

TANJA EISENTRAUT

Einfluss des Buddhismus auf Hermann Hesses *Siddhartha* - Versuch einer Basisinterpretation -

I. Einleitung

Siddhartha gehört sicherlich zu den meistgelesenen Büchern Hesses. Bereits in der Zeit seiner Ersterscheinung übte die fernöstliche Thematik eine besondere Faszination aus, fiel sie doch in eine Ära, in der die Werte des Okzidents überkommen schienen und auf den Prüfstand genommen wurden. Der Erste Weltkrieg stellte für die Menschen eine starke Verunsicherung dar, und die Antworten auf Lebensfragen konnten nicht mehr im eigenen Kulturkreis gefunden werden. Die intensive Suche nach neuen Orientierungsmaßstäben fand daher vielfach ihren Ausdruck in der Rezeption fernöstlicher Religion und Philosophie. So erschloss sich dem Europäer eine neue Welt in Übersetzungen traditioneller asiatischer Werke,¹ Ausformungen alternativer Lebensmodelle (Steiner) sowie nicht zuletzt in der Form literarischer Verarbeitung.

In der Phase der Studentenbewegung wurde das Buch *Siddhartha* zu einem Wegweiser in eine neue Zukunft, vermittelte es doch den Rezipienten die Hoffnung auf eine bessere Zeit, die Überwindung weltlicher Dinge, die gerade von der 68er Generation als einengend und überkommen empfunden wurden. So existieren neben zahlreichen seriösen Analysen auch solche, die *Siddhartha* primär als Symbol einer Aufbruchbewegung instrumentalisieren. Im Vordergrund steht folglich weniger eine Interpretation im eigentlichen Sinne, als vielmehr die Erschließung des Werkes für die Lebenspraxis.

Auch heute zeigt sich ein ungebrochenes Interesse der Sekundärliteratur an diesem Roman, wobei sich eine Verschiebung des Analyseinteresses zu Gunsten einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise konstatieren lässt. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Verwertbarkeit des Textes als lebenspraktische Anweisung, sondern der Versuch, die verschiedenen religiösen und philosophischen Einflüsse (Hinduismus/Brahmanismus, Buddhismus, Taoismus und Christentum) herauszuarbeiten.

In der vorliegenden Interpretation werden die buddhistischen Elemente im Zentrum der Betrachtung stehen. Die Grundlage für die Analyse wird ein Abriss über den Buddhismus (historische Zeit, Lebenslauf und Lehre Buddhas) bilden. In der nachfolgenden Basisanalyse soll durch eine Gegenüberstellung des Buddhismus mit den tatsächlich im Text verwendeten buddhistischen Elementen und vertretenen Auffassungen der spezifische Zugriff des Textes auf den Buddhismus geklärt werden. Dabei spielen besonders Variationen und Umwertungen der buddhistischen Lehre, aber auch das Einfließen anderer religiöser Strömungen eine Rolle. In einem nächsten Schritt sollen mittels der Basisinterpretation Thesen zum Weltbild und speziell dem religiösen Überzeugungssystem Hesses formuliert werden. Aus diesen lassen sich mögliche Gründe für den individuellen Zugriff auf den Buddhismus im *Siddhartha* ableiten.²

¹ Zu nennen sind u.a. die *Bhagavad-Gita*, die *Reden des Gautamo Buddhos* sowie die *Gespräche des Konfuzius*.

² Zur Methode der Basisanalyse vgl. Peter Tepe: *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*, Würzburg 2001 [besonders Buch II, S. 116-160].

II. Forschungsüberblick

In der Auseinandersetzung mit Hermann Hesses *Siddhartha* sind in der Forschungsliteratur zwei Hauptströmungen festzumachen. Die eine legitimiert die Untersuchung psychoanalytischer Elemente nach C.G. Jung durch die Bedeutung der Psychoanalyse für Hesse. Dieser hat sich nicht nur theoretisch intensiv mit diesem Thema auseinandergesetzt, sondern auch in der Praxis Erfahrungen gesammelt. Die Analyse half Hesse immer wieder aus Krisensituationen heraus und trug nicht zuletzt zur Lösung seiner Schreibblockade im Entstehungsprozess des *Siddhartha* bei.

Weitaus umfangreicher sind die Untersuchungen zu den religiösen und philosophischen Aspekten des Romans, wobei sich das Spektrum auf christliche, indische (Hinduismus, Buddhismus) und ostasiatische (Taoismus) Einflüsse erstreckt. In der frühen Forschung standen die indischen Religionen im Blickpunkt der Betrachtung, beispielsweise bei Rudolf Pannwitz.³ Mit der Dissertation Lee Inn-Ungs⁴ wurde erstmalig der Einfluss ostasiatischer Philosophie und Religion intensiv untersucht. Aber erst die Veröffentlichung von Adrian Hsias *Hermann Hesse und China*⁵ konnte diesen Aspekt in der Forschungsliteratur etablieren. Seine dezidierte Aufarbeitung und Interpretation ostasiatischer Einflüsse auf Hesses Œuvre bildete die Basis für alle weiteren Arbeiten dieser Art. Hier ist vor allem Ursula Chi's Buch *Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«*⁶, in dem sie sich mit Hsias deutlich chinesischem Standpunkt kritisch auseinandersetzt, zu nennen. Auch in den 90er Jahren blieb das Interesse der Forschung an den Einflüssen ostasiatischer Geistigkeit bestehen, was sich in den Arbeiten von Liu Weijian⁷ und Andreas Thele⁸ zeigt.

Die Konzentration auf das Ostasiatische reduzierte die indischen Aspekte des *Siddhartha* oft auf die Funktion, nur der positiven Hervorhebung des ostasiatischen Erlösungsweges - in kritischer Absetzung - zu dienen.

Auch Gellner verfolgt in seiner Monografie *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*⁹ dieselbe Stoßrichtung, wenngleich seine Bemühungen, die Ergebnisse der gesamten Forschungsliteratur für die Interpretation fruchtbar zu machen, positiv hervorzuheben sind. So finden psychoanalytische, christliche, indische und ostasiatische Elemente Eingang in seine Interpretation.

³ Rudolf Pannwitz: *Hermann Hesses West-Östliche Dichtung*, Frankfurt a.M. 1957.

⁴ Lee Inn-Ung: *Ostasiatische Anschauungen im Werk Hermann Hesses*, Diss. Würzburg 1972.

⁵ Adrian Hsia: *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1974. Im Folgenden wird die erweiterte Neuauflage von 2002 zu Grunde gelegt.

⁶ Ursula Chi: *Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«*, Frankfurt a.M. 1976.

⁷ Liu Weijian: *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Döblin und Brecht*, Bochum 1991.

⁸ Andreas Thele: *Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit*, Diss. Düsseldorf 1992/1993.

⁹ Christoph Gellner: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005.

III. Leben und Lehre des historischen Buddha¹⁰

1. Historische Situation

Die Entstehung des Buddhismus in Indien muss im Zuge einer religiösen Neubewegung betrachtet werden, die im 7. Jh. v. Chr. einsetzte und im 6. Jh. v. Chr. auf ihrem Höhepunkt angelangt war.

Ausgangspunkt dieser Bewegung war die Kritik an der vedisch-brahmanischen Opferkultur. In frühvedischer Zeit fungierten die Brahmanen als Mittler zwischen den Göttern und Menschen. Die erforderlichen Opferhandlungen wurden dabei „als ritualisierte Bewirtung der Götter verstanden.“¹¹ Aufgrund dieser Vormachtsstellung gegenüber dem Rest der Gesellschaft gewannen die Brahmanen einen enormen gesellschaftlichen Einfluss und entwickelten sich im Laufe der Zeit zu überheblichen „Opfertechnikern und Kultexperten“.¹² Buddha selbst war den Brahmanen gegenüber äußerst kritisch eingestellt; er wandte sich gegen das Opferwesen, die vedische Schriftgelehrtheit und den Kastenhochmut.¹³

Für die spirituelle Erneuerung sind von den vier Strömungen Heilssuchender die Aupanisadas von besonderer Bedeutung, gaben sie doch den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung der All-Einheitslehre, die sowohl im Buddhismus als auch in der indischen Dichtung *Siddhartha* ihren Niederschlag fand. Die Aupanisadas stehen in der vedisch-brahmanischen Tradition und haben eine Erweiterung des vedischen Kanons durch zunächst geheime Texte (vedānta) bewirkt. Kernpunkt ist die semantische Umdeutung des Wortes *brahman* vom zauberischen Opferwort zum „Synonym der Wahrheit [...] zum Namen des Absoluten, der »Letzten Wirklichkeit«“.¹⁴ Diese absolute Wirklichkeit wird ergänzt durch das Atman, die Seele, die im Körper jedes Menschen wohnt, dabei aber „alterslos, todlos, ungefährdet, unsterblich“¹⁵ ist. Entscheidend ist, dass Atman zwar das Selbst ist, „aber er ist nicht auf die Einzelperson begrenzt, sondern mit allen Ātmans identisch“,¹⁶ d.h. es gibt zwischen „den Seelen der Wesen keinen Unterschied, sie alle sind eins. Jeder »Andere« ist wesenhaft »Ich«“.¹⁷ Schumann weist auf die Parallelität in den Aussagen über Atman und

¹⁰ Grundlage dieses Kapitels bilden diverse Werke über Buddha und sein Leben. Bevorzugte Verwendung finden Bücher, die Hesse zur Entstehungszeit bekannt waren bzw. Informationen heranziehen, die er aus Originalquellen gekannt haben kann. Zu nennen sind v.a. Hermann Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881 und *Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen*, übersetzt u. eingeleitet von Hermann Oldenberg, München 1922. Aufgrund der häufig etwas komprimierteren und abstrahierenderen Darstellung wird zudem das Buch von Schumann herangezogen, sofern keine gravierenden inhaltlichen Abweichungen zu konstatieren sind (Hans Wolfgang Schumann: *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, Kreuzlingen/München 2004).

¹¹ Schumann: *Der historische Buddha*, S. 57.

¹² Ebd., S. 47. Die Aussagen Oldenbergs zur Brahmanenkaste sind hingegen doppeldeutig. Einerseits betont er, die Brahmanen in der Zeit des Vorbuddhismus seien weder eitel noch begehrt gewesen, hätten aber andererseits in einer hermetischen Welt gelebt, die der praktischen Lebenswelt entgegen stand und von der Überzeugung der eigenen Allmacht geprägt war. Vgl. Oldenberg: *Buddha*, S. 13-16.

¹³ Vgl. ebd., S. 175.

¹⁴ Schumann: *Der historische Buddha*, S. 51.

¹⁵ Ebd., S. 51.

¹⁶ Ebd., S. 51.

¹⁷ Ebd., S. 52.

Brahman hin und betont, dass es nahe liegt, „das Brahman, das Absolute, die Weltseele und den Ātman, die Individualeseele als identisch zu betrachten“.¹⁸

Mit der All-Einheitslehre wird die Frage über das Verhältnis der Vielheit der Welt und der Einheit des Absoluten erstmals virulent und die Wiedergeburt rückt verstärkt in das Zentrum der Betrachtung.

2. Lebensweg Buddhas

Buddha wird etwa 563 v. Chr. als Sohn des Rājā Suddhodana Gotama in Kapilavattu nahe der heutigen Grenze zwischen Nepal und Indien geboren. Seine Geburt in eine Krieger- bzw. Dienstadelskaste eröffnet Siddhattha Gotama gute Chancen wie sein Vater später einmal zum Rājā gewählt zu werden.

