

Peripherie der Moderne

Buddhistische Motive und die Dekonstruktion von institutionalisierter Religion in Hermann Hesses *Siddhartha*

1. Hesses Indien und der Exotismus

Über die persönliche biographische Verbindung Hermann Hesses zu Indien als Teil seiner Familiengeschichte¹ ist viel gesagt worden. Bekannt ist der Einfluss der asiatischen Literatur aus der Bibliothek des Großvaters Gundert, bekannt ist auch das zwiespältige Verhältnis des Dichters zum elterlichen Pietismus, von dem er sich abzugrenzen sucht und das in dem kurzen Aufenthalt des jungen Hermann bei dem Erweckungsprediger und „Exorzisten“² Johann Christoph Blumenhardt 1892 seinen dramatischen Höhepunkt findet.

Doch nicht nur solche persönlichen Gründe machen Hermann Hesse eine Beschäftigung mit östlichem Denken und der Philosophie des Buddhismus interessant. Die Zeit der Jahrhundertwende ist allgemein eine Zeit der sich öffnenden Horizonte. Der technische und wissenschaftliche Fortschritt, die Industrialisierung und die fortgeschrittene Kolonialisierung der gesamten Welt werfen völlig neuartige soziale und politische Fragen auf, die schließlich im Trauma des Ersten Weltkriegs kulminieren. Die ethische Dimension dieser Fragen schließlich regt in vielen Menschen einen starken Wunsch nach Transzendenz an, ohne jedoch hinter die Erkenntnisse der christlichen Religionskritik zurückzutreten zu können. Diese Transzendenzerfahrung suchen die Menschen um 1900 verstärkt im Medium der Literatur. Hesses Erzählung *Siddhartha*³, veröffentlicht 1922, entsteht in dieser Zeit, in der sich Exotisches und dabei gerade die seit den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts verstärkt durch deutsche Übersetzungen⁴ zugänglich gewordenen östlichen Erfahrungsreligionen wachsender Beliebtheit in der deutschen Literatur erfreuen. Denn die Philosophien und Religionen des Ostens stellen in den Augen der Menschen ein attraktives Alternativmodell zur eigenen, nicht zuletzt durch die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkrieges fragwürdig gewordenen religiösen Überzeugung

¹ Vgl. Singh, Sikander: Hermann Hesse. Stuttgart: Reclam, 2006, S. 17–19.

² Ball, Hugo: Hermann Hesse: Sein Leben und sein Werk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 54.

³ Hesse, Hermann: Siddhartha. Hg. v. Volker Michels. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (Sämtliche Werke, Bd. 3), S. 369–472.

⁴ Vgl. Neumann, Karl Eugen (Hg.): Innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Leipzig: Spohr, 1891; Neumann, Karl Eugen (Hg.): Die Reden Gotamo Buddhos. Gesamtausgabe in 3 Bänden, Zürich: Artemis, 1956–1957; Neumann, Karl Eugen (Hg.): Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Berlin: Hoffmann, 1899; Neumann, Karl Eugen (Hg.): Die letzten Tage Gotamo Buddhos. München: Piper, 1911.

dar. Auch Arthur Schopenhauer hat sich mit diesem Denken beschäftigt und unter diesem Einfluss seine Philosophie entwickelt.⁵ Neben diesem gilt Hermann Hesses Erzählung *Siddhartha* heute als einer der bedeutendsten Wegbereiter buddhistischen Denkens im Westen. Doch warum sind es nicht die buddhistischen Texte selbst, sondern deren literarische Verarbeitung, die so nachhaltig das Interesse des westlichen Publikums weckt?

Um diese Frage zu ergründen, sollen zunächst die buddhistischen Grundmotive der *Vier Edlen Wahrheiten* und der Gier als Ursache des menschlichen Leidens untersucht werden, philosophische Prinzipien, wie sie den Lesern aus den Texten Schopenhauers bekannt sind.⁶ Ausgehend von der Analyse dieser Motive als Formprinzipien wird im Anschluss daran gezeigt, wie der Text mithilfe einer bereits im Paratext des Titels angelegten Parallelstruktur gerade diejenigen zeitgenössischen Hoffnungen auf die östlichen Religionen als alternative Institutionsform von Religion dekonstruiert, die die Rezeption dieser Texte und ihrer literarischen Umsetzungen in der Peripherie der Moderne vorantreiben.

2. Buddhistische Motive als Formprinzipien

2.1 Gier und *Die Vier Edlen Wahrheiten*

Schon der Titel der Erzählung *Siddhartha* bereitet den Leser durch die Verwendung des bürgerlichen Namens des historischen Buddhas auf zahlreiche buddhistische Motive im Text vor. Zwei der wichtigsten Prinzipien des buddhistischen Denkens, nämlich die Begierde als Ursache des Leidens und die *Vier Edlen Wahrheiten*, die den Ausweg aus diesem Leiden beschreiben, lassen sich als Leitmotive in der Erzählung wiederfinden. „Greed is a human universal“⁷, stellt auch der Anthropologe Alexander Robertson fest. Er erfasst die Gier als menschliche Grundkonstante und gleichzeitig als relationales Konzept. Es verbindet existentielle Bedürfnisse mit exzessivem, zunächst als körperlich gedachtem Wachstum⁸ und öffnet somit einen Raum zwischen zu wenig und zu viel. Für den Menschen ist es unumgänglich, das zum Überleben Notwendige zu begehren; die Gier nach dem mehr als Lebensnotwendigen schafft Freiräume und verhilft so zu einem evolutionären Vorteil.⁹ Es gibt jedoch eine Grenze des Wachstums, die, wenn sie überschritten wird, den durch Überschüsse erreichten Vorteil, im Zu Viel, schnell wieder zum Nachteil werden lässt. Ähnlich verhält es sich im Verhältnis von Individuum und sozialer Gemeinschaft.¹⁰ Der Raum zwischen gesellschaftlich anerkanntem Vorwärtstreben und der

⁵ Vgl. Spierling, Volker: Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk. Leipzig: Reclam, 1994, S. 23, 166; Vgl. Abendroth, Walter: Schopenhauer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967, S. 86; Vgl. Weiner, Thomas: Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption. Hildesheim [u. a.]: Olms, 2000 (Europaea Memoria Reihe I, Bd. 15), S. 57–67.

