

Die Wahrheit ist nackt am Schönsten

Arthur Schopenhauers

philosophische Provokation

Herausgegeben von **Michael Fleiter**

Das Projekt entstand in einer Kooperation zwischen dem Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main,
der Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt am Main und der Schopenhauer-Gesellschaft e.V.

Inhalt

	EVELYN BROCKHOFF	
	Grußwort	6
	MICHAEL FLEITER	
	Vorwort	8
1	MATTHIAS KOSSLER Die Biographie eines Gedankens	15
2	THOMAS REGEHLY Der Eremit in Gesellschaft	21
3	MICHAEL FLEITER Philosophie radikal	29
4	Metaphysik schafft Klarheit	33
5	Triebwerk Mensch	45
6	Augenzeuge der Revolution	57
7	Die neue Welt der Wissenschaft – Gegen den Zeitgeist	69
8	Kunst befreit – befreite Kunst	81
9	Jenseits des Willens	93

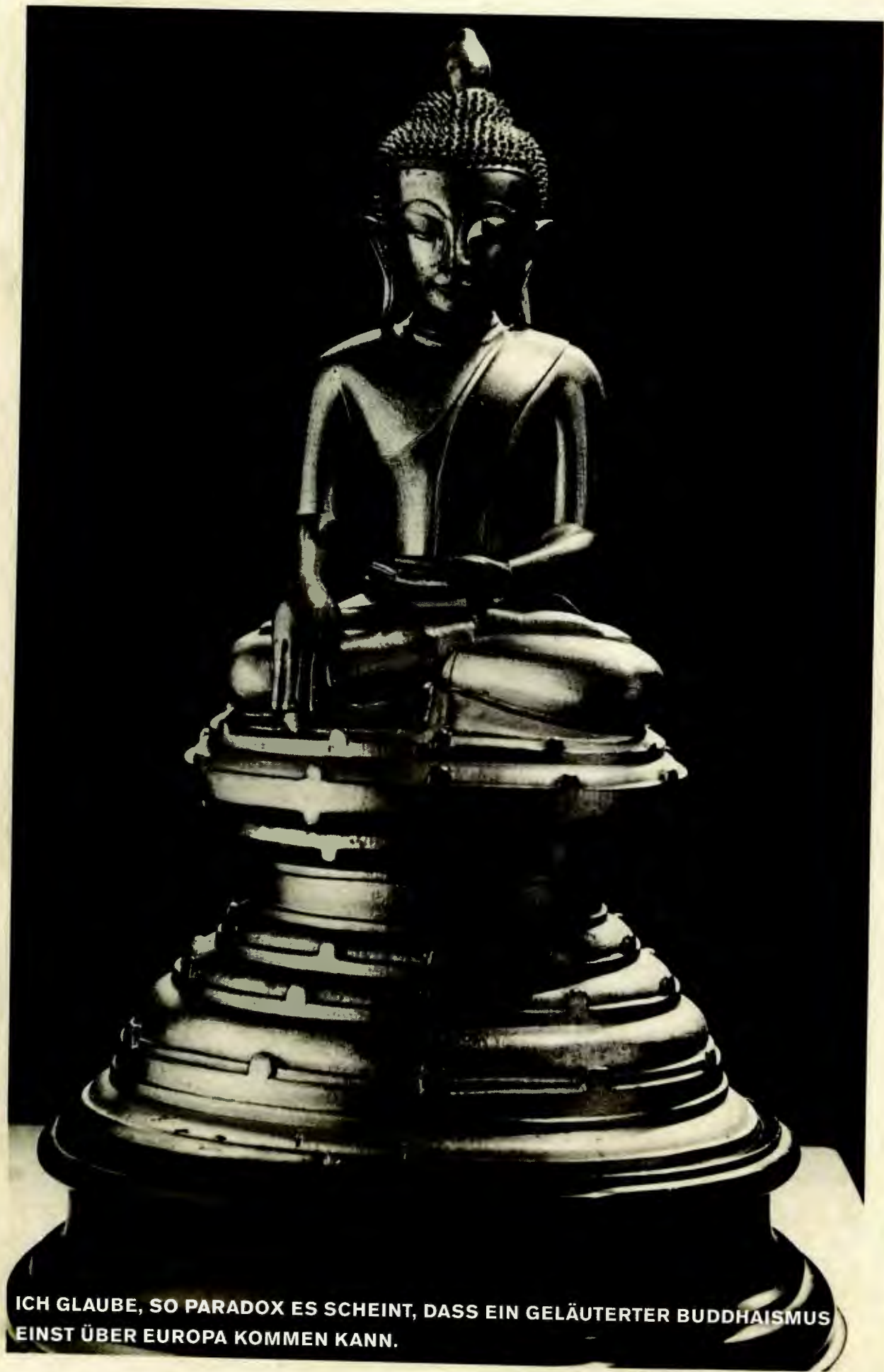
Aufsätze

	MATTHIAS KOSSLER Die Entwicklung im philosophischen Denken Schopenhauers bis zur Ankunft in Frankfurt	109
	DANIEL SCHUBBE Der doppelte Bruch mit der philosophischen Tradition – Schopenhauers Metaphysik	119
	GÜNTER GÖDDE Schopenhauer im Vergleich mit seinen Nachfolgern Nietzsche und Freud	129
	ALFRED SCHMIDT Möglichkeiten und Grenzen des Fortschritts. Anmerkungen zu einer geschichtsphilosophischen Kategorie Schopenhauers	139