Seinen ersten Lebensabschnitt verbringt Siddhattha bei seiner Herkunftsfamilie und später zusammen mit seiner Ehefrau in großer Pracht. Über seine Motivation, diese angenehmen Lebensverhältnisse zu verlassen, wird berichtet, Buddha habe den häufigen Ekel gegenüber Alternden als unsachgemäße Gedanken erkannt, da alle dem Alterungsprozess unterliegen.¹⁹ In eine ähnliche Stoßrichtung zielt die Legende von den vier Ausfahrten, wo ihm die Vergänglichkeit und physische Anfälligkeit des Menschen nacheinander durch einen hilflosen Greis, einen Schwerkranken und einen Toten vor Augen geführt werden. Die Lösung von dem Leid der Vergänglichkeit begegnete ihm anschließend in der Person eines Frieden ausstrahlenden Mönches. Im Alter von 29 Jahren verlässt Siddhattha seine Familie für ein Leben in Askese, ein Schritt, der von seinen Eltern zwar nicht begrüßt und mit Tränen beklagt wird, was ihn aber nicht hindert sich kahl zu scheren und gelbe Gewänder anzulegen.²⁰ An anderer Stelle heißt es, er habe zuvor noch seinen Sohn in dessen Geburtsnacht sehen wollen, das Gesicht sei aber von seiner Frau im Schlaf bedeckt gewesen, so dass er ihn erst nach Erlangung der Buddhaschaft wiedersah.²¹

Siddhatthas Askeseperiode beginnt zunächst bei den Lehrern Ālāra Kālāma und Udaka Rāmaputta, deren Lehren auf „das Hervorbringen pathologischer Zustände des Sichversenkens gerichtet gewesen sein [sollen], wie derartiges später im Buddhismus selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat“,²² und durch die er einen ersten Einblick in die vedische All-Einheitslehre bekommt.²³

Unbefriedigt von deren Lehren wählt Siddhattha seinen eigenen Weg ohne Lehrer. Als Samana unterzieht er sich strengster Askese in dem Wald Uruvela, wo er, „die Zunge gegen den Gaumen gedrückt, mit Gewalt die Gedanken 'festhaltend, festpressend, festquälend', des Augenblicks wartend, wo die überirdische Erleuchtung über ihn kommen würde“,²⁴ gesessen haben soll. Da der gewünschte Erfolg ausbleibt, reizt Siddhattha die physischen Grenzen durch Atemanhalten und dauerhaften Nahrungsentzug immer weiter aus.

Mit der Erkenntnis, dass die strenge Askese nicht zum angestrebten Ziel führt, bricht er diese ab und nimmt wieder ausreichend Nahrung zu sich, um zu Kräften zu kommen. Ab diesem Zeitpunkt befindet sich Siddhattha auf dem mittleren Weg, der sich durch die Meidung der Extreme Lust und Genuss auf der einen Seite und Selbstpei-

¹⁸ Ebd., S. 52.

¹⁹ Vgl. *Reden des Buddha*, S. 7 f.

²⁰ Vgl. Oldenberg: *Buddha*, S. 107.

²¹ Vgl. ebd., S. 107.

²² Ebd., S. 108.

²³ Vgl. hierzu Schumann: *Der historische Buddha*, S. 65. In wie weit Hesse über diese Details Kenntnis hatte, ist ungewiss.

²⁴ Oldenberg: *Buddha*, S. 109.

nigung auf der anderen auszeichnet.²⁵ Mit der Hinwendung zum mittleren Weg wenden sich Siddhatthas fünf Begleiter, die ihm wegen seiner Disziplin großen Respekt gezollt hatten, enttäuscht von ihm ab.

Sein letzter Weg vor der Erleuchtung führt den Bodhisattva an den Fluss Neranjarâ, wo ihm nach einer langen Zeit der geistigen Praxis der vierstufigen Versenkung die Erleuchtung zuteil wird. Diese äußert sich durch die Erinnerung an viele seiner Vorexistenzen (erste Nachtwache), die Durchdringung des Kausalitätsgesetzes (mittlere Nachtwache) sowie die Erkenntnis der vier Wahrheiten (letzte Nachtwache) und das Bewusstsein seiner Erlösung.²⁶

Zunächst ist Buddha nach reiflicher Überlegung nicht geneigt, seine Erkenntnisse zu verbreiten, da ihm das Ganze als fruchtloses Unterfangen erscheint. Die Einwirkung Brahma Sahampatis bewegt ihn, seine Lehre doch zu vermitteln, so dass er seinen letzten Lebensabschnitt ganz seiner Lehrtätigkeit und dem Aufbau des Ordens widmet.

Die Predigt von Benares stellt den Beginn von Buddhas Lehrtätigkeit dar, hier gewinnt er in den fünf ehemaligen Zweiflern seine ersten Mönche. Von nun an wird die Verbreitung der Lehre zum bestimmenden Faktor und führt zur notwendigen Wanderbewegung Buddhas und seiner Mönche. Neben den Predigten Buddhas war das Leben der Mönche durch ein strenges Reglement geprägt, das sich u.a. durch festgelegte Zeiten der Bettelgänge, Nahrungsaufnahme und geistigen Übungen zeigt.²⁷

Mit etwa 80 Jahren erkrankt Buddha schwer, doch setzt er seinen Todeszeitpunkt selbst auf drei Monate später fest, um seinen Mönchen einen Abschied zu ermöglichen. Sein Eingang in das Nibbâna in Kusinârâ wurde zur vorhergesagten Zeit von Naturphänomenen begleitet. Die Bäume, zwischen denen er sich niederlegt, blühen, obwohl keine Blütezeit ist und es „erbebt die Erde, der Donner rollte.“²⁸

3. Grundzüge der Lehre²⁹

3.1 Abgrenzung zur Lehre der Upanisaden³⁰

Wie bereits unter Punkt III.1 erwähnt, war Buddha mit der Lehre der Aupanisadas vertraut und bezog diese - allerdings unter Vornahme gravierender Veränderungen - in seine eigene Lehre ein. Geblieben ist zwar die Vorstellung von dem Kreislauf der Wiedergeburt und dem Einfluss guter bzw. schlechter Taten auf die Qualität der Wiedergeburt, doch mit der Akzentverschiebung von den Taten zu den Tatabsichten wird eine Psychologisierung vorgenommen. Buddha distanziert sich darüber hinaus von dem Glauben an eine unsterbliche Einzelseele³¹ sowie der Existenz der All-Einheit, also einem Absoluten. Damit korrespondiert auch der Glaube an die reale Existenz der Wesen und nicht an eine vordergründige Verschiedenheit der Wesen im Sinne einer Täuschung (Maya). Entsprechend diesem Glauben von der Scheinhaf-tigkeit der empirischen Welt erlangt man gemäß den Upanisaden Erlösung durch die Erkenntnis der eigentlichen Verbundenheit von Einzelseele und All-Einheit.

²⁵ Vgl. ebd., S. 129.

²⁶ Vgl. Schumann: *Der historische Buddha*, S. 71-74.

²⁷ Vgl. Oldenberg: *Buddha*, S. 151 f.

²⁸ Ebd., S. 207.

²⁹ Zu Grunde gelegt werden die Ausführungen Schumanns, die sich auf den Urbuddhismus beziehen.

³⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen von Schumann: *Der historische Buddha*, S. 167-169.

³¹ Die Begründung für diese Ablehnung erfolgt in Kapitel III.3.3.

Mit seiner Lehre setzt Buddha ganz neue Akzente; Kernpunkte sind der Glaube an den Wiedergeburtenskreislauf bei gleichzeitiger Leugnung der Existenz einer Seele und die Lehre vom Leiden.

3.2 Die Edle Wahrheit vom Leiden

Das Leiden ist der zentrale Begriff der buddhistischen Lehre; er beinhaltet die vier Wahrheiten vom Leiden (Definition des Leidens), seiner Entstehung und Aufhebung sowie vom Weg der Aufhebung. Das Leiden ist stark mit dem naturgesetzlichen physischen und psychischen Phänomen des Menschseins verbunden und wird durch Geburt, Alter, Krankheit, Tod, die Vereinigung mit Unliebem bzw. die Trennung von Geliebtem sowie durch unerfülltes Verlangen nach Begehrtem und durch die Leidhaftigkeit der fünf Aneignungsgruppen³² generiert.

Entscheidend ist die Erkenntnis der grundsätzlichen Leidhaftigkeit menschlichen Lebens und die nur kurze Dauer von Glückserlebnissen.

Für das Entstehen des Leidens benennt der Buddha die Gier: die Gier nach Lust (Genuss, Besitz, sexuelle Befriedigung), die Gier nach Werden (Wiedergeburt) und nach Vernichtung (Selbsterstörung).³³ Hinzu kommt die Unwissenheit über die Leidensursachen, denn das Wissen und die Erkenntnis der Leidensursachen führen zur Auflösung des Leidens.³⁴

Die Gier und die Unwissenheit sind auch die bestimmenden Faktoren für die Wiedergeburt; denn als samsarische Triebkraft generiert die Gier Wünsche, Wollen etc., die zu Tatabsichten werden und hält damit das Wiedergeburtensrad dauerhaft in Gang.

Eine Antwort für die konkrete Umsetzung der Leidenstilgung gibt der achtfache Pfad durch: rechtes Glauben, Entschließen, Wort, Leben, Streben, Gedenken, Sichversenken und die rechte Tat. Der achtfache Pfad stellt also einen Verhaltenskatalog zur Verfügung, der die Auflösung der Gier ermöglicht. Er ist allerdings keinesfalls dogmatisch zu verstehen, da Buddha in der Ausübung von Ritualen und Kulte die Ursache für weitere samsarische Verstrickungen sah.

3.3 Anatta, Das Nicht-Ich

Mit der Ablehnung der Existenz einer Seele kommt zwangsläufig die Frage auf, was denn im Wiedergeburtenskreislauf wiedergeboren wird, wenn nicht die Seele. Da der Mensch aus den fünf Aneignungsgruppen besteht und keine dieser Gruppen ewig ist, kann es Buddha zu Folge auch keine unsterbliche Seele geben. Im Gegensatz zum Glauben der Upanisaden geht es daher auch nicht um den Übergang einer Substanz (Seele) von einer in eine andere Existenz, sondern um Funktionalitäten. Schumann vergleicht dabei die Wiedergeburtenslehre der Upanisaden mit einer Perlenkette, wobei die Perlen die einzelnen Existenzen und das Band die durchlaufende Seele repräsentieren. Hingegen handele es sich im Verständnis Buddhas eher um Würfel, die

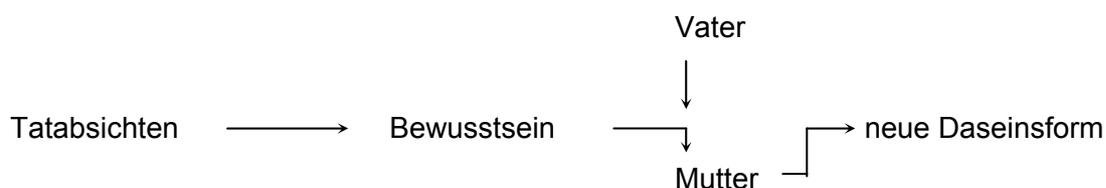
³² Die Aneignungsgruppen sind die fünf Konstituenten der empirischen Person (Körper inkl. Sinnesorgane, Empfindungen, Wahrnehmungen, Geistesregungen, Bewusstsein) und daher grundsätzlich leidhaft. Nähere Ausführungen finden sich bei Schumann: *Der historische Buddha*, S. 156 f.