⁶ Vgl. Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Faksimiledruck der 1. Aufl. Leipzig 1819. Hg. v. Rudolf Malter. Frankfurt am Main: Insel, 1987. Erkennbar ist dieser Einfluss besonders in den Ausführungen zum „Primat des Willens“. Kapitel 19 und der Ergänzung zu diesem Kapitel. Vgl. Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Hg. v. Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Frankfurt am Main: Insel, 1996 (Insel Taschenbuch, Bd. 1873), S. 259–316.

⁷ Robertson, Alexander F.: Greed. Gut Feelings, Growth, and History. Cambridge: Polity Press, 2001, S. 65.

⁸ Vgl. Ebd., S. 2.

⁹ Vgl. Ebd., S. 3.

¹⁰ Vgl. Ebd., S. 29.

moralisch verwerflichen Gier bemisst sich rein aus dem Vergleich heraus. So verschiebt sich die Einschätzung darüber, was Gier ist, in Abhängigkeit vom Wohlstand einer Kultur parallel zum ökonomischen Wachstum derselben.¹¹

Gier erscheint also einerseits als notwendige, menschliche Grundkonstante, die das Potential für Wachstum beinhaltet und evolutionsgeschichtlich erklärbar ist, andererseits ist sie ein moralisches Konzept, dessen Aufgabe darin besteht, übermäßiges Wachstum zu beschränken und so den Zusammenhalt innerhalb der sozialen Gemeinschaft zu sichern.

Die Relationalität dieses Konzeptes spiegelt sich so auch in der Bedeutungsunterscheidung der etymologisch verwandten deutschen Wörter ‚Begehren‘ und ‚Gier‘ wieder: Während das Wort ‚begehren‘ gerade in der Bedeutung von ‚sexuellem Begehren‘ als Ausdruck der Notwendigkeit zur Überlebenssicherung neutral oder positiv bewertet wird, bezeichnet ‚Gier‘ pejorativ eine relativ zum gesellschaftlichen Standard ausgedrückte Einschätzung des Übermaßes. Die Negativbewertung erfüllt dann die moralische Beschränkungsfunktion. Diesen anthropologischen Erkenntnissen sehr ähnlich gestalten sich die religiösen Beschreibungen der Gier im Buddhismus.¹² Sie wird auch dort als ein durch die Körperlichkeit des Menschen bedingtes menschliches Grundprinzip beschrieben, das dann durch die Einsicht in Vergänglichkeit und die Leidhaftigkeit des Daseins moralisch eingeschränkt wird.¹³ In den buddhistischen Schriften ist dieses Prinzip je nach Kontext oft mit „Durst“ übersetzt, wobei diese Metapher sehr treffend die körperliche Notwendigkeit und gleichzeitig die Gefahr des Übermaßes verdeutlicht. Das Prinzip der Gier erscheint im Buddhismus als Antrieb des immerwährenden Kreislaufes von Dasein und Wiedergeburt.¹⁴ Damit ist es auch Ursache des Leidens in den *Vier edlen Wahrheiten*.¹⁵ Sie bilden die Basis der buddhistischen Lehre:

Die erste Wahrheit, „Die Wahrheit vom Leid“¹⁶ besagt „[a]lles Dasein ist leidvoll und letztlich unbefriedigend: Geburt, Alter, Tod, Trennung von dem, was man liebt; Nicht-Erlangen dessen, was man begehrt, ist leidvoll.“¹⁷

Die zweite Wahrheit, „Die Wahrheit von der Leidens-Entstehung“¹⁸, gibt als Ursache des Leidens die drei Arten von Begehren an, den „Durst“ (pali: tanha) nach erstens der Sinneslust, zweitens dem Werden und drittens dem Vergehen. Diese drei Arten von „Durst“ gründen sich auf die Annahme einer festen Ich-Identität und binden die Wesen an den Daseinskreislauf (Samsara).¹⁹

¹¹ Vgl. Ebd., S. 31.

¹² An dieser Stelle soll grundsätzlich darauf hingewiesen werden, dass die hier verwendeten Definitionen der Vier Edlen Wahrheiten, des Achtfachen Pfades und des Abhängigen Entstehens lediglich stark vereinfachte Darstellungen der in den verschiedenen Schulen des Buddhismus unterschiedlich interpretierten Grundsätze sind. Sie dienen als heuristisches Werkzeug einer literaturwissenschaftlichen Interpretation und erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

¹³ Vgl. Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus. Die Harvard Vorlesungen. Übers. v. Christoph Spitz. Freiburg [u.a.]: Herder, 1993 (Herder Spektrum, Bd. 4148), S. 44.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Erhard, Franz-Karl / Fischer-Scheiber, Ingrid: Lexikon des Buddhismus. 2. Aufl. Bern [u.a.]: Barth, 1993, S. 238. Vgl. auch: Nyanatiloka: Das Wort des Buddhas. Eine systematische Übersicht der Lehre des Buddhas in seinen eigenen Worten. Konstanz: Christiani, 1978.

¹⁶ Nyanatiloka [Anm. 15], S. 17.

