

Eine Brücke zwischen den Weltreligionen: Hermann Hesse

Rüdiger Haas

Einleitung

Hesse (1877–1962) liebte nicht die großen Töne; er verabscheute es, sich zur Schau zu stellen. Stattdessen lebte er gerne zurückgezogen im stillen Kämmerchen. Schon in seiner Jugend erkannte er den Unterschied zwischen dem Text schöner Worte und der existentiell-philosophischen Dichtung. Seine Art der Dichtung hat eine ungeheure philosophische Tiefe. Und genau diese ist es, die eine inhaltliche Verbindung zwischen den Weltreligionen stiftet. Hesse ist ein Beispiel überkonfessioneller Dichtung, die, als solche entdeckt, zum Wesen des Phänomens Religion zu führen vermag.

Im Folgenden möchte ich darstellen, wie Hesses Werk als eine tiefenphänomenologische Dichtung interpretiert werden kann.¹ Dazu betrachten wir:

1. Hesses religiös-philosophische Existenz
2. Hesses Stellung zur Philosophie
3. Philosophisches aus Romanen und Briefen
4. Die indische Dichtung »Siddhartha«

1. Hesses religiös-philosophische Existenz

Den 1945 veröffentlichten Erzählungen *Traumfährte*² liegt ein kurz gefasster Lebenslauf Hesses bei. Darin offenbart der Dichter seinen seelisch-geistigen Werdegang, der von zwei großen existentiellen Krisen geprägt ist.

Schon im dreizehnten Lebensjahr wurde ihm klar, dass er entweder Dichter oder gar nichts werden wollte. Dies aber war mit Problemen verbunden, denn Dichter war etwas, was man nur sein, nicht aber werden durfte. Er erblickt auf dem Weg zu seinem fernen Ziel daher nichts als Widerstände, bleibt aber seinem Entschluss treu. Von da an geht ihm vier Jahre lang alles schief, die erste Lebenskrise bricht vehement herein. Sein Verhalten lässt in Elternhaus und Schule sehr zu wünschen übrig, und er wird im Juli 1890 nach Göppingen auf eine Lateinschule geschickt, wo er

¹ Vgl. J. Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986. Dazu R. Haas, *Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie*. In: Edith Stein Jahrbuch 4 (1998) 313–336. Vgl. ferner ders., *Über das Wesen des Todes – eine tiefenphänomenologische Betrachtung – konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses*. Würzburg 1998.

² Vgl. *Gesammelte Werke (künftig GW) VI*, 391 ff., Frankfurt/M. 1987.

sich in der Verbannung fühlt. 1891 wird er Zögling des Klosterseminars Maulbronn. Nach sieben Monaten, als ihm seine seelische Verfassung sehr zu schaffen macht, flieht er aus der Klosterschule, was zu einer Bestrafung mit schwerem Karzer und schließlich zum Abschied aus dem Seminar führt. Auch das nachfolgende Gymnasium verlässt Hesse bald wieder. Nach drei Tagen als Kaufmannslehrling läuft er auch dort fort und bleibt drei Tage und drei Nächte verschwunden.

Hesse arbeitet bei seinem Vater, dann anderthalb Jahre als Praktikant in einer mechanischen Werkstätte und Turmuhrenfabrik, liest währenddessen aber schon die gewaltige großväterliche Bibliothek, die u. a. deutsche Dichtung und Philosophie enthält. Danach wird er Buchhändler, um sein Brot selbst zu verdienen. Er bleibt dem Beruf aber nur so lange treu, als er ihn benötigt, um sein Leben zu fristen. Währenddessen macht er literarische Gehversuche. 1904, im Alter von 26 Jahren, landet er mit dem Roman *Peter Camenzind* seinen ersten Erfolg, der ihm 2500 Mark einbringt. Er hat sein Ziel erreicht, kann nunmehr eine dichterische Existenz führen. Er heiratet, gründet eine Familie, lebt zurückgezogen in einem Dorf am Bodensee, macht schöne Reisen in der Schweiz, in Deutschland, in Österreich und eine, die zwar als Indienreise gilt, aber nach Indonesien führt. Alles scheint für ihn in Ordnung zu sein.

