

830.9  
S 2b

BUDDHISMUS  
in der deutschen Literatur

---

Inaugural-Dissertation

eingereicht an der

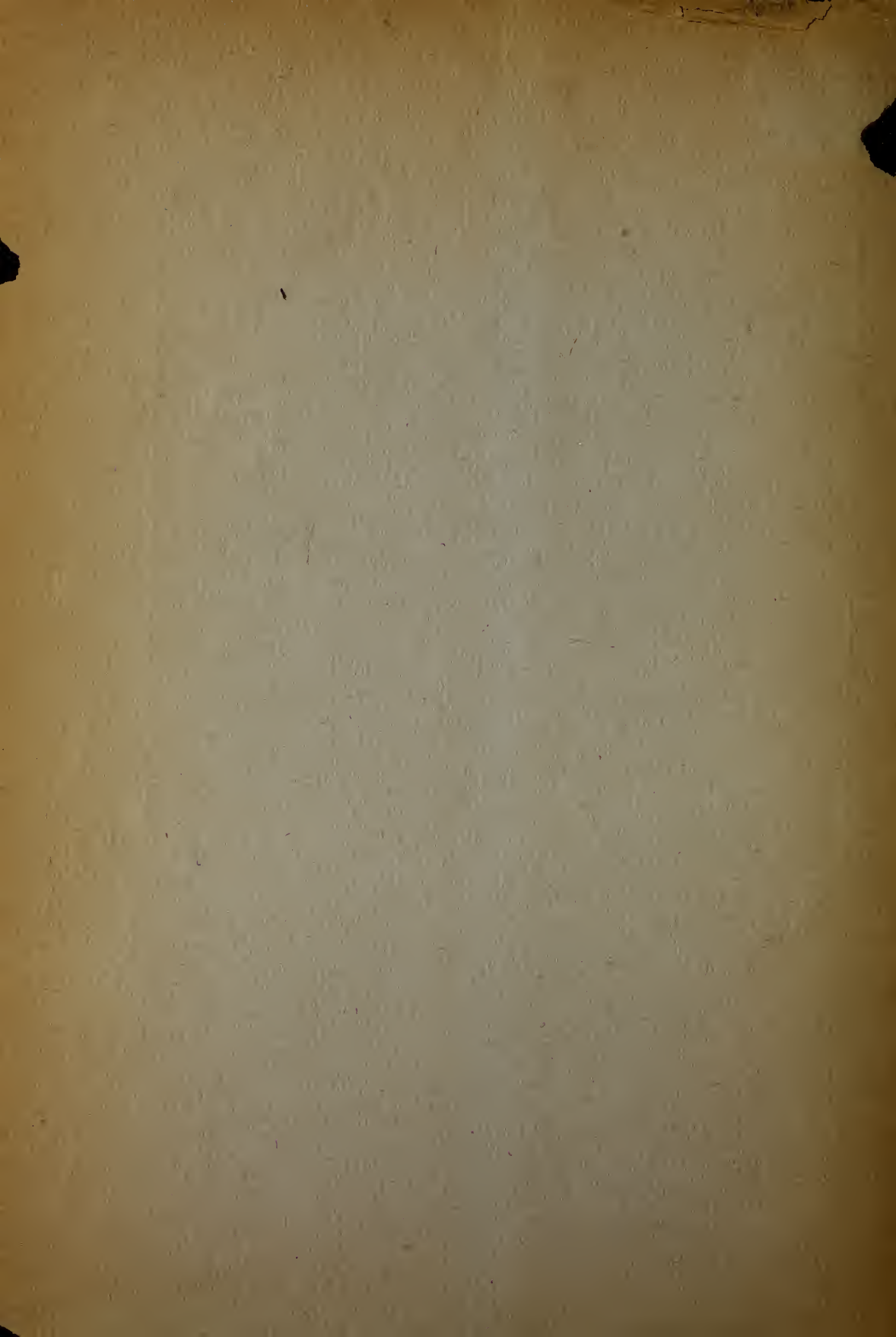
hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz

von

PERO SLEPČEVIĆ

WIEN 1920

Druck und Kommissionsverlag von Carl Gerold's Sohn in Wien







# BUDDHISMUS

## in der deutschen Literatur

---

Inaugural-Dissertation

eingereicht an der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz

von

PERO SLEPČEVIĆ

WIEN 1920

Druck und Kommissionsverlag von Carl Gerold's Sohn in Wien

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.

830.7  
SE 26

## Vorwort.

Das vorliegende Thema stellt der wissenschaftlichen Untersuchung einige Schwierigkeiten entgegen. Vor allem war es uns unmöglich, bei dem Kerne unserer Arbeit, Buddha in der deutschen Dichtung, ausschließlich zu verbleiben, denn die buddhistische Literatur in Deutschland ist eine zusammenhängende, tendenziöse Bewegung, wo ein abge-sondertes Thema nicht verstanden werden kann, ohne die Formen und Ziele der ganzen Bewegung zu kennen. Dieses letztere konnte aber, trotz der vielen doch ganz einseitigen und zumeist polemischen kleinen Schriften der Gegenwart, nicht vorausgesetzt werden.

Die buddhisierenden deutschen Dichter hielten sich an den jeweiligen Stand der gelehrten buddhistischen Forschung. Aber es fehlt, soviel wir wissen, an einer zusammenhängenden Übersicht über diese Forschung, soweit sie den Buddhismus betrifft. So mußten wir im Interesse eines richtigen Verständnisses der zu behandelnden Dichtungen einen für diesen Zweck zugeschnittenen ideologischen Teil vorausschicken, wo die fortschreitende Auffassung der buddhistischen Lehre betrachtet wird. Auch versuchten wir in diesem ersten Teil, die Hauptmomente dieser Lehre herauszugreifen sowie deren Anklänge an unsere vorgefundenen Verhältnisse und die psychologischen Wurzeln in der Vergangenheit. — Diesem vorangeschickten ersten Teil entspricht dann gewissermaßen der hinzugefügte dritte, wo die Tendenzen der allgemein buddhistischen und der halb buddhistischen Literatur zusammengefaßt wurden.

So wurde das buddhistische Gebiet gewissermaßen abgegrenzt.

Auch der so aufgefaßte Stoff bot noch Schwierigkeiten. Es ist heute noch unmöglich, die buddhistischen Motive von den sonstigen indischen abzusondern. Unmöglich war es auch, immer nur bei dem zu bleiben, was sicher buddhistisch ist. So ist z. B. die Idee von der Wiedergeburt keine speziell buddhistische, vielmehr kam sie zu uns lange vor dem Buddhismus: aber auf ihr beruht die ganze buddhistische Dichtung bei uns.

Zum Schlusse konnte die literar-historische Methode auch nicht überall konsequent durchgeführt werden, da der größte Teil der Dichtungen von allerjüngstem Datum ist. So suchten wir durch eine bunte Reihe von Dichtungen die psychologische Entwicklung sowohl des Haupthelden selbst als auch einer Anzahl von stehenden

den Motiven, Gedanken und Tendenzen anschaulich zu machen.

Unsere Studie ist die erste zusammenfassende Arbeit über diesen Stoff. Als solche, besonders aber noch als Dissertation, für deren Vorarbeiten nur eine beschränkte Zeit zur Verfügung stand, ist sie zweifellos noch mangelhaft. Es war aber auch nicht unsere Absicht, alle unbedeutenden Werke herauszufinden, sondern die Auffassungen und die allgemeine Entwicklung darzustellen.

Dem Verfasser war es infolge seiner Abwesenheit von Wien nicht möglich, die Korrektur der Druckbogen selbst zu besorgen, es haben sich hiedurch unliebsamerweise eine Anzahl von Druckfehlern ergeben, welche in den »Berichtigungen« angeführt sind.

Freiburg in der Schweiz, Juli 1917.

---



# Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	III
Erster Teil:	
<b>Der Buddhismus in Deutschland.</b>	
Erstes Kapitel: Indische Einflüsse. Anfänge der indischen Philologie in Europa . . . . .	3
Zweites Kapitel: Grundgedanken der gelehrten buddhistischen Literatur in Deutschland . . . . .	7
Drittes Kapitel: Hauptmomente der buddhistischen Moral und Gründe ihrer Verbreitung in Deutschland . . . . .	16
Viertes Kapitel: Über den Beginn und die Anklänge buddhistischer Motive in der deutschen Dichtung . . . . .	23
Zweiter Teil:	
<b>Buddha in dem deutschen Epos und Drama.</b>	
Fünftes Kapitel: Der Barlaam- und Josaphat-Stoff. — (Rudolf, Chr. v. Schmid, San Marte). . . . .	33
Sechstes Kapitel: Richard Wagner . . . . .	40
Siebentes Kapitel: Josef Viktor Widmann . . . . .	55
Achtes Kapitel: Philipp Mainländer . . . . .	64
Neuntes Kapitel: Ferdinand v. Hornstein . . . . .	69
Zehntes Kapitel: Die Opern von Max Vogrich und Adolf Vogl . . . .	73
Elftes Kapitel: Karl Gjellerup . . . . .	77
Dritter Teil:	
<b>Die allgemein buddhisierende Dichtung.</b>	
Zwölftes Kapitel: Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen . . . . .	91
Dreizehntes Kapitel: Buddhisierende Romane, Erzählungen und Dramen .	98
Vierzehntes Kapitel: Über die theosophisch-okkultistische Richtung . . .	110
Schluß . . . . .	113
Anhang: Anmerkungen über die Literatur . . . . .	115
Berichtigungen . . . . .	125



Erster Teil.

# **Der Buddhismus in Deutschland.**



## Erstes Kapitel.

### Indische Einflüsse. Anfänge der indischen Philologie in Europa.

Der Einfluß Indiens auf Europa ist heutzutage groß geworden. In raschem Tempo hat sich die indische Weltanschauung in Europa viele Anhänger erworben. Zunächst war der durch Schopenhauer neu entdeckte buddhistische Pessimismus zu einer sozialen Erscheinung geworden. Dann schritt die philosophische Überzeugung zu einer religiösen Bewegung, wo das europäische Christentum mit dem herangezogenen Buddhismus bekämpft zu werden begann. Eine sittliche Strömung ist damit verbunden, indem man eine autonome, dogmenfreie, auf indischer Gemütsruhe und Meditation beruhende Moral propagiert. Ebenso fühlbar ist der buddhistische Einschlag in der Dichtung der neuesten Romantik<sup>1)</sup>\*)).

Die ganze Bewegung wurde auch organisiert. In Leipzig wurde 1903 ein Buddhistischer Verein gegründet. Seine Seele war Karl Seidenstücker, einer der eifrigsten buddhistischen Vorkämpfer in Deutschland, Redakteur *Des Buddhisten*, *Der Buddhistischen Welt* und *Der Buddhistischen Warte*; die beiden ersteren 1905, die dritte 1907 in Leipzig begonnen. Diese letztere wird zum Organ der »Mahabodhi-Gesellschaft« (deutscher Zweig) und heißt seit 1912 *Indien und die buddhistische Welt*. Schließlich gründet 1914 der Bund für buddhistisches Leben die *Zeitschrift für Buddhismus*. Auch eine Anzahl anderer Zeitschriften, wie *Ostasiatischer Lloyd*, *Ferner Osten*, *Neue Metaph. Rundschau*, *Coenobium*, *Das freie Wort*, *Ethische Kultur* usw. sympathisierten offen dem Buddhismus<sup>2)</sup>). Diese immer stärkere Bewegung, unterstützt durch große wissenschaftliche Leistungen in Kritik und Übertragung der Texte, rief natürlich in der christlichen Presse eine starke Opposition hervor und die entflammte Polemik griff sogar in die schöne Literatur hinüber.

Wie weit reicht nun dieser Einfluß Indiens in die Vergangenheit zurück? Man kann darauf eine zweifache Antwort geben. Im kulturellen, d. h. theoretischen und individuellen Sinne verliert er sich in der Vergangenheit und ist seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. auch in Spezialfällen nachgewiesen. Im zivilisatorischen, d. h. sozialen Sinne ist er erst seit der Mitte vorigen Jahrhunderts bemerkbar.

Daß es schon im Altertum, trotz der riesigen Entfernung, an Kommunikationswegen zwischen Indien und dem Abendlande nicht ganz gebrach, steht außer Zweifel. Es ist sogar sicher, daß später auf diesen Wegen auch buddhistische Ideen haben befördert werden können.

Aus dem Stammlande beginnt die buddhisierende Mission nach Norden etwa 420—400 v. Chr., und im 2. Jahrhundert v. Chr. kann sie schon in Persien konstatiert werden. Im 3. Jahrhundert v. Chr. sind enge Beziehungen zwischen dem kaiserlichen Hofe Açokas und den Diadochen Ale-

\*) Die Anmerkungen findet man am Schlusse des Buches.

xanders historisch nachgewiesen. Nach den pontischen und parthischen Kriegen führte ein Weg vom Schwarzen Meere über Armenien, Kaukasus und Persien nach dem oberen Oxus (im Norden von Indien). Auf diesem Wege herrschte zwischen Indien und Kleinasien von etwa 60 v. Chr. bis über Tiberius hinaus ein reger Handel. Es bestand auch eine Seeverbindung mit Ceylon, wo seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus blühte. In der Zeit Augustus' und Claudius' waren schon buddhistische Männer als Gesandte in Antiochia, Athen und Rom<sup>3)</sup>.

In der Philosophie der Griechen finden sich wichtige Gedanken, die nach Einigen indischen Ursprungs sind, vor allem bei Pythagoras, Heraklit und Plato. Leopold v. Schroeder hat gezeigt, daß, z. B. bei Pythagoras, die Lehre von der Zahlensymbolik, von den fünf Elementen, von der Dreiteiligkeit des Weltsystems, von dem Verbot des Fleischessens und, was am wichtigsten ist, von der Palingenesie, nicht aus Ägypten gekommen sind. Sie dürften also direkt auf den oben bezeichneten Wegen aus Indien gekommen sein<sup>4)</sup>. Buddhistisch können wir aber diese Ideen keineswegs nennen, da ihre Übermittlung den ersten Nachrichten vom Buddhismus vorangegangen ist. Man beachte z. B., daß Heraklit um 25 Jahre älter war als Buddha! Die historische Bedeutung des Buddhismus in der Kultur Indiens besteht überhaupt in der Hervorhebung des rein Ethischen, während in der Veda- und Vedantaliteratur mehr das Metaphysische, ja auch das Künstlerische betont wird. Nun waren die ersten indischen Einflüsse auf Europa im Altertum vorwiegend metaphysisch, im Mittelalter aber vorwiegend auf dem Gebiete der Dichtung.

Es ist unmöglich, anzugeben, wann die ersten literarischen Motive aus Indien bis nach Europa gekommen sind. Allerdings sehr früh, denn sogar die Buddha-Legende wird von einem Johannes Damascenus (demjenigen aus dem 8. oder dem aus dem 11. Jahrhundert) in christlichem Gewande bearbeitet. Die meisten europäischen Wundermärchen aus Gesta Romanorum, Boccaccio, Straparola, Lafontaine sind indischen Ursprungs. Bis in das vorige Jahrhundert herein war Indien in Europa nur als Mutterland der Märchen bekannt, als eine Art Hintergrund des farbenreichen Orients, wo phantastische Zauberei ihr Wesen treibt. Wie stark diese Auffassung war, zeigt das Beispiel des Urpositivisten Zoroasters, welcher in unserem Mittelalter als Anführer aller Zauberer betrachtet wurde. Viel später kommt er wieder zu seinem Rechte als Verkünder des tatkräftigen Optimismus und Feind aller Träumerei, als Gegensatz zu der weichlichen, von Nietzsche bitter glossierten Moral des Buddhismus. Erst in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, durch die Heranziehung von Palitexten, ist es der Wissenschaft gelungen, auch den Buddhismus von zauberhaft-poetischen Beimischungen herauszuschälen.

Auch die ersten durch einzelne Reisende verfaßten Angaben über Indien wurden lange für erdichtet gehalten. Die bekannteste von diesen Reisebeschreibungen ist diejenige von Marko Polo. Vom buddhistischen Orient über Ceylon nach Europa 1295 zurückgekehrt, spricht er zumeist über Handelsangelegenheiten und wenig über Kirche und Literatur. Schon früher (1253) beschrieb O. S. F. Rubruck seine Reise nach Zentralasien, und der Franziskaner Johannes von Piano di Carpine die seinige durch die Mongolei (1245). Odorichs von Pordenone († 1331), eines andern franziskanischen Missionärs, Reisebeschreibung durch Indien und China gehört mit derjenigen von Marko Polo zu den berühmtesten im Mittelalter und ist gleichfalls auch ins Deutsche übersetzt<sup>5)</sup>. Einer trefflichen Arbeit Artur F. J. Remys entnehmen wir, daß Johann Schildberger aus München, der im Jahre 1473 sein Buch drucken ließ, der einzige diesem

Verfasser bekannte Deutsche ist, welcher vor 1500 weiter als bis zum Heiligen Lande vorgedrungen war<sup>6</sup>). Aber erst der Italiener Philippo Sassetti spricht in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts etwas über einige Ähnlichkeiten des Sanskrit mit dem Italienischen. Er ist damit, schreibt Theodor Benfey, der erste, welcher eine Tatsache aussprach, die in unseren Tagen zur Erkenntnis der ursprünglichen Identität der europäischen Kulturvölker mit den indischen Ariern und anderen asiatischen Stämmen geführt hat<sup>7</sup>). Diese Ähnlichkeit wird dann mehr und mehr durch La Croze, Th. S. Beyer, besonders aber durch den Jesuiten Pater Coeurdoux hervorgehoben. Roberto de Nobilibus (um 1620) und Heinrich Roth kennen Sanskrit. Die erste, natürlich recht mangelhafte Sanskritgrammatik und Lexikon stammen vom Jesuiten Hanxleden, der 1699 nach Indien ging und dort 30 Jahre verbrachte. Sie wird neu bearbeitet durch den Karmeliter Paulinus a Sancto Bartolomeo (eigentlich J. Ph. Wesodin), welchen Winternitz den bedeutendsten unter diesen Missionären nennt, die an der frühesten Erschließung der indischen Literatur arbeiteten<sup>8</sup>).

Durch den in Japan 1542—1568 tätigen Missionär Paulus Sanfidius wurde uns in portugiesischer Sprache auch die Buddha-Legende in einem Bericht überbracht. Diese ziemlich treue, obgleich auch hier unter einem anderen Namen verborgene Fassung, auf die wir noch unten zurückkommen werden, blieb aber, wie es scheint (ebenso wie die ältesten Grammatiken), folgenlos. Im Jahre 1651 berichtet der Holländer Abraham Roger, welcher unweit von Madras als Prediger gelebt hatte, über die alte brahmanische Literatur und veröffentlicht (in Leyden, unter dem Titel „*Open Deure tot het verborgen Heydendom*“) 200 durch einen Brahmanen für ihn ins Portugiesische übersetzte Sprüche aus *Bharttrhari*.

Um dieselbe Zeit ungefähr erscheinen bei uns die ersten Proben der persischen Literatur. Der *Gulistan* wird 1610 von dem Polen Otwinovski und 1654 von dem Deutschen Olearius übersetzt. Anquetil du Perron veröffentlicht im 18. Jahrhundert den *Avesta* und 1802/3 den *Oupnek' hat*. Dieser persische *Oupnek' hat* war eine Übersetzung aus dem Sanskrit, vom Fürsten Mohammed Dara Schakoh, einem Bruder des mächtigen Aurengzeb, besorgt (was der mohammedanische Prinz mit seinem Leben büßte). Das viel überschätzte Werk bildete für Schelling und Schopenhauer die Hauptquelle zum Studium der indischen Philosophie<sup>9</sup>).

Den eigentlichen Anlauf nimmt aber die Sanskritforschung erst durch englische Gelehrte. Der indische Statthalter Warren Hastings läßt durch elf Brahmanen eine Auswahl indischer Gesetze auf Englisch übersetzen (*A Code of Gentoo Law*) und schickt sie nach London 1775. In der Einleitung finden sich zum erstenmal genauere Angaben über die Sanskritliteratur und es werden auch einige lateinisch transskribierte Textproben in Sanskritschrift beigelegt. Dem dabei tätigen Engländer N. Brassey Helhed war es nämlich gelungen, in diese vor den Europäern geheimnisvoll gehütete Schrift einzudringen. Auf Antrieb Warren Hastings übersetzte nun auch Charles Wilkins die *Bhagavadgîta* (1785) und die *Hitopadeça* (eine Fabelsammlung, 1787) und verfaßte die erste gute Sanskritgrammatik. Ihm folgte der Begründer der verdienstvollen »Asiatic Society«, William Jones, mit den weitaus besseren Übersetzungen von Episoden aus *Sakuntala*, *Gesetzbuch des Manu*, *Mahabharata* und *Hymnen des Rigveda*. Jones' Fortsetzer, H. Th. Colebrook, wird von Benfey der eigentliche Begründer der indischen Philologie genannt.

In Deutschland finden alle diese Bestrebungen ein starkes Echo. Herder bringt in den *Stimmen der Völker in Liedern* Proben aus Rogers

Übersetzung des *Bhartrhari*. Auf Sakuntala (von Georg Forster 1791 aus dem Englischen übersetzt) wird Goethe durch Herder aufmerksam gemacht. Durch Goethe angeregt, hegt Schiller den Plan, die Dichtung zu dramatisieren. Über die *Bhagavadgīta* schreibt Wilhelm von Humboldt (an Frau von Gentz, 1827): »Es ist wohl das tiefste und erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat«, und er sei dem Geschick dankbar, daß es ihn »habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen«. A. W. Schlegel nennt es in seiner »Indischen Bibliothek« »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben«<sup>10)</sup>.

Auf einer Heimfahrt nach England wurde Hamilton durch den Kriegszustand in Paris aufgehalten. Dies hatte höchst wichtige Folgen. Der berühmte Gelehrte wurde zum ersten Brennpunkt indischer Philologie in Paris. Friedrich Schlegel beeilte sich, mit ihm Bekanntschaft zu machen und lernte bei ihm Sanskrit. Seine Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808) begründete die indische Philologie in Deutschland. August Wilhelm Schlegel, hauptsächlich als Herausgeber (Indische Bibliothek) tätig, war der erste Lehrer des Sanskrit in Deutschland (Bonn, 1818). W. Schlegels Zeitgenosse, F. Bopp, der auch in Paris bei Chezy Sanskrit lernte, war der erste eigentliche Gelehrte dieses Faches in Deutschland. Lassen schloß sich an, dann Humboldt und Rückert, dessen Kenntnis orientalischer Sprachen und Übersetzungen aus denselben besonders hervorzuheben sind. F. Max Müller übersetzte in den Jahren 1869—1875 die *Hymnen des Veda*<sup>11)</sup>, Adolf Holzmann analysierte den *Mahabhārata* usw. usw.<sup>12)</sup>.

Während so das Sanskritstudium immer mehr an Boden gewann; war die Erforschung des südlichen Sprachgebietes in Indien dennoch zurückgeblieben. Im Jahre 1826 erschien Eugen Burnoufs und Christian Lassens *Essai sur le Pali* und bis in die achtziger Jahre, wo T. W. Rhys Davids die »Pali Text Society« gründete, war dieses Gebiet ziemlich unbekannt. Colebrook soll seine Kenntnisse über den Buddhismus aus Çankara, einem indischen Philosophen, der 1300 Jahre nach Buddha gelebt hat, geschöpft haben. Von der ganzen echt buddhistischen Literatur aber kannte man, sagt Winternitz, bis in die dreißiger Jahre noch gar nichts.



## Zweites Kapitel.

### Grundgedanken der gelehrten buddhistischen Literatur in Deutschland.

Die echt buddhistischen Bücher sind in der Pali-Sprache verfaßt. So war es der Pali-Forscher Eugen Burnouf, der in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in seinen Vorlesungen am Collège de France zuerst weitere Kreise für den Buddhismus interessierte. Aus seiner Schule kamen u. a. R. Roth und F. Max Müller. Seine 1844 erschienene *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*<sup>13)</sup> war das erste standard-work über den Buddhismus. In der Vorrede zu diesem verweist Burnouf auf B. H. Hogson, den bevollmächtigten englischen Regierungsvertreter in Nepal, der sich mit dem hier blühenden Buddhismus seit 1821 hatte vertraut machen lassen und in Besitz einer Menge in Sanskrit verfaßter buddhistischer Bücher gekommen war. Selbst die Existenz dieser Bücher, die *Lalita Vistara* ausgenommen, welche Collebrook gesehen oder besessen haben soll, war vor ihm vollkommen unbekannt. Seit 1828 schrieb Hogson über den Buddhismus in den *Asiatic Researches* in Calcuta, und 1837 schickte er die erste Partie der Sanskritoriginale dieser Bücher an die *Société Asiatique* von Paris<sup>14)</sup>. Burnouf, meinte, sich dem Spender am besten durch die Übersetzung des passendsten von diesen Büchern erkenntlich zeigen zu können und gab so *Le Lotus de la Bonne Loi* heraus, Hogson als dem ersten »fondeur de la véritable étude du buddhisme par les textes et les monuments« gewidmet. Diese Übersetzung war schon 1840 vollendet. Aber die fortgesetzten Studien, die sich durch neue von Hogson nachgesandte Bücher in die Länge zogen, veranlaßten ihn, diesem charakteristischsten der nordbuddhistischen Bücher die erwähnte *Introduction* voranzuschicken. Die *Introduction* war eine Analyse des »nördlichen« Buddhismus (nördlich vom Indus). Burnouf hatte den Plan, sich dann auf dieselbe Weise dem südlichen Buddhismus zu widmen. Daran wurde er durch den Tod verhindert<sup>15)</sup>.

Das grundlegende Werk Burnoufs war keineswegs das erste über den Buddhismus überhaupt. Seitdem 1801—1802 der durch Schopenhauer berühmt gewordene *Oupnek' hat* übersetzt wurde, erschien eine ganze Menge Abhandlungen und Artikel über den Buddhismus. Es sei hier genug, zu erwähnen, erstens, daß diese Schriften fast ausschließlich die nördlichen, besonders tibetanischen und chinesischen Quellen benützten, und zweitens, daß der wichtigste Forscher dieser Periode, J. J. Schmidt — der von Schopenhauer für den damals besten deutschen Kenner des Buddhismus gehalten wurde — den Buddhismus vor den Brahmanismus versetzt hatte!<sup>16)</sup>

Eine genaue Unterscheidung der beiden Religionen war nicht einmal bei Schopenhauer klar durchgeführt. In einer ausgezeichneten Arbeit behauptet Hecker, daß sich die ungenügende Kenntnis Schopenhauers in bezug auf den Buddhismus darauf zurückführen läßt, daß

diesem Philosophen nur der entartete »nördliche« Buddhismus bekannt war, wie er in Tibet, Nepal und China, speziell auch in der tibetanischen *Lāīta Vistara*<sup>17)</sup> herrscht. Hecker kommt zur Aufstellung, die Philosophie Schopenhauers sei nichts anderes als eine systematische Synthese des Buddhismus mit dem Brahmanismus. Seine Ethik sei buddhistisch, seine Metaphysik aber brahmanisch. Nur die philosophische Systematik sei das Neue, was er selbst hineingebracht habe. Auch die Behauptung Schopenhauers: »Überhaupt ist die Übereinstimmung (indischer Philosophie) mit meiner Lehre wundervoll, zumal ich 1814—1818 den ersten Band schrieb und von dem allen nichts wußte, noch wissen konnte«<sup>18)</sup>, hält Hecker für nicht stichhältig, da ihn Fr. Maier schon 1813—1814 ins Studium des indischen Altertums eingeführt hatte und ihm auch damals der *Oupnek' hat* nicht unbekannt sein mußte<sup>19)</sup>.

Wie es nun auch sein mag, es steht fest, daß Artur Schopenhauer nicht nur einer der belesensten buddhistischen Kenner seiner Zeit war, sondern auch den Buddhismus über alles schätzte. Wie Friedrich Schlegel (in der Vorrede zur *Sprache und Weisheit der Inder*) behauptete er, daß eine Zeit kommen werde, wo man das Indische so pflegen wird, wie im 15. Jahrhundert das Griechische. Vom *Oupnek' hat* sagte er: »Es ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein«<sup>20)</sup>. Seit 1856 stand eine tibetanische Buddhastatue in seinem Zimmer und sein weißer Lieblingshund hieß — »um die Gleichheit der Tiere mit den Menschen zu bezeichnen« — Atman. »Buddha, Eckhart und ich lehren im wesentlichen dasselbe; Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie; im Buddhismus liegen dieselben Gedanken unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfacher und klarer, soweit eine Religion überhaupt klar sein kann; bei mir ist volle Klarheit«<sup>21)</sup>. Diese auf den Mystiker Eckhart hinweisende Stelle ist eine authentische Quelle für jene vielfache Verflechtung und Verwechslung des Buddhismus mit dem Mystizismus, wovon später die Rede sein wird. Wie weit Schopenhauer in dieser Hinsicht gegangen ist, zeigt die folgende Stelle aus dem zweiten Bande seines Hauptwerkes: »Quietismus«, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwollens, und Mystizismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmählich auch zur Annahme der anderen, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird.« So sah die Auffassung des Buddhismus bei seinem ersten Apostel in Deutschland aus. Schopenhauers Buddhismus war pessimistisch und asketisch, eine Lehre von zahmer, mitleidender Erkenntnis.

In den Jahren 1857—1859 erschien C. F. Köppens *Religion des Buddha*, ein Werk, von welchem Schopenhauer sagte, daß es am besten alle bis dahin bekannten Tatsachen zusammenfasse. Auch Köppen benützt nur nördliche Quellen. Der ganze zweite Band befaßt sich mit den verwandten Religionen in diesem nördlichen Gebiet, besonders mit dem Lamaismus. Die Lebensgeschichte Buddhas, die später, z. B. bei Oldenberg, zum Mittelpunkt der Untersuchung wurde, ist hier auf ein paar Seiten erledigt. — In diesen »nördlichen« Formen betrachtet, hatte der Buddhismus natürlich nicht viel Sympathisches, geschweige denn Überwältigendes. Mit ablehnender Kühle schreibt der Verfasser: »Die Ethik Buddhas ist negativ. Sie ist, wie schon öfters hervorgehoben worden, eine Moral der Entsagung und Selbstverleugnung, nicht des Strebens und Schaffens; sie lehrt Leiden und Dulden, doch nicht Handeln und Wirken.« Er wirft dieser Moral nicht nur ihren Pessimismus, sondern auch den unverzeihlichen

Fehler vor, daß sie die brahmanische Lehre zum Widerspruch geführt habe. Durch die Negierung des Brahma und der Seele — was für den Buddhismus eben ausschlaggebend war — sei das sonst brahmanisch belassene System widerspruchsvoll geworden. Die buddhistische Lehre von der Gleichwertigkeit aller Dinge beruhe eigentlich auf dem Dogma, daß alles nichts wert sei. Die Brahmanen hätten ganz anders gelehrt; sie hätten die Seele und ihre Emanation nicht negiert, daher ihr Stolz und ihr Kastenwesen. Wie könne es schließlich im Buddhismus überhaupt Sünden geben, wenn weder Seele noch Gottheit da ist?

Um dieselbe Zeit war auch F. Max Müller, einer der unermüdlichsten Forscher auf dem Gebiete des Buddhismus, dieser Lehre gegenüber ziemlich ablehnend gestimmt. Er wies aber nach, daß das Nirwana, der Zentralbegriff des gesamten Buddhismus, keine absolute Vernichtung bedeute. Auf dem Philologischen Kongreß in Kiel bekämpfte er 1869 zum erstenmal die Auffassung, daß der Buddhismus nihilistisch sei<sup>22</sup>). Auch betonte er, daß der Buddhismus und die Sankhya-Philosophie auseinander zu halten sind<sup>23</sup>).

Die fünfziger Jahre waren überhaupt sehr fruchtbar. Damals erschienen die grundlegenden und oft zitierten Arbeiten des Engländers Spence Hardy (*Eastern Monachism*, 1850, und besonders *Manuel of Buddhism*, 1853), Untersuchungen, die nach 20jährigem Studium des Buddhismus in dessen Mutterlande verfaßt wurden. A. Webers *Indische Literaturgeschichte* und Fausbölls erste Ausgabe des buddhistischen Hauptbuches *Dhammapadam* (Wahrheitspfad) zeitigte das Jahr 1855<sup>24</sup>). In demselben Jahre begann auch das für den Fortschritt der Sanskritwissenschaft ungemein wichtige große Wörterbuch Böthlings zu erscheinen<sup>25</sup>).

Unter dem Einfluß von nördlich-buddhistischen Quellen entwickelte sich in Europa, besonders in den sechziger und siebziger Jahren, eine mystische Auffassung des Buddhismus. Wohl durch die im Jahre 1860 übersetzten Forschungen des russischen Gelehrten W. Wassiljew<sup>26</sup>) angeregt, ging in diesem sogenannten Esoterismus am weitesten der Philosoph Philipp Mailänder, auf welchen wir noch in einem besonderen Kapitel zurückkommen werden. Er rügte die Verwechslung des Buddhismus mit dem Brahmanismus bei Schopenhauer, hält aber in noch höherem Maße an dessen scharfer Unterscheidung zwischen dem »exoterischen« und dem »esoterischen« Buddhismus fest. Nun geht das Esoterische, wie die neuere Forschung beweist, überhaupt nicht auf den ursprünglichen Buddhismus, sondern auf den Vedanta zurück. In der spätvedischen Zeit gab es nämlich eine esoterische und eine exoterische Lehre, indem die letztere für das Volk, die erstere für die Eingeweihten, durch den berühmten Çankara aus der widerspruchsvollen Upanischadenliteratur zusammengestellt wurde. Der sogenannte nördliche Buddhismus, welcher nach Rhys Davids überhaupt ein unwissenschaftlicher Begriff ist, ist nur durch allerlei Einfluß der esoterischen Vedantalehre als Konglomerat entstanden<sup>27</sup>).

Obzwar dies kein echter Buddhismus mehr war, eine buddhistische Literatur entwickelte sich aus ihm, ungefähr um den Anfang unserer Zeitrechnung, in hohem Maße<sup>28</sup>). Sie führte in Europa zu weitgehenden falschen Folgerungen über den Buddhismus überhaupt, zumal man nur sie kannte. Von bloßen Beimischungen verleitet, ging schließlich (1875) Emile Sénart so weit, die ganze Buddha-Legende einen entarteten Sonnenmythus zu nennen<sup>29</sup>).

Auf solchen Wegen flaute in Deutschland nach und nach jene große Begeisterung für den Buddhismus ab, welche den ersten Impuls von

Burnouf bekommen hatte und übrigens schon von Anfang an auf nördliche Quellen sich basierte. In den achtziger Jahren kommt dann eine zweite Anregung.

Dieser zweite Aufschwung dürfte auf zwei wichtigen Tatsachen beruhen. Zunächst einmal auf dem Umstand, daß am Anfang dieses Jahrzehnts, durch T. W. Rhys Davids' Gründung der »Pāli-Text Society«, die Pāli-Forschung festen Boden gewonnen hatte. In der Pāli-Sprache war *Tripitakam*, der große südbuddhistische Kanon, verfaßt, dessen Lehre von der Mystik freigeblieben ist. In diesen Schriften, wo der Asketismus als nebensächlich, alles Wunderwerk der Yogi aber ausdrücklich als schlecht und irreführend behandelt war, erblickte man nun die ursprüngliche, reine Religion Buddhas.

So vollzog sich eine weitgehende Spaltung in der Auffassung buddhistischer Lehren überhaupt. Neben der einen Strömung, die sich an die Metaphysik des sogenannten esoterischen Buddhismus noch immer hielt und dieselbe in den Dienst von theosophischen Lehren stellte, wurde eine andere herrschend, die in dem Buddhismus eine reine Ethik ohne Dogmenrigorismus und Offenbarungsglauben erblickte. Trotz der Tatsache, daß hier die Unsterblichkeit der Seele negiert war, wurde diese Ethik als eine durchaus individualistische gepriesen. Der Mensch ist ganz autonom, predigte man jetzt, kein Gott thront über ihm, niemandem ist er verantwortlich als seinem eigenen Karma, durch niemand kann er endgiltig erlöst werden, als durch sich selbst. Der Buddhist kann nicht, wie der Christ, auf Gottes gnadenreiche Hilfe hoffen, er muß sich selbst zu helfen wissen. — Es bildet sich auf diese Weise die Ansicht, daß der Buddhismus eine Art ethischen Heroismus auferzieht. Und so nimmt es nun kein Wunder, daß die Lehre in jener Zeit blühen konnte, die schon ohnedies, besonders in Deutschland, unter dem Einfluß Nietzsches, den Individualismus zu bekennen schien.

Sehr ähnlich klang die zu gleicher Zeit von Eduard v. Hartmann ausgegebene Parole vom »heroischen Pessimismus«, und hiemit berühren wir den zweiten Umstand, welcher den Buddhismus in den Vordergrund stellte. Die achtziger Jahre sind diejenigen, wo die Frage des Pessimismus mehr als irgend jemals in Deutschland verhandelt wurde. Nun galt der Buddhismus bekanntlich von Schopenhauer bis in dieses Jahrzehnt hinein als die tiefste Form der pessimistischen Weltanschauung. Es ist also klar, daß die lange Polemik über den Pessimismus auch ein größeres Interesse für die Lehre Buddhas von der Universalität des Leids wachrufen mußte.

Eduard v. Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (1869) war es vor allem, die die Frage des Pessimismus so modern machte. Der alte quietistisch-asketische Pessimismus erschien in neuer Form als ein heroischer. Die Welt ist ein Widerspruch in sich, hatte Schopenhauer gemeint; sie ist das schlechteste aller Übel, weil sie ein logisches, d. h. ein unheilbares Übel ist. Die einzige ärmliche Erlösung aus dem allgemeinen Leid ist es, entweder an fremdem Unglück mitzuleiden, oder als künstlerisches Genie in einer eigenmächtig geschaffenen, illusorischen Welt diese reale zu vergessen. E. v. Hartmann meinte dagegen, daß die Welt zwar schlecht sei, doch aber noch schlechter und noch besser werden könne. Daher gehe unsere praktische Aufgabe dahin, sie langsam besser zu machen, indem wir der Materie immer mehr zur Vergeistigung verhelfen. In seinem Buch *Geschichte und Begründung des Pessimismus* verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, daß man seinen »aktionsfreudigen, kraftvoll energischen« Pessimismus mit dem »evolutionistischen« (an keinen Fortschritt glauben-

den), dem »quietistischen« und dem »Entrüstungs-Pessimismus« (den er auch »Miserabilismus« nennt) verwechsle<sup>30)</sup>.

Im Anschluß an das zuletzt zitierte Werk entwickelte sich nun eine lebhaft Polemik<sup>31)</sup>. Die weitere Betrachtung derselben entzieht sich jedoch unserem Gebiete. Es sei genug, nur darauf aufmerksam zu machen, daß der so populär gewordene Pessimismus auch in der Literatur, besonders in der Lyrik, zur Mode wurde. Drei umfangreiche Anthologien pessimistischer Lyrik erschienen in den achtziger Jahren<sup>32)</sup>.

Mit dem buddhistischen Pessimismus war derjenige Eduard v. Hartmanns insoweit verwandt, als auch er auf dem psychologischen Übergewicht des Leids aufgebaut war. E. v. Hartmann vermißte aber im Buddhismus jene »heroische« Note, die er für die eigene Moral in Anspruch nahm, und war ihm deswegen auch nicht so geneigt wie Schopenhauer. Er sagte gelegentlich, daß er weder wie dieser an einen absoluten Wert des Buddhismus, noch wie Hegel an denjenigen des Christentums glaube. Indem er jedoch dieses letztere dem verkümmerten Buddhismus vorzog, glaubte er wie Richard Wagner, daß eine Synthese der beiden Weltreligionen die Religion der Zukunft liefern könne<sup>33)</sup>. Nur in bezug auf die Autonomie der Moral lobte er den Buddhismus über alle anderen Religionen. Sonst lehnte er ihn im ganzen als eine »in der Luft haltlos schwebende« und den Unterschied Subjekt-Objekt negierende Lehre ab. In der *Geschichte der Philosophie* rügt er den »quietistischen Pessimismus«, welcher ihr, trotz aller Möglichkeit der Erlösung, doch anhafte<sup>34)</sup>.

Professor Hermann Oldenberg war auch kein Anhänger des Buddhismus. Doch hat sein 1881 erschienenenes Buch *Buddha*<sup>35)</sup> mehr als irgend eine andere Schrift dieser Zeit zur raschen Popularisierung des Buddhismus in Deutschland beigetragen. — Diese neben Rhys Davids oben erwähnten Werke wohl plausibelste und kunstvollste Darstellung Buddhas und seiner Lehre überhaupt ist nicht nur in ihrer kritischen Klarheit, sondern auch in ihrem Stil bisher unübertroffen geblieben. Besonders in dieser letzten Hinsicht ist das Werk Oldenbergs ein Gegensatz zu dem sehr gewissenhaft, aber unübersichtlich, schwer und nur für Eingeweihte geschriebenen Werke Adolf Bastians, des zweiten großen buddhistischen Gelehrten dieser Zeit, dessen Gebiet besonders dasjenige der buddhistischen Psychologie war<sup>36)</sup>.

Diese beiden Gelehrten hatten am Buddhismus manches auszusetzen. Oldenberg sucht zu beweisen, daß der Buddhismus nur eine Ethik sei, keineswegs aber die Spekulation zur Hauptaufgabe habe. Den ganzen theoretischen Teil habe ihm die brahmanische Philosophie geliefert. Ja noch mehr: »Der Brahmanismus hat dem Buddhismus nicht nur eine Anzahl von wichtigen Dogmen, sondern auch die Stimmung des religiösen Denkens, die leichter empfunden als in Worte gefaßt werden kann, hinterlassen.« Alles Metaphysische übergeht Buddha als nebensächlich. Sogar Nirwana, den Zentralbegriff und das Erlösungsideal der ganzen Lehre, läßt er undefiniert und unbestimmt, wiewohl ihn seine Jünger darnach fragen. Wie könnte man auch anders als bildlich über alles reden, was außerhalb dieser falschen Welt der Vorstellung liegt! »Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtgestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dieses Ungeborene, Ungewordene, Nichtgeschaffene, Nichtgestaltete, würde es keinen Ausweg geben aus der Welt des Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten<sup>37)</sup>.« Und den fragenden Yamaka, der es nicht begreift, wieso Nirwana nicht in Worte gefaßt werden kann, macht der Buddha darauf aufmerksam, daß man z. B. auch ihn, den Menschen Buddha, weder kennt, noch in Worte fassen kann,

ebensowenig wie irgend ein anderes Wesen überhaupt: denn niemand ist in seiner körperlichen Erscheinung, sei es für das eigene, sei es für das fremde Bewußtsein, ganz enthalten. — In der Metaphysik hat also, nach der Meinung Oldenbergs, der Buddhismus kaum etwas Positives der brahmanischen Lehre hinzugefügt. In der soviel gelobten Ethik aber, wo sein Schwerpunkt ist, zeige es sich, daß das Sittliche für den Buddhisten nur ein Mittel zum Ziel ist und das ganze Mitleid nur insofern einen Sinn hat, als es zur eigenen Erlösung verhilft. Die buddhistische Moral sei ausgesprochen egoistisch, und die der christlichen Liebe entsprechende »Metta« sei in ihm ganz nebensächlich. Weiter wirft auch Oldenberg der Lehre Buddhas ihren Quietismus vor und bemerkt, daß auch alle ihre Vorschriften mehr negativ, mehr Verbote als Gebote seien<sup>38</sup>). Schon diese Vorwürfe waren für den Gelehrten schwer genug, ihn gegen den Buddhismus, als die neue in Europa einzuführende Religion, ablehnend zu stimmen. Es darf aber keineswegs unerwähnt gelassen werden, daß er, ähnlich wie Max Müller, den Buddhismus gerade dort in Schutz nahm, wo man ihn gewöhnlich angriff. Man mißverstehe den Buddhismus vollkommen, meinte er, wenn man ihn pessimistisch nenne. »Der richtige Buddhist sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dieses Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleids mit denen, die noch in der Welt stehen. Für sich selbst fühlt er nicht Trauer, noch Mitleid, denn er weiß sich einem Ziele nah, das über alles herrlich ihm entgegenblickt. Ist dieses Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage . . . noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen, oder sich mit trüber Resignation in sie als ein unabänderliches Verhängnis zu ergeben. Er strebt dem Nirwana mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben<sup>39</sup>).

Adolf Bastian ist dem Buddhismus gegenüber noch strenger. So heißt es bei ihm an einer Stelle: »Trotz kleiner Meinungsverschiedenheiten hier und da ist man über die Kernpunkte längst einig; der Buddhismus ist atheistisch, pessimistisch, nihilistisch.« Seine folgende Behauptung aber scheint uns von grundlegender Bedeutung zu sein: »Es steht im Buddhismus das atmende Wesen im Mittelpunkt der Welt, deren physische Weltordnung der moralischen untergeordnet ist, und in psychologischen Operationen wird also gesucht, die Materie durch Begreifen zu bemeistern.«

Bei dieser das kosmische Verhältnis des Individuums betreffenden Quelle möchten wir uns mit einigen Worten aufhalten. Die passendste philosophische Definition des Buddhismus — soferne eine solche für eine Religion gegeben werden kann — wäre, glauben wir, ungefähr sittlicher Voluntarismus, ein Gegenstück zum Schopenhauerschen und Fouillée-Wundtschen Voluntarismus, die metaphysisch sind. Mit anderen Worten, ein starker Wille, wie er empirisch erscheint, und zwar dieser persönliche Wille eines Individuums, kann zu einer starken, ja zur allerstärksten motorischen Kraft in der Welt werden. Dazu ist nur eine Intensität erforderlich, die durch Ausdauer, Vertiefung und Reinigung von allen störenden Wünschen erlangt wird. Zahllose literarische Beispiele zeugen von solcher unvergleichlichen, direkt Wunder wirkenden Kraft buddhistischer Einsiedler, von Buddha nicht zu reden. Man mag solche Beispiele, wenn sie von einer Herunterbeschwörung der erschrockenen Götter oder eines Blumenregens, oder von einer Elevation ins Paradies

hinauf reden, für spätere Einflüsse des Yogitums erklären: eine mystische Übermacht des Willens kann man auch im ursprünglichsten Buddhismus absolut nicht leugnen. Im tiefsten Wesen des Buddhismus steckt, ebenso wie in demjenigen des Christentums, und auch noch mehr, etwas Alogisches, etwas an unbekannte seelische Kräfte Erinnerndes, wie sie die moderne Zeit im Hypnotismus, Telepathie u. dgl. aufweist. Die Möglichkeit, die Daseinsketten zu durchblicken und fremde und eigene, frühere und zukünftige Existenzen zu sehen, wie sie z. B. Buddha immer wieder zeigt, ist im gewöhnlichen Sinne des Wortes übernatürlich. Mag Buddha den kalten Verstand betonen, soviel er will, eine so maßlose Kraft des Geistes über die Materie bleibt mystisch und wunderbar. Nicht der durch so viel Konstitutionsmängel beschränkte Verstand, sondern der unbeschränkte unendliche Wille liegt dem Buddhismus als das allertiefste Prinzip zugrunde. Wir heben dies alles deswegen hervor, weil wir darin jenen bedeutungsvoll tiefen Anhaltspunkt erblicken, wo die spätere okkultistische, die sog. »esoterische« Richtung in der Lehre Buddhas Wurzel fassen konnte. Es scheint sogar, daß Buddha selbst diese tiefgreifende Verwandtschaft der von ihm gelehrtens Willensallmacht mit dem von ihm bekämpften Yogitum gekannt hat. Auch hat er die Wunder nicht als etwas Grundfalsches, sondern als etwas Minderwertiges behandelt.

Man hat oft den Buddhismus als ein rechnerisches, bloß auf dem Verstand beruhendes System angegriffen. Die obige Auffassung bildet nun eine Art Revision solcher Vorwürfe, indem sie den Verstand im Mystischen wurzeln läßt. Der Satz, daß der Mensch als denkendes und wollendes Wesen nicht nur den irdischen, sondern auch den kosmischen Mittelpunkt bildet, war der fruchtbarste für die deutsche buddhasierende Dichtung. Und zum Schluß erscheint diese Lehre auch Bastian — um auf ihn zurückzukommen — »nicht nur als Religion, sondern auch als Philosophie . . . als Mystik, das reichste und tiefste Erzeugnis des menschlichen Geisteslebens«<sup>40</sup>).

In den achtziger Jahren konnte der Buddhismus in Europa schon in einen offenen Kampf gegen das Christentum übergehen. Mit dieser Tendenz war schon die von Theodor Schulze 1885 besorgte Übersetzung des buddhistischen Katechismus *Dhammapada* aus dem Englischen verknüpft. Den Ausgangspunkt der Polemik bildete schon gewissermaßen in den ersten achtziger Jahren Rudolf Seydel. Aufsehenerregend betonte er, daß die christlichen Evangelien fast alles, was nicht jüdisch ist, besonders aber ihren poetischen Teil, dem Buddhismus verdanken. Allerdings verwahrte sich der Verfasser ausdrücklich dagegen, mit seinen Ausführungen den Wert des Christentums irgendwie antasten zu wollen<sup>41</sup>).

Den wichtigsten Gegner fand diese buddhasierende Strömung in dem Jesuiten Josef Dahlmann, der sich seit den neunziger Jahren mit Indien eingehend befaßte. Dieser Forscher spricht dem Buddhismus alle Originalität und Selbständigkeit ab und glossiert denselben z. B. wie folgt: »Der Grundgedanke des Buddhismus ist der Erbfeind jedes höheren Geisteslebens. Es keimt und wuchert in ihm Zerstörung alles dessen, wodurch das alte Indien sich einen ruhmwürdigen Platz in der kulturellen Entwicklung des östlichen Asiens erworben hat. In seinem chaotischen und widerspruchsvollen Wesen ist der Buddhismus nur das Siegeszeichen einer zerstörenden Macht, die Trophäe eines farb- und kraftlosen Indifferentismus, der nicht entwickelnd und weiterbildend, sondern verneinend und auslöschend in ein reiches Geistesleben eingegriffen hat«<sup>42</sup>).

Dahlmann greift den Buddhismus wieder von jener schwachen Seite an, welche F. M. Müller und H. Oldenberg geschützt haben. Er will beweisen, daß das buddhistische

Nirwana unmöglich ein positives Ideal, eine Seligkeit bedeuten könne. Nur in seiner Originalform im Brahmanismus habe Nirwana einen positiven Sinn gehabt: den seligen Zustand des Allgeistes Brahma. Im Buddhismus dagegen, wo weder dieser Allgeist, noch die unsterbliche Seele (Atman) anerkannt werden, sei Nirwana zu einem widerspruchsvollen Begriff geworden. Da im Buddhismus keine ewige Substanz bestehe, die selig sein könnte, vielmehr alles auf eine Abtötung hinausgehe, so sei auch das Nirwana-Ideal nur als ein absolutes Nichts zu verstehen<sup>43</sup>).

Trotz allen Angriffen war der Buddhismus in Deutschland auch in den neunziger Jahren im Vordringen begriffen. Theodor Schulze verteidigte ihn 1894 gegen die Angriffe des bekannten Indologen Leopold v. Schroeder. Er erklärte das Christentum von heute nominell und lobte beim Buddhismus statt der »Gottlosigkeit« eine »Gottfreiheit«, und statt der »egoistischen« Liebe des Christentums die buddhistische maitri, das Wohlwollen. Während auf der einen Seite alles in der Person Jesu bestehe, sei auf der anderen Seite alles nur auf der Lehre Buddhas begründet. Während auf der einen Seite L. v. Schroeder die vertrauensvolle kindliche Pietät und Anhänglichkeit des Christentums im Buddhismus vermisse, betonte Theodor Schulze andererseits, daß gerade darin der Vorrang des Buddhismus bestehe. Jesus usurpiere die Liebe seiner Jünger für sich, er strebe hiemit nach einer Art Eigentum, während Buddha über alle Ansprüche erhaben sei und nur sich an andere ausgeben wolle. Das Christentum sei wohl ein Glaube der Kinder, der »Armen am Geiste«, dem reifen Menschen unserer Zeit könne aber nur der Buddhismus genügen. Das Paradies der Christen sei subjektiv-idealistisch und passe nur für Kinder, das Nirwana der Buddhisten dagegen eine den reifen Geist beruhigende objektiv-realistische Metaphysik.

In einer anderen Polemik Schulzes gegen J. Schiller (1890), der die Deutschen vor dem aus Frankreich und England importierten Buddhismus gewarnt hatte<sup>44</sup>), findet sich folgende Stelle: »Wer mit erkenntnisreichem und ernstem Geiste der Eitelkeit hat entsagt, sieht von erklimmter Höhe, der Weise, unter sich tief die Toren. Er blickt lächelnd auf den sich mühenden Haufen, wie von des Berges Gipfel ins Tal.« Es ist nicht schwer, in diesen Zeilen den vollkommenen Intellektualisten, den höhern Menschen, den Europäer-Buddhisten zu fühlen, welcher bei ihnen in der letzten Zeit dem Nietzscheschen Übermenschen gegenübergestellt wurde.

Neben dem »deutschen Buddhisten« Th. Schulze ist Karl Eugen Neumann — der berühmteste und einflußreichste Übersetzer der buddhistischen Texte in Deutschland — als einer der aufrichtigsten deutschen Vorkämpfer des Buddhismus zu erwähnen. In der Vorrede zu seiner Übersetzung des Wahrheitspfades heißt es: »Der Wahrheitspfad führt zur Wahrheit. Was ist Wahrheit? Sind wir immer noch dort, wo Pontius Pilatus stand? Nein, sie ist gefunden, die Langgesuchte. Der Buddhismus hat die Welterkannte verkündet, Schopenhauer hat die Selbsterkannte ein für allemal bewiesen . . . Leben ist Leiden und es gibt eine Erlösung, Willenswendung. Das ist die Wahrheit<sup>45</sup>).«

In der neuesten Zeit möchten wir vor allem noch auf zwei eifrige Vorkämpfer des Buddhismus hinweisen. Der eine ist Karl Seidenstücker, der Führer der »buddhistischen Gesellschaft« in Leipzig, Redakteur der oben erwähnten Organe dieser Gesellschaft, Übersetzer einer guten Auswahl aus dem buddhistischen Kanon und Verfasser einer großen Menge von Arbeiten zur Propaganda des Buddhismus. Nicht so reservelos wie dieser fleißige Apostel des Buddhismus war Dr. Artur Pfungst. In



einigen klar geschriebenen Artikeln betonte er einerseits, daß die ganze Neuerung des Buddhismus nur in der unumstößlichen Überzeugung bestehe, daß nur durch die individuelle Tat die Erlösung zu erlangen ist, daß also der Buddhismus eine Religion der Tat, und Buddha dadurch der größte religiöse Reformator aller Zeiten sei. Andererseits aber hebt er als den schwachen Punkt der buddhistischen Ethik hervor, daß sie sich einzig auf dem »individuellen Eudämonismus« zurückführe, obwohl es zu viel wäre, zu sagen, daß sie nichts anderes als eine egoistische Rechnungsethik sei<sup>46)</sup>.

Dies ist die letzte Auffassung des Buddhismus, welche, nach den anderen oben erwähnten, in der deutschen Belletristik ihre Spuren ließ.

Von den ersten gelehrten Angaben über das Leben Buddhas erwähnen wir schließlich J. J. Schmidts eine 1825 im *Journal Asiatic* veröffentlichte Biographie Buddhas, dann die Angaben von Burnouf in den vierziger und diejenigen von Spence Hardy, A. Schiefner und Palladius in den fünfziger Jahren. Die erste deutsche Übersetzung des *Lalita Vistara*, aus dem Sanskrit, besorgte Salomon Lefmann im Jahre 1874<sup>47)</sup>. Erst in den neunziger Jahren erscheinen diesbezügliche Angaben in versifizierter Fassung: Wernicke (1891), *Die Leuchte Asiens* von E. Arnold, Th. Schulze (*Acvagosa*, 1894) und Luise Hitz (*Ganga-Wellen*, 1895)<sup>48)</sup>.

In bezug auf die Textübersetzungen der buddhistischen Bücher in Deutschland, die teils aus dem Englischen, teils aus den Originalen stammen, heben wir ganz kurz nur die bekanntesten Namen hervor. Karl Eugen Neumann übersetzte unter anderem besonders meisterhaft die Reden Buddhas (mehrere Bände, seit 1896). Den ersten Versuch einer deutschen systematischen Darstellung aus buddhistischen Schriften des Pāli-Kanons machte Karl Seidenstücker, der auch belletristische Übersetzungen besorgte. Andere Übersetzungen theoretischer Schriften stammen (seit 1881) von L. v. Schroeder, A. Pfungst, H. Oldenberg, M. Wallerer, Bhikkhu Nyānatiloka, J. Dutoit. Dieser letztere hat sich besonders durch seine vielbändige Übersetzung der *Jātākam-Geschichten* (seit 1908) aus den verschiedenen Existenzen Buddhas verdient gemacht. Das *Dhammapada* (den Wahrheitspfad) übersetzten: Th. Schulze 1885, L. v. Schroeder 1892, K. E. Neumann 1893 und W. Markgraf 1914<sup>49)</sup>.