¹⁷ Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 238.

¹⁸ Nyanatiloka [Anm. 15], S. 32.

¹⁹ Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 238.

Die dritte Wahrheit, „Die Wahrheit von der Leidens-Erlöschung“²⁰, „besagt, daß durch die restlose Aufhebung des Begehrens dem Leiden ein Ende gesetzt werden kann.“²¹

Die vierte Wahrheit, „Die Wahrheit von dem zur Leidens-Erlöschung führenden Pfad“²² nennt als Mittel zur Beendigung des Leidens den Achtfachen Pfad an. Hier wird das Ziel durch 1. rechte Einsicht in das Wesen der Dinge, 2. richtige Gesinnung, 3. rechte Rede, 4. richtiges Handeln, 5. rechten Lebensunterhalt, 6. richtiges Streben, 7. rechte Achtsamkeit und 8. rechte Versenkung²³ erreicht.

Im Hinayana-Buddhismus, den Hesse auf seiner Asienreise kennengelernt hat, erlangt der Mensch die Befreiung aus dem Daseinskreislauf durch die Überwindung der drei Arten von Gier.²⁴ In den Vier Edlen Wahrheiten, dem Basistext des Buddhismus spielt das Konzept der Begierde also eine Schlüsselrolle, es erscheint als Handlungsantrieb der Menschen im als leidvoll begriffenen Daseinskreislauf von Samsara. Die völlige Aufgabe des Begehrens aber führt zum Ausgang aus dem Daseinskreislauf und somit zum Erreichen von „Nirvana“.²⁵

Auch in Hermann Hesses Erzählung *Siddhartha* erscheint die Gier als Ursache des Leidens und Handlungsantrieb der Menschen: Trotz positiver Umstände im Vaterhaus erfährt der Held Siddhartha einen Mangel, einen „Geistesdurst“²⁶, der ihn antreibt und im Verlauf der Handlung konstant begleitet: „Ihn mußte man finden, den Urquell im eigenen Ich. [...] So waren Siddharthas Gedanken, dies war sein Durst, dies sein Leiden.“²⁷

Es ist dieser „Durst“, der ihn dazu veranlasst, sein Vaterhaus zu verlassen und sich auf die Suche zu machen, ohne jedoch, wie in der ursprünglichen Buddhalegende, ein Schlüsselerlebnis durch den Anblick von Alter, Krankheit und Tod zu haben.²⁸ In diesem Motiv des „Geistesdurst[s]“ lässt sich bereits die erste der drei Formen der Gier, das „Begehren nach Werden“ oder „Daseins-Begehren“ erkennen, „es ist das Begehren nach fortgesetztem oder ewigem Dasein [...] Es beruht auf der Ewigkeits-Ansicht [...] d.i. dem Glauben an eine auch nach dem Tode fortbestehende Ichwesenheit.“²⁹ Siddhartha erfährt den „Geistesdurst“ als leidvoll und erlangt damit einen Geschmack vom Inhalt der Ersten der Vier Edlen Wahrheiten, der Wahrheit von der Leidhaftigkeit der Welt.³⁰ An diesen Wunsch schließt sich die Zweite Wahrheit, die von der Ursache des Leidens an: „Wenn alles Ich überwunden und gestorben war, wenn jede Sucht und jeder Trieb im Herzen schwieg, dann mußte das Letzte erwachen, das Innerste im Wesen, das nicht mehr Ich ist, das große Geheimnis.“³¹ Der Protagonist erkennt also im Prinzip der Gier die Ursache des Leidens. Aus dieser Erkenntnis wiederum erwächst die Notwendigkeit, sich vom Leiden zu befreien, die Einsicht in die Dritte der Vier Edlen

²⁰ Nyanatiloka [Anm. 15], S. 38.

²¹ Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 238.

²² Nyanatiloka [Anm. 15], S. 42.

²³ Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 238ff.

²⁴ Ebd., S. 45.

²⁵ Vgl. Seegers, Manfred: *Buddhistische Grundbegriffe*. 5. Aufl. Wuppertal: Joy, 2004, S. 40.

²⁶ Hesse [Anm. 3], S. 374.

²⁷ Ebd., S. 376.

²⁸ Vgl. Murti, Kamakshi P: *Die Reinkarnation des Lesers als Autor. Ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch über den Einfluß der altindischen Literatur auf deutsche Schriftsteller um 1900*. Berlin [u. a.]: de Gruyter, 1990, S. 107.

²⁹ Nyanatiloka [Anm. 15], S. 32.

³⁰ Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 238.

³¹ Hesse [Anm. 3], S. 380.

Wahrheiten: „Ein Ziel stand vor Siddhartha, ein einziges: leer werden, leer von Durst, leer von Wunsch, leer von Traum, leer von Freude und Leid.“³² Der Versuch, sein Ziel durch extreme körperliche Askese zu erreichen, scheitert. Die asketischen Techniken, so muss er erkennen, führen nur zu einer zeitweiligen Loslösung des Bewusstseins vom Körper, nicht zu einer vollständigen Auflösung des „Durstes“: „Er tötete seine Sinne[...], er schlüpfte aus seinem Ich in tausend fremde Gestaltungen [...], und fand sich jedes Mal erwachend wieder [...], war wieder Ich, schwang im Kreislauf, fühlte Durst, überwand den Durst, fühlte neuen Durst.“³³ Vielmehr entsteht durch asketische Meisterschaft Stolz und damit ein Gefühl der Überlegenheit den anderen Menschen gegenüber, was die Bindung an das Ich und den Daseinskreislauf nur noch verstärkt.