Mit dem Jahr 1914 naht die zweite große existentielle Krise. Wieder sieht sich Hesse in Konflikt mit einer Welt, mit der er bisher in Frieden gelebt hat. 1916, nach dem Tod des Vaters, der beginnenden Schizophrenie seiner Frau und der Erkrankung des jüngsten Sohnes, erleidet er einen Nervenzusammenbruch und muss bei C.G. Jung therapeutisch behandelt werden. Er verliert Haus und Familie. Knapp dreißig Jahre später schreibt Hesse, wie er diese zweite Krise innerlich erlebte:

Wieder sah ich zwischen der Wirklichkeit und dem, was mir wünschenswert, vernünftig und gut schien, einen hoffnungslosen Abgrund liegen. (...) Ich hatte geglaubt, mir durch die langen schweren Kämpfe der Jugend meinen Platz in der Welt verdient zu haben und nun ein Dichter zu sein. Mittlerweile aber hatte Erfolg und Wohlergehen auf mich den üblichen Einfluß gehabt, ich war zufrieden und bequem geworden, und wenn ich genau zusah, so war der Dichter von einem Unterhaltungsschriftsteller kaum zu unterscheiden. Es war mir zu gut gegangen.³

Aus dieser existentiellen Krise hat Hesse eine bedeutende Wandlung erfahren. Er wendet sich nach innen, sucht die Schuld an seinem Leiden bei sich selbst. Dies äußert sich auch in seinen Schriften. Freunde verlassen ihn, und er muss täglich aufs Neue Abschied von Altem nehmen. Aber er versucht die Dinge gelassen zu ertragen und ist später erstaunt, dass ihm das gelungen ist. Gleichzeitig ist er sich bewusst, dass es zum wahrhaft philosophischen Leben gehört, das existentielle Leid zu kosten:

Jeder wachgewordene und wirklich zum Bewußtsein gekommene Mensch geht ja einmal oder mehrmals diesen schmalen Weg durch die Wüste – den andern davon reden zu wollen, wäre vergebliche Mühe.⁴

³ Ebd., 399 f.

⁴ Ebd., 402.

Dass Hesse die Krisen so – ohne Suizid oder Verdrängung – durchstehen konnte, hängt mit seinem religiös-philosophischen Wissen zusammen.

2. Hesses Stellung zur Philosophie

Hesses Alterswerk nach seinem letzten großen Roman war sein Briefwerk. Von über 30 000 beantworteten Briefen liegen uns einige tausend vor. Daraus geht noch direkter als aus den Romanen seine Stellung zur Philosophie hervor.

Der Dichter liebte indische und chinesische Philosophie, er war aber auch ein Freund all jener Philosophien, die sich mit allgemeingültiger menschlicher Weisheit befassen. Philosophie war für ihn in erster Linie dichterisch. Sein Großvater mütterlicherseits, Hermann Gundert, war ein namhafter Indologe und Missionar, seine Eltern waren in Indien missionarisch tätig gewesen, seine Mutter wurde in Indien geboren, sein Vetter war Kenner des Zenbuddhismus.⁵ Hesse selbst hielt von Missionierung nichts.

Zunächst möchte ich auf die Schwäche Hesses im Bemühen um Strukturen hinweisen. Ihm war die strukturelle Philosophie widerwärtig. Das »akrobatische Denken« belächelte er von oben herab, vielleicht ein Zug, den er mit dem von ihm verehrten Goethe gemeinsam hatte. Er neigte dazu, zu sehr die Einheit zu betonen und die Differenz dabei zu vernachlässigen. Der Sinn für die akribische Durchleuchtung denkerischer Probleme war ihm fremd. Er war Künstler. Die exakte Begrifflichkeit fehlt daher oft, dafür liefert er Inhalte, die sich auf mehreren Ebenen verschachteln und ungeheure Tiefe erreichen. Das meditative, tiefdichtersische Denken ist für Hesse das Wesentliche. Aus der gesamten Weltliteratur entnahm er das Wissen, das er in sein Leben zu integrieren versuchte.⁶ Ebenso versuchte er, die Weisheiten des Morgenlandes ins praktische Leben einzuarbeiten. Sich selbst bezeichnet er nicht als Philosophen, sondern als Sucher und Bekenner.