Auch an kurzgefaßten Auszügen der buddhistischen Lehre, wie auch an buddhistischen Büchern erbaulichen Inhalts fehlt es heute keineswegs. Die buddhistischen *Katechismen* von H. S. Olcott (am populärsten), Freidank, Bhikschu-Subhadra, M. Kechnie, Markgraf, fanden sehr große Verbreitung.

---

### Drittes Kapitel.

## Hauptmomente der buddhistischen Moral und Gründe ihrer Verbreitung in Deutschland.

Unter den äußeren Umständen, die die Verbreitung des Buddhismus gefördert haben, sind vor allem die theosophisch-okkultistische und die ethische Bewegung unserer Zeit hervorzuheben.

Schon im Jahre 1828 hat J. J. Schmidt *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhismus* geschrieben. Später drang diese Auffassung so weit, daß sich die Theosophen auf die esoterisch-buddhistischen Lehren zu berufen begannen. In seiner 1905 veröffentlichten polemischen Schrift *Buddhismus und die buddhistischen Strömungen der Gegenwart*<sup>44)</sup> schreibt der Jesuit Peter Sinthern diesen Fortschritt des Buddhismus in Europa den besonders um die Zeitschriften *The Theosophist* (Madras) und *The Buddhist* (Colombo) organisierten Theosophen zu. Vorwurfsvoll hebt er hervor, daß die Theosophen unter dem Gewande eines gereinigten Christentums buddhistische Ideen nach Europa geschmuggelt haben (vgl. Anm. 1).

1875 fanden sich einige Freunde in New-York zusammen und gründeten die Theosophische Gesellschaft. Zum Präsidenten wurde Henri S. Olcott, ein amerikanischer Oberst, gewählt, derselbe Mann, dessen buddhistischer Katechismus bisher beinahe 40 Auflagen erlebte und dessen in diesem Katechismus zum ersten Male gemachter Vorschlag zur Vereinigung des nördlichen und südlichen Buddhismus, wie es heißt, auch in Indien befolgt und realisiert wurde. In diesem Kreise war auch Helene Petrowna Blavatsky, geb. Hahn, eine russische Dame, die, für spiritistische Experimente höchst begabt, zur Seele und inneren Führerin in der ganzen schwärmerisch-mystischen Bewegung wurde. Mit einem indischen Philosophen (Dayananda Sarasvati) hatte sie lange studiert. Sie erklärte, der echte Buddhismus sei nicht in den kanonischen Büchern enthalten, sondern nur für Eingeweihte als Geheimlehre aufbewahrt<sup>50)</sup>. Eine lebhafte Korrespondenz wurde gleich mit Indien, dem Lande der Geheimnisse und Wunder, angeknüpft und schon nach drei Jahren wird der Hauptsitz der Gesellschaft nach Bombay verlegt. Mehrere Zweiggemeinschaften schossen in Europa und Amerika auf, was auch mehrere theosophische Zeitschriften nach sich zog, wie: *Le Lotus Bleu* in Paris, *Estudios Teosoficos* in Barcelona usw. In Deutschland wurde die Bewegung bald sehr rege, was die zahlreichen Zeitschriften bezeugen, wie z. B.: *Die übersinnliche Welt* (1892, Organ einiger Gesellschaften in Berlin und München), *Theosophisches Leben* (1897 ff., Berlin, Organ der »Theosophischen Gesellschaft« in Deutschland), *Neue metaphysische Rundschau* (1897 ff., Berlin), *Der theosophische Pfad* (1901 ff., Nürnberg), *Okkultistische Rundschau* (1904 ff., Leipzig), *Neue Lotusblüten* (1908 ff., Leipzig), *Theosophische Kultur* (Organ der »Internationalen Theosophischen Verbrüderung«, 1909 ff., Leipzig), *Theosophie* (1910 ff., Leipzig)<sup>51)</sup>.

Eine Flut von polemischen Schriften war die Folge dieser starken Strömung. Es ist aber in diesem Zusammenhang unmöglich, auch bei dem »Geheimbuddhismus«, wie er in derselben hieß, weiter zu verbleiben. Etwas mehr wird über diese Richtung weiter unten, bei der Behandlung der theosophischen Dichtung, gesagt werden<sup>52)</sup>.

Unter ganz anderen Gesichtspunkten wurde der Buddhismus durch die Bewegung für ethische Kultur begünstigt. Auch diese Strömung ging von Amerika aus. Schon im Jahre 1883 hatte Ernst Laas in Deutschland den Vorschlag zur Gründung ethischer Gesellschaften gemacht, ohne von einer solchen damals in New-York bestehenden Gesellschaft gewußt zu haben. Aber erst zehn Jahre später wurde nach diesem amerikanischen Vorbild die »Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur« in Deutschland gegründet. Diese neue Ethik setzte als oberstes Prinzip statt der Gottheit die menschliche Gesellschaft auf und der Name »die soziale Religion« war beliebt. Dem Dogmatismus überhaupt wurde Krieg erklärt.

Diese Bewegung hat einige wichtige Berührungspunkte mit dem Buddhismus, wie ihn seine Apostel in der neuesten Zeit auslegen. Die beiden Strömungen rühmen ihrer Ethik eine »Gottfreiheit« nach, welche sie von der Gottlosigkeit ausdrücklich unterscheiden wollen. Die Frage von der Existenz Gottes wird nämlich hier wie dort als nebensächlich in die Metaphysik verwiesen. Diese Ähnlichkeit bleibt auch trotz der Tatsache aufrecht, daß die buddhistische Ethik etwas individualistisch gefärbt ist, die »soziale« dagegen etwas mehr sozialistisch. Ist doch die Charakterbildung in der einen wie in der anderen von größter Bedeutung<sup>53)</sup>. Es ist weiter zu betonen, daß sowohl die »soziale« als auch die buddhistische Ethik der Wissenschaft einen vollkommen freien, ja maßgebenden Lauf zu geben trachtet. Die beiden Richtungen hatten auch einen gemeinsamen Feind zu bekämpfen, das herrschende orthodoxe Christentum von heute. Und schließlich sympathisierte die ethische Bewegung mit dem buddhistischen Dogma vom Tierschutz.

So fand der Buddhismus in den Vertretern der ethischen Kultur nicht weniger Vorkämpfer als in denjenigen der Theosophie. Dr. Artur Pfungst, der erste Vorsitzende der »Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur« in Frankfurt am Main, befaßte sich, wie oben ausgeführt, mit dem Buddhismus und nahm ihn, hauptsächlich in den Organen dieser Bewegung, in der Berliner »Ethischen Kultur« und dem Luganer »Coenobium«, in Schutz. Auch sonst beweisen zahlreiche den Buddhismus betreffende Artikel dieser Zeitschriften offene Sympathie für denselben<sup>54)</sup>.

Sovieel über die äußeren Umstände der Verbreitung des Buddhismus. Über die inneren Gründe ist es etwas schwieriger zu reden, trotzdem darüber schon ziemlich viel geschrieben wurde. Das Wort Hermann Bahrs, daß die Verbreitung des Buddhismus in Europa mehr die Folge eines Bedürfnisses von seiten der Europäer ist, als die der Unantastbarkeit der Lehre selbst, möchten wir doch an erster Stelle erwähnen. Denn trotz allem, was der Buddhismus hier in Europa als epochemachend für sich in Anspruch nahm, kann man sagen, daß er fast nichts vollkommen Neues gebracht hat, was bei uns annehmbar wäre. Wir glauben, daß er nur ein historisches Interesse entlockt hätte, wenn er nicht gerade in der Zeit des vielumstrittenen Christentums und der Suche nach einer anderen Religion zu uns gekommen wäre. Unlängst hat A. Fouillée geschrieben, daß das schwierige Problem der Religion der Zukunft wohl keine traditionelle, ja überhaupt keine einzige Religion zu lösen imstande sein werde. Es ist interessant, daß auch bekannte moderne Individualisten in Deutschland dem Buddhismus diese Rolle nicht zuer-

kennen wollen<sup>55</sup>). Die Neobuddhisten sehen aber in der aus Indien geholten Lehre gerade die Zukunftsreligion der Massen, diese Weltreligion in spe. Das beweisen die organisierten buddhistischen Gemeinden, die bis vor kurzem immer stärker wurden, wie die Buddhistische Gesellschaft in Leipzig (seit 1903), unter Leitung K. Seidenstückers, und eine ebensolche für Großbritannien und Irland (gegründet 1907), unter der Leitung T. W. Rhys Davids, von Amerika, wo diese Bewegung am stärksten zu sein scheint, nicht zu reden. Es ist somit interessant, zu untersuchen, welche Gedanken in dem Neobuddhismus die deutschen Schriftsteller bewegen haben, ihm oft diese zivilisatorische Rolle zuzuschreiben.

In einem unlängst erschienenen Werk<sup>56</sup>) hat Aleksandra David den Buddhismus, wie er heute in Europa aufgefaßt wird, untersucht und ist zum Resultat gekommen, daß er der ursprünglichen, durch den »Mahawana«<sup>57</sup>) noch unverdorbenen Lehre des Stifters gleich sei. Ob das nun wirklich als unantastbare Tatsache gelten kann oder nicht, ist nach der Meinung der fachmännischen Kritik noch immer eine offene Frage geblieben. Eines ist jedoch sicher, daß der Buddhismus bei uns oder der Neubuddhismus, wie ihn einige nennen, durchaus nur ein Moralsystem ist, eine Tätigkeitsmethode, wie das Leid zu überwinden sei. In ihm ist es nicht die Hauptsache, daß alles Leben ein Leiden, sondern der Satz, daß dieses Leiden zu heilen sei. Der Buddhismus gilt jetzt hauptsächlich als die Lehre von dem achtfachen Pfad der Erlösung, keineswegs aber, wie man es früher nahm, als diejenige von einer trostlosen metaphysischen Universalität des Leids. Er ist rationalistisch gefärbt. Trotzdem das Leben an sich schlecht sei, so stehe es unserem Verstand und dem durch ihn gestählten Willen doch zu, dieses Leben heroisch zu überwinden und dadurch eine vollkommene Erlösung zu erlangen. Diese Lebensüberwindung ist nach dem Buddhismus keine resignierte Negation, sondern eine hart ausdauernde Tätigkeit. Die Buddhisten sagen: das Leben ist zwar ein Übel, dieses Übel ist aber durch keinen roh abbrechenden Akt, sondern einzig durch eine umsichtige und stufenweise Heilung zu tilgen. Alle einzelnen Teile des großen Übels, wie Habsucht, Haß und Roheit, sollen zuerst in Nichts schrumpfen, und dadurch erst wird das Leben, als Inbegriff von allen solchen Bestandteilen, überwunden, denn nur so wird es inhaltslos, also widersinnig und logisch unmöglich. Das Leben entspringt aus den sich immer fortpflanzenden individuellen Kausalitätsgesetzen (Karma), und es ist unmöglich, durch einen jähen Riß, wie es z. B. der Selbstmord wäre, dieselben zu zerreißen. Das Leben muß bestehen, so lange seine Elemente — und das sind die Leidenschaften — nicht ausgerottet sind. Der Selbstmord wäre aber eine neue Leidenschaft, und ihm muß eine neue Existenz folgen, die sich aus den im Augenblick des Todes nicht beglichenen Leidenschaftselementen zusammenfaßt. Auf diese Weise kann das neue Leben eine noch ärgere Form haben als das frühere, je nach dem Steigerungsgrade der Leidenschaften im Augenblick des sogenannten Todes.

Die Erlösung besteht also in einer langsamen, auf vernünftiger Einsicht beruhenden, restlosen Überwindung aller Leidenschaften, d. h. aller Lebensdurst überhaupt. Eine gute Einsicht ist da notwendig und dann eine feste Ausdauer. Wie unsere Rationalisten die individuelle Vernunft für die Überwinderin aller metaphysischen Probleme gehalten haben, so schreibt ihr der Buddhismus die Kraft zu, alle ethischen Schwierigkeiten zu überwältigen. Sie sei die einzige Zuflucht. Keine Rettung sei von außen zu erwarten, denn es gebe überhaupt kein lebendes Außen. Götter mit einem obersten Gott gebe es vielleicht, vielleicht auch nicht. Sie seien

aber, wenn sie auch bestehen, nur quantitativ, nicht qualitativ von uns verschieden und können uns ebensowenig erlösen, wie ein Mensch einen anderen niedriger stehenden Menschen oder ein Tier erlösen kann. Dem Karma müßten die Götter ebenso unterworfen sein wie alles andere. Ja, noch mehr! Auf eine unlogische Weise, welche anthropozentrische Tendenzen aufweist, glauben die Buddhisten, daß die Menschen stärker sein können als die Götter selbst. Nur unter den Menschen, als strebenden und kämpfenden Wesen, sei die Ethik und die Entstehung eines vollkommenen, nicht nur sich selbst erlösenden, sondern auch dem ganzen Kosmos zur Erlösung verhelfenden Buddha möglich. Der Mensch ist der berufene Heiland des Himmels und der Erde. — Es ist klar, daß diese unverhältnismäßige Überhebung des Menschen über den ganzen Kosmos nicht mehr dem rationalistischen Charakter der Lehre entspricht, sondern daß sie vielleicht mehr einem rein gefühlsmäßigen moralischen Postulat entsprungen ist. Aber gerade dieses gefühlsmäßige Dogma war in Europa von größter Wichtigkeit.

In den letzten drei Jahrzehnten, in jener Zeit also, wo keine andere Parole mehr Anklang fand als diejenige vom Übermenschen, wies der Buddhismus auch einen Übermenschen, nur in ganz anderer Form, auf. Wie interessant! Zu seinen Lebzeiten beschimpft Nietzsche den Buddhismus als eine Moral der Sklaverei und des stummen Duldens und schrieb: »Ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleidsmoral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, zu einem „Europäer-Buddhismus“.« Als später sein Übermensch aktuell zu sein aufhörte, mußte dieser seine Rolle gerade an seinen Feind Buddha abtreten.

Die Götter von ihrem hohen Sitz herunterzureißen und ihre unantastbaren übernatürlichen Gesetze dem Menschen unterzuordnen, welch ein köstlicher Sieg für den immer auf geheime Eitelkeitsfeldzüge aufbrechenden Geist des Menschen! Es wirkt verführend, wenn die neuen Philosophen, wie Spencer, Fouillée und Wund den hoch entwickelten menschlichen Geist für den höchsten empirischen Träger der Seele unserer langsam aufwachenden, ins Unsichere hinausstrebenden Erde erklären. Mag man sonst davon denken, was man will, solche Schlagworte sind von großem künstlerischem Interesse. Wie viele naive Zuschauer hat der Anblick im *Ring des Nibelungen* erfreut, wo Siegfried die weltbeherrschende Lanze Wotans, des obersten Gottes, zerschlägt — trotz dem wahren Sinn der trüben Dichtung, und ohne daß man daran Anstoß nimmt.

Die bunte indische Literatur weist solche Motive im Überfluß auf. In Adolf Holzmanns Büchlein *Savitri nebst anderen kleineren indischen Sagen* (1845) sind einige solche Beispiele von der Superiorität des Menschen zu finden. Besonders bemerkte man das in dem Lied von Savitri, von Nal und Damayanti und natürlich auch in den späteren Übersetzungen der Buddhalegende selbst. In den beiden soeben erwähnten Liedern war es gerade die Liebe des Weibes, welche die Götter überwindet.

Das also war es vor allem, was der Neubuddhismus den vorhandenen ethischen Bedürfnissen der Zeit zu bieten hatte. Aber auch anderen Anschauungen kam er entgegen. Den Antidogmatikern, den Männern der freien Wissenschaft, bot er die Maxime, daß die Vernunft die einzige Richterin sei. Den Atheisten bot er die Lehre von der Autonomie der Moral. Den zart angelegten Naturen zeigte er die beispiellose Milde, die alle lebenden Wesen zu nächsten Verwandten macht, indem sie die entwicklungsgeschichtlichen Distanzen zwischen ihnen auf eine mehr als

moralisierende Weise zu tilgen sucht. Ähnlich wirkten auch jene Überschwenglichkeiten der gütigsten Aufopferung, wie sie z. B. der König Usinars, der weiße Hase, oder auch Buddha selbst in seinen früheren Existenzen aufweist. Für die Gegner des schroffen Individualismus schließlich wurde der Kultus der stillen Duldsamkeit aufgetischt.

Höchst wichtig für die Verbreitung des Buddhismus war gerade diese seine Fähigkeit, verschiedensten Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen. Man vergleiche auch z. B., daß die theosophische und die ethische Bewegung, die beide den Buddhismus empfahlen, sonst entgegengesetzte Richtungen sind.

Das weitaus wichtigste Moment für die künstlerische Verwertung des Buddhismus war jedoch der nicht speziell buddhistische, sondern allgemein indische Gedanke von der Wiedergeburt (Reinkarnation, Palingenesie, früher Seelenwanderung oder Metempsyche genannt). Ohne über diese allgemein bekannte, geniale Idee viel zu theoretisieren, können wir hier erwähnen, daß es gerade sie war, die sich zum wahren Ursprung und Mittelpunkt aller buddhistischen Schönheit ausgebildet hat. Die merkwürdigen *Jātaka-Geschichten* Buddhas waren ein Vorbild, und auch in der modernen deutschen Literatur finden wir, daß überall und besonders dort, wo die buddhistische Dichtung ihren Höhepunkt erlangte, bei Karl Gjellerup, eben diese Idee das Elementarste war. Es handelt sich ja um keine Wiederkehr des Gleichen in Form der Äonen, wie das die alten Jonier gelehrt hatten, sondern es ist eine der Erlösung immer näher kommende Hervorbringung der Individuen, eine immer höher aufbrechende Wiederaufnahme des Kampfes gegen das Leid. Es kommen dieselben Kreise von Menschen, Tieren und Dingen immer in einem anderen Zusammenhang und auf einer anderen Entwicklungsstufe auf die Welt. Wenn zwei liebende Leute am späten Nachmittage zusammensitzen und dieser grandiosen Ideologie sich hingeben, so kommt ihnen die Vorstellung in den Sinn, daß sie beide schon seit Tausenden von Jahren immer miteinander auf diese Welt gekommen sind. Dem stillen Paar eröffnen sich unabsehbare Wege einer langsam aufsteigenden Wanderung in der Kette der Wiedergeburten und im Banne der Liebe. Und es kommt ihnen vor, daß ihnen noch lange solche Wanderungen bevorstehen mögen nach dem Tode, der nicht mehr schrecklich ist. Diese Multiplizierung des eigenen Ich ist im Sinne der Kunst ein so erhebendes Gefühl, daß ihm kaum ein anderes ebenbürtig an die Seite zu stellen sein wird. Zu einer Kosmologie wird da die Geschichte der Herzen und zum Weltwillen die Sehnsucht unserer bange Seele.

Auch im moralischen Sinn ist diese Idee von der größten Tragweite. Goethe und Lessing berauschte sie. Bedeutet sie nicht eine Art Erstürmung der Tore des Todes, eine Eröffnung von neuen Horizonten, eine unendliche Ausbreitung des engen Tätigkeitsraumes für unseren unendlichen Willen. Und es ist gewissermaßen paradoxal, daß gerade sie, die so ermunternd wirken sollte, im Rahmen einer lebensfeindlichen Lehre, schwarz umflort, propagiert wird!

Es ist ganz erklärlich, daß sich in der neuesten Zeit manche Neuspiritisten bei uns die Mühe gegeben haben, diese fruchtbare Idee durch hypnotische Experimente zu untersuchen. In dem Buche *La Mort* berichtet z. B. Maeterlinck über die interessanten Bestätigungen, zu welchen der Oberst Rochas gekommen sein soll. Durch immer tiefer gehende Hypnotisierung gelang es diesem nämlich, wie es heißt, die Erinnerungskraft des Hypnotisierten immer weiter in die Vergangenheit auszudehnen, bis dann dieser Hypnotisierte, die Grenze des damaligen Daseins überschreitend, in

das vorherige übergang, ja sogar auch über dieses letztere immer weiter zurückgreifend, auch von einem vorangehenden zweiten und dritten zu berichten wußte. Leider sind diese sonderbaren Beweise schon deshalb nicht stichhältig, weil sie eine, wenn auch unbewußte Suggestion des Hypnotiseurs nicht ausschließen. Maeterlinck selbst bedauert die Haltlosigkeit solcher Argumente der Theosophen und der Neuspiritisten: »Il n'y eut jamais croyance plus belle, plus juste, plus pure, plus morale, plus féconde, plus consolante et jusqu'à un certain point, plus vraisemblable que la leur. Seule avec sa doctrine des expiations et des purifications successives, elle rend compte de toutes les inégalités physiques et intellectuelles, de toutes les iniquités sociales, de toutes les injustices abominables du destin<sup>56)</sup>.«

Wir möchten in diesem Passus das Wort von der «Wahrscheinlichkeit» dieser Hypothese als besonders charakteristisch hervorheben. Dann ist auch bei der Mehrzahl anderer moderner Dichter dieser Charakterzug zweifellos ausschlaggebend gewesen. Der Sieg über den Tod, der innerste von allen Dichtergedanken, wird in der Hypothese von der Wiedergeburt auf eine sozusagen immanente und verführend leichte Weise erklärt.

Man hat oft gesagt, daß es vor allem der Pessimismus war, der Buddha die Tore Europas geöffnet hat. Robert Falke ist z. B. dieser Meinung. Er weist auf die Ähnlichkeit zwischen Buddha und Nietzsche hin, weil sie beide eine heroische Moral verkündeten, während sie doch für sich alle beide zarte Träumer waren. Auch ist es wahr, daß anfänglich der Buddhismus allgemein für pessimistisch gehalten wurde. In seinem Wörterbuch philosophischer Begriffe definiert Dr. Rudolf Eisler den Pessimismus als »den Standpunkt, wonach das Sein, die Welt, das Leben schlecht ist, so daß ihr Nichtsein dem Dasein vorzuziehen wäre«, und fügt hinzu: »Pessimistisch ist die Philosophie des Brahmanismus und noch mehr die des Buddhismus, welche die Erscheinungswelt und das Leben für etwas zu Überwindendes, dem Allsein ohne individuelle Existenz und Objektivation oder dem Nirwana völlig Unterzuordnendes ansieht.« Trotzdem erscheint es nach Oldenberg nicht mehr so einfach, die indische Erlösungslehre ohneweiters und in dem geläufigen Sinne einer Resignation pessimistisch zu nennen. Auch bei den modernen Schriftstellern, die buddhistische Stoffe behandelt haben, sehen wir es vielfach, daß sie im Buddhismus eine tatkräftige Anschauung erblickten. Es ist also gar nicht so leicht, auf diese Frage, ob der Buddhismus als metaphysisch pessimistische Weltanschauung die meisten Eroberungen gemacht hat, eine Antwort zu geben. Seine Anpassungsfähigkeit war eben wieder ausschlaggebend.

In einer Hinsicht hat der Buddhismus in Europa einen unbestrittenen Anstoß erregt. In unserer Gegenwart, die wenigstens in der Dichtung eine durchaus feministische genannt wird, kam er mit der orientalischen Auffassung von der Minderwertigkeit der Frau. Es muß nicht alles wahr sein und es ist auch gewiß nicht alles wahr, was Max Schreiber in seiner Anklage gegen den Buddhismus in dieser Hinsicht vorgebracht hat<sup>57)</sup>. Auch teilte der Buddhismus diese Geringschätzung der Frauen mit dem so einflußreichen Nietzsche. Immerhin blieb aber eine tiefe Kluft zwischen dieser buddhistischen und jener in unserer Literatur herrschenden Auffassung. Man denke nur an jenen für unsere Zeit so charakteristischen Madonnen-Typus der Frau aus dem lyrischen Drama eines Maeterlinck, Hauptmann, Ernst v. Hardt oder Eduard v. Stucken; dann auch an die noch immer unerschütterte Ibsensche Lobpreisung der Frau. Ich kenne nichts Erhabeneres auf Erden als die Frau, sagte gelegentlich Maeterlinck.

Sie ist der Engel unseres Lebens, sie ist in jeder Hinsicht stärker als der Mann, meinte Ibsen. Sie ist vollkommener, weil sie der freiwillig leidende und im Leiden genießende Teil ist, meinte Kierkegaard. Und das europäische Publikum, das einer Salome ihre Laster verzeiht, glaubte ihnen auf ihr Wort. Was hatte nun der nüchterne Buddhismus diesen Schwärmern gegenüber zu sagen? Es ist müßig, darüber zu verhandeln, was er hat sagen können. Gesagt hat er nichts; vielmehr paßte er sich wieder an. Die buddhisierenden Dichter blieben dem Frauenkultus treu. Sie kleideten die Frau in indische Gewänder und stimmten ihr auf indische Tonarten neue Lieder an. Yaçodhara, die Frau des Vollendeten, die in Indien kaum Erwähnung gefunden, ist in dem besten buddhistischen Drama, das wir haben, zur Hauptheldin geworden, während Buddha eine Nebenperson blieb. Man mag reden von der nüchternen Erhabenheit der buddhistischen Lehren was man will, unsere Dichter haben an den indischen Einsiedlern wenig Gefallen gefunden.

Sie fanden übrigens in Indien dasselbe, was schon ihre Vorfahren aus dem Mittelalter dort vermutet hatten: den exotischen Reichtum von Farben und von Schätzen und die heute beliebten Mysterien, die unter den Menschenseelen wunderbare Fäden spinnen. Die Freunde der Natur fanden dankbare Bilder<sup>60</sup>). Sie fanden dort den schweren Hauch der tropischen Sonne, die alle Stimmungen schläfrig macht und alles Unruhe zur Ruhe ruft. In dem erwähnten Werk schreibt Hecker: »Was immer ein Volk, einen Staat wach erhält, das fehlt unter dem Himmel Indiens. Der Mensch versinkt in Träume. In ungemessene Träume, maßlose Gedankenspiele, in eine Philosophie, die den unhemmbaren Flug durch alle Welten unternimmt. Chaotisch wie das ganze Leben ist auch die indische Philosophie... Die überquellende Vegetation ist ein Bild der fruchtbaren, unerschöpflichen indischen Gedankenwelt. Mit Lianen um die Wette, die von Baum zu Baum unentwirrbare Ketten schlingen, ranken sich die Phantasien ins Maßlose fort. Der Açvattha-Baum senkt seine Zweige zu Boden herab, wo sie zu neuen Wurzeln werden; das Symbol der Seelenwanderung. Und wenn in trostloser Eintönigkeit zur Regenzeit die schweren Wolken ihren Inhalt auf die Erde schütten, Monate hindurch ohne Aufhören, da mag wohl der Geist einem lähmenden Quietismus zur Beute fallen. Alles ist trübe, kolossal, tropisch. Die indische Philosophie ist wie die indische Kunst, die mit zäher Geduld riesenhafte Monstren aus dem Felsen meißelt.«

Das war Indien, das unübertreffliche Land der Träume. Wie die alten Romantiker ihre Fahrten nach Indien unternahmen, um dort in fremdem Klima ihre eigenen Träume wieder zu beleben, so suchten auch die jüngsten Romantiker in Indien ihre europäischen Ideale wieder auf. Vor allem aber dachten sie dabei an jene zarten, leidenden Idealfrauen, an jene tropisch üppigen Seelen, die in stumm ertragender Liebe ihr Leben fristen. Der Traum von der durch das eigene Leid erlösenden Frau ist das schönste Motiv in der jetzt zu behandelnden buddhistischen Literatur in Deutschland. Wie eine »Liane« durchblüht es sie vom Anfang bis ans Ende.



## Viertes Kapitel.

### Über den Beginn und die Anklänge buddhistischer Motive in der deutschen Dichtung.

In der mittelalterlichen deutschen Dichtung findet sich hie und da, wenn auch nur durch die Namen, ein Hinweis nach Indien. Buddhistischer Herkunft wird wahrscheinlich das Blumenmädchenmotiv in dem *Alexanderlied* sein, welches stofflich aus Ägypten stammt und aus der französischen Vorlage durch den Pfaffen Lamprecht im 12. Jahrhundert übersetzt wurde. Sicher buddhistisch ist aber Rudolf von Ems' *Barlaam und Josaphat* (ca. 1225). Es handelt sich hier um die Buddha-Legende selbst, welche zuerst von dem Griechen Johannes Damascenus christlich umgearbeitet wurde, im 11. Jahrhundert mit vielen anderen Stoffen nach dem Westen kam, ins Lateinische übersetzt und dem deutschen Dichter durch den Schweizer Abt Wide v. Kappel (1220—1232 bezeugt) übermittlelt wurde. (Rudolf meinte, Damascenus selbst sei nur der lateinische Übersetzer eines griechischen Originals). Auf dieselbe lateinische Vorlage gehen noch zwei deutsche Fassungen aus dem 13. Jahrhundert zurück, deren eine nur in einigen Bruchstücken erhalten ist<sup>61</sup>). A. J. Remy zitiert in seiner erwähnten Studie eine, wie er sagt, ebenso durch Kreuzfahrergeschichten angeregte Erzählung Stephan Bourbons von dem *Sohn des Herrn von Magorri*. Der Sohn sei Buddha selbst und das Ganze eine orientalische Legende, christlich umgemodelt. — Auch die mit Erlösungsgedanken so getränkte Gralsage wurde interessanterweise, wie später bei Richard Wagner, so auch gleich in den ersten Fassungen, mit Indien in Zusammenhang gebracht, wahrscheinlich aber ganz willkürlich.

In allem dem wird der Buddhismus nirgends erwähnt, da man von ihm auch gar nichts wußte.

Merkwürdigerweise wird der Name Buddhas auch in einer anderen, durch die Missionäre übermittelten Buddhallegende umgeändert. Es handelt sich um einen portugiesisch verfaßten und dann ins Lateinische übersetzten Bericht der Missionäre über ihre Tätigkeit im Orient von 1542 bis 1568. In deutscher Übersetzung von J. G. Götz erschien er 1586 in Ingolstadt. Auf Seite 58—62 bringt dort Paulus Saufidius unter anderen Nachrichten über die Japaner auch »ein lustige Geschichte von einem Menschen, der bei ihnen heilig gehalten wird«. Jenseits China, »gegen den Niedergang der Sonne«, liegt das Land Cegnico, wo einmal der König Gioibondarnus mit seiner Frau Magabonina regierte. Der König wird durch sonderbare Träume angewiesen, von der Königin geschieden zu leben. Diese gebiert nun unbescholten den Prinzen Xagua, stirbt im Wochenbette, und ihre Schwester erzieht das Kind. Bei der Geburt geschehen Wunder: man sieht geflügelte Schlangen in der Luft, und drei Tage darauf steht das Kind auf und sagt, daß es der einzige Herr sei von Himmel und Erde. Neunzehn Jahre alt denkt Xagua über »die Armseligkeit des Wesens dieser Welt«, flieht bei Nacht und verbringt sechs Jahre auf einem Berge

»mit Inbrunst des Gemüts und nit mit minderer Ehr«. Darauf hat er »den Heyden« »den einen Gott« gepredigt, über 8000 Jünger erlangt und weit bis über China und Japan mit seiner Lehre »überall Götzenbilder und Pagodos . . . gänzlich zerknutscht«. Seine Lehre führt sich auf fünf Gebote zurück: du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, nicht dir umsonst Sorgen machen, und du sollst verzeihen. Xagua hat auch viele Bücher geschrieben. Seine Gläubiger stellen den einzigen Gott dreiköpfig dar und fasten viel<sup>62</sup>).

Diese Fassung der Buddha-Legende blieb unseres Wissens ganz ohne Folgen. Auch wissen wir nicht, daß jemand diese japanischen Varianten der Namen etymologisch untersucht hätte, wie E. Kuhn diejenigen aus der Barlaam und Josaphatfassung erklärt hat. Jedenfalls sind die Analogien zu Çuddhodana, Maya und Buddha auch hier sehr interessant. Der Inhalt ist im großen ganzen eine gute Skizze der Legende, da sie das wichtigste ziemlich treu herausgreift. Allerdings benützt auch hier wie in der Josaphat-Fassung der christliche Geistliche die Legende zu apologetischen Zwecken aus und lobt Buddha nicht nur als Feind der Götzendienste, sondern auch als Monotheisten. Auch schreibt er ihm falsch schriftstellerische Tätigkeit zu. Eine Tendenz zur Christianisierung der Legende ist auch hier zu konstatieren.

Noch in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts weiß man im großen ganzen nur von allgemein indischen Motiven. Die deutschen Dichter schöpften dieselben aus den Märchen und den großen indischen Dichtungen, wie *Bhartrhari*, *Sakuntala*, *Ramayana* und *Mahabharata*, welche in jener Zeit ganz oder in Episoden übersetzt vorlagen. Inwiefern aber in diesen Dichtungen das Buddhistische vom Brahmanischen oder allgemein Indischen abzusondern ist, ist noch unbestimmt<sup>63</sup>). *Mahabharata* z. B.; diese ausgiebigste Quelle für das Abendland hat zwar, wie man glaubt, erst einige Jahrhunderte nach dem Tode Buddhas seine letzte Form bekommen, hat also von der damals siegreichen Lehre höchstwahrscheinlich vieles aufgenommen. In seiner vierhändigen Analyse dieses Epos weist auch Adolf Holzmann an zahlreichen Stellen nach dem Buddhismus hin. — Eine strenge Grenze zu ziehen ist jedoch unmöglich.

Als sicher buddhistisch können vorläufig nur die Motive des buddhistischen Kanons, vor allem die Buddha-Legende selbst, betrachtet werden. Die ersten Übersetzungen des Kanons erschienen, aber, wie wir wissen, erst in den vierziger Jahren. Auch die durch Foucaux besorgte Übersetzung der berühmten Buddha-Legende *Lalita-Vistara* erschien erst 1848<sup>64</sup>). Die Hauptquelle der buddhistischen Erzählungen, *Jâtâkam*, wurde erst im Jahre 1880 von Rhys Davids ins Englische übersetzt<sup>65</sup>).

Einerseits der Umstand, daß bei weitem die größten Anregungen die Buddha-Legende gegeben hat, anderseits wieder die Tatsache, daß die buddhistische Literatur mit starker Tendenz eingesetzt hat — was wieder eine genauere Kenntnis des Buddhismus voraussetzt: das beides zeigt uns, daß von der bewußt buddhistischen Dichtung erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Rede sein kann. Bis dahin waren die Begriffe ziemlich unklar. Die buddhistische, die brahmanische und die Bhâgavad-Gita-Philosophie gingen durcheinander<sup>66</sup>).

Manche Propagatoren haben buddhistische Anklänge schon bei den Klassikern auffinden wollen. Offenbar in der alten Tradition, alles Gute mit Goethe und Schiller zu belegen, machten sie vielfach Versuche, besonders den ersten in diesem Sinne zu zitieren. Edmund Hardy sagt am Anfang seines Büchleins über Buddha<sup>67</sup>), daß man in den Werken des größten deutschen Dichters den Namen Buddhas kein einziges Mal ver-

zeichnet findet. Wenn es sich auch um unbewußte Anklänge handeln sollte, so steht es nach allem bisher Gesagten doch fest, daß die erwähnten Versuche der Buddhisten kaum ernst zu nehmen sind. Man schrieb aber nicht wenig darüber<sup>68</sup>).

Man stützte sich hauptsächlich an die Goethesche Vorahnung der Vererbungstheorie und seinen (eigentlich neospinozistischen) Pantheismus, und man verwechselte dies, ganz falsch, einerseits mit der Palingenesie, andererseits aber mit der atheistischen Nirwana-Moral. Dr. Paul Carus, der hier am eifrigsten vorgegangen ist, übersah dabei erstens einmal den so oft behandelten Unterschied zwischen der Palingenesie und der Vererbungstheorie. Ist doch nach der Wiedergeburtstheorie das Kind eigentlich kein Abkömmling seiner Eltern, sondern nur ein Erbe seiner selbst aus einer früheren Existenz, welche auch die Form eines Tieres gehabt haben kann. Auch die von Dr. Carus herangezogenen Beispiele aus Goethe, wo gesagt wird, daß der Mensch eine »Tradition« oder dasjenige ist, »was ein anderer war«, oder gar, daß er vom Vater die Statur hat usw., zeigen diesen Unterschied handgreiflich.

Aber auch bei den Zitaten über die Unpersönlichkeit Gottes und die sogenannte Nirwana-Moral verkennt Dr. Carus die Wahrheit. Wenn Goethe sagt:

Was soll mir euer Hohn  
Über das All und Eine?  
Der Professor ist eine Person  
Gott ist keine

und wenn Dr. Carus das buddhistisch nennt, so vergißt er sonderbarerweise, daß nach dem Buddhismus ein absoluter ewiger Gott sowohl persönlich, als auch unpersönlich negiert wird, während andere Gottheiten, soweit sie den Buddhismus überhaupt interessieren, gerade persönlich und sterblich gedacht werden. Dr. Carus hat ebensowenig recht, wenn er darunter, oder in anderen von ihm zitierten Stellen, wo von dem aus allen Dingen »strömenden« und »kräftigen« Einen die Rede ist, Nirwana verstehen will. Dr. Carus sagt zwar, er habe eben eine solche Auffassung des Nirwana, und wir bemerken, daß er dabei heute nicht allein ist. Max Nordau, um nur ihn zu erwähnen, legt einem Helden *Der Krankheit des Jahrhunderts* (S. 179) eine ähnliche Definition des Nirwana in den Mund. Auch dort heißt es: »Nirwana ist nicht das Nichts, das Aufhören des Bewußtseins, sondern das höchste Bewußtsein, die Erweiterung des individuellen Seins zum Allsein . . . Dieses Nirwana, diese höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit, ist nicht . . . die Unbeweglichkeit, sondern die ungeheure, rastlose Bewegung des Weltlebens<sup>69</sup>.« Solche Meinungen bleiben nichtsdestoweniger rein individuell, stützen sich nicht auf die Wissenschaft (das, wovon sie reden, wäre ja das Brahma der Brahmanen) und können nur von der oben hervorgehobenen Anpassungsfähigkeit des Buddhismus ein weiteres Zeugnis bieten.

Es ist wahr, daß die folgende Stelle, wenn man sie so herausgegriffen liest, auch buddhistisch klingt:

Im Grenzenlosen sich zu finden,  
Wird gern der Einzelne verschwinden.  
Da löst sich aller Überdruß:  
Statt Hassen, Wünschen, wildes Wollen.  
Sich aufzugeben ist Genuß.

Wenn man aber weiter untersucht, so sieht man, daß es sich hier um spinozistische Einflüsse handelt. Ebenso falsch ist es, die Moral des Faust, wonach man sich selbst emporrigen, d. h. wo auf die Gnade verzichtet werden soll, buddhistisch zu nennen. Die Autonomie der Moral hat doch nicht Buddha zur einzigen Quelle.

Alle solche Anklänge, auch wo sie vorkommen, verlieren noch mehr an Wert, wenn man bedenkt, daß Indien bei Goethe einen Widerwillen erregt hat, weil die Romantiker in demselben ein katholisches »Elephanten-Mittelalter« und in Hindostan eine »Wiege katholischer Weltordnung« erblicken wollten. Poetisch genommen, war ja das auffallendste Merkmal indischer Schätze das dem Klassizismus zuwiderlaufende Maßlose. Es ist bekannt, daß sogar einige nachklassische Dichter diese Mißachtung des Indischen mit Goethe teilten. Sogar eifrige Orientalisten, wie Schlegel und Rückert (dessen 1839 erschienenen *Brahmanische Erzählungen* auch buddhistische Motive aufweisen, wie die Kasteiungen in den Mondnächten und eine Geschichte vom Tschandala-Mädchen), faßten ihre indischen Ausflüge als Abenteuer auf und waren froh, von denselben wieder in die Heimat zurückzukommen. Heine fand in Indien nur Lotosblumen für sehenswert. Die ganze mit Indien sonst sympathisierende Strömung gab »für die erhabene Schönheit einer nackten Venus alle die plumpen Reichtümer der zehntausend indischen Schönheitsgöttinnen« hin. Selbst Schopenhauer war die indische Poesie zuwider.

Die Romantiker waren die ersten, die in ihren Theorien immer mehr nach Indien verwiesen. In der Dichtung konnten sie das damals natürlich noch nicht verwerten, und fast alles, was sie in dieser Hinsicht aufzuweisen haben, ist fragmentarisch. Dennoch kommt es einem vor, daß fast von allen Gedanken heutiger buddhistischer Dichter diese Leute vor hundert Jahren eine dunkle Ahnung gehabt hätten.

Wir sehen das zunächst in den poetischen Motiven. Das Grundmotiv der buddhistischen Dichtungen, die Wiedergeburt, erscheint schon in der alten Romantik. Der zweite Teil des Heinrich v. Ofterdingen beruht auf diesem Gedanken, der damals Seelenwanderung hieß. In dem entworfenen zweiten Teil der *Kronenwächter* von Arnim sollte Anton wiedergeboren werden. Auch in den vielgelobten *Elixieren des Teufels* von E. Th. A. Hoffmann liegt der Hauptreiz in der geheimnisvollen Wiederholung derselben Geschichte, wie wir das heute z. B. bei Gjellerup finden. Medardus wird geboren in dem Augenblick, wo sein Vater starb, wiederholt dessen Schicksale und entschüht am Schluß sein fluchbeladenes Geschlecht durch eigene Einsicht und Reue. Auch das Grundthema der buddhisierenden Dichtungen, die seelische und körperliche Wanderung, ist bekanntlich ganz romantisch. Denn auch hier haben wir es, im Grunde genommen, mit einem Wanderungs- und Bildungsroman zu tun, welcher in der Romantik ganz herrschend war und über den *Wilhelm Meister* auf Sternes *Empfindsame Reise* zurückgeht. Der höchste Typus der neubuddhistischen Frau, die Vassithi Karl Gjellerups, erinnert stark an die romantische Behauptung, daß die Frau an Bildung und Scharfsinn dem Mann überlegen sei.

In ästhetischer Hinsicht haben die alten Romantiker ebenso vorgearbeitet. Die klassische Theorie von »Naiv-Sentimental« hatte bei Friedrich Schlegel (nach »Objektiv-Interessant«) später die Form »Europäisch-Orientalisch« bekommen. Es ist bekannt, wie die alten Romantiker in ihrer Hochschätzung des aus der Naturphilosophie bewußt zu schaffenden Mythos pathetisch nach Indien hingewiesen haben (W. Schlegels *Gemäldegespräche*, F. Schlegels *Gespräche über Poesie*). Auch dieses Hervorkehren

des bewußten Schaffens ist eine gewisse Analogie zu den heute predigenden Dichtern. Auch Görres hatte auf den Himalaya als den Wohnsitz des Urvolkes und der Urmythe hingewiesen und die Parzival-, Gral- und Nibelungendichtung mit Indien in Zusammenhang gebracht. Das Große, Unendliche, Farbenreiche, die Grenzen des menschlichen Daseins Überschreitende ist auch romantisch, besonders aber die prinzipielle Verschmelzung der Kunst mit der Religion.

In der Philosophie leistete die Romantik noch mehr Vorarbeit. Schopenhauer, der größte Verkündiger des Buddhismus bei uns, ist neben Schelling der »Philosoph der Romantik« genannt worden. Besonders nahe kommt aber der Dichter Novalis mit seinem »magischen Idealismus«, wonach die physische Welt von unserem empirischen Willen ganz abhängig sein soll... Auch sprach er, daß nicht der Selbstmord, sondern »der willige Tod« und das »Verwerden« sein Ideal sei.

In ethischer Hinsicht gilt dasselbe. Die Moral der Romantiker war für vornehme Naturen bestimmt, und Schleiermacher lobte in seinen *Monologen* ebenso die freie Individualität und die Einsamkeit Zarathustras, wie wir das z. B. bei Schulze (s. o.) gesehen haben. Auch F. Schlegel verherrlichte die seelische Ruhe, die »göttliche Faulheit«. In zweiter Reihe kamen dann in Betracht jene Züge, welche an den heutigen Geheimbuddhismus und die im letzten Kapitel dieser Arbeit behandelte verwandte Literatur denken lassen. Die mystifizierten ethischen »Geheimbünde« in F. Schlegels *Europa*, die Hypnotisierungen in der *Dolores*, die mystische Sühne in den *Romanzen vom Rosenkranz*, die Gegenüberstellung der himmlischen und der irdischen Braut in Brentanos *Chronik eines fahrenden Schülers* (vgl. unten J. Engel) erinnern an die heutige theosophische Bewegung.

Wir betonen es noch einmal, in allen diesen Anklängen und Vorahnungen kann sonst von keinem Einfluß buddhistischer Ideen die Rede sein. Nach Indien zog diese Leute die Lust an der Wanderung und am Exotischen, und ihre Tendenzen haben wir nicht als buddhistische Spuren, sondern nur als Vorbild für die spätere echtbuddhistische Dichtung berührt. Dieses Beispiel vor hundert Jahren ist aber auch sonst für die Beurteilung der heutigen buddhisierenden Dichtung sehr lehrreich. Auch jetzt sind äußere indische Einflüsse von geringerer Bedeutung als die inneren Bedürfnisse unserer dichterischen Atmosphäre. Nicht die Buddhisten haben die unten zu behandelnden Dichter bewogen, nach Indien zu pilgern, sondern die allgemeine Strömung der »jüngsten Romantik«, und nur unter der Voraussetzung dieser inneren Veranlagung übte dann auch der importierte Buddhismus seine Anziehungskraft so erfolgreich.

Das sehen wir noch deutlicher, wenn wir die Sache im literarhistorischen Sinne näher betrachten. Die deutsche Romantik bezog ihre Stoffe aus dem deutschen Mittelalter und schloß sich an die Mystiker des 15. und 16. Jahrhunderts an. Die Mystik weist eben immer und überall große Ähnlichkeiten auf. Bei Böhme, Czepko und Silesius, wo doch erst keine Rede von buddhistischen Einflüssen sein kann, finden sich Stellen, die mehr buddhistisch klingen als vieles Spätere. So findet man z. B. bei Silesius schon die Ideen von der inneren Erleuchtung, der Vereinigung mit Gott und dem Absterben der Persönlichkeit. Silesius sang: »Ich bin so groß als Gott. Er ist als ich so klein. Er kann nicht über mich, Ich unter ihm nicht sein.« Gerhart Terrstegen sprach vom heiligen Geist: »Du Atem aus der ewigen Stille, durchwehe sanft der Seele Grund«, und definierte das Leben als eine Wanderung zur großen Ewigkeit. So machte ähnlich der Pietismus die Selbstbetrachtung zum Ausgangspunkt

der Religion. Man könnte diese Motive sogar bis in die altchristliche Theologie verfolgen. — Auch das in den buddhistischen Dichtungen so wichtige Motiv von der erhabenen Mannigfaltigkeit des kosmischen Lebens finden wir schon in der Renaissance, bei Giordano Bruno, welcher bekanntlich lehrte, daß weder der Mensch den Höhepunkt, noch die Erde den Mittelpunkt in der Kette der Daseinsformen bilden.

Es ist also kein Zufall, wenn unsere modernen Buddhisten Giordano Bruno zitieren oder den Meister Eckhardt neu herausgeben. Wenn man die moderne Verbreitung buddhistischer Ideen in Deutschland psychologisch verstehen will, so muß man, fast ebensoviel als die äußeren Einflüsse aus Indien, diese innere und althergebrachte einheimische Tradition in Betracht ziehen. Und was noch gar die moderne buddhisierende Theosophie anbelangt, so ist der alte Mystiker Paracelsus ihr geistiger Vater.

Die romantische Strömung ist bekanntlich, wenn auch dünn, so doch ununterbrochen geblieben durch das ganze Jahrhundert. Auf den Spuren der immer weiter vorrückenden Gelehrten finden wir immer auch jemand von den Dichtern auf dem Wege nach Indien. Nur kommt mit der Zeit statt des rein poetischen das psychologische und ethische Moment mehr zum Vorschein. Der musikalische Romantiker Richard Wagner sucht so in den fünfziger Jahren durch den Buddhismus einen erlösenden Ausweg. In den folgenden Jahrzehnten singt Eduard Grisebach in der Tonart Heines, aber auch schon mit philosophischer Inbrunst. Noch in den siebziger Jahren sattelt Graf Adolf v. Schack seinen Pegasus zu einem Ausflug nach dem Orient, ganz in der altromantischen Tradition. Kurz, wir sehen deutlich diese romantische Brücke von Friedrich Schlegel bis in die neueste Zeit herüber.

Unter ganz anderen Gesichtspunkten führten nach Indien die Tendenzen der auf die Romantik folgenden Übergangszeit und des Jungen Deutschlands. Weder die einen noch die anderen hatten irgend eine direkte Verbindung mit dem Buddhismus. Aber sie zeitigten eine Stimmung, die dann für die hereinbrechenden buddhistischen Motive sehr empfänglich wurde.

So hatte z. B. der durch diese Zeit laufende Individualismus und der Übermensch-Kultus mit dem Buddhismus ursprünglich nichts Gemeinschaftliches. Aber jene starken, damals erwarteten Erlöser der Gesellschaft, welche »Giganten«, »Genien«, »Titanen« und »Freie« nacheinander hießen und so ziemlich einen Gegensatz zu der buddhistischen Selbstverleugnung bedeuteten, hatten später gelegentlich (bei dem Freiherrn v. Ungern-Sternberg) den Namen »Die Zerrissenen« bekommen. Und in der Tat lebten sie in einer kränzlich zerrissenen und nervösen Atmosphäre, die förmlich nach Erlösung trieb.

Dies war das eine Moment. Dann war diese erlösungsbedürftige, individualistische Zeit zugleich eine Zeit antidogmatischer, antichristlicher und zum Teil atheistischer Strömungen (D. Strauß 1835, L. Feuerbach 1841, Stirner 1845). Das war das zweite Moment. Zuletzt war das eine Zeit des allgemeinen Suchens und Nicht-Findens, eine empfindsame Zeit des Verwerfens oder der Resignation und, um einen Titel von Ernst Willkomm zu gebrauchen, eine neue Zeit der »Europamüden«. Man schaute aus Europa und aus der Gegenwart nunmehr nicht wegen Zeitvertreib hinaus, sondern um der tiefdrückenden seelischen Unruhe Herr zu werden. Das war das dritte Moment.

Nur zum Teil unter dem alten exotischen und fast ausschließlich unter dem neuen reformatorisch-antidogmatischen Gesichtspunkt machte Karl Gutzkow seinen Ausflug in das buddhistische Land.

In dem Roman *Maha Guru, Geschichte eines Gottes*, 1833, wird vor allem die Lächerlichkeit des Glaubens an einen persönlichen Gott, wie auch die Leere des ganzen religiösen und staatlichen Zeremoniells vorgebracht. Maha Guru, der bigott verehrte, allmächtige Weltbeherrscher und Träger der Seele des wiedergeborenen Buddhas, der Dalai-Lama in der tibetanischen Hauptstadt Lassa, ist in der Tat nur ein Phantast und verliebter Mensch, machtlos gegen andere und sich selbst. Und doch wird in seinem Namen der überandächtige Statuengießer Hali-Yong als Götzenmacher zum Tode verurteilt, weil er, aus ästhetischen Rücksichten, die traditionelle affenmassige Entfernung zwischen Mund und Nase auf seinen Buddhastatuen zu verkleinern begonnen hatte. Natürlich finden sich auch andere Tendenzen in diesem Buche, wie vor allem die damals moderne Frage der Frauen-Emanzipation. Die Frau erscheint hier gebildeter als der Mann, die Keuschheit wird nur in der Ehe verlangt und diese letztere ohne die Geistlichen geschlossen (Saint-Simonismus). Die Weibergemeinschaft ist die Regel. Einer geht aus, findet ein Mädchen, ladet seine Freunde ein, und die »eifersuchtslosen Brüder genießen entsagungsvoll«. Das erste Kind gehört dem ältesten, das zweite dem nächsten usw. Gylluspa, die Geliebte Maha Gurus, hat auch außer dem Angeklagten Hali-Yong noch drei seiner Brüder als legitime Väter. Ebenso hat sie neben Maha Guru noch seinen Bruder Schaman zum Verehrer, der um sie wirbt und den sie nur unter der Bedingung nehmen will, wenn sie auch Maha Guru gehören kann. So mußte nun Schaman seinen Bruder vom Thron des höchsten Gottes mit chinesischer Hilfe herunterreißen, um eben seinen Anteil an Gylluspa zu ermöglichen. Sie leben darauf alle drei zurückgezogen in bester Eintracht, und Maha Guru erwartet am Ende auf einem Berge als Märtyrer seinen Tod. Er steht auf einem Fuß bewegungslos, einen Arm in die Höhe gehoben, den Blick dem Osten zugewendet. In solcher Lage nur von der Luft lebend, hatte, glauben wir, nach der indischen Sage, Viçwamitra Tausende von Jahren zugebracht, um die segensreiche himmlische Kuh zu erlangen.

Auch andere buddhistische Selbstpeinigungen kommen vor. Schaman tritt als Anführer einer durch das Land toll und »unehrbar« tanzenden und stehend schlafenden, weltentrückten Schar auf. Diese mystisch-religiösen Tänzer finden sich bekanntlich schon bei Wieland als eleusinische Bacchantinnen (im *Agathon*); anderseits begegnen sie uns in der nachfolgenden buddhistischen Literatur als ein fast stehendes Motiv der wilden Kali-Diener.

Die Auffassung des Buddhismus ist hier schon deswegen oberflächlich, weil derselbe hauptsächlich satirisch als Zerrbild einer dogmatischen und autoritativen Religion überhaupt dienen sollte. Daß gerade Tibet von den buddhistischen Gebieten gewählt wurde, ist begreiflich, weil dieses letztere (nach den obigen Ausführungen) am nächsten lag und relativ am bekanntesten war. Besonders waren die Arbeiten des erwähnten J. J. Schmidt in dieser Hinsicht von Bedeutung. Er hatte 1824 über das Theater und 1829 über die Geschichte der Mongolen, 1828 über die »Verwandschaft theosophischer Lehren mit dem Buddhismus« gehandelt, außerdem auch 1829 bis 1832 mehrere diesbezügliche Vorträge in den Ausgaben der Petersburger Akademie der Wissenschaften veröffentlicht. Es ist wahrscheinlich, daß etwas von diesen Arbeiten auch Gutzkow gekannt und benützt hat. Aber im großen ganzen sind seine Kenntnisse von diesem im Sinne der Entartung und Versteifung »nördlichsten« Buddhismus sehr mangelhaft. So heißt es an einer Stelle in dem Roman: »Wir befanden uns auf der großen tibetanischen Gebirgskette, welche die endlose, dem

Reisenden noch immer unerforscht gebliebene Hochebene abschließt... Ein weites, graues Nebelmeer, alles bedeckend und dem Blicke entziehend, macht den Weg unsicher.« Dazu kommt der Umstand, daß der Verfasser auch absichtlich, nach der damaligen Manier, alles Krasse in den ethnographischen, religiösen, sittlichen und sonstigen »Antithesen« noch krasser machen wollte (Chinesen-Tibetaner, wiedergeborener Buddha, Frauengemeinschaft, Beleuchtung bedeutet Trauer).

Wie gesagt, hatten alle diese Tendenzen für die Heranziehungen des Buddhismus nur die Bedeutung einer Vorbereitung. Am wichtigsten blieb sicherlich das oben zuletzt erwähnte Moment innerer Zerrissenheit und des erfolglosen Suchens nach einem aus der bedrückenden Gegenwart erlösenden Ausweg. Wie stark dieser Glaube an die Möglichkeit einer plötzlichen inneren Erleuchtung war, zeigt übrigens auch die Tat der Charlotte Stieglitz (1834), welche durch ihren Tod ihrem Mann, dem talentlosen Dichter der *Bilder des Orients*, eine dichterische Erlösung bieten wollte. In erster Linie war das allerdings eine pathologische Erscheinung, immerhin aber eine hingebende, aufopferungsvolle Tat des Weibes, welche später, wie wir sehen werden, zum Hauptthema der buddhisierenden Literatur werden wird.

Hiemit berühren wir auch das letzte und wichtigste vorbereitende Moment, den Pessimismus in der Dichtung, die natürliche Synthese aller obigen Momente. Man stand, wie Richard Meyer sagt, im Zeichen des Kampfes zwischen »Pessimismus und der Lebensfreude«, und die zwei großen Vorkämpfer der beiden Richtungen waren die stilvoll schreibenden Philosophen Artur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach. Der letztere lehrte die Lebensfreude. Sein Schüler J. Moser ließ in dem Roman *Georg Venlot* den Teufel jene weltverwerfende Nirwana-Moral vorbringen, die später beim Grafen v. Schack der weise Ali vorbrachte. Interessant und bedeutungsvoll war aber dabei doch, daß Ludwig Feuerbach zu gleicher Zeit, ähnlich wie gewisse Buddhisten von heute, ein Antidogmatiker und Individualist war und, die persönliche Unsterblichkeit auslachend, einem absoluten Tod sein Lob spendete.