Wie hier leicht zu erkennen ist, dienen die buddhistischen Motive schon von Beginn an als Strukturprinzipien der Handlung: Der Protagonist Siddhartha bewegt sich entlang der *Vier Edlen Wahrheiten*, wobei diese Formprinzipien hauptsächlich sprachlich gestaltet sind: So wird zum Beispiel die Leidhaftigkeit des Daseins vor allem durch den liturgischen Sprachstil mit wiederholt eingesetzten, der buddhistischen Philosophie entnommenen Vokabeln wie „Durst“³⁴, „Leiden“³⁵ oder „Sansara“³⁶ unterstrichen. Daneben sorgt die Verwendung zahlreicher weiterer, „orientalisch“ anmutender Begriffe wie die Bezeichnung „Samana“ für Asket, das synästhetisch verwendete „Om“ oder die Verwendung des Wortes „Nirvana“ für eine exotische, esoterische Atmosphäre.³⁷ Viele dieser Begriffe sind dem kundigen Leser bereits als buddhistische Schlüsselbegriffe bekannt und regen die Identifikation von Strukturelementen des Textes mit den religiösen Grundlagen der *Vier Edlen Wahrheiten* an. Die letzte der Vier Wahrheiten, die vom Ausgang aus dem Leiden durch die Überwindung der drei Arten von Gier, der Sinneslust, dem Begehren nach Werden und nach Vergehen handelt, bestimmt grob in der Binnenstruktur den weiteren Fortgang der Handlung, jedoch ohne den religiösen Gehalt, den achtfachen Pfad, in der weiteren Handlung zu berücksichtigen. Das Begehren nach Sinnesfreuden und die Gier nach Vergehen erscheinen im Folgenden als Episoden-Handlung: Die körperlichen Freuden lernt Siddhartha im Kapitel mit der Kurtisane Kamala³⁸ kennen, die gesellschaftlichen mit dem Kaufmann Kamaswami.³⁹ Auch die Gier nach Vergehen, findet im Suizidversuch am Fluss ihren Ausgang.⁴⁰

Schon zu Beginn des Textes hatte sich, bezeichnet durch das Motiv des „Geistesdurstes“ die Gier nach dem Werden, nach einer den Tod überwindenden Transzendenz, gezeigt. Dieser Wunsch ist als Vorbestimmung, als innere Stimme symbolisiert durch die Keimsilbe „Om“⁴¹ oder als Stimme eines „Vogel[s]“⁴², gestaltet. Sie begleitet den Protagonisten von Anfang an, vom

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 381.

³⁴ Ebd., S. 373. 376. 381.

³⁵ Ebd., S. 376. 391. 394.

³⁶ Ebd., S. 421.

³⁷ Ebd., S. 373. 376. 383.

³⁸ Ebd., S. 403–414.

³⁹ Ebd., S. 414–429.

⁴⁰ Ebd., S. 430.

⁴¹ Ebd., S. 373.

⁴² Ebd., S. 399. 437.

Aufbruch aus dem Vaterhaus über die Begegnung mit dem eigenen Sohn, bis hin zur letztendlichen Erkenntnis und erscheint konstant in Verbindung mit dem Motiv des „Geistesdurstes“ zusammen. *Die Vier Edlen Wahrheiten* und das Motiv der Gier als Ursache des Leidens sind also als sprachlich gestaltete Strukturprinzipien des Handlungsaufbaus verwendet. Eine philosophische Erkenntnis all dieser Prinzipien im Sinn des Buddhismus jedoch transportiert der Text höchstens fragmentarisch.

Ein Ergebnis, das sich durch den kurzen Seitenblick auf eine frühe Urfassung des *Siddhartha*, die Erzählung *Dewadatta*⁴³, bestätigt: Hier erwähnt der Text die *Vier Edlen Wahrheiten* zwar explizit als Strukturprinzipien, er sieht jedoch ein alternatives, weltliches Ende mit Siddhartha als großem Fürsten und Politiker vor. Dieser alternative Fortgang der Geschichte zeigt, wie die religiösen Grundprinzipien des buddhistischen Denkens im Text gerade nicht als religiöse oder philosophische Überzeugungen dienen, sondern ästhetisch funktionalisiert sind. Durch diesen ästhetischen Zugang aber werden sie dem abendländischen Weltbild erst zugänglich. Somit öffnet die Textstruktur einen Dialog zwischen östlichem und westlichem Denken, der sich formal in der Struktur des doppelten Kurses und inhaltlich in der Parallelkonstruktion der beiden Buddhafiguren, des Mönchs Gotama und des Protagonisten Siddhartha zeigt. Durch die formal ästhetische Funktionalisierung der buddhistischen Motive aber dekonstruiert der Text die zentralen Funktionen der Religion, wie sie der Soziologe Emile Durkheim etwa zeitgleich zur Entstehung des *Siddhartha* beschreibt.

3. Funktionen von Religion bei Durkheim

Aus dem gleichen Zeitgeist der sich öffnenden Horizonte heraus wie Hesses *Siddhartha* entsteht 1912 Emile Durkheims funktionalistische Definition von Religion. In seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*⁴⁴ erarbeitet er aus der, seiner Meinung nach primitivsten und damit ursprünglichsten Form von Religion, dem australischen Totemismus, zwei grundlegende Funktionen von Religion, die er als auf alle weiter entwickelten Religionsformen anwendbar betrachtet.