Für den Dichter ist die so genannte objektive Realität nur eine Welt unwirklicher Erscheinungen, da sie sich ständig verändert, zerfällt und ins Nichts auflöst. Diese Einsicht kennt er aus dem Hinduismus, von den Brahmanas und den Upanishaden.⁷ Hinter den Dingen der Welt steht für ihn die Dimension des Absoluten, die frei ist von Relativität. Dieses Absolute, das Selbst oder Atman, soll vom Menschen aufgedeckt werden. Letztlich geht es immer nur darum, durch Überwindung egoistischer Grundhaltungen zu Brahman bzw. zum Atman des Brahman zu werden. Hesse sieht in Buddha eines der entscheidenden menschlichen Vorbilder, weil er Atman verwirklicht hat. Für Hesse ist immer der Aspekt der Ver-

⁵ Vgl. GW XI, 281 ff.; *Ausgewählte Briefe* (künftig AB) 480, Frankfurt/M. 1974.

⁶ GW XI, 281.

⁷ GW XII, 19–20.

wirklich wichtig, nicht die Lehre, die als solche nur tot und dogmatisch erscheint. Er weiß um die vier edlen Wahrheiten, aber auch darum, die Lehre des Buddha zur Aufhebung des Leids als Aufforderung für das eigene Leben zu verstehen.⁸

Bald entdeckt Hesse, dass dieselbe Wahrheit in allen Weltreligionen zum Ausdruck kommt, so z. B. in der Bhagavadgita und bei Laotse.⁹

Wenngleich Hesse eine Vorliebe für die indische Philosophie hat, so erkennt er auch im Abendland – ausdrücklich bei Meister Eckhart, Jakob Böhme, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus, Angelus Silesius, Franz von Baader, Hölderlin, Schopenhauer und C. G. Jung – den echten philosophischen Geist.¹⁰

3. Philosophisches aus Romanen und Briefen

Hesse bezeichnet sich nicht als Philosophen. Ist er aber nicht ein solcher? Er wehrt sich gegen Denkfaulheit, Dogmatik der Religion und Politik, um den Dingen wirklich auf den Grund zu gehen.¹¹

Existentiell versucht er, nicht an Idealen und Menschen hängen zu bleiben, sondern den Weg zum höchsten Ziel selbst zu gehen. Solche Men-

⁸ In einer Rezension 1921 anlässlich der Übersetzung der Reden Buddhas durch Karl Eugen Neumann berichtet er: »Buddhas Reden (...) sind nicht Kompendien einer Lehre, sondern sie sind Beispiele von Meditationen, und das meditierende Denken eben ist es, was wir bei ihnen lernen können. (...) sobald wir Buddha als Erscheinung, als den Erwachten, den Vollendeten zu uns sprechen lassen, finden wir fast unabhängig vom philosophischen Gehalt und dogmatischen Kern seiner Lehre, eines der großen Menschheitsvorbilder in ihm.« (GW XII, 21 ff.)

⁹ Zur *Bhagavadgita* heißt es 1912: »Das Wunderbare an der Bhagavadgita ist nicht, daß man zwei bis drei philosophische Systeme in ihr nebeneinander vertreten finden kann, sondern daß darüber hinweg eine ungelehrte, erlebte Weisheit sich als helfende Güte offenbart.« (GW XII, 24). Über *Laotse* schreibt er 1926: »Laotse soll uns nicht das Neue Testament ersetzen, aber er soll uns zeigen daß Ähnliches auch unter anderem Himmel und in noch früheren Zeiten gewachsen ist (...) daß die Menschheit (...) dennoch eine Einheit ist und gemeinsame Möglichkeiten, Ideale und Ziele hat.« (GW XII, 28)

