

Max Ladner (1889-1963) und die frühe Rezeption des Buddhismus in der Schweiz

Autor(en): **Frey, Nina**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **70 (2016)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-696839>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Nina Frey*

Max Ladner (1889–1963) und die frühe Rezeption des Buddhismus in der Schweiz

DOI 10.1515/asia-2015-0068

Abstract: Switzerland has been an important place in the reception of Buddhism since the nineteenth century. Especially during the Second World War and the 1950s, the Buddhist Community Zürich, with its founder Max Ladner (1898–1963), was one of the most prominent institutions in making Buddhist teachings available in Europe. Ladner wrote four books and several articles, which demonstrate his interpretation of a presumed “authentic” Buddhism (“Urbuddhismus”) preserved in the Pāli-canon. For Ladner, self-responsibility and independent thinking were of utmost importance. He saw these values represented in Theravāda Buddhism. His interpretation of Buddhism was at first formulated in a critique of Nietzsche’s interpretation of Buddhism. Ladner aimed at refuting Nietzsche’s portrayal of Buddhism as a pessimistic and nihilistic doctrine. With the foundation of the *Buddhist Community Zürich* in 1942, Ladner intended to bring together like-minded people and thus to refine his own understanding of Buddhism. Besides that, he corresponded with Buddhists and intellectuals all over the world, which was a major factor in spreading Buddhist ideas and connecting Buddhists in Europe.

Stichworte: Max Ladner, Buddhismus Schweiz, Buddhismus im Westen, anattā, Theravāda

1 Einleitung

Seit dem Mittelalter transportierten Reisende wie Marco Polo, später auch die Missionare der Jesuiten, Ideen über religiöse und philosophische Traditionen Asiens nach Europa. Im 18. Jahrhundert interessierten sich die Aufklärer für den Konfuzianismus als politisches Ideal und als rationalere, säkulare Alternative zum Christentum. Die nachfolgenden Romantiker suchten in den Veden und Upanishaden nach althergebrachten Weisheiten und empfanden die Texte als Quelle spiritueller Harmonie. Im Europa des 19. Jahrhunderts schließlich war

*Corresponding author: Nina Frey, Abteilung für Indologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürich, Switzerland. E-mail: Nina.Frey@uzh.ch

ganz allgemein die Suche nach den Ursprüngen eine der treibenden Kräfte der Wissenschaft. In Philosophen- und Intellektuellenzirkeln bezog sie sich insbesondere auf das Auffinden von Alternativen zum Christentum. Unter anderem war es dieses Interesse, das zum vergleichenden Studium von Religionen, Sprachen und Kulturen führte. Im Spannungsfeld des Strebens nach Rationalität auf der einen Seite und einem neuen Interesse an Okkultismus auf der anderen, fiel der Fokus insbesondere auf Indien und das (schwerer zugängliche) Tibet.

Vor diesem Hintergrund entstand europaweit ein vermehrtes Interesse am Buddhismus, auch außerhalb der Wissenschaft, da dieser im Rahmen philologisch-historischer Forschungen zunehmend von den anderen Religionen Asiens abgegrenzt wurde. Zu den wichtigsten Veröffentlichungen zählten hier die ersten buddhistischen Sanskrit-Texte, die Brian Houghton Hodgson seit den 1820er Jahren zugänglich machte, eine Inhaltsanalyse des tibetischen Kanons von Csoma de Körös (1836), sowie das *Essai sur le pāli* (1826) von Christian Lassen und Eugène Burnouf. Letzterer gab zudem 1844 mit seiner *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* das erste umfassende Werk über den Buddhismus heraus, welches – im Gegensatz zu früheren Interpretationen durch Missionare und Reisende – den Buddhismus „aus dessen eigenen textlichen Quellen“ darstellte.¹ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schließlich wurden die kompletten Schriften des Pāli-Kanon von Karl Eugen Neumann (1865–1915) und Anton Gueth (1878–1957) veröffentlicht.

Im 19. Jahrhundert wurden buddhistische Konzepte in einem breiten Spektrum, das sich über Philosophie, Literatur, Kunst und Musik erstreckte, verarbeitet. Besonders prägte das damalige Bild des Buddhismus in Europa der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860), der sich als erste Person im deutschsprachigen Raum öffentlich als „Buddhaist“ bezeichnete. Sein Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) diente bis in die 1950er Jahre vielen Europäern und auch einigen Wissenschaftlern als Folie für die Beschäftigung mit dem Buddhismus.²

1.1 Die Schweiz als Ort der Verbreitung buddhistischer Ideen

Obwohl sich die frühe Beschäftigung mit dem Buddhismus über ganz Europa erstreckte und neben dem englischen insbesondere im deutschen und französischen Sprachraum stattfand, wird die Schweiz bisher auf der Landkarte der Rezeption des Buddhismus im Westen kaum wahrgenommen. Sie war jedoch

¹ Zotz 2000: 74.

² Zotz 2000: 75, 76; Myers 2013; Brauen 2000.

in vielerlei Hinsicht ein wichtiger Schauplatz für die Verbreitung buddhistischer Ideen. Zum einen hatten einige bedeutende deutsche Intellektuelle, die sich mit dem Buddhismus befassten, intensive Verbindungen zur Schweiz, zum anderen fanden seit Beginn des 20. Jahrhunderts auch auf schweizerischer Seite Bemühungen zur Institutionalisierung des Buddhismus statt.

Richard Wagner (1813–1883), Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) und Hermann Hesse (1877–1962) veröffentlichten wichtige von buddhistischen Gedanken inspirierte Werke, während sie in der Schweiz lebten. Diese Werke dokumentieren die Anziehungskraft, die der Buddhismus seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa hatte. Wagner verbrachte die Jahre 1849–1858 im Zürcher Exil, wo er sich einer Gruppe deutscher Intellektueller anschloss, die sich mit liberalen, demokratischen und sozialistischen Ideen befasste. Er verarbeitete vielfach buddhistische Themen in seinen Werken und arbeitete zuletzt an einer Oper über den historischen Buddha.³

Nietzsche kam durch eine Professur an der Universität Basel in die Schweiz und lebte ab 1882 im Sommer in Sils Maria und in den Wintermonaten in Genua. Er war unter den deutschen Philosophen neben Schopenhauer eine der zentralen Figuren der frühen Buddhismus-Rezeption. Hesse verbrachte über die Hälfte seines Lebens im Tessiner Montagnola, wo er in Ascona am Monte Verità mit vielen Sinnsuchenden seiner Zeit in Berührung kam. Seine eigene Faszination für den Buddhismus, die er in seinem Buch *Siddhartha* (1922) literarisch verarbeitete, machte ihn insbesondere in den 1960er Jahren zu einer Kristallisationsfigur der vom Buddhismus Faszinierten. Ab 1933 wurden am Monte Verità regelmäßig die Eranos-Tagungen zur Begegnung von östlicher und westlicher Religion und Spiritualität abgehalten.⁴ Einer der regelmäßigen Teilnehmer und Referenten der Tagungen war der Schweizer Psychoanalytiker Carl Gustav Jung (1875–1961), der sich intensiv mit philosophischen Aspekten fremder Kulturen und Religionen auseinandersetzte. Zwar galt sein Hauptinteresse am Buddhismus seinen Experimenten mit dem Spiritismus, dennoch sah er im Buddhismus die „vollkommenste aller Religionen“.⁵ Unter anderem verfasste er einen psychologischen Kommentar zum 1935 im Rascher Verlag erschienenen *Tibetanischen Totenbuch*⁶ und das Geleitwort zu *Die große Befreiung. Einführung in den Zen-*

3 Die Oper mit dem Namen *Die Sieger* stand bereits für das Jahr 1870/71 auf dem Spielplan, Wagner stellte sie jedoch zurück.

4 Diese Tagungen am Lago Maggiore wurden von der niederländischen Theosophin Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962) ins Leben gerufen (Clarke 1994: 7; Oldmeadow 2004: 95–125).

5 C.G. Jung sagte: „Als ein Student der vergleichenden Religionswissenschaft glaube ich, dass der Buddhismus die vollkommenste Religion ist, die es gibt.“ (<http://buddha-heute.de/rubrik-14/famous-voices.php> (28.10.2015)).

6 Evans-Wentz (Hg.) 1935.

Buddhismus (1939) von Daisetz Teitaro Suzuki.⁷ Später unterhielt Jung auch Verbindungen zu einigen Zürcher Buddhisten. Unter den Mitarbeitern seines Psychologischen Instituts befanden sich frühe Mitglieder der *Buddhistischen Gemeinschaft Zürich*, wie etwa der US-amerikanisch-schweizerische Psychologe, Psychiater und Psychoanalytiker Kenower Weimar Bash (1913–1986) und der Kunsthistoriker Rudolf Bernoulli (1880–1948), Cousin von Maria Bernoulli, Hesses erster Frau.

Bislang wurde die frühe Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in der Schweiz nur ansatzweise thematisiert. Einen wichtigen Überblick über die Gesamtgeschichte bietet Martin Baumann⁸ in den Artikeln *Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz* (1998) und *Buddhism in Switzerland* (2000).⁹ In einem von Baumann und Jörg Stolz herausgegebenen Werk veröffentlichte Kerstin-Katja Sindemann den Artikel *Mönche, Mantra, Meditation: Buddhismus in der Schweiz* (2007).¹⁰ Zudem findet sich in Jean-François Mayers *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse* (1993)¹¹ ein kurzes Kapitel über die Anfänge des Buddhismus in der Schweiz. Schließlich verfasste der Ethnologe Frank André Weigelt den Artikel *Buddhismus in der Schweiz* (2008),¹² der im *Handbuch der Religionen* erschien sowie *Dokumentation: Buddhismus in der Schweiz. Eine Kurzdarstellung* (2009).¹³

Auch in den Standardwerken zu Buddhismus in Europa finden sich einige Bezüge zu buddhistischer Aktivität in der Schweiz, etwa in Volker Zotz' *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur* (2000). Schließlich finden sich in Hellmuth Heckers *Lebensbilder Deutscher Buddhisten* (1996)¹⁴ je ein Kapitel über Max Ladner (1889–1963) und den deutschen Mönch Nyānatiloka. Hecker korrespondierte seit 1942 mit Ladner und stand auch nach dessen Tod noch mit Ladners Familie in Kontakt. In seinem Buch finden sich die detailliertesten Angaben zur Biographie des Schweizer Buddhisten.¹⁵

Die genannten knappen Darstellungen gehen jedoch nur auf die wichtigsten Ereignisse und Personen der schweizerischen Rezeptionsgeschichte des Buddhismus ein. Die Bedeutung, welche sie insbesondere während des Zweiten

7 Suzuki 1939.

8 Baumann 1998.

9 Baumann 2000.

10 Sindemann 2007.

11 Mayer 1993.

12 Weigelt 2008.

13 Weigelt 2009.

14 Hecker 1996.

15 In Hellmuth Heckers *Lebensbilder Deutscher Buddhisten* (1996) findet sich auch eine ausführliche Publikationsliste Ladners, sowie eine Liste der Rezensionen seiner Schriften.

Weltkriegs und der Nachkriegszeit innerhalb Europas hatten, wurde bislang weniger erforscht. Gerade für diesen Zeitraum kann aber die Situation in der Schweiz die Geschichte buddhistischer Aktivitäten in Europa komplettieren und erhellen. Insbesondere der umfangreiche Nachlass von Max Ladner legt Wege der Vernetzung europäischer Buddhisten offen und lässt auf eine stärkere Kontinuität buddhistischer Aktivität auch während der Kriegsjahre schließen, als aus der dazu bisher veröffentlichten Literatur ersichtlich wird.

Während meiner noch andauernden Forschungsarbeit für ein SNF-Projekt über die Entwicklung des Buddhismus in der Schweiz¹⁶ wurde ich auf Ladners Nachlass aufmerksam, der sich im Privatbesitz seiner Familie befindet. Mit Ausnahme der Veröffentlichungen Hellmuth Heckers, sowie einiger Texte die Max Ladners Sohn und seine Enkelin Kathrin Cooper veröffentlichten, blieb der Nachlass bisher unbeachtet.¹⁷ Neben Korrespondenzen umfasst er auch Manuskripte, Vortragstexte, Sitzungsprotokolle und Ladners Bibliothek. Für den vorliegenden Artikel habe ich einige Quellen daraus herangezogen, die Aufschluss über biographische Details sowie Ladners Auslegung des Buddhismus geben. Eine vollständige Analyse des gesamten Nachlasses ist in Arbeit.

1.2 Die Wegbereiter des Buddhismus in der Schweiz

Unter den Schweizern, die dem Buddhismus zu seiner Verbreitung und zu gesellschaftlicher Anerkennung verhelfen, zählt Max Ladner zu den wichtigsten Akteuren. Der Höhepunkt seiner Aktivität kann in den 1940er und 50er Jahren verzeichnet werden, als die durch ihn gegründete *Buddhistische Gemeinschaft Zürich (B.G.Z.)* zu einer wichtigen Gruppe in Europa wurde. Ladner gehörte in dieser Zeit zu den bekanntesten Interpreten des Theravāda-Buddhismus im deutschsprachigen Raum und fungierte als wichtiger Kommunikator, der umfassende Korrespondenz in alle Teile der Welt unterhielt. Mit den Monatsschriften *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* (1943–1947) sowie *Die Einsicht. Zeitschrift für Buddhismus* (1948–1962), deren Redakteur er war, erreichte

¹⁶ Das Forschungsprojekt mit dem Titel *Travels, missions, translations: mechanisms of encounter between India and Switzerland (1870–1970)* ist ein Kooperationsprojekt zwischen der Universität Lausanne und der Universität Zürich, das seit 2013 durch den Schweizerischen Nationalfonds gefördert wird.

