

Nirvana und Ewigkeit. **Östliches und Westliches in Richard Wagners Dichtungen**

(a. D. 1995)

In dem Hauptwerke Arthur Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ finden sich einige Zeilen, die man, von heute aus geurteilt, als Prophezeiung zu lesen versucht sein könnte: „In Indien fassen unsere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen“¹. Ist es nicht tatsächlich so, dass trotz der christlichen Missionierungsbemühungen unser Jahrhundert eine Renaissance ohnegleichen des Islam, des Buddhismus, des Hinduismus und vieler anderer teils archaischer teils stammesgebundener Religionen erlebt? Hat Schopenhauer also nicht recht, wenn er dem Christentum wenig Erfolgsaussichten bei jenen Kulturen einräumt? Und hat er nicht auch damit recht, dass es nicht bei der Selbstbehauptung der östlichen Religionen bleibt, sondern dass deren Vorstellungen – in einer gleichsam umgekehrten Missionierung – untereinander bunt vermischt nach Europa strömen? In der Hippie-Bewegung der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts finden wir eine vor allem bei Jugendlichen sehr breitenwirksame Sehnsucht nach der Auflösung des eigenen Ich in der quasi-mystischen Vereinigung mit weiteren Horizonten. Nachdem eine Zeit lang solche Entindividualisierung auf politischem Wege gesucht wurde, indem der Einzelne sich im Rahmen einer marxistischen Theorie auf eine gesellschaftliche Funktionsgröße reduzieren ließ, sehen wir seit längerem einen religiösen Supermarkt erblühen, dessen Angebot inzwischen von keltischen Druiden über feministische Hexen, buddhistisch inspirierte Sekten, okkulte und esoterische Heilslehren bis hin zu den sich philosophisch gebenden Spekulationen der Theoretiker des sogenannten „New Age“ reicht. Meditation, Loslösung vom Ich, Verschmelzung mit dem Ganzen, - das ist heute streckenweise sogar in den christlichen Kirchen zur Mode geworden. Das religiöse Verhältnis des Menschen zur Gottheit wird heute nicht selten ersetzt durch trunkene Gruppenerlebnisse und durch den als Naturfrömmigkeit mißdeuteten Einsatz für den Umweltschutz.

Europa und Asien

Der gemeinsame Kern all dieser in vielem höchst unterschiedlichen Richtungen besteht in einer starken Sehnsucht nach Einheit; nach einer Einheit der Menschen mit der Natur und untereinander. Erstrebtes Ziel ist eine kosmische Harmonie, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind und es deswegen keine Spannungen mehr gibt. Es hat bei den Menschen, die solchen Ideen anhängen, tatsächlich das stattgefunden, wovon Schopenhauer spricht, nämlich eine Grundveränderung des abendländischen, europäischen Wissens und Denkens. Das, was Europa immer auszeichnete, war nämlich, dass es auf die Unterschiede ankam, dass das Einzelne, dass das Individuum etwas galt. Die Lehre von der Auflösung des Einzelnen kennzeichnet dagegen die asiatische Geisteshaltung. So konnte Hegel in seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung die Reiche des alten Orients in ihrer despotischen Eigenart der europäischen Welt als der Welt der sich schrittweise verwirklichenden Freiheit gegenüberstellen. In China, Indien und Japan gilt das Individuum auch heute noch nichts oder doch nicht viel.

¹ Schopenhauer I, 462

Demokratie und Freiheit bedeuten selbst da, wo sie in den arabischen, afrikanischen und asiatischen Ländern gefordert werden, oft etwas anderes als Europa darunter versteht. Vielfach werden diese Begriffe nicht als der Natur des Menschen entsprechende und deswegen sittlich unbedingt verpflichtende Normen verstanden, sondern lediglich als Mittel, die es nur dann und nur in dem Grade einzusetzen gilt, als mit ihnen ein Verhalten erreicht werden kann, das auf dem Weltmarkt materiellen Wohlstand zu gewinnen erlaubt.

Gerade in den solchermaßen „verwestlichten“ Bereichen des Lebens zeigt sich dann aber auch, wie wenig tief die Hochschätzung des Individuums reicht. Dies wird deutlich, wenn man beispielsweise das Verhältnis, in welchem ein japanischer Arbeitnehmer zu seiner Firma steht, mit dem entsprechenden Verhältnis eines gewerkschaftlich organisierten Mitteleuropäers vergleicht. Wer daher das Individuum dem Einen und Allgemeinen opfert, wer das Individuelle auflöst, sei es in den gesellschaftlichen Prozess, sei es in ein mystisches Nirvana, der verlässt den Boden europäischen Geistes. Die vollständige Entrechtung des Individuums für die Zwecke des Staates, die Gleichschaltung des Einzelnen, wie sie der Nationalsozialismus und der Marxismus ausübten, gelten deshalb zurecht als eine die europäische Kultur schändende Barbarei.

Zwar kann das Einzelne nicht bestehen ohne das Ganze. Daraus aber den Schluss zu ziehen, dass das Einzelne nur wesensloser Schein ohne eigenes Sein und Recht sei, verzeichnet den Sachverhalt. Die Bedeutsamkeit der Einbindung des Individuellen in das Allgemeine war auch dem abendländischen Denken immer gegenwärtig. Sogar die Überbetonung des Einen ist der Philosophie nicht fremd. So lehrte Parmenides, dass nur das Eine, nicht das Viele in Wahrheit bestehe. Für Spinoza ist alles Endliche nur unselbständiges Akzidens an der Substanz des unterschiedslos Einen. Die Mystiker, wie Meister Eckart, haben die Einzelwesen aufgehen sehen in der allumfassenden Gottheit. Von den totalitären Ideologien, für welche das Individuum nicht mehr bedeutet, als den Nutzen, den es für die Gesellschaft hat, sprach ich bereits. Und schließlich haben wir in unserer modernen "wissenschaftlichen" Weltanschauung wiederum eine Auflösung des Einzelnen vor uns, deren Grundidee sehr an den Buddhismus gemahnt. Der Evolutionismus lehrt, dass die einzelnen Wesen keine Wirklichkeit für sich haben, sondern allesamt und gleicherweise nur zufällige Zusammenballungen von Materie seien. Eine Mikrobe, ein Regenwurm oder Richard Wagner sind demnach im Grunde dasselbe, und die "Tristan"-Partitur ist ebenso zufällig von der Evolution zusammengewürfelt worden, wie eine Anzahl Sandkörner, die irgendwo in der Wüste zu einem Haufen versammelt sind. Dennoch hält das abendländische Denken - und sei es um den Preis mangelnder Folgerichtigkeit - an der Bedeutung der Individualität immer auch fest. Deshalb bringen wir den Kindern in unseren Schulen einerseits zwar bei, dass jedes von ihnen eigentlich nur eine Hervorbringung des blinden kosmischen Zufalles sei, scheuen aber andererseits - Gott sei Dank - nicht die Inkonsequenz, sie doch gleichzeitig in der Achtung vor der Würde des Menschen zu erziehen.

Der Gegenentwurf zum asiatisch-östlichen Denken findet, weltgeschichtlich gesehen, im Abendland statt. Die griechische und die römische Welt werden von freien Bürgern getragen und gestaltet. Die Philosophenschule der Stoiker lehrt die Gleichheit aller Menschen, womit mindestens dem Grundsatz nach die Erkenntnis angebahnt ist, dass Freiheit, als ein Wesensmerkmal des Menschen als solchen, auch den Sklaven zukommt. Die Kultur der alten germanischen Völker war ebenfalls bestimmt von der Freiheit des Einzelnen. Eingebunden zwar in die Sippe, war der Einzelne doch nicht bloß Ausdruck und Werkzeug derselben, sondern umgekehrt galt die Sippe nur eben so viel, als ihre Männer und Frauen an Taten schufen. Nur so wird verständlich, dass für die Taten Einzelner ganze Sippen einstanden, - so wie die Bur-

gunder für Hagen von Tronje. Man braucht nur ein Märchen aus Tausend-und-einer-Nacht neben eine isländische Saga zu stellen, um des Unterschiedes inne zu werden. Herrscht dort die drückende Atmosphäre, wie sie die Untertanen despotischer Kalifen und Wesire umgibt, so weht hier der frische und oft wilde Wind unbändiger Freiheit.

Der hellenische Geist und die Kraft der germanischen Stämme konnten für sich allein freilich nicht weltgeschichtlich wirksam werden. Erst in der Verbindung mit dem Christentum, das seinerseits in der jüdisch-biblischen Überlieferung steht, kam es zu jenem Aufbruch, der das am Individuum orientierte Denken in die private und politische Wirklichkeit des menschlichen Lebens umsetzte. Die Autorität menschlicher Philosophie war hier durch die Macht göttlichen Wortes und Handelns überboten worden. Es waren somit in der Tat die, wie Schopenhauer sagt, „Begebenheiten in Galiläa“, welche Weltgeschichte machten. Die europäische Geschichte ist der lange und schmerzhafteste Weg, auf dem die Geltung des Individuums verwirklicht wurde. Menschenwürde, Freiheit des Denkens und Handelns, Rechtsstaatlichkeit, Sozialstaatlichkeit und Demokratie, - all diese Größen sind europäische Einrichtungen, die, über Jahrhunderte hin mühsam herausgebildet, im Grunde nur den einen Zweck verfolgen: das Individuum zu achten und zu befördern. Bei allen Verirrungen, bei allen Schrecklichkeiten unserer europäischen Geschichte, hat sich in ihr doch unbestreitbar immer wieder das Ideal menschlicher Würde und Freiheit zur Geltung gebracht und – wenn es gleich manchmal schon gänzlich verdunkelt schien – stets von Neuem seine Leuchtkraft bewiesen. Europa hat damit sogar über seine Grenzen hinaus gewirkt. Die Ideen von Menschenrechten und Freiheit haben weltweit, wenn schon nicht Wirklichkeit, so doch wenigstens starken Widerhall gefunden.

Nirvana bei Wagner?

Die buddhistische Sichtweise verfiel nun jedoch Arthur Schopenhauer, ohne sie aus abendländischem Geiste abzumildern, und tritt damit als Philosoph der Nichtigkeit all der mannigfaltigen Unterschiede des Lebens auf. Man kennt die Begeisterung, welche die Bekanntschaft mit Schopenhauers Werk bei Richard Wagner hervorgerufen hat. Man weiß, dass Wagner sogleich begonnen hat, den Wotan-Wanderer im Sinne der Verneinung des Willens zum Leben zu deuten. Die Apotheose der Selbstauflösung des „Tristan“ wird schon während der Komposition mit Deutungen aus schopenhauerschem Geiste versehen. Und noch in den weltzugewandten „Meistersingern“ finden sich wenigstens Schopenhauer-Zitate. So ist bei dem Philosophen die Rede von dem „namenlosen Jammer ..., den Erfahrung und Geschichte darbieten, wohin man auch blicken ... mag“². Und später heißt es, der Denker erkenne das Ganze der Wirklichkeit und „sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit“³. Die Stelle in den „Meistersingern“ ist berühmt, wo Hans Sachs – im sogenannten Wahn-Monolog – singt: „Überall Wahn! / Wohin ich forschend blick' / in Stadt- und Welt-Chronik“ (VII 233). Das „Blicken“ auf die Welt wird hier übernommen, Schopenhauers „Erfahrung und Geschichte“ werden zur Chronik von Stadt und Welt. Die leidende Tierheit, von der auch die Rede ist, findet man bei Wagner im „Parsifal“ wieder in Gestalt des frevlerisch abgeschossenen Schwanes und in Gestalt der leidenden Kundry, von der ein Knappe singt: „Was liegst du dort, wie ein wildes Tier?“ (X 329), und von der Klingsor höhrend sagt, sie lasse von den Gralssrittern „wie ein Vieh“ (X 346) sich halten. Der „Parsifal“ predigt zudem nach fast allgemeiner Überzeugung eine buddhistische Mitleids-Ethik, deren

² Schopenhauer I, 421

³ Schopenhauer I, 488

Hoheslied ebenfalls Schopenhauer im Paragraphen siebenundsechzig der „Welt als Wille und Vorstellung“ vorträgt.

In der Mitte des Denkens Arthur Schopenhauers steht die Vorstellung der Verneinung des Willens zum Leben. So schreibt der Philosoph: „vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzlich Nichtseyn erwählen“⁴. Eine derartige Verneinung des Lebens und des Lebenswillens scheint nun tatsächlich in Richard Wagners Dichtungen sehr ausgeprägt zu sein, wenn man bedenkt, dass in allen seinen Bühnenwerken – abgesehen nur von den „Meistersingern“ – durchgängig gerne gestorben wird. Der Holländer, Senta, Elsa, Tristan, Isolde, Brünnhilde und Kundry, – keine dieser Figuren überlebt, keine ist aber auch unwillig über das Todes-Los. Die Aufhebung des Lebens jedoch führt den Menschen geradezu in den Zustand, welchen die Buddhisten Nirvana nennen. Der Gedanke des Nirvana findet sich auch in den Musikdramen Wagners öfter, wenngleich das Wort keine Verwendung findet.