¹⁰ »Ich kann Ihrem Brief in allem zustimmen. Irrig ist nur Ihre Annahme, meine Quelle um das Wissen von Meditation etc. sei Ekkehart. Dem ist nicht so. Ich habe zwar in meiner Jugend (ich bin 76 Jahre alt) auch Auszüge aus E. kennengelernt, aber er ist nicht (...) der einzige Lehrer auf dem Gebiet, wenn auch innerhalb der deutsch-christlichen Welt der größte. Die Versenkung ist manche Jahrhunderte, ehe es ein Deutschland und ehe es ein Christentum gab, in zahlreichen Formen und Schulen Indiens, Chinas, Japans gelehrt und geübt worden, sie ist eine der fundamentalen Möglichkeiten des Menschengesistes (...) sie wird heute noch in Indien und Japan, neuerdings auch unter indischen Lehrern in Amerika gelehrt und gepflegt.« (AB, 409) Vgl. ferner GW XII, 5–12.

¹¹ »... Nach meiner Erfahrung ist der ärgste Feind und Verderber der Menschen der auf Denkfaulheit und Ruhebedürfnis beruhende Drang nach dem Kollektiv, nach Gemeinschaften mit absolut fester Dogmatik, sei diese nun religiös oder politisch. (...) Aber ich habe mein Leben lang mich (...) um den einzelnen Menschen bemüht, nicht um den kollektiven, und wenn dieses Mühen nicht überhaupt vergeblich war, so war sein Ertrag der von vielleicht einigen Dutzend Lesern, die wirklich mit mir gegangen (...) sind, Einzelgänger wie ich (...) bereit zur Hingabe an den Nächsten, aber mißtrauisch gegen die Programme, gegen die Bünde und Kollektive.« (AB, 319)

schen sind Menschen des Werdens und der Wandlungen, die für sich keine feste bestehende Lehre als Dogma beanspruchen.¹²

Für den wahrheitssuchenden Menschen ist das Leben oft eine Hölle, die er existentiell durchleidet. Und der Dichter leidet tief. Das Wesen der existentiellen Not bedeutet die Herausforderung des Lebens an den Menschen mit der Aufforderung, sich selbst zu ändern, sich fallen zu lassen, Gelassenheit zu entwickeln und mit ihr das eigene kleine Ich abzubauen. Die Änderung der Welt beginnt damit, den eigenen Egoismus anzugehen. Jeden anderen Versuch, die Welt zu ändern, hält Hesse für nutzlos.¹³

Von diesem Weg der Selbständerung berichten alle seine Schriften. Es geht ihm als Sucher und Bekenner letztlich immer nur um dies: zu zeigen, wie sich der Mensch im Hinblick auf den Abbau seines Egoismus verändert. Das berühmte Gedicht »Stufen« trug in seinem Erstentwurf deshalb die Überschrift »Transzendieren«. Damit ist die Transzendenz des Ego gemeint – hin zum göttlichen Absoluten, zur Einswerdung mit Gott. Der mit Gott eins Gewordene transzendiert die Zeit. Begriffe wie Linearität und Zyklizität der Zeit werden belanglos. Zeit ist für ihn ein Produkt der Illusion. Es gilt: Die Zeit muss überwunden werden.¹⁴

Überwindung der Zeit heißt aber auch: sich selbst zu opfern. Dabei erfährt der Dichter viel Leid, das sich bis zur Verzweiflung steigert. Aber ohne dies bleibt der Weg nur ein Scheinweg. Hesse bekannte später, dass er immer ein großer Dichter sein, zugleich aber ein normales bürgerliches Leben führen wollte. Nach seiner zweiten Lebenskrise, nach der Trennung von seiner Frau und den drei Kindern und der Übersiedlung nach Montagnola in die Schweiz, erlebte er eine radikal innerliche Verwandlung. Wahres Dichtertum, erkannte er nach dem Durchleiden verzweifelter Momente, ist ein einsames. Den Weg beschreiten heißt ihn ganz allein gehen. Insofern bekannte er sich zu seinen Illusionen und Projektionen, markierte sie als solche. Die Romane *Gertrud*, *Roßhalde*, *Demian*, *Klein und Wagner* und *Klingsors letzter Sommer* berichten von Krise und Trennung, aber auch von spiritueller Entwicklung. Hesse erlebte eine seelische Reinigung, eine Katharsis. Er litt an schweren Depressionen, vor allem an der Todesangst, an der Angst vor dem Nichts. Dabei spürte er aber auch, dass sich diese Todesangst in ihm in Hingabe und Erlösung verwandeln müsse.¹⁵ Dieses geläuterte Verhältnis zum Tode ist das Thema seiner späteren Werke. Die dichterisch dargestellten Inhalte berichten vom Phänomen des mystischen Todes.¹⁶ Harry Haller im *Steppenwolf* erfährt es im magischen Theater, Goldmund in *Narziss und Goldmund* geht einen Weg

¹² AB, 45, 52 f.