³³ Vgl. ebd., S. 169.

³⁴ Im Kontext der Leidensentstehung wird als Erklärungshilfe häufig der Konditionalnexus herangezogen, der in seiner Form je nach Schule Unterschiedlichkeiten aufweist und eine Kompilation verschiedener Gedankenketten Buddhas darstellt. Aufgrund seiner geringen Relevanz für die Interpretation des *Siddhartha* wird hier auf eine Darstellung verzichtet und verwiesen auf: ebd., S. 165-167.

aufeinandergestapelt sind und jeder Würfel stellt für den nachfolgenden die *conditio* dar, ohne dabei Teil des nächsten Würfels zu sein.³⁵

Konkret bedeutet diese Vorstellung, dass durch die Tatabsichten dem Bewusstsein eine gewisse Qualität vermittelt wird. Das Bewusstsein stellt dabei den Faktor dar, „der den konditionalen Kontakt zur nächsten Daseinsform herstellt, indem er im Schoß einer Frau die Entstehung eines Embryo, d.h. neuen Wesens in Gang setzt, ohne in diesen Embryo hinüberzuwechseln.“³⁶ Der neue Körper wird als Name (unphysische) und Körper (physische Eigenschaften) bezeichnet. Essentiell ist dabei die Annahme, dass sich das Bewusstsein ein adäquates Milieu für die Wiedergeburt aussucht, der Wille des neuen Wesens aber frei ist und sich mit der Entwicklung des Kindes ein ganz neues Bewusstsein bildet. Zur Verdeutlichung soll eine von Schumann verwendete Graphik dienen.



3.4 Nibbāna

Im Gegensatz zu Religionen, die an eine Seele glauben, definiert sich die Erlösung im Buddhismus nicht durch das Fortbestehen der Seele nach der Erlösung, sondern „in der endgültigen Auflösung der leidhaften Individualität und im Abbruch der Wiedergeburtensketten: Im Verlöschen (*nibbāna*) der empirischen Person.“³⁷

Während die einzelnen kammischen Wiedergeburten in Folge der jeweiligen Tatabsichten entstehen, lässt sich Nibbāna nicht nur durch heilsame Taten realisieren, da es außerhalb der Konditionalität liegt und außersamsarisch ist.

Zur Zielerreichung ist die Ausrottung der Gier - vor allem auch der Gier nach Erlösung - essentiell. Hilfreich ist daher eine Gelassenheit, die „das Ziel ständig verfolgt, sich ihm aber ohne Hast und Fanatismus nähert. Die richtige Haltung ist Absichtslosigkeit.“³⁸

In der Vorstellungswelt des Pali-Kanons wird das Nibbāna entweder als Zustand im Sinne einer geistigen Befindlichkeit beschrieben oder als ein Ort, zu dem der Erlöste Zugang findet. Bei letzterer Variante entsteht eine Gleichzeitigkeit vom Eintritt **des** Nibbāna und dem Eintreten **in das** Nibbāna.

Fasst man Nibbāna eher als Zustand auf, unterscheidet man zwischen dem vor- und nachtodlichen Nibbāna. Beim vortodlichen Nibbāna existiert die empirische Person mit ihren fünf Gruppen weiter und bleibt aufgrund alter Kammareste für physisches Leiden (Krankheit, Schmerz) anfällig, ist aber frei von kammaerzeugenden Verunreinigungen. Der so Erlöste ist sich selbst gegenüber gleichmütig und voll von Mitleid und Güte für alle anderen Lebewesen.

Der Eintritt in das Parinibbāna erfolgt entweder direkt mit der Erlösung oder - wie bei Buddha selbst - nach einer Phase des Weiterlebens als Erlöster auf der Erde. Unter dem Parinibbāna versteht man das „Rundum-Erlöschen“³⁹ der empirischen Person

³⁵ Vgl. ebd., S. 163.

³⁶ Ebd., S. 164.

³⁷ Ebd., S. 174.

³⁸ Ebd., S. 175.

³⁹ Ebd., S. 176.

und den Übergang in eine außersamsarische Seinsweise, die nicht mit unseren Denkkategorien begriffen werden kann.

IV. Basisanalyse: Verarbeitung buddhistischer Elemente im *Siddhartha*

1. Handlungsort und Handlungszeit

Bereits auf den ersten Blick werden die Analogien zwischen *Siddhartha* und dem Indien Buddhas, seinem individuellen Lebenslauf und seiner Lehre evident. Der Leser wird also hinsichtlich des Handlungsortes und der Handlungszeit in das Indien des historischen Buddha versetzt.⁴⁰

Die auffälligsten Übereinstimmungen finden sich sowohl auf der Ebene des Personals (Verarbeitung des historischen Buddha als literarische Figur) als auch in der Nomenklatur. So entspricht der Vorname des Protagonisten dem des historischen Buddha. Namensübereinstimmungen finden sich auch zwischen dem literarischen Buddha und seinem historischen Vorbild. So führt der literarische Buddha mit ‚Gotama‘ (sanskrit: Gautama) den Familiennamen des Buddha sowie seine weiteren Titel: der Erhabene und Buddha. Auch Jetavana, der Garten, in dem der historische Buddha häufig lehrte und neue Schüler aufnahm, wurde durch Hesse übernommen.

Neben diesen Reminiszenzen finden sich auch Namen aus dem hinduistischen Indien, wie z.B. Govinda, dem Wagenlenker der Bagavad-Gita, oder Eigenschöpfungen wie die sprechenden Namen Kamala und Kamaswami.⁴¹

2. Lebensphasen Siddharthas

2.1 Brahman

Siddhartha beginnt sein Leben als Brahman in der höchsten indischen Kaste mit den traditionellen Bräuchen (Opfern, rituellen Waschungen etc.) und Kontemplation im Hause seiner Eltern. Wie Buddha genießt er sowohl aufgrund seiner Geburt in eine hohe Kaste als auch seiner Besonderheit innerhalb seiner Kaste eine herausragende Stellung und Aussichten auf eine positive Zukunft. Siddhartha wird nicht nur als stark, schlank und schön beschrieben, auch das Leuchten seiner Stirn und sein Königsauge werden hervorgehoben.⁴² In dieser Deskription finden sich Parallelen zum Pali-Kanon; so ist Buddha nach der Beschreibung des Sonadanda „wohlgestaltig, ansehnlich, sympathisch, von absolut lotosblütenartiger Hautfarbe, von der Hautfarbe (des Gottes) Brahma, strahlt wie Brahma; er ist keine kleine Erscheinung für die Be-

⁴⁰ Kämpchen und Gellner plädieren dafür, den Roman als enthistorisiert zu betrachten. Vgl. Martin Kämpchen: *Zwischen Upanishaden und Kamasutra. Hermann Hesses Siddhartha vor dem Hintergrund der indischen Philosophie*. In: Hermann Hesses *SIDDHARTHA*, hrsg. v. Michael Limberg, 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw vom 5.–6. Juli 2002, Stuttgart 2002, S. 76 und: Christoph Gellner: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, S. 126. Trotz dieser berechtigten Einwände können Rückgriffe auf historische Strömungen und Gesellschaftssysteme getätigt werden, sofern sie in *Siddhartha* eingeflossen sind und einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit haben.

⁴¹ Vgl. hierzu G.W. Field: *Hermann Hesse. Kommentar zu sämtlichen Werken*, Stuttgart 1977 [Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Nr. 24], S. 97. Field leitet die Namen von *Kama*, dem hinduistischen Liebesgott, ab. Bei Kamaswami kommt der Wortbestandteil *Swami*, Meister/Besitzer, hinzu.

⁴² Vgl. Hermann Hesse: *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, Frankfurt a.M. 1974, S. 7.

trachtung“.⁴³ Govinda lobt darüber hinaus den Geist und Willen Siddharthas⁴⁴ und deutet voraus, dass er zu etwas Höherem berufen ist, denn „dieser wird kein gemeiner Brahmane werden, kein fauler Opferbeamter, kein habgieriger Händler mit Zaubersprüchen, kein eitler, leerer Redner, kein böser, hinterlistiger Priester, und auch kein gutes, dummes Schaf in der Herde der vielen.“⁴⁵ Auch in dieser Prolepse finden sich Parallelen zum historischen Buddha, dem bereits bei seiner Namensgebungszeremonie die Erreichung von Größe vorausgesagt wurde, „sei es auf dem Feld der Religion als ein Buddha, sei es auf dem Feld weltlichen Ruhms als ein mächtiger Rāja.“⁴⁶ Neben diesen äußerlichen Übereinstimmungen wiederholt Siddhartha auf inhaltlicher Ebene die Kritik der buddhistischen Zeit und Buddhas selbst an der stark ritualisierten Opferkultur, deren Wirkungskraft angezweifelt wurde. Siddhartha bestätigt diese Zweifel, denn die Waschungen seien zwar gut, „aber sie waren Wasser, sie wuschen nicht Sünde ab, sie heilten nicht Geistesdurst, sie lösten nicht Herzensangst.“⁴⁷ Siddharthas Kritik zielt darüber hinaus auch auf den Unterschied zwischen Wissen und dessen Umsetzung. So fragt sich Siddhartha: „Aber wo waren die Brahmanen, wo die Priester, wo die Weisen oder Büsser, denen es gelungen war, dieses tiefste Wissen nicht bloß zu wissen, sondern zu leben? Wo war der Kundige, der das Daheimsein im Atman aus dem Schläfe herüberzauberte ins Wachsein, in das Leben, in Schritt und Tritt, in Wort und Tat?“⁴⁸

Im Mittelpunkt steht also die Suche nach Atman, denn „ihn mußte man finden, den Urquell im eigenen Ich, ihn mußte man zu eigen haben!“⁴⁹ Thematisiert wird hier die bereits beschriebene All-Einheitslehre der vorbuddhistischen Zeit, mit der Buddha auch in Kontakt kam und die Einfluss auf seine Lehre nahm. Mit der starken Konzentration auf die Begrifflichkeiten der All-Einheitslehre geht Siddhartha im Sinne der eigenen Suche zwar mit Buddha konform, befindet sich aber gleichzeitig im Widerspruch zur Lehre Buddhas, der die Begriffe Atman und Brahman ablehnte, vor allem den Gedanken an ein hinter allem stehendes Absolutes (Brahman). Zudem entsteht der Eindruck, dass der Suche Siddharthas eine starke individuelle Motivation zu Grunde liegt; ein Indiz für den Einfluss europäischen Gedankengutes.

Aber gerade mit dem vom Buddhismus abweichenden Gedankengut der All-Einheitslehre wird eine Brücke zum Buddhismus geschlagen. Denn die Erkenntnis, dass er Atman finden müsse, dies aber nicht mittels des Wissens der Brahmanen erreichen könne, empfindet Siddhartha als „Durst“ und „Leiden“.⁵⁰ An dieser Stelle werden somit erstmalig die Termini eingeführt, die für die Lehre des historischen Buddha bestimmend waren. Allerdings muss hier die Differenz des Leidensbegriffs bei Buddha und Siddhartha berücksichtigt werden. Während Buddha das Leiden des

⁴³ Zitiert nach Schumann: *Der historische Buddha*, S. 223.