Nach 1860 lehrte der Schopenhauerianer Berger, ein Held aus Spielhagens *Problematischen Naturen*, »die Welt verachten, sich selbst verachten, verachten, daß man verachtet wird« — und »das große Geheimnis zuletzt, das von selbst daraus folgt«. Es ist dabei kennzeichnend, daß in der damaligen pessimistischen Dichtung der Ton einer Don Juan-mäßigen erotischen Erlösungsbedürftigkeit durchklingt. Wie Dr. Oswald aus dem soeben angeführten Roman, so war auch Hostwin, der Hauptheld in Alfred Meißners *Sansara* (1858) eine Don Juan-Natur einer »der einst wie ein Orientale genoß und nun (nachdem er sich bekehrt hatte) wie ein Orientale trauerte«.

Um alles zusammenzufassen, es handelt sich hier um psychologische Krisen, welche der zersetzenden Kritik des Jungen Deutschland folgten und aus welcher man einen Ausweg suchte. Und dies ist, neben der romantischen, die zweite Wurzel, aus welcher dann die buddhistische Dichtung in dem befruchtenden Ostwind langsam aufgewachsen ist.

---



Zweiter Teil.

**Buddha in dem deutschen Epos und  
Drama.**



## Fünftes Kapitel.

### Der Barlaam- und Josaphat-Stoff. (Rudolf Chr. von Schmid, San Marte.)

Über Rudolf v. Ems' *Barlaam und Josaphat* haben wir schon einiges gesagt. Nach der ausgezeichneten Studie Ernst Kuhns<sup>70)</sup>, die diesen Stoff in der Weltliteratur verfolgt, können wir diese Frage in dem Gebiete unserer Untersuchung als erledigt betrachten und es erübrigt nur noch, eine Parallele zu ziehen zwischen dem mittelalterlichen Dichter und den zwei neueren deutschen Schriftstellern, die den Stoff neuerdings behandelt haben. Christoph v. Schmid machte einen Jugendroman und der gelehrte San Marte (A. Schulz) ein pietistisches Drama daraus.

Barlaam und Josaphat war einmal sehr populär. Dann aber wurde der Dichter wieder ganz vergessen, bis Bodmer im Anschluß an *Chriemhildens Rache* zum erstenmal Bruchstücke jener Dichtungen aus einer Hohenemser Handschrift mitteilte. Im Jahre 1818 wurde dann *Barlaam und Josaphat* von Professor Fr. Karl Köpke zum erstenmal ganz herausgegeben. Diese Ausgabe erschien 1838 in zweiter Auflage<sup>71)</sup>. Eine neue Ausgabe besorgte Pfeiffer 1843 in Leipzig.

Christoph v. Schmid's *Josaphat* erschien 1843 als XV. Bändchen der Gesammelten Schriften<sup>72)</sup>; San Martes Drama *Des Kreuzes Prüfung*<sup>73)</sup> nur zwei Jahre später. Es ist somit wahrscheinlich, daß diese Bearbeitungen mit den Neuausgaben Rudolfs in Zusammenhang stehen.

Es ist interessant, daß keiner von den drei Dichtern eine Spur davon merken läßt, daß er in jenem Stoff Buddhistisches vermutet hat. Rudolf hat ihn in der festen Überzeugung verwendet, er enthalte nichts anderes als die Legende von einem wirklichen christlichen Heiligen. War doch die Tradition so weit gegangen, daß man die zwei »christlichen Heiligen« in das 4. Jahrhundert n. Chr. versetzt und bis ins 16. Jahrhundert hinein in einer Venediger Kirche einen Teil »spinae dorsi« als dem heiligen Josaphat gehörend verehrt hatte. Auch der Gelehrte San Marte, der sonst die mit Indien verknüpfte Gralsage untersucht hat, macht in seinem Drama keinen Hinweis auf den Buddhismus. Es muß aber hervorgehoben werden, daß er — vielleicht nur durch den Ort der Handlung veranlaßt — sehr vieles Indische hineingetragen hat. Von besonderem Interesse ist die im letzten Akt eine große Rolle spielende Vision von der brennenden Stadt, die an das bekannte symbolische Bild in den Reden Buddhas erinnert und dort nur als Sinnbild der gefährvollen Maya gedacht ist. Umso interessanter ist sie, als auch hier wie dort dieses Bild mit dem Erlösungsproblem in nahen Zusammenhang gebracht wurde. Natürlich kann dieses Motiv für sich noch gar nicht beweisen, daß San Marte von dem buddhistischen Ursprung der Legende gewußt haben mußte. In den beigefügten Anmerkungen äußert er sich über Indien höchst abfällig.

Es wird am besten sein, alle drei Bearbeitungen am Faden einer kurzen Inhaltsanalyse zu vergleichen, u. zw. so, daß wir vor allem den

Inhalt des Rudolfschen Epos und des Schmidtschen Romans nebeneinanderstellen und dann das Notwendige über das Drama San Martes hinzufügen.

Der Inhalt des Epos ist kurz der folgende: Nach einem Gebet des Dichters und einer Angabe der Quelle wird von Avenier, einem reichen und mächtigen indischen König, berichtet, der ein grausamer Verfolger der Christen ist und keine Kinder hat. Indessen wird dem König ein Sohn geboren, und eine Prophezeiung besagt, daß auch er ganz zum Christentum übergehen wird, weswegen ihn der Vater in einem dazu erbauten Palaste ganz allein erziehen läßt. Der Knabe ist melancholisch und möchte mehr Freiheit haben. Er lernt die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens kennen und sein Meister kann ihm über dieselben keine genügende Antwort geben. Gott sendet nun Barlaam zu ihm, der sich für einen Kaufmann mit Edelsteinen ausgibt und angeblich einen Stein — er meint darunter das Christentum — an den Prinzen zu verkaufen sucht. Er spricht vor dem Prinzen über das Christentum und erzählt ihm außerdem die Parabeln vom Brunnenmann, von den Schreinen, von den drei Freunden und von der einsamen Insel. Zardan, des Königs höchster Rat, bemerkt mit Unruhe, daß der Prinz Barlaams Predigten lieb gewonnen. Barlaam wird von Arachis vergeblich verfolgt und nach einer Verabredung an seiner Stelle Nachor gefangengenommen, damit er die Rolle Barlaams spiele. Es scheitern alle Versuche des Königs, den Sohn wieder zu bekehren. In einem Wettkampf der beiden Lehren soll nun entschieden werden, welcher Glaube herrschen soll. Dabei wird der Verteidiger des Heidentums bald besiegt und bekennt sich zum Christentum. Der König will nunmehr keine heidnischen Feste feiern, weswegen sich die heidnischen Priester an den Zauberer Theodas um Hilfe wenden. Dieser gibt dem König den Rat, ein Fest zu veranstalten, wobei viele Mädchen anwesend sein sollen, um den Prinzen zu verführen. Es wird so gemacht, und es ist besonders die Tochter des Königs von Syrien, die dem Prinzen gefährlich wird. Darauf werden Teufel aufgeboden, aber auch das ist vergeblich. Nachdem sich nun auch Theodas bekehrt und seine Zauberbücher verbrannt hat, wird dem König in einer Versammlung gerathen, nicht mehr in den Prinzen zu dringen, sondern das Reich mit ihm zu teilen, was auch geschieht. Josaphat verbreitet das Christentum in seinem Reich und baut viele Kirchen. Endlich geht auch der König mit seinem ganzen Gefolge zum Christentum über. Er übergibt dem Sohn sein Reich und lebt noch vier Jahre in der Einsamkeit. Josaphat tröstet ihn in seinen letzten Tagen. Auch Josaphat legt nun die Regierung nieder, empfiehlt Barachias als seinen Nachfolger und entflieht. Eingeholt, lehnt er die Krone wieder ab und Barachias wird gekrönt. Josaphat zieht sich in die Wüste zurück, wo er vom Teufel versucht wird. Fünf Arten der Kasteiungen übt er an sich. Nach zwei Jahren findet er Barlaam wieder, der bald danach stirbt. Josaphat, der 25 Jahre alt war, als er das Reich verließ, lebt noch im ganzen 35 Jahre in der Wüste und nach seinem Tode wird er von einem guten Waldbruder begraben. Barachias hört davon, überbringt beide Leichen der Heiligen nach Indien und läßt die Geschichte aufschreiben. Johannes Damascenus übersetzt sie aus dem Griechischen ins Lateinische. Der Dichter selbst erhält sie von einem Abt von Capelle. Mit einem Gebet schließt das Gedicht.

Die Erzählung v. Schmidts beginnt ohne das Anfangsgebet wie folgt: »König Abenner herrschte vor mehr als tausend Jahren über Indien, eines der schönsten und herrlichsten Reiche im Morgenlande. Er war überall mächtig, tapfer im Kriege, klug und glücklich in allen seinen

Unternehmungen; seine edle Gestalt voll Würde und Majestät flößte Ehrfurcht ein. Er besaß unermeßliche Schätze von Gold, Edelsteinen und Perlen; er hatte alles, was sein Herz wünschte. Nur eines fehlte ihm: er hatte keine Kinder.«

Diese märchenhaft leichte Einheitlichkeit ist der Hauptgesichtspunkt, unter welchem die kleinen Veränderungen zu verstehen sind, welche v. Schmid an Rudolfs Inhalt vorgenommen hat. Zunächst einmal ist alles kürzer gemacht. Aus den 400 Seiten (ungefähr 16.000 Versen) Rudolfs machte er kaum 186 mit ziemlich großen Lettern beschriebene Seiten. Mit dieser Kürzung ging dann natürlich auch die inhaltliche Vereinfachung Hand in Hand. Die Zahl der Personen wird geschickt zusammengezogen und dieselben in ein näheres Verhältnis zueinander gebracht. Die Verkündigung z. B. wird einfacher, indem sie nicht besagt, daß der Prinz ein Christ, sondern daß er der größte und weiseste König sein wird, aber nur unter der Bedingung, wenn er fern von allen schlechten Einflüssen des Hofes bewahrt wird. Zardan ist hier kein Rat des Königs, sondern der in solchen Geschichten fast unausbleibliche treue Diener und Vertrauensmann des Prinzen. Der König wird in demselben Hause bekehrt, wo auch der Prinz bekehrt wurde, u. zw. von diesem letzteren selbst. Josaphat bleibt als König am Schluß der Erzählung. Theodas mit dem ganzen Zauberwerk und der Versuchung ist ganz weggeblieben, wie auch Barachas, Zadi und Arachis. Ebenso der Wettkampf, wofür hier nur vom greisen Lehrer, demselben, der jene Prophezeiung an der Wiege gemacht hatte, berichtet wird, daß er sich, vom König zum Prinzen geschickt, um ihn zu bekehren, selbst bekehrt. Barlaam ist zum alten, vertriebenen Freund des Königs geworden. Vom König Josaphat als Einsiedler aufgefunden, weiht er als Bischof den von demselben erbauten (hier einen) Dom und taufte den bußfertigen Abenner.

Wie man sieht, sind nicht nur die Handlung, sondern auch die Charaktere klarer und natürlicher geworden. Aus dem grausamen König Rudolfs, welcher alles nur auf Ratschlag seiner Hofleute und der Versammlung tut und sich sogar der Zaubermittel Theodas' bedient, ist hier ein kalt rechnender Herrscher geworden, der selbständig beschließt und sich dorthin wendet, wo es besser geht. So gibt er einen Teil seines Reiches an den Sohn, ohne wie dort die Versammlung um Rat zu bitten. Statt des Zauberwerkes Theodas' aber finden wir bei Schmid die Perser eingeführt, die der greise König von den Grenzen seines Reiches tapfer zurücktreibt. Auch Josaphat schaut etwas männlicher aus. Die mit diesen zwei Männern in einen näheren Zusammenhang gebrachte Persönlichkeit Barlaams wird schon dadurch bestimmter und wirkungsvoller und bildet ein echt poetisches Gegenstück, in welchem sich der Vater und Sohn versöhnend wiederfinden. Die Parabeln stehen bei v. Schmid, vom Texte ganz losgelöst, als Beilage am Schluß. Doch hat die ganze Handlung einen episch dahinfließenden Ton. Der pietistischen Tendenz zuliebe ziehen sich die Predigten Barlaams über die Geschichte und das Wesen des Christentums in eine unverdauliche Länge hinaus.

Der später als Domkapitular in Augsburg verstorbene Priester v. Schmid hatte als Schulinspektor in Tannhausen a. d. Mundel den Plan gefaßt, Geschichten für die Jugend zu schreiben. Die christlich-sittliche Richtung derselben, so wie in unserem Fall, die Wahl einer alten »christlichen« Legende ist für einen Theologen, wie er es war, ganz natürlich. Wie Docen einmal in der Würdigung Rudolfs vor allem dessen christliche Stimmung hervorgehoben und sein Epos ein durchaus christliches genannt hatte<sup>74)</sup>, so kann dasselbe auch bei Christoph v. Schmid als

die Hauptsache hervorgehoben werden: die christlich erhabene Stimmung<sup>75</sup>).

\* \* \*

In dem Drama San Martes sind von dem ganzen Stoff nur der Hauptgedanke und die Tendenz herüber genommen, der Inhalt aber wurde wesentlich umgeändert.

Dasjenige, was bei Rudolf eine Episode war, und was Christoph v. Schmid als überflüssig ganz weggelassen hatte, wurde bei San Marte zur Hauptsache: Die Tochter des persischen Königs, jene gefährlichste Verführerin Josaphats, ist hier zur Hauptperson geworden. Sie bekam den Namen Sitta und der Zauberer Theodas wurde zu ihrem Vater, dem König von Syrien. Sie tauscht nun auch ihre Rolle mit Josaphat, indem sie nicht die Verführerin, sondern die Verführte ist. Der tragische Kampf zwischen ihrer Liebe zum heidnischen Prinzen und ihrem im Lande dieses Prinzen verhöhnten und verfolgten christlichen-Glauben bildet den Hauptinhalt des Dramas. Am Schluß wird sie in königlichem Purpur als die wahre königliche Heldin auf einer Totenbahre in die Hauptstadt getragen.

Eine geheime Liebe zum Prinzen wird in der Dichtung schon vorausgesetzt. Auf einer verabredeten Jagd entläßt Sitta ihre Begleiterinnen und wird vom Geliebten, trotz der Warnungen Barlaams, der dort seine Einsiedelei hat, entführt. In Delhi, der Hauptstadt seines Vaters, des Königs Harita, war man schon über sein geheimnisvolles Ausbleiben besorgt, und Barachias, der erste Herzog des Königs und der Erzieher des Prinzen in jenem Palaste, war eben auf die Suche nach diesem geschickt worden, als er selbst auf einem weißen Elefanten mit der Braut erschien (I. Akt). Der Gegensatz zwischen dem sich einwurzelnden Christentum und der heimischen Priesterschaft steigert sich. Herzog Barachias ist (wie Barlaam bei v. Schmid) auch ein Christ, und als er einen von Zardan (der hier der Oberpriester ist) geschlagenen Paria in Schutz nimmt, wird er von jenem als Nazarener angeklagt und vom König verbannt. Auch zwischen Josaphat und seiner jungen Frau stellen sich nach dem ersten Liebesrausch Unannehmlichkeiten ein, da die obigen Begebenheiten Sitta berühren. Es kommt nun der als Kaufmann verkleidete Barlaam. Als ihm Josaphat, Unglück befürchtend, nicht erlaubt, »den teuersten Edelstein« Sitta allein zu zeigen, reißt er zornig ein Kreuzifix heraus und hält es mit schweren Drohungen derselben vor. Die dadurch in höchste Verwirrung gebrachte Frau wirft sich schützend vor Josaphat nieder, als dieser Barlaam niederhauen will, verrät aber eben dadurch, daß ihr alter Glaube stärker ist als ihre junge Liebe. Sie wird vom empörten Prinzen verbannt, während Barlaam in den tiefsten Kerker kommt (II.). Indessen fällt Theodas vernichtend in Haritas Land ein. Der ehrliche Barachias bietet seinem verzweifelten Herrn Hilfe an und führt die fliehenden Heere wieder in den Kampf. Josaphat, der durch die große Enttäuschung einem trostlosen Zynismus verfallen ist und der in boshafter Rache den Vernichter seines Glücks überall gebunden mitschleppt, ist der Krieg als Todbringer willkommen. Er begegnet Theodas im Kampf und schlägt ihn trotz der Aufklärungen Barlaams, wer er sei, nieder. Aus der siegreichen Schlacht zieht er sich wieder in die Einsamkeit zurück, wo ihn in einem Traume Yamas, der indische Todesgott, für die schon verdiente Hölle holen will, von »unsichtbaren Engelchören« aber vertrieben wird. Josaphat wird auf diese Weise bekehrt und übt mit dem natürlich gleich freigelassenen Barlaam Buße (III.). Die herumirrende Sitta trifft mit ihm zusammen,

fleht ihn, als sie erfährt, daß er sich bekehrt hat, um seine Gunst wieder an, entflieht aber irrsinnig auf die Nachricht hin, daß er der Mörder ihres Vaters sei. In Delhi hatte indessen Harita den siegreichen Herzog empfangen und ihm am Sterbelager seine Krone auf so lange vermacht, bis sich Josaphat von »der Zauberei« befreit. In einer Empörung der Priester gegen Barachias werden diese besiegt und Zardan hingerichtet, die Stadt gerät aber doch in Flammen. Das Bild dieser brennenden Stadt erweckt in der kranken Seele Sittas die Vorstellung, dort sei auch Josaphat umgekommen. Sie läuft hin, um auch zu sterben, wird von den »Yogis«, die den Wahnsinn verehren, umtanzt, aus dem Wasser, wo sie fliehend gefallen war, herausgeholt und vom Gefolge Josaphats befreit (IV.). Sterbend legt sie ihre Hände auf Josaphats Haupt. Dadurch von allen Zweifeln befreit, findet so der Prinz seine Erlösung, schmückt die Tote mit dem ihm von Barachias entgegengebrachten königlichen Purpur und läßt sie feierlich in die Residenzstadt tragen. Er ist nun stark genug, als König auch für andere zu wirken. »Nicht Erdenglanz, des Glaubens Pflicht ist's, das den Lorbeer und die Palm' uns flicht.« Das ist die Schlußmoral (V.).

Das erste, was schon bei dieser Inhaltsangabe in die Augen fällt, ist die sehr charakteristische Änderung in bezug auf das Erlösungsproblem. Der indische Prinz Rudolfs erlöst sich (wie auch sein historischer Vorgänger) selbst, ja gerade dadurch, daß er sich vor fremden Einflüssen, besonders vor demjenigen seiner Frau, in keuscher Einsamkeit sicher hält. Für den Inder ist die Frau kaum etwas anderes, als die vollkommenste Form der verführenden Maya, jedenfalls aber nichts weniger als Erlöserin. Wir haben auch gesehen, daß das Urbild Sittas bei Rudolf demgemäß eine der Kundry entsprechende Sklavin des verführerischen Teufelswerkes ist<sup>76</sup>). In der Dichtung Europas ist der Madonnenkultus viel zu tief eingewurzelt, als daß eine solche Bewertung der Frau sympathisch erscheinen könnte. Gerade die Frauenverehrung ist in der neuesten deutschen Literatur eine der allgemeinsten Eigenschaften. So sehen wir schon in diesem ersten Drama die als das Merkmal der europäisch-buddhistischen Literatur hervorstechende Tatsache, daß der Held nicht durch sich selbst, sondern durch die Frau erlöst wird. Weiter sehen wir auch bei San Marte, daß der Prinz nicht durch keusche Grübeleien, sondern gerade durch die Sünde zur Erlösung gelangt, u. zw. nicht nur durch die geschlechtliche, sondern auch durch andere, größere Sünden, wie Rachsucht, Grausamkeit und Parrizidium. Einen der wichtigsten Unterschiede zwischen der buddhistischen und der christlichen Moral, die verschiedene Bewertung der Leidenschaft und der Sünde, hat der Verfasser, vielleicht unbewußt, angeschlagen. Im Christentum, wo es im Gegensatz zum Buddhismus eine Gnade gibt, kann die Sünde durch die Kraft der Reue den Menschen aufschütteln und ernüchtern.

In allen Fassungen ist Josaphat ein träumerischer Schwächling geblieben. Es ist jedoch zu bemerken, daß er sich, von der ersten Stufe bei Rudolf an, wo er als indischer Mönch in die Wüste flieht, über diejenige bei v. Schmid, wo er als ein christlich gütiger Herrscher waltet, in dieser dritten Fassung zu einer noch höheren Stufe der ethischen Kampfeslust emporringt. — Sitta ist eine echte Frau, eine Verkörperung der Hingabe und der Aufopferung, ein Wesen von starken Gefühlen. Durch die blasse, im Hintergrund eingeschaltete Figur Eudoxias (symbolischer Name), der ganz frommen Tochter Barachias', welche auch ihrerseits den Prinzen liebte und doch in stummer Entsagung verblieb,

hat der Dichter den Charakter der Hauptheldin noch schärfer hervortreten lassen. Neben solcher Behandlung Sittas sind alle anderen Charaktere im Halbdunkel geblieben. Auch Josaphat bleibt von ihr abhängig. Seine sündigen Handlungen waren ihm durch die Verzweiflung und die nach dem Schlusse des Dramas in Aussicht stehenden guten durch Sittas erlösenden Segen diktiert. Ein zarter Zug blieb dem Prinzen sowohl in der Literatur als auch beim geschichtlichen Buddha immer eigen. — Barachias ist fast derselbe geblieben, wie er bei Rudolf war. Auch der König hat fast nur den Namen geändert. Barlaam ist nichts anderes als ein alter Einsiedler, wohl aber mit dem Unterschied, daß er hier, statt soviel umsichtige Umstände zu machen wie bei Rudolf, gleich barsch und drohend beginnt: er ist jener allbekannte Typus des besonders im Orient dem Monarchen oft gegenüberstehenden Geistlichen, der im Namen seines himmlischen Herrn furchtlos spricht.

Was diese Rekonstruktion der Handlung und der Personen anbelangt, kann man dem Verfasser kaum absprechen, daß er im Sinne der Dramatisierung des vorhandenen Stoffes glücklich vorgegangen ist. Seine von uns am meisten besprochene Änderung in der Hauptidee beweist das an erster Stelle. Der Stoff der Buddha-Legende ist kein dramatischer, sondern ein epischer. Es ist kein Zufall, daß auch spätere Bearbeiter dieselbe Verschiebung des Schwerpunktes nach dem Weibe des Prinzen hin vornehmen mußten. Aber auch sonst eignen sich bekanntlich die halbgöttlichen Helden für das Drama nicht. Die Männer, die die Leidenschaft in sich überwunden haben und keinen Zwiespalt im Herzen mehr tragen, sind nicht dramatisch. — Sonst ist aber vom Drama San Martes wenig Gutes zu sagen. Nicht nur im Titel (Glaubenstragödie) und in den beigefügten antibuddhistischen Glossen, sondern auch in der ganzen Anlage erscheint es apologetisch. Zu bemerken wäre weiter, daß die lyrisch leichten, vierfüßigen (oft gereimten) Jamben seiner Verse für ein Drama nicht gut passen. Die Sprache ist oft gezwungen und lästige Monologe überwuchern die Handlung.

Der eingeschaltete Yamas ruft uns zwei Quellen in Erinnerung. Zunächst einmal die Sawitri-Legende, welche schon 1829 von Bopp übersetzt und dann in demselben Jahre wie unser Drama in Holzmanns *Indischen Sagen* erschienen war. Zweitens denkt man dann auch an das ähnliche Motiv aus dem Schluß des *Faust*. San Marte scheint diese beiden Fassungen konfundiert zu haben, was sich besonders handgreiflich darin bemerkbar macht, daß Yamas, der Bote der Hölle, durch Engelchöre vertrieben wird.

Die ebenso eingeschaltete Szene von dem verfolgten und geretteten Paria gehört der Buddha-Legende an, nur daß es bei San Marte nicht der Prinz selbst, sondern der Herzog sein mußte, der den Verfolgten rettet. Der gelehrte Verfasser wird dieses Motiv aus Abhandlungen über Indien und den Buddhismus hergenommen haben. Denn auch sonstige Kleinigkeiten erinnern an buddhistische Motive, z. B. die tanzenden Yogis, die später bei Gjellerup Kâli-Diener heißen; auch die Hinrichtung des Oberpriesters ist bei Gjellerup sehr ähnlich.

Daß sonst der Stoff von Hause aus buddhistisch ist, geht übrigens schon aus dem Namen hervor. Der Name Josaphat ist, wie Kuhn beweist, über Yoasaph und Yudasaf, durch persisch-syrische Vermittlung, aus Bodhisattva (= Buddha) entstanden. Ähnlich erklärt sich Zardan aus Chandaka (ein Diener Buddhas). Für uns wäre die Parallele Theodas—Devadatta sehr interessant, wenn wir nicht die ausdrückliche Meinung Ernst Kuhns dagegen hätten. Denn bei ihnen beiden ist Zauberei und



Falschheit sehr charakteristisch. Devadatta, der auch im Original der Gegner des Prinzen und ein Yogi war und Buddhas Frau an sich reißen wollte, ist auch in Gjellerups Drama als Yogi behandelt worden, während in San Martes Theodas seine engen, allerdings verwandtschaftlichen Beziehungen zur Frau des Prinzen, wie auch seine Herrschsucht hervortreten. Eine andere Parallele zur späteren Bearbeitung aus echt buddhistischen Quellen bietet der Name Sitta. Bei Gjellerup heißt so nicht die Frau des Prinzen, sondern ihre in Buddha verliebte Dienerin; ihr Schicksal ist aber hier und dort dasselbe. Sonst ist der Name in der indischen Literatur geläufig. Unter anderem hat so die Braut des Helden Rama geheiß<sup>77</sup>).

---

## Sechstes Kapitel.

### Richard Wagner.

Aus tiefstem inneren Bedürfnis hat Richard Wagner nach der indischen Erlösungslehre gegriffen. »Sie wissen, wie ich unwillkürlich zum Buddhisten geworden bin«, schrieb er in einem Brief an Mathilde<sup>78)</sup>. Und so wenig man behaupten kann, daß gerade alles in dieser Lehre seine Billigung fand, so steht es doch fest, daß seine große Begeisterung für dieselbe, welche in den schweren fünfziger Jahren begonnen hatte und ganz herrschend geworden war, auch später in der glücklichen Periode seines Lebens niemals ganz verschwunden ist.

\* \* \*

Schopenhauer war es nicht nur, bei welchem Wagner den Buddhismus kennen lernte; unter seinem Einflusse stand er auch in der Auffassung desselben. (Wir haben schon angedeutet, daß die Schopenhauersche Auffassung des Buddhismus anfänglich in Deutschland herrschend war.) Somit ist für eine geschichtliche Untersuchung das Verhältnis Wagners zum Buddhismus unzertrennlich verflochten mit demjenigen zu Schopenhauer. Rein geschichtlich ist dieses Thema schon viel besprochen und vor allem von Glasenapp vorläufig erschöpft<sup>79)</sup>.

Glasenapp dadiert<sup>80)</sup> die erste briefliche Erwähnung Schopenhauers bei Richard Wagner mit Oktober 1854, die erste Inhaltsangabe aus seinen Werken mit Juni 1855. In einem aus Zürich am 16. Dezember 1854 an Franz Liszt nach Weimar gerichteten Briefe heißt es: »Neben dem langsamem Vorrücken meiner Musik habe ich mich jetzt ausschließlich mit einem Menschen beschäftigt, der mir... wie ein Himmels Geschenk in meine Einsamkeit gekommen ist. Es ist A... Sch..., der größte Philosoph seit Kant.« Am 5. Februar nächsten Jahres empfiehlt er von ebendort Schopenhauers Hauptwerk an Röckel, und im April aus London auch den Buddhismus. In einem Briefe an Ferdinand Praeger berichtet er im Mai 1857 neuerdings, daß er sich mit Schopenhauer befasse. 1858 war er in einer durch Krankheit verursachten Lektüre in die Philosophie Schopenhauers noch tiefer eingedrungen und hat in ihr auch Fehler entdeckt<sup>81)</sup>. Schopenhauer wisse nicht, daß die Liebe, und zwar nicht die abstrakte, sondern die empirische Liebe zum Weibe, den Willen stillt und beschwichtigt. Ja, nur durch die Liebe könne man zu jener Extase gelangen, wo die individuelle Leidenschaft im Interesse der Art beherrscht und der Zustand der Ruhe erlangt wird. Ebenso bedeute auch die Genialität keine Unterdrückung des Willens durch den Intellekt, sondern vielmehr eine Steigerung des Willens, wo sich ein Individuum als Träger der Art, d. h. des allgemeinen Willens fühlt. — Diese kritische Beschäftigung mit Schopenhauer ist noch am 2. März 1859 als sehr intensiv belegt. Von den weiteren Resultaten derselben spricht er nicht. »So etwas ruminire ich lieber im Kopf.«

Die weitere historische Heranziehung der Beschäftigung Wagners mit Schopenhauer kann hier übergangen werden. In dieser Zeit von sechs Jahren, welche uns am meisten interessieren, weil in ihnen sowohl *Die Sieger* als auch der *Parsifal* konzipiert wurden, ist Wagner, wie wir sehen, erstens von der ersten Bekanntschaft zur kritischen Analyse und Berichtigung jener Philosophie vorgedrungen. Zweitens ist seine Beschäftigung mit derselben für alle sechs Jahre belegt, was uns zur Annahme leitet, daß sie rege und in Anspruch nehmend war. Wir können ruhig sagen, daß sich der Einfluß Schopenhauers, in Wagners gesamten, aus der folgenden Zeit stammenden Texten, d. h. in *Tristan*, in *Jesus von Nazareth*, in den *Siegern* und im *Parsifal* geltend gemacht hat. Es wurden sogar auch die früher geschriebenen Werke von diesem neuen Standpunkt aus nicht nur betrachtet, sondern auch zu erklären gesucht und in retrospektiver Weise als homogen mit den späteren bezeichnet. Am 19. Jänner 1859 schreibt er in diesem Sinne an Mathilde: »Mit meinen dichterischen Konzeptionen war ich stets meinen Erfahrungen voraus. Fliegender Holländer, Tannhäuser, Lohengrin, Nibelungen, Wodan — waren alle eher in meinem Kopfe, als in meiner Erfahrung.«

In diesem psychologischen Anschließen der alten Anschauungen an die neuen geht er bis zur Verschmelzung der Helden. Anfang August 1860 schreibt er an die gleiche Adresse über die diesbezügliche neue Erklärung des früher verfaßten Lohengrins. Seine Tragik, die nur verständlich erscheint, »wenn man einen furchtbar weiten Blick auf die Welt wirft«, sei doch gemildert, ja vollkommen aufgehoben, »wenn man sie durch die schöne buddhistische Annahme« der Seelenwanderung erklärt, wonach alle einmal die Erlösung finden und wonach aller Schmerz nur Täuschung unserer Sinne ist. *Die Sieger* erscheinen ihm als Fortsetzung von Lohengrin. »Hier erreicht Sawitri (Elsa) den Ananda vollständig.« Am deutlichsten spricht er aber davon einige Monate nach dem Siegerentwurf in einem Brief an Rückel (23. August): »Das Auffallendste in diesem Bezug mußte ich endlich an meiner Nibelungendichtung erfahren; ich gestaltete sie zu einer Zeit, wo ich mit meinen Begriffen nur eine hellenistisch-optimistische Welt aufgebaut hatte, deren Realisierung ich durchaus für möglich hielt, sobald die Menschen nur wollten, wobei ich mir selbst über das Problem, warum die denn eigentlich doch nicht wollen, ziemlich kunstreich hinwegzuhelfen suchte. Ich entsinne mich nun, in diesem absichtlich gestaltenden Sinne die Individualität meines Siegfried herausgegriffen zu haben, mit dem Willen, ein schmerzloses Dasein hinzustellen, mehr aber noch glaubte ich mich deutlich auszudrücken in der Darstellung des ganzen Nibelungen-Mythos mit der Aufdeckung des ersten Unrechtes, aus dem eine ganze Welt des Unrechtes entsteht, die deshalb zugrunde geht, um... eine Lehre zu geben, wie wir das Unrecht erkennen, seine Wurzel ausrotten und eine rechtliche Welt an ihrer Stelle gründen sollen.« Bei allem komme aber etwas ganz anderes zutage, indem er (Wagner) unbewußt einer »viel tieferen Anschauung folgte und anstatt einer Phase der Weltentwicklung das Wesen selbst in allen seinen nur erdenklichen Phasen erschaut und in seiner Nichtigkeit erkannt hatte.« Besonders qualte ihn die letzte erzwungene Stelle am Schluß, wo Brunhilde die Wohltätigkeit der Liebe lobt, während doch im ganzen Stück dieselbe »recht gründlich verheerend auftrat«. »Sonderbarerweise marterte mich diese Stelle nun fortwährend, und es bedurfte wahrlich einer großen Umwälzung meiner Vernunftvorstellung, wie sie schließlich durch Schopenhauer bewirkt wurde, um nur den Grund meiner Pein aufzudecken und mir zu meinem Gedichte den wirklich entsprechenden Schlußstein zu

liefern, der in einer aufrichtigen Anerkennung des wahren, tiefen Verhältnisses der Dinge besteht, ohne im mindesten dabei tendenziös zu sein.«

Diese letzte, 1856 geschriebene Stelle, scheint von einem absoluten (metaphysischen) Pessimismus zu reden, weil sie die Schlechtigkeit der Welt in allen nur erdenklichen Phasen, das »Wesen« und das »wahre« tiefe Verhältnis der Dinge erwähnt. In der resignierend pessimistischen Philosophie Schopenhauers scheint er in dieser Zeit anfänglich ganz und gar aufgegangen zu sein. Seine äußeren Umstände, die damals bekanntlich trostlos waren, dürften dabei eine wichtige Rolle gespielt haben: Materielle Unannehmlichkeiten, Obdachlosigkeit, Vergessenheit, das tiefgreifende Verhältnis zu Mathilde. In Venedig, wohin er sich aus dem »Asyl« geflüchtet hatte, bezweifelt er mit Schopenhauer die Möglichkeit jeder wirklichen Freundschaft, weil sich so niemand um ihn interessiere. Es war die Zeit eines gereizten Gefühllebens, wo ihn die Vereinsamung und die Nichtanerkennung gleich quälten. Es war auch sozusagen die Zeit seiner philosophischen Pubertät, die seine Stimmung so trüb und empfindlich machte. Kurz, die Stimmung Richard Wagners war unseres Erachtens das Ausschlaggebende, nicht nur für seine Produktion, sondern auch für seinen so intimen Anschluß an den Pessimismus Schopenhauers. Er war eben für denselben disponiert. Als Beleg diene auch die im Herbst 1854, also in der Zeit, wo er sich mit Schopenhauer zuerst zu befassen begann, an Liszt geschriebene Stelle über den damals konzipierten Tristan: »Da ich im Leben nie das eigentliche Glück der Liebe genossen habe, so will ich diesem schönsten aller Träume noch ein Denkmal setzen, in dem von Anfang bis zum Ende diese Liebe sich einmal so recht sättigen soll; ich habe einen Tristan und Isolde entworfen, die einfachste, aber vollblütigste musikalische Konzeption; mit der schwarzen Flagge, die am Ende weht, will ich mich zu decken — um zu sterben.«

In demselben Jahre und an dieselbe Adresse schreibt er auch, wie er sich nach dem Nirwana sehne: »Ich habe ein Quietiv gefunden, das mir endlich in wachen Nächten einzig zum Schläfe verhalf; es ist die herzliche und innige Sehnsucht nach dem Tode: volle Bewußtlosigkeit — gänzlichliches Nichtsein, Verschwinden aller Träume — einzige mögliche Erlösung.«

Dieser anfänglich trostlose Pessimismus war also sehr gefühlmäßig und er dauerte auch nicht lange. Nach einem Plan sollte der den Gral suchende Parsifal auf seiner Reise den von Agonie gequälten Tristan trösten. Das goldige Licht der Erlösungsmoral beginnt am Horizonte Wagners wieder langsam aufzudämmern. Wir möchten auf diesem Punkt der langsamen Abwendung Richard Wagners vom absoluten Pessimismus Schopenhauers etwas länger verbleiben.

Schopenhauer lehrte bekanntlich nur in bezug auf die metaphysische »Welt des Willens« einen absoluten Pessimismus. In ihren letzten Gründen sei die Welt ein logischer Widerspruch, könne also eben deswegen nie und nimmer ihre Ruhe finden. Dieses Übel sei furchtbar und unüberwindlich. Aber in der »praktischen Welt der Vorstellung« wäre auch nach Schopenhauer der Pessimismus nicht mehr so absolut. Auf zwei Wegen könne man sich über die Übel dieses Lebens hinwegsetzen: durch Mitleid als Philosoph, und durch geniale Entrückung und Neuschöpfung einer eigenen Welt, als Künstler. Auch so bleibe man natürlich Pessimist im Geiste, man habe aber seine Ruhe.

Richard Wagner war nun eben mehr Künstler als Philosoph, und gerade die Seelenruhe war sein größtes Bedürfnis. So sehen wir, daß er sich bald bei dem lieben Schopenhauer, bei welchem als Theoretiker der

pessimistische Ton dominierte, nicht lang wohl befand. Sobald nun seine neue Weltanschauung fest genug war, neue Kunstwerke zu schaffen, wird in Wagner sein Künstlerbewußtsein rege, und der Pessimist flaut ab. Ja, die sich immer mehr einstellenden Erlösungsgedanken dieses Kunstschaffens beginnen über die Relativität, wie sie Schopenhauer für dieses letztere angesetzt hatte, hinauszugehen und einen absoluten Wert zu beanspruchen. Die hohen Bauten seiner Kunstgebilde konnte Richard Wagner nicht wie Schopenhauer lediglich für eine wohltuende Illusion halten. Er gab sich immer mehr der zwischen Ebbe und Flut fluktuierenden Hoffnung hin, in diesen schönen Bauten eine Metaphysik der Sitten und also auch des Weltwillens aufzubauen. »Ich glaube, es ist so«, ruft er einmal, alle Zweifel niederringend. Wurzelte er doch als Künstler so tief in dieser Welt, daß er sich unmöglich damit abgeben konnte, sie einfach für sinnlos zu erklären. Diese Annahme wäre zu fürchterlich für einen Menschen, dessen Erkenntnisse erlebt und mitgeföhlt werden. Es gehört nicht hierher, zu forschen, inwieweit sich Richard Wagner vom metaphysischen Pessimismus Schopenhauers zum Schluß emanzipiert hat. Kurz, schon in der Periode, die uns einzig interessiert, war er kein konsequenter Schopenhauerianer mehr. Als Gefühlsmensch konnte er es einfach nicht.

Nur so, aus der niederdrückenden Wucht Schopenhauerscher Eloquenz einerseits, und aus dem sich immer wieder aufrichtenden und schaffenslustigen Gemüt andererseits, ist die Tatsache zu erklären, daß in dieser Zeit ganz zuwiderlaufende Aussagen des Künstlers durcheinander gehen. Nach den oben angeführten resignierenden Erklärungen über die Nibelungen und die Tristandichtung vergleiche man die folgenden. Am 12. Oktober 1858 schreibt er an Mathilde: »Du hast mich erlöst und jenen heiligen Stillstand gewonnen, von dem aus nun mein Leben eine andere Bedeutung gewonnen hat. Aber dieses Göttliche war eben nur mit allem Leid und Schmerz der Liebe zu gewinnen: Wir haben es bis auf die Hefe genossen... Die Welt ist überwunden in unserer Liebe, in unserem Leiden hat sie sich selbst überwunden. Sie ist mir nun keine Feindin mehr, vor der ich fliehe, sondern ein meinem Willen gleichgültiges willenloses Objekt...« Das sei keine Resignation mehr, am allerwenigsten eine Verzweiflung. — Nach dieser Heiligsprechung der Entsagung und des Schmerzes folgt eine ähnliche, aber schon wieder trübere Aussage (22. Juli 1860): »Ich sage es Ihnen offen, die Bitterkeit, die ich Ihnen oft bekannte, schwindet mir jetzt immer mehr und die Verachtung tritt dafür ganz ein. Dies Gefühl... gibt mir immer mehr Ruhe... und dies erspart meinem Herzen viel. Es ist jetzt weniger verwundbar: ich kann verachten, wo ich früher mich erbittert... aber einen Freund habe ich, den ich immer von neuem lieber gewinne, das ist mein alter, so mürrisch aussehender und doch so tief liebevoller Schopenhauer.« Man beachte aber eine Äußerung, die kaum eine Woche später, an dieselbe Adresse abging. Indem er dort die Tragik Lohengrins durch die Annahme der Wiedergeburt aufhebt und verständlich macht, setzt er fort: »So wäre alle furchtbare Tragik des Lebens nur in dem Auseinanderliegen in Zeit und Raum zu finden; da aber Zeit und Raum nur unsere Anschauungsweisen sind, außerdem aber keine Realität haben, so müßte dem Hellsehenden auch der höchste tragische Schmerz nur aus dem Irrtum des Individuums erklärt werden: ich glaube, es ist so! Und in voller Wahrheit handelt es sich durchaus nur um das Reine und Edle, das an sich schmerzlos ist.«

In diesem letzten Beispiel erscheint uns Wagner schon fast als Gegensatz von Schopenhauer. Indem er den künstlerischen Bedürfnissen

und Lösungen einen metaphysischen Wert verleiht, gelangt er zu einem metaphysischen Optimismus! Aller Schmerz ist nur Täuschung unserer Sinne; wie fremd klingt das bei einem Schüler Schopenhauers!

Wir kommen nun zu der wichtigen Tatsache, daß diese langsame und unsichere Emanzipation des Schülers von dem Lehrer in dem Sinne geschah, daß Richard Wagner den Buddhismus instinktmäßig besser traf als sein Lehrer. In dem Problem der Verneinung, in der Überwindung des Egoismus, in der moralischen Bewertung des Entbehrens, erscheint Wagner in engem Anschluß an den Buddhismus. Teilweise befindet er sich dabei im Gegensatz zu Schopenhauer (Bewertung des Genies), und bekanntlich in bewußtem Gegensatz zu Nietzsche, der die Verneinung eigener Lust sklavisch nannte und über Wagners Poesie den Stab brach<sup>82</sup>).

Einen höchst wichtigen Umstand hob Richard Wagner dabei hervor. Er nahm das Beispiel der Frau. Er sagte: Mag die Welt ein logisches Übel sein, die Liebe überflügelt alle Logik. Richard Wagner war ein tief in den Trieben der Liebe wurzelnder Mensch. Was seinem frostigen Lehrer vollständig abging, besaß er im vollsten Maße. Die von dem Lehrer Verachtete, war für den Schüler die Herrlichste. Es hieß in einem Brief an Röckel, schon am Anfang des Jahres 1854: »Erst in Vereinigung mit dem Weibe kann ein Mann zur Vollkommenheit gelangen. Auch Siegfried allein (der Mann allein) ist nicht der vollkommene „Mensch“. Er ist nur die Hälfte, erst mit Brunhilde wird er zum Erlöser; nicht einer kann alles; es bedarf vieler, und das leidende, sich opfernde Weib wird endlich die wahre Erlöserin; denn die Liebe ist eigentlich „das ewig Weibliche selbst“.« Man vergleiche den Brief an Mathilde vom 12. Oktober 1858, wo er daselbe von ihr und von sich selbst behauptet.

Die Verneinung ist zwar das erste Dogma in der Moral, das gab er seinem Lehrer zu. Aber das Ideal der Verneinung versetze er in die Frau und milderte dadurch die Negativität dieses düsteren Satzes. Denn ein sich aufopferndes Weib bejaht sich, nach Wagners Meinung, eben dadurch. Die Aufopferung liegt in ihrem Wesen, das Weib will sie, wenn sie liebt. Die Liebe, d. h. das positive, das Leben bejahende Prinzip ist im Rahmen des Weiblichen kein Ansiehreiben, sondern eine Aufopferung, eine Hingabe, ein Aufgehen im geliebten Mann. Des Weibes Leidenschaft will das Leid, könnte man sagen, und das Weib ist geradezu glücklich, wenn es für den Geliebten leidet. Man beachte die englischen Berichte, wonach sich oft mit wahnsinniger Leidenschaft eine indische Frau zu ihrem toten Mann in die Flammen wirft.

Wir gehen hier der Diskussion über diesen Punkt aus dem Wege und bemerken nur, daß es ein außerordentlich glücklicher Zug Richard Wagners war, den Buddhismus in dieses fremde Licht gestellt zu haben. Es gelang ihm auf diesem Wege, die Entsagungsmoral mit dem Leben zu versöhnen. Nun ist der Tod nicht mehr die einzige Rettung. Wie endlos die Leiden dieser Welt auch zu sein scheinen, ein Ende haben sie doch. Ein Weg führt doch hinauf, aus dem Gedränge düsterer Elemente. Dem Tannhäuser wird schon das Weib aus dem Hexenlabyrinth den Weg zum Licht hinauf zeigen. Die Senta wird schon ihre in heiliger Sehnsucht zitternden Glieder kopfüber in den Abgrund stürzen. Der böse, verschlingende Ozean wird durch des Weibes Opfer gesättigt werden, und der mühseladene, der verfolgte Schiffer wird seine Ruhe finden.

Erlösung, früher fast spöttisch vom klagenden Tristan ausgerufen, wird langsam zur Wahrheit. Der dunkle, unsichere Boden Schopenhauerischer Metaphysik, der früher einen Wodan, trotz Siegfrieds, des Erlösers,

rettungslos verschlungen hatte, wird verlassen. Immer mehr stellt sich jetzt an Stelle der reinen Spekulation eine reine Sittlichkeit ein. Kurz, Richard Wagner schloß sich mit mehr Pathos als sein Lehrer an den Buddhismus an und betonte, ebenso wie Buddha, die Erlösung so stark, daß der metaphysische Pessimismus nicht nur vernachlässigt wurde, sondern überhaupt in Frage kam. Schopenhauer hingegen hielt sich strenger an das rein Philosophische, an die metaphysischen Seiten des Systems, welche eigentlich, wie wir wissen, mehr der Vedanta-Lehre als dem Buddhismus gehören.

Erst nach solcher innerer Befreiung Wagners von Schopenhauer erfolgte die Konzeption *Der Sieger* und später die des *Parsifal*.

\* \* \*

Noch selbständiger seinem Lehrer gegenüber gestaltete Wagner die Mitleidsmoral weiter aus. Buddhisierend stellt er einmal in seiner Ethik zwei Hauptgefühle auf: das Mitleid und die Mitfreude; das Mitleid mit den in der Erkenntnis Zurückgebliebenen und die Mitfreude mit den zur Erkenntnis Gelangten. So klingen diese an Mathilde gerichteten Zeilen: »Mit Dir, Kind, habe ich kein Mitleid mehr. Dein Tagebuch, das Du mir zuletzt noch gabst, Deine neuesten Briefe, zeigen Dich mir so hoch, so echt, so durch Leiden verklärt und geläutert, Deiner und der Welt so mächtig, daß ich nur noch Mitfreude, Verehrung, Anbetung empfinden kann. Du siehst Dein Leid nicht mehr, sondern das Leid der Welt....« (1. Oktober 1858.) Man kann nun bei Wagner folgende drei Mitleidsstufen unterscheiden:

Das Mitleid hat sich zunächst zu den Schwächsten und Hilflosesten dieser Welt zu wenden. Und wer sind diese? Die Tiere, antwortet er. Nicht, weil ihr Leid am schmerzlichsten wäre, sondern weil dasselbe am aussichtslosesten ist. Weil sich die Tiere in ihrem Schmerze nur zu winden, aber nicht zu überwinden vermögen. — »Mit eigener qualvoller Verzweiflung« sah der Dichter bei ihnen das »absolute erlösungslose«, weil zwecklose Leiden. Sie zerreißen einander und sterben in gieriger Lebenslust, die aber nach buddhistischer Annahme eben verhängnisvoll ist, weil dann im nächsten Dasein eine wenigstens ebenso niedrige Lebensstufe folgen muß. Die Tiere haben keine Kraft, sich emporzuringen, daher erscheint ihre ganze Existenz überhaupt furchtbar sinnlos. Und wenn sie doch einen Sinn haben sollte, so wäre es einzig der, daß der Mensch an ihr die Sinnlosigkeit des Daseins erkenne und daß sie ihm als Objekt des Mitleids dienen. Immer wieder nahm Wagner die Tiere in den Schutz, besonders in dem »Offenen Brief an Herrn Ernst v. Weber«. Die Tötung der Tiere sucht er als eine dem ursprünglichen Ariertum fremde Analogie der Menschentötung zu erklären. Ironisch betont er, daß die einmal gesunde »Aristokratie Germaniens« dem schrecklichsten altindischen Fluch verfallen sei, »als Jäger wieder geboren zu werden«<sup>83</sup>).

Diese Stufe des Mitleids ist die unterste, also auch für die größte Anzahl der Menschen zugänglich. Die zweite Stufe bildet das Mitleid zu den Menschen. Es ist ungefähr die Nächstenliebe der Christen. — Durch einen kargen Freund gereizt, findet Wagner einmal in diesem seinen Stolz des Beleidigten, den großen Stolz buddhistischer Bettler, die alles, was sie haben, an andere vergeben, um als Hilfsbedürftige sich erniedrigen und den Mitmenschen eine Gelegenheit bieten zu können, daß sie mitleidsfähig, gabenfroh, tugendhaft werden. »Ich bin gewiß noch nie so klar in allem gewesen, wie jetzt, und habe so wenig, fast gar keine Bitterkeit

mehr. Wer so sicher weiß, daß er nichts mehr zu suchen, sondern nur zu geben hat, der ist doch eigentlich mit der ganzen Welt ausgesöhnt, denn sein Widerwille bestand doch darin, daß er da etwas suchte, wo ihm nichts gegeben werden kann. — Wie gelangt man nun zu dieser Wunderkraft des Gebens? Gewiß nur dadurch, daß man selbst nichts mehr verlangt. Wer eben inne wird, daß das einzige, tief Beglückende, wonach es tiefe Herzen verlangt, ganz außer der Welt liegt, ihm zu geben, der fühlt endlich auch, wie berechtigt sie ist, zu verweigern, was sie nicht geben kann... Dies war auch der Sinn des buddhistischen Bettlertums; der Religiöse, der allem Besitz entsagt hatte, erschien ernst und ruhig in den Straßen und vor den Häusern, um diejenigen, die ihm »Almosen reichen würden, durch die Annahme derselben zu beglücken...«<sup>84)</sup>. Mit dieser buddhistischen Bettlermaxime habe ich's unbewußt immer gehalten, behauptet er im nächsten Jahr, und wieder lobt er dieses selbstverleugnende Heldentum: »Fast unerschütterlicher als der Stolz des Helden ist die Demut des Heiligen.« Ein anderes Mal wieder glossiert er die beiden bisherigen Mitleidsstufen so: »Möge der aus einer Regeneration des menschlichen Geschlechtes hervorgehende Zustand... sich so friedsam gestalten, stets und immer wird uns in der umgebenden Natur, in den Gewaltigkeiten der Urelemente, in den unabänderlich unter und neben uns sich geltend machenden niederen Willensmanifestationen in Meer und Wüste, ja in dem Insekten, das wir unachtsam zertreten, die ungeheure Tragik dieses Weltendaseins zur Empfindung kommen und täglich werden wir den Blick auf den Erlöser am Kreuze als letzte erhabene Zuflucht zu richten haben«<sup>85)</sup>.

Hier auf der Nächstenliebe, wie sie Jesus bekundet hatte, beruht also die Hoffnung Wagners auf jene seine »Regeneration des menschlichen Geschlechtes«. Und danach schauen auch die Helden seiner Dramen aus. Der fliegende Holländer erheischt Erlösung, indem er um vollkommene mitleidsvolle Hingabe eines Frauenherzens bettelt. Und ebenso wie Senta, unbewußt und ganz aus freiem Antrieb, soll Siegfried Wodan retten. Auch Lohengrin kommt frei, aus Nächstenliebe, um den Bedrängten seine Hilfe angedeihen zu lassen. So sucht auch der hilfreiche Ritter Parsifal, sein Vater, den Amfortas, um durch das Mitleid ihn und sich selbst zu erlösen. Bei Richard Wagner stirbt so auch »Jesus von Nazareth«, um als Erlöser der Menschheit zugleich seine eigene innere Vollkommenheit zu erlangen und auf Grund dessen in den Himmel zu kommen. So durch Mitleid erlangt auch Buddha die letzte Stufe seiner Vollendung.

Wir haben hiemit die letzte und höchste Stufe berührt, dasjenige Mitleid, das schon vielfach an die Metaphysik grenzt und die Krone der indischen Lehre bildet. Es ist das schon nur für Einzelne erreichbare Mitleid mit den höheren Wesen, das Mitleid mit den Mitleidenden selbst, mit den Lehrern des Mitleids, mit den Erlösern. Es ist also eine Art Gegengefühl der Kleinen zu den Großen. Denn nicht nur die Kleinen sind erlösungsbedürftig, sondern auch die Erhabenen. Wie zur Manifestation und Steigerung physischer Energien, z. B. der Elektrizität und des Lichtes, ein Objekt, ein Empfänger und Träger notwendig ist, ebenso verflochten sind auch die moralischen Kräfte, und folglich ist für einen Erlöser ein zu erlösendes Objekt notwendig, damit seine erlösende Kraft zur vollen Geltung komme; den Ausgewählten ist aber außerdem auch das Mitgefühl der Niedrigeren, als eine Art steter Ermahnung, Erinnerung, Aufforderung notwendig. Denn schwer ist es auch für die Hohen, zur vollkommenen Stufe zu gelangen, und niemand in dieser Welt ist noch ganz vollkommen, weil dieses Allerletzte erst in dem absoluten oder dem Pari-Nibbana zu erlangen ist, wo alles



Leben aufhört. — Es wandern tiefsinnige Lehrer gesenkten Hauptes durch das Land, es ziehen gepanzerte Gralsritter als Boten der Rettung. Aber auch ihnen ist der Menschen Hilfe nötig. Der heilige Gral, das Symbol Jesu, harri der Hilfe aus der Hand eines einfachen Menschen, und auch Buddha wird bei Wagner erst durch ein bemitleidetes Weib vollkommen. Alle Wesen verbrüdet ein gleiches Schicksal, alles geht denselben Weg der Weltenwanderung aus dem Dasein des zertretenen Wurmes durch immer höhere Gestalten in das Nirwana. »Höchsten Heiles Wunder, Erlösung dem Erlöser!« heißt es am Schluß des Parsifal, am Schluß des Gesamtkunstwerkes von Richard Wagner. Wie alle Liebe auch eine Gegenliebe erheischt, so freut sich der Mitleidsvolle, wenn ihn jemand bemitleidet, und Götter freuen sich, wenn sie unseres Wohlwollens sicher sind.

So klar es nun ist, daß Wagner in dieser buddhisierenden Moral über Schopenhauer hinausging, so bleibt auch dieses Buddhisieren immer gefühlsmäßig, allgemein und mit der christlichen Ethik vermischt. So sehen wir, daß auch das vom Dichter unaufhörlich zitierte buddhistische Mitleid, das bei Buddha aus dem Wohlwollen (*maitri*) stammt, bei Wagner ein mit der christlichen Liebe verschmolzenes Gefühl ist. Christus starb am Kreuze voll heiliger Glut für die göttliche Mission, die er im Busen fühlte und deren Märtyrer er war, Buddha aber auf weichem Blumenlager als alter, freundlich lächelnder Philosoph. Der Galiläer umfaßte alles mit seiner Liebe, der Sakya-Sohn nannte nichts sein eigen. Der eine hatte einen Glauben, welcher den Verstand überflügelt, der andere aber einen Verstand, welcher alle Gefühle losgeworden ist. Der eine liebte das Individuelle so sehr, daß er ihm im Namen der Liebe die Unsterblichkeit verhiel; der andere verkündete im Namen der erbarmungslosen Gesetze allem Individuellen den Tod. Die erstere dieser Lehren ist unendlich poetischer und die Poesie Richard Wagners neigt auf ihre Seite zu. Alle seine Helden fühlen mit Verzückung und leidenschaftlich.

Hauptsächlich in diesem, vielleicht auch nur in diesem Sinne, gab Wagner dem Christentum den Vorrang vor dem Buddhismus. In der Abhandlung über *Religion und Kunst* hob er hervor, daß der Buddhismus gar nicht die Religion der Masse, der Armen am Geiste sei, die eine Religion am dringlichsten brauchen. Er sei nur die Religion der Philosophen. »Anders war es in der christlichen Religion. Ihr Gründer war nicht weise, sondern göttlich, seine Lehre war die Tat eines freiwilligen Leidens; an ihn glauben, hieß: ihm nacheifern, und Erlösung hoffen, hieß: mit ihm Vereinigung suchen! Den Armen am Geiste war keine metaphysische Erklärung der Welt nötig«<sup>86</sup>).