¹³ AB, 61, AB, 107 f.

¹⁴ AB, 52 f.

¹⁵ Vgl. dazu Rüdiger Haas, *Über das Wesen des Todes – eine tiefenphänomenologische Betrachtung – konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses*. Würzburg 1998, 308 ff.

¹⁶ Vgl. dazu Katharina Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt 1999, 87 ff.

mehrerer persönlicher Verwandlungen und kommt am Ende zu einem völlig unpersönlichen geistigen Zustand. Dasselbe gilt für die Entwicklung Josef Knechts und Siddharthas. An einer Stelle in *Traumfährte* heißt es:

... es gab Menschengötter, es gab einen Buddha, es gab einen Jesus, es gab einen Sokrates (...) Ihr Sterben war ja nichts anderes gewesen als das letzte Durchdrungenwerden vom Wissen, als die letzte endlich geglückte Hingabe. Und möglicherweise war jeder Sterbende ein sich Vollendender, der den Irrtum des Strebens ablegte, der sich hingab, der nichts mehr sein wollte.¹⁷

Im Phänomen des mystischen Todes liegt das innere Erwachen. Dies ist der Hervorgang aus der philosophischen Katharsis: die Distanzierung des Menschen von sich selbst. Der Mensch kommt zur Einsicht, dass Sinnenwelt und äußeres Geschehen traumhafte Bewusstseinszustände sind. Die Dimension einer erwachten, geistigen Welt rückt in den Vordergrund und bekommt immer mehr Gewicht. Sie wird wirklicher und wichtiger.¹⁸

Um von seinen Erfahrungen der Transzendenz zu berichten, versucht er, das Undarstellbare darzustellen, ein Paradoxon, das nie aufgeht, das er aber immer wieder wagen *muss*, wie er einem Leser in einem Brief eingesteht. Gleichzeitig verweist er aber auch darauf, dass man nie etwas anderes tun könne. Jeder Versuch, etwas vermeintlich Absolutes oder Allgemeingültiges auszusprechen oder auszusparen, weil man von ihm nichts wissen kann, schlage a priori fehl. Denn der Ausspruch als relatives Urteil zum Absoluten als Unausprechliches steht schon in Widerspruch. Jede ernsthafte Dichtung oder Philosophie versuche nichts anderes, als das Unmögliche zu ermöglichen.¹⁹ Entscheidend ist aber nicht, das Paradoxon zu vermeiden, sondern der Hinweis darauf, selbst das Denken zu beginnen, um sich vom Schwindel der Indoktrination zu befreien. Und gerade in der politisch verwirrten Zeit um 1930 erkennt Hesse so manchen Irrtum.²⁰

Der Weg zu sich selbst ist für den Dichter ein meditativer. Er weiß um das Problem der Meditation, dass sie eine höhere Stufe auf dem Versenkungs-

¹⁷ GW, 344 f.

¹⁸ »... ich teile die Auffassung aller Weisen der Vorzeit: daß eine gewisse Überlegenheit über Schmerz und Sorge nur aus dem inneren ›Erwachen‹ kommen kann, aus der Einsicht oder vielmehr aus dem Erlebnis, daß Sinnenwelt und äußeres Geschehen unwesentlich und traumhaft sind, und daß wir weder durch Hingabe an die Kindereien und Sorgen des Lebens noch durch asketische Abwendung von ihnen erlöst werden können, sondern nur durch die für Zeiten immer wieder erlebbare Einsicht in die Einheit Gottes, die hinter dem bunten Schleier der Lebensvorgänge steht.« (AB, 37 f.)