¹⁷ Mein herzlicher Dank geht an Familie Ladner, die mir Zugang zu dem Nachlass gewährt hat. Insbesondere möchte ich mich bei Kathrin Cooper bedanken, die das Erbe ihres Großvaters so sorgsam aufbewahrt hat und mich in vielfältiger Weise bei meinen Forschungsarbeiten unterstützt.

er ein internationales Publikum bestehend aus Buddhisten, Philologen und Intellektuellen.

Max Ladner war jedoch nicht der erste Wegbereiter des institutionalisierten Buddhismus in der Schweiz. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts hatten Laienbuddhisten der deutschen Pāli-Text-Gesellschaft den Versuch gewagt, eine Mönchseinsiedelei (Vihāra) in der Nähe von Lugano zu errichten. Vorsitzender der Gesellschaft war der Schweizer Schriftsteller, Übersetzer und Verleger Walter Markgraf (Samanero Dhammanusa, gest. 1915). Er war 1908 in Rangun (Birma) von dem deutschen Mönch Nyānatiloka (Anton Gueth, 1878–1957) ordiniert worden. Um das Vihāra-Projekt voranzutreiben, verbrachte Nyānatiloka den Winter 1909/10 in einer Schäferhütte in der Nähe von Novaggio. Nur mit seiner traditionellen Mönchskleidung ausgestattet, arbeitete er dort an seiner Pāli-Grammatik und der deutschen Übersetzung der Puggala-Paññatti.¹⁸ Aufgrund der Witterungsverhältnisse, die ihn schwer erkrankten ließen, wurde das Vorhaben jedoch bald aufgegeben und Nyānatiloka gründete schließlich 1911 das bis heute auf Sri Lanka bestehende *Island Hermitage* (Polgasduva). Finanziert wurde das neue Projekt durch den wohlhabenden Lausanner Ingenieur Rodolphe Adrien Bergier (1852–1920). Er war Mitglied der Pāli-Text-Gesellschaft und kann wohl als der erste Schweizer Laienbuddhist bezeichnet werden.¹⁹ In Lausanne hatte er das *Caritas Vihāro* in der *Rue d'Echallens* erbauen lassen. Dort fand im Jahre 1910 auch die erste buddhistische Mönchsinitiation auf europäischem Boden statt: Nyānatiloka initiierte den ebenfalls aus Deutschland stammenden Bartel Bauer zum Theravādamönch.

Diese ersten frühen Aktivitäten in Lausanne und im Tessin erregten viel Aufsehen und Interesse in der schweizerischen Öffentlichkeit,²⁰ was jedoch bald wieder verebbte. Als nachhaltiger sollten sich die späteren Aktivitäten Max Ladners erweisen.

18 Nyānatiloka 1909.

19 In einem Nachruf aus den *Mitteilungen des Bundes für buddhistisches Leben* (Bohn/Ankenbrandt 1920) wurde Bergier wegen seiner Großzügigkeit als „altes, treues Mitglied“ und als „einer der verdienstvollsten abendländischen Buddhisten“ (Bohn/Ankenbrandt 1920: 121) bezeichnet (s. a. Nanatusita/Hellmuth Hecker 2008: 220).

20 In Nyānatilokas Biographie heißt es: „My stay in Europe was discussed in all the newspapers and caused a big sensation. All sorts of reporters from Switzerland, Italy and Germany, etc, came to see me and took photos and so on. I also received a number of letters from mediums, psychopaths and similar kinds of persons [...]“ (Nanatusita/Hellmuth Hecker 2008 as been changed into: 31).

2 Max Ladner

Max Ladner wurde 1889 im Südtiroler Brixen geboren, das bis 1919 zu Österreich gehörte. Er war der einzige Sohn eines Baumeisters und studierte an der Innsbrucker Bauingenieur-Schule. Nach Abschluss seines Diploms promovierte er an einer amerikanischen Fern-Universität.²¹ 1914, im Alter von 25 Jahren, zog er mit seiner verwitweten Mutter nach Heerbrugg in die Schweiz, wo er in einem Architekturbüro arbeitete. Kurz darauf unternahm er einen Auswanderungsversuch nach Argentinien, kehrte jedoch schon bald nach Europa zurück. 1917 erhielt Max Ladner in Baden (Aargau) eine Anstellung als Leiter des Baubüros beim Elektrotechnikkonzern BBC. Nach seiner Heirat mit der Schweizerin Rosa Suter (1889–1972) im Jahre 1919, ließ er sich in der Schweiz einbürgern. Zwei Jahre später bekamen die beiden einen Sohn (Max Friedrich 1921–2011) und zogen 1928 nach Zürich. Dort war Max Ladner bis 1960 in einer Firma für Baumaterialien tätig und später im Verlag seines Sohnes. In seiner Freizeit widmete er sich immer stärker der Philosophie sowie dem Studium des Buddhismus.

2.1 Ladners Zugang zum Buddhismus

Seit seiner Jugend galt Ladners große Leidenschaft der Philosophie. Er studierte aufmerksam die Werke verschiedener Philosophen wie Kant, Nietzsche und Schopenhauer. Ladner befand sich ständig auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, bis er an einen Punkt kam, an dem ihm alles „kahl und inhaltslos“ erschien, wie er 1929 dem Georg Grimm-Schüler Karl Niklas aus Graz berichten sollte. Im selben Brief schreibt Ladner: „[...] es gab Zeiten, wo ich mich sogar in die Mathematik flüchtete im Glauben durch sie irgend eine Erkenntnis zu gewinnen, irgend einen Einblick in die Natur und ihre Hintergründe. Doch immer wieder sah ich die Unmöglichkeit ein auf diesem Wege etwas zu erreichen und so stand ich ratlos immer und immer wieder vor der Frage nach dem Sinn des Lebens“.²² Auch in Nietzsches Idee vom Übermenschen glaubte er zwischendurch diesen Sinn gefunden zu haben, seine Zweifel überwogen aber „ständig den Glauben daran“.²³

Wie unter vielen seiner Zeitgenossen, wurde Ladners Interesse am Buddhismus schließlich durch Schopenhauer geweckt. Er schreibt: „Zweifelnd und

²¹ Die Dissertation legte Ladner an der Oriental University Washington D.C. vor, als er bereits in Baden wohnte. Der Titel der Dissertation lautet *Die Elastizitätstheorie in ihrer Anwendung zur Berechnung von Tragkonstruktionen des Eisen- und Eisenbetonbaues*.

²² Ladner an Niklas 15.12.1929: 1.

²³ Ladner an Niklas 15.12.1929: 1.

zögernd begann ich eines Tages mit der Lektüre der *Welt als Wille und Vorstellung*. Mehr und mehr wurde mir klar dabei, dass Schopenhauer auf unzerstörbarem Grund gebaut, bis ich endlich staunend und bewundernd vor dem gewaltigen Bau seiner Metaphysik stand, der in den Worten gipfelt: ‚Der Sinn des Lebens ist, es nicht zu wollen‘.²⁴

Als Ladner daraufhin Anfang der 1920er Jahre Neumanns *Die Reden Gotamo Buddhos* (1922) las, war er „geradezu erschüttert“, denn was er las, wirkte auf ihn wie „Schopenhauer als Religion“.²⁵ Das Buch veranlasste ihn zur Lektüre von Büchern von Georg Grimm.²⁶

Für Ladner stellte der Buddhismus die „Lehre der Wirklichkeit“ dar, die keine Widersprüche oder Aussparungen aufweist. Der Buddhismus war für ihn „von einer unüberbietbaren Tiefe und Weite, von einer Klarheit und Erhabenheit, von einer Widerspruchslosigkeit, Zielbewusstheit und Konsequenz des Weges, die unvergleichlich ist“.²⁷

Seit Beginn seiner intensiven Beschäftigung mit dem Buddhismus war Ladner auch auf der Suche nach Gleichgesinnten. Ende 1929 trat er Georg Grimms *Buddhistischer Loge zu den Drei Juwelen* in München bei.²⁸ Zusammen mit seiner Frau, die der Loge als Gönnerin beitrug,²⁹ nahm er häufig an den Versammlungen der Gemeinschaft teil. Außerdem führte er einen regen Briefwechsel mit Grimm und ihm nahestehenden Schülern. Ladner war sehr froh, endlich Gleichgesinnte gefunden zu haben, jedoch störten ihn der rigide Lehrstil Grimms und die hierarchische Struktur der buddhistischen Loge zunehmend. Ab 1931 zog Ladner es daher vor, lediglich als Gönner Teil der Gemeinschaft zu sein.³⁰ Die zunehmenden Auseinandersetzungen führten zu einem Zerwürfnis zwischen Ladner und Grimm und schließlich zum Austritt Ladners aus der Gemeinschaft im November 1934.

Die Konflikte zwischen Grimm und Ladner drehten sich unter anderem um die Frage, wie der Buddhismus im praktischen Leben eines Laien umzusetzen sei.

24 Ladner an Niklas 15.12.1929: 1–2.

25 Ladner an Grimm 2.11.1929.

26 Ladner nennt in einem Brief an Grimm (Ladner an Grimm 2.11.1929) folgende Werke: *Buddhistische Weisheit* (1920), *Die Lehre des Buddha* (1922), *Das Leiden und seine Überwindung* (1920), *Die Wissenschaft des Buddhismus* (1923), *Buddha und Christus* (1928).

27 Ladner 1943: 2.

28 Ladner wurde mit seinem Eintritt automatisch zum Novizen auf Probe zur Erlangung der Sotapannaschaft. Die Probezeit umfasste laut Statuten sechs Monate und schloss den engen brieflichen Kontakt zu einem persönlichen Unterweiser ein. Für Ladner war Karl Niklas aus Graz zuständig.

29 Grimm an Rosa Ladner 17.04.1930.

30 Ladner an Grimm 1.10.1931.

Bereits in einem frühen Briefwechsel über die Statuten der Loge kritisiert Ladner, dass Ehebruch oder „sinnliche Liebe zu einer verheirateten Frau“ zum Ausschluss aus der Gemeinschaft führte. Ladner kommentiert dies mit den Worten: „Ausschluss! Nein, Mitleid wäre am Platze und liebevoller Zuspruch von Seite der Brüder“.³¹ In einem späteren Brief weist Ladner auf die Schwierigkeit der Einhaltung der fünf Silas hin.³² Zwar lüge er nie, als Geschäftsmann sei er aber zu gelegentlichen Übertreibungen genötigt. Später widersetzte sich Ladner häufig der Teilnahme an den *Dhammacakka-Uposatha-Feiern*,³³ die für Mitglieder der Gruppe eigentlich obligatorisch waren. Ladner und seine Familie – die bereits in den 1920er Jahren ein eigenes Auto besaß – legte ihre Priorität stattdessen auf die gemeinsamen Sommerurlaube, wofür Grimm wenig Verständnis zeigte.

2.2 Auseinandersetzungen um anattā

Ladners Öffnung zum Buddhismus war kein klassisches Konversionserlebnis; vielmehr integrierte er einzelne buddhistische Lehren nach und nach in sein Leben, wobei er seinen philosophischen Zugang beibehielt. Auch in der Auseinandersetzung mit Grimm war die Interpretation verschiedener philosophischer Aspekte der buddhistischen Lehre für Ladner wohl noch entscheidender als der Dissens über die Umsetzung buddhistischer Regeln des Pāli-Kanon in das Leben eines mitteleuropäischen Laien. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung stand die Lehre der Nichtexistenz eines permanenten Selbst, die Lehre vom *anattā*.

Bereits in seinem ersten Werk *Nietzsche und der Buddhismus* (1933) beschreibt Ladner, welche große Bedeutung er dem *anattā*-Gedanken beimisst: „Buddha hat mit seiner Anattā-Lehre absolute Klarheit darüber geschaffen, daß unser eigenes Wesenhaftes jenseits der gesamten Erscheinungswelt und damit jenseits aller Erkenntnis überhaupt liegt“.³⁴

Dies bezeichnete er als den „größte[n] und tiefste[n] Gedanken] der je gedacht wurde“.³⁵ Auch in späteren Texten führt Ladner die Idee vom „Nicht-

³¹ Ladner an Grimm 24.11.1929: 2–3.

³² Die fünf Silas sind die grundlegenden Übungsregeln, die auch von Laienbuddhisten nach Möglichkeit eingehalten werden. Sie umfassen die Vorsätze nicht mehr zu töten, zu stehlen, mit sexuellem Verhalten anderen zu schaden, schädliche Rede zu betreiben oder berauschende Substanzen zu konsumieren. In den Statuten der buddhistischen Loge zu den Drei Juwelen sind die 5 Silas unter § 3 b enthalten.

³³ Diese im Theravāda sehr wichtige Feierlichkeit wird am Vollmondtag im Juli abgehalten und dient der Erneuerung von Gelübden sowie der erneuten inneren Ausrichtung auf dem buddhistischen Weg.

³⁴ Ladner 1933: 54.

³⁵ Ladner 1933: 48.

Ich“ als Alleinstellungsmerkmal des Buddhismus an: „Es ist der *anattā*-Gedanke in der Buddhalehre, der sie von allen anderen Religionen, die ausnahmslos im Gott- und Seelen-Glauben wurzeln, völlig unterscheidet und sie zu einem ganz Anderen macht, das man am besten vielleicht mit ‚Lebensweisheit‘ bezeichnen könnte, dem aber doch der religiöse Einschlag nicht fehlt [...]“.³⁶ Damit grenzt sich Ladner zugleich von den theistischen Religionen ab, die er als naiv empfindet.

