

Das Mātāṅgī-Sūtra und Richard Wagners Sieger-Projekt

Von Marc Nottelmann-Feil

Für meinen Vater, den großen Wagner-Verehrer, zum 75. Geburtstag

Düsseldorf, 2010

A: Übersetzung

(Taishō-Kanon Band 14 Nr.551, 895a)

Buddha erklärt das Sūtra von der Frau Mātāṅgī

Während der Späteren Han-Zeit [148-170] vom Tripitaka-Meister An Shigao aus Parthien übersetzt¹

So habe ich gehört. Einstmals weilte der Buddha in Shrāvasti im Jeta-Hain, im Garten des Wohltäters der Witwen und Waisen². Zu dieser Zeit nahm Ānanda seine Almosenschale, ging und erbettelte eine Mahlzeit. Nachdem er das Mahl beendet hatte, ging er zu einer Wasserstelle. Dort sah er eine Frau³, die Wasser schöpfte und forttrug. Ānanda bat die Frau, ihm etwas Wasser zu geben, und sie reichte es ihm. Darauf folgte die Frau Ānanda und sah sein Kloster. Dann kehrte sie nach Hause zurück, um mit ihrer Mutter zu sprechen- Sie hieß Mātāṅgī.

Zu Hause warf sich die Frau auf den Boden und weinte. Als ihre Mutter sie fragte: „Warum weinst Du so bitterlich?“, antwortete sie „Mutter, Du willst mich mit einem fremden Mann verheiraten. Als ich an der Wasserstelle war, sah ich einen Shramanen, der mich um Wasser bat. Ich fragte ihn nach seinem Namen, und er hieß Ānanda. Diesen Ānanda will ich heiraten. Mutter, keinen anderen werde ich heiraten.“ Die Mutter ging fort und erkundigte sich über Ānanda. Als sie in Erfahrung gebracht hatte, dass Ānanda der Diener des Buddha war, kehrte sie zurück und sprach zu ihrer Tochter (wörtlich: der Frau). „Ānanda geht seinen Weg als Diener des Buddha, er stimmt einer Heirat mit Dir sicherlich nicht zu.“ Darauf weinte die Tochter [noch mehr], sie verweigerte fortan Essen und Trinken und sprach kein Wort mehr.

¹ An Shigao gilt als der erste Übersetzer buddhistischer Texte ins Chinesische überhaupt Er war etwa zwischen 150 und 170 u.Z. in Loyang tätig und interessierte sich hauptsächlich für Sūtren, die dem sogenannten Kleinen Fahrzeug nahestehen. Zu diesen kann man auch das vorliegende Sūtra rechnen. Allein in der Frage der Mönche, die am Ende ins Sūtra hineingeflochten wurde, kann man schon eine mahāyānistische Tendenz erkennen.

² Der Name Anāthapindada wird von An Shigao ins Chinesische übersetzt.

³ Das Sūtra wird oft als „Sūtra vom Mātāṅgī-Mädchen“ bezeichnet. Im Sūtra steht aber immer nur das Schriftzeichen „Frau“, und es gibt keinen direkten Hinweis auf ihr Alter.

Die Mutter war in den Bezauberungskünsten bewandert. Sie ging hinaus und lud Ānanda ein, zum Essen zu kommen. Ihre Tochter war darüber hochbeglückt.

Die Mutter sprach zu Ānanda: „Meine Tochter wünscht sich, Deine Frau zu werden.“ Ānanda antwortete: „Ich halte die Ordensvorschriften und darf mir keine Frau nehmen.“ Wieder sprach die Mutter: „Wenn meine Tochter dich nicht als Ehemann erhält, bringt sie sich um.“ Ānanda antwortete: „Mein Lehrer ist der Buddha. Ich darf nicht mit Frauen zusammensein oder mit ihnen Verkehr haben.“ Die Mutter drang nun in ihre Tochter mit den Worten: „Ānanda weigert sich, dein Mann zu werden. Er sagt, der Weg des Sūtra verbiete ihm, sich eine Frau zu nehmen.“

Die Tochter wandte sich an ihre Mutter und sagte weinend: „Mutter, Du verstehst doch die Bezauberungskünste.“ Die Mutter antwortete: „Die Wege unter dem Himmel können nicht den Weg des Buddha oder den Weg der Arhats erreichen.“ Aber die Mātāṅgīs Tochter beharrte darauf: „Bitte schließ die Tor und lass ihn nicht mehr heraus. Am Ende wird er von selbst mein Mann werden.“

Die Mutter verschloss das Tor und umgarnte Ānanda mit ihren Verzauberungskünsten. So kamen die Nachmittagsstunden. Die Mutter breitete für ihre Tochter ein Lager aus, wo sie sich hinlegte. Die Tochter war hochbeglückt und legte ihren Schmuck an. Aber Ānanda weigerte sich, an ihr Lager heranzutreten. Die Mutter entfachte im Hof ein Feuer, das an Ānandas Robe heranloderte. Sie sprach zu Ānanda: „Wenn Du nicht der Mann meiner Tochter wirst, stoße ich Dich ins Feuer!“ Ānanda sprach: „Ich bin der Diener des Buddha und ein Shramane. Heute aber bin ich an einem unpassenden Ort und kann nicht entkommen.“

Der Buddha erkannte mit seinen göttlichen Fähigkeiten Ānandas Gedanken. Ānanda richtete sich an den Buddha und sprach: (895b)„Ich bin gestern hinausgegangen um Essen zu erbetteln. An der Wasserstelle sah eine Frau, von der ich Wasser erhielt. Dann kehrte ich zum Buddha zurück.

Heute morgen traf ich diese Frau namens Mātāṅgī, die darum bat, mich beköstigen zu dürfen. Ich folgte ihrer Einladung und nun drängt sie mich, dass ich ihre Tochter heirate. Aber ich sagte schon, dass ich die buddhistische Ordensregel halte und keine Frau haben kann.“

Als die Tochter sah, dass Ānanda sich ihr entzogen hatte und gegangen war, blieb sie im Hause und weinte bitterlich. Ihre Mutter sprach: „Er ist der Diener des Buddha und meine Künste können ihn nicht besiegen. Überzeugen dich meine Gründe denn nicht?“ Die Tochter aber weinte und konnte nicht aufhören, an Ānanda zu denken. Sie ging nun morgens selbst los und bedrängte Ānanda. Sie sah, wie Ānanda zum Bettelgang ging, sie folgte ihm im Rücken, betrachtete seine Beine, betrachtete sein Gesicht. Ānanda schämte sich und mied sie. Aber sie folgte ihm und ließ sich nicht davon abhalten. Wenn Ānanda zum Buddha zurückgekehrt war, stand sie am Tor. Wenn Ānanda nicht herauskam, weinte sie und ging weg.

Ānanda trat schließlich vor den Buddha und sprach: „Die Frau Mātāṅgī verfolgt mich heute wieder.“ Der Buddha ließ die Frau Mātāṅgī zu sich rufen und schaute sie an. Dann fragte er sie: „Du verfolgst Ānanda. Warum bedrängst Du ihn?“ Sie antwortete: „Ich habe gehört, dass Ānanda noch keine Frau hat und ich habe noch keinen Mann. Darum möchte ich Ānandas Frau werden.“ Der Buddha erwiderte ihr darauf: „Ānanda ist ein Shramane und trägt keine Haare. Du aber trägst Haare. Du kannst Dir doch die Haare vom Kopf abschneiden, oder? Dann werde ich veranlassen, dass Ānanda dein Mann wird.“ Die Frau sagte: „Ich werde meine Kopfbehaarung abschneiden.“ Der Buddha sprach: „Dann geh pflichtschuldig zu Deiner Mutter zurück, lass dir das Haar vom Kopf schneiden und komm wieder her!“

Die Frau kehrte zu ihrer Mutter zurück und sprach: „Mutter, ich kann Ānanda nicht erlangen. Der Buddha sagte aber: Wenn du dir die Kopfbehaarung abschneidest und wieder herkommst, werde ich

veranlassen, dass Ānanda dein Mann wird. Die Mutter sprach: „Mein Kind, ich habe dich geboren. Behalte die Haare auf dem Kopf! Warum möchtest Du unbedingt einen Shramanen heiraten? Im Land gibt es große und reiche Familien. Ich kann dich mit einer solchen Familie verheiraten.“

Die Tochter antwortete: „Ich bin geboren und sterbe, um Ānandas Frau zu werden.“ Die Mutter sprach: „Warum schätzt Du mein Fleisch und Blut (wörtl. meinen Samen) so gering?“ Die Tochter sprach: „Mutter, du liebst mich und willst, dass ich in meinem Herzen glücklich werde.“ Darauf weinte die Mutter bitterlich und schnitt ihrer Tochter die Haare ab. Dann kehrte die Tochter zum Buddha zurück und sprach: „Meine Haare sind abgeschnitten.“

Der Buddha sprach: „Warum liebst Du Ānanda?“ Die Tochter antwortete: „Ich liebe Ānandas Augen, ich liebe Ānandas Nase, ich liebe Ānandas Mund, ich liebe Ānandas Ohren, ich liebe Ānandas Stimme, ich liebe Ānandas Weise zu gehen.“ Der Buddha sprach: „In Ānandas Augen sind nur Tränen, in seiner Nase ist Rotz, in seinem Mund Speichel, in seinen Ohren Ohrenschmalz. Sein Körper ist voll von Kot und Urin, er stinkt und ist unrein. Da Mann und Frau so sind, sind ihre Körperflüssigkeiten übel, und in diesen üblen Körperflüssigkeiten entstehen Kinder. Da es Kinder gibt, gibt es Tod und da es den Tod gibt, gibt es großen Kummer. Welchen Nutzen hat dieser Körper?“

Die Frau dachte darüber nach, (895c) dass im Körper üble Flüssigkeiten sind, sie erreichte die rechte Gesinnung und verwirklichte die Arhatschaft.

Als der Buddha erkannte, dass sie die Arhatschaft erreicht hatte, sprach er zu ihr: „Nun mach dich auf und gehe zu Ānanda!“ Die Frau schämte sich und senkte ihren Blick. Sie fiel vor dem Buddha auf die Knie und sagte: „Da ich wirklich unwissend und verblendet war, habe ich Ānanda verfolgt! Mein Herz ist jetzt geöffnet. Wie das Feuer einer Lampe in der Dunkelheit, wie wenn ein Mensch, der in einem Boot fährt und es am Ufer wegwirft,

wie ein Blinder, dem ein Sehender hilft, wie ein alter Mensch, der auf eine Krücke gestützt geht, so hat mir der Buddha einen Weg gezeigt und mein Herz ist jetzt offen.“

Folgendes fragten die Bhikṣu den Buddha: „Diese Frau und ihre Mutter haben doch Bezauberungskünste ausgeübt. Durch welche Ursachen und Bedingungen hat sie nun die Arhatschaft erlangt?“ Der Buddha antwortete: „Ihr Mönche! Wollt ihr wirklich hören und erfahren, wer sie ist?“ Die Mönche antworteten: „Wir möchten wirklich diese Belehrung erhalten.“ Der Buddha sprach: „Diese Frau Mātāṅgī war in ihren Vorleben fünfhundert Mal Ānandas Frau. In diesen fünfhundert Vorleben haben die beiden einander stets verehrt und bevorzugt, sie haben einander begehrt und geliebt. Indem sie nun gleicher Weise die Ordensregel meiner Lehre (wörtl. Sūtra) halten, erlangen sie den Weg. Ihre heutige Beziehung als Mann und Frau ist derart, dass sie sich als Bruder und Schwester betrachten. Auf welche Weise sollte dies dem buddhistischen Pfad abträglich sein?“

Der Buddha sprach dieses Sūtra. Die Mönche hörten es und freuten sich alle darüber.

Der Buddha erklärte das Sūtra von der Frau Mātāṅgī.

B: Einführung in das Sūtra

Vorbemerkung

Das „Sūtra von der Frau Mātāṅgī“ besitzt eine frühe Affinität zur deutschen Kultur, die für mich der eigentliche Anlass war, mich mit dem Sūtra zu beschäftigen: Angeregt durch die Lektüre Schopenhauers las Richard Wagner Eugène Burnoufs „Introduction à l’histoire du buddhisme indien“ (Paris: 1844, S.205-209). In diesem Buch, das Wagner mehrfach weiterempfohlen hat (an Mathilde Wesendonk, König Ludwig) findet sich die Legende von der heftigen Liebe eines Tschandala-Mädchens zu Buddhas großem Jünger Ānanda, ihrer Entsagung und ihrem Erwachen.