⁴⁴ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 8.

⁴⁵ Ebd., S. 8.

⁴⁶ Schumann: *Der historische Buddha*, S. 22. Vgl. hierzu zwei Passagen aus den *Reden des Buddha*: Der Seher Asita übermittelt die Götterbotschaft: „Der Buddha sein wird, das Kleinod ohnegleichen, / Er ist geboren, den Menschen zu Heil und Freude“ folgendermaßen an die Menschen: „Der Knabe wird einst, höchster Erleuchtung teilhaft, / Der Wahrheit Reich, allkundig jeglicher Reinheit, / Begründen voll Erbarmen mit vielem Volke, / Daß weit und breit man in Heiligkeit mag wandeln.“ (beide Zitate: *Reden des Buddha*, S. 4 f.).

⁴⁷ Hesse: *Siddhartha*, S.9. Trotz der inhaltlichen Kritik ist die Darstellungsweise der Brahmanen im Dorf Siddharthas (v.a. auch des Vaters) durchweg positiv und von Ehrerbietung geprägt.

⁴⁸ Ebd., S. 10.

⁴⁹ Ebd., S. 10.

⁵⁰ Ebd., S. 10.

Menschen an Krankheit, Alter und Tod im allgemeinen bewusst wird, empfindet Siddhartha die Trennung von Atman als Leiden. Es entsteht der Eindruck, dass Siddharthas Leidensbegriff sich zwar auf alle Menschen bezieht, die Atman noch nicht gefunden haben, dass aber sein individuelles Leiden im Vordergrund steht.

Anhand dieses Lebensabschnittes Siddharthas wird zum einen eine gewisse Prädisposition Siddharthas zur Erleuchtung herausgearbeitet, die sich in der Deskription seiner Optik und mentalen Positionierung zeigt.

Zum anderen werden die Zeitumstände der vorbuddhistischen Zeit anhand der individuellen Kritik, den Zweifeln und Entscheidungen Siddharthas exemplarisch reflektiert. Zugleich wird das Grundmotiv des Zweifels an der verbalen Vermittelbarkeit der All-Einheit verankert.

2.2 Samana

Mit der Trennung von den Eltern⁵¹ beginnt die Askese Siddharthas und Govindas bei den Samanas. In diesem Lebensabschnitt sind sehr deutliche Analogien zu den Erlebnissen Buddhas zu konstatieren, wenngleich Buddha sich in dieser Phase bereits von allen Lehrern getrennt hatte. Die Deskriptionen über strenge Askeseübungen (Atemkontrolle, Nahrungsreduktion) in freier Natur oder in Wäldern sind den Berichten Buddhas entlehnt. Im Vordergrund steht der Versuch, leer zu werden, „leer von Durst, leer von Wunsch, leer von Traum, leer von Freude und Leid.“⁵² Es geht um das Abtöten des Ichs (Ego), um zu Atman zu gelangen; eine Auffassung, die sehr europäisch ist, da den Asiaten eine auf das Individuum bezogene Denkweise fremd ist. Doch auch das Eintauchen in andere Körper (z.B. Vogel) führt nicht zur endgültigen Erkenntnis und Überwindung des Leidens, sondern „immer zum Ich zurück.“⁵³ Dieser Erfahrung des kurzfristigen Entschlüpfens aus dem Kreislauf vergleichbar ist der traumlose Tiefschlaf, in dem die Einheit von Atman und Brahman erkennbar ist.⁵⁴ An dieser Stelle sei auf die Szene am Fluss verwiesen, als Siddhartha beinahe Selbstmord begeht. Nachdem er durch das Om von seinem Versuch abgebracht wurde, fällt er in einen tiefen traumlosen Schlaf, aus dem er wie neugeboren erwacht.⁵⁵ Entsprechend beider Erfahrungen empfindet Siddhartha fortwährend die Last des Kreislaufs der Wiedergeburt.

Wie Buddha erkennt auch Siddhartha, dass dieser Weg nicht zu seiner Zielerreichung führt, woraufhin er sich ohne Lehrer oder Lehre auf seinen eigenen Weg begibt.⁵⁶ Sowohl Buddha als auch Siddhartha stoßen mit dieser Entscheidung bei ihren Askesegefährten auf Unverständnis.

⁵¹ Auch bei Siddhartha wird wie bei Buddha die Trennung vom Vater als schwierig dargestellt.

⁵² Ebd., S. 52. Wie schon in Kapitel IV.2.2 wird der für Buddhas Lehre zentrale Begriff des Durstes zum Hauptgedanken erhoben und Motivation für eine räumliche und inhaltliche Neuausrichtung Siddharthas.

⁵³ Ebd., S. 17. Das Motiv, in ein Tier hineinzuschlüpfen, stammt originär aus dem Ostasiatischen und wird im Dschuang Dsi erwähnt. Vgl. Thele: *Hermann Hesse und Elias Canetti*, S. 36.

⁵⁴ Vgl. Schumann: *Der historische Buddha*, S. 52.

⁵⁵ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 74.

⁵⁶ Während von Buddha lediglich berichtet wird, dass er sich von seinen Lehrern trennt, wird hier ein Konflikt provoziert, in dem die Beschränkung der Fähigkeiten der Samanas auf die physische Ebene evident wird. An dieser Stelle sei vorab auf das Problem der Akzeptanz von Obrigkeiten durch Hesse verwiesen.

2.3 Begegnung Siddharthas mit dem literarischen Buddha

Noch vor der Lehrunterweisung im Garten Jetavana erkennt Siddhartha den Buddha auf Anhieb⁵⁷, „der sich in nichts von den hunderten Mönchen zu unterscheiden schien“.⁵⁸ Das Erkennen vollzieht sich „einzig an der Stille seiner Gestalt, in welcher kein Suchen, kein Wollen, kein Nachahmen, kein Bemühen zu erkennen war, nur Licht und Frieden.“⁵⁹ Diese Stille zeigt sich unter anderem im Gesicht Buddhas, das weder fröhlich noch traurig war, sondern vielmehr „nach innen zu lächeln“⁶⁰ schien.⁶¹ Weiterhin wird der Hand Buddhas besonderes Augenmerk gewidmet, denn „jedes Glied an jedem Finger dieser Hand war Lehre, sprach, atmete, duftete, glänzte Wahrheit“.⁶² Diese Erkennungsszene ist der Erzählung des Jüngers Sāriputta nachempfunden. Auch er ist wie Siddhartha mit seinem Freund auf der Suche nach der Erlösung unterwegs, als ihm Assaji, ein Jünger Buddhas, bei der Sammlung von Almosen auffällt. Sofort erkennt er, dass dieser Mönch sein Ziel schon erreicht hat und schildert ihn als „ruhig und voll Würde“⁶³, lobt seine helle Miene sowie seine reine und klare Farbe.

Nach dieser ersten Begegnung folgen die Freunde am Abend den Ausführungen Buddhas über die vierfache Wahrheit des Leidens und über den achtfachen Pfad zur Erlösung vom Leiden, die der ersten überlieferten Rede in Benares nachempfunden sind. Auffällig sind hierbei zwei Punkte; zum einen wird die Rede Buddhas nicht als wörtliche Rede, sondern als raffender Erzählerbericht wiedergegeben, der nicht ganz zwei Absätze umfasst. Dies ist bemerkenswert, weil die tradierte Rede Buddhas Hesse bekannt war. Hinzu kommt, dass die zentralen Elemente seiner Lehre genannt, aber nicht mit Leben gefüllt werden. Verstärkt wird dieser Effekt durch die nachfolgende Disputation zwischen Siddhartha und Buddha, in der **gerade** die wörtliche Rede als Erzählinstrument eingesetzt wird und den Protagonisten auf nahezu drei Seiten ausreichend Platz für die Ausfaltung ihrer Argumente eingeräumt wird. Das Hauptinteresse des Erzählers liegt also nicht in der Darstellung der buddhistischen Lehre, sondern in der kritischen Auseinandersetzung mit dieser.

Obwohl das Gespräch mit Buddha durch ein hohes Maß an Respekt gekennzeichnet ist und Siddhartha zunächst die Klarheit der Lehre lobt, kommt er zügig zu seiner Kritik. Siddhartha erkennt zwar die Konkludenz der Kausalkette im Bereich der Immanenz an, konstatiert aber eine „kleine Lücke“,⁶⁴ die aus dem Spannungsverhältnis zwischen der Kausalkette und dem Erlösungsversprechen resultiert. Eben diese Chance auf Erlösung, nämlich das Erreichen Nibbānas, das alle Mönche Buddhas anstreben, verursacht den Bruch in der Kette durch einen Sprung ins Transzendente.⁶⁵

Zudem stellt Siddhartha indirekt das zentrale Element aus Buddhas Lehre in Frage, sagt er doch in Bezug auf die Welt: „ob das Leben in ihr Leid oder Freude sei, möge

⁵⁷ Hier hebt sich Siddhartha in der Wahrnehmungsschärfe deutlich von Govinda ab.

⁵⁸ Ebd., S. 26.

⁵⁹ Ebd., S. 27. Diese Deskription Buddhas verweist im Physischen auf das wichtige Kriterium der Absichtslosigkeit.

⁶⁰ Ebd., S. 26.

⁶¹ Dieses Phänomen lässt sich später auch an Vasudeva und Siddhartha beobachten.

⁶² Ebd., S. 27.

⁶³ Oldenberg: *Buddha*, S. 136.

⁶⁴ Hesse: *Siddhartha*, S. 31.

⁶⁵ Vgl. Kämpchen: *Zwischen Upanishaden und Kamasutra*, S. 79. Vgl. auch Kapitel III.3.4.

dahingestellt bleiben, es mag vielleicht sein, daß dies nicht wesentlich ist“.⁶⁶ Ausgangspunkt für die Lehre Buddhas ist aber gerade das Leiden, das der Gier entspringt. Und auch Siddharthas eigenes Leben wird ganz vom Leiden bestimmt, voran treibt ihn zunächst die Gier nach Wissen und Erlösung, dann die nach Lust (Kamala und Kamaswami), und letztlich gibt er sich fast der Gier nach Vernichtung (Selbstmordgedanken) anheim.

Buddha reagiert ganz, wie man es von einem Erlösten erwarten kann; er bleibt freundlich und ruhig und verweist darauf, dass Siddhartha über die gefundene Lücke nachdenken mag und dass das Ziel seiner Lehre die „Erlösung vom Leiden“ (HHS, S.31) sei. Im übrigen verweist Buddha selbst auf die Gefahr der Worte und steht damit im Gegensatz zu seiner Lehre.⁶⁷ Allerdings gehen beide darin konform, dass die meisten Menschen eine Orientierungshilfe benötigen.