Grimm hingegen wehrte sich gegen die Interpretation, der Buddha habe die Nichtexistenz eines Selbst gelehrt. Seiner Auffassung nach, war dies eine spätere Fehlinterpretation der wahren Lehre Buddhas, die die Existenz eines transzendentalen Kerns vertrete, eines wahren Selbst, das wiedergeboren wird. Diese Ansicht teilte er vor allem mit Karl Seidenstücker. Insbesondere von Paul Dahlke wurde er dafür scharf kritisiert. Auch Ladner kritisierte Grimms Position später, wie in der *Einsicht* zu lesen ist: „Seidenstücker unternahm es, zusammen mit Dr. Georg Grimm, in die Lehre des Buddha ein Ich-Selbst hineinzuzinterpretieren und so aus dem *anattā-vada* ein *attā-vada* zu machen. Mit anderen Worten, die beiden Forscher entdeckten auf einmal, dass alle die Theras, die Mönche und Anhänger auf Ceylon, in Burma und Siam u.s.w., den Buddhismus gar nicht richtig verstanden haben und verstehen und dass die ganze Kommentarliteratur auf einer falschen Voraussetzung ruht. Was also 2 1/2 Jahrtausende lang als die Lehre des Buddha galt, sollte nun reorganisiert und richtig gestellt werden.“³⁷ Ladner bezeichnete Grimms Interpretationsweise auch als einen „Transzendentalbuddhismus“.³⁸

In der Aneignungsgeschichte des Buddhismus im Westen waren die Frage nach dem Transzendenten und die wahre Bedeutung des Nirvana sowie das richtige Verständnis von *anattā* zentrale Themen, die für teils heftige Auseinandersetzungen sorgten. Die Frage, die schon die ersten Schüler des historischen Buddha beschäftigt hatte, war stets, wie etwas existieren könne, das zugleich nicht wirklich vorhanden ist, und ob es letzten Endes ein völliges Erlöschen oder doch ein wie auch immer geartetes Ewiges gebe.

Eine Balance in der Diskrepanz zwischen Nihilismus auf der einen und Existenzialismus auf der anderen Seite zu finden, sah Ladner als eine Aufgabe an, die besonders für Europäer schwierig sei: „Nie und nirgends hat der Buddha in Hinsicht auf das Parinibbana von einem absolut Realen gesprochen oder von einer vollkommenen Vernichtung. Für einen richtigen Europäer gibt es allerdings nichts anderes als Vernichtung einerseits, oder Ewigkeit andererseits und

³⁶ Ladner 1961: 35.

³⁷ Ladner 1945: 9.

³⁸ vgl. Bohn/Ankenbrandt 1920: 6.

darum fällt es ihm auch so schwer, sich in das vom Buddha Erkannte hineinzudenken.“³⁹

Die scharfe Kritik gegenüber Grimm versucht Ladner allerdings in seinen späteren Veröffentlichungen weniger deutlich werden zu lassen, denn er ist der Meinung es mache „sich nicht gut, wenn Buddhisten streiten“. Insbesondere in seiner Funktion als Redakteur achtete er auf die Wahrung eines „guten Stils“ und die Vermeidung von Polemiken.⁴⁰

Die Lehre vom „Nicht-Ich“ bzw. „Nicht-Selbst“ war für Ladner eng verknüpft mit dem Gedanken der Wiedergeburt und des Seins überhaupt. Da der Wiedergeburtsgedanke für Ladner trotz logischer Erklärungsversuche schwer zu fassen war, nahm er im Dezember 1934 Kontakt zu dem damals in Asien lebenden Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) auf, obwohl dieser als Vajrayāna-Praktizierender einer buddhistischen Richtung folgte, die Ladner eigentlich ablehnte.⁴¹ Kurz darauf wurde er auch Mitglied der von Govinda gegründeten *International Buddhist University Association*.

Zu Ladners frühesten Korrespondenten gehörten auch Nyānatiloka,⁴² der sich zu dem Zeitpunkt in Burma aufhielt, sowie Bertha Dahlke (1866–1947), die das Erbe ihres Bruders Paul Dahlke (1865–1928) weiterführte. In Dahlkes *Brockensammlung* veröffentlichte Ladner 1937 einen Artikel über *anattā*.⁴³

2.3 Erste Kontakte in der Schweiz

Auch innerhalb der Schweiz bemühte sich Ladner, Kontakte zu Gleichgesinnten aufzubauen. Seit Mitte der 1930er Jahre korrespondierte er in Zürich mit dem aus der Berner Aristokratie stammenden Chemiker Raoul von Muralt (1891–1975) über philosophische Fragen und die Lehren des Buddha. Etwa zur gleichen Zeit entstand auch der Kontakt zu Elisabeth Busse (†1975). Beide standen in Verbindung mit Bertha Dahlke sowie dem britischen Offizier der Royal Navy, Henry Noel Marryat Hardy (1884–1968), der sich in den 1930er Jahren in

³⁹ Ladner 1945: 14.

⁴⁰ Ladner schreibt 1952 an Heinz Bechert, in Bezugnahme auf dessen Aufsatz „Anatman im Lichte der Lehre von den Dharmas“: „Was Sie in Ihrer Arbeit vorbringen ist durchaus in Ordnung, aber es besteht die Gefahr, dass damit eine Polemik heraufbeschworen wird, die ich in meiner Zeitschrift, wenn immer möglich, vermeiden möchte“ (Ladner an Bechert 8.9.1952).

⁴¹ Anagarika Govinda legte 1928 die Brahmācari-Gelübde ab und wurde Schüler Nyānatilokas. 1931 traf er auf den Gelugpa-Lama Ngawang Kalzang und wandte sich dem Vajayāna zu.

⁴² Mit Nyānatiloka korrespondierte Ladner zwischen 1935 und 1958.

⁴³ Ladner 1938.

Lausanne niederließ. Hardy hatte bei seinen Asienaufenthalten klassisches Tibetisch gelernt und sich dem Buddhismus zugewandt. In Lausanne hielt er in kleinem Kreise Vorträge über Buddhismus und Daoismus. Später wurde Hardy Präsident der buddhistischen *British Maha Bodhi Society* und baute ab 1953 den Schweizer Zweig des Ordens *Arya Maitreya Mandala* auf.⁴⁴ Ladner korrespondierte ab 1939 mit Hardy und zu Beginn der 1940er Jahre mit dem ebenfalls in Lausanne lebenden Austermayer. Später scheint der Kontakt nach Lausanne allerdings abgerissen zu sein.⁴⁵

1934 erhielt Ladner einen Brief von Wolfram Weitbrecht aus Zürich, der durch Ladners Buch *Nietzsche und der Buddhismus* (1933) auf ihn aufmerksam geworden war. Weitbrecht war 1933 nach Burma und Ceylon gereist und veröffentlichte 1936 *Die Religion Buddhas. Wirklichkeitslehre statt Gottesglaube*.⁴⁶ Zunächst nahm er über Ladner Kontakt zu Georg Grimm auf, später wurde er eines der ersten Mitglieder der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich. Neben dem Interesse am Buddhismus, teilten Weitbrecht und Ladner auch ihr Engagement bei den Freimaurern.⁴⁷ Ladner war ein langjähriges, sehr aktives Mitglied der Freimaurerloge *Sapere Aude* (Großloge *Alpina*). In deren Umfeld suchte er unter anderem Kontakte zu ebenfalls am Buddhismus interessierten Mitgliedern, mit denen er in der Anfangszeit häufig über buddhistische Lehren sprach, ohne sie allerdings explizit so zu nennen.⁴⁸ Später nutzte er die Freimaurerbruderschaft offen als Schauplatz für Vortragszyklen zu buddhistischen Themen und veröffentlichte einige seiner Artikel in der Zeitschrift *Alpina*, in der auch seine Bücher rezensiert wurden.

2.4 Gründung der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich

Im Oktober 1942 schrieb Ladner dem in Basel wohnenden Buchhändler Oskar Schloss (1881–1945) von seinem Vorhaben, in Zürich eine buddhistische Gemeinschaft ins Leben zu rufen. Dabei erwähnte er, dass er in Zürich nur einen „einzigen Herrn [kennt], der sich ernstlich für die Buddha-Lehre

⁴⁴ Vgl. Zotz 2013.

⁴⁵ 1946 erschien in den *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* (Heft 19; 10/1946) der Artikel „Auf dem Berge“, den Hardy in *The British Buddhist* veröffentlicht hatte. Aus dieser Zeit existieren jedoch keine Briefe von Hardy in Ladners Nachlass.

⁴⁶ Weitbrecht 1936.

⁴⁷ Ladner an Grimm 19.03.1934.

⁴⁸ Beispielsweise kommentierte Ladner 1935 in einem persönlichen Brief an Paul Vogler (St. Gallen) dessen Artikel über die Willensfreiheit mit buddhistischem Wissen.

interessiert“.⁴⁹ Der erwähnte Herr war wohl Raoul von Muralt, mit dem Ladner schließlich am 5. Dezember 1942 die *Buddhistische Gemeinschaft Zürich* (B.G.Z.) gründete.⁵⁰ Sie ist die erste dokumentierte buddhistische Vereinigung in der Schweiz. Die B.G.Z. hatte „die Förderung und Pflege buddhistischen Gedankenguts“⁵¹ zum Ziel. In den Statuten der Gemeinschaft werden hierzu sechs Zwecke und Ziele genannt: (1) Förderung der Mitglieder durch gemeinsames Lesen der Pāli-Texte, sowie durch Vorträge und Diskussionen, (2) Förderung des menschlichen Fortschritts durch buddhistische Ethik und Kultur (3) Herausgabe einer Zeitschrift und (4) Errichtung einer Bibliothek für buddhistische Literatur und verwandte Gebiete, (5) Schaffung der Vorbedingungen für die Errichtung und den Unterhalt eines Vihāra in der Schweiz, sowie (6) die Kontaktaufnahme zu anderen buddhistischen Gruppen und Einrichtungen im In- und Ausland.

Mit Ausnahme des fünften Punktes, der dem Ziel der Errichtung eines Vihāra diene, wurden alle Statuten von Anfang an verfolgt. Ladner, der sich selbst eher in intellektuellen als in akademischen Kreisen bewegte, war es dennoch ein großes Anliegen, den Buddhismus auch in der akademischen Welt zu verankern. Zu den Zielen der B.G.Z. gehörten daher auch Pläne zur universitären Bildung. In einem Entwurf der Statuten wird neben der „Schaffung möglichst allgemein zugänglicher Vorlesungen“ zu den Themen Philosophie, Psychologie, Ethik, Kunst und Archäologie auch von Pāli und Sanskrit-Unterricht gesprochen. Der Sprachunterricht wurde allerdings später aus den Statuten gestrichen. Ladner erhoffte sich durch den Zugang zur akademischen Welt also Dreierlei: Die Verbreitung einer Weltanschauung, die Öffnung der Universitäten für die Allgemeinheit sowie die Bereicherung der Wissenschaft und somit letztendlich auch der Gesellschaft durch buddhistische Lehren. Daher nahm er bereits Ende der 1930er Jahre Kontakt zu Emil Abegg (1885–1962) auf, der als Titularprofessor seit 1928 an der Universität Zürich lehrte und über indische Philosophie und Religionsgeschichte forschte.⁵² Außerdem bestand Kontakt zum Sinologen Eduard Horst von Tschärner (1901–1962), der zur Etablierung der Ostasienwissenschaften an der Universität Zürich beigetragen hatte, und zum Indologen Paul Horsch

49 Ladner an Schloss 11.10.1942. Diese Formulierung ist verwunderlich, da Ladner vor der Gründung der B.G.Z. bereits mehrere Züricher kannte, die sich für Buddhismus interessierten und danach auch aktive Mitglieder der Gemeinschaft wurden.

50 Das Gründungstreffen fand im Hotel *Baur en Ville* (Paradeplatz Zürich) statt.

51 Ladner 1960: 40.

52 Emil Abegg war auch Mitherausgeber der Zeitschrift *Asiatische Studien*.

(1925–1971).⁵³ Ladner und von Tschärner unterstützten sich gegenseitig in ihrer Pionierarbeit. Letzterer war von 1942 bis 1947 Mitglied der B.G.Z. und hielt auch danach den Kontakt zur Gemeinschaft aufrecht. Allerdings distanzierte er sich deutlich von deren religiösem Anspruch, da er sich, ebenso wie Abegg, rein wissenschaftlich mit dem Buddhismus auseinandersetzte.

2.4.1 Mitglieder

Die B.G.Z. hatte zunächst sechs Mitglieder⁵⁴ und wuchs bald auf ein Dutzend an. Im Jahre 1957 verzeichnete sie 24 Mitglieder, die sich monatlich – zeitweise auch vierzehntägig – trafen, um sich über die buddhistische Lehre auszutauschen. Die Treffen wurden in der Anfangszeit in den Wohnungen der Mitglieder abgehalten, später in gemieteten Räumlichkeiten, wie etwa dem Hotel Central, dem Kongresshaus oder den Räumen der Sufi-Bewegung. Ende der 1940er Jahre stellte Oskar Rudolf Schlag (1907–1990), der zur Leserschaft der Mitteilungen der B.G.Z. gehörte, der Gemeinschaft seine Wohnung für die Treffen zur Verfügung. Schlag war ein Sammler von Esoterischem und asiatischer Kunst. Er baute eine der weltweit bedeutendsten Bibliotheken für Esoterik auf, die er später der Züricher Zentralbibliothek vermachte. Als Psychologe hatte er zudem Kontakte zu C. G. Jung und Rudolf Bernoulli, der Mitglied der B.G.Z. war.