Dieses Thema reizte Wagner zum Entwurf einer Oper, die den Titel „Die Sieger“ tragen sollte (1856). Leider ist es bei diesem Entwurf, der nicht länger als eine Seite ist, am Ende auch geblieben. Aber Briefe von Freunden, Tagebucheinträge Cosima Wagners und auch Wagners eigene Notizen lassen darauf schließen, dass das Projekt den Meister bis in seine letzten Lebenstage beschäftigte. Im Anhang möchte ich näher auf diese wahrscheinlich früheste künstlerische Rezeption des Buddhismus in Deutschland eingehen.

Die Versionen des Sūtras

1. Divyāvadāna Nr.33: Śārdūla-karṇa-Avadāna

Wagners Quelle, das Buch von Eugène Burnouf, ging auf dieses Werk zurück. Das Divyāvadāna („Himmliche Heldentaten“) ist eine Sammlung von insgesamt 38 buddhistischen Legenden (Avadāna), die nur in sehr weitem Sinne die Form eines Sūtras erfüllen. Heinrich Zimmer stellt vier von ihnen vor, eine Übersetzung von Andy Rotman die ersten 18. Leider ist das Śārdūlakarṇa-Avadāna in beiden Fällen nicht dabei, so dass mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine Übersetzung vorliegt. Nach der englischen Wikipedia stammen allerdings die frühesten nachweislichen Texte dieses Werks erst aus dem 18. Jahrhundert. Die von Heinrich Zimmer vorgelegten Legenden erscheinen sehr literarisch, es scheint sich vieles in ihnen angesammelt haben, was erst auf eine spätere Entstehungszeit schließen lässt.

2. Das „Buddha erklärt das Sutra von der Frau Mātāṅgī“, Taishō-Kanon Nr. 551 (佛說摩鄧女經.c.Foshuo Modengnü jing j. Bussetsu Matonyo-kyō) übersetzt von An Shigao.

Dies ist die hier übersetzte Version. An Shigao gilt als der erste Übersetzer buddhistischer Texte ins Chinesische überhaupt, weshalb der Text

besonderes Interesse verdient. Er ist einer der wenigen buddhistischen Texte, von dessen fester Textgestalt seit dem zweiten Jahrhundert man einigermaßen zuverlässig ausgehen kann. Andererseits wirft er indirekt ein Licht auf den frühesten chinesischen Buddhismus.

3. Das „Buddha erklärt das Sūtra, durch das Frau Mātāṅgī die sechs Dharmas in den Gestaltungen erkennt“, Taishō-Kanon Nr.552 (佛說摩登女解形中六事經 j.Bussetsu Matonyo gegyōchū rokuji-kyō) Übersetzer: Unbekannt, aus den Aufzeichnungen der östlichen Jin.

Das Sūtra folgt in seinem Satzbau und seiner Ausdrucksweise dem vorhergehenden fast bis ins Detail. Da T.552 an vielen Passagen z.B. schon in seinem Titel die Lectio difficilior präsentiert und das Chinesisch von T.551 manchmal stilistische Verbesserungen aufzuweisen scheint, dürfte es sich bei T.552 um die ältere Version desselben Textes handeln.

4. Das „Mātāṅgī-Sūtra“, Taishō-Kanon Nr.1300 (摩登伽經卷 j.Matōga-kyō), 2 Fasz.

Übersetzer (laut Kanonangabe) Zhu Luyan 竺律炎 (j. Jiku Ritsuen) und Zhi Qian 支謙 (j. Shiken)- Die Übersetzer wirkten nach 220 u. Z. in Nanking.

Das Sūtra besteht aus sieben Kapiteln. Im ersten wird - ausführlicherer als in T.551) die Geschichte der Frau Mātāṅgī von ihrer Begegnung mit Ānanda am „großen Teich“ bis zu ihrer Reue vor dem Buddha erzählt. Das siebte Kapitel berichtet von der Vorlebensgeschichte, die auch im folgenden Sūtra (T.1301) berichtet wird. Im Zentrum des Sūtras steht die Kritik am indischen Kastenwesen.

Auf diesem Sūtra beruht die Bildrolle von Kiriya Senrin, wobei der Text von Takakusu Junjirō gekürzt wurde.

5. „Das Sūtra vom Prinzen Śārdūla-karṇa und den 28 Sternenkonstellationen“, Taishō-Kanon Nr. 1301 (舍頭諫太子二十八宿經 j. Shazukan taishi nijūhasshuku-kyō), 1 Fasz.

Übersetzt von Dharmarak.sa (竺法護 j- Jiku Hōgo) zwischen 266 und 313⁴

Das Sūtra weist die größte Nähe zu der von Burnouf wiedergegebenen Legende auf. Es erzählt im ersten Teil dieselbe Geschichte wie die Version An Shigaos, nur ausführlicher:

Ānanda bittet die Tschandala-Frau Prakritī um Wasser und diese weist ihn darauf hin, dass sie eine Tschandala sei. Darauf erwidert Ānanda, er habe sie nicht gefragt, ob sie eine Tschandala sei oder nicht, sondern er habe sie um Wasser gebeten. Die Macht des Dhāranī der Mutter im rechten Augenblick durch ein Dhāranī des Buddha gebrochen.

Das Sūtra hat im Vergleich zu T.551 gewissermaßen eine Fortsetzung:

Nach Prakritīs Aufnahme in den buddhistischen Orden beschwert sich König Prasenajit beim Buddha, dass er eine Tschandala zur Bhik.suni geweiht habe Darauf erzählt der Buddha eine Vorlebensgeschichte:

Vor langer Zeit habe ein hochgebildeter und in den Veden bewanderter König namens Mātaṅga gelebt. Dieser suchte für seinen Sohn Śārdūla-karṇa („Tiger-Ohr“) eine geeignete Partnerin und glaubte sie in einer Brahmentochter namens Prakritī gefunden zu haben. Der Vater Prakritīs wies aber das Ansinnen des Königs mit Hinweis auf den Kastenunterschied empört zurück. Als König Māta.nga einwendet, jeder Mensch sei doch von einer Mutter geboren, fordert der Brahmane ihn auf seine Kompetenz nachzuweisen: Er solle ihm die 28 Sternenkonstellationen erklären. König Mātan.ga löst diese Aufgabe bravourös und tief beeindruckt stimmt der Brahmane der Heirat nun zu. Śārdūla-karṇa sei heute Ānanda, die Brahmentochter Prakritī und König Māta.nga er selbst, der Buddha.

⁴ Ausführliche Inhaltsangabe und Informationen über dieses Sūtra in: Ono, Genmyō (Hg.) Bussho kaisetsu daijiten Bd.4 (Tōkyō: Taitō shuppansha, ³1980)

Zur Deutung des Sūtras von der Frau Mātāṅgī (T.551)

An Shigao gilt als ein Übersetzer, der sich besonders für Texte über Versenkung und die Literatur des Kleinen Fahrzeugs (die Āgama-Sūtren und Abhidharma-Texte) interessiert hat.⁵ Diese Tendenz hat auch das vorliegende Sūtra.

Die Frauen

Der Titel des Sūtras wird in westliche Sprachen oft romantisierend mit „Das Sūtra vom Mātāṅgī-Mädchen“ übersetzt. Der chinesische Übersetzer gibt seiner Titelheldin keinen Namen, sondern benutzt nur ein einziges Zeichen, um auf sie zu verweisen, nämlich das Zeichen Frau (女 j- nyo). Im Sūtra finden sich keine Angaben über ihr Alter, und wenn man es anhand des Textes abschätzen müsste, so gäbe es eher Gründe ein höheres Alter anzunehmen⁶: Sie lebt allein mit ihrer Mutter und ihr Vater scheint schon gestorben zu sein (sonst müsste er vor ihrer Ordination um Erlaubnis gefragt werden). Die Mutter scheint als Matriarchin schon eine sehr einflussreiche Position einzunehmen, sie könnte ihre Tochter mit einem Bräutigam aus bestem Hause vermählen. Außerdem scheint sie auf ihre Tochter schon massiv Druck auszuüben, endlich zu heiraten.

Der Name der Mutter ist Mātāṅgī. Auch sie spricht, wenn sie von ihrer Tochter spricht, bemerkenswerterweise von „meiner Frau“. Wenn die Titelheldin später mehrmals als „Mātāṅgīs Frau“ (von mir als Frau Mātāṅgī wiedergegeben) bezeichnet wird, so kann man vermuten, dass im Sanskritoriginal hier ein Eigenname gemeint war: „Mātāṅgīs Tochter“ - vergleichbar etwas zu Śāriputra, Sohn des Śāri. Der Übersetzer An Shigao hält sich aber konsequent an das Zeichen „Frau“, den Titel Bhikṣuni enthält

⁵ Nakamura, Hajime (Hg.): Iwanami bukkyō jiten (Tōkyō: Iwanami, 2002) S.23

⁶ In T.1301 redet Ānanda sie nicht mit dem Wort „Ältere Schwester“ an.

der seiner Titelhelden sogar noch vor, nachdem sie die Arhatschaft erlangt hat.⁷

Die gesamte Problematik des Kastenwesens, die in den anderen Versionen (T.1300 und T.1301) das Kernthema ist, bleibt im vorliegenden Sūtra vollkommen ausgeblendet. Nirgendwo findet sich ein Hinweis, dass Mātāṅgī der Name eines Tschandala-Klans war.

Frau Mātāṅgī legt von Anfang an ein Verhalten an den Tag, das man nach heutigen Begriffen als Stalking bezeichnen muss. Ihre Mutter bremst sie darin keinesfalls. Das Anliegen der Mutter ist einzig und allein, die Tochter zu verheiraten. Dass Ānanda als Mönch nichts in die Ehe einbringen würde, obwohl ein betuchter Bräutigam leicht zu finden wäre, spielt für die Mutter offenbar keine Rolle. Ihr wahres Motiv ist wohl, der Wunsch Enkelkinder zu bekommen, wie es in ihrem letzten verzweifelten Auflehnen gegen den Ordinationswunsch der Tochter sichtbar wird: „Warum schätzt Du mein Fleisch und Blut so gering?“

In der Schlüsselszene lässt der Buddha die Stalkerin zu sich rufen. Sie gibt auf die Frage des Buddha, warum sie Ānanda verfolgt eine schnippische Antwort, als würde sie gar nicht wahrnehmen, in welcher Umgebung sie sich befindet: „Ich habe gehört, dass Ānanda noch keine Frau hat und ich habe noch keinen Mann. Darum möchte ich Ānandas Frau werden.“ Bis zu dieser Stelle reicht der - in Bezug auf die Frauen - diagnostische Teil des Sūtras, und man könnte ihn unter das Motto stellen, das die Schlusspassage des Sūtras T.552 bildet (und eine der wenigen Stellen ist, die von dem hier übersetzten Sūtra T.551 abweicht):

是經令諸沙門知女意如是。諸沙門則起前。爲佛作禮 (896b24)

⁷ In den Versionen T.1300 und 1301 steht dann der Titel Bhikṣuni.

„Durch dieses Sūtra wisst, Ihr Mönche, jetzt: So sind die Absichten der Frauen!“ Die Shramanen erhoben sich, traten vor den Buddha und brachten ihm ihre Verehrung dar.“

Ānanda

Ānanda tritt im Sūtra stets als der perfekte Mönch auf. Niemals reagiert er auf das Ansinnen der Frau Mātāṅgī, niemals zieht er auch nur in Erwägung, dass er als buddhistischer Mönch seine Ordensgewänder ablegen könnte. Jederzeit verweist er nur auf seine Ordensregel.

Ānanda ist dennoch ein unschuldig Verführter. Ins Haus der beiden Frauen (oder zumindest in einen abschließbaren Vorhof) wird er offenbar von den Bezauberungskünsten der Mutter gelockt. Seine Verfehlung als Mönch wird offenbar, da er bis in die Nachmittagsstunden auf Almosengang fortbleibt, obwohl das Mahl eines Mönchs bis zur Mittagsstunde abgeschlossen sein muss.