Erstens erfasst er Religion als Verkörperung von Gesellschaft, denn das Totem als Clansymbol verkörpert seiner Meinung nach die gesellschaftliche Präsenz des Clans selbst.⁴⁵ Zweitens erscheint die Religion als Entstehungsort von Erkenntniskategorien, da die Einteilung der Menschen in die Gruppierungen der Clans, sie erst grundsätzlich in die Lage versetzen, selbst die sie umgebenden Dinge zu gruppieren, zu kategorisieren und sich somit ein Weltverständnis aufzubauen.⁴⁶ Damit betont er die Funktion der Religion als Stiftungsinstanz von gesellschaftlichem Zusammenhalt und gesellschaftlicher Identität. Durkheim entwickelt seine Religionsdefinition anhand der elementaren Unterscheidung zwischen „heilig“ und „profan“, in

⁴³ Hesse, Hermann: Dewadatta. In: Ban, Friedrich / Pfeifer, Martin: Hermann Hesse und die Religion. 6. Internationales Hermann Hesse Kolloquium in Calw 1990. Bad Liebenzell: Gengenbach, 1990, S. 9–16, hier S. 14.

⁴⁴ Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übers. v. Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

⁴⁵ Ebd., S. 284.

⁴⁶ Ebd., S. 202.

die sich die Welt grundsätzlich aufteilen lässt.⁴⁷ Dabei sind die heiligen Dinge durch Verbote, die sich auf profane Dinge beziehen, geschützt und von diesen isoliert. Religiöse Überzeugungen drücken die Beziehungen der heiligen Dinge untereinander und zu profanen Dingen aus, Riten regeln dann das menschliche Verhalten gegenüber den heiligen Dingen. Insgesamt sorgt die Kirche schließlich als Institution dafür, dass diese Beziehungen konstant und sozial verlässlich sind.⁴⁸

Im Anschluss an Durkheim erfasst noch heute die funktionalistische Definition die Religion als soziales Phänomen und kommunikatives Konstrukt.⁴⁹ In Abgrenzung zu der funktionalistischen Religionsdefinition Durkheims favorisiert Hermann Hesses *Siddhartha* klar die als nicht kommunizierbar dargestellte individuelle Erfahrungswelt des Einzelnen als Ziel der persönlichen Entwicklung. Die Bedeutung des Individuums spielt bei Durkheim noch keine große Rolle, moderne Religionssoziologen wie Thomas Luckmann aber erfassen die Individualität und persönliche Identität als Form individueller Religiosität.⁵⁰ Damit erweist sich das im *Siddhartha* transportierte Religionsverständnis als sehr modern, Erwartungen an den Buddhismus als alternative Institutionsform im Sinne der Religionsdefinition Durkheims aber lehnt der Text ab.

3.1 Person und Funktion – Die Figuren Siddhartha und Gotama

Die Dekonstruktion des Buddhismus als alternative Institutionsform von Religion ist formal schon im Paratext angelegt, verwendet dieser doch den persönlichen Rufnamen des historischen Buddha, „*Siddhartha*“, als Titel und nimmt damit bereits eine erste Wertung vor. Während der weltliche Name an dieser Stelle für Historizität und damit für eine institutionalisierte Überlieferungstradition zu bürgen scheint, widerspricht dieser Annahme sofort der Untertitel *Eine Indische Dichtung*, indem das Wort „Dichtung“ das Fiktive innerhalb des Textes betont. Dieser Parallelitätseffekt fächert sich im Text weiter auf, inhaltlich durch die Doppelung der Buddhafiguren, in den individualistischen Protagonisten Siddhartha einerseits und den als Repräsentanten einer institutionalisierten Religionsform dargestellten Buddha Gotama andererseits. Die Figur Gotama mit seinen Anhängern in ihrer Organisationsform als gleich gekleideter Mönchsorden – sie werden im Text als „Mönche im gelben Gewand“⁵¹ bezeichnet – verkörpert dabei die institutionalisierte Form von Religion im Sinne der Durkheimschen Funktionskriterien: Der Orden baut sein Weltverständnis auf die Unterscheidung zwischen „heilig“ und „profan“ auf⁵², arbeitet mit Geboten und Verboten für seine Anhänger, und organisiert das religiöse Leben durch Riten. „Buddha, trug das Gewand und setzte den Fuß gleich

⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 67.

⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 71, 592.

⁴⁹ Vgl. Knobloch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 7–33, hier S. 14.

⁵⁰ Luckmann [Anm. 49], S. 109.

⁵¹ Hesse [Anm. 3], S. 389.

⁵² „Tretet herzu und wandelt in Heiligkeit [...]“, so die den Lehrvortrag abschliessenden Worte des Buddha. Vgl. Ebd., S. 391.

wie alle Mönche, nach genauer Vorschrift“.⁵³ Auch die Aufnahme in den Orden erfolgt rituell mit der Zufluchtsformel.⁵⁴

Diese Form des buddhistischen Mönchsordens stellt gerade in den verwendeten Symbolen, z. B. der gemeinsamen Farbe des Gewandes, in den Ordensregeln und Riten eine Verkörperung der Gesellschaft im Sinne Durkheims dar. Denn die Mönche sind als Berufsvertreter ihrer Religion ein wichtiger Teil der Gesellschaft, welche die Mönche dann auch durch tägliche Essensgaben ernährt.

Der Protagonist Siddhartha hingegen lehnt diese Organisationsform der Religion ab. Er dient in seiner betonten Individualität gerade nicht als Verkörperung der Gesellschaft. Sie erscheint im Text vielmehr abgewertet als die Gemeinschaft der „Kindermenschen“⁵⁵, von denen er sich auch bei äußerlicher Teilnahme an ihren Geschäften stets unterscheidet. Siddhartha verkörpert damit exemplarisch das moderne Individuum gerade in der Differenz zur Gesellschaft. Er erkennt zwar seinen „Doppelgänger“ Gotama als Heiligen⁵⁶ und „Erleuchteten“⁵⁷ an und hört seine Lehre:

*Gotama lehrte die Lehre vom Leiden, von der Herkunft des Leidens, vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Ruhig floß und klar seine stille Rede. Leiden war das Leben, voll Leid war die Welt, aber Erlösung vom Leid war gefunden: Erlösung fand, wer den Weg des Buddha ging.*⁵⁸

Doch erscheint ihm der institutionell geregelte Weg der Religion mit ihren gesellschaftlichen Funktionen nur als eine, und für ihn selbst aber unpassende Möglichkeit der Erkenntnis. Der Text folgt hier eindeutig der Wertung des Protagonisten und dekonstruiert so die erste Funktion der Religion als Repräsentation der Gesellschaft.