So möchte der fliegende Holländer „in Nichts vergeh'n“ (I 261). Der Tannhäuser hat die „Welt der Erden“ (II 9) verlassen, und alle Inhalte des Lebens haben sich ihm in die „holde Nacht“ (II 36) des Venusberges aufgelöst. Wie inhaltsleer – eben wie nirvanahaft – sein Dasein geworden ist, bemerkt er gleich zu Beginn, als er aufzählt, was alles er nunmehr entbehren muss: „Tage, Monde – giebt's für mich / nicht mehr, denn nicht mehr sehe ich die Sonne, / nicht mehr des Himmels freundliche Gestirne; – / den Halm seh' ich nicht mehr, der frisch ergrünend / den neuen Sommer bringt; - die Nachtigall / nicht hör' ich mehr, die mir den Lenz verkünde“ (II 5f). Tannhäuser wird hier der Leere inne, in welcher er vermöge der Verneinung der Welt lebt. Diese Leere hebt zwar die Selbstempfindung nicht auf. Einklang mit sich und inneren Frieden verheißt Venus ja gerade. Aber diese Ruhe der Seele ist keine aus der Bewegung des Lebens erwachsene, sondern entsteht im Gegenteil dadurch, dass alle Inhalte, deren Sperrigkeit den inneren Frieden stören könnten, nicht etwa versöhnt, sondern zum Verschwinden gebracht wurden. Der Reichtum des Lebens verlischt für den, welchen Holdas „Dämmerchein“ einhüllt. Nirvana aber bedeutet eben dieses Verlöschen.

Wo keine Inhalte mehr sind, ist das Ich selber bloß ein leeres Nichts. Wer die Welt aufhebt, löst sich selber mit auf. Und umgekehrt: wer sich selbst auflöst, dem schwindet die Welt. Das ist der Fall bei Elsa im „Lohengrin“. Sie will ebenfalls der Welt entfliehen und sich selbst aus der Vielfalt der Inhalte herausnehmen, um ganz nur ihrer Liebe zu leben: „In dir muss ich vergehen, / vor dir schwind' ich dahin!“ (II 78); „Da wollte ich vor deinem Blick zerfließen“ (II 102). Der ganze Reichtum der Wirklichkeit bedeutet ihr nichts mehr. Richard Wagner hat am 23. August 1856 über „Holländer“, „Tannhäuser“ und „Lohengrin“ an August Röckel geschrieben, der „poetische Grundzug“ dieser Werke sei „die hohe Tragik der Entsagung, der wohlmotivierten, endlich notwendig eintretenden, einzig erlösenden Verneinung des Willens“⁵. Ausdrücklich werden die Werke somit im Sinne Schopenhauers gedeutet.

In ganz ähnlicher Weise wie Elsa will dann später Isolde „in des Welt-Athems / wehendem All – / ertrinken – / versinken“ (VII 81); unmissverständlich fügt sie hinzu, dass sie damit ins Bewusstlose – „unbewußt, / höchste Lust“ – fällt, womit deutlich gesagt ist, dass ihr die Inhalte der Welt verschwinden, dass ihr die Fülle des Lebens zum Nichts wird.

⁴ Schopenhauer I, 422

⁵ Zitiert nach dem Programmheft zur Münchener „Lohengrin“-Inszenierung 1978, S. 28

Für den „Ring des Nibelungen“ hat Wagner vollends eine eigene Schlussfassung gedichtet, die sich durch eine Erwähnung der Wiedergeburtstheorie als buddhistisch zu erkennen gibt und als erlösende Vision nichts anderes, als gerade das Nirvana anbietet. Mit dieser Stelle werden wir uns hernach noch befassen.

Im „Parsifal“ schließlich ist der Klingsor-Garten ein der Welt entrücktes, dem Venusberg ähnliches zauberisches Nirvana-Reich, in welchem alle Inhalte des Lebens, alle die vielgestaltigen Freuden, Leiden und Pflichten, ausgelöscht und ersetzt sind durch einen künstlich aufrechterhaltenen Zustand ungetrübten, aber inhaltsleeren Genusses.

Es ist gar keine Frage, dass Wagners Helden ihre Erlösung samt und sonders nicht im Leben, sondern erst im Tode - das aber heißt unter Verneinung des Lebens - finden können. Selbst in den „Meistersingern“, die ihre Hauptfiguren nicht zum Tode, sondern in den Alltag des Ehelebens geleiten, ist die Erfüllung der Sehnsucht Stolzing in seinem irdischen Leben eigentlich gar nicht gegeben. Vollendet ist nur das Traumbild der „Eva im Paradies“ (VII 267). Im irdischen Alltag bleibt lediglich fragmentarisches Gelingen, einzelne Augenblicke nur der Erfüllung, die in der Erinnerung bewahrt und aneinandergefügt werden müssen, um dem Gesamturteil über das Leben eine freundliche Richtung zu geben. Die Vollendung findet auch hier jenseits des Lebens statt, erst dann, wenn das Leben selbst verlassen, oder – wenn man so will – verneint ist.

Dennoch zeigt sich gerade hier, dass Wagner einen ganz anderen Weg einschlägt als der Buddhismus oder Schopenhauer. Nicht etwa auf das Nirvana beruft er sich nämlich in den „Meistersingern“ als erlösende Instanz, sondern auf das Paradies der Bibel. Man sollte nicht leichtfertig darüber hinweggehen, dass Wagner seine sämtlichen musikdramatischen Werke – außer dem „Ring des Nibelungen“ – in den Raum christlicher Vorstellungswelt stellt. Und der „Ring“ ist, wie wir gleich näher sehen werden, wegen seiner germanischen Geistesart von der fernöstlichen Einschmelzung der Einzelwesen grundlegend verschieden. Aber auch der „Tristan“, der noch am nächsten ans nirvanahafte Verlöschen heranreicht, spielt zu einer Zeit, die als mittelalterlich-christlich unterstellt werden muss und deren sachlicher Einfluss auf die „Tristan“-Metaphysik nicht zu übersehen ist. Zwar gibt es bei Wagner Entwürfe, wie den zu den „Siegern“, und vor allem brieflich geäußerte, deutende Worte über seine eigenen Werke, die in ausdrücklich buddhistischem oder schopenhauerianischem Tone gehalten sind. Für die tatsächlich zur Ausführung gelangenden Werke aber bleibt das alles merkwürdig folgenlos. Die künstlerische Vernunft Wagners entlässt ihn nicht ein einziges Mal in östliche Gefilde. Wo Wagner die Nirvana-Vorstellung ins Spiel bringt, geschieht es immer unausdrücklich und vor dem – letztlich beherrschend bleibenden – Hintergrund des abendländisch biblischen Denkens. Das sollte man nicht vergessen.

Wie charakterisiert Wagner die erlösende Vollendung gewöhnlich? Niemals mit buddhistischen Begriffen. Schon die Wortwahl weist auf durchaus abendländische Vorstellungen. Was will Senta dem Holländer zu dessen Erlösung verschaffen? Ihre Vision ist: „hier habe Heime er gefunden, / hier ruh' sein Schiff in ew'gem Port“ (I 281). Der Hafen der Ewigkeit, die ewige Heimat, das ewige Vaterland, - sind das nicht auffallend christliche Bilder? Und auch der „Tristan“ spricht davon, dass Tristan und Isolde sich „ewig heim“ (VII 20) fühlen wollen. Also selbst in dem Werk, dessen Grundstimmung dem Buddhismus und seinem Nirvana näher steht als alle anderen Werke, ist es der christlich-abendländische Begriff der Ewigkeit, der das Reich der Erlösung benennt, – und nicht etwa ein fernöstlicher Begriff. Das Paradies aus den „Meistersingern“ ist nur ein anderes Wort für die biblische Ewigkeit; desgleichen das

Gralsreich, das im „Lohengrin“ ebenso eindeutig mit dem „Himmel“ und dem Heiligen Geist – „alljährlich naht vom Himmel eine Taube“ (II 110) – in innige Verbindung gesetzt wird, wie im „Parsifal“ mit Christus und den Engeln, die „der Zeugengüter höchstes Wundergut“ (X 332) dem Tituel überbrachten. So ist immer die Ewigkeit der Hintergrund des Wagnerischen Denkens. Die Metaphysik der Ewigkeit ist aber in ganz kennzeichnender Weise von der Metaphysik des Nirvana unterschieden.

Zur Metaphysik von Nirvana und Ewigkeit

Nun möchte vielleicht mancher vermuten, es käme auf das Wort nicht so genau an, und Wagner nenne eben das Nirvana mit dem uns geläufigeren Wort „Ewigkeit“, meine dabei aber dennoch die buddhistische Vorstellung. Dies trifft jedoch nicht zu. Es lässt sich ohne Schwierigkeit zeigen, dass Wagner den Begriff der Ewigkeit, wie er der abendländischen Philosophie im Werke des Boethius eingeschrieben ist, sehr wohl gekannt hat, und auch genau in diesem Sinne in seinen Dichtungen von „Ewigkeit“ spricht. Normalerweise reden wir sehr achtlos von der Ewigkeit. Wir meinen damit nur eine unbegrenzte Dauer, sozusagen das ständige Fortlaufen auf dem Zeitstrahl. Aber selbst wenn es einem Menschen vergönnt wäre, in diesem Sinne „ewig“, also immerfort, zu leben, so besäße er doch immer nur einen kleinen Teil dieses Lebens wirklich. Das Meiste aus der Vergangenheit hätte er nämlich vergessen, vieles aus der Gegenwart würde er nicht zu überschauen vermögen und die Zukunft wäre ihm gänzlich verschlossen. So sagt der fliegende Holländer, der seit Jahrhunderten lebt: „Unmöglich dünkt mich's, dass ich nenne / die Länder alle, die ich fand“ (I 263). Ein in diesem Sinne „ewiges“ Leben bliebe eine sehr endliche und beschränkte Angelegenheit.

Ewigkeit bedeutet etwas anderes. Boethius hat in seiner „Consolatio philosophiae“, dem hochberühmten und vielgelesenen „Troost der Philosophie“ – ein Buch, welches er im Kerker des Großen Theoderich, auf seine Hinrichtung wartend, verfasste – folgende Begriffsfestlegung für die Ewigkeit gefunden: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“⁶. Das heißt übersetzt: „Ewigkeit ist der vollkommene und gleichzeitige Besitz unbegrenzten Lebens“. Das bedeutet, dass man stimmigerweise nur dann von Ewigkeit sprechen kann, wenn man alle Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – ineins, also gleichzeitig überschaut.

Diese Vorstellung leitet schon Sokrates, als er in seiner Verteidigungsrede vor dem Athener Gericht den Tod als Auswanderung an den Ort versteht, wo man die großen Verstorbenen, die Richter, Helden, Seher und Dichter der Vergangenheit, als lebendig antrifft. Indem Sokrates annimmt, dort mit Homer und Orpheus sprechen zu können, setzt er voraus, dass ihr vergangenes Leben in dieser Sphäre immer noch gegenwärtig ist. Eine ganz ähnliche Überzeugung finden wir bei Brünnhilde, wenn sie glaubt, im Tode Siegfried zu finden: „in mächtigster Minne / vermählt ihm zu sein“ (VI 255). Die Wotanstochter glaubt demnach, die Vergangenheit des erschlagenen Wurmtröters - also sein dahingeshiedenes Leben - sei in der Sphäre, die sich nur durch den Tod erschließt, immer noch gegenwärtig, und deshalb werde sie es dort finden.

Sokrates und Brünnhilde haben allerdings nur die Vergangenheit im Blick, die sie als im Jenseits gegenwärtig denken. Goethe ergänzt den Begriff der Ewigkeit im „West-östlichen Divan“, wenn es dort heißt, der Dichter strebe nach dem Himmel, „Um des Paradieses Wei-

⁶ Boethius: Consolationis philosophiae libri quinque, V prosa 6

ten / Mit Heroen aller Zeiten / Im Genusse zu durchschreiten“⁷. Auch die zukünftigen Helden sind hier mit eingeschlossen. Ewigkeit ist die zeitüberhobene Gegenwart aller Zeiten. Wenn man in sie eintritt, geschieht – nochmals mit Goethe gesprochen – das Folgende: „Dann ist Vergangenheit beständig, / Das Künftige voraus lebendig, / Der Augenblick ist Ewigkeit“⁸. Vergangenheit und Zukunft versammeln sich in der Gegenwart, und so sind alle Zeiten im Jetzt vereint.

Betrachten Sie nun vor diesem Hintergrund das, was Erda bei ihrem ersten Erscheinen im „Rheingold“ von sich sagt: „Wie alles war, weiß ich; / wie alles wird, / wie alles sein wird, / seh' ich auch: / der ew'gen Welt / Ur-Wala / Erda mahnt deinen Muth“ (V 261). So genau, als hätte er eben erst den Boethius aus der Hand gelegt, lässt Wagner hier von Erda die Ewigkeit umschreiben. Erda sagt genau dies, dass sie alle Zeiten gleichzeitig gegenwärtig habe. Was war, was eben gerade wird oder geschieht und auch, was erst sein wird, - das alles, so sagt sie, „weiß ich“ und „seh' ich“. Man achte auf das Präsens: „ich weiß und seh' jetzt, was alles war, ist und sein wird“. Und weil dies so ist, weil Erda in zeitüberhobener Gegenwart lebt, deshalb ist die Welt, so wie Erda sie sieht, die „ew'ge Welt“, die Welt in der Perspektive der Ewigkeit. Erda schaut die Welt *sub specie aeternitatis*. Deshalb nennt der Wanderer sie zu recht „Ewiges Weib“ (VI 152).

