

Mitleiden oder Energie sparen? Buddhismus und Monismus in Leipzig um 1900

Bernadett Bigalke / Katharina Neef

Das Wilhelminische Zeitalter wird durch seine Fixierung auf preußische Traditionen gemeinhin als protestantisch, zumindest kulturprotestantisch, wahrgenommen; auch das Königreich Sachsen weist in diesem Zeitraum eine relativ homogene protestantische Bevölkerung auf. Doch zerbröckelt dieses Primat seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kontinuierlich, spätestens mit dem Auftreten Ernst Haeckels als Popularisierer Darwins nimmt die Kirchengaustrittsbewegung Formen an, d. h. wird der Austritt aus der Landeskirche ein gesellschaftlicher Akt, der über ein individuelles Bekenntnis (oder eben Nicht-Bekenntnis) hinausgeht. Die Trennung von der landeskirchlichen Gemeinschaft vollzieht sich in aller Regel unter zwei Auspizien: Entweder der angehende Dissident pflegte freidenkerisches, d. h. tendenziell atheistisches, Gedankengut; Vertreter dieser Richtung konnten sich in mehreren freidenkerischen Vereinen organisieren, etwa dem *Deutschen Freidenkerbund* (gegründet 1881), dem *Zentralverband der Proletarischen Freidenker* (aus Vorgängervereinen gegründet 1908) oder dem *Deutschen Monistenbund* (gegründet 1906). Dabei sammelten *Freidenkerbund* und *Monistenbund* eher bürgerliche Klientel und der proletarische Freidenkerbund die Arbeiter. Oder der Dissident war mit der volkshirchlichen Frömmigkeit der Landeskirche unzufrieden und wandte sich nach der Trennung einem neuen Bekenntnis zu:¹ freireligiös (also weiterhin protestantisch), deutsch-katholisch, methodistisch, adventistisch, baptistisch, »bibelforscherisch« (die heutigen Zeugen Jehovas), theosophisch, buddhistisch oder neo-hinduistisch. Viele dieser Gruppen waren in Vereinen organisiert und zeigten einen großen Eifer, ihre Lehre zu verbreiten. Dabei konfigurierten viele sowohl mit der Mehrheitsgesellschaft (die die Rechte der anerkannten Religionsgemeinschaften, v. a. der Landeskirchen, juristisch und moralisch schützte) als auch mit anderen Vereinen ähnlicher Ausrichtung oder gar ähnlicher Filiation, sodass der Alltag der weltanschaulichen Vereine von Auseinandersetzungen mit Kirchenvertre-

¹ Allerdings blieben vor 1900 viele deviant religiöse Akteure der Landeskirche erhalten (und sind als »Dissidenten« statistisch nicht erfasst). Erst nach 1908 wuchs die Kirchengaustrittsbewegung als kulturpolitisches Instrument an und agitierte »Gewohnheitschristen«, die keinerlei »innerliche« Bande mehr an die Kirche knüpften, zum Austritt. Denn bei aller statistischen Mehrheitsreligion: Die Kirchen leerten sich schon im Kaiserreich beträchtlich und die »Alltagsreligiosität« ging im Empfinden der Zeitgenossen zurück. Die bürgerliche Angst vor dem Kommunismus und dessen Revolution fußt unter anderem auf sinkendem Interesse der Arbeiterschichten an landeskirchlicher Observanz, woraus weiterhin ein sinkender Einfluss christlicher Moral- und Sittlichkeitsregeln vermutet wurde. Gesellschaftliche Dekadenzängste speisen sich auch aus dieser Quelle.

tern oder anderen weltanschaulichen Vereinen geprägt war. Durch diese ständigen Konflikte entwickelten die alternativkulturellen Vereine eine eigene interne Dynamik, die wiederum nach außen wirkte.²

Solche Abläufe sollen im Folgenden am Beispiel der buddhistischen und monistischen Vereine aufgezeigt werden, als Ergänzung müssen dabei Schlaglichter auf die theosophischen Vereine Leipzigs geworfen werden, da diese eng mit den Buddhisten (und umso weniger mit den Monisten) verbündelt waren.

Zwischen dem Monismus³ und dem Buddhismus in seiner europäischen Rezeption besteht kein offensichtlicher Nexus; zu groß sind die Ressentiments, welche die Monisten gegenüber den Buddhisten und die Buddhisten gegenüber den Monisten gehabt zu haben scheinen. Während die Monisten – gerade in der Ära Wilhelm Ostwalds (1911–1915) – ihren areligiösen Charakter betonten, sahen sich einige der deutschen Buddhisten als Teil eines alternativreligiösen Spektrums: Von ihren Zeitgenossen wurde diese relativ kleine Gruppe als ein Resultat der Fernostbegeisterung, die im späten Kaiserreich um sich griff, betrachtet.

Doch ist zum einen eine Relation der beiden Gruppierungen via Dritter möglich: So »netzwerkten« beide Vereine – der *Monistenbund* und die *Mahabodhi-Gesellschaft* – 1911 im *Weimarer Kartell*, einem Dachverband von Vereinen mit kulturellem bzw. kulturpolitischem Arbeitsfeld. Hier wirkte der *Deutsche Monistenbund* weitgehend dominierend, während die *Mahabodhi-Gesellschaft* zwar nicht als Mitglied, aber als »verwandte Organisation« aufgeführt wird.⁴

2 Zur Situation devianter religiöser Bewegungen in Leipzig zu Ende des Kaiserreichs befindet sich ein Band in Vorbereitung. Enthalten sind u. a. folgende Beiträge: Thomas Hase, Präsentation; Jörg Albrecht, Von Leipzig aus zu Fuß um die Welt. Der Buddhist und Vegetarier Ludwig Ankenbrandt; Bernadett Bigalke, Okkulte Verleger um 1900 in Leipzig und das Spiel mit dem »Geheimnis«; Christian Espig, Die Religionsgesetzgebung im Deutschen Kaiserreich am Beispiel des Königreiches Sachsen; Johannes Graul, Zarathustra-Gesellschaft – Mazdaznan-Tempel-Vereinigung – Mazdaznan-Bund. Eine neureligiöse Bewegung in Leipzig zwischen Kaiserreich und NS-Diktatur; Madlen Krüger, Carl Theodor Strauss – ein buddhistischer Reformator zwischen Colombo und Leipzig; Heinz Mürmel, Lebensreformprogramme in okkultistischer Perspektive. Beiträge des Leipziger »Zentralorgans für praktischen Okkultismus: Prana«; Katharina Neef, Sozialgestalt im Sinne des Ostwaldschen Monismus; Annett Saupe, Die Anfänge der Leipziger Feuerbestattungsbewegung.

3 Der Monismus leugnet die Verschiedenheit von Stoff und Kraft bzw. Körper und Geist; solchen Dualismus setzt er das Postulat der Einheit der Welt entgegen. Praktisch resultiert daraus zumeist eine kirchenkritische oder sogar -ablehnende Haltung und ein Bekenntnis zu wissenschaftlicher Welterforschung.

4 Vgl. Horst Groschopp, Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland, Berlin 1997, S. 182–183. Weitere Mitglieder des *Weimarer Kartells* waren die *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, der *Bund für Mutterschutz*, der *Deutsche Freidenkerbund*, der *Humboldt-Bund*, das *Komitee »Konfessionslose* und der *Enphoristen-Orden*. Zu den »verwandten Organisationen« zählen ferner: der *Freimaurerband Zur aufgehenden Sonne*, die proletarischen Freidenker, der *Bund der Konfessionslosen* und die freireligiösen Gemeinden. Vgl. Max Henning (Hg.), Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Oester-

Zum anderen reagierten beide Vereine auf einen von außen gekommenen Anstoß zur Vereinigung, zumindest vermutet dies Heinz Mürmel: Der Deutschamerikaner Paul Carus (1852–1919) war nicht nur persönlicher Bekannter Wilhelm Ostwalds und zugleich Finanzier der Leipziger *Mahabodhi-Gesellschaft*, er galt weithin sowohl als Monist als auch als Buddhist – er selbst meinte, keinerlei Bekenntnis zu haben, das ihm als dogmatisch galt.⁵ Zweifelsohne hatte er aber Kontakte in beide Szenen: Er gab ab 1890 die Zeitschrift *The Monist*⁶ heraus, eine populäre philosophische Zeitschrift, die über die Vereinigten Staaten hinaus bekannt war. Gleichzeitig kümmerte er sich um die Verbreitung buddhistischen Gedankenguts in den Staaten, dazu finanzierte er Aufenthalte »indischer Weiser« in Amerika und besorgte Übersetzungen von Quellentexten. Dieser amerikanische Popularisator habe nun während seiner Deutschlandaufenthalte mehrfach die Verbindung der beiden Gruppen, der Leipziger Buddhisten und der Monisten unter Vorsitz Wilhelm Ostwalds, angeregt.⁷ In Reaktion auf diesen Vorschlag soll – so Mürmel – Ostwald seine 67. Monistische Sonntagspredigt »Monismus und Buddhismus«⁸ verfasst haben. Der Chemiker Dr. Ferdinand Hornung, einer der führenden Leipziger Buddhisten, wiederum reagierte in einem zweiteiligen gleichnamigen Artikel⁹ sowohl auf die Äußerungen Ostwalds als auch auf Carus' Wünsche. Beide Autoren lehnten die Synthese ab – allerdings aus verschiedenen Gründen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Vorstöße zur Vereinigung verschiedener Gruppen des lebensreformerischen und alternativ-religiösen Spektrums wurden relativ häufig gemacht; das hängt zusammen mit dem Anspruch der meisten Gruppierungen, eine *umfassende Kultur* zu repräsentieren. Mit der häufig von Gegnern kritisierten Herangehensweise, die Welt nur von einem Punkte aus kurieren zu wollen, konnte dieses Gesellschaftsverbesserungsprojekt zum Beispiel eine Selbstreform durch vegetarische Ernährung, die volksbildnerische Initiative zur Hebung des Bildungs- und Sittlichkeitsniveaus der Bevölkerung

reichs und der Schweiz. Herausgegeben im Auftrag des Weimarer Kartells, Frankfurt am Main 1914, besonders S. 45–62 (*Deutscher Monistenbund*) und 152–157 (*Mahabodhi-Gesellschaft*).

⁵ »I am as much and as little a Buddhist as I am Christian or any other religion.« Carus an seinen Verleger Guthrie, 3. März 1900, zitiert nach Martin J. Verhoeven, *The Dharma through Carus's Lens*, in: Paul Carus, *The Gospel of Buddha. According to old records*, Chicago/La Salle, Illinois 2004 [kommentierte Neuausgabe, Erstausgabe: Carus 1894], S. 1–102, hier S. 2.

⁶ *The Monist* (1890–1936 und ab 1962), Chicago/La Salle, Illinois: Open Court Publishing.
⁷ Heinz Mürmel, *Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland. Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig)*, in: Klaus-Dieter Mathes (Hg.), *Erneuerungsbewegungen (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 11)*, Hamburg 2006, S. 157–173, hier S. 166.

⁸ Wilhelm Ostwald, *Monismus und Buddhismus. Siebenundsechzigste Predigt*, in: ders., *Monistische Sonntagspredigten. Dritte Reihe*, Leipzig 1913 [Erstausgabe: 1. November 1912], S. 113–120.

⁹ Ferdinand Hornung, »Monismus und Buddhismus«, in: *Mahabodhi-Blätter* 1 (1912/13) Nr. 5, S. 65–89 und Nr. 6, S. 97–110.

oder die Organisation in einer Reform-Freimaurerloge¹⁰ sein. Die Lebensreformer betrieben in allem Optimismus das, was der Wissenschaftstheoretiker Karl Popper (1902–1994) fünfzig Jahre später als »Holismus«, als ganzheitlichen Erklärungszusammenhang, kritisiert hat.¹¹

Aus dieser Perspektive heraus wurden viele Gruppierungen als anschlussfähig an die eigene Gruppe angesehen; regelmäßig verlaublich die Sprachrohre der verschiedenen Bewegungen Aufrufe zur Vereinigung mit als interessengleich angesehenen Gruppierungen. Der Buddhist, Vegetarier, Freidenker und Tierschützer Ludwig Ankenbrand meinte etwa, dass der Buddhismus »alle Bewegungen fortschrittlicher Art in sich [begreift], sei es Freidenkerbewegung, sei es Naturheilverfahren, Vivisektions- und Impfgegnertum, Abstinenz, Vegetarismus, Friedensbewegung«.¹²

Wenig später führt Willy Bloßfeldt, der Schriftleiter des Monistischen Jahrhunderts, aus: »Der Monismus ergibt sich immer mehr als das organisierende Prinzip für die gesamte praktische Kulturarbeit, auch wenn diese innern Zusammenhänge zwischen Denken und Tun, zwischen Wissenschaft und Wirtschaft, zwischen Ethik, Technik und Politik noch längst nicht in aller Bewußtsein klar liegen, auch nicht in dem aller Monisten. So ergreift die Schriftleitung mit Freuden [...] die Möglichkeit, eine Kette zwischen den einzelnen Reformarbeiten zu schließen [...], die inneren Beziehungen aufzudecken, Fortschritte mitzuteilen, Klarheit über die bisherigen Experimente zu bringen, – kurz, den Weg zu bahnen für zukünftige *gemeinsame, organisierte, einheitliche Kulturarbeit*.«¹³ Zunächst gab es die Abteilungen »Naturwissenschaft und Medizin«, »Technik«, »Schulreform«, »Mutterschutz und Sexualreform«, »Bodenreform« und »Friedensbewegung«. Bis 1914 kamen das »Genossenschaftswesen«, die

10 1906 hatte sich in Nürnberg die *Deutsche Freidenkerloge* konstituiert, die aufgrund ihres fehlenden Bekenntnisses zum »großen Baumeister« (dem Schöpfergott) und ihres unhierarchischen Aufbaus ohne Filiation war. Seit 1907 firmierte der Verband als *Freimaurerbund Zur aufgehenden Sonne* (F. Z. u. S.). Entgegen der klandestinen Tradition der Freimaurer warben die Reformfreimaurer relativ offen um Mitglieder und wurden unter anderem dafür von den etablierten Logen scharf kritisiert. Zur Reklame siehe beispielsweise *Das Monistische Jahrhundert* 1 (1912) 14, S. 493.

11 Vgl. Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1987, S. 14–16. Popper kritisiert als Historizisten jene Geistes- und Sozialwissenschaftler, die ihren Objekten naturwissenschaftliche Gesetze zugrunde legen wollen. Im Zuge ihrer Charakterisierung nennt Popper dabei ihren Hang zum Holismus, d. h. zu der Überzeugung, Gesellschaft und Kultur als ganzheitliche Gebilde darstellen und damit ihren gesetzmäßigen Verlauf bestimmen zu können. Zwar richtet sich Poppers Kritik gegen akademische Protagonisten und lässt die lebensreformerischen Milieus außen vor, doch ist gerade für die Zeit vor 1914 eine strikte Trennung von professionellen und dilettantischen Gesellschaftstheoretikern mangels Institutionalisierung der Soziologie schlechterdings nicht machbar und so treffen die kritischen Argumente Poppers gleichfalls die Konzepte lebensreformerischer Gesellschaftsreformer, die sich besonders prominent im *Deutschen Monistenbund* tummelten.