GEORG KÜPPER Recht und Staat im Werke Schopenhauers	149
BRIGITTE SCHEER Arthur Schopenhauers Metaphysik des Schönen	155
MICHAEL HAUSKELLER Schopenhauers Ethik der Erfahrung	165
DIETER BIRNBACHER Schopenhauer als Tierethiker	173
LUDGER LÜTKEHAUS Humor ist, wenn man deswegen lacht – Wilhelm Busch zeichnet und liest Arthur Schopenhauer	179
THOMAS REGEHLY Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion	183
HEINZ GERD INGENKAMP Eudämonologie	191
URS APP Schopenhauers Nirwana	201
DOMENICO M. FAZIO Schopenhauers philosophische Wirkungsgeschichte	211
HARTMUT REINHARDT Einübung in die Resignation und ästhetische Glücksverheißung Zur Wirkung von Schopenhauers Philosophie auf die Literatur am Beispiel von Wilhelm Raabe, Thomas Bernhard und Thomas Mann	221

Anhang

Verzeichnis der Ausstellungsobjekte	233
Quellennachweis und Abkürzungen	245
Autorenverzeichnis	246
Namenregister	249
Leihgeber	252
Bildnachweis	253
Impressum	254



ICH GLAUBE, SO PARADOX ES SCHEINT, DASS EIN GELÄUTERTER BUDDHAISMUS
EINST ÜBER EUROPA KOMMEN KANN.

Schopenhauers Nirwana

Urs App

Papageienländer

Die europäische Entdeckung des Buddhismus begann im griechischen Altertum, doch sie scheint auch heute immer noch in den Anfängen zu stecken. Man kann sie mit der Entdeckung von Australien vergleichen: viele Jahrhunderte lang glaubten die Europäer, es gebe im Süden einen riesigen Kontinent: die „Terra Australis“. Noch auf Landkarten des 17. Jahrhunderts bedeckt er die gesamte Gegend von Neuguinea bis Südamerika und heißt oft „Psittacorum regio“, „Papageienland“, „Region de los Papagayos“ usw. Sogar chinesische Weltkarten des 17. Jahrhunderts zeigen diesen gigantischen Kontinent im Süden und nennen ihn dank des Einflusses von Missionar Matteo Ricci „Yingwudi 鸚鵡地“: Papageienland.¹ Weil der Süden heißer ist als der Norden, dachte man, auf diesem riesigen Kontinent müsse es brennend heiß sein – so heiß eben, dass nur Vögel überleben können.

Im 17. Jahrhundert wurden u. a. dank der Vermessungen von Abel Tasman allmählich die wahren Ausmaße des Kontinentes bekannt, und in der Mitte des 18. Jahrhunderts zeigten europäische Weltkarten endlich einigermaßen die uns bekannten Umrisse Australiens. Als der frischgebackene Doktor der Philosophie Schopenhauer im Jahre 1814 sein Philosophiesystem zu schmieden begann, erschien endlich eine fast vollständige Küstenkarte Australiens, welche dessen wahre Dimensionen zeigte. Doch es sollte noch viele Jahrzehnte dauern, bis auch das Innere des Kontinentes ein wenig erkundet war. Noch viel länger brauchten die Einwanderer aus Europa, bis sie die eigenartige Pflanzen- und Tierwelt überblicken und die Anzahl der Eingeborenen schätzen konnten. Die Erforschung der Kultur der Eingeborenen, ihrer Sprache,

ihrer Geschichte, ihrer Religion, ihrer Mythen usw. ist noch heute, mehr als zwei Jahrhunderte nach der Kolonisierung, in vollem Gange.

Mit der Entdeckung geistiger Kontinente verhält es sich ähnlich: auch da beginnt man in der Regel mit falschen Vorstellungen. Am Anfang des 17. Jahrhunderts, als unsere Kartenzeichner die Südhalbkugel unserer Erde noch mit dem Papageienland abschlossen, entstand auch die erste Weltkarte der Religionen von Hondius. Fast die gesamte Fläche der Welt mit Ausnahme von Europa und dem nahen Osten ist da mit Pfeilen als „falsche Verehrung Gottes“ gekennzeichnet: als Götzendienst. 1614 publizierte Edward Brerewood eine Statistik, die das schrumpfende Europa schockierte: die Juden und Christen machen, so schrieb er, nur 16% der Weltbevölkerung aus und die Mohammedaner 20%. Der ganze Rest gehöre den Heiden.² Auch dieser geistige Papageienkontinent nahm nur ganz langsam Konturen an. Im 18. Jahrhundert dachten die französischen Enzyklopädisten mit vielen anderen gebildeten Europäern, dass praktisch ganz Asien von einer einzigen Religion beherrscht sei. Der Gründer dieser Religion wurde oft als Fo bezeichnet, was auf chinesisch Buddha heißt. Man nannte ihn aber auch Shaka, Shakyamuni, Gotama, Buddha usw. Der indische Brahmanismus – oder wie wir ihn heute bezeichnen, der Hinduismus – wurde als Zweig dieser gesamtasiatischen Religion betrachtet. So schrieb beispielsweise Herder am Anfang des Indienkapitels seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* im Jahre 1787:

„Obgleich die Lehre der Brahmanen nichts als ein Zweig der weitverbreiteten [buddhistischen] Religion ist, die von Tibet bis Japan Sekten oder Regierungen

gebildet hat; so verdienet sie doch an ihrem Geburtsort eine besondere Betrachtung [...] Gegen alle Sekten des Fo [Buddha], die Asiens östliche Welt einnehmen, ist diese [brahmanische] die Blüte: gelehrter, menschlicher, nützlicher, edler, als alle Bonzen, Lamden und Talapoinen.⁴³

Die Erkundung und Redimensionierung dieses geistigen Papageienlandes war ein kompliziertes und langwieriges Unterfangen. Schopenhauers Begegnung mit dem Nirwanabegriff formt einen Teil dieser Entwicklung, auch wenn es in der bisherigen Literatur zum Thema meist scheint, als hätte der Philosoph, statt diesen geistigen Kontinent zu erkunden, nur seine Vorurteile und eigene Philosophie hineinprojiziert. Einige Darstellungen hinterlassen auch den Eindruck, dass Schopenhauer ihn mit seinen gesammelten Werken in der Ausgabe „letzter Hand“ im Gepäck bereist habe. Was er auf seiner Reise wirklich entdeckte und wie weit er in diesen unbekanntem Kontinent vorstieß, möchte ich anhand seiner Lektüre und einigen seiner Notizen über Nirwana gerafft darstellen.