Ewigkeit und Nirvana meinen beide das Ganze, den Inbegriff aller Wirklichkeit. Aber sie begreifen es jeweils auf ganz verschiedene Weise. Das Nirvana ist sozusagen der formlose Stoff, in welchem nur der Möglichkeit nach alles enthalten ist, was es an einzelnen Wesen in der Welt gibt. Diese Vielfalt ist, buddhistisch gesehen, ein flüchtiger Traum ohne eigenes Bestehen. Es gibt diese Vielheit nicht tatsächlich, sie ist Täuschung, Illusion, Schleier der Maya. Was wirklich ist, ist nur die gestaltlose Ununterschiedenheit des Urgrundes. Der Buddha versteht unter dem Nirvana die nichtige Leere, die durch das Verlöschen aller Wirklichkeit zutage tritt: „Und gerade so, Vaccha, hat jede Form, durch welche man den Vollendeten bezeichnen würde, aufgehört, sie ist an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht, nicht mehr bestehend und nicht imstande, sich noch einmal zu entwickeln“⁹. Auch wenn es alte brahmanische Texte gibt, die ein Wiederaufflammen des Feuers lehren¹⁰, ist doch kein Zweifel gestattet, dass im eben angeführten Text dieses gerade ausgeschlossen wird. In den meisten Schulen des Hinayana-Buddhismus bedeutet das Nirvana schlechthinige Vernichtung.¹¹ Aber auch in den Lehrrichtungen, die das Nirvana mit einer Selbstgegebenheit des Individuums verbinden, ist der Inhalt des irdischen Lebens im Nirvana verschwunden.¹² In den Mahayana-Schulen ist das Nirvana desgleichen zwar keine Vernichtung, wohl aber ein Zustand, in welchem alle Unterschiedenheit von Ich und Ichlosigkeit (Nicht-Ich), sowie zwischen den einzelnen Ichen aufgehoben ist.¹³ Sogar die individuellen Wissens-

⁷ Goethe III, 401

⁸ Goethe I, 515 (Gedicht "Vermächtnis")

⁹ Majjhima-Nikaya I, 485ff, zitiert nach Eliade 1981, 429

¹⁰ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. VI (Basel, Stuttgart 1984) 855

¹¹ Schmithausen 1969, 161ff

¹² Ebd. 163f; 165f

¹³ Ebd. 166. Zwar verdient in der Tathagatagarbha-Schule jedes einzelne Lebewesen höchste Wertschätzung, weil es vom Buddha durchdrungen und selbst virtuell Buddha ist. Dennoch ist es nicht wirklich das Einzelne, was hier Gültigkeit besitzt, sondern nur der allgemeine Buddha in ihm. Der Atman (als das Prinzip des Einzelnen) ist keine Wesenheit, die als individuelle andere aus sich ausschliesse, sondern eine überindividuelle Größe

gestalten der Buddhas im Yogacara sind nur numerisch, nicht inhaltlich verschieden.¹⁴ Dass alle Inhalte sich im Nirvana dergestalt in Ununterschiedenheit auflösen, hängt damit zusammen, dass die Wirklichkeit als illusionäre Maya angesehen wird, hinter der nichts wahrhaft Wirkliches steht. Auch wenn der theistische Hinduismus unter Maya die schöpferische Kraft der Gottheit versteht, gilt sie ihm als etwas Täuschendes. Die Weltschöpfung ist Blendwerk¹⁵, von dem im Erlösungszustand des Nirvana nichts mehr übrigbleibt.

Auch bei Arthur Schopenhauer wird das Nirvana nicht eindeutig als reine Leere gedacht. Zwar sei im Zustand des Nirvana „unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts“¹⁶, aber dies bleibe ein Nichts „in unsern Augen“¹⁷, das jedoch von einem anderen Standpunkt aus (den wir auf dieser Erde freilich nicht einnehmen können) sich als Seiendes zeigen könnte: „Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden“¹⁸. So gesehen ist das Nirvana für Schopenhauer sogar „das Aequivalent unsrer ewigen Seligkeit“¹⁹. Aber diese Gleichsetzung ist nicht sachgerecht, denn im Schopenhauerschen Nirvana – das ist sein Hauptzug – ist jede „Diversität“ und Individualität der Wesen verschwunden²⁰. Die ewige Seligkeit hingegen ist zwar auch die Vereinigung aller Wirklichkeit in Gott, aber so, dass die einzelnen Wesen dabei paradoxerweise in höchstem Maße zu ihrem von anderen unterschiedenen Selbstsein gelangen. Goethe hat dieses ewige Verhältnis zur Gottheit in der Gestalt Makariens anschaulich gemacht: „Das Verhältnis sämtlicher vorübergehenden Personen zu Makarien war vertraulich und ehrfurchtsvoll, die fühlten die Gegenwart eines höheren Wesens, und doch blieb in solcher Gegenwart einem jeden die Freiheit ganz in seiner eigenen Natur zu erscheinen. Jeder zeigt sich wie er ist, mehr als je vor Eltern und Freunden“²¹. Schon Augustinus lehrte, dass wir in Gott uns selbst innerlicher seien als in uns selbst. Diese Bewahrung des Einzelnen aber kennt das Nirvana – trotz mancher etwaigen Andeutung in diese Richtung – im Unterschied zur christlich-abendländischen Ewigkeit nicht.

Vom Nirvana könnte deswegen niemals gesagt werden, was von Erda gesagt wird: „Wo Wesen sind, / weht dein Athem; / wo Hirne sinnen, / haftet dein Sinn“ (VI 153). Das Weben der Natur und das Sinnen menschlicher Subjekte ist hier die eigene Wirklichkeit des Urgrun-

(168). Das Individuum als solches geht auch im Yogacara verloren (169), während es in der Sicht der biblischen Überlieferung „die bleibende Grundlage für die erstrebte Selbstlosigkeit“ (Balthasar 1986, 107) des ewigen Reiches ist.

¹⁴ Die Wissen konstituieren „die verschiedenen Buddhas in ihrer Individualität (allerdings nur numerisch, nicht qualitativ, da sie bei jedem Buddha die höchstmögliche Vollkommenheit erreicht haben)“ (Schmithausen 1969, 170)

¹⁵ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. V (Basel, Stuttgart 1980) 949. Schmithausen 1973, 176-185

¹⁶ Schopenhauer I,528

¹⁷ Schopenhauer II,591

¹⁸ Schopenhauer I,526; vgl. II 711

¹⁹ Ebd. V,328 (Parerga und Paralipomena II, „Über Religion“). Vgl. Schmithausen 1973, 158. Aber diese Seligkeit ist „nur die (metaphorische) Seligkeit des absoluten Zur-Ruhe-Gekommenseins, nicht aber bewußt und positiv erlebte Seligkeit“ (ebd. 169).

²⁰ Schopenhauer II, 709

²¹ Goethe VIII, 480 (Wilhelm Meisters Wanderjahre III, 14)

des. Dieser „urweltweise“ Urgrund der Welt ist Erda. Die endlichen Wesen sind die Vielheit, in welche die Ursprungs-Einheit Erda sich selbst auslegt. Im Falle des Nirvana müsste es dagegen heißen, dass, wo die vielen einzelnen Wesen sind, gerade nicht die gediegene Wirklichkeit des Urgrundes, sondern bloß der nichtige, wesenlose Schleier der Maya sei, der gar kein wirkliches Sein hat, sondern nur Täuschung ist. In der Tat heißt es vom Nirvana in bemerklichem Gegensatz zu Erdas Omnipräsenz in der Natur, es sei die Stätte, „wo es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt“²². Der östlich gedachte Urgrund ist vielheitsloses Eines, er ist das Nichtsein - das Nirvana - des Vielen. Abendländisch gedacht ist der Urgrund dagegen die in sich vielfach differenzierte Einheit, er ist das dauernde Gelten und Bestehen der Vielheit, er ist eben statt Nirvana Ewigkeit. Weit davon entfernt, sich aufzulösen, bleibt alles, was an Einzelwesen einmal war, durch alle Zeiten hin im zeitüberhobenen Gedenken Gottes gegenwärtig - auch wenn seine Zeit gekommen und es, irdisch gesehen, schon der Auflösung anheimgefallen ist. Desgleichen ist dem Ewigen auch immer schon alles Einzelne gegenwärtig, dessen irdische Zeit erst noch kommen wird.

Zwar wird man sagen müssen, dass der Urgrund der Welt, bevor er die Welt hervorgebracht hat, das Nicht-Sein, also das Nichts dieser Welt war; und sollte die Welt einmal zugrunde gehen, wäre ihr Urgrund ebenfalls das Nichts dieser gewordenen Welt. Aber es handelt sich doch um ein Nichts, das nicht bloß leeres Zero, sondern die schöpferische Kraft zu einer ganzen (zukünftigen oder vergangenen) Welt ist. Das hier sich zeigende „Nichts“ ist nicht einfach Nicht-Sein, sondern Noch-nicht-Sein oder Nicht-mehr-Sein. Diese Überlegung gilt auch für das buddhistische Nirvana. Selbst wenn die Welt nur wesenloser Schein wäre, Illusion der Maya, dann wäre das Nirvana nicht einfach Nichts, sondern es wäre der Urgrund und Ursprung der illusionären Welt. Wenn der Urgrund sich in irgend einer Weise selbst gegeben sein sollte, wenn er in irgend einer Form so etwas wie ein Wissen von sich selber haben sollte, dann kann er sich nicht einfachhin als bloßes leeres Nichts wissen, sondern er weiß sich als das, was er ist, nämlich als den Urgrund der Welt, wie wir sie kennen, – sei sie wirklich oder illusorisch.²³ Und der Mensch, welcher in das Nirvana eingeht und an dessen Selbstgegebenheit teilhat, hätte dann aber teil an einem (wie immer gearteten) Bewusstsein vom Inbegriff aller vom Urgrund gesetzten Wirklichkeit.

Die Überwindung des Nirvana bei Wagner

Dass der Gottheit das All nicht nur als unterschiedslose Masse, sondern als der ausgefächerte vielgestaltige Kosmos gegenwärtig ist, dieser Gedanke findet seinen deutlichsten Ausdruck darin, dass die Gottheit nicht als reine Einheit, sondern als dreifaltig, das heißt als eine Einheit, welche die Vielheit in sich schließt, aufgefasst wird. So grenzt das Absolute das Endliche nicht als nichtigen Schein aus sich aus, sondern bewahrt es als seine eigene Wirklichkeit. Eine Dreiheit ist es deshalb, weil die in sich verschlossene Einheit des Ursprungs

²² Eliade IV 177

²³ Eine solche Ansicht findet sich in der Bhagavadgita, wenn dort der erhabene Herr sagt: „Alle Wesen ... gehen am Ende der Weltperiode in meine Natur ein. Und am Beginn der (nächsten) Weltperiode bringe ich sie wieder hervor. ... Auf meine eigene Natur gestützt, bringe ich wieder und wieder diese ganze Vielheit von Wesen hervor“ (Eliade IV 46). Die eigene Natur des Urgrundes ist demnach nicht die *reine* Einheit, sondern eine *die Vielheit in sich tragende und aus sich hervorbringende* Einheit. – Auch Schopenhauer sagt an manchen Stellen, der Wille in jedem Dinge der Welt erscheine gerade so, wie er an sich und außer der Zeit bestimmt sei (Schopenhauer I, 455). Das würde bedeuten, dass die Vielgestaltigkeit der Welt Dinge im Ansich des Willens selber ihren Ursprungsort hat. Dagegen stellt Schopenhauer aber in hartem Widerspruch immer wieder fest, der ansichseiende Wille sei „von der Vielheit frei“ (Schopenhauer I, 483).

und die Vielheit endlicher Wesen zu in sich ausgefächerter Einheit verbunden sind. Diesen trinitarischen Begriff des Absoluten stellt Wagners Werk dar.

Holländer und Tristan

Den fliegenden Holländer lässt Gott selbst darüber belehren, dass Erlösung nicht im Nirvana zu finden sei. Ein Engel nämlich ist es, der dem Seefahrer mitteilt, dass die Erlösung daran geknüpft ist, eine irdische Heimat durch Hochzeit und Familiengründung zu erringen. Ganz ähnlich, allerdings fast unmerklich, geht die Bewegung im „Tristan“ vom Nirvana weg. Der unverkennbare große Hauptton des Werkes liegt zwar darauf, dass Erlösung im Verlöschen der Individualität liege: „Du Isolde, / Tristan ich, / nicht mehr Tristan, / nicht Isolde“ (VII 50). Andererseits aber ist die Individualität von höchster Bedeutung. Es ist Tristan nicht möglich, mit einer anderen Frau als Isolde - etwa mit Brangäne - zur Erlösung zu finden. Isolde ist es, „in der einzig / zu vergehen, / zu entschwinden / Tristan ist vergönnt“ (VII 62). Wer hat diese Bestimmung über Tristan verhängt? Nicht er selbst, sondern das Schicksal. Also geht es dem Schicksal offenbar gar nicht nur darum, dass Tristan das Nichts erreicht, sondern dass er es gerade über Isolde erreicht. Nicht allein nur um das Nichts (wie es buddhistisch sein müsste) geht es demnach, sondern auch um den endlichen Inhalt - hier also um die einzelne Frau, Isolde.