Auch wenn Siddhartha die Lehre über das Leiden in weiten Teilen durch sein Leben bestätigt, bringt er dennoch seine Zweifel an einer Lehre als Erkenntnisobjekt zum Ausdruck. Er verweist darauf, dass niemandem durch Lehre Erlösung zuteil werden kann und dass auch Buddha niemandem vermitteln könne, was ihm in der Stunde seiner Erleuchtung zuteil wurde.⁶⁸ Hiermit rekurriert er auf den eigenen Erkenntnisweg des Buddha, der in den Lehren seiner Lehrer auch keine Befreiung fand, sondern sich für den Weg der Selbsterkenntnis entschied. Interessant ist in diesem Kontext zum einen der Hinweis Schumanns auf den Unterschied zwischen einem Buddha und einem Heiligen; letzterer erlangt die Erlösung durch Lehre, der Buddha durch eigene Erkenntnis. Zudem ernannte Buddha die meisten seiner Mönche bald zu Heiligen, sofern sie die Lehre erkannten, denn Buddha neigte zu der Ansicht, dass „Erkenntnis und Verwirklichung dasselbe sind“⁶⁹ und zur Heiligkeit führen.⁷⁰

Siddhartha findet in dem Gespräch mit Buddha sein Misstrauen gegenüber Worten bestätigt⁷¹ und bleibt seinem bereits im Vorfeld gefassten Entschluss treu, keinem Lehrer mehr zu folgen. Damit befindet er sich im Widerspruch zu Govinda, und die folgende Trennung dient neben der Emanzipation Govindas vor allem der weiteren Dramaturgie des Textes und der Gegenüberstellung beider Alternativen der Erlösungssuche und ihrem Erfolg.⁷²

2.4 Kamala und Kamaswami

Die erste Flussüberschreitung markiert für Siddhartha den Wechsel von der Welt des Wanderasketen in die des weltlichen Lebens.

Dieser Lebensabschnitt Siddharthas steht im Spannungsfeld zwischen dem Leben Buddhas und seiner Lehre. Betrachtet man den Lebenslauf Buddhas, lässt sich diese Phase mit Blick auf das indische Stufenmodell als nachgeholte Familien- und Berufsphase auffassen.⁷³ Kamala repräsentiert dabei das Familienleben, und Kamas-

⁶⁶ Hesse: *Siddhartha*, S. 30.

⁶⁷ Oldenberg weist darauf hin, dass Buddha „viel mehr gewusst hat, als er seinen Jüngern zu sagen für dienlich hielt.“ (Oldenberg: *Buddha*, S. 212).

⁶⁸ Hesse: *Siddhartha*, S. 32.

⁶⁹ Schumann: *Der historische Buddha*, S. 85.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 85. Wenngleich Oldenberg diesen Umstand nicht wie Schumann explizit aufgreift, kann dem aufmerksamen Leser anhand der Schilderungen von Buddhas Lehrtätigkeit dieses Phänomen trotzdem deutlich werden. So verwundert beispielsweise die schnelle Bekehrung und Heiligerklärung der fünf Zweifler.

⁷¹ Hesse: *Siddhartha*, S. 23.

⁷² Vgl. Gellner: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, S. 143.

⁷³ Siddharthas Familienphase unterliegt einer Dreiteilung: 1) Elternhaus; 2) Kamala = Wahlfamilie; 3) Sohn am Fluss.

wami das Berufsleben. Siddharthas Erfolg im Geschäftlichen ist eng verknüpft mit der Absichtslosigkeit, mit der er den Handel betreibt. Sie ist in Analogie zu der Absichtslosigkeit zu sehen, die Buddha für die Erreichung der Erlösung predigte. Siddhartha geht es weder um Reichtum noch Ruhm; vielmehr betrachtet er das Ganze als ein Spiel und ist emotionslos. Erst mit dem Beginn samsarischer Verstrickung und dem Verlust der Absichtslosigkeit, die mit einer Distanzierung von seinem Samanatum einhergeht, wird er den Kindermenschen ähnlich, ärgert sich über Verluste, wird geizig und verliert den Bezug zu seinem Körper. Auch der übermäßige Alkoholkonsum sowie seine zunehmende Körperfülle sprechen für seine samsarische Verstrickung und sind erneut Ausdruck der Gier, diesmal nach Lust. Siddhartha kostet in dieser Lebensphase also das andere Extrem aus, genau wie Buddha es tat. Es ist für ihn die *conditio* zum Einschlag eines mittleren Weges.

Im Zeichen seiner samsarischen Ausrichtung muss auch der Kontakt zu Kamala gesehen werden. Interessant ist, dass Siddhartha mit der Verbindung zu Kamala im Gegensatz zu Buddha keine Familienbindung im klassischen Sinn eingeht, sondern ein Liebesverhältnis zu einer Kurtisane.⁷⁴ So ist es auch nicht die geistige Liebe, die beide verbindet, denn Kamala betont, dass er in seinem Herzen immer ein Samana geblieben sei und wie diese nicht liebe.⁷⁵

Die Ähnlichkeit Siddharthas und Kamalas zeigt sich auch in einem Gleichnis, mittels dessen Siddhartha die Unterschiedlichkeit zwischen ihm und Kamala gegenüber den Kindermenschen, aber auch gegenüber Buddha und seinen Jüngern verdeutlicht: „Die meisten Menschen, Kamala, sind wie ein fallendes Blatt, das weht und dreht sich durch die Luft und schwankt, und taumelt zu Boden. Andre aber, wenige, sind wie Sterne, die gehen eine feste Bahn, kein Wind erreicht sie, in sich selber haben sie ihr Gesetz und ihre Bahn. Unter allen Gelehrten und Samanas, deren ich viele kannte, war einer von dieser Art, ein Vollkommener, nie kann ich ihn vergessen. [...] Tausend Jünger hören jeden Tag seine Lehre, folgen jede Stunde seiner Vorschrift, aber sie alle sind fallendes Laub, nicht in sich selbst haben sie Lehre und Gesetz.“ (HHS, S. 61) Hier wird erneut auf die Differenz zwischen einer von außen vermittelten Lehre und einer Lehre, die man in sich trägt und sich von der anderer Menschen unterscheiden kann, angespielt.⁷⁶ Die feste Bahn Siddharthas ist der stete Glaube an seine Prädestination zur Erlösung, der Gedanke, der ihn bei seinem Abschied von seinem Leben in der Stadt unterstützt.⁷⁷

Mit dem Traum von dem verstümmten und gestorbenen Kanarienvogel wird Siddhartha seine Behäbigkeit und sein Alleinsein deutlich. Er begreift, dass die Welt der Kindermenschen für ihn ein Ort des Spielens war, Samsara. Seine Unzufriedenheit mit diesen Spielen gründet in der Unterschiedlichkeit der Ziele zwischen ihm und den Kindermenschen.⁷⁸ Vor seinem Weggang aus der Stadt resümiert er über die weni-

⁷⁴ Vgl. hierzu Kämpchen: *Zwischen Upanishaden und Kamasutra*, S. 81. Kämpchen weist darauf hin, dass in dieser Lebensphase die erotische Liebe im Sinne einer Kunstfertigkeit im Mittelpunkt von Siddharthas Leben steht, und verweist auf das Kamasutra als zu Grunde gelegtes technisches Lehrbuch.

⁷⁵ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 61.

⁷⁶ Die Grundlage für das geschilderte Gleichnis liefert laut Hsia das Gleichnis vom Polarstern bei Konfuzius: „Wer kraft seines Wesens herrscht, gleicht dem Nordstern. Der verweilt an seinem Ort, und alle Sterne umkreisen ihn.“ Zitiert aus den Gesprächen des Konfuzius nach Hsia: *Hermann Hesse und China*, S. 107 (Original lag bei Abschluss der Arbeit noch nicht vor). Erneut findet also eine Vermischung zwischen dem Buddhismus (im speziellen Buddha) und ostasiatischer Geistigkeit statt.

⁷⁷ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 69.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 70.

gen Momente des Glücks, die er in seinem Leben verspürte und die allesamt mit seinem Glauben an seine Berufung verknüpft sind.⁷⁹ Siddhartha wird hier der Teil der Lehre Buddhas klar, der die Existenz von Glücksmomenten durchaus zugestand, aber deren mangelnde Nachhaltigkeit konstatierte.⁸⁰ Erst die Erkenntnis der Leidhaftigkeit der Freuden und des Daseins aufgrund ihrer Vergänglichkeit im allgemeinen führen nach Buddha zur Erlösung.⁸¹ Ohne Abschied verlässt er die Stadt und wählt an dem Baum des Flusses, wo er einstmals mit der Fähre von Vasudeva übergesetzt wurde, fast den Freitod. Nach der Auffassung Buddhas fällt der Selbstmord unter die Gier (Vernichtung), also den Aspekt, der eine Wiedergeburt begründet. Damit ist dem Selbstmord in buddhistischer Weltanschauung kein Sinn zuzuschreiben. Effektiver ist es daher, diese Gier im aktuellen Leben zu überwinden und damit der Erlösung einen Schritt näher zu kommen. Der Gedanke an das Om und an Brahman hält Siddhartha von seinem Vorhaben ab, und der anschließende Tiefschlaf kann als Wiedergeburt im aktuellen Leben angesehen werden.⁸² Erst das eigene Erleben und Erfahren verschiedener Formen der Gier (nach Erlösung, nach Lust und Vernichtung) ermöglichen Siddhartha deren Überwindung; das bloße Wissen darüber hätte nicht gereicht.⁸³ Mit seiner Neugeburt erwacht in Siddhartha erstmals die Liebesfähigkeit, die er als das große Manko seines bisherigen Lebens begreift. Die Überwindung einer besitzergreifenden zu Gunsten einer absichtslosen Liebe ist seine letzte große Aufgabe, die er mit Hilfe Vasudevas und des Flusses in seinem letzten Lebensabschnitt zu lösen hat.

2.5 Vasudeva und der Fluss

Der Fluss ist das strukturierende Element des *Siddhartha* und fungiert auf geographischer wie auf inhaltlicher Ebene als Medium der Trennung zwischen den drei Lebensphasen Siddharthas.⁸⁴ So markiert die Flussüberquerung zwischen den beiden ersten Lebensphasen den Wechsel von einem spirituell zu einem sinnlich geprägten Leben.⁸⁵ Mit dem Abschluss der zweiten Lebensphase kehrt Siddhartha nun zum Fluss zurück; sein Verweilen an diesem Ort stellt den Beginn der Synthese zwischen den vorangegangenen Phasen dar, hier gelangt er zur Erlösung. In der Abwendung von beiden Extremen - Askese und Weltgier - kann eine gewisse Parallele zu Buddhas mittlerem Weg gesehen werden. Bestimmend in dieser Lebensphase ist für beide die Meditation (auch Buddha hält sich an einem Fluss auf); während Buddha diese Phase jedoch in vollständiger Einsamkeit verbringt, verweilt Siddhartha zusammen mit Vasudeva am Fluss. Vasudeva fungiert dabei als Lehrer, der aber im Gegensatz zu Buddha keine Lehre vermittelt, sondern vielmehr auf den Fluss als eigentlichen Lehrer verweist. Erneut wird die Lehre durch Worte abgelehnt und die Lehrfunktion auf die Natur zurückverwiesen. Dem Fluss wird hier also neben seiner

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 69 f.

⁸⁰ Vgl. Kapitel III.3.2.

⁸¹ Vgl. Schumann: *Der historische Buddha*, S. 170.

⁸² Vgl. Vridhagiri Ganeshan: *Siddhartha und Indien*. In: Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Bd. 2, hrsg. v. Volker Michels: Frankfurt a.M. 1974/1981, S. 243. Auch hier findet sich wieder eine Vermischung buddhistischen Gedankenguts mit der All-Einheitslehre, denn das Om und Brahman haben im Buddhismus keine Bedeutung.

⁸³ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 81.

