, daß ein Buddhist seinen Glauben jemals als etwas bezeichnen könnte, dessen Zweck und Ziel das „durchaus Jenseitige“ ist. Viel eher wird man vernehmen, daß der Buddhismus schon deshalb mit modernen Idealen grundsätzlich übereinstimmt, weil er sich mit dem rechten und würdigen **L e b e n a u f E r d e n** befaßt, wobei keinerlei Rücksicht darauf genommen wird, ob man sich zugleich auch auf ein ebenso würdiges **L e b e n i m J e n s e i t s** entsprechend bereitet. Außerdem wird, mit Ausnahme der Mahāyāna-Anhänger, kein Buddhist jemals zugeben, daß seine eigene heutige Lehre sich von derjenigen der ursprünglichen heiligen Schriften insofern unterscheidet, als heute ein höheres und besseres Evangelium gepredigt wird, das Jahrhunderte lang von der apostolischen Überlieferung zurückgehalten wurde, bis man auf Erden dafür bereit war. Der Hinayānist von Ceylon, Burma und Siam wird ganz im Gegenteil behaupten, die ursprüngliche Lehre noch in ihrer Urreinheit zu besitzen. Es fällt ihm nicht einmal schwer, das zu sagen, da seine große Unwissenheit auf dem Gebiet seiner eigenen Lehrschriften ihn gar nicht erkennen läßt, an wie vielen Punkten er sich von der ursprünglichen Lehre entfernt oder sich in Gegensatz dazu gestellt hat. Daher sollte der Hinayāna-Anhänger seine Religion als hauptsächlich **s a m p a r ā y i k a** erkennen, — was er jedoch nicht tut.

Um die ursprüngliche Lehre von der späteren unterscheiden zu können, muß man, meiner Überzeugung nach, eine weit schärfere historische Lupe zu Hilfe nehmen, als es im allgemeinen geschieht. Bei der Untersuchung handschrift-

licher Dokumente zum Beispiel, werden die meisten ohne weiteres zugeben, daß „Buch A“ älteren Datums ist als „Buch B“. Es werden sich auch solche finden, obwohl in geringerer Anzahl, die begreifen, daß manches „Buch A“ an der einen oder der anderen Stelle nachträglich aufgefrischt wurde, vielleicht sogar Zusätze bekam. Was aber fast nie berücksichtigt wird, ist, daß nicht nur Schriften und Bücher, sondern auch die einzelnen Worte ihre lange historische Entwicklung haben, in deren Verlauf der innere Sinn und die Bedeutung eines Wortes sich vollständig zu ändern vermag. Um nur ein Beispiel zu nennen: unser heutiges „willkürlich“ (wilful) bedeutete zu Chaucers Zeit tatsächlich „will-kürlich“, also was der Wille erkürte, was vorgezogen wurde; aber schon zu Shakespeares Zeit hat es die gleiche Bedeutung wie heute, nämlich eigenwillig, eigensinnig, etwa dem griechischen „hybris“ entsprechend. Man vergleiche: „What? trow ye that I would live in povert wilfully“ (Wieso? glaubt Ihr, ich würde willkürlich in Armut leben?), mit „To wilful men the injuries that they themselves procure must be their schoolmasters“. (Der Eigensinn bedarf des selbstgeschaffnen Ungemachs zu seinem Lehrer.) in König Lear.

Da ist beispielsweise das kürzlich erschienene Buch meines Freundes, Sir Charles Eliot, über den Japanischen Buddhismus, dessen Verfasser unglücklicherweise auf der Heimreise starb, so daß er seine Arbeit vor dem Erscheinen nicht mehr durchsehen konnte. Bei der Behandlung des frühen indischen Buddhismus scheint Eliot von einem *s a m p a r ā - y i k a a t t h a* nichts zu wissen, er nimmt vielmehr an — oder schließt aus bestimmten Stellen dahin — daß *n i r v a - n a* der einzige Ausdruck für die religiöse Suche ist; er spürt nicht den historischen Vorgang hinter dem Wort, sieht nicht, daß eine Heilslehre, die unendliche Zeit brauchte, bis sie die