Zu Anfang der 1950er Jahre schließlich traf sich die B.G.Z. im Privathaus der Ladners in Zürich-Witikon. Rosa Ladner stand von Anbeginn voll und ganz hinter den Aktivitäten ihres Mannes und war selbst auch überzeugte Buddhistin. Da sie keinerlei schriftliche Zeugnisse hinterlassen hat, gibt es wenig Informationen über ihre Aktivitäten.

Die Zusammenkünfte der Gemeinschaft dauerten etwa drei Stunden lang. Sie begannen mit einem Vortrag, der von einem Kernmitglied oder einem externen Referenten gehalten wurde. Anschließend diskutierte die Gemeinschaft die Inhalte, teilweise wurden sie später in privater Korrespondenz weiter behandelt. Viele dieser Vorträge veröffentlichte Ladner in der Monatsschrift *Die Einsicht*. Ladner beklagte sich immer wieder über einen Mangel an Beteiligung an den Diskussionsrunden. Dennoch lehnte er den Vorschlag eines Mitglieds ab, die

⁵³ Paul Horsch gehörte zum Leserkreis der Zeitschrift *Die Einsicht*. In seinen Briefen an Ladner lobt er diese und bedauert, aus Zeitmangel selbst keinen eigenen Artikel beisteuern zu können (Horsch-Ladner 19.07.1961).

⁵⁴ Die ersten Mitglieder waren Max Ladner, Rosa Ladner, Raoul von Muralt, Eduard Horst von Tschärner, Wolfram Weitbrecht, Jules Bickel.

Vorträge auf verschiedene Redner aufzuteilen.⁵⁵ Hierzu passt auch Kurt Onkens Beschreibung zum Ablauf der Treffen. Ladner habe „[...] von einigen Gastreferenten abgesehen – zumeist selbst wohl vorbereiteten Vortrag [gehalten] und den väterlichen Mittelpunkt des kleinen, aber getreuen Kreises gebildet“.⁵⁶

Ende der 1940er Jahre verließen einige der frühen Mitglieder die Gemeinschaft, so auch Raoul von Muralt. Aus einem Briefwechsel mit Ladner geht hervor, dass von Muralt Ladners Privilegierung des Pāli-Buddhismus und die damit verbundene strikte Ablehnung anderer buddhistischer Strömungen nicht teilte. Ladner wirft von Muralt Zersplitterungsversuche vor, da letzterer den Mitgliedern der Gemeinschaft auch das Studium des Mahāyāna und des Tibetischen Buddhismus empfahl. Von Muralt beurteilt Ladners Kritik als „eigenmächtiges Handeln“ und als „Verurteilung von Dingen die [er] nicht [kenne]“. Von Muralt zeigt sich über den Konflikt besonders enttäuscht, weil seiner Meinung nach „Toleranz der erste Grundsatz in einer buddhistischen Gemeinschaft“ sei. Für Ladner war das Festhalten am Pāli-Kanon jedoch „keine dogmatische Tendenz“ sondern eine Selbstverständlichkeit, da die Gemeinschaft „auf den Pāli-Kanon [fuße] und auf nichts anderem“, wie er in einem Manuskript für eine Zusammenkunft der B.G.Z. schreibt. Weiter erklärt er: „[...] daran darf niemand rütteln, der mit uns zusammen arbeiten will“⁵⁷.

Von Muralt wandte sich später dem Mahāyāna zu. Unter anderem wurde er ein Mitglied des von Anagarika Govinda gegründeten *Arya Maitreya Mandala*. Auch andere langjährige Mitglieder der Gemeinschaft, wie Elisabeth Busse, empfanden Ladners Ausrichtung als zu strikt, was sie ebenso bewog die B.G.Z. zu verlassen. Nach von Muralts Austritt 1949 entstand so um ihn ein kleiner Kreis von Buddhisten, die sich dort „mehr Toleranz“ erhofften.⁵⁸

Die Kritiker Ladners empfanden seinen Stil häufig als zu trocken, zu philosophisch oder sie störten sich an dessen starker Ablehnung des Christentums, was für den katholisch aufgewachsenen Ladner ein wichtiges Thema darstellte. Vom Austritt langjähriger Mitglieder zeigte sich Ladner stellenweise sehr betroffen, doch änderte er seinen Kurs erst mit den Jahren. In späteren Veröffentlichungen trennt er nicht mehr gar so strikt zwischen den verschiedenen Wegen des Buddhismus und öffnet die Zeitschrift auch für Rezensionen und Berichte zu anderen philosophischen und gesellschaftlichen Fragen.

⁵⁵ Mezener an Ladner 1.2.1946.

⁵⁶ Onken 1977: 3.

⁵⁷ Aus dem Vortrag *Einige grundsätzliche Bemerkungen*, den Ladner bei einem Treffen der B.G.Z. hielt (S.9); vgl. Ladner 1947: 2–20.

⁵⁸ Elisabeth Busse war bereits beim Gründungstreffen der B.G.Z. als Mitglied anwesend, Eduard Berger kam 1944 hinzu. Beide traten 1949 aus der B.G.Z. aus.

2.5 Ladners Transnationales Netzwerk

Wie bereits erwähnt, hatten Ladner und von Muralt schon vor der Gründung der B.G.Z. Kontakte zu einzelnen Buddhisten in Europa, die sich mit den Jahren intensivierten. Aus dem sich später auf andere Kontinente ausdehnenden Netzwerk der Korrespondenz lassen sich Wege der Kontaktaufnahme und Vernetzung von Buddhisten in den 1940er und 1950er Jahre sehr gut ablesen. Nicht nur nutzten Nyānatiloka, dessen Schüler Nyānaponika (Siegfried Feninger 1901–1994) und Anagarika Govinda Ladners Kontakte in Europa für eigene Veröffentlichungen, auch europäische Interessenten nahmen über die in Asien lebenden Gelehrten Kontakt zu Ladner auf oder kontaktierten Ladner, um sich innerhalb ihres Landes zu vernetzen.

In den Anfangsjahren bestand innerhalb der B.G.Z. noch ein starkes Bedürfnis nach Austausch mit Mönchen in Asien. So wollte die Gemeinschaft einer „authentischen“ Lehre näher sein – dem als *Urbuddhismus* verstandenen Theravāda – und zugleich die Gründung eines europäischen Vihāra vorantreiben. Die in Asien lebenden Buddhisten wurden häufig als Referenzpersonen für philosophische Fragestellungen sowie für Fragen zur Anwendbarkeit des Buddhismus im Alltag angesehen. Durch den Zweiten Weltkrieg bedingt wurde der Kontakt nach Asien jedoch bald unterbrochen.⁵⁹

Ladner bedauert an vielen Stellen seiner Veröffentlichungen diese Unterbrechung des Kontakts. Als im Januar 1950 zum ersten Mal ein buddhistischer Mönch die Gemeinschaft besuchte – der aus Italien stammende Lokanatha (1897–1966)⁶⁰ – berichtet Ladner mit Begeisterung von dem Ereignis.⁶¹ Lokanatha war 1925 in Burma ordiniert worden und lebte danach in Asien, wo er sich sowohl in Klöstern als auch in einsamen Höhlen des Himalaya intensiv dem Studium buddhistischer Texte und der Meditationspraxis widmete. Bis zu seinem Tod brach er wohl nie das Versprechen, nur im Sitzen zu schlafen. So schlief er auch in Witikon in aufrechter Position im Wohnzimmeressel der Ladners, was die Mitglieder der Gemeinschaft sehr beeindruckte.

Trotz Ladners anhaltender Sehnsucht nach einem direkten Zugang zu Buddhisten in Asien, blieb dieser danach auf schriftliche Korrespondenzen begrenzt.

⁵⁹ Nyānatiloka und Nyānaponika wurden zu Beginn des Krieges interniert und konnten erst 1946 nach Ceylon zurückkehren.

⁶⁰ Lokanatha (Salvatore Cioffi 1897–1966) war Chemiker und studierte an der Columbia University in New York. Neben seinen Aufenthalten in Asien besuchte er in den 1950er Jahren Europa und die USA, um Vorträge zum Buddhismus zu halten (Oldmeadow 2004: 90).

⁶¹ Ladner 1950: 30.

Zudem prüfte Ladner aber auch die asiatischen Mönche kritisch. Den ebenfalls im Jahre 1950 nach Zürich reisenden burmesischen Mönch U Thunanda empfing Ladner auf dessen Anfrage hin nicht.⁶² Um U Thunanda war eine Kontroverse entflammt, da viele europäische Buddhisten ihn als wenig gebildet empfanden und sich an der Selbstverständlichkeit störten, mit der dieser sich bei den buddhistischen Gruppen einlud. Max Ladner empfahl ihn weiter an Peter und Tamara Voltz in Locarno, mit denen er eine lange, freundschaftliche Korrespondenz pflegte. Das bekannte Künstlerehepaar beherbergte in ihrem Landhaus häufig reisende Buddhisten⁶³ und Peter Voltz veröffentlichte einige Artikel in der *Einsicht*.⁶⁴

Obwohl Ladner auch später noch von Asien fasziniert war, unternahm er nie den Versuch, dorthin zu reisen, sondern konzentrierte sich auf die immer umfangreicher werdende Arbeit in Europa. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Als Ladners buddhistische Aktivitäten begannen, war er bereits Familienvater und hatte familiäre Verpflichtungen. In seinen Korrespondenzen erwähnt er hin und wieder, dass er nicht längere Zeit von seiner Arbeit fernbleiben könne und verweist auch verschiedentlich auf seine begrenzten finanziellen Möglichkeiten. 1954 wurde er als Delegierter der Schweizer Buddhisten zur 3rd *Conference of World Fellowships of Buddhists* nach Burma eingeladen. Das 14-tägige Programm umfasste auch Ausflüge an bedeutende buddhistische Orte des Landes. Ladner lehnte die Einladung jedoch mit der Begründung ab, er könne nicht so lange Urlaub nehmen.⁶⁵ Allerdings waren ihm auch die Flugkosten zu hoch, wie er dem Münchner Buddhisten Josef German Bauer mitteilte. Diese betragen zur damaligen Zeit in Deutschland 3000–4000 D-Mark.⁶⁶ Schließlich war zu diesem Zeitpunkt aber auch Ladners Skepsis gegenüber dem in Asien immer stärker werdenden Nationalismus gewachsen. Diesen Umstand bezeichnete Ladner als „ungünstig für die Beziehungen zum Westen“. Er erklärte Bauer: „Ich habe gehört, dass sogar europäische buddhistische Mönche in Ceylon von der einheimischen Presse kritisiert werden. Das will ja an sich nicht viel bedeuten, aber es zeugt doch davon, dass der Europäer in Asien nicht mehr persona grata ist,

62 Ladner erklärt ihm, er müsse für einige Wochen nach Italien reisen und verweist ihn daher an das Ehepaar Voltz. Zudem nennt er Kurt Onken als Kontaktperson für die Weiterreise (Ladner an U Thunanda, 13.08.1950).

63 Das Landhaus von Peter und Tamara Voltz in St. Abbondio (Tessin) wurde zum Treffpunkt deutschsprachiger Buddhisten. Unter anderem verbrachte Hellmuth Hecker regelmäßig seine Sommerurlaube dort (vgl. Baumann 1998: 260).

64 In der Zeit von 1948–1954 veröffentlichte Peter Voltz sieben Artikel in der *Einsicht*.

65 Ladner an Thein Han, 1.11.1954.

66 Korrespondenz Bauers an Ladner (26.10.1954) und Antwortbrief (nicht datiert).

und das auch in buddhistischen Ländern, deren Presse sich in Weltfrieden und Brüderlichkeit nicht genug tun kann.“⁶⁷

In ihrer Gründerzeit war die buddhistische Gemeinschaft Zürich noch nicht besonders stark mit Gruppen im Ausland vernetzt. Dennoch zählten bereits Einzelpersonen und Bibliotheken aus verschiedenen europäischen Ländern sowie Kanadas und Argentiniens zu den Abonnenten der *Mitteilungen*. Später pflegte Ladner auch Kontakt mit ausgewanderten Schweizern und Deutschen in Mittel- und Südamerika.

Von seinen europäischen Korrespondenten wurde Ladner häufig kontaktiert, weil sie eine buddhistische Gruppe in der Nähe ihres Wohnortes suchten oder sich von ihm eine Einschätzung zu einer spezifischen Lebenslage erhofften. An seinem Lebensort in der vergleichsweise ruhigen und sicheren Schweiz fungierte Ladner insbesondere während der Wirren des Zweiten Weltkrieges als wichtiger Referenzpunkt und Quelle der Information und Inspiration für die (Neu-)Gründung erster buddhistischer Gruppen bis hinein in die Nachkriegszeit. Neben der Vernetzung versorgten sich viele buddhistische Gruppen über Ladner mit Quellenmaterial, das in ihren Ländern nicht verfügbar war. Bis zu Anfang der 1950er Jahre erreichten Ladner auch Hilferufe verarmter Deutscher und Österreicher, die die B.G.Z. – meist sehr bescheiden – um Unterstützung baten.⁶⁸ Hier zeigt sich stellenweise eine gewisse Diskrepanz zwischen dem gesicherten Schweizer Ladner und einigen deutschen Buddhisten, die, geprägt vom Krieg, nach einer neuen friedlichen Welt strebten und all ihre Energie in die buddhistische Aktivität fließen ließen. Als der sehr engagierte Hamburger Buddhist Paul Debes (1906–2004), mit dem Ladner seit 1949 Kontakt pflegte, über die schwierigen finanziellen Verhältnisse klagte, erinnerte Ladner ihn an seine Verantwortung als Familienvater, die Vorrang vor der buddhistischen Aktivität haben müsse. Auch lehnte Ladner später eine Beteiligung an den pazifistischen Aktivitäten Debes' ab, da, wie er meinte, der vergangene Krieg gezeigt habe, dass der Friede ein kostbares Gut sei, das – letztendlich auch militärisch – geschützt werden müsse.⁶⁹

⁶⁷ Ladner an Bauer, undatiert, Oktober oder November 1954.