Wagner wollte vielleicht der Nirvana-Vorstellung folgen, briefliche Äußerungen zum „Tristan“ stützen diese Vermutung, er konnte es aber offensichtlich nicht. Der abendländische Gedanke vom Wert und der Bedeutung des Einzelwesens ließ ihn nicht los. In einem Brief an Mathilde Wesendonk versucht er gar, Schopenhauer in diese Richtung durch eine – unhaltbare – Theorie über die Geschlechtsliebe zu verbessern.²⁴ Wagner war nie bereit, das Wesen der Welt in die Verneinung der Einzelwesen zu setzen.

Wieland, Lohengrin, Parsifal

In dem Dramen-Entwurf „Wieland der Schmiedt“ entbrennt der Lichtalbenfürst, das heißt der oberste der Götter, in Liebe zu einem menschlichen Weibe und nähert sich ihr in Gestalt eines Schwanes. Aus dieser Verbindung gehen drei schwanenflügelige Mädchen hervor, deren eine, Schwanhilde, später Wieland trifft. Das Mädchen lebt zwar auf der Erde, hat aber immerwährende Sehnsucht danach, in der Luft zu fliegen. Sie erzählt Wieland: „so wonnig ist der Flug, so selig das Schweben im klaren Meere der Luft, dass, wer einmal es genoß, nie des Sehnsens darnach sich erwehren kann“ (III 183). Der Äther gilt ihr als „selige Heimath“ (III 203). Nun, der Himmel ist in der Tat der Ort, an dem der Mensch ganz daheim ist. Die ewige Heimat, von der Senta sprach, ist im blauen Luftmeere der Schwanhild versinnbildlicht.

Das Firmament ist aber freilich weit entfernt von allen irdischen Inhalten. Was könnte ein himmlisches Wesen, das in der leeren Unendlichkeit des blauen Äthers lebt, an einen engen Lebenskreis auf der Erde fesseln, der von lästigen und beschwerlichen Verrichtungen erfüllt ist, – ganz anderer Art als das freie, leichte Schweben im Luftmeer? Diese Frage stellt sich auch Wieland. Wagner fährt nach Schwanhildes Bekenntnis, dass nichts die Sehnsucht nach den himmlischen Regionen dämpfen könne, in seinem Entwurf folgendermaßen fort: „Wieland erschrickt über die Begeisterung Schwanhilde's; er rafft hastig das Fluggewand zusam-

²⁴ Golther 1904, 79f

men. 'Und die Liebe hielte dich nicht?' – Schwanhilde (sinkt ergriffen an Wieland's Brust. Sie weint und ruft): 'Nun lebt wohl, theure Schwestern! Leb' wohl, liebe arme Mutter! Schwanhilde sieht euch nie wieder!' Wieland ist hingerissen von ihrer Liebe und ihrem Schmerz“ (III 183). Schwanhilde entsagt also dem seligen, göttlichen Schweben, weil sie einen endlichen Mann und das Leben mit ihm auf der Erde liebt.

Bei Wagner verbinden sich die Erscheinungsweisen des Göttlichen – wie hier die Lichtalben-Tochter Schwanhilde oder später der Gralsritter Lohengrin – aus Liebe zum Endlichen mit einem irdischen beschränkten Lebenskreis. Dass die Gottheit das Endliche als „Theil seines eigenen Wesens“ (IV 301) annimmt, wie Wagner es in seiner „Mitteilung an meine Freunde“ ausdrückt, bedeutet, dass das Endliche nicht illusionäre Maya, sondern Wirklichkeit Gottes selber ist. Die Gottheit aber bewegt sich, so verstanden, vom leeren Nirvana weg, statt schopenhauerianisch ihm zuzustreben. Ich habe das jetzt am „Wieland“ demonstriert. Noch deutlicher ist es natürlich im „Lohengrin“ dargestellt. Der Gral zieht seine Ritter nicht wie der Buddhismus seine Yogis aus der Welt heraus, sondern er schickt sie in die Welt, damit sie dort in einzelnen Ereignissen, die den Sinn der Menschen verwirren (wie Ortruds Ränkespiel Elsa und die Brabanter verwirrt), einen Weg für den gottgesetzten Sinn allen Geschehens frei halten.

Dem scheint nun Wagners „Lohengrin“-Dichtung aber eher zu widersprechen. Lohengrin sagt, dass er, vom Grals-Leben sich abwendend, bei Elsa „ein neues Glück erkannt“ (II 110) habe. Neu an diesem Glück ist, dass es nicht mehr in der Sphäre der hehren und wunderbaren göttlichen Grals-Macht, sondern in der Sphäre irdischer Endlichkeit liegt: „die hehre Macht, die Wunder meiner Art, / die Kraft, die mein Geheimnis mir bewahrt, – / wollt' ich dem Dienst des reinsten Herzens weih'n“ (II 111). Die Folge davon ist jedoch nicht - wie unsere Deutung erwarten ließe - Zustimmung, sondern Unwille des Grales: „Schon zürnt der Gral, dass ich ihm ferne bleib'!“ (II 111) In einer früheren Fassung hieß es sogar: „O Elsa! Was hast du mir angetan! / Als meine Augen dich zuerst ersah, / Fühlt ich, zu dir in Liebe schnell entbrannt, / Mein Herz des Grales keuschem Dienst entwandt; / Nun muss ich ewig Reu' und Buße tragen, / Weil ich von Gott zu dir mich hingesehnt“.²⁵ Sehr deutlich wird hier gesagt, dass Lohengrin sich vom Göttlichen abwendet, um im Endlichen ein irdisches Glück zu finden. Eben dies aber will – wie es scheint – der Gral nicht. Sieht es der Gral demnach also doch nicht gerne, wenn seine Ritter in der Welt sich einrichten?

Man würde sich über die Natur des Göttlichen täuschen, wenn man das „neue“ Glück, das der Himmels-Sphären-gewohnte Gralsritter in der irdischen Welt sucht, für eine Verletzung der Reinheit des Grales-Reiches hielte. Niemand Geringerer als die Gottheit selbst belehrt uns im zweiten Aufzuge der „Walküre“ darüber, dass die Sehnsucht nach dem „Neuen“ selber göttlich ist: „Stets Gewohntes / nur magst du verstehn: / doch was noch nie sich traf, / danach trachtet mein Sinn“ (VI 31). Es verlangt den Gott nach dem „Neuen“, welches durch das Handeln endlicher Freier in die bis dahin nur von Göttern durchwaltete Welt kommt. Und dieses Neue, die Eigenwertigkeit und Selbständigkeit der endlichen Freien dem gottgesetzten Schicksal gegenüber, verwirklicht sich im „Ring“ wie im „Lohengrin“ als menschliche Liebe. Für Brünnhilde ist die Liebe und Treue Siegmunds zu Sieglinde völlig unerwartet: „mein Aug' erschaute, / was tief im Busen das Herz / zu heil'gem Beben mir traf. – / Scheu und staunend / stand ich in Scham“ (VI 77f). Die Walküre staunt eben deswegen, weil ihr die Unbedingtheit der Liebe angesichts der Todesverfallenheit irdischer Daseinsverfassung neu

²⁵ Zitiert nach dem Programmheft zur Münchener „Lohengrin“-Inszenierung 1978, S. 24.

ist. Wotan nimmt diese Neuheit, erst zwar widerstrebend, dann aber doch willig an, indem er seinen eigenen göttlichen Willen, nämlich Brünnhilde, dem „glücklicher'n Manne“ (VI 84) ausliefert. Der Mann der glücklicher ist als der Gott, hat zum göttlichen noch ein weiteres, ein „neues“ Glück hinzugewonnen. Die Neuheit ist es, die hier den Komparativ bedingt. Dies Glück ist die endliche Freiheit.

Die endliche Freiheit bereichert den Gott selber. Gott kann nämlich den freien Menschen zwar schaffen, er kann aber nicht selber die Tat dieses Freien tun, denn dann wäre sie nicht mehr die Tat des Freien. Deshalb kann Siegfried nicht das fertig geschmiedete (allenfalls geflickte) Wotan-Schwert übernehmen. Das Schwert ist das Instrument seiner Freiheit. Dass es wirklich das seinige sei, kann Wotan zwar das Material liefern, der Held muss es aber selbst daraus schmieden. Erst dann gehört es ihm wirklich an. Dass Freiheit tätig – und das heißt überhaupt erst wirklich – werde, kann nur ihre eigene Leistung sein: „selbst muss der Freie sich schaffen“ (VI 41). Um seinen Willen zur Freiheit zu verwirklichen, ist Gott daher auf die eigene Tat des Freien angewiesen. Das Glück des endlichen Helden (das, wie im Falle der freien Treue Siegmunds zu Sieglinde, ein sehr schmerzhaftes Glück sein kann) ist also deswegen ein „neues Glück“ für Gott selbst, weil darin etwas Wirklichkeit gewinnt, was Gott nicht selber verwirklichen kann.

Nicht von neuem Glück, wohl aber vom „neuen Glanz“ der Gottheit spricht Loge, wenn er den um das Rheingold klagenden Mädchen den Bescheid gibt: „Glänzt nicht mehr / euch Mädchen das Gold, / in der Götter neuem Glanze / sonnt euch selig fortan“ (V 268). Hat man sich jemals gefragt, worin dieser Glanz besteht? Die Götter besitzen das Gold ja gar nicht mehr. Wie also soll dessen Glanz der Götter Glanz sein? Nun, der Glanz der Götter besteht gerade darin, das Gold aufgegeben zu haben. Im Golde ist ja die Freiheit versinnbildlicht. Indem die Götter das Gold – die Freiheit – endlichen Wesen übergeben, schaffen sie den Raum endlicher Freiheit. Das Gold nicht selber zu besitzen, wirft daher auf die Gottheit den Glanz, freiheitsgewährend zu sein.

Damit hat die abendländische Überzeugung von der Gültigkeit der Einzelwesen wohl ihren zugespitztesten Ausdruck gefunden. Gott macht die Erfüllung seines Willens vom Menschen abhängig. Richard Wagners „Parsifal“ prägt für diesen erstaunlichen Sachverhalt die Formel: „Erlösung dem Erlöser“ (X 375). Gott erschafft sich die Idee der endlichen Freiheit, es ist aber am Menschen, diese Idee zur Wirklichkeit zu erlösen. Der Mensch seinerseits wird von Gott dergestalt erlöst, dass er vor den zerstörerischen Folgen, die der endlichen Freiheit (nicht nur weil sie böse, sondern auch, weil sie selbst bei gutem Willen kurzsichtig ist) anhaften, bewahrt bleibt. Wie man sieht, prägt das letzte Werk Wagners den Begriff für eine Einsicht, die schon den frühen „Lohengrin“ bestimmt.

Nun kann die freie Tat darin bestehen, dass das endliche Subjekt sich – Wagner würde sagen: „trotzig“ – gegen den vorgegebenen Weltzusammenhang wendet und diesen im Stile Alberichs gewaltsam auf seine eigenen Interessen hin zwingen will. Diese böse Form der Freiheit zerstört auf Dauer die Freiheit, weil sie entweder zur Despotie eines Einzelnen oder zum Kampfe aller gegen alle führt. Wo aber der Freie seine persönlichen Absichten in Achtung und Ehrfurcht vor den Belangen und der Ordnung der übrigen Wirklichkeit verfolgt, die ja nicht er selbst, sondern die Gottheit eingerichtet hat, da sind endliche Freiheit und göttliche Weltordnungsmacht in Einklang gebracht. Da die Gottheit den steten „Wandel und Wechsel“ (V 216) der Wesen in der Welt will, gibt sie dem „ewig Jungen“ neuer Freiheitstaten selbst auf die Gefahr hin Raum, dass die Freiheit sich zur zerstörerischen Bosheit bestimmt. Dennoch kann Gott das weitere Weltgeschehen „in Wonne“ (VI 157) betrachten, weil er das Bö-

se durch Erdas geheimnisvolles Wirken ausgeglichen weiß. Aber über den „Ring“ werden wir gleich noch ausführlicher sprechen.

