

Der Buddha in Frankfurt und seine Jünger in Deutschland

von Michael Gerhard (Mainz)

1. Schopenhauer, der Buddhismus und das Abendland

Das Thema ‚Buddhismus und Abendland‘ ist, sehen wir einmal von der christlichen Missionsgeschichte ab, gemessen am Alter des Buddhismus auffällig jung. Goethe verweist noch mit keinem Wort auf den Buddha, Herder erwähnt ihn nur am Rande und selbst Schlegel weiß noch so wenig über den Buddhismus, daß er sich in seiner Datierung um ein gutes halbes Jahrtausend irrt. Mit dem Jahre 1811 allerdings – Schopenhauer wird in den Göttinger Vorlesungen des Historikers Arnold Hermann Ludwig Heeren mit dem ‚Buddhismus‘ bekannt – nimmt die europäische Berichterstattung über Asien langsam derart zu, daß die Informiertheit unterrichteter Laien der Zeit oftmals jene der Philosophen um ein Weites überragt. Jedoch dürfen wir hier ‚Informiertheit‘ nicht mit ‚kundiger Kenntnis‘ verwechseln; und so muß an dieser Stelle die grundsätzliche Frage gestellt werden, welchen Sinn denn solch eine, wie hier angestrebte, Auseinandersetzung mit überholten Bildern und Vorstellungen vom Buddhismus aus vergangenen Epochen haben kann? Der Nutzen liegt dort, wo wir aus den ‚(kreativen) Mißverständnissen‘ zu lernen bereit sind, da wir *nota bene* nicht davon ausgehen dürfen, daß alle Mißverständnisse wirklich kreative sind und sein werden. Auch wirken die Deutungsangebote des späten 19. Jahrhunderts bei Philologen, Historikern und Philosophen bis heute fort. Diese zum Teil unterschwellige Beeinflussung brachte und bringt Übersetzungen, Darstellungen und Interpretationen hervor, welche bis heute rezipiert werden. In diesem Sinne kann eine Auseinandersetzung mit der frühen Rezeption des Buddhismus in Deutschland dazu beitragen, hermeneutische Mißverständnisse und deren Zustandekommen, also die ‚stillschweigenden Voraussetzungen‘ der eigenen Wahrnehmung, zu Anbeginn einer komparativen Philosophie aufzuzeigen.

Das Echo, aber auch den Mißklang, welchen die erste Bekanntschaft mit dem Buddhismus auf abendländischem Boden und insbesondere in Deutschland hervorruft, vernimmt man am deutlichsten bei Schopenhauer. Denn wenn er meint, Buddha, Meister Eckhart und er hätten im wesentlichen dasselbe gelehrt und einige seiner Anhänger ihm in dieser Ansicht folgen, so dürfen hier doch Bedenken zumindest erlaubt sein. Einer Polemik dieser Zeit gegen den Buddhismus, vorgetragen von selbsternannten christlichen Rettern des Abendlandes gegen einen vermeintlichen buddhistischen Hunnensturm, tritt allerdings Schopen-

hauer auch schon tatkräftig entgegen. Können wir doch einem Brief von Eduard Crüger an Ludwig Schemann vom 28. Mai 1889 entnehmen:

Er [Schopenhauer, M.G.] lasse sie [seine Buddhafigur, M.G.] nun vergolden, und dazu ein vergoldetes Consol anfertigen, von wo herab der von der Morgensonne beleuchtete Buddha nach der Wohnung des in *Sachsenhausen*, dem *Schopenhauer* gegenüber wohnenden Pastors hinüberleuchten würde.¹

Und die Vertreter der sogenannten Schopenhauer-Schule, namentlich Philipp Mainländer, beschwerten sich darüber, daß man den Buddhismus in Europa zu einem „Mädchen für Alles“² macht und fordern:

„Die Hände fort!“ rufe ich allen diesen Dreisten zu. Die blaue Wunderblume Indiens darf nicht angegriffen, sie darf nur bewundert werden.³

2. Die verborgenen Anfänge des ‚Buddhismus in Deutschland‘

Bevor wir uns mit ausgewählten Vertretern des frühen ‚Buddhismus in Deutschland‘ und ihrer Beziehung zu Schopenhauer beschäftigen, sollen im Folgenden plakativ und in groben Strichen die Bedingungen der Möglichkeit einer Buddhismusrezeption und -adaption für Deutschland ideengeschichtlich nachgezeichnet werden. Hierzu ist es erhellend, obwohl es vordergründig nicht auf der Hand zu liegen scheint, sich der christlichen Eschatologie zuzuwenden. Und dies auch und gerade weil einerseits Vertreter des totgesagten christlichen Gottes dieses buddhistische Bedrohungsszenario im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts geradezu heraufbeschworen und andererseits die ersten ‚deutschen Buddhisten‘ der christlich-abendländischen Tradition stärker verhaftet waren, als sie sich selber bereit waren zuzugestehen; bemerkt doch bereits Nietzsche süffisant:

Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhundertlang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!⁴

1 Schopenhauer, Arthur: *Gespräche*. Neue, stark erw. Ausg. Hrsg. von Arthur Hübscher. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 197f.

2 Mainländer, Philipp: *Schriften*. Hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth (4 Bde.). Hildesheim/Zürich/New York 1996–1999, hier Bd. II, 74.

3 Ebd., 75.

4 Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (KSA 3): *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1988, 467 (§ 108).

So möchte ich nun in einem ersten Schritt die Randbedingungen für die deutsch-buddhistische Großwetterlage in der Mitte des 19. Jahrhunderts umreißen, indem ich auf den Zusammenbruch der christlichen Eschatologie verweise. Unter Eschatologie verstehe ich im Folgenden das Verhältnis des Geistes, insofern er als Einheit gedacht wird, zu dessen Jenseits. In diesem Sinne kann eschatologisch das Verhältnis der Gattung oder des Individuums zum Ewigen bestimmt werden, das Individuum wiederum als seiendes (axiologisch) oder als werdendes (teleologisch).

2.1. Das Verhältnis des Individuums zum Ewigen

Das Individuum läßt sich im Denken des abendländischen Mittelalters unter den zwei Aspekten von Axiologie und Teleologie als dialektische Einheit betrachten. Die Einheit der Eschatologie beruht hier auf der Transzendenz des teleologischen Endpunktes, auf der Entweltlichung des Individuums als neues Geschöpf. Aber auch schon im Mittelalter bedrohen neuplatonisch-gnostische Evolutions- und Apokatastasisideen diese Transzendenz, so daß eine ‚schleichende Immanentsisierung‘ des Jenseitigen einsetzt. Die entscheidenden Anstöße zur Festigung dieser ‚Immanentsisierung‘ bringen dann in der Folge die Forderung nach der logischen Durchdringbarkeit der Welt und im Anschluß hieran die Idee der unendlichen Evolution, welche sich als Ersatz für die transzendente Vollendung geradezu anbietet. Damit hat sich aber auch die Dialektik von Axiologie und Vollendung (Teleologie) zur Dialektik von Entwicklung (Teleologie) und Vollendung im fernen, dem Werden entzogenen Augenblick gewandelt. Diese neue Dialektik von Vollendung und Unendlichkeit wird nun zum Epochenproblem (Kant, Schelling, Schopenhauer, Mainländer). In der Folge führen Fichtes absolutes und Kants transzendentes Ich zur radikalen Entindividualisierung und damit zu Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben. Das individuelle Eschaton wird nun selbst systematisch von der ‚Vollendung‘ über eine ‚bedingte Unsterblichkeit‘ (als Postulat bzw. als Wiedergeburt und Wiederkehr) und endlich hin zum ‚Tode‘ immanentsiert.