⁸⁴ Vgl. Theodore Ziolkowski: *Siddhartha – Die Landschaft der Seele*. In: Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Bd. 2, hrsg. v. Volker Michels: Frankfurt a.M. 1974/1981, S. 148.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 145.

strukturellen Funktion eine symbolische zugewiesen. Auch wenn dem Fluss in der europäischen Kultur gewisse symbolische Eigenschaften zugeordnet werden, handelt es sich hier mehr um ein taoistisches Symbol. Hesse wählt dabei „das strömende Wasser als die unpersönliche Verkörperung des Tao. Denn der Fluß ist Inbegriff aller Wandlung.“⁸⁶ Ein weiterer wichtiger Aspekt des Flusses wird in einem Spruch Lao Tses deutlich; Wasser, als weiches Element, siegt über das Harte. Doch nicht die Erkenntnis dieses Zusammenhangs bereitet den Menschen Probleme, sondern deren Umsetzung.⁸⁷ Auch Siddhartha hat diese Lektion zwar theoretisch begriffen und verinnerlicht; doch weist ihn Vasudeva darauf hin, dass er mit der vermeintlich weichen Liebe Druck auf seinen Sohn ausübt und ihm seine individuelle Entwicklungsmöglichkeit nimmt.⁸⁸ Das Loslassen in Liebe ist denn auch Siddharthas letzter großer Entwicklungsschritt vor der Erleuchtung. In buddhistischer Terminologie muss er lernen, von Liebem getrennt zu sein, einer der Gründe für das Leiden. Und Siddhartha empfindet zum ersten Mal Liebe zu einem Menschen und leidet. Hier wiederholt sich Siddharthas Ablösung von seinem Vater, dem es genauso schwer fiel, seinen Sohn ziehen zu lassen und ihm seinen eigenen Weg zuzugestehen. Nun ist es an Siddhartha zu begreifen, dass er seinem Sohn das eigene Erfahren nicht durch seine Erkenntnis ersetzen kann. Diesmal ist es der Sohn, der die Lehre des Vaters ablehnt und das Recht auf eigenes Erleben einfordert, so wie es Siddhartha bei seinem eigenen Vater und Buddha tat. Erst nach dieser Leidensphase und der endgültigen Lösung von irdischer Gier, und dazu gehört auch die festhaltende Liebe, ist Siddhartha bereit zur Erlösung.⁸⁹

Auch in dem Gespräch nach Siddharthas Erleuchtung erweist sich die Vermittlung durch Worte als schwierig, so dass Siddhartha Govinda vermittlels des Kusses Dinge sehen lässt, die nur ein Erleuchteter sehen kann. Durch diesen Kuss ist Govinda denn auch der authentischste Zeuge für Siddharthas Erlangung der Erleuchtung. Die Beschreibung dieser Szene sowie einer vorangegangenen, in der Siddhartha alle seine Lebensformen nochmals sieht, gleicht der Erfahrung Buddhas, der in der Nacht der Erleuchtung viele seiner Vorexistenzen sah.⁹⁰ Govinda führt sogar einen direkten Vergleich zum literarischen Buddha an, wobei physische Erkennungsmerkmale der Erlösung im Vordergrund stehen. So heißt es zunächst: „sein Blick und seine Hand, seine Haut und sein Haar, alles an ihm strahlt eine Reinheit, strahlt eine Ruhe, strahlt eine Heiterkeit und Milde und Heiligkeit aus, welche ich an keinem anderen Menschen seit dem letzten Tode unseres erhabenen Lehrers gesehen habe“⁹¹ und an späterer Stelle: „dies Lächeln Siddharthas war genau dasselbe, war genau das gleiche, stille, feine, undurchdringliche, vielleicht gütige, vielleicht spöttische, weise, tausendfältige Lächeln Gotamas, des Buddhas, wie er selbst es hundertmal mit Ehrfurcht gesehen hatte. So, das wußte Govinda, lächelten die Vollendeten“.⁹²

Das Lächeln scheint im Buch als das zentrale Merkmal der Erleuchtung zu fungieren, denn auch im Zusammenhang mit Vasudeva wird immer wieder davon gesprochen. Gerade in der Deskription Vasudevas und Siddharthas, die sich immer ähnlicher

⁸⁶ Hsia: *Hermann Hesse und China*, S. 242. Bei Hsia ist eine ausführliche Interpretation der Flusssymbolik in taoistischer Tradition zu finden.

⁸⁷ Ebd., S. 243.

⁸⁸ Vgl. Hesse: *Siddhartha*, S. 91.

⁸⁹ Neben dieser buddhistischen Deutung kann auch eine psychoanalytische Betrachtungsweise in Erwägung gezogen werden.

⁹⁰ Die Stelle erinnert aber auch an die Vision Govindas in der Bhagavad-Gita, so dass auch hier hinduistische Elemente von buddhistischen kaum zu trennen sind.

⁹¹ Ebd., S. 118.

⁹² Ebd., S. 120.

werden, wird jedoch noch ein anderer Akzent gesetzt, der eher im taoistischen Gedankengut verwurzelt ist. So kursiert zwar der Glaube, dass es sich bei den Fährmännern um Weise, Zauberer oder Heilige handelt, doch fanden die Neugierigen „nur zwei alte freundliche Männlein, welche stumm zu sein und etwas sonderbar und verblödet schienen.“⁹³ Diese Deskription ähnelt derjenigen von Lao Tse stark, so dass zu vermuten ist, dass diese Beschreibungselemente übernommen worden sind. Erhärtet wird diese Vermutung durch die Verwendung zahlreicher weiterer taoistischer Elemente wie dem Fluss oder dem Stein als Symbol.⁹⁴ Zudem finden sich teilweise fast wörtliche Analogien zu den Sprüchen Lao Tses.

Auch wenn die Erleuchtung für Vasudeva und Siddhartha als gegeben angesehen werden kann, stellt sich die Frage, ob sie mit ihrem Tod analog zu Buddha ins Nibbāna eingehen. Eine gewisse Parallele kann in Vasudevas Abschied von Siddhartha gesehen werden. Deutlich wird herausgearbeitet, dass Vasudeva bereits erlöst ist und wie Buddha durch freie Entscheidung seine Nächsten (Siddhartha) verlässt. Allerdings lässt der Text offen, ob dem physischen Tod Vasudevas etwas nachfolgt. Hierin spiegelt sich die eigene Unentschlossenheit Hesses, welche Einstellung er zur Wiedergeburt und Nibbāna vertreten soll. Grundsätzlich bereitete ihm der Gedanke an eine Wiedergeburt Probleme; das folgende Zitat zeigt, dass er sich dennoch eher mit dieser Vorstellung als mit der eines Nibbāna anfreunden konnte: „Ob Nirwana Erlöschen oder Einssein mit Gott sei, ob es negativ oder positiv, Seligkeit oder nur Ruhe bedeute, darüber zu sprechen, hat Buddha abgelehnt und verboten. Ich glaube auch, daß der Streit hierüber unnütz ist. Nirwana ist, wie ich es verstehe, das Zurückkehren des Einzelnen zum ungeteilten Ganzen, der erlösende Schritt hinter das principium individuationis zurück, also, religiös ausgedrückt, Rückkehr der Einzelseele zur Allseele, zu Gott.“⁹⁵ Auffällig ist die Vermischung des Nibbāna mit den Vorstellungen der All-Einheitslehre und damit der Wiedergeburt auf der begrifflichen Ebene. Dies verdeutlicht die Aussage Hesses, dass ihm eine eindeutige begriffliche Zuordnung zu einer speziellen Religion unwichtig war.

Ein zentrales Motiv der letzten Lebensphase Siddharthas ist die Liebe, die nicht nur in Verbindung mit dem Sohn eine wichtige Rolle spielt, sondern zu dem verbindenden Moment schlechthin deklariert wird, der Sache, die über allen steht. Hier hat die Forschungsliteratur in der Vergangenheit Versuche unternommen, die Liebe dem christlichen, buddhistischen oder taoistischen Gedankengut zuzuordnen.⁹⁶ Gellner zielt mit seiner Positionierung auf eine Harmonisierung zwischen der christlichen Liebe und dem buddhistischen Mitleid und deutet das Erzählungsende als „westöstlich-ökumenische Synthese.“⁹⁷ Diese Frage ist meines Erachtens nicht eindeutig zu beantworten, da sich Siddhartha erneut auf die Unzuverlässigkeit der Worte beruft und die Trennung der Worte Buddhas von seinen Handlungen fordert. So weist er Govin-

⁹³ Ebd., S. 89.

⁹⁴ Der Stein kann allerdings auch dafür stehen, dass der Buddhismus im Gegensatz zum Hinduismus die Dinge der Welt als real und nicht als Maya begreift (vgl. Kapitel III.3.1).

⁹⁵ Hermann Hesse: *Sämtliche Werke*, Bd. 11, hrsg. v. Volker Michels, Frankfurt a.M. 2003, S. 640 f.

⁹⁶ Vertreter der ersten Deutung ist Küng. Vgl. Hans Küng: *Hermann Hesse als ökumenische Herausforderung*. In: Hermann Hesse und die Religion: die Einheit hinter den Gegensätzen; Berichte und Referate, 6. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1990, hrsg. v. Friedrich Bran und Martin Pfeifer, Bad Liebenzell 1990, S. 65. Hsia spricht sich für eine Zuordnung zum Taoismus aus; allerdings sind die Ausführungen Hsias kritisch zu betrachten, da eine so starke Verknüpfung der Liebe mit dem Begriff des Tao nicht nachvollziehbar ist. Vgl. Hsia: *Hermann Hesse und China*, S. 247 f.

⁹⁷ Gellner: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, S. 145.

das Einwand, Buddha habe Mitleid geboten, die Liebe aber verboten, ab und betont, dass es sich nur scheinbar um einen Widerspruch handelt, da Liebe und Mitleid nur auf verbaler Ebene, nicht aber in der Realität different sind. Evident wird die Ausweitung des Liebesbegriffs auf Buddha nochmals durch Siddharthas Aussage über Buddha: „Wie sollte denn auch Er die Liebe nicht kennen. Er, der alles Menschensein in seiner Vergänglichkeit, in seiner Nichtigkeit erkannt hat, und dennoch die Menschen so sehr liebte, daß er ein langes, mühevolleres Leben einzig darauf verwendet hat, ihnen zu helfen, sie zu lehren!“⁹⁸

3. Ergebnisse der Basisanalyse

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass im *Siddhartha* zahlreiche Reminiszenzen zur Person Buddhas und seiner Zeit bestehen. Auffällig sind besonders die Analogien in den Lebenswegen Buddhas und Siddharthas. Beide durchlaufen Phasen der Spiritualität und Weltlichkeit, vorangetrieben durch die empfundene Leidhaftigkeit der Welt bzw. den Wunsch nach Erlösung. Bei Siddhartha steht jedoch eher sein individuelles Leiden im Vordergrund. Gerade die intensive Orientierung am Lebenslauf Buddhas und dessen positive Bewertung ermöglicht die Darstellung von Siddharthas Opposition zu Buddhas Lehre. Denn Buddhas Leben bestätigt die Entscheidung Siddharthas, seinen eigenen Weg zu gehen, als die richtige. Auffällig ist, dass außer Siddhartha und Vasudeva alle Heilssuchenden des Romans sich der Lehre Buddhas anschließen, aber nicht zur Erleuchtung gelangen. Vor allem Govinda fungiert dabei als Exemplum, wählt er doch im Gegensatz zu Siddhartha den gepredigten mittleren Weg Buddhas. Da Govinda bis zum Ende des Romans die Erleuchtung nicht erreicht, wird deutlich, dass der von Buddha gelehrt Weg nicht zur Erlösung führt und damit im Widerspruch zu seinem gelebten Weg steht. Ganz offensichtlich ist also die Kritik an der Lehre Buddhas; im Mittelpunkt steht dabei immer die Vorsicht gegenüber dem Wort, welches das eigene Erleben nicht ersetzen und zu Missverständnissen führen kann. Es handelt sich hier also auch um ein Plädoyer für die Individualität bzw. für die Suche nach dem individuellen Erlösungsweg, ein durch und durch europäisches Element.