Die Entdeckung

Der Einfachheit halber werde ich Schopenhauers Entdeckungsreise in fünf Abschnitte einteilen, welche grob den fünf Jahrzehnten seiner Beschäftigung mit dem Buddhismus und dessen Nirwanaideal entsprechen. Schon als Fünfzehnjähriger hatte er in Amsterdam einen lachenden Putai-Buddha aus China gesucht und stattdessen schöne Buddha-Statuen („Pagoden“) gefunden.⁴ Als Göttinger Student hörte er acht Jahre später Professor Heeren von der Religion des Buddha sagen, sie herrsche u. a. in Japan und bei den Birmanen.⁵ Doch in diesen Vorlesungen wurde noch keineswegs klar, ob die Religion der Lamas in Tibet⁶ und die „Religion des Fo“ in China⁷ Sekten derselben Religion sind oder verschiedene Religionen. Die erste selbständige asienbezogene Lektüre Schopenhauers, Klaproths *Asiatisches Magazin* (Weimar, Winter 1813–14), enthielt eine deutsche Übertragung der frühesten Übersetzung eines buddhistischen Sutras in eine westliche Sprache.⁸ So trat Schopenhauer erstmals aus eigenem Anstoß mit der „Fo-Religion“ in Kontakt. Er wusste natürlich nicht, dass schon diese erste Berührung mit einem buddhistischen Text viele Aspekte der religiösen Landschaft Asiens einschloss. Was er da las, bestand nämlich aus Sprüchen des alten indischen Buddhismus, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ins

Chinesische übersetzt worden waren. Erst im fünften Jahrhundert in China wurden sie zu einem Text zusammengekittet, der später noch vielfach abgeändert wurde. Unter anderem hatte ein chinesischer Zenmeister des achten Jahrhunderts seine Finger im Spiel, dessen Einschübe Joseph de Guignes, den französischen Erstübersetzer dieses *42-Kapitel-Sutras*, zu allerhand Fehlinterpretationen verleiteten.⁹

Wie unklar die Dimensionen des buddhistischen „Kontinents“ damals noch waren, zeigt sich in Schopenhauers Notizen aus den Jahren 1815 und 1816. Damals studierte er die ersten neun Bände der *Asiatick Researches* und fand vor allem im sechsten Band allerhand Informationen zur Buddha-Religion. Aus einem Aufsatz des berühmten Orientalisten William Jones notierte sich der junge Philosoph die Ansicht, dass „Fo und Budha (Gotama) derselbe Gott“ seien und dass man diese Gottheit „vom Woden der Skandinavier“ unterscheiden müsse.¹⁰ Wie groß für einige das buddhistische Papageienland zu dieser Zeit noch schien, zeigt das Beispiel des berühmten Geographen Carl Ritter. In der *Vorhalle europäischer Völkergeschichten* von 1820¹¹ behauptete der Professor, das alte Europa sei buddhistisch gewesen. Spuren davon fand er u. a. in Ortsbezeichnungen, z. B. im Namen meines Heimatsees: Buddha, Bud, Bod, Bodensee! Die Notizen Schopenhauers aus zuverlässigeren englischen Quellen zeigen, dass ihn schon im Frühjahr 1816 (fast drei Jahre vor Publikation seines Hauptwerkes) acht Themen besonders am Buddhismus interessierten: 1. die Identität ihres Gründers; 2. die Seelenwanderung; 3. dass perfekte Wesen nicht Götter, sondern Menschen sind; 4. dass es viele buddhistische Texte gibt; 5. dass der Buddhismus in Asien sehr verbreitet ist; 6. dass er eine atheistische Religion ist; 7. dass er trotzdem eine ausgezeichnete Ethik hat; 8. dass er Erlösung als Nirwana (*Nieban*) auffasst.¹²

Aufgrund dieser Notizen wissen wir, dass Schopenhauers Entdeckung von Nirwana im April 1816 stattfand. Damals kopierte er folgenden Abschnitt aus einem Bericht über den burmesischen Buddhismus in sein Notizbuch:

„Wenn eine Person nicht länger den folgenden Übeln unterworfen ist, namentlich Bürde, Alter, Krankheit, Tod, dann sagt man, er habe *Nieban* erreicht. Kein Ding und kein Ort kann uns eine angemessene Idee von *Nieban* vermitteln; wir können nur sagen, dass *Nieban* darin be-

steht, von den obengenannten Übeln befreit zu sein und Erlösung erlangt zu haben. Auf gleiche Weise sagt man von einem Menschen, der an einer schweren Krankheit leidet und mit Hilfe eines Medikamentes geneset, er habe Gesundheit erlangt; doch wenn jemand wissen will, wie oder aus welchem Grund dieser Gewinn der Gesundheit erfolgt sei, so kann ihm nur geantwortet werden, dass der Wiedergewinn der Gesundheit nichts anderes bedeutet als die Genesung von der Krankheit. Nur auf diese Weise kann man von *Nieban* sprechen, und so lehrte Godama.¹³

Schopenhauers häufige Hinweise zeigen, wie tief ihn diese Nachricht beeindruckte. Hier entdeckte er eine atheistische Religion, die Übel und Leiden in der Welt als Grundgegebenheit annimmt und ihr Ziel als Heilung von dieser Krankheit versteht: Nirwana! Außerdem inspirierte ihn offensichtlich die Ablehnung der positiven, begrifflichen Darstellung von Nirwana: es sei nur negativ auszudrücken, nämlich als Absenz von Krankheit und Leiden. Im Herbst des Jahres seiner Nirwana-Entdeckung schrieb Schopenhauer vom Ziel seiner frisch konzipierten Willensmetaphysik:

„Die Wendung, Aufhebung des Willens ist also identisch mit der Aufhebung der Welt. Was übrig bleibt nennen wir *Nichts*, und gegen diesen Uebergang ins Nichts sträubt sich unsre Natur.“¹⁴

Dies leitet den ersten Entwurf für die Schlusspassage des zwei Jahre später erschienenen Hauptwerkes ein. Während die Europäer kindisch mit Furcht reagieren und den „Uebergang ins Nichts“ verdrängen, erklären die Inder dies wie Schopenhauer zum Ziel. Sie weichen dem Nichts nicht in der Sache aus wie die Europäer, sondern nur ein wenig in ihrer Wortwahl. Gemäß Schopenhauer hätten die Inder ihre Erlösung, deren Sicht er teilt, auch gleich ohne Umschweife „Nichts“ nennen können:

„Auf diese Weise, nämlich durch Betrachtung der Heiligen, die das Leben freilich selten, wohl aber die Geschichte und mit besser verbürgter innerer unverkennbarer Wahrheit die Kunst uns vor die Augen bringt, wollen wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das Ziel aller Tugend und Heiligkeit dasteht, und das wir, wie die Kinder das Finstre, fürchten, verscheuchen, statt es zu umgehen wie die Indier, die an seine Stelle bedeutungsleere Worte setzen, die Bramanen, Resorbition in den Urgeist

und die Buddhisten Nieban (siehe *asiatick researches* und Upnek'hat). Was nach Aufhebung des Willens übrig bleibt ist für die welche noch wollen freilich *Nichts*: aber für die deren Wille sich gewendet hat, ist eben diese unsre reale Welt, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“¹⁵

Weder hier noch in der schließlich publizierten, berühmten Schlusspassage von Schopenhauers Hauptwerk kann die Rede sein von einer Kritik des Buddhismus, wie dies Nicholls¹⁶ behauptet und darauf ihre Theorie eines späteren Meinungswandels türmt. Im Gegenteil: Schopenhauer sah schon zu diesem Zeitpunkt eine fundamentale Übereinstimmung, welche sich auch auf den „negativen“ Ausdruck des Ziels als Absenz von Leiden erstreckt.¹⁷

Die Wurzel im Nichts

Schopenhauers erste Begegnung mit der Philosophie des Buddhismus fand knapp acht Jahre nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes statt. Es war Liebe auf den ersten Blick. Im Notizbuch von 1826 steht:

„Im 7^{ten} Band des *Journal Asiatique* Paris 1825 steht eine ziemlich ausführliche und überaus schöne Darstellung des Lebens und der esoterischen Lehre des *Fo* oder *Budda*, oder Schige-Muni, Schakia-Muni, welche wundervoll übereinstimmt mit meinem System. Im 8^{ten} Band [1826] steht als Fortsetzung die exoterische Lehre, die aber ganz mythologisch und viel weniger interessant ist. Beides von *Deshauterayes* gestorben 1795.“¹⁸

Erst kürzlich ist es mir gelungen, den von M.-A. Deshauterayes (1724–1795) übersetzten chinesischen Text zu identifizieren, welcher Schopenhauer so inspirierte, dass er bis zu seinem Lebensende fleißig Bücher und Abhandlungen über den Buddhismus sammelte und studierte. Es handelt sich um einen Text des 12. Jahrhunderts mit Titel *Dazang yilan* 大藏一覽 (*Der buddhistische Kanon auf einen Blick*)¹⁹, dessen Zen-Herkunft ich in einem kürzlich erschienenen Buch ausführlich beschrieben habe.²⁰ Der erste von Schopenhauers Auszügen daraus lautet:

„In meinen Buddha-Augen erscheinen alle erkennbaren Wesen der drei Welten; die Natur ist in mir, und zwar durch sich selbst erlöst und von allen Banden frei; ich suche etwas Wirkliches in allen Welten, doch kann ich nichts finden; und da ich *meine Wurzel ins Nichts*

geschlagen habe, sind auch der Stamm, die Äste und die Blätter vernichtet.“²¹

Die von Schopenhauer hervorgehobenen Worte zeigen schön, was ihn an den von Deshauterayes übersetzten Abschnitten des *Dazang yilan* am brennendsten interessierte: eben wieder jenes Nichts, das sein Hauptwerk abschloss. Seine Landsleute ignorierten ihn, seine Karriere als Uniprofessor war abgebrochen, seine Zukunft ungewiss: und nun dieser Lichtstrahl aus dem fernen Osten! Die „wundervolle Übereinstimmung“, die Schopenhauer freudig konstatierte, spornte ihn zu weiteren Vorstößen ins noch kaum bekannte Territorium des Buddhismus an. Er las immer mehr Asiatisches und die Bestätigung seiner Lehre nahm in seinen Augen immer gigantischere Ausmaße an. 1829 notierte er, dass in Uphams *Doctrine of Buddhism*²² die „Zahl sämtlicher Buddaisten auf 300 Millionen“ geschätzt werde, und kopierte aus demselben Buch folgende Erklärung zur Hauptlehre des Buddhismus:

„Die buddhistische Lehre betrachtet das Leben in seiner Form als menschliche Existenz immer als einen Zustand von Leiden und Unglück und sieht es als einen Zustand schmerzlicher Prüfung, welche aus seinen Veränderungen erwachsen – ein Zustand, aus dem es keinen anderen Ausweg gibt als das Erlangen des unveränderlichen Zustandes von *Nirwana*. [...] *Nirwana* ist definiert als Genesung von einer Krankheit, wobei anlässlich der Befragung eines dahin Gelangten nach dessen Sinn erklärt wird, man könne nur sagen, dass es das Ende des Leidens sei und dass die erlangte Freude aus dem Gegensatz erahnt werden könne.“²³