Zuwendung zur Welt ist so in der Tat der Wille der Gottheit und damit auch der Auftrag des Grales an seine Ritter. Ohne die Tat der Ritter in der Welt würden die von Gott eröffneten reichen Möglichkeiten nicht verwirklicht. Zuwendung zur Welt aber heißt zwangsläufig auch Abwendung vom Gral. In seiner „Mitteilung an meine Freunde“ vergleicht Wagner die göttliche Sphäre „der Spitze der hohen Alpe“ (IV 295), und im „Siegfried“ sagt der Wanderer entsprechend: „Auf wolkigen Höh'n / wohnen die Götter“ (VI 103). In solcher Entfernung zum irdischen Boden mindern sich die Wärme und Deutlichkeit der einzelnen Erscheinungen in der Welt für den Betrachter. Diese Minderung tritt natürlich nur für endliche Augen ein, die sich zur göttlichen Höhe der Betrachtung emporschwingen. Gott selbst sieht immer alles Einzelne und jedes in derselben Deutlichkeit. Menschen aber vermögen nicht alles zu überblicken. Sie sind zwischen dem Versuch, Weite des Überblicks zu gewinnen, und der Inanspruchnahme durch die jeweils nächstliegenden Anforderungen des Lebens hin und her gerissen. Gralsritter sind Menschen, denen es gelingt, beide Sphären – das Einzelne und das Übergreifende – immer wieder neu in Einklang zu bringen. Zu diesem Zwecke befestigen sie einerseits, zurückgezogen von der Welt, in sich das Vertrauen auf die göttliche Lenkung der Geschehnisse; andererseits bewähren sie dieses Vertrauen in den endlichen Verhältnissen, indem sie sich auf diese einlassen und gegen deren selbstsüchtige Verfälschung (wie sie von Ortrud geübt wird) kämpfen. Wenn sich der Gralsritter auf das Endliche einlässt, dann verliert er das Ganze zwangsläufig aus dem Blick, weil er sich nicht wie Gott selber stets um alles, sondern nur um das ihm jeweils Nächste kümmern kann. Würde er sich aber den begrenzten Aufgaben nicht widmen, um stets nur in der Betrachtung der großen Zusammenhänge zu verweilen, würden auf Dauer die Zusammenhänge selbst sich verflüchtigen, weil die einzelnen Ereignisse, aus deren Verflechtung sie sich aufbauen, ungetan blieben. Die Wegwendung von der göttlichen Sphäre des Ganzen zum endlichen Einzelnen ist also notwendig, um den göttlichen Weltwillen inhaltlich zu füllen. Wer sich vor lauter Kontemplation des Ewigen nicht auf Zeitliches einlässt, der betrügt das Ewige um den Inhalt, den er in der Zeit der Kontemplation hätte gestalten können. Wer freilich umgekehrt über dem zeitlichen Geschäft das Ewige vergisst, dessen Leben zerstreut sich in Zusammenhanglosigkeit oder verfällt der Knechtschaft menschlich kurzsichtiger Zwecksetzungen.

Der Gralsritter muss sich also vom Gral auch abwenden, aber er darf in dieser Abwendung nicht verharren. Er darf nicht das Endliche als solches ersehnen, sondern die Einheit des Endlichen und des Göttlichen. So bestimmt Wagner schon in der „Mitteilung an meine Freunde“ den Gegenstand der Sehnsucht Lohengrins. Der zu den ätherischen Höhen des Göttlichen berufene Mensch soll zwar das Weib finden, das ihn „aus sonniger Höhe ... hinab an die wärmende Brust der Erde“ (IV 295) zieht. Diese Wärme stammt aber selbst von der Sonne, also aus der göttlichen Höhenregion. Das Göttliche geht mithin nicht verloren, sondern gelangt zur Einheit mit dem Irdischen. Diese Einheit – diese gottmenschliche Einheit – ist in den theoretischen Überlegungen Wagners zum „Holländer“ noch als gesellschaftspolitischer Zustand, allegorisiert im „Weib der Zukunft“, gedacht; in Wagners Äußerungen zum „Lohengrin“ ist daraus der Mutterboden von Kultur und Kunst, genannt der „Geist des Volkes“ (IV 302), geworden. Im künstlerischen Werk freilich ist von diesen Deutungen nichts zu finden. Vielmehr handelt es sich dort immer um wirkliche Frauen – Senta, Elisabeth, Elsa –, die nicht als Symbole für irgendwelche politische oder kulturelle Utopien, sondern als sie selber, als Personen, geliebt werden.

Allerdings kündigt sich für Wagner in der Liebe von Mann und Frau immer etwas an, das

über den zwangsläufig mangelhaften tatsächlichen Zustand hinausgeht und Erlösung zum Ziele hat. Diese Erlösung besteht aber nicht in der Erfüllung eines ideologischen Programmes, sondern in der umfassenden persönlichen Erfüllung, im vollkommenen persönlichen Glück des Menschen. So sieht schon Elsa in Lohengrin die Bürgschaft für „ein Glück, das ohne Reu“ (II 89). Am fassbarsten wird dieser Zug ins Unbedingte, Unbeschränkte der Erfüllung, die sich mit der menschlichen Liebe trotz ihrer Endlichkeit bei Wagner verbindet, im Verhältnis von Siegmund und Sieglinde: „Was je ich ersehnt / ersah' ich in dir; / in dir fand ich / was je mir gefehlt“ (VI 16). Keine menschliche Liebe kann eine so vollständige Erfüllung bieten. Und Wagner weiß das natürlich, dass menschliche Liebe die Endlichkeit nicht göttlich verklären kann. Wohl aber ist die menschliche Liebe für Wagner der Vorschein einer Verklärung, die – wenn überhaupt – erst im eschatologischen Reiche „außer der Zeit“ (wie es in einem Brief an Mathilde Wesendonk heißt) ganz erreicht werden kann. Deshalb schaut Stolzing sein vollendetes Glück, welches ihm das irdische Evchen bietet, im Bilde der paradiesischen Eva.

Der Ring des Nibelungen

Im „Ring des Nibelungen“ ist Mehreres zu betrachten, aus dem die Abwendung Wagners vom Weltverneinungs-Gedanken hervorgeht. Der Wanderer gelangt, auch wenn es den Anschein haben mag, keineswegs dazu, seinen Willen zur Welt vieler endlicher Freier zu verneinen. Als Buddhist freilich müsste er das. „Auf geb' ich mein Werk“ (VI 42), sagt er zwar, und „Eines nur will ich noch: / das Ende“ (VI 43), oder „Um der Götter Ende / grämt mich die Angst nicht, / seit mein Wunsch es – will“ (VI 156). All das ist aber vorläufig. Am Schlusse steht das Gegenteil der Verneinung, nämlich die völlige Bejahung der Welt und des Lebens: „dem ewig Jungen / weicht in Wonne der Gott“ (VI 157). Stetes Neuwerden der mannigfaltigen Einzelwesen also will der Gott, nicht aber deren Auflösung ins Nirvana.

Freilich, diesen göttlichen Optimismus hat auch Friedrich Nietzsche aus dem „Ring“ herausgelesen, und er hat behauptet, eben denselben habe Wagner am Ende doch aufgegeben, wenn auch nicht in Wotan, so doch in Brünnhilde. Diese – so Nietzsche – habe Schopenhauer studieren und das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ in Verse bringen müssen.²⁶ Aber stimmt das wirklich? In der Tat geschieht dies an einer Stelle: „Aus Wunschheim zieh' ich fort, / Wahnheim flieh' ich auf immer; / des ew'gen Werdens / off'ne Thore / schließ' ich hinter mir zu: / nach dem wunsch- und wahnlos / heiligstem Wahlland, / der Welt-Wanderung Ziel, / von Wiedergeburt erlös't, / zieht nun die Wissende hin. / ... / enden sah ich die Welt“ (VI 255f). So singt Brünnhilde in einer freilich gestrichenen Fassung des „Ring“-Schlusses und wendet sich damit vom „ew'gen Werden“ ab. Ein ewiges Werden – das können wir nach unserer Erörterung des Ewigkeits-Begriffes nun sagen – ist nicht etwa ein endlos und ziellos fortlaufendes Werden, sondern ein Werden, das in seiner ganzen Erstreckung, in all seinen Stadien immer schon überschaut ist. Das Paradies wäre ein solches Werden, das sein Ziel immer schon erreicht hat, ohne dass der Weg vergangen wäre. Man ist immer schon am Ziel und verweilt doch gleichzeitig auch bei jeder einzelnen Station des Weges. Diese Art von Erfüllung ist eine gewissermaßen in sich bewegte. Der Geist ist zwar immer in der Ruhe des Angekommenseins, – denn er ist ja im Paradies, nicht mehr auf Erden; aber er gewinnt diese Ruhe in jedem Augenblick aus der Bewegung, die das Ziel erst erreichen muss, – denn sein irdischer Lebensweg ist ja mit all seinen Mühen gegenwärtig. Die Idee dieses Paradieses ist paradox. Es schließt Nähe und Ferne des Zieles, Schmerz der Sehnsucht und Freude der

²⁶ Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem, Nr. 4

Erfüllung, Bewegung und Ruhe zugleich ein. Dadurch aber ist dieses Paradies wirklich der Inbegriff unseres Lebens, denn dieses vereinigt ja genau jene widerstreitenden Größen. Diese sind dann lediglich – nämlich *sub specie aeternitatis* – nicht mehr durch Zeit und Raum getrennt, sondern fallen, auf allerdings unvorstellbare Weise, ineins.

In einem Brief an Mathilde Wesendonk spricht Wagner bezüglich des Lohengrin dieselbe Ansicht von der Aufhebung des Raumes und der Zeit aus. Was an Schmerz und Leid im Leben vorhanden ist, das, so meint Wagner, werde als Harmonie sichtbar, wenn Raum und Zeit wegfielen. Wir hätten dann nämlich nicht mehr nur kleine Ausschnitte des Geschehens, sondern dessen Ganzheit gegenwärtig, und unter dieser Perspektive würde sich alles Widerstrebende zur Versöhnung fügen.²⁷ Die Anschauung, dass Raum und Zeit als die *principia individuationis* für alles Leid verantwortlich seien, findet sich bei Schopenhauer.²⁸ Allerdings zieht dieser hieraus andere Folgerungen als Wagner. Nicht die Schau einer universalen Versöhnung aller Wirklichkeit ist das Endziel schopenhauerscher Weltbetrachtung, sondern die universale Verneinung der Welt. Schopenhauer sieht den Widerstreit von Leid und Freude, Leben und Tod nicht wie Wagner als die irdische Außenseite einer in der zeitüberhobenen Tiefe der Welt wirklichen Harmonie, sondern als Anzeichen eines unaufgelösten inneren Widerspruches des Wesens der Welt.²⁹ Die Erkenntnis dieses Widerstreites ist für Schopenhauer gleichbedeutend mit der Erkenntnis der Nichtigkeit allen Daseins.³⁰ Der in sich widersprüchliche Wille bringt – so lässt sich Schopenhauer zusammenfassen – eine erscheinende Welt mannigfaltiger Wesen hervor, deren Entwicklung dahin geht, ein Wesen höchster Bewusstheit – nämlich den Menschen – zu erzeugen, welches die Nichtigkeit des Willens erkennt und ihn verneint. Letztlich ist dies die Ansicht von der Absurdität der Welt. Ihr Wesen ist es, nicht sein zu sollen.

Ich glaube, es ist schon deutlich geworden, dass dieses nicht die Auffassung Wagners war. Wagner glaubt, dass man im Tode Raum und Zeit verlässt, um die Harmonie aller Weltinhalte zu schauen. So sagt er am 10. November 1872 zu Cosima: „Alles Gute, was war, ist noch da, man muss nur von Zeit und Raum absehen, die Ewigkeit als jeden Augenblick da zu wissen“.³¹ Wagner will das Wünschen und die Inhalte, auf die es sich richtet, nicht zum Verschwinden bringen, wie Schopenhauer, sondern er will die Erfüllung des Wünschens. Die eine Fassung des Schlussgesanges der Brünnhilde, die wir eben besprechen, – die allerdings drückt wirklich reinen Schopenhauer aus, weil diese Fassung sich vom „ewigen Werden“ abkehrt, mithin also die Ewigkeit ablehnt. In Bezug auf diese Fassung hat Nietzsche Recht. Brünnhilde will hier einfach „wunschlos“ sein (so sagt sie selber), das heißt es soll keinen Raum mehr geben, in dem etwas, ein Inhalt, würde von Bedeutung sein können. Ein solcher Zustand ist in der Tat die Verneinung von allem, das Ende der Welt. Was Brünnhilde an jener angeführten Stelle will, ist tatsächlich das leere Nichts des Nirvana. Sie sagt es ja auch: „enden sah ich die Welt“ (VI 256).

²⁷ Golther 1904, 242

²⁸ Schopenhauer I, 431f, 433, 434, 444, 487 passim

²⁹ Schopenhauer I, 481, 506. Wer einen anderen quält, quält sich selbst, weil nur Raum und Zeit die Individuen trennen, die *an sich* doch dasselbe Wesen sind. Wenn einer einen anderen quält, quält das Leben daher bloß sich selbst, es kämpft gegen sich selbst (vgl. I, 458f, 472).

³⁰ Schopenhauer I, 511

³¹ Zitiert nach Gregor-Dellin 1980, 777

Aber genau dies hat Wagner gestrichen. Im Schluss, wie er dann endgültig dasteht, bleibt der Wunsch, die Sehnsucht nach Siegfried, es findet gerade keine schopenhauersche Entsagung statt. Nach unserem Philosophen müsste es ja so aussehen: „Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß ... zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, ... sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Säligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen“³². Alles dies trifft für Brünnhilde zu – das Leiden und die Verzweiflung, die Ruhe und Freude angesichts des Todes – nur eines nicht: dass sie ihr Wollen aufgegeben hätte. Der Tod ist ihr nicht das Aufhören des Wünschens, sondern, im Gegenteil, dessen höchste Erfüllung.

Der Wille zur Geltung des endlichen Einzelwesens zieht sich durch den ganzen „Ring“. Schon im germanischen Mythos führt die Hochschätzung des Einzelnen dazu, dass die Walküre Sigdrifa dem Odin ungehorsam ist und einen Krieger, dem der Gott den Tod bestimmt hat, rettet.³³ Wagner hat diese Episode von der Gültigkeit des endlichen Einzelnen, die in den germanischen Sagen nur nebenbei Erwähnung findet, zum Dreh- und Angelpunkt der ganzen Götter- und Helden-Geschichte gemacht. Die Walküre wird zur Tochter Wotans. Damit ist sie selbst göttlich, selber Teil der Gottheit. Und dieses Göttliche spaltet sich nun. Einerseits bleibt es auf die Ordnung der ganzen Welt bedacht und vernichtet daher den Frevler Siegmund. Andererseits aber bejaht es die endliche Freiheit bedingungslos und sichert deswegen dem „wölfischen“, also zerstörerischen, Geschlecht der Wälsungen das weitere Dasein: Brünnhilde rettet die schwangere Sieglinde.