Die im Orden institutionalisiert vermittelte Lehre kann Siddhartha nicht den Weg zur Erleuchtung zeigen, diese ist nur durch eigene Erfahrung zu erreichen. Er verneint damit vehement die im institutionalisierten Buddhismus angebotenen Erkenntniskategorien: „keinem wird Erlösung zuteil durch Lehre!“⁵⁹ hält Siddhartha dem Erleuchteten entgegen, bevor er seinen Weg fortsetzt. Durch die mantrenhafte Wiederholung dieses Diktums an weiteren Stellen der Erzählung dekonstruiert der Text schon rein inhaltlich die Bereitstellung von Erkenntniskategorien, die zweite Funktion von Religion nach Durkheim. Zwar wird, wie noch zu sehen sein wird, auch die buddhistische Karmalehre, die zentrale Erkenntniskategorie des Buddhismus kurz formal erprobt, bleibt aber ebenso wie die anderen Motive reines Strukturelement.

Gotama, dessen Name übersetzt „der Erwachte“, die Funktionsbezeichnung des Buddha ist⁶⁰, lehrt hier die *Vier Edlen Wahrheiten* als institutionalisierte Praxis und wird im Gegensatz zu Siddhartha, dem Alleinverwirklicher, als Begründer einer sich institutionell verbreitenden

⁵³ Ebd., S. 390.

⁵⁴ „Auch ich nehme meine Zuflucht zum Erhabenen und zu seiner Lehre.“ Vgl. Ebd., S. 389.

⁵⁵ Ebd., S. 414.

⁵⁶ Ebd., S. 390.

⁵⁷ „Sieh hier!“ sagte Gotama leise zu Govinda. „Dieser hier ist der Buddha.“ Ebd., S. 389.

⁵⁸ Ebd., S. 391.

⁵⁹ Ebd., S. 394.

⁶⁰ Vgl. „Gotama: von einem altvedischen Sängergeschlecht abgeleiteter Beiname des Sakya und damit auch des Buddha.“ Mylius, Klaus: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. Augsburg: Bechtermünz, 2000, S. 504.

religiösen Lehre (Dharma) dargestellt, der sein Wissen zum Wohle der Wesen weitergibt.⁶¹ Siddhartha aber wird gerade durch diese Abgrenzung von der Institution zur Verkörperung des modernen Individualisten. Gotama dient im Gegensatz dazu als Funktionsträger der institutionalisierten Religion. Diese Doppelstruktur der Buddhafiguren in der Erzählung ist übrigens durchaus mit der buddhistischen Auffassung vereinbar, dass Erleuchtung nicht an die Ausübung einer Religion gebunden ist. Jeder kann sie erlangen, auch ohne der institutionalisierten Form des Buddhismus zu folgen, ein Aspekt, den der Text explizit betont. Trotzdem erscheint die Figur des Gotama in der Darstellung distanziert, ihre erleuchteten Qualitäten⁶² wirken wie Zuschreibungen. Hier zeigt der Text in seiner Zeichenstruktur eindrücklich die strukturelle Unmöglichkeit, Erfahrungswissen weiterzugeben, ein Problem, das Siddhartha in seiner Begegnung mit Gotama noch einmal zur Sprache bringt:

Keinem, o Ehrwürdiger, wirst du in Worten und durch Lehre mitteilen und sagen können, was dir geschehen ist in der Stunde deiner Erleuchtung! [...] Eines aber enthält die so klare, die so ehrwürdige Lehre nicht: sie enthält nicht das Geheimnis dessen, was der Erhabene selbst erlebt hat [...].⁶³

Am Schluss dieses Kapitels steht die institutionalisierte Form des Buddhismus nur als eine von vielen Erkenntnismöglichkeiten im Raum. Der Protagonist Siddhartha hat zwar exemplarischen Charakter, entzieht sich aber in seinem radikal individuellen Streben nach Transzendenz immer wieder ausdrücklich der Gesellschaft und ihren funktionalistischen Mechanismen und religiösen Repräsentationsformen. Er verkörpert so die moderne Form des exemplarischen Individualismus westlicher Prägung, im Sinne der modernen Religionsdefinition Luckmanns, der „die persönliche Identität als eine universale Form der individuellen Religiosität“⁶⁴ erfasst.

3.2 Die Weltsicht von Priester und Dichter im doppelten Kursus

Formal findet sich die Aufspaltung der Buddhafiguren im Prinzip des „doppelten Kursus“⁶⁵ wieder, womit der Text den als Strukturprinzipien dienenden *Vier edlen Wahrheiten* ein Pendant aus der westlichen Kulturgeschichte zur Seite stellt. Diesem dem mittelalterlichen Artusroman entstammenden Prinzip gemäß, durchläuft der Held die wichtigen Stationen der Handlung doppelt. Dabei ändert sich die Weltsicht des Helden traditionell vom ersten zum zweiten Durchgang dahin gehend, dass er erst beim zweiten Versuch die rechte moralische Weltsicht erlangt und erfolgreich die gestellte Herausforderung bestehen kann.⁶⁶ Siddhartha durchläuft die wichtigsten Stationen seines Weges ebenfalls doppelt. So wie er zu Beginn sein Vaterhaus verlassen hat, wird er selbst später vom eigenen Sohn verlassen. Auch trifft er viele der

⁶¹ Als sogenannter „Samyak- Sambuddha“. Vgl. Erhard / Fischer-Schreiber [Anm. 15], S. 45.