»Die christliche Lehre bestand fast nur im Beispiel.« Dagegen verlor sich die brahmanische in einem Absurdum, indem sie die theoretische Bildung als Vorrecht einer Klasse und Rasse ausnützte. Allerdings durch eine irrümliche Vermischung des Buddhismus mit dem Brahmanismus verleitet, hielt Wagner den ersteren dem kosmopolitischen Christentum gegenüber für eine »Rassenreligion« und verübelte ihm das. »Die buddhistische Religion hatte einen einzigen Fehler, daß sie eine Rassen-Religion war«<sup>87</sup>). Er beklagt sich aber darüber, daß sowohl der Buddhismus als auch das Christentum bis zur Unkenntlichkeit entartet sind. Seine von ihm immer wieder betonte Suche nach der Einfachheit ist ja bekannt. Seine immer zum Ewigen, also zum Einfachen strebende Natur sah in der Kompliziertheit der Gegenwart nur eine Entartung desjenigen, was für ihn ursprünglich einfach, schön und gut gewesen sein mußte. Er glaubte an das Gute und mußte es also, da es sonst fehlte, in der Ver-

gangenheit suchen. Es ist ja allbekannt, daß die Bedeutung seiner dichterischen Stoffe gerade in dieser Vereinfachung besteht, und ebenso bekannt dürften die Stellen bei ihm sein, wo er sich über die verwirrende Entartung seiner Quellen beschwert. Nicht ohne Bitterkeit schreibt er so über Gottfried und Wolfram, vor allem aber über Köppen, der die Buddha-Legende untersucht hatte. Er sagt, Köppen habe ihn nicht weniger als ein angekündigtes Buddha-Bildnis »angeekelt«<sup>88)</sup>.

Dieses Moment der Suche nach dem Einfachen führte Wagner schon wieder von der Schopenhauerschen Auffassung ab. Während dieser, wie wir gesehen haben, in der Beurteilung des Buddhismus auch falschen Quellen Glauben schenkte, und während mit ihm auch alle anderen den Buddhismus nach der unverlässlichen nordischen Literatur beurteilten, war Richard Wagner vielleicht der erste Mann in Deutschland, der dieser Literatur sein Mißtrauensvotum entgegenhielt. Analog wie in seinen Quellen aus dem höfischen Mittelalter, suchte er instinktmäßig auch hier das Ursprüngliche und Reine und baute sich mit genialer Sicherheit eine buddhistische, von allem Dogmatismus und Zauberwesen freie Erlösungsmoral auf, wie sie ein Vierteljahrhundert später von den Gelehrten entdeckt wurde. Als einer der ersten suchte er auch in dem damals noch mystischen Indien den Dingen ihr natürliches Maß wieder zu geben und aus dem starren »Vollendeten« einen Menschen zu machen.

Bei Wagner ging bekanntlich dieses Bestreben, das Tiefste und Elementarste zu finden, bis zur Selbstpeinigung. Daher jene einige Male verzweifelten Aussagen über sein Ringen mit dem Stoff des *Parsifal* und *Der Sieger*. »Was soll ich jetzt mit Parsifal beginnen?« ruft er so in einem Brief fast hoffnungslos aus, nachdem er Wolfram genug verspottet hatte. »Das mag Geibel machen und Liszt mag's komponieren. Wenn meine alte Freundin Brunhilde in den Scheiterhaufen springt, stürz' ich mich mit hinein und hoffe auf ein seliges Ende! Dabei bleibt es! Amen!«

Sogar das Buch Hermann Oldenbergs über den Buddha kam ihm zu gelehrt vor. Aber bald erkannte er doch in der herrlichen Darstellung seine Vorahnungen bestätigt. Er las sie in seinem Heim in den glücklichen alten Jahren mit Genugtuung laut vor.

\* \* \*

An einer Stelle des *Dhammapadam* heißt es: »Wer sich selbst besiegt, der ist der beste unter den Siegern. Sich selbst besiegen ist mehr als tausendmal tausend Feinde im Kampfe überwinden. Wer sich selbst zügelt und bändigt, dessen Sieg kann weder ein Gott, noch ein Gandharva, weder der Mara, noch Brahma in Niederlage verwandeln<sup>89)</sup>.« Wir wissen nicht, ob Wagner die ein Jahr vor dem Sieger-Entwurf erschienene, mit lateinischer Übersetzung versehene Fausböllsche Ausgabe oder die noch frühere englische Übersetzung dieses buddhistischen Buches von Gogerley gekannt hat. Einige Jahre später wird aber in einem Brief derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht: »Gehe man mir mit diesen großen Männern, da lobe ich mir Schopenhauers Wort: Nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder ist der Bewunderung wert. Gott soll mir diese „gewaltigen“ Naturen, diese Napoleone etc. von dem Halse halten<sup>90)</sup>.« Das war auch die Moral *Der Sieger*.

Der höchst ungünstige Lebenslauf des Dichters in den Jahren 1854 bis 1855 ist uns schon bekannt: Mangel an freundlicher Fürsorge, Mangel an Anerkennung, Mangel an Geld. 1856 mißlingen seine Verhandlungen

mit der Firma Breitkopf und Härtel in Leipzig in bezug auf den Kauf seines Lebenswerkes. Er wird kränklich, der Arzt verbietet ihm alle geistigen Anstrengungen. Unter solchen Umständen erhob sich in seiner nie rastenden Phantasie das Bild *Der Sieger*<sup>91)</sup>. Es wurde zuerst am 16. Mai 1856 ins Notizbuch aufgezeichnet, und in derselben Gestalt erschien der Entwurf auch 30 Jahre später im Nachlaß. Am 12. Juli desselben Jahres schrieb er aus Mornex an Liszt: »Ich habe wieder zwei wundervolle Stoffe, die ich noch einmal ausführen muß: *Tristan und Isolde* (das weißt Du), dann aber den „*Sieg*“, die heiligste, die vollständigste Erlösung, das kann ich Dir aber nicht mitteilen.« — Am 20. Juli heißt es wieder an Liszt: »Wenn Ihr mir gute Laune macht, krame ich Euch vielleicht auch meine *Sieger* aus, wiewohl es damit seine große Schwierigkeit haben wird, da ich die Idee dazu schon lange mit mir herum trage, der Stoff zu ihrer Verkörperung mir aber erst nur wie im Blitzesleuchten angekommen ist, zwar für mich in höchster Deutlichkeit und Bestimmtheit, aber noch nicht so für eine Mitteilung. Erst müßt Ihr auch meinen Tristan verdaut haben, namentlich seinen dritten Akt, mit der schwarzen und der weißen Flagge. Dann würden erst die „*Sieger*“ deutlich werden.« Am 7. August berichtet er von ebendort an Wesendonck, daß er alle dazwischenliegende Arbeit verschlingen möchte, »um nur zur Ausführung dieses neuesten Planes zu kommen«.

Mit dem Tristan-Stoff zeitlich so eng verbunden, hatten *Die Sieger* auch zu den zwei anderen dramatischen Stoffen aus dieser Zeit so tiefe psychologische Beziehungen, daß sie ohne dieselben gar nicht verstanden werden können. Es sind *Jesus von Nazareth* und der *Parsifal*.

Der Entwurf *Jesus von Nazareth* war schon im Revolutionsjahre 1848 fertig. Nach den Berichten einer glaubenswürdigen Freundin des Dichters hatte Wagner die (im Entwurf noch spurlos gebliebene) Absicht, die Magdalena in sündiger Liebe zu Jesu entbrennen zu lassen. Im vierten Akt salbt sie auch wirklich den Kopf des Erlösers mit Narde und wäscht seine Füße. Acht Jahre darauf erscheint im Plan *Der Sieger* derselbe Hauptgedanke, und die sündhafte Liebhaberin wird auch hier zum besseren Streben gebracht. Im Frühjahr 1857, d. h. ungefähr ein Jahr nach dem *Sieger*-Entwurf, vollzog sich dann die Verschmelzung dieser beiden Pläne im *Parsifal*. Nach eigener Aussage des Dichters fand die erste Konzeption des *Parsifal* an einem Karfreitagmorgen, den 10. April dieses Jahres, statt. Beim Anblick der blühenden Frühlingslandschaft und des sonnigen Züricher Sees erinnerte er sich an die Zeit, wo er einmal im Böhmerwald den Wolframschen *Parsifal* gelesen hatte<sup>92)</sup>.

Aus diesen allen mit Erlösungsgedanken durchtränkten Entwürfen löste sich dann der Tristan-Stoff aus, der auch bald verfertigt wurde (Oktober 1857 bis Juli 1859). *Parsifal* beschäftigte den Dichter immer mehr. Die Ausgestaltung seiner Ideologie blieb in der ganzen für uns in Betracht kommenden Zeit mit jener *Der Sieger* eng verbunden. Am 19. Jänner 1859 heißt es so, daß »Sawitri-Parzival« seinen Geist »ahnungsvoll erfüllen«. Am 2. März berichtet er, daß ihm »ein wunderbar welt-dämonisches Weib« (die Gralsbotin) immer lebendiger und fesselnder aufgehe. Am 23. Mai hat er wieder was Neues gefunden<sup>93)</sup>. Am 30. Mai verurteilt er in einem langen Brief die platte Auffassung Wolframs. Anfang August des nächsten Jahres (1860) ist über die Kundry noch mehr die Rede, der ganze Entwurf bleibt aber noch »embryonisch und unaussprechlich«. In dieser ganzen Zeit wird Schopenhauer auf Schritt und Tritt erwähnt.

Die weitere Beschäftigung Richard Wagners mit diesen Stoffen brachte bekanntlich nur *Parsifal* zur Ausführung. *Jesus von Nazareth* war bald aufgegeben. Der Plan *Der Sieger* bleibt zwar noch immer aufrecht, aber schließlich wurde es dem Dichter klar, daß die Gestaltung *Der Sieger* nach *Parsifal* hinfällig geworden ist. Überhaupt kann man sagen, daß der Buddhismus vor dem Christentum, wie dieses im *Parsifal* rekonstruiert wurde, etwas in den Hintergrund zu treten begann. Wagner bemerkt einmal, daß die buddhistische Lehre entstellt wurde, während das Christentum als Bildung und Simplizität; ein drittes Mal ist ihm der Buddhismus an dem Monarchismus weiser Herrscher gescheitert<sup>94</sup>).

Wir können nun den Boden weiterer geschichtlicher Betrachtung verlassen und gleich auf die inhaltliche Analyse *Der Sieger* übergehen. Der Entwurf vom 16. Mai 1856 lautet wie folgt:

### Die Sieger.

Chakya-Muni, Ananda, Prakriti (deren Mutter), Brahmanen, Jünger, Volk.

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 befreit.

Prakriti tritt zu Buddha, am Stadttor unter dem Baume, um von ihm die Vereinigung miteinander zu erbitten. Dieser fragt sie, ob sie die Bedingungen dieser Vereinigung erfüllen wolle. Doppelsinniges Zwiegespräch von Prakriti auf eine Vereinigung im Sinne ihrer 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. 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 eines 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 Quelle zu dieser Geschichte vom Tschandalamädchen hat Wagner unseres Wissens nirgends bezeichnet. Es ist aber mit Burnoufs *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* als solche nachgewiesen worden. In einer Studie von Karl Heckel wurde das nach Mitteilungen einer Freundin des Künstlers zum ersten Male konstatiert<sup>95</sup>). Diese buddhistische Legende vom Tschandalamädchen Prakriti übersetzte in den neunziger Jahren, aus derselben Quelle, Luise Hitz in einem Buch, auf welches wir noch zurückkommen werden. Während Wagner besonders den zweiten

Teil der Legende benützt und umgestaltet hat, beschränkte sich die Übersetzerin auf den ersten.

In dem erwähnten Werk Burnoufs findet sich die nach *Divya ayadana* verzeichnete Geschichte auf Seite 205 ff. Der Verfasser spricht über das Verhältnis des Kastenwesens zum Buddhismus und zieht in diesem Sinne die Legende heran. Wagner hat sie ziemlich treu übertragen. Wir heben nun die Punkte hervor, wo er selbständig und verschiedenartig vorgegangen ist.

In seiner bekannten Eigenschaft, das Ursprüngliche zu suchen, ändert der Dichter die Behauptung der Legende dahin, daß er den Freier nicht vom Vater des Mädchens, sondern vom Mädchen selbst verschmäht werden läßt. Diese nach seiner Auffassung ursprüngliche und durch Proselyten verdrehte Fassung eignete sich auch viel besser für sein Drama. Das tragische Schicksal des Mädchens erschien erst dadurch motiviert. Seit der Bekanntschaft mit der Palingenesie hatte Wagner ein großes Gebiet für psychologische Erklärung seiner Dramen in den Vorexistenzen seiner Helden entdeckt. Wir haben schon in anderem Zusammenhang gesehen, wie er auf diese Weise *Parsifal* und *Lohengrin* mit *Den Siegern* verband und gegenseitig erklärte. Hier war besonders die Figur der Kundry wichtig. Nachdem der Dichter zuerst Maria Magdalena entworfen hatte, schritt er später zum Bewußtsein fort, daß auch die Prakriti in *Den Siegern* und die Kundry in *Parsifal* eine Wiederholung derselben Figur darstellen. Somit war es nun auch ganz naheliegend, das Schicksal von ihnen allen ähnlich zu motivieren. Die sonst unerklärliche Tragik sowohl der Prakriti als auch der Kundry erscheint durch ihre früheren Existenzen erklärt, wo die Kundry als Herodia, die Prakriti als stolze Brahmantochter die Schuld auf sich geladen hatten<sup>96</sup>).

Das war der eine wesentliche Unterschied von Burnouf. Der zweite besteht darin, daß Wagner eigenmächtig Prakriti als die erste in den buddhistischen Orden aufgenommene Frau auffassen wollte, obzwar er wußte, daß die buddhistischen Quellen eine andere Überlieferung haben. Diese Neuerung findet sich nicht im Entwurf. Wir können sogar sagen, daß sie ihm ursprünglich auch ganz fremd war. Aber aus einem zwei Jahre später geschriebenen Briefe wissen wir, daß der Dichter dieselbe in späterer gedanklicher Ausgestaltung des Stoffes doch sicher beabsichtigt hatte. In diesem am 5. Oktober 1858 aus London an Mathilde geschriebenen Brief bespricht er seinen Sieger-Stoff am ausführlichsten. Er dürfte ihn unmittelbar unter dem Eindruck der Lektüre des ein Jahr vorher erschienenen Köppenschen Werkes über den Buddhismus geschrieben haben, weil er sich dort vor allem über die Köppenschen Veranstaltungen der ursprünglichen Lehre beschwert. Er führt dann aber aus, daß er diesem Werke doch eine wertvolle Erklärung in bezug auf seinen Sieger-Plan verdanke. Er meinte hiemit die Stelle über die erste Aufnahme der Frauen in den Orden: Im ersten Bande, auf Seite 373, sagt Köppen, daß sich Buddha »erst auf wiederholtes Drängen seiner Amme Pratschapati Gautami« und auf warme Verwendung seines Veters und Lieblingsjüngers Ananda »von seiner ursprünglichen Strenge abbringen und zur Aufnahme der Frauen in den Orden bestimmen ließ«.

Der Dichter dürfte vor allem die Stelle über Ananda herausgegriffen haben, wonach auch Ananda die erste Aufnahme der Frauen in den Orden vermittelt hatte. Andere Stellen im Werke Köppens über Ananda kamen dazu. Dieser Lieblingsschüler war als eine zarte, für Frauen empfängliche Natur geschildert, im Gegensatz zu den anderen Schülern, die alle streng und trocken waren. Von dem ersten Konzil nach dem Tode

Buddhas soll er von vornherein ausgeschlossen worden sein, weil er als der einzige von seinen Kollegen die Heiligkeit noch nicht erlangt hätte. Ebenso wird angeführt, daß er ein ganz junger Mann war und daß er, als erster Fürsprecher der Frauen, vom Frauenorden später als Patron verehrt wurde<sup>97)</sup>.

Alles dies dürfte dazu beigetragen haben, daß nun Richard Wagner die Zulassung der Frauen ganz auf Ananda übertragen wollte. Besonders aber sollte das deswegen geschehen, weil dadurch, daß Prakriti als erste in dem Orden erscheint, auch für den Haupthelden, Buddha selbst, ein ausschlaggebender Zug gegeben wurde. Die Zulassung der Frau in den Orden wurde nämlich als eine neue, von Buddha selbst erst damals erungene Wahrheit seiner Ethik aufgefaßt. — In dem Entwurf heißt es zum Schluß einfach, daß Buddha dem Orte seiner Erlösung zugeht. Nach der neuen Auffassung war es aber gerade die zuletzt erkannte Wahrheit, die ihm zur letzten Wanderung, zum erlösenden Todesgang verhalf. Prakriti windet sich unter der Schwere ihrer Liebe, auf die sie verzichten muß. Buddha gewinnt durch Mitleid einen regen Anteil an ihrem Schicksal, welches ihm nun als sein letztes Problem erscheint. Er durchschaut ihre früheren Existenzen, löst dieses letzte Problem und rettet das Mädchen, indem er auch ihr alles erklärt. So aufgeklärt kann nun auch Prakriti in seinen Orden — als erste — eintreten, während nun auch Buddha selbst seiner eigenen Erlösung entgegengeht. »Wie zu seiner letzten eigenen Verklärung nimmt er sie unter die Heiligen auf und sieht seinen Weltlauf für vollendet, da er dem Weibe unmittelbar die Erlösung zusprechen konnte. Glückliche Sawitri! Du darfst nun dem Geliebten überallhin folgen, stets um ihn, mit ihm sein. Glücklicher Ananda! Sie ist dir nun nah, gewonnen, um nie sie zu verlieren!<sup>98)</sup>«

Die Schwierigkeiten, aus dem Übermenschen einen für das Drama einzig möglichen Menschen zu machen, war auf diese Weise bewältigt. Allerdings mußte auch Richard Wagner in diesem Sinne das Weib heranziehen. Das Weib spielt jedoch bei ihm eine kleinere und Buddha eine größere Rolle als später bei Gjellerup, wo der Vollendete kurzweg zurückgeschoben wurde. Wagner kann von der Stelle in der Buddha-Legende gewußt haben oder nicht, wonach der Vollendete dem Teufel Mara versprochen hatte, zu sterben, wenn er die Vollendung erringt. Aber sowieso ragt am Schlusse des Planes das durch die errungene Vollendung unumgänglich gewordene Sterbenmüssen gewaltig herein. Das wäre für das Drama ein sehr großer Vorzug gewesen.

Außer diesen zwei Hauptabweichungen von der Quelle gibt es noch einige kleinere, die nicht mehr so bedeutend sind. Der Dichter schaltete z. B. im Interesse der dramatischen Entwicklung ein, daß Ananda von den Brahmanen gerade verfolgt wird, dann daß der Tschandalakönig sich seiner früheren Existenz erinnert (ein ungeschickter und gegen die buddhistische Lehre verstoßender Zug); weiter, daß sein Sohn zu Prakriti gerade heftige Liebe gefaßt hat (nach der Legende wirbt der Tschandalakönig aus eigenem Antrieb und nur auf die Weisheit seines Sohnes bauend, um die Tochter des Brahmanen). Ferner schaltet Wagner ein, daß das Mädchen den Abgewiesenen geradezu höhnte und schließlich, daß dies alles in den letzten Tagen Buddhas geschieht. Im Anschluß an den oben behandelten Hauptpunkt der Umgestaltung ist diese letzte Änderung ganz natürlich. Der nunmehr vollendete Buddha wird nach ewigen Gesetzen durch nichts mehr an das Leben gebunden, und es ist klar, daß er diese Welt verlassen muß. Es ist aber ganz deutlich, wieviel dramatischen Aufschwung dieser anscheinend nebensächliche Zug dem Drama verleiht. Eine neue

Bewegung strömt durch die ganze Handlung, wo gerade Bewegung zu schaffen das schwierigste war.

So unbestimmt es auch ist, wie die ursprüngliche Stimmung *Der Sieger* ausgesehen hat, fest steht es doch, daß sie später keine sehr pessimistische war. »Glücklicher Ananda, glückliche Sawitri«, ruft ja der Dichter später aus. Noch ein Jahr vor der Entstehung des Entwurfes schrieb Wagner von der erhabenen Schönheit der indischen Sagen, die ihn ganz erobert hatten. »Ich habe sie mit nach London genommen, ihre Lektüre ist meine einzige Wonne hier gewesen. Alle sind schön: aber *Sawitri* ist göttlich, und wollen sie meine Religion kennen lernen, so lesen sie *Usinar*. Wie beschämt steht unsere ganze Bildung da vor diesen reinsten Offenbarungen edelster Menschlichkeit im alten Orient.« Usinara war jener indische König, der eine Taube vor dem Habicht rettet, auf dessen Bemerkung aber, daß der Raubvogel doch etwas zu essen haben muß, sich selbst dem Habicht zur Nahrung preisgibt. Diese liebevolle und einsichtsvolle Selbstaufopferung war nun das Vorbild seiner Religion. Die Sawitri aber war das Vorbild seiner Kunst. Bekannt ist die Grundidee dieser Legende. Das Weib besiegt den Tod und erlöst den geliebten Mann. Die Sawitri war jung und schön, ein Idealbild des Lebens; sie hatte auch die richtige Erkenntnis und sie war, was am wichtigsten ist, tugendhaft. Sie opfert sich auf, sie will leiden, um erlösen zu können<sup>99)</sup>.

Es ist charakteristisch, daß unsere Prakriti später in den Briefen Sawitri genannt wird. Der Wortstamm Prakriti bezeichnet sonst im Mutterlande: das Einfältige und Gemeine, dem Erhabenen gegenüber, weiter die Materie, dem Geiste (Purusha) gegenüber; und schließlich den Volksdialekt dem gelehrten Sanskrit gegenüber. In der Legende war also dieser Name des Tschandalamädchens symbolisch, indem er auf ihr einfaches, volkstümliches Wesen hinwies. Schwerlich hat Wagner davon etwas gewußt. Im Anschluß an die Sawitri der Legende wählt er nun diesen neuen Namen gewissermaßen vorausgreifend. Denn Sawitri hatte ihren Namen von der Göttin der Weisheit und das Tschandalamädchen wird auch weise zum Schluß des Sieger-Entwurfes. Wenn sie in ihrem früheren Leben ein dummes Brahmanenmädchen war und jetzt durch Liebe geläutert ist, wird sie in der nächsten Existenz vielleicht zu Sawitri selbst.

Auch über den musikalischen Teil des Planes finden sich Andeutungen. Einen charakteristischen Ausblick auf die Musik *Der Sieger* bietet uns zunächst eine Erwähnung an Mathilde am 23. Oktober 1859. Dort nennt Wagner das in den Rhapsodien Liszts stark hervortretende zigeunerhafte Element eine »unverkennbare« Musik der Tschandala Indiens. Das habe ihm »Prakriti (oder Sawitri)« wieder lebhaft vorgeführt. (Es sei uns erlaubt, bei dieser Gelegenheit auf den interessanten Umstand hinzuweisen, daß der Zusammenhang der Zigeuner mit den Tschandala auch bei anderen belegt und erörtert wurde.) Einen zweiten Hinweis bildet das bekannte Welteroberungs-Motiv in der majestätischen Szene zwischen Wotan und Erda im zweiten Akt des *Siegfried*, von welchem der Meister selbst gesagt hat, daß es ursprünglich für *Die Sieger* bestimmt war<sup>100)</sup>.

\* \* \*

Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Parsifal mehrere budhistische Momente aufweist. In der angeführten kleinen Studie hat Karl Heckel die Identität der Grundgedanken in *Parsifal*, *Den Siegern* und *Jesus von Nazareth* nachgewiesen. Magdalena, Prakriti, Kundry entsprechen einander ebenso wie Jesus, Ananda und Parsifal. Ursprünglich sollte Jesus

nach dem Beispiel des (damals wahrscheinlich noch unbekanntes) Sakya-Sohnes zwischen dem Berufe des Königs (als Davids Sohn) und demjenigen des Erlösers wählen, und erst später wurde er als rein göttlich entworfen. Andererseits ist auch die Kundry — welcher der Dichter, wie dem Tschandalakönig, die übernatürliche Erinnerungskraft verlieh — ihres Fluches und ihrer Erlösungssehnsucht voll bewußt. Ihr zwischen Bewußtsein und todähnlichem Schlaf schillerndes Leben erinnert, wie Heckel meint, an die Palingenesie. Die Figur Klingsors ist uns schon aus dem Josaphat-Stoff unter dem Namen Theodas bekannt. Auch ihm verlieh Wagner ein übernatürliches Wissen und eine Erlösungssehnsucht. Sein zusammenstürzendes Schloß ist ein Sinnbild der indischen Maya, d. h. dieser auf sinnlicher Täuschung beruhenden Welt. (Nach dem Christentum ist die Welt keine sinnliche Täuschung, sondern nur schlecht.) Die Szene, wo der Speer über dem Kopfe des Parsifal stehen bleibt, ist auch der Buddha-Legende entnommen, und man kann sie z. B. auch in Açvagosas Dichtung finden<sup>101)</sup>. Auch ist nachgewiesen worden, daß die verführerischen Blumenmädchen Klingsors, deren Gewand an sie gewachsen ist »wie die Blätter an die Blume«, mit den Blumenmädchen des Pfaffen Lamprecht dasselbe indische Motiv zur Quelle haben. Und schließlich klingt, wie schon ausgeführt, die dem Christentum fremde Moral von der Erlösung des Erlösers buddhistisch.

Bei alledem muß bemerkt werden, daß diese Dichtung im ganzen doch mehr christlich als buddhistisch ist. Es wurde im zweiten Teil dieses Kapitels ausgeführt, wie der Dichter in letzter Instanz, zur Zeit als *Parsifal* vollendet wurde, dem Christentum mehr zuneigte.

Auch die trauervolle Dichtung von Tristan und Isolde weist buddhisierende Stellen auf. Dumpf und klagend tönt die Entsagungsmoral aus ihr. Doch dürfte hier diese allgemeine Erwähnung darüber genügen. Umso eher entziehen sich einer weiteren Heranziehung die früheren Dramen *Lohengrin* und der *Ring des Nibelungen*, in welchen der Dichter selbst die unbewußten Anklänge an den Buddhismus genug hervorgehoben hat<sup>102)</sup>.



## Siebentes Kapitel.

### Josef Viktor Widmann.

J. V. Widmann war, nach seinen Werken zu urteilen, eine zart empfindliche Natur. Es ist kein Zufall, daß die größte Zahl seiner Dichtungen, besonders aber die ersten und letzten, entweder sagenhafte Motive oder ganz intime Schilderungen des reinen Naturlebens waren. *Mose und Zipora* war ein Stoff aus der Bibel, der *Wunderbrunnen von Is* ein Motiv aus dem altbretonischen Volkslied, die *Zenobia von Palmyre* eine Märchengestalt aus Boccaccio; die *Weltverbesserer* sind ein Kreis junger englischer Dichter aus der Zeit Byrons; die Gestalten aus Parzival umschwärmten auch seine Phantasie. Andererseits suchen seine Reisebeschreibungen, die Idylle *An den Menschen ein Wohlgefallen*, *Der Heilige und die Tiere*, *Die Maikäferkomödie* und andere, eine vertrauliche Zuflucht bei der Natur und sind teils stillglückliche, teils verhalten traurige, aber immer ganz gütige und ganz ergebene Gespräche mit ihr. Der Dichter hat wohl auch Dramen geschrieben, aber er besaß nichts von jenem rechnenden und sich kalt über die Helden erhebenden Wesen eines echten Dramatikers.

Nicht nur seine Anschauungsweise war antirationalistisch, sondern auch seine Moral. Von Anfang an ein Pessimist, blieb er doch immer ein liebevoller Freund alles Lebendigen. Seine Ethik hatte nichts von der starren Gesetzmäßigkeit. Für den etwas vorlauten Positivismus Nietzsches blieb er immer zu vornehm und den innewohnenden Gesetzen der Seele gab er mehr Wert, als denjenigen der äußeren Natur. Die Natur solle sich selbst überwinden, meinte er. Nicht in der Bejahung des groben Naturwillens sei die Erlösung, sondern in der Vergöttlichung desselben. Nicht der Übermensch sei das Ideal, sondern der Gott gewordene Mensch. Denn der Übermensch sei ja nichts anderes als der potenzierte Mensch und seine Moral bleibt immer die des Anschreißens. Nur durch die göttliche Moral des Sichhingebens sei aber die Erlösung möglich. Das kleine Rahmendrama *Jenseits von Gut und Böse* sucht vorwurfsvoll die Parole Nietzsches in diesem Sinne bloßzustellen.

Diese Grundeigenschaft seiner dichterischen Physiognomie wird uns auch in jener Periode seines Schaffens am besten zur Orientierung verhelfen, wo Widmann, in der flüchtigen Glut der Jugend, dieser seiner wahren Natur untreu wurde und einen jähren Weltverbesserer spielte. Dies geschah, als er, etwas über 26 Jahre alt, die von uns zu behandelnde epische Dichtung *Buddha* zu schreiben begann. Aus der oben angedeuteten Charakteristik seines Wesens sind sowohl die guten als auch die schwachen Seiten seiner Behandlung des gewaltigen Stoffes am leichtesten ersichtlich.

\* \* \*

In der Einleitung zur zweiten Auflage des *Buddha*<sup>103)</sup> hat Ferdinand Vetter, ein Mitglied der Familie Widmann, eine ausführliche Entstehungs-

geschichte dieser Dichtung geliefert. Indem wir auf diese aus erster Hand geschöpfte Arbeit verweisen, werden wir hier nur die wichtigsten Punkte aus derselben hervorheben.

Auch für die Dichtung Widmanns war das Weib ausschlaggebend, aber kein erdichtetes Weib, sondern seine Frau Sophie. »Dein sei dies Buch!« war auf dem Manuskripte von 1869 geschrieben. Sie war 1859 als Witwe aus Indien zurückgekehrt und sechs Jahre darauf Josef Viktor Widmanns Frau geworden. In ihren Schilderungen Indiens und des indischen Lebens dürften die ersten Anregungen zum *Buddha* gegeben worden sein.

Zu dieser Zeit spielten sich starke innere Kämpfe in der Seele des jungen Mannes ab. Der Dichter »Unheiliger Lieder«, der »Sturmvogel« einer erwarteten Revolution des Geistes, studierte seines Vaters Fach, die Theologie. Mit der Kirche entzweit, bekannte er sich aber in *Arnold von Brescia* (1866) zum Pantheismus und lehnte sich gegen die sog. göttliche Weltordnung auf.

Salomon Vögelin, ein älterer, gleichgesinnter und viel verfolgter Pfarrer, empfahl diese Dichtung als Evangelium politischer und religiöser Freiheit. Karl Spitteler, der jüngere Freund und Kritiker des Dichters, begann darauf noch mehr in denselben zu dringen und von ihm ein »durchschlagendes Werk« zu verlangen, das, wie sie beide einig waren, ein »Zerstörungs- und Vernichtungsbuch« sein mußte<sup>104</sup>). Das nächste Werk *Parzival* (1867) befriedigt nicht. Schon gleich nach dem *Arnold* (1866) war der Stoff *Buddhas* in einem Gedankenaustausch mit Spitteler über die epische Dichtung besprochen worden. Nun gibt Jakob Burckhardt, der »väterliche Berater«, dem Dichter den Rat, den *Parzival* in diesen neuen, u. zw. episch zu bearbeitenden Stoff umzuschmelzen.

Am 20. Jänner 1868 wird in das Merkbuch der Plan zum »indogermanischen Gedicht« *Buddha* eingetragen. Bald darauf hieß es in einer neuen Aufzeichnung: »Widmung an meine Frau, die mir Indien zur zweiten Heimat machte.« Nach dem Titel sollte »das Lied von einem Heilande« geschrieben stehen und weiter polemisch der Unterschied hervorgehoben werden zwischen Christus, »dem Halbgott«, und Buddha, »dem Menschen«, welcher als Träger des »indogermanischen« oder des unverdorbenen »deutschen« Geistes erschien. Am 19. März geht er von den Skizzierungen zur Dichtung selbst über. Den ersten Gesang muß er nach den Einwendungen Karl Spittelers umarbeiten. Dieser schickte ihm auch einen Auszug aus dem Gedicht *Santa und Rischjasringa* aus *Mahabharata* (nach Holzmanns *Indischen Sagen*), was im IX. Gesang »fast wörtlich« benützt wurde. Wie Richard Wagner, arbeitete auch Widmann unter schweren äußeren Umständen und Wanderungen. Nach der Vermählung war er von Winterthur nach Liestal als Organist, dann nach Frauenfeld als Pfarrershelfer und schließlich dann nach Bern als provisorischer Direktor an einem Mädcheninstitut übersiedelt. Dort wurde das Werk am 1. Mai nächsten Jahres (1869) vollendet und schon vorher (im März) kam es in den Druck.

Die Aufnahme des Epos war infolge der Tendenz ziemlich kühl. Gutzkow richtete an den Dichter einige »nette« Briefe, Vögelin war gegen die Strophenform, Karl Spitteler, der nach einer vom Verfasser angedeuteten Skizze die Titelzeichnung liefern sollte, plante auf den ernsten Stoff, der ihm in künstlerischer Form »frivol« erschienen sein soll, eine Satire. Burckhardt gefiel das Epos, aber er warnte Widmann, neue Dichtungen aus »großer« Poesie mehr zu machen, da man nur eine solche fürs Leben genug habe; es sei besser, an einer Neuauflage des Epos zu

arbeiten. Vetter sagt, daß Widmann diesen Rat auch wirklich befolgte und an einer Umgestaltung des *Buddha* nur durch den Tod verhindert wurde.

In Beantwortung einer Rezension schrieb Widmann, daß er keine Muster gehabt habe, da ihm auch kein anderes Epos bekannt sei, welches »auf dem psychologischen Gebiet läge«. Nach Veters Zeugnis hat er auch keine Quellenstudien gemacht. Köppen und Duncker, auf welche er aufmerksam gemacht wurde, soll er nicht herangezogen haben, und auch Burnouf entnahm er nur den Namen Siddharta. In einer schönen Gedächtnisrede erwähnt Fränkel auch die 20 Jahre vorher erschienene *Lalita Vistara* als Quelle. Sonst soll er nur dasjenige benützt haben, »was er in jeder Welt- und Religionsgeschichte« finden konnte und auch dabei nur die Hauptzüge von Buddhas Persönlichkeit. Wenn in dieser letzteren ein Modell überhaupt gesucht werden darf, so sei es Vögelin.

\* \* \*

Zum Eingang wird betont, daß der »Größte Indiens«, der besungen wird, kein »Halbgott«, sondern nur ein Mensch gewesen sei, und das sei genug. Er habe keine Lebensfreude gekannt, wohl aber recht viele Leiden. Diese Vorerinnerung des Verfassers zeigt deutlich die Tendenz, mit welcher die Dichtung geschrieben wurde. Das Rein-Menschliche sollte hier sein Lob finden, die Lüge des Gott- oder Götterglaubens entblößt gezeigt werden: Es gibt keine Götter. Man soll auf keine Phantasiegebilde vertrauen, sondern nur auf eigene Kraft und aufeinander. Autonom soll die Moral sein, denn der Himmel ist leer. Das war die Lehre seines Buddha. Er soll ein Mann der Tat sein. Deswegen übergeht der Dichter die ganze Kindheit des indischen Prinzen. Im ersten Gesang erscheint Siddharta hoch oben im Himalayagebirge als oberster Feldherr, welcher seinen fliehenden Feind, einen in den Ganges sich stürzenden König, erbarmungslos verfolgt: ein Sinnbild der siegenden Lebenskraft.

Dabei trifft er aber mit einem alten Einsiedler zusammen (ein alter Löwe ist sein einziger Genosse) und wird über die erlösende Kraft der gänzlichen Lebensausrottung belehrt (II). Der junge Mann wird nun auf eine ganz leichte Weise bekehrt, stellt den Krieg ein und zieht mit seinem Heere nach Hause zurück (III). Durch siegesfreudige Festlichkeiten gerät Kapilavasthu, seine Vaterstadt, in Brand, und die unbesiegbare Macht der Zerstörung bringt den Prinzen zur Überzeugung, daß es keinen Gott gebe, oder, wenn er doch existiere, daß er entweder ganz faul oder ganz machtlos sein müsse. Seine immer zur Betätigung treibende Natur läßt ihn nicht bei diesen Kontemplationen stehen bleiben; er stürmt in die brennenden Teile der Stadt hinein, um zu helfen, wo noch zu helfen ist. Schwere Erfahrungen macht er dabei, findet aber ein junges Weib, das seine Bewunderung erregt und schließt mit demselben den Bund des Lebens. Er sieht das Übel der gesellschaftlichen Ordnung und entzweit sich bald mit seinem Vater, dem König. Der schlaue Minister Jamas gewinnt Siddharta's Weib Sanumati dafür, daß sie den Prinzen durch eine Geschichte wiedergewinne. Siddharta durchblickt aber die Ränke, bricht enttäuscht auch mit seiner Frau, und als ihm der mit einem neuen Krieg beschäftigte Vater die Heerführung resolut anbefiehlt, zerreißt er alle Bande und zieht fort. Auf der Wanderung entkommt er kaum der Rache eines beleidigten Brahmanenpriesters. Er flieht in die hohen Berge des Himalaya hinauf (XIII).

Unter einem großen, herrlich gezeichneten Baume macht er halt. Bewegungslos versinkt er in sich hinein und ruft mit größter Anstrengung seines Wesens die Götter an. Der Abend glüht und sie kommen nicht. Da sagt er: Gott kann nicht kommen, weil er schon überall wohnt. Noch niemals hat er einen Seufzer gehört, noch bestraft hat er, noch belohnt.

Nach dieser pantheistischen Erleuchtung folgt die erste Versuchung. Ein verkleideter König kommt mit großem Gefolge und einer geraubten Braut an und lädt ihn ein, an seinen Hof mitzukommen. Die Versuchung wird natürlich überwunden. Der Prinz ist zur wahren Erkenntnis gelangt, und es soll nun die Betätigung im Sinne derselben folgen. Wie bestellt kommt nun der zweite Besuch. Das durch Mißernte aus dem eigenen Lande vertriebene Volk von Kaschmir ist bereit, ein besseres Heim für sich zu erobern. Mit der kleinen Geschichte von den gefangenen und sich doch untereinander zerfleischenden Fischen wird aber dieses ganze raublustige Volk leicht bekehrt und es ruft den Buddha, d. i. »den zur wahren Erkenntnis Gelangten« (bei diesem Namen nannten sie ihn, weil sein gewöhnlicher Name ihnen unbekannt war), zum Führer aus. Indessen erscheint auch Sanumati nach langem Suchen, vermeldet den Untergang Kapilavasthus und bricht vor Erschöpfung tot zusammen. Buddha ist zur Tat stark geworden. »Ihr sollt durch Liebestat den Schmerz besiegen«, ruft er zum Volk, das ihm folgen soll. Zu sich selbst aber sagt er: »Sei mir, mein neuer Tag, willkommen!« (XVII).

Es beginnt das Werk Buddhas. In Saketa, der einst im Kriege besiegten Stadt, rettet er den Paria Puru vor der mörderischen Wut der Menge. Es folgt wieder eine über alle Erwartung schnelle Bekehrung der Einwohner, die sich dem Buddha anschließen und mit ihm nach Kapilavasthu hilfreich eilen. An einem Abend bekommen sie bald die Stadt zu sehen. Dem Anblick dieser Trümmer folgt nun im Traume des Erlösers die Weltendämmerungs-Szene. Alle Wesen, die Steine nicht ausgenommen, klagen zu ihm hinauf. Eine neue, noch tiefere Erkenntnis dämmert in der Seele des Buddha: Die einzige Rettung sei der gemeinsame Tod...

Doch diese letzte Stunde laßt uns wähen  
Der reinen Liebe nur. Im weiten Ringe  
Der Wesen eins das andre sanft umschlinge.

So solle man die faulen Götter aufschrecken, daß sie sich ihrer Erbärmlichkeit schämen. Vielleicht wird ihre Seele dadurch gerührt und vielleicht wird aus der Asche neues Leben aufstehen. Den Traum schließt eine tröstende Vision von der Wiedergeburt der Welt:

Schon fliegen durch den Himmel junge Sonnen,  
Die Erde prangt im neuen Festgewand,  
Das ihr die Götter reuevoll gesponnen...

In der Vaterstadt hält Buddha die große Rede. Er schildert den Leuten seine vergebliche Suche nach Gott und belehrt sie, daß es keinen Gott gebe. Stark genug soll man sein, den wahren Glauben der Liebe und Entsagung gründen zu können. Und es folgt wiederum eine rapide Bekehrung der ganzen Masse. Alle jauchzen wieder freudig auf. — Nur einer bleibt zurück, traurig und in Gedanken versunken, und die Pointe von der Erlösungsbedürftigkeit der Erlöser wird auch hier zum Schluß zart berührt:

Ich aber, ach! der alle soll beschützen,  
Wo find' ich Trost, auf wen darf ich mich stützen?  
Doch nein! Auch ich bin glücklich. Nicht zu Scherzen,  
Zu frohem Taumel bin ich gemacht.  
Wohl aber fühl' ich, daß mir tief im Herzen  
Ein reger Trieb, ein starkes Streben wacht,  
Mag kommen, was da will, der Menschen Schmerzen  
Bin ich zu heilen alle Zeit bedacht.  
Es jauchzt die Brust! Der Liebe Bick wird heiter.  
So wandre ich rastlos weiter — immer weiter.  
Buddha verschwindet in der Nacht.

Zunächst einmal (soll also, wie gesagt, der Buddha Widmanns ein kämpfender Gefühlsmensch sein. Dies ist der Hauptunterschied von dem der Meditation ergebenden und ruhig predigenden Buddha der Legende. Der Buddha Widmanns ist auch nach der Erleuchtung ein glühvoller Sanguiniker geblieben. Die Dichtung Widmanns war in den enthusiastisch stürmischen Jahren des ersten Mannesalters gedichtet worden. So stürmt nun auch sein Buddha rastlos immer weiter. So eilt auch die Schilderung des Dichters unruhig von Szene zu Szene fort, im Gegensatz zu dem kaum weiterkommenden Entwicklungsgang der Legende.

In der zitierten Arbeit Veters wird betont, daß Widmann nicht nur ursprünglich aus dem Stoffe ein Drama machen wollte, sondern auch später den Ratschlägen Burckhardts entgegen die dramatische Form in Betracht zog. Etwas Dramatisches ist unverkennbar auch in der vorliegenden epischen Form zurückgeblieben.

Von diesem Standpunkte aus sind alle Unterschiede in der Behandlung des Stoffes leicht erklärlich. Die Schilderung der Geburt und der Kindheit mit allen ihren auf das Göttliche hinweisenden Motiven hatte hier keinen Wert, und statt eines schwermütigen Lustschloß-Prinzen der Quelle haben wir in Siddharta einen energischen Herzog. Aus demselben Grunde wird seinem Abschied von der Familie und dem Thron ein typisch dramatischer Charakter gegeben. (Verwicklung seiner Frau, die er hier, im Gegensatz zur Legende, nicht ohne ihre Schuld verläßt.) Ebenso ist seine Flucht dramatisch geschildert und ebenso erlangt er die Erleuchtung nicht nach vielen Wochen des Fastens — wobei der Buddha der Quelle für tot oder für einen Gott gehalten wurde —, sondern im Laufe eines Tages. Seine Erleuchtung ist übrigens nichts Übernatürliches mehr; sondern nur eine gewöhnliche feste Überzeugung. Statt der zauberhaften Versuchung durch den Mara finden wir wieder nur Menschen. Seine Frau erscheint nicht, wie in der Quelle, als Vision dabei, sondern wirklich. Nach der Quelle war sie die letzte, die die Lehre ihres Mannes gelten ließ, und die letzte, die verzichtleistend in seinen Orden trat. Hier dagegen ist es gerade ihr jäher, reuevoller Tod, der dem Buddha zur letzten Stufe der Erkenntnis verhilft. Statt der zwei reichen Kaufleute, die die ersten Bekehrten der Legende sind, hier ein ganzes ausgehungertes Volk. Statt einer sich langsam entwickelnden Tätigkeit von ungefähr 50 Jahren hier zwei, drei eilige Massenbekehrungen. Die brennende Stadt, die in der Predigt Buddhas nur eine schöne Wendung war, ist hier zu einer bedeutenden Begebenheit geworden. Der Paria-Szene wurde auch ein hoher Wert beigelegt.

Wie wir sehen, ist fast nichts unverändert beibehalten. Nicht einmal die Namen. Beschleunigungen und Verstärkung waren die Hauptgesichtspunkte der Änderungen. Statt der Bekehrung Einzelner — Massenbekehr-

rung, statt der Jüngerschar — Völkerscharen; sogar der Stamm des Bodhi-Baumes vervielfältigt sich in der Art der Açvattha-Bäume zu einer ganzen Gruppe von Stämmen.

Eine zweite Gruppe von Änderungen entspricht dem philosophischen Hauptgedanken der Dichtung. Buddha lehrt hier hauptsächlich die rein menschliche Moral und die Falschheit des Gottglaubens. Das Hauptproblem der Dichtung ist ein soziales, zivilisatorisches, während die Lehre Buddhas in der Quelle eine mehr moralisch-philosophische blieb. Man ist der Meinung, daß der historische Buddha kein jäher Revolutionär sein wollte, der Buddha Widmanns ist dagegen ein Umstürzler, ein Umwerter der Werte. In der Legende flieht Buddha heimlich; hier bricht er öffentlich mit seinem Vater; in der Legende führt er Mönche, hier aber ist er Völkerführer. Wir sehen in der ganzen Dichtung, die höchst ungünstig geschilderten brahmanischen Priester, die Verfolger Buddhas ausgenommen, keinen einzigen Mönch in der Umgebung des Stifters. Eine wenigstens relative Tilgung des Leids hat er von der Verbannung der Diener Gottes erhofft. Somit ist aber der durchaus mönchische Charakter der historischen Buddha-Legende auch ganz getilgt.

Auch der Widmannsche Buddha ist, was die Überzeugung anbelangt, ein Pessimist. Und zwar ein Pessimist nach der Lehre Schopenhauers. Widmann hat gerade unter dem Einfluß Schopenhauers den *Buddha* geschrieben<sup>108</sup>). Das einzige, was in dieser Moral nicht mehr an Schopenhauer erinnert, ist die außerordentlich stark betonte Ethik, und der Pessimismus Buddhas erinnert hier schon an E. v. Hartmann, als ein heroischer. Doch muß man sagen, daß dieser heroisch-pessimistische Enthusiast trotz alledem ein schwächliches Gegenbild des großen Vorbildes ist. Nicht nur die Charakterschilderung des Lehrers, auch die ganze Führung der Handlung ist eine jugendliche. Eine romantisch-farbenreiche Idealisierung klebt der Dichtung überall an. Das Gute in ihr soll man auf dem rein formalen Gebiete, in der Versifikation (freie Stanzen) und im Kolorit suchen.

\* \* \*

(Motto)

For in and out, above, about, below  
'Tis nothing but a Magic Shadow Show  
Play'd in a Box whose Candle is the Sun  
Round which we Phantom Figures come and go.

XLVI, *Rubaiyat* of Omar Khayyam (persischer Dichter  
aus dem 12. Jh.). — 1916, Edinbourg.

An die Stelle des empörten Enthusiasmus des Buddha stellte sich bei Widmann später eine diskrete Ruhe wieder ein. Schopenhauer hatte gelehrt, daß in der Kunstanschauung das vornehmste Mittel zur Befreiung von peinlichen Gefühlen der Resignation liege. So suchte auch der unstete Kritiker und Wähler als gereifter Dichter in der Verehrung der Schönheit seine Beruhigung. Er fand die niedlichen Winkel der Natur und zog sich vertrauensvoll und gutmütig dorthin zurück. Keine weit ausgeholten Predigten, keine Umsturz-moral mehr. An den *Menschen ein Wohlgefallen* hieß symbolisch eine der neueren Dichtungen und schloß mit der Lehre eines Pfarrers: die Güte, die in uns ruht, zu wahren und diese Gottesgabe nicht unsorgsam zu verlieren und nicht auf Abwege zu geraten — das sei die Aufgabe des Menschen. Im tendenziösen Schauspiel *Jenseits von Gut und Böse* heißt es ähnlich: »Nur ein wahres menschliches Heldentum gibt es,

das im Grunde eines guten Herzens wurzelt!« Allerdings blieb immer das Gebot aufrecht, daß die Naturordnung durch den vergöttlichten Menschen zu überwinden sei. Der Weltverbesserer Coleridge verurteilt die Naturordnung als eine vollkommen unsittliche, aber in einem nunmehr ruhigen Ton: »... nun ist das eben unser Unglück geworden« — sagt er —, »daß wir führende Menschen sind, und daß unsere Ideale diejenigen des Welterschöpfers übertreffen.«

Vom Standpunkte der buddhisierenden Weltanschauung aus ist das Rahmenspiel *Der Heilige und die Tiere* für uns am wichtigsten. Es ist als Episode aus dem Leben Jesu, u. zw. eben aus der Zeit der Vorbereitung, gewissermaßen ein Gegenstück zum *Buddha*.

»... Und er war unter den wilden Tieren«, heißt es kurz an einer Stelle im Evangelium (Marc. I, 13). Das war die Quelle zur ganzen Dichtung Widmanns. Stoffgeschichtlich verdient sie auch deswegen unsere Beachtung, daß sie die Tiere nicht als verkleidete Personen oder Symbole, sondern eben als Tiere auf die Bühne brachte. Fränkel hebt hervor: Seit den Wolfenbütteler Fragmenten war die tierfreundliche Stimmung in der Literatur über Goethe und Herder, die Romantiker, besonders aber die Bettina und Novalis immer größer geworden, bis sie bei Widmann ihren Höhepunkt erreichte.

Das Stück entwickelt sich in der Art der Schattenspiele und erinnert an eine, wenn auch für diese Dichtung in ethischem Sinne sonst nicht passende Stelle beim Grafen v. Schack:

Wie Schattenbilder, die an der Laterne,  
Wenn sie der Gaukler schiebt, vorübergleiten,  
So zieht die blöde, willenlose Herde,  
Die Menschheit mein ich, über diese Erde.

Der Veranstalter der Spiele, der abgesetzte Pfarrer Lux, hat das jugendlich-barsche Temperament in noch höherem Maße als Buddha, und wenn dieser ein heroischer Pessimist war, so ist Lux ein vollkommener Typus dessen, was E. v. Hartmann »Enrüstungs-Pessimismus« nannte. Man höre diese, beim Anblick einer zerbissenen trächtigen Maus ausgepreßten Worte des Pfarrers:

Mir aber, der ich nie um eignen Schmerz  
Die Hand zum Himmel hadernd noch erhoben,  
Mir zwang's die Faust im Fluge wolkenwärts  
Und jeder Nerv war: Fluch dem Herrn da droben!  
Um alle seine Sonnen, die sich drehen,  
Um allen Glanz der hohen Himmelsbahn  
Möcht' ich nicht dies kleine Sterben sehen  
Wie er und wissen: ich bin schuld daran.

Spinoza ist kein einwandfreier Philosoph mehr, wie er es im *Buddha* war. Hier ist er zum »spinösesten Spinat« heruntergefallen. Und die Inder? »Laß den Nabel sie betrachten«, ruft der grimme Lux. »Kalt ist die Weisheit, heiß allein die Tat.«

Es findet sich bei Widmann zu dieser Zeit jene synthetische Hineigung vom Buddhismus zum Christentum hinüber, wie wir sie schon bei Richard Wagner konstatiert haben. Aber diese Neigung fand nur im Großen statt. Im einzelnen blieben sowohl buddhistische Motive als auch buddhistische Lehren aufrecht. Es kommt hier an erster Stelle die Tiererschutz-Idee in Betracht. Es wäre natürlich töricht, dieselbe bei uns auf

buddhistische Einflüsse zurückführen zu wollen. Ihr bekannter Vorkämpfer, der soeben erwähnte Wagner, berief sich aber dabei auf den Buddhismus. Nach den Ausführungen Veters sollte auch im *Buddha* Widmanns nach ursprünglichen Aufzeichnungen das Tierreich herangezogen werden. In der Höhle, wo später nur der Löwe blieb, sollten auch mehrere andere Tiere Schutz gefunden haben. Diese dort gedämpfte Idee vom Tierschutz bildet die ideologische Grundlage des späteren Schattenspieles. Der Dichter verfeinerte aber dabei die buddhistische Psychologie. Nicht die metaphysische Seite der Frage, die ontologische Identität der Tiere mit den Menschen gab er hier, sondern auch hier nur die praktische Seite, ihr stummes, »zur eigenen Verzweiflung« treibendes Leid. Die »göttliche Ordnung« habe hier nur Wut und Hader und blinden Kampf gesät, und nur der Mensch kann in diesem traurigen Reich durch ein wohlwollendes Eingreifen die Erlösung langsam möglich machen. Herrlich paßt also die Figur des gottgewordenen Menschensohnes. Er sieht in der Wüste alle diese Übel und er versteht sie als Einziger; nur er kann hilfreich wirken, er, der gottgewordene Mensch. Nur in der unvergleichlichen Größe einer Menschenseele kann eine Zuflucht vor dem universonellen Übel gefunden werden. Sobald wir die Tore dieses menschlichen Mikrokosmos überschreiten, sind wir in einem unendlichen und kalten Friedhof, wo nur Schatten ihr Wesen treiben. — Nichts wäre fürchterlicher als ein sinnloser, in die Ewigkeit sich hinausdehnender Tanz, rief einmal Guyau aus, an die endlosen Sternenreigen anspielend. Was aber für diesen Philosophen eine poetische Figur war, verkündet bei Widmann der huddhisierende Erzengel Michael als die höchste Wahrheit:

Vernimm; im Feuerspiel der Himmelsfernen  
Ist auch ein ewig Werden und Vergehen,  
Es kreisen tote bei lebendigen Sternen,  
Ein Reigen ist's, in dem sich Leichen drehen.

Nur die Menschenseele ist imstande, in diesem furchtbaren Gewimmel einen Trost zu spenden: bemitleidend und liebend grüßt sie freudig die immer wieder auferstehenden Ausbrüche des Lebens und das Wonnelachen der beleuchteten Augen. Da höre man jenes unübertreffliche Lied der sich sonnenden Eintagsmücken. Die Kleinen, die kaum Bemerkten, diejenigen, hinter welchen der verheerende Tod schon lauert, beschämen mit ihrem Sonnenlied ihren großen Schöpfer, den schrullenhaften »Dramatiker« eines sinnlosen Dramas, wie ihn hier der Versucher, der »Dritte« aus der Dreieinigkeit (sic), nennt. — Wie Eduard Grisebach und Graf v. Schack Nachkommen der Romantiker waren, so erkennen wir auch in Widmann einen Nachkommen jener reformatorischen Generation, die wir in einem früheren Kapitel behandelt haben.

Einige Analogien rufen uns hier Wagner in Erinnerung. Es ist schon wieder das Lied vom Weib! Dem »Buddha« hatte seine Frau Sanumati zur Erleuchtung verholfen: hier erscheint die schöne Lilith, die unglückselige Dienerin des Teufels, die wider ihren Willen Jesum versuchen muß, ihm aber geheim den guten Rat gibt. Sie erinnert stark an den uns schon bekannten Typus Magdalena-Kundry-Prakriti. Auch sie nimmt verschiedene Gestalten an und lebt fluchbeladen schon seit Beginn des Menschengeschlechtes. In der Gestalt der vom Habicht verfolgten Taube (eine an die Usinara-Legende deutlich zurückgehende Szene!) bringt sie ihm den Goldring der Weltherrschaft. Dieser Ring verbürgt seinem Besitzer nicht wie der Ring der Nibelungen, eine physische Weltherrschaft. Nach dem



Buddhismus ist diese auch gar nicht viel wert, und die Welt wird nur von demjenigen wirklich beherrscht, der sie versteht. So verleiht auch dieser Ring Salomos seinem neuen Eigentümer Jesu die Macht, die Sprache der Natur zu verstehen.

\* \* \*

Im Wesen J. V. Widmanns hat Fränkel vielfache Ähnlichkeiten mit Wieland erblickt. Der sittliche Rigorismus des Buddha verfeinerte sich bei Widmann auch wirklich in eine sittliche Schönheit, in eine vornehme Schöngestigkeit. Im Kult der Schönheit fand er den einzigen Trost in dieser Welt, die ihm sonst unerträglich gewesen wäre. Allerdings war das noch mehr als bei Wieland eine Schönheit der Seele.

Im Felsental des Todes ging im Dunkeln  
Ein Wanderer den bogen Pfad allein.  
Da sah ein goldgesponnen Haar er funkeln,  
Ein seidenwallendes am Felsstein.  
Und plötzlich wußt' er, frei von Todesbängen,  
Daß nun geadelt auch die Schattenwelt.  
Denn goldne Schönheit war den Weg gegangen.  
Wohl dem, der ihren Spuren sich gesellt!