2.2. Das Verhältnis der Gattung zum Ewigen

Hier rückt nun die Geschichte der Gattung mit Betonung des Evolutionsgedankens in den Vordergrund. Die Welt ist nunmehr ein unendlicher Prozeß mit dem Menschen an seiner Spitze, welcher sich dem Göttlichen nähert. Aus der Unendlichkeit des Annäherungsprozesses, des Weges, folgt einerseits die Unerreichbarkeit des Zieles, aber auch andererseits die Erfäßbarkeit der Ewigkeit in jedem Augenblick, da dem Ziel nun jede Zeit gleich nahe ist. Dies ist die letzte Konsequenz der unendlichen Zeit und zugleich der Fluchtversuch aus ihr. Das 19. Jahrhundert bringt diese Gegensätze zur vollen Entfaltung: Pantheismus und Materialismus, Göttlichkeit und Menschlichkeit, Historizität und Moralität.

Dennoch bleibt der Mensch, obwohl er Identitätsmittelpunkt und damit das Höchste und Niederste in einem ist (Schopenhauer), zugleich in absoluter Gottesferne und Gottesnähe (Schelling). Er schafft das Ewige und ist das Vergängliche: Der Sozialismus enthüllt diese Eschatologie und zeigt damit zugleich den völligen Bruch zwischen Einzel- und Allgemeinvollendung auf.

2.3. *Der Verlust des Ewigen*

Stand das eschatologische Ziel dem Mittelalter noch als transzendente Zukunft bevor, entwickelt sich im frühen 19. Jahrhundert eine paradoxe Einheit von zeitlich unendlicher Ferne und überzeitlicher Nähe. In der Mitte des 19. Jahrhunderts ist die alte Eschatologie abgeschlossen: Als Problem hat sie sich zersetzt.

Als Konsequenz der idealistischen Auflösung der Person gewinnt eine neue, eine individuelle Eschatologie gemeinsam mit einer Natureschatologie an Bedeutung. Erstere hat den Tod selbst zum einzigen Inhalt und letztere eröffnet erstmals die Sicht auf den Konflikt zwischen dem Absterben der Natur und dem Aufblühen von Kultur. Da der Tod jetzt für den Einzelnen wie für die Natur ein Endgültiges werden kann, ist die Möglichkeit einer absoluten Entscheidung im historischen Augenblick entdeckt und führt, wo einzig die Gattung oder die Kultur zum Fortschreiten bestimmt ist, einerseits zum Pessimismus und, wo die heroische Selbstaufgabe des Einzelnen für die Gattung unter der Annahme, das Ziel sei ihr absolut erreichbar, verlangt wird, andererseits zum Sozialismus. Mit dieser erneuten Entpersönlichung des Einzelnen hält die Entpersönlichung des Absoluten Schritt: nacheinander wird es Ich, Vernunft und schließlich Wille.

Was aber wäre, fragt Schopenhauer, wenn man die Triebfeder des Weltgeschehens vom Standpunkt der Moral aus betrachten würde? Relativierung und Negativierung des Leides und des moralischen Übels sowie eine asymptotisch immanente Entwicklung führen über diese Frage zur Bestimmung des individuellen Leides als ‚Noch-nicht‘, als ‚Abwesenheit des Glückes‘; und das Unvermögen das Ideal des Glückes zu erreichen zur Entdeckung des ‚absoluten Leides‘.