Wotan anerkennt die Freien immer. Schon zum Bau seiner Burg zwingt er die Riesen nicht (was er könnte, er ist schließlich „der Starke“ [VI 178]), sondern er schließt mit ihnen einen Vertrag, den sie freiwillig eingehen. Ich kann an dieser Stelle die Folgerungen, die sich für das Verständnis des „Ring“ daraus ergeben, nicht weiter ausbreiten. Jedenfalls nimmt der Gott seinen Einfluss auf die Freien immer mehr zurück bis dahin, dass er sagt: „Zu schauen kam ich, / nicht zu schaffen“ (VI 124). Die göttliche Macht und die göttliche Liebe streiten in Wotan miteinander. Solange der Gott die Einzelwesen in seiner Macht hält, verfügt er über sie, und das, was sie tun, ist folglich nicht ihre eigene Wirklichkeit, sondern bloß die des Gottes selber: „Zum Ekel find' ich / ewig nur mich / in Allem was ich erwirke“ (VI 41). Wenn er die Einzelwesen aber liebend „für sich gewähren“ lässt – „Wen ich liebe / lass' ich für sich gewähren“ (VI 126) – gewinnen sie eigene Wirklichkeit. Bei Wagner ist das göttliche Eine immer das sich selbst ins Viele Auslegende. Bei Schopenhauer ist das Eine nur Macht, die Macht des Aufzehrens und Vernichtens. Bei Wagner ist das Eine Macht und Liebe. Diese paradoxe Einheit ist Ewigkeit, nicht Nirvana.

Die Sphäre der Gottheit ist im „Ring“ auf eine Weise gedacht, die ganz an die abendländische Überlieferung anschließt und allem Buddhistischen fern steht. In der stoischen Lehre von der *pronoia*, der Vorsehung, ist schon ausgedrückt, dass die endliche Vielheit keineswegs nichtig ist, sondern für Gott selbst Wirklichkeit und Wichtigkeit besitzt, da er sich selbst ihrer annimmt, indem er sie schafft, ordnet und erhält. Dem biblischen Denken verwandt, wird der Vorsehungsbegriff in die jüdisch-christliche Welt übernommen. Die Stoiker stellten sich den Weltenlauf als eine *textura fati*, als ein Gewebe des Schicksals vor. Man könnte das Nirvana

³² Schopenhauer I, 505

³³ Edda, zwei Bände (Düsseldorf, vierte Auflage, Köln 1975) I, 107/7; 141

gut mit einem „schwarzen Loch“ vergleichen, in dem alles verschwindet. Buddha selbst vergleicht es in der Tat einem verlöschenden, nicht wieder aufflammenden Feuer.³⁴ Der Ewigkeit entspricht dagegen eher das Bild vom Gewebe, das viele einzelne Fäden in sich schließt, von denen keiner sich auflösen darf, ohne die Wirklichkeit des Gewebes selbst zu verändern. Dieses Bild vom Gewebe finden wir auch im germanischen Mythos vom Nornenseil, und es hat dort denselben Sinn, die Wirklichkeit des Einzelnen zu versinnbildlichen. Im Liede von Helgi Hundingstötter heißt es darüber: „Nacht war's im Hof, / Nornen kamen, / sie schufen das Schicksal / dem Schatzspender: / ... / Sie schnürten mächtig / Schicksalsfäden / ... / goldnes Gespinst / spannten sie aus, / festend es mitten im Mondessaal“³⁵. Der Mondessaal ist der vom Himmelsgewölbe eingeschlossene Raum, also die ganze Welt. Das Schicksalsseil bindet das individuelle Schicksal in den Mittelpunkt des Weltgewebes ein, verneint es aber nicht. Diese Vorstellung, wie wir sie etwa auch im eddischen Walküren-Liede finden³⁶, brauche ich nicht näher zu erklären. Man kennt sie aus dem Vorspiele zur „Götterdämmerung“.

Ein anderes Bild für die Ganzheit der Wirklichkeit, das deren Ausfächerung in die vielen Einzelwesen betont, ist der Nornenquell. Im fließenden Bach ist jeder einzelne Tropfen von Bedeutung, denn ohne diese Tropfen wäre er versiegt. Ich erspare es mir, Ihnen hier jetzt die eddischen Vorlagen für den Nornenbrunnen aus der Völuspa und anderen Texten anzuführen. Ich erinnere nur kurz an Wagners meisterhaft knappe und überaus poetische Zusammenfassung dieser Urkunden (man müsste es hören): „im kühlen Schatten / schäumt ein Quell, / Weisheit raunend / rann sein Gewell': / da sang ich heiligen Sinn“ (VI 178). Weisheit ist der Überblick über das Ganze, und dieses Ganze singend zu verkünden, heißt Sinn zu verkünden, weil die Welt, unvoreingenommen betrachtet, sich nicht als blindes Zufallsgeschehen, sondern als von einer weisen Ordnung durchwaltet offenbart. Während der östlich gedachte Urgrund zum leeren Nichts des Nirvana schrumpft, dehnt sich der westlich gedachte Urgrund zum fließenden Gewebe des Universums aus.

Ewigkeit, weil sie alles Einzelne bewahrt, bedeutet auch Allwissendheit, Allweisheit. „Allwissende! / Urweltweise!“ (VI 152), nennt der Wanderer Erda. Erdas Weisheit ist der Urgrund der ganzen Wirklichkeit. Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen, dass Erda schläft. Das heißt nicht, dass sie untätig wäre, sondern nur, dass sie in einer Weise wirkt, die dem menschlichen Bewusstsein auch in seinen wachsten Augenblicken undurchschaubar bleibt. „Geheimniß-hehr / hallt“ (V 262) bekanntlich Erdas Wort. Erdas Schlaf ist höchste Tätigkeit. Er ist Träumen, ihr Träumen Sinnen, ihr Sinnen aber ist „Walten des Wissens“ (VI 153). Dieser Genitiv ist doppeldeutig. Zum einen besagt er, dass Erdas Wissen waltet. Das heißt, dass Erda nicht bloß weiß, was geschieht, sondern dass das geschieht, was sie weiß. Erdas Wissen ist nicht deskriptiv, sondern normativ. Es bestimmt – das heißt es waltet über – das Weltgeschehen. Zum Anderen besagt der Genitiv, dass Erda über alles Wissen waltet. Und das heißt, dass sie nicht etwas weiß, das ihr von anderswoher vorgegeben wäre, sondern dass sie selbst ihre Gedanken sich ausdenkt oder sie erschafft. In Erdas Sinnen ist der ganze Weltprozess urbildlich ausgefächert, der uns Menschen dunkel bleibt. Deshalb lebt Erda für uns in dunkler Nacht. Nichts aber finden wir an ihr, was an die leere Unterschiedlosigkeit der Nirvana-Nacht gemahnen würde.³⁷ Ganz im Gegenteil: Als die Nornen im Vorspiel zur

³⁴ Eliade IV 428f

³⁵ Edda I, 162/2f

³⁶ Edda II, 48ff

³⁷ Diesen Urgrund, dessen Begriff der „Ring“ am umfassendsten darlegt, kennt aber etwa auch der „Tristan“. Dort ist die Rede von „des Welten-Werdens / Walterin, / Leben und Tod sind ihr unterthan“ (Wagner 1888, VII 34).

„Götterdämmerung“ die Welt-Geschehnisse sich erzählen, beginnt die Morgendämmerung die Nacht zu vertreiben. Darauf singt eine der Nornen: „Die Nacht weicht; / nichts mehr gewahr ich“ (VI 181). Die Nacht der Erda und der Nornen ist also so beschaffen, dass man in ihr alles, was je geschehen ist, deutlich gewahren kann. Eine offenkundigere Absage an das Nirvana ist kaum denkbar.

Wagners abendländischer Gegenentwurf: Das Leben als „Wahrtraum-Deuterei“

Der Begriff des Ewigkeit ist nicht nur für die philosophische Spekulation von Bedeutung, sondern für das alltägliche Leben selbst. Wer das Leben als nichtigen Schein der Maya betrachtet, der mag leicht dazu neigen, über Ansprüche und Rechte des Anderen und der Anderen hinwegzugehen. Schopenhauer zieht diese Konsequenz zwar nicht aus seiner Lehre. Im Gegenteil, er lehrt, dass, weil wir alle Erscheinungen eines und desselben Wesens – des Willens – seien, jeder den anderen so behandeln müsse, wie sich selbst. Wenn jemand allerdings keine Bedenken trägt, sich selbst (und gar nur in der Person eines anderen, wo es mich selbst nicht schmerzt) zu verletzen oder zu zerstören, dann hat diese Aufforderung für ihn keine Gültigkeit. Man könnte schließlich aus der Selbigkeit mit dem Anderen geradezu ableiten, dass der Schaden, den ich anderen zufüge unbedenklich sei, weil ich bloß mich selber träfe. Gustav Meyrink hat eine spöttische Geschichte darüber geschrieben, „Tat twam asi“, in welcher ein Geschäftsmann, der bankerott gegangen ist, die von ihm verwaltete Witwen- und Waisenkasse plündert, weil, ja weil eben „tat twam asi“ – ich selbst die anderen bin –, und folglich der Unterschied zwischen deren und meinem Eigentum bloß nichtiger Schein, eine lächerliche Gaukelei der Maya ist.

Ganz ähnlich verhält sich Tannhäuser, als er dem Venusberg huldigt, der das Nirvana-Prinzip versinnbildlicht: „im Genuß nur kenn' ich Liebe“ (II 24), singt Tannhäuser. Dieses „nur“ ist entscheidend. Er sieht an anderen Menschen nichts, als das, was seinem eigenen Bedürfnis nützt. Metaphysiken, für die das Einzelwesen keine eigene Wirklichkeit hat, sondern lediglich Funktionsgröße an einem überindividuellen Natur-, Gesellschafts- oder Seinsprozess ist, – solche Metaphysiken disponieren dazu, das Einzelne zu missachten, ja zu vernichten. Dabei ist es ganz gleich, ob die Metaphysik den Einzelnen allein für wirklich und alle anderen für Schein hält (wozu Tannhäuser in jenem Zitat neigt), oder ob sie alle Einzelnen zwar für wirklich, aber identisch hält (wie Schopenhauer), weil im letzteren Falle das unterscheidend Individuelle doch wieder als bloßer Schein und unwirklich hinwegfällt.

Wäre es im Übrigen – um die Folgen des schopenhauerschen Denkens noch ein wenig weiter auszuspinnen –, wäre es nicht eine sehr viel effektivere Weise der Verneinung des Willens, wenn ein Einzelner nicht nur bloß sein eigenes Wollen verneinte, sondern erst viele andere umbrächte, sie damit als Willensäußerungen verstummen machte, und dann erst auch noch sich selbst abtötete? Schopenhauer denkt nicht in diese Richtung, ja er argumentiert

Ihre Götter nannten die Germanen die „Waltenden“, das heißt diejenigen, welche machtvoll das Geschehen bestimmen. Der „Tristan“-Text spricht hier nun von derjenigen Macht, welche über das „Welten-Werden“ waltet. Das Werden der Welt oder gar der Welten ist ein vielschichtiger und verwickelter Vorgang. Zunächst muss die Welt ja überhaupt ins *Dasein* gelangen. So ist die Walterin des Welten-Werdens zum Ersten einmal die Macht, welche die Welt *erschafft*. Da die Welt eine ungeheure Vielzahl einzelner Wesen und Bereiche mit höchst unterschiedlichen, einander oft widerstreitenden Strebensrichtungen in sich fasst, muss sie so *geordnet* werden, dass die Zerstörung vermieden wird und aus dem Gegeneinander ein aufbauendes Resultat sich ergibt. Die Welten-Walterin ist daher zum Zweiten die *Weisheit*, welche eine umfassende Weltordnung zu ersinnen vermag. Diese Ordnung muss schließlich den Weltprozess über seine ganze *zeitliche* Erstreckung hin, also von der Vergangenheit über die Gegenwart in alle Zukunft hinein durchwalten. Und so ist jene Macht zum Dritten die *Vorsehung* alles Einzelnen.