⁶⁸ Generell antwortete Ladner auf derartige Zuschriften sehr mitfühlend, veranlasste den Versand von Hilfspaketen oder half bei der Arbeitssuche in der Schweiz. Frau Cooper teilte mir allerdings mit, dass Max Ladner sich stellenweise auch mit den verschiedentlichen Bitten um Hilfe aus Europa und Asien überfordert sah. Familie Ladner war selbst nicht wohlhabend und auch die B.G.Z war auf Gönner angewiesen.

⁶⁹ Korrespondenz Ladner-Debes.

2.6 Veröffentlichungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich

Gleich zu Beginn des Bestehens der B.G.Z. gab die Gemeinschaft eine Monatschrift heraus, die *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich*. Diese bestand aus Textpassagen des Pāli-Kanon, sowie dazugehörigen Erklärungen und Kommentaren. Unter den Autoren der Artikel fanden sich, neben Max Ladner selbst, einige frühe Mitglieder. Ergänzt wurden deren Artikel durch Auszüge aus den Schriften Karl Eugen Neumanns, Anagarika Govindas, Helmut von Glasenapps, Moritz Winternitz', Alexandra Davids und Henry Noel Marryat Hardys. Zwischen 1943 und 1947 erschienen 24 Hefte. Dann wurde die Zeitschrift von der Monatsschrift *Die Einsicht. Schweizerische Zeitschrift für Buddhismus* abgelöst. Später ließ man das Attribut „schweizerisch“ weg, da die Mehrzahl der Abonnenten im Ausland ansässig war. Im Gegensatz zu den „Mitteilungen“, die Ladner noch im Rotaprint-Verfahren selbst vervielfältigt hatte, wurde „Die Einsicht“ vom Christiani-Verlag herausgegeben. Somit konnte sie auch über eine größere Anzahl an Buchhandlungen bezogen werden. Seit 1949 zählten zu den Autoren immer mehr ausländische Buddhisten und das Themenspektrum erweiterte sich. Insbesondere ab den 1950er Jahren zielten die Artikel auch auf eine weitergehende Interpretation des Buddhismus ab – vor allem in Bezug auf dessen Anwendbarkeit in der westlichen Kultur. So wird beispielsweise eine buddhistische Kinder- und Jugenderziehung thematisiert. Da der Buddhismus als Wirklichkeitslehre verstanden wurde, finden sich zudem viele Bezüge zu anderen gesellschaftlich relevanten Themen, etwa der Psychologie und Philosophie sowie den Naturwissenschaften. Auch wurden Vergleiche zu anderen Religionen gezogen. Die *Einsicht* sollte so Anregungen zum Nachdenken über philosophische, religiöse, psychologische und gesellschaftliche Fragestellungen geben und somit letztendlich auch das selbständige Denken schulen. Die konkreten Inhalte der Monatsschrift erstreckten sich von kommentierten Lehrreden über philosophische Abhandlungen und Erklärungen zu bestimmten Aspekten der Lehre. Darüber hinaus enthält die *Einsicht* Ansprachen der Versammlungen der B.G.Z., Berichte über buddhistische Gruppen und Einzelpersonen in Asien und Europa, aber auch Gedichte und Buchbesprechungen. In Bezug auf die Buchbesprechungen sollte erwähnt werden, dass Ladner fast jedem Wunsch nach Besprechung nachkam, was dazu führte, dass das Themenspektrum hier besonders groß ist.

Die Veröffentlichung der *Einsicht* durch den Christiani-Verlag wurde mit der Dezemberausgabe 1961 eingestellt. Als Grund nennen die Autoren der eingangs referierten Literatur über den Buddhismus in Europa die Auflösung der

Buddhistischen Gemeinschaft Zürich. Stellenweise wird auch von einer angeblichen Abwendung Ladners vom Buddhismus, beziehungsweise einer Hinwendung zur Naturphilosophie Nicolai Hartmanns gesprochen.⁷⁰

Diese Einschätzung kann durch meine Forschung nicht bestätigt werden. Es ist richtig, dass Ladner die buddhistischen Lehren stets kritisch prüfte und seine späten Briefe – etwa an das Verlagsmitglied *Ketterer* oder an Lama Govinda – zeigen, dass er bis zu seinem Lebensende Schwierigkeiten mit einigen Aspekten der buddhistischen Lehre hatte. Auch seine Überzeugung, der Buddhismus sei die Krönung aller Philosophie und Religion, geriet immer wieder ins Wanken. *Ketterer* gegenüber äußert Ladner 1962 seine Unsicherheit, ob die kulturellen Unterschiede zwischen Europa und Indien nicht doch zu groß seien, um von europäischen Buddhisten vollständig überwunden zu werden: „Jahrzehnte stand ich unter der Faszination die von der Lehre auf jeden Wahrheitssucher ausgeht, aber ich musste erkennen, dass nicht nur der Buddhismus entscheidende Erkenntnisse bietet, sondern ebenso auch das abendländische Denken in seiner tiefsten und reinsten Form; ja, dass dieses Denken dem Europäer eigentlich noch mehr bietet, weil es seinem innersten Wesen besser entspricht.“⁷¹

Vor allem zeigt Ladners Brief vom 8. April 1962 sein völliges Unverständnis der Verlagsentscheidung, die Herausgabe der „Einsicht“ einzustellen: „Was mich hingegen schmerzlich berührte und mir zeit meines restlichen Lebens in Erinnerung bleiben wird, ist die Tatsache, dass nach einer vierzehnjährigen Betreuung der uns alle ans Herz gewachsenen EINSICHT, Herr Dr. Christiani es nicht einmal der Mühe wert fand, mir von seiner Absicht, die Zeitschrift eingehen zu lassen, auch nur ein Wörtchen zu sagen“.⁷² Eine echte Abwendung Ladners vom Buddhismus, dessen Verbreitung ja sein Lebenswerk darstellte, hat es also sicherlich nicht gegeben. Gegen diese Theorie spricht auch, dass Ladner sich in der Folge noch um eine Veröffentlichung der Zeitschrift in den USA bemühte. Auch hielten Ladners sonstigen buddhistischen Aktivitäten nach 1961 weiter an.

Ladners eigene Familie hegt keinen Zweifel daran, dass er und seine Frau Rosa bis zu ihrem Lebensende am Buddhismus festhielten. Seine Enkelin, Kathrin Cooper, die sich über Jahre hinweg intensiv mit ihrem Vater über den Großvater austauschte, beurteilt die Lage folgendermaßen: „Für die Philosophie von Hartmann hat sich mein Grossvater immer schon interessiert, aber dass er sich deswegen vom Buddhismus abgewandt hätte, stimmt so nicht, das war wohl ein Gerücht, das der Christiani Verlag, der die Einsicht herausgab, in die Welt

⁷⁰ Vgl. Weigelt 2008: 4, Sindemann 2007: 212.

⁷¹ Ladner an *Ketterer* 8.4.1962.

⁷² Ladner an *Ketterer* 8.4.1962.

gesetzt hatte, um das Einstellen der Zeitschrift, das meinen Grossvater sehr traf und deprimierte, zu rechtfertigen“.⁷³

Zusammenfassend kann wohl gesagt werden, dass Ladner bis an sein Lebensende die buddhistischen Lehren schätzte, gleichzeitig aber nie aufhörte, sie kritisch zu hinterfragen.

3 Ladner als Interpret des Buddhismus

Neben seiner Redakteurstätigkeit verfasste Ladner vier Monographien sowie verschiedene Aufsätze. Auch findet sich in seinem Nachlass das Manuskript eines Buches mit dem Titel *Der Mensch zwischen Illusion und Wirklichkeit*, das er jedoch nie veröffentlicht hat. Mit seinen Monographien wollte Ladner seine Interpretation des Buddhismus darlegen und einen Beitrag zu dessen Verbreitung leisten. Dabei stand die Frage nach dem Sein und dem zu entfaltenden Potential des Menschen im Vordergrund der Veröffentlichungen. Neben den Lehren des Pāli-Kanon bediente sich Ladner dabei verschiedentlich auch der Erkenntnisse der westlichen Philosophie. Zugleich fand aber auch häufig eine Abgrenzung von letzterer statt.

3.1 Nietzsche und der Buddhismus

Einer der Philosophen, die Max Ladner zunächst am meisten überzeugten, war Friedrich Nietzsche mit seinem Konzept des Übermenschen. Später jedoch empfand Ladner Nietzsches komplexe Philosophie als „widersprüchliche Hypothese“,⁷⁴ die auf Spekulation beruhe, ohne einen zielführenden Weg aufzuzeigen. So verrate Nietzsche nicht, wie man zum Übermenschen werde, und sein Übermensch sei zudem – wie alle Wesen – dem Tode geweiht und somit dem Leid verfallen. Nietzsches Philosophie bewege sich also „[...] im Kreise, der mit der Erkenntnis der Notwendigkeit einer Überwindung des Menschen beginnt, um am Schlusse bei der Verherrlichung des Menschen und des Lebens wieder anzukommen“.⁷⁵

Ladner widmete Nietzsche sein erstes Werk, das den Titel *Nietzsche und der Buddhismus. Kritische Betrachtungen eines Buddhisten* (1933) trägt. Schon dieser

73 Persönliche Mitteilung vom 1.02.2014.

74 Ladner 1933: 32.

75 Ladner 1933: 59.

Titel signalisiert, dass Ladner ein anderes Verständnis des Buddhismus hatte als Nietzsche und sich selbst als Buddhisten ansah. Da Nietzsche zu den bekanntesten Philosophen des ausgehenden 19. Jahrhunderts zählt, war es für Ladner wichtig, sich von dessen Verständnis des Buddhismus abzugrenzen.⁷⁶ Im Zentrum von Ladners Kritik standen sowohl Nietzsches weltbejahende Position als auch die daraus resultierende Wahrnehmung des Buddhismus als nihilistische und pessimistische Lehre. Nietzsches Lebensbejahung empfand Ladner als mit der buddhistischen Lehre von der Natur des Leidens nicht vereinbar. Da die Suche nach einem Ausweg aus dem Leid die Triebkraft aller Philosophie und Religionen sei, war Ladner von Nietzsches „Vogel Strauß“-Philosophie⁷⁷ enttäuscht. Er empfand es als „[...] ein Unding, als Philosoph die Wahrheit zu verachten und an ihrer Stelle die Illusion auf den Thron zu heben“.⁷⁸ Gegen Ende seiner Monographie äußerte Ladner jedoch den Verdacht, dass Nietzsche der Erlösung letztlich doch einen wichtigen Stellenwert einräume, da er an einigen Stellen von der Erlösung durch die Kunst spreche.⁷⁹

Nietzsches Nihilismus-Vorwurf an den Buddhismus bezog sich vor allem auf die Idee vom Nirvana, das er als das „orientalische Nichts“ bezeichnete, als „das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen“.⁸⁰ Dies ist eine Sichtweise, die lange Zeit die westliche Rezeption des Buddhismus prägte und teilweise bis heute anhält. Sie wurde zu Anfang der Rezeptionsgeschichte unter anderem von K.F. Köppen⁸¹ und von E. Burnouf vertreten.⁸² Ladner hält dem entgegen, dass in der buddhistischen Lehre nicht das Nichts das Ziel sei, sondern die „vollständige Loslösung von allem Leiden und damit auch vom Leiden des Todes“. Dieses Ziel liege in der Sphäre der Transzendenz und somit „jenseits des Erkennbaren“ – für Nietzsche aber sei da das Nichts. Im Gegensatz zu Kants „Ding an sich“ oder Schopenhauers „Wille“, die beide auf eine tiefere Realitätsebene hindeuteten, versuche Nietzsche in seiner

76 In einem Brief an Grimm erklärt Ladner, er habe „[m]anchesmal [...] alle Lust am weiterarbeiten [verloren]“, aber die „Gefährlichkeit“ Nietzsches „blendender Rhetorik“ habe ihn nicht ruhen lassen (Ladner an Grimm, 19.12.1931).

77 Ladner 1933: 133.

78 Ladner 1933: 135; Auf Seite 62 zitiert Ladner zudem aus Nietzsches *Der Wille zur Macht* 3. Buch, Aph. 853 wo er schreibt „Wir haben die Lüge nötig, um über diese Realität, die ‚Wahrheit‘ zum Siege zu kommen, das heißt, um zu leben [...]“.

79 Ladner 1933: 114.

80 Vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 105; Figl 2007: 466; Goedert schreibt hierzu: „Mit dem Begriff Nihilismus ist bei Nietzsche hauptsächlich der Glaube an ein religiös-metaphysisches Jenseits gemeint, das er als ein Nichts auffasst“ (Goedert 2013: 26).

81 Köppen schreibt „Nirvāna, wörtlich das ‚Verwehen,‘ ist die ewige Ruhe, der Zustand, ‚wo absolut Nichts ist,‘ die gänzliche unbedingte Vernichtung des Individuums“ (Köppen 1859: 8).

