

Hermann Hesse und die literarische Moderne

Kulturwissenschaftliche Facetten
einer literarischen Konstante
im 20. Jahrhundert

Aufsätze

Herausgegeben von
Andreas Solbach

Anlässlich des Jubiläums von Hermann Hesses 125. Geburtstag hat die Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Oktober 2002 dem Dichter ein eigenes Symposium gewidmet. Nach unzähligen akademischen Würdigungen ausländischer Hochschulen war es die erste in Deutschland. Unter Leitung von Prof. Andreas Solbach ist damit das denkwürdige Tabu gebrochen worden, daß ausgerechnet der einflußreichste und meistübersetzte deutschsprachige Schriftsteller des 20. Jahrhunderts vom Wissenschafts- und Kulturbetrieb seines eigenen Sprachraumes fast ganz ausgegrenzt wurde. 23 Literaturwissenschaftler aus Deutschland, Schweden, England, Italien und den USA haben sich in Referaten, die so gewichtig sind, daß sie durch diesen Band auch einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden, mit der zukunftsorientierten Aktualität dieses Autors befaßt. Sie haben die facettenreiche, generationen- und kulturenübergreifende Rezeption seines Werkes am Beispiel seiner Frühschriften, seines Widerstandes gegen die Dynamisierung, seiner Beziehung zur Tradition, zur Mythologie, zur Musik, Geschichtsphilosophie, Literaturkritik und Politik untersucht und dabei die wesentlichen Strömungen der Moderne mit den auch heute noch vitalen Überlieferungen der Vergangenheit auf eine identitätsstiftende Weise verknüpft gefunden.

Suhrkamp 2004

Fragile Idole der Moderne

Die Buddha-Figur bei Victor Segalen,
Fritz Mauthner
und Hermann Hesse

Das beginnende 20. Jahrhundert ist von einer ausufernden Asien- und Buddhismusmode geprägt. Der Buddhismus en vogue provoziert wiederum die Fragen, was eigentlich der Europäer unter diesem Etikett versteht und was er dabei an einheimischen Zuschreibungen auf die fremde Religion projiziert. Diesen kritischen Blickwinkel illustriert eine Grotteske aus dem *Kunterbuntergang des Abendlandes* (1922) von Klabund mit dem Titel »Die 99. Wiederkehr des Buddha«. ¹ Der Autor, der als expressionistischer Lyriker debütiert und sich als Kabarettist und durch kongeniale Nachdichtungen chinesischer, japanischer und persischer Werke einen Namen macht, nimmt die bedenklichen Züge westlicher Idolatrie aus der probaten Perspektive des begehrten Objekts ins Visier: Buddha wird wegen seiner Verse als bedeutender indischer »Poet« ins zeitgenössische »wilde Europa« importiert und dort zur Schau gestellt. In Deutschland erlebt der indische Heilige eine ihm unverständliche, besinnungslose Verklärung und Vermarktung seiner Person. Er ist dem Ansturm solch blinder Vergötterungswut nicht gewachsen. Zuletzt sinkt er weinend und erschöpft am Sokkel eines Goethedenkmals nieder. Mit dieser fragilen Buddha-Figur werden wesentliche Züge des Westbuddhismus und damit der europäischen Kultur selbst ins Visier genommen: der Glaube an die Schrift und die radikale Sehnsucht der modernen westlichen Welt nach den paradisischen Ursprüngen, die in Asien oder in der Südsee gesucht werden. Klabunds Grotteske führt dabei das mangelnde Gespür für die Eigenart asiatischer Lebensformen und die radikalen Ausschlußsgesten vor, die den um 1900

1 Klabund [d. i. Alfred Henschke, 1890-1928]: *Kunterbuntergang des Abendlandes. Grottesken*, in: ders.: *Werke in acht Bänden*, in Zusammenarbeit mit Ralf Georg Bogner, Joachim Grage und Julian Paulus hg. v. Christian Zimmermann, Heidelberg 1998-2003, Bd. 5: Erzählungen, hg. v. Joachim Grage, Heidelberg 2000, S. 424-428.

entstehenden Habitus des Konsums exotischer Mentalitäten kennzeichnen.

Eine Grundtendenz der westlichen Buddhismusrezeption ist der Versuch, einen Kanon klassischer Texte zu fixieren und das »Wesen« des »authentischen Buddhismus« mit diesem Korpus zu identifizieren. Der Essentialisierungsversuch über die Schrift entspricht weniger den buddhistischen Lehren, die ihre eigene Schriftkultur entwickeln, als der normierenden Perspektive der christlich-europäischen Geschichtsreligion, die in den literarischen und philologischen Wurzeln der europäischen Orientalistik weiterlebt. Die westlichen Buddhismusstudien entwickeln sich, verglichen mit der Erforschung anderer indischer Religionen, sehr spät aus den Disziplinen der Indologie, Sinologie und Philologie. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts lokalisiert man den Buddhismus eindeutig in Indien; er wird bis heute als Zweig der Hindu-Religionen verstanden. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts faßt man ihn v. a. als Äquivalent des Protestantismus im Hinduismus auf – Buddha erscheint häufig als indischer Luther. Die romantische Version dieses Luther-Vergleichs sieht ihn als sozialen und religiösen Reformator, der gegen die Exzesse der hinduistischen Brahmanenpriester vorgeht und damit eine Rückkehr zu den reinen Ursprüngen der indischen Religion in die Wege leitet. Dieses Bild tritt im späten 19. Jahrhundert in den Hintergrund, wohl aus der Angst heraus, der Atheismus Buddhas könne als frühe Legitimation für sozialistische Ideen verstanden werden. Das Hauptinteresse gilt nun, parallel zur Leben-Jesu-Forschung der christlichen Theologie, dem historischen und weniger dem mythischen Buddha. Darüber hinaus steht der Buddhismus im Spannungsfeld der mit dem Darwinismus entstehenden Debatte zwischen wissenschaftlichen Evolutionisten und religiösen Kreationisten. Nach 1900 wird der Buddhismus wegen seiner klaren Zurückweisung metaphysischer Spekulationen häufig als Präfiguration moderner Atomtheorie gesehen; im späteren 20. Jahrhundert vergleicht man die neue Physik und die Quantenmechanik mit dem Nichtsubstantialismus und Nichtdualismus des Mahāyāna-Buddhismus. Auch die aktuell konkurrierenden Kosmologien werden mit religiösen Weltbildern relationiert, die ihnen strukturell entsprechen, darunter der »antievolutionistische« Buddhismus. Zwischen Geistes- und Naturwissenschaften knüpfen die sich um 1900 formieren-

den Tiefenpsychologien und spätere transpersonale Psychologien an die meditativen Traditionen des Buddhismus an.²

Für die deutsche Rezeption ist der Zugang unter dem Vorzeichen der romantischen Nostalgie des Ursprungs charakteristisch, die den Topos von Indien als ›Wiege der Zivilisation‹ und den des ›mystischen Ostens‹ produziert. Indien repräsentiert besonders für Deutschland, das ihm nie als Kolonialmacht gegenüberstand, einen Zugang zur eigenen Vergangenheit, zu einer mythischen Ära, die im (positiv wie negativ besetzbaren) Kontrast zur eigenen Modernität steht. Von der romantischen Indiensehnsucht bis zur nationalsozialistischen Okkupation des Arier-Mythos spielt es eine Rolle in der Konstruktion des deutschen Nationalgefühls.³ Die Buddhismus-Rezeption von Herder, den Brüdern Schlegel und Novalis über Schopenhauer und Schelling bis zu Nietzsche wirkt prägend auf Philosophien und Künste des gesamten 19. Jahrhunderts. Die Asien- und Buddhismuswelle, die Westeuropa um und nach 1900, zeitgleich zur Rehabilitierung des Symbolischen,⁴ erfaßt, findet ihren Niederschlag in philosophischen Kulturvergleichen, kulturreflexiver Essayistik und Reiseberichten sowie in den vielfältigen Formen des imaginären Exotismus. Sie wird, aufbauend auf den Sanskritforschungen des 19. Jahrhunderts, von bahnbrechenden Übersetzungen zentraler Texte wie den *Upanishaden*⁵ und der *Bhagavadgītā* aus dem Hinduismus oder den berühmten *Reden Buddhas* begleitet.⁶ Zu den kritischen Promotoren der europäischen Asien- und Buddhismusrezeption gehö-

2 Der Abriß der Buddhismus-Rezeption stützt sich kritisch auf Richard King: *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and the mystic East*, London, New York 1999, S. 143-160.

3 Ebd., S. 83-95.

4 Mircea Eliade: *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*, aus dem Französischen übertr. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1998 (Insel taschenbuch; 2512), S. 9-12.

5 Mit Ausnahme der zitierten literarischen Werke folgt die Schreibweise der buddhistischen Namen und Begriffe den Standards der indologischen Fachliteratur, die im Gegensatz zum klassischen Sanskrit für Werke und Eigennamen die Großschreibung verwendet; im deutschen Sprachgebrauch lexikalisierte Termini können ganz ohne Diakritika erscheinen.

6 Helmut Winter: *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, Heidelberg 1976 (Anglistische Forschungen; 111), S. 113-130; Gerhard Koch: Deutschlands literarisches Indienbild, in: *Indien: Wunder und Wirklichkeit in deutschen Erzählungen des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Helmut Winter, Frankfurt a. M. 1987, S. 397-434.

ren im frühen 20. Jahrhundert so unterschiedliche Autoren wie der französische Exotismustheoretiker Victor Segalen, der österreichische Sprachphilosoph Fritz Mauthner und der mit der indischen Kultur besonders vertraute Deutsche Hermann Hesse, dessen Kritik des europäischen Missionsdiskurses noch einer systematischeren Integration in den Forschungskontext der Ostasien-Rezeption bedarf.⁷ Sie bearbeiten die schriftlich überlieferte Lebensgeschichte des mythischen Buddha unter ganz unterschiedlichen Blickwinkeln. Um diese beschreiben und vergleichen zu können, wird zunächst die Legende⁸ wiedergegeben, die als Folie für die folgenden Textanalysen dient.

Die Buddha-Legende

Mit dem Namen Siddhārtha – sinngemäß: »der sein Ziel erreicht hat« – ist die erste Lebenshälfte einer großen Legende bezeichnet, die historisch zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert v. Chr. anzusiedeln ist. In der religiösen Überlieferung handelt es sich um den Sohn des ›Königs‹ Siddhodana Gautama (vermutlich ein Angehöriger der Kriegerkaste aus dem Adelsgeschlecht der Śākya) in Kapilavastu an den Hängen des Himalaya. Dessen erste Frau, die vierzigjährige Māyā, wird vom künftigen Buddha, dem Bodhisattva (»das zur Erleuchtung bestimmte Wesen«), wegen ihrer Tugend als Mutter auserwählt, bevor er vom Himmel der Seligen auf die Erde herabsteigt. Seine Empfängnis und Geburt sind von Wun-

7 Walter Gebhard: Panpsychismus als Annäherungsbrücke zwischen Ost und West, in: *Ostasienrezeption zwischen Klischee und Innovation. Zur Begegnung zwischen Ost und West um 1900*, hg. v. Walter Gebhard, München 2000, S. 27-58, hier S. 51.