## Achtes Kapitel.

### Philipp Mainländer.

Neunzehn Jahre nach *Den Siegern* zeichnete ein anderer, durch Erlösungs-Gedanken gequälter deutscher Schriftsteller ein anderes Buddha-Fragment auf, welches auch erst aus dem Nachlaß bekannt wurde<sup>106</sup>). Hatten sich Richard Wagner und J. V. Widmann aus Buddhismus und Christentum eine dichterische Synthese zusammengebildet, so verkündigte Philipp Mainländer, in dem tiefsten Grunde der beiden Religionen dieselbe metaphysische Wahrheit, die Lösung des Welträtsels entdeckt zu haben. Hatten die Gestalten aus der Parzival-Legende Widmann angezogen und für Wagner den letzten Hafen gebildet, so ging Mainländer auch hier viel weiter und schrieb: »Kann es jemand geben, der im Ernste behaupten wollte, er (Wolfram) stünde mehr als eine kleine Linie unter Goethe? Vom rein philosophischen Standpunkt wird der Faust zu einem blassen Schatten neben Parzival, und Wolfram überragt Goethe um einen vollen Kopf; denn was ist der Parzival anderes als die dichterische Gestaltung des echten weisen Helden, die glutvolle Verherrlichung Buddhas oder Christi? — Der Parzival ist eine Dichtung, welche allerdings die Evangelien entbehrlich macht. Würden diese untergehen und bliebe einzig und allein der Parzival, so hätte die Menschheit nach wie vor der „Weisheit höchsten Schluß“<sup>107</sup>).«

Der erlöserischen Dichtung Wagners und Widmanns stellt Mainländer seine Philosophie der Erlösung an die Seite. Obwohl er aber in der Nachwelt nur als Philosoph bekannt blieb, so hatte auch er zunächst als Dichter begonnen und bewahrte den schwärmerisch-pathetischen Einschlag in seiner ganzen Philosophie. Geboren am 5. Oktober 1841 zu Offenbach am Main (daher sein Pseudonym Mainländer für Batz), widmete er sich dem kaufmännischen Beruf und brachte fünf Jahre in Neapel zu, wo er italienische Sonnette und ein dramatisches Gedicht (*Die letzten Hohenstaufen*) dichtete und Schopenhauers Hauptwerk kennen lernte. Darauf übersiedelte er als Bankbeamter nach Berlin, studierte Kant und den Buddhismus und vollendete im Jahre 1874 den ersten Band *Der Philosophie der Erlösung*. Am Grabe seiner Mutter gelobt er die ewige Keuschheit, meldet sich als Freiwilliger, dient als gewöhnlicher Soldat in einem Kürassierregiment, und im nächsten Jahre (1875), vom Dienste nach Offenbach zurückgekehrt, schreibt er die Essays für den zweiten Band des Hauptwerkes und das *Buddha-Fragment* nieder. Noch ein Jahr später (1876) reifen seine Todesgedanken zum wirklichen Selbstmord heran. Am 31. März bekommt er den ersten Band seiner Philosophie gedruckt und tötet sich am nächsten Tag.

War diese letzte Tat die Folge seiner philosophischen Anschauung? Wir wissen nur, daß für Mainländer das Leben den einzigen Grund hatte, zur wahren Erkenntnis gelangen zu lassen. Seine zwei Größten, Buddha und Christus, verboten ihm zwar den Selbstmord, der schwärmerische

Philosoph glaubte aber auf dem Wege zur Wahrheit weiter gekommen zu sein als die letzteren, und es fehlt nicht an Stellen, wo er sich Heiland nennt. »Ich stehe noch allein da, aber hinter mir steht die erlösungsbedürftige Menschheit, die sich an mich klammern wird, und vor mir liegt der helle, flammende Osten der Zukunft. Ich blicke trunken in die Morgenröte und in die ersten Strahlen des aufgehenden Gestirns einer neuen Zeit, und mich erfüllt die Siegesgewißheit. . . Meine Lehre ist mithin im eminentesten Sinne des Wortes Abschluß aller philosophischen Systeme und zugleich Metamorphose der echten Religion. Im Hinblick auf die spekulative Philosophie ist sie auch ganz bestimmt die absolute Wahrheit, weil sie den esoterischen Teil des Buddhismus und des Christentums auf ihrer Seite hat<sup>108</sup>).« Und dieser Wahrheit »höchster Schluß« sei nun eben der Weltuntergang. Angenehmer ist Gottvater als Nirwana, schreibt Mainländer am Schluß des ersten Bandes: »Der Weise aber blickt fest und freudig dem absoluten Nichts ins Auge.«

Mainländer beschwert sich in seinem Hauptwerke darüber, daß man den Buddhismus in Europa zu einem »Mädchen für alles« gemacht habe, und daß sich Realisten wie Idealisten, Materialisten wie Pantheisten mit gleichem Eifer auf ihn berufen. Besonders scharf wies er nun dabei die Pantheisten ab, vor allem Eduard v. Hartmann. »Hände weg von der orientalischen blauen Blume«, ruft Mainländer aus. Nicht mehr solle man den Buddhismus mit dem Brahmanismus vermischen. Denn obzwar die beiden Lehren darin übereinstimmen, daß das Leben ein Übel und daß die ganze Außenwelt bloßer Schein ist, so bestehe doch zwischen beiden der folgende elementare Unterschied: »Dem alten Brahmanen war die Außenwelt und seine eigene Person ein bloßer Schein, nichts, und die unbegreifliche, unsichtbare Weltseele (das Brahm) war allein real. Dagegen war nach der esoterischen Lehre Buddhas nur die Außenwelt phänomenal und er, Buddha, allein real.« Der Buddhismus bedeutet also für Mainländer einen absoluten Idealismus, eine besondere Art des Solipsismus.

Heute urteilt die Wissenschaft, wie wir wissen, über dieses Problem ganz anders. In einer bündigen Arbeit<sup>109</sup>) hat Max Wallerer neuerdings klarzulegen versucht, daß der ursprüngliche Buddhismus keineswegs ein absoluter Idealismus gewesen sein kann. Buddha selbst, heißt es dort, ist theoretischen Erörterungen über abstrakte Probleme nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen. Auch hat Buddha, wie Mainländer selbst zugibt, nichts geschrieben. Aber die Gemeinden mußten später die Lehre fixieren, indem sie dieselbe auch an herrschende philosophische Systeme gewissermaßen anzupassen suchten. So entfalteten sich drei Perioden in der Geschichte des Buddhismus: nach der »naiv-realistischen (erkenntnistheoretisch indifferenten)« folgt die »naiv-idealistische (Çunavada)« und schließlich die »subjektiv-idealistische (Vijnavada)«, welche besonders aus tibetanischen Quellen ersichtlich ist. Jene Fassung, welche Mainländer für die ursprüngliche, vom Meister selbst an einen Kreis von Eingeweihten übermittelt hält, ist eigentlich die späteste (Mahayana). Auf derselben Suche nach dem Ursprünglichen und Reinen kam also Mainländer zu ganz anderen Resultaten als Richard Wagner und beging denselben Fehler, welchen er bei anderen Auslegern des Buddhismus gerügt hatte. Er ging so weit, den Buddhismus für eine metaphysische Disziplin, einen »Solipsismus« ohne die eigentliche Ethik zu halten<sup>110</sup>).

Versuchen wir diese Auffassung des Buddhismus im Rahmen des allgemeinen Ideenganges der Mainländerschen *Philosophie der Erlösung* ganz kurz darzulegen.

Nachdem Mainländer auf kartesianische Weise vor allem das Prinzip aufgestellt hat, daß die einzig sichere philosophische Erkenntnis immanent und idealistisch sein muß, und daß wir eigentlich nur von der eigenen Existenz absolut sicher sind, gelangt er auf den Standpunkt des absoluten Idealismus. In einer Analyse der physischen und psychischen Welt führt Mainländer alles auf Bewegungen zurück, dann aber alle äußeren Bewegungen auf die inneren, von Bewußtseins-Gegenwart zu Bewußtseins-Gegenwart: und schließlich diese letzteren auf einen unbewußten Willen. Dieses ursprüngliche und allereinfachste Prinzip hatte Schopenhauer Wille zum Leben genannt, welcher nach ihm ein überindividueller, allgemeiner war. Mainländer dagegen erklärt erstens, daß es nichts Allgemeines gebe und daß nur Individuen existieren, daß also auch der unbewußte Wille ein individueller sei; und zweitens, daß es kein Wille zum Leben, sondern der Wille zum Tode sei. Das unbewußte Prinzip der Weltbewegung, Upadana im Sanskrit, sei mit Karma, dem unbewußten Träger des individuellen Wollens identisch. Mit allen Kräften wirft sich Mainländer gegen den Pantheismus, welcher sich nach seiner Meinung aus der brahmanischen Lehre als eine Epidemie über die ganze abendländische Kultur ausgebreitet hat. Und er schreibt in der Einleitung zu seinem Hauptwerk: »Aber nun ist auch der Tag der Reaktion gekommen. Das Individuum verlangt, lauter als jemals, Wiederherstellung seines zerrissenen und zertretenen, aber unverlierbaren Rechtes. Das vorliegende Werk ist der erste Versuch, es ihm voll und ganz zu geben.«

Dieses dem brahmanischen Pantheismus entgegengesetzte individualistische Prinzip glaubt nun Mainländer in dem »esoterischen Buddhismus« entdeckt zu haben. Buddha, der zu seiner Erkenntnis auf dem Wege der Meditation gekommen ist, konnte nach Mainländer von keiner anderen Existenz als von der eigenen sicher sein, und mußte folgerichtig glauben, daß in seinem individuellen Wollen der Weltwille konzentriert ist. Die objektive Welt existiert nicht außerhalb der subjektiven, und das heißt, daß die Begriffe »Ich« oder »Buddha« und »Welt« identisch sind. Alle anderen Menschen und Götter und Tiere mußte Buddha für Phänomene halten, welche sich sein unbewußter individueller Wille, sein Karma, schafft, um an ihnen sich selbst gewissermaßen von dem Lebenswahn zu reinigen, wie das Wasser sich an dem Sand klärt und reinigt. Alles (seine eigenen Predigten nicht ausgenommen) ist nur ein Mittel zur »Erlösung dem Erlöser«. Das Ursprüngliche und Eine, d. h. der Urwille, der allmächtige Gott, hat sterben wollen. Wie konnte es aber sich selbst vernichten? Nur auf die Weise, wenn es sich in eine Vielheit von Willensakten, d. h. von Bewußtseinsinhalten zersplittert, und wenn sich dann diese Teile untereinander aufreiben. Fichte hatte eine analoge Teilung des absoluten Ich in ein wirkliches Ich und Nicht-Ich vorausgesetzt, um die Aktualität, die Handlungsmöglichkeit des Absoluten zu erklären. Mainländer macht dagegen dieselbe Hypothese, um dessen Tod zu ermöglichen. »Ich kam also, vom Schopenhauerschen Willen ausgehend, zum Willen zum Tode als Endresultat, d. h. ich schwang mich, auf den Schultern Schopenhauers stehend, auf einen Standpunkt, den vor mir niemand eingenommen hat.« (III.)

Mainländer schwankt aber gleich darauf zwischen diesem absoluten Idealismus des »esoterischen Buddhismus« und dem Realismus des Christentums. »Ich wiederhole hier mit der größten Bestimmtheit, weil ich weiß, daß ich von niemand je widerlegt werden kann, daß es immer zweifelhaft sein wird, welche Verzweigung der Wahrheit die richtige ist: die im esoterischen Teil der Buddhalehre oder die im esoterischen Christentum

liegende. Ich erinnere daran, daß der Kern beider Lehren derselbe ist, er ist die absolute Wahrheit, welche nur eine sein kann: aber es ist fraglich und wird immer fraglich sein, ob sich Gott zu einer Welt der Vielheit zersplitterte, wie Christus lehrte, oder ob Gott immer nur in einem einzigen Individuum inkarniert ist, wie Buddha lehrte.« (III.) Dann aber schwankt er jedoch auf die Seite des Christentums, »weil es wohl trotz allem keinen Vernünftigen geben kann, der die Außenwelt für reinen Schein nimmt«, und er setzt fort: »Ich halte das Christentum, das auf der Realität der Außenwelt beruht, für die absolute Wahrheit im Gewand des Dogmas... Trotzdem bin ich der Ansicht... daß der esoterische Teil des Buddhismus, der die Realität der Außenwelt leugnet, gleichfalls die absolute Wahrheit ist... Der Widerspruch ist jedoch nur ein scheinbarer; denn die absolute Wahrheit ist lediglich diese: daß es sich um den Übergang Gottes aus dem Sein in das Nichtsein handelt... Nebensächlich ist: ob Gott in einer Brust wohnt oder ob die Welt der zersplitterte Gott ist — das einzige, was den Buddhismus vom Christentum trennt<sup>112)</sup>.« Was in dem »esotérischen Buddhismus« für Mainländer Upadana bedeutete, das bedeutet ihm im »esoterischen Christentum« Gottvater: er stirbt, um die Welt, d. h. das Christum zu gebären und um sich auf diese Weise durch die Ketten der Weltgesetze (der Hl. Geist) vernichten zu können. Das mystische Dreieinigkeitsdogma glaubt Mainländer durch eine »kleine grammatikalische Wendung« gelöst zu haben. Das Dogma lautete: »Gott ist; Christus ist; der Heilige Geist ist; es lautet jetzt: Gott war; Christus ist; der Heilige Geist ist.« Wie früher Buddha, so bedeute hier Christus soviel wie Welt, und das Christentum sei »verhüllter Atheismus«. Wenn der Vater etwa 4000 Jahre und der Sohn 2000 Jahre geherrscht haben, so werde der Hl. Geist wahrscheinlich nur 1000 Jahre regieren; und da wir auch nach der anbrechenden Lösung der sozialen Frage logischerweise die Geschichte nicht wiederholen können, so »stehen wir am Anfang des Endes«. — Wenn aber jemand bemerken sollte, daß diese Deutung des Christentums keine authentische ist, so lege er nur die Lorbeerkränze auf den Kopf Mainländers, welche er selbst »in klarer Erkenntnis der Last« nicht annehmen dürfte. Christus, Buddha und Zarathustra gehöre der Ruhm; er selbst habe nur ihre Lehren mit der Philosophie versöhnt.

Es wäre nicht schwer, in dem Gedankengang des schwärmerischen Philosophen Absurditäten und Widersprüche aufzudecken; z. B. den Pessimismus Buddhas trotz aller Irrealität der Welt und des Leids, oder das unerklärliche Vorhandensein des wirklichen Willens nach Leben in den zersplitterten Partikeln eines Gottes, der als Ganzes sterben will; oder die Absurdität, daß Gott nicht heute, sondern nur morgen nach dem Weltprozeß sterben kann; oder alle die Widersprüche des »tollmachenden« Solipsismus, wo die Individuen einander die Realität absprechen; oder das Schwanken zwischen dem »esoterischen« Buddhismus und dem Christentum. Auch sonst sind die Anschauungen Mainländers voller Überraschungen. Woher die glühende Vaterlandsliebe bei dem Verehrer des »vaterlandslosen« Buddha, woher der freiwillige Militärdienst bei dem kranken Pessimisten, den das Leben anekelt? Gesetzgeber eines neuen Galordens zur Hütung »göttlicher Gesetze«, verlangt er zugleich von den Mitgliedern das Gelöbniß, einander nicht zu schonen, wenn sie sich durch die Politik der Staaten auf dem Schlachtfelde begegnen sollten, und lehrt, daß »jede Menschensatzung nur Ausdruck tatsächlicher Machtverhältnisse«, und daß politische Fragen nur das Schwert lösen kann. Deutscher Nationalist und Militarist, nennt er Lassalle auch einen Erlöser und spricht sich für den Kommunismus aus. Prediger einer heroischen Erlösungsmoral, welche

Buddha und Christus nur zur Hälfte hätten ausdrücken können, schreibt er in demselben Zug im Namen Buddhas: »Was Welt? Was Zeit? Was Raum? Was Leid? Was Freude? Was Geschichte? Was Wissenschaft? Bin ich doch ganz allein auf der Welt, und ich bin müde, sehr müde. Ich und die Welt, wir wollen sterben.«

\*

Im Vergleich mit dem Wagnerschen Entwurf ist das dramatische Fragment Mainländers viel ausführlicher, es geht sogar stellenweise in frei versifizierten Dialog über. Und doch, wie unbeholfen und wertlos ist diese ganze Anlage eines Gelehrten, bei welcher es sich mehr um textgetreue »genaue Schilderung der Verhältnisse« und Auslegung der philosophischen Auffassungen handelt, als um poetische Verarbeitung des Materials. Er teilt das ganze Leben Buddhas von der Geburt bis zu der ersten Predigt in fünf Akte ein; diese fünf Einschnitte haben aber mit der dramatischen Technik gar nichts zu tun. In den ersten Akt sind die Schilderung der Geburt Buddhas, seine Melancholie und sein Schwanken sowie auch der Kriegausbruch und die Szene zusammengedrängt worden, wo Yaçodhara ihren Gatten für den Krieg zu gewinnen sucht. Die darauffolgende Auseinandersetzung mit dem König wird aber in den zweiten Akt geschoben, wobei sich übrigens Buddha noch nicht entschließt. Die Paria-Szene mit der »jesuitischen Pfaffenhorde« wird noch mit hineingeschoben. Erst am Schluß des dritten Aktes verläßt Siddharta den Hof, nachdem inzwischen sein Mut auf einer Jagd gezeigt worden und sein Sohn Rahula gestorben ist. Im vierten Akt wird zunächst die Bestürzung des Hofes und dann die Versuchung Siddhartas in der Wüste vorgeführt. Nachdem hier Buddha nur als Philosoph aufgefaßt wird, so sind auch die Versucherinnen nichts anderes als seine inneren Stimmen, und die Erleuchtung besteht in des Helden Einsicht, daß »er alles ist. Alles (andere aber) nur Erscheinung zur Läuterung seines Herzens und zum Herzensfrieden; auch seine Predigten.«

Mag nun der bettelnde Buddha im fünften Akt von Verwandten noch einmal zu gewinnen gesucht werden, mag er dabei siegen und Mutter und Weib durch die erste Predigt bekehren, mag zum Schluß noch seine bekannte Vision von der Weltklage das Fragment schließen — so bleibt doch das ganze Fragment im dramatischen Sinne kontradiktorisch und belanglos, wenn der Hauptheld glaubt, daß dies alles nur eine Art Schattenwelt und Schattenspiel ist. Auf dem Solipsismus kann kein Drama aufgebaut werden. Umsonst zählt Mainländer (in seinem Hauptwerk) alle die hohen Charakterzüge Buddhas auf; seine Liebe zur Wahrheit und zu den Menschen, seine Widerstandsfähigkeit, seine innere Ruhe und sein Selbstbewußtsein, ja seinen revolutionären Charakter und seinen über die Eitelkeit erhabenen Stolz. Umsonst, wenn Buddha sowohl seine menschliche Existenz als auch seine Handlungen im tiefsten Grunde als bloßen Schein betrachtet. Und wenn er noch ausruft: »Priester, keiner in der ganzen Welt, weder im Himmel noch auf Erden steht über mir... es gibt nichts meinesgleichen; niemand ähnelt mir, sei es ein Engel oder ein Mensch«<sup>112</sup>), so verwickelt er sich nur noch mehr in die Rolle eines tolleren Don Quixote, der seine eigene Schattenwelt besiegt.

## Neuntes Kapitel.

### Ferdinand v. Hornstein.

Mit der Behandlung der Legende von Ferdinand v. Hornstein rücken wir schon in die neueste Zeit vor. Des Verfassers literarische Tätigkeit beginnt ja auch erst in den neunziger Jahren. Nach zwei Gedichtbänden (1894 und 1895) erschien *Buddha* im Jahre 1899 und erlebte im nächsten Jahre eine zweite Auflage<sup>114</sup>).

Für den literarhistorischen Kritiker ist es interessant, daß die neuesten buddhistischen Dichter, deren Werke sich eo ipso einer historischen Untersuchung entziehen; dieser Untersuchung gewissermaßen selbst entgegenkommen, indem sie im Vor- oder Nachwort über ihre Quellen und Absichten berichten. So sind diese Winke der Verfasser vorläufig die verläßlichsten Führer in das richtige Verständnis ihres Werkes. So spricht Ferdinand v. Hornstein in der Vorrede zum Legendendrama über Buddha und seine Lehre kurz, wie es scheint aber mit gutem Verständnis: »Gautama Buddhas Lehre bildet den Höhepunkt der von den pantheistischen Vorstellungen von dem Atman Brahma ausgehenden religiös-philosophischen Bewegung im alten Indien.« Sie ist die »Rettung von dem platten Formalismus und der Vergewaltigung der Priesterschaft und vor den Schrecken der Lehre von der Seelenwanderung«. Er nennt diese Anschauung sittlich unübertrefflich, und von seiner eigenen Darstellung sagt er, daß sie sich »im Rahmen der religiösen und philosophischen Anschauungen jener Zeit« bewege, und daß sie die »legendarischen Überlieferungen« benützt habe.

In dem Charakter Buddhas wurde diesmal besonders das Zarte hervorgehoben. Die Empfindlichkeit ist aber hier keine sanguinisch sich betätigende, wie bei Widmann, sondern vielmehr eine melancholische und reflexive. Der heilige Asita hat einmal prophezeit, der junge Prinz werde in »blühender Jugendkraft im gelben Bußgewand von seiner Heimat hinausgehen in die Heimatlosigkeit«. Diese Prophezeiung, die nicht einmal eine Alternative erlaubt wie in der Quelle, hat es zur Folge, daß Sidharta von der Welt abgesondert gehalten wird. Der Vater, ein kalter, seines Zieles sich immer bewußt bleibender Fürst (hier heißt er, der Geschichte getreuer, kein König), bleibt unerbittlich und verbietet einerseits, daß die sterbende Yaçodhara ihren Gemahl sehe, andererseits, daß der Prinz irgend etwas von ihrer Krankheit, geschweige denn später von ihrem Tode erfahre. Dem Prinzen wird gesagt, sie sei auf einer Reise. Man höre die schöne Symbolik, mit welcher Pradschapati das Nirwana, den unaussprechlichen Aufenthaltsort der Verschiedenen schildert. Das Motiv ist der Buddha-Legende entnommen. Majnländer z. B. zitiert nach Spence Hardy Buddhas letztes Gespräch mit Yaçodhara vor deren Tode, und da spricht der Vollendete von dem Anotattasee. Auch Rückert berührt dasselbe Motiv in dem Gedicht »Geistersee«<sup>115</sup>). Bei Hornstein ist

es, wie gesagt, die alte Stiefmutter des Prinzen, welche darüber folgendermaßen erzählt: Yaçodhara ist

An einem fernen, großen, tiefen See,  
An dessen Fluten sich am hellen Tag  
Die Sterne spiegeln und in blauer Nacht  
Mit winterklarem, dämmerrotem Schein  
Die strahlenmilde, große Sonnenscheibe.  
Die Menschen wandeln still am Ufer hin  
Und blicken wunschlos in die klare Flut.  
Sie wissen alles, darum schweigen sie.  
Kein Vogel singt, das Wasser regt sich nicht,  
Kein Wipfel rauscht, kein Blatt fällt in den Sand,  
Kein Schritt halt nach und niemand blickt sich um.  
Nur wenn von einem Stern ein flackernd Licht,  
Das noch sein Feuer nicht zur Ruh' gebracht,  
Durch ernste Wipfelkronen auf sie fällt,  
Dann halten sie die Hände schützend vor,  
Und wenn ein Stern erlischt, dann lächeln sie.

Dieses herrliche Wunderland findet nur der Gute und Auserwählte — im Schlaf. Der Prinz werde schon Yaçodhara zu sehen bekommen, sagt die Alte, er solle aber die Götter darum bitten, worauf der Prinz etwas Widmannsche Allüren bekommt und sich dagegen empört, daß man die Götter »bestechen« soll. Ebenso entspricht dem Widmannschen Buddha die blutige Anklage gegen die Götter, als der Prinz unter einem Blumenhaufen die tote Yaçodhara erblickt.

Allgütig der? Ist das der erhabne Gott,  
Der solche Wesen, Krüppel und Kranke schafft?  
Auf dessen Schutz soll ich in Zukunft bauen?  
Nie bet' ich mehr. Wie schuldig erschien ich mir.  
Von solchem Gott sag' ich mich los für immer.

Wie wir sehen, flammt Siddharta in dieser Darstellung rasch auf und kommt rasch zu einer Überzeugung. Sowohl diese zwei zitierten als auch alle anderen im Stück geschilderten Erkenntnisse Buddhas werden unter dem Eindruck von Ereignissen unmittelbar erlangt. Buddha wird nicht mit einem Male vollkommen, besonders aber wird er es nicht in der Abgeschlossenheit von der Welt. Der Tod seiner Frau lehrt ihn, daß es keine allgütigen Götter gebe. Beim Tode eines vom Fürsten räch-süchtig hingerichteten Freundes wird ihm die Kraft gegeben (!), die früheren Existenzen von sich selbst und von anderen zu übersehen, also alle Daseinketten durchzublicken. Der Abschied von Freund und Gattin gibt ihm die Idee ein, daß die Liebe die Trägerin des Leids sei, und es nur dort Leid geben könne, wo Liebe besteht. Diese drei wichtigsten Erkenntnisse erlangt er also noch vor der Weltflucht, und diesem Hornsteinschen Buddha, der sich schon selbst vollendet nennt, bleibt es nach der Flucht nur noch übrig, ein Moralsystem oder praktische Verhaltensvorschriften aufzubauen. Allerdings blieb es ihm im psychologischen Sinne auch noch übrig, die einem Buddha unentbehrliche seelische Ruhe und Festigkeit in Wort und Tat sowie die Tötung alles Persönlichen zu erringen. In den ersten zwei Akten, wo Siddharta persönlich auftritt, besaß er das keineswegs. Im dritten Akt, wo Siddharta zum Buddha geworden, wo also alles Individuelle bei ihm aufgehört haben



soll (und er infolge dieses allgemein und typisch gewordenen Charakters auf der Bühne durch den jugendlichen Ananda auch vertreten wird) — auch hier scheint das Gefühlmäßige noch nicht ganz aufgehört zu haben. Wie wenig er ohne die Liebe auskommen kann, zeigt schon die Tatsache, daß er sich unmittelbar nach dem Tode Yaçodharas in Gopa, die Tochter eines alten Bettlers, verliebt, und daß es gerade Liebe ist, die ihn am meisten von der Weltflucht abhält. Es soll die erste tiefe Liebe des Prinzen gewesen sein, der bis dahin nur die Sinnlichkeit gekannt habe. Und auch ihm wird es erst durch die Liebe möglich, die richtige Erkenntnis zu erlangen!

Die Liebe ist es, die ich stets begehre,  
Und durch Begehren haften wir am Sein,  
So hat mein Herz endlich den Weg gefunden,  
Nach dem umsonst mein ringend Geist gesucht.  
Den Weg zum Nichtsein...

In der Erleuchtungsekstase, wo der Prinz diese Worte spricht, scheint er die Willensstärke plötzlich erreicht zu haben. In der ganzen Welt bis dahin war er ziemlich unentschlossen; seiner Weltflucht haben viele eigene Enttäuschungen, sogar auch Anregungen der Pflegemutter und des Ministers vorangehen müssen.

Dieser Minister, mit dem Namen Viswamitra, bildet einen Gegensatz zu dem Charakter des Prinzen. In dem Augenblick, wo dieser gegen die Götter wütet, ermahnt ihn Viswamitra an das Ideal des über alle Gefühle erhabenen Brahmanen:

Von ferne sieht er dem Götzendienste  
Des Lebens zu: doch still in seiner Brust,  
Das Heilige vor dem Pöbel schützend,  
Trägt er die Wahrheit.

Neun Jahre vorher hatte Theodor Schulze in den von uns schon zitierten Worten den buddhistischen Idealmenschen sehr ähnlich geschildert. F. v. Hornstein hat jedoch, der Tradition der orientalischen Märchen folgend, aus seinem Minister vor allem einen treuen Diener gemacht.

Gopas Vater, der schrullenhafte Bettler, und ihr Bruder, ein krüppelhaftes Kind, bilden in dem Prachtschlosse jene abstechende Gruppe des Elends, deren Anblick für den Siddharta bedeutungsvoll war. Gopa ist nur ein aus der Tiefe gekommenes, furchtsam eifersüchtiges Weib. Was ist dir denn deine Liebe gewesen, fragt sie vorwurfsvoll den fliehenden Gemahl und bekommt zur Antwort: Nur Vorstufe der Erkenntnis. Sie will sich darauf töten, zieht es dann aber doch vor, sich — wie in der Quelle — zu bekehren. Auch den Namen hat sie aus dem buddhistischen Kanon (eine der drei Frauen Buddhas). Eine wichtige Rolle spielt im Drama der Gesandte Upali. In der Quelle war er des Fürsten Barbier aus der Kaste der Sudra, und später, in den Orden aufgenommen, wurde er der erste, der die Lehren Buddhas niederschrieb; ein überhaupt sehr oft erwähnter Name. Hier hat die Tatsache, daß er niederer Herkunft war, zu einem ganz überwiegenden Zug der Schlaueit geführt. Doch ist er im Grunde seines Wesens eine treue Seele. Vor dem Prinzen — aber auch nur vor ihm — hat er eine große Verehrung. Er entdeckt dem Prinzen, daß der Fürst auf eigene Hand um eine Braut für seinen Sohn geworben hat und fällt dafür als das erste von Buddha gesegnete Opfer des ergrimten Alten.

Zum Nachteil dienen dem Drama zahlreiche moralisierende Stellen. Die Rede Viswamitras über den Atman scheint nach den diesbezüglichen Stellen bei Oldenberg gemacht worden zu sein (Buddha, S. 39), und die Predigt Anandas im dritten Akt ist wortgetreu die urkundliche, wie sie sich in Oldenbergs Werk (auf S. 213) verzeichnet findet. Auch die Verschiedenheit des angewandten Metrum soll absichtlich nach Indien verweisen. Wie in alten indischen Dramen verschiedene Stände in verschiedenem Jargon reden, so reden sie hier in verschiedenem Versmaß: die höheren Personen in alkaischen Versen mit Variationen gemischt; Pradschapati und die Mädchen mit den Harfen im Blankvers, die übrigen, »sämtlich niederen Ranges«, in Prosa.

Es finden sich auch sehr viele Stellen, wo das Lyrische überwiegt. Heißt doch die ganze Dichtung eine »Legende«.

## Zehntes Kapitel.

### Die Opern von Max Vogrich und Adolf Vogl.

Was Richard Wagner jahrelang umsonst angestrebt hatte, den gewaltigen Buddha-Stoff für die Musik zu erobern, das hat Max Vogrich auf leichte Hand zu tun versucht. Er hat sogar noch mehr gewagt; nicht eine Episode aus der großen Legende hat er sich gewählt, wo der Vollendete nur eine Nebenperson wäre, sondern er wollte den Buddha selbst als Hauptperson in seiner ganzen Entwicklung auftreten lassen und vertonen.

*Der Buddha* erschien im Jahre 1901 als »Große Oper« in drei Akten und einem Vorspiel<sup>116</sup>). Siddharta betritt die Bühne hoch zu Pferde, sein Geist ist aber unter dem Weltschmerz tief gebeugt. Jemand fragt ihn, ob er glücklich sei, und er gibt zur Antwort, daß die Leiden anderer Menschen sein Glück unmöglich machen. Bei Hornstein erkündigt sich der Prinz nach seiner Frau, hier fragt er gleich bange nach der Mutter und bekommt zur Antwort, daß sie gestorben sei. Er ist trostlos, und noch unglücklicher macht ihn die Befürchtung, auch Yaçothara könnte ihm so sterben. Der typische Oberbrahmine tröstet diese kindliche Furcht mit einer zynischen Lehre vom vernichtenden Neid der Götter. Während nun auch alle anderen ihn trösten möchten, schickt er sie alle weg, um mit seiner Frau allein zu bleiben und sich derselben in die Arme zu werfen. Auch hier wird aber wie bei F. v. Hornstein die Liebe durch einen Bettler gestört, jenes uns schon bekannte, in sich versunkene Individuum, welches hier die Rolle eines Lehrers des Prinzen übernehmen soll. Aufdringlich unterrichtet er den Prinzen über die Unbeständigkeit aller Dinge und dokumentiert mit seiner eigenen Person, die einmal den Königstitel trug, später aber (wie der Diumatsena aus dem Sawitri-Lied) von Weib und Sohn und den Untertanen vertrieben wurde. Und doch fragt er protzig: »Wer ist der Glücklichste von uns beiden?« Nach der Art des guten Josaphat bietet ihm nun der gleich bekehrte Prinz sein Haus an. Den Lehrer holt bald darauf der immer angepriesene Tod, wobei die Erleuchtung des Prinzen mit den Worten erfolgt: »Der Tod hat mich bestellt zum Buddha nun der Welt.« Somit gehen wir aus dem (wahrscheinlich in diesem Sinne abgesonderten) Vorspiel in den ersten Akt über.

Der Buddha-Gedanke läßt den Prinzen seine Familie immer mehr vergessen. Umsonst trösten Yaçothara tanzende Hindumädchen mit dem Lied von Indras Gattin und der traurigen Romanze von Damayanti. »Hättest du mich nie gesehen, du würdest doch bestehen«, lautet der abstoßende Trost des Gatten. Wenn er einmal alt würde, würde ja ihre Liebe ohnehin vergehen. Yaçothara schlummert erschöpft ein, und von einem mörderischen Messerstich ihres Gemahls, der schon zu fliehen entschlossen ist, rettet sie nur der Umstand, daß noch ein junges Leben unter ihrem Herzen schläft (I).

Fünfzehn Jahre darauf erklärt Devadatta, des Buddha starker Vetter, der Yaçothara seine seit jeher flammende Liebe. Er kündigt an, Buddha,

der sie schmäählich verlassen und die herrschenden Gesetze umgeworfen hat, töten zu wollen. Yaçothara bleibt aber auch noch immer den alten Erinnerungen treu und hofft noch immer, daß ihr Siddharta wiederkehrt. Dieser kommt auch, aber mit der kalten Lehre von Nirwana. »Ich bin kein Gott wie du, sondern nur ein Weib«, fleht sie zu ihm hinauf. »Nirwana, das ist der lebendige Tod!« »So ist es,« antwortet er zu ihr, »längst zog der Tod in meine Brust.« Nun rafft sich das beleidigte Weib auf und erklärt ihm den Krieg: mit ihrer Liebe will sie seine Todesmoral bekämpfen. Den ersten Kampf eröffnet sie gleich. Der Vorhang wird zurückgeschoben, eine Menge von Hofleuten wird sichtbar, darunter auch Devadatta, dem sie nun, eine Eifersuchtsszene erhoffend, ihre Hand anbietet. Umsonst: weder hat sie die Kraft, irgend ein Gefühl in Buddha wieder wachzurufen, noch wagt es Devadatta, diesen zu töten. Der Schmerz soll sie heilen, sagt Buddha, und nimmt ihr auch den Sohn weg. Nun will sie es anders versuchen; nach seiner Weise karg leben und nichts lieben und ihr Glück mit ihren Frauen zurückgezogen erwarten. Und was sagt der Buddha zu diesem Heldentum seiner Frau? »O Toren!« ruft er aus und zieht stolz und unzugänglich in die Ferne zurück, wo seine Lehre voraussichtlich eines besseren Verständnisses sich erfreuen wird. Und die blöde Masse ruft ihm nach, unbegreiflich warum:

Geheimer Zauber ist im Werke,  
Nicht menschlich mehr ist seine Stärke!  
O Grauen, unser Mut erbebt,  
Ein Gott ist er, den Blick nicht hebt.

Nach dem Vorhang vergehen nun wieder einige Jahre. Der Buddha ist ganz alt geworden und muß sterben. Er entläßt seine Jünger. Seine Abschiedsworte lauten aber ganz anders als in der Quelle. Sie sind kein heroischer Aufruf, sondern eine Prophezeiung, wie sie von Johannes dem Täufer gemacht wurde.

Gott sendet einst den Größten dieser Welt,  
Was wir jetzt ahnen, wird er lehren: Liebe.

Allein auf einer Felsenbank in der Höhle — nicht auf dem Rasen unter dem Zwillingenbaum — erwartet der Greis den Tod. »Ach sterben und verwesen!« ruft traurig jener aus, der in der Quelle gerade den Tod als Erlösung empfand. Hier zeigt er auch, daß er überhaupt noch kein Vollendeter war. Er fleht seinen Gott (!) an, ihm wenigstens in diesem letzten Augenblick die Erkenntnis zu gewähren. Da kommt ihm Yaçothara, von Gott geschickt. Sein verschmähtes Weib, das ihm seit langer Zeit als Nonne gefolgt war, bringt ihm wieder die stumme Liebe entgegen. Die Liebe ist es, die dem müden, reuevollen Geist in der Todesstunde die Erlösung spendet. Denn so scheint hier der tragische Held aufgefaßt worden zu sein, als ein Verirrter, der im Banne einer fixen Idee viel Böses angetan hat und erst im Augenblick des Todes die echte »Erleuchtung« findet.

Max Vogrich hat die Lehre Buddhas als eine ausschließlich verstandesmäßige Philosophie und eine asketische Moral aufgefaßt und bloßgestellt. Dies ist aber auch das einzige, was man hier respektieren kann. Der Charakter Buddhas ist ein in höchstem Maße mißlungener. Der indische Religionsstifter erscheint hier als ein langweiliger Weichling, der in Furchtsamkeit und Sentimentalität den Buddha v. Hornsteins in hohem Maße übertrifft. Seine erste Bekehrung durch den Bettler wirkt höchst

phrasenhaft, seine Liebe zu Yaçothara ist banal, seine Abschiedsszene erbärmlich, die wortkarge Pose als vollendeter Buddha im zweiten Akt erlogen. Besonders bedauernswert erscheint er aber zuletzt, im Augenblick des Todes. Welche blutige Entstellung des legendären Ehrwürdigen, dessen letzte an seine Jünger gerichteten Worte waren: »Ringet ohne Unterlaß!«

Die wirkliche Heldin des Dramas ist die Frau des Prinzen. Vogrich hat dem Weibe eine Idealrolle zugeteilt. — Alles Originelle in der Legende, z. B. die Prophezeiung bei der Geburt, die Ausflüge, die Scheidung von der Frau, wurde weggelassen. Statt dessen betont der Dichter zum ersten Male den auch historisch sehr wichtigen Devadatta, dessen Liebeswerbungen um Yaçothara den ganzen Stoff für unsere dramatische Technik empfänglicher machen. Aber auch diese so dankbare Persönlichkeit, die in ihrer prosaischen Stärke ein wirkungsvoller und sympathischer Gegensatz zu dem Idealisten Buddha sein könnte, blieb schwächlich. Suddhodana blieb der Quelle getreuer, aber etwas undeutlich. Der Oberbrahmine behielt wie immer seine ständige Miene. Rahula, der nicht wie in der Überlieferung zum Mönch, sondern zum König wird, zeigt noch als erwachsener Bursche (im zweiten Akt) eine kindische Naivität. Man lese diese unvergleichlichen Worte des Fünfzehnjährigen seiner Mutter gegenüber:

Darf ich dich küssen ganz allein,  
Will stolzer als ein König sein.

Oder seine stumpfsinnige Antwort, als ihm die Mutter seinen Vater zeigt:

Dich hab' ich ja, brauch' keinen Vater mehr.

Auch der Chor hat keine Bedeutung und hat ebensowenig wie Rahula einen vernünftigen Satz zusammengebracht. Die Sprache wurde geknebelt, der Reim, wo er vorkommt, ist schlecht. Auch für ein Libretto bedeuten alle diese Mängel zuviel.

Alle Ehre dem Gedanken, Buddha, den größten Bekämpfer der Liebe, von dieser letzteren besiegt und bekehrt werden zu lassen. Dies geschah übrigens in einem gewissen Maße auch bei anderen Darstellern des indischen Heilands. Der Buddha, wie er hier dargestellt wurde, erinnert stark an den Träger seines Geistes in der tibetanischen Hauptstadt, Maha-Guru bei Gutzkow. Hier wie dort eine unzugängliche, frostige äußere Erhabenheit, die aber erlogen ist und an innerer menschlicher Schwäche, speziell an der Liebe, entblößt wird. Man muß aber bemerken, daß auch diese Nachahmung des gelungenen Vorbildes doch mißlungen ist. Zunächst einmal schrieb Gutzkow in einer ganz anderen Zeit und mit einer breiteren, vielfältigen Tendenz. Dann kann auch das Satirische in einem Drama, besonders in einer »großen Oper«, absolut nicht in derselben Form behandelt werden wie in einem Roman. Gutzkow hat den Maha-Guru verhöhnen können, weil es sich bei ihm um das Milieu und um die Idee handelt, nicht aber um den Helden.

\* \* \*

Einige Jahre nach der behandelten Oper (1905) erschien Adolf Vogls *Maja*, dramatische Dichtung mit Musik in zwei Aufzügen, angeregt durch Michael Beers Trauerspiel »Der Paria«<sup>117</sup>). War Buddha in dem ersteren der zwei Librettos als steifer, sich selbst verleugnender, naturfeindlicher Dogmatiker verhöhnt, so wird er in dem zweiten gerade als ein idealer Kämpfer gegen solche Übel in den Kampf geführt. Auch hier wird die

Liebe verherrlicht, und auch hier ist das Weib die moralische Siegerin; mit dem Unterschied aber, daß hier nicht der Buddha, sondern die verstockten Brahmanen den gefühllosen und verneinenden Teil vertreten, während Buddha der vergewaltigten, liebenden Natur zum Siege verhilft. Somit stimmen die beiden Dichter in dem Hauptgedanken, d. h. der Verherrlichung der Liebe im Gegensatz zur steifen Lebensverneinung überein: nur die Rollen sind getauscht; was dort am Buddhismus gerügt wurde, wird jetzt dem Brahmanismus zugeschrieben, gegen welchen sich der Buddhismus geradezu als eine Revolution anbietet.

Hatte dort der sterbende Buddha den kommenden christlichen Heiland als Ideal vorhergesagt, so wird hier er selbst durch die Heldin im Augenblick des Todes als Erlöser zweimal verkündigt. Übrigens betritt Buddha die Szene erst zum Schluß, indem er mit einigen Worten alle die Brahmanen bekehrt, die durch das ganze Stück ihr schlechtes und grausames Regiment geführt hatten. Die Heldin Maja hatten sie an einen reichen Adligen zwangsweise verheiratet, um zu Geld zu kommen; dann wollen sie sie der alten Sitte nach mit dem gestorbenen (eigentlich durch sie vergifteten) Gatten verbrennen, und als sie sich weigert, verfluchen sie sie als vogelfreie Paria. Zur größeren Ironie ist gerade der diensthabende Brahmane in sie verliebt, will aber seine Liebe feig vergessen. In dem Urwald, wo nun Maja von einem jungen Paria hingeführt und als Gemahlin verehrt wird, findet sie ihr eigener, auf der Jagd schwer verwundeter Bruder Benascar, und obzwar sie ihm dabei zweimal das Leben rettet, verschmäht dieser die Gastfreundschaft der verachteten Rasse, will den Paria töten und dessen noch nicht erkannte Frau schänden. Der geholte Oberbrahmine (derselbe wie oben) läßt den Paria töten. Maja vergiftet sich, nachdem sie gesagt hat, wer sie ist; ihr kleiner Sohn Rahula wird aber von dem inzwischen kommenden Buddha in den Orden aufgenommen.

Es war kaum möglich, die herrschende brahmanische Moral in schlechterem Lichte darzustellen. Das erlösende Nirwana Buddhas wird im Gegensatz dazu als ein wahrer Sonnenaufgang, als die zu ihren Rechten wieder gelangte Natur verherrlicht, ohne daß wir eigentlich, diese negative Gegenüberstellung ausgenommen, viel Positives über dieses neue Ideal erfahren. Wichtiger ist die überwiegende Rolle der Heldin, welche für ihren Gemahl, das Naturkind Makaranda, dieselbe Leiterin bildet, wie Vassithi für Kamanita in dem ein Jahr früher erschienenen Roman Karl Gjellerups. Übrigens haften auch diesem Text alle Schwächen der Librettos an: banale, nichtssagende Phrasen und psychologisch unmögliche Ereignisse. Der Brahma donnert durch die Handlung immerfort, Sonne und Mond lüften gewünschte Stimmungen darüber, und zum Schluß kommen auch Tiere von dem hochragenden Himalaya auf den Hintergrund der Szene herunter.

---

## Elftes Kapitel.

### Karl Gjellerup.

Das Verhältnis des Menschen zu den Göttern war in den bisherigen Auffassungen gewöhnlich ein feindliches. Entweder wurde den letzteren die Existenz gelehnt oder wurden sie grausam und taub genannt. Bei Karl Gjellerup wird eine Versöhnung herbeigeführt. Der Mensch sieht die Machtlosigkeit der Götter ein, durch seine moralische Stärke steigt er selbst in den Devahan, die Wohnung der Götter, und noch weiter hinauf, und zum Schluß ist es er, der Mensch, der den Göttern und der ganzen Welt zur Erlösung verhilft. Diese Stärke des Menschen besteht besonders im verständnisvollen Mitleid für die ganze Welt. Aber diese höchste Stufe des Mitleids wurde auch bei Gjellerup erst durch die Liebe möglich gemacht. Nicht ein Mensch war es, der sich so hoch erhob, sondern die zwei Menschen, die einander seit jeher geliebt hatten und durch der reinen Liebe Kraft in immer höhere Existenzformen gehoben wurden. Schon lange vorher hatte Richard Wagner im *Ring des Nibelungen* (dessen Psychologie auch unseren Dichter vielfach interessierte) gepredigt, daß erst zu zwei die Vollkommenheit erreicht werden kann. Sowohl der Mann als auch das Weib sind nur ontologische Hälften jenes am Uranfang des Daseins, unbegreiflich warum, entzweigeschnittenen Ganzen, welches selig war. So lehrt die alte Weisheit. Und die beiden Hälften rasen dann durch Raum und Zeit, von der Sehnsucht nach Wiedervereinigung und Ruhe getrieben. Diese metaphysisch urwüchsige, treibende Kraft ist die Wurzel von dem, was wir Liebe nennen. Jene rastlose Wanderung aber, die Tausende von Formen durchläuft und sich tausendfältig zerfasert, das ist diese unsere Welt, die Maja.

Daß das Leben an sich nur eine Wanderung ist, wurde in Indien seit uralten Zeiten geglaubt. Aber auch eine bewußte Wanderung kam dort noch dazu. Die indischen Einsiedler wandern vorsätzlich aus der betäubenden Heimat in die freie »Heimatlosigkeit« hinaus, sie wandern ihr Leben lang, um unbehindert die Wahrheit zu suchen. Karl Gjellerup scheint dem indischen Einsiedlertum in seinen Dichtungen diesen tiefen Sinn geben zu wollen. Die Asketen sind für ihn Wahrheit suchende Wanderer, Ritter des Geistes.

Aber auch das war dem vertiefenden europäischen Dichter nicht genug. Er zog die als Erlösungs-Prinzip aufgefaßte Liebe heran, und durch die metaphysische Kraft derselben ließ er die Wanderung von dieser Erde weiter hinauf sich erstrecken. Mit erfolgreicher künstlerischer Geste ließ er seine Helden durch andere Welten ziehen, um uns dabei vorüber-rauschende kosmologische Schönheiten zeigen zu können. Die künstlerisch fruchtbarste Seite des Buddhismus liegt zweifellos weder in einer absoluten Sittlichkeit, wie es Richard Wagner, noch in der Gottfreiheit der Moral, wie es Widmann nahm; sondern in jenem weiten kosmologischen Blick seiner Weltanschauung. Schon früher hatte Max Nordau diesen kosmo-

logisch weiten Blick im Buddhismus erblickt. Er meinte: dadurch, daß der Buddhist sein Ich überwindet, wird der Kreis seines Interesses und seines Mitgeföhls so weit, daß er sich für das Größte und Entfernteste gleich kümmert, wie für das Kleinste und Nächstliegende<sup>118</sup>). Aber erst Karl Gjellerup hat dieses wichtige Moment künstlerisch ausgenützt. Er überschritt die Grenze des schließlich ermüdenden Moralisierens und nahm die kosmologische Schönheit der himmlischen Welten ins Auge. Das hat er hauptsächlich in die deutsche buddhistische Literatur hineingebracht.

Äußerlich aufgefaßt, führt die Tradition der Planetenromane von Jules Verne und Kurt Laßwitz auf die französischen Mondreisen des 17. und 18. Jahrhunderts, nach deren Vorbild schon der alte Grimmelshausen seinen satirischen *Fliegenden Wandersmann nach dem Mond* schrieb. Sonst hatte diese orientalische Poesie des Himmels in unserer Zeit der unvergleichliche und auch in Deutschland wohlbekannte Lafcadio Hearn verbreitet. Er erzählt z. B., wie die herrliche Poesie der Milchstraße besonders in Japan ausgebildet ist. Eine alte, aus China eingewanderte Legende von der »himmlischen Weberin« und ihrem durch den Gangesstrom oder die Milchstraße von ihr getrennten Geliebten, soll nach ihm sogar zu einem auf den 7. Juli fallenden japanischen Volksfeste geführt haben. Auch erwähnt er, daß Menschen in den Himmel hinauf kommen können<sup>119</sup>). Nun kommt auch bei Gjellerup ein Liebespaar an das Ufer des Himmelsstromes.

\* \* \*

*Das Weib des Vollendeten*, das Drama Karl Gjellerups, welches den Buddha auf die Bühne bringt und uns somit am meisten interessiert, liegt zeitlich zwischen zwei Romanen, die alle beide das oben geschilderte, mit dem philosophischen Problem der Liebe durchtränkte Weltwanderungsmotiv behandeln. Die künstlerische Grundidee ist in allen drei Dichtungen dieselbe und schon in den Namen der beiden Romane angedeutet. Der letztere heißt ganz in dem oben ausgeführten Sinne *Die Weltwanderer*, und seine Hauptheldin trägt den symbolischen Namen Amanda. Der Titel des ersteren, *Der Pilger Kamanita*, ist vollkommen entsprechend, und das Anfangs-K im Namen des Haupthelden kommt nur daher, daß er nicht wie Amanda aus Europa, sondern aus Indien stammt, wo Liebe »kama« heißt<sup>120</sup>).

Vassithi und Kamanita, die zwei Haupthelden in diesem 1903 erschienenen Roman, kommen immer zusammen auf die Welt. Sie wuchsen als zwei Palmen und schwammen als zwei Delphine miteinander; sie liefen als Damwild und durchkreuzten als Nomadenpaar die Steppen miteinander; sie liebten sich — wir gelangen in die Zeit des Romans — als Kinder vornehmer Inder; sie leuchten als Zwillingsgestirn am Himmel miteinander, nachdem sie auch die Seligkeiten des Paradieses Sakhavati zusammen durchkostet hatten. Und endlich, nach vielen Tausenden von Jahren, erschöpft sich und befriedigt sich die Liebe vollkommen, indem sie ineinander schmelzen und zum höchsten Brahma werden. Nach dieser hohen Vereinigung steht noch im Ausblick des Romans das vollkommene Verlöschen, das Eingehen ins Nirwana bevor.

Kamanita, der junge und schöne Kaufmannssohn, wird von seinem Vater nach Norden geschickt, um Geschäfte zu besorgen. In Benares, dem Zielpunkt dieser Expedition, sieht er bei einem Ballspiel die schöne Vassithi, wird mit ihr auf eine orientalisch kunstvolle Weise bekannt, verliebt sich



in sie, findet Gegenliebe — und kann sich deswegen dem starken Zug des Ministers, mit welchem er gekommen war, nicht wieder anschließen. Herrliche Abenteuer halten ihn über die verabredete Frist bei der Geliebten auf. Er zieht dann mit seinem Zug allein nach Hause, in der Hoffnung, sie bald heimzuführen. Seine Pläne werden aber durch einen Angriff der räuberischen Kali-Diener, mit dem berüchtigten Angulimala an der Spitze, erdrosselt, er aber um ein großes Lösegeld freigelassen.

Unvorhergesehene, typische Hindernisse verschieben seinen neuen Besuch in Benares auf Jahre hinaus, während dort der von einem schlechten Minister unworbenen Vassithi gesagt wird, daß er umgekommen sei und sie den Freier heiraten muß. Gerade am Hochzeitstage kommt Kamanita wieder hin, sieht sie im Brautzug auf einem weißen Elefanten, kehrt in seine Heimat unbemerkt zurück, geht später auf des Vaters Drängen eine prosaische Heirat ein und lebt reich. Auf einmal legt er alle seine Reichtümer nieder und zieht hinaus, um die Wahrheit zu suchen. Er trifft mit Buddha zusammen, hört seine Lehre eine Nacht hindurch, ohne ihn aber zu erkennen. Erst darauf erfährt er, mit wem er übernachtet hat, eilt zurück, wird von einer tollen Kuh aufgespießt, bekommt aber doch den Buddha mit brechendem Auge zu sehen. Darauf stirbt er, und Buddha sieht ihn schon oben im Paradies. Und durch den allsehenden Blick des Vollendeten folgen wir nun dem Kamanita auf seiner weiteren Wanderung durch die überirdischen Gestalten. — Vassithi, die nach jener erzwungenen Heirat mittlerweile in den Orden Buddhas eingetreten war, sein Wort gehört hatte und mit ihrem schmiegsamen weiblichen Wesen für dasselbe viel empfänglicher gewesen ist als Kamanita, stirbt auch bald nachher und gesellt sich ihrem Geliebten zu, um ihn schließlich durch Wort und Tat aus dem Lebenswahn zu erlösen.

Diesem Liebesroman geben aber erst die vielen Episoden die volle Bedeutung. Die herrlichen Schilderungen von Land und Leuten, von Buddha und seiner erhabenen Lehre, von der Majestät der kosmischen Welten sind das Wichtigste in diesem Buch. Dem Reiz des Unbekannten gesellt sich die malerische Ausgestaltung. Das Indische wird durch geschickte charakteristische Züge belebt. Man vergißt z. B. jene originellen Spitzbuben nicht, die zu allem fähig sind, doch aber die Befehle ihrer Hetären immer treu befolgen, und wenn es ihr Leben gilt. Ebenso die schrecklichen Diener der Göttin Kali mit Angulimala und dem gelungenen Rechtsphilosophen. Reich ist die Pracht von Land und Wasser und von indischen Nächten, erhaben das »Sphärengepolter« am Strom des Weltenlebens, an der »himmlischen Ganga«. Ganga, der heilige Fluß Indiens, findet nämlich am Himmelshorizonte seine Fortsetzung, hebt sich in die Höhe hinauf und umklammert das ganze Weltall. Man sieht sie am gestirnten Himmel als die schimmernde Milchstraße.

Der Buddha Gjellerups, wie er auftritt, ist der den Texten getreueste und auch künstlerisch vollkommenste unter allen seinen Namensgenossen. Sehr viele und gerade die schönsten Stellen aus dem Kanon wurden benützt, z. B. das wunderbare Bild, wo Buddha mit einer Handvoll Blätter die unvergleichliche Überlegenheit des Leids versinnbildlicht (S. 136); oder das schon bekannte Bild von der brennenden Stadt (S. 141); oder die Predigt Buddhas, die größtenteils aus den Urkunden wörtlich übertragen ist (S. 278). Vor allem ist aber herrlich die Schilderung des Todes des Vollendeten (S. 278—304). Die im »Paradies der 33 Götter« aus Blumen sich entwickelnden und auf Lotoskelchen schwimmenden Wesen schließen sich an das bekannte Motiv von dem Blumenmädchen an. Angulimala wird in dem *Manuel of Buddhism* von Spence Hardy als ein

blutriefender Räuber erwähnt, welchem Buddha noch in diesem Leben Erlösung verheißt. Auch Mainländer zitiert ihn in seinem Hauptwerk.

Auch hier wird der Buddha wie bei Wagner in seiner letzten Wanderzeit geschildert. Mit den Worten aber, die er sterbend an seine Schüler richtet, klingt seine Lehre nicht aus. Sie wird durch die in höheren Welten wandernde Vassithi fortgesetzt und poetisiert. Erst in der schönen Seele des Weibes erlangt sie ihre volle Erhabenheit und Kraft. Vassithi belehrt ihren Weltgenossen auf der langen Wanderung über die Wiederkehr der Welten, die philosophisch dargelegt wird, über das Nirwana, welches hier als das Unvergängliche bezeichnet ist, und über die Autonomie der Moral. Zum Schluß geht ihre Hingebung so weit, daß sie in Kamanita wörtlich verschwindet. Die Vollendete, die Vollenderin Buddhas, hat durch diese ihre Mischung der Weisheit mit der Seele, durch diese ihre lehrende Tat des Aufgehens im Ideal die nüchterne Lehre Buddhas mit jener Jesu versöhnt. Und zum Schluß gibt sie ein ganz ähnliches Vorbild, wie es Jesus gelehrt und Richard Wagner in seinen besten Stunden gedacht hat, ab: Buddhistin — Christin. Bei den besten buddhistischen Schriftstellern vor Gjellerup, bei Wagner und Widmann, wo sich auch aus dem »Sieger« der Parsifal und aus dem Buddha der »Heilige« entwickelt hatte, haben wir die ganz analoge Synthese beobachtet.