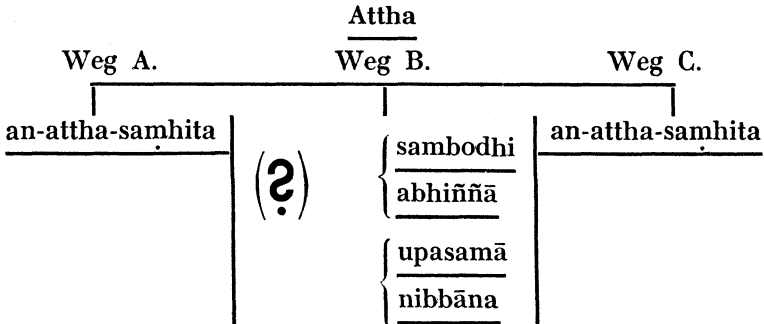
heutige Form und das heutige Ausmaß erreichte, eine Heilslehre, die Jahrhunderte hindurch nur mündlich überliefert wurde und schriftlich nicht festgehalten war, notwendig an verschiedenen Stätten gesammelt worden war, wobei jede dieser Stätten die eigene Lehrtradition streng bewahrte; daß also eine solche Heilslehre zweifelsohne, wenn endlich die Zeit gekommen war, um die vielfach zerstreuten Aussprüche und Weisheiten zu sammeln und zu einem einheitlichen Schriftwerk zu verschmelzen, zuerst einer gründlichen Bearbeitung unterzogen, geprüft und gesiebt werden mußte; so konnten auch die verschiedenen provinziellen Versionen zu einem harmonischen Ganzen vereint werden, den weit späteren Idealen und Anschauungen großstädtischer Herausgeber und Bearbeiter entsprechend.

Wir wollen uns jetzt kurz mit der Geschichte zweier Rivalen beschäftigen, nämlich mit den Begriffen *attha* und *nirvana*, und festzustellen suchen, ob *attha* als Ausdruck der religiösen Suche *nirvana* nicht vorangeht. Zuerst also *attha*. Wir wissen, daß an einer Stelle, die kein Zeichen von nachträglicher Korrektur aufweist, der König Bimbisāra seinen Zeitgenossen Gotama als Lehrer der Jenseits-Suche, der „Suche nach dem durchaus Jenseitigen“ bezeichnet. Einige von Ihnen werden zweifellos den Abschnitt gelesen haben, der allgemein als die erste Predigt oder die Predigt von Benares bezeichnet wird; eine völlig sinnlose Bezeichnung übrigens, da es sich gar nicht um eine Predigt handelt, sondern viel eher um den Umriß jenes Kernes, um den sich die Lehre aufbauen sollte, nämlich die Lehre vom *Weg*, zu der sich die ersten Missionare bekannten. Nun wird man mir darauf sagen: „Aber in diesem ersten Umriß, in diesem Mantra, steht gar nichts von *attha*, während das Wort *nibbāna* tatsächlich darin zu finden

ist. Und verliert nicht Ihre Hypothese dadurch sofort alle Wahrscheinlichkeit?“

Wir wollen uns diesen Abschnitt nochmals genau ins Gedächtnis rufen. Meine Behauptung geht dahin, daß zu der Zeit, als diese Stelle erstmalig redigiert wurde, *attha* darin enthalten war, *nibbāna* hingegen nicht. Dieser erste Abschnitt ist aufzufassen als ein Ruf, eine Aufforderung an den Menschen auf seiner Suche, an den Menschen, der willens ist zu suchen, der auch imstande ist, die Suche nach der eigenen Erlösung aufzunehmen. In dieser Form war es eine Neuerung in der indischen Literatur. Denn es stand dem Menschen frei zu wählen, welchen Weg er einschlagen wollte, wobei vorausgesetzt wurde, daß er einen Weg zu wählen wünschte. Die Wahl, die ihm frei stand, war beispielsweise eine dreifache: man könnte von Weg A., Weg B. und Weg C. sprechen. Nun wird der Mensch gewarnt und ermahnt, daß Weg A. oder C. nicht zu dem führen, was hier *attha* heißt, oder anders gesagt, zu dem, was er wünscht und was er sucht (der Ausdruck *attha* bedeutete beides). Im Pali-Dialekt wird das *an-attha-samhita* genannt, das heißt: dem Heil oder Ziel nicht zugehörend. Dann aber gibt es einen mittleren Weg B., der schon dadurch, daß er die Mitte einnimmt, von den anderen beiden verschieden ist. Wieso das? Nicht in dem Sinn verschieden, wie die Aristotelische Auffassung der „goldenen Mitte“, die dem griechischen Ideal der Zurückhaltung und des „nicht zu viel“ entspricht; sondern weil dieser Weg als Mitte das Gute von Weg A. und C. harmonisch zu verbinden wußte. Denn in diesen beiden ist entweder die Möglichkeit gegeben (in Weg A.) seinem Willen vollen ungehemmten Lauf zu lassen, was gefährlich ist; oder aber (in Weg C.) man hemmt und fesselt seinen Willen durch unzählige Vorschriften und zwingt sich, bald dieses zu tun, bald jenes nicht zu tun — was nicht