8 Eine Präsentation ›der‹ Buddha-Legende (noch dazu in knapper Form) oder der zugrunde liegenden historischen Fakten ist angesichts der unzähligen divergierenden Fassungen unmöglich. Ich beziehe mich im folgenden auf die Darstellungen von Hans-Joachim Klimkeit: *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart/Berlin/Köln 1990 (Urban-Taschenbücher; 438); Ian Astley: Buddha, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 6 Bde. u. 1 Registerbd., hg. v. Hans Dieter Betz u. a., 4., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1998 f., Bd. 1, Sp. 1826-1829; Günter Grönbold: Buddha, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 11 Bde. u. ein Registerbd., hg. v. Kurt Ranke u. a., Berlin/New York 1977 ff.; Bd. 2, Sp. 987-998. Für wertvolle buddhologische Orientierungshilfe in diesem Beitrag sei Dr. Martin Delhey, Göttingen, ausdrücklich gedankt.

derzeichen begleitet. Sieben Tage nach der Geburt stirbt Māyā, wie jede Mutter eines Buddha. Brahmanische Seher am Hof erkennen die Zeichen des großen Menschen, der entweder die Welt fliehen und ein Buddha werden oder aber in der Welt bleiben und sie als König beherrschen wird. Der sternkundige Asket Asita kommt vom Himalaya, um das Kind zu sehen, und erkennt den Bodhisattva. Die Überlieferung besagt, daß das Neugeborene sieben Schritte tut und seine künftige Erleuchtung verkündet. Um die prophezeite Weltflucht zu verhindern, versucht der Vater, den Jüngling von der Leidensseite des Lebens abzuschirmen. Der über alle Maßen begabte Prinz führt im Palast ein glanz- und genußvolles Leben und heiratet mit 16 Jahren. Mit 29 Jahren, nach der Geburt seines ersten Sohnes Rāhula (»Fessel«, eigentlich: »kleiner Rāhu«: Dämon der Verfinsterung), entschließt er sich, sein Leben in Pracht und Überfluß aufzugeben. Dieser Entschluß, der im Einklang mit der indischen Sitte steht, erst nach der Geburt eines Sohnes das Haus zu verlassen, wird in der »Legende von den vier Ausfahrten« stark dramatisiert und schematisiert dargestellt. Hier ist es das streng bewachte Leben des Prinzen, welches das schockierende Erlebnis des Leidens provoziert: Siddhārtha begegnet, erstmals außerhalb der Palastmauern, Alter, Krankheit und Tod; diese Eindrücke bewegen ihn dazu, einem Bettelmönch in die Hauslosigkeit zu folgen. So erfüllt sich, einigen Ausgestaltungen der Legende zufolge mit Hilfe der Götter, die brahmanische Prophezeiung. Siddhārtha sucht sich berühmte Lehrer, um Philosophie (*sāṃkhya*) und Yoga zu erlernen. Er verläßt sie aber wieder, um sich sechs Jahre lang, zunächst allein, dann in Gesellschaft fünf anderer Gefährten, in lebensbedrohlicher Askese zu üben, ohne aber die ersehnte Überwindung des Leidens zu erreichen. Daher bricht er schließlich das Fasten, weshalb ihn seine Mitasketen verlassen, und wählt statt des extremen Weges den »mittleren Weg«. Allein, unter einem Feigenbaum sitzend, gelobt er, so lange zu meditieren, bis er das Rätsel des Leidens gelöst habe. Dort versucht ihn Māra (die Personifikation von Sinnlichkeit, Leidenschaften und Tod), v. a. durch die Verführungskünste seiner schönen Töchter. Er will Buddhas Erlösung und die Verbreitung seiner Lehre verhindern. Doch der 35 jährige Siddhārtha erlangt nach diesem Kampf die Erleuchtung (*bodhi*) und wird zum Buddha (der Erwachte, Erleuchtete), der nicht mehr wiedergeboren wird. Er geht in Nord-

indien über 40 Jahre lang auf Wanderschaft und verkündet seine Lehren, die allein auf Erlösung bedacht und jeder metaphysischen Spekulation abhold sind. Die Zahl der Bekehrungen wächst schnell. Den Sagen zufolge beherrscht er durch seine magischen Kräfte Feuer und Wasser, Raum und Zeit, steht aber dem brahmanischen Kult- und Wunderwesen kritisch gegenüber. Buddha gründet einen Mönchsorden und später (widerstrebend) auch einen Nonnenorden, in den seine Gattin Yaśodharā (so ihr Name nach einigen Fassungen der Legende) eintritt. Aus seinen ehemaligen Gefährten werden die ersten Jünger, zu denen auch sein Sohn Rāhula und sein Vetter und Lieblingsschüler Ānanda gehören. Nach zwei schweren Krankheiten, mehreren Mordanschlägen seines rivalisierenden Vetters Devadatta und einer letzten Begegnung mit Māra stirbt er mit 80 Jahren in tiefer Meditation. Er geht ins *Nirvāna* ein, nachdem Ānanda es dreimal versäumt, ihn um sein Weiterleben unter den Menschen zu bitten. Der Buddha hinterläßt keinen Nachfolger und keine Schriften, statt dessen aber *dharma* (Lehre) und *saṃgha* (Gemeinde). Er steht innerhalb einer ganzen Reihe von Buddha-Vorläufern und -Nachfolgern und wird zum Religionsstifter. Ähnlich wie später im Christentum entwickeln sich konkurrierende Auffassungen vom Wesen Gautama Buddhas, die ihn entweder als Mensch oder als überweltliches Wesen oder auch als absolutes Prinzip verstehen, das nur in Form eines irdischen Stellvertreters erscheint.

*Der »exotistische« Blick auf das Andere:
Segalens Drama Siddhārta (1904-1907)*

Zum Ende des Jahres 1904 muß der bretonische Marinearzt, Schriftsteller, Forschungsreisende und spätere China-Experte und Archäologe Victor Segalen (1878-1919) wegen einer Havarie seines Schiffes fast zwei Monate im ceylonesischen Colombo ausharren. Er befindet sich auf der Rückreise von einem mehr als zweijährigen Aufenthalt im französisch kolonisierten Teil der Südsee. Dort hat er, neben seiner Tätigkeit als Arzt, in engem Kontakt mit den Maori gelebt und sich mit deren zerstörter Kultur, besonders mit der Musik, ausführlich befaßt – ähnlich wie der kurz nach seiner Ankunft verstorbene Paul Gauguin, von dessen Werken er

einen Teil ersteigert und mit nach Frankreich zurückbringt. Während des Aufenthaltes in Colombo beginnt Segalen nicht nur seine unvollendete kritische Ästhetik des Exotismus,⁹ er nutzt auch die Gelegenheit, sich intensiv mit dem Hinduismus und dem lokalen Buddhismus zu befassen, der ihm als harter Kontrast zum freizügigen Leben erscheint, das er in Polynesien genießen konnte.¹⁰ Segalen lehnt die lebensverneinende Grundhaltung der Entsagung und Askese, die der Buddhismus in noch radikalerem Maße als das Christentum verlangt, entschieden ab. Als Fazit seines Ceylon-Aufenthaltes konstatiert er, daß nur das Unglück ihn zum Buddhisten machen könne, da das Leben für ihn nicht Leiden, sondern Freude und Sinnlichkeit sei¹¹ – womit die Erfahrung der »vie joyeuse et nue«¹² bei den Maori gemeint ist. Doch bewundert er in Buddha, wie in der Orpheus-Figur oder den Genies Rimbaud und Gauguin, auch den einsam-heroischen Übermenschen, der sich gegen die Gesetze seiner Kultur oder gar gegen die ganze Weltordnung stellt.¹³ Die Ambivalenz dieses frühen Urteils¹⁴ schlägt sich in dem zwischen 1904 und 1907 entstehenden Drama *Siddhârta* nieder, das Segalen Claude Debussy 1906 als Opernlibretto zur Vertonung unterbreitet. Aber der Bewunderer von Nietzsche und Wagner findet kein Echo. Debussy, der Wagners Hang zum Buddhismus¹⁵ strikt ablehnt, begründet seine Absage damit, daß er musikalisch nicht imstande sei, »in diesen Abgrund vorzudrin-

gen« und seine Vertonung daher nur eine oberflächlich untermalende sein könne.¹⁶ Auch das Folgeprojekt, ein Orpheus-Stück, wird nie realisiert. Sowohl *Siddhârta*¹⁷ als auch *Orphée-Roi* sind, obwohl von Wagnerschem Pathos, eher zur imaginativen Vergegenwärtigung in der Lektüre, im Stil eines lyrischen Dramas, als zur Bühnenaufführung geeignet. Beide Szenarien stellen ihren Helden eine Frauenfigur an die Seite, die ihnen den Weg weist.¹⁸ Im Falle des *Siddhârta*, der Segalen nach Debussys Ablehnung weiterhin beschäftigt,¹⁹ handelt es sich dabei um eine freie Modifikation der Legende. Obwohl die Frauenfigur in der Konfiguration des Dramas eine zentrale Position einnimmt²⁰ und mit der visuellen Symbolik, die den Text leitmotivisch durchzieht, die einschneidendste Veränderung der von Segalen intensiv studierten²¹ Buddha-Legende darstellt, akzentuieren bisherige Analysen nur das Thema des Sehens.²² Die folgende Lektüre konzentriert sich daher auf die Funktion dieser Figur.

Der Prolog beginnt damit, daß das Neugeborene erst nach sieben Tagen die Augen öffnet. Ihm wird geweissagt, es werde Herrscher der Welt sein, wenn es niemals menschliches Elend in Gestalt von Alter, Krankheit und Tod erblicken würde – andernfalls werde es alles aufgeben und in den Wald fliehen. Souddhodana grenzt daher erbarmungslos jede Person aus, welche die Erfüllung der Prophezeiung bewirken könnte: Nicht einmal die sterbende Maya-Dévi darf ihren Sohn zum Abschied berühren. Der König zeigt sich fest entschlossen, das Leid der Welt vor seinem Sohn zu verbergen, obwohl er im Grunde weiß, daß dies unmöglich

- 9 Victor Segalen: *Essai sur l'exotisme. Une Esthétique du Divers (1904-1918)*, in: ders.: *Oeuvres complètes*, édition établie et présentée par Henri Bouillier, 2 Bde., Paris 1995, Bd. 1, S. 745-781; dt.: Victor Segalen: *Die Ästhetik des Diversen. Versuch über den Exotismus*, aus dem Französischen v. Uli Wittmann, ungekürzte Ausg., Frankfurt a. M. 1994.
- 10 Vgl. Segalens Brief an Henry Manceron vom 23. 9. 1911, zit. nach Stéphane Michaud: Victor Segalen et Friedrich Nietzsche, in: *Cahier Victor Segalen 7* (2001), S. 103-108; hier S. 103.
- 11 Victor Segalen: *Journal des Iles*, 22. 12. 1904, in: ders., *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 395-479, hier S. 466.
- 12 Victor Segalen: Brief an Jules de Gaultier vom 18. 10. 1907, in: ders., *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 293.
- 13 Vgl. Segalen, *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. IX, 527-530.
- 14 Zu den Funktionen des Buddhismus im Werk Segalens, v. a. in der *Novelle La Tête* (1910), s. Noël Cordonier: *Victor Segalen. L'expérience de l'oeuvre*, Paris 1996.
- 15 Wagner plante 1856, angeregt von Schopenhauer und der fragmentarischen Lebenslegende des *Lalitavistara* aus den Mahāyāna-Schriften, eine Oper über das Leben Buddhas mit dem Titel »Der Sieger« zu komponieren.