82 Vgl. Bournouf 1876; s. auch Zotz 2000: 106–113.

Philosophie „dieses Nichts [...] mit Spekulationen über den Übermenschen, oder die ewige Wiederkunft des Gleichen“ auszufüllen.⁸³ Mit Schopenhauer argumentiert Ladner, die relative Welt könne nur mit relativen Begriffen beschrieben werden; mit diesen Begriffen jedoch käme sie nie über die Betrachtung derer Beschaffenheit hinaus – eine Erkenntnis, die Nietzsche fehle. Nietzsche zeige lediglich Verständnislosigkeit angesichts „dieser wichtigsten Probleme der Metaphysik“.⁸⁴ In diesem Zusammenhang geht Ladner auch auf den Begriff des Nirvana ein und erklärt: „Das Nirvâna des Buddhisten ist nichts anderes als die vollkommene Herausschälung des Ich oder des Selbstes aus dem Lebensprozeß und damit die Loslösung von Schmerz, Trübsal, ungestillten Wünschen, kurz von allem, was irgendwie als Folge des Lebens bedrückt und quält“.⁸⁵

Ladner setzt sich nur spärlich mit Nietzsches Theorien zu Wiedergeburt und Wiederkunft auseinander, was sicherlich auch ein Echo seiner eigenen Unsicherheit gegenüber diesen Themen war. Schließlich waren der Gedanke der Wiedergeburt sowie die Lehren von den nicht sichtbaren Lebensbereichen für Ladner kritische Aspekte, die ihm den Buddhismus – trotz aller Begeisterung – fremd erscheinen ließen. In seinen Ausführungen über Nirvana und das Nichts führt Ladner eine rein europäische Diskussion, er erwähnt weder den Sanskrit-Begriff *śūnyatā*, noch geht er auf die verschiedenen Lehrtraditionen im alten Indien ein, die den Begriff der Leerheit oder Leere diskutierten.

Weiterhin musste Ladner den Buddhismus vom Vorwurf des Pessimismus freisprechen, um seine Interpretation zu untermauern. Ladner hält Nietzsche entgegen, dass es im Buddhismus nicht darum gehe, das Verursachen von Leid aufzugeben, um „vom Handeln überhaupt“ loszukommen, sondern schlicht darum, das Leid aufzulösen.⁸⁶ Dazu habe Buddha „[...] den Weg und das Mittel gefunden [...], dem Leiden zu entrinnen, für immer und ewig und nicht etwa in einem unbestimmten imaginären Jenseits, sondern bereits hier in dieser Welt“.⁸⁷ Mit dieser Einschätzung erklärt Ladner seine Auffassung des Buddhismus als „das Lichtvollste, Trostreichste und Herrlichste was sich denken läßt“,⁸⁸ und grenzt sich indirekt auch von anderen Religionen ab, die keine letztendlichen Lösungen für das Diesseits bereithalten. Den Buddhismus aus seinem negativen

83 Ladner 1933: 19–23.

84 Ladner 1933: 109.

85 Ladner 1933: 20.

86 Ladner schreibt hierzu: „Dem Jünger Buddhas fließen ganz zwangsläufig aus der Verabscheuung alles Leides (selbstverständlich auch des fremden) und der Güte zu allem Existierenden, gute Handlungen [zu] (sic!), ohne daß er an das Ziel zu denken braucht“ (Ladner 1933: 80).

87 Ladner 1933: 48.

88 Ladner 1933: 48.

Licht zu rücken, blieb für Ladner ein wichtiges Anliegen, das er auch in seinen weiteren Schriften und bei den Sitzungen der B.G.Z. verfolgte.⁸⁹

In der Analyse Nietzsches Philosophie hebt Ladner trotz aller Kritik auch einige ihrer positiven Aspekte hervor, insbesondere solche, die seine Propagierung des Buddhismus unterstützen. Nietzsche sieht die Nützlichkeit des Buddhismus für Europäer darin, dass er helfe, sie von der „christlichen Sklavenmoral“ zu befreien. So stützt Nietzsche seine Kulturkritik durch vermeintlich buddhistische Werte. Ladner begrüßt diese Kulturkritik und hält insbesondere Nietzsches berühmten Ausspruch „Gott ist tot“ für das Wertvollste an dessen Philosophie, da die Abwesenheit eines Schöpfergottes dem Menschen maximale Freiheit gebe.⁹⁰ Er sieht darin aber auch Widersprüche, denn Nietzsche schaffe mit Zarathustra doch wieder eine moralische Instanz, die „wohl den rechten Weg lebt, aber nicht predigt“.⁹¹ Zudem wirft Ladner dem Philosophen vor, nicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, was er für ganz und gar unverantwortlich hält.

Nietzsche beschäftigte Ladner auch noch später, was sich durch gelegentliche Bezüge zu dem Philosophen in späteren Veröffentlichungen zeigt. 1946 hielt Ladner zudem einen Vortrag mit dem Titel *Der Buddhismus im Denken Friedrich Nietzsches* bei einer Veranstaltung der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur.⁹²

3.2 Die Lehre des Buddha (Rascher 1946)

Im Jahr 1946 veröffentlichte Ladner ein kleines Überblickswerk mit dem Titel *Die Lehre des Buddha*, das auf Grundlage eines seiner Vorträge entstanden war. Darin erklärt er in knapper Form die Grundzüge des Buddhismus, den er als „Religion der Vernunft“ und „Philosophie der Humanität“⁹³ bezeichnet. Ladner

89 Bei der konstituierenden Sitzung der B.G.Z. im Jahre 1942 fragte er die Anwesenden: „Wie könnte auch eine Lehre, die nichts anderes als Befreiung vom Leiden will, Pessimismus sein?“ Schließlich sei auch der Buddha nicht durch leidvolle Askese, sondern durch freudvolle Bewusstseinszustände zu immer höherer Erkenntnis gelangt (Ladner 1943: 8–9).

90 Ladner 1933: 34.

91 Ladner spricht direkt zu Zarathustra mit den Worten: „Und du, Zarathustra, Sohn Nietzsches, du weit über allem Triebleben wandelnder Asket, du Rater und Helfer, wo bleibst du? Du ratest und hilfst und wirst damit deinem Vater untreu. Du willst die Menschen empor führen, aber infolge erblicher Belastung kannst du den rechten Weg nicht finden! Du haltest für Licht was Finsternis und für Wahrheit was Irrtum ist! Darum ist oft verworren, was du sagst! Du lebst wohl den rechten Weg, aber du predigst ihn nicht!“ (Ladner 1933: 75).

92 Der Vortrag fand am 10.3.1946 im Zunfthaus zur Waag in Zürich statt.

93 Ladner 1946: 3 (nach H. Tilbe).

sieht die Einzigartigkeit von Buddhas Lehre in der Eigenverantwortung, die sie den Lebewesen übertrage: „Der Buddha war wohl der einzige Religionsstifter, der seine Anhänger davor warnte, mit blindem Glauben seiner Lehre zu folgen. Er verlangte von Ihnen selbstständiges Forschen und Denken [...]“.⁹⁴ In seinen Erklärungen zu verschiedenen Aspekten der Lehre Buddhas versucht Ladner, wie schon in seinem ersten Buch *Nietzsche und der Buddhismus*, häufige Missverständnisse und Vorurteile aus dem Weg zu räumen.

In diesem zweiten Buch geht Ladner nur auf philosophische Aspekte des Buddhismus ein, ohne dessen Methoden, wie die der Kontemplation und Meditation, zu erklären. Diese erläutert er erst in seinem zwei Jahre später erscheinenden Werk *Gotamo Buddha*.

3.3 Gotamo Buddha – Sein Werden, seine Lehre, seine Gemeinde (Rascher 1948)

Ladners Schrift *Die Lehre des Buddha* diene als Grundlage für sein Hauptwerk *Gotamo Buddha*, das ebenfalls im Rascher Verlag erschien. Auf knapp 400 Seiten versucht Ladner, dem westlichen Leser die Lebensgeschichte Buddhas und dessen Lehren zugänglich zu machen. Wie der Untertitel *Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Dargestellt an Hand des Pāli-Kanons* bereits verrät, stützt Ladner sich dabei auf verschiedene Textstellen des Pāli-Kanon, um dem Leser die „vom Buddha erkannten Wahrheiten, möglichst mit seinen eigenen Worten [...] nahe zu bringen“.⁹⁵ Ladner stützt sich vor allem auf die Übersetzungen der einflussreichen deutschen Pāli-Kenner Karl Eugen Neumann, Nyānatiloka und Karl Seidenstücker.

Die aus sechs Teilen bestehende Publikation behandelt neben Buddhas Lebensgeschichte und der Beschreibung des Aufbaus seines Mönchsordens klassische Aspekte des Buddhismus, wie die Erläuterung der Vier Edlen Wahrheiten, des *anattā*-Gedanken, des Karma, der Wiedergeburt und der Meditation. Außerdem schließt das Buch einen Artikel über buddhistische Feierlichkeiten ein, denen Ladner die Überschrift *Der Kultus* gibt, sowie ein Kapitel über Buddhas Laien-Schüler. Der letzte Teil der Publikation behandelt Buddhas Tod beziehungsweise sein Eingehen in das Parinirvana, was Ladner als das „Erlöschen“ Buddhas bezeichnet.

Im Gegensatz zu seinem ersten Buch, widmet Ladner sich in *Gotamo Buddha* voll und ganz der Lehre des Buddhismus. Zwar tauchen hin und wieder Bezüge

⁹⁴ Ladner 1946: 4–5.

⁹⁵ Ladner 1948: 5.

zur westlichen Philosophie auf, doch die starke Abgrenzung Ladners zu ihren vermeintlichen Fehlinterpretationen ist mit *Nietzsche und der Buddhismus* bereits abgeschlossen.

In *Gotamo Buddha* hat ein anderes Thema Vorrang. Durch die Erlebnisse des Zweiten Weltkrieges, erlangte die Lehre von der Aufhebung des Leidens eine besonders eindruckliche Bedeutung für europäische Buddhisten. *Gotamo Buddha* erschien im Frühjahr 1948, also genau drei Jahre nach Kriegsende. Ladner nimmt in seinem Vorwort auf die „Hölle“ des Zweiten Weltkrieges Bezug, dessen Hauptursache er im „[...] Aufgeben der eigenen Individualität zu Gunsten einer menschenunwürdigen Vermassung“ sieht.⁹⁶ Selbstverantwortung und die damit verbundene Würde des Menschen sieht Ladner als zentrale Elemente des Buddhismus: „Es gibt keine andere Lehre, die dem Einzelnen so ausschließlich und ohne Kompromisse alle Verantwortung überträgt, wie es der Buddhismus tut“, schlussfolgert Ladner.⁹⁷

Das Kapitel über Meditation ist recht theoretisch gehalten und besteht vorwiegend aus Lehrreden über Kontemplation.⁹⁸ Mit Rhys Davids erklärt Ladner: „Während der Yoga vorwiegend physisch und hypnotisch ist, ist die buddhistische Methode (der Versenkung) vorwiegend intellektuell und ethisch.“⁹⁹ Für Ladner, dem alles Transzendente und Esoterische suspekt war, war also auch Meditation eine intellektuelle Angelegenheit. Er zitiert Raoul von Muralt „Die Vertiefungen, die soviel [sic!] in den buddhistischen Texten vorkommen, haben wohl ihre große Wichtigkeit, führen aber nicht zur Erlöschung. Dies vermag einzig der vipassanā: die Einsicht in die Vergänglichkeit, das Leiden und die Wesenlosigkeit des Daseins, nur diese allein ist fähig, den Menschen zu veranlassen, vom Lebensdurst abzulassen“.¹⁰⁰

Gotamo Buddha erhielt in der Presse größtenteils sehr positive Rezensionen. Aufgrund von Ladners Ausführungen über die Sprache des Pāli, sowie seiner Verwendung verschiedener Begrifflichkeiten, die zeigten, dass er nur rudimentäre Pāli-Kenntnisse besaß, wurde er von akademischer Seite allerdings heftig kritisiert.¹⁰¹

Vielen deutschsprachigen Buddhisten diente *Gotamo Buddha* in der Nachkriegszeit als wichtiges Überblickswerk. Später erlangte es auch im spanischen

⁹⁶ Ladner 1948: 5.

⁹⁷ Ladner 1948: 5.

⁹⁸ Ladner verwendet hier zwei verschiedene Begriffe: „Kontemplation“ und „Betrachtung“. Er definiert die Begriffe als den „gedanklichen Vorgang des Einsichtnehmens“ (Ladner 1948: 233).

⁹⁹ Ladner 1948: 230–231 (nach Rhys Davids, *Yogāvacara's Manual*, p. XIX).

¹⁰⁰ Ladner 1948: 236 (nach Raoul von Muralt in *Mitteilungen der buddhistischen Gemeinschaft Zürich*, Heft 10).

¹⁰¹ Hier sind insbesondere Emil Abegg, Adolf Attenhofer und Manfred Mayrhofer zu nennen.

Sprachraum Bekanntheit, gefördert durch die Veröffentlichung Gilberto Lachassagnes, der 1959 in Buenos Aires *La Enseñanza del Buda* veröffentlichte.¹⁰² Das Buch war auf Grundlage von *Gotamo Buddha* entstanden.

