

Europas frühe Buddhisten

Schopenhauer und Wagner als Wegbereiter

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts war der Buddhismus im alten Abendland praktisch unbekannt. Wie kein anderer trug dann Arthur Schopenhauer, der sich selbst "Buddhaist" nannte, dazu bei, Anhänger für diese Religion zu gewinnen. Unter den ersten befand sich der Komponist Richard Wagner. Welche Motive standen am Anfang der europäischen Buddhismus-Begeisterung?

Die Angst vor dem Nichts

Trat der Buddhismus in einen neuen Kulturkreis, genügte als Voraussetzung nie die bloße Möglichkeit, etwas über seine Lehre und Praxis erfahren zu können. In China lebten Buddhisten lange unter zugewanderten Handwerkern und Händlern, ohne dass dies auf Interesse stieß. Erst wirtschaftliche Unsicherheit und Verarmung im Untergehen der Han-Dynastie lenkten den Blick über die gegebene Welt hinaus. Die zuvor unbeachtete Lehre aus Indien wurde attraktiv, weil sie mit ihrer Erlösungslehre eine neue Perspektive einbrachte. Es musste in diesem Sinn über die zugängliche Information hinaus ein Bedürfnis bestehen, ein Vakuum, das der Buddhismus ausfüllen konnte. Dabei standen nicht immer philosophische Ideen oder religiöse Praktiken im Vordergrund. In Japan und Tibet wurde die Lehre jeweils auf Betreiben der Staatsmacht eingeführt, der es vornehmlich um den Import zivilisatorischer Errungenschaften wie Schrift, Bildung und Wissenschaften ging, mit denen der Buddhismus verbunden war.

Auch für Europa reichte nicht, lebendigem Buddhismus oder seinen Texten zu begegnen, um ihn auch nur für einzelne attraktiv werden zu lassen. Es musste zunächst aus den Bedingungen Europas heraus das Bedürfnis für seine Aufnahme entstehen. Manche Information besaß das Abendland schon seit der Spätantike. Der Kirchenvater Clemens von Alexandrien etwa berief sich um 200 auf den Buddha, um zur Rechtfertigung Jesu dem Vorurteil zu begeg-

nen, dass Menschen, die etwas in der Welt gelten, Griechen sein müssten. Im Mittelalter diskutierten Franziskaner wie Wilhelm von Rubruck am mongolischen Hof in Karakorum mit Buddhisten und Händler wie Marco Polo begegneten verschiedenen Formen buddhistischer Lehre und Praxis, ohne dass dies tieferen Eindruck machte. Ab 1716

Die zuvor unbeachtete Lehre aus Indien wurde attraktiv, weil sie mit ihrer Erlösungslehre eine neue Perspektive einbrachte. Es musste über die zugängliche Information hinaus ein Bedürfnis bestehen, ein Vakuum, das der Buddhismus ausfüllen konnte.

studierte der italienische Jesuit Hippolytus Desideri, nachdem er klassisches Tibetisch lernte, in Lhasa und Sera intensiv den Buddhismus. Aber seine Werke, darunter eine Zusammenfassung des buddhistischen Kanons, verschwanden ebenso in den Archiven wie die Sanskrit-Grammatik seines Ordensbruders Heinrich Roth schon 1662. Man legte solche Arbeiten und Informationen wohl weniger in der bösen Absicht beiseite, Wissen zu unterdrücken, als aus dem einfachen Grund, dass buddhistische Inhalte in Europa kaum jemanden ansprachen, und oft nicht einmal zum Widerspruch reizten. Auch als im 17. Jahrhundert durch die Wanderung des mongolischen Stamms der Kalmücken Buddhisten der Gelugpa-

Schule auf Dauer im Osten Europas siedelten, stieß ihre Religion bis ins 19. Jahrhundert bei den europäischen Nachbarn und Gelehrten auf keinerlei dokumentiertes Interesse.

Selbstverständlich bildeten kulturelle Unterschiede eine Hürde. Doch wichtiger als äußere Barrieren war, dass die Inhalte nicht attraktiv schienen. Noch fühlten sich die Menschen Europas trotz gelegentlicher Zweifel in der Selbstverständlichkeit traditioneller Werte wohl. Man lebte, wie Leibniz es ausdrückte, in der besten aller möglichen Welten, in einer von Gott getragenen sinnvollen Existenz. Aus diesem Grund konnte Leibniz den Buddhismus, der mit dem Nirvana oder der Leerheit einen negativen Wert hinter dem Dasein zu sehen schien, mit Mißtrauen begegnen. Es bestand kein Bedarf, die heile Welt des Seins gegen das Ideal des Erlöschens zu tauschen.