12 Ludwig Ankenbrand, *Der Buddhismus und die Reformbestrebungen*, in: *Buddhistische Werte* 3 (1911), S. 61; zitiert nach Mürmel, *Beginn* (Anm. 7), S. 168.

13 *Monistisches Jahrhundert* 2 (1913), S. 13 (hier und im Folgenden sind *kursive Setzungen vereinheitlichte Hervorhebungen im Original, eigene Hervorhebungen sind unterstrichen*).

»Rechtsreform«, die »Frauenbewegung«, die »Abstinenzbewegung«, »Anorganische Naturwissenschaft« und der »Deutsche Werkbund« als Themen hinzu.

Während also aus buddhistischer Sicht durchaus Anknüpfungsmöglichkeiten zu den Freidenkern, d. h. auch zu den Monisten, gesehen wurden, galt der Buddhismus den Monisten nicht als entwicklungsfähiger Teil »praktische[r] Kulturarbeit«. Bemerkenswert ist das gemeinsame Buhlen beider Gruppen um die Abstinenzler und die Friedensbewegung, wohingegen mit den restlichen Anknüpfungspunkten – hier Antivivisektionisten,¹⁴ Impfgegner¹⁵ und Vegetarier, da Schul-, Boden-, Rechts- und Sexualreformer, sowie Frauen- und Genossenschaftsbewegung – ein deutliches programmatisches Auseinanderfallen angezeigt ist: Während die Buddhisten ihre Klientel vor allem bei den Bewegungen suchen, die von einer individuellen Veränderung des Lebensstils auf gesellschaftliche Zusammenhänge zielen, haben die Monisten eher die politisch-gesellschaftlich aktiven Gruppierungen als potenzielle Verbündete im Auge.

Ein weiterer, allerdings recht pragmatischer Grund für anvisierte Vereinsverschmelzungen ist letztlich die zumeist ständig labile Finanzsituation der Vereine, die durch Zusammenschlüsse und somit Konzentration von Mitgliedern und Mitgliedsbeiträgen stabilisiert werden konnte.

Anschließend an einige einführende Worte zur schon angesprochenen Situation der beiden Gruppen (unter Hinzunahme der Theosophen) sollen fünf Äußerungen zu der Frage monistisch-buddhistischer Synthese betrachtet werden: eine Meinung von 1909, die Argumentation Wilhelm Ostwalds 1912, Ferdinand Hornungs Replik ebenfalls von 1912/13, ein Leserbrief in den Mahabodhi-Blättern von 1914/15 und die buddhistische Selbstdarstellung aus dem Handbuch des *Weimarer Kartells* aus dem Jahre 1914. Abgeschlossen wird der Artikel mit einem Fazit, in dem gemeinsame und trennende Motive der beiden Gruppen summiert und ihre Verortung in den lebensreformerischen Diskursen des Spätwilhelminismus vorgenommen werden.

¹⁴ Die Antivivisektionisten als Teil der Tierschutzbewegung wandten sich gegen die empirische Methode des Experimentierens mit Tieren in Biologie und Medizin. Im Jahr 1879 gründete Ernst von Weber den *Internationalen Verein zur Bekämpfung der wissenschaftlichen Thierfoller*, deren prominentestes Mitglied Richard Wagner (1813–1883) wurde. Siehe Miriam Zerbel, Tierschutz und Antivivisektion, in: Diethart Kerbs (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*, Wuppertal 1998, S. 35–46, hier S. 35–38.

¹⁵ Impfgegner wandten sich gegen die obligatorische Pockenschutzimpfung für die Bevölkerung (Pionier war hier Bayern 1807, reichsweit erst 1874), weil sie ihrer Ansicht nach keinen wirksamen Schutz bot. Während bis 1896 Impfgegnerschaft Teil der Agenda des Naturheilkunde-Bundes war, kam es dann in diesem Jahr zur Gründung des *Bundes deutscher Impfgegner*. Vgl. Eberhard Wolff, *Medizinkritik der Impfgegner im Spannungsfeld zwischen Lebenswelt und Wissenschaftsorientierung*, in: Martin Dinges (Hg.), *Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870–ca. 1933)*, Stuttgart 1996, S. 79–108.

Der Buddhismus in Leipzig um 1900

Mit der Gründung eines buddhistischen Vereins im Jahre 1903 kulminierte in Leipzig eine Entwicklung, die von ersten zaghaften Rezeptionsversuchen indischer Kultur seit 1800 bis hin zur Adaption derselben durch das Bekenntnis zum Buddhismus reichte. Dieser Weg von einer philosophischen Vorliebe für den Buddhismus bei Arthur Schopenhauer (1788–1860) hin zu einer Sozialform des Buddhismus als religiöser Lebensführungsoption ist keinesfalls geradlinig. Schopenhauer war der erste deutsche Philosoph, der den Buddhismus positiv präsentierte und ihn dem deutschen bildungsbürgerlichen Lesepublikum mit einer kulturkritischen Note attraktiv machte.¹⁶ Zunächst war die buddhaisierende Philosophie also auf einzelne Individuen beschränkt. Die am Buddhismus interessierten Leser bezogen sich anfangs hauptsächlich auf Sekundärliteratur, bei steigender Verfügbarkeit jedoch zunehmend auch auf Übersetzungen religiöser Primärtexte.¹⁷ »Das, was als Buddhismus verbreitet wurde, war zunächst ein konstruiertes Phänomen oder ein Interpretationsprodukt der Philosophiegeschichte und der Religionsdiskurse der Zeit«¹⁸. Im Zeichen der Christentums- und Zivilisationskritik wurde er von seinen Sympathisanten zur einzig authentischen und zeitgemäßen »Religion der Vernunft« stilisiert, die zunehmend eine gemeinschaftsbildende Trägerschicht ansprach und mobilisierte. Neben »buddhistischen Protagonisten, die einen Dokortitel führten, und einzelnen Buddhisten in gesellschaftlich gehobener Position fanden sich ebenso viele Buddhisten, die in kaufmännischen und selbstständigen Berufen oder als Angestellte tätig waren. Von daher dürften Buddhisten und Buddhistinnen dieser frühen Rezeptionsphase vornehmlich den Mittelschichten angehört haben«.¹⁹ Diese Buddhisten versuchten mit Hilfe philosophischer Argumentationen, den »Urbuddhismus« als die ursprüngliche Menschheitsphilosophie zu propagieren und dann auch gemeinschaftlich zu leben.²⁰ Der Stuttgarter Mathematiker Friedrich Zimmermann (1852–1917) verfasste unter

16 Vgl. Jürgen Mohn, »Von der gelesenen zur gelebten Religion«. Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie – Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Anne Koch (Hg.), *Wachtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, S. 15–31, hier S. 16–18.

17 Der erste Lehrstuhl für Sanskrit und Indologie wurde im Jahr 1818 in Bonn errichtet. Die 1850er Jahre waren sehr fruchtbar für die aufkommenden Buddhismusstudien. Bis in die 1870er Jahre wurden vornehmlich chinesische und tibetische Quellen sowie Sanskrit-Texte übersetzt. Später verschob sich das wissenschaftliche Interesse hin zum südlichen Buddhismus und dessen Pali-Texten. Der Indologe Hermann Oldenberg schrieb im Jahr 1881 eine Buddha-Biografie, die in Deutschland sehr erfolgreich wurde. Martin Baumann, *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1995, S. 46–48.

18 Mohn, *Rezeption* (Anm. 16), S. 18.

19 Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 55–56.

20 Mohn, *Rezeption* (Anm. 16), S. 30.

dem Pseudonym Subhadra Bhikshu im Jahr 1888 einen auf Pali-Quellen fußenden buddhistischen Katechismus,²¹ der den Beginn der deutschen buddhistischen Bewegung markiert.²²

Seit den 1890er Jahren gab es in Deutschland bereits Gruppen, die sich zwar nicht explizit als »buddhistisch« verstanden, aber aus unterschiedlichen Motiven buddhistisches Gedankengut rezipierten und für die Popularisierung dieser Ideen eine maßgebliche Rolle spielten:

So existierte die im Jahr 1892 gegründete *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, die personell der Friedensbewegung nahe stand. Ziel der *Gesellschaft* war die Formulierung einer »gottlosen Ethik«, d. h. einer Ethik, die ohne eine transzendente Letztbegründung auskommen sollte. Diese Ideen fanden die Mitglieder in bestimmten Aussagen des Buddhismus bestätigt, z. B. im Streben nach Selbsterkenntnis und eigenverantwortlicher Sittlichkeit.²³ Nach 1909 gehörte die *Gesellschaft für Ethische Kultur* zu den Initiatoren des *Weimarer Kartells* und hatte mit dessen Engagement in der Kirchenausbau- und Reformbewegung den Schritt ins dezidiert christentumskritische Lager getan.

Eine andere Gruppierung waren die Theosophen. Die Theosophie war ein 1875 begründeter religiöser Import aus den USA und zunächst ein Produkt der spiritistischen Bewegung. Nach Verlegung des Zentrums der Bewegung nach Indien (Adyar bei Madras, heute Chennai) rezipierten ihre Begründer v. a. hinduistisches und buddhistisches Gedankengut.²⁴ Die Theosophen forderten das Studium der okkulten Wissenschaften ebenso wie die Beschäftigung mit orientalischer Weisheit und Philosophie und sahen ihr Ziel in der Formung einer »Bruderschaft der Menschheit«. Die Theosophen in Adyar wollten ihren Anhängern den Buddhismus als die eigentliche Grundlage abendländischer Religion nahebringen und können so als primäre Anreger einer breiten und vor allem aktiven Buddhismusrezeption in lebensreformerischen Milieus Europas und Nordamerikas gelten. Im sog. »prähistorischen Buddhismus« sah die Deutschrussin Helena Petrovna Blavatsky (1831–1893) – gemeinsam mit Henry

²¹ Friedrich Zimmermann, *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotama*, Berlin 1888. Der Katechismus wurde in mehrere Sprachen übersetzt und erreichte bis 1921 14 Auflagen.

²² Eben solcher Verdienst kommt in dieser Hinsicht dem Indologen Karl Eugen Neumann zu, der umfangreiche Übertragungen aus dem Pali-Kanon leistete. Vgl. Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 49–50. Der vom Judentum zum Katholizismus konvertierte Neumann (1865–1915) kam über die Lektüre Schopenhauers zum Buddhismus. Nach einem Studium der Indologie und Philosophie und einer Promotion in Leipzig zum Dr. phil. veröffentlichte er im Jahr 1892 seine erste buddhistische Anthologie. Sein Interesse am Buddhismus war primär philosophisch. Eine buddhistische Gemeinschaftsbildung verfolgte er nicht in seiner Suche nach einem »authentischen« Buddhismus.

²³ Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 51.

²⁴ Zur Entstehung und Entwicklung der Theosophischen Gesellschaft siehe James A. Santucci, *Theosophical Society*, in: Wouter J. Hanegraaff (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden 2005, S. 1114–1123.

Steel Olcott (1832–1907) die Begründerin der Organisation – nicht nur die »Urreligion Indiens«, sondern die aller Religionen. Das war eine zu der Zeit atypische Ansicht, sahen doch viele Europäer aus einem evolutionistischen Religionsverständnis heraus im Buddhismus ein überlebtes Relikt der Religionsgeschichte. Praktischer Ausdruck des Projektes, den Buddhismus als neue »Weisheitsreligion« zu propagieren, war es unter anderem, dass Olcott im Jahr 1881 einen buddhistischen »Katechismus«²⁵ verfasste, der für die Reformbewegung innerhalb des ceylonesischen Buddhismus relevant wurde.²⁶ Zwischen den Buddhisten und Theosophen auf Ceylon entstanden alsbald unterschiedliche Auffassungen um das »Wesen« des Buddhismus: Im Jahr 1891 kam es zur Gründung der *Mahabodhi-Society*, eines reformbuddhistischen Vereins unter Olcott und dem Reform-Buddhisten Anagarika Dharmapala (1864–1933), die später für die Leipziger Vereine von großer Bedeutung sein sollte.²⁷

Gründung und Situation der theosophischen Vereine in Leipzig nach 1900

Nach Leipzig kam die organisierte Form der Theosophie in den 1890er Jahren: Seit 1895 bestand in der Messestadt ein informeller Kreis von Theosophen, die sich wöchentlich im Café »Hartmann« (dieser Name geht nicht auf Franz Hartmann zurück) im Grimmaischen Steinweg trafen. Dieser Kreis gründete am 15. Oktober 1896 die *Theosophische Gesellschaft in Leipzig* und war von anderen theosophischen Gesellschaften unabhängig. Nachdem der Arzt Franz Hartmann (1838–1912), der als Freimaurer, Rosenkreuzer und Theosoph agierte, im Jahr 1897 in München die *Internationale Theosophische Verbrüderung (ITV)* gegründet hatte, wurde mit dem Beitritt der *Leipziger Gesellschaft* im selben Jahr diese Ortsgruppe zum aktivem Kern der *ITV*.²⁸ Daher verlegte

25 Henry Steel Olcott, *Buddhist Catechism according to the canon of the Southern Church*, approved and recommended for use in Buddhist schools by H. Sumangala, Colombo 1881 und vgl. dazu Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, 2 Bände, Göttingen 2007, hier Bd. 1, S. 93f. und 120.

26 Zudem stieß Olcott auf Ceylon etwa 60 Schulgründungen an, die im Vergleich zu den christlichen Missionschulen ein auf die buddhistische Tradition bezogenes Bildungsprogramm anboten. Siehe dazu Stephen Prothero, *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington, Indiana 1996. Doch Olcott wurde auch in Europa gelesen: Eine deutsche Übersetzung seines Buches erschien im Jahr 1887 in Leipzig. Henry Steel Olcott, *Ein buddhistischer Katechismus, nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens bearbeitet. Geprüft und zum Gebrauche für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala*, Leipzig 1887.

27 Vgl. dazu Heinz Mürmel, *Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem Ersten Weltkrieg*, in: Manfred Hutter (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum (Religionswissenschaft 11)*, Frankfurt am Main 2000, S. 123–136.