⁶² „Sie hören seine Stimme, auch sie war vollkommen“. Hesse [Anm. 3], S. 390.

⁶³ Ebd., S. 394.

⁶⁴ Luckmann [Anm. 49], S. 109.

⁶⁵ Kuhn, Hugo: Erec. In: Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider zu ihrem 60. Geburtstag. Tübingen: Mohr, 1948, S. 122–147, hier S. 134.

⁶⁶ Warning, Rainer: Narrative Hybriden. Mittelalterliches Erzählen im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma In: Friedrich, Udo / Quast, Bruno: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin [u. a.]: de Gruyter, 2004, S. 19–34, hier S. 24.

Lehrerfiguren, wie den Fährmann Vasudeva⁶⁷, seine Geliebte Kamala⁶⁸ oder den Freund Govinda⁶⁹ ein zweites Mal im Laufe der Geschichte. Damit erprobt der Text strukturell zwar die buddhistische Erkenntniskategorie der Karmalehre auf formal ästhetischer Ebene, eine logische Verbindung von Ursache und Wirkung, wie sie im Buddhismus gelehrt wird, kann der Text jedoch so nicht vermitteln.

Analog zur Veränderung der Weltsicht im doppelten Kursus des Artusromans zeichnet sich auch im Laufe der Erzählung eine Veränderung der Weltsicht des Protagonisten ab. Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass in der indischen Tradition des Brahmanismus die Funktionen von Priester und Dichter als Doppelrolle begriffen werden.⁷⁰ Der Text spielt in den beiden Teilen die Wahrnehmungsmodi dieser Rollenverständnisse nacheinander durch. Zunächst fühlt sich Siddhartha der Welt und den Menschen, unter denen er lebt, überlegen, „immer hatte er ihnen mit ein wenig Spott zugesehen, mit ein wenig spöttischer Verachtung [...]“⁷¹.

Damit repräsentiert er im ersten Teil des Textes die Weltsicht eines Priesters, der bedingt durch seine sozial herausgehobene Funktion als Vermittlerfigur von Erkenntniskategorien, selbst außerhalb der authentischen Welterfahrung steht. Durch die im doppelten Kursus angelegte strukturelle Darstellung der priesterlichen Weltsicht als unvollständig, dekonstruiert der Text nunmehr auch formal die zweite Funktion von Religion nach Durkheim und installiert stattdessen die ästhetische Weltanschauung des Dichters als letztlich zielführend. „Darum hatte er in die Welt gehen müssen, sich an Lust und Macht, an Weib und Geld verlieren müssen, [...] bis der Priester [...] in ihm tot war.“⁷²

Hatte Siddhartha zu Beginn der Erzählung noch verschiedene Lehrer gesucht, um von ihnen geistige Fähigkeiten zu lernen – wie es eben ein Priester tut, so erkennt er später in sich selbst und seiner eigenen Wahrnehmung die Quelle seines Fortkommens:

Wenn einer eine Schrift liest, deren Sinn er suchen will, so verachtet er nicht Zeichen und Buchstaben und nennt sie Täuschung, Zufall und wertlose Schale, sondern er liest sie, er studiert und liebt sie, Buchstabe um Buchstabe. Ich aber, der ich das Buch der Welt und das Buch meines eigenen Wesens lesen wollte, ich habe, einem im voraus vermuteten Sinn zuliebe, die Zeichen und Buchstaben verachtet [...].⁷³

Hier erscheint ganz im Sinne Derridas⁷⁴ die Welt und das eigene Wesen als Text, den es zu interpretieren gilt. Diese Interpretation jedoch muss aus der Perspektive des Dichters geschehen und so ist es gerade ein Gedicht, das Siddhartha schon zu Beginn des zweiten Teils zum ersten

⁶⁷ Hesse [Anm. 3], S. 440.

⁶⁸ Ebd., S. 403. 445.

⁶⁹ Ebd., S. 373. 432.

⁷⁰ Vgl. Murti [Anm. 28], S. 7.

⁷¹ Vgl. Hesse [Anm. 3], S. 423.

⁷² Ebd., S. 438.

⁷³ Ebd., S. 398.

⁷⁴ „Das, was ich Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt, es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere. Und diese Verweise bleiben nie stehen. Es gibt keine Grenzen der differentiellen Verweisung einer Spur auf die andere. Eine Spur ist weder eine Anwesenheit noch eine Abwesenheit. Folglich setzt dieser neue Begriff des Textes, der ohne Grenzen ist – ich habe deshalb gesagt, auch als scherzhafte Bemerkung, es gäbe kein Außerhalb des Textes –, folglich setzt dieser neue Begriff des Textes voraus, dass man in keinem Moment etwas außerhalb des Bereichs der differentiellen Verweisung finden kann, das ein Wirkliches, eine Anwesenheit oder eine Abwesenheit wäre.“ (Jacques Derrida) In: Engelmann, Peter: Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, 2004, S. 20f.