Die Aufklärung erschütterte die abendländische Welt wie zuvor nur Kopernikus, der die Erde des Menschen aus dem Mittelpunkt der perfekten Welt Gottes gerückt hatte. Kant versuchte seine "kopernikanische Wende" in der Ethik: Der Mensch sollte nun eigenverantwortlich und aus Einsicht handeln. Trotzdem hielt Kant an Gott als einem Gebot der Vernunft fest. Die Aufklärung brach viel auf, doch beraubte die europäische Welt nicht ihrer grundlegenden Ordnung. Der Buddhismus mit seiner Lehre vom Nichts blieb suspekt. Kant stellte ihn den Hörern seiner Vorlesungen als Religion dar, die zur "Enthaltung von aller Arbeit" anhielt, eine

Botschaft der Passivität. Noch hätte das Ziel des Erlöschens keinem Verzweifelten den Trost bieten können, den ein Gebet zu Gott bereithielt.

Revolution oder Weltflucht

Ein halbes Jahrhundert später war alles anders. Die französische Revolution mit ihrem Zweifel an den Fürsten von Gottes Gnaden wirkte wie ein Vorbote dessen, was folgte. Der Chevalier de Lamarck erklärte in seiner *Philosophie zoologique* (1809) das Leben als Produkt physikalischer und chemischer Prozesse. Gott als Schöpfer und Sinngeber der Welt wurde zunehmend verzichtbar, was schließlich das Werk Ludwig Feuerbachs (1804-1872) ganz deutlich machte. In seinem Buch *Das Wesen des Christentums* (1841) erklärte Feuerbach Gott zur Projektion all dessen, was der Mensch sich wünschte, Gerechtigkeit, Liebe und Vollkommenheit, die der Mensch sich im Diesseits wünschte, waren auf den jenseitigen Gott projiziert. Zwar wollte Feuerbach das Ideal "Gott" noch retten, indem der des Jenseits beraubte Mensch das darin Verkörperte im Diesseits verwirklichen sollte. Doch für viele Menschen lag, was sich in der Spätantike herausbildete und seit dem Mittelalter und der Renaissance galt, in Trümmern. Nietzsche sollte später die Formel berühmt machen, dass Gott tot sei. Die geistigen Brüche vollzogen sich auf Basis der großen Wandlungen in der realen Welt: Industrielle Revolution, Anfänge moderner Technik und Verstädterung veränderten das Leben vieler Menschen innerhalb weniger Jahre stärker als in den Jahrhunderten zuvor. Dieses Ende vertrauter Lebensformen und Werte öffnete den Westen einem ersten ernsthaften Erwägen buddhistischer Ideen.

1848, dem Jahr in dem Marx das *Kommunistische Manifest* vorlegte, führten die großen Brüche in Deutschland auch zum Versuch der politischen Revolution. Mit ihrem Scheitern platzte der Traum von der greifbar nahen Republik mit bürgerlichen Freiheiten. Der Komponist Richard Wagner, damals von den radikalen Ideen des russischen Anarchisten Michail Bakunin begeistert und aus dieser Haltung Teilnehmer der Erhebung, musste als steckbrieflich gesuchter Staatsfeind Deutschland verlassen.



Arthur Schopenhauer

Otto Wesendonck, ein reicher Schweizer, gewährte ihm in Zürich Zuflucht, wo Wagner mit Mathilde, der Frau des Gönners, ein Liebesverhältnis begann. Mathilde schrieb Gedichte, die Wagner vertonte. So entstanden die *Wesendonck-Lieder*, etwa jenes vom sausenden Rad der Zeit, das keine Sekunde stille steht. Der Gedanke, dass die beiden dabei an die buddhistische Lehre vom Samsara dachten, ist keinesfalls abwegig. Die Revolution misslang, die Ehe mit der ersten Frau Minna blieb unglücklich, andere Beziehungen waren verfahren, die leidige Exilsituation verbot ihm nach Deutschland zu reisen, um sein Werk zu vertreten, die triste finanzielle Situation zeigte keinen Ausweg. Die Tragik des Daseins ließ die Sehnsucht nach sozialer Emanzipation jener nach vollkommener Freiheit von allem weichen und führte Wagner in den fünfziger Jahren in seine buddhistische Lebensphase.