- 16 Brief Claude Debussys an Segalen vom 26. 8. 1907, in: Segalen, *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 627.
- 17 Victor Segalen: *Siddhârta. Drame en cinq actes*, in: ders., *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 569-616. Zur Entstehungsgeschichte s. die Erstausgabe (*Siddhârta*, hg. v. Gabriel Germain, Limoges 1974) sowie die leider nicht verfügbare Dissertation von Isabelle Gros (*Siddhârta, ou la naissance d'un écrivain: Victor Segalen*. Phil. Diss., University of Southern California 1993).
- 18 Vgl. Cordonier, *Victor Segalen* (wie Anm. 14), S. 182.
- 19 S. die religionskritisch akzentuierten Schlußentwürfe Segalens im Zusatz vom 7. 7. 1911 und die Notiz vom 24. 2. 1912 (Segalen, *Siddhârta*, hg. v. Gabriel Germain, Limoges 1974, S. 16 ff., 115 f.).
- 20 Vgl. ebd., S. 119 f.
- 21 Vgl. Christian Doumet: *Victor Segalen. L'origine et la distance*, Seyssel 1993, S. 168.
- 22 Ebd., S. 108-111; Isabelle Gros: Victor Segalen's Quest in *Siddhârta*, in: *Literature and Quest*, hg. v. Christine Arkinstall, Amsterdam 1993, S. 45-52.

ist. Der erste Akt zeigt die Erfüllung der Prophezeiung nach der Struktur der »vier Ausfahrten«: Der 29jährige Prinz fühlt sich durch die extreme Fürsorge seiner Umgebung gefangen, von inneren Ängsten bedrängt und steht der Geburt seines ersten Kindes gleichgültig gegenüber. Erstmals jenseits der Palastmauern, begegnet er zwangsläufig Alter, Krankheit und Tod, die Ekel und Angst in ihm auslösen. Von seinem Getreuen Channa wird er über die Hintergründe seiner Erziehung in den Mauern des Palastes aufgeklärt. Siddhârta fühlt sich zutiefst hintergangen, verweigert die Teilnahme am Geburtsfest und will in den Dschungel fliehen, als ihn die vertraute Stimme seiner Cousine Krishna erreicht. Er mißverstehet ihre kindlichen Worte, die ihn zum Fest geleiten sollen, als Erlösungsprophezeiung – das Mädchen wird zärtlich belohnt, und der Prinz kehrt noch einmal in den Palast zurück. Der zweite Akt schildert seine nächtliche Flucht. Siddhârta trifft auf einen stummen Asketen, dem er als Schüler folgen will; der aber entpuppt sich als die verkleidete Krishna. Obwohl Siddhârta um ihre Liebe zu ihm weiß und sie erwidert, flieht er mit Channa in den Wald zu den Yogis. Seinem Sohn gelobt er, ihn später zu lehren, was ihm selbst vorenthalten wurde: den inneren Frieden angesichts des menschlichen Elends. Der dritte Akt zeigt Siddhârta nach sechs Jahren härtester Askese. Er wird von Channa eigenmächtig zum Erleuchteten erklärt. Siddhârta hingegen macht zur Empörung seiner Anhänger keinen Hehl daraus, daß er sich einsam, antriebslos und in sich selbst gefangen fühlt. Als die nun erwachsene Krishna mit seinem Sohn kommt, um ihn auf Wunsch Souddhodanas in den Palast zurückzuführen, erinnert sich Siddhârta ihrer magischen Worte von einst, weigert sich aber, ihr zu folgen. Er präsentiert der fordernden Menge ein Wunder und wird fortan als der Weise aus dem Geschlecht der Sakiyas (Sanskrit: *Śākyamuni*) verehrt. Im vierten Akt reklamiert die wachsende Menge ein neues Wunder. Der unendlich müde Siddhârta weist ihre Forderungen zurück. Kurz davor, seine übernatürlichen Kräfte wutentbrannt gegen seine Anhänger zu richten, attackiert er schließlich Krishna, weil ihm in ihrer Gegenwart bewußt wird, daß er die Erlösung vom Leiden auf dem Weg der Askese nicht gefunden hat. Nach ihrem Tod beschließt er, die Existenz als Asket aufzugeben. Daraufhin verlassen ihn seine Schüler. Im Epilog des fünften Akts erwägt der gescheiterte Heilige die

Rückkehr in den Palast seines Vaters und träumt von Macht und Ruhm. Dabei wird er von einem Chor weiblicher Spottstimmen verhöhnt, die seine Ängste und Wünsche verlautbaren. Auch aus Krishas leblosem Körper erhebt sich eine unirdische, blaue Lichtgestalt. Siddhârta erkennt nun in ihr seine Führerin wieder. Sie weist ihm den Weg in sein Inneres, wo leise Stimmen von der Erlösung vom Leiden singen. Er möchte Krishna liebevoll berühren, kann aber ihren strahlenden Lichtkörper nicht fassen. Dafür wird ihr Geist zu einem Teil seiner selbst. Beide tauchen ihre Blicke als »ewig Liebende« ineinander, um dann den gemeinsamen Blick der Welt zuzuwenden. Dieser durchdringt die Heimat, die Kontinente und den Himalaya, bis zu den himmlischen Sphären der unsichtbaren Götter, deren Anführer Siddhârta aber nicht sein will, weil sie die Bewegter der Leidenschaften sind. Statt dessen schreit er auf ein unendliches Meer von immenser Ruhe und Klarheit zu und fühlt sich von den Illusionen der Welt erlöst. In einem letzten, harten Kampf muß sich Siddhârta auch von Krishna, dem »teuersten Wesen seiner selbst«, trennen und wird erleuchtet. Die Chöre der Himmelsbewohner, der Menschen und Lebewesen preisen den Buddha, der sich aufmacht, um seine Lehren zu verkünden.²³

Der Umstand, daß Segalens Siddhârta von einer Frauengestalt zur Erleuchtung geführt wird, stellt nicht nur im Rahmen der Legende²⁴ ein exteriores Moment dar. Generell wird im Hinduismus dem Mann die Haltung der freiwilligen Askese zugewiesen, während die Frau – auch für die frühen buddhistischen Mönche und Asketen – die Gefahr der sexuellen Verlockung und Begierde verkörpert. Die Gegenwart und Berührung von Frauen gilt daher als spirituelle Verunreinigung, was Segalens Text aus der Sicht des gescheiterten Siddhârta deutlich thematisiert. Historisch ge-

²³ In der zweiten Fassung des Schlusses verkündet er, den Weg des Friedens in sich gefunden zu haben (Segalen, *Oeuvres complètes I* (wie Anm. 9), S. 616).

²⁴ Krishna Gautami ist nur in einem einzigen Pali-Text, dem *Mabâvâstra*, erwähnt. Dort erscheint sie als kindliche Verehrerin, deren bewundernder Zuruf Siddhârta zum Anlaß wird, sich seines Bedürfnisses nach Spiritualität bewußt zu werden; später fleht sie ihn als verheiratete Frau an, ihr totes Kind wieder zum Leben zu erwecken und wird von ihm abgewiesen (Segalen, *Siddhârta*, hg. v. Gabriel Germain, Limoges 1974, S. 13 f. (Vorwort)). Segalen hält sich nur an das äußere Strukturgerüst und entwickelt die marginale Frauenfigur zum *alter ego* Siddhârtas.

sehen wird die in religiösen und öffentlichen Funktionen tätige Frau erst im Brahmanentum entmachtet und dem Mann untergeordnet. Ihren patriarchalen Status beschreibt u. a. das spätere *Mahābhārata*-Epos, das nach Gautama Buddhas Tod entsteht und die berühmte *Bhagavadgītā* enthält. Dort ist die Ehefrau von allen heiligen Zeremonien ausgeschlossen und vollkommen von ihrem Gemahl abhängig.²⁵ Ihre Funktionen sind nunmehr auf den sozialen Rahmen des Hauses beschränkt. Sie soll »ständig Söhne gebären und ihren Gatten als menschliche Verkörperung aller Götter verehren«.²⁶ Aus der häuslichen Position ergibt sich auch die Rolle als selbstlose Helferin des Mannes auf seinem Weg zur spirituellen Vervollkommnung. An diesen traditionellen Part schließt die Gestalt der Cousine Krishna an, ohne darauf beschränkt zu sein. Denn sie verkörpert ebenso ein weibliches Prinzip, welches das männliche aktiviert und als Gegenpol ergänzt. Dieses entwickelt sich historisch gesehen erst im tantrischen Buddhismus, während der frühe Buddhismus (im Gegensatz zum frauenfeindlichen Brahmanismus) den Frauen neben der traditionellen Rolle der Verführerin durch die Gründung von Nonnenorden die Möglichkeit eines sittlich-asketischen Lebenswandels zugesteht.²⁷ Aus kulturübergreifender Perspektive tendiert die facettenreiche Figur der Krishna, die Aspekte verschiedener Frauenbilder in sich vereint, zur Rolle der autonomen »Seelenführerin«, deren kollektive »Archetypik« erstmals das in den 1910er Jahren entstehende Anima-Konzept C. G. Jungs beschreibt.²⁸

Segalens Umerzählung des ersten Teils der Buddha-Legende for-

25 Den Wechsel zwischen matriarchalen und patriarchalen Gesellschaftsformen in Indien beschreibt, im Anschluß an Bachofen, Sir Galahad [d. i. Bertha Eckstein-Diener]: *Mütter und Amazonen. Ein Umriss weiblicher Reiche* [1932], München, Berlin 1975, S. 122-130, hier S. 127 ff. Zur Stellung der Frau im Brahmanismus und frühen Buddhismus vgl. Renate Pitzer-Reyl: *Die Frau im frühen Buddhismus*, Berlin 1984 (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie B: Asien; 7), S. 8-16 u. 81-85; Syed, Renate: Materie, Göttin, Frau. In: Manfred Hutter (Hg.): *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte*. Graz 1998, S. 185-220.

26 Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*, ins Deutsche übertr. u. hg. v. Lucy Heyer-Grote, Frankfurt a. M. 1998 (suhkamp taschenbuch wissenschaft; 26), S. 148.

27 Ebd., S. 494 f.

28 Vgl. Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke. 18 Bde.*, Olten 1966-1972, Bd. 9/1: Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Anima-Begriffes [1936/1954]; Bd. 12: Psychologie und Alchemie [1944/1952].

ciert das Moment der Ausgrenzung des Leidens – weshalb der Prophezeiung eine dramatische Schlüsselfunktion zukommt – und mit ihr des Weiblichen als mitfühlendes, Liebe und Leid einschließendes Prinzip.²⁹ Diese Ausgrenzung beginnt mit der Trennung der sterbenden Maya-Dévi von ihrem Sohn. Sie wird für Siddhârta zum Vorzeichen für ein Leben in innerer Selbstentfremdung, das zwangsläufig in die spirituelle Suche nach Erlösung mündet. Hier setzt die doppelte Funktion der Krishna-Figur an, die als ewige Braut und Geliebte sowie als Verkörperung der inneren Stimme Siddhârtas erscheint. In beiden Eigenschaften dient sie ihm als Führerin auf einer Suche, die ihn nirgends als künftigen Buddha, sondern immer im Zustand der Zerrissenheit und Bedürftigkeit zeigt. Der Autor selbst hat seine Hauptfigur als Menschen beschrieben, der in seinem Leiden kompromißlos, impulsiv und angreifbar ist, bis er während eines unerwarteten, epiphanen Moments unendliche Sanftheit und tiefsten Frieden empfindet.³⁰ Segalen folgt in seiner Darstellung der Krise Siddhârtas maßgeblich der Legende. Entscheidende Charakteristika sind für ihn die »ergreifende Menschlichkeit« und Sensibilität der Figur,³¹ die Siddhârta weniger zum Übermenschen als zum »ontologischen Vagabunden«³² machen. Mit Krishna Gautami schafft Segalen das notwendige Pendant zu Siddhârtas Verlorenheit und Hilfsbedürftigkeit, welche die christlich-abendländische Auffassung eines abgeschlossenen, ausgrenzenden, absoluten Ich mit dem metaphysischen Gegenüber eines extramundanen Schöpfers negiert; sie weist vielmehr in die Richtung einer depersonalisierenden Subjektauffassung, in der »das Subjekt zwar ein relatives Kraftzentrum für die lebendigen Ich-Erfahrungen bildet, aber in ständiger Wechselbeziehung zu anderen steht«.³³ Dementsprechend fungiert Krishna für Siddhârta als emotionaler Fixpunkt. Sie ist die ein-

29 Zur buddhistischen Philosophie des Mitleids s. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens* (wie Anm. 26), S. 491-497.

30 Vgl. Gros, Segalen's Quest (wie Anm. 22), S. 46 u. 50 (produktionsästhetische Deutung des Schlusses).

31 Victor Segalen: Notizen zu einem Brief an Debussy vom 30. 4. 1906, in: ders., *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 619.

32 Noël Cordonier: Victor Segalen et Rainer Maria Rilke, le mur d'Orphée et la frontière des langues, in: *Cahier Victor Segalen 7* (2001), S. 91-101, hier S. 101.