Ānandas Verwundbarkeit liegt darin, dass er noch kein Arhat ist, das Nirwana also noch nicht erreicht hat. Es gehört zur allgemeinen buddhistischen Überlieferung, dass er erst nach dem Tod des Buddha die Arhatschaft erlangte, und dies mag auch der Grund sein, warum die Mutter den Versuch wagt, ihn mit Bezauberungskünsten zu umgarnen, obwohl sie weiß, dass diese auf Buddhas und Arhats keinen Einfluss ausüben.

Ānanda ist verwundbar, aber er ist es nur, solange er nicht an den Buddha denkt. Wie Ānanda befreit wird, bleibt im Text einigermaßen unklar, aber der Ausgangspunkt für seine Rettung ist, dass der Buddha mit seinen göttlichen Fähigkeiten die schwierige Situation Ānandas erkennt. Ebenso wie bei der gefangenen Vaidehī im Betrachtungs-sūtra kommt es über alle

Mauern hinweg zu einem Gespräch mit dem Buddha, das die Lösung zu sein scheint. – Hier erkennt man, dass im Sūtra schon eine Überhöhung des Buddha in Richtung auf den nicht mehr historischen, transzendenten Buddha angelegt ist - eine sicherlich mahāyānistische Tendenz.

Der Buddha

Der Buddha befreit Ānanda, an ihm scheitern die Umgarnungskünste der Mutter. Im Chinesischen wurde das Zeichen „umgarnen“ von späteren Übersetzern gerne als ein Synonym für die „Befleckungen“ (s. klesha) verwendet. Die „Befleckungen“ des Geistes –Gier, Neid, Ichsucht, usw. – sind die Ursachen des Leiden, die Befreiung von ihnen ist das Nirwana, das in der Arhatschaft erlangt wird. Die „Frauen“ versuchen diese Umgarnungen zu verstärken, aber der Buddha hebt ihren Zauber auf und ermöglicht Ānanda, weiterhin ein Mönch zu bleiben. Dennoch bleibt Ānanda von der Arhatschaft entfernt, während Frau Mātāṅgī sie am Ende des Sūtras erlangt. Insofern ist seine Hilfe, die der Buddha dem Ānanda zukommen lässt, geringer als die Hilfe für seine Gegenspielerin.

Der Weg der Befreiung

Wie nach der Lehre des Sūtras, der Weg zur Befreiung zu denken ist, wird konkret anhand der Frau Mātāṅgī demonstriert:

1. Frau Mātāṅgī bleibt dem Buddha die Rechtfertigung für ihr Verhalten schuldig.
2. Der Buddha stellt ihr die Heirat mit Ānanda in Aussicht, wenn sie sich ordinieren lässt.
3. Sie setzt die Ordination bei ihrer Mutter durch.
4. Sie meditiert über die Unreinheit und die letzten Punkte der zwölfgliedrigen Kette des Entstehens.

5. Sie erlangt Arhatschaft.
6. Sie zeigt vor dem Buddha Dankbarkeit, indem sie bereit und die empfangene Hilfe des Buddha preist.

Warum hilft der Buddha der Frau Mātāṅgī mehr als seinem Hauptjünger Ānanda?

Ānanda erbittet vom Buddha Hilfe in einem ganz konkreten Lebensproblem (Befreiung von einer Stalkerin) und er erhält sie. Seine Frage ist begrenzt und die Antwort des Buddha auch.

Die Bitte, die Frau Mātāṅgī an den Buddha richtet, ist viel radikaler. In ihrem Wahn erklärt sie die Vereinigung mit Ānanda zum Ziel ihrer ganzen samsarischen Existenz. Nach ihrem Gespräch mit dem Buddha begründet sie vor ihrer Mutter den Ordinationswunsch mit dem Satz: „Ich bin geboren und sterbe, um Ānandas Frau zu werden.(我生死當爲阿難作婦)“ Die Zeichen „Geboren werden“ und „sterben“ stehe in Chinesischen für Samsara.

So eindimensional wie das Lebensproblem der Stalkerin Mātāṅgī ist, so eindeutig ist darum die Therapie, die der Buddha ihr verschreiben kann. Er erklärt die Liebe zu Ānandas Körper zu ihrem Meditationsobjekt: sie soll sich einerseits die Unreinheit von Ānandas Körper vor Augen führen, andererseits aber die Konsequenzen einer solchen Liebe vergegenwärtigen, die letztendlich nicht zu Glück, sondern zu Kummer führt.

Die Betrachtung der Unreinheit des Körpers spielt sowohl im Theravada als auch den verschiedenen mahāyānistischen Richtungen des Buddhismus eine Rolle, wo sie sogar in einigen als authentisch geltenden

Schriften Nāgārjunas erwähnt wird.⁸ (Bemerkenswert am vorliegenden Sūtra ist, dass der Körper eines Mannes zum Gegenstand einer solchen Betrachtung gemacht wird und nicht, wie es in fast allen Fällen geschieht, der Körper einer Frau.)

Die Betrachtung über die Unreinheit des Körpers geht im vorliegenden Sūtra fließend eine ganz flüchtige Skizze der letzten vier Glieder des abhängigen Entstehens über. Der Kausalnexus lautet: 1. Unwissenheit 2. Gestaltungen 3. Bewusstsein 4. Name und Körperlichkeit 5. Sechs Sinne (der Verstand wird mitgerechnet) 6. Berührung 7. Empfindung 8. Liebe⁹ (Durst) 9. Ergreifen 10. Haben 11. Geborenwerden 12. Alter und Tod.

Die Kette des zwölfgliedrigen Entstehens ist schwer verständlich, obwohl die einzelnen Glieder insbesondere ab dem fünften Glied einen klaren Zusammenhang erkennen lassen.¹⁰ Entscheiden für das Verständnis scheint mir zu sein, dass der Buddha nicht lehrt, man solle das Entwicklungsgesetz des Lebens durch mönchische Askese stoppen. Er lehrt keine mephistophelisches „Drum, besser wär's, dass nichts entstünde...“ Vielmehr weist Buddha durch die Kette des zwölfgliedrigen Entstehens darauf hin, dass im Entwicklungsgesetz des Lebens kein

⁸ Z.B. im Ratnavali., einer Schrift, die Richard Wagner übrigens in seiner Bibliothek besaß. S. Akimichi Edas Übersetzung. Oder Suhrlekha Vers 21: „Starr nicht auf eines anderen Frau; erregt sie trotzdem Dein Augenmerk, stell sie Dir als Mutter, Tochter oder Schwester vor, entsprechend ihrem Alter. Falls Begierde entsteht, konzentriere Dich auf die Unreinheiten ihres Körpers.“

⁹ Der Begriff von „Liebe“ aus der zwölfgliedrigen Kette des Entstehens hat offensichtlich nichts mit der christlichen Liebe zu tun, die eher dem buddhistischen Begriff des Mitgefühls entspricht. Letztendlich meint der Buddhismus mit „Liebe“ eine besitzergreifende, materialistische Liebe. Auch von der Mutter heißt es im Text, dass sie ihre Tochter liebt. Aber diese Liebe ist voll von Erwartungen an die Tochter. Deswegen fällt es ihr am Ende auch schwer, ihre Tochter loszulassen.

¹⁰ Hermann Oldenburg, dessen Darstellung des Kausalnexus Richard Wagner kannte, räumt ehrlicherweise ein, dass er diesen überhaupt nicht versteht: „Mit kurzen Schlagworten wird hier der Versuch gemacht, das Leiden bis zu seinen letzten Wurzeln zurückzuverfolgen. Die Fragestellung ist ebenso kühn, wie die Antwort verwirrend ist. Für den, der nach einer Deutung derselben sucht, ist es schlechterdings unmöglich, von Anfang bis Ende eine bestimmte Vorstellung durch die Formel zu führen.“ S.231

dauerhaftes Glück vorgesehen ist (weshalb das religiöse Heil nicht durch Samsara zu finden ist).

Die zwölfgliedrige Kette des Entstehens kann auf viele Einzelfälle angewendet werden. Die Liebe z.B. kann sich auf jeden endlichen Gegenstand der Welt beziehen: auch für ein Auto kann man sich begeistern, es kaufen, besitzen und fahren, bis die Reparaturen kommen und man es schließlich verschrotten lässt. Dauerhaftes Glück ist dadurch nicht zu erlangen.

Die zwölfgliedrige Kette des Entstehens schildert einen Idealfall: nämlich, wie sich das Leben entwickelt, wenn es nicht gehindert wird, wenn sozusagen alles glattläuft. In diesem Fall müsste man eigentlich glücklich werden. Dies ist aber nicht der Fall, da selbst im günstigsten Fall am Ende der Tod steht. Jede Abzweigung davor, ist aber ebenfalls leidvoll.¹¹ Wenn auf die Liebe nicht das Ergreifen führt, ist das schmerzhaft, wenn auf das Haben nicht die Geburt führt (z.B. der Kinderwunsch unerfüllt bleibt) ebenso. Die zwölfgliedrige Kette des Entstehens demonstriert, dass in Samsara kein bleibendes Glück gefunden werden kann. Man spielt in Samsara ein Spiel um Glück und wird am Ende immer besiegt.

Wer ist also Sieger? Derjenige, der das erste Glied dieser Kette, die Unwissenheit, überwindet. Ist das geschehen, so endet Samsara nicht. Auch der sterbende Buddha leidet: Er liegt, weil er Schmerzen hat. Aber die Sichtweise eines Selbsts, das in diese Welt involviert ist und daran leidet, verschwindet. Man erkennt, wie ein späteres Gleichnis sagt, dass

¹¹ Genauer gesagt: Solange als erstes Glied des abhängigen Entstehens die Unwissenheit steht (d.h. solange der Mensch unerleuchtet ist) ist jedes Abzweigen d.h. Scheitern auf einer der folgenden Stufen letztendlich leidvoll: niemand beneidet z.B. ein Wesen, das nur unvollkommene Wahrnehmungsorgane besitzt (5. Stufe) einen Menschen, der durch Reizentzug gefoltert wird (6. Stufe: Kontakt), oder einen Menschen der nichts empfinden kann (7. Stufe), weil ein Hirnschlag die entsprechende Hirnregion lahmgelegt hat.

man in der Dunkelheit ein Seil für eine Schlange gehalten hat. Diese Perspektive ist das Nirwana.¹²

Das Sūtra schildert, wie erwähnt, die letzten vier Glieder der zwölfgliedrigen Kette im Falle der Sexualität: durch die Liebe zu einem (eigentlich unreinen) Körper, entsteht ein Ergreifen der beiden Partner, die Phase des Besitzes (有) ist durch üble Körperflüssigkeiten gekennzeichnet, Kinder entstehen und Alter und Tod. Ein dauerhaftes Glück ist in diesem Prozess nicht vorgesehen, er bleibt eine Episode in der Welt des Geborenwerdens und Sterbens.

Ursachen und Bedingungen: Die Vorlebenserzählung

Es ist in der Wissenschaft umstritten, ob der historische Buddha überhaupt eine Wiedergeburtsvorstellung gelehrt hat. Die Lehre vom zwölfgliedrigen Kausalnexus und manche andere frühbuddhistische Lehre lässt sich besser verstehen, wenn man sie unabhängig von der Annahme einer Aufeinanderfolge des Lebens deutet.

Dennoch findet sich der Glaube an Vorleben – oft sogar verbunden mit dem Glauben, der Buddha habe Kenntnis solcher Vorleben gehabt - bereits in etlichen Sūtren des Palikanons, die als sehr alt eingestuft werden. Über die Legendenliteratur der Jātaka, die vor allem in den Kreisen der buddhistischen Laien florierte, gewann dieser Glaube im Buddhismus ein immer größeres Gewicht.

¹² Der Arhat ist definiert als ein „Heiliger“, der das Nirwana erreicht, aber er wird deswegen nicht als „Sieger“ (Sugata) bezeichnet. Dieser Titel ist allein einem Buddha vorbehalten, der den Weg selbst gegangen ist. Der Arhat geht den Weg aber nur nach, er ist in diesem Sinne passiv, ein vom Buddha in gewissem Sinne beschenkter. Darum ist Richard Wagners Titelbezeichnung „Die Sieger“ streng genommen nicht richtig.