Pointiert formuliert, wird dem Menschen des Abendlandes seine Vernunft zum Problem. Denn indem sie ihm seine physisch-psychische Unvollkommenheit bewußt macht, verschließt sie ihm damit die Transzendenz. Gleichzeitig eröffnet sie aber auch die Möglichkeit, jene hiermit verbundenen Krisen und Ängste zu überwinden, indem sie dem Menschen anrät, jetzt, wo der große Bürge der christlichen Erlösungszusage – Gott – versagt, Orte außerhalb der zur Empirie gewordenen Welt, das heißt außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität zu suchen. Pessimismus und Nihilismus werden so zu polemischen Antworten auf Leibniz' ‚beste aller möglichen Welten‘ und Tod und Suizid generieren zu ernsthaften Erlösungsalternativen. Einst der Welterkenntnis dienend, bewirkt die Vernunft jetzt gerade das Gegenteil; sie führt dem Menschen immer deutlicher vor Augen, daß die Möglichkeiten seiner Erkenntnis beschränkt sind; daß

er eigentlich nichts weiß. An diesem Punkt angelangt, wirkt die Aufklärung als Geburtshelfer eines erkenntnistheoretischen Pessimismus. Dieser entlarvt die einst wahrheitsfindende Instanz der Vernunft als wahrheits(er)findendes Damoklesschwert: Nun wäre Gott endgültig tot und die Wirkungslosigkeit (s) eines Welterklärungsmodelles festgeschrieben.

3. *Pessimismus und Nihilismus werden gesellschaftsfähig*

Nie hat man sich im philosophischen und gesellschaftlichen Diskurs stärker mit negierenden Denkhaltungen auseinandergesetzt und in solch einem Umfang über den Pessimismus und seine Bedeutung für das persönliche Leben philosophisch reflektiert und spekuliert und dies bis in die Arbeiterbildungsbewegung hinein wie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Eduard von Hartman erwähnt in diesem Zusammenhang, daß man um 1880 weithin von der „culturgeschichtlichen Macht“ des Pessimismus wegen seiner „bereits epidemische[n] Verbreitung“ überzeugt war.⁵

Dem Nihilismus kommt nun im Kontext von Idealismus und Romantik eine neue Bedeutung zu. Er wird zur Beschreibung einer neuen Wahrnehmungskategorie herangezogen: dem Nichts. Diese neue Negativität wurzelt in dem Zweifel, daß die Vernunft die wahre Natur der Dinge zu erkennen vermag. So hält auch der Nihilismus als Folge des epistemologischen Diskurses Einzug in die philosophische Debatte um die Erfahrbarkeit und Konstitution der empirischen Welt.

Aufgrund dieser gewaltigen bewußtseinsgeschichtlichen Veränderungen, welche die Entdeckung des ‚absoluten Leides‘ (Pessimismus) und der ‚absoluten Verneinung‘ (Nihilismus) markiert, sind nun neue Lebensentwürfe und Orientierungsmodelle gefragt. Vokabeln wie ‚ästhetische Anschauung‘, ‚Ausnutzung der Individualkraft‘, ‚Anthroposophie‘, ‚Askese‘, ‚stoische Gelassenheit‘, ‚gnostisches Denken‘, ‚Lebensmystik‘, ‚Heroismus‘, ‚Neoidealismus‘, ‚Naturphilosophie‘ und auch ‚Buddhismus‘ füllen die Publikationen der Zeit. Allen gemeinsam ist der Versuch, erfahrenes Leid zu relativieren oder gar zu nivellieren, um letztlich dem Tod seinen Stachel zu nehmen. Mit den Ingredienzien ‚Abwesenheit des Glückes‘, ‚absolutes Leid‘ und ‚Immanenz‘ ist somit spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland einer intensiven Aneignung des Buddhismus der Boden bereitet. Gepflanzt auf dem Humus einer gebrochenen christlichen Eschatologie bleibt dieser jedoch nicht frei von christlicher Transzendenz: ‚Die Gottlosen werden Gott nicht los.‘