3.4 Wirklichkeit und Erlösung. Eine Welt- und Inschau im Geiste des Buddha (1952)

Zwei Jahre nach Erscheinen von *Gotamo Buddha* lag dem Züricher Rascher Verlag das Manuskript für Ladners viertes Buch vor.¹⁰³ Es wurde jedoch erst 1952 vom Christiani-Verlag (Konstanz) herausgegeben. Als Ergänzung und Weiterführung seiner vorherigen Werke erklärt Ladner in diesem letzten seiner veröffentlichten Bücher noch einmal die grundsätzlichen Lehren des Buddhismus. Dabei weisen Ladners Erklärungen mehr philosophische Bezüge auf als die vorherigen,¹⁰⁴ und er beschreibt die Religion zum ersten Mal mit seinen eigenen Begrifflichkeiten. Während Ladner in *Gotamo Buddha* bewusst die Pāliquellen „für sich sprechen lässt“, erklärt er nun die buddhistischen Lehren aus seiner eigenen Erfahrung heraus, häufig auch mit Bezugnahme auf Erkenntnisse aus der abendländischen Tradition. Ziel des Buches ist, „den aufmerksamen Leser zum Erlebnis der Wirklichkeits-Schau zu führen“.¹⁰⁵ Ladner fügt hinzu, dass dies voraussetze, dass der Leser „überhaupt sehen will“.¹⁰⁶

Das Werk ist in die drei Kapitel (1) „Erkenntnis“, (2) „Weg und Wandel“ und (3) „Erlösung“ unterteilt. Im ersten Kapitel werden klassische buddhistische Lehren in Ladners eigener Terminologie erklärt. Die *Vier Edlen Wahrheiten* sind hier schlicht mit „Die Situation“ und „Des Leidens Entstehung“ betitelt, die *anattā*-Lehren finden sich in den Teilkapiteln „Die Persönlichkeit“ und „Das Ich“. Die Karma-Lehren beschreibt Ladner mit den Worten „Schicksal als Folge und Ausgleich“; er verwendet lediglich innerhalb des Kapitels das Adjektiv „karmisch“, als er die abendländische Erziehung kritisiert, die sich von „verinnerlichter Selbstbetrachtung, von meditativer Einsicht in die Komponenten und das bedingte Wesen der Persönlichkeit“¹⁰⁷ entfernt habe. „Karmisch“ bestimmt er hier als „aus früheren willentlichen Geschehnissen sich [ergebende] Zusammenhänge“.¹⁰⁸

102 Ladner 1959.

103 Ladner an Govinda 5.11.1950.

104 Ladner zitiert unter anderem Kant, Jung, Heraklit und Goethe.

105 Ladner 1952: 8.

106 Ladner 1952: 8.

107 Ladner 1952: 91.

108 Ladner 1952: 93.

Ladner fordert ein neues, wirklichkeitsgemäßes Denken und Betrachten, um derartige Ursachen und Wirkungen zu erkennen.¹⁰⁹ Er kritisiert dabei die „Glaubens-Religionen“, die die Ursachen im „unerforschlichen Ratschluß Gottes“ suchten und ebenso die Wissenschaft, die diese „in der ‚zufälligen‘ Einreihung der Chromosomen im Momente der embryonale Bildungen“¹¹⁰ vermute. Das Streben nach der Erkenntnis der wahren Natur der Dinge – jenseits derartigen Glaubens – war für Ladner stets der Antrieb für die Beschäftigung mit Philosophie und Buddhismus.

Unter den weiteren vielfältigen Themen des Buches möchte ich zwei Aspekte herausgreifen, die Ladner in anderen Veröffentlichungen weniger ausführlich bespricht: *Wiedergeburt* und *Meditation*.

Der erste Teil des Buches enthält ein Kapitel über Wiedergeburt, was Ladner mit dem physikalischen Gesetz vom Erhalt der Energie, das keine Ausnahmen kenne und sich auch auf geistige Zustände erstrecke, erklärt. Zugleich grenzt er den Wiedergeburtsgedanken von Nietzsches ewiger Wiederkunft des Gleichen und von Konzepten der Seelenwanderung ab. Dabei räumt er ein, dass es durchaus schwer falle, „[...] den Gedanken der Wiedergeburt ohne die Vorstellung eines ‚Bleibenden‘ zu denken“,¹¹¹ es handle sich aber bei der Wiedergeburt um „[...] nichts anderes [...] als die Fortsetzung eines anfangslosen Prozesses, in dem ein ‚Bleibendes‘ nicht gefunden werden kann“.¹¹² Als für den Leser anschauliche Indizien für das Konzept der Wiedergeburt führt Ladner Wunderkinder wie Mozart und Beethoven an. Auch bei den anderen Kindern könne man „Dinge beobachten, die ohne vorgeburtliches Wirken einfach nicht möglich wären.“ So seien Anlagen, Charaktereigenschaften, Abneigungen und Sympathien zu erkennen, „[...] die weder beim Vater noch bei der Mutter zu finden“ und „[...] mit den gewöhnlichen Vererbungsgesetzen nicht in Einklang zu bringen sind“.¹¹³ Abschließend berichtet Ladner über Fälle von Rückerinnerung an frühere Leben und beendet das Kapitel mit Gedanken zum Sterbevorgang.

Im zweiten Teil des Bandes, der den Titel „Weg und Wandel“ trägt, befindet sich eine Abhandlung über Meditation, die Ladner als „keine mystische, parapsychologische oder rituelle Handlung [...], sondern nichts anderes als eine im hellen Lichte des Bewusstseins zu entwickelnde gedankliche Vereinheitlichung, die sich stufenweise vertieft“¹¹⁴ beschreibt. Zunächst nennt Ladner „ein gewisses

109 Ladner 1952: 92–93.

110 Ladner 1952: 93.

111 Ladner 1952: 65.

112 Ladner 1952: 65.

113 Ladner 1952: 69.

114 Ladner 1952: 154.

Maß an Sittlichkeit“ als Voraussetzung für die Meditationspraxis. Das Vermeiden übler Gedanken, Worte und Taten müsse erst im Alltag geübt werden, bevor man mit Aufmerksamkeitsübungen beginnen könne. Danach erklärt Ladner die Meditationstechnik der Konzentration auf den Atem und grenzt diese von anderen Techniken, wie etwa dem Hatha-Yoga ab.

Abschließend erklärt Ladner den Wert der Meditation der Güte, sowie die verschiedenen Stadien der „Versenkungen“ oder „Schauungen“. Diese beschreibt er als „[...] jene Meditations-Zustände, die sich aus der Vertiefung und Intensivierung der gedanklichen Entleerung ergeben“.¹¹⁵ Ladner erklärt die Betrachtungen eines Gegenstandes als Ausgangspunkt zur Versenkung anhand des Beispiels einer gelben Scheibe. Eine solche hatte er selbst an der Wand hängen um damit zu praktizieren, was er in diesem Buch und auch in seinen sonstigen Veröffentlichungen allerdings nicht verrät. Hier spricht er schlicht von dem „Meditierenden“.¹¹⁶

Im letzten Kapitel wird das Ziel buddhistischer Methoden als die Aufhebung von Gier, Hass und Verblendung genannt. Dieses Ziel sei „im höchsten und wahrsten Sinne des Wortes E r l ö s u n g“.¹¹⁷ Während Ladner in *Gotamo Buddha* noch generell vom „Erlöschen“ spricht,¹¹⁸ präzisiert er hier, der Begriff des „Erlöschens“ müsse im Sinne eines Prozesses verstanden werden, der letztendlich „zum Stillstand gebracht wird, ein Prozess dessen Wirkung aufhört und erlischt“.¹¹⁹ Ladner fügt hinzu, dass es dabei tatsächlich um die Aufhebung der Wirklichkeit gehe und nicht um Vernichtung, denn „Vernichtung könnte niemals Erlösung sein“.¹²⁰

Inhaltlich und sprachlich spiegelt *Wirklichkeit und Erlösung* die auch in der *Einsicht* in den 1950er Jahren vorherrschenden Tendenzen wieder. Inhaltlich ist eine deutliche Öffnung für ältere abendländische Traditionen sowie neue Themen und Theorien, welche die europäischen Gesellschaften beschäftigen, zu beobachten. Zudem wird den eigenen Erfahrungen bezüglich der Anwendung des Buddhismus bei Ladner und auch bei den übrigen Autoren der *Einsicht* ein wichtiger Stellenwert eingeräumt.

Sprachlich hat sich Ladner zu dem Zeitpunkt von einer teilweise stark christlich geprägten Terminologie befreit, die in den früheren Werken noch sehr präsent ist. In *Gotamo Buddha* beispielsweise nennt er Buddhas Schüler

115 Ladner 1952: 184–185.

116 Ladner 1952: 189.

117 Ladner 1952: 198.

118 Ladner 1948: 75–79.

119 Ladner 1952: 201.

120 Ladner 1952: 201.

„Jünger“, spricht von „Psalmen“, „buddhistischer Mission“ und „Erlösung“, ohne diese Begriffe für seine christlich geprägte Leserschaft näher zu analysieren, um so falsche Assoziationen zu vermeiden.

3.5 Der Mensch zwischen Illusion und Wirklichkeit

Einen Versuch, die fremde Lehre des Buddhismus noch mehr als in *Wirklichkeit und Erlösung* in seine eigenen Worte und die Traditionen abendländischer Gesellschaften zu übersetzen, wagte Ladner gegen Ende seines Lebens mit dem unveröffentlichten Werk *Der Mensch zwischen Illusion und Wirklichkeit*. Das 113-seitige Manuskript beginnt mit einem Zitat von Nicolai Hartmann; es streift verschiedenste westliche Philosophien und Erklärungsmodelle des Lebens, um gegen Ende in komprimierter Form Ladners Sicht des Buddhismus darzustellen: „Einen völlig anderen Aspekt bietet die Lehre des Buddha, die sowohl die Existenz einer ewigen, unwandelbaren Seele, wie auch das Dasein einer allmächtigen, schöpferischen und belohnenden, wie strafenden Gottheit verneint“.¹²¹

4 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit soll aufzeigen, auf welchen Ebenen Max Ladner als bedeutender Interpret und Verbreiter buddhistischer Ideen im deutschsprachigen Raum während der 1940er und 1950er Jahre wirkte. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs gehörte er zu denen, die sich auch in dieser Zeit um die Verbreitung des Buddhismus in Europa bemühten. Nicht nur leistete Ladner mit seinen Publikationen einen wertvollen Beitrag zur westlichen Rezeption der Lehre außerhalb der Wissenschaft, sondern er schuf auch die erste buddhistische Vereinigung der Schweiz, die er zwanzig Jahre lang leitete. In einer Zeit, in der am Buddhismus interessierte Europäer nur schwer Zugang zu buddhistischen Quellen fanden, versorgte Ladner seine Leserschaft mit vergriffenen Texten des Pāli-Kanons, die er um eigene Artikel und Betrachtungen ergänzte. Es ist unter anderem Ladners Verdienst, Buddhisten in ganz Europa miteinander vernetzt zu haben.¹²²

¹²¹ Ladner, *Der Mensch zwischen Illusion und Wirklichkeit* (Manuskript), S.105.

¹²² Unter den bekannten europäischen Buddhisten, die nach dem Zweiten Weltkrieg mit Ladner korrespondierten und seine Unterstützung schätzten, sind Josef German Bauer (Korrespondenz 1952–1960), Helmut Klar (Korrespondenz 1948–1957), Felix Knobeloch (Gründer der

Ladner war ein Verfechter des Pāli-Buddhismus, den er als die ursprüngliche, authentische Lehre des Buddha ansah. Da er aufgrund seiner eigenen mangelnden Sprachkenntnisse nur sehr begrenzten Zugang zu Originalquellen des Pāli-Kanons fand, speiste sich sein Verständnis des Buddhismus aus Erklärungen und Übersetzungen deutscher und englischer Interpreten. Nichtsdestotrotz beschäftigte Ladner auch als Nicht-Philologen das Thema der Übersetzung sehr. Durch den Vergleich und die gründliche Analyse verschiedener Übersetzungen fühlte er sich kompetent, die buddhistischen Quellen zu interpretieren. Sein Verständnis der Texte klärte und vertiefte er durch Korrespondenz mit deren Autoren, wie die ausgiebigen Briefwechsel mit Anagarika Govinda und Nyānatiloka zeigen. Die Kritik, die er von philologisch-wissenschaftlicher Seite insbesondere für sein Werk *Gotamo Buddha* erhielt scheint Ladner größtenteils angenommen zu haben.¹²³ Möglicherweise hatte diese Kritik auch Auswirkungen auf seine Entscheidung, in seinem letzten Werk *Wirklichkeit und Erlösung* weitgehend auf Pāli-Begriffe zu verzichten.

Zusätzlich zu einer Auseinandersetzung mit Begrifflichkeiten und deren Übersetzbarkeit in die deutsche Sprache, versuchte Ladner stets, seinen Lesern den Buddhismus in verständlicher Weise nahezubringen. Dabei hatte für ihn Erkenntnis oberste Priorität. Statt der bloßen Einhaltung bestimmter Verhaltensregeln, sollte die „Einsicht in die Natur der Dinge“ Veränderungen im Leben bewirken. Das Potential des Buddhismus zur Herbeiführung einer solchen Veränderung sah Ladner in verschiedenen grundlegenden Aspekten der Religion gegeben. Durch das *Karma*-Gesetz, das er die „Naturgesetzlichkeit der Kausalität“ nennt, wird der Mensch ein „Gestalter seines eigenen Schicksals“.¹²⁴ Auch die *anattā*-Lehre, sowie die Lehre vom abhängigen Entstehen, derzufolge Phänomene nur prozesshaft in Abhängigkeit voneinander entstehen – jedoch nie dauerhaft existieren – sieht Ladner als befreiende Lehren an. Durch sie würden

Berliner Gesellschaft für Buddhismus; Korrespondenz 1951–1958), Franz Oprchal (Gründer der Buddhistischen Gesellschaft Wien; Korrespondenz 1948–1949), Walter Persian (Gründer der Buddhistischen Gemeinde Deutschland 1946), Erwin Preibish (Gründer der Freien Gemeinde um Buddha, 1947), Helmut Palmié (Korrespondenz 1949–1951).