28 Zander, *Anthroposophie* (Anm. 25), S. 286.

Hartmann 1898 den Vereinssitz der ITV nach Leipzig, weil die hiesige Ortsgruppe die meisten Mitglieder zählte (im Jahr 1899 65 Mitglieder).²⁹

Seit Gründung der Leipziger Lokalgesellschaft 1895 fanden die öffentlichen Veranstaltungen (v. a. Vorträge) und die Vereinsversammlungen in vegetarischen Speisehäusern statt, z. B. im »Manna« und ein Jahr später im Café »Pomona«, beide im Stadtzentrum gelegen.³⁰ Dass sich die Leipziger Theosophen in vegetarischen Restaurants trafen, die meist auch auf den Ausschank von Alkohol verzichteten, stellte in diesem Kreisen keine Besonderheit dar. In den Speisehäusern befanden sich vom regulären Gasthausbetrieb abtrennbare Hinterräume, in denen sich die alternativkulturellen Vereine trafen. Beispielsweise kam in der »Pomona« mittwochs der hiesige Vegetarierverein für seine Vorträge und Familienabende zusammen, während die Theosophen dort donnerstags tagten.³¹

Bis zum Ersten Weltkrieg etablierten sich mehrere theosophische Vereine in Leipzig, wobei es sich zumeist um Abspaltungen bestehender Gruppen handelte.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass mit der Stilisierung des Buddhismus zur »Religion der Zukunft« der Grundstein gelegt war, diesen als ideale »undogmatische« Hintergrundideologie für die unterschiedlichsten lebensreformerischen Absichten, beispielsweise der *Gesellschaft für Ethische Kultur* und der Theosophen, benutzen zu können. In Leipzig hatten sich seit Entstehung der Vereine »Verbindungen zwischen der jungen buddhistischen Bewegung und der Tierschutzbewegung, der deutschen Friedensgesellschaft, den Anti-Alkoholikern und den Vegetariern entwickelt«,³² wobei gerade die Theosophen, gleichzeitig auch schärfster Konkurrent der Buddhisten, nicht vergessen werden dürfen.

Am 15. August 1903 kam es in Leipzig zur Gründung der ersten buddhistischen Gesellschaft in Europa. Der Indologe Karl Seidenstücker (1876–1936),³³ der Che-

²⁹ Norbert Klatt, *Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlass von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen*, Göttingen 1993, S. 66.

³⁰ Das »Manna« befand sich am Neumarkt 29. Die »Pomona« führte ihren Betrieb in der Kurprinzstraße 3, I. (heute Grünwaldstraße in der südöstlichen Vorstadt) (*Theosophischer Wegweiser*, 1899/1900, S. 221 und 235).

³¹ *Vegetarische Warte* (1898) 8, S. 242.

³² Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 51.

³³ Der Sohn eines protestantischen Geistlichen studierte in Göttingen und Leipzig Indologie und wandte sich ab 1902 dem Buddhismus zu. Seine polemischen Auseinandersetzungen mit dem Christentum veröffentlichte er unter dem Pseudonym Bruno Freydanck. Er war maßgeblich an der Gründung mehrerer buddhistischer Gemeinschaften in Deutschland beteiligt und betätigte sich als Herausgeber und Redakteur buddhistischer Zeitschriften wie *Der Buddhist* (1905–10), *Die Buddhistische Welt* (1905–10), *Buddhistische Warte* (1907–12) – jeweils mit kurzen Unterbrechungen. Die Spülterung der buddhistischen Vereine spiegelt weniger die für das Kaiserreich typische Trennung der Klassen, sondern eher inhaltliche Differenzierungen der Buddhisten, die gerade nicht entlang der Klassengrenzen verläuft.

miker und Geologe Dr. Ferdinand Hornung, auf den noch einzugehen ist, Gustav Dietze, ein Mitarbeiter der Ortskrankenkasse, und vier weitere Leipziger gründeten den *Buddhistischen Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig)* im Markt 9. Von Oktober 1903 bis März 1904 veranstaltete der kleine Verein wöchentlich Vorträge im »Internationalen Reform-Speisehaus« im Markt 9 (1. Etage), der auch als Vereinssitz angegeben wurde. Im Jahr 1906 wurde der Verein in *Buddhistische Gesellschaft für Deutschland* umbenannt. Er hatte zu dieser Zeit 50 Mitglieder, während das Vereinsorgan (der *Buddhistischen Gesellschaft* bzw. der *Mahabodhi-Centrale*) *Buddhistische Welt* zwischen 1906 und 1910 insgesamt immerhin 500 Abonnenten hatte. Zwar löste die Gesellschaft sich im darauffolgenden Jahr auf, doch kam es auf Initiative Seidenstückers zur Gründung der *Mahabodhi Centrale* bzw. 1911 zur *Mahabodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig)* mit der Geschäftsstelle in Leipzig, die sich nicht nur der Beschäftigung mit dem Pali-Buddhismus³⁴ verschrieb. Fast alle Mitglieder der aufgelösten *Buddhistischen Gesellschaft für Deutschland* schlossen sich dieser neuen Vereinigung an, der Nachfolgeverein übernahm auch das Vereinsorgan, die *Buddhistische Welt*.³⁵ Der Vorsitzende des neuen Vereins wurde der oben genannte Stuttgarter Friedrich Zimmermann; ab 1913 übernahm Hornung die Führung des Vereins.

Eine weitere Gruppierung, der *Bund für buddhistisches Leben*, wurde von dem Vegetarier und Buddhisten Dr. Wolfgang Bohn aufgrund der Kritik einiger Buddhisten an der rein wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus im Jahr 1912 in Halle gegründet. Deren Ziel war es, nicht nur buddhistisch zu denken, sondern die Lehre (in monastischer Theravada-Tradition) zu praktizieren. Die Hallenser Gründung ist damit dezidiert ein Konkurrenzverein zur *Mahabodhi-Gesellschaft*.

Dass die buddhistischen Vereine aufgrund innerer und äußerer Querelen und Streitigkeiten in rascher Folge Zusammenbrüche und Neugründungen erlebten, verweist auf die typische Instabilität und die inhärenten Dynamiken der Szene.³⁶ Von Anfang an gab es spannungsreiche Beziehungen zu den nach 1900 bereits etablierteren Leipziger Theosophen. Die Buddhisten versuchten, sich von den Theosophen zu distanzieren: »Vornehmlich am Konzept eines esoterischen, okkulten bzw. »geheim überlieferten« Buddhismus, der [...] im asiatischen Kontext der Begegnung von Theosophie und Buddhismus nur eine untergeordnete Rolle spielte[, entzündeten] sich in

34 Pali-Buddhismus wird als Synonym für Theravāda-Buddhismus verwendet. Der Begriff bezieht sich auf die Schriftsprache Pali, in der die meisten kanonischen Texte der Theravāda-Schule überliefert wurden. Diese buddhistische Richtung ist hauptsächlich auf Sri Lanka und dem größten Teil des Festlandes Südostasiens verbreitet und wird zu den konservativen buddhistischen Strömungen gezählt, auch aufgrund ihrer traditionellen Auffassung vom Sangha (die Mönchsorden).

35 *Buddhistische Warte* 3 (1911), S. 63.

36 Mürmel, *Buddhismus und Theosophie* (Anm. 27), S. 130; Mürmel, *Beginn* (Anm. 7), *passim*; Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein Bio-Bibliographisches Handbuch. Die Gründer*. Bd. 1, Konstanz 1990, S. 157.

Deutschland die Abwehrbemühungen der »eigentlichen« Buddhisten [...].³⁷ Für die deutschen Buddhisten um 1900 war die Bezugnahme auf den Pali-Kanon charakteristisch, obgleich man sich nicht mit einer bestimmten buddhistischen Schule identifizierte. Man war der Auffassung, der Buddhismus der Pali-Schriften sei den »ursprünglichen« Lehren des Buddha am nächsten. Der Mahayana-Buddhismus hingegen sei nur eine durch Priester korrumpierte Degeneration der Lehre.³⁸ Schon im Jahr 1903 distanzierte sich Seidenstücker in der Satzung des *Buddhistischen Missionsvereins* vom »esoterischen Buddhismus«. In einer Klassifizierung von Buddhisten unterschied er

a) Anhänger des reinen Pali-Buddhismus, b) philosophische Buddhisten, c) ethische Buddhisten (wie Tierschützer, Vegetarier und die *Gesellschaft für Ethische Kultur*), d) esoterische Buddhisten (Theosophen), e) buddhaisierte Christen (Reinkarnationsgedanken seien in der Bibel zu finden) und f) Christus-Buddhisten (Jesus habe den Buddhismus gekannt).³⁹

Von theosophischer Seite aus verwunderten diese strikten Distinktionsbemühungen Seidenstückers, denn persönlich war man sich sehr nahe: »Einige Leipziger Hauptakteure [waren] ihrem Selbstverständnis nach, ganz nach dem Vorbild von Colonel Olcott, zugleich Buddhisten wie Theosophen, ohne darin auch nur ein Problem zu sehen. Zu nennen sind hier z. B. die Verleger Arthur Weber sowie vor allem Hugo Vollrath und Hans Fändrich.«⁴⁰ Doch die Differenzen waren aus Sicht der Buddhisten nicht nur inhaltlicher Art. Es gab enge verlegerische und persönliche Verbindungen, die für Konflikte sorgten, zumal die Theosophen nicht nur zahlenmäßig,⁴¹ sondern auch finanziell stärker aufgestellt waren: So erschien Friedrich Zimmermanns buddhistischer Katechismus bei theosophischen Verlagen, ebenso die Vereinszeitschrift *Die buddhistische Welt*,⁴² die in der Theosophischen Zentral-Buchhandlung erschien. Eine buchhändlerische Trennung gelang erst im Jahr 1910.⁴³ Verschärft wurde die

³⁷ Mürmel, *Buddhismus und Theosophie* (Anm. 27), S. 128–129.

³⁸ Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 55–56.

³⁹ Mürmel, *Buddhismus und Theosophie* (Anm. 27), S. 133.

⁴⁰ Mürmel, *Beginn* (Anm. 7).

⁴¹ Zum Vergleich: Die *Internationale Theosophische Verbrüderung (ITV)* hatte insgesamt im Jahr 1904 bereits 31 Zweige und 650 Mitglieder, die Leipziger Lokalgruppe der *ITV* um 1912 etwa 267 Mitglieder. Im Vergleich dazu nehmen sich die 50 Mitglieder, die der *Buddhistische Missionsverein* im Jahr 1906 hatte, ziemlich gering aus. Vgl. Zander, *Anthroposophie* (Anm. 25), S. 290–292.

⁴² *Die buddhistische Welt*. Deutsche Monatsblätter zur Orientierung über die buddhistische Mission im Morgen- und Abendlande. Publikationsorgan des Buddhistischen Missions-Vereins in Deutschland. Hg. von Karl B. Seidenstücker, Leipzig: Buddhistischer Verlag [der Theosophischen Zentral-Buchhandlung affiliert] 1905/06–1911/12. Nach 1912 gerieten die Theosophische Zentral-Buchhandlung und der ihr affilierte Buddhistische Verlag in Zahlungsschwierigkeiten. Vgl. *Buddhistische Warte* 3 (1911), S. 63.

⁴³ Mürmel, *Buddhismus und Theosophie* (Anm. 27), S. 131–132. Seidenstücker verkündet dies 1910 in der *Buddhistischen Welt*. Wie diese Trennung praktisch vorstatten ging, ist anhand der Quellen nicht nachzuvollziehen. Vgl. *Buddhistische Warte* 4 (1910/11), S. 57.

Konkurrenz zusätzlich durch den Umstand, dass man um die gleiche Klientel warb. Weiteres Konfliktpotenzial brachte Seidenstücker selbst mit ein, da er durch Wohnnetzwerke und persönliche Beziehungen an die Theosophen gebunden war.⁴⁴

Neben den Auseinandersetzungen mit den Theosophen gab es auch interne Debatten, so zwischen Hornung und Seidenstücker um die Herausgabe populärer buddhistischer Kompilationen, wogegen sich Hornung aussprach. In den Publikationen des Vereins wurde zur Steigerung der Attraktivität und zur Mitgliedergewinnung eine Annäherung buddhistischer Inhalte an das Verständnis der westlichen Rezipienten versucht; so wurden die Titel an christliche Schriften angepasst, wie etwa »Evangelium des Buddha« von Carus oder »Buddhistischer Katechismus« von Zimmermann.⁴⁵ Weitere Streitigkeiten gab es zwischen Seidenstücker und Dr. Karl Strüneckmann (1872–1953)⁴⁶ bezüglich Geldspenden. Im Zuge dieses Streites kam es zu mehreren Vereinsaustritten.⁴⁷

Neben den konfliktreichen Entwicklungen gab es auch Erfolge für die kleine buddhistische Gruppe zu melden: Im Frühjahr 1907 reiste Paul Carus durch Deutschland, traf dabei Seidenstücker und übertrug diesem für sämtliche in seinem Open Court-Verlag erschienenen und noch erscheinenden buddhistischen Werke die deutschen

44 Seidenstücker wohnte im Jahr 1903 in der 3. Etage des Hauses Inselstraße 23/25, wahrscheinlich im Untermieterverhältnis mit den Leipziger Theosophen Böhme und Fändrich. Zugleich war diese Adresse auch Sitz der ITV. Im Jahr 1904 zog er als Untermieter in die Blumengasse 12 (die heutige Scherlstraße), Hauptmieter waren wieder Fändrich und Böhme. Die Bundesgeschäftsstelle der ITV befand sich nun ebenfalls hier. Seidenstückers Ehefrau Martha Dönig (Heirat 1908) war selbst Theosophin. Ferner waren weitere Mitglieder der Familie Dönig in der lokalen *Theosophischen Gesellschaft* aktiv. Vgl. *Theosophische Rundschau* 1 (1902/03) 8/9, S. 66, 2 (1903/04) 6/7, S. 59 und ebd., 11, S. 86.

45 Die Katechismusform ist aber auch eine Anpassung an das, was sich im christlichen Religionsunterricht didaktisch bewährt hatte. Vgl. Baumann, *Buddhisten* (Anm. 17), S. 55 und ferner Alois Payer, *Materialien zum Neobuddhismus*. 3. Deutschland. 2. Die Entwicklung in Deutschland 1860–1890, o. O. 2005, online unter: www.payer.de/neobuddhismus/neobud0302.htm (Zugriff am 11. Juni 2008).

46 Strüneckmann startete seine weltanschauliche Laufbahn als Sozialdemokrat im Alter von 16 Jahren. Im Jahr 1896 wurde er Buddhist, blieb aber weiter Sozialdemokrat. Während seines Medizinstudiums in Leipzig schwor er sowohl dem Alkohol als auch dem Nikotin ab. Im Jahr 1897 reichte er an der hiesigen Medizinischen Fakultät seine Promotion ein. Als Arzt wandte er sich der Naturheilkunde und der Lebensreform zu. Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*. Ein Biobibliographisches Handbuch. Die Nachfolger, Bd. 2, Konstanz 1992, S. 341 f.