5 Hartmann, Eduard von: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker 1880, XIV.

4. Pessimismus und Buddhismus

Unter dem Diktum des Pessimismus wird der Buddhismus vorerst in Intellektuellenkreisen eingeführt, verstanden und salonfähig. Exemplarisch soll hierfür Olga Plümacher (1839–1895) angeführt werden. Plümacher gehört neben Agnes Taubert und Susanna Rubinstein zu den vehementen Verteidigerinnen der Philosophie Eduard von Hartmanns. Sie führt Franz Wedekind um 1880 an die Ideen Schopenhauers und der Schopenhauerschen Schule heran, woraufhin er sie mit „meine geliebte philosophische Tante“ von „erhabenem, pessimistischem Geiste“ adelt.⁶ Plümacher tritt mit Publikationen wie *Der Kampf ums Unbewußte* (1880), *Zwei Individualisten der Schopenhauerschen Schule* (1881) und mit der 1883 erschienenen und seinerzeit viel beachteten Zusammenstellung *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* hervor und gibt hier treffend den Konsens der Zeit wieder:

Dass eine solche Weltanschauung [des Buddhismus, M.G.] nur das Resultat eines vollständigsten, allumfassendsten Pessimismus sein konnte, ist klar; hier sind die Lebenswerthe zersetzt [...]. Jede eudämonistische Illusion ist zerstoßen [...]. Wäre *Çakyamuni* ein speculativer Philosoph gewesen, [...] so hätte er wahrscheinlich die Consequenz gezogen [...] und innerhalb [ihres] reinen Intellectualismus Raum [...] [geboten], sowohl für den Selbstmord als für den materiellsten Hedonismus der idealistischen Verzweiflung.⁷

Vor diesem Hintergrund avanciert Schopenhauer im übereinstimmenden Urteil der Mehrheit aller Publikationen der Zeit zu einem Vertreter des Buddhismus, zu einem Buddhisten und letztlich zum Urvater des Buddhismus in Deutschland. Als einer unter vielen sei hier nur Karl Klingemann von 1898 wiedergegeben:

Wir wenden [uns] nun dem Hauptpropheten des Pessimismus auf modernem Boden, Schopenhauer, zu, der selbständig zu demselben Ziel, wie der Buddhismus, gelangt ist, nachher aber seine Übereinstimmung mit dem Buddha betont und dessen Lehre ausgiebig verwendet hat. [...] In allen Hauptpunkten deckt sich Schopenhauers Lehre mit der buddhistischen [...].⁸

Die Ausstrahlungskraft von Schopenhauers Philosophie im allgemeinen wie im speziellen auf den ‚Buddhismus in Deutschland‘ reicht bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein. Den bekanntesten Vertretern des frühen europäischen Buddhismus gilt er *en passant* als ‚Stichwortgeber‘ – namentlich sind dies:

6 Olga Plümacher ist jedoch nicht Wedekinds Tante, sondern eine Jugendfreundin seiner Mutter Emilie, geborene Kammerer.

7 Plümacher, Olga: *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches*. Heidelberg: Georg Weiss 1888, 24 u. 26.

8 Klingemann, Karl: *Buddhismus, Pessimismus und moderne Weltanschauung*. Essen: G. D. Bädeker 1898, 27f.

Friedrich Zimmermann (alias Degerloch, Pseudonym: Subhādra Bickshu, 1852–1917, Verfasser des *Buddhistischen Katechismus*, 1888),
 Karl Eugen Neumann (1865–1915, Indologe),
 Paul Dahlke (1865–1928, *Neubuddhistische Gemeinde*),
 Arthur Pfungst (1864–1912, Theosoph, Buddhist, Publizist),
 Georg Grimm (1868–1945, Publizist, *Altbuddhistische Gemeinde*),
 Nyānatiloka (d. i. Anton Walter Florus Gueth, 1878–1957, erster deutscher Mönch),
 Max Ladner (1889–1963, Herausgeber der buddh. Zeitschrift *Einsicht*, 1948–1961),
 Lama Anagarika Govinda (d. i. Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985, Begründer des *Arya Maitreya Mandala*),
 Maya Keller-Grimm (1899–1990, *Altbuddhistische Gemeinde*),
 Edward Conze (d. i. Eberhart Julius Dietrich Conze, 1904–1979, Buddhologe),
 Max Hoppe (Pseudonym: Dhammapālo, 1907–1992, Publizist, *Altbuddhistische Gemeinde*),
 Nyānajīvaka (d. i. Jenö Levy, um 1900, ungarischer Mönch),
 Giuseppe de Lorenzo (1871–1957, Übersetzer von Schopenhauer und Neumann in das Italienische),
 Bhikkhu Silācāra (d. i. J. P. McKechnie, 1872–1951, britischer Mönch) und
 Robert L'Orange (1877–?).