minder gefährlich ist. Schlägt man Weg B. ein, so wandert man mit starkem, stetem, aber wohlbeherrschtem Willen. Zwingt dieser Context nicht zur logischen und unabweisbaren Folgerung, daß Weg B. *a t t h a s a m h i t a* ist: dem Heil oder dem Ziel zugehörend? Hier heißt es nicht, „es könnte“, hier heißt es, „es muß so sein“. Und keineswegs wird durch die kategorische Einstellung der Eindruck von etwas Erzwungenem oder im Sprachgebrauch des Piṭaka Ungewohntem erweckt. Bei anderen Stellen läßt sich genau unterscheiden: dieses ist *a n a t t h a s a m h i t a*, jenes ist *a t t h a s a m h i t a*. Dennoch findet sich in dem obenerwähnten Ersten Ausspruch das Wort *a t t h a* nicht, wo die positive Form angewendet wird. Was findet sich denn an seiner statt? Es findet sich folgendes: Weg B., der Mittlere Weg, führt zu vier ganz verschiedenen Dingen. Etwa so:



Was bedeuten diese vier Begriffe? Wieso und auf welchem Wege sind sie in den Text gelangt? Warum wurde der Ausdruck *a t t h a* verworfen?

Der Wert, der in dem Ausdruck *a t t h a* enthalten war, hatte sich gewandelt. Seine Bedeutung war jetzt nicht mehr das religiöse Ziel, nach dem gestrebt wird. Sein ehemaliges Gebiet, *s a m p a r ā y i k a*, war verödet. Während des allmählichen Anwachsens eines großen Schatzes an weisen

Aussprüchen, die dann zu einer bestimmten Zeit schriftlich niedergelegt wurden, hatte a t t h a sich in einen literarischen Begriff verwandelt. Nun bedeutete es „Sache“ im Gegensatz zu „Form“; es war der „Sinn“, oder besser gesagt Geist, im Gegensatz zum „Buchstaben“.

Die Gegensätze a t t h a - v y a ñ j a n a , das heißt „Geist-Buchstabe“, finden sich häufig, sowohl in unverkennbar überarbeiteten Teilen der Reden, als auch in deren Exegese. Gerade da findet sich mit großer Häufigkeit die Wendung, — dies oder jenes sei a t t h a , das heißt soviel wie der Sinn oder Geist des Textes (p ā ṭ h a).

Dennoch ist dieses Erste Wort, der erste Ausspruch des Gotama, stets ein Mantra von höchster Bedeutung geblieben, mag auch der mönchische Bearbeiter die ursprüngliche Fassung noch so sehr verdorben und umgekrempelt und ihres ehemals menschlich bewegenden Klanges fast völlig entblößt haben. Es wäre nicht zulässig gewesen, einen positiven Ausdruck darin beizubehalten, der inzwischen religiös entwertet oder zumindest doppelsinnig geworden war. Also war auch hier das Feld offen für eine Neubearbeitung, deren Endergebnis zu einer höchst sonderbaren Erscheinung führte, nämlich daß aus zwei Dingen, die beide „Nicht-X“ heißen, in diesem Fall ein drittes entgegengesetztes Ding resultiert, das nicht „X“, dafür aber „D., E., F., G.“ heißt.

Warum aber gerade diese vier Begriffe? Auch sie haben teil an der historischen Entwicklung buddhistischer Werte. Das erste Paar (s a m b o d h i und a b h i ñ ñ ā) weist deutlich auf die neuere indische Psychologie hin, die von den Menschen damals als s ā n k h y a bezeichnet wurde, was Analyse bedeutet, und zwar im Sinne von „geistiger Analyse“. Das allmähliche Wachstum dieser beiden Begriffe läßt sich in den Upanishaden verfolgen, sowohl in den vor der Zeit des Buddhismus entstandenen, als auch in den spä-

teren Upanishaden. Das andere Paar verrät das Umsichgreifen des Mönchtums. So heißt *sambodhi* geistige Erleuchtung, während *abhiññā* das höhere Wissen ist. *Upasamā* ist Ruhe, Frieden, Zurückhaltung oder Selbstbeherrschung; *nibbāna* bedeutet irgendeine Form des Erlöschens oder Hinschwindens. Diese vier Begriffe zeigen deutlich, was während der vier ersten Jahrhunderte der Ausbreitung des Buddhismus das religiöse Bewußtsein am stärksten fesselte. Und es wird niemals möglich sein, die frühe Geschichte des Buddhismus richtig zu erfassen, so lange man nicht gerade diese Einflüsse als die beiden Hauptströmungen erkennt, auf deren Woge der Buddhismus getragen wurde.

Sie werden fragen — ich muß annehmen, daß Sie die Frage stellen — war es ausschließlich die buddhistische Auffassung, die den Begriff des *attha* im Sinn von religiösem Ziel und Streben verwendete? Was verstand die nicht-buddhistische Literatur darunter? Bringt nicht beispielsweise die Einleitung zum großen Epos der „Mahābhārata“ auch noch einen anderen Ausdruck für Endziel außer *artha* (Sanskrit-Form für *attha*)?