33 Weijian Liu: Döblins Rezeption des Buddhismus in seinen Nietzsche-Abhandlungen, in: *Ostasienrezeption* (wie Anm. 7), S. 85-119, hier S. 97 f., 118.

zige Person, der er offen und vertraut begegnet. Beide verbindet eine tiefe Liebe, die aber dem Weg nach innen geopfert wird. Krishna leidet unter ihrer unfreiwilligen Rolle als Seelenführerin, die Siddhârta mit ihren ›magischen‹ Worten oder als Neubesetzung des Asketen der vierten Ausfahrt den Kontakt zu seiner inneren Stimme finden läßt. Dafür wird sie von ihm als Braut verlassen, deren Liebe er begehrt, aber niemals genießen wird. Diese Grundkonstellation bleibt bis zum Schluß bestehen: Als Asket vertraut Siddhârta Krishna seine Orientierungslosigkeit an, um dann auf dem Höhepunkt seiner Krise mit ihrer Vernichtung die Ausgrenzung des Weiblichen zu restituieren. Nachdem die femininen Spottstimmen, die ihm seinen desolaten Zustand bewußt machen, wieder der vertrauten Stimme Krishas weichen, will Siddhârta sich ihr als Liebender nähern. Doch es ist ihr Geist, der ihn dazu befähigt, die Illusionen der Welt und selbst die Bindung an Krishna zu überwinden und so die Erleuchtung zu erfahren. Erst die Reintegration des Weiblichen läßt Siddhârta den authentischen Kontakt zu sich selbst finden. Die Frauenfigur verkörpert daher mehr als die »Projektionen der inneren Weisheit Siddhârtas«³⁴: Krishna agiert in wandelnden Gestalten. Sie führt Siddhârta zur Wahrnehmung seiner inneren Stimme, bis sie am Schluß mit dieser Stimme identisch wird; aber sie handelt zugleich auch als Liebende mit völlig eigenständigen Blickwinkeln und Interessen. Damit repräsentiert sie das ambivalente, grenzüberschreitende Element des vertrauten Fremden – was zugleich die Definition des Exotischen par excellence ist. Dementsprechend ist die Frauenrolle mit einem klaren Bewußtsein für ihren Status der Exteriorität – im Kontext des Plots: für den minderen Status des eigenen Geschlechts – ausgestattet, den sowohl die ablehnenden Äußerungen der Menge als auch Siddhârtas verzweifelte Haßtiraden reflektieren. Siddhârta vernichtet Krishna, weil sie für ihn das Unverfügbare verkörpert, die verlorene Hoffnung auf eine Erlösung vom Leiden aus eigener Kraft. Dies artikuliert die Lichtgestalt, die aus dem reglosen Frauenkörper hervorgeht: »Du hast geglaubt, mich wie eine zudringliche Hündin niederzustrecken . . . Sieh meinen Körper an, der sich nicht gerührt hat . . .«³⁵ Die Krishna-Figur markiert die Grenze zu

34 Gros, Segalen's Quest (wie Anm. 22), S. 49 f.

35 Segalen, *Oeuvres complètes 1* (wie Anm. 9), S. 612 (meine Übersetzung, AJ).

den existenziellen Zuständen des Leidens und der Liebe in der patriarchalen Assoziation mit dem Weiblichen. Erst in der spirituellen Vereinigung der Liebenden integriert Siddhârta dieses ausgeschlossene und unverfügbare Andere und kann zu einem depersonalisierenden Zustand innerer Ruhe gelangen, der dem alleinheitlichen *tat tvam asi* (»Das bist du«) entspricht, der ›ozeanischen‹ Identifikation mit der unsichtbaren Substanz aller Dinge dieser Welt. Zugleich markiert er aber auch Segalens ureigene Auffassung vom Exotismus als der universellen »Fähigkeit, anders aufzufassen«, wie er sie in seiner Ästhetik der Alterität formuliert, die ausdrücklich das Verhältnis zum anderen Geschlecht mit einbezieht. Damit ist jedoch, im Gegensatz zur romantischen Konzeption des Fremden, nicht das vollkommene Begreifen können, sondern das »Eingeständnis der Undurchdringbarkeit« des Andersartigen gemeint, »das Gefühl, das man angesichts der Reinheit und Intensität des Diversen empfindet«.³⁶ In *Siddhârta* entwirft Segalen, vor dem Hintergrund seiner frühen, nihilismusbezogenen Buddhismusrezeption, das existenzielle Drama der Selbsterlösung im Versuch, das Andere seiner selbst in Gestalt des Weiblichen um den Preis der eigenen Antastbarkeit zu entdecken, wie Weltreisende unbekannte Kontinente.

Sprachkritik in Mauthners Der letzte Tod des Gautama Buddha (1912)

Von den letzten Tagen Gautama Buddhas erzählt die »heiter-ernste kleine Dichtung«,³⁷ welche der von böhmischen Juden abstammende Sprachphilosoph Fritz Mauthner (1849-1923) 1912 verfaßt und im folgenden Jahr veröffentlicht. Dieser eher vergessene Buddha-Roman kann aufgrund der eigenwilligen sprachphiloso-

36 Segalen, *Versuch über den Exotismus* (wie Anm. 9), S. 37 f., 43 f., hier S. 37, 44 (Kursivierung im Original), 87. S. dazu Wolfgang Geiger: Victor Segalens Exotismuskonzeption und ihre Bedeutung für die heutige Forschung, in: *Mein Bild in deinem Auge: Exotismus und Moderne. Deutschland – China im 20. Jahrhundert*, hg. v. Wolfgang Kubin, Darmstadt 1995, S. 43-81.

37 Vridhagiri Ganeshan: *Das Indienbild deutscher Dichter um 1900: Dauthendey, Bonsels, Mauthner, Gjellerup, Hermann Keyserling und Stefan Zweig. Ein Kapitel deutsch-indischer Geistesbeziehungen im frühen 20. Jahrhundert*, Bonn 1975, S. 162-187, hier S. 172.

phischen Verfremdung der Legende mit den Worten Gustav Landauers als Mauthners »Lebenswerk, zur Dichtung, zur Gestalt geworden« bezeichnet werden.³⁸ Der humoristisch-parodierenden Darstellung der Vita Gautama Buddhas werden bei Mauthner Parallelen zum Leben Franz von Assisis unterlegt. In der Widmung an seine Frau Hedwig, die er als »Francisci Schülerin« bezeichnet, charakterisiert er den Roman als »Antwort« auf die Legenden des Christentums, deren Heilige »arm und selig über die Erde wandern, / wie Tierlein fromm und klug und unbedacht.«³⁹ Auch hier erfolgt eine eklatante Humanisierung der Heiligenfigur, die mit höchst menschlichen Wünschen und Schwächen, Konflikten und Zweifeln ausgestattet ist. Dies geschieht im Kontext einer intensiven Auseinandersetzung mit den einschlägigen Schriften der westeuropäischen Buddhismusforschung, wie der ausführliche Anhang zum Roman dokumentiert, in dem buddhistische und christlich-abendländische Sichtweisen miteinander verglichen werden. Zentral für die Textgestalt sind die Übersetzungen Karl Eugen Neumanns: Neben den berühmten Buddha-Reden und den *Liedern der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhas* sind es *Die letzten Tage Gotamo Buddhas* (1911), an denen sich Mauthner stilistisch wie inhaltlich orientiert.⁴⁰ Dies tut er jedoch mit dem ihm eigenen parodistischen Grundton, der sich seiner konstanten Areligiosität wie einer dezidiert kritischen Position gegenüber der deutschen neobuddhistischen Bewegung⁴¹ verdankt. Mauthner tritt ihr mit der Auffassung gegenüber, daß die indische Religionsgeschichte dem Europäer intellektuell und emotional mehr oder weniger unzugänglich bleiben müsse.⁴² Die tiefe Skepsis, die er populären kulturvergleichenden Perspektiven generell entgegenbringt,⁴³ prägt auch den Buddha-Roman.

38 Zit. nach *Indien: Wunder und Wirklichkeit in deutschen Erzählungen des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Gerhard Koch, Frankfurt a. M. 1987, S. 13 (Vorwort G. Koch).

39 Fritz Mauthner: *Der letzte Tod des Gautama Buddha* [1913], Stuttgart, Berlin 1919 (Fritz Mauthners ausgewählte Schriften; Bd. 5), S. 1-119, hier S. 3.

40 Ebd., S. 101; Glossar S. 102-119.

41 S. den Artikel *Die Wiedergeburt des Buddhismus* im *Berliner Tageblatt* vom 4. 8. 1912.

42 Vgl. Ganeshan, *Indienbild* (wie Anm. 37), S. 163 f., S. 167-170.

43 Ebd., S. 169; zu Mauthners Kritik der Völkerschauen s. Alice von Plato: *Präsentierte Geschichte. Ausstellungskultur und Massenpublikum im Frankreich des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., New York 2001, S. 217 f.

Mauthner skizziert seinen eigenen Blickwinkel auf die Parallelen und Unterschiede zwischen christlichen und buddhistischen Traditionen in den thesenartigen Erläuterungen des Glossars, die bei aller Differenziertheit keineswegs frei von eurozentrischen Fortschrittskonstrukten sind. Der buddhistische Versuch, den Schmerz zu vermeiden, der zugleich das Erleben tiefgehender Emotionen verhindert, wurzelt für ihn in der naiven Furcht vor Tod und Wiedergeburt. Dem stehen die antagonistischen Züge einer zärtliche Liebe zur Natur, die Mauthner den Tierpredigten Franz von Assisis gleichstellt, und die Lobpreisung der Liebe, die mit der Paulinischen Lehre verglichen wird, gegenüber. Wegen dieses Grundwiderspruchs stelle der Buddhismus keinen reflektierten Atheismus dar, sondern nur eine inkonsequente Religion. Er präfiguriere auf niederer Stufe den Zwiespalt des aufgeklärten abendländischen Denkens mit dem Widerspruch zwischen einer lückenlosen naturwissenschaftlich-kausalen Welterklärung und dem Glauben an die göttliche Allmacht.⁴⁴ Zentraler Anknüpfungspunkt ist die buddhistische Auflösung des Ichbegriffs mit der Lehre vom Erlöschen im Nirvana, deren wissenschaftlich-europäische Parallele für Mauthner nach Ansätzen bei Schopenhauer und Fichte in der konsequenten Aufhebung des Ichkonzepts bei Mach⁴⁵ gipfelt.

Der Konflikt des Romans reflektiert damit ein Grundproblem des 19. Jahrhunderts, die Koexistenz konkurrierender Weltanschauungen. Der Text schildert, wie sich der kurz vor dem Tod stehende Buddha sukzessive von seiner Lehre eines selbst- und leidlosen Schauens der Welt entfernt, um sich dem gegenteiligen Lebensgefühl der Liebe zur Welt zu öffnen, das auch mit der franziskanischen Idee der *fontalis bonitas*, der untergründigen Güte der Schöpfung, verglichen werden kann. Aus dieser unerwarteten Wende seines Denkens und Empfindens entsteht der Wunsch, weiter zu existieren (der sog. »Dauergedanke«, dessen Darstellung in enger Orientierung an Neumann erfolgt). Der Widerspruch zur eigenen Lehre von der Vergänglichkeit der Erscheinungen und

44 Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (wie Anm. 39), S. 112.