Solches floss einige Jahre später in Schopenhauers *Sinologie*-Aufsatz mit ein, der hauptsächlich der Bestätigung durch den Buddhismus gewidmet ist.²⁴

Samsara und Nirwana

Gerade in dieser Auffassung der wesentlich und unausweichlich leidvollen Existenz, dem Samsara, dessen symbolischen Ausdruck Schopenhauer im „non plus ultra aller Mythen“ – der Seelenwanderung – erblickte, liegt mit ein Grund für seine immer stärkere Zuwendung zum Buddhismus. In den frühen 1830er Jahren konnte er, wie sein *Sinologie*-Kapitel in der ersten Auflage vom *Willen*

in der Natur²⁵ zeigt, erst drei Schriften zum Buddhismus empfehlen, wovon zwei vorwiegend mit China verbunden sind. Die dritte Empfehlung betraf einen Autor, den Schopenhauer fast bis an sein Lebensende als verlässlichsten Führer in die Gefilde des Buddhismus schätzte: Isaak Jakob Schmidt aus St. Petersburg. Durch Schmidts Vorträge über die „Grundlehren des Buddhismus“ wurde Schopenhauer erstmals gründlich über die Doktrin des Mahayana-Buddhismus informiert, den Schmidt als „reinen“ und „ursprünglichen“ Buddhismus präsentierte. Wie andere Orientalisten seiner Zeit war auch Schopenhauers Reiseführer noch nicht sehr mit der Geschichte des Buddhismus vertraut. Er las jedoch erstaunlich intensiv Originaltexte des Buddhismus und war aufgrund seiner ausgezeichneten Kenntnis der mongolischen und tibetanischen Sprache sowie seines philosophischen Interesses ein wahrer Glücksfall. Auch heutzutage gibt es nicht viele Buddhismusprofessoren, welche die Philosophie des Mahayana geschickter zu erklären vermögen als Schmidt in seinen Vorträgen. Schon im ersten Vortrag begegnete Schopenhauer einem zentralen Begriff der Mahayana-Philosophie: der Leere (*sunyata*). Gemäß Schmidt darf die Leere nicht als „Vernichtung und Auflösung der Intelligenz“ angesehen werden. Vielmehr deute dieser Begriff auf einen „Zustand des höchstvollkommenen wahrhaften *Seyns*“: dem „Gegensatz des scheinbaren und unvollkommenen *Seyns* in der Welt der materiellen, die Intelligenz irre führenden und zertheilenden Schöpfungen, die auf Sinnentäuschungen und Umwandlungen beruhen“²⁶. Wie wichtig Schopenhauer dies fand, zeigen seine Unterstreichungen dieses Abschnittes.²⁷ Dank Reiseführer Schmidt gewann Schopenhauer erstmals ein tieferes Verständnis der Mahayana-Auffassung von Leere oder Nichts. Es schadete nicht, dass Schmidts Erläuterungen viele Gemeinsamkeiten aufwiesen mit Intuitionen des jungen Schopenhauer, der schon vor der Geburt seiner Willensmetaphysik von einem „empirischen, subjekt- und objektverhafteten Bewusstsein und einem davon freien „besseren“ Bewusstsein schrieb.“²⁸ In Schmidts Erklärungen von der Natur und ihrem „beständigen Wechsel der Formen“ und vom steten „Entstehen, Vergehen und Wiedererzeugen“, welche „deshalb als Täuschung der Sinne, Gaukelspiel und Unwahrheit“ bezeichnet würden,²⁹ hörte Schopenhauer ein Echo seines „empirischen Bewusstseins“ und des ab 1814 gewonnenen Maya-Begriffs. Schmidt fuhr fort:

„Aus dieser Ansicht folgert der alte Buddhismus einen doppelten Begriff der Leerheit: erstens ist Alles, was anscheinend da ist, leer und nichtig, weil es keinen Bestand hat und nur momentan durch eine inwohnende, vereinzelt und der Beziehung anheimgefallene Intelligenz ein scheinbares Daseyn erhält, und zweitens ist die von einer solchen Gefangenschaft befreite Intelligenz insofern leer, als sie anscheinend nicht da, d. h. durch die Sinne nicht wahrnehmbar ist; sie ist aber eben deshalb das wahrhaft-untrügliche Seyn und der Inbegriff desselben vermöge ihrer Ewigkeit und unwandelbaren Dauer.“³⁰

Zur Erklärung solcher Zentralbegriffe des Mahayana-Buddhismus übersetzte Schmidt Passagen „aus einem der wichtigsten *Mahâjâna Sûtras*, dem *Suwarna Prabhasa*“. Dieses *Goldglanz-Sûtra* erläutert die Bedeutung von Nirwana auf eine Weise, die Schopenhauers Ausführungen über Mystik gleicht. Ein Zeichen des wahrhaften und unzweifelhaft vollkommenen Nirwana sei nämlich „die klare Erkenntniß, daß in der Persönlichkeit kein selbständiges Ich und in der natürlichen Eigenthümlichkeit kein selbständiges Ich ist“³². Im *Goldglanz-Sûtra* las Schopenhauer:

„Da nun (in Hinsicht der Buddhas) weder von Ich noch von Persönlichkeit gesprochen werden kann, und sie es erlangt haben, aus dem Reiche der natürlichen Bedingungen des Geborenwerdens und des Eingeschränktheits auszuscheiden, so sind sie dadurch *Nirwâna*. [...] Sind die Wahrhaft-Erschienenen durch die volle Erkenntniß, daß Geduld und Leidsamkeit und die belohnenden Folgen derselben nicht das Ich und nicht das Mein betreffen, und dadurch, daß sie solchergestalt von der Geduld und Leidsamkeit und von den belohnenden Folgen derselben alle Beziehung und Selbstsucht gänzlich entfernt haben, *Nirwâna*. [...] die Wahrhaft-Erschienenen aber, welche das bindende Verhältniß zu Ich und Mein gänzlich zerrissen und keine Anforderungen mehr haben, sind dadurch *Nirwâna*. [...] Dieses, welches keiner Mannigfaltigkeit und keiner Beziehung unterliegt, nennt man *Nirwâna*.“³³