sogar gegen eine ähnliche Überlegung, aber mir scheint, dass sein Prinzip eine solche Folgerung doch nicht verhindern kann. Sein Argument lautet, der Wille könne nur durch Erkenntnis aufgehoben werden, nicht durch physische Gewalt.³⁸ Da aber in Wahrheit alle Individuen eins sind, ist es doch gleichgültig, welches der Individuen die Erkenntnis besitzt. Der getötete Erkenntnislose besitzt seine Erkenntnis – und ist damit wahrhaft vom Willen erlöst – in der Erkenntnis seines Mörders. Jedenfalls veranlasst die Nirvana-Metaphysik sehr gut dazu, den Tod der anderen leichtzunehmen. Schopenhauer trägt an einer Stelle das berühmte Beispiel aus der Bhagavadgita vor, demzufolge Ardschuna Bedenken trug, mit seinem Heere einen Kampf gegen eine weit überlegene Streitmacht anzufangen, weil ihn der Untergang so vieler Tausender mit Wehmut erfüllte. Krischna allerdings rückt Ardschunas Standpunkt zurecht, indem er ihm die Nirvana-Perspektive in Erinnerung bringt: „Es vergehen bekanntlich diese Leiber des ewigen, unvergänglichen und unermesslichen Geistes. Darum kämpfe, o Nachkomme des Bharata! ... Gleichwie der Mensch abgenutzte Kleider ablegt und andere neue anzieht, so legt der Geist die abgenutzten Körper ab und geht in andere neue ein“³⁹. Die Individuen sind also vollkommen gleichgültige Durchgangsstationen jenes Geistes. Sie haben für sich selbst keinerlei Wichtigkeit und deshalb – so der „Erhabene“ – kann Ardschuna sie bedenkenlos töten. Als er dies begriffen hat, kann Ardschuna, wie Schopenhauer rühmt, „der Tod jener Tausende ... nicht mehr aufhalten“⁴⁰. Wünschenswert scheint mir eine Metaphysik nicht zu sein, die solcherart Ethik im Gefolge hat.⁴¹

Die Ethik, welche aus den Werken Wagners spricht, formuliert der Wanderer im ersten Aufzug des „Siegfried“, als er Mime tadelt: „nach eitlen Fernen / forschtest du; / doch was zunächst sich dir fand, / was dir nützt, fiel dir nicht ein“ (VI 108). Mime verhält sich ja in der Tat wie ein heutiges Schulkind, das sich mit der Umweltverträglichkeit seines Füllfederhalters beschäftigt, statt mit ihm die Hausaufgabe zu machen. Verantwortung wurde von einer fehlgeleiteten Pädagogik derartig ausgedehnt und damit entwertet, weil niemand Verantwortung im gesellschaftlichen oder gar weltweiten Maßstab wahrnehmen kann. Hypertrophes Moralisieren entmoralisiert. Parsifal erhält von Gurnemanz eine weniger aufgeblasene Lehre. Auf seine Frage, was denn gut sei, wird ihm kein sozial- oder umweltpolitisches Utopieprogramm vorgelegt, sondern er erhält die einfache Auskunft: „Deine Mutter, der du entlaufen, / und die um dich sich nun härt und grämt“ (X 337). Gut also ist, was der Mensch in seinem nächsten häuslichen Umkreis als das normale menschliche Leben kennenlernt. Darüber hinaus kann Gegenstand unserer Verantwortung, unserer Lebenstat, auch immer nur das sein, was im Bereiche unserer Zuständigkeit und Fähigkeit liegt, also das „zunächst“ Liegende. Die Ferne dagegen ist „eitel“.

Wenn jeder sich um seinen Kreis kümmert, wer stellt dann aber sicher, dass die unabsehbar vielen einzelnen Wesen untereinander zusammenstimmen und nicht die Welt in heillose Zerstörung stürzen? Wagners Antwort ist vollkommen klar und eindeutig. Verantwortung für die ganze Welt kann nur die Gottheit tragen. Wer, wie Alberich, als endliches Wesen die Welt-herrschaft an sich reißen will, der zerstört die Welt, entweder aus Bosheit oder aus Kurzsichtigkeit. Der „Ring“ ist auch eine Parabel gegen menschliche Hybris. Wenn Wotan Fricka

³⁸ Schopenhauer I, 515

³⁹ Bhagavadgita II 18; 22 (Ed. Richard Garbe 1921, Nachdruck Darmstadt 1988)

⁴⁰ Schopenhauer I, 373; vgl. Bhagavadgita XVIII 73

⁴¹ Gerade in der dem Mahayana angehörenden Schule Nagarjunas wird die Spannung zwischen einer das Einzelne auflösenden *Metaphysik* und der zur Sorge um das Einzelne aufrufenden *Ethik* des Mitleids deutlich (Schmithausen 1973, 166f). – Vgl. vor allem auch Schweitzer 2001, 71-105

gegenüber seinen Willen zu einem Helden betont, der „sich löse vom Göttergesetz“ (VI 32), so redet er keineswegs der Weltzerstörung das Wort. Er hofft ja gerade, der endliche Freie werde sich des Ringes nicht bedienen, sondern freiwillig zum Göttergesetz zurückkehren. Es geht nicht um die Zerstörung dieses Gesetzes, sondern um seine Wiedergeburt aus dem Geiste der endlichen Freiheit. Am Ende ist sich Wotan sicher, dass die Welt auch durch die zerstörerischen Kräfte der endlichen Freiheit nicht zugrunde gehen wird. Wie könnte er sonst überzeugt sein, dass „ewig wieder Junges“ entstehen werde; dass also die Welt nicht in zerstörerische Unordnung fallen werde? In Erdas verborgenem Wirken ist die endliche Freiheit auf geheimnisvollen Wegen in eine weise göttliche Weltordnung eingebunden, paradoxerweise ohne als Freiheit aufgehoben zu sein. Die Götterdämmerung ist mitnichten das Ende des Göttlichen. Es ist das Ende der Walhall-Götter, nicht aber das Ende der Erda.⁴²

Wie wird das Ethos gebildet im Menschen? Jeder Mensch hat eine angeborene Fähigkeit zum Interesse an Anderem, zum Wohlwollen für Anderes. So freuen sich Kinder ganz von selbst an ihren Eltern, an Blumen, Tieren, Spielsachen. Ein liebevolles Staunen über das, was ihm im Wald begegnet, äußert Siegfried deutlich Mimese gegenüber: „Es sangen die Vögelein / so selig im Lenz, / das eine lockte das and're: / ... / Sie kos'ten so lieblich, / und ließen sich nicht; / sie bauten ein Nest / und brüteten drin: / da flatterte junges / Geflügel auf, / und beide pflegten der Brut. - / ... / Da lernt' ich wohl / was Liebe sei: / der Mutter entwandt' ich / die Welpen nie“ (VI 92f). Dies ist ein sehr lehrreicher Text. Er zeigt, wie aus der unvoreingenommenen Wahrnehmung der Wirklichkeit, ein Sollen erwächst. Das familiäre Leben der Tiere löst in Siegfried eine Scheu aus, es zu stören. Das wird ihm nicht anerzogen, sondern der Anblick als solcher enthält diesen Imperativ. Ethische Erziehung ist im wesentlichen die Kultivierung der Wahrnehmungsfähigkeit.

Sich in das Andere zu versetzen, um es nicht nur als Funktion eines meiner Bedürfnisse, sondern als es selbst in den Blick zu bekommen, ist die sittliche Grundhaltung, welche Goethe „Ehrfurcht“ nennt. Wagner spricht von „Tugend“, wenn es um die Anerkennung des Anderen geht.⁴³ Siegfried verhält sich dem gemäß, als er Interesse am Waldvogel nimmt: „Hei! Ich versuch's, / sing' ihm nach: / auf dem Rohr tön' ich ihm ähnlich! / ... / sing' ich so seine Sprache, / versteh' ich wohl auch was er spricht“ (VI 135). Siegfried macht sich den Vogel nicht dienstbar, wie das Parsifal tun wird, wenn er den Schwan nur als eine Möglichkeit, seine Jagdlust abzureagieren, sieht. Siegfried möchte den Vogel selbst verstehen. Allerdings gelingt das nicht, denn im Unterschied zum fernöstlichen Denken, das glaubt alle Unterschiede in Nichts oder doch wenigstens in fließende Harmonie auflösen zu können, sieht Wagner, dass es unaufhebbare Unterschiede gibt: „Alles ist nach seiner Art; / an ihr wirst du nichts ändern“ (VI 128). Der Mensch kann nicht einfach ein Vogel werden; noch weniger ist er „alles selbst“, wie das erwähnte „tat twam asi“ unterstellt. Es gibt für endliche Wesen auch Grenzen des Wohlwollens und Verstehens. Als Fafner mit aufgerissenem „Leckermaul“ (VI 136) sich daherwälzt, erschlägt ihn Siegfried. Als ihn jedoch das Blut des Wurmes versengt, da versteht er plötzlich die Sprache des Waldvogels. Wer sein Leben verantwortlich bewältigt, dem erschließt sich die Welt oft unvermutet an genau den Stellen als hilfreich, deren Geheimnis er zuvor nicht zu enträtseln vermochte.

⁴² Vgl. ausführlich Huber 1993-a, 151-154

⁴³ Huber 1993-b, 70. Wenn es in der „Götterdämmerung“ vom Ring heißt: „Was der Thaten je ich schuf, / dess' Tugend schließt er ein“ (Wagner 1888, VI 184), so ist auch damit der Bezug auf ein Anderes und dessen Eigenwert eingeschlossen, der tätige Bezug nämlich auf die Welt, in der die Taten ja vollbracht werden.

Die genaue Gestalt eines idealen menschlichen Lebens – ein für alle beispielgebendes Ethos also – hat Wagner nicht ausführlich und im einzelnen geschildert. Das ist auch nicht Aufgabe der Kunst, die nicht das Leben ausmalen, sondern seine metaphysischen Voraussetzungen und tragenden Säulen darstellen soll. Allerdings stellt Wagner immer wieder eine Grundgegebenheit des menschlichen Daseins dar, nämlich die Liebe zwischen Mann und Frau. Immer suchen sich Mann und Weib. Wagner sieht in der Verbindung beider das Urbild menschlichen Beheimatetseins. So hat er es in der „Mitteilung an meine Freunde“ zur Figur des Holländers beispielhaft ausgeführt (IV 265-268). Die Ineinssetzung von Liebe und Heimat zeigt, dass die Liebe zwischen Mann und Frau für Wagner keine Sache bloß romantischer Verliebtheit, flüchtiger Stimmungen oder bloß innerlicher Gefühle ist. Vielmehr ist sie ihm ein Bild für den ganzen Umfang des vertrauten alltäglichen Lebens in der Welt. Gerade das inhaltliche und entstehungsgeschichtliche Nebeneinander von „Tristan“ und „Meistersingern“ bestätigt dies. Die Liebeseinheit allein genügt nicht. Sie muss sich an den vielfältigen Herausforderungen des Alltags bewähren. Deutlich sprechen die „Meistersinger“ die Aufgabe des Menschen an, sich ruhig und geduldig den Pflichten des Tages, wie sie ein normales menschliches Leben mit sich bringt, zu widmen. So sagt es Hans Sachs: „viel Noth und Sorg' im Leben, / manch' ehlich' Glück daneben, / Kindtauf', Geschäfte, Zwist und Streit: / denen's dann noch will gelingen / ein schönes Lied zu singen, / seht, Meister nennt man die“ (VII 237). So wenig übrigens im Vergleich etwa zur „Zauberflöte“ von Kindern als unerlässlichem Bestandteil menschlicher Erfüllung bei Wagner die Rede ist, so beachtenswert ist es doch, dass die Musik, welche Sieglindes Freude über den empfangenen Sohn im dritten Aufzuge der „Walküre“ begleitet, am Ende der „Götterdämmerung“ gar als Anklang und Verheißung eschatologischer Vollendung des ganzen Lebens der Brünnhilde wiederkehrt.

Freilich ist dieses normale und alltägliche Leben ein nicht leicht zu erringendes, weil es die widerstreitenden Kräfte, die im Menschen wirken, vereinen muss. Die Spannungen zwischen den natürlichen, wilden und unbeherrschten Antrieben des Menschen auf der einen und einer ausgewogenen Ordnung des Lebens auf der anderen Seite stellt der „Tannhäuser“ dar. Die Zügellose Wildheit zerstört den Menschen (den Einzelnen wie die Gemeinschaft) ebenso wie eine alle Lebendigkeit abtötende Kasteiung. Weder der Venusberg allein, noch das Wartburg-Prinzip allein sind der wahre Lebensraum des Menschen. Beides zu verbinden, ohne die Spannungen zu verleugnen, aber auch ohne sie übermächtig werden zu lassen, darin besteht die Meisterschaft des Lebens.⁴⁴

Man lese einmal den „Tannhäuser“-Text und achte darauf, wo Wagner das Eigenschaftswort „hold“ verwendet. Es ist dies das Wort der Frau Holda, der Venus. Aber Wagner legt es gerade den Dingen aus der Wartburg-Sphäre bei, obwohl man eine Todfeindschaft zwischen beiden Reichen voraussetzen zu müssen glaubt. So spricht die Dichtung von der „holden Sitte“ (II 21), der „holde[n] Kunst“ (II 20), den „hold und tugendsam[en]“ (II 22) Frauen der Wartburg-Ritter, ja sogar (in Wolframs Lied) vom „holden Abendstern“ (II 33), der für Elisabeth, die Antipodin der Venus, steht. Und am Ende sind die elementare Naturkraft der Venus und das spirituelle römische Prinzip vereint. Denn welches ist die Kraft, die den dürren Hirtenstab des Papstes Blüten tragen lässt? „Frau Holda“, heißt es im ersten Aufzuge, „kam aus dem Berg hervor“ (II 11) und deshalb würden die Fluren und Auen blühen. Es ist also die Kraft der Venus, welche das Blütenwunder am Ende des „Tannhäuser“ wirkt.⁴⁵ Im „Parsifal“

⁴⁴ Damit trifft Wagner sehr genau den Geist der Zeit, in welcher der „Tannhäuser“ spielt: „Tugend ist im mittelalterlichen Verständnis gerade die Ordnung der Triebe, nicht deren Ersetzung durch den Logos wie in der Stoa“ (Schönberger 1993, 284).