47 1912 verlangte Strüneckmann von der *Mahabodhi-Gesellschaft* 600 Mark zurück, die er um 1907 Seidenstücker zur Herausgabe der *Buddhistischen Warte* geschenkt hatte. Daraufhin legte Seidenstücker sein Vorstandsamt nieder und trat aus der *Gesellschaft* aus. Die *Mahabodhi-Gesellschaft* wies Strüneckmanns Forderung zurück. Als Strüneckmann drohte, an die Öffentlichkeit zu gehen, wurde er aus der *Gesellschaft* ausgeschlossen. Vgl. Alois Payer, *Materialien zum Neobuddhismus*. 3. Deutschland. 4. Buddhistische Vereinigungen in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg, o. O. 2006, online unter: <http://www.payer.de/neobuddhismus/neobud0304.htm> (Zugriff am 11. Juni 2008).

Übersetzungsrechte, welches die finanzielle Lage der Buddhisten konsolidierte.⁴⁸ »Seitdem blieben beide in enger schriftlicher und persönlicher Verbindung, die bis zum Ausbruch des Weltkrieges anhalten sollte. 1913 traf man sich zum letzten Mal. Wie eng und tief die Beziehungen waren, kann man im Vorwort zur 2. deutschen Auflage des »Evangelium des Buddha« nachlesen, das der Übersetzer, Seidenstücker, im Mai 1919 kurz nach dem Tode von Carus verfasste.«⁴⁹

Die Leipziger Gruppe verstand sich als Teil einer stetig wachsenden internationalen buddhistischen Missionsbewegung, weshalb zahlreiche Kontakte nach Asien und Nordamerika gepflegt wurden.⁵⁰ So besuchten buddhistische Gelehrte aus Japan im Jahr 1909 Leipzig.⁵¹ Auch hielt man sehr gute Kontakte zur *Mahabodhi-Society* in Ceylon. »Diese Wertschätzung drückte sich u. a. auch darin aus, dass am 12. Juni 1912 der große singhalesische Reformler und Führer der »Mahābodhī Society«, der Anagārika Dharmapāla, vor dem Friedensrichter in Colombo nach Testat des Vertreters des kaiserlichen Konsuls, Freudenberg, dieser Gruppe die Vollmacht erteilte, einzig berechtigt zu sein, im Namen der MBS zu agieren.«⁵² Mit diesem Zertifikat fühlte sich der Leipziger Verein autorisiert, den »reinen unverfälschten« Buddhismus, nämlich den Pali-Buddhismus, zu verbreiten.⁵³ Der Erste Weltkrieg führte zum Zusammenbruch der zahlenmäßig noch kleinen buddhistischen Bewegung; die buddhistischen Zeitungen stellten vorerst ihr Erscheinen ein.

Der Monismus in Leipzig um 1900

Während der *Deutsche Monistenbund (DMB)* unter Federführung Ernst Haeckels (1834–1919) sich am 11. Januar 1906 konstituierte, gab es einen monistischen Verein in Leipzig schon seit dem 16. September 1905. Dessen Vorsitzender, der Fabrikant Friedrich Kaufmann, unterzeichnete im darauffolgenden Jahr auch den Gründungs-

⁴⁸ Buddhistische Warte (1907) 1, S. 134.

⁴⁹ Mürmel, Beginn (Anm. 7), S. 167.

⁵⁰ Baumann, Buddhisten (Anm. 17), S. 54. Ein weiterer Kontaktpartner der Leipziger Buddhisten war die *Buddhist Mission in America*. Siehe Mürmel, Beginn (Anm. 7), S. 163.

⁵¹ Die Identifikation mit der buddhistischen Lehre über Übersetzungsarbeiten hatte auch zu Konversionen geführt, die zur praktischen Umsetzung der monistischen Lehren Buddhas führten. Praxis bedeutete damals noch vornehmlich Orientierung am monistischen Ideal. Der deutsche Musiker Anton Gueth (1878–1957) ließ sich im Jahr 1903 in Rangoon in Birma als erster deutscher Novize als Nyanatiloka ordinieren und ordinierte später selbst. Er gründete auf Ceylon die Einsiedelei Polgasduwa und gewann internationale Anerkennung durch seine Pali-Übersetzungen. Vgl. dazu Baumann, Buddhisten (Anm. 17), S. 53.

⁵² Mürmel, Beginn (Anm. 7), S. 165.

⁵³ Mürmel, Buddhisten und Theosophie (Anm. 27), S. 133 f.

aufwurf des *Monistenbundes*.⁵⁴ Neben sogenannten »Haeckel-Lesekreisen«, die sich seit 1899, nach Veröffentlichung der *Welträtsel*, spontan in mehreren Städten Deutschlands und darüber hinaus gebildet hatten,⁵⁵ gab es schon seit 1903 eine *Monistische Gesellschaft* in Hamburg, die im Januar 1906 alle Namensrechte abgab und sich als Hamburger Ortsgruppe dem Haeckelschen *Bund* anschloss. Die Initiatoren der Hamburger *Gesellschaft*, Christian Carstens und August Kahl, waren wie Kaufmann in Jena zugegen und zeichneten den Gründungsaufwurf der übernationalen Vereinigung.⁵⁶ Ostwald spielte bei diesen Entwicklungen bis 1911 keinerlei Rolle;⁵⁷ er selbst betont, dass die Kontaktaufnahme durch Haeckel sein erhöhtes Interesse am Monismus erst hervorrief.⁵⁸ Diese Absage ist zu relativieren, da Ostwald seit 1910 durchaus Vorträge für Ortsgruppen des *Monistenbundes* gehalten hatte – wie gesagt: nicht in Leipzig! – aber eine beiderseitige Annäherung fand wohl nicht statt. In Ostwalds Schriften sind bis Ende 1910 wenig Bezüge zum Monismus zu finden, wohingegen die Monisten ihn durchaus rezipierten.⁵⁹ So finden sich bis 1910 mehrere Rezensionen in der

54 Als weitere, schon institutionalisierte Akteure treten bei der Versammlung C. Eberle, »Vorsitzender des Monistischen Lesekreises, Neu-Ulm« und Anton Pretzlik, »Vorsitzender der Haeckel-Gemeinde, Salzburg« auf. Vgl. dazu den Gründungsaufwurf, der u.a. wieder abgedruckt wurde in: *Monistisches Jahrhundert 1* (1913) 22, S. 748 f.

55 Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Jena 1899. Die *Welträtsel* gehörten zu den *Topsellern* des Kaiserreichs. Das Werk wurde als Affront zur kirchlichen Ethik gelesen und einerseits als materialistisches Pamphlet verdammt und andererseits als modernistischer Katechismus zelebriert. Die »gemeinverständliche« Sprache des Werkes vervielfachte seine Verbreitung in bildungsbürgerlichen und auch proletarischen Kreisen. In Anschluss auf die positive Reaktion des Werkes gründeten sich Lesekreise, in denen Werke Haeckels und verwandter Autoren zirkulierten und kritisch diskutiert wurden. Solche Haeckel-Kreise waren oft die Keimzelle freidenkerischer Vereine auf lokaler Ebene.

56 Neben diesem Aufgehen im *Bund* bewahrte sich die Hamburger Ortsgruppe allerdings immer einen Sonderstatus: Sie war als einzige separat Mitglied im *Weimarer Kartell*. Diese Stellung resultiert wohl aus ihrer Stärke: Nach Max Henning hatte die Hamburger Ortsgruppe des *DMB* 935 Mitglieder – und damit fast ein Sechstel der 6000 Gesamtmitglieder des *Deutschen Monistenbundes*. Vgl. Henning, *Handbuch* (wie Anm. 4), S. 97.

57 Dass Wilhelm Ostwald bei der Konstitution des Leipziger Vereins »eine ausschlaggebende Rolle gespielt« habe, wie Heinz Mürmel annimmt, lässt sich aus dem Quellenmaterial vorerst nicht belegen: Weder hatte Ostwald Briefkontakt mit Mitgliedern der Leipziger Ortsgruppe, noch führte diese ihn in ihren Jahresberichten 1908 bis 1911 als Mitglied, Funktionsträger, Referenten oder Diskutanten auf. Das Zitat und die These finden sich bei Heinz Mürmel, *Wilhelm Ostwald – Ein Leipziger Nobelpreisträger und religiöser Dissident?*, in: *Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft* 8 (2003) 3, S. 4–24, hier S. 6f. Zu den Berichten der Leipziger Monisten vgl. *Der Monismus* 4 (1909) 33, S. 137–138; ebd. 37, S. 329; ebd. 41, S. 522; ebd. 5 (1910) 46, S. 186; ebd. 53, S. 519f. und ebd. 6 (1911) 57, S. 132f. Im *Monistischen Jahrhundert 2* (1913) 6, S. 165f. berichtet die Ortsgruppe Leipzig, nun unter der Ägide Ostwalds zu stehen; Ostwald scheint erst jetzt zur Ortsgruppe gestoßen zu sein; er übernahm allerdings keinerlei Funktionen.

58 Vgl. Wilhelm Ostwald, *Lebenslinien. III. Großbothen und die Welt, 1905–1927*, Leipzig 1927, S. 222–226.

59 *Der Monismus* 5 (1910) 45, S. 110–113 gibt einen mehrseitigen Abdruck aus Wilhelm Ostwalds *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig 1909. Die von Ostwald herausgegebene

Bundeszeitung,⁶⁰ auch wurde die Tatsache, dass er den Nobelpreis erhielt, wohlwollend in *Der Monismus* vermeldet.⁶¹

Den regelmäßigen Meldungen in der Bundeszeitschrift ist zu entnehmen, dass die Ortsgruppe Leipzig recht rege war: So werden im Winterhalbjahr monatlich öffentliche Vorträge angeboten, wobei mitunter überregional bekannte Redner gebucht wurden.⁶² Die Veranstaltungen waren allerdings nach Bekunden der Ortsgruppe schlecht besucht, und der Kartenverkauf deckte die entstandenen Kosten bei weitem nicht: Im Jahresbericht 1910 stehen Ausgaben für Vorträge (1 148,60 M) Einnahmen aus Kartenverkäufen (299,27 M) gegenüber; der Bericht kann nur positiv geschlossen werden, weil mit 761 Mark »freiwilliger Beiträge«, sprich: Spenden, der Saldo ausgeglichen erscheint.⁶³ Diese nicht kostendeckende »Propagandaarbeit« scheint aber kein alleiniges Problem der Monisten gewesen zu sein.⁶⁴

Zeitschrift *Annalen der Naturphilosophie* wurde ebenfalls von Monisten gelesen, in: *Der Monismus* 4 (1909) 38, S. 364 f. findet sich eine Passage aus Jacques Loeb's Artikel »Zur neueren Entwicklung der Biologie«, der in den *Annalen der Naturphilosophie* 4 (1905), S. 188–203 erschien.

⁶⁰ Vgl. die »Physikalisch-chemische Rundschau« in der Zeitschrift. Der Magdeburger Monist Erich Ewers rezensiert hier mehrfach Ostwalds Werke: *Die Energie* (Leipzig 1908), in: *Der Monismus* 4 (1909) 33, S. 130 f.; *Grundriß der Naturphilosophie* (Leipzig 1908), in: ebd., S. 131; *Der Werdegang einer Wissenschaft* (Leipzig 1908), in: *Der Monismus* 4 (1909) 37, S. 324 f. Ferner bespricht Alfred Dieterich *Große Männer* (Leipzig 1909), in: *Der Monismus* 4 (1909) 42, S. 563 f. unter der Rubrik »Geschenkbücher« (es handelt sich um die Dezemberausgabe der Zeitschrift).

⁶¹ *Der Monismus* 4 (1909) 42, S. 551: Dem »Energetiker und Monist« Ostwald, der zu diesem Zeitpunkt noch kein Mitglied des *Bundes* war, wird gratuliert. Gleichzeitig vermeldet die Zeitschrift, dass der Vortrag »Die Eioheit der physikalisch-chemischen Kräfte«, den Ostwald im November 1909 in der Ortsgruppe Berlin gehalten hat, im Druck erschienen ist. Im Ortsgruppenbericht vom November (Nr. 41, S. 521) wird allerdings ein Referent »Ostwald« angekündigt.

⁶² 1908 sprach zur »Trennung von Staat und Kirche« Henrik Molenaar, der auch bei der *Jenaer Gründungsveranstaltung* anwesend war und den Aufruf zur Gründung des *Monistenbundes* unterzeichnet hatte. 1910 referierte der Pädagoge und Ethiker Rudolf Penzig zu »Religion und Kind«. Im Winter 1910/11 war eine Vortragsreihe geplant, es sollten der freireligiöse Pfarrer Emil Felden, der Verfechter der Freikörperkultur Heinrich Pudor, die Dozenten der Freien Hochschule Berlin Ernst August Georgy und Max Hermann Baege sowie der erwähnte Hamburger August Kahl verpflichtet werden.

⁶³ *Der Monismus* 6 (1911), S. 132 f.

⁶⁴ Wilhelm Ostwald lehnte noch 1911 eine Anfrage der *Goethe-Gesellschaft* zu einem öffentlichen Vortrag mit den Worten ab: »Da ich noch vor kurzem die Erfahrung gemacht habe, dass mein Name nicht im Stände ist, auch nur 50 Zuhörer in Leipzig zu versammeln, so muss ich in *Ibrium* Interesse mich Ihrem Wunsch versagen. Ergebenst W Ostwald« (Postkarte Wilhelm Ostwalds an Otto Siedel/Goethe-Gesellschaft Leipzig vom 22. Mai 1911, in: Universitätsbibliothek Leipzig, TAUT, Gelehrte 503). Zu dieser Auskunft in grobem Gegensatz steht der Erfolg des Redners Wilhelm Ostwald in anderen Städten; so schreibt der spätere österreichische Bundespräsident (1920–28) Michael Hainisch als Mitglied der *Soziologischen Gesellschaft* aus Wien: »Ihr Vortrag hat uns alle gestern in eine solche Begeisterung versetzt, dass ich nur der Meinung der überwältigenden Mehrheit der gestrigen Versammlung Ausdruck verleihe, wenn ich Ihnen unseren herzlichsten Dank ausspreche. Leider haben nur 300 Personen den Vortrag gehört. Um ihn den weitesten Kreisen zugänglich zu machen u. damit die öffentliche Meinung zu beeinflussen, möchten wir ihn als billige Brochure massenhaft verbreiten.« Vier Tage später fragt er an: »Die österr. Rundschau, ein sehr vornehmes Wochenblatt, bewirbt sich

Laut Jahresbericht für das Jahr 1910 hatte die Ortsgruppe 43 Mitglieder, die Zahl verdoppelte sich damit im Vergleich zum Vorjahresstand von 20. Im Vergleich zu den Teilnehmern der immerhin 24 Vereinsabende, die zwischen 11 und 23 variierten, lässt sich also ein aktiver Kreis von höchstens 50 Prozent der Mitglieder ausmachen.⁶⁵

Willy Hacker: Monist und Buddhist⁶⁶

Im monistischen Vereinsblatt wurde 1909 ein kurzer Aufsatz veröffentlicht, in dem ein Dresdner Monist anhand des Katechismus von »Subhadea Rhikschi«⁶⁷ die Nähe zum und gar Identität mit dem Buddhismus aufzeigt.