¹⁹ »Meine Dichtung, das Bekenntnis eines alternden Dichters, versucht (...) gerade das Undarstellbare darzustellen, an das Unausprechliche zu erinnern. Das ist Sünde. Aber kennen Sie wirklich und im Ernst irgendeine Dichtung oder Philosophie, die etwas anderes versucht...?« (AB, 72 ff.)

²⁰ »Das Deutschland von 1950 wird von den paar Männern gelenkt werden, die heute noch Jünglinge sind, die diesen Schwindel nicht mitmachen, sondern sich im stillen zu Persönlichkeiten entwickeln. Ich habe schon zuviel gesagt.« (AB, 84)

weg darstellt und dass dazu Vorbereitungen nötig sind. Er bekommt später auch briefliche Anfragen mit der Bitte um eine Einführung in die Meditation.²¹ Das Glasperlenspiel ist nichts anderes als der Versuch der Darstellung eines meditativen Weges. Es ist das Spiel des konzentrierten Selbstgefühls einer Geisteszucht, die den Verzicht auf weltliche Genüsse und Bestrebungen erleichtern hilft, was besonders Mathematikern gefällt.²² Für Hesse gehört zu den unteren Stufen der Meditationsübung die Regulierung des Atems. An verschiedenen Stellen berichtet er von Atemübungen oder weist auf die Bedeutung des Atems hin. Hesses Protagonisten führen genauso wie er selbst Atemübungen durch. Es werden auch Denk- und Gedächtnisübungen gefordert. Zu den fortgeschrittenen Übungen zählt die Übung des Narziß in *Narziß und Goldmund*. Dreimal in der Nacht führt er Exerzitien durch, bei denen er zwar physisch noch da ist, aber geistig in eine andere Welt hinübergeht.²³ All diese Übungen dienen dazu, den Menschen selbst- und absichtslos an die Verrichtungen des Tages hinzugeben. Hesse weist im *Glasperlenspiel* darauf hin, dass alles nichts ist, wenn dieses Ziel fehlt. Dann nämlich, wenn den Menschen selbstsüchtige Ziele regieren, wenn er die Eitelkeit der Begabung auslebt, nach Beifall und Macht über andere und nach Vorteil strebt, wird das philosophische Leben verfehlt.²⁴ Josef Knecht lernt das Meditieren bei seinem Meister in Montepoort, der ihm mitteilt: »... aber eines ist wichtiger als alles andre: du wirst das Meditieren lernen.« Das zentrale Phänomen der meditativen Übung ist für Hesse das Loslassen und Abspringen, das mit Abschied und Neubeginn im geistigen Sinne verbunden ist. Hesses Romane sprechen sehr viel davon.²⁵

Für Hesse macht das Betreten des Weges zur Meditation das Wesen der Religion aus. Die wirkliche Religion steht für ihn jenseits der Konfessionen. Kastalien ist eine Religion, die keine von Hesse neu entdeckte oder begründete ist, sondern den bereits vorhandenen mystischen Kern aller Religionen darstellt. Dieser Kern beruht auf der Einsicht, das Bessern der Welt bei sich selbst zu beginnen und damit einen Weg zu beschreiben, den jeder Mensch gehen muss: den Weg ins eigene Selbst. Auf diesem Weg wird es immer selbstverständlicher, dass der loslassende Mensch immer weniger das Bedürfnis hat, andere Menschen belehren zu wollen. Er will dienen, sich dem Ganzen hingeben.²⁶

²¹ Vgl. AB, 2533, 299 ff.

²² Vgl. GW IX, 32 ff.

²³ Vgl. GW XIII, 72.

²⁴ Vgl. GW IX, 514.

²⁵ Vgl. Verf., Über das Wesen des Todes, a.a.O., 360 f.

²⁶ Vgl. AB, 37 f., 293 f., 406 f.

4. Die indische Dichtung »Siddhartha«

Im *Siddhartha* aus dem Jahre 1922 schildert Hesse zwar sein Glaubensbekenntnis, gibt aber auch Rechenschaft eigener Erfahrungen auf dem Weg zu sich selbst. Es geht um Schilderungen eines möglichen überkonfessionellen geistigen Weges zu einem höchsten für den Menschen erreichbaren Ziel.