Kuss der schönen Kurtisane Kamala verhilft und so den Perspektivwechsel andeutet. Nach der umfassenden Erfahrung der Sinneslust in der Welt und der aus dem Überdruß daran erwachsenden Todessehnsucht verändert sich die Wahrnehmung Siddharthas immer stärker hin zur ästhetischen Weltsicht des Dichters. Am Fluss nimmt er dessen Schönheit wahr. Dem buddhistischen Motiv des „Geistesdurstes“ wird nun der Fluss als Ort der ästhetischen Wahrnehmung und der Erkenntnis⁷⁵ gegenübergestellt, der diesen „Durst“ befriedigt:

*Nicht wahr, o Freund, der Fluß hat viele Stimmen [...]. Hat er nicht die Stimme eines Königs, und eines Kriegers, und eines Stieres, und eines Nachtvogels, und einer Gebärenden, und eines Seufzenden, und noch tausend andere Stimmen?*⁷⁶

Auch die Sicht auf die Menschen verändert sich damit: „Anders sah er jetzt die Menschen an als früher, weniger klug, weniger stolz, dafür wärmer, neugieriger [...].“⁷⁷

Die letztendliche philosophische Erkenntnis als Zielpunkt bleibt aber, wie der Text wiederholt betont, nicht vermittelbar. Stattdessen unterstreicht der Text hier vehement den Stellenwert der ästhetischen Erfahrung – einzig die Kunst als Medium kann religiöse Erkenntnis und ästhetische Erfahrung weitergeben. So verwundert es wenig, dass die Erleuchtung des Protagonisten in Form einer Synästhesie beschrieben wird:

*Schon konnte er die vielen Stimmen nicht mehr unterscheiden, nicht frohe von weinenden, nicht kindliche von männlichen, sie gehörten alle zusammen, [...] alle Stimmen, alle Ziele, alles Sehnen, alle Leiden, alle Lust. [...] Alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die Musik des Lebens. [...] Seine Wunde blühte, sein Leid strahlte, sein Ich war in die Einheit geflossen.*⁷⁸

Im doppelten Kursus der aus Strukturelementen buddhistischer Philosophie und westlicher Erzähltradition aufgebauten Handlung wird, wie gezeigt wurde, aus der anfänglich überlegenen Weltsicht des Priesters die mitfühlende, neugierige Weltsicht des Dichters, der die Welt und ihre Phänomene als Schrift begreift, die es immer neu zu lesen gilt. Demgemäß endet die Erzählung auch mit Siddhartha als Fährmann, der mythologischen Vermittlerfigur, deren Funktion es ganz wörtlich zu nehmen gilt. Die Erzählung vermittelt zwischen den verschiedenen Weltsichten, der religiösen des Priesters und der ästhetischen des Dichters, zwischen institutionalisierter und privater Religion oder zwischen christlichem und buddhistischem Weltbild. Diese integrative Qualität ist es, welche die Erzählung im Gegensatz zu den buddhistischen Grundlagentexten so interessant für die westlichen Leser macht.

5. Ästhetik statt Religion

Die Erzählung *Siddhartha* zeichnet sich also einerseits durch eine legendenhafte und mit exotisch klingendem buddhistischem Vokabular durchsetzten Sprache aus, wobei die buddhistischen Motive der Gier, oder wie es im Text heißt des „Geistesdurstes“ und die *Vier Edlen Wahrheiten* als Strukturelemente der Handlung verwendet werden, ohne jedoch die zugehörigen philosophischen Erkenntnisse im religiösen Sinne zu vermitteln. Andererseits aber widerspricht

⁷⁵ Ganz im Sinne des griechischen *panta rhei* Heraklits.

⁷⁶ Hesse [Anm. 3], S. 443f.

⁷⁷ Ebd., S. 457.

⁷⁸ Ebd., S. 461.

gerade diese Verwendung der Motive beiden von Durkheim geforderten grundlegenden Funktionen der Religion: Der Religion als Verkörperung der Gesellschaft⁷⁹, dadurch, dass der Protagonist Siddhartha zwar exemplarischen Charakter hat, diesen aber – wie die Verwendung des Personennamens im Titel andeutet – eben durch seine radikale Individualität gewinnt. Das ist besonders im Gegensatz zu seiner als Repräsentanten einer institutionalisierten Religion dargestellten Parallelfigur Gotama erkennbar, dessen Name eine Funktionsbezeichnung ist, welche dieser als leitender Lehrer eines Mönchsordens verkörpert. Die Aufspaltung in die beiden exemplarischen Buddhafiguren, den östlichen Mönch Gotama und den westlichen Individualisten Siddhartha lenkt den Blick auf die vielen weiteren Lehrgestalten im Text und installiert so einen multiperspektivischen Blick auf die zahlreichen Möglichkeiten der Erfahrung von Weisheit im Gegensatz zum abendländischen Dogma. Somit enttäuscht der Text letztlich die zeitgenössischen Hoffnungen auf den Buddhismus als alternative Religionsform, denn er stellt insgesamt die Institutionalisierung von Religion in Frage und betont die individuelle persönliche Entwicklung. Weiterhin widerspricht er wiederholt einer Definition von Religion als Entstehungsort von Erkenntniskategorien, indem er jede kommunikative oder mediale Vermittlung von religiöser Erkenntnis kategorisch verneint. Dem entspricht auch der formale Aufbau des Textes als doppelter Kursus, wobei der Text die im ersten Teil praktizierte, distanziert überlegene Weltsicht des Priesters als fehlerhaft entlarvt und stattdessen die mitfühlend neugierige, ästhetische Weltsicht des Dichters favorisiert. Religiöse Erfahrung ist individuell und nicht vermittelbar. Diese Erkenntnis betont letztlich den Stellenwert der ästhetischen Erfahrung. Nur in der Kunst kann individuelle Erfahrung weiter gegeben und so wiederum in der Rezeption zu neuer individueller Erfahrung werden. Damit verweist der Text gerade in seiner Erscheinungsform als Textmedium und Kunstwerk ausschließlich auf sich selbst.

⁷⁹ Durkheim [Anm. 44], S. 246.