Hacker begründet eingangs sein Interesse als Monist für den Buddhismus, jene »uralte Religion der Inder«, die in ihrer südasiatischen Ausprägung, also in Birma, Siam und Ceylon (d. h. Myanmar, Thailand und Sri Lanka), »mit den religiösen Grundlagen des Monismus harmoniert«.⁶⁸ Daraufhin zitiert er katechetische Fragen und Antworten zum Status Buddhas, der weder als Gott noch Gottgesandter, sondern als Mensch und Denker angesehen wird, wie sie regelmäßig die Menschen belehren und kulturell vorwärts brächten – »so eigenmächtig es auch sein mag; aber dem Sinne dieser Lehre entsprechend, wären Goethe, Darwin, Lamarck u. a. für uns Buddhas und sind es auch«.⁶⁹

Weitere Schnittstellen sind die Verwerfung des Erlösungsgedankens und die buddhistische Verneinung der Schöpfung *ex nihilo* sowie der Existenz eines schöpfenden

um Ihren Vortrag. Wenn Sie damit einverstanden sind, könnte er in dieser Wochenschrift erscheinen« (Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Nachlass Ostwald, Nr. 1053, Briefe vom 4. bzw. 8. Dezember 1907, je S. 1).

65 Vgl. Der Monismus 6 (1911), S. 132 f. Die Zahlen dürften das generelle Verhältnis aktiver Mitglieder zu »Karteileichen« ungefähr widerspiegeln: Die meisten (nicht nur weiträumlichen) Vereine hatten nicht nur aktive Mitglieder, sondern einen – nominell meist geringen – Mitarbeiterstamm, zu dem sich ein passiver Kreis Mitglieder ohne rege Partizipation gesellte. Das Verhältnis 1:1 dürfte dabei noch ein recht günstiges Verhältnis darstellen.

66 Biografisch bleibt Willy Hacker im Dunkeln: Vorerst sind keinerlei Daten über ihn verfügbar, er trat weder als buddhistischer noch monistischer Vereinsfunktionär in Erscheinung. Er ist allerdings nicht identisch mit Prof. Willy Hacker, der in den 1930er Jahren in Köln als Kolloidchemiker tätig war, denn dieser war Jahrgang 1900, womit er für den Artikel in Der Monismus 1909 nicht infrage kommt.

67 Und meint damit definitiv den Katechismus Friedrich Zimmermanns. Die Korruptionierung des Namens von Subhadra Bhikshu zu Subhadea Rhikschi sowie die falsche zeitliche Zuordnung des Katechismus – er erschien 1888, während Hacker die Veröffentlichung auf »vor 24 Jahren«, also um 1885, datiert – sind unklar. Vgl. Willy Hacker, »Monismus und Buddhismus«, in: Der Monismus 4 (1909) 40, S. 446–449, hier S. 447.

68 Beides ebd., S. 446.

69 Ebd., S. 447. Man beachte die Wahl der »modernen Buddha«, d. h. der monistisch relevanten Denker! (Hier und im Folgenden sind eigene Hervorhebungen unterstrichen).

Gottes. Die buddhistische Ablehnung eines Gottes, der in das Weltgeschehen eingreift, wird von Hacker als Anerkennung der Naturgesetzmäßigkeit dieses Geschehens interpretiert. Damit findet sich schon hier ein Motiv, das auch bei Ostwald zu finden sein wird: Hacker anerkennt den Verdienst des Buddhismus, eine Weltanschauung ohne metaphysische Bestandteile formuliert zu haben. Dieses Verdienst erscheint zentral im Hinblick auf eines der Ziele des Monismus und anderer freidenkerischer Organisationen: die Formulierung einer atheistischen Ethik.

Generell lässt sich feststellen, dass der Katechismus Zimmermanns weniger umfassend, als vielmehr durch die »monistische Linse« rezipiert wird, d. h. er wird nach relevanten Themen durchkämmt: So erwähnt Hacker weiterhin den Verzicht auf verbindliche »heilige Schriften«. Die Ergänzung »Siehe Bibel!« und der Hinweis, dass die »Göttlichkeit Christi [...] bekanntlich von beinahe allen modernen Forschern ausgeschaltet worden« ist, klären die Stoßrichtung Hackers, der sich damit zu den Ergebnissen und Methode der Historisch-kritischen Theologie bekennt, der er mit dem Attribut »modern« monistische Anerkennung erweist.⁷⁰

Ein weiterer Aspekt, der bis heute die westliche populäre Buddhismus-Rezeption prägt, findet sich schon 1909 bei Hacker gläubig reproduziert: »Niemals und nirgendwo ist für [seiner] Ausbreitung Blut geflossen, nie hat [er], wo er zur Herrschaft gelangte, Andersgläubige verfolgt oder unterdrückt.«⁷¹ Etwaige Gegenbeispiele, wie Schilderungen des tibetischen Lamaismus, wurden als Auswüchse, Degenerations- oder Synkretismuserscheinungen klassifiziert, die dem »Wesen« des Buddhismus fremd seien.

Wilhelm Ostwald und die Monistischen Sonntagspredigten

In der konstituierenden Vereinsitzung des *Monistenbundes* im Januar 1906 wurde der Bremer freireligiöse Pastor Alfred Kalthoff zum (durch seinen baldigen Tod kurzzeitigen) Vorsitzenden gewählt; Haeckel hatte sich unter Berufung auf sein fortgeschrittenes Alter – zu dem Zeitpunkt 69 Jahre – jeglicher aktiven Präsidentschaft versagt und gab als Ehrenpräsident die Eminenz im Hintergrund. Die Wahl Kalthoffs spiegelt den Einfluss der Freireligiösen in dieser ersten Phase der Bundesgeschichte deutlich wider; dieser ging in den folgenden Jahren sukzessive zugunsten der freidenkerischen, d. h. areligiösen, Kreise verloren: Die Ära Ostwald ist gekennzeichnet von einem weiteren Rückgang der freireligiösen Elemente im Bund und einem Hervortreten dezidiert kirchen- und religionskritischer Positionen, der Schwerpunkt der Bun-

⁷⁰ Zitate ebenso, S. 449 und 447. Der Monismus sieht sich selbst als »moderne Weltanschauung« (ebd., S. 446) und »Modernität« gilt als Richtwert und Prestigeattribut gleichermaßen.

⁷¹ Ebenso, S. 448 f.

desagitation verlegte sich auf die »monistische Kulturarbeit«, d. h. auf Engagement bei konkreten Fragen gesellschaftlichen Zusammenlebens wie bspw. der Frage nach der Verfasstheit der Schule in einem modernen industrialisierten Staat. Unklarheiten zur Frage der ideologischen Grundlegung, also danach, was Monismus eigentlich sei, wurden weitestgehend ignoriert. So »beschwerte« sich eingangs erwähnter Paul Carus 1913 im *The Monist* darüber, dass Ernst Haeckel sich beharrlich weigere, mit ihm, dem Philosophen, die offenbaren Unterschiede in ihren Monismuskonzeptionen zu disputieren; Haeckel bestehe bei der kleinsten Unzulänglichkeit darauf, dass derlei Einzelheiten irrelevant seien vor der einigenden Tatsache, dass sie beide sich zum Monismus bekennen.⁷² Ähnlich argumentierten Ostwald und weitere Größen des *Monistenbundes*.⁷³

Durch Ostwalds Vermittlung wurde das Entwicklungsschema Auguste Comtes im *Monistenbund* sehr populär, das nach den Zeitaltern der Magie und der Religion das der Wissenschaft postuliert; Ostwald hielt dieses Zeitalter nun für gekommen bzw. im Kommen begriffen und stellte seine Kraft in den Dienst der Durchdringung der Moderne mit modernen, sprich: wissenschaftlichen, Ansichten.

Unter Ostwalds Herausgeberschaft erhielt die Bundeszeitschrift neben ihrem neuen Namen (von *Der Monismus* zu *Das Monistische Jahrhundert*) einen neuen Untertitel: Aus der »Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik« wurde im April 1912 eine »Zeitschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Kulturpolitik« bzw. ab April 1913 eine »Wochenschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Weltgestaltung«. Für religiöse Ansichten war kein Platz mehr im *Monistenbund* und bei Ostwald, der im Frühjahr 1911 mit Übernahme des Bundesvorsitzes aus der

72 Paul Carus, *The Monism of »The Monist«*. Compared with Professor Haeckel's Monism, in: *The Monist* 23 (1913), S. 435–439, hier S. 435.

73 Während Haeckel einen auf dem Substanzbegriff fundierten Monismus propagierte, arbeitete Ostwald mit einem energetischen Monismus (als einem Konstrukt, das auf Energiebilanzen und -transformationen basierte) und der Physiologe August Forel (1848–1931) optierte für einen Monismus, der auf psychologischem Fundament stand. So grundverschieden also die monistische Basis auch sein konnte, es herrschte ein interner Burgfrieden und man verwies auf die systematische Einheit der Konzepte, indem man die Definition der endgültigen Basalkategorie als Erkenntnisaufgabe in die Zukunft verschob. Vgl. dazu etwa Ernst Haeckels Rede auf dem Magdeburger Monistenstag 1912: »Die Adresse [...] soll zur Klärung und Versöhnung gewisser naturphilosophischer Differenzen dienen, welche zwischen Wilhelm Ostwald und mir hinsichtlich der Auffassung der Verhältnisse zwischen Energie und Materie bestehen [...]. Demgegenüber möchte ich ausdrücklich betonen, [...] dass unsere monistischen Grundanschauungen in allen wesentlichen Punkten vollkommen übereinstimmen; unser gemeinsames Ziel ist gleichermaßen, die Weltanschauung ausschließlich auf die Wissenschaft zu gründen, und deren sichere Ergebnisse auch für die Lebensführung praktisch zu verwerten.« (Ernst Haeckel, *Energeik und Substanzgesetz*, in: Willy Bloßfeldt (Hg.), *Der Magdeburger Monistenstag*, München 1913, S. 29–35, hier S. 18.) Vgl. ferner die Sonntagspredigt Wilhelm Ostwald, Haeckel und Ostwald. *Fünfunddreißigte Predigt*, in: *Monistische Sonntagspredigten*. Zweite Reihe, Leipzig 1912 [Erstausgabe 26. November 1911], S. 273–280.

Landeskirche ausgetreten war und sich in den kommenden Jahren für die Kirchenaustrittsbewegung engagierte.

Das publizistische Moment war zentral für Ostwalds Arbeit im *Deutschen Monistenband*: Bei der Übernahme des Vereinsvorsitzes hatte Ostwald sich ausbedungen, aktiv werden zu dürfen, indem er den Mitgliedern wöchentlich Essays zu monistischen Themen bzw. zu tagespolitischen Themen aus monistischer Perspektive, die sog. Monistischen Sonntagspredigten, zusenden wolle.⁷⁴ In den kommenden vier Jahren erschienen 139 Essays⁷⁵ zu vielfältigen Themen: Neben dem technologischen Fortschritt, der Wissenschaft als weltanschaulicher Leitinstanz, dem energetischen Imperativ, der Frauenfrage, dem »Internationalismus« und weiteren Themen monistischer Kulturarbeit beschäftigte sich Ostwald regelmäßig auch mit Fragen der Religion, etwa in den Sonntagspredigten »Religion und Wissenschaft«, »Vom Tode«, »Unsterblichkeit«, »Gebet«, »Menschenat oder Gottestat?« oder »Der Glaube«;⁷⁶ er geht allerdings nur in der zu besprechenden 67. Predigt »Monismus und Buddhismus« direkt auf eine (deviante) Religion ein, die anderen Predigten, die Religiöses thematisierten, beschränken sich weitestgehend auf die Feststellung der Überholtheit der kirchlichen Strukturen und der religiösen Metaphysik. Insofern hat »Monismus und Buddhismus« durchaus einen Alleinstellungswert.

⁷⁴ So erreichte der »Sonntagsprediger« seine Leser im Jahreszyklus April 1911 bis März 1912 wöchentlich, danach vierzehntägig bis Juni 1915 als Beilage des Monistischen Jahrhunderts, der ebenfalls von Ostwald herausgegebenen Bundeszeitschrift. Nach Juli 1915 – Ostwald hatte mittlerweile seinen Vorsitz im *Band* niedergelegt – erschienen noch fünf »Predigten«: vier monatlich bis Oktober und eine letzte separat (die Zeitschrift war kriegsbedingt eingestellt worden) im März 1916.

⁷⁵ Es erschienen in vier Reihen 101 Sonntagspredigten und in einer fünften Reihe weitere 38 Essays unter neuer Folge. Zwar ist die letzte »Predigt« aus dem März 1916 eine Doppelnummer 37/38, doch kommt dafür eine »Predigt« hinzu, die zwar als Beilage, nicht aber in der Bibliotheksausgabe der Sonntagspredigten erschien: Die am 17. Mai 1913 erschienene achtzigste Sonntagspredigt »Kolonie Unesma« ist in der Ausgabe der vierten Reihe (Leipzig 1914) kommentarlos durch »Wahrer und Falscher Monismus« ersetzt.

⁷⁶ Vgl. Wilhelm Ostwald, Religion und Wissenschaft. Vierte Predigt, in: Monistische Sonntagspredigten. Erste Reihe, Leipzig 1911, S. 25–32 [Erstausgabe 23. April 1911]; ders., Vom Tode. I. Einundzwanzigste Predigt, in: ebenso, S. 161–168 [Erstausgabe 20. August 1911]; ders., Vom Tode. II. Dreiundzwanzigste Predigt, in: ebenso, S. 177–184 [Erstausgabe 3. September 1911]; ders., Unsterblichkeit. Vierundzwanzigste Predigt, in: ebenso, S. 185–192 [Erstausgabe 10. September 1911]; ders., Gebet. Sechszwanzigste Predigt, in: ebenso, S. 201–208 [Erstausgabe 24. September 1911]; ders., Menschenat oder Gottestat? Fünfundsiebzigste Predigt, in: Sonntagspredigten III (Anm. 8), S. 177–184 [Erstausgabe 1. März 1913]. Die Predigt »Der Glaube« ist nicht als Bibliotheksausgabe erschienen und findet sich nur in Broschurausgaben der Beilage zum Monistischen Jahrhundert, dort den Predigten nach August 1914 vorangestellt: Kriegspredigten (Monistische Sonntagspredigten. Fünfte Reihe), Leipzig 1916, S. 65–79 [Erstausgabe 30. Mai 1914].

»Monismus und Buddhismus. 67. Predigt«

Wie eingangs erwähnt, wurde der Essay am 1. November 1912 veröffentlicht und den Mitgliedern des *Deutschen Monistenbundes* sowie den weiteren Abonnenten des Monistischen Jahrhunderts zugesandt.