Durch Schmidt lernte Schopenhauer in den 1830er Jahren vor allem Texte und Lehren des tibetanischen Buddhismus kennen und fand seinen frühen Eindruck bestätigt, dass diese Religion „im Grunde Atheismus“ ist. Sie sei auch kein Pantheismus, denn sie sei „weit davon entfernt,

die Vergötterung der Natur als Lehre aufzustellen“, weil sie vielmehr „in ihren Wirkungen die Wurzel aller Uebel und alles Jammers“ orte.³⁴ Schmidt betrachtete seine Arbeiten nicht nur als Hilfen für „eine gründlichere Kenntniß des Buddhismus“, sondern auch als einen „nicht unwichtigen Beitrag zur tiefen Erforschung der Culturgeschichte Asiens“³⁵. Er vermutete einen Einfluss des Buddhismus auf „das ganze Mönchs- und Einsiedlerleben in der Christenheit“ sowie auf „Ansichten und Lehren der Gnostiker“³⁶ – Theorien, die sich in Schopenhauers Betrachtungen zu Charakter und Geschichte des Christentums niederschlugen. Schopenhauers Entdeckungsreise in die Gefilde des Buddhismus war nun an einem Punkt angelangt, wo der Bedarf nach solider Information durch verlässliche Übersetzungen von Originaltexten und Studien von Experten über die Lehre und Geschichte des Buddhismus immer nötiger wurde.

Exploration

Die 1840er Jahre wurden für Schopenhauer eine fruchtbare Zeit des Buddhismusstudiums. Im zweiten Band seines Hauptwerkes, der 1844 erschien, schrieb er zu seiner damaligen Einschätzung des Buddhismus und ihres Bezuges zu seiner Philosophie:

„Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhismus den Vorzug vor den andern zugestehn. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der *Asiatic researches* beschränkten und hauptsächlich den Buddhismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständiger Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikus *J. J. Schmidt*, in den Denkschriften seiner Akademie. Möge es diesem großen Kenner der mittelasiatischen Sprachen doch bald

gefallen, uns aus dem Schatze ganzer Buddhaistischer Bibliotheken, die ihm, und deren Inhalt seinem Verständnisse, offen stehn, bald einige gewählte Uebersetzungen aus den Urschriften selbst mitzutheilen. — Leider ist uns *Csoma Körösi*, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhismus zu studiren, viele Jahre in Tibet und besonders in den Buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfang, den Ertrag seiner Forschungen auszuarbeiten.³⁷

In diesem zweitletzten Jahrzehnt seines Lebens wuchs der Bestand von Schopenhauers orientalistischer Sammlung u. a. durch Käufe aus Nachlässen bekannter Orientalisten wie August Wilhelm Schlegel sprunghaft an. Entsprechend entwickelte sich auch sein Wissen über Nirwana. Bei Erscheinen des zweiten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844) waren beinahe dreißig Jahre vergangen, seit der Philosoph dem Begriff *nieban* erstmals begegnet war. Wie weit er in diesen drei Jahrzehnten ins Gebiet der Buddhismuskunde vorgedrungen war, aber auch wie konstant seine grundsätzliche Vision geblieben war, zeigt sein Kommentar zum „Nichts“ am Ende seines Hauptwerkes: „Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen *nichts*; weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, *nichts* ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes *Nirwana*, d. h. Erlöschen.“³⁸ Schopenhauers Anmerkung dazu:

„Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verschieden angegeben. Nach *Colebrooke* (Transact. of the Roy. Asiat. soc. Vol. I. p. 566) kommt es von *Wa*, wehen, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjektiv ‚erloschen.‘ — Nach dem *Asiatic Journal* Vol. 24. p. 735, heißt es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, Leben, und die Bedeutung wäre *annihilatio*. — J. J. Schmidt, in seiner Uebersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt, das Sanskritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: ‚vom Jammer abgeschieden,‘ — ‚dem Jammer entwichen.‘ — Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegentheil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens ist. — In der *Burmesischen* Sprache wird das

Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sankritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch ‚vollständige Verschwindung.‘ Siehe *Sangermano's description of the Burmese empire*, transl. by Tandy. Rome 1836. In unserm Text von 1819 schrieb ich auch *Nieban*, weil wir damals den Buddhismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.³⁹

Die Bedeutung des Nirwana-Begriffes lag Schopenhauer offensichtlich am Herzen. Doch trotz der wachsenden Anzahl von Publikationen über den Buddhismus blieb das Bild von dessen Geschichte noch verschwommen. Carl Ritters Träume vom Urbuddhismus am Bodensee waren zwar verflogen, doch grundsätzliche Fragen harften immer noch einer Antwort. Eines der von Schopenhauer in einer Nachlass-Auktion erstandenen Bücher brachte endlich etwas Licht: Eugène Burnoufs *Einführung in den indischen Buddhismus* von 1844.⁴⁰ Aufgrund seines intensiven Studiums der 1837 von Hodgson nach Paris geschickten nepalesischen Texte bewies der ausgezeichnete Sanskritist Burnouf, dass die Mehrzahl der heiligen Schriften Tibets, Chinas und der Mongolei Übersetzungen von Sanskrit-Texten sind. So war endlich Indien zweifelsfrei als Geburtsort dieser Religion identifiziert. Burnouf führte auch die Unterscheidung zwischen einem nördlichen und einem südlichen Buddhismus ein und versuchte sich an einer Klassifikation von buddhistischen Texten. Seine Erklärungen zum Nirwanabegriff, zu den vier edlen Wahrheiten und zur zwölfgliedrigen Kette sind auch heute noch lesenswert.⁴¹ Nach den Übersetzungen französischer Sinologen wie Deshauterayes und Abel-Rémusat aus dem Chinesischen, Schmidts Einführung in die Mahayana-Philosophie aus mongolischen und tibetanischen Texten und Csomas Studien zum tibetanischen buddhistischen Kanon war jetzt die Zeit der Sanskritisten und Religionshistoriker angebrochen, welche den alten indischen Buddhismus zu rekonstruieren suchten.