Trotz dieser Kritik finden sich auch immer wieder Elemente der Lehre bestätigt, beispielsweise die Gier, die Siddhartha vorantreibt und die Buddha als für das Leiden verantwortlich erkannt hat.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass im Roman nicht nur buddhistische Versatzstücke verarbeitet wurden, sondern sich auch Elemente der hinduistisch brahmanischen Tradition und der ostasiatischen Weisheit finden. Teilweise werden die Begriffe so miteinander verschränkt und parallel verwendet, dass eine Trennung und eine eindeutige Zuordnung einzelner Elemente oft unmöglich ist.

V. Basisinterpretation

1. Vorbemerkung

In der Basisanalyse konnte ein ganz spezifischer selektiver Zugriff auf den Buddhismus herausgearbeitet werden, verbunden mit der Kritik an einer Lehre als Erkenntnishilfe. Deutlich geworden ist zudem der Einfluss weiterer philosophischer und religiöser Strömungen wie dem Hinduismus, Brahmanismus und Taoismus. Die folgende Basisinterpretation wird sich der Frage widmen, warum Hesse buddhistische

⁹⁸ Hesse: *Siddhartha*, S. 118.

Elemente in dieser Weise verarbeitet und worin seine Kritik am Buddhismus begründet liegt.

2. Entstehung und Wandel eines Weltbildes

2.1 Hesses Religionskonflikt

Ich suchte das zu ergründen, was allen Konfessionen und allen menschlichen Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist, was über allen nationalen Verschiedenheiten steht, was von jeder Rasse und jedem Einzelnen geglaubt und verehrt werden kann.⁹⁹

Es ist nicht zufällig, dass sich Hesse Zeit seines Lebens mit dieser Frage intensiv beschäftigt und sich zu ihrer Ergründung mit verschiedenen philosophischen und religiösen Strömungen auseinandersetzt hat, stets auf der Suche nach der Gemeinsamkeit aller Religionen. Schon früh erfuhr er in seinem Elternhaus den Gegensatz einer dogmatisch vertretenen calvinistischen Religion und einer starken Aufgeschlossenheit gegenüber indischem Kultur- und Religionsgut. Sowohl seine Eltern als auch Großeltern waren entweder in Indien aufgewachsen oder dort als Missionare tätig gewesen und daher mit der indischen Sprache, Kultur sowie Religion vertraut. Die Bücher und Mitbringsel aus Indien sensibilisierten den jungen Hesse zunächst für die exotische Seite Indiens.¹⁰⁰ In seinem Essay *Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China* schreibt er, dass zwar bei beiden Generationen die Bereitschaft zum Verständnis Indiens vorhanden war, allerdings immer das Christentum im Wege stand und die Lehre Jesu als die alleingültige angesehen wurde.¹⁰¹

Diese dogmatische christliche Religionsauffassung führte bei Hesse zu einer frühen Opposition, die sich u.a. im Abbruch des theologischen Seminars in Maulbronn zeigte und in seinem Selbstmordversuch gipfelte. In der Folge begann für Hesse eine Phase der intensiven intellektuellen Auseinandersetzung mit indischem Gedankengut. Verbunden war dies mit der Lektüre Schopenhauers, der *Bhagavad-Gita* und Werken über das Leben und die Lehre Buddhas.¹⁰² Zudem rezensierte Hesse zahlreiche, im Zuge des erneuten Interesses für Indien erschiene Übersetzungen indischer Standardwerke.

Zu Beginn der Studien war seine Begeisterung für den Buddhismus groß, denn er betrachtete Buddha als den Protestanten Indiens und verband damit eine erneuernde Wirkung des Buddhismus für Indien. Mit der Zeit relativierte er diese Auffassung, und die Parallelen zum Dogmatismus des Protestantismus rückten in sein Blickfeld, denn wie bei vielen Neuerungsbewegungen gelangte auch hier das kreative Potential mit seiner Etablierung zur Erstarrung.

Hesses Faszination von Buddhas Erlösungsweg und seinem Erneuerungspotential wich seinen in der Maulbronner Zeit entstandenen Zweifeln gegenüber allen hierarchischen Organisationen und deren Wissensvermittlung. Zu berücksichtigen ist dabei auch, dass sowohl das Christentum als auch der Buddhismus Stifterreligionen mit

⁹⁹ Hesse: Sämtliche Werke, Bd. 12, S. 213.

¹⁰⁰ Vgl. Brief an eine Leserin (Januar 1959). In: Hermann Hesse: Gesammelte Briefe, Bd. 4, hrsg. v. Ursula u. Volker Michels, Frankfurt a.M. 1973, S. 328.

¹⁰¹ Vgl. Hesse: Sämtliche Werke, Bd. 12, S. 129.

¹⁰² Vgl. Hsia: Hermann Hesse und China, S. 35-39. Die wichtigsten Quellen Hesses waren die *Bhagavad-Gita* (1911), *Die Reden Gotama Buddhas* in der Übersetzung von Eugen Neumann (1896-1902), *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* von Hermann Oldenberg (1881), *Die Sutra's des Vedanta* (1887) und die *Sechzig Upanishad's des Veda* (1897), jeweils in der Übersetzung Paul Deussens.

Ordensbindung sind und sich mit ihrer Lehre und ihren Regeln an dem jeweiligen Stifter orientieren.¹⁰³

So verwundert es nicht, dass der *Siddhartha*-Roman zwar eine uneingeschränkte Bejahung des Lebensweges und der Erleuchtung Buddhas ist, sich aber in der Lehre von diesem distanziert.

Hinzu kommt, dass den Buddhismus vom Hinduismus und Christentum der Glaube an eine absolute Größe trennt, ein Aspekt, der Hesses Distanzierung zusätzlich evoziert. So notiert er im Februar 1921 in seinem Tagebuch: „Hier schmeckt mir die reine Vernünftigkeit der Buddhalehre heute nicht mehr so vollkommen, und gerade was ich in der Jugend an ihr bewunderte, wird mir jetzt zum Mangel: diese Vernünftigkeit und Gottlosigkeit, diese unheimliche Exaktheit und dieser Mangel an Theologie, an Gott, an Ergebung.“¹⁰⁴ (HHG, Bd. 11, S. 640 f.)

2.2 Europäische Einflüsse und Sprachkrise

»Siddhartha« ist ein sehr europäisches Buch, trotz seines Milieus, und die »Siddhartha«-Lehre geht so stark vom Individuum aus und nimmt es so ernst, wie keine einzige asiatische Lehre es tut. [...] Siddhartha ist der Ausdruck meiner Befreiung vom indischen Denken. Ich habe zwanzig Jahre lang indisch gedacht, wenn auch in meinen Büchern dies nur hinter den Zeilen stehen blieb, und ich war im Alter von 30 Jahren Buddhist, natürlich nicht in einem kirchlichen Sinn. Der Weg meiner Befreiung aus jedem Dogma, auch dem indischen, führt bis Siddhartha und geht natürlich weiter, wenn ich am Leben bleibe.¹⁰⁵

Bereits in der Basisanalyse konnte das Gewicht, das dem Ich und der individuellen Entwicklung eines Menschen im *Siddhartha* eingeräumt wird, als vom Buddhismus und allen anderen indischen und ostasiatischen Geistesströmungen abweichend herausgearbeitet werden. Hierin liegt sicherlich ein weiterer Grund für die positive Bewertung von Buddhas eigenem Lebenslauf in Abgrenzung zu seiner Lehre. Siddhartha wendet sich bewusst gegen eine Lehre, die ihm das individuelle Durchleben verschiedener Lebensphasen - wenn auch in positiver Absicht - nimmt. So betont Hesse: „Es gibt Menschen, die haben Askese nötig, und andere, die brauchen anderes. Und auch der gleiche Mensch braucht nicht immer das gleiche, sondern bald braucht er Tat und Regsamkeit, bald Versenkung in sich, bald braucht er Spiel, bald Arbeit.“¹⁰⁶ Eine solche Auffassung ist durch und durch von europäischem Denken geprägt, so dass Gellner betont, mit Siddhartha trete Buddha „ein moderner, europäischer Individualist gegenüber, der aus einem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber Dogmen und Institutionen heraus alle irgendwie formulierbaren Lehrmeinungen ablehnt“.¹⁰⁷

Die bereits in Abschnitt V.2.1 erläuterte kritische Distanzierung vom Buddhismus findet auf der Ebene der Romanentstehung ihr Äquivalent in der Schreibkrise Hesses. Während Hesse innerhalb weniger Monate (Dezember 1919 – Juli 1920) die ersten drei Kapitel des *Siddhartha* verfasst, gelingt ihm der Abschluss des Romans nach fast 18monatiger Pause erst im Mai 1921. Die Krise setzt ein mit der Absage Siddharthas an Buddhas Lehre und an die Mittelbarkeit einer Lehre im allgemeinen. Hier

¹⁰³ Vgl. Sunil Bansal: Das mönchische Leben im Erzählwerk Hermann Hesses, Diss. Düsseldorf, Frankfurt a.M./ Bern u.a. 1992 [Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1304], S. 19.

¹⁰⁴ Hesse: Sämtliche Werke, Bd. 11, S. 641.

¹⁰⁵ Brief an Hans Rudolf Schmid (18.01.1925). In: Hesse: Gesammelte Briefe, Bd. 2, S. 96.

¹⁰⁶ Brief an Lisa Wenger (23.3.1921). In: Hesse: Gesammelte Briefe, Bd. 1, S. 468.

¹⁰⁷ Gellner: Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens, S. 130.

kommen neben der Lösung vom Buddhismus noch zwei weitere Faktoren hinzu: die Sprachkrise des beginnenden 20. Jahrhunderts als Reaktion auf den Ersten Weltkrieg und die fortschreitende Technisierung. Gellner verweist auf Hesses begeisterte Rezeption der *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* von Fritz Mauthner. Darüber hinaus habe er Mauthners Roman *Der letzte Tod des Gautama Buddha* gelesen, in dem die Unmöglichkeit einer sprachlichen Vermittlung von religiösen Erfahrungen betont wird.¹⁰⁸

Schneider verweist im folgenden auf die Faktoren, die Hesse bei der Überwindung seiner Krise geholfen haben: drei psychoanalytische Sitzungen mit C. G. Jung, die Verlagerung seines Interesses von der allgemeinen zur speziellen religiösen Literatur Indiens sowie die Lektüre des *Tao Te King* Lao Tses.