5. Schopenhauer, der frühe ‚Buddhismus in Deutschland‘ und die Folgen

Was ist es, das all die Genannten über Schopenhauer zum Buddhismus finden läßt?

Schopenhauer fügt seinem Handexemplar der zweiten Auflage von *Über den Willen in der Natur* (1854) handschriftlich – offenkundig für eine weitere Auflage bestimmt – folgenden Zusatz bei:

Der Verfall des Christenthums rückt sichtlich heran. Dereinst wird gewiß Indische Weisheit sich über Europa verbreiten. Denn der in allem Andern den übrigen weit vorangehende Theil der Menschheit [das Abendland, M.G.] kann nicht in der Hauptsache [in Religion und Weltanschauung, M.G.] große Kinder bleiben; angesehen, daß das metaphysische Bedürfniß unabweisbar, Philosophie aber immer nur

für Wenige ist. Jener Eintritt der Upanischadenlehre oder auch des Buddhismus würde aber nicht, wie einst der des Christentums, in den untern Schichten der Gesellschaft anfangen, sondern in den obern; wodurch jene Lehren sogleich in gereinigter Gestalt und möglichst frei von mythischen Zuthaten auftreten werden.⁹

Eine als Vernunftlehre aufgefaßte asiatische Weltanschauung am vermeintlichen Ende des Christentums, welche das pessimistisch-nihilistische und metaphysische Grundbedürfnis der Zeit zu stillen weiß, proklamiert von einem (un)zeitgemäßen Querkopf, avanciert so zur Antwort auf die dringendsten Lebensfragen. Und so fügen sich das ‚absolute Leid‘, die ‚absolute Verneinung‘ und die ‚gebrochene Eschatologie‘, so fügen sich Pessimismus, Nihilismus, Atheismus und Askese in der Person Schopenhauers zu einem alternativen Lebensentwurf in einem ‚Buddhismus Schopenhauerscher *couleur*‘ zusammen.

Ein dem Buddhismus unterstelltes negatives Verhältnis zur Welt(geschichte) und dessen vermeintliches Bestreben, das Individuum durch Selbstverneinung aus dieser herauszunehmen, wird zu Schopenhauers Offenbarung. Im Sinne der platonischen Ideen lokalisiert er ein indifferentes, hinter dem historischen Prozeß der Welt liegendes Unbestimmtes: das buddhistische *nirvāṇa*.

Schopenhauer interpretiert den Buddhismus im Sinne einer abendländischen Metaphysik, welche in Platons Unterscheidung von Erscheinung und Wesen, Akzidenz und Substanz gründet. Dem Buddha wird hier die Suche nach einem Bleibenden hinter dem Veränderlichen und Vergänglichen, die Suche nach einer geistigen Wirklichkeit hinter dem empirischen Schein unterstellt. Dies und die Deutung des Buddhismus als Pessimismus werden fatalerweise von Schopenhauers euphorischsten Befürwortern wie auch von seinen vehementesten Gegnern akzeptiert, so daß dieses Modell, seine Voraussetzungen und die daraus zu ziehenden Schlüsse, allgemeine Gültigkeit erlangen.