Nirwana-Führer

Im letzten Lebensjahrzehnt Schopenhauers, den 1850er Jahren, studierte der Greis fleißig weiter und empfahl seinen „Jüngern“ u. a. Europas erstes Buch über Nirwana: *Du nirvana indien* von Obry (1856). Vor allem die „Reiseführer“ von Robert Spence Hardy⁴² fand er lehrreich, denn sie machten ihn mit Seiten des Buddhismus bekannt, von denen er vorher wenig wusste: Psychologie, Ontologie,

Kosmologie, Schriften des Theravada-Buddhismus, Klosterkultur, Meditation ...

Gleichzeitig begann der Ruhm Schopenhauers: man fing endlich an, ihn zu lesen. Seine Lobeshymnen auf den Buddhismus als „beste aller möglichen Religionen“ und die Liste von 23 lesenswerten Schriften über den Buddhismus in der zweiten Auflage vom *Willen in der Natur*⁴³ wurden zum *succès de scandale*: Pastor Kalb verurteilte in Sachsenhausen von der Kanzel herab die Einführung des Buddhismus in Europa. Schopenhauer wusste, wer da gemeint war, und stellte seine vergoldete Buddhastatue aufs Fenstersims, damit der Pastor auf der anderen Flussseite durch ihren Lichtstrahl erleuchtet werde. Besuchern erzählte er tränengerührt die Lebensgeschichte Buddhas und beantwortete auch briefliche Anfragen über diese Religion. Unter den Inspirierten war auch Richard Wagner in Zürich, der noch vor dem Tod Schopenhauers einen buddhistisch inspirierten neuen *Ring*-Schluss verfasste und seinem im Entstehen begriffenen *Tristan* das buddhistische Opernprojekt *Die Sieger* zugesellte, wo entsagt wird statt gesündigt.⁴⁴

Nun wurde es Zeit für die ersten Gesamtdarstellungen des Buddhismus. Es wurde versucht, diesen geistigen Kontinent zu definieren und sein Inneres zu beschreiben: Lehre, Geschichte, religiöse Praxis, Kunst, Mythologie, Literatur ... Gleich wie das Christentum die gesamte europäische Kultur tränkte, so der Buddhismus die asiatische – nur ist der Buddhismus eben älter, vielfältiger und sehr viel reicher an heiligen Schriften. Schopenhauer schaffte sich das Werk von Marx-Freund Friedrich Koeppen über *Die Religion des Buddhas und ihre Entstehung* an. Darin konnte das deutsche Publikum erstmals von verschiedenen Hauptrichtungen des Buddhismus lesen: der „kleinen Ueberfahrt“ (Hinayana), der „großen Ueberfahrt“ (Mahayana), dem „Mysticismus“ (Yogacara) usw.⁴⁵ Weg und Ziel des Buddhismus sind wie folgt beschrieben:

„Die Seele wird ja nach dem falschen Scheine des Todes wiedergeboren; es gilt also die Wiedergeburt zu verhindern, und den Kreis der Metempsychose zu sprengen. Dies geschieht durch die Reinigung der Seele von Begier und Leidenschaft, von aller Anhänglichkeit an die Welt, d. h. von jeder Regung des eigenen Willens, jedem Gefühle der Selbstheit und Persönlichkeit, wodurch eben das Princip der Ichheit und der täuschende Schein

der Besonderheit und Individualität aufgehoben wird. Ist der Durst nach Daseyn gänzlich ausgelöscht, ist die ‚totale Verneinung des Willens zum Leben eingetreten‘ und damit zugleich ‚der Wahn des principii individuationis‘ ausgetilgt, so sind die Bande der Existenz gebrochen, der Quell der Wiedergeburt ist erschöpft, und es erfolgt die Befreiung aus dem Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens. Das Ich geht aus, wie die Pflanze, die nicht mehr begossen wird oder deren Wurzeln abgegraben sind; es erlischt die Lampe, die kein Oel mehr hat. Das Gesetz des Buddha zeigt den Pfad, der zu diesem Ziele führt, und giebt die Mittel an, durch welche du es erreichst.“⁴⁶

Schopenhauer versah diese ganze Seite mit einem dicken Randstrich und unterstrich zusätzlich die in Anführungszeichen eingeschlossenen Worte, deren Herkunft er natürlich genauestens kannte. Zweifellos stellte er mit Genugtuung fest, dass seine Philosophie sogar für Deutschlands Buddhismusforscher zum Reiseführer ins Land des Nirwana geworden war! Das war jedoch nur der Anfang einer beispiellosen Wirkungsgeschichte. Zahllose Buddhismusbegeisterte und frühe Buddhisten Europas waren Schopenhauerleser. Doch der Einfluss war keineswegs auf Europa beschränkt. Schon im späten 19. Jahrhundert wurden mehrere japanische Schopenhauerspezialisten zu Buddhismusforschern,⁴⁷ und heute ist kaum zu ermessen, wie viele Leser in Asien durch Schopenhauers Brille ihre Religion neu sehen lernen. Während meiner Zeit als Buddhismusprofessor an einer japanischen Uni hatte ich jedenfalls mehrere Studenten aus Japan, China, Korea und auch aus Nord- und Südamerika, welche ihre Inspiration zum Buddhismusstudium Schopenhauer verdanken. 150 Jahre nach seinem Tod ist sein Werk immer noch – ja vielleicht mehr denn je – ein geschätzter Führer zum philosophischen Verständnis von Samsara und Nirwana.