Die Vorlebensgeschichte steht in diesem Sūtra weitgehend isoliert. Wäre das Sūtra ein klassisches Sūtra des Pālikanon, so wäre mit dem Erlangen der Arhatschaft durch die Titelheldin sicherlich das Ende erreicht (...und sie erlangte das Ziel des Reinheitspfades...) Warum hat der Kompilator des Sūtras diese Passage, die wie ein Fremdkörper wirkt, überhaupt hinzugefügt?

In den Sūtren T.551 und T.552 ist die Vorlebenserzählung in einen anderen Zusammenhang eingebettet als in den Sūtren T.1300 und T.1301. In den beiden letztgenannten Sūtren steht der Buddha unter dem Druck zu rechtfertigen, warum er eine Tschandala-Frau in den Orden aufgenommen hatte. Selbst ein König wie Prasenajit hatte, wenn er sich als Laienbuddhist bekannte, die Unberührbare von nun an als Bhikṣuni zu ehren.

Das schlagende Argument aber, warum die Buddhisten das Kastenwesen nicht in irgendeiner Form in ihrem Orden abbilden wollten, war ihr Verständnis vom Existenzkreislauf, in dem nicht nur ein Auf- und Abstieg in Bezug auf die Existenzbereiche (Mensch, Tier usw.) möglich war, sondern natürlich auch ein Auf- und Abstieg innerhalb der Kasten. Warum sollte man die Menschen im Orden nach Kasten unterscheiden, wenn die Kastenzugehörigkeit in den Vorleben ohnehin kunterbunt gemischt war? Dieser Logik entsprechend wird Prakṛī in ihrem Vorleben als Brahmentochter dargestellt, die selbst für einen Königssohn unerreichbar gewesen wäre, wenn nicht der künftige Buddha schon damals in den Verlauf der Handlung eingegriffen hätte.

Den Sūtren T.551 und T.552 geht es demgegenüber ausschließlich darum, von einer übertriebenen Liebesleidenschaft, die das Klosterleben störte, und ihrer Auflösung zu erzählen. Der Kompilator fand sich am Ende des Sūtras offensichtlich der Frage gegenübergestellt, warum eine Stalkerin,

die so viel Unheil angerichtet hatte, so schnell die Arhatschaft erreichen konnte, die den meisten gründlich übenden Mönchen verwehrt bleibt. Darum griff er auf die Vorlebensgeschichten, die über Frau Mātāṅgī wahrscheinlich aus anderen Gründen im Umlauf waren, zurück. In diesem Einzelfall – und nur in diesem! – so scheint hier argumentiert zu werden, lag eine sehr starke Verbindung aus der Vergangenheit vor. Frau Mātāṅgī konnte die Arhatschaft so schnell verwirklichen, da sie gemeinsam mit Ānanda einen langen Weg gegangen war, ihre karmischen Verdienste aus den Vorleben also annähernd gleich waren. Dass in diesem Zusammenhang die Aussage fällt, die beiden hätten sich in ihren Vorleben „gegenseitig stets verehrt und bevorzugt, einander begehrt und geliebt (常相敬相重相貪相愛)“, obwohl Ānanda in der Vorgeschichte doch keinerlei Ambitionen in Bezug auf Frau Mātāṅgī gezeigt hatte, scheint auf den ersten Blick eine Ungereimtheit zu sein, die der Kompilator für sein Konzept in Kauf genommen hat. Aber auch hier denkt der mönchische Verfasser des Sūtras wahrscheinlich genau umgekehrt: Indem sich die beiden in den vergangenen Leben gegenseitig geliebt haben, sind sie auch einander gegenseitig zur Fessel an Samsara geworden. Die Probleme, die der Mönch Ānanda in seinem gegenwärtigen Leben mit Frau Mātāṅgī hat, bestätigen noch einmal diesen rein negativen Zusammenhang.

Der Begriff „Mitgefühl“ fehlt im vorliegenden Sūtra übrigens vollkommen. Selbst an der Stelle, wo eigentlich ein solcher Begriff fallen müsste (z.B. 哀), nämlich wo die Tochter die Liebe ihrer Mutter einfordert und diese tatsächlich zugunsten der Tocher verzichtet, verweigert der Übersetzer An Shigao ein entsprechendes Zeichen. Es heißt dann: „Mutter, du liebt mich [im Sinne von anhaftender Liebe]“ und nicht „Mutter, du liebst mich [im Sinne von Mitgefühl]“. Die Frau ist für An Shigao offenbar allein durch die anhaftende Liebe charakterisiert.

Auch Ānanda kann man nicht als besonders mitfühlend bezeichnen. Der Frau, die dem Sūtra zufolge in fünfhundert Vorleben seine Geliebte und Ehefrau war, gibt er weder Anleitung noch Hilfe. Es ist offensichtlich nicht die Konzeption des Sūtras, Ānanda als Bodhisattva im Sinne des Mahāyāna darzustellen.

Fazit

Das „Sūtra von der Frau Mātāṅgī“ erscheint als sehr flüchtig zusammengestelltes Werk. Die Sprache ist knapp und manchmal nicht besonders treffend (Beispielsweise werden alle Weisen des Sprechens nur mit dem Zeichen für „sagen“ 言 ausgedrückt.) Der Inhalt wird in äußerst geraffter Weise dargestellt, so dass mancher Zusammenhang kaum noch klar werden kann (z.B. unter welchen Umständen Ānanda befreit wurde, oder warum die die Titelheldin nach dem Gespräch mit dem Buddha zunächst zu ihrer Mutter zurückkehren muss). Andere Zusammenhänge, die das Sūtra schafft, laden wegen dieser Kürze sogar zu Missverständnissen ein.

Das Sūtra lehrt eine strenge mönchische Ethik und enthält eine Warnung vor den Machenschaften der Frauen. Es lehrt weiterhin Methoden, wie man Liebesweh überwinden kann und versucht gleichzeitig darauf hinzuweisen, dass der Erfolg der religiösen Praxis auch von dem in den Vorleben geschaffenen Karma abhängt. Ein Bewusstsein für die Unterschiede zwischen Mahāyāna und Hinayāna ist in diesem Sūtra, das noch vor Nāgārjuna entstanden ist, kaum zu erkennen. Die Legende selbst enthält mahāyānistische Tendenzen, die Darstellung selbst ist eher hinayanistisch.

Angesichts dieser Beobachtungen scheinen folgende Hintergründe für die Kompilation wahrscheinlich:

Der Kompilator hat aus einer Legende, die offensichtlich schon vorlag, ein kurzes, im täglichen Leben zitierbares Sūtra zusammenstellen wollen. Seine Zielgruppe waren vermutlich Mönche, die sich im Alltag der Versuchung durch Frauen und möglicherweise sogar Stalkerinnen ausgesetzt sahen. (Auch heute noch kommt dergleichen vor, wie der Stalking-Fall zeigt, in den Deutschlands bekanntester Mönch, Pater Anselm Grün, vor einigen Jahren verwickelt war.)

Es ist nicht ausgeschlossen, dass An Shigao selbst, dieses Sūtra als eine Art *Precis* einer längeren Legende kompiliert hat – so wie ja auch Eugène Burnouf über 1600 Jahre später zunächst nur eine Zusammenfassung des *Avadana* lieferte. Sicherlich jedoch hat An Shigao dieses Sūtra mit Absicht ausgewählt, um den frühen buddhistischen Sangha in China zu stabilisieren.

C: Richard Wagners Sieger-Projekt im Lichte der chinesischen Überlieferung der zugrunde liegenden Legende

§1 Wagners Vorgänger und Quellen

In der Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Deutschland kann man im Groben zwei Traditionen unterscheiden, die sich noch bis in die 1960er Jahre recht klar unterscheiden lassen.

Die eine stammt über Kant hauptsächlich von Hegel. Hegel stellt in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ den kühnen Entwurf einer historischen Entfaltung des religiösen Bewusstseins vor. Jede Stufe der

Religion auf ihrem Weg von der Magie über den Polytheismus bis hin zu dreifaltigen Gott des Christentums ist notwendig, wird aber von der nächstfolgenden aufgehoben. Dem Buddhismus weist Hegel einen relativ niedrigen Rang zu, er ist für ihn bloß eine Stufe der Naturreligion. Während sich die vorhergehenden Stufen der Naturreligion im Objekt der Verehrung noch unerschlossen seien, habe der Buddhismus dieses „wilde ungebändigte Auseinanderfallen“ zusammengebracht und den „haltlosen Taumel“ beruhigt, indem er das Objekt der Verehrung gleichsam in den höchsten Naturgegenstand überhaupt verlegte: den Mensch. Der Buddhismus ist für Hegel dementsprechend die „Religion des In-sich-Seins“,¹³ in welchem „alle Unterschiede aufhören“ und das Absolute als das „Unbestimmte, das Vernichtetsein alles Besonderen“ aufgefasst werde. – Die von Hegel beeinflussten Autoren (z.B. Buber oder Tillich) sind dem Buddhismus gegenüber höchst kritisch eingestellt und sprechen gerne von einem „In-sich-Verkrümmtsein“ oder einem „Fehlen der Negation“ im Buddhismus. Sie haben typischerweise - wie ja Hegel auch - einen höchst akademischen, theologischen Hintergrund.

Die andere Rezeptionslinie geht auf den Universitätsverächter und Privatgelehrten Schopenhauer zurück. Schopenhauer lobt den Buddhismus in den höchsten Tönen, er sei die „sowohl wegen ihrer inneren Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Zahl ihrer Bekenner, als vornehmste auf Erden“¹⁴ zu betrachtende Religion. Für Schopenhauer und die von ihm initiierte Rezeptionslinie ist gerade umgekehrt die westliche Kultur die defektive. Das Christentum, dessen Unzulänglichkeit man im Lichte der Aufklärung erkannt zu haben glaubt, soll durch die Berührung mit einer anderen Kultur überwunden oder zumindest kritisch bereinigt werden. In diesem Sinne schwärmt

¹³ Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986) S.374f

¹⁴ Schopenhauer, A.: Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erfahren hat In Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke III (hrsg: v. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen) S.461f

Schopenhauer in einer bemerkenswerten Anmerkung: „Der Verfall des Christentums rückt sichtlich heran. Dereinst wird gewiss indische Weisheit sich über Europa ausbreiten. Denn der in allem übrigen den andern weit vorangehende Teil der Menschheit kann nicht in der Hauptsache große Kinder bleiben (...) Jener Eintritt der Upanishaden-Lehre oder auch des Buddhismus würde aber nicht wie einst der des Christentums in den untern Geschichten der Gesellschaft anfangen, sondern in den obern; wodurch jene Lehren sogleich in gereinigter Gestalt und möglichst frei von mythischen Zutaten auftreten werden.“

Vor jener Anmerkung aus Schopenhauers Buch „Über den Willen in der Natur“ findet sich eine sorgfältig ausgewählte und ziemlich umfangreiche Literaturliste, auf die Wagner möglicherweise bei der Zusammenstellung seiner Bibliothek zurückgegriffen hat.¹⁵ Neben dem schon erwähnten Werk Burnoufs empfiehlt Schopenhauer Carl Friedrich Koeppens: „Die Religion des Buddha“ (1857/1859)¹⁶, ein „mit großer Belesenheit, ernsthaftem Fleiß und auch Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhismus, welches alles Wesentliche desselben enthält“.¹⁷ Wagner hat in späteren Jahren Koeppens Buch allerdings Hermann Oldenbergs „Buddha. Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde“ (Berlin 1881) vorgezogen, da Koeppen zu viel von der Entwicklung des Kults und dem Religionswesen der jüngeren Zeit schreibe.¹⁸ Ob Wagner auch das von Schopenhauer hochgepriesene „Manual of Buddhism in its modern development“ (London 1853) von R. Spence Hardy gekannt hat, lässt sich

¹⁵ Allerdings muss man hierbei voraussetzen, dass Wagner sowohl Kenntnis der ersten als auch der dritten Auflage gehabt hat, die erst nach seinem Siegentwurf mit einer stark erweiterten Literaturliste herauskam. Es ist auch denkbar, dass Wagner nur indirekt von dieser Bibliographie beeinflusst wurde.