45 Zum Verhältnis von Mauthner und Mach s. Andreas Berlage: *Empfindung, Ich und Sprache um 1900. Ernst Mach, Hermann Bahr und Fritz Mauthner im Zusammenhang*, Frankfurt a. M. u. a. 1994 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XX: Philosophie; 414).

der Nichtexistenz des Selbst wird im Verhältnis Buddhas zu seinen Vertrauten extrapoliert: Er weiß, daß sein treuer Jünger und potentieller Nachfolger Ananda danach strebt, seinen Platz einzunehmen und über die Jüngerschaft zu herrschen – dieser Figur werden hier destruktive Charakterzüge des Rivalen Devadatta zugewiesen. Ananda ist als einziger Jünger imstande, Buddhas Lehren wortwörtlich vorzutragen und so die Überlieferung zu sichern, aber er erreicht Geist und Herz seiner Zuhörer nicht. Subhadda hingegen, der junge Schüler und Spion eines rivalisierenden Brahmanenpriesters, liebt den Buddha verzweifelt und fürchtet dessen Tod, mit dem auch das Wesen seiner Lehre vergehen würde: »Du fehlst uns dann, wenn es auch in Wahrheit kein Selbst gibt.«⁴⁶ Buddha erfährt an ihm die Sehnsucht nach dem eigenen Sohn, den er von sich ferngehalten hat, und behandelt ihn zart und gütig. Mit der Aufspaltung der legendären Figur des Lieblingsjüngers sind die Weichen für den weiteren Handlungsverlauf gestellt. Während eines Festmahls scheint Buddha vom Genuß seiner Liebesspeise lebensgefährlich vergiftet worden zu sein. Sein stolzer Kampf gegen die grausamen Schmerzen ist zugleich ein Kampf gegen den Todesgott Mara, der ihn mit den Höllenbildern seiner früheren Existenzen foltert, um ihn zum Sterben zu bewegen. Dem geübten Asketen gelingt es jedoch unter Aufbietung aller Willenskräfte, die schweren Lasten vergangener Inkarnationen und damit die Sehnsucht nach dem Verlöschen zu überwinden. Um so stärker ergreift ihn die neu erwachte Liebe zur frühlinghaften Welt, und er beschließt, »einigen Menschen zuliebe auf den Frieden des Nichtseins zu verzichten.«⁴⁷ Ananda, den er von diesem Entschluß in Kenntnis setzt, wartet jedoch nur noch auf seinen Tod und tut die Worte seines Lehrers als Fieberwahn ab. Dreimal versäumt er es, den wiedererstarkten Buddha um sein Bleiben zu bitten, so daß dieser erzürnt verkündet, daß er am übernächsten Morgen in Kusinara (d. i. Kuśinagarī) unter einem blühenden Salbaum verlöschen werde. Buddhas letzte Ansprachen an die verwunderten Jünger offenbaren den ganzen Wandel seines Lehrens und Sprechens, den aber nur Subhadda begreift. Im Stillen zweifelt er an seinen Erkenntnissen, am Sinn des Erlösungsweges und an

⁴⁶ Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (wie Anm. 39), S. 13.

⁴⁷ Ebd., S. 42.

der Wirkungsmacht seiner Worte, die das lückenlose Gesetz der Kausalität nicht durchbrechen können: »Nun aber werde ich nichts mehr werden, als etwa ein Gott, um zu erfahren, ob ein Gott etwa irgendein Ding wirken, irgendein Ding schaffen kann.«⁴⁸ Seine letzte Predigt, unter dem knospenden Salbaum vor Fürsten und Brahmanen vorgetragen, entspringt einer zweiten Erleuchtung und richtet sich an die kleine Kreatur, die Schmetterlinge und Bienen. Wie Franz von Assisi in seiner »Vogelpredigt«,⁴⁹ redet er die Tiere als ethisch gleichwertiges Gegenüber an. Franziskus spricht den Tieren Vernunft zu. Für Buddha sind die Schmetterlinge seine »lieben Lehrerlein«, die ihm das sprachlose Wunder der Seelenwanderung vor Augen führen. Sie leben in ewiger Gegenwart, fern vom unbehausten menschlichen Wollen und Denken und vom trügerischen Spiel der »klugen, treulosen Worte«: »Wir armen Menschen haben an Götter geglaubt und an zweckvolle Absichten der Götter; ihr summet nichts von Göttern und nichts von Zwecken, ihr summet keine Menschenworte.«⁵⁰ Die Predigt endet im Schluchzen Buddhas, der die wenigen tief berührten Jünger um Subhadda segnet. Während Ananda damit beschäftigt ist, die eigene Herrschaft zu sichern und ein pompöses Begräbnis vorzubereiten, nehmen die Tiere des Waldes und Subhadda Abschied, bevor der Buddha verlöscht. Die noch nicht erlöste Seele wird von einem Trauermantel zu den dreiunddreißig Buddhas der Vorzeit getragen. Vom Himmel aus verfolgt sie die Machtkämpfe um die Reliquien und die Nachfolge des Verstorbenen – Ananda sorgt als erstes dafür, daß sein Rivale Subhadda von den Brahmanen gesteinigt wird. Der Schmerz darüber hält Gautamas Seele davon ab, ein gleichgültiger Gott ohne Erinnerungen und Gefühle werden zu wollen – sein letzter Sieg über Maras Illusionen, nach dem er im Nirvana verlöscht.

Der in klaren Oppositionen strukturierte Grundkonflikt des Textes assoziiert den buddhistischen Gegensatz zwischen der Verneinung des Selbst und der Liebe zur Schöpfung mit einem sprach-

⁴⁸ Ebd., S. 55.

⁴⁹ Kulturvergleichende Aspekte der franziskanischen Naturmystik entfaltet Edward E. Armstrong: *Saint Francis: Nature Mystic. The derivation and significance of the nature stories in the Franciscan Legend*, Berkeley, Los Angeles, London 1973.

⁵⁰ Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (wie Anm. 39), S. 62 f.

philosophischen Antagonismus: Der Macht und Herrschaft institutionalisierende, hohle Wortlaut der Lehre steht einem letztlich sprachlos hingeebenen Hören des Geistes und des Herzens gegenüber. Der sterbende Buddha gelangt zu einer neuen Auffassung von Lehre und Sprache, welche die letzten Ansprachen an die Jünger und die »Schmetterlingspredigt« im 6. und 7. Kapitel entfalten. Durch Subhaddas tiefe Liebe wird ihm deutlich, daß Ananda sich dem Dauergedanken nicht öffnen kann, weil er nichts mehr ersehnt, als an seiner Stelle zu herrschen; ebenso können die radikal neuen Aussagen Buddhas bei den Hörern der Schmetterlingspredigt keine Resonanz finden, weil deren Gemüt gegen seine Aussagen verschlossen ist. Buddhas Umformungen der eigenen kanonischen Lehrerzählungen, die statt der gewohnten Zucht oder gar Vernichtung des Selbst und der komplementären Selbstvergottung eine Erlösung durch Güte, Selbstliebe und menschliche Selbstverkleinerung predigen, erreichen nur Subhadda. Dessen Situation als bekehrter Brahmanenzögling demonstriert von Anfang an die Nutzlosigkeit jeder Orientierung an Dogmen: Authentisch ist allein das Gefühl, das seine eigenen »Sprachen« findet. Buddha selbst ist Subhadda gegenüber anfangs »zu sehr gebunden [...] von den eigenen Lehren und Satzungen, um seiner Sehnsucht nachzugeben«, ⁵¹ läßt sich dann aber von seinem inneren Empfinden leiten. Diese Grenzüberschreitung wird zum einen mit dem Rekurs auf das Weibliche illustriert, ⁵² zum anderen offenbart sie sich in der demonstrativen Zuwendung zur Tierwelt. Ihre letzte Konsequenz ist das Verstummen: Mauthners Buddha, dem die Leere seiner bisherigen Reden bewußt wird, hat noch eine Sprache für die tiefen Zweifel, die ihn befallen, aber keine mehr für die möglichen Antworten, die ihm nur noch in Gedankenketten dämmern. So geht seine letzte Predigt an die Schmetterlinge von den Grenzen der Sprache aus, die das Erlösungserlebnis und die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens nicht in ihren »armen Worten« ausdrücken kann, weil diese letzten Dinge unaßbar und damit nicht sprachlich zu vereindeutigen sind. Buddha preist die kleine Kreatur und das Schweigenlernen. Seine Rede endet nicht nur in ergriffenem Schluchzen, sondern auch im kla-

51 Ebd., S. 53.

52 Ebd., S. 52 ff.

ren Empfinden menschlichen Glücks durch die Liebe zu den an-dächtig lauschenden Jüngern um Subhadda. Damit gelangt die Strukturebene der »Geschichte« an ihr Ende: Buddha ist das Erlebnis einer tiefen emotionalen Bindung jenseits von Sprache und Lehre zuteil geworden. Es manifestiert sich in »lebendigen Symbolen«: in der Ergriffenheit einer Handvoll Jünger, im Abschied der Tiere und in Subhaddas Hingabe – und im entscheidenden Entschluß der Seele Buddhas, aus Liebe zu seinem Jünger das tote Lachen der Götter zu verschmähen.

Erst die Analyse der Sprachauffassung in Mauthners Thesenroman, den mancher Zeitgenosse wegen seiner parodistischen und religionskritischen Züge als Mißbrauch der bahnbrechenden Übersetzungsleistungen Neumanns empfand, ⁵³ verdeutlicht, inwiefern der Text auf europäische Auffassungen des Heiligen bezogen ist: Er zeigt, daß jeder Versuch, existenzielle Befindlichkeiten in Form von religiösen Überzeugungen zu versprachlichen und damit zu dogmatisieren, im Ansatz zum Scheitern verurteilt ist. Heilige aller Kulturen folgen – wie »fromm und klug« auch immer – für Mauthner letztlich nur einem sprachlosen inneren Drang, liebenswert naiv wie die Tiere, während ihre Nachfolger sprachlich verfügte Machtstrukturen errichten. Ähnliche religiöse Machtmechanismen thematisiert er schon in seinem Hypatia-Roman von 1892. Dies ist wohl die einzige »Antwort«, die der sehr freizügig zwischen buddhistischen und christlichen Perspektiven oszillierende Roman mit seiner schwankenden Buddha-Figur vermittelt. Der Text hat aber gerade deshalb auch seine anrührenden Seiten, trotz des hölzernen Stils, mit dem der orale Gestus der Buddha-Reden und -Legenden imitiert und parodiert wird, und trotz aller Ironien, die den großen Buddha als genießendes, sehnsüchtiges, zorniges und zweifelndes Wesen vorführen. Sie verdanken sich eben dem abgründigen Stellenwert, den Mauthner den Emotionen als dem Wirklichsten und Authentischsten im Menschen zumißt, das aber ohne Stimme bleibt. Diese Überzeugung formuliert er bereits 1901/02 in seinen *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, die Döblin, Rilke und auch Hesse begeistert rezipieren. ⁵⁴ Sprachliche Aussagen sind für ihn nur hinsichtlich der nach außen

53 Ganeshan, *Indienbild* (wie Anm. 37), S. 186.

54 Walter Eschenbacher: *Fritz Mauthner und die deutsche Literatur um 1900. Eine Untersuchung zur Sprachkrise der Jahrhundertwende*, Frankfurt a. M./

gehenden Wahrnehmungen und Sinnesempfindungen stichhaltig, niemals aber in bezug auf die zugrundeliegenden Gefühlsphänomene. Gleichwohl machen Emotionen für Mauthner unser Bewußtsein aus und sind der Motor unserer Empfindungen und Vorstellungen, der aber erkenntnistheoretisch kein Gewicht erhält, so daß wir, wie der Roman immer wieder vermittelt, nichts wissen, sondern nur erfahren können.⁵⁵ Aus dieser ›Verabgründung‹ resultieren eine Analytik des Nichtverstehens und der Spracharmut, die der Text mehrfach illustriert, und ein Agnostizismus nach innen, in dem sich die traditionellen Auffassungen der ›Realität‹ und des ›Ich‹ auflösen – wofür die buddhistische Weltsicht à la Mauthner die ideale Folie abgibt. Dabei identifiziert Mauthner, wie Nietzsche,⁵⁶ den Bezirk der Sprache mit den Strukturen eines metaphysisch unbehausten Ichbewußtseins. Seine Buddha-Figur legt in ihrer radikalen Sprachskepsis jene tiefe okzidentale Erlösungssehnsucht frei, die sich um 1900 nicht nur auf das Leiden an der Welt, sondern vor allem auf das Leiden am eigenen Ich richtet, das Heil und Entlastung im Fremden und Exotischen sucht.⁵⁷

*Untergang Europas, Aufgang der ›Seele‹:
Hermann Hesses Siddhartha (1919-1922)*

Im Frühjahr 1912, ein Jahr nach der Chinesischen Revolution, hält der Weltreisende Hermann Graf Keyserling in Shanghai vor den Mitgliedern des *International Institute of China* eine Rede. Er charakterisiert das Verhältnis des europäischen und des asiatischen Kulturraums in Form eines stark wertenden und polarisie-

Bern 1977 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I: Deutsche Literatur und Germanistik; 163), S. 132.