„Dieses ist das vortreffliche Shāstra, besagend was Pflicht (*dharma*) ist; es ist das beste Shāstra für *artha*; und es ist auch ein Shāstra für *moksha* (Erlösung)“; woraus hervorgeht, daß hier die Erlösung und nicht *artha* das Ideal ist. Auch dazu gehört die Geschichte des Wortes. Im dritten Jahrhundert vor Christi war das Wort *moksha* schon der Ausdruck für ein religiöses Ideal geworden; und *artha* hatte bereits die Bedeutung, die es im *Artha-Shāstra* des Kautilya hat, von dem es heißt, er sei der brahmanische Minister Chandraguptas gewesen, der König Asokas Großvater war; diese Bedeutung aber ist „business“, also Geschäfte. In seiner „Indischen Religionsgeschichte“

(1, 272) übersetzt Dr. Winternitz *artha* als „das praktische Leben“, und behauptet, „*dharma*, *artha* und *kāma* (die Freuden des Lebens) seien gewissermaßen das Um und Auf des menschlichen Daseins nach der (damaligen) indischen Ethik“.

Wann immer auch das gewaltige Epos in seiner geschlossenen Form entstanden sein mag, ich würde jedenfalls die Verszeilen des Anfangs auf einen späten Zeitpunkt verlegen, denn offenbar kennt der Verfasser dieser Zeilen schon das ganze ungeheure Werk in seiner definitiven Fassung. Vielleicht sind diese Anfangszeilen sogar erst zu einer Zeit entstanden, als das Werk bereits schriftlich festgelegt war, was der heutigen Ära entsprechen würde. Zwischen dieser Zeit und den Anfängen des Buddhismus hatte jedoch der Wert und Gehalt der drei Begriffe, *dharma*, *artha*, und *kāma* eine große Veränderung durchmachen müssen. So wurde jetzt mit Hilfe dieser drei Begriffe eine Dreiheit der Ordnungen zum Ausdruck gebracht, die das Leben des individuellen Menschen charakterisierte.

In den Veden treten diese drei Institutionen noch nicht in Erscheinung und, wenn ich nicht irre, auch sonst nirgends in der indischen Literatur, bis eben zur *Mahābhārata*. In der Rigveda finde ich nun *artha* ganz einfach mit der Bedeutung von Zweck oder Ziel: *tat Indrahartham cetati*: „Indra besann sich auf dieses Ziel.“ *Artham hi-asya (Agni) taranī*: „Agni, der seinen Zweck oder seine Absicht erfüllte —“. In den frühen Upanishaden wird das Wort ebenfalls in diesem gleichen Sinn verwendet: „die Absicht, mit der der Mensch handelt und die ihn sagen läßt: . . . ,da ich meinen Zweck nicht erreicht habe‘ . . . nämlich sein eigenes und ihm natürliches Ziel“ (*svarthasvabhāvīk'arthe*). Und auch in den mittleren Upanishaden hat es ausschließlich die Bedeutung von sinnlichem oder



sinnlich greifbarem Objekt (*indriyānam artha*). Diesen Sinn aber hat es im Buddhismus niemals gehabt, wahrscheinlich weil es für einen höheren oder geistigen Zweck schon ausersahen war, und auch der völlig entgegengesetzten literarischen Bedeutung wegen, die ich schon erwähnt habe.

Wendet man sich hingegen der Mahābhārata zu, und insbesondere der einzig wirklich wohlbekanntesten Episode darin, nämlich der Bhagavadgītā, so findet man in dieser Dichtung eine Lebensgeschichte im kleinen des Wortes *artha*. So hat gleich im zweiten Gesang *artha* den Sinn von Nutzen: „So viel ein Brunnen nützt, in den das Wasser strömt von allerwärts“. Im dritten Gesang ist *artha* das sinnlich greifbare Objekt und zugleich auch Zweck: „Keinerlei Ding hat er hier, und auch seine Zwecke sind nicht mehr hier.“ Im dreizehnten Gesang erleben wir *artha* als das Ideal: „das Erkennen und Schauen des Ziels der Wahrheit“. Und endlich zum Schluß des letzten Gesanges tritt uns *artha* in der Bedeutung jener Ordnungen entgegen: in Garbes Übertragung lautet der Text: „Die Ausdauer aber mit welcher jemand, nach dem Lohn begierig, das Gute (*dharma*), Angenehme (*kāma*) und Nützliche (*artha*), O *Arjuna*, eifrig verfolgt, ist die Ausdauer der Leidenschaft (*rajas*).“