¹⁶ Inzwischen wurde dieses Buch wie die meisten anderen von Wagner gelesenen von Google digitalisiert.

¹⁷ Ebenda S.463

¹⁸ Mertens S.67

nicht mehr klären, es gibt nur indirekte Hinweise.¹⁹ Wichtige buddhismusbezogene Werke, die sich Wagner im Verlauf seines Lebens anschaffte, sind Burnoufs Übersetzung des Lotossūtras, (1852) das Sutta Nipata, Nāgārjunas Ratnāvalī.²⁰ Ferner kannte er Adolf Hotzmanns: „Indische Sagen“ (Stuttgart 1854)²¹, Albrecht Webers: „Indische Skizzen“ (1857), und Otto Böhlingks: „Indische Sprüche“ (Petersburg 1870, 1872, 1873), welche er mit Cosima las.

§2. Wagners Zugang zum Buddhismus

Was faszinierte Wagner so sehr am Buddhismus, dass er sich bis zu seinem Lebensende offensichtlich intensiv damit beschäftigte und als Autodidakt, wie es scheint, vollkommen auf der Höhe seiner Zeit stand?

Als Wagner das Werk Schopenhauers und den Buddhismus 1854 kennenlernte, hatte er den größten Teil seiner Opernlibretti (darunter auch das des Rings) schon verfasst. Dennoch erkannte er offenbar blitzartig, dass das von Schopenhauer angebotene Konzept, ein schlüssiges Deutungsschema für sein eigenes Gesamtwerk darstellte. Schopenhauer hatte als Antwort auf das „metaphysische Bedürfnis des Menschen“ die Überwindung des Willens gelehrt und im Buddhismus eine Übereinstimmung mit den grundlegenden Aussagen seiner Lehre gefunden. Denn im Buddhismus gilt die „anhaltende Liebe“ bzw. „Gier“ (Sanskrit Trshna ist mit dem deutschen Durst etymologisch verwandt) nach der zweiten Edlen Wahrheit als der Grund des Leidens und ihre Überwindung führt demensprechend zum Nirwana, das in der Tat das

¹⁹ Im Parsifal schleudert Klingsor auf Parsifal, der diesen aber nicht verwundet, sondern über seinem Haupt stehenbleibt. Schon früh (Karl Heckel 1891) ist dieses Motiv im Zusammenhang mit der Legende von Maras Angriff auf den Buddha gebracht worden. Diese wird in hardys Buch wiedergegeben. Mertens S.74

²⁰ Diese und die folgenden Angaben entnehme ich Volker Mertens sehr gründlichem Artikel.

²¹ Hieraus entnahm Wagner offenbar den Namen Sawitri, den er dem Tschandala-Mädchen anstelle von Prakriti später gab. (Brief an Mathilde Wesendonk vom 20.4.1855)

Ende allen Wähnens ist.²² Bei Wagner hingegen ist der dramatische Konflikt immer wieder ein Erlösungsproblem, das durch ein Opfer, einen Schritt der Entsagung gelöst wird. „Liebe – Tragik.“ lautet Wagners letzte schriftliche Bemerkung (und der Punkt ist hier wohl das Entscheidende). Nicht die anhaftende Liebe ist der Gegenstand der Wagnerschen Dichtung, sondern die durch Tragik – d.h. durch die Erkenntnis von Tod und Endlichkeit – vom „principium individuuationis“ geläuterte Liebe. Der Held oder die Heldin vollbringt im Entsagen oder im der Selbstaufgabe den entscheidenden Schritt zur Erlösung – und zwar für sich (Hans Sachs) oder sogar für einen anderen (Senta, Elisabeth). Der Ring ist aus dieser Perspektive Wagners komplexestes Werk, da er einen Helden hat, der für sich entsagt (Wotan) und eine Heldin, die es „aus Wissen“ für andere tut (Brünnhilde). Die vom religiösen Standpunkt aus tiefste Oper aber ist sicherlich Parsifal: dieser so daherkommende Naturbursche Parsifal hat von Anfang an überhaupt keine eigenen Absichten, keinen Willen, der ihn von der Natur entfremdete; das einzige, was er lernen muss, ist, dass die anderen Wesen einen solchen Willen haben und darum leiden, denn nur so kann man „aus Mitleid wissend“ zu werden. Diesem vollkommenen Erlöser steht der zu eigener Erlösung vollkommen unfähige Mensch, in seinem geistig-männlichen (Amfortas) und leiblich-weiblichen Aspekt (Kundry) gegenüber.

Wenn Wagner Buddhismus-Bild ganz von Schopenhauer beeinflusst ist, so muss man fragen, ob Schopenhauers Entwurf vom Buddhismus diesen überhaupt treffend darstellt. Kurz gesagt, entstammt Schopenhauers Begrifflichkeit – Freiheit, Subjekt, Gattung usw. – ganz der westlichen Moderne. Schon wenn er seine Philosophie „pessimistisch“ nennt, ist ein solches Urteil über die Welt im Buddhismus, der die Nicht-Dualität lehrt,

²² Für Schopenhauer war die „Übereinstimmung“ des Buddhismus mit seiner Lehre so überzeugend, dass er sich selbst vor einem Plagiatsvorwurf mit dem Argument rechtfertigte, er könne ja kein Chinesisch. SW III, S,470.

gar nicht vorgesehen. In dem für Wagner aber entscheidenden Punkt, dem Erlösungsdenken, scheint mir Schopenhauer durchaus in die richtige Richtung zu gehen, wenn er von einer Aufhebung des „principium individuationis“ spricht, die man mit der buddhistischen Lehre der Ichlosigkeit (p. anatta 無我 j.muga) vergleichen könnte.

§ 3 Der Entwurf der „Sieger“ und Wagners Karma-Verständnis

Richard Wagner hat sich mit dem Siegerprojekt in zwei Phasen seines Lebens beschäftigt. Etwa um 1855, als er mitten in der Komposition des Rings steckte, spürte er, dass er zunächst ein kürzeres Werk in Angriff nehmen sollte. Dafür sprachen ökonomische Gründe - eine leichter aufführbare Oper sollte wieder Geld einspielen - aber natürlich war auch die unglückliche Liebe zu Mathilde Wesendonk zu verarbeiten, die ja immerhin die Frau jenes Mannes war, von dessen Gunst Wagners Existenz damals ganz und gar abhing. Bekannterweise ist am Ende „Tristan und Isolde“ herausgekommen, aber auch der kurze Entwurf zu „Die Sieger“ geht auf diese Zeit zurück (Zürich, 16. Mai 1856)

Wagner hat seine Umgebung und insbesondere König Ludwig immer in der Annahme gehalten, „Die Sieger“ seien das nach Parsival von ihm zu erwartende Werk. Dessenungeachtet hat er in all den Jahren, die auf den Entwurf folgten, fast nichts Konkretes dazu auf Papier gebracht. Das einzige, was auf seine weitere tiefe Beschäftigung mit dem Stoff schließen lässt, sind seine Essays ab dem Jahre 1880, die immer wieder um das Thema Religion kreisen.

Wagners Entwurf aus dem Jahre 1856 betont die Tschandala-Problematik, denn er geht ja auf eine legenden-Überlieferung zurück, die mir der Übersetzung von Dharmaraksha [T.1301] verwandt ist. Ich gebe den

Entwurf einmal ungekürzt wieder, wobei ich ihn der leichteren Fasslichkeit wegen mit etwas Fantasie in die drei mutmaßlichen Akte einteile:

[1. Akt (Brunnenszene-Dharanibeschwörungsszene- Befreiung)]

Der Buddha auf seiner letzten Wanderung. Ananda am Brunnen von Prakriti, dem Tschandalamädchen, getränkt. Heftige Liebe dieser zu Ananda: dieser erschüttert. Prakriti im heftigsten Liebesleiden: ihre Mutter lockt Ananda herbei: großer Liebeskampf: Ananda bis zu Tränen ergriffen und geängstigt, von Chakya [=Buddha] befreit.

[2.Akt: Gespräch am Stadttor – Volksempörung über die Verletzung der Kastenregel]

Prakriti tritt zu Buddha, am Stadttor unter dem Baume, um von ihm die Vereinigung zu erbitten. Dieser fragt sie, ob sie die Bedingungen dieser Vereinigung erfüllen wolle. Doppelsinniges Zwiegespräch von Prakriti auf eine Vereinigung im Sinne von Leidenschaft gedeutet. Sie stürzt erschreckt und schluchzend zu Boden, als sie endlich hört, sie müsse auch Anandas Gelübde der Keuschheit ertragen. *Ananda von Brahmanen verfolgt.*

[3.Akt: Auf einer Art Festwiese?]

Vorwürfe wegen der Befassung Buddhas mit einem Tschandalamädchen. Buddhas Angriff des Kastengesetzes. Er erzählt dann von Prakritis Dasein in einer früheren Geburt: sie war damals die Tochter eines stolzen Brahmanen. Der Tschandalakönig, der sich seines ehemaligen Daseins als Brahmine erinnert, begehrt für seinen Sohn des Brahminen Tochter, *zu welcher dieser heftige Liebe gefasst: aus Stolz und Hochmut versagte die Tochter Gegenliebe und höhnte den Unglücklichen. Dies hatte sie zu büßen und ward als Tschandalamädchen wiedergeboren, um die Qualen hoffnungsloser Liebe zu empfinden, zugleich aber zu entsagen und der vollen Erlösung durch Aufnahme unter Buddhas Gemeinde zugeführt zu werden.* Prakriti beantwortet nun Buddhas letzte Frage mit einem freundlichen Ja. Ananda begrüßt sie als Schwester. Buddhas letzte Lehren. *Er zieht dem Orte seiner Erlösung zu.*

Die wichtigsten Änderungen im Vergleich zur Vorlage habe ich quergestellt.²³ Sie betreffen einerseits die mutmaßlichen Aktschlüsse und haben dramaturgische Bedeutung. Andererseits scheint Wagner in der Vorlage eine eindeutige bzw. bühnentaugliche Begründung für das Liederleiden des Tschandalamädchens zu vermissen. Er erfindet deshalb

²³ Check!!!

als karmische Ursache die versagte Liebe in einem Vorleben – eine vom buddhistischen Standpunkt sehr ungewöhnliche Begründung, die ja die Maxime nahelegen würde, man sollte den Liebesdrängen einer anderen Person möglichst nachgeben. Das Konzept ist offensichtlich nicht besonders clever und widerspricht den Sūtren, die ja gerade berichten, dass es im Vorleben eine Vereinigung zwischen Prakriti und *Śārdūla-karṇa/Ānanda* gegeben hat.²⁴

Ganz anders äußert sich Wagner in einem Brief an Mathilde Wesendonk aus dem Jahr 1860:

„Nach der schönen buddhistischen Annahme wird die fleckenlose Reinheit des Lohengrin einfach daraus erklärlich, dass er die Fortsetzung des Parzifals - der die Reinheit sich erst erkämpfte - ist. Ebenso würde Elsa in ihrer Wiedergeburt bis zu Lohengrin hinanreichen. Somit erschien mir der Plan zu meinen 'Siegern' als die abschließende Fortsetzung von Lohengrin.“²⁵

Wagner hat innerlich sein Konzept schon wieder vollkommen geändert und zwar in eine Richtung, die etwas genauer mit dem buddhistischen Karma-Konzept übereinstimmt. Das nachfolgende Leben ist in seiner Thematik eine Wiederholung des vorhergehenden, solange bis die Überwindung des Willens einen versöhnlichen Abschluss ermöglicht. Später wird Wagner in genau diesem Verständnis von den Vorleben der Kundry erzählen. (Hier aber entwickelt Wagner – in erster Linie eben doch Ästhetiker - eine reizvolle Perspektive auf sein eigenes Werk).