⁴⁵ Es wäre eine reizvolle Aufgabe, einmal alle Stellen zusammenzutragen, an denen Wagner das Eigenschaftswort

sehen wir solche spannungsvolle Einheit in der „entsündigten Natur“ des Karfreitagszaubers wieder. Die Naturtriebe des Klingsor-Gartens sind nicht einfach verschwunden, sondern sie sind in die Gralsordnung einbezogen und dadurch sicherlich auch gemildert, weil nicht mehr gemäß ihrer elementaren Wucht, sondern nach Maßgabe einer Idee vom guten Leben wirksam. Aber wirksam bleiben sie. Deshalb ist es mir auch nie problematisch erschienen, Parsifal als den Vater Lohengrins zu sehen, während Nietzsche damit vermöge des einseitigen Begriffes von Keuschheit, welchen er dem „Parsifal“ unterstellte, größte Schwierigkeiten hatte.

Die harmonische Durchgestaltung des Lebens gelingt nicht ein für alle Mal. Jeden Tag treten, immer wieder abgewandelt durch die Umstände und die jeweils betroffenen Bereiche, neue Spannungen auf. Der Einklang des Lebens ist kein von selbst beharrender Zustand, sondern will stets von Neuem errungen werden. Er ist auch keine reine Harmonie, sondern entsteht daraus, dass Bestandteile, die an sich einander widerstreben, in eine so günstige Verbindung gebracht werden, dass ihr Gegensatz nicht nur an Härte verliert, sondern dem Leben sogar förderlich wird. Solche Verbindungen zu finden und herbeizuführen, darin besteht die glückliche Lebenstat. Bei diesem Bemühen sind naturgemäß Verirrung, Schuld und unglückliche Umstände nicht auszuschließen, so dass das Gelingen immer nur zeitweilig und nie restlos zufriedenstellend stattfindet und nie das Leben als Ganzes umfasst. Aber nicht nur zeitlich ist das menschliche Glück begrenzt, auch inhaltlich erfüllt es uns nie in jeder Hinsicht. Es gibt nichts Beglückendes dergestalt, dass nicht immer noch etwas anderes, das ebenfalls beglückend wäre, außer ihm auch noch zu wünschen bliebe. Menschliches Glück, gelingendes

„hold“ verwendet. Beispielsweise heißt es vom Rheingold: „Wie lauter und hell / leuchtetest *hold* du uns“ (so in der Partitur; die „Gesammelten Schriften und Dichtungen“ schreiben noch „leuchtetest einst du uns“ [Wagner 1888, V 267]). Das Rheingold leuchtet also in der Kraft Holdas, das heißt in der Kraft der Göttin Freia („Freia, die holde, / Holda, die freie“ [Wagner 1888, V 218]). So gehört sein Glanz viel eher den Göttern, als den Rheintöchtern an. Mit welchem Recht macht man Wotan so oft in Inszenierungen und Deutungen zum Schurken, nur weil er das Gold den Rheintöchtern nicht zurückgibt? Er hat ein Recht dazu (vgl. auch Huber 1993-b, 68). Übrigens wird noch ein anderes Göttersphären-Wort von den Rheintöchtern auf das Gold angewandt (und damit die Zugehörigkeit desselben zur göttlichen Sphäre festgeschrieben): „Sieh', wie *selig* / im Glanze wir gleiten“ (Wagner 1888, V 210). Wenn das Gold seligmachende Kraft besitzt, dann wirken die Götter in ihm, denn von diesen heißt es: „in *seligem* Weben / wiegt ihr euch“ (Wagner 1888, V 244). Ähnlich verbindet auch der „Lohengrin“ das Holde und die Seligkeit: „Vermagst du, *Holde*, glücklich dich zu nennen, / giebst du auch mir des Himmels *Seligkeit*“ (Wagner 1888, II 101). In der Tat ist es der „Himmel“, nämlich der Gral, welcher Lohengrin und Elsa zueinander führt und füreinander bestimmt. Deshalb berauschen geheimnisvolle Düfte *hold* beider Sinn (Wagner 1888, II 102), denn mit „*Huld*“ wird gerade das Wirken der Götter (etwa von Ortrud) bezeichnet (Wagner 1888, II 114). Deshalb sagt Wotan zu Brünnhilde: „du, der ich Brünne, / Helm und Wehr, / Wonne und *Huld*, / Namen und Leben verlieh“ (Wagner 1888, VI 72). Wotan teilt der Walküre eben die göttliche Weise des Wirkens mit. Weil die *Huld* das göttliche Walten ist, gilt: „Unheil fürchtet, / wer *unhold* ist“ (Wagner 1888, VI 100), d. h. wer nicht im Schutz der Götter lebt, weil er aus ihrer weisen Ordnung herausgetreten ist (wie Mime es durch seinen Willen, durch den Ring sich selbst als Weltenherrscher einzurichten, getan hat). Folgerichtig im Zuge dieser Wortverwendung veranlaßt daher im „Lohengrin“ die Erscheinung des göttlichen Gesandten in seinem Schwanengefährt den König und alle Männer und Frauen, „leise und gerührt“ auszurufen: „Welch' *holde* Wunder muss ich seh'n?“ (Wagner 1888, II 76) Im „Ring“ vermutet Gutrunne, dass „der Erde *holdeste* Frauen“ (Wagner 1888, VI 189) längst sich Siegfrieds angenommen hätten. In jeder holden Frau wirkt natürlich ein kleiner Teil der göttlichen Kraft Holdas. Vom Blutsbrüderschaftstrank zwischen Siegfried und Gunther heißt es: „was in Tropfen *hold* / heute wir tranken“ (Wagner 1888, VI 197). Auch das Unheil gehört, als Erzeugnis der Freiheit, in die gottgewollte Welt. Hagen reicht Siegfried schließlich den Trank, welcher den Zauberbann über dem Gedächtnis des Helden wieder löst, mit den Worten: „ich würzte dir *holden* Trank, / die Erinnerung hell dir zu wecken, / dass Fernes nicht dir entfalle“ (Wagner 1888, VI 244). Die menschliche Erinnerung ist ein unvollkommener Abglanz des ewigen, alle Wirklichkeit einschließenden Gedenkens Gottes. Im „Tristan“ heißt es vom göttlichen Welt-Atem, er sei „*hold* erhallend“ (Wagner 1888, VII 80). – Ich breche ab, man sieht aber leicht, dass sich hier ein lohnendes Untersuchungsfeld auftut.

Leben bleibt immer Fragment.

Während Schopenhauer aus der Einsicht in den nur fragmentarischen Charakter der Befriedigung die Folgerung zieht, das Leben sei nichtig, schließt Wagner daraus, dass es überhaupt auch nur fragmentarisches Glück gibt, auf eine verborgen dem Leben zugrunde liegende umfassende und dauerhafte Erfüllung, die allerdings nur sichtbar werden kann, wenn wir nicht mehr an die Endlichkeit unseres Raum- und Zeiterlebens gebunden sein werden. In den „Meistersingern“ führt er dies näher aus. Im einzelnen Gelingen erinnert man sich an die Vision vom Gelingen des ganzen Lebens, wie sie im Jugendtraum der Liebe („Lenz und Liebe“) jedem Menschen geschenkt wird. Der Paradiesestraum Stolzings ist eine solche Lebensvision, wie sie jeder hat, wie sie aber freilich nicht jeder so klar und tief erfassen und empfinden kann, wie der dazu besonders begnadete Künstler. Die Bilder der Kunst halten solche Visionen im grauen Alltag gegenwärtig und erinnern uns so an die Fragmente des Gelingens, deren immer-wieder-Auftauchen das Leben eines jeden von uns durchzieht und uns hoffen lässt, dass es im Ganzen wohlgeordnet sei. Dies ist die „Wahrtraum-Deuterei“ (VII 235), als welche Hans Sachs die Kunst versteht, also das Deuten der Vision auf das wirkliche Leben hin. Dies nähert einerseits die ideale Vision der Lebenswirklichkeit an und gibt andererseits dem nüchternen Leben eine höhere Richtung auf die ideale Vision hin. Ob dieses ideale Ganze uns allerdings jenseits des Todes – jenseits des Raumes und der Zeit – gegeben sein wird oder nicht, vermögen wir nicht zu wissen. Darauf mindestens zu hoffen, kann der Mensch jedoch nur schwer vermeiden. Wagner und seine Bühnengestalten jedenfalls haben diese Hoffnung nie aufgegeben.

Ganz anders als der asiatische Geist, wie er in der Vorstellung vom Nirvana uns begegnet, lehrt also Richard Wagner das Ernstnehmen der Welt und des Lebens bis zur gemeinsten Tagesaufgabe hin. Auch der „Parsifal“ predigt keine Weltflucht. „Weltabschiedswerk“ ist er, weil er in die Zeit fällt, in der Wagner sich vor dem großen Abschiede sah, nicht aber fordert er uns zum Abschied vom Leben auf. Im Gegenteil, wir hören im ersten Aufzuge, dass der Gral seine Ritter in die Welt sende, um Heilands-Taten in ihr zu verrichten. Am Ende des dritten Aufzuges heißt es, der Gral solle nunmehr dauernd offen stehen: „Nicht soll der mehr verschlossen sein. / Enthüllet den Gral, öffnet den Schrein“ (X 375). Am Ende des Wagnerischen Lebenswerkes steht weder die Verneinung des Willens, noch die weltlose, inhaltsleere mystische Verzückerung, sondern das alltägliche menschliche Leben, auf dem aber der Grals-Glanz eines höheren Sinnes liegt, der zwar erst eschatologisch sich offenbaren wird, dessen Vorschein aber die Kunst jetzt schon gegenwärtig macht, – große Kunst wie die Wagners mindestens.

Wagner und Schopenhauer

Auch der „Parsifal“ kennt keine schopenhauer'sche Verneinung des Willens zum Leben. Allein die Gralsritter leben dort zölibatär⁴⁶, und selbst dies möglicherweise nur zu Zeiten.⁴⁷ Im Übrigen will der Gral das irdische Leben nicht negieren, sondern stärken. Das Blut Christi gibt körperliche und geistige Spannkraft für kraftvolle Lebenstat. Wagner war in der *Ethik* kein Schopenhauerianer, nicht einmal im „Parsifal“. Anders in der *Naturphilosophie*. Dass alles Sein letztlich Ausdruck eines Willens ist, setzt Wagner stillschweigend voraus, vor allem im „Ring“, der die Welt als ein Reich von vertraglich sich freiwillig selbst bindenden

⁴⁶ Borchmeyer 2002, 320

⁴⁷ Huber 1993-a, 163-169

Wesen versteht. Der Karfreitagszauber im „Parsifal“ personifiziert die ganze Kreatur, die zum erlösten Menschen „aufschaut“. In der *philosophischen Theologie* ist Wagner wiederum weit entfernt von Schopenhauer, denn letzterer sieht das Ansich des Weltwillens als etwas Ateleologisches, Absichtsloses, Amorphes – also im Grunde als das Gegenteil eines Willens. Der Widerspruch, dass ein amorpher ansichseiender Nichtwille sich in der Erscheinung als Wille manifestiere, hat Schopenhauer nie gestört. Bei Wagner ist das Ansich – Erda oder der Gott des Grales in der Sphäre der Ewigkeit – jedoch immer etwas Personales, bewusst Willentliches, der Welt-Logos.

Schriften:

von Balthasar, Hans Urs: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V (Einsiedeln 1986)

Borchmeyer, Dieter: Richard Wagner. Ahasvers Wandlungen (Frankfurt am Main: Insel 2002)

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. IV: Quellentexte, übersetzt und herausgegeben von Günther Lanczkowski, Freiburg 1981

Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke, XVIII Bände (Artemis-dtv-Ausgabe, München und Zürich 1977)

Golther, Wolfgang (Hg): Richard Wagner an Mathilde Wesendonk. Tagebuchblätter und Briefe (7 Berlin 1904)

Gregor-Dellin, Martin: Richard Wagner. Sein Leben, sein Werk, sein Jahrhundert (München und Zürich 1980)

Huber, Herbert: Götternot. Richard Wagners große Dichtungen (Asendorf 1993-a)

Huber, Herbert: Götter, Zwerge, Helden. Religion und Mythos in Richard Wagners Dichtung, in: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 311 (1993-b) 64-75

Schmithausen, Lambert: Ich und Erlösung im Buddhismus. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 53. Jg. (1969) 157-170

Schmithausen, Lambert: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 57. Jg. (1973) 161-186

Schönberger, Rolf: Die Aktualität der mittelalterlichen Ethik. In: Herbert Huber (Hg): Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht (Asendorf 1993) 275-298

Schopenhauer, Arthur: Werke nach den Ausgaben letzter Hand, hg. von Ludger Lütkehaus, V Bände und ein Beiband (Zürich: Haffmans Verlag 1988)

Albert Schweitzer: Kultur und Ethik in den Weltreligionen (hg. von Ulrich Körtner und Johann Zürcher, München: Beck 2001)

Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen (Leipzig: Fritsch 1888, Nachdruck Hildesheim: Olms 1976)