55 Simone Winko: *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*, Berlin 2003 (Allgemeine Literaturwissenschaft; 7), S. 203-208.

56 Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* [1881], in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montanari, Neuausg., München 1999, Bd. 3, S. 107 f. (Das sogenannte »Ich«).

57 Vgl. Wolfgang Kubin: *Das traurige Zeitalter. Exotismus und Heilsgeschichte*, in: *Ostasienrezeption* (wie Anm. 7), S. 169-183. Vgl. Mauthner, *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (wie Anm. 39), S. 64 u. ö.

renden Kulturvergleichs, mit dem er die Summe seines populären *Reisetagebuchs eines Philosophen* (1918) vorformuliert. Dabei geht er nicht von der aktuellen politischen Situation, sondern von den traditionellen Leitidealen Altindiens und Altchinas aus. Obwohl die Inder für ihn einen unerreichten Grad an Spiritualität verkörpern, erscheint nur China mit seinem Konfuzianismus als die große Kulturnation Asiens. Europa dagegen wird in nahezu ungebrochenem Fortschrittsoptimismus als globale Leitkultur präsentiert, von welcher der ›autoritätsgläubige‹ Osten ›selbständiges‹ wissenschaftliches Denken und den daraus entspringenden technisch-humanitären Fortschritt zu lernen habe. Der Westen hingegen müsse beim Osten in Sachen Spiritualität in die Lehre gehen, denn: »der Fortschritt im Erfassen und Realisieren der inneren Wirklichkeit hat mit dem Fortschritte im Erfassen der Außenwelt nicht Schritt gehalten.«⁵⁸ Beide Kulturen sollen auf der Basis ihrer je unverwechselbaren Geschichte beieinander nach Möglichkeiten radikaler Erneuerung suchen, ohne sich dabei der Illusion einer möglichen Verschmelzung hinzugeben.⁵⁹ Auf die Eurozentrik dieses Austauschmodells⁶⁰ verweist Hermann Hesse am Beginn seiner Rezension des *Reisetagebuchs* (1920). Seine eigene ›Indien‹-Reise von 1911 war nie an ihr eigentliches Ziel gelangt, sie hatte in das keineswegs erlösende Gefühl einer heimatlosen Existenz zwischen den Kulturen und zur Trennung zwischen der kolonialtouristisch korrumpierten Schwundstufe des realen Asien vom imaginären, teils romantisierenden Bild des geistigen Ostens geführt.⁶¹ Vor dem Hintergrund dieser für ihn selbst nicht synthe-

58 Hermann Graf Keyserling: *Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents. Eine Botschaft an die Völker des Ostens*, Jena 1913, hier S. 29, 26 und 11.

59 Vgl. Rekha Kamath: *Indien mit der Seele suchend. Deutsche Indienreisende der frühen Moderne*, in: *Zeitschrift für Germanistik N.F.* (1999), Beiheft 2: *Das Fremde. Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*, S. 267-284, hier S. 279-284.

60 Vgl. dagegen die Kulturphilosophie Rudolf Kassners mit ihrer Gegenüberstellung des Europäers und des Inders als sich ausschließenden Lebens- und Existenzformen in *Der indische Gedanke* (1913).

61 S. Hesses Tagebuchmanuskript von 1911, die 1913 publizierte Version *Aus Indien* und das Resümee »Erinnerungen an Asien« [1914] in: Hermann Hesse: *Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*, neu zusammengestellt u. ergänzt v. Volker Michels, Frankfurt a. M. 1980 (suhrkamp taschenbuch; 562), bes. S. 19 f., S. 84-89.

tisierbaren Erfahrungen⁶² hinterfragt Hesse die »beinahe beängstigende, beinahe allzu virtuose Einfühlungsfähigkeit in beliebig fremde Welten«, mit der sich Keyserling die großen asiatischen Religionen mit der Leichtigkeit eines Schauspielers einverleibe. Gerade wegen der Oberflächlichkeit seiner proteischen Seele erscheint ihm der Verfasser des *Reisetagebuchs* aber auch als der erste europäische Philosoph, der sich einen unbefangenen Blick auf das Wesen der indischen Kultur bewahrt hat. Dieses beschreibt Hesse mit den Schlagworten Okkultismus, Magie, Mystik und Seele im Sinne eines alternativen Bewußtseinszustands, in dem man Wahrheiten nicht erdenkt, sondern unmittelbar – meditativ – perzipiert. Keyserlings Bild vom geistigen Indien korrespondiert mit dem Thema, das ihn selbst seit Jahren beschäftigt und nach dem Ende des Ersten Weltkriegs zum Grundmotiv seiner erzählerischen Gestaltung der Siddhartha-Figur wird: dem Glauben »vom Gott im Ich und dem Ideal der Selbstverwirklichung«. ⁶³ Auch Hesse beansprucht Indien als kulturellen Urboden und virtuelles Ziel einer spirituellen Seelenreise, deren Prototyp schließlich die *Morgenlandfahrt* (1932) entwirft, im Kontext einer Kritik an der Vereinseitigung der europäischen Kultur durch den wissenschaftlich-technischen Rationalismus. ⁶⁴ Im Gegensatz zu Keyserlings optimistischem Austauschmodell, das von der möglichen Behebung komplementärer kultureller Defizite ausgeht, formuliert er seine Kritik jedoch im Rahmen der zivilisationskritischen Rede vom Untergang der westeuropäischen Kultur, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen⁶⁵ und deren gepflegter Pessimismus schließlich von den Katastrophen zweier Weltkriege überholt wird.

Nicht zufällig begleitet das Bild des untergehenden Europas die

62 Helmut H. Winter: *Legende und Wirklichkeit. H. Hesses indische Dichtung*, in: *Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«*, 2 Bde., hg. v. Volker Michels, Frankfurt a. M. 1985/1986 (suhrkamp taschenbuch; 129), Bd. 2, S. 272-294; Christiane Günther: *Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*, München 1988, S. 249-253.

63 Hermann Hesse: *Keyserlings Reisetagebuch* [1920], in: ders.: *Aus Indien* (wie Anm. 61), S. 221-224, hier S. 224.

64 Vgl. Hermann Hesse: *Die Reden Buddhas* [1921], in: ders.: *Aus Indien* (wie Anm. 61), S. 232 f., hier S. 232.

65 Walter Wiora: »Die Kultur kann sterben«. Reflexionen zwischen 1880 und 1914, in: *Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, hg. v. Roger Bauer u. a., Frankfurt a. M. 1977, S. 50-72.

Entstehung der »indischen Dichtung« *Siddhartha*,⁶⁶ die in zwei weit auseinander liegenden Phasen, 1919/20 und 1922 erfolgt, wie ein Kontrapunkt. Hesse verfaßt in diesem Zeitraum die für die 1920er Jahre wegweisenden poetologischen Essays zu Dostojewski. Dort spricht er von der kulturzerstörenden und -erneuernden Notwendigkeit des »magischen Denkens«, das Europa seit einigen Jahren als »Zersetzung« und »Chaos« ergreife.⁶⁷ Nur im totalen Zusammenbruch der morbiden europäischen Kultur würden die zur Erneuerung nötigen »unzivilisierten« menschlichen Urkräfte freigesetzt. Den Ursprung dieser heilsam-zerstörerischen Kräfte lokalisiert Hesse im Osten: Hinter Dostojewskis Auseinandersetzung mit dem Nihilismus verbirgt sich für ihn ein im russischen Menschen lebendiges, »uraltet, asiatisch-okkultes Ideal« der »Abkehr von jeder festgelegten Ethik und Moral zugunsten eines Allesverstehens, Allesgeltenlassens, einer neuen, gefährlichen, grausigen Heiligkeit«. ⁶⁸ Allein durch dieses Ideal werde man zu einem neuen Denken jenseits der kulturell verfügbaren Gegensätze gelangen und die Krise der europäischen Kultur überwinden. Dieser Prozeß stellt sich für Hesse letztlich als kollektive psychische Wiedergeburt mit deutlichen Affinitäten zur Jungschen Psychoanalyse dar: »Es ist möglich, daß der ganze »Untergang Europas« sich »nur« innerlich abspielen wird, nur in den Seelen einer Generation, nur in der Umdeutung verbrauchter Symbole, in der Umwertung seelischer Werte.« ⁶⁹ Diese Überzeugung formuliert er nach Kriegsende auch als Appell an die Adresse der Jugend und der politischen Machthaber. Seiner Meinung nach hat eine mögliche Umkehr nicht bei der nutzlosen Flucht in politischen Aktivismus, sondern beim »Bau der Persönlich-

66 Hermann Hesse: *Siddhartha. Eine indische Dichtung* [1922], in: ders.: *Roßhalde. Kulp. Demian. Siddhartha*, hg. v. Volker Michels, Frankfurt a. M. 2001 (Sämtliche Werke; 3), S. 369-472. Künftig zitiert mit der Sigle »S«.

67 Hermann Hesse: *Gedanken zu Dostojewskis »Idiot«* [1919], in: ders.: *Die Welt im Buch III. Rezensionen und Aufsätze aus den Jahren 1917-1925*, in: Zusammenarb. mit Heiner Hesse und Marco Schickling hg. v. Volker Michels, Frankfurt a. M. 2002 (Sämtliche Werke; 18), S. 114-120, hier S. 119.

68 Hermann Hesse: *Die Brüder Karamasoff oder Der Untergang Europas. Einfälle bei der Lektüre Dostojewskis* [1919], in: ders.: *Die Welt im Buch III* (wie Anm. 67), S. 125-140, hier S. 126.

69 Ebd., S. 137. Vgl. Hesse, *Gedanken zu Dostojewskis »Idiot«* (wie Anm. 67), S. 120: »Diesen Weg lehrt kein Programm uns finden, keine Revolution reißt uns die Tore dahin auf. Jeder geht ihn allein, für sich.«

keit« anzusetzen, weil der Europäer den Kontakt zu den Stimmen seines inneren Selbst und die Fähigkeit zum Leiden verloren hat.⁷⁰ Siddhartha, dessen europäischen, individualisierenden Charakter Hesse stets betont hat, schildert die Restitution dieses fehlenden Selbst-Bezugs. Hier geht es ganz offensichtlich nicht um das authentische Ideal buddhistischer Askese, das vom Autor kritisch betrachtet⁷¹ und im zweiten Teil des Textes durch taoistische Philosophie⁷² modifiziert wird, sondern um eine Kritik des Rationalismus. Dies zeigt schon der Umgang mit zentralen Bestandteilen der Legende, die nach Gutdünken eliminiert oder verändert werden: Siddharthas Familie ist intakt, die Mutter lebt, eine Heirat gibt es nicht, und das Erlebnis der Vaterschaft wird zum autonomen Bestandteil der Seelenbiographie.⁷³ Die innere Unrast des adoleszenten Siddhartha, mit der die Erzählung einsetzt, ist nirgends mit dem Element der Prophezeiung und dem Ziel der Erleuchtung verbunden. Die Erleuchtung selbst wird von der Lebensmitte ins hohe Alter und aus der Situation tiefeinsamer Meditation in das Gespräch mit Govinda verlegt. Siddhartha ist, wie der Beitrag von Julia Moritz ausführt, bis zum Schluß ein werdender Buddha, der vom seienden Buddha Gotama von ferne begleitet wird. Die gänzlich fehlende Übernahme ursächlich motivierender und teleologischer Perspektiven aus der Legende verwandelt Siddharthas Entschluß, sich ganz dem Spirituellen zuzuwenden, in ein radikal individuelles, selbstverantwortetes Ereignis, das nicht in der Erwählung oder im Erlebnis des Leidens, sondern in tiefen Zweifeln an einer religiösen Überlieferung gründet, deren

70 Hermann Hesse: Zarathustras Wiederkehr, in: ders.: *Die Welt im Buch III* (wie Anm. 67), S. 182.

71 Hesse definiert die buddhistische Askese als »ein Absterben von der Welt scheinbarer Wirklichkeiten, zugunsten des in sich begnügten Geistes, der allein Wirklichkeit zu sein meint« (Hesse, Gedanken zu Dostojewskis »Idiot« (wie Anm. 61), S. 117).