Auch ein anderes modernes Problem wird in dieser kosmischen Poesie berührt, dasjenige des Individualismus und Sozialismus, welches Philipp Mainländer so dilettantisch aufgefaßt hatte. Durch Vassithis Tat endgültig erlöst, empfindet Kamanita am Ende ein Mitleid mit der ganzen Welt. Durch dieses sein Mitleid mit der Welt, mit den Göttern und dem höchsten Gott überwand Kamanita den letzten Rest von Eigenliebe. Er opfert sich nun auch hin. Andererseits heißt es: »Also helfe ich allen, indem ich mir selber helfe.« Aber niemand könne in Wahrheit sich selber helfen, ohne allen zu helfen. Diese letzten Worte Kamanitas, die zugleich den Schlußstein der Lehre Buddhas bilden sollen, zeigen also den buddhistischen Individualismus, welchen Mainländer zur Metaphysik erhoben hatte, durch soziale Tendenzen gemildert. Und zweifellos wird diese Auffassung historisch viel getreuer sein, als jene extravagante Behauptung, welche den historischen Buddha einen »absoluten Anarchisten« nennt, welcher »unendlich viel weiter gegangen ist als alle Bakunins und Kropotkins«, oder welche in Buddha einen Lehrer erblickt, dessen Egoismus »fast nach Grausamkeit riecht«<sup>121</sup>).

Die Frage des Pessimismus bleibt auch hier so offen bei dem historischen Buddha. Darauf, was eigentlich Nirwana ist, findet sich keine klare Antwort. Aber das göttliche Lächeln Buddhas — jenes Lächeln, das seinen besten Statuen eigen ist und hier seine höchste Form gefunden hat — das Lächeln Buddhas ist die Antwort an Vassithi, als sie fragt, ob das Nirwana eine Auferstehung sei. Gjellerup hat nicht weiter gehen wollen als sein »unübertrefflicher« Oldenberg gegangen war, an den er sich genau hält.

Der *Pilger Kamanita* ist unseres Erachtens das beste von den drei buddhistischen Werken Gjellerups. Leopold v. Schroeder sollte ihm sein Lob. Alexander Ulär schrieb: »Gjellerup will das Schöne sehen. Und er sieht es nicht nur, er macht es auch.« Das ist richtig, und in diesem Sinne erinnert er an seinen Vorgänger Josef Viktor Widmann, welcher über den *Pilger Kamanita* schrieb: »Ein Tempel der Schönheit und der Andacht ist in dieser Dichtung aufgerichtet; in ihn einzutreten ist be-

glückend für jeden, den die Probleme menschlichen Daseins beschäftigen, die hier in Schönheit gelöst werden.«

\* \* \*

In dem *Pilger Kamanita* haben wir den Buddha als Lehrer kennen gelernt; in dem vier Jahre später veröffentlichten Drama: *Das Weib des Vollendeten* wird diese Bekanntschaft intimer: der Buddha tritt auch als Mensch auf.

Verständnisvoll hat der Verfasser im Titel die Frau Buddhas als die Hauptheldin bezeichnet. Der Hauptgedanke ist in diesem Drama derselbe wie in dem Libretto Vogrichs, d. h. der Kampf der Liebe mit der Nirwana-Moral, und in diesem Kampf nimmt die Frau natürlicherweise die Hauptrolle ein.

Daß dies nicht nur der Hauptgedanke, sondern auch das einzige Motiv der Quelle war, welches der Dichter treu befolgte, besagt eine von ihm selbst beigefügte Note: »Die Bezeichnung Legendendrama ist dahin zu verstehen, daß diese Dichtung nicht die Absicht verfolgt, irgendwie ein historisches Gemälde aufzurollen. Die Legende ist freilich fast in allen ihren Bestandteilen meine eigene Erfindung. Das Motiv — dessen Durchführung mir dabei einziges Gesetz war — gab mir folgende Stelle in *the Life of the Buddha derived from Tibetan Works*, transl. by W. W. Rockhil: »Gopa, Mrigadja and 60.000 other women entered the paths, but Yaçodhara, blinded by her love for her lost husband would not see the truth, but continued to hope that she would be able to bring him back to her arms. A little while later on however, he converted her, and also entered the paths.«

Aber trotzdem der Dichter fast alle Bestandteile dieses Dramas seine eigene Erfindung nennt, finden sich hier die meisten Motive aus den buddhistischen Quellen wieder, wie auch mannigfache Anklänge an frühere Bearbeiter der Legende, Wagner, Widmann und vor allem Vogrich. Karl Gjellerup ist nicht nur ein Dichter, sondern auch ein tüchtiger Kenner der indischen Poesie, deren schönste Motive er herübernimmt. Sein Drama hat vom rein künstlerischen Standpunkte aus gerade das als Hauptmerkmal, daß es die traditionellen indischen Motive vertieft und veredelt hat. Nur dieser Umgestaltung und Verarbeitung haben wir es zu verdanken, daß wir in der Dichtung Gjellerups ein echtes Drama (wenn auch vielleicht nur ein Lesedrama) bekommen haben<sup>122</sup>.)

In direkter Nachfolge Max Vogrichs hat auch Gjellerup sein Drama in zwei Teile getrennt, indem er ein dramatisches Vorspiel vorausschickte. Nur ist auch hier Gjellerup geschickter vorgegangen als sein Vorgänger, indem er in das Vorspiel die ganze Zeit versetzte, wo der Held noch gewöhnlicher Mensch war, im Drama dagegen ihn nur als Buddha, den Vollendeten, behandelt. Der große psychologische Wendepunkt vom Menschentum zum Übermenschlichen wird eigentlich im Drama vorausgesetzt, weil das Vorspiel mit dem Abschied Siddhartas von seiner Familie schließt. Bei Vogrich dagegen fällt dieser Abschied, wie wir wissen, auf den ersten Akt des Dramas und zieht so den unverzeihlichen zweiten Riß in der Handlung herbei. Die dramaturgische Hauptschwierigkeit des Charakters Buddhas war eben diese seine Zweifelmöglichkeit. Sie hat nun Gjellerup auf die obige trennende Weise zu lösen versucht; allerdings eine bloß äußerliche Überwindung.

Auf der Bühne — welcher auch Gjellerup, wie Hornstein und Vogrich, die Schneegipfel des Himalaya als symbolischen Hintergrund beigefügt hat — entwickelt sich im Vorspiel, in »der großen Entsagung«,

zuerst die malerische und — wie bei Vogrich — vom Çuddhodana begünstigte Werbung Devadattas um die Liebe Yaçodharas. Siddharta sieht es, scheint aber schon jetzt über die Zukunft im klaren zu sein und erklärt seinem Vetter, derselbe würde zwar Yaçodhara schwer verwunden, nie aber für sich ganz gewinnen. Seiner Frau steht er weder als sentimentaler Liebhaber noch als zurückgezogener Weltschmerzler gegenüber. Es ist einfach der liebende Mann, der aber, wie bei Widmann, das Leid der Natur fühlt und den Ruf aller Kreatur nach Erlösung hört. Auch hier wendet er sich zuerst an die Götter. »Ihr Götter — wenn es Götter gibt — ihr wißt es... daß ich nur das Leid vermindern und nicht vermehren will. Weh' mir, ich hab' der Treuesten das Herz zertreten. Wohin wende ich mich, um nicht mit jedem neuen Schritt das Leiden, das ich fliehe, zu vermehren?«

Der Grund, warum Siddharta in die Einsamkeit ging, liegt in seinem schon angebornen Gemütsleben. Aber auch einige konkrete Anlaßpunkte hat Gjellerup erklärend beigelegt. Yaçodhara teilt ihm den zweiten Teil der alten Prophezeiung mit, wonach er zum Buddha bestimmt ist. Sein Pferd wiehert zufällig in der Nähe, und der von Erlösungsphantasien schon überrumpelte Mann hört auch in diesem Wiehern einen letzten Ruf der Erlösungsbedürftigen. So bringt die Stimmung des Augenblicks die Entscheidung. Er nimmt Abschied von seiner Frau. Aber keinen endgültigen Abschied. Wie könnte auch ein liebender Gatte und Vater so leichtthin »der Treuesten Herz zertreten«? Nur deswegen darf sie ihm nicht folgen, weil sie ihrem weiblichen Wesen nach dem »Suchenden« nicht folgen kann. Wenn er die Wahrheit findet, kommt er schon wieder, seine Frau zu holen. Während nun das Weib, das sich bisher als Heldin gezeigt hatte, natürlich machtlos zusammenbricht, macht der Dichter dem Heilsuchenden die Flucht aus dem Schlosse auch in physischem Sinne möglich, wie er sie soeben psychologisch möglich machte. Devadatta, der grimme Feind Siddhartas, war vom König zum Wächter der Burgtore gemacht. Dieser verrechnete sich aber stark dabei, weil Devadatta es kaum erwarten konnte, seinem Nebenbuhler freien Weg zu lassen. Die mystische Stelle der Legende, wonach es die Götter waren, die das Schloßtor in jener Nacht öffneten, erscheint somit bei Gjellerup als eine gelungene Ausrede Devadattas.

Der darauf folgende Inhalt der Legende ist kurz der folgende: Der (hier schwächliche) König folgt dem Ruf des Volkes, verehrt den Buddha und befiehlt, daß alle Prinzen in seinen Orden treten müssen. Devadatta tut das umso lieber, als er auch auf diese Weise auf Buddhas eigenem Gebiete diesen besiegen und sich so Yaçodharas Liebe erobern will. Durch fürchterliche Kasteiungen erlangt er die Kraft der Yogi, will die Jünger Buddhas nach sich ziehen, und als das nicht gelingt, versucht er, den Vollendeten mit Hilfe der Priester durch einen abgesägten Ast zu töten. Yaçodhara, für deren Liebe Buddha nur mehr Mitleid hat, versucht ihn noch einmal nach dem Tode Çuddhodanas dafür zu gewinnen, den Thron mit ihr zu teilen. Er schlägt es aus, und die Beleidigte will Devadatta nicht zum Schein wie bei Vogrich, sondern in Wirklichkeit heiraten. Gerade bei der Hochzeit kommt der Bote, daß Buddha umgekommen sei. Ihre Liebe für den Vollendeten flammt wieder auf, sie will sich verbrennen lassen, wird jedoch von Buddha selbst überrascht, erlöst und als erstes Weib in den Orden aufgenommen. Devadatta aber, der sich zuerst töten wollte, um mit der verbrennenden Yaçodhara zu sterben, will jetzt die Verzeihung Buddhas nicht annehmen. Das wie bei Vogrich gegen Buddha ausgeholte Messer wendet er hier gegen sich selbst, in der Hoff-

nung, daß er im nächsten Leben die Yaçodhara doch gewinnen muß, da der Buddha, sein Nebenbuhler, ja nicht wiedergeboren wird! Ein herrliches indisches Motiv bringen nun tanzende Mädchen um seinen Scheiterhaufen vor:

Zur Sonne geht dein Auge, in den Wind  
Dein Atem und dein Blut in die Gewässer;  
Fleisch in die Erde, in die Felsen Knochen  
Und in die Wälder deine Körperhaare,  
Doch in den Äther kehre heim dein Geist.

In der kunstvollen Konstellation der Charaktere, wo die Quelle wenig vorgearbeitet hatte, schuf Gjellerup sein Bestes. Siddharta, der im Vorspiel ein ganzer Mann war, ist im Drama ein ganzer Buddha geworden. Das Gefühl der Liebe ist in ihm ganz ausgestorben. Ein Verständnis für dieselbe hatte er aber doch in vollem Maße, was auch die Entlassung Nandas aus dem Orden, dessen junger Frau zuliebe, beweist. Nur ein unendlich gütiges Mitleid kennt er noch. Als Yaçodhara beim Wiedersehen flehentlich seinen Namen ausruft, da klingt ihm dieser Ton ganz fremd, »wie aus der Ferne eines anderen Landes«. Umsonst sind alle Anstrengungen Yaçodharas, umsonst die ganze heilige Wucht ihrer Liebe, denn Buddha kann nicht »mitbegehren«, sondern nur bemitleiden. Dieses Mitleid ist aber kein untätiges, es ist dies eine lebendige Kraft, die die Umstehenden hinaufziehen und heiligen soll. In dem seelischen Kampfe mit seiner Frau ist er eigentlich auch selbst mehr mild als bemitleidend. Ja, auch bei diesem Dichter scheint der Buddha die volle Seligkeit nicht erlangt zu haben, bevor er seine Frau erlöst. Die Bekehrung der Yaçodhara wird zum Hauptpunkt des Dramas. Man kann sagen, daß der Buddha Gjellerups seine Frau in Gedanken überhaupt nicht verlassen hatte.

Nur einem gegenüber bleibt diese Milde Buddhas machtlos. Der dunkelfarbige Jäger Devadatta wurzelt mit seinem ganzen Wesen in der Mutter Erde. Wenn Yaçodhara ein Ideal der Frauenliebe sein soll, so ist Devadatta ein Vertreter der Mannesliebe. Bei ihm ist sie das Gefühl eines Helden, der das Weib nicht durch zufällige Zuneigung besitzen, sondern erobern will. Wenn Yaçodhara das Leben sucht, so bietet er ihr die schönste Steigerung desselben; und wenn sie dann noch immer für den Mönch schwärmt, unterzieht er sich willig den unerhörtesten Peinigungen, um ihren Buddha zu beschämen. Blumen zaubert er ihr vom Himmel herunter. Und als ihm später alle seine Pläne doch zusammenbrechen, geht er mit unermüdlichem Glauben in den Tod, sie wenigstens im nächsten Dasein zu erreichen. Gerade so wie er ist, bleibt Devadatta das gelungenste Gegenbild des Buddha und ein gutes Beispiel für dessen Lehre, daß die Liebe betörend und leidbringend ist. Er bekehrt sich auch nicht zum Schluß, wie in der Quelle und wie es Theodas und Klingsor getan haben, sondern bleibt bis in den Tod seinem Wesen getreu.

Wenn Buddha die Verkörperung des Mitleids und Devadatta die der Männlichkeit ist, so ist Yaçodhara die Verkörperung der Liebe. Kampfbereit belehrt sie eine junge Braut:

O, grausam sind die Götter der Natur,  
Des Lebens und des Todes Herrscherpaar.  
Doch grausamer als die ist dieser neue  
Leidenschaftslose Gott der Heiligkeit.

Man kann ihre Rolle in der Ergänzung zu derjenigen Devadattas als eine andere, milde und flehende Abwehr des von Buddha bekämpften Lebens auffassen. Yaçodhara ist keine verklärte Idealisierung, sondern nur ein schöner Typus der Frau. In ihrer ganzen Abwehr der Bestürmungen Devadattas hatte sie in ihrem echt weiblichen Wesen etwas, was der starken Natur Devadattas unterlag: »Was in mir auf der Erde kroch, was schlecht und niedrig in mir war — das gab dir Macht.« Dem Buddha gegenüber bekennt sie, daß sie ihn immer »wie ein nutzloses Götterbild« hat herunterreißen wollen. Und am Schluß, als sie endgültig von Buddha besiegt wurde, zeigte sich ihr weibliches Wesen, welches immer passiv ist; sie vertraut sich ihm willenlos an und lispelt im Taumel die Bekehrungsformel. Daß sie gerade die erste sein soll, die in den Orden tritt, widerspricht der Quelle und weist gewissermaßen auf Richard Wagners Prakriti zurück.

Im Gegensatz zur Legende, wo er ein strenger und nüchterner Herrscher war und doch im Anschluß an ein Motiv derselben, wo er sich zwischen den beiden Religionen des Landes unentschlossen verhielt, ist der Çuddhodana Gjellerups ein in Lüsternheit versunkener Schwächling. Er lobt die Schönheit dieser Welt, besonders aber die seiner Stadt und deren Töchter, von welchen er eine beim Oberpriester bestellt. Dieser Oberpriester ist wieder derselbe geblieben, wie wir ihn in anderen Dichtungen schon gesehen haben.

Eine ergötzliche Nebenfigur bietet die Dienerin Yaçodharas, die kleine Citta, die ihrem Namen und ihrem Schicksal nach an die Dichtung San Martes erinnert. So hieß dort bekanntlich die zwischen Glaube und Liebe ringende Frau des Prinzen, welche auf dieselbe Weise, nämlich in einem Fluß, den Tod fand. Dort war sie durch sinnliche Liebe an den Prinzen gebunden und dann, durch diesen schwer gekränkt, wahnsinnig geworden. Hier dagegen war sie in ihn als Lehrer verliebt.

Soviel über den psychologischen Teil der Dichtung. Eine sehr große Bedeutung haben aber wie in dem *Pilger Kamanita* auch hier die episodenhaften Einzelheiten, die das Kolorit der Dichtung ausmachen. Vor allem ist hier das Motiv von der dämonischen Göttin Kali zu erwähnen:

Kali! Kali!  
Blutschale-schwingende,  
Schädelband-schüttelnde,  
Hoch auf den schneeigen Berggipfeln tanzende,  
Nächtige, mächtige Göttin,  
Die du mit Schlangen zügelst und lenkst  
Über Wolken hin deinen Tigerhengst,  
Höre, höre, höre,  
Rufe, rufe, rufe.

So beginnt das Lied, das die Bajaderen, den erschlagenen Tiger umtanzend, singen, und die Anrufung der Kali soll die Schrankenlosigkeit der Liebesmoral andeuten, die der Yaçodhara den Ehebruch verzeihlich machen würde. Das darauffolgende Lied der Barden hat sich eines der mächtigsten Motive der indischen Literatur zum Thema gewählt: das Quirlen des Weltmeeres, durch welches die Schönheitsgöttin Sñ entsteht, die den Göttern den unsterblich machenden Trunk bietet. Dieses Motiv findet sich vor allem schon in Holzmanns *Indischen Sagen*. Es bildet ein besseres Gegenstück zu demjenigen über die europäische Schaumgeborene. Welch ein gelungener Zug, daß es nach ihm gerade die mühsam erlangte Schönheit ist, die die Unsterblichkeit verleiht!

Wenn es in den gelehrten Werken heißt, daß zu jener Zeit die brahmanische Philosophie zu einer Art Wortklauberei geworden war, so tritt hier ein solcher Wortklauber wirklich auf: Vakhali bedroht — wie es in der Überlieferung von den Brahmanen oft heißt — seinen Gegner mit Blitzschlag, wenn er nicht die Wahrheit sage. Wenn es in der Legende metaphorisch heißt, daß der Buddha die Trommel der Lehre schlug, so rezitiert hier ein Mönch seine Traumvision, wo er eine durch die Welten weit dröhnende Trommel gehört und den Erhabenen, der sie schlug, gesehen hat. Das Motiv findet sich schon bei Rudolf, in einer von den erwähnten Parabeln.

Auch sonst ist vieles Zauberische hineingebracht worden. An die Lehren des »esoterischen Buddhismus« anschließend, läßt Gjellerup Devadatta auf der Bühne durch die Luft gehen, Blumen vom Himmel herunterfallen und die Huldinnen sich über die Himmelsbrüstung herunterneigen. Weiter behielt er den Zug der Legende, wonach dem Buddha während der Versuchung seine Frau unter dem Bodhi-Baume erscheint. Widmann hat, wie wir wissen, einen wirklichen Besuch daraus gemacht. Gjellerup versucht dagegen dieses okkultistische Motiv in der Art der modernen Telepathie zu erklären; weil die beiden Leute zu jener Zeit aneinander intensiv gedacht hatten, sei Yaçodhara aus dem Kerker des gewöhnlichen Leibes in den »Ätherleib« übergegangen. Dies ist bekanntlich die Lehre der Theosophie vom Astralleib.

Mag die Heranziehung moralisierender Zitate aus der Legende und des Yogitums seine poetische Begründung haben, dem Drama hat es doch im ganzen nur geschadet, welches auch ohnehin bloß ein lyrisches Drama, ein Lesedrama ist.

\* \* \*

Das Motiv von der sich in verschiedenen Existenzen fortsetzenden Liebe führt uns zu *Den Weltwanderern*. Hier spielt die Handlung in der modernen Gegenwart, in der Zeit der englischen Regierung. Es sind ganz fremde Leute in das alte Land eingewandert; durch fremde Sitten haben sich aber alte Naturgesetze nicht verdrängen lassen.

Sir Edward Trevelyan, einer aus der Widmannschen Dichtergruppe der *Weltverbesserer*, ist nach Indien gereist, und zum Mittelpunkt *Der Weltwanderer* geworden. Mit der Poesie hat er es hier wie dort nicht weit gebracht; um so fähiger ist er aber als tatkräftiger Staatsmann. Mit echt englischer Unternehmungslust verwickelt er sich in Indien in hochtrabende, aber auch gefährliche und poetische Abenteuer. Politisch blieben diese Abenteuer ohne große Bedeutung. Im Augenblick der höchsten Gefahr kam die Liebe dazwischen und brachte Ruhe hinein.

Amanda, die buddhisierende Tochter eines Indologen in Indien, welche für den Engländer jene schon typische Erlöserin war und zu seiner Frau wurde, konnte nach der Karmalehre diesen Mann nicht zum ersten Male damals geliebt haben. Auch früher haben sie irgendwo nebeneinander gelebt. Kunstvoll verflucht nun der Dichter die gegenwärtige Geschichte dieser zwei Menschen mit einer früheren. Wie in einem Musikwerke handelt es sich hier um eine Variation desselben Themas. Statt Amanda hieß die Heldin in der früheren Gestalt Amara und Trevelyan war Ajatasattu. Und auch Ajatasattu wollte wie Trevelyan den Fürsten niedermachen, um selbst zu herrschen. An einem Abendfeste sollte der Fürst mit dem ganzen Hofe ermordet werden. Nur ein als unverwundbar geltender Herzog bot eine Schwierigkeit; denn er hatte einmal auf dem

Feldzug gegen die wilden Himalayabewohner ihre vergötterte Riesen-Cobra erschlagen und trug immer den von ihrem Kopf abgerissenen, unverwundbar machenden Stein mit sich. Nur einer Cobra Biß tötet den Träger desselben, wenn sie ihn am grünlichen Glitzern in der Nacht erkennt und nichts kann ihn dann retten. Ajatasattu besorgt nun auch eine Cobra, sein ganzer mörderischer Plan wird aber durch des Herzogs Tochter Amara vereitelt. Diese liebte nämlich Ajatasattu und, nachdem sie ihn umsonst von seiner Absicht abzubringen versucht hatte, erbat sie 'an jenem Abend von ihrem Vater den Stein für sich und verhinderte den Anschlag durch den eigenen Tod.

Bis in die kleinsten Einzelheiten gleicht dieser alten Legende, welche der Minister Kala-Rama aufgezeichnet und dem Trevelyan geschenkt hatte, die vor uns sich neu entwickelnde Geschichte von Amanda. Nur das Ende ist anders. Es klingt nicht mehr so traurig aus. Der Sünder wird noch beizeiten bekehrt und kann die Retterin lebendig als sein zukünftiges Weib an die Brust drücken, und die Erkenntnisstufe scheint im Fortlauf des Karma eine höhere geworden zu sein. Nicht einmal der Schlangenstein ist ausgeblieben. Gleich am Anfang bringt der kleine Hund Garuda (der Namensgenosse des Adlers des Indra) eine tote Cobra in des Professors Zimmer herein, und der Stein rollt aus dem Rachen der Schlange heraus. Erklärend wird beigefügt, daß die Cobraß so einen Edelstein immer mithaben, da er ihnen bei Nacht auf der Suche nach Nahrung als Lampe dient<sup>123</sup>).

Der indische Mystizismus macht sich hier noch mehr als in den beiden anderen Dichtungen bemerkbar. Die Wunder der Telepathie, die schon in *Dem Weib des Vollendeten* vorkamen (Devadatta sieht die Wohnung der 33 Götter und den Tod des fernweilenden Çuddhodana) sind hier noch drastischer geworden. Der Verfasser hat sie sogar teilweise zu rechtfertigen gesucht, indem er auf A. P. Sinetts Buch (*The occult World*) und auf desselben persönliche Aussagen hinwies. Die räuberischen Diener der Kali, die nicht mehr eine unüberwindliche Horde Angulimalas, sondern die geheime zerstreute Gesellschaft der »Thags« sind, sind auch hier nicht ausgeblieben. Eine der herrlichsten Stellen im Roman bildet gerade das Bild, wo ein fliehender, schwimmender »Thag« von Kala-Ramas Leuten gefangengenommen wird.

Bekannt ist der Glaube Shelleys, eines aus derselben Dichtergruppe der Weltverbesserer, an die Palingenesie. Im Roman wird eine Anekdote darüber erzählt. Auch der Verfasser plädiert für sie durch den Mund des Professors. Es ist sogar diese Lehre mit allen ihren, den freien Willen der Helden überrumpelnden Extravaganzen etwas zu sehr betont. Die phantasierende Tochter des Professors gibt ihrer Liebe zu Trevelyan ein fatalistisches Aussehen und erscheint fast wie von einer fixen Idee davon beherrscht. Auch die so weitgehende Wiederholung der Einzelheiten in den beiden Geschichten ist zu auffallend, als daß sie auch durch die technische Geschicklichkeit des Verfassers ganz verdeckt werden konnte. In diesem dritten Werke ist die Ideologie Gjellerups so weit ins Märchenhafte übergegangen, daß es zu stören beginnt. Die Schilderung des Landes ist anerkennenswert. Unter den bronzenen Gesichtern der Inder ragt die Figur des Kala-Rama. Aber das lyrische Element ist vorherrschend.

Wenn so viele Züge aus den beiden früheren Dichtungen hier wieder erscheinen, hat man Grund genug, auch den Vollendeten selbst irgendwie herangezogen zu erwarten. Schon in *Dem Pilger Kamanita* vertrat ihn zum Schluß ein Weib. Hier, wo der sittliche Schwerpunkt noch mehr auf das Weib fällt, wird Buddha auch wieder, wenn auch in ganz anderer



Form, durch ein Weib vertreten. Diese Rolle hat hier eine schon ganz typische Verkünderin seiner Lehre, die Nonne Isidasi, welche eine grenzenlos bemitleidende, verzeihende und rastlos tätige Sittlichkeit verkörpern soll.

Auch zu diesem Werk hat der Dichter selbst am Schluß die Quelle angegeben.

\* \* \*

Die Legende erzählt, daß der Ehrwürdige einmal dem Versucher Mara zur Antwort gab: »Nicht eher gehe ich ins Nirwana ein, du Böser, solange nicht der gequälten Menschheit durch die Erlösungsbotschaft eines Buddha das Tor der Ewigkeit geöffnet wird.« Dieses Tor steht auf der ersten Seite des Romans eingraviert. Es soll den Leser auf den großen »rechten Pfad« hinweisen, auf welchem man zum Tor der Ewigkeit gelangt. Denn auch der Dichter aus Dänemark ist zugleich ein Verkünder der Moral Buddhas.

In dem Nachwort zu *Dem Pilger Kamanita* sagt Gjellerup auch ausdrücklich, daß er es sich zur Aufgabe gemacht hat, dem von K. E. Neumann ausgedrückten Wunsch nachzukommen. Dieser anregende Wunsch des berühmten Forschers lautete: ein echt buddhistisches Lebens- und Weltanschauungsbild aufzurollen, u. zw. verherrlichend aufzurollen. In Karl Gjellerup hat dieser Ruf aus dem Kreise der vorgerückten gelehrten Forschung bisher den besten dichtenden Nachfolger gefunden.

---



Dritter Teil.

**Die allgemein buddhisierende Dichtung.**



## Zwölftes Kapitel.

### Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen.

Obzwar die ganze buddhisierende Literatur in Deutschland lyrische Elemente aufweist, so hat sie doch auf rein lyrischem Gebiet am wenigsten geleistet. Die Theorie erdrückt hier das Gefühl, und das Originale steht noch in engster Beziehung mit dem Übersetzten.

In der originalen lyrisch-epischen Dichtung mit buddhistischen Elementen begegnen wir zunächst Eduard Grisebach und dem Grafen v. Schack, zwei Spätromantikern, welche wir schon oben, in der Betrachtung der altromantischen Anläufe nach Indien erwähnt haben. Gleichfalls ist schon erwähnt worden, daß man zu ihrer Zeit diese poetischen Ausflüge in die Ferne nicht nur aus alten, rein poetischen und vielmehr exotischen, sondern auch aus sozial-philosophischen Beweggründen unternahm.

*Der Neue Tamnhäuser* von Eduard Grisebach erschien 1869 als einer der besten Typen jener Gruppe von sinnlich zerrütteten, nach Ruhe und Klarheit ringenden Romanhelden, welche wir in der Nachfolge der jungdeutschen Bewegung berührt haben.

Die unstillbare Leidenschaft hat ihn zum Pessimisten und Atheisten gemacht, und er sehnt sich aus dem endlosen Labyrinth nach der Ruhe des Nirwana:

O, lief ich ein in diesen seligen Hafen,  
Einst, wenn der Wandrung staubige Bahn durchmessen,  
Um jenen Schlaf, der ohne Traum, zu schlafen.

Verzweifelt sieht er nämlich ein, daß sein Geist gegen den blinden Durst seines Körpers nicht auskommen kann. Er weiß, daß diese Welt eine »Ewigkeit der Hölle«, die Liebe aber »eine blutige Herrscherin« sei. In seinem »klugen Kopf« ist längst der »liebe Gott gestorben«:

Wir sind selbst uns Gott genug,  
Lassen keinen andern gelten,  
Denn wir sind der Geist des Alls,  
Denn wir sind das Herz der Welten.

Er weiß, daß die Erlösung nur durch Menschen zu erkämpfen sei:

Und der schönen Welt Vollendung  
Ist der Menschheit letztes Wort.

Denn: »Ohne Willen nicht Erfüllung! Ohne Kampf und Krieg kein Friede!« »Nicht die ewige Faulheit Mahomets ist unser Eden.« Er weiß, daß nur starke Individuen die Menschheit führen sollen, denn:

Ewig wird die träge Unzahl  
Wenig Auserwählten dienen.

Er weiß schließlich, daß der einzig heilbringende Entschluß dieser Individuen darin besteht, diesem nichtsnutzigen Leben ein Ende zu machen. Dies alles weiß er, aber umsonst ist das Wissen! Wir möchten wohl, wie der Siddharta, dem Leben entfliehen, aber der Teufel, dessen »schwachköpfige Toren« wir sind, läßt es nicht zu:

Er will, und immer sagen wir: ja!  
Und die leidende Welt steht noch immer da.

Der Held nimmt nun zu Buddha seine Zuflucht und ruft ihn, der das zweitemal als Jesus erschienen war, auch zum drittenmal zu kommen:

Ja, zitternd geht durchs Herz der Welt  
Ein Seufzer nach Erlösung...  
Wo schlummert dein erhabner Geist,  
O Buddha, Menschenheiland?  
Erwach', siegreich Vollendeter,  
Uns Ruh' und Glück zu lehren,  
O Sohn des Höchsten, laß dich uns  
Zum zweitenmal gebären.

Der Buddha läßt aber auf sich warten. Und statt seiner schleicht sich Mara, der reiche Versucher, heran, und im Herzen beginnt es wieder zu brennen. Und die Sehnsucht zieht den neuen Tannhäuser dahin, nach ihr, der Venus, die er schon als Silenus mit Bacchus verfolgte, und die er jetzt weit in den Lotosblumen, bei »Kokilamännchens« Flöten vermutet. »Kama« ist ihr in den Augen (die Worte Heines!), »goldbraun« sind ihre Glieder. Und er wandert wieder, sie zu finden, und es ziehen wieder die verzückten Nachttänze vorbei. Diesmal sind es die Tänze der Elfen, der reizenden kleinen Wesen, deren Spuren, wenn sie die Erde berühren, durch giftige Pilze bezeichnet sind und deren Küsse töten.

Mag der »neue Tannhäuser« zum Schluß seinen Weg nach Rom wenden und die Sinnlichkeit ganz überwinden, die Dichtung blieb doch von jenem tendenziös übertriebenen Moralisieren frei, welches in der Mehrzahl der späteren Werke so unangenehm berührt. Sie bringt zwar auf eine intellektualistische Weise fast alle Hauptgedanken des heutigen Neubuddhismus zum Ausdruck, weist aber jedoch einen künstlerischen Drang und eine Freude an der Fülle des Daseins auf. Etwas von der freien romantischen Lust am Wandern und von der edlen Sehnsucht nach dem Entfernten atmet aus ihr. Und es ist kein Zufall, daß man hier auf Schritt und Tritt den Ton Heines heraushört: in Wort und Bild (irrende Götter), in Rhythmus und Ironie. Die unbändige Leidenschaft wird durch die Ketten des künstlerischen Rhythmus gebändigt. Und diese kunstvolle Form, in welcher hier die glühende Leidenschaft erschien, verhalf dem Werke zu zwanzig Auflagen.

Eduard Grisebach war bekanntlich einer der besten Kenner Schopenhauers, dessen Werke er neu herausgab. In derselben, vorwiegend an Schopenhauer geschulten Generation, zu welcher übrigens auch J. V. Widmann gehörte, begegneten wir auch Wilhelm Jensen mit einem Buddha-Gedicht. Dieser melancholische Dichter wollte aber sonst von keiner herrschenden Konfession etwas wissen und, wie Salzer (in seiner *Illustrierten Geschichte der deutschen Literatur*) sagt, der Tod bedeutete für ihn das Ende von allem.

Der Graf Adolf Friedrich v. Schack, dessen *Nächte des Orients* 1874 erschienen, war um eine ganze Generation älter als die drei Vorerwähnten, welche ungefähr um dieselbe Zeit geboren wurden und in der neuesten Zeit gestorben sind, und der alte Mann widerstand auch besser als sie dem Pessimismus jener Zeit. Als Kenner der orientalischen Forschung in Europa, schrieb er noch in den neunziger Jahren ein gelehrtes Vorwort zu den buddhistischen Übersetzungen von Luise Hitz. Auch mit Richard Wagner stand er in Berührung und behauptete, mit seiner orientalischen Dichtung auf denselben anregend gewirkt zu haben<sup>124</sup>). »Der reiche Kunstfreund, der in Lektüre, Übersetzung, Studium längst ein Museum der Weltliteratur um sich aufgebaut hatte, und bei welchem« — sagt Richard Meyer in seiner Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts — »die Kopien nicht gelungen und die Originalwerke spärlich sind«, zeigt sich in der obigen Dichtung vor allem als mißlungener Epigone der Romantik. Immerhin, wenn er zu neuem Ritt nach dem Orient sich anschickt, so zeigt er auf seiner poetischen Wanderung nicht nur dieselbe Freude an der Natur wie wir sie soeben bei Grisebach konstatiert haben, sondern auch jene neuen ethischen Beweggründe. Wo ist das Glück? fragt er sich. Ist es hinter uns, auf ewig verloren im alten Paradies? Und in dieser Sehnsucht nach dem Aufenthaltsort der Freude schwört er in einer Faustschen Anwandlung:

All mein Sein  
Gäb' ich für eine Stunde dort verlebt —

worauf ihm der Ali, eine Art allwissenden Ewigen Juden, erscheint. Vergebens lehrt dieser Ali, in der Art Widmannschen Asasels, daß es kein Glück gebe auf der Welt, und daß die letztere nur ein sinnloses Probestück des Herrn darstelle:

Wär's möglich, bei dem Stück zu lachen,  
So würd' es dem Erfinder Ehre machen,  
Doch weil so viele Tränen dabei flossen,  
Ist es die schlechteste der Possen.

Der Dichter glaubt nicht und nun bietet ihm Ali seine Führung an. Auf einer traumartig beflügelten Fahrt durch die Zeitalter folgt eine Enttäuschung der anderen. Am Anfang der Welt ist nicht das Paradies, auch nicht in der Zeit, wo nach der Evolutionstheorie die ersten Menschen, die Affensprossen, einander zerfleischten; ebensowenig im alten Griechenland. Nun glaubt der Weltwanderer, daß folglich in der Lebensverneinung das Glück sein müsse und will nach Indien. Sie treffen mit einem buddhistischen Einsiedler zusammen, der die Lehre vom Nirwana, von dem »einzigem Pfad der Rettung«, von den Weltsystemen und dem »Rad der Schöpfung« auslegt.

Nicht Halt noch Rast ist in dem steten  
Geborenwerden und Vergehen;  
Drum nochmals: Aus den immer gleichen Gleisen,  
In denen alle Dinge kreisen,  
Ergreift die Flucht! In heiliger Agonie  
Jedwede Lebensregung niederkämpfend,  
In diesem Walde mit den Büßern knie,  
Daß Welt und Menschheit und Natur,  
Ja selbst dein Ich bis auf die letzte Spur,  
Als ob es nie gewesen sei, verschwinde...

Eine absolute Verneinung war also hier die Summe des Buddhismus, und die ganze Welt erschien danach als ein plump sausesendes, auf derselben Stelle bleibendes Mühlrad. Natürlich konnte eine solche Lehre den Suchenden auf die Dauer nicht festhalten. Die Wanderung wurde fortgesetzt, und noch viele Enttäuschungen schlossen sich an. Schließlich stirbt Ali freiwillig. Der Dichter bewahrt aber noch immer seine Hoffnung, indem er nunmehr seinen Blick von der Vergangenheit in die Zukunft richtet. Im allgemeinen Verfall bleiben doch unzerstörbare Elemente, meint er, und in der ewig neuen Aufrichtung des stürzenden Weltgebäudes kommt vielleicht das Ganze doch vorwärts; und wenn wir oft auf alte Bahnen zurückzukommen glauben, so steigen wir vielleicht doch — in der Form der Goetheschen Spirale — nur an denselben vorbei.

Wie oberflächlich hier auch der Buddhismus aufgefaßt wird, so ist doch beachtenswert, daß Graf v. Schack gegen denselben mit der damals modernen Evolutionstheorie losging. Er hatte unrecht, denn »die immer gleichen Gleise der Äonen«, wie sie die indische Philosophie lehrt, kommen im Buddhismus kaum in Betracht, da sie ja vielmehr in die Metaphysik gehören. Im Gegenteil baut sich auch der Buddhismus in seiner ganzen Ethik auf einer Evolutionstheorie auf, obzwar allerdings diese durchaus individualistische Karma-Lehre nicht mit der bei uns geläufigen Evolutionstheorie zu verwechseln ist. Und wir haben auch gesehen, daß die buddhisierenden Dichter eben diese Evolutionskraft der Individuen, und somit auch der ganzen Welt, mehr als alles andere betont haben (während z. B. interessanterweise der antibuddhistische Nietzsche wieder von den Äonen sprach).

Die spätere buddhisierende Lyrik und lyrische Epik steht unter dem direkten Einfluß von buddhistischen Texten einerseits und der buddhistischen Propaganda anderseits.

Seit Georg Forsters Übersetzung des *Sakuntala* (nach der englischen Vorlage von William Jones) und Friedrich Schlegels Proben aus *Mahābhārata* übersetzte A. W. Schlegel den Anfang des *Rāmāyana*, Franz Bopp den *Nala*, G. Rosen und F. Max Müller einige *Hymnen des Veda*. Im Jahre 1845 erschienen Adolf Holzmanns *Indische Sagen*. Manches wird mehrmals übertragen (z. B. *Sakuntala* durch Hirzel, Rückert, Böhling) und der Graf v. Schack beschwerte sich darüber, daß verschiedene Spekulant<sup>en</sup> aus vorliegenden Übersetzungen neue wohlfeile Ware kompilieren<sup>125</sup>). Buddhistische Legenden blieben aber sehr lange nur aus spärlichen Prosaübersetzungen in wissenschaftlichen Werken von Burnouf, Hardy, F. Max Müller bekannt. Erst in den neunziger Jahren (1895) erscheint eine frei übertragene Sammlung buddhistischer Legenden von Luise Hitz unter dem Titel: »*Ganga-Wellen*, Erzählende Dichtungen nach buddhistischen Legenden und anderen indischen Sagen.« In einem Vorbericht gibt die Verfasserin genaue Angaben über ihre Quellen, ausschließlich europäische Gelehrtenwerke, sowie über die seltenen Abweichungen von denselben. Die Prosa ihrer Vorlagen gibt sie, statt in den indischen Slokas, lieber in den fünf Fußigen Trochäen. »Mit der Gesamtheit meiner buddhistischen Legenden« — schreibt sie — »hoffe ich, dem deutschen Leser ein klares Bild des Buddhismus in seiner ältesten und idealsten Gestalt zu geben; auch ist dieses Bild ein vollkommen echtes, indem ich mich in meiner Darstellung so getreu wie möglich an den Wortlaut der in den genannten Werken mitgetheilten Legenden hielt.« Trotzdem ist es der Übersetzerin gelungen, den Stoff recht fließend vorzutragen. Außer buddhistischer Legenden bringt sie auch Stücke aus *Mahābhārata*, *Rāmāyana* und den *Upanischaden*. Beachtenswert ist die Verwahrung der Verfasserin gegen alle buddhisierenden Tendenzen.



Obzwar »in dem Buddhismus sowohl als in den tiefsinnigen Upanischaden Strahlen der göttlichen Wahrheit liegen«, so glaube sie jedoch, daß »das volle Licht erst im Christentume erschien«.

Unter anderem finden wir in dieser Sammlung die Legende von dem Prinzen Kunala, übertragen nach Burnouf. Diese Legende war schon in der *Deutschen Revue* von 1883 in einer Bearbeitung Felix Dahns erschienen<sup>126</sup>). Sie liegt Paul Hertwigs 1891 veröffentlichtem Gedicht *Lotosauge* zugrunde<sup>127</sup>). Die Namen Lotosauge und Kunala beziehen sich auf denselben Helden, König Açokas Sohn, welchem sein wunderbar blaues, der Lotosblume oder dem märchenhaften Vogel Kunala zu vergleichendes Augenpaar verhängnisvoll ward. Die Fassung von Felix Dahn habe ich leider noch nicht ansehen können. Luise Hitz wich nur insoweit von der Quelle ab, daß sie die grausame Verhaftung der an allem schuldigen Königin wegließ. Paul Hertwig machte aber außerdem auch viele andere Änderungen. Aus der Zeit Açokas rückte er die Begebenheit in die Zeit Buddhas, und die zum Schluß wunderwirkenden, das verlorene Augenlicht wiedergebenden Worte spricht bei ihm nicht der Geblendete, sondern Buddha selbst.

Im Park zu Uruvela hielt der Vollendete seine erste Predigt. Nach der Predigt bleibt der zarte Prinz Lotosauge ganz überwältigt und in Gedanken versunken. Da kommt eine Dienerin der Königin zu ihm und lispelt ihm die Liebesbotschaft. Die Königin hatte ihn bei der Predigt gesehen und will ihm ihre Liebe schenken. Mandelblüten wird das Mädchen austreuen und auf diesem duftigen Wege soll er ihr folgen bis in den königlichen Park. Lotosauge klingen aber diese Worte der Sehnsucht schon nur als eine Versuchung, denn alle Gefühle sind in seinem Herzen für immer erloschen. Umsonst wartet die Königin unter den Bäumen, und ihre beleidigte Liebe schreit eitel nach Rache auf. Noch heimlicher als sie hinausgeschlichen war, schleicht sie in des Königs Schlafgemächer zurück, stiehlt sein Staatssiegel und besiegelt mit ihm das Urteil ihrer Rache. Den Brief in der Hand nimmt die königliche Wache den Prinzen gefangen und führt ihn in die Ferne zu einem Vassalen, der ihn nach dem besiegelten Urteil blenden soll. Es heißt im Schreiben, die frechen Augen, die sündhaft zur Herrin aufgeschaut hätten, dürfen nicht mehr schauen. Der Befehl ist klar und der Fürst ruft nach einem, der das Urteil vollstrecken will. Alle bezaubert das magische Augenlicht. Am Ende zückt ein wilder Krieger sein Messer und greift nach den Lotosaugen, aber auch er läßt, wie vom Blitz getroffen, sein Messer fallen. Lotosauge beugt sich nun nieder, hebt das Messer auf und bohrt sich selbst die Augen aus.

Er wurde zum wandernden Verkünder der Lehre Buddhas und gründete eine Gemeinde. Zur Regenzeit, wo alle Mönche zusammenströmen, zieht auch er mit seinen Ordensgenossen hin und hält sich in einem Park auf. Indessen geht die Kunde vom geblendeten Prinzen durch das Land, auch der König erfährt davon und verjagt die Königin. Die Mönche bringen ihre Zeit in vorgeschriebener Andacht zu. Bettelgang, lehrhafte Gespräche, Nachtwachen und gegenseitige Beichten in der Voll- und Neumondnacht sind ihre Beschäftigung. Da kommt ein fremder Mönch in die Gruppe Lotosauge, und als er dessen Beichte hört, teilt er ihm mit, daß er sich an der Königin leicht rächen könne. Lotosauge kennt aber keine Rache mehr.

»Nicht strafen«, bittet da der Mönch,  
»O, dankt der Königin,

Daß sie mich leiden ließ so schwer,  
Mir bracht' es nur Gewinn.«

Und zur Antwort bekommt er vom Fremden :

So wahr als deine Worte sind,  
So strahl' dein Augenpaar.  
Ehrfurcht gebietend sprach's der Mönch,  
Der Buddha selbst ja war.

Und wie immer schließt Buddha mit einer Predigt :

Noch lange saß der Mönche Schar  
Im stillen Palmenhain  
Und lauschte fromm auf Buddhas Lehr'  
Vom Weg zum rechten Sein.

So sieht die Legende bei Paul Hertwig aus. Außer der erwähnten Abweichung von der Quelle erlaubte sich der Verfasser auch andere, die dem Gedicht sämtlich zum Nachteil gereichten; die Rache der Königin ist in der Quelle viel glaubhafter geschildert: Der König hat ihr dort aus Dankbarkeit, daß sie ihn von einer Krankheit geheilt hat, auf sieben Tage die Regierung überlassen, und der Prinz braucht nicht fortgeschleppt zu werden, da er sich schon auf einem fernen Kriege befindet. Auch Selbstquälerei hat Paul Hertwig hineingetragen und den herrlichen Stoff dadurch geradezu verunstaltet. Übertriebene Kasteiungen sind immer mehr den brahmanischen Asketen und dem Yogitum eigen gewesen, wo sie zur Erlangung übernatürlicher Kraft unternommen wurden. Diesen unnatürlichen, erzwungenen Weg der Befreiung, besonders in der so weitgehenden Form, hat Buddha direkt bekämpft. Nach der Legende hat er das Maßvolle verlangt, nicht das Unnatürliche. Das Karma kann ja, wie wir gesehen haben, nur auf natürlichem Wege überwunden werden. Wir werden bald unten in einem Drama Karl Bleibtreus sehen, daß auch der König Açoka, den sein Verfasser als eine Art des weltlichen Buddha hinstellen will, solche Kasteiungsmoral verflucht und verwirft. Somit ist der wunderwirkende, sonst aber natürlich unklar gezeichnete Buddha etwas verunstaltet erschienen: kein ursprünglicher Buddha mehr, sondern schon der geheimnisvolle Stifter, wie er in der Volkstradition lebt. Auch wäre es besser gewesen, Kunala als fahrenden blinden Sänger zu belassen, anstatt ihn in dem Mönchsorden verschwinden zu lassen. — Paul Hertwig ist sonst als Verfasser von theoretischen Schriften über den Buddhismus mehr bekannt.

Die Geschichte von dem Prinzen Kunala hat sonst durch ihre antifeministische Tendenz auch Max Schreiber hingezogen, welcher daraus einen ganzen Roman gemacht hat; dann wurde sie 1912 neuerdings von W. Bornemann übertragen. Derselbe gibt zugleich die buddhistische *Geschichte von dem weißen Hasen* <sup>128)</sup>. Es handelt sich hier um jenes charakteristische Motiv der Selbstaufopferung zur Nahrung eines anderen, welches wir aus der Usinara-Legende schon kennen. In den *Jātakam* kommt das Motiv auch vor und die von Luise Hitz übersetzte Dichtung vom König Kanakavarna ist auch sehr ähnlich.

Die Geschichte vom weißen Hasen, welcher als gutes Beispiel auf die Mondscheibe hingezeichnet wurde, bearbeitete noch schließlich auch der bekannte buddhistische Verleger und Theoretiker Walter Markgraf in einer Sammlung buddhistisch gefärbter lyrischer Gedichte, welche er

unter dem Titel *Aus Welt und Leid* 1914 herausgab<sup>129</sup>). Diese Gedichte haben keinen literarischen Wert. Neben Übersetzungen aus dem buddhistischen Kanon findet man dort nur versifizierte buddhistische Lehren. Es wird z. B. über unseren Willen als das einzig Existierende oder über »Das Ich«, das »Nirwana« und die Lebenswanderung verhandelt, oder es werden buddhistische Maximen vorgebracht, wie die folgenden: »Was wir sä'n in diesem armen Leben, wird in der Zukunft uns zurückgegeben. Nicht Gott noch Gnade kann uns jemals schützen.« Oder: »Dein eigen Heil bist du«. Oder: »Verneine die Liebe — so bist du befreit.« Das Leben sei nur Pein und Klage und Knochenruhe. »Aus Welt und Leid ein Schmerzensschrei ertönt in jeder Brust.« »Und fragst du... warum ich wart' und weil' am altgewohnten Ort?«

Das, Freund, laß mich's gestehn, das ist der letzte Wahn,  
Noch will ich streu'n das Wort; noch kämpfend vorwärts gehn,  
Doch ist auch das ein Wahn — haßlos zur Ruhe gehn.

Sonst finden sich solche lyrische Versuche hie und da in den buddhizierenden Zeitschriften zerstreut, besonders in *Dem Buddhisten* und *Der Buddhistischen Warte*. Unter den Namen wie Anna Bernhard, Wolfgang Bohn usw. wird man jedoch dort umsonst einen Dichter suchen. Diese ganze Poesie dient ausschließlich den Zwecken der Propaganda.

Diese propagierende Belletristik ist natürlich auch in ungebundener Rede vertreten. *Der feste Ruhepunkt* von M. Kondanno (einem buddhistischen Mönche deutscher Abstammung), um nur ein Beispiel zu nennen, hat z. B. nichts anderes zur Aufgabe, als in der Form von drei sogenannten Erzählungen das Gebot der Entsagung einzuschärfen<sup>130</sup>). Es wäre müßig, bei dieser literarisch ganz belanglosen Erbauungsliteratur für Adepten weiter zu verbleiben.

Zu den spätesten Erscheinungen auf diesem Gebiete gehört eine Variation der Buddha-Legende wie sie Hans Much in seinem *Buddha* gegeben hat<sup>131</sup>). Es wird hier das Leben Siddharts von der Zeit, wo er die Schattenseiten des Lebens zuerst bemerkt, bis zu seinem »Schritt aus der Heimat in die Heimatlosigkeit« geschildert. Unter den bekannten Hauptpersonen, die mehr oder weniger auch hier den geläufigen Charakter bewahren, ragen der böse Oberpriester und der hier das Rittertum vertretende Nanda hervor. Der Stil der Erzählung ist aber so schwulstig, daß er die Lektüre sehr erschwert.

## Dreizehntes Kapitel.

### Buddhisierende Romane, Erzählungen und Dramen.

Die Literatur mit allgemein buddhistischen Elementen zerfällt in zwei ziemlich entgegengesetzte Richtungen. Die eine Richtung hält sich hauptsächlich an die neuesten Kenntnisse vom südlichen Buddhismus, während die andere von der sogenannten »esoterischen Lehre des Geheim-Buddhismus« ausgeht, eigentlich aber die theosophisch-okkultistische ist. In diesem Kapitel betrachten wir zunächst die erstere Gruppe von den beiden Auffassungen.

Nicht nur dem Gedanken, sondern auch der (karikierten) Tendenz nach buddhistisch ist Felix Lorenz' Roman *Der Buddhist*, 1897 in Berlin erschienen<sup>132)</sup>. In dem Haupthelden des Romans, Hilmar, kommen wir zu einem neuen Typus des buddhistischen Weltwanderers. Ein verspäteter Nachfolger der alten »Europamüdigkeit« und des »Amerikanismus«, weiß er kaum deutlich, was er will, ist aber von Anfang an ein feuriger Verehrer der buddhistischen und unversöhnlicher Feind der europäischen Kultur. Seine Wanderungen sind ein Suchen nach Freiheit. Nach Westen (Amerika) war er gezogen, um die Freiheit der Tat, nach Osten (Indien), um diejenige des Denkens zu suchen. Auf seinem Tisch liegen die *Buddhist Birth Stories* von Rhys Davids und *Maha-Para-Nibbana-Suttam*.

Hilmar will ein Sozialreformer sein. In Amerika hatte er über die Freiheit des Menschen Vorträge gehalten. Als Atheist lehrt er die auf philosophische Durchbildung der Individualität begründete soziale Selbsthilfe. Die Sozial-Religion soll bei der Erziehung eingepflegt werden. In Europa ekelt ihn vor allem der überall herrschende Formalismus, die Äußerlichkeit und der Dogmatismus an. Wenn man das überwindet, dann werden Geschlechter entstehen, in denen »jeder einzelne Selbstreligion hat, Selbstsühne übt, Selbstrichter und wahrer Mensch ist«. Ein buddhistischer Gelehrter meint, daß die »Einführung einer allgemeinen Religionsphilosophie oder einer philosophischen Religion, welche von vornherein alle schädlichen Autoritäten ausschließt«, am besten wäre. Hilmar setzt fort: »Ich halte den Buddhismus unter allen Religionen des Abend- und Morgenlandes für die einzige, die den Weg zur wahren Befreiung der Menschheit zeigen kann.« Und das Nirwana verteidigend, fügt er hinzu: »Es heißt eine heilige, vielleicht die heiligste menschliche Wahrheit verkennen, wenn man dem dummen Geiste ein Licht entzieht, weil es nicht flackert. Da man das Flackern gewöhnt war, läßt sich freilich ruhige Helle nicht gleich ertragen. Ein krankes Auge muß dann erst gewöhnt werden.«

In Europa findet Hilmar alles krank, schlecht, verirrt. Der Maler Norbert ist so einer, der seine Ruhe niemals findet. Heute singt er seiner verrückt geliebten Hetta in den Worten Salomos: »Deine Brüste sind wie zwei junge Rehwillinge, die unter den Rosen weiden« usw. und morgen flieht er von ihr, da er sie satt bekommen hat — wird aber von

der Wütenden eingeholt und erschossen. — Ein anderer Künstler, der Dichter Arnold, ist auch ein Sklave der Leidenschaft. Auf den Abwegen seiner Phantastereien findet er natürlich die ersehnte Freiheit nie und will sich erschießen, ohne, wie es scheint, den Mut dazu zu haben. Von Hilmar gerettet, der ihn nach Indien mitnehmen will, wird er nur für kurze Zeit beruhigt, denn bald darauf durch einen tobenden Sturm auf dem Kanal in sein Element gebracht, stürzt er sich irrsinnig über Bord. Der Pessimist hatte — als Nachkomme der Ada Christen — »Die Lieder des Verzweifelten« geschrieben und Lenau und Günther zitiert.

Und die Frauen? Sie werden hier nicht weniger als oben im Kunala-Stoff mit ultra-buddhistischem Rigorismus verurteilt! Als Norbert seine Hetta verlassen hatte, kommt diese schreiend und Hilfe suchend zu Hilmar, der sie dann bald mit seinen buddhistischen Lehren über das Unglück beruhigt. »Ach, ich danke Ihnen«, seufzt sie, »aus dem Meere der Weisheit kommt ein Hauch von der Kühlung, die ich brauche. Könnte ich immer ... auf Ihre Lehre lauschen.« Bei diesen Worten schmiegt sie sich herausfordernd an ihn. Aus einem langen Kuß rafft sich der besiegte Buddhist beschämt auf, läuft hinaus, irrt im Regen herum und rezitiert ein altes eigenes Manuskript »Gegen die Weiber«: »Sie ist die Verderben stiftende Hetäre, das sinnliche und unwahre Geschöpf, der die Seele nichts gilt. Sie ist die menschliche Bestie, ja noch viel weniger, sie ist nur ein Prachtstück süßen und runden Fleisches, darin die höllische Schande haust.« Diesen käum zu übertreffenden Schimpf dokumentiert der Verfasser mit einer unerhörten Situation. In der Sturmnacht rennt Hilmar, seinen Freund suchend, auf dem Verdeck herum und findet ein verzweifeltes Mädchen, das ihn anruft. Er geht hin, und was bekommt er zu hören in diesem Augenblick, wo schon alle mit dem Schiffbruch rechnen? Das Mädchen bedauert nicht so sehr, sterben zu müssen, als den Umstand, daß sie sterben muß, ohne das Glück der Liebe genossen zu haben, und es fleht ihn, den ersten besten Fremdling, an, ihr dieses Glück zu gewähren.

Der arme Philosoph ist froh, solche Gesellschaft bald in Indien los zu werden. Aber sein Mißgeschick führt ihm auch dort wieder ein Weib vor! Nicht zu glauben! Außer dem guten Vater der Gjellerupschen Amanda weilt noch ein deutscher Professor in Benares, und auch dieser hat eine einzige Tochter, und diese Tochter wird dem Buddhisten verhängnisvoll. Als er einmal im Urwald in tiefen Gedanken herumging, fand er die geliebte Professorstochter, die gerade in diesem Augenblick im Traume etwas sprach und die Augen aufschlug. Dann gingen sie lange durch den Wald, und sie erzählte ihm, daß ihr Vater gestorben und sie Bhikkshuni (d. h. Nonne) geworden ist. Auf einmal bleibt sie aber stehen, reißt ihre Kleider herunter und ruft bettelnd: »Bin ich nicht schön?« Der arme Buddhist erleidet bei dieser dritten, schon wirklich zu Leibe gehenden Versuchung eine vollständige Niederlage.