Das ist also eine kurze Skizze, um die wechselnden Nuancen für die Bedeutung eines einzigen Wortes innerhalb der buddhistischen Literatur aufzuweisen. Wo man es auch finden mag, steht es doch überall in enger Beziehung zum praktischen Leben des Menschen. Und das ist richtig und überzeugend, denn ursprünglich lautete das Wort: *rarta*, das heißt „ein Langen nach“. Doch nur in einem bestimmten frühen Stadium des Buddhismus wird es auf die religiöse Suche des Menschen angewendet. Sonst bezieht es sich fast ausschließlich auf eine irdische Suche, also auf endliche

Dinge. Nur zur Zeit des frühestens Buddhismus scheint sich das Wort auf jene andere Suche bezogen zu haben, deren Ziel nicht endlich und nicht durch die Welt begrenzt ist. Denn daß Religion eine Suche ist, war in der Literatur der Upanishaden wiederholt und nachdrücklichst betont worden. Immer kehrt der Vers wieder: „Dies ist es, wonach gesucht werden sollte, Was zu suchen gewünscht werden sollte.“ Dieser Lehre der damaligen Zeit folgt auch Gotama, der seine Laienpredigten mit der Aufforderung beginnt: „Wäre es nicht besser, Ihr suchtet gründlich nach dem Selbst?“ Dieser damalige Begriff des „Selbst“ entsprach dem Heiligen Geist. *Artha* oder, wie es im Pali-Dialekt heißt, *attha*, findet sich weder an dieser Stelle, noch irgendwo im Context zur Suche. Doch begegnen wir ihm wieder im Komplementärbegriff zur Suche, nämlich im Begriff des Erlangens oder des Erlangten. Etwa in dem Sinn: dieser ist einer, der mit Anstrengung sich bemüht hat, die Suche nach dem Höchsten zu vollbringen. (*āradha-viriyo paramatthapattiyā*).\*

Durch alle diese Überlegungen gelangen wir zu zwei äußerst wichtigen und, wie mir scheint, auch wahren Erkenntnissen: erstens, daß der Mensch im religiösen Leben ein Suchender ist aus der Tiefe seines Wesens heraus, vor allem anderen ist er *der* Suchende. Innerhalb dieser Suche aber braucht der Mensch sein Suchen, das ein von ihm selbst noch nicht Begriffenes ist, nicht notwendig in ein Wort zu fassen, sondern es ist ihm einfach „die Suche“, *artha*; das heißt, vorläufig ist es ein Besseres, und für den Augenblick sogar das Beste. Wir sehen nun, wie sich in *artha* die drei Qualitäten einen, die wir in *nirvana* nicht deutlich unterscheiden konnten. Denn *artha* ist in allererster Linie der Gesichtspunkt, der zum Menschen gehört, und nicht zu

---

\* Sutta-Nipāta, Vers 68, cf. 2. 9.

einem, der gewissermaßen schon aufgehört hat Mensch zu sein. Der Mensch ist es, der die Werte aufzählt und sagt: dies ist mein Zweck, d a s ist es, was ich suche. Und die Aufzählung würde ihren Sinn verlieren, wenn der Mensch sein Ziel wohl erlangen, zugleich aber selbst erlöschen müßte. Er selbst ist, wie die Suttas besagen, a t t h i k o , so wie der Mensch, der im Walde „auf der Suche nach Brennholz“ s ā r a t t h i k o ist.

Zweitens hat das Wort einen positiven Sinn, es ist kein Negativum. Ganz ausdrücklich besagt es das, was notwendig ist, was gesucht und erlangt werden soll. Nirgends ist darin die Andeutung, geschweige Betonung dessen, was nicht notwendig ist, also auch nicht gesucht oder erlangt zu werden braucht. Darin unterscheidet es sich also von n i r v a n a ; und ebenso ist es völlig von einem weit älteren Ideal unterschieden, dem a m ṛ t a (a m a t a), was unsterblich oder ewig heißt. Und schließlich ist es ein positiver Begriff und nicht ein Abschließendes, über das hinaus es nichts mehr gibt. Alles was wir unter „Gottheit“ verstehen, jede sogenannte letzte Vollendung des Lebens, stellt nicht den definitiven Abschluß dar, sondern weist höher hinaus und verlangt nach einer weiteren Entwicklung, denn vorläufig ist der Mensch überhaupt noch nicht fähig, eine solche absolute Idee zu erfassen. Daher war der Ausdruck a r t h a oder a t t h a besonders wohlgeeignet für eine Glaubensform, die von allem Anbeginn an die Elemente an einer zukünftigen Weltreligion zu enthalten schien; denn es handelte sich dabei um ein weitreichendes Wort, um ein allumfassendes Wort, dessen Inhalt immer und überall eine Wahrheit sein mußte. Ich habe es häufig als g o a l (Ziel) übersetzt; g o a l wird von dem runden Pfahl hergeleitet (G a u l e, W a u l e, W a l u s), der das Ende der Rennbahn bezeichnete. Aber ein solches Wahrzeichen braucht nicht immer

den Schluß des Kampfes zu bedeuten; ebensogut kann es das sein, was im Englischen „a lap“ (im Sinn von überlappen) und im Deutschen eine Stufe oder eine bestimmte Ebene wäre; also eine Unterabteilung, ein Stadium nur in einem größeren Wettbewerb.