Spätestens 1854 begegnete der Komponist durch die Lektüre Schopenhauers Hinweisen auf die Lehre des Buddha. Im Folgejahr kündete ein Brief an Franz Liszt davon, wie stark sie ihn ergriff. Wagner bewunderte buddhistische Heilige, die dem Wahn der Welt ganz entsagen, um dem Nirvana entgegen zu gehen, dem "Land des Nicht-mehr-Seins". Ein vollständiges Aufhören, ein Entrinnen aus dem Kreislauf der Welt schien die große Alternative zum leidvollen Existieren. 1856 konzipierte

Wagner eine große Oper *Die Sieger*, in deren Mittelpunkt der Buddha stehen sollte. 1859 schrieb er schließlich der Freundin Mathilde: "Sie wissen, wie ich unwillkürlich zum Buddhisten geworden bin."

Pessimismus

Wagner war nicht der erste Deutsche, der dieses Bekenntnis ablegte. Zuvor schon bezeichnete sein Vorbild Schopenhauer sich als einen "Buddhaisten". Eine Statue Gautamas in der Wohnung des Philosophen demonstrierte, "wer in diesen 'Heiligen Hallen' herrscht." Dazu versuchte er sich in buddhistischer Praxis und legte auch anderen nahe, täglich viermal zu meditieren: "Dies ist Samsara, die Welt des Gelüsts und Verlangens und daher die Welt der Geburt, der Krankheit, des Alterns und Sterbens: es ist die Welt, welche nicht sein sollte. Und dies hier ist die Bevölkerung des Samsara. Was also könnt ihr besseres erwarten?"

Schopenhauer wie Wagner begeisterte am Buddhismus, dass dieser von einem Weltbild ausging, in dem das, was der Westen als Verlust des Sinns betrauerte, selbstverständlich war. Kein Gott stand als Schöpfer und Sinnstifter hinter dem Dasein. Der Gottglaube des Christentums war eine Täuschung wie Leibniz schönes Bild von der besten aller Welten. Schon bevor er den Buddhismus kennenlernte, galt Schopenhauer die Wirklichkeit als denkbar schlecht.

Kein gütiger Gott schuf und regierte das Dasein, sondern ein blinder Wille manifestierte sich in allem, was der Mensch darstellte, wahrnahm und erlebte. Wie die ganze Welt war auch er einzig Produkt dieses Willens. Weder wohnte dem Existieren insgesamt ein tieferer Sinn inne, noch gab es am Menschen irgendeine höhere Instanz. Vernunft und Gefühle waren nichts als Nebenerscheinungen des blinden Willens. Um Erlösung zu finden, sollte der Wille zum Dasein sich selbst verneinen. Diese Ideen, die der Philosoph schon 1819 im ersten Band von *Die Welt als Wille und Vorstellung* veröffentlichte, sah er später in buddhistischen Lehren bestätigt: Im Buddhismus fand er einen sinnlosen Zyklus ohne Beginn und Ende. Seit anfangloser Zeit entstanden und vergingen Welten. Glück war in diesem

sinnlosen Auf-und-Ab nicht zu finden, nur der Verzicht auf weiteres Dasein befreite vom Leid.