123 Ladner schätzte die Philologen, die sein Werk kritisiert hatten, weiterhin als Autoren für die *Einsicht*. Allerdings ist aus den Korrespondenzen nicht immer klar zu erkennen, zu welchem Grad Ladner schlicht höflich ist und inwieweit er die Philologen einbinden musste, um der *Einsicht* einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, oder um die Bedürfnisse des Verlegers und der Leserschaft zu bedienen. Der Indologe Hans Wolfgang Schumann erzählte mir in einem persönlichen Telefonat, Ladner habe auf seine damalige Kritik sehr knapp und unfreundlich geantwortet. Dennoch ist Schumann der Autor verschiedener Aufsätze der *Einsicht* und beide pflegten elf Jahre lang eine sehr freundliche Korrespondenz, in der sie sich auch Gegenseitig um Rat zu ihren Interpretationen fragten.

124 Ladner 1963: 93.

egozentrische Tendenzen aufgehoben und dem Menschen komme so die volle Selbstverantwortung zu.¹²⁵ Die dadurch erfolgende Überwindung des Leidens sieht Ladner als die wahre „Erlösung“ an. Diese Paarung von Philosophie und Mitteln, die einen „gangbaren Weg“ bereithalten, überzeugte Ladner, dass der Buddhismus über die – ihn zunächst ebenfalls begeisternde – Philosophie Schopenhauers hinausgehe.¹²⁶

Ladner verstand sich als praktizierender Buddhist, der den Anspruch hatte, Buddhismus als Religion und „Wirklichkeitslehre“ zu leben. Von einer rein intellektuellen Beschäftigung mit der Lehre distanzierte er sich. Nichtsdestotrotz war aber sein Zugang zum Buddhismus ein vorwiegend intellektueller. Philosophische Debatten waren seine große Leidenschaft, was aus seinen Veröffentlichungen, seinen Korrespondenzen sowie den Texten seiner Kritiker deutlich hervorgeht. Auch die Treffen der *Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* dienten, soweit sich das aus heutiger Perspektive beurteilen lässt, ausschließlich dem intellektuellen Austausch. Obwohl der Wert der Meditation von Ladner, der selbst im Privaten meditierte, erwähnt wird, gibt es keine Berichte über Meditationspraxis der Mitglieder der B.G.Z. Tendenziell überließ man die Meditation zur damaligen Zeit noch den Mönchen und Nonnen in Asien. Erst Ende der 1950er Jahre bildeten sich in Europa Meditationsgruppen für Laien – eine Entwicklung also, die Ladner durch seinen plötzlichen Tod im Jahre 1963, nicht mehr erlebte.

Ladner behielt seine Liebe zur Philosophie ein Leben lang bei und blieb so auch der buddhistischen Lehre gegenüber stets kritisch. Trotz dieser kritischen Haltung versuchte er in seiner Funktion als Autor und Redakteur die buddhistischen Lehren voll und ganz zu vertreten und seine persönlichen Zweifel beiseite zu lassen. Eine seiner Strategien war es dabei, verschiedene zentrale Themen der buddhistischen Lehre gar nicht oder nur am Rande zu behandeln. Hierzu zählen die Lehre von der Wiedergeburt, aber auch detaillierte Erklärungen zu *Karma* und den sechs Daseinsbereichen.

Durch seine Aktivitäten als Buddhist gehörte Ladner im Kontext der damaligen schweizerischen Gesellschaft zu den reformerischen Gruppen. Er kritisierte die Macht der Kirche nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seiner Lebenshaltung. Max und Rosa Ladner ließen beispielsweise ihren Sohn vom Religionsunterricht befreien und hielten ihn auch sonst so weit wie möglich von christlichem Einfluss fern. Ladners langjähriges Engagement bei den Freimaurern war ein weiterer Aspekt in dieser Hinsicht. Die Geschichte des Buddhismus im Westen weist einige Parallelen zu und Verknüpfungen mit Freimaurerlogen

125 Ladner 1963: 97–98.

126 Ladner 1963: 89.

auf, in denen seit dem 19. Jahrhundert viele Intellektuelle organisiert waren.¹²⁷ Die Überschneidung mit buddhistischen Gruppen lag wohl an den lebensreformerischen Ansätzen sowie an dem Anspruch der Persönlichkeitsarbeit, die für beide Gruppierungen zentrale Themen darstellten.

Besonders während der Kriegs- und Nachkriegszeit vermisste Ladner in der westlichen Kultur innere Werte und allgemeine Menschlichkeit. Zudem störte ihn ein Mangel an Offenheit für neue Formen des Lebens, was sich seiner Meinung nach in der starken Autorität der Kirche zeigte. Neben der christlichen Kirche kritisierte Ladner auch jegliche andere Form strenger staatlicher oder religiöser Autorität.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Ladner der Selbstverantwortung und dem selbständigen Denken oberste Priorität zusprach. Er lebte und wirkte für diese Werte und sah den Dissens als Bereicherung an. Nichts war schlimmer für ihn als die Unterdrückung dieser Möglichkeit, wie die Briefe an Grimm und Govinda belegen. Diesen hohen Anspruch stellte er nicht nur an sich und seine Korrespondenten, sondern auch an die Leser seiner Schriften. Im Vorwort zu *Wirklichkeit und Erlösung* gibt er zu verstehen: „Wer dieses Buch erstmals zur Hand nimmt, möge bedenken, dass es nicht bloß gelesen, sondern gründlichst durchdacht sein will. Nur wer selbstständig und unvoreingenommen zu denken und zu urteilen imstande ist, mag mit der Lektüre beginnen, andernfalls er besser tun würde, das Buch wieder wegzulegen.“¹²⁸

Funding: Swiss National Fond (Grant/Award Number: “147342”).

Bibliographie

- Baumann, Martin (1998): „Geschichte und Gegenwart des Buddhismus in der Schweiz“. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82.4: 255–280.
- Baumann, Martin (2000): „Buddhism in Switzerland“. *Journal of Global Buddhism* 1: 154–159.
- Bohn, Wolfgang/Ankenbrand, Ludwig (Hrsg.) (1920): *Zeitschrift für Buddhismus*. II. Jhg. [kmp]. Herausgegeben vom Bund für Buddhistisches Leben. München-Neubiberg: Oskar Schloss. 4 Bll., 312 S.
- Brauen, Martin (2000): *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder*. Bern: Haupt.
- Burnouf, Eugène (1876): *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris: Maisonneuve.

¹²⁷ Auch Grimm benannte seine 1921 gegründete *Buddhistische Gemeinde für Deutschland* 1924 in *Buddhistische Loge zu den Drei Juwelen* um. Dies sollte ihr einen exklusiven Charakter verleihen, um die Offenheit der Mitglieder untereinander zu fördern. Durch das Freimaurer-Verbot der Nazis sahen sie sich jedoch gezwungen, die Loge 1935 in *Altbuddhistische Gemeinde* umzubenennen.

¹²⁸ Ladner 1952: 7.

- Clarke, J.J. (1994): *Jung on the East*. London: Routledge.
- Evans-Wentz, W.Y. (Hg.) (1935): *Das Tibetanische Totenbuch. Aus der englischen Fassung des Lama Kazi Dawa Samdup. Übersetzt und eingeleitet von Louise Göpfert-March, mit einem psychologischen Kommentar von C. G. Jung*. Zürich, Leipzig: Rascher.
- Figl, Johann (2007): *Nietzsche und die Religionen: Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Goedert, Georges (2013): „Entwertung und Umwertung. Nietzsches Kritik der Moral und die Ethik Schopenhauers“. In: *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Hrsg. von Dieter Birnbacher und Andreas Sommer. Würzburg: Königshausen und Neumann, 25–44.
- Hecker, Hellmuth (1996): *Lebensbilder Deutscher Buddhisten. Ein Bio-Bibliographisches Handbuch*. Bd. 1. Heft I: „Die Gründer“. Stambach: Beyerlein & Steinschulte.
- Nanatusita/Hellmuth Hecker (2008): *The Life of Nyanatiloka Thera. The Biography of a Western Buddhist Pioneer*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Iwawaki-Riebel Toyomi (2004; Dissertation von 2003): *Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Köppen, Carl Friedrich (1859): *Die Religion des Buddha*. Berlin: Ferdinand Schneider.
- Ladner, Max (1933): *Nietzsche und der Buddhismus. Kritische Betrachtungen eines Buddhisten*. Zürich: Juchli-Beck.
- Ladner, Max (1938): „Der Anatta-Gedanke des Buddha“. *Die Brockensammlung. Zeitschrift für Angewandten Buddhismus*: 51–59.
- Ladner, Max (1943): „Eröffnungs-Ansprache anlässlich der konstituierenden Versammlung der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich vom 5. Dezember 1942“. *Mitteilungen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* 1: 1–15.
- Ladner, Max (1945): „Über das Parinibbana“. *Die Einsicht. Zeitschrift Für Buddhismus* 12: 9–17.
- Ladner, Max (1946): *Die Lehre des Buddha*. Zürich: Rascher.
- Ladner, Max (1947): „Grundsätzliches zu unserer Arbeit“. *Mitteilungen Der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich* 23: 2–20.
- Ladner, Max (1948): *Gotamo Buddha. Sein Werden, Seine Lehre, Seine Gemeinde. Dargestellt an Hand des Pali-Kanons*. Zürich: Rascher.
- Ladner, Max (1950): „Der Ehrwürdige Lokanatha“. *Die Einsicht* 3.1: 30.
- Ladner, Max (1952): *Wirklichkeit und Erlösung. Eine Welt- und Inschau im Geiste des Buddha*. Konstanz: Christiani.
- Ladner, Max (1959): *La enseñanza del Buda. Con una antología de textos pali seleccionados y traducidos por Gilberto Lachassagne*. Buenos Aires: La Mandrágora.
- Ladner, Max (1960): „Buddhistische Mission in Europa (Fortsetzung)“. *Die Einsicht. Zeitschrift Für Buddhismus* 13.2: 37–42.
- Ladner, Max (1961): „Die Fragen des Phagguno“. *Die Einsicht. Zeitschrift Für Buddhismus* 14.2: 33–37.
- Ladner, Max (1963): „Was fasziniert den Europäer am Buddhismus?“ *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asien-Gesellschaft* 16.1–4: 76–106.
- Mayer, Jean-François (1993): *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse. Pluralisme culturel et identité nationale*. Lausanne: L'âge d'homme.
- Myers, Perry (2013): *German Visions of India, 1871–1918: Commandeering the Holy Ganges During the Kaiserreich*. New York: Palgrave Macmillan.

- Nyānatiloka (1909): „*Puggala Paññatti*“. *Das Buch der Charaktere, aus dem Buddhistischen Pāli-Kanon (Abhidhammo)*. München: Schloss.
- Oldmeadow, Harry (2004): *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Bloomington, Ind.: World Wisdom.
- Onken, Kurt (1977): *Die Einsicht. Monatshefte für Buddhismus. Gesamtregister (1948–1961)*. Kreuzlingen: Buddhistischer Verlag.
- Sindemann, Kerstin-Katja (2007): „Mönche, Mantra, Meditation: Buddhismus in der Schweiz“. In: *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Hrsg. von Martin Baumann und Jörg Stolz. Bielefeld: transcript, 208–222.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1939): *Die große Befreiung – Einführung in den Zen-Buddhismus*. Übers. Heinrich Robert Zimmer und mit einem Geleitwort von C. G. Jung. Leipzig: Weller. (Originalausgabe: *The Great Liberation – Introduction to Zen Buddhism*. Kyōto: Eastern Buddhist Society, 1934).
- Weigelt, Frank André (2008): „Buddhismus in der Schweiz“. In: *Handbuch der Religionen*. Hrsg. von Udo M.T. Klöcker. München: OLZOG, 1–4.
- Weigelt, Frank André (2009): „Dokumentation: Buddhismus in der Schweiz. Eine Kurzdarstellung“. In: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 45: 774–778.
- Weitbrecht, Wolfram (1936): *Die Religion Buddhas. Wirklichkeitslehre statt Gottesglaube*. Zürich: Buddhistischer Verlag.
- Zotz, Volker (2000): *Auf Den Glückseligen Inseln. Buddhismus in der Deutschen Kultur*. Berlin: Theseus.
- Zotz, Volker (2013): *Schnittstellen: Buddhistische Begegnungen mit Schamanismus und westlicher Kultur*. BoD – Books on Demand.

Manuskripte

- Max Ladner, n.d.: „Einige grundsätzliche Bemerkungen“. Vortrag gehalten 1947 bei einem Treffen der Buddhistischen Gemeinschaft Zürich.
- Max Ladner, n.d.: „Der Mensch zwischen Illusion und Wirklichkeit“. Manuskript für ein Buch (113 Seiten). Zürich.

Zitierte Korrespondenzen

- Ladner – German Josef Bauer: 1.11.1952–13.6.1960
- Ladner – Heinz Bechert: 8.9.1952–18.3.1953
- Ladner – Eduard Berger: April 1944–31.10.1949
- Ladner – Elisabeth Busse: Januar 1943–1.10.1949
- Ladner – Paul Debes: 1949–1962
- Ladner – Anagarika Govinda: 9.12.1934–18.5.1961
- Ladner – Georg Grimm: 2.11.1929–25.1.1935
- Ladner – Paul Horsch: 19.07.1961
- Ladner – Ketterer: 11.3.1962
- Ladner – Martin und Annemarie Mezener: 30.12.1943–5.2.1960

Ladner – Karl Niklas: 15.12.1929–5.1.1936
Ladner – Nyānatiloka: 21.1.1935–1958
Ladner – Oskar Schloss: 11.10.1942–17.3.1943
Ladner – Thein Han: 1.11.1954
Ladner – U Thunanda: 13.08.1950
Ladner – Wolfgang Schumann: 15.10.1950–27.8.1961
Ladner – Paul Vogler: 20.4.1935
Ladner – Peter und Tamara Voltz: 21.12.1944–10.1.1957
Mitteilungen an die Mitglieder der B.G.Z. 1948