²⁴ Borchmeyer weist zur Begründung des Sieger-Entwurfs in diesem Punkt auf einen Brief Wagners an Liszt vom 7.6.1855 hin, in dem Wagner die Karma-Lehre wie folgt erläutert: „(...) Nach seiner [Buddhas] Lehre von der Seelenwanderung wird jeder Lebende in der Gestalt desjenigen Wesens wiedergeboren, dem er, auch bei sonst reinstem Lebenswandel, irgend einen Schmerz zufügte, damit er selbst diesen Schmerz kennen lerne, und nicht eher hört diese leidenvolle Wanderung für ihn auf, nicht eher wird er somit nicht wiedergeboren, als bis er nach einer Wiedergeburt in einem Lebenslaufe keinem Wesen ein Leid mehr zufügte, sondern im Mitgefühl mit ihnen sich, seinen eigenen Lebenswillen, vollkommen verneinte.“ Wagners Erläuterung entspricht eher dem karma-Konzept des Jainismus, der allerdings zu einer ganz und gar rigiden Reinheitsethik führt.

²⁵ Wagner, R., Brief an Mathilde Wesendonk, Paris Anfang August 1860, in: H. Kesting (Hg.), Richard Wagner - Briefe, München, Zürich 1983, S. 423. Zitiert über Gabriele Hofmann. Erwähnt auch bei Mertens S.67

§4 Die Tschandala-Problematik

Um Wagners Interesse für die Tschandala-Problematik zu verstehen, ist es höchst aufschlussreich eine Schrift zu studieren, die Wagner sicherlich erst eine Weile nach seinem Entwurf kennengelernt hat, nämlich Albrecht Webers „Indische Skizzen“ aus dem Jahr 1857. Webers Vortragssammlung will keine Studie sein. Sie ist eher ein Werk, das bei Studenten und in der Öffentlichkeit Interesse erwecken will; in sachlichen Details ist es oft ziemlich unzuverlässig.

Im Vortrag über den Buddhismus (Berlin, 1.3.1856) entwirft Weber ein heroisches Bild des Buddha, das ganz dem Zeitgeist der Jahre nach 1848 entsprochen haben mag: Sein „Buddha“ tritt als eine Art Volkstribun auf, der sich gegen das Kastensystem, das die Arier zur Trennung von der rassisch unterlegenen Urbevölkerung eingeführt hatten, auflehnte und die Inder – nunmehr als ganzes Volk - aus der Verwilderung des Polytheismus zu der ursprünglich einfachen inneren Religiosität der Arier zurückführte:

„[Der Buddha wurde so zum] Verkünder der allgemeinen Menschenrechte in einer Zeit und unter Umständen, wo dieselben eben mehr als irgendwo je mit Füßen getreten wurden (...) In der festen Überzeugung dessen, was er sagte, in tiefem Mitleide mit all denen, welche derselben [Wahrheit] noch nicht teilhaftig waren, trat er vor das Volk ohne Unterschied des Standes, Ranges und Geschlechts, zog vom einem Ort zum andern, predigte überall in der Sprache des Volks, lud Alle, Hohe und Niedrige, Brahmanen und Ausgestoßene, Reiche und Arme, zu den beglückenden Wahrheiten ein die er mitzuteilen hatte, und verkündete, dass ein jedes Individuum im Stande sei, sich selbst durch eigene Kraft fortan ein eigenes Schicksal zu schaffen. Wie zwischen dem Körper eines Prinzen und eines Bettlers kein Unterschied sei – wahrlich ein kühner Satz gegenüber den wirklichen

Rassenverschiedenheiten in Indien – so sei auch zwischen dem Geiste beider kein Unterschied.“²⁶

Webers Denken ist auf bemerkenswerte Weise inkonsistent, denn er schwärmt einerseits von den allgemeinen Menschenrechten und der körperlichen Gleichgeborenheit aller Menschen, andererseits geht er von einem faktischen Rassenunterschied zwischen den Ariern und den „andersfarbige[n] (...) wilde[n] Volksstämme[n]“ der endogenen Völker aus, die „an Kultur und natürlicher Begabung weit unter der Ariern“ gestanden hätten.²⁷ Beides aber, Mitleid für alle und Rassismus, ist nicht gleichzeitig zu haben. Hier im 19. Jahrhundert vermengt sich aber auf verhängnisvolle Weise die klassifizierend wissenschaftliche Anthropologie mit dem christlichen Menschenbild. Auch Wagner ist mit sich in diesem Punkt nie ins Reine gekommen.

So falsch Webers Vorstellung vom Buddha als Volkslehrer ist, der erst spät die Unterscheidung zwischen Mönchstum und Laintum eingeführt habe, so richtig ist doch seine Intuition in Beziehung auf die buddhistische Ablehnung des indischen Kastensystems. Das Mātāṅgī-Sūtra (T.1300) gilt in Ostasien als der wichtigste Text zu diesem Thema.

Die Hauptlehre dieses Sūtras ist die Merkmallosigkeit (無相 c.wuxiang j.musō). Als Prakritī von Ānanda um Wasser gebeten wird, antwortet sie zunächst, sie sei Tschandala und Ānanda habe darum zu fürchten, dass das Wasser, das sie gebe, verunreinigt sei. Ānanda belehrt sie darauf wie folgt:

姊我名沙門。其心平等豪貴下劣。觀無異相。

„Schwester, ich nenne mich einen Shramanen. Das Herz des [Shramanentums] ist die Gleichheit. Sie kontemplieren darüber, dass es die verschiedenen Merkmale [wie] Hochgeborenheit und Niedrigkeit nicht gibt.(...)“

²⁶ Weber S.47

²⁷ Weber S.43

Im Buddhismus entstehen alle Merkmale wie „Hochgeborenheit“ und „Niedrigkeit“, „rein“ und „unrein“ bedingt, d.h. in Abhängigkeit von früheren oder begleitenden Umständen. Hohe Geburt entsteht z.B. durch gesellschaftliche Bedingungen, aber auch durch Verdienste im Vorleben, sie ist keine ewig feststehende Eigenschaft. Ebenso ist die Unreinheit nichts, was zum Eigenwesen eines Menschen gehören würde

Prakritī gibt Ānanda nach dieser Belehrung, wie es wörtlich heißt, „reines Wasser“. Nach seinem Fortgehen denkt sie an ihn zurück und auf einmal ist sie nicht mehr von seinen Worten, sondern von seiner Person fasziniert:

此女便取阿難容貌音聲語言威儀等相。深生染著。欲心猛盛

„Sie ergriff Ānandas Merkmale: seine schöne Gestalt, seine Stimme, seine Worte, sein würdevolles Auftreten usw., und tief entstand in ihr verunreinigtes Anhaften, heftig entbrannte das Herz des Begehrens.“

Prakritīs Fehler besteht darin, dass sie diese Eigenschaften nun Ānanda als sein Eigenwesen zuschreibt. Sie übersieht, dass sie bedingt entstanden sind, dass z.B. die schöne Gestalt darum auch vergänglich ist. Von nun an ist ihr Geist wirklich verunreinigt und das Sūtra erzählt, auf welche Weise sie von dieser Illusion geheilt wird. Die Kapitelüberschrift dieser Legende trägt den bemerkenswerten Namen: „Die Frau, die die Sexualität transzendierte (wörtl. [zu Nirwana] hinüberführte 度性女品)“.

§ 5 Durch Sexualität zu Erlösung?

Die Aussage des Mātāṅgī-Sūtras ist zweifach: es begründet, warum Tschandalas in den Orden des Buddha aufgenommen werden können und es schildert den Erlösungsweg einer Frau. Auch Wagner scheint diese Ambiguität der Vorlage gespürt zu haben. Jedenfalls verschiebt sich sein

Interesse an dem Stoff bereits bald nach dem Entwurf mehr und mehr zu dem Thema der „Erlösung des Weibes“²⁸.

Dazu wurde Wagner zu stärkeren Abweichungen von der ursprünglichen Legende genötigt. Aus dem Werk von Koeppen wusste er, dass der Buddha erst nach langem Zögern und Drängen seiner Stiefmutter und Ānandas der Ordination von Frauen zugestimmt hatte. Dieses Motiv brachte Wagner in den späteren Jahren immer wieder zur Sprache, wenn es sich um den Buddha und die Siegerproblematik drehte. Dadurch kann ein völlig neuer Akzent in seinen Stoff: Der Buddha sollte also im Angesicht von Sawitris Liebesleiden und auf die besondere Bitte Ānandas hin dazu bewegt werden, Frauen in seinen Orden zuzulassen.

Außerdem blieb Wagner in den kommenden Jahren seinem Vorbild Schopenhauer nicht in jeder Hinsicht treu. Zu groß war die Differenz zwischen der romantischen Liebe, die Wagner in seinen Opern verherrlichte und auch zu leben versuchte, und der kalten Analyse Schopenhauers. „Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Beteiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Wesens liegt.“²⁹ Es ist kaum zu glauben, dass ausgerechnet der Komponist des Tristan bei dem Frauenverächter und schrulligen Weltasketen Schopenhauer seine geistige Heimat gefunden hatte!

²⁸ In einem Gespräch mit Cosima bemerkte Wagner, dass Parsifal und die Sieger ungefähr das gleiche Thema behandeln, nämlich die „Erlösung des Weibes“ (Cosima Tagebücher II, S.659) Zitiert über Borchmeyer S.29

²⁹ Zitate aus „Die Welt als Wille und Vorstellung: Ergänzungen zum vierten Buch. Metaphysik der Geschlechtsliebe. “Dazwischen aber mitten in dem Getümmel, sehen wir die Blicke zweier Liebenden sich sehnsüchtig begegnen: - jedoch warum so heimlich, furchtsam und verstoßen? – Weil diese Liebenden die Verräter sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Not und Plackerei zu perpetuieren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihresgleichen es früher vereitelt haben

„Am 1.12.1858 schrieb Wagner in diesem Zusammenhang an Mathilde Wesendonk, dass es ihm um einen bislang von niemandem entdeckten Weg zur Erlösung ginge, nämlich den Willen durch eine in der Geschlechtlichkeit ruhende Liebe zur Ruhe zu bringen. Der Komponist versucht die Liebesidee der Romantik mit der Verneinung des Willens und dem Nirwana zu versöhnen.“³⁰

In Tristan und Isolde bemüht sich Wagner eine Liebe zu besingen, die so rein und hehr ist, dass alles Irdische gegen sie verblasst. Der Wille zum Leben soll durch eine überwältigende Entgrenzungserfahrung aufgehoben werden, die die Liebenden vom hellen Tag (Wagners Symbol für samsara) zur Nacht (Nirwana) geleitet:

*„Wer des Todes Nacht
liebend erschaut,
wem sie ihr tief
Geheimnis anvertraut:
des Tages Lügen,
Ruhm und Ehr,
Macht und Gewinn,
so schimmernd hehr,
wie eitler Staub der Sonnen,
sind sie vor dem versponnen!
In des Tages eitlen Wähnen
Bleibt ihm ein einzig Sehnen-
das Sehnen hin zur heiligen Nacht,
wo urewig einzig wahr
Liebeswonne ihm lacht.“ (Tristan und Isolde, 2.Aufzug, 2.Szene)*

³⁰ Zotz S.85

Der konzeptionelle Unterschied des Tristans zu dem fast gleichzeitig entstandenen Sieger-Entwurf ist offensichtlich: In Tristan und Isolde gehen die beiden Liebenden am Liebestrank selig zugrunde, im Mātāṅgī-Sūtra (und auch Wagners zugehörigem Entwurf!) hingegen durchbricht der Buddha die Macht der Beschwörungen der Mutter. So sehr sich Wagner auch bemüht seinen Tristan im Sinne des Schopenhauerschen Erlösungsdenkens darzustellen, so wenig kann er am Ende leugnen, dass er auf die wirklich raffinierteste Weise dem Willen zum Leben gehuldigt hat. Noch mehr verfehlt er den eigentlich buddhistischen Erlösungsgedanken, für den der Wille zum Leben und der Wille zum Tod in gleicher Weise Aspekte des „Durstes“ sind. Die ganze Welt der Schwermut des Tristan, die den Opernhörer so ergreift, steht in krassestem Widerspruch zur Kontemplation und stillen Heiterkeit des Buddhismus. Es bleibt auch zu fragen, ob dieses Versinken zu zweit nicht doch eine ungeheure Abgrenzung zur Welt und damit ein Mangel an Mitgefühl mit ihr bedeutet.