Die Sieger

Während Schopenhauers Bild des Buddhismus durchgängig pessimistisch war, schien Wagner darum zu ringen, die Lehre vom "Nicht-mehr-Sein" mit den schönen Seiten des Lebens in Einklang zu bringen. 1856 faßte der Komponist den Plan zum Musikdrama *Die Sieger*, das den Buddha auf die deutsche Opernbühne bringen sollte. In der Handlung findet sich Gautama, der Buddha, auf seiner letzten Wanderung. Sein Schüler Ananda verliebt sich zu seinem eigenen Entsetzen in Prakriti, ein Mädchen der kastenlosen Unterschicht, das sich ihrerseits zu ihm hingezogen fühlt. Prakriti bittet den Buddha, ihre Verbindung mit Ananda zu erlauben. Als der Buddha fragt, ob sie die Bedingungen dieser Vereinigung akzeptieren will, deutet Prakriti seine Worte so, als hätte er keine Einwände gegen ihr sexuelles Begehren. Als sie aber hört, wie der Buddha fordert, sie solle das Enthaltensamkeitsgelöbnis Anandas teilen, ist sie verzweifelt. Ananda und der Buddha werden unterdessen wegen ihrer Kontakte zu einer Kastenlosen von Brahmanen angegriffen. Doch der Buddha weist jedes Kastendenken zurück und offenbart eine Geschichte aus Prakritis früherem Leben: Weil sie als Tochter eines Brahmanen die Zuneigung eines Kastenlosen voller Spott und Hochmut zurückwies, muß sie jetzt als Folge selbst das Leid ungestillter sinnlicher Liebe erfahren. Der Beitritt zur enthaltsamen Gemeinschaft des Buddha wäre ihre Möglichkeit zur Erlösung. Sie stimmt zu, worauf Ananda sie als Schwester willkommen heißt. Der Buddha erteilt sodann seine letzte Unterweisung und geht dem Ort seines endgültigen Verlöschs entgegen.

Indem für die Handlung das Zurückweisen sozialer Unterschiede ebenso wichtig ist, wie das Motiv des Entsagens und Erlöschens, planen dieses Stück der Buddhist wie der Revolutionär in Wagner. Doch 1858 berichtete er Mathilde Wesendonck von den Problemen bei der Verwirklichung: Wie kann ein Buddha, der frei von Leidenschaft ist, ausgerechnet im Musikdrama

aufzutreten, das Gefühle voraussetzt? Wagner wollte diese Schwierigkeit durch seine besondere Deutung des Geschehens lösen. Gautama sollte noch eines letzten Schritts zum vollkommenen Erwachen bedürfen. Indem er die Liebe des kastenlosen Mädchens zu Ananda akzeptiert, ihnen erlaubt beieinander zu bleiben und so der Frau die Chance zur Erlösung gewährt, nimmt er die letzte Stufe zur Buddhaschaft.

Neben der formalen Notwendigkeit, daß der noch nicht gänzlich von Gefüh-

**Während Schopenhauers
Bild des Buddhismus
durchgängig pessimistisch war,
schien Wagner darum
zu ringen, die Lehre vom
"Nicht-mehr-Sein" mit den
schönen Seiten des Lebens
in Einklang zu bringen.**

len freie Buddha nun singen könnte, ist die Interpretation inhaltlich bedeutsam. Zentral in seinem Schaffen sind die Idee der romantischen Liebe und das erlösende Verhältnis der Geschlechter. Im früheren Werk Wagners bedurfte der unerlöste Mann der selbstlosen Hingabe einer Frau, um Befreiung zu finden: Der Fliegende Holländer wird durch die reine Liebe Sentas erlöst, Tannhäuser durch jene der Elisabeth von Thüringen. In *Die Sieger* sollte einerseits Prak-

Richard Wagner



riti durch ihre Liebe zu Ananda befreit werden, zugleich trägt sie ihrerseits zur vollständigen Erlösung des Buddha bei, indem dieser die Leidenschaft als einen Zugang zum Weg der Befreiung zuläßt, womit er diesen erst vollständig entdeckt hatte. Wagner schrieb an Mathilde, daß es ihm um einen bislang von niemandem entdeckten Weg zur Erlösung ginge, nämlich den Willen durch eine in der Geschlechtlichkeit gründenden Liebe zur Ruhe zu bringen. Der Komponist versucht, die Liebesidee der Romantik mit der Verneinung des Willens und dem Nirvana zu versöhnen. Statt einem Rückzug von der Leidenschaft im Sinn Schopenhauers wird der begehrte Mensch angenommen, dem körperlichen Aspekt der Begierde jedoch entsagt.

Rassismus

Bei dem ausgeprägten Frauengegner Schopenhauer findet sich in der Tat kein solcher Ansatz. Wagners Akzeptieren der Askese bei gleichzeitigem Rebellieren gegen die frauenfeindliche Tendenz, die ihm aus den Quellen des älteren Buddhismus entgegentrat, und sein Korrigieren des überlieferten Buddha, der erst wahrhaft erwacht, indem er in seiner Bewegung auch Frauen akzeptiert, dient der Rettung einer starken abendländischen Idee, der Monogamie. In der romantischen Liebe zwischen einem Mann und einer Frau, die einander unausweichlich bestimmt sind, hatte diese eine neue Rechtfertigung erfahren. Wagner, der im konkreten Leben weder dem Ideal der Monogamie, noch jenem der Askese genügte, suchte die Rettung in der Verschmelzung beider.