Fast entschuldigend erläutert Wilhelm Ostwald eingangs, wie es zu seiner Beschäftigung mit dem Buddhismus kam: Unter den vielen Zusendungen, die ihn erreichen,⁷⁷ habe sich »Das Wesen des Buddhismus« (The Essence of Buddhism) befunden, ein Werk des indischen Professors Lakshmi Narasu⁷⁸, das Ostwald allein deshalb gelesen haben will, weil in dem beiliegenden Schreiben des Professors dieser auf die frappante Ähnlichkeit zwischen Buddhismus und Monismus hingewiesen habe. Dass Ostwald diesem Schreiben glaubte und das Buch tatsächlich las, lag wohl daran, dass Narasus Ausführungen unter anderem auf Zitate Ostwalds verwiesen – was weniger als Akt von Selbstsucht zu deuten ist, als vielmehr auf eine Praxis des Chemikers verweist, die er an anderer Stelle verdeutlicht: Im Zusammenhang seiner naturphilosophischen Publizistik meint er, dass eines Autors »Auffassung der Energiegesetze das zuverlässigste Kennzeichen [dafür] zu sein«⁷⁹ pflegt, wie ernst man seine philosophischen Arbeiten nehmen könne. Analogisiert heißt dies, dass die Handhabung naturwissenschaftlicher Begriffe der Energetik und des Monismus (für Ostwald) eine vorerst hinreichende Leseempfehlung waren; der Chemiker Narasu hat also das physikochemische und thermodynamische Vokabular ausreichend firm abgehandelt.⁸⁰

77 Das dürfte für die Jahre 1911 bis 1914 weniger Prahlerei als Großbothener Realität gewesen sein: Nachdem er im Frühjahr 1911 den Vorsitz des *Deutschen Monistenbundes* übernommen hatte, im Herbst des Jahres zum »Zugeordneten Großmeister des *Fruimaurerbundes zur aufgebenden Sonne*« (= Ehrenvorsitzender) ernannt worden war, ferner noch die Referate der Zeitschrift für physikalische Chemie schrieb, die *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie* herausgab und in Tageszeitungen und populären Zeitschriften Artikel veröffentlichte, dürfte ständig Post ins Landhaus Energie gelangt sein.

78 In den Dokumenten des Fortschritts, einer internationalen Revue, wird Narasu, »der auf englischen Universitäten studierte« und »als Professor an der philosophischen Fakultät zu Madras« wirkt, und sein Buch *The essence of buddhism*, eine »vortreffliche Darstellung des modernistischen, wissenschaftlichen, rationalistischen und sozialistischen Buddhismus«, besprochen als Teil der buddhistischen Reformbewegungen (Alexandra David, *Buddhistischer Modernismus*, in: *Dokumente des Fortschritts* 3 (April 1910), Heft 4, S. 268–272, hier S. 271).

79 Wilhelm Ostwald, Rezension von H. Schwarz, *Der moderne Materialismus als Lebensanschauung und Geschichtsprinzip* (Leipzig 1904), in: *Annalen der Naturphilosophie* 4 (1905), S. 410.

80 In der Bibliothek Ostwalds in Großbothen finden sich zwei Exemplare von Narasus Buch – die Erst- und die Zweitausgabe. Den Widmungen in beiden Büchern ist zu entnehmen, dass die Erstausgabe von 1907 Ostwald mit der Bitte um Besprechung im Jahr 1908 erreichte – dieses Exemplar ist offenbar ungelesen. Die Zweitausgabe von 1912, die den Ausgangspunkt der Predigt bildet, ist hingegen reichlich mit Anmerkungen versehen. 1908 gab es also für Ostwald offenbar keinen Grund, sich mit dem Buddhismus zu befassen; eine Einstellung, die sich bis 1912 gewandelt hatte.

Ostwald ist scheinbar gut informiert: So ist die Einschränkung, dass die Übereinstimmung von Monismus und Buddhismus zugestanden werden muss, »wenn dieser buddhistische Modernist einigermaßen getreu den Sinn und Geist seiner Religion oder vielmehr der buddhistischen Weltanschauung dargestellt hat«, sicher kritisch im Sinne einer wissenschaftlichen Rekonstruktion des frühen Buddhismus gemeint, doch zeigt sie auch, dass sich Ostwald über die Differenzen der buddhistischen *community* zumindest soweit im Klaren war, dass er den modernistischen Reform-Buddhismus nicht mit dem Buddhismus schlechthin identifizierte.

Ostwald erläutert daraufhin grob vereinfacht, aber nichtsdestoweniger sachlich korrekt, die Geschichte Buddhas, seiner Lehren und gibt dabei in der kurzen Darstellung der Einsicht Buddhas relativ viel Raum, dass durch Körpertechniken keinerlei Erkenntnis möglich sei: »Diese Erfahrung [der völligen Entkräftung] erweckte in ihm die Überzeugung, dass durch die Kasteiung des Körpers keineswegs eine wirksame Erhebung des Geistes möglich sei, da der Geist gleichzeitig mit dem Körper an dessen zunehmender Schwäche teilnahm.«⁸¹ Die Betonung dieses recht nebensächlichen Aspekts in der biografisch zentralen Passage der Erkenntnis des Buddha lässt sich auf einen Gesichtspunkt in Ostwalds Energetik zurückführen: Eine häufig angefeindete Behauptung Ostwalds ist die (wenngleich noch nicht experimentell nachgewiesene) Existenz einer Art »psychischen Energie«, von der er annahm, dass sie aus aufgenommener physischer Energie (Nahrung) gewonnen werde und in Denkprozessen umgewandelt bzw. verbraucht würde. Der direkte Zusammenhang von körperlicher Verfassung und der Effektivität von Denkvorgängen war für Ostwald aber offenbar wichtig genug, um hervorgehoben zu werden.⁸²

Ebenso erwähnenswert ist die Erkenntnis des Buddhas nach der Absage an die Kasteiung: Er versuchte, »durch beständiges Nachdenken und Vergleichen der Er-

⁸¹ Ostwald, 67. Predigt (Anm. 7), S. 115.

⁸² Diese Ansicht kann als Begründung dafür gelten, dass Ostwald, der ansonsten als »multipel deviant« gelten kann, dem Vegetarismus nichts abgewann – die Energiebilanz einer Vollkost galt gemeinhin höher als die vegetarischer Kost. Damit bewegt Ostwald sich im dominanten ernährungsphysiologischen Diskurs von Justus Liebig und seinen Nachfahren, die besonders im tierischen Erweiß die Quelle der menschlichen Muskelkraft und damit der Lebensenergie sahen und deshalb eine relativ hohe Zufuhrmenge empfahlen. Erst später rückte man von diesem »Erweißdogma« ab. Vgl. dazu eine Stelle in der Autobiografie: »So kam ich am späten Nachmittag ziemlich erschöpft nach Hause und bedachte, wie ich die nötigen nicht geringen Energiemengen aufreiben sollte, um den Forderungen der bevorstehenden Abendversammlung zu genügen. Auf ein Reizmittel wie Kaffee oder Weingeist wollte ich mich nicht verlassen; so bat ich meine gütige Gastfreundin, mir außer aller Zeiteinteilung ein schönes Hamburger Beefsteak zubereiten zu lassen, indem ich diese Zumutung mit psychophysischen Gründen zu rechtfertigen suchte. In vollem Verständnis der Sachlage gewährte sie mir in freundlichstem Eifer die Bitte und als am Abend der wohlgelungene Abschluss vorüber war, konnte ich den Erfolg mit Recht auf die energetisch-chemische Grundlage zurückführen, welche sie dafür beschafft hatte.« Ostwald, Lebenslinien III (Anm. 58), S. 236. Die Rede ist vom Hamburger Kongress, der Ostwald als Redner, Versammlungsleiter und Vorsitzenden enorm strapazierte.

gebnisse seines Denkens mit seinen Erfahrungen die Wahrheit zu erlangen.⁸³ Das begründet Ostwalds Prädikat für den Buddhismus, eine Weltanschauung zu sein, »welche in ihren Grundlagen durchaus eine wissenschaftliche genannt werden muss«.⁸⁴ Erfahrungsbasiertes (und vor allem erfahrungserprobtes) Wissen war für Wilhelm Ostwald die Grundlage wissenschaftlicher Arbeit und Erkenntnis.

Die »Philosophie des Buddhismus« bespricht Ostwald auch eingehender, um die Übereinstimmungen mit dem Monismus hervorzuheben. Beide Systeme lehnen die Vorstellung zweier innerweltlicher Wirkprinzipien – klassisch: Körper und Seele, Materie und Geist – ab und postulieren an dessen Statt die Einheit physischer und psychischer Betätigung. Der Schluss, dass daher bei den Buddhisten die Naturgesetze für den Menschen und sein Zusammenleben gleichermaßen gelten, fand sich schon bei Willy Hacker. Damit wird alle Ethik zu einer monistischen Ethik erklärt, die ihre Letztbegründung nicht aus einem Gottesgebot, also einem Verweis an metaphysische Instanzen, zieht.⁸⁵

Nachdem er ausdrücklich die vielen Gemeinsamkeiten konstatiert, beleuchtet Ostwald abschließend die Frage, worin sich nun Monismus und Buddhismus unterscheiden, und sieht diesen Unterschied im »Verhalten zu dem Urphänomen [...] des menschlichen Leidens«⁸⁶ bzw. im Verfahren zu dessen Überwindung. Während nämlich der Buddhismus von der Unabänderlichkeit der Tatsache, dass es Leid in der Welt gebe, ausgehe und die Überwindung im Individuum, im Zustand des *nirvana*, sehe, gehe der Monismus dem Problem an sich zu Leibe und strebe die Abschaffung des Leides durch wissenschaftlichen Fortschritt, die Grundlegung des Entwicklungsgedankens und den energetischen Imperativ an. In diesem Punkt überrage der Monismus den Buddhismus allein aus historischen Gründen, da dem Buddha die Idee der Evolution eben noch nicht zugänglich gewesen sei. Und hier liegt Ostwalds grundlegende Kritik am Buddhismus und an den Buddhisten: So hoch der historische Buddha zweifelsohne den Wissensstand seiner Zeit überragt haben mag, so wenig vorbildlich sei er in einer Zeit, die diesen Wissensstand längst überholt habe; Buddhas herausragende Persönlichkeit sei von der Moderne längst eingeholt. Insofern beurteilt Ostwald es als kontraproduktiv, würde ein Monist Buddhist, da er sich entwicklungsgeschichtlich rückwärts bewege. Da Buddhisten dagegen grundsätzlich schon Monisten seien, ist für Ostwald ihre völlige »Konversion« willkommen und entwicklungsgeschichtlich logisch.

Hinter der Aussage, Buddha habe seine Zeitgenossen überragt, sei aber ethisch irrelevant, weil historisch veraltet, steht die Methode der Historisch-kritischen Theo-

83 Ostwald, 67. Predigt (Anm. 8), S. 115 f.

84 Ebenso, S. 114.

85 Vgl. ebenso, S. 117 f.

86 Ebenso, S. 118.

logie bzw. der Religionsgeschichtlichen Schule, die Ostwald in seinen populären Vorträgen anbringt: Er weiß die ethischen Botschaften der Religionsstifter durchaus als fortschrittliche Aussagen im Kontext ihrer Zeit zu schätzen und lobt Buddhas Einsichten ebenso wie Jesus' Bergpredigt und Luthers Reorganisation des Christentums. Allein, diese Formeln dürften nicht als überzeitliches Fixum betrachtet werden, da die Ethik ebenso den gesellschaftlichen Formen unterliege wie das gesamte gesellschaftliche Zusammenleben.⁸⁷ Und so progressiv und fortschrittlich eine religiöse Botschaft zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt auch sein könne, im Zuge ihrer eigenen Historisierung verliere sie an sozialer Treffgenauigkeit und logischer Bindekraft – sie verkomme damit zu einem *survival*, wie Edward B. Tylor es etwas eher formuliert hatte, einem allein emotional und/oder autoritativ tradierten, aber organisch nonfunktionalen kulturellen *token*.⁸⁸ Ostwald nutzt also die historische bzw. religionshistorische Methode zur Kirchen- und Religionskritik.

Verhältnis von Monismus und Buddhismus aus Sicht der Leipziger Buddhisten

Als Ferdinand Hornung im Jahr 1913 auf diesen Aufsatz Ostwalds in den Mahabodhi-Blättern reagierte, war er bereits innerhalb der *Mahabodhi-Gesellschaft* zum Vorsitzenden avanciert (und blieb dort bis 1920).⁸⁹ Seine Äußerungen können also als gewichtige Positionierung der *Gesellschaft* nach innen wie nach außen zur Frage nach »Buddhismus und Monismus« angesehen werden. Seine Replik war emotional und erstreckte sich über zwei Hefte des Vereinsorgans, die Januar/Februar- und die März/April-Ausgabe.⁹⁰

Hornung streitet erst einmal den von Ostwald formulierten historisch überholten Charakter des Buddhismus ab, indem er die negativen Seiten des Fortschritts ins Feld führt und sie dem humanen Wirken des Buddhismus gegenüberstellt. Von einer evolutionistischen Betrachtungsweise à la Tylor mit ihrem Aufstiegsoptimismus will er nichts wissen.⁹¹ Trotz der Ablehnung des Buddhismus durch Ostwald behauptet

⁸⁷ Vgl. auch Wilhelm Ostwald, *Das Christentum als Vorstufe zum Monismus* [Erstausgabe 1912], erneut abgedruckt in: *Mitteilungen der Wilhelm-Ostwald-Gesellschaft* 8 (2003) 3, S. 30–52 und ferner die Sonntagspredigt, ders., *Der Monismus und die Frauen. II.* [27. Juni 1914; nicht als Bibliotheksausgabe herausgegeben]; in Broschurausgaben in: *Kriegspredigten* (Anm. 76), S. 97–111.

⁸⁸ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, 2 Bände, London 1871, deutsch als *Die Anfänge der Kultur*, 2 Bände, Leipzig 1873.

⁸⁹ *Mahabodhi-Blätter* (1913/14) 1, S. 19; *Zeitschrift für Buddhismus* (1920) 5/6, S. 198.

⁹⁰ Hornung, *Buddhismus* (Anm. 9).

⁹¹ Ebenso, S. 66. »Es sind erfahrungsgemäss kenntnisreiche, ehrliche Leute, die uns daher in aller ihrer Fortschrittsfreudigkeit doch nicht abstreiten werden, dass Gedanken und Mitteilungen dadurch, dass

Hornung in einer typischen Vereinnahmungsrhetorik, dieser würde dem Monisten »innerlich weit näher stehen«, als er es selbst wüsste.