§6 Die Erlösung des Weibs

Wagner hat die Komplementarität des Tristan zum Sieger-Projekt durchaus erkannt. „Die Sieger“ blieben also eine für ihn immer noch komponierbare Option. Später bekannte er jedoch: „Seit ich den Parsifal verfasste, gab ich – als im schwächerem Sinne mit diesem verwandt das buddhistische Projekt gänzlich auf.“(10.Juni 1882)³¹ Dies ist nicht so ganz richtig³², spiegelt aber Wagners Sichtweise wieder, dass beide Opernprojekte das gleiche Thema, nämlich die „Erlösung des Weibes“ behandelten.³³ Man kann also davon ausgehen, dass Wagner im schöpferischen Prozess vieles von der Gestalt der Prakriti in seine Kundry hat einfließen lassen.

³¹ Zitiert über Borchmeier S.24

³² Das Zitat mag eine Rechtfertigung sein, aber eine ganze Reihe von Hinweisen spricht dagegen, z.B. Wagners humorige Äußerung gegenüber Cosima vom 6. Januar 1881: *"Wenn Du mich gut hältst, gut kleidest, gut nährst, dann komponiere ich doch noch 'Die Sieger'."* (CT IV, 659) Zitiert über: Gabriele Hofmann: Unwillkürlich zum Buddhisten geworden. Anmerkungen zur Buddhismus-Reflexion bei Richard Wagner

³³ Cosima Tagebücher II, S.659 Zitiert über: Suneson S.87

Nach Abschluss des Parsifal ist Wagners Interesse am Buddhismus eher noch gewachsen, insbesondere nachdem Oldenbergs klassische Einführung erschienen war, die wohl zur wichtigsten Lektüre seines letzten Lebensjahres gehörte und in Cosimas Tagebüchern als das „Buddha-Buch“ bezeichnet wird. Ferner kreist Wagners schriftstellerische Arbeit seit 1880 im Wesentlichen um zwei Themen, nämlich Religion und Geschlechtlichkeit (Mann-Weib). Es ist deshalb keine abwegige Perspektive, sie als Vorarbeiten für das Sieger-Projekt zu betrachten.

Das Material dieser letzten Schriften in seinen verwundenen, kaum geordneten Gedankengängen gereicht Wagner kaum zur Ehre. Insbesondere riecht der heutige Leser darin schon den Mief dessen, was Viktor Klemperer in seinen Tagebüchern verächtlich als LIT (Lingua Tertii Imperii) bezeichnet. Aber es heißt, unhistorisch zu denken, wenn man ein Wissen aus der Zukunft in einen Text hineinliest. Man muss Wagner aus seiner eigenen – durchaus problematischen! –Zeit verstehen. Seine Essays sind Werkstattmaterial und Wagner hat es immer wieder verstanden, seine Kunstwerke im letzten Augenblick vom tauben Gestein zu befreien.³⁴

Ganz im Gegensatz zu Hegel geht Wagner in diesen Schriften von einem Dekadenzdenken³⁵ aus, das Wagner unglücklicherweise mit den scheinbar wissenschaftlichen Rassevorstellungen³⁶ seiner Zeit in Zusammenhang

³⁴ Als Beispiel kann man die berühmte Pointe von Parsifal „Erlösung dem Erlöser“ nennen. Man kann dutzende Stellen aus seinen Schriften zitieren, die beweisen, dass Wagner das Christentum vom Judentum befreit wissen wollte. So wie er es am Ende aber dichtet, ist der Satz ein Aufruf zur Bereinigung des Christentums schlechthin. Dies ist deutsche Mystik à la Eckhart (Die Befreiung Gottes von allen Bildern, die man sich über ihn macht) oder Bachs „Mache dich mein Herze rein...“

³⁵ Martin Gregor-Dellin bezeichnet sie deshalb in seinem Vorwort einmal als Regenerationsschriften

³⁶ Das Wort „scheinbar“ will ich so verstanden wissen, dass die Ergebnisse der Wissenschaft der damaligen Zeit vollkommen unausgereift und von politischen Gegebenheiten beeinflusst waren. Nicht aber ist das Problem der rassischen Unterschiede im Rahmen der Anthropologie ein unwissenschaftliches Problem. Es gehört – leider! – zur Naturwissenschaft auch dazu, klassifizierende und quantitative Methoden auch auf den Menschen anzuwenden. Die Kluft

bringt. Gobineaus „Rassenlehre“ wurde damals in der Wissenschaft diskutiert und Wagner übernahm sie, obwohl er bemerkenswerter Weise ihre Unvereinbarkeit mit religiösen Vorstellungen erkannte.³⁷ Die Arier hätten eine einfache Religiosität der Innerlichkeit gehabt, die dann vom Buddha wiederentdeckt und nun erst zur vollen Blüte gebracht wurde. (Das lernt er von Weber.) Die „Engherzigkeit des Judentums“ sei für den Verfall der Religionen verantwortlich, das Christentum sei dagegen eine – vielleicht vom Buddhismus beeinflusste – Gegenbewegung, die nun durch eine strenge Kirchenhierarchie wieder im Verfall begriffen ist³⁸ (Das lernt er von Schopenhauer u.a.) Im Rückgriff auf den Buddhismus sieht Wagner die Möglichkeit, das Christentum von seiner Dekadenz, d.h. vor allem vom jüdischen Einfluss zu befreien. (Wagner war einer der ersten, die das Judentum Jesu infrage stellten.)

Wagner stellt den Buddhismus an die Spitze der Religion – nicht aus rassistischen Gründen, sondern weil er in ihm die Religion des größten Mitgefühls erkennt. Von der romantischen Liebe will er aber nicht ablassen, und deshalb stellt er dem Buddhismus immer wieder die Frage, wie er es damit hält - eine Frage, auf die er noch gar keine Antwort bekommen kann, da die Schriften auf die er sich beziehen muss, noch viel zu vage sind. Der Buddhismus ist eine seit zweieinhalbtausend Jahren im Leben geprüfte Religion. Natürlich haben sich die Menschen darüber Gedanken gemacht, wie ein Laie, der mit der geschlechtlichen Liebe lebt, den Weg zur Erlösung gehen sollte, es gab auch die unterschiedlichsten Reformen.

zwischen dem religiösen Menschenbild und dem der Naturwissenschaft ist bis heute ein eigentlich ungelöstes Problem. Gegenwärtig werden religiöse Menschen in Japan und Europa beinahe schon verlacht, sie sind die letzten Eisbären, da jede Hausfrau schon herausgefunden hat, dass die Mythologie der Religion nicht zur Ontologie der Naturwissenschaft passt. Aber das, was die Religion tradiert, scheint doch von elementarer Wichtigkeit zu sein.

³⁷ Er bemerkte, „Gobineau wolle so gar nichts Christliches gelten lassen.“ Über Gregor-Dellin S.26

³⁸ "R. spricht dann zu Stein und mir über das Buch über Buddha, welches er sehr lobt als viel bedeutender als das von Köppen.(15) Den Buddhismus selbst erklärt er für eine Blüte des menschlichen Geistes, gegen welche das darauf Folgende Decadence sei, gegen welche wiederum auf dem Wege der Kompression das Christentum entstanden sei." (CT IV, 1012; 1. Oktober 1882)

Aber kein einziger Autor des 19. Jahrhunderts kannte die genauen Lehrzusammenhänge der mahāyāna-buddhistischen Schriften, in denen eine Antwort auf Wagners Frage zu finden gewesen wäre. Man wusste so gut wie nichts über den tibetischen Tantrismus, von Ikkyū Sōjun oder Shinran Shōnin waren in Europa kaum die Namen bekannt. Mit Burneufs Übersetzung des Lotussutras hatte Wagner das Beste in der Hand, was es zu seiner Zeit gab, und konnte immerhin ahnen, dass der Mahāyāna-Buddhismus in vielen seiner wichtigsten Zweige auch eine Erlösungsreligion ist (was selbst dem gründlichen Volker Mertens vollkommen entgangen ist).

Noch Wagners letzte Aufzeichnung „Über das Weibliche im Menschlichen“, die er an seinem Todestage geschrieben hat, kreist um den Siegerstoff. Ohne dass Wagner es erwähnt, dürfte der Ausgangspunkt seiner Gedanken in Schopenhauers Lehren über Vererbung und Geschlechtlichkeit liegen („Die Welt als Wille und Vorstellung“ 43. und 44. Kapitel).

Nach Schopenhauer entsteht die Anziehung zwischen Mann und Frau in einem Prozess des Sich-Gegenseitig-Beäugens und -Prüfens, wobei der Maßstab der überindividuelle Wille zum Leben, nämlich das Gattungsgesetz, das einzig und allein die Frage stellt: Wäre eine Verbindung zwischen beiden der Gattung nützlich oder nicht? Zwei Individuen stoßen sich bei diesem Prüfungsvorgang gegenseitig ab, wenn sie aufgrund ihres Gattungsinstinktes voraussehen, dass ein gemeinsames Kind in gewisser Weise missglücken würde (eine schlechte physische oder seelische Disposition hätte); sie ziehen sich aber leidenschaftlich an, wenn das Gegenteil der Fall ist. Wenn also gesellschaftlich Umstände erzwingen, dass zwei Individuen zusammen kommen, die sich eigentlich gegenseitig abstoßen, so ist das Ergebnis für die Gattung nicht unbedingt positiv. Wagner hatte, schon bevor er die Schopenhauersche Philosophie

kennenlernte, den Hagen, der aus einer erzwungenen und liebevollen Beziehung hervorgegangen ist, als „frühhalt, fahl und bleich“ dargestellt, während Siegfried bekanntlich aus einer Vereinigung hervorging, die so leidenschaftlich war, dass sie alle gesellschaftlichen Hindernisse hinwegfegte.

Schopenhauer bedauerte die Menschen, die sich in ihren Liebeshändeln für Dinge aufopfern, die nur der Gattung, nicht aber ihnen selbst dienen; er riet, diesen unpersönlichen Willen zum Leben zu verneinen. Wagner aber kehrt diesen Gedanken um. Er findet hierin endlich ein Argument für die leidenschaftliche Liebe: nur sie kann die hervorragendsten Individuen erzeugen!

In „Über das Weibliche im Menschlichen“ kommt Wagner auf dieser Grundlage zu wirklich grotesken Schlussfolgerungen. Der Verfall der menschlichen Rassen (er geht immer wieder von dieser These aus!) liege daran, dass es zu viele arrangierte „Konventionsheiraten“ gebe. Auch die Polygamie, die ja nur auf Geschlechtlichkeit beruht und nicht auf Leidenschaft, kann nicht zur Ausbildung höherer Individuen führen. Zur Veredelung der Rassen trage allein bei, wenn die Liebesleidenschaft unter das Gesetz der monogamen Ehe gestellt wird, dem offenbar die „edelste weiße Rasse“ ihr Dasein verdankt.

Dies alles, was ich hier äußerst frei vorgetragen habe, ist taubes Gestein, es ist Unsinn. Plötzlich nimmt der Gedanke aber eine Wendung hin zu Wagners Siegerprojekt und zum Buddha, er bekommt, wie ich finde, einen besonderen Ernst.

§ 7 Persönliche Gedanken zu Wagners letzter Aufzeichnung

Hier [=in der Liebestreue] ist es, wo das Weib selbst über das natürliche Gattungsgesetz erhoben wird, welchem es andererseits nach der Annahme selbst der weisesten Gesetzgeber so stark unterworfen blieb, dass z.B. der Buddha es von der Möglichkeit der Heiligwerdung ausgeschlossen wissen wollte. Es ist ein schöner Zug der Legende, welche auch den Siegreich-Vollendeten zur Aufnahme des Weibes sich bestimmen lässt. Gleichwohl geht der Prozess der Emanzipation des Weibes nur unter ekstatischen Zuckungen vor sich. Liebe-Tragik.“*

***Idealität des Mannes –Neutralität des Weibes – (Buddha) –nun – Entartung des Mannes**

Ich will diese Gedanken verstehen, weil sie die letzten Gedanken eines Genies sind. Aber ich kann es nicht, ohne das „Cocktail der Mytheme“ (Mertens), mit dem Wagner uns nicht nur in seinen Opern, sondern auch in seinen Gedanken konfrontiert, aufzulösen. Wagner erkennt immer noch nicht, dass die Erlösung (im Buddhismus wie im Christentum) in den keiner Weise vom Geschlecht abhängt. Vom Geschlecht spricht immer nur die religiöse Mythologie, z.B. die christliche Brautmetaphorik. Aber vielleicht braucht Wagner das gar nicht zu erkennen, weil er selbst ein Mythen Erzähler ist.