72 Zur Geschichte des »Eurotaoismus« s. Kwangsoo Kim: *Das Fremde – Die Sprache – Das Spiel. Eine komparatistische Studie zur Taoismusrezeption in Deutschland – Novalis, Hermann Hesse, Hugo Ball*, phil. Diss., Siegen 1998/Seoul 1999 (Selbstverlag).

73 Eine buddhologisch fundierte Analyse der Differenzen zur Legende sowie der von Hesse benutzten Quellen liefert Max Deeg: Zur Stoff- und Motivgeschichte von Hermann Hesses *Siddhartha*. Teil 1, in: *Nagoya-Daigaku-gengobunkabu gengobunka ronshū*, Bd. XVI, Nr. 2 (1995), S. 83–98; ders.: Zur Stoff- und Motivgeschichte von Hermann Hesses *Siddhartha*. Teil 2, in: *Nagoya-Daigaku-gengobunkabu gengobunka ronshū*, Bd. XVII, Nr. 1 (1995), S. 145–159.

totes Wissen er authentisch leben und erfahren möchte. Die Suche nach dem unzerstörbaren Selbst (*ātman*), das aus dem göttlichen Selbst (*brahman*) stammt und wieder in dieses eingehen soll, führt im ersten Teil der Erzählung zum asketischen Versuch der radikalen Entichung. Siddhartha erkennt jedoch, daß die selbst- und weltverachtende Askese das Ich nicht überwindet, sondern, wie nach einem kurzen Rausch, stets zu ihm zurückführt. Er wendet sich daher gegen das Wissen- und Lernenwollen und verläßt seine Lehrer. Die folgende Begegnung mit dem erleuchteten Gotama verläuft unter dem Vorzeichen des Zwiespalts von Wissen und innerem Gespür: Obwohl er in Gotamas Erscheinung intuitiv den Heiligen erkennt und eine nie gekannte Liebe zu ihm empfindet, wird er nicht sein Schüler wie Govinda. Er stellt Gotama die gelehrte Frage nach dem Widerspruch zwischen einem lückenlosen kausalen Weltgesetz und der Möglichkeit, Erlösung in der Überwindung der Welt zu finden, die dieses Gesetz durchbricht. Gotama, der das abstrakte Wissen von seiner Erlösungslehre unterscheidet, die auf Mitgefühl beruht, erkennt, daß Siddhartha zwar gegen jede Autorität rebelliert, dem Denken in Lehrsätzen aber tief verhaftet ist. Er gesteht ihm zu, daß seine eigene Lehre einen »Fehler« enthalte, rät ihm aber, nicht zuviel auf »Worte« zu geben und sich »vor allzu großer Klugheit« zu hüten (S 395). Daraufhin beschließt Siddhartha, allein auf sich gestellt ein neues Leben zu beginnen. Er will die bisher verachtete Welt der Erscheinungen kennenlernen und sich dem Sein in (und nicht hinter) den Dingen öffnen. Im zweiten Drittel der Erzählung (der ersten Hälfte des zweiten Teils) wendet er sich der Welt der Sinne zu und erfährt seine sexuelle Initiation durch die Nobelkurtisane Kamala, die das Gegengewicht zu seiner bisherigen Spiritualität verkörpert. Siddhartha findet und sieht in ihr eine ebenbürtige Seelenverwandte (S 425 f.). Beide leben unter den triebhaften »Kindermenschen«, ohne aber wie diese am Leben »mit Leidenschaft und mit dem Herzen beteiligt zu sein« (S 420) und auf fehlerhaft-naive Art zu lieben. So verliert Siddhartha als Kaufmann und Geliebter Kamalas den Kontakt zu sich selbst: Die innere Stimme, die anfangs sein neues Leben begleitet, wird immer leiser und stirbt schließlich (S 422). Er verkommt zum reichen Spieler und Trinker und büßt seine Samana-Talente (Sanskrit: *śramaṇa*) ein, ohne aber im menschlichen Leben beheimatet zu sein. Als er nach zwanzig

Jahren auch dieses Leben hinter sich läßt, weil der Selbsthaß überhand nimmt, findet er am Fluß, den er einst überquerte, um zu den »Kindermenschen« zu gelangen, zu seiner inneren Stimme zurück. Nach einem Selbstmordversuch fällt er dort nicht nur in einen tiefen Heilschlaf, der ihm ein neues Leben mit dem bisher ungekannten Empfinden tiefer »Liebe zu allem« schenkt (S 434) – er erfährt auch den völlig unerwarteten Tod seines Ich. Erst hier erkennt Siddhartha, was Gotama angedeutet hatte, daß sein ehrgeiziges Streben nach Weisheit ihn daran gehindert hatte, zu sich selbst zu finden (S 438). Er ist nun offen für die »Lehren«, welche die Stimme des Flusses und der Fährmann Vasudeva für ihn bereithalten. Das letzte Drittel des Textes schildert den Weg in das erlösende Gefühl der Alleinheit, das es Siddhartha ermöglicht, wie Gotama alles Seiende in seiner Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit zu akzeptieren.⁷⁴ Der Fluß, der seine innere Wandlung bewirkt hat, »spricht« zu ihm und offenbart die Geheimnisse des Daseins (S 444). Vasudeva nimmt Siddhartha auf, hört ihm aufmerksam zu und leitet ihn auf dem Weg der inneren Einswerdung. Statt des asketischen Denkens, Wartens und Fastens lernt er nun »das Zuhören, das Lauschen mit stillem Herzen, mit wartender, geöffneter Seele, ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung« (S 443). Der Fluß, der »alle Stimmen der Geschöpfe« (S 444) enthält, spiegelt ihm auch die Gestalten seines bisherigen und jetzigen Lebens sowie seine früheren Inkarnationen. Die sterbende Kamala erkennt, daß Siddhartha wie Gotama den ersehnten Frieden gefunden hat. Er kann den heilsamen Gedanken der Einheit bewußt denken und empfinden. Dies unterscheidet ihn von den übrigen Menschen, denen er näher und anteilnehmender denn je gegenübersteht. Dennoch steht ihm eine letzte Prüfung bevor, die blinde, schmerzhaft Liebe zu seinem Sohn, den er weder für sich gewinnen noch den eigenen Weg gehen lassen kann. Siddhartha erfährt in dieser vergeblichen Sehnsucht mit Vasudevas Hilfe seine Vollendung, das »Blühen der Wunde«, mit dem sein Ich im strömenden Gefühl der Alleinheit verlöschen kann. Er hat damit Vasudevas Weisheit und Frömmigkeit erworben, so daß dieser ihn als Erleuchteter

74 Vgl. S 445: »Der aber, der gefunden hat, der konnte jede Lehre gutheißen, jedes Ziel, ihn trennte nichts mehr von all den tausend anderen, welche im Ewigen lebten, welche das Göttliche atmeten.«

verlassen und »in die Einheit gehen« kann (S 462). An Govinda, der bei dem weisen Fährmann Rat sucht und den Freund wiederfindet, wiederholt sich, was Siddhartha einst mit Gotama erlebte: Govinda kann Siddharthas Denken nicht verstehen und würdigen, erkennt aber die Aura des Erleuchteten. In der vertrauten Berührung erfährt er, was er in Worten nicht begreift: die Verwandlung zur Liebe, welche Siddhartha einst durch den Fluß erfahren hatte. Dies ist zugleich Siddharthas Moment der Erleuchtung, in dem sich in den Tiefen seines Gesichts spiegelt, was ihm der Fluß offenbart hat: die Einheit aller Gestaltungen.

In diesem Einheitserlebnis wird das Ich emotional auf das Weltganze hin transparent. Es befindet sich in einem meditativen Zustand, in dem Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zur zeitenthobenen Alleinheit zusammenfallen. Dieses »Wegdenken der Zeit« (S 443) visualisiert der Fluß als dominantes Bildsymbol, dessen Wasser überall zugleich ist und im übertragenen Sinn eine unendliche Vielzahl von Gestaltungen und Wiedergeburten transportiert. Abstrakte Grundlage dieses Bildes wie des gesamten zweiten Teils ist jedoch das Gedanken und Sinne integrierende Konzept der »Stimme« (S 404 f.). Es umfaßt sowohl die Manifestationen des Selbst im Inneren des einzelnen als auch die kosmische Vielzahl aller Gestaltungen in der Stimmenpolyphonie des Flusses und ermöglicht damit die Entgrenzung des Ich. Da die Alleinheitssymbolik des Wassers am Ende des zweiten Textdrittels erst im Aufbau begriffen ist, erscheint Siddharthas Wandlung zum neuen Menschen, der von der Liebe zur Welt erfüllt ist, als unmotivierte »Verzauberung« und markiert einen klaren Bruch mit dem bisherigen skeptischen Suchen und Lernen aus Erfahrung. Der Rückgriff auf das Wunderbare zeigt den konzeptuellen Neuanfang des letzten Textdrittels an, den auch die Entstehungsgeschichte des Textes verzeichnet, das magische Totalitätsprinzip,⁷⁵ welches die paradoxen Lehrformeln des Schlußkapitels ausbuchstabieren. Sie negieren das Denken in Zeit- und Entwicklungsstrukturen und setzen statt dessen die taoistische Erfahrung des Zusammenfalls aller Gegensätze ins Recht. Dies ist die Entdifferenzierung, deren »grausige Heiligkeit« Hesse in den Dostojewski-Essays als notwendig für die Erneuerung der europäischen

75 Vgl. den Beitrag von Julia Moritz in diesem Band.

Kultur erachtet. Hier ist sie unabdingbare Voraussetzung eines Selbst-Heilungsprozesses, dessen Ergebnis unter dem buddhistischen Signum des meditativen Einheitserlebnisses⁷⁶ erscheint: »die Welt lieben zu lernen, [um] sie nicht mehr mit irgendeiner gewünschten, von mir eingebildeten Welt zu vergleichen, einer von mir ausgedachten Art der Vollkommenheit« (S 466). So lautet die Lebenssumme des Protagonisten, mit dessen Erleuchtung das Biographieschema der Legende erfüllt ist, die als hintergründiger Erwartungshorizont präsent bleibt. Sie steht im produktiven Spannungsverhältnis zu ihrer Umerzählung, deren Hauptmerkmal die Pluralisierung der Buddha-Figur ist: Hesse gestaltet im distanten Verhältnis Siddharthas zu Gotama im ersten Teil seiner Erzählung zunächst die Doppelinstantz des werdenden und des seienden Buddha, entsprechend dem ›magischen‹ Konzept der Entzeitlichung. Im Laufe des letzten Textdrittels vervielfacht sich diese Doppelinstantz durch weitere Repräsentationen, mit denen die meditative Wahrnehmung des ›Rades der Gestaltungen‹⁷⁷ zum Strukturprinzip des Erzählens wird, das sich in zunehmendem Tempo entfaltet. Ist der große Lehrer Gotama derjenige, der die antirationalistische Richtung des Entwicklungsweges weist, den Siddhartha gehen muß, so übernimmt im zweiten Teil Vasudeva den Part des Lehrenden ohne Lehre, dessen Authentizität der Fluß verbürgt. Vasudeva verkörpert die Alternative zur Buddha-Nachfolge, die der Autonomie der Hauptfigur gemäß ist. Sowohl sein Abschied als auch Gotamas Tod werden in Verbindung mit Siddharthas Entwicklung gesehen und sind latent als Initiationen eines ›Nachfolgenden‹ gestaltet: Siddhartha erreicht zum Zeitpunkt von Gotamas Tod die letzte Etappe seiner Selbstwerdung, er faßt den Einheitsgedanken und erfährt die Aufhebung der Zeit. Daher erkennt Kamala in ihm schon den Vollendeten. Als Siddhartha gelernt hat, auch den tiefsten menschlichen Schmerz durch das Empfinden der Alleinheit zu überwinden, verläßt ihn Vasudeva als Erleuchteter. Der Reigen endet jedoch nicht mit Siddhar-

76 Vgl. S 466: »Es gibt in der tiefen Meditation die Möglichkeit, die Zeit aufzuheben, alles gewesen, seiende und sein werdende Leben als gleichzeitig zu sehen, und da ist alles gut, alles vollkommen, alles ist Brahman.« Zur indischen Zeitphilosophie und ihren Entzeitlichungstechniken s. den Überblick bei Eliade, *Ewige Bilder* (wie Anm. 4), S. 85-104.