2.3 Beschäftigung mit dem Taoismus

Die intensive Beschäftigung mit Lao Tse hat bei Hesse zu einer Verschiebung in seiner religiösen Bewertung geführt. Besonders die Kritik an der Weltabgewandtheit des Buddhismus verursachte die positive Aufnahme der weltbejahenden Haltung des Taoismus. Dabei steht die Akzeptanz der Polarität im Taoismus in direktem Gegensatz zum buddhistischen mittleren Weg, der eine Meidung der Extreme empfiehlt. Diese Zuweisung wird dem Buddhismus allerdings nicht gerecht, denn wie schon in Kapitel IV.2.3 erwähnt, war sich Buddha des Hilfscharakters einer Lehre durchaus bewusst und ließ vieles unerwähnt, um die Mönche nicht unnötig zu irritieren. Trotz dieses Bewusstseins über die Mängel einer Lehre finden nur wenige Menschen „nach buddhistischer Ansicht den Weg zur Buddhaschaft gänzlich ohne die Hilfe eines religiösen Lehrers.“¹⁰⁹

Für Hesse muss aber das taoistische Gedankengut von besonderem Reiz gewesen sein, ermöglichte es ihm doch die Lösung von dem etwas Dogmatischen des Buddhismus. Zudem lässt der Taoismus der individuellen Gestaltung mehr Raum, scheint das Auskosten der Extreme geradezu zu fordern. So notierte Hesse bereits 1911 in sein Exemplar der Übertragung des taoistischen *Lia Dsi*: Eh' nicht das Äußerste erreicht ist, kehrt sich nichts ins Gegenteil.¹¹⁰ Zudem mahnt der Taoismus zur selben Vorsicht gegenüber einer Lehre wie Hesse. So schreibt Hesse in einem Brief an einen jungen Lehrer: „Wer nicht beweisen, sondern Weisheit atmen und leben will, dem geht es immer wie es Lao Tse ging, dem weisesten der Menschen, welcher erkannte, daß jeder Versuch, die eigentliche Weisheit in Formeln auszusprechen, sie schon zur Narrheit mache.“¹¹¹

2.4 Suche nach der Synthese aller Religionen

Einmal bei Buddha, einmal in der Bibel, einmal bei Laotse oder Dschuan Dsi, einmal auch bei Goethe oder andern Dichtern spürte ich mich vom Geheimnis berührt, und mit der Zeit merkte ich, dass es stets dasselbe Geheimnis war, stets aus derselben Quelle kam, über alle Sprachen, Zeiten und Denkformen hinweg.¹¹²

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 130.

¹⁰⁹ Ebd., S. 129. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf das Gespräch zwischen Siddhartha und Buddha verwiesen, in dem Siddhartha genau dieses konzediert.

¹¹⁰ Vgl. Christian Immo Schneider: Hermann Hesse, München 1991, S. 79.

¹¹¹ Brief an einen jungen Lehrer (Februar 1922). In: Hesse: Gesammelte Briefe, Bd. 2, S. 10.

¹¹² Zitiert nach: Christoph Gellner: *Was Indern, Chinesen und Christen gemeinsam ist. Hesse und die Spiritualität der Weltreligionen*. In: Hermann Hesses *SIDDHARTHA*, hrsg. v. Michael Limberg, 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw vom 5.–6. Juli 2002, Stuttgart 2002, S. 190.

Immer wieder geht es bei Hesse um das verbindende Element in den Religionen, das was hinter ihnen steht, die Erlösung. Dabei empfindet Hesse die jeweiligen inhaltlichen Ausprägungen der Erlösung und die unterschiedlichen Begrifflichkeiten als nebensächlich, weil sie nur Ausdruck der entsprechenden Kultur sind. Der zitierte Ausspruch Hesses macht deutlich, dass sich sein unter Punkt V.2.1 beschriebenes gespanntes Verhältnis zum Christentum im Laufe der Jahre relativiert. Diese Annäherung wird von Küng und Gellner im Sinne einer Ökumene zwischen den östlichen und westlichen Religionen aufgefasst. Für den späten Hesse mag Gellners Aussage, dass Hesse „zu einem ökumenisch-universalen Einheitsdenken, das ihn weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Verbindend-Universale der großen Weisheits- und Religionstraditionen von ‘Ost’ und ‘West’ betonen ließ“¹¹³, gelangte, richtig sein. Für den Hesse des *Siddhartha* stellt sich jedoch die Frage, ob dem Christentum nicht ein zu hoher Stellenwert eingeräumt wird, wengleich der Einfluss christlichen Gedankenguts (Liebe) nicht zu leugnen ist.

Festgehalten werden kann, dass in unterschiedlichen Lebensphasen Hesses bestimmte Ausprägungen einzelner Religionen besonders attraktiv waren; dieses Phänomen war einem natürlichen Wandlungsprozess unterworfen, der im Kontext seiner jeweiligen Erfahrungen gesehen werden muss. So zeigt sich im *Siddhartha* deutlich einer dieser Umschwünge in der zunächst starken Ausrichtung am Buddhismus und der späteren Akzentverschiebung zum Taoismus. Dabei vollzieht sich die Auseinandersetzung eher auf der weltlichen Ebene, nämlich in den verschiedenen Wegen der Weltsicht und Zielerreichung, während das eigentliche Ziel, die Erlösung, identisch ist.

VI. Resümee

Zusammenfassend kann man Hesses *Siddhartha* als Amalgam seiner religiösen und philosophischen Auffassungen betrachten. Es ist deutlich geworden, dass Hesse aufgrund seiner häuslichen Situation einerseits starke Prägungen durch europäisch-christliches Gedankengut erhielt. Andererseits ermöglichte ihm die Missionarstätigkeit der Eltern und Großeltern einen ersten Einblick in den faszinierenden indischen Lebensraums. Früh baute sich hierdurch eine Opposition zu dem als dogmatisch empfundenen Christentum auf, was in einer starken Ablehnung gipfelte. Für Hesse entwickelte sich hieraus eine dauerhafte Beschäftigung mit verschiedenen asiatischen Religionen und Philosophien. Dabei löste er sich immer stärker von den Äußerlichkeiten und wendete sich verstärkt der Suche nach dem Gemeinschaftlichen in allen Religionen zu.

Dieser Versuch wird im *Siddhartha* besonders deutlich und erklärt auch den individuellen Zugriff Hesses auf den Buddhismus. Die intensive Beschäftigung mit dem Buddhismus und die damit ausgelöste Faszination über die Erleuchtung Buddhas führt zur Verortung des *Siddhartha* im Indien der (vor-) buddhistischen Zeit, der Einführung einer Buddhafigur sowie gewissen Analogien im Lebensweg Siddharthas. Die zunehmende Beschäftigung mit dem Taoismus sowie die soziale und politische Situation nach dem Ersten Weltkrieg führen zu einer Distanzierung vom Buddhismus, bei dem Hesse einen ähnlichen Dogmatismus, verbunden mit der Fixierung auf den Religionsgründer wie beim Christentum, konstatiert. Auf literarischer Ebene findet dieser Umschwung seinen Ausdruck in dem Gespräch zwischen Buddha und Siddhartha, in dem letzterer zwar den individuellen Lebensweg und die Erleuchtung Buddhas anerkennt, seine Lehre aber ablehnt. Die Analogien beschränken sich im

¹¹³ Ebd., S. 190.

weiteren Textverlauf eher auf Parallelen im Erleuchtungsweg und in der Erlangung der Erleuchtung, wobei die Frage nach der Wiedergeburt aufgrund Hesses kritischer Einstellung gegenüber diesem Glauben ausgeklammert wird. Zahlreiche andere Elemente können in ihrer Vieldeutigkeit zwar auch im Buddhismus wiedergefunden werden, sind aber genauso gut auch anderweitig zuordenbar. Hinzu kommen Aspekte und Symbole, die im Buddhismus keine Rolle spielen und dem Taoismus bzw. dem Hinduismus zugeordnet werden können.

Besonderes Gewicht wird vor allem im Schluss des *Siddhartha* der Individualität eingeräumt; die Parallelführung der Lebenswege von Siddhartha und Govinda ist eine Bestätigung für die richtige Wahl Siddharthas. Die Wertung von Buddhas Lebensweg im Sinne einer Individuation muss als europäische Sichtweise gelten, da das Individuum in Asien nicht dieselbe Wertigkeit wie in Europa besitzt.

Der sehr spezielle Eingang des Buddhismus in den *Siddhartha* ist also Ausdruck der Suche nach Erlösung auf verschiedenen Wegen. So ist es nahezu unmöglich, die Religionen singulär zu betrachten, entsteht doch durch Hesses Synkretismus etwas ganz Neues, das mehr ist als die Summe seiner Einzelteile.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Hesse, Hermann: *Gesammelte Briefe*, 4 Bde., hrsg. v. Ursula u. Volker Michels, Frankfurt a.M. 1973

Hesse, Hermann: *Sämtliche Werke*, 20 Bde., hrsg. v. Volker Michels, Frankfurt a.M. 2001-2005

Hesse, Hermann: *Siddhartha. Eine indische Dichtung*, Frankfurt a.M. 1974

Sekundärliteratur

Bansal, Sunil: *Das mönchische Leben im Erzählwerk Hermann Hesses*, Diss. Düsseldorf, Frankfurt a.M./Bern u.a. 1992 [Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 1304]

Chi, Ursula: *Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«*, Frankfurt a.M. 1976

Field, G.W.: *Hermann Hesse. Kommentar zu sämtlichen Werken*, Stuttgart: 1977 [Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Nr. 24]

Ganeshan, Vridhagiri: *Siddhartha und Indien*. In: Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Bd. 2, hrsg. v. Volker Michels: Frankfurt a.M. 1974/1981, S. 225-254

Gellner, Christoph: *Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens*, Düsseldorf 2005

Gellner, Christoph: *Was Indern, Chinesen und Christen gemeinsam ist. Hesse und die Spiritualität der Weltreligionen*. In: Hermann Hesses SIDDHARTHA, hrsg. v. Michael Limberg, 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw vom 5.–6. Juli 2002, Stuttgart 2002, S. 179-192

Hsia, Adrian: *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretationen*, erweiterte Neuauflage, Frankfurt a.M. 2002

Inn-Ung, Lee: *Ostasiatische Anschauungen im Werk Hermann Hesses*, Diss., Würzburg 1972

Kämpchen, Martin: *Zwischen Upanishaden und Kamasutra. Hermann Hesses Siddhartha vor dem Hintergrund der indischen Philosophie*. In: Hermann Hesse SIDDHARTHA, 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 2002, Stuttgart 2002, S. 75-89

Küng, Hans: *Hermann Hesse als ökumenische Herausforderung*. In: Hermann Hesse und die Religion: die Einheit hinter den Gegensätzen; Berichte und Referate, 6. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 1990, hrsg. v. Friedrich Bran und Martin Pfeifer, Bad Liebenzell 1990, S. 57-86

Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, 2 Bde., hrsg. v. Volker Michels, Frankfurt a.M. 1974

Oldenberg, Hermann: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881

Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen, übersetzt u. eingeleitet von Hermann Oldenberg, München 1922

Pannwitz, Rudolf: *Hermann Hesses West-Östliche Dichtung*, Frankfurt a.M. 1957

Schneider, Christian Immo: *Hermann Hesse*, München 1991

Schumann, Hans Wolfgang: *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, Kreuzlingen/München 2004

Tepe, Peter: *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*, Würzburg 2001 [besonders Buch II, S. 116-160]

Thele, Andreas: *Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit*, Diss., Düsseldorf 1992/1993

Weijian, Liu: *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Döblin und Brecht*, Bochum 1991

Ziolkowski, Theodore: *Siddhartha – Die Landschaft der Seele*. In: *Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«*, Bd. 2, hrsg. v. Volker Michels Frankfurt a.M. 1974/1981, S. 133-161