Zunächst die Anmerkung: Sie ist kaum verständlich, dürfte sich aber doch auf den Siegerstoff beziehen. Sie ist sozusagen Wagners letzter Anlauf:

Idealität des Mannes: Die geistige Suche des Mannes. Er sucht die Idealität, das „Weib“ (vgl. Nietzsches Hinweis, dass Kunst, Wissenschaft usw. auf Deutsch immer feminin sind). Ānanda und die anderen Mönche sind bereits geistig dem Buddha verbunden

Neutralität des Weibes: Das „Weib“ ist dem Gattungsgesetz unterworfen (vgl. Materia - auf Sanskrit Prakritī - kommt von mater). Prakritī ist

gegenüber dem Buddha gleichgültig. Nach dem Gattungsgesetz möchte sie genau diesen Mann.

(Buddha): (Buddha) nimmt aus Mitgefühl Prakritī in den Orden auf, erst danach wird er selbst Buddha.

nun: danach – meint Wagner damit unsere Gegenwart?

Entartung des Mannes: Spielt Wagner auf die Prophezeiung des Buddha an, dass der Orden nachdem die Frauen nun auch ordiniert werden können, viel früher degenerieren würde?³⁹ Das wäre ein neuer Gedanke im Siegerplot!

Christlich-Wagnersch: Der Bräutigam hat die niedrige Braut aufgenommen und entartet nun selbst? Wird so die „Erlösung des Erlösers“ nötig?

„In der Liebestreue überwindet das Weib das natürliche Gattungsgesetz“

Das soll bedeuten:

Christlich: Die Liebe überwindet den Tod.

Buddhistisch: Das Große Mitgefühl zu allen Wesen (Mögen alle Wesen glücklich sein!) ist die Überwindung von Samsara, nämlich die Buddhaschaft.

Das Weib ist dem Gattungsgesetz unterworfen, so dass die Gesetzgeber es von der Möglichkeit der Heiligwerdung ausschließen.

Das soll bedeuten:

Das Gattungsgesetz, kurz das Menschsein, das von Leidenschaften erfüllt ist, schließt den Menschen von der Heiligkeit aus

Christlich: Es gibt die Erbsünde. Im Gesetz (des Mose) erkennen wir die Sünde, und aus der Sünde folgt der Tod.

³⁹ Check, ob das im Koeppen zu finden ist!!!

Buddhistisch: Dieser jetzige Mensch (Ich) ist von Ursachen und Bedingungen bestimmt (allen voran die klesha, die „Befleckungen“ des Geistes wie der „anhaftenden Liebe“), die verhindern, dass er den Weg des Buddha geht und ein So-Gehender wird. Darum bleibt er in Samsara (Leben und Tod). Spezieller, im Falle des Shin-Buddhismus: Der Mensch (j. bonbu) kann eigentlich nie Buddha werden.

Der Siegreich-Vollendete nimmt das Weib auf (und erlangt in Wagners Opernplan danach die Buddhaschaft)

Das soll bedeuten

Christlich: Christus erlöst den Sünder. (Das Evangelium hebt das Gesetz auf, der Bräutigam heiratet die unwürdige Braut)

Buddhistisch (Je nach Schule unterschiedlich, aber im Falle des Shin-Buddhismus): Der Buddha Amida schenkt aus reinem Mitgefühl, jedem Wesen, das ihn anruft, alles (die Buddhaschaft). Er muss es, weil Buddhaschaft reines Mitgefühl bedeutet. Nur deshalb wird er selbst [Amida] der „Buddha des Unermesslichen Lichts“ (=Amida)

Der Prozess der Emanzipation des Weibes nur unter ekstatischen Zuckungen vor sich

Das soll bedeuten:

Christlich: Jeder muss sein Kreuz tragen und erfährt nur selten Seligkeit. (Erlösung im Tod)

Buddhistisch: Im Großen und Ganzen mehr Leid als Freud, aber kleine Einsichten (satori) [Im Shin-Buddhismus:] Die „kleinen Einsichten“ sind Augenblicke der Dankbarkeit (Erlösung im Tod)

Wagnersch: Kundry (Erlösung im Tod)

Wagners Fazit:

Liebe-Tragik.

Das soll heißen

Christlich: Im Kreuz (Liebe-Tragik) findet man das Heil (.).

Buddhistisch: (Allgemein) Lehre – Gehen – Verwirklichen. (Dieser
Buddhistische Pfad wurzelt im Großen Mitgefühl)

(Shin-Buddhistisch): Amida lehrt aus Großem Mitgefühl–

Amida geht aus Großem Mitgefühl. Amida erlangt die

Buddhaschaft aus Großem Mitgefühl.

Richard Wagners Denken lässt sich sicherlich einfacher auf die christliche Terminologie zurückführen. Vom Buddhismus kann er vieles (z.B. das Shin-Buddhistische) noch gar nicht in dieser Weise gewusst haben.

§ 8 Weiterführende Gedanken

Die Frage, warum Wagner sein Siegerprojekt nicht vollendet hat, ist müßig. Das Siegerprojekt ist für die Wagnerforschung interessant, weil es unterirdische Beziehungen zu Wagners wirklich vollendeten Werken aufweist und zu ihrer Interpretation Anhaltspunkte geben kann. Ferner eröffnet Wagners Interesse an Schopenhauer und am Buddhismus gewisse Möglichkeiten zu einer Gesamtinterpretation seines Werkes.

Für die Buddhismusforschung ist Wagner als frühes Beispiel für die Buddhismus-Rezeption in Deutschland von Bedeutung. Dabei kann er als ein typischer Vertreter der zweiten, dem Buddhismus gegenüber positiv eingestellten Rezeptionslinie gelten. Er ist ein Autodidakt, der seine Kenntnisse aus den unterschiedlichsten Quellen zieht, und er konstruiert daraus, mehr oder minder frei, ein eigenes Weltbild. Wagner hat sicherlich seinen Beitrag zu dem geleistet, was Viktor Klemperer in den seinen Tagebüchern verächtlich als LIT (Lingua Tertii Imperii) bezeichnete, er ist

ein Vorbereiter des „Deutschen Christentums“ und nicht zuletzt der skurrilen und ganz ambivalenten Position, die die Nazis zum Buddhismus einnahmen. Ohne Wagners laienhafte Spekulationen wären vielleicht keine rassekundlichen Expeditionen in den Tibet geschickt worden.

Wagner ist aber auch ein Wegbereiter für den deutschen Buddhismus; seine Sprache prägte die frühen Übersetzungen. Ob er ein Buddhist war oder nicht, darüber möchte ich nicht urteilen. Schopenhauer nannte sich einen „Buddhaisten“, Wagner auch (an einer nicht ernst zu nehmenden selbstironischen Stelle). Der deutsche Buddhismus als der Versuch, diese Religion wirklich zu leben, begann erst mit Friedrich Zimmermann (1851-1917), der sechs Jahre nach Wagners Tod einen *Buddhistischen Katechismus* veröffentlichte (Es war meines Wissens der erste buddhistische Katechismus weltweit...)⁴⁰

Wie dem auch sei, Wagner nahm in gewisser Weise den Typ des deutschen Buddhisten vorweg. Auch die heutigen deutschen Buddhisten sind wie Wagner Autodidakten, sie lesen Übersetzungen, die sie auf ihre Weise verstehen, ohne sich recht klar zu werden, was sie da in ihrem Kopfe amalgamieren. Wer weiß, wie viel Romantikerblut in ihre Adern eingeflossen ist und wie viele Deutsche noch heute nach Tibet oder Sri Lanka reisen, weil sei wie dereinst Schlegel das „höchste Romantische im Orient suchen“?⁴¹

Der Fall Wagner zeigt sehr deutlich, warum es zu einer Berührung mit der buddhistischen Kultur kam und warum bis heute ein gewisses Übernahmeinteresse besteht. Durch den Quantensprung des Wissens, den die Naturwissenschaft hervorbrachte, war die christliche Kultur und das damit verbundene Menschenbild brüchig geworden, man suchte nach Alternativen und war seit langen Jahrhunderten erstmals wieder bereit,

⁴⁰ Baumann S.50

⁴¹ Ein bizarrer Fall (aber vielleicht gar nicht so instinktlos in Bezug auf die eigene Herkunft) ist Lama Anagarika Govinda, der sich für eine Wiedergeburt von Novalis hielt Vgl. Zotz S.193

einer fremden Kultur überhaupt zuzuhören. Hierin liegt bis heute eine ungeheure Chance, aber es stecken auch Risiken darin.

Den Aufsatz „Religion und Kunst“ (1880) beginnt Wagner mit der wichtigen Aussage: „Man könnte sagen, dass da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfasst, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erfassen zu lassen.“ Der Künstler darf sich also mit den religiösen Symbolen Freiheiten erlauben, die der Religiöse (der Priester) nicht hat, da er an die religiösen Symbole glaubt. Ist das wirklich wahr? Was passiert, wenn ein Heer von Laien – sie seien Künstler oder nicht – sich ohne jede Anleitung und jedes Wissen, das sie auf theologischen oder buddhologischen Hochschulen lernen könnten, über die religiöse Überlieferung hermachen, hier und da naturwissenschaftliche, philologische und philosophische Versatzstücke hineinmischen und zu ihrer ganz persönlichen „bricolage“ (Mertens) umgestalten. Richard Wagner gibt uns das lebendigste Beispiel dafür.

Hinter dem Fall „Wagners Buddhismus“ steckt – von seiner allgemeinsten Perspektive aus betrachtet – ein Übersetzungsproblem. Es geht um die Frage, in wieweit der tiefste und geschichtsträchtigste Inhalte einer Kultur, ihre religiöse Überlieferung, überhaupt in eine andere übersetzt werden kann. Funktioniert Buddhismus in der Sprache Luthers überhaupt? Was bedeuten wiedergeborene Gralsritter? Wie läuft die Verständigung der Menschen in diesem Bereich ab?

Was Wagner als Denker fürchterlich verfehlte, hat der Künstler Wagner zumindest teilweise erreicht: er hat Kunstwerke geschaffen, die zur religiösen Frage des Menschen hinführen können – nicht nur in Europa, sondern auch in Asien.

Literatur:

- Baumann, Martin: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften.
(Marburg: Diagonal-Verlag, 1993)
- Borchmeyer, Dieter: „sehnsüchtig blicke ich oft nach dem Land Nirwana“.
Richard Wagners buddhistisches Christentum In: wagnerspectrum, Heft 2 , 2007
„Wagner und der Buddhismus“. S. 15-34
- Burnouf, Eugène: Introduction à l'histoire du bouddhisme indien (Paris: 1844)
S.205-209
Wagners Quelle ist vollständig zitiert im Anhang von Suneson [1989] Das ganze Werk ist auch im Internet zugänglich.
- Gregor-Dellin, Martin (Hrsg.): Richard Wagner – Mein Denken (München: Piper, 1982)
- Han, Byug-Chul: Philosophie des Zen-Buddhismus (Stuttgart: Reclam, 2002)
Mertens, Volker: „Göttliches Gangesland“ Die Indomanie der Romantik und Richard Wagner In: wagnerspectrum, Heft 2, 2007 „Wagner und der Buddhismus“ S. 55-83
- Müller, Ulrich und Oanagl, Oswald: Ring und Gral (Würzburg: 2002)
- Oldenberg, Hermann: Buddha. Leben-Lehre-Gemeinde (Leipzig: Reprint-Verlag, ? [1881])
- Osthoff, Wolfgang: Richard Wagners Buddha-Projekt Die Sieger. Seine ideellen und strukturellen Spuren in Ring und Parsifal. In: Archiv für Musikwissenschaft XL. Heft 3 (1983), S. 189-211
- Suneson, Carl: Richard Wagner und die indische Geisteswelt (Brill, 1989)
- Zegowitz, Berd: Richard Wagners unvertonte Opern Frankfurt am Main 2000
- Zotz, Volker: Auf glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur (Berlin: 2000)