Wie weise waren diese großen Helfer der Menschheit: Wir brauchen uns nur an ihre Aussprüche zu halten: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (*monai pollai* gleich Aufenthaltsorten) spricht Jesus (Joh. 14. 2.). Und weiter: „Wahrlich, ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Luk. 23. 43.). Auch hier wird nicht der endgültige Zustand gelehrt. Ebenso bei der Hochzeit zu Kana, wo es von dem Wein heißt, daß zuerst der Geringere geboten wurde, der Beste aber kam hinterher. Das Beste war, ist und wird ewig sein; denn alles, was „mehr, besser, höher“ ist, strebt dem logischen Ideal der Vollendung entgegen. Der Mensch kann niemals lange im „besseren Zustand“ verweilen, und dabei ein Gefühl des Endgültigen, des in Wahrheit Vollbrachten genießen. In anderen Sprachen läßt sich *artha* mit „das Wohl, le bien, il bene“ wiedergeben, im Englischen allerdings ist „well“ in diesem Sinn nur als Adverb und nicht als Hauptwort gebräuchlich. Das „Wohl“ enthält nichts Endgültiges; es bedeutet nur den momentan „recht guten“ Zustand, zum Beispiel wo es sich auf die Gesundheit bezieht. Mehr aber als die Erkenntnis eines solchen augenblicklichen Zustandes kann uns weder Körper noch Geist jemals geben.

Wenden wir uns der ziemlich dunklen historischen Entwicklung des Wortes *nirvana* zu. Wann und unter welchen Umständen ist dieses seltsame Wort in die religiöse Kultur Indiens eingedrungen? Als Zeitwort besitzt es einen verwickelten Stamm: *vā* — blasen, und *vṛ* — bedecken; dazu die Vorsilbe *nir*, *nis*, was ein Wenigerwerden, ein

Beenden oder Ausstoßen bedeutet. In dieser Form taucht das Wort in der Mahābhārata und in den Pali Piṭakas auf, mit dem Sinn: etwas definitiv beenden oder verbergen oder aus der Welt schaffen. Als Hauptwort und in der Bedeutung eines religiösen Ideals begegnet man ihm in dem gleichen epischen Riesenwerk, besonders in der Bhagavadgītā-Episode. Ich zitiere Ihnen Deussens Wiedergabe des Contextes:

„Dieses ist das Feststehen im Brahman . . . . wer es erlangt wird frei von Wahn, und in ihm beharrend erreicht er, zur Zeit des Endes, das Erlöschen in Brahman (b r a h m a - n i r v ā ṇ a m) . . . Wer in sich die Freude, in sich das Ergötzen findet und in sich das Licht, der ist ein Yogin, und zu Brahman geworden gelangt er zum Erlöschen in Brahman . . . . In dieser Weise allezeit sich selbst anschiekend und seine Gedanken bändigend, erlangt der Yogin den in ihm wurzelnden Frieden, dessen letztes Ende das Nirvāṇa ist.“

Wüßte man nur, wann die Gītā entstanden und wann sie zu ihrer definitiven Form gelangt ist, so ließe sich vielleicht feststellen, ob sie jüngeren oder älteren Datums ist, als die heutige Fassung der großen Menge buddhistischer Pali Suttas, die ja ihrerseits einen großen Zeitraum zur Entstehung gehabt haben müssen. Aber durch die Facharbeiten europäischer Gelehrten ist es heute endgültig geklärt, daß, wenn auch keine annähernd genaue Zeitangabe gemacht werden kann, die Vollendung des Pali Kanons in der vorchristlichen Ära liegt, während die Gītā erst in der christlichen Ära ihre abgeschlossene Gestalt gefunden hat. In der Gītā ist der Begriff des n i r v ā ṇ a als s u m m u m b o n u m offensichtlich nicht neu; er war in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen und wurde verwendet, ohne aufzufallen oder zu stören. In den Pali Suttas findet man den Ausdruck ganz geläufig angenommen und in einem Buch außerdem eine Bemerkung, die verrät, daß dieser Begriff im religiösen Sinn

neu ist, nicht allgemein gebräuchlich und keineswegs zu übersehen.