Verzweifelt sieht er nun, daß der einzige Ausweg aus diesem kummervollen Leben der Tod ist, nach welchem er dann im nächsten Dasein sein Ideal hoffentlich viel leichter wird erreichen können. Er ertrinkt in der heiligen Ganga. Die schöne Nahila aber wird durch einen muselmännischen Kaufmann nur zu gut entschädigt, der sie in seinen Harem mitnimmt. Denn nachher kommt auch sie in dem heiligen Fluß um — ihre Erlösung zu finden.

In demselben Jahre wie dieser Roman erschien ein anderes Buch, wo der Verfasser die Frau auch ins Wasser schickte mit dem Unterschied, daß er ihr noch empfahl, sicherheitshalber einen Stein um den

Hals zu nehmen. Dieses literarisch ebenso belanglose Buch, bei welchem es ebenso schwer zu wissen ist, wie weit es der Verfasser selbst ernst genommen hat, heißt *Stumme Gänge eines Buddhisten*<sup>133</sup>). Der sich unter dem Pseudonym Wisiri versteckende Verfasser ist in dem Text ein zweiundzwanzigjähriger Jurist, welcher in den Berliner Gassen und Galerien über das ganze eitle Leben, die Diplomaten, den Sozialismus, den Militarismus, die Ehe, das Christentum spötelnde Bemerkungen macht und sich zum Zeitvertreib auch zuweilen Weltheiland nennt. »Vogelhandlung Leben, Vogelhandlung Staat, Vogelhandlung Friedrichstraße . . . Er hat die Sehnsucht aufgehängt. Er nimmt das Leben, wie es der Wind weht. Er lächelt. . .« »Gut und böse? Aber für uns gibt es nicht gut und böse. Für uns gibt's mutig und feig, Junge.« Eine Frau fährt an ihm vorbei und der »Spectator« sendet ihr diese Glossen nach: »Frau? Verdient das auch den Namen? Wie ein gespreizter Pfau sitzt das . . . Frau, ich will dir eine Modepredigt halten, ich der Buddhist. Herunter mit dem Plunder, heraus aus der Droschke, einen Stein um den Hals und hinein in das Wasser! Frau, Zerrbild du mitleidwertes, der eklen Zeit. Eitelkeit der Lüge, Eitelkeit des verfaulenden Geistes.«

Nachdem so der Buddhismus für europäische Moral, Philosophie, Sozialreform als Heilmittel herangezogen wurde, finden wir ihn durch Karl Bleibtreu mit mehr Ernst auch in die Staatskunst gebracht. Gegen diejenigen, welche im Buddhismus einen Zerstörer des Staates gesehen haben, versuchte Bleibtreu gerade das Gegenteil zu beweisen. Ein gut verstandener Buddhismus ist nach ihm die beste Staatsreligion und würde auch den modernsten politischen Bestrebungen entsprechen. Auf der am meisten angefochtenen Seite hat er so den Buddhismus nicht nur zu verteidigen, sondern auch zum Vorbild zu machen versucht<sup>134</sup>).

Die zwei buddhistischen Dramen Bleibtreus, *Karma* und der *Heilskönig*, haben die zwei größten und bekanntesten indischen Herrscher zu Haupthelden, Aurengzeb und Açoka. Hier wie dort ist dem Buddhismus das erste Wort gegeben<sup>135</sup>).

Die räuberischen Diener der Göttin Kali, die in den Dichtungen Gjellerups erschienen, haben auch in Bleibtreus *Karma* eine Rolle bekommen. Nur schreibt man sie hier Thugs statt Thags und ihr heuchlerischer Vertreter trägt, statt eines berüchtigten Namens, den Namen eines ehrwürdigen Philosophen: Çankara. Zweimal versuchte er das Attentat auf Aurengzeb, wurde aber beide Male von dessen Freund daran verhindert. *Karma* spielt in einem dem Buddhismus gerade entgegengesetzten Milieu. Es ist der islamitische Hof eines Großmoguls. Das Stück hat das Vordringen buddhistischer Weltanschauung in dieses Milieu zum Thema. Man wirft es dem Buddhismus vor, daß er keine lebensbejahende Religion sei, und der Dichter stellt ihm nun die in der Lebensbejahung zum Äußersten gehende Religion Mohammeds entgegen. Aurengzeb, der größte aus dem großen Stamm der Timuriden, muß sich vor der Richtigkeit der buddhistischen Weltanschauung beugen. In der Geschichte dürfte er kaum so biegsam gewesen sein, vielmehr bezeugte der traurige Fall von seinem jüngeren Bruder, dem Verfasser des *Oupnek' hat*, das Gegenteil davon. Hier aber, in der »jeden tatsächlichen Anhalts entbehrenden frei erfundenen Fabel«, ist der Timuride ein durchaus zugänglicher und freimütiger Mensch. Auf einer Jagd trifft er mit dem buddhistischen Büber Anahakaros zusammen, nimmt ihn, nachdem er gesehen hatte, daß er unter demselben Stern geboren ist, mit an den Hof und macht aus ihm ein absolut verlässliches alter-ego. Anahakaros ist aber noch kein vollkommen Erleuchteter. In einer Mongolenschlacht rettet er zwar mit seinen

Indern das Leben und den Thron Aurengzebs; von diesem zum Reichsverweser ernannt, gibt er aber dem Ruf der einheimischen Bevölkerung, welche die Moslems loswerden und ihn zum König haben möchte, nach. Im letzten Augenblick siegt in ihm doch das buddhistische Bewußtsein, und er geht dem ganz machtlosen Freund durch einen Sturz von der Palastzinne aus dem Wege.

Diesen peinlichen Fatalismus haben wir schon in *Den Weltwanderern* gesehen, wo er ebenso auf der Karmalehre beruht. Noch extravaganter und noch unangenehmer berührt aber der Fatalismus hier bei Bleibtreu. Zu drastisch und zu anschaulich könnte man sagen, wird das Prinzip versinnbildlicht, zu dem sich der Verfasser übrigens ganz ernst bekennt. Anahakaros und Aurengzeb sind zur gleichen Stunde geboren. Das heißt hier, sie haben dasselbe Karma, und das heißt wieder: sie sind für denselben Thron und für dieselben Frauen vorbestimmt. Aurengzebs Frau wird von seinem Freund geliebt, Anahakaros Frau dagegen hatte dem Aurengzeb schon früher auf einer Jagd ihre Seele und ihren Körper hingegeben. Dunkle Erinnerungen ragen störend ins Leben herein, aber wie es scheint nur deswegen, um den Leuten Gelegenheit zu bieten, durch Entsagung das ganze sich aufrollende Unglück zu verhüten. Unda, Anahakaros Frau, trinkt den Giftbecher aus, Anahakaros macht den Todessturz, die Sultanin Damayanti »will sterben«, Aurengzeb zieht sich für immer vom Harem zurück.

Nur zwei buddhistische Personen weist das Stück auf, Anahakaros und seine Frau, und doch sind sie genug, mit ihrer Lehre das ganze zu überwuchern. Das Büsserpaar beleuchtet den Buddhismus vor allen Seiten, veranschaulicht seine Sätze und drängt sich dieser ganz anders gestimmten Gesellschaft auf. Besonders tut das die entschieden weiter gekommene Unda. Eine ganz poetische Natur ist sie, und ihre Rede bekommt fast immer die Flügel des Rhythmus. Sie war eine Paria, die die Höhe mit angeborenem Eifer anstrebt. Die Schönheit ihres Körpers berauschte den Großmogul, die Schönheit ihrer Seele den früheren Einsiedler. Sie tötete sich, um den geliebten Aurengzeb, dem sie nicht gehören konnte, zu retten. Auch in ihr kehrt das alte Thema wieder, wie die Lehre zur Tat und die Tat zur Selbstaufopferung wird.

Das tendenziöse Drama Karl Bleibtreus ist ein schwächliches Stück, ebenso wie sein Hauptheld einen schwächlichen Willen besitzt. Aurengzeb winkte sein Stern immer nur Glück herunter und doch fehlte ihm immer etwas. Zum ganzen Mann brachte es erst der Held des zweiten Dramas, Açoka. »*Der Heilskönig*«<sup>185</sup>).

Schon am ersten Tage seiner Herrschaft — mit der Thronbesteigung beginnt das Stück — zeigt er etwas Außerordentliches. Ein Feind aller Konventionalität und orientalischer Sklaverei, läßt er seine neuen Gesetze in hohe Felsen einhauen. Die buddhistische Weltanschauung zu verwirklichen, ist sein Lebensziel. Vom Feind angegriffen, zieht er aber doch gerne in den Krieg und wird als Sieger zum Kaiser und zum stärksten Herrscher Indiens. Der Friede war sein Ideal und der aufgezwungene Krieg der einzige seines Lebens. König Açoka ist ein Idealensch des Dichters. Alles Beste und Schönste hat er ihm verliehen. Vor allem ist er ein konsequenter Buddhist. In jeder Hinsicht verteidigt er den Buddhismus ausdrücklich.

• In merkwürdiger Übereinstimmung mit Jesu trachtete der historische Buddha, mit dem Staate niemals in Konflikt zu geraten. Sein politischer Konservatismus ist ein interessanter Zug seiner Lehre. Trotz des großen Dogmas von der Gleichheit aller Menschen in der Moral hat der indische

Stifter niemals das Kastenwesen stärker angegriffen. Auf diesem konzilianten Verhältnis des Buddhismus zum Staat baute der Verfasser eine ganze buddhistische Staatskunst auf. So wird zunächst einmal die Selbstverleugnungsmoral als eine Aufopferung des Individuums für die Gesellschaft dargestellt. Açoka opfert seine individuellen Wünsche auf, um seiner Königspflicht ganz nachzukommen. Seine Geliebte Anula schickt er fort, weil er als König eine Prinzessin heiraten muß und ihr nur als Privatmensch gehören könnte. Sein späteres Weib stellt er ebenso auf die Probe, indem er sagt, daß er sie nur zum Schein heirate, in Wahrheit aber dem buddhistischen Ideal der Keuschheit treu zu bleiben gedenke. Nebenbei gesagt, gab er auch dieses Ideal (im Interesse des Staates) wieder auf. Weiter ließ er, seiner königlichen Aufgabe getreu, seine Gunst allen Religionen in gleichem Maße zuteil werden, obzwar er innerlich ein überzeugter Buddhist war. — Als Idealkönig muß er natürlich auch Freidenker sein. Die Lehre Buddhas reinigt er von allem Dogmenkram der Geistlichkeit und macht aus ihr eine Philosophie. Buddha lehrt nach ihm nicht Glauben, sondern Erkennen.

Im fünften Akt wird Açoka der Buddha der Tat genannt. Dies ist der wichtigste Gedanke des Dramas. Was J. V. Widmann auf mehr jugendliche Weise aufgeworfen hatte, nimmt Bleibtreu wieder auf, um es kalt und gemessen zu beweisen. Der Verfasser hat denjenigen einen Gegenbeweis vorbringen wollen, welche von der Tatenlosigkeit des Buddhismus reden. Auf diese Weise entstand nun das Modell eines Buddha der Tat neben dem historischen Buddha der Lehre. Der eine Vollendete hat den Weg gewiesen, der andere geht auf demselben; der eine fand die Wahrheit, der andere wendete sie an. Es ist klar, daß in diesem Buddhismus der Tat der Schwerpunkt ein anderer wurde, als er es ursprünglich war. Der Individualismus des historischen Buddha ging bei Açoka in soziale Tendenzen auf. So wurde auch der Weg zur Erlangung der idealen Ruhe ein anderer: dort Meditation, hier aber, wo es sich um das gesellschaftliche Gleichgewicht handelt, äußere Tätigkeit. Und während für Gautama den Buddha das Vaterland ein unbestimmter Begriff war, war es für Açoka den Buddha der allererste.

Açoka erscheint uns als eine Umgestaltung des historischen Buddha zu einem europäischen Idealmenschen. Alle Probleme, die er in Bleibtreus Buch berührt, gehören in die europäische Gegenwart. In dieser Ansicht sind die Gespräche des Kaisers mit Megasthenes, dem huldigenden Gesandten der Griechen, von besonderer Wichtigkeit. »Wir Griechen stören nicht sehr durch Sorgen unser eigenes Glück«, sagt Megasthenes im Namen der »europäischen« Moral, die vom Klassizismus zu Nietzsche führte. Der Gegensatz davon, den Açoka bei den Indern lobt und der heute z. B. vielfach in Rußland zu spüren ist, ist jene Moral des Sichauf- und -ausgebens für andere, jenes bescheidene Bewußtsein der Allgemeinheit<sup>186</sup>). Nur »göttliche Liebe ist echte Liebe«, ruft er in diesem Sinne aus. Zu marktschreierisch erscheint dem Dichter der Philosoph von Sils-Maria, welchen auch er, wie früher Widmann, direkt bekämpfen wollte. Viel besser gefällt mir die Lehre von Baktrien als die indische, bemerkte der Grieche mit dem symbolischen Namen Megasthenes. Man höre die Antwort: »Also sprach Zarathustra: Ewig ringt Licht mit Finsternis, der Heldenmensch todverachtend mit den Sklaven der List und Lust, bis ans Ende der Dinge, und einst siegen die Helden des Lichts. Das ist besser als eure marklosen Götter, o Künstlervolk, ist wie das Jauchzen streitbarer Jünglingsseelen. Aber der reife Mann lächelt über Streitlust unmündiger Knaben, die im ungebürdigen Hochmut die Welt überwinden, bis sie er-



fahren Weltenweh.« — Auch die ganze Episode von den »Freien Indern«, deren Moral von »Jenseits von Gut und Böse« und dem alleinigen Recht der Macht an die »Freien Berliner«, die vor-Nietzscheschen Vertreter des Übermenschentums erinnert, hat dieselbe Tendenz. Im Augenblick höchster Gefahr will Açoka mit diesen Menschen kein Kompromiß machen. Aber er gewinnt sie für sich, er bewältigt sie sozusagen mit der Lehre des Vollendeten.

Dem friedlosen Stürmen und Drängen der Europäer stellt Açoka die Ruhe gegenüber: »die heitere Schwermut und die schwermütige Heiterkeit«. Und Samghamita, seine Frau, setzt gemütvoll fort: »Ward euch nicht alte Sage aufbewahrt, daß ihr einst selber von hier ausgegangen, von Indus aller Herrschervölker Wiege? Die Arya, der alten Helden Stamm, mit weisen Frauen hat vereint gewohnt, bis sich gen Westen viele aufgemacht in wilder Sehnsucht nach der Weltherrschaft. Wir aber blieben hier und fanden still, was ihr umsonst gesucht in weiter Fremde, das Weltgeheimnis und das wahre Herrschen, das Selbsterlösung heißt...«

Trotz aller Originalität steht doch Açoka in der Tradition anderer europäischer Buddhisten. Auch er zollt dem Gefühl seinen Tribut, und genau wie der Buddha Vogrichs prophezeit auch er die Ankunft eines neuen Buddha in Judea. Außerdem hat das Weib schon wieder das Wort. Samghamita, die Idealtheldin des Dichters, ist hier, wie es früher Unda gewesen ist, die Verkünderin eines zarten Buddhismus: »Es gibt eine Wahrheit des Herzens, höher als alle Vernunft.«

Übrigens zeigt das Stück auch viele andere Ähnlichkeiten mit dem Drama *Karma*. Der Gegensatz Anula—Samghamita entspricht demjenigen von Damayanti—Unda; Mahinda ist ein Abbild des Anahakaros; Kalinga entspricht dem Großkhan der Mongolen, Angao dem Daudah Shah. Dann ist auch die Tendenz dieselbe geblieben. Açoka »bot das höchste Beispiel eines wahrhaft von Gottes besonderen Gnaden eingesetzten Herrschers, wirklichen Königs, nach heiligem Recht der erste, weil der beste. Wenn man daher eine Verherrlichung der Monarchie, wie sie ja im fünften Akt oft genug betont wird, in diesem erblicken will, so habe ich nichts dawider«. So spricht der Verfasser selbst. Von der Fabel sagt er, daß sie frei erfunden ist.

Karl Bleibtreu gehört zu denjenigen buddhisierenden Schriftstellern, die sich mit ihren Helden solidarisch erklären. In seiner historisch-psychologischen Studie *Von Robespierre zu Buddha* (Leipzig, Friedrich) faßte er schon 1899 dieselben Bekenntnisse zusammen, wie wir sie oben gesehen haben. Es seien hier die interessantesten Gedanken daraus, sofern sie oben nicht berührt wurden, wenigstens gestreift. Die Sittlichkeit existiert nur in unserem Herzen. Es ist nicht wahr, daß immer das Bessere siegt, oft siegt auch das Milieu, die Mehrheit. Wie Guyau ist auch er gegen die steife Moral der Pflicht. Im Anschluß an ihn<sup>187)</sup> und an andere ähnliche Theoretiker von der Biologie der Lust und Unlustgefühle sagt er: Das Genie befähigt zur höheren Lustempfindung, aber auch zu ärgeren Unlustgefühlen. Bei den Tieren finden sich nicht nur die niederen Tugenden, wie Treue und Anhänglichkeit, sondern auch ein Mitgefühl. Auch schließt er sich an Guyau an, wenn er den Kampf an sich ein Lustgefühl nennt (»le plaisir du risque«). Demgemäß habe der Pessimismus keinen Sinn. Besonders aber bietet ihm die Karmalehre eine Beruhigung für die vorläufige Ordnungslosigkeit in der Natur.

Am Ende noch eine sehr interessante und etwas überraschende Tatsache im Buddhismus Karl Bleibtrens. Sein Buch schließt mit den Worten:

»Warum?“ donnern Revolutionen und Reformationen. Und auf die Frage „Warum das alles?“ weiß nur der theosophisch-spekulative Buddhismus die Antwort.«

\* \* \*

Die ehrwürdige Figur König Asokas bildet, wenn nicht den Mittelpunkt, so doch den überragenden Hintergrund auch in dem 1910 veröffentlichten — und in dem Zusammenhang mit dem Kunalastoff schon erwähnten — Roman *Kunala* von Max Albert Schreiber. Auch hier werden, wie im *Heilskönig*, die zwei so verschiedenen Zweige des Arierstammes, welche einmal auf dem Hochlande des Himalaya zusammengelebt hatten, gegenübergestellt. Den Osten vertritt wieder der König Asoka, und sein Charakter ist ungefähr derselbe wie oben; den Westen wieder ein Grieche, Epiphanes, welcher aber nicht so sehr das kampfplustige Kraftbewußtsein verkörpert, wie Megasthenes, als vielmehr die politische Schlaueit und Korruption.

In dem Roman konnte, neben den Hauptpersonen, die Masse der buddhistischen Gesellschaft herangezogen werden, und somit macht sich, hinter der Fassade des Buddhismus, auch seine Kehrseite bemerkbar in dem Aberglauben der Diener und dem Quietismus der Herren. Durch den Nebel der Jahrhunderte erscheint Buddha legendär und riesenhaft. Sein in einem Felsen gebliebener Fußstapfen ist fünf Ellen groß, und seine, wahrscheinlich vom Himmel niedergelassene Almosenschale umfaßt zwei Metzen, und die Verehrung solcher Reliquien spielt eine große Rolle. Auch die Legenden über die Selbstaufopferung des Vollendeten werden bisweilen ins Grotteske zugespitzt. Immerhin klingt seine friedliche Lehre durch den ganzen Roman in erhabener Ruhe und siegender Zuversicht. Unter dem Blick des Friedenskönigs verschwinden die Greuel des Krieges. Wie die »Freien Inder« bei Bleibtreu, so werden auch hier die Aufständigen der Stadt Taxila das eine Mal durch den König selbst, das andere Mal durch seinen Sohn Kunala ohne einen Bluttröpfchen, durch die Kraft des freundlichen Auftretens besiegt.

So wird in diesem Roman, am Faden der bekannten Geschichte von dem geblendeten Prinzen eine Schilderung der buddhistischen Religion unternommen, wie sie in den Augen eines Abendländers erscheint. Der Prinz Kunala soll den Idealtypus des buddhistischen Helden verkörpern: »An nichts Irdisches sein Herz hängen, weil alles vergänglich, verderblich ist, mit völligem Gleichmüte das Schöne und Häßliche, das Gute und Schlechte hinnehmen, mit grenzenlosem Mitleide auf die arme, verblendete Welt rings umher schauen und losgelöst von ihr nur der Versenkung in sich selbst leben — in diesen Tugenden hatte es der zwanzigjährige Jüngling so weit gebracht, daß ihn mancher gelbgewandte Greis darum beneiden konnte.« Der Verfasser vergißt es nicht, die Schwächen dieser meditativen Moral bloßzustellen. Als die vom Prinzen abgewiesene Königin sich ins Wasser stürzt, regt dieser keinen Finger, sie zu retten — gerade weil er sie bemitleidet, und in ihrem Selbstmord ihre Erlösung erhofft, sagt der Verfasser in ungerechter Übertreibung. Seiner Braut Kantschanamala, einem fünfzehnjährigen Kinde, erzählt er die ganze Brautnacht hindurch über den Wert der Gefühllosigkeit. Übrigens heiratet er nur, um seinem Vater zu gehorchen, wie er auch nur deswegen die Kriegsexpedition gegen Taxila zu führen einwilligt und schließlich auch die sofortige Vollstreckung des königlichen Befehles verlangt, als die Einwohner dieser Stadt die unbegreifliche Blödsinnigkeit des Prinzen verhindern wollen. Seinem Vater zuliebe legt er sogar sein Bettlergewand nieder, um sich zum Schluß am

Hofe niederzulassen. Auch seiner Frau gegenüber gibt er nach, und besiegt durch ihre stumme und anspruchslose Aufopferung, gibt er ihr einen Sohn. Diese Nachgiebigkeit bedeutet jedoch nicht, daß sich Kunalas von »dem rechten Pfad« der Lehre entfernt. Er spricht wunderbar. Seine Erklärung der Wiedergeburtstheorie ist z. B. sehr gelungen: »Die Erscheinungswelt ist doch ein bloßer Schein«, und die Natur ist zu reich, um sich ein einziges Mal zu wiederholen. »Wenn wir Buddhagläubigen von Wiederverkörperung reden, so meinen wir damit jenen großartigen Zusammenhang, der zwischen den Schicksalen früherer und späterer Daseinsformen besteht. Wir nennen es das Karmā. Das läßt sich wohl an Taten, an Erlebnissen erkennen, guten und bösen, aber nicht an der zufälligen Gestalt der menschlichen Glieder. Wahrhaftig, ich wollte den erhabenen Buddha selbst, wenn er nicht in das völlige Nirwana eingegangen wäre, an der Treue einer Tigerin, mit der sie ihre Jungen säugt, eher wiedererkennen, als an den herabhängenden Ohrläppchen, die etwa ein Mensch hat.«

Auch sonst sucht Schreiber die buddhistische Welt von allen Seiten zu beleuchten: militärische Festlichkeiten, Kronrat, Hochzeitsgebräuche, Hof-, Kloster- und Wirtshausleben, Tierhospitäler, Asokas in Felsen eingehauene Gesetztafeln, werden uns vorgeführt.

Mitten in dieser friedlichen Welt steht eine fremde Frau, die Anstifterin alles Übels. Wie die Verführerin Josaphats, kommt auch sie vom Hofe des Königs von Syrien. Tissarachne, in Indien Tissarakkha, ist eine tragische Heldin in vollem Sinne des Wortes. Sie trotzte den schweren Schicksalsschlägen in der Heimat, sie entkam aus dem Harem desjenigen, der sie ihres Vaters und ihrer Heimat beraubt hatte, und jetzt durch ihren Onkel, den König von Syrien, an Asoka verschenkt, mutterseelenallein in dem fremden Lande, bricht sie noch immer nicht zusammen, sondern kämpft ohne Unterlaß, bis sie das Urteil des Königs auf dem Scheiterhaufen verbrennen läßt. Sie ist der absolute Gegensatz zu dem Prinzen, den sie so tragisch liebt. Wenn er die Tyrannie des Guten verkörpert, so stellt sie die innere Tyrannie des Bösen dar, und wenn er nur der Vernunft gehorcht, gehorcht sie nur dem Herzen. Dem gutmütigen Zauber seiner Lotosaugen stellt sie die bezauberte Perle ihrer scharfen Nadel entgegen, und seiner Aufrichtigkeit ihre Lüge. Sie lügt in Wort und Tat, bis in die musterhafte Pflege des kranken Königs und bis in die Leidenschaft in seinem Brautbett. Hochbegabt und unermüdlich, bestätigt sie jedoch dasjenige, »was schon der erhabene Buddha ausgesprochen hatte, daß die Frauen mit ihrem von Leidenschaft durchtränkten Wesen der Wahrheit ewig fern bleiben.« Sie ist rachsüchtig und unbiegsam und weder Scham noch Erbarmen können ihre Leidenschaft aufhalten.

Kaum gibt es einen poetischen Stoff, wo die Frau strenger beurteilt wird, als in dieser Geschichte von den Lotosaugen. Und trotzdem ist es nicht schwer, zu spüren, wie sie der Verfasser, in aller Treue zum Original, auch in dieser ungünstigen Erzählung verteidigen möchte. Wenn Tissarakkha soviel Übel um sich verbreitet, so leidet niemand mehr als sie selbst darunter. Alles Böse tut sie nur um der wahnsinnigen Liebe willen, und daß es nicht ausschließlich das Weib ist, das solches unter dem Fluch der Liebe verüben kann, zeigt er mit der eingeschalteten Figur des Bösewichtes Durmukha, ihres armseligen Werkzeugs, welcher Kunalas Augen ausbohrt und seinen eigenen Vater tötet, um die Pläne seiner unglücklichen Liebe zu verwirklichen. Außer dem stellt Schreiber an die Seite Tissarakkhas die wunderbare Figur ihrer kaum glücklicheren Rivalin, der Frau Kunalas, das wahre Muster einer unerschütterlichen Liebe und eines stummen Heldentums.

Es war naheliegend, daß der Kunala-Stoff von demjenigen herangezogen werde, der, in der schon erwähnten Schrift *Buddha und die Frauen*, dem Vollendeten seinen Antifeminismus vorgeworfen hatte. Es ist aber merkwürdig, daß die Tendenz des Verfassers, welche sie auch immer sein mag, in diesem Roman viel mäßiger erscheint als in manchem anderen Buch der buddhisierenden Literatur. Mit lobenswerter Objektivität sucht Schreiber in allen seinen Personen das Gute und das Schlechte mit gleicher Sorge zu zeigen, und dadurch gewinnt sein Buch viel. Es leidet aber an etwas anderem. Seine Personen sind trotz allem mehr Vertreter von verschiedenen Anschauungen, als Menschen von Fleisch und Knochen, und man spürt in diesem mittelmäßigen Roman immer mehr den Theoretiker als den wahren Erzähler.

\* \* \*

Wenn Schreiber mit der abendländischen Nachsicht die Leidenschaft dem buddhistischen Wohlwollen gegenüberstellt, wo unter dem Schleier des Mitleids oft ein kalter Egoismus weht, so wird bei Paul Dahlke diese Frage des buddhistischen Egoismus zum Hauptproblem. Seine *Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus*<sup>138)</sup> erschienen 1903. Da heißt es an einer Stelle in der Weise Eduard v. Hartmanns<sup>139)</sup>: »Pessimismus kann nur da sein, wo Egoismus ist. Er ist nichts als verletzter und trotz aller Verletzungen und Stöße ungebrochener Egoismus. Pessimismus ist trotz allen scheinbaren Verneinens doch im Grunde nichts als eine Form der Lebensbejahung und ohne Frage ihre unglücklichste und widersinnigste Form« (S. 53). Etwas weiter (S. 118) wird der Egoismus dem Buddhismus vorgehalten: »Ein kalter Egoismus geht durch diese ganze Lehre. Wie mit dem Seziermesser wird jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke behandelt... bei allem ist die erste und einzige Frage; wie schlage ich daraus Kapital für mich?« — »Nicht für den Herrn, nicht für den Herrn will ich sterben,« keucht der Held einer seiner Geschichten, »sondern für mich, für mich, für mich.« Im Buddhismus habe das Leid keine ethische Bedeutung wie im Christentum, es sei durchaus schlecht, es müsse vermieden werden. Sich für andere aufzuopfern, heißt die wahre Erkenntnis noch nicht erlangt zu haben, weil ein jeder vorerst sich selbst zu helfen habe. Dieser Egoismus hat doch, meint der Verfasser, keinen absoluten Pessimismus gezeitigt, weil das Ideal der egoistischen Moral des Buddha ein negatives ist. Während es im Vedanta heißt »das All ist Ich«, heißt es im Buddhismus: »Das All ist das Nicht-Ich.« Die egoistische Selbstverneinung ist etwas anderes als die egoistische Selbstbehauptung.

Dieser Zug des Egoismus ist das Neue, was Dahlke in der buddhistischen Dichtung besonders hervorgehoben, sogar übertrieben hat.

Das Ideal der buddhistischen Lehre, das Nirwana, ist ganz individuell. »Nirwana ist nichts als zerstörte Leiden... Nirwana ist ein relativer Begriff, ist die Vorstellung eines Zustandes der Seligkeit... Nirwana ist individuell«. Sogar das Parinirwana ist nichts Absolutes, es ist kein dem Sein gegenüberstehendes Nichtsein. Wir kennen ja nur das Leben, d. h. nur das Werden. Parinirwana ist aber — so meint der Verfasser — nur das Nichtmehrwerden. »Dieses System tut nichts als aufheben, negieren, es setzt keinen neuen Gott an die Stelle des Gestürzten. Ob Nichtwerden gleich Sein ist, ob es nicht gleich Sein ist, wer kann das wissen« (S. 81).

In Dahlkes ein Jahr später veröffentlichten *Buddhistischen Erzählungen*<sup>140)</sup> überwiegt das Moralisieren. Der Verfasser hat selbst eine Wall-

fahrt nach Indien gemacht. Sein Buch ist eines der ersten in Deutschland, das in der literarischen Art des berühmten Lafcadio Hearn kleine Bilder aus der buddhistischen Gesellschaft vorgebracht hat. Der Verfasser kennt hauptsächlich Birma, und der Spielplatz seiner Geschichten ist gewöhnlich dort. Die bisher behandelten Kunstwerke spielten dagegen im Norden, in der Umgebung von Benares, der heiligen Stadt der Inder, und Gangas, des heiligen Flusses. Die Birmanen sollen auch die Falschheit der Meinung beweisen, daß der Buddhismus die Lebensfreude tötet. Denn sie sind nach seiner Aussage eines der lustigsten Völker der Welt<sup>141</sup>).

»In der Stadt Akyab in Birma lebte ein Mann namens Moug Dammo, der war Richter über die Eingeborenen und der erste nach dem englischen Oberrichter. Er stand in Ansehen überall, u. zw. so, daß die Leute, wenn sie ihn trafen, sich tief verneigten und sagten: „Seid gegrüßt, Moug Dammo!“ Dieser Mann hatte ein hübsches Weib, ein kleines Söhnchen, ein schönes Haus, genügend Geld und Gut und all die behagliche Zufriedenheit, welche der Besitz dieser Sachen verleiht. Dazu hoffte er im stillen, seinerzeit Richter in Rangun zu werden. „Und wenn ich dann eine Gebethalle auf der Plattform des Schwe Dagon errichte mit der Aufschrift: „Errichtet von Moug Dammo, Oberrichter, mit einem Aufwand von so und so viel“ — nun, das lohnt sich schon der Mühe. Dann wächst mein Söhnchen heran... er wird tüchtig werden, in den Staatsdienst treten, eine reiche Frau heiraten. Und schenkt mir noch mein Weib ein Töchterchen, schön wie sie selber, was für eine Partie kann das werden.“

In dieser törichten Weise dachte Moug Dammo über die Dinge nach...«

So beginnt die erste der fünf Geschichten und wohl die beste von ihnen, und in diesem Stil ist die ganze Sammlung geschrieben. Moug Dammo wandte sich von jener törichten Anschauung ab; ein hochinteressanter Fall im Gerichtshofe brachte ihn sogar dazu, sein ganzes Hab und Gut wegzugeben, ein Stückchen Erde und ein Häuschen ausgenommen, wo er mit der Arbeit seiner Hände sein und seiner Familie Leben fristete. Ein neues Elend, eine Hungersnot, verhelfen ihm von dieser ersten Stufe der Erleuchtung zu der zweiten hinüber. Moug Dammo verließ sein Haus und zog als wandernder Mönch ins Land hinaus. Nach vielen Jahren begegnet er seine Frau am Arm eines alten Freundes, der zu jener Zeit ihr krankes Söhnchen gerettet hatte. Dieser Sohn ist nun groß geworden und gibt ihm reichliches Almosen. Moug Dammo bleibt aber kalt. Er zieht sich in eine Höhle zurück und, die reisgefüllte Schale auf den Knien, will er verhungern. In einer Nacht kommt eine Cobraschlange zu ihm; frißt vom Reis, windet sich prüfend um ihn, und er darf keinen Finger rühren. Und als er aus dem schlafähnlichen Zustand am Morgen erwacht, war die Schlange schon fort. Er aber hatte auch die dritte Stufe erreicht, er hatte die ganze Wahrheit erkannt.

Diesen an Buddha vielfach erinnernden Typus (die versuchende Schlange) weist auch sein Namensgenosse Gautama auf, der Held einer anderen Geschichte, die aber wieder natürlich denselben typischen Verlauf hat. Denn auch Gautama überwindet Geld- und Ruhmsucht und Liebe und findet die vollkommene Erkenntnis an einem klaren Kranich-See, welcher an denjenigen bei F. v. Hornstein erinnert.

Zwei andere Geschichten behandeln die Liebe als Problem. Die Liebe ist nichts anderes als ein Kampf, der sich von anderen Kämpfen nur dadurch unterscheidet, daß seine Lust nicht so sehr im Sieg als in dem

Kampf selbst und auch in der Niederlage besteht. Auch Moug Dammo hatte für die unübertreffliche Anhänglichkeit seiner Gattin keinen Sinn, und ebensowenig haben ihn andere Helden Dahlkes: Nanda, Kosia und der Gefangene des Königs Thibau. Nur in der fünften dieser Geschichten, wo das Christentum perhorresziert wird, ist der Herr, solange er noch Christ war, ein Liebhaber. In orthodoxem Anschluß an den Kanon wird die Liebe überall verurteilt. Trotz alledem kommt aber in diesen Geschichten das in Liebe sich aufopfernde Weib unter der Glorie auf. König Thibau, »das Ungeheuer«, hat geträumt, ihn werde ein soeben auf der Gasse gehender Mann töten, und er läßt diesen gefangennehmen und verurteilt ihn zum Tode. Das Weib des Verurteilten aber, welchem dieser übrigens untreu gewesen war, opfert ihre Würde, ihre Ehre und ihr Leben, um nur den geliebten Mann — diesmal von dem sinnfälligsten Tod — zu erlösen. Gerade dasjenige, was als unwert erklärt wird, gewinnt unsere Sympathie, während der kalte, überall wehende Egoismus uns noch kälter läßt.

Als echter Buddhist will Dahlke die Seele nicht anerkennen, er hat schon mit dem Verstand genug. Überhaupt ist er mehr Theoretiker als Dichter und Propagator mehr als Erzähler. Seinem zweiten Werke über den *Buddhismus als Weltanschauung*<sup>142)</sup> hat man vorgeworfen, daß es weniger quellenmäßig und objektiv als einseitig und propagatorisch gehalten sei. An derselben störenden Tendenz leiden auch seine neuen buddhistischen Erzählungen (*Aus dem Reich des Buddha*). Nur den Buddhisten geht es in ihnen gut und nur ihre Anschauung bringt Ruhe. Von Dahlke findet man auch vieles in buddhisierenden Zeitschriften zerstreut.

Der in der buddhistischen Literatur immer wiederkehrende Typus eines erkennenden Moug Dammo oder Gautama begegnet uns noch einmal in Gustav Meyrinks *Wachsfigurenkabinett*<sup>143)</sup>. Diesmal aber — ach wie selten war das der Fall in dieser ganzen Literatur! — haben wir es mit einer echt künstlerischen Erzählung, einem kleinen Meisterstück zu tun. Die Geschichte handelt hier von einem alten Musiker, dem es hier in Europa so ähnlich ging, wie Moug Dammo in Indien: »Was an Freude die Erde den Freudvollen bietet, das hatte sie einst ihm geboten. Was an Wonnen und Schönheit die Erde dem Glücklichen bietet und dem Schönen bietet, das hatte sie auch ihm geboten. An einem Tage aber war die Wende in seinem Glücke gekommen.« Auch er verlor Pracht und Reichtum, Weib und Kind und gelangte zur Einsicht, daß nur in absoluter Gefühllosigkeit die Ruhe zu finden sei: »Morgens, wenn er erwachte, sandte er seine Liebe und sein Mitleid nach Osten, nach Westen, nach Süden, nach Norden, nach oben, nach unten, und wenn er seine Arbeit begann, murmelte er: „Der Buddha ist meine Zuflucht“, und wenn er sich schlafen legte, murmelte er: „Der Buddha ist meine Zuflucht.“« Die volle Erkenntnis erblickte er aber auf einer Glasplatte. Diese Platte befestigte er nämlich oft an seinem Tische, strich mit seinem Cello-Bogen an dem Rande auf und ab, beobachtete die sich bildenden und verschwindenden Sterne von aufgestreuten Sandkörnern auf der Glasplatte und dachte beim Entstehen und Verschwinden dieser »Klangfiguren« an die Lehre Buddhas von der Entstehung des Leids. Und er sehnte sich nach Indien und fiedelte Geld zusammen, um hinfahren zu können, bis er aber in hohem Alter in Geistesdämmerung verfiel.

Und während er nun in diesem halb bewußtlosen Zustand dasaß (welche herrliche Umgestaltung des Motivs von dem »schlafähnlichen Zustand« vor der Erleuchtung!): »Da begab es sich, daß durch das löchrige

Dach des Zimmers eine Schneeflocke herab auf den Tisch fiel, einen Augenblick verweilte und zerging. — Ein kleiner, feiner, regelmäßiger Stern. Wie ein Blitz die Finsternis zerreißt, plötzlich — so war da das Licht der Erkenntnis in das Herz des Alten gefallen: Töne, unerkannte, unhörbare, jenseitsliegende »sind der Ursprung dieser Flocken, dieser Sterne, sind der Ursprung der Natur, der Ursprung aller Formen, der Wesen und Dinge, sind der Ursprung dieser Welt. Nicht ist diese Welt die wirkliche Welt, klar ward er sich dessen bewußt«. Und so tröstete sich der Alte, daß auch er, ohne nach Indien zu fahren, die Wahrheit, die überall gleiche Wahrheit, gefunden hatte.

## Vierzehntes Kapitel.

### Über die theosophisch-okkultistische Richtung.

In direktem Gegensatz zu der soeben hervorgehobenen orthodoxen, rationalistischen Auffassung des Buddhismus bewegt sich die Richtung, welche die buddhisierenden Theosophen und Okkultisten eingeschlagen haben. Die dort verkannte Seele wurde hier zum Mittelpunkt gemacht.

Die Lehren der Theosophen und der Okkultisten sind bekanntlich eine Mischung von Religion und Poesie, von Gefühl und Einbildungskraft. Die Wahrheit kann nach ihr nicht erschlossen, sondern nur gefühlt, nur intuiert werden. Eine Synthese aller Religionen ist charakteristisch.

So schlossen sich insbesondere die Theosophen (welche sonst mit den Okkultisten nicht verwechselt werden wollen) an die alte esoterische Lehre aus Indien an, weil sie als sehr gute Unterlage ihres Mystizismus erschien. Wir haben oben an mehreren Stellen das Verhältnis dieser esoterischen Lehre zu der eigentlich buddhistischen besprochen. Hier ist nur so viel zu bemerken, daß diese esoterische Richtung der Theosophen zu Aufstellungen weiterführte, die dem ursprünglichen Buddhismus ganz fremd, ja entgegengesetzt sind. Das hauptsächlich intelligible System der Lehre vom Karma löste sich in ein System der Geheimkräfte auf. Statt des im eigentlichen Buddhismus einzig anerkannten Bewußtseinsinhalts hielt man sich an den Bewußtseinsträger, d. h. an die substanzielle Seele. Nach der Aufstellung von der Existenz dieser letzteren mußte man dann auch zur Aufstellung der Existenz eines substanziellen Gottes schreiten. Der Buddhismus lehrt, daß uns niemand helfen kann, wenn wir uns selbst nicht helfen; die Theosophie offenbart im Gegenteil, daß die bloße Meditation zur Erkenntnis der Wahrheit nicht genüge und daß es eine ganze Hierarchie höherer Begleiter und Lehrer um uns gibt, deren Worte wir auch direkt hören können, wenn wir imstande sind, uns in entsprechende Ekstasen zu versetzen<sup>144</sup>).

Es ist klar, daß auf diesem Wege jene immer wieder beobachtete Neigung, den Buddhismus gefühlsmäßig zu machen, zu einem gewissen Abschluß und Extrem gekommen ist. Das Gefühlmäßige erhielt einen nicht mehr poetischen, sondern metaphysischen Wert. Diese Philosophie des Gefühls, die übrigens mit unzähligen Fäden an andere bei uns seit lange her heimische Weltanschauungen sich anschließt, hat auch in der Dichtkunst ihren Niederschlag gefunden, wo sie gleichfalls reformatorisch zu wirken hatte.

Und auch hier, auf dem Gebiete der theosophischen Dichtung, handelt es sich gewissermaßen nur um letzte Konsequenzen einer alten, für die Dichter so anziehenden Anpassung an das Esoterische. Wie in einem großen Kreise, kehrt die ursprüngliche, märchenhafte Auffassung Indiens über die rein ethische Phase der neuesten Dichtung wieder zurück, und theoretisch genommen, ist der Übergang von den Wundern eines Karl



Gjellerup und seinen mitreisenden Weltwanderern zu den Wundern der Theosophie und zu den höheren Wegweisern kaum merklich.

In dem Vorwort zu *Den Kindern des Luzifer*<sup>145)</sup> entwirft Eduard Schuré, einer der besten Vertreter dieser Richtung, die bemerkenswerte Ideologie von seinen drei Theatergattungen der Zukunft. Das eine Theater ist das für das Dorf bestimmte Volkstheater, dessen Proben schon M. Poteccher, *Le Bras* und *Le Goffic* gegeben haben. Das zweite ist das Stadttheater mit den Stücken in der Art von Ibsen, Tolstoi, Hauptmann. Das dritte — und das interessiert uns besonders — ist das Theater für die Elite (Esoterismus!), das »Theater der Seele«, welches in den traumhaften Dramen Maurice Maeterlincks, Gabriele D'Annunzios und Joseph Péladans vorgezeichnet ist. Es sind also die Dramen der Träume, die Märchendramen oder die lyrischen Dramen, welche hier als die Zukunftskunst bezeichnet werden.

In ihnen ist alles in eine höhere Sphäre erhoben und es spielen nur die feinsten Exemplare unseres Geschlechtes. Alles erscheint verklärt und vom schweren Ballaste der Materie befreit. Die Personen gehen nicht über die Bühne und sie streiten nicht, sondern sie wandeln wie Mond-süchtige und unterhalten sich wie Kinder. Auch die Liebe erscheint nun in einer anderen Form. — »Was sie (Phosphorus und Kleonis, die Helden des genannten Dramas) nahebringt und vereinigt, ist die vollständige, absolute Liebe, die zugleich menschliche und göttliche, leidenschaftliche und durchgeistigte, befruchtende, erlösende und schöpferische Liebe ist.«

Diese synthetische Liebe bildet das dramatische Problem in Julius Engels *Paramartha*<sup>146)</sup>, einem durchaus allegorischen und für die Theosophie typischen Drama, welches sonst von streng buddhistischem Standpunkte nicht nennenswert wäre. Paramartha ist eine Fee, welche einen Prinzen liebt, durch dessen Mutter, eine Weltkönigin, angeklagt und verurteilt und schließlich doch durch den Prinzen gerettet wird. Alle Personen sind indessen nur Personifikationen von Ideen, wie: Lust, Intelligenz, Bosheit, Glaube, Liebe usw.

Ganz in theosophischem Sinne geht Christliches, Buddhistisches und Brahmanisches durcheinander. Neben Brahma, den 33 Göttern, und den Rishis walten die Karmagesetze, und es geht »das Rad der Zeit«. Der Tod wird als ein geradezu seliger Auflösungszustand dargestellt. Auf die »himmliche Ganga« wird als auf den alles umschließenden Lebensfluß und zugleich auch den höchsten leuchtenden Wegweiser unserer Erlösungsbahn hingewiesen.

Wo geht der Weg zum Himmel, weißt du wo?  
Was weißt ihr Menschen von des Himmels Pfaden!

.....  
Wie doch, ihr geht zu Paramarthas Toren  
Auf mitternächtigen Sohlen leise ein  
Und seht die Wellen nicht des Silberstromes,  
Der majestätisch durch die Welten rollt?

Ludwig Deinhardts *Karma*<sup>147)</sup> ist auch okkultistisch, weist aber mehr buddhistische Elemente auf. Wie Karl Bleibtreu dem seinigen, so gab auch Deinhard dem Drama diesen symbolischen Namen, um anzu-deuten, daß die Vorgänge auf der Bühne durch das Schicksal bedingt und geleitet werden.

Frau Mylius hat ein sehr krankes Kind, das von dem Sanitätsrat lange Zeit erfolglos behandelt wird. Sie hat nun einen wichtigen Traum:

sie sieht, wie sie selbst in verklärter Gestalt, »in astralischer Klarheit«, eine versifizierte Predigt (man denkt wieder an Bleibtreu) mit der Harfe begleitet. Einmal in ihrer früheren Existenz habe sie ihre Mutterpflicht vernachlässigt, so daß ihr Kind dadurch das Leben einbüßen mußte; jetzt büßt sie diese Sünde. Wenn sie aber diesmal das Kind retten wolle, solle sie sich nach dem Rat ihrer Magd Maria an den jungen Doktor Kern wenden. Dieser Kern gehört zu jenem Typus, den wir schon in Hilmar von Lorenz gesehen haben, nur daß er vielleicht etwas mystischer veranlagt ist. Auch er reiste viel herum, besuchte auch Indien, lies *Die Reden Gotamo Buddhas* in »einer ausgezeichneten deutschen Übersetzung«, und auch seiner Mutter, »ihren Geschmack kennend« (!), hält er Predigten über das Karma. Er kommt und heilt das Kind durch Hypnose. Wunderbar sind aber die Wege des Karma. Damit alles noch schöner vonstatten geht, findet er sich auch mit der bei der Frau Mylius dienenden Marie und heiratet sie. Sie verhandeln in einer Selbstanalyse über ihre gegenseitige Sympathie, deren Wurzel sie, der Karmalehre gemäß, in der Tiefe der Vergangenheit erblickten. Im Namen des Karma ist es nun auch, wenn sie darauf die Ehe eingehen. »Ach, vielleicht in abgelegten Tagen warst du meine Schwester, meine Frau«, wiederholt er ihr die Worte des alten Meisters, natürlich das nunmehr überwundene »Oder« auslassend. In der vorherigen Nacht träumte sie, daß sie ihn von einer Schlange rettete, und er sah sie dieselbe Nacht ebenso im Traum, allerdings ohne die Schlange.

Dr. Kern ist, trotz seines auf den ersten Blick dem »esoterischen Buddhismus« feindlichen Berufes, ein ganzer buddhisierender Mystiker. »Sie sind wohl Buddhist geworden in Indien«, fragt ihn Frau Mylius. »Im esoterischen Sinne, ja. Dies hat mich aber nicht verhindert, dabei auch ein guter Christ, d. h. natürlich auch nur im esoterischen Sinne, zu bleiben; denn beides läuft auf dasselbe hinaus.« Dieser Dr. Kern unterscheidet sich von Hilmar auch dadurch, daß er energischer ist. Der Dichter hat ihn, wie es scheint, besonders vor solchen Vorwürfen im vornhein schützen wollen und läßt ihn in jener Nacht eine Arbeiterfrau vom dritten Stock eines brennenden Hauses retten.

Auch sonst begegnet die Tendenz in diesem kaum ernst zu nehmenden Stück natürlich auf Schritt und Tritt. Kaum aus dem Feuer zurückgekehrt, plädiert Dr. Kern für das Freidenkertum auf diese an Bleibtreu erinnernde Weise: »Dasselbe Element hat auf jenem Holzstoß gewütet, auf dem im Jahre 1600 in Rom Giordano Bruno stand, um sich für die Gedankenfreiheit, für Wahrheit verbrennen zu lassen.« Die Theosophen haben noch mehr auszustehen, meint er: denn während der gute Giordano gegen die Pfaffen zu kämpfen hatte, haben die modernen Buddhisten auch gegen die sogenannten Vertreter der Wissenschaft zu kämpfen!

So sehen ungefähr die äußersten esoterischen Tendenzen des Neubuddhismus aus. Da uns aber nur die Tendenzen dieser, von unserem Hauptthema zu weit abschweifenden Literatur interessieren, so dürfte eine weitere Behandlung ihrer einzelnen Werke in diesem Zusammenhang überflüssig sein. Es sei nur bemerkt, daß man dieser esoterisch-buddhistischen und theosophischen Literatur verschiedener Gattungen auch besonders in den theosophischen Zeitschriften begegnet.

---

## Schluß.

Die buddhisierende Dichtung, wie wir sie in den vorhergehenden Kapiteln kennen gelernt haben, erscheint als Teil der modernen neuromantischen Strömung in der ganzen europäischen Literatur. Die Lobpreisung der Frau, das kennzeichnendste Moment dieser letzteren, ist auch in der buddhisierenden Poesie, wenigstens bei allen Bearbeitern der Buddha-Legende, das durchgreifendste Motiv, was schon geradezu unbuddhistisch ist. Auch schließt sich diese deutsche Dichtung an andere europäische, besonders aber englische Behandlungen der orientalischen Motive in unserer Zeit (Meredith, Hearn) an.

In der deutschen Literatur erinnert diese moderne buddhisierende Romantik, wie gesagt, an die alte aus der Zeit vor hundert Jahren. Sie erscheint sogar als Weiterführung derselben. Die Träume der alten Dichter sind in der Poesie der neuen zu einer Weltanschauung geworden.

Hier ist aber der springende Punkt. Gerade durch diese moderne Weiterführung kam in jene poetische Atmosphäre der alten Romantik zu viel Verstand hinein. Die neueren Dichter haben größtenteils die Legende vom indischen Religionsstifter mit Gefühl durchtränkt; aber sie wollten auch zugleich lehren, wo die Alten nur geschwärmt hatten. Sie machen ihre Dichtung ganz abhängig von einer exotischen Religion. Die Romantiker vor hundert Jahren waren ausgesprochene Feinde der Aufklärung, sie verwarfen die Dichtung, welcher eine Nützlichkeits- und Verstandesmoral innewohnt; sie waren geradezu eine Reaktion gegen die Aufklärungstendenzen. Die neuen Buddhisten sind aber ebensoviel Aufklärer als sie Romantiker sind. Sie schreiben, um ihre Leser auf den »Wahrheitspfad« zu bringen, sie wollen erziehen, sie verkünden hauptsächlich eine souveräne Herrschaft des menschlichen Verstandes.

Ohne den theoretischen Wert solcher Lehren hier irgendwie in Betracht zu ziehen, kann man doch in diesem Bastardismus von zwei ganz zuwiderlaufenden Strömungen ein tiefgreifendes Übel der buddhisierenden Dichtung erblicken. Mit ihrem leider so stark ausgeprägten Moralisieren ist sie auch in der sonstigen romantischen Dichtung der Gegenwart fremd. Eine buddhisierende Poesie hätte nicht so tendenziös sein müssen. Das zeigt z. B. der kleine Versuch Gustav Meyrinks. Und wenn man bedenkt, daß auch sonst die ästhetische Gestaltung der meisten hier in Betracht kommenden Kunstwerke keine hervorragende ist, so sieht man, daß der allgemeine Wert dieser ganzen Literatur kein großer ist. Sie dürfte schwerlich auch so lange leben, wie die sonstige Neuromantik. Übrigens hat Karl Gjellerup mit der Heranziehung des Kosmischen den besten Ausweg gefunden, und man muß hervorheben, daß diese Richtung auf lyrisch-erzählendem Gebiete noch gute und fruchtbare Anregung für die Zukunft geben kann.

Der in dieser Literatur angeschlagene Zug, den wir Pluralisierung nennen möchten, ist besonders bemerkenswert. Das eigene gegenwärtige Leben wird da zu einer aus der Vergangenheit in die Zukunft sich hin-

schlängelnden Reihe von Existenzen (eine Weiterführung des romantischen Doppelgänger-Motivs), und der Horizont dieser irdischen Welt erweitert sich zu einem grandiosen Ausblick auf ein System von himmlischen Welten. Fruchtbar ist auch das weitergeführte und das speziell theosophische Motiv von den mystischen Wegweisern und den geheimen Seelenverbindungen. Alle diese Züge bedeuten allerdings eine Eroberung künstlerischen Stoffgebiets. Immerhin sind wir der Meinung, daß dieser durchaus mechanischen Eroberung und diesem etwas zu phantastischen Gebiet kein sehr hoher, wenigstens kein bedeutungsvoller Wert beizulegen ist. Der Fortschritt der Kunst liegt im allgemeinen nicht so sehr in der materiellen Erweiterung des Stoffgebiets und der Auffindung von neuen, zu beobachtenden Objekten, als in einer immer genialeren Gestaltung des schon Bekannten, in der künstlerischen Stilisierung und Bewältigung des Wirklichen durch das maßvoll Ästhetische.

Und gerade am Stil mangelt es der geschilderten buddhistischen Dichtung. Karl Gjellerup schreibt prachtvoll. Aber auch bei ihm vermißt man oft jenes schwer definierbare Maßvolle, jene Sparsamkeit der stilistischen Mittel, die den großen Dichtern eigen ist. Von der deutschen buddhistischen Poesie kann man nicht sagen, daß sie in ihrem Gehalt und besonders in ihrer Form mit der gelehrten Literatur auf derselben Höhe steht, noch daß sie in ihrem künstlerischen Stil den Stil eines fremden Vorbildes, wie es Lafcadio Hearn ist, erreicht. Auch wenn man statt dieses gleichzeitigen, modernen Vergleiches den historischen Standpunkt und den historischen Vergleich heranzieht, so kann man ebensowenig finden, daß die relativ lange Behandlung der Buddha-Legende und die Gestaltung derselben Charaktere, die darin seit mehr als einem halben Jahrhundert so oft vorgenommen wurde, besonders aber die dramaturgische Überwindung des Vollendeten, seit Richard Wagner verhältnismäßige Fortschritte gemacht habe. Es galt eben leider mehr, eine importierte reformatorische Moral einzukleiden, als freie Gestalten künstlerisch zu bilden.

Ein indirektes, mehr psychologisches als künstlerisches Verdienst muß man jedoch dieser ganzen Literatur im großen ganzen zuerkennen. In ihren besten Werken bildete sie durch ihren milden, weiten Blick und ihren Kult der Selbstaufopferung eine Reaktion zu jener vorlauten, stürmischen, nationalistisch oder naturalistisch zugespitzten Kraftverehrung, deren wunderbarste und doch gefährlichste Spitze sich, besonders in Deutschland, um den Namen Nietzsches gebildet hat — wie das oben der ehrwürdige König Açoka in einem Drama sagen wollte.

Anhang.