77 Vgl. Vridhagiri Ganeshan: Siddhartha und Indien, in: *Materialien 2*, (wie Anm. 62), S. 225-254, hier S. 243.

thas eigener Erleuchtung, sondern weist noch über ihn hinaus auf künftige Gestaltungen: Er wird seinerseits zum Seelenführer für Govinda, dem er das Grundempfinden der Liebe mit auf den Weg gibt, das er selbst vom Fluß empfing. Der Akzent der Erzählung liegt damit auf der Dynamisierung des Erleuchtungs- und Erlösungsprinzips, die vom traditionellen Konzept persönlicher Erleuchtung zu einer vielstimmigen, polymorphen Auffassung nicht nur des Heiligen, sondern der Person überhaupt führt. Deren ethischer Fluchtpunkt sind die altvertrauten christlichen Werte der Liebe und Toleranz im indisch-chinesischen Gewand: »in dem Sünder ist, ist jetzt und heute schon der künftige Buddha, seine Zukunft ist alle schon da, du hast in ihm, in dir, in jedem den werdenden, den möglichen, den verborgenen Buddha zu verehren« (S 466). Der Entwicklungsweg der Hesseschen Siddhartha-Figur gestaltet die Erweiterung eines rationalistischen Ichkonzepts, in der europäische und asiatische Komponenten miteinander verschmelzen: Das tiefenpsychologische Verlaufsschema einer schrittweisen Integration des inneren »Schattens«, das Hesse im Rahmen der Jungschen Psychoanalyse erfährt, wird in *Siddhartha* mit der religiösen Praxis der Meditation als Ziel des achtegliedrigen Erlösungsweges im Buddhismus synchronisiert.⁷⁸ Beide Techniken der Seelenerkundung etablieren ein Selbstgleichgewicht, das über die Zerstörung und Überwindung hemmender, rational verfaßter Ichstrukturen erworben werden muß, und operieren mit der Intuition des Symbolischen. Dies wird im Rahmen der Kulturkritik als Entlastung von »westlicher Geistigkeit« erfahren und begründet die eklatante »Sehnsucht Europas nach der seelischen Kultur des alten Ostens«.⁷⁹ Aus dem Untergang des Abendlandes erwächst in *Siddhartha*, was Hesse 1921 in seiner Rezension der Neumannschen Buddha-Reden ankündigt: eine Methode der inneren Selbstfindung, die sich dezidiert als interkulturell versteht.

78 Vgl. Hesse, Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China, in: *Aus Indien* (wie Anm. 61), S. 259 f.; hier S. 260.

79 Hesse, Die Reden Buddhas (wie Anm. 64), S. 232. Neumanns Übersetzungen der Buddha-Reden wurden 1921 erstmals in hoher Auflage publiziert.

Die Protagonisten aller drei Bearbeitungen der Buddha-Legende aus dem beginnenden 20. Jahrhundert zeichnen sich durch eine krisenhafte Wandelbarkeit aus. In ihrer Fragilität unterscheiden sie sich deutlich von den Vorgaben der Legende, deren bewußte Modifikationen bei Segalen, Mauthner und Hesse mit dem Konzept der Person zu korrelieren sind, das um 1900 in der Literatur Westeuropas vorherrscht. Darin wird der Mensch, grosso modo, als hochdifferenziertes dynamisches System betrachtet und als Vielfalt von Potentialen gedacht, die sich ständig verändern und nach Erweiterung streben – sei es im Hinblick auf bisher unberücksichtigte Aspekte des Unbewußten, auf nicht realisierte Entwicklungsmöglichkeiten oder auf externe gesellschaftliche und anthropologische Gegebenheiten.⁸⁰ Keines der gewählten Werke propagiert jedoch die um 1900 noch dominante Vorstellung eines weitgehend autonomen Subjekts, das sich vorwiegend aus seinem intrapsychischen Potential und der Bewußtseinsinstanz des Ich heraus entwickelt. Bei Segalen und Hesse, weniger markant auch bei Mauthner, ist keinesfalls das Ich Garant der zu vollbringenden Integration, welche die Identität der Person auf höherer Ebene restituieren soll.⁸¹ Die Entwicklungen ihrer Buddha-Figuren sind aus dem nicht bewußten Teil des Selbst heraus gestaltet und demonstrieren die Grenzen des Ichbewußtseins. Von der Legende her ist Buddha als Mensch eingeführt, der aufgrund seiner Bestimmung aus sich heraus die Heilswahrheiten erkennt und eine Totalisierungsleistung⁸² vollbringt. Gerade diese äußere Bestimmung und innere Autonomie verneinen die modernen westlichen Umdeutungen, indem sie die Figur aufspalten und fragilisieren. Mauthners sterbender Buddha bleibt zwar, schon um der Parodie willen, als Person intakt, extrapoliert aber seinen seelischen Widerstreit in die geteilte Figur des Lieblingsjüngers: Er bewegt sich

80 Michael Titzmann: Das Konzept der ›Person‹ und ihrer ›Identität‹ in der deutschen Literatur um 1900, in: *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjekt-konstitution in der Vor- und Frühmoderne*, hg. v. Manfred Pfister, Passau 1989, S. 36-52.

81 Vgl. Jürgen Peper: Heuristische Epoche statt mimetischer Totalität: Zur Ich-Analyse in der Literatur des späten 19. Jahrhunderts, in: *Die Modernisierung des Ich* (wie Anm. 80), S. 22-35, hier S. 33.

82 Gebhard: *Ostasienrezeption* (wie Anm. 7), S. 41.

vom weltabgewandten Pol des Dogmas (Ananda) hin zum weltzugewandten Pol der Liebe (Subhadda) und wäre ohne diese Liebe nicht ins Nirvana eingegangen. Bei Segalen und Hesse sind die Buddha-Figuren selbst geteilt: Segalens Geschichte vom Ausschluß der tiefsten menschlichen Emotionen setzt auf das fremde Element der weiblichen Seelenführerin, ohne die für Siddhartha der Zugang zu seiner inneren Stimme und zum Erlebnis der Erleuchtung nicht auffindbar wären. Hesse gestaltet schließlich die Vervielfachung und meditative Entzeitlichung der Heiligenfigur, mit der die Buddhaschaft zum abstrakten, inneren Erlösungsprinzip liebender Selbsttoleranz transformiert wird, das ausdrücklich jenseits der rationalen Grenzen des Ichbewußtseins lokalisiert ist.

Von den Vorgaben der Legende her betrachtet, wirken diese Aufspaltungen der Buddha-Figur als gezielte Dekonstruktionen eines Idols, die den kritischen Blickwinkeln der Autoren auf die weltabgewandten, lebensverneinenden Aspekte des Buddhismus samt seinen westlichen Rezeptionsformen entsprechen. Aus der Perspektive der europäischen literarischen Moderne handelt es sich jedoch, bei aller Diversität der Beispiele, in der Grundtendenz um Lehrdichtungen mit intakten traditionellen Erzählstrategien, die in spezifischen Akzentuierungen eine Denkfigur der Zivilisationskritik formulieren. Diese zielt darauf ab, ein hypostasiertes Ichkonzept in Frage zu stellen und in weit radikalerem Maß als bisher zu dynamisieren. Zugrunde liegt eine fundamentale Kritik des Rationalismus, die den Gebrauch von Symbolsystemen als essentielle und normative Komponente der Konstruktion von Personalität vorformuliert.⁸³ Alle drei Autoren gestalten entsprechende Exklusionsprinzipien: Mauthner zeigt die Grenzen sprachlicher Kommunikation auf und konturiert in seiner Kritik des Heiligen den Bereich der nonverbalen Kommunikation von Emotionen. Segalen markiert den Zugang zu den existenziellen Zuständen des Leidens, der Angst und der entgrenzenden Liebe durch die ›exotistische‹ Instanz des verdrängten Weiblichen, das positiv mit der Fähigkeit zu ›sehen‹ assoziiert wird. Er steht damit in kritischem Dialog mit der aufklärerisch begründeten kulturellen Tradition,

83 Michael Hampe: Historische Einheit und semiotische Autonomie. Anthropologische Implikationen der Metaphysik von Charles Sanders Peirce, in: *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, hg. v. Klaus-Peter Köpping, Michael Welker, Reiner Wiehl, München 2002, S. 163-176.

in der das Weibliche die Natur als Gegenpart der Vernunft repräsentiert und um 1900 mehr denn je mit dem ›Fehlen‹ jeglicher Rationalität und der ›unheimlichen‹ Macht des Unbewußten verbunden wird. Hesse formuliert den ursächlichen psychologischen Zusammenhang zwischen der Dominanz des Rationalitätsprinzips und dem fehlenden Zugang zu den verborgenen Emotionen des Selbst, die nicht gedacht und erschlossen, sondern nur meditativ wahrgenommen werden können und sich entsprechend als innere Stimme manifestieren.

Diese Radikalisierung des modernen Konzepts der Person erfolgt über den gezielten Import altasiatischer Philosopheme aus dem Buddhismus, Hinduismus und Taoismus. Sie fußen auf depersonalisierenden Subjektauffassungen und verbürgen den Zugang zu den rationalistisch marginalisierten, nichtteleologischen Erkenntnisformen des Intuitiv-Symbolischen und der spirituellen Offenbarung. Damit ermöglichen sie dem Europäer die exotisierende oder bewußt kulturvergleichende Modernisierung seiner Identitätskategorien im Spiegel des kulturell ›Diversen‹. Der asiatische Religionsstifter wird auf diese Weise als Gegenpart tradierter Personalitätskonzepte zu einer Frontfigur der Rationalismus- und Sprachkritik nach dem Tod Gottes. Es ist jedoch nicht die affirmativ tönende Gestalt des Übermenschen, sondern die antastbare, fragile Figur des Suchenden, welche die Erfahrung einer sprachlich und rational nicht faßbaren Emotionalität ins Recht setzt, die sich als leise innere Stimme konsolidiert. In dieser Hinsicht sind die drei Beispiele aus der Literatur des beginnenden 20. Jahrhunderts, welche die ästhetische Kategorie des Heiligen⁸⁴ mit dem Asiidiskurs verschränken, als Marksteine des kulturhistorischen Übergangs zu einer existenzialen Auffassung der Person zu betrachten. Diese konstituiert sich über Symbolsysteme und ist nicht mehr vom alteuropäisch-humanistischen Axiom der Autonomie des Ich⁸⁵ und seiner Intentionalität bestimmt.

84 Vgl. Wolfgang Braungart: Ästhetische Religiosität oder religiöse Ästhetik? Einführende Überlegungen zu Hofmannsthal, Rilke, und George und zu Rudolf Ottos Ästhetik des Heiligen, in: *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900*, hg. v. Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs, Manfred Koch, Paderborn u. a. 1998, S. 15-29.

85 Vgl. Reiner Wiehl: Die Bestimmung der Person in der europäischen Kultur, in: *Die autonome Person* (wie Anm. 83), S. 131-139, hier S. 132, 138.