Im Stil apologetischer Schriften greift er den Entwicklungsgedanken auf, den Ostwald dem Buddhismus abspricht. Er behauptet, dass dieses Konzept – im Pali als *anicca* (Veränderlichkeit) bezeichnet – ja gerade einer *der* Grundgedanken der ganzen buddhistischen Philosophie sei, da sie zu den »drei Merkmalen« gehörten, die dem Buddha persönlich als ihrem Verkünder »ganz ausdrücklich zugeschrieben werden.«⁹² Zum Einwand, dass Entwicklung nicht gleich Veränderung bedeute, kontert er: »Und kein anderer war es, als wiederum der Buddha, der es nicht allein *gedacht* hat, sondern der das Anstreben und Verwirklichen dieser Entwicklung zum *Besseren, Höheren, Edleren* seinen Anhängern geradezu zur Pflicht gemacht, ihnen auch die Mittel und Wege hierzu angewiesen und hiermit zugleich die einzige Möglichkeit dargeboten hat, dass dieses *anicca* [sic!] nicht die Ursache des zweiten der »drei Merkmale«, nämlich von *dukkha*, von *Leiden* wird.«⁹³ Als dann holt er aus zum zivilisationskritischen Gegen-schlag und klärt den geneigten Leser über den tatsächlichen Zustand der von Ostwald so viel gepriesenen »Höherentwicklung« der Welt auf. Zuerst hält er fest, dass das *anicca*-Konzept viel differenzierter sei: »Ausser der Entwicklung nach vorwärts, nach oben, ausser der Nichtentwicklung im Stationarbleiben und der Nichtentwicklung zu-folge des Aussterbens gibt es *noch eins*: die Entwicklung nach rückwärts, nach unten!«⁹⁴ Im Folgenden führt er Beispiele aus der Entwicklungsgeschichte der Natur heran, die zeigen, dass es dort neben Höherentwicklung auch Stillstand und Niederentwicklung gegeben habe. Ausführlich wird er dabei besonders an den Stellen, wo er sein geo-logisches und chemisches Fachwissen einbringen kann. Nach der Feststellung, dass das Naturgeschehen außerhalb der menschlichen Verhältnisse von jener Unbestän-digkeit geprägt ist, kommt er auf eben jene speziellen menschlichen Verhältnisse zu sprechen: Hier fällt sein Urteil trostlos aus. Es sei nämlich um die Tröstlichkeit des

man heute durch Telephonie und Funktelegraphie austauschen kann, statt nur von Mund zu Mund, weder edler, noch wahrer werden, und das auf Schlachtfeldern zerfetzte oder von Maschinen zer-quetschte jedoch von der modernen Chirurgie höchst kunstvoll wieder zusammengefügte Krüppel nicht gerade etwas besseres sind, als gesunde, unbeschädigte Menschen, welche das Wohlwollen und Mitgefühl ihrer Mitmenschen davor bewahren konnte, der eigenen wie fremder Habgier und Verblendung sich hinzuopfern.«

92 Ebenso, S. 68.

93 Ebd.

94 Ebenso, S. 70f. Diese Einwendung ist durchaus wichtig, denn Fortschrittsoptimisten wie Ostwald sahen die Entwicklung als positive und insofern teleologische Angelegenheit: Jegliche degenerative Entwicklung würde von der allgemeinen Aufwärtsentwicklung korrigiert werden. So meint Ostwald zwar, dass die Wissenschaft zwischenzeitlich »falsche« Theorien zulasse, diese aber im Zuge der Ent-wicklung immer widerlegt und also ausgemerzt würden, sodass die generelle Entwicklung aufwärts führe. Vgl. etwa Wilhelm Ostwald, Warum sind wir Monisten. Erste Predigt, in: Sonntagspredigten I (Anm. 76), [Erstausgabe 2. April 1911], S. 1–8.

Entwicklungsgedankens eher schlimmer bestellt und man könne allenfalls von einer relativen, aber nicht von einer absoluten Höherentwicklung sprechen.⁹⁵

Es folgen Beispiele aus der Zeitgeschichte (Judenpogrome im Osten), der Religion (Rituale, Beten = Magie = verfehltes Verständnis von Kausalität),⁹⁶ Industrialisierung und Kapitalismus (Wertlosigkeit der menschlichen Arbeitskraft, Macht der Maschinen), Landwirtschaft (Ungleichheit der verteilten Ressourcen, fehlerhafte Zollpolitik), Elektrifizierung und Technisierung (Bedürfnisse werden geschaffen, die vorher nicht vorhanden waren), Chemie (künstliche, übertriebene Farbstoffe), Handwerk und Heilkunde (Heilung von an sich unnötigen Umweltkrankheiten). Hornung schließt seine Aufzählung ein Jahr vor Ausbruch des Krieges mit einem Seitenhieb gegen den Militarismus.⁹⁷ Sein Fazit lautet, dass es weder in der Natur noch in der Welt der Menschen eine teleologische Entwicklung zum Höheren gebe, sondern nur Veränderung in jegliche Richtung – *anicca* eben. Daraufhin zitiert Hornung den buddhistischen Gedanken, dass man nur durch eigene Anstrengung zur Höherentwicklung gelangen könne, da kein Anderer der Erlöser von Leiden sein könne. Nur durch rechtes Tun könne die Veränderlichkeit in jegliche Richtung hin zu einer Veränderung zum »Guten«, d. h. zum Freisein vom Leiden, gewandelt werden.⁹⁸

In einem zweiten Teil diskutiert Hornung sein Verständnis des Ostwaldschen energetischen Imperativs und die von diesem behauptete Möglichkeit durch dieses Konzept die Welt hin zum Guten zu verändern. Zuerst äußert er Unverständnis darüber, woraus man als Naturforscher den Grundsatz »Vergeude keine Energie!« herleiten könne, wo es doch evident sei, dass gerade in der Natur die größte Energievergeudung tagtäglich stattfinde. Gerade diese Freigiebigkeit der Natur solle als das Vorbild für das Handeln eines jeden Buddhisten dienen, denn der *dhammo* stimme mit den Naturgesetzen überein. Nun folgt eine polemische Kontrastierung zwischen dem, was ein Buddhist unter dem Guten verstünde (Freisein von Leiden) und was im europäisch-christlichen Kontext gemeinhin darunter subsumiert werde (Macht, Prestige, Vergnügen, Geld), wobei das richtige Verständnis vom »Guten« natürlich auf der Seite des Buddhismus zu finden ist.⁹⁹

⁹⁵ Hornung, *Buddhismus* (Anm. 9), S. 72.

⁹⁶ Mit dieser Auffassung der magischen Essenz des Gebets ist sich Hornung durchaus mit Ostwald einig – und beide replizieren das, was James G. Frazer zum Zwangscharakter des magischen Ritus geschrieben hatte: Aufgrund unrichtiger Beobachtung seien arbiträre Erscheinungen als Ursache von Ereignissen identifiziert und seitdem repliziert worden, um eben jenes Ereignis hervorzurufen. Magie (und mit Magie durchsetzte Religion) ist für Frazer wie auch für Ostwald »falsch verstandene Wissenschaft«. Vgl. James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* [Erstausgabe der gekürzten Fassung 1922, Original 1890], erweitert auf 12 Bände 1911–1915], hier: Ware 1993, deutsch als *Der Goldene Zweig*, Reinbek 1928.

⁹⁷ Hornung, *Buddhismus* (Anm. 9), S. 83.

⁹⁸ Ebenso, S. 84 f.

⁹⁹ Ebenso, S. 86 f.

Hornung unternimmt dann den Versuch, sich mehr oder minder differenziert mit dem Konzept des energetischen Imperativs auseinanderzusetzen, und unterscheidet verschiedene Energieformen: die eigene Energie, Energie außerhalb der Person sowie Energie einer anderen Person. Während der Buddhismus den »selbstlosen Betätigungstrieb« betone, so wie die Sonne ihre Strahlen selbstlos verschenke, konzentrierte sich Ostwalds Konzept dagegen lediglich auf die eigene persönliche Energie, die nicht verschwendet werden solle – das sei überhaupt nicht buddhistisch.¹⁰⁰ Hornung fordert die Konkretisierung »Vergeude *deine* Energie nicht!«. Es folgt ein weiterer argumentativer Gang durch mehrere Lebensbereiche: Anhand von Industrialisierung und Landwirtschaft möchte Hornung aufzeigen, wie der energetische Imperativ die Welt ins Unglück stürzt und Ungleichheit und Leid generiert. Dagegen setzt er die buddhistische Ethik und was diese zur Verbesserung der Welt bieten könne. Dabei müsse handlungsleitend sein, dass »Erkenntnis unserer Leiden, den Rat die *Ursachen* der Leiden aufzuheben, um letzterer ledig zu werden, die nüchterne Eröffnung, dass man das nur *selber* vermöge und kein anderer sonst, ferner, dass man Bösem Gutes gegenüberstellen müsse, um ersteres zu beseitigen, dass alles Tun, gutes wie böses, fortwirkt und nicht ungeschehen gemacht werden kann, und dass es sich ebenso wenig gegeneinander kompensiert, geschweige, dass es gar so etwas wie eine »Sündenvergebung« geben könnte.«¹⁰¹ Es wird deutlich, dass Hornung glaubt, dass im Gegensatz zum Europäer mit seinem christlichen Erbe der Buddhist eine höhere ethische und moralische Haltung besitzt, da die buddhistische Ethik zwar auch nach dem Glück strebe, aber nach einem, wofür kein Anderer leiden müsse. Dies werde gefördert durch den »Ich-Selbst-Gedanken«, d. h. die Anleitung, sich mit allen anderen Lebewesen als Einheit zu verstehen.¹⁰²

Hornungs Fazit ist jedoch nur vorläufig, denn der energetische Imperativ des Monismus sei eben noch nicht genau genug expliziert und seine Praktikabilität nicht umgrenzt worden, um endgültige Aussagen über eine Übereinstimmung mit dem Buddhismus treffen zu können. Zwar seien Monismus und Buddhismus beide atheistisch, bekennen sich zum Gesetz natürlicher Kausalität und Folgerichtigkeit, verwerfen die Hypothese der Existenz einer Seele, bekennen sich zur Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, anerkennen die Existenz von Leiden und die Erkenntnis zur Notwendigkeit, dieses zu verringern, aber »während der Buddhismus dieses zur Richtschnur seiner gesamten Ethik macht, schlechthin *nichts, gar nichts* für sittlich gelten lässt, was für irgendein Lebewesen Leiden im Gefolge hat, [...] vertraut der Monismus auf eine autonome Entwicklung und stellt dem Leiden das Prinzip des Energiesparens entgegen, von dem wir Buddhisten nun freilich nicht abzusehen vermögen, wie es diese ihm zugewiesene

¹⁰⁰ Ebenso, S. 89 und 97.

¹⁰¹ Ebenso, S. 99 f.

¹⁰² Ebenso, S. 105.

Aufgabe erfüllen, ja, nicht gelegentlich wohl gar einmal das Gegenteil bewirken soll, indem es auch die Energie sparen lässt, wo Gutes getan werden müsse.«¹⁰³

Alle diese Unterschiede stellten aber keine trennenden Differenzen dar, schließlich seien Teilstücke der buddhistischen Lehre in verschiedenen Lebensreformbewegungen wie der Frauen-, Friedens-, Antialkohol-, Tierschutz-, Schulreform- und der Hygienebewegung aufgegriffen worden. Damit reiht Hornung den Monismus in diesen Reigen ein und er bekommt das Etikett »buddhistisch« in seiner Funktion als Freidenkerbewegung.¹⁰⁴ Eine Vereinigung der beiden Bewegungen könne also aus buddhistischer Sicht nur unter dem Dach des Buddhismus erfolgen.

Innerbuddhistische Reaktionen: Ein Leserbrief in den Mahabodhi-Blättern

Im Jahr 1915 wird ein Brief von Dr. phil. et med. Heinrich Hugo Karny,¹⁰⁵ einem Buddhisten und Monisten, veröffentlicht, der auf Hornungs Äußerungen Bezug nimmt: Er begrüßt die Antwort Hornungs auf Ostwald und möchte zu der Frage Stellung nehmen, »ob der Monisten-Bund als zentrale Sammelstelle für alle fortschrittlichen und freidenkerischen Bestrebungen als die geeignetste in Betracht kommen kann«. Karny würde dies begrüßen, »um praktisch vorwärts zu kommen«; schließlich habe sich die *Mahabodhi-Gesellschaft* deshalb dem *Weimarer Kartell* angeschlossen.¹⁰⁶ Er verteidigt Ostwalds positivistischen Monismus als Grundlage einer solchen Sammlung: »Ich glaube, dass der Positivismus viel eher als gemeinsame Zentrale aller fortschrittlichen und freidenkerischen Bestrebungen dienen könne wie der dogmatische Monismus Häckels.«¹⁰⁷ Dann weist er noch auf das Problem der Vieldeutigkeit des monistischen Konzeptes hin. Vor dem Hintergrund dualistischer Konzepte, gegen die beide Gruppen argumentierten, ließen sich das monistische Weltbild und der Buddhismus aber letztendlich vereinen. Anschließend an Hornung sieht Karny dabei den Buddhismus

¹⁰³ Ebenso, S. 109.

¹⁰⁴ Ebenso, S. 110. Vgl. auch Ankenbrand, Buddhismus (Anm. 12).

¹⁰⁵ Offener Brief an die Redaktion vom 18. September 1915, in: *Mahabodhi-Blätter* (1915) 3/4, S. 52–61. Heinrich Karny (1886–1937) wurde in der Zwischenkriegszeit ein bedeutender Entomologe (Insektenforscher) in Österreich. Nach seiner philosophischen Promotion 1909 arbeitete er als Lehrer, ehe er von dort in die Medizin umsaftete (Dr. med. 1915). Während dieser Zeit trat er als Buddhist auf: Er wurde 1911 Schriftführer der *Deutschen Pali-Gesellschaft* und trat mit Seidenstücker im gleichen Jahr wieder aus, um in der neu gegründeten *Mahabodhi-Gesellschaft, Deutscher Zweig* protokollierender Sekretär zu werden. Ab 1915 war er in Galizien und Albanien als Militärarzt tätig. Es ist bemerkenswert, dass Tätigkeiten, die nicht im Einklang mit der buddhistischen und damit auch pazifistischen Ethik standen, verschwiegen werden: Karny gibt in seinem Leserbrief nicht den momentanen Beruf an. Siehe Hecker, Buddhisten (Anm. 46), S. 136.

¹⁰⁶ Ebenso, S. 53.