An Sāriputta wird die Frage gerichtet: „Was ist es, das genannt wird, „n i b b ā n a , n i b b ā n a ’?“ Und wie lautet seine Antwort? Keineswegs etwas, was letztes und unwider-rufliches Ende bedeutet, sondern „das Erlöschen von Zorn (r ā g a), Haß (d o s a) und Verwirrung (m o h a): das ist n i b b ā n a,“ wodurch bewiesen wird, daß das Wort den Sinn einer Katharsis, einer reinigenden Übung auf dem Wege zum Ziel hatte, ähnlich wie das n i r o d h a (Aufhören oder Anhalten) der Yoga Sutras. Ein anderer Ausspruch, der Sāriputta zugeschrieben wird, handelt davon, daß das „Aufhören“ der b h a v a s (was sowohl alles Leben, als auch alle Welten heißt), n i b b ā n a ist. Auch darin scheint mehr der werdende Prozeß und das Streben betont, als eine vollendete Tatsache. Andere Stellen jedoch, die damit im Zusammenhang stehen, scheinen wiederum von der Vollendung, also dem schon Erreichten, zu sprechen, obwohl das erreichte Ziel nicht mit dem absoluten Begriff des n e p l u s u l t r a, dem Brahman, verbunden wird. In einem mehr literarisch anmutenden Werk zum Beispiel, das bedeutend kunstvoller gestaltet und deshalb für mein Gefühl auch später entstanden sein muß, in dem Sutta der Ariyanischen Suche\* werden dem Gründer der Lehre Worte in den Mund gelegt, um zu besagen, daß er endlich erreicht hat, was er suchte — „Ich erreichte höchste Ruhe von allem Schaffen, ich erreichte n i b b ā n a,“ und da erkannte er, daß für ihn das Ende der ewig wiederkehrenden Leben (Geburten und Tode) nunmehr gekommen sei.

Wir besitzen keinerlei Material, das wir zur Hilfe heranziehen könnten, um uns über den Gebrauch einzelner Worte in frühbuddhistischen Schriften zu orientieren, wie es zum

---

\* Majjhima-Nikaya No. 26.

sellschaft der Devas zu sein, der ehrwürdigen Männer und Frauen, die uns vorangegangen sind, die schon jenseits des Schleiers weilen und jene Dinge lernen durften, die des Lernens wahrhaft wert sind und die wir noch nicht erfahren haben; die Ehrwürdigen, die auf uns warten und uns zu dem *a t t h a* verhelfen wollen, das eine Stufe, eine Station nur ist auf dem langen Weg zur letzten Vollendung, eben die Station, die sie bisher erreicht haben, das *s a m p a r ā y i k a a t t h a*, welches das durchaus Jenseitige ist. „Dieses hast du heute als dein *a t t h a*, ein Wohl, das du gut begreifen kannst.“

In dem ganzen Rokoko-Bau finden sich vielleicht noch drei alte Steinblöcke vom ursprünglichen Gebäude. Erstens, der Mensch, der erkennt, daß er ein Suchender ist, und was er sucht: nämlich ein Besseres, das für ihn im Augenblick ein Bestes ist. Zweitens, ein Bestes als Ziel, das positiv aufgefaßt wird und keineswegs negativ, denn im negativen Sinn wäre es ein Weniger und nicht ein Mehr. Selbst heutigentags wird der Buddhist, wenn er zu einer Erklärung gedrängt wird, *n i r v a n a* mit „Glück“ übersetzen (*s u k h a*). Aber auch in der Vorstellung des Glückes muß es etwas geben, das den Glücklichen, den Menschen also, beglückt. Oder ein Wesen, das dem Menschen so sehr gleicht, daß es sich Glück zu wünschen vermag, und welches andere Wesen außer dem Menschen wäre das wohl, wenn wir uns über das Niveau des Tieres erheben? Als Drittes haben wir das Problem, „wie vollendet man die Suche?“ Und das geschieht gewiß nicht, indem man vor dem Leben flieht, sondern indem man vorwärts geht, einem Wege, einem Pfade folgend: das ist das Leben, das große Abenteuer. Wie es Martin Buber so richtig ausdrückt: „Religion als Wagnis ist der nährende Arterienstrom.“\* Als Wegwanderer wird der Mensch selbst zu dem *a t t h a*, das er sucht.

---

\* Martin Buber: Zwiesprache.