Schon bei den beiden ersten Deutschen, die sich Buddhisten nannten, finden sich derart auf Basis der gleichen Idee der Willensverneinung sehr unterschiedliche Interpretationen in Bezug auf die Lebenspraxis. Schopenhauer wie Wagner sollten bedeutend für den weiteren Weg des Buddhismus in Deutschland werden. Fast alle führenden Interpreten des Buddhismus vom 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sollten die Lehre vor dem Hintergrund Schopenhauers verstehen. Wagner wurde sprachlich von großem Einfluss auf Karl Eugen Neumann, den

am meisten beachteten Übersetzer buddhistischer Quellentexte.

Auch in anderer Hinsicht wurden Schopenhauer und Wagner für die weitere Rezeption des Buddhismus richtungweisend. Schopenhauer begrüßte den Buddhismus in Deutschland als eine arische Religion, die geeignet sei, den jüdischen Einfluß in Europa zurückzudrängen. Was der Philosoph am Christentum gelten läßt, führt er nach Indien zurück, was er nicht akzeptiert auf das Judentum. Auch Wagners Antisemitismus ist hinlänglich bekannt. Dies begründete eine rassistische Tradition, die dem europäischen Buddhismus insbesondere in Deutschland bis zum Zweiten Weltkrieg kennzeichnete, der indisch-arische Buddhismus als religiöse Alternative zum vorderorientalisch-semitischen Christentum. Während des Dritten Reichs propagierte der Buddhist und Nationalsozialist Wolfgang Schumacher dem NS-Staat den Buddhismus als dem Deutschen gemäße "Arische Religion". Indem der Buddhismus in Europa auf die weltanschaulichen Bedürfnisse antwortete, die nach dem Tod Gottes entstanden waren, bewegte er sich auch in Motiven des völkischen Rassismus, der

sich damals verhängnisvollerweise als Ersatzreligion anbot.

Indem der Buddhismus in Europa auf die weltanschaulichen Bedürfnisse antwortete, die nach dem Tod Gottes entstanden waren, bewegte er sich auch in Motiven des völkischen Rassismus, der sich verhängnisvollerweise als Ersatzreligion anbot.

Wie gerechtfertigt ist es angesichts ihres Rassismus vom "Buddhismus" Schopenhauers und Wagners zu sprechen? Schließen Haß und Buddhismus einander nicht aus, wenn Gautama gebietet, allen Wesen unterschiedslos mit einer Haltung der Liebe zu begegnen, wie sie "eine Mutter dem einzigen Sohn" (*Mettasutta*) entgegenbringt? - Erhöhe man ursprüngliche ethische Maßstäbe zur Grundlage der Auswahl, was als Buddhismus gelten darf, wäre dessen Geschichte schon in Asien rasch abgeschlossen.

Auch inhaltliche Kriterien der unterschiedlichen Formen buddhistischer Orthodoxie können nicht zugrunde gelegt werden. Der Buddhismus ist zum großen Teil die Geschichte seiner Modifikationen. Die ersten Gelehrten Chinas, die ihn aufnahmen, verstanden ihn auf Basis des Daoismus. Obwohl vieles damit nicht mehr im Sinn der Ursprünge verstanden wurde, begründete dies die Geschichte des Buddhismus in der chinesischen Kultur und wirkte im Lauf seiner Entwicklung fort. Ebenso fing im 19. Jahrhundert mit der Aufnahme der Lehre durch von der Romantik geprägte Menschen die Geschichte des Buddhismus in der europäischen Kultur an, wodurch Elemente wie die romantische Liebe oder ein rassistisches Selbstverständnis einfließen. Auch vermeintliche Mißverständnisse sind Verständnisweisen. Ob es sich um angemessene Neuinterpretationen in verändertem zeitlichen und kulturellen Kontext handelt oder um Degeneration ist jeweils nur eine Frage des Standorts.

Volker Zotz

Der Autor fasste für diesen Beitrag einige Aspekte seines Buchs "Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur" (Berlin 2000) zusammen.

To BE !

co-labor s.c.

105, route d'Arlon L-1140 Luxembourg Tél.: 44.78.83 / Fax: 45.92.45