¹⁰⁷ Ebenso, S. 56.

als die umfassendere, dogmenfreie Weltanschauung, unter der es sich zu vereinigen gelte. Schon der Buddha habe als erstes ein wirklich dogmenfreies Weltbild entworfen. Daher könne eine von den Monisten forcierte »soziologische Ethik«¹⁰⁸ mit dem Buddhismus nicht in Widerspruch kommen, denn dieser sei ihre Grundlage. »So hat der Buddhismus tatsächlich die Grundgesetze des ethischen Verhaltens für alle Zukunft festgesetzt, die Soziologie kann nur die einzelnen – heure viel verwickelteren – Zusammenhänge und Motivketten aufdecken, aber niemals an der Grundlage etwas ändern – da diese auch ihre Grundlage ist.«¹⁰⁹

Karny repliziert also Hornungs Fazit: Vereinigung käme nur unter dem Dach des Buddhismus infrage, denn dieser überschirme dank seiner Ethik und Moral alle Reformbewegungen. In der Einschätzung des Monismus spiegeln sich allerdings die Partizipationsverhältnisse an öffentlichen Diskursen: Der *Monistenbund* ist deutlich der besser wahrgenommene Verein, ihm kommt eine erste Sammlung der Reformbewegungen zu, welche sich dann erst als unter »buddhistischem Dach« stehend erweisen würde.

Der Buddhismus im Handbuch der freigeistigen Bewegung (1914)

Wie erwähnt, war die *Mahabodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig)* als dem *Weimarer Kartell* verwandte Organisation anerkannt. Dieser Status zeitigte auch ihre Aufnahme in das Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz.¹¹⁰ Der Artikel der Gruppe in der zweiten, erweiterten Auflage von 1914 stammt von Max Henning (1861–1927), einem Orientalisten und freidenkerischen Publizisten, dessen Gönner, der Frankfurter Industrielle Arthur Pfungst (1864–1912), ein bedeutender deutscher Buddhist war.¹¹¹ Die Einführung erläutert kurz Buddhas Bedeutung und die Bedeutung des Buddhismus und gipfelt in dem Ausruf: »Aufhebung der Leiden!

¹⁰⁸ Die Idee einer »soziologischen Ethik«, d. h. einer wissenschaftlichen Ethik, ist ein Ziehkind Ostwalds und seines näheren Umfelds: Nach 1905 hatte sich die Gesellschaft als Objekt wissenschaftlicher Betrachtung Raum in Ostwalds Arbeiten erobert; sein Engagement im *Monistenbund* und für »monistische Kulturarbeit« ist letztlich darauf zurückzuführen, dass er aus Erfahrung gewonnenes Wissen um das Funktionieren der Gesellschaft praktisch umsetzen wollte. Die Formulierung einer Ethik auf Grundlage der »soziologischen« Beobachtung und Erfahrung ist Teil dieses Unternehmens und kann als monistisches Schlagwort ostwaldscher Prägung gelten. Vgl. z. B. die Sonntagspredigt Wilhelm Ostwald, *Die wissenschaftlichen Grundlagen der Ethik. Fünfundneunzigste Predigt*, in: *Monistische Sonntagspredigten. Vierte Reihe*, Leipzig 1914, S. 289–304 [Erstausgabe 20. Dezember 1913] und den Vortrag Ostwald, *Vorstufe* (Anm. 87).

¹⁰⁹ Karny, Brief (Anm. 105), S. 60.

¹¹⁰ Henning, Handbuch (Anm. 4), S. 152–157.

¹¹¹ Vgl. Groschopp, *Dissidenten* (Anm. 4), S. 303.

Das ist seine [d. h. des Buddhismus] Norm. Das ist aber auch zugleich eine derartige Selbstverständlichkeit für jeden, der innerhalb dieses Ideenkreises steht, dass es hierzu weder des Befehlens, noch des Gehorchens bedarf.«¹¹²

Diese Feststellung darf in den Kontext der vorangegangenen Kontroverse zwischen Wilhelm Ostwald und Ferdinand Hornung gestellt werden: Dem Vorwurf Ostwalds an die Buddhisten und den Buddhismus, ihren grundsätzlichen Makel darin zu haben, Leiden anzuerkennen, statt sie tatkräftig zu bekämpfen, wird hier entgegengearbeitet. Der Impetus, Leiden aufzuheben, wird hervorgehoben. Dieser explizite Hinweis auf nichts weniger als die Anschlussfähigkeit an moderne gesellschaftsreformerische Ziele und Visionen ist insofern vital für die Buddhisten: Das Handbuch fungiert als Jahrbuch des *Weimarer Kartells* und ist somit Standardliteratur für dessen Mitglieder – insbesondere auch für die Monisten. Und wo, wenn nicht hier, sollte es den Buddhisten publikumswirksam gelingen, den lädierten Ruf hinsichtlich ihrer Modernität bzw. ihrer Anschlussfähigkeit an diese Moderne wiederherzustellen, nachdem dieser ihnen in Ostwalds 67. Predigt in Abrede gestellt wurde.

Fazit

Ein erstes Fazit der Untersuchung muss zwangsläufig banal ausfallen: Vom je eigenen Standpunkt der monistischen und buddhistischen Vereinsmitglieder aus hatte man grundsätzlich nichts gegen eine Vereinigung, *wenn* der jeweils andere sich eher *anschließen* denn als gleichrangiger Partner anbieten würde.

Doch verfolgt man die Argumentationen der Kontrahenten genauer, so wird das Urteil fast ebenso zwangsläufig differenzierter. So bemühten sich Buddhisten und Monisten zwar gleichermaßen um eine bildungsbürgerliche Klientel, doch scheiterten die Buddhisten – ganz im Gegensatz zu den Monisten – an diesem Anspruch und versammelten eher Vertreter des neuen Mittelstandes in ihren Reihen. Da sich also vergleichsweise wenige Mitglieder gleichzeitig als Monisten und Buddhisten vereinsmäßig organisierten (im Gegensatz etwa zu den Kombinationen »Buddhist und Theosoph« bzw. »Monist und Freidenker«), war eine direkte Konkurrenz der beiden Gruppen wenig spürbar. Hinsichtlich der Wunschklientel wäre den Buddhisten damit im Sinne einer Anhebung des sozialen Durchschnitts innerhalb des Vereins eher an einer Zusammenarbeit mit dem *Monistenbund* gelegen gewesen als umgekehrt – und so dominiert hier auch ein werbend-argumentativer Ton, während Ostwald doch eher ein paternalistisches Angebot der Aufnahme macht. Dabei gehen die Polemiken, die

¹¹² Henning, Handbuch (Anm. 4), S. 156.

in der Ablehnung der anderen Seite als gleichwertigem Partner münden, vergleichsweise höflich und positiv vor.¹¹³

Insofern signalisiert das feste Beharren auf den Gemeinsamkeiten beider Weltanschauungen ein *understatement*, das mehr oder weniger konstitutiv für beide Gruppierungen im wilhelminischen gesellschaftlichen Umfeld ist. Diese gegenseitig affirmierten »Wahrheiten« sind:

1. Leugnung einer transzendenten Realität und Bekenntnis zu einer weltimmanenten Weltdeutung,
2. (damit verbunden und von beiden in Abgrenzung zum Christentum gebraucht) Ablehnung des Erlösungsgedankens, des transzendentalbezogenen Sündebegriffs und einer jenseitigen moralischen Vergeltung,
3. Genese und Gang der Welt ohne unnatürliche Eingriffe (»Naturgesetzlichkeit«),
4. Ablehnung kosmologischer oder ontologischer Dogmatisierungen, und
5. (resultierend aus einer frazerianischen Magie-Religions-Deutung) Abneigung gegenüber religiösen Ritualen als der Vernunft widersprechend.

Diese mindestens über die Jahre 1909 bis 1915 hinweg gepflegten Topoi inhaltlicher Kongruenz verweisen – bei aller ritualisierten Diversität – darauf, dass beide Seiten aus der Anerkennung und Pflege dieser Topoi Legitimation gewannen, die in der Abgrenzung sowohl zum gesamtgesellschaftlichen als auch zum gleichsam alternativkulturellen Umfeld benötigt wurde. Salopp gesagt, brauchten die Buddhisten den Monismus, um darauf verweisen zu können, dass ihre Jahrtausende alten Weisheiten auch bei modern gesinnten Freigeistern galten; umgekehrt brauchten die Monisten den Buddhismus, um auf die Jahrtausende lange Existenz einer atheistischen Ethik verweisen zu können, die von vielen konfessionell gebundenen Zeitgenossen für unmöglich gehalten wurde. Beide Gruppen erhielten also Legitimation jenseits historischer Grenzen: Der Buddhismus erhielt eine moderne Perspektive, die den Bezug auf das rezente Indien bei weitem überflügelte, der Monismus eine historische Tiefendimension, über die er schlechterdings nicht verfügte. Man wollte und konnte also zwar nicht zusammengehen, doch begriff man den anderen durchaus als Verbündeten einmal gegen die übermächtige konfessionelle Staatskirche und ein andermal gegen andere neureligiöse, durchaus metaphysische Entitäten integrierende Strömungen wie *Christian Science*, die Theosophen oder die aufkommenden Anthroposophen bzw.

¹¹³ Diese Höflichkeit ist durchaus nicht alltäglich, betrachtet man Äußerungen Ostwalds zum Spiritismus: »Die Mitteilungen aus der anderen Welt lassen ein so niedriges geistiges Niveau erkennen, daß man jene Welt keinesfalls als eine höhere oder bessere ansehen könnte. [...] Ferner] muß ich die ganze spiritistische Bewegung für eine Resterscheinung aus dem vorwissenschaftlichen Gedankenkreis unserer prähistorischen Ahnen halten.« Wilhelm Ostwald, *Okkultismus. Verurteilung des Spiritismus*, in: *Neue Freie Presse* Wien vom 19. April 1925, S. 7. Äußerungen Ostwalds bezüglich der Freireligiösen gehen in ähnliche Richtung.

Rittelmeyers *Christengemeinschaft*. Die ausgeführte Leipziger Konfliktlage zwischen Theosophen und Buddhisten verdeutlicht dies.

Trennend werden dagegen die Fragen der Modernität, des Fortschritts und der Ethik diskutiert: Während die Monisten sich als »Speerspitze der Moderne« stilisieren und dem Fortschritt huldigen, welches sie beides den Buddhisten absprechen, verzichten diese auf solche Epitheta, indem sie die Richtungslosigkeit der menschlichen Entwicklung betonen und den Fortschritt als Irrglauben ablehnen. In dieser Frage der Positionierung zu Fortschrittsoptimismus oder zu Kultur- und Zivilisationskritik driften die Monisten und Buddhisten auseinander, wenn sich auch im Handbuchttext von 1914 in der Frage nach der Aufhebung der Leiden ein Zugehen auf den technizistischen Fortschrittspathos, wenn auch nur als streng individualistischer Entwicklungsglaube, finden lässt.

Paul Carus' Wunsch nach Vereinigung der beiden Kulturströmungen Buddhismus und Monismus, die ihm in seiner Person und auch in seinem Wirken in der neuen Heimat Nordamerika äußerst gut gelang, scheiterte in Deutschland von Grund auf. Ursache war weniger die Grundhaltung der beiden Vereine, die durchaus an Vernetzungen zur Optimierung ihrer zumeist überschaubaren Potenziale interessiert waren, als vielmehr die konkrete Lage zum einen der vergesellschafteten Strömungen: Im Moment der Vereinigungsagitation Carus' engagierte Wilhelm Ostwald sich intensivst in der Kirchengemeinschaftsbewegung, die für ihn zwar auch kirchenpolitisches Werkzeug, aber auch Ausdruck anti-metaphysischer Weltdeutung war. In diesem Zusammenhang waren religiöse Vereine – und seien sie auch mit einem religiösen »Restnimbus« versehen – untragbar.

Außerdem standen einer Vereinigung strukturelle Probleme im Weg: So zeigen die mannigfachen Kooperationen der alternativkulturellen Vereine gerade in den Jahren kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs zwar einen starken Willen zur Zusammenarbeit, doch bevorzugte man eher die Form des Dachverbands, in dem jede beteiligte Gruppe ihre Individualität und vor allem ihre Entscheidungsfreiheit behielt.¹¹⁴

So scheiterte die Vereinigung der buddhistischen und monistischen Vereine am Vorabend des Ersten Weltkriegs also einmal aufgrund der Strukturen deutscher »Vereinsmeierei«. Zum anderen aber reflektiert der Unwille zur Zusammenarbeit die Unfähigkeit der holistisch gesinnten »Kulturarbeiter«, über ihre Vereinsgrenzen und ihre partikularen Vereinsinteressen hinaus tatsächlich gesamtgesellschaftliche oder zumindest in größerem Zusammenhang stehende Probleme zu fokussieren und – abgese-

¹¹⁴ Dem *Weimarer Kartell* gelang nur mit der Kirchengemeinschaftsbewegung unter Ägide des Komitees »Konfessionslos«, eine über die einzelnen Vereine hinausgehende Kulturbewegung zu initiieren, und selbst hier nahmen zum einen nicht alle kartellierten Vereine teil und zum anderen resultiert das breite Engagement zum größeren Teil aus individuell eingebrachtem Agitationseifer, der nur durch die *Kartell*-Mitglieder begrüßt und agitiert, nicht aber dezidiert zur Verfügung gestellt wurde.

hen von einigen wenigen praktisch erfolgten, aber zumeist kurzlebigen Projekten – von der theoretischen Betrachtung und Diskussion dieser Probleme zu ihrer aktiven Bearbeitung bzw. Bekämpfung überzugehen.¹¹⁵

Und damit konnten beide, Monisten und Buddhisten, letzten Endes ihren eigenen Zielen von gesellschaftlicher oder gemeinschaftlicher Partizipation nicht genügen und blieben bei allen Versuchen zur Transformation in praktisch arbeitende Vereine zum größten Teil theoretisierende Vereine, deren Vereinsaktivitäten sich auf die Veranstaltung von Vorträgen und die Herausgabe von Broschüren beschränkte. Der Vorwurf, den sie an die Mehrheitsgesellschaft machten, *untätig* zu sein, müssten sie sich tatsächlich auch selbst gefallen lassen, da ihnen schlichtweg die gesamtgesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten fehlten.

¹¹⁵ So gelang es den Monisten unter (vor allem finanzieller) Federführung Ostwalds 1912 eine monistische Siedlung, die »Kolonie Unesma« (Plansprache Ido: »Die Ersten«), zu gründen, doch scheiterte das kommunitarische Zusammenleben schon 1913. Zu wirklich lebensfähigen Sozialkonstrukten oder Einrichtungen – im Vergleich dazu vielleicht der *Bund für Mutterschutz*, der im Jahre 1912 reichsweit 36 Heime für ledige Mütter betrieb – kam es nicht. Die Buddhisten, denen eine Umsetzung ihrer Lehre in die Lebensführung vorschwebte, kamen über persönliche Maßnahmen (etwa Meditation und Diätetik) nicht hinaus – zu monastischer Vergemeinschaftung kam es in Deutschland und Europa nicht. Vgl. zum *Bund für Mutterschutz* Groschepp, *Dissidenten* (Anm. 4), S. 233.