Die erste umfassende und in intellektuellen Kreisen immens einflußreiche Gesamtdarstellung des Buddhismus liefert 1857 der Hegel-Schüler und Marx-Freund Carl Friedrich Koeppen (1808–1863). Im Vergleich mit den brahmanischen Traditionen erscheint Koeppen der Buddhismus als eine reine Verfallserscheinung, da sich ihm das ‚Nichts‘ als „die Wurzel und die Frucht [darstellt]; was dazwischen liegt, ist Täuschung.“¹⁰ So deutet er auch die buddhistische Ethik aus diesem ‚Nichts‘ heraus, wenn er erklärt:

9 Schopenhauer, Arthur: *Sinologie*. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper & Co. 1912. Dritter Band, *Ueber den Willen in der Natur*, hier: Vierter Anhang, 788f. (Abweichungen zur 1. Aufl. (1836), Zusätze und Verbesserungen zur Ausgabe letzter Hand (1854), 412).

10 Koeppen, Carl Friedrich: *Die Religion des Buddha*, hier Bd. 1: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin: Schneider 1857, 214f.

Alle Lumpen, sagt man, sind Brüder, denn das Elend macht weich und gleich. So auch das buddhistische Nichts, die Leere, die Substanzlosigkeit [...],

der Buddhist betrachtet

[...] auch den geringsten Wurm als seinen Bruder im Nichts.¹¹

Die Ethik des Buddhismus ist Koeppen eine rein ‚negative‘.

Solche Äußerungen über den Buddhismus bleiben nicht ungehört und werden schnell popularisiert. Das Vorurteil der kulturellen Degeneration führt nun in der Folge konsequent zu Diskreditierungen, mit welchen auch der Pessimismus und seine Anhänger bedacht werden. Exemplarisch sei hier Max Nordau von 1892 angeführt:

Der thatenscheue, willenlose Entartete, der nicht ahnt, daß seine Unfähigkeit zum Handeln die Folge seiner ererbten Gehirn-Mängel ist, macht sich selbst weiß, daß er aus freier Entschließung das Handeln verachte und sich in Tatenlosigkeit gefalle, und um sich in den eigenen Augen zu rechtfertigen, baut er auf eine Philosophie der Entsagung, der Weltabkehr und Menschenverachtung auf, gibt vor, er habe sich von der Vorzüglichkeit des Quietismus überzeugt, nennt sich voll Selbstbewußtsein einen Buddhisten und rühmt in dichterisch beredten Wendungen das Nirvana als das höchste und würdigste Ideal des Menschengestes. Die Degenerierten und Irren sind die vorbestimmte Gemeinde von Schopenhauer [...] und sie brauchen den Buddhismus nur kennenzulernen, um zu ihm bekehrt zu werden.¹²

Auch Kaiser Wilhelm II. weist auf die Gefahr hin, welche da aus dem Osten auf Europa zukommt.¹³ Robert Falke – 1898:

Vor einigen Jahren entwarf unser Kaiser eine bekannte Zeichnung mit der Unterschrift: ‚Völker Europas, wahrt eure heiligsten Güter‘. Auf diesem Bild standen die allegorischen Gestalten der europäischen Kulturvölker, kampfbereit gegen die heranstürmenden Scharen des Antichrists, welcher, umhüllt von dunklem Gewölk und vom Rauch brennender Städte, die Gestalt des Buddhas trug. Wer das bald vor drei Jahren nicht verstand, wird heute [1898, M.G.] angesichts des jetzt mit Kraft gegen das Christentum anstürmenden Buddhismus die Warnung unseres klar und weit in die Zukunft blickenden Herrschers begreifen müssen.¹⁴

11 Ebd., 216 f.

12 Nordau, Max (alias Simon Maximilian Südfeld): *Entartung*. Bd. I. Berlin: Carl Duncker 1892, 39.

13 Siehe Abbildung auf Seite 127.

14 Falke, Robert: *Christentum und Buddhismus. Ein Vortrag gehalten im Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes*. Berlin: Verlag von Fritze Rühle 1898, 3.