Beispiel mit Hilfe der Piṭakas in bezug auf die Sanskrit Sūtras möglich ist. Eines nur ist klar: das Wort *n i r v a n a* war irgendwann aufgetaucht und danach fest haften geblieben; das Wort *a t t h a* hingegen, das schon früher vorhanden gewesen, kam immer mehr aus dem Gebrauch. Und es ist bezeichnend, daß dem allmählichen Verschwinden dieses Wortes, im Sinn von religiösem Endziel oder religiöser Suche, eine unheilvolle Entkräftung und Entwertung der Begriffe vorangeht: „der Mensch“, das heißt „das Selbst“ (*a t t ā*) wird ausgelassen. Wir wissen, daß durch die langsame Ablösung von der Mutterlehre des Brahmanismus, die von der Immanenz Gottes *i m* und der Teilhaftigkeit Gottes *a n* dem Menschen oder Selbst handelt, daß wie gesagt durch diesen Prozeß der Ablösung der frühe Buddhismus zuerst die Gottheit vom Begriff des Selbst trennte, und dann die Realität dieses Selbst allmählich zerstörte; dieser Niedergang und langsame Verfall brauchte Jahrhunderte, um sich zu vollenden. Im zweiten Teil der Vorschriften aus den Episoden des Vinaya, die ich Ihnen schon zitiert habe, finden wir folgenden Satz: „Also berichten Stammesverwandte von dem, was ihnen begegnet ist: wenn sie Gnosis (*a ñ ñ ā*) verkünden, berufen sie sich auf *a t t h a*; das *a t t ā* jedoch lassen sie dabei ganz weg.“\* Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß sich witzige Wortspiele in Indien großer Beliebtheit erfreuen; das ist bei einer Lehre, die mündlich überliefert wurde, durchaus verständlich. In dem erwähnten Ausspruch haben wir einen greifbaren, wenn auch, wie mir scheint, nicht sehr geistreichen Wortwitz. Europäischen Gelehrten, die nicht Indologen waren, habe ich diesen Unterschied zwischen *a t t h a* und *a t t ā* mehrfach schon an Hand der Orthographie erklären müssen; ich sehe darin unbedingt

---

\* Vinaya, Mahānavagga, V.



einen Wortwitz, obwohl Oldenberg und Rhys Davids in ihrer berühmten Übertragung ihn nicht bemerkt haben.

Nun da die Begriffe *atthā* und *attā* aus der Suche nach dem Ideal verschwunden waren, errichtete der Buddhismus über diesen versunkenen Trümmern einen Neubau im Rokokostil, den sowohl Sāriputta als auch Gotama nur mit Mühe und Not wiedererkannt und zweifellos niemals gutgeheißen hätten. Ich selbst vermag nur mit wahrhafter Betrübniß an diesen Kummer, an dieses Leid zu denken; denn die Absicht dieser Männer war es, die Menschen gerade vor einem solchen Überbau zu erretten, wie ich — das wage ich zu hoffen — von ihnen davor errettet worden bin. Das *atthā*, das sie lehrten, war nicht ein schwindendes Immer-Weniger in einem schwindenden Menschen, sondern ein andauerndes Leben auf ein Mehr und auf ein höheres Ziel zu, wobei in dieser Suche der Mensch eine erhabeneren Stellung in den Welten ausfüllte, ein Mehrwerden also: das *atthā samparāyikā*. „Gibt es wohl etwas“, so lautet die Frage, die ein Brahmane an Gotama richtet, „das beide Arten des *atthā* umfaßt und festlegt, das *atthā* dieses Lebens (*ditthadamma*) und das des anderen jenseitigen Lebens?“ — „Es gibt etwas,“ antwortet der Gefragte. „Und was ist das?“ — „Das Niemals-Nachlassen“ (*appamāda*, Fleiß, Eifer). „Laß das entstehen, und sieh zu, daß es wächst, und du wirst beide Arten des *atthā* gewinnen.“

Worin bestand denn eigentlich dieses *appamāda*? Obwohl sie durch starke Überarbeitung ganz verzerrt ist, erklärt das die große *Tevijja Sutta* deutlich. Es handelt sich darum, so zu leben, daß man stets würdiger wird des Schicksals, das *samparāyikā* ist. Nicht auf eine „Gemeinschaft“\* mit der Gottheit hin leben — denn das ist vorläufig schlechthin unvorstellbar —, sondern um in Ge-

---

\* *Sahaṃvayātā* ist fälschlich als „Vereinigung“ übersetzt worden.

Drei Steine also, aus dem ursprünglichen Bau:

1. Der Mensch ist ein forschendes Wesen; er sucht sein **a t t h a**. Das ist altindisch, es ist vorbuddhistisch und urbuddhistisch.

2. Der Mensch will und wählt; er will sein **a t t h a**. Das ist nicht vorbuddhistisch; es ist urbuddhistisch.

3. Der Mensch ist entschlossen, sein **a t t h a** zu werden. Er wird sein **a t t h a**. Das ist zugleich altindisch und urbuddhistisch.