**Anmerkungen über die Literatur.**



## Anmerkungen.

<sup>1)</sup> Über die pessimistische Strömung vgl. Th. Zieglers *Geistige und soz. Strömungen im 19. Jh. in Dd.*

Über die buddhisierende Bewegung und ihre Tragweite in Deutschland handeln in der neuesten Zeit recht viele, zumeist aber polemische Artikel. Wir zitieren folgende (zunächst neutrale, dann verurteilende) Quellen:

Robert Falke: *Der Bs. in uns. mod. deutschen Geistesleben*. E. Studie. Halle, 1903, E. Strien, 73 S. — Martin Stein: »Bs. in Deutschland«, *Lit. Echo XI* (einige liter. Angaben). — K. H. Strobl: *Der Bs. und die neue Kunst*, Leipzig 1902, Seemann Nachf. 53 S. (Der Begriff des Bs. zu allgemein gehalten.) — Karl Seidenstücker: »Der Bs. in Europa«, *Buddh. Warte*, 3. Jgg., 61 f. Dersl.: »Der Bs. in Amerika«, ebenda 1. Jgg., S. 97 ff. — A. Pfungst: »Fortschritte des Bs. in Europa«, *Das Freie Wort*, Bd. 10, S. 724. — H. Lillie Arthur: »Bs. und die Bühne«, *Sphinx*, Bd. 19, S. 170—173. — K. Gjellerup: »D. Bs. in Europa«, *Berl. Tageblatt*, 9. VII. 1911. — Paul Dahlke: *Die Bedeutung des Bs. für uns. Zeit*, Breslau, W. Markgraf, 22 S. — Dietze A. G.: »Propaganda für asiat. Religionen im Abendlande«, *Mahabodhi-Blätter*, 1. Jgg., S. 46 ff. — Dersl.: »Buddh. Bestrebungen in London«, *Christl. Welt*, 1908, Sp. 881 ff. — *Neue Metaph. Rundschau*: »D. Bs. in England«, Bd. 16, 106 f. — Max Schneidewin: »Die Chancen des buddh. Glaubens in Europa«, *Weser Zeitg.* 1893, Jän. 8. 12. 13. — Th. Simon: »Das Wiedererwachen des Bs. und seine Einfl. auf uns. Geisteskultur«, *Gegenwartsfragen*, H. 5, Stuttgart. — Dersl.: *Das Wiedererwachen des Bs.*, Stuttgart, Gremer und Pfeiffer, 1909, 42 S. — Dersl.: »Der Bs. in uns. Geistesleben«, *Velhagen u. Klasing's Monatshefte*, 22. Jgg., 2 Bd., S. 591 ff. — P. Zillmann, »Bs. u. Weltanschauung«, *N. Metaph. Rundschau*, Bd. S. 261 ff. — Josef Dahlmann: »Zur buddh. Schwärmerei«, *Stimmen aus Maria Laach*, Bd. 42, S. 26. — Dersl.: »Bs. u. d. ethische Kultur«, ebenda Bd. 53, S. 505 ff. — M. Gennrich: *Moderne buddh. Propaganda und ind. Wiedergeburtstheorie in Dd.*, Leipzig, A. Deichertsche Buchh., 1914, 52 S. — Dersl.: »Moderne Prop. des Bs. in Dd.«, *Zs. für evang. Unterricht*, 1911, S. 267 ff. — Dersl.: »Die großen Lügen der Gegenwart«, *Evang. Schulbl.* 45, S. 244 ff. — Sinthern P.: *Bs. und die buddh. Strömungen in d. Gegenwart*, Münster i. W., Alphonusus-Buchh., 1905, IX, 129 S. — Vgl. auch: »D. Bs. in deut. Zeitungen«, *Mahabodhi-Blätter*, 2. Jgg., S. 34 und *Zs. für Bs.*, 1. Jgg., S. 97 f., 129 I. — Für weitere Literaturangaben schlage man nach H. L. Held: *Deutsche Bibliographie des Bs.* (Hans Sachs-Verl., Leipzig-München 1916, VIII u. 1909, 40), welche auch wir teilweise benützt haben.

<sup>2)</sup> Die speziell buddhistische Zeitschriftenliteratur in Deutschland hat sich folgendermaßen entwickelt:

*Der Buddhist*. Unabh. dtische Monatsschrift für das Gesamtgebiet des Bs. Herausg. von Karl B. Seidenstücker, 1. Jgg. 2449 nach Buddha, April 1905 bis März 1906, Leipzig, Buddhistischer Verlag. — 2. Jgg.: 4 Hefte, April 1906 bis Aug. 1910, 464 S.

*Buddhistische Warte*. Monatshefte für Ethik, Erkenntnis und Geisteskultur. Herausg. von Karl Seidenstücker, 1. Jgg. 2451 nach Buddha, April 1907 bis März 1908, Leipzig, Buddhist. Verlag Dr. Hugo Vollrath. — 2. Jgg.: April 1908 bis August 1911, Leipzig bei C. F. Straus, Verlag der Mahabodhi-Gesellschaft. — 3. Jgg.: Sept. bis Dezemb. 1911 (2 Doppelnummern), Jägersche Buchh., Leipzig.

*Mahabodhi-Blätter*. Eine Zweimonatsschrift für Bs. Herausg. von der Mahabodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig). 1. Jgg.: Mai 1912 bis April 1913, Red. G. A. Dietze, Leipzig, Jägersche Buchh. — 2. Jgg.: Mai 1913 bis April 1914. — 3. Jgg.: 1914/15, C. T. Strauß, ebenda. — 4. Jgg. 1915/16 ebenda.

*Die Buddhistische Welt*. Deutsche Monatsblätter zur Orientierung über die buddh. Mission im Morgen- und Abendlande (Publikationsorgan des buddh. Missionsvereins in Dd.). 1. Jgg.: 1905/6, Leipzig, Buddh. Verlag. — 2. Jgg.: 4 Hefte, April 1906 bis Aug. 1910, ebenda. — 3. Jgg.: Hg. von Karl Seidenstücker und Wolfg. Bohn, Juli 1909 bis Juni 1910, Breslau, W. Markgraf. — 4. Jgg.: Juli 1910 bis Juni 1911, Hg. von W. Markgraf, ebenda. — 5. Jgg.: Organ der deut. Páli-Gesellschaft, Juli 1911 bis Juni 1912, hg. und redigiert von W. Markgraf, Breslau.

Als 6. Jahrgang:

*Indien und die buddh. Welt.* Deutsche Zs. für das Gesamtgebiet des Bs. u. der indischen Kultur, Organ der »Deutschen Páli-Gesellschaft«, Organ des »Bundes f. buddh. Leben«, Hg. Walter Markgraf, Breslau 1917. (Fortsetzung *Der Buddh. Welt.*)

*Zeitschrift für Buddhismus.* Hg. vom »Bund für buddh. Leben.« I. Jgg.: Jän. bis Aug. 1914, 8 Hefte, Leipzig, Gustav Brauns.

An diese Zeitschriftenliteratur schließen sich folgende Sammlungen buddhistischer Bücher, zumeist Broschüren zur Propaganda:

*Veröffentlichungen der deut. Páli-Gesellschaft*, später *Veröff. aus dem Gebiete des Páli-Bs.* Markgraf, Leipzig, 3. Jgg. 1914.

*Bücher des Bundes für buddh. Leben*, Bd. I, 1914.

*Bibliotheca Buddhica* (Piper & Co., München, Hg. K. E. Neumann). *Buddhistische Taschenbibliothek* usw.

<sup>3)</sup> Wir halten uns hier an: R. Seydels *Das Evang. Jesu in seinem Verh. zur Buddhalehre*, Leipzig, Breitkopf u. Härtl, 1882, S. 305—314. — Von demselben Verfasser: *Die Buddha-Legende und d. Leben Jesu nach d. Evangelien*, Erneute Prüfung..., Leipzig 1884, S. 47. — Vgl. auch besonders Chr. Lassen: *Ind. Altertumskunde* (1858—1874), Bd. II und III. — Über das älteste Vordringen des Buddhismus bis nach Europa handelt auch schon Karl Ritter: *Die Vorhalle europ. Völkergeschichten vor Herodotus um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus*. E. Abhandlung zur Altertumskunde, Berlin, Reimer, 1820, 479 S.

<sup>4)</sup> *Pythagoras u. die Inder.* Eine Untersuchung über Herkunft u. Abstammung der pythagoräischen Lehren, Leipzig, O. Schulze, 1884. Zeller glaubt dagegen an indische Einflüsse nicht.

Über das 1477 ins Deutsche übersetzte Buch Marco Polos vgl.: H. L. Held, *Deutsche Bibliographie des Bs.*, Par. 165.

<sup>5)</sup> Über Rubruck und di Carpine vgl.: Michael, *Gesch. des Deutschen Volkes*, III, 399 ff. Über Odorich: Wetzers *Kirchenlexikon*, Bd. 9.

<sup>6)</sup> *The influence of India and Persia on the Poetry of Germany* by —, New-York, The Columbia Press, 1901.

<sup>7)</sup> *Geschichte der Sprachwissenschaft u. orient. Philologie in Dd.* München, Cotta, 1869.

<sup>8)</sup> Winternitz Dr. Max: *Gesch. d. ind. Literatur*. 1. Bd. Leipzig, Amelung, 1908, S. 221 f.

<sup>9)</sup> Die großen Unvollkommenheiten dieses Werkes kannte Schopenhauer nicht und hielt es für eines der wichtigsten Werke der Weltliteratur überhaupt. Noch im Jahre 1882 übersetzte es Dr. Franz Michel in derselben Überzeugung aus dem Lateinischen ins Deutsche, wobei er erst durch Th. Schulze vielfach berichtigt und umgestimmt wurde.

<sup>10)</sup> Wir zitieren aus Winternitz und Benfey.

<sup>11)</sup> In unserer Zeit neue teilw. Übers. von Alfred Hildebrand, einem der besten Kenner des Stoffes. (Hinrichs, Leipzig 1913.)

<sup>12)</sup> Über die Geschichte der indischen Philologie in Deutschland vgl. besonders die zitierten Werke von Winternitz (S. 8—23) und Benfey (S. 379—419). In dem letzteren findet man auch ein Verzeichnis der Übersetzungen.

<sup>13)</sup> Tome premier. Paris, Imprimerie royale, 648 p.

<sup>14)</sup> Über die zweite monumentale Sendung buddh. Bücher, u. zw. des chinesisch-japanischen Kanons, welche durch Vermittlung des Ministers Iwakura Tomomo und Beteiligung Samuel Beals nach London bewerkstelligt wurde, wie über die Veröffentlichungen derselben Bücher durch diesen Gelehrten (in den siebziger Jahren) vgl. Rudolf Seydel, *Die Buddhalegende u. d. Leben Jesu*, Weimar 1897, S. 63.

<sup>15)</sup> Vgl. *Le Lotus de la Bonne Lois*, trad. du sanscrit, Paris 1852, Avertissement.

<sup>16)</sup> Ein Verzeichnis dieser älteren in Deutschland bekannten Literatur über den Buddhismus schlage man nach bei Schopenhauer, *Ges. Werke*, III. Bd., S. 325 ff., Grisebach.

<sup>17)</sup> Eine Biographie Buddhas, 1848 aus d. Tibetanischen von Foucaux übersetzt.

<sup>18)</sup> Schemann, *Schopenhauers Briefe*, S. 290.

<sup>19)</sup> Max F. Hecker, *Schopenhauer u. d. ind. Philosophie* (Köln 1897, 357 S.) auf Seite 13 f.

<sup>20)</sup> *Parerga* II, S. 427.

<sup>21)</sup> *Nachlaß*, S. 30.

<sup>22)</sup> *Ueber d. buddh. Nihilismus* (Vortrag... Kiel 1869, 20 S., als Manuskript gedruckt). Über das Wesen des Nirwana, das von nun an immer mehr als ein seliger Zustand der Seele oder besser als »vollkommene Beruhigung« (*calma del sentimento, calm beatitude*) aufgefaßt wurde, handelten besonders Childers, Rhys Davids und Oldenberg mit erschöpfenden Zitaten aus dem Kanon. — Eine entgegengesetzte Meinung hat F. Dahlmann (vgl. unten). — Zwei gute kurze Zusammenfassungen vom Wesen des Nirwana findet man im *Coenobium*: eine europäische von Dr. A. Pfungst (*maggio-giugno* 1907, S. 39 ff.) und eine indische von Inayat Khan (31 luglio 1913). In dieser



letzteren werden die Stufen des Nirwana bezeichnet, wie folgt: 1) concentration mentale jusqu'à l'oubli du sens; 2) affection jusqu'à l'oubli de la pensée; 3) oubli de tout ce qui est individuel; 4) conscience de l'absence, on ne sent plus rien; 5) le Nirwana idéal, on atteint la conscience de l'absence ou le repos, Paix, Félicité perpétuelle, l'état d'Allah lui-même.

<sup>23)</sup> Über das Verhältnis des Bs. zur Sāṅkhya-Philosophie vgl. auch das unter Anm. 43 angeführte Werk J. Dahlmanns. Von Max Müller vgl. *Buddhism and Buddhists*, London, Pilgrims 1857. *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, deutsch von Capeler, Leipzig 1884. — *Coll Works*, I—IV, London 1898. Müller ist auch Herausgeber der *Sacred books of the Buddhists* (seit 1895) und der *Sacr. books of the East*. Über ihn vgl. besonders L. v. Schroeder, *Aufs. über ind. Lit. u. Kultur* 2.

<sup>24)</sup> Palice etlatine Havnnae. Über die später erfolgten deutschen Ausgaben vgl. weiter unten im Text.

<sup>25)</sup> Petersburg 1855—1875.

<sup>26)</sup> Wassiljev W.: *Der Bs., seine Dogmen, Gesch. und Literatur* (I. Bd., Allg. Übersicht). Aus d. Russ. übers., Leipzig, XV u. 380 S.

<sup>27)</sup> Über das Verhältnis des Bs. zu der Vedantaliteratur vgl. Prof. Paul Deussen: »La filosofia del Vedanta nei suoi rapporti colla metafisica occidentale.« *Coenobium*, I, fasc. 2 p. 5—12.

Auch H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanischaden u. d. Anfang des Bs.* Göttingen, Van den Hoeck, 1915, VIII u. 366 S. Dersl.: »Die Religion des Veda u. des Bs.«, *Deutsche Rundschau*. Bd. 85, S. 193 ff. — Auch Walleser Julius Max v. Ott.: »Der Vedanta«, *Indien u. d. buddh. Welt*, 6. Jgg., S. 146.

Über die zweifache Auffassung des Bs. vgl. besonders: T. W. Rhys Davids: *Der Buddhismus*. Eine Darstellung von dem Leben und den Lehren Buddhas von —, nach der 17. Aufl. aus d. Engl. ins Dtsche. übers. — Reklam, Vorrede, S. 7. — Es ist interessant, daß auch Eduard v. Hartmann die Fehler der Schopenhauerschen Philosophie in bezug auf den Pessimismus darauf zurückführt, daß Schopenhauer nach dem Buddhismus eine esoterische und eine exoterische Moral aufstellte und somit seine Ethik widerspruchsvoll machte. Vide *Gesch. u. Begründ. des Pessimismus*, S. 18.

<sup>28)</sup> Über dieselbe vgl. man Max Walleser: *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung*, II. Teil, Heidelberg 1911. Bes. das Vorwort des Verfassers.

<sup>29)</sup> Emile Sénart: *Essai sur la legende du Bouddha, son caractère et ses origines*, Paris 1875, 2. Bd., 1882.

<sup>30)</sup> *Gesch. u. Begründung des Pessimismus*, Leipzig 1880. Hartmann verwarnte sich so gegen den Pessimismus Bahnsens (*Pessimisten-Brevier*, 1880) und Lanzkys (*Abendröte*, 1887) weil er, wie bei Leopardi, subjektiv sei. Seinen eigenen Pessimismus hat E. v. Hartmann ganz ähnlich wie der Buddhismus psychologisch, d. h. auf dem empirischen Übergewicht der Unlust über die Lust begründen wollen. Die Metaphysik dieses Pessimismus besteht darin, daß das ganze Leben immer denselben psychologischen Gesetzen unterliegen, d. h. mehr Unlustgefühle als Befriedigung voraussetzen muß. Diese psychologische Beweisführung hat dann unter anderen besonders J. M. Guyau (in seiner *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*) entkräftet. (Vgl. E. v. Hartmann, *Das sittl. Bewußtsein*, 2. Aufl.)

<sup>31)</sup> Vgl. besonders Plumacher, *Der Pess. in Vergangenheit und Gegenwart*, 1882, 2. Aufl. — Ein Verzeichnis der Literatur bei Rud. Eisler *Wörterb. der philosoph. Begriffe*, Bd. 2, unter »Pessimismus« und »Optimismus«.

<sup>32)</sup> Diese drei tendenziösen Sammlungen, welche den Pessimismus demonstrieren sollten, sind: Otto Kenner: *Pessimisten-Gesangbuch*, München, Bruns, 1884, 322 S. (zumeist neue deut. Dichter). Max Seiling: *Quellen pess. Weltanschauung*, München, 1886, 134 S. (711 Aphorismen; der Standpunkt ist derjenige »der Schopenhauer-Wagnerschen Weltanschauung mit Hinneigung zu Sinnenets *Geheimbuddhismus* und Du Prens *Philosophie der Mystik*«).

Zdenko Fereus, *Stimmen des Weltleids*, Leipz., 1887, 496 S. (mit Heranz. des Altertums). Vgl. E. v. Hartmann, *ibid.* S. 143 ff.

<sup>33)</sup> *Zs. Deutschland*, I, 65 ff. — Vgl. die Literatur über diese Frage unter Anm. 55.

<sup>34)</sup> Vgl. Rob. Falke, *D. Bs. in unserem mod. deut. Geiste*, S. 6 ff.

<sup>35)</sup> *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berl., Wilhelm Hertz, 1881, 5. Aufl., 1906. — Weiter sind von Oldenberg noch besonders wichtig; *Die Religion des Veda*, Berlin 1894. *Aus Indien und Iran*, ebenda, 1899. — *Die Literatur des alten Indien*. Stuttgart 1903. *Aus dem alten Indien*, Berlin 1910 (3 Aufsätze).

<sup>36)</sup> Vgl. Adolf Bastian: *Der Buddhismus in seiner Psychologie*. Berlin 1882, F. Dümmler, 366 S. — Weiter: *Religions-philosophische Probleme auf d. Forschungsfelde buddh. Psychologie*, Berlin, 2. Abt., 1884. — *Der Buddh. als religions-philosoph. System*, Berlin 1893.

<sup>37)</sup> *Buddha*, S. 54 w. 289. Diese These entwickelt Oldenberg besonders in seiner Polemik gegen Wundt in dem Buch: *Aus dem alten Indien*, II.

- <sup>38)</sup> *Buddha*, S. 295, 7. Für das erstere vgl. auch die Polemik gegen Pischel, in: *Aus dem alten Indien*, I.
- <sup>39)</sup> *Buddha*, S. 225.
- <sup>40)</sup> *Der Bs. in seiner Psychologie*, S. 3 u. 9.
- <sup>41)</sup> Vgl. *Das Evangelium Jesu in s. Verhältnis zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre*. — Mit fortl. Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht . . . Leipzig, Breitkopf-Härtel, 1882, 361 S. — Weiter: *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach d. Evangelien*. Erneute Prüfung. Leipzig, O. Schulze, 1884, 83 S. Für die entgegengesetzte Meinung schlage man nach: Georg Fabers *Buddhist. und neutestamentl. Erzählungen* . . . Leipzig, Hinrichs, 1913. (Eine Entgegnung auf das Buch van den Bergh van Eysinga: *Ind. Einflüsse auf evang. Erzählungen* . . . Vandenhoeck und Ruprecht, 2. Auflage, 1909, 188 S.). — Sonst ist die Literatur über das Verhältnis des Bs. zum Chm. eine ungeheure geworden. Vgl. H. L. Helds Bibliographie.
- <sup>42)</sup> *Buddha*, Kulturbild des Ostens. Berlin, Felix Dames, 1898, S. 216. Vgl. auch S. 17—37.
- <sup>43)</sup> Darüber handelt ausführlich J. Dahlmanns *Nirwana*, Studie zur Vorgesch. d. Bs. Ebenda 1896, 192 S. Von demselben Verfasser ist auch *Die Sankhya Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre* (Berlin 1902) zu erwähnen.
- <sup>44)</sup> *Allg. Ztg.* 1890, 14. Oktober. — Die Antwort Schulzes darauf, ebenda, II., November.
- <sup>45)</sup> Robert Falke: *Der Bs. in uns mod. dtsh. Geistesleben*, S. 37 A.
- <sup>46)</sup> Vgl. »Buddhist. Ethik« in der *Eth. Kultur*, I, 283. Weiter, ebenda, S. 321; weiter: »Che è veramente il Nirwana dei Buddhisti« (eine kurze Zusammenstellung der Meinungen Schopenhauers, Childers, T. W. Rhys Davids, Oldenbergs, Dahlmanns. Er schließt, daß das Nirwana »calma di sentimento« sei). *Coenobium*, Maggio-Giugno, 1907, p. 39 ff.
- <sup>47)</sup> Lefmann Salomon: *Lalita Vistara* (Erzählung v. d. Leben u. d. Lehre des Çakya Simha). Berlin, Ferd. Dummlers Verl.-Buchh., VIII u. 211 S. Auch: *Lalita Vistara*, 2 Tle. (1. Tl. Text, 2. Tl. Varianten, Metren u. Wörterb.), 478 u. 260 S., Halle a. S., Buchh. des Waisenhauses, 1902 u. 1908.
- <sup>48)</sup> Die beste deutsche Lebensbeschreibung Buddhas ist diejenige von Julius Dutoit: *Das Leben des Buddha*. (E. Zusammenstellung alter Berichté aus d. Kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten.) Aus d. Páli übersetzt und erläutert. Leipzig, Lotus-Verlag, 1906, XXIII u. 358 S. Vgl. auch die Anm. 64. Die Hauptübersetzer der Reden Buddhas sind K. E. Neumann und Bhikku Nyanatiloka.
- Sonst verweisen wir in bezug auf die buddhistische Bibliographie besonders auf das zitierte, große, sehr ausführliche Werk H. L. Helds, wo das Material nach Autoren verzeichnet und mit einem Register versehen ist.
- Ein ganz kurzes und nach Fächern eingeteiltes Verzeichnis der buddhistischen Literatur schlage man bei Karl Seidenstücker nach in seiner Übersetzung des *Nirwana* von Paul Carus (Leipzig 1907). Ein ganz ausführliches, fortlaufendes Verzeichnis besorgt die Zeitschrift *Orientalische Bibliographie*, hg. von Dr. L. Schermann, Berlin (erster Jahrgang, 1887), unter »Asien«, »Indien« usw.
- <sup>49)</sup> Zur Orientierung über den Umfang und die Übersetzungen des buddhistischen Kanons *Tripitakam* überhaupt schlage man nach: Rhys Davids: *Der Bs.* S. 25—28. Auch eine Kritik H. Oldenbergs in der *Zs. für Philosophie u. philis. Kritik*, Bd. 143, H. 2.
- Die wichtigsten Sammlungen der buddhistischen Texte überhaupt sind die von F. M. Müller herausgegebenen: *Sacred books of the East* transl. by various scholars and ed. by —, Oxford 1879—95, und *Sacred Books of the Buddhists*, Ed. by —, London 1895 ff.
- Besonders zu erwähnen sind auch Samuel Beals Ausgaben des chinesisch-japanischen Kanons. Z. B. *Siyu-ki commonly known as Dhammapada*. Texts from the buddh. Kanon. 1878.
- <sup>50)</sup> Seit ihrem Tode ist wieder eine Frau, die Engländerin Anny Bzsant, die Führerin der Bewegung. — Über die Blatvatsky schrieb auch die Deutsche Helene Schevitch (*Wie ich mich selbst fand*, Berlin), auf welche die alte Lehre durch die Bekanntheit mit Blatvatsky auch gewirkt hatte.
- <sup>51)</sup> Vgl. Robert Falke op. cit. besonders aber den Artikel von Franz Hartmann in *Neuen Lotosblüten*, 1893, Heft IV—XV. Dieser 1912 im 74. Lebensjahr verstorbene Mann war der bedeutendste deutsche Theosoph. Über 70 Bücher in deutscher und 60 in englischer Sprache soll er hinterlassen haben.
- <sup>52)</sup> Vgl. sonst A. P. Sinnett: *Die esoter. Lehre oder Geheim-Buddhismus*, Leipzig, Hinrichs, 1884.
- Auch F. M. Müller: »Esot. Bs.«, *Die Zukunft*, Bd. 7, S. 112 ff., 162 ff., 214 ff. Auch H. Oldenberg: »Uenehmer und echter Bs.« *Internat. Monatschrift f. Wissenschaft, Kunst und Technik*, 5. Jgg., S. 545 ff.
- <sup>53)</sup> A. Schöppts Artikel »Die Ethik Buddhas« *Ethische Kultur*, 1911, 16. — Auch im *Coenobium*, V., 1—2: »De l'influence du Bme sur la formation du caractère«. Das-

selbe stellt für den Japaner Buddhismus fest F. G. Müller-Beck in der *Frankf. Ztg.*, 1916, 20. Feb., I. Mghl. (»Die buddh. Propaganda der Japaner«).

<sup>54</sup>) Vgl. *Die Ziele der ethischen Bewegung* von Dr. Moritz Brasch, Leipzig 1893, 44 S. — Auch L. Stein: »Was heißt soziale Religion« in der *Ethischen Kultur*, 1911, Nr. 23/29 und die Antwort von Artur Pfungst, ebenda, Nr. 34—I. Dahlmann: »Bs. u. ethische Kultur«, *Stimmen aus Maria Laach*, Bd. 42—48, 266. — Wie antidogmatisch man den Bs. heute oft auffassen will, zeigt die Tatsache, daß man darüber streitet, ob er überhaupt eine Religion oder eine Philosophie ist. Vgl. den so betitelten Artikel von Formicku in *Riv. di Filosofia*, 1911, III, und die Antwort darauf von E. Belloni Philippi ebenda, V.

<sup>55</sup>) Als charakteristisch erwähnen wir hiebei, daß sich in der Tradition Friedrich Nietzsches auch z. B.: J. Schlaf (*Das absol. Individuum und die Vollendung der Religion*, Berlin 1910) und Dr. E. Dühring (*Der Ersatz der Religion durch Vollkommenes und Abstreifung alles Asiatismus*, 1882, III. Auflage, 1906, Leipzig) gegen den Bs. erklären. Vgl. sonst Th. Schulze *D. Bs. als Relig. d. Zukunft*, 1894, W. Friedrich, Leipzig (Darüber L. v. Schroeder: *Der alte Glaube*, Bd. 3, 109 ff.) — Weis. Ulmenried: »D. Bs. die Weltreligion der Zft.«, *Neue Bahnen*, Jgg. 1905, S. 73. Bleibtreu K.: *Von Robespierre zu Buddha-* (v. Anm. 136). Thomassin Ch. v.: »Bs. als Relig. d. Zukunft«, *Zs. Missionskunde*, 18. Jgg., S. 187 ff.

<sup>56</sup>) *Le Modernisme bouddhiste et le bouddhisme de Buddha*. F. Alcan, Paris 1911, 280 p.

<sup>57</sup>) D. h. »Das große Fahrzeug«, der symbolische Name des nördlichen Bs. Entsprechend wird der südliche Bs. Hinayana, »das kleine Fahrzeug« genannt.

<sup>58</sup>) M. Maeterlinck: *La mort*, Paris 1918; Eugène Flaspelle, éd. Seite 168 f.

Max Schreiber, *Buddha und die Frauen*, Tübingen 1903.

<sup>59</sup>) Mohr 109 S. Vgl. die orthodoxe Auffassung in: *Mahabodhi-Blätter*, 1. Jgg., S. 22 ff. (L. Narasu: »Die Stellung der Frau im Bs.«)

<sup>60</sup>) Es fehlt nicht mehr auch an besseren Reisebildern aus Indien. Es seien erwähnt: Dr. Kurt Böck: *Ind. Gletscherfahrten*, 1900, 470 S. — Otto Ehler: *Im Sattel durch Indochina* . . . Von demsl.: *An ind. Fürstenhöfen*. — I. Dahlmann: *Indische Fahrten*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagsbuchhandlung 1908, XIV, 403 u. XVIII, 456 S. — Insbesondere lehrreich ist Carl Ritters altes großes Werk *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Gesch. des Menschen*, Bd. II—VI, 1832—36.

<sup>61</sup>) Vgl. Goedeke, *Grundriß* (1884), I. Bd., S. 123. — Die griechische Vorlage übersetzte 1847 Felix Liebrecht (Münster, Theissing'sche Buchhandlung, XXVI, 304 S.), welcher auch nachgewiesen hat, daß der christliche Roman buddhistischen Ursprungs ist. (*Ihb. für rom. Lit.* II, 314—334. *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1860, 8, 871 ff.) — N. Weißlovts hat einen anderen, auf das Leben Buddhas zurückgehenden mittelalterlichen Roman im Hebräischen gefunden und mit arabischen und griechischen Parallelen veröffentlicht (*Prinz u. Derwisch*, Th. Ackermann, 1890, 178 S.).

<sup>62</sup>) Wir halten uns hier an H. L. Helds Zitat in seiner *Deutschen Bibliographie des Buddhismus*, S. 159. Der betreffende Bericht führt den Titel: Maffei Joannes Petrus: Kurtze Verzeichnuss und historische Beschreibung deren Dingen so von der Societät Jesu in Orient von dem Jar nach Christi Geburt 1542 bis auf das 1568 gehandelt worden. Erstlich durch . . . aus Portugalesischer Sprach in Latein und jetzo . . . ins Teutsch gebracht und zum ersten Mal an Tag geben: Durch Joannem Georgium Götzten. Gedruckt zu Ingolstadt durch David Sartorium Anno MDLXXXVI.

<sup>63</sup>) Vgl. darüber: Winternitz, *Ind. Literaturgeschichte*.

<sup>64</sup>) *Rgua Teher Rolpa*. Aus d. Tibet. (Lalita Vastara, die Biogr. Buddhas, Evangelium der Buddhisten), 1848. Eine der ersten Arbeiten über das Leben Buddhas findet sich im *Journal Asiatic*, 1826, Bd. 7. — Über die verschiedenen Fassungen der Buddha-Legende (I—XII) schlage man nach: Rud. Seydel, *Die Buddha-Leg. und das Leben Jesu*, 1897, S. 68 ff. Dort sind sowohl verschiedene südliche Fassungen der Legende als auch ihre Ausgaben verzeichnet. Vgl. auch Oldenberg, »Über den Lalita Vastara« in: *Abh. u. Vortr. des 5. intern. orient. Kongr.*, Berlin 1881, II, 2.

<sup>65</sup>) *Buddhist Birth Stories* or Jataka Tales transl. by —, London.

<sup>66</sup>) Über das Verhältnis der *Bhagavad Gītā*-Philosophie zum Buddhismus schrieb Dr. A. Pfungst (Artikel in der *Ethischen Kultur*, I, 321. — *Die Bhagavad Gītā* wurde in neuerer Zeit besonders von den Theosophen ausgenützt. Franz Hartmann hatte sie neu übersetzt und über sie »im Lichte der Geheimlehre« gehandelt (Ausg. der Theos. Buchhandlung, Leipzig 1892). Die beste Übersetzung verdanken wir aber Garbe (Leipzig, H. Haessel, 1905) und Deussen: *Der Gesang des Heiligen* (Bhagavad Gītā). E. phil. Epis. des Mahabh. Aus d. Sanskrit übers. XXIV u. 131 S., F. A. Brockhaus, Leipzig 1911.

<sup>67</sup>) Sammlung Göschen, Nr. 174.

<sup>68</sup>) Vgl. Dr. Paul Carus: *Goethes Buddhismus*, Chicago; auch »G. ein Buddhist«, (*Der Buddhist*, 1905, S. 201); Professor Max Seiling, »G. und der Okkultismus«. Und die Antwort dagegen von Anton Lindner: »G. als Buddhist und Okkultist«, *Wiener Fremdenblatt*, 1902, Nr. 93 (Feuilleton). — Professor D. Brunnhofer: »Gs. und Schillers

Anklänge an Brahmanismus u. Bs. « *Der Ferne Osten* (1902), Bd. I, S. 39. — Vgl. auch: *Der Heide*, I, S. 250; dann *Fremdenblatt*, 1903. *Psychologische Studien*. 1903, 29, S. 290 ff. Franz Hartmann: *Mystik in Goethes Faust*, Leipzig, W. Friedrich, 1900.

<sup>69)</sup> Vgl. auch Max Nordau, «Buddha u. der Bs.» in der *Gartenlaube*, 1908, Nr. 28.

<sup>70)</sup> Barlaam und Josaphat. In den Abhandlungen der bayr. Akad. philosoph. philolog. Klasse, 20. 1894, S. 1—89. (Mit zahlreichen Literaturangaben.)

<sup>71)</sup> Vorrede zu Barlaam und Josaphat. Von Rudolf v. Montfort. Herausg. und mit einem Wörterbuch versehen von Fr. Karl Köpke, Professor im Joachimstalschen Gymnasium. Königsberg, bei Nicolovius, 1818. — 2. Ausgabe, Leipzig, Gebhardt & Reiland, 1838, 257 S.

<sup>72)</sup> 1841—1846, Verlag J. Wolffsche Buchhandlung. *Josaphat* erschien auch in der Katholischen Volksbibliothek, Serie I, B. 75/76, München 1893.

<sup>73)</sup> *Des Kreuzes Prüfung*, Glaubenstragödie... Magdeburg, Heinrichshofensche Buchhandlung, 1893.

<sup>74)</sup> Vgl. *Galerie altdeutscher Dichter im Museum für altdeutsche Lit. und Kunst*. Von Busching und Hagen, H. 1.

<sup>75)</sup> Über Christ. v. Schmid vgl. *Allg. deutsche Biogr.*, 1890, Bd. 31, S. 656 ff. — Werfer, Briefe u. Tagebuchblätter von —, München 1871. — Schmid's Selbstbiographie, hg. von Werfer, Augsburg 1853—1857.

<sup>76)</sup> Interessant ist auch die weitere Analogie zur Kundry, daß auch Sitta eine gegen ihren Willen verführte Christin ist.

<sup>77)</sup> In bezug auf die uns in dieser Arbeit interessierenden Namen, wie sie im Kanon fixiert sind, verweisen wir ein für allemal auf Rhys Davids: *D. Bs.*, S. 58 ff. (Reklam). In unserem Text werden sie, je nach den Autoren, verschieden geschrieben.

<sup>78)</sup> *An Mathilde Wesendonck*, 22. Februar 1859.

<sup>79)</sup> *Das Leben Richard Wagners*, Bd. I—VI.

<sup>80)</sup> *Wagner-Enzyklopädie* II, 143 ff.

<sup>81)</sup> Vgl. den Brief vom 1. Dezember 1858 an Mathilde.

<sup>82)</sup> Man darf jedoch nicht vergessen, daß Selbstüberwindung und Anspruchslosigkeit bei Wagner persönlich doch ziemlich fehlte. Er war sehr anspruchsvoll und sagt auch irgendwo: »Schönheit, Glanz und Licht muß ich haben! Die Welt ist mir schuldig, was ich brauche.«

<sup>83)</sup> *Ges. Werke*, S. 167, 226 f.

<sup>84)</sup> An Mathilde, 24. November 1858.

<sup>85)</sup> *Ges. Werke* X, 228, 279 u. 247.

<sup>86)</sup> Vgl. *ibidem* X, Bd., 212. Man beachte, daß Richard Wagner wiederholt Helden aufweist, die »arm an Geist« sein sollen.

<sup>87)</sup> *Ges. Werke* X, 281/82.

<sup>88)</sup> Tagebuch, 5. Oktober 1858 und der Brief an Mathilde vom 9. Juni und 30. Mai 1859.

<sup>89)</sup> Vgl. Köppen, *Religion des Buddha*, S. 451.

<sup>90)</sup> Paris, 10. Oktober 1859, an Mathilde.

<sup>91)</sup> Vgl. Glasenapp, *Das Leben Richard Wagners*, Bd. III.

<sup>92)</sup> Vgl. O. Schmiedl, »Parsifal in relig. Betrachtung«. *Christl. Welt*, 1906, S. 991 ff., Kap. VI.

<sup>93)</sup> Hier erwähnt er auch die Abhandlung San Martes über Parzival, die 1836 und in 2. Aufl. 1338 erschienen war.

<sup>94)</sup> Glasenapp, *Das Leben R. W.*, VI.

<sup>95)</sup> Karl Heckel: »Jesus von Nazareth — Buddha (Die Sieger) Parsifal.« Eine Studie, *Bayreuther Blätter*, 1891, S. 5—19.

<sup>96)</sup> Richard Wagner glaubte auch in Wirklichkeit an die Seelenwanderung und suchte diese Lehre mit der erhöhten Geburtenzahl nach Kriegszeiten zu bekräftigen, ähnlich wie das in unserer Zeit in *Dem Buddhisten* von ultra-buddhistischer Seite versucht wurde.

<sup>97)</sup> Vgl. Köppen, *Religion des Buddha* I, S. 104 f., 140, 103.

<sup>98)</sup> *Savitri nebst anderen kleineren indischen Sagen* von Adolf Holzmann, Karlsruhe 1845.

<sup>99)</sup> Die sechs Übersetzungen dieser Legende findet man in der Einleitung zur Reklamschen Ausgabe verzeichnet. — Sonst blieben alle Bearbeitungen weit hinter dem Original. Die von Schroeder übersetzte Dramatisierung von Gubernatis ist ganz verfehlt. In dem Operntext Ferdinand Sporcks (*Savitri*, Musik von Hermann Zumpe, Leipzig) ist die der Legende selbst fremde, aber aus anderer brahmanischer Quelle geschöpfte Auffassung reizend, daß der Todesgott Yamas in der Form der untergehenden, in ihrer Glut versinkenden Sonne erscheint (in der Quelle war Yamas dagegen sehr grob gezeichnet). Gelobt wurde seinerzeit auch das gleichnamige Drama Wilhelm Henzens.

<sup>100)</sup> Glasenapp, *Das Leben R. W.*

<sup>101</sup>) *Lalita Vistara* (Reklam). Die tibetanische Fassung der Buddha-Legende war, wie gesagt, in Europa zuerst 1848 von Foucaux übersetzt.

<sup>102</sup>) Über diese letzteren vgl. man unter anderen allgemeinen Wagnerstudien: Klingemann: *Der Pessimismus in uns. mod. Anschauung*, 1882. — Diese Abhandlung überträgt Jahn in seinen Artikeln über Richard Wagner und Meister von Palmyra ohne Quellenangabe fast wörtlich (*Der Buddhist*). Vgl. weiter R. Falkes *Bs in uns. mod. deutschen Geistesleben*. Halle 1903; auch die zitierte Arbeit von O. Schmiedl.

<sup>103</sup>) Bern 1912, A. Francke.

<sup>104</sup>) Über den großen Einfluß Spittlers auf Widmann vgl. man vor allem Spittler: »Wie ich mich mit Widmann zusammenfand«, *Alpen*, VI, 6 (1912). Auch F. Vettors: »J. V. Widmanns Frühzeit.« *Neue Züricher Ztg.* 1912, S. 324 ff., 329 ff.

<sup>105</sup>) Vgl. z. B. *Deutsche Rundschau*, Jänner 1912, H. 4.

<sup>106</sup>) *Buddha*. Ein dramatisches Fragment von —. Aus dem unveröffentlichten Nachlaß Ph. Mainländers, hg. von Hans Ludwig Held. *Relig. Kultur*, Heft 8—9, 1913.

<sup>107</sup>) Ph. Mainländer: *Die Philosophie der Erlösung* von —. Frkf. a./M., Hans Sachs-Verl., Jägersche Verlagsbuchh., 1894, 3. Aufl., II. Bd., 6. — Max Seiling hat unter anderen dieses Werk als »eine frohe Botschaft inmitten der herrschenden Geistesverwirrung« begrüßt (München, Th. Ackermann, 1888, 144 S.).

<sup>108</sup>) *Phil. der Erlösung* II, 242 f.

<sup>109</sup>) *Die philosophische Grundlage des älteren Bs.* von —. Heidelberg, O. Winters Univ.-Buchh., 1914, 148 S.

<sup>110</sup>) *Phil. d. Erlösung* II, 233 ff.

<sup>111</sup>) *Ibidem* II, 176.

<sup>112</sup>) *Ibidem* II, 233 ff.

<sup>113</sup>) *Ibidem* II, 185 f.

<sup>114</sup>) *Buddha*, Legende in 3 Akten, München 1899, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 123 S.

<sup>115</sup>) Werke, Bd. III, S. 326 (Cotta).

<sup>116</sup>) *Der Buddha*. Große Oper. Klavierauszug mit Text. Leipzig, Friedrich Hofmeister, 235 S. Libretto ebenda, 66 S., 1901.

<sup>117</sup>) Vollständiger Klavierauszug mit Text, Stuttg., J. Feuchtinger. Libretto ebenda 1905, 76 S.

<sup>118</sup>) *Die Krankheit des Jahrhunderts*, Roman, 3. Aufl. 1888.

<sup>119</sup>) Vgl. Lafcadio Hearn: »Le roman de la voie lactée«. Übers. in der »*Revue bleue*« 4 et 11, Juillet 1914.

<sup>120</sup>) *Der Pilger Kamanita*. Ein Legendenroman. Frankfurt a./Main, Liter. Anstalt Rutten u. Loening, 1903.

*Das Weib des Vollendeten*. Ein Legendendrama. Frankfurt a./M. 1907, Lit. Anst., 251 S. Die Weltwanderer 19.

<sup>121</sup>) Alexander Ular: »Der Buddha in Wahrheit und Dichtung«, *Frankf. Ztg.*, 1908, Nr. 119. Vgl. F. Kub: »Bs. u. Sozialismus«, *Buddh. Welt*, 4. Jgg., S. 104 f., 130 f., 173 f. Auch: *Die Zukunft*, Bd. 13, S. 337 ff. (»Genosse Buddha«).

<sup>122</sup>) K. Gjellerup hat wiederholt über den Buddhismus und die ind. Philosophie geschrieben. Vgl. seine Artikel »Die buddh. Erlösungslehre u. d. Gesch. d. Philosophie«. *Preuß. Jahrb.* Ed. 129, S. 142 f. — »Verwandtes in der griech. und ind. Phil.«, *Ibid.* Bd. 149, S. 290—6. Weiter dann auch mehrere Rezensionen über Werke von K. E. Neumann, I. Dutoit, Dahlke, Garbe etc. (vgl. H. L. Helds Bibliographie).

<sup>123</sup>) Über das Verhältnis dieses Gjellerupschen Motives zu dem ganz ähnlichen bei Meredith vgl. man am besten die »Anmerkungen« in *Den Weltwanderern* selbst.

<sup>124</sup>) *Die Stimmen von Ganges* waren 1857 erschienen; ein Liederzyklus hieß »Lotosblätter«. Vgl. darüber Glasenapp, *Das Leben Richard Wagners*, III.

<sup>125</sup>) Mit einem Vorwort von Adolf Friedrich Grafen v. Schack. Hermann Lukaschick, G. Franz'sche Hofbuchdlg., München 1895, 144 S.

<sup>126</sup>) Bd. II, S. 208.

<sup>127</sup>) *Lotosauge*, der Jünger Buddhas. Alindische Sage aus der Zeit um 400 v. Chr. Epos. Leipzig, Verlag Gustav Foch, 1891, 48 S. Verlag von Ernst Baum S. W., 180 S.

<sup>128</sup>) Berlin-Schöneberg, Protest-Schriftenvertrieb. Dasselbst noch 2 buddh. Erzählg. Schreiber Max Albert: *Kunala* (der Prinz mit schönen Augen). Buddh. Roman. Berlin-Leipzig, Modernes Verlagsbureau, Kurt Wigand, 1910, 254 S.

<sup>129</sup>) Gedichte von —. Leipzig 1914, Walter Markgraf, 62 S.

<sup>130</sup>) Bücher des Bundes für buddh. Leben. Buddhist. Taschenbibliothek, Nr. I. Verlag der *Zs. für Bs.*, 68 S.

<sup>131</sup>) *Buddha*. Der Schritt aus der Heimat in die Heimatlosigkeit von —. Zürich, Albert Müllers Verlag, 1914, 130 S.

<sup>132</sup>) Bei I. Belling, 180 S.

<sup>133</sup>) Leipzig, Verl. Wilhelm Friedrich, 1897, 128 S.

<sup>134</sup>) Von dem sozialen Standpunkte aus handelt über d. Bs.: F. Max Müller, *Die Zukunft*, Bd. 16, S. II ff. (»Die Lösung d. soz. Frage im Bs.«).

K. Seidenstucker »Soziale Kräfte in Bs. u. Chr. Der Buddhist, I. Jgg., 149 ff. Über die politische Seite d. Bs. handeln unter anderen auch z. B. die Artikel *Des Ost-asiat. Lloyd*, Jgg. 27, II., S. 348 und des *Deutsch-Evangelisch*, 2. Jgg., S. 546 ff. (B. L. Mackay).

<sup>135)</sup> *Karma*, Schauspiel in 5 Aufzügen. Leipzig, Reklams Univ. Bibl. 4166. Zuerst aufgeführt in Wien 1900. *Der Heilskönig*, Schauspiel in 5 Akten. Berlin und Leipzig, Karl F. Luckhardt, 1903, 200 S.

<sup>136)</sup> Über das Verhältnis Tolstojs z. B. zum Bs.; vgl. Buddh. Warte, IV, 163 f. und Buddh. Welt, V, 420 f.

<sup>137)</sup> Vgl. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris. F. Alcan. Jetzt auch in deutscher Übersetzung.

<sup>138)</sup> I. und II. Teil. Berlin 1903, C. A. Schwetscke und Sohn. 157 und 137 S.

<sup>139)</sup> Vgl. Ed. v. Hartmann.

<sup>140)</sup> E. Piersons Verlag (R. Lincke), Dresden 1904, 289 S.

<sup>141)</sup> Dasselbe behauptet auch Scott O'Connor in *The Silken East*.

<sup>142)</sup> Breslau 1912, Markgraf, 266 S. Ebenda, als Auszug und Einleitung zu diesem großen Werke erschien *Die Bedeutung des Bs. für uns. Zeit*, 1912, 22 S. — Das zweite Buch der Erzählungen führt den Titel *Aus dem Reich des Buddha*. Sieben Erzählungen, 1913, 203 S. W. Markgraf, Breslau.

<sup>143)</sup> Sonderbare Geschichten. Albert Langen, München 1908, 233 S.

<sup>144)</sup> Über das Wesen der orthodoxen Theosophie vgl. Dr. Th. Pascal: *ABC de la Théosophie*, Paris, Publ. Théos., 1906. Auch Franz Hartmann in seinen *Lotosblüten*, Leipzig 1892, ff. Zur schnellen Orientierung dienen auch besonders die Vorträge von Annie Besant, welche 1912 in Paris auch in franz. Übersetz. erschienen: *Vers l'initiation*, 182 p.

<sup>145)</sup> Schauspiel in 5 Aufzügen. Autoris. Übers. von Marie Sievers. Leipzig 1905, bei M. Altmann, 232 S.

<sup>146)</sup> Drama in 5 Aufzügen. Charlottenburg, Theos. Verl. (ohne Jahreszahl), 118 S.

<sup>147)</sup> *Karma*. München, Bruchmannsche Buchdruckerei, 1896, 71 S.

## Berichtigungen.

Es soll richtig heißen :

- |       |       |        |      |        |        |   |                                  |                                 |
|-------|-------|--------|------|--------|--------|---|----------------------------------|---------------------------------|
| Seite | 4,    | Absatz | 3,   | Zeile  | 16:    | »Pälitexten«  | anstatt                          | »Palitexten«.                   |
|       | » 5,  |        | » 2, | letzte | Zeile: | „ <i>Bhartrhari</i> “   | anstatt                          | „ <i>Bhartrhari</i> “.          |
|       | » 5,  |        | » 4, | Zeile  | 8:     | »Halhed«  | anstatt                          | »Helhed«.                       |
|       | » 5,  |        | » 4, | » 10:  |        | „ <i>Bhagavadgîta</i> “   | anstatt                          | » <i>Bhagavadgîta</i> «.        |
|       | » 5,  |        | » 4, | » 12:  |        | »Asiatic Society«   | anstatt                          | »Asiatio Society«.              |
|       | » 5,  |        | » 4, | » 14:  |        | „ <i>Mahâbhârata</i> “  | anstatt                          | „ <i>Mahabharata</i> “.         |
|       | » 6,  |        | » 1, | » 1:   |        | „ <i>Bhartrhari</i> “   | anstatt                          | „ <i>Bhartrhari</i> “.          |
|       | » 6,  |        | » 1, | » 4:   |        | „ <i>Bhagavadgîta</i> “   | anstatt                          | „ <i>Bhagavadgîta</i> “.        |
|       | » 6,  |        | » 2, | » 14:  |        | „ <i>Hymnen des Rigo</i> “  | anstatt                          | „ <i>Hymnen des Veda</i> “.     |
|       | » 6,  |        | » 2, | » 15:  |        | „ <i>Mahâbhârata</i> “  | anstatt                          | „ <i>Mahabharata</i> “.         |
|       | » 6,  |        | » 3, | » 4:   |        | „ <i>Essai sur le Pâli</i> “  | anstatt                          | „ <i>Essai sur le Pali</i> “.   |
|       | » 6,  |        | » 3, | » 4:   |        | »Vieles leistete der englische Forscher Childers, aber«   | anstatt                          | »und«.                          |
|       | » 7,  |        | » 1, | » 6:   |        | » <i>bouddhisme</i> «   | anstatt                          | » <i>buddhisme</i> «.           |
|       | » 7,  |        | » 1, | » 14:  |        | „ <i>Asiatic Researches</i> “   | anstatt                          | „ <i>Asiatid Researches</i> “.  |
|       | » 7,  |        | » 1, | » 19:  |        | » <i>bouddhisme</i> «   | anstatt                          | » <i>buddhisme</i> «.           |
|       | » 8,  |        | » 1, | » 2:   |        | »dem Sanskritwerk«  | anstatt                          | »der tibetanischen«.            |
|       | » 8,  |        | » 1, | » 3:   |        | » <i>Lalita Vistara</i> «   | anstatt                          | » <i>Lâlita Vistara</i> «.      |
|       | » 8,  |        | » 2, | » 4:   |        | nach »behauptete«   | ist                              | »auch« einzusetzen.             |
|       | » 8,  |        | » 2, | » 19:  |        | das Anführungszeichen («)   | nach dem Worte                   | Quietismus ist zu streichen.    |
|       | » 9,  |        | » 2, | » 7:   |        | » <i>Sânkhya-Philosophie</i> «  | anstatt                          | » <i>Sankhya-Philosophie</i> «. |
|       | » 9,  |        | » 3, | » 7:   |        | „ <i>da</i> “   | anstatt                          | „ <i>dam</i> “.                 |
|       | » 9,  |        | » 4, | » 9:   |        | » <i>Böthlingk-Roths</i> «  | anstatt                          | » <i>Böthlings</i> «.           |
|       | » 9,  |        | » 4, | » 8:   |        | »hielt«   | anstatt                          | »hält«.                         |
|       | » 9,  |        | » 4, | » 18:  |        | » <i>Einflüsse</i> «  | anstatt                          | » <i>Einfluß</i> «.             |
|       | » 10, |        | » 1, | » 2:   |        | »stützte«   | anstatt                          | »basierte«.                     |
|       | » 10, |        | » 2, | » 4:   |        | »waren«   | anstatt                          | »war«.                          |
|       | » 10, |        | » 2, | » 5:   |        | »die drei <i>Pitâkas</i> «  | anstatt                          | „ <i>Tripitakam</i> “.          |
|       | » 10, |        | » 5, | » 4:   |        | nach dem Worte »gemeint«  | gehört ein Doppelpunkt           | statt des Strichpunktes.        |
|       | » 12, |        | » 1, | » 30:  |        | nach dem Worte »Leben«  | gehört das Anführungszeichen («) | geschlossen.                    |
|       | » 15, |        | » 3, | » 11:  |        | Der erste Satz hat folgendermaßen zu lauten: »Von den ersten gelehrten Angaben über das Leben Buddhas erwähnen wir schließlich eine 1825 im <i>Journal Asiatique</i> veröffentlichte Biographie Buddhas von Deshauterayes, dann die Angaben von Burnouf in den vierziger und diejenigen von Spence Hardy, A. Schiefner und Palladji in den fünfziger Jahren.« |                                  |                                 |
|       | » 15, |        | » 3, | » 9:   |        | »( <i>Açvagosa</i> , 1894)«   | anstatt                          | »( <i>Açvagosa</i> , 1894).     |
|       | » 15, |        | » 4, | » 11:  |        | „ <i>Jâtakam-Geschichten</i> “  | anstatt                          | „ <i>Jâtâkam-Geschichten</i> “. |
|       | » 15, |        | » 4, | » 13:  |        | nach dem Doppelpunkt  | ist einzuschalten:               | »Weber 1860«.                   |
|       | » 15, |        | » 5, | » 4:   |        | » <i>M'Kechnie</i> «  | anstatt                          | » <i>M. Kechnie</i> «.          |

- Seite 18, Absatz 1, Zeile 2: »die« anstatt »diese«.
- » 18, » 1, » 9: »Neubuddhismus« anstatt »Neobuddhismus«.
- » 18, » 2, » 1: »Aleksandre« anstatt »Aleksandra«.
- » 18, » 2, » 3: »Mahâyana« anstatt »Mahawana«.
- » 19, » 2, » 4: »beschimpfte« anstatt »beschimpft«.
- » 19, » 3, » 5: »Wundt« anstatt »Wund«.
- » 20, » 1, » 3: »Usinara« anstatt »Usinars«.
- » 20, » 3, » 4: »Metempsychose« anstatt »Metempsyche«.
- » 20, » 3, » 8: »*Jâtaka-Geschichten*« anstatt »*Jâtaka-Geschichten*«.
- » 21, » 2, » 3: »Denn« anstatt »Dann; ist« gehört nach »Dichter«.
- » 23, » 3, » 6: »Sanfidius« anstatt »Saufidius«.
- » 24, » 1, » 7: »Gläubigen« anstatt »Gläubiger«.
- » 24, » 3, » 4: »*Bhartrhari*« anstatt »*Bhartrhari*« und »*Mahâbhârata*« anstatt »*Mahabharata*«.
- » 24, » 3, » 7: »*Mahâbhârata*« anstatt »*Mahabharata*«.
- » 24, » 4, » 6: »*Jâtaka*« anstatt »*Jâtakam*«.
- » 24, » 5, » 8: »Bhagavad-Gitâ-Philosophie« anstatt »Bhâgavad-Gîta-Philosophie«.
- » 26, » 2, » 9: »erschienene« anstatt »erschiedenen«.
- » 28, » 2, » 2: »Eckhart« anstatt »Eckhardt«.
- » 29, » 2, » 1: »Schaman« anstatt »Schamann«.
- » 34, » 3, » 4: »überaus« anstatt »überall«.
- » 35, » 3, » 13: nach dem Worte »und« ist »der« einzuschalten.
- » 38, » 5, » 2: »den« anstatt »dem«.
- » 39, » 1, » 11: »Râmâ« anstatt »Rama«.
- » 40, » 3, » 1: »datiert« anstatt »dadiert«.
- » 41, » 1, » 11: »*Den Siegern*« anstatt »den *Siegern*«.
- » 41, » 2, » 12: »Röckel« anstatt »Rückel«.
- » 41, » 2, » 17: »sie« anstatt »die«.
- » 45, » 4, » 6: »absolut« anstatt »absolute«.
- » 45, » 5, » 4: nach dem Worte »einmal« ist ein Beistrich zu setzen.
- » 46, » 1, » 11: das Anführungszeichen vor dem Worte Almosen ist zu streichen.
- » 47, » 2, » 3: »gefühlmäßig« anstatt »gefühlsmäßig«.
- » 48, » 5, » 1: »*Dhammapada*« anstatt »*Dhammapadam*«.
- » 50, » 7, » 3: »*bouddhisme*« anstatt »*Buddhisme*«.
- » 51, » 2, » 1: »*Divyâ avadâna*« anstatt »*Divya ayadana*«.
- » 51, » 3, » 14: nach dem Worte »*Parsifal*« ist »ganz« einzuschalten.
- » 52, » 3, » 2: »zu« anstatt »zn«.
- » 52, » 3, » 7: »Mâra« anstatt »Mara«.
- » 56, » 5, » 11 u. 12: »*Mahâb-hârata*« anstatt »*Mahab-harata*«.
- » 59, » 1, » 9: »Blick« anstatt »Bick«.
- » 59, » 1, » 11: Diese Zeile gehört nicht mehr zu dem Zitat.
- » 60, » 4, » 1: »(Motto)« ist wegzulassen.
- » 60, » 4, » 6: »Edinburgh« anstatt »Edinbourg«.
- » 62, » 2, » 1: nach dem Worte »Vernimm« gehört ein Rufzeichen.
- » 62, » 4, » 10: Der letzte Satz dieser Seite hat zu lauten: »Dieser Ring verbürgt seinem Besitzer keine physische Weltherrschaft wie der Ring der Nibelungen«.
- » 63, als Absatz 4 ist einzuschalten: »Was aber die Tiefe des so typischen Pessimismus Widmanns anbelangt, so können wir nicht umhin, zu bemerken, daß auch sein Raisonnement im Banne der literarischen Figur und eines zart angelegten Temperaments zu bleiben scheint.«



- Seite 64, Absatz 1, Zeile 16: nach dem Worte »allerdings« ist einzuschalten: »die Evangelien zur Bedingung hatte, aber«.
- » 65, » 3, » 15: »(Mahâyâna)« anstatt »(Mahayana)«.
- » 65, » 4, » 1: nach »wir« ist ein Beistrich zu setzen.
- » 66, » 2, » 25: »<sup>111</sup>)« anstatt »(III)«.
- » 67, » 1, » 5: »<sup>111</sup>)« anstatt »(III)«.
- » 67, » 1, » 19: »d. h. Christum« anstatt »d. h. das Christum«.
- » 67, » 2, » 17: vor dem Worte »und« ist »sei« einzuschalten.
- » 69, » 2, » 10: »Atman-Brahma« anstatt »Atman Brahma«.
- » 71, » 3, » 2: »Zeit« anstatt »Welt«.
- » 73, » 4, » 2: »je her« anstatt »jeher«.
- » 77, » 1, » 12: »je her« anstatt »jeher«.
- » 79, » 1, » 5: Der letzte Satz hat zu lauten: »Seine Pläne werden aber durch einen Angriff der räuberischen Kali-Diener, mit dem berüchtigten Angulimala an der Spitze, grausam gekreuzt. Sein ganzes Gefolge wird nach der Sitte erdrosselt, er aber um ein großes Lösegeld freigelassen.«
- » 79, » 4, » 11: »den« anstatt »dem«.
- » 80, » 5, » 3: »Ular« anstatt »Ulär«.