- ¹ Giuliano Bertuccioli, *Travels to Real and Imaginary Lands*, Kyoto 1990.
- ² Edward Brerewood, *Enquiries touching the Diversity of Languages and Religions through the Chief Parts of the World*, London 1614.
- ³ Johann Gottfried Herder, *Werke*, Bd. 3: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von W. Pross, München/Wien 2002, Bd. 3,1, S. 415; zum Hintergrund Urs App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010, S. 186 f.
- ⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Reisetagebücher*, hg. von Ludger Lütkehaus, Zürich 1988, S. 51.
- ⁵ Urs App, *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 84 (2003), S. 13–39, hier S. 39.
- ⁶ Zu Schopenhauers Entdeckung von Tibet siehe Urs App, *The Tibet of Philosophers: Kant, Hegel, and Schopenhauer*, in: *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, hg. von M. Esposito, Paris 2008, S. 11–70.
- ⁷ App, *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien* (wie Anm. 5), S. 31–33.
- ⁸ Urs App, *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), S. 35–58; ders., *Schopenhauer and China: A Sino-Platonic Love Affair*, in: *Sino-Platonic Papers* 200 (2010), S. 1–160.
- ⁹ App, *The Birth of Orientalism* (wie Anm. 3), S. 223–235. Zur frühen Begegnung Schopenhauers mit Indien siehe seine Vorlesungsnotizen von 1811. Urs App, *Schopenhauer's India Notes of 1811*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 87 (2006), S. 15–31. Die Begegnung mit dem im selben Asiatischen Magazin übersetzten Bhagavad Gita und die diesbezüglichen Notizen Schopenhauers sind beschrieben in Urs App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 87 (2006), S. 35–76.
- ¹⁰ Urs App, *Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1–9 of the Asiatic Researches*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 79 (1998), S. 11–33, hier S. 20.
- ¹¹ Carl Ritter, *Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten vor Herodotus, um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus*, Berlin 1820.
- ¹² Belege in App, *Schopenhauer and China* (wie Anm. 8), S. 13 f.
- ¹³ App, *Notes and Excerpts by Schopenhauer* (wie Anm. 10), S. 21; handschriftlicher Nachlass Karton XXIX, S. 220 (Übersetzung U. A.).
- ¹⁴ HN I, S. 411.
- ¹⁵ Ebd. Siehe Urs App, *NICHTS. Das letzte Wort von Schopenhauers Hauptwerk*, in: „Das Tier, das du jetzt tötetest, bist du selbst ...“ Arthur Schopenhauer und Indien, hg. von J. Stollberg, Frankfurt am Main 2006, S. 51–60.
- ¹⁶ Moira Nicholls, *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, hg. von C. Janaway, Cambridge/New York 1999, S. 171–212.
- ¹⁷ Zur Rolle von asiatischen Quellen in der Entstehung von Schopenhauers Willensmetaphysik siehe das demnächst erscheinende Buch von Urs App, *Schopenhauers Kompass*, dessen Manuskript seit Frühling 2010 im Umlauf ist.
- ¹⁸ HN III, S. 305.
- ¹⁹ Shi Chen 陳實, *Dazang yilan 大藏一覽* (Der buddhistische Kanon auf einen Blick), *Jiaxing Kanon: Abteilung* 21, Text Nr. 109.
- ²⁰ App, *Schopenhauer and China* (wie Anm. 8), hier S. 20–33.
- ²¹ HN III, S. 305 (Übersetzung U. A.).
- ²² Edward Upham, *The History and Doctrine of Buddhism. Popularly Illustrated*, London 1829.
- ²³ HN III, S. 621 (Übersetzung U. A.).
- ²⁴ App, *Schopenhauer and China* (wie Anm. 8).
- ²⁵ Arthur Schopenhauer, *Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat*, Frankfurt am Main 1836.
- ²⁶ Isaak Jakob Schmidt, *Über einige Grundlehren des Buddhismus. Erste Abhandlung*, in: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Pétersbourg*, VI. Série, Sciences politiques, Histoire et Philologie 1 (1832), S. 89–120, hier S. 98.
- ²⁷ Eduard von Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana*, Leipzig 1888, S. 64 f.
- ²⁸ Hans Zint, *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins*. *Schopenhauer Jahrbuch* 10 (1921), S. 3–45.
- ²⁹ Isaak Jakob Schmidt, *Über einige Grundlehren des Buddhismus. Zweite Abhandlung*, in: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Pétersbourg*, VI. Série, Sciences politiques, Histoire et Philologie 1 (1832), S. 221–262, hier S. 222.
- ³⁰ Ebd., S. 222.
- ³¹ Ebd., S. 225.
- ³² Ebd., S. 231.
- ³³ Ebd., S. 232–235.
- ³⁴ Ebd., S. 258.
- ³⁵ Ebd., S. 262.
- ³⁶ Ebd., S. 258.
- ³⁷ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Leipzig 1844, S. 168 f.
- ³⁸ Ebd., S. 510.
- ³⁹ Ebd., S. 510 f.
- ⁴⁰ Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhismes Indien*, Paris 1844.
- ⁴¹ Ernst Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, 4. Aufl. Berlin/New York 1992, S. 135–137.
- ⁴² Robert Spence Hardy, *Eastern Monachism*, London 1850; ders., *A Manual of Buddhism, in its modern development*; translated from Singhalese mss, London 1853.
- ⁴³ Arthur Schopenhauer, *Ueber den Willen in der Natur*, 2. verb. u. verm. Aufl., Frankfurt am Main 1854.
- ⁴⁴ Urs App, *Richard Wagner und der Buddhismus: Liebe – Tragik*, Zürich 1997.
- ⁴⁵ Carl Friedrich Koeppen, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, Bd. 1, Berlin 1857, S. 199.
- ⁴⁶ Ebd., S. 220.
- ⁴⁷ Takeo Shioya, *Schopenhauer in Japan*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 53 (1972), S. 156–167.