Siddhartha ist der Sohn eines gelehrten Brahmanen. Er vernimmt dessen Lehren, beteiligt sich frühzeitig am Gespräch der Weisen und übt sich im Redekampf sowie in der Kunst der Betrachtung im Dienst der Versenkung. Er versteht bald, »im Innern seines Wesens Atman zu wissen, unzerstörbar, eins mit dem Weltall«. ²⁷ Siddhartha wird bewundert, vor allem von seinem Freund Govinda. Aber er beginnt, seine Unzufriedenheit zu erkennen. Seine Seele ist nicht ruhig, sein Geist nicht gestillt.

Die Waschungen waren gut, aber sie waren Wasser, sie wuschen nicht Sünde ab, sie heilten nicht Geistesdurst, sie lösten nicht Herzensangst. Vortrefflich waren die Opfer und die Anrufung der Götter – aber war dies alles? Gaben die Opfer Glück? Und wie war das mit den Göttern? War es wirklich Prajapati, der die Welt erschaffen hat? War es nicht der Atman, Er der Einzige, der All-Eine? (...) Dorthin zu dringen, zum Ich, zu mir, zum Atman, – gab es einen andern Weg, den zu suchen sich lohnte? Ach und niemand zeigte diesen Weg (...) Oft schien sie nahe, die himmlische Welt, aber niemals hatte er es ganz erreicht, nie den letzten Durst gelöscht. ²⁸

Das höchste Ziel ist das ständige Einssein mit Brahman. Siddhartha gibt sich nicht mit niedrigeren Seinszuständen zufrieden. Er erkennt, dass auch die Lehrer nur Suchende sind. Um zur wirklichen Einheit zu werden, muss auch noch die Einheit von Atman und Brahman verschwinden. Bei diesem Schritt kann ihm niemand helfen. Siddhartha beschließt diesen Weg zu gehen und sich den Samanas anzuschließen. Er hat nur ein Ziel: leer zu werden von Wunsch, Freude und Leid, um zum letzten Innersten zu erwachen.

Siddhartha weiß also um die höchsten und reinsten philosophischen Ziele: vom Absprung aus der relativen in die absolute Identität der Ruhe des Herzens jenseits der Triebe und des Ich. Es wird hier aber betont, dass diese Identität ein anzustrebendes Ziel sei, also noch im Status des intellektuellen Wissens steht und daher überwunden werden müsse. Siddhartha muss sich in das letzte Absolute als Ganzer erst noch verwandeln.

Er lernt die Askese, die Atemregelung, das Töten der Sinne. Er lernt viele Wege hinweg vom Ich zu gehen. Er geht den Weg durch den Schmerz, durch freiwilliges Erleiden und Überwinden des Schmerzes, des Hungers, der Müdigkeit. Er denkt sich leer von allen Vorstellungen. Doch erfährt Siddhartha später, dass ihn all diese Übungen, obgleich sie ihn von seinem Ich wegführen, am Ende wieder zu diesem Ich zurückbringen. Er entdeckt, dass die Umkehr unvermeidlich ist, die Qual des Ich ihn immer

²⁷ GW V, 355.

²⁸ GW V, 357 ff.

wieder bedrängt.²⁹ Er eröffnet Govinda, dass der alte ehrwürdige Samana nun 60 Jahre alt sei und Nirvana nicht erreicht habe und dass es Siddhartha und Govinda ebenso ergehen werde, wenn sie bei ihm blieben. Das Wesentliche aber, den Weg der Wege, würden sie nicht finden. Deshalb kündigte Siddhartha an, dass er den Weg des Samanas wieder verlassen werde. Er ist jetzt bei der Einsicht angelangt, dass man in wesentlichen philosophischen Dingen nichts willentlich lernen kann.³⁰

Zur gleichen Zeit spricht es sich herum, dass der Buddha, der Erhabene erschienen sei, der in sich das Leid der Welt überwunden und das Rad der Wiedergeburten zum Stehen gebracht habe. Lehrend zieht er, von Jüngern umgeben, im Lande umher. Ihm sei höchste Erkenntnis zu Eigen. Govinda fordert Siddhartha auf, zum Buddha zu gehen und dessen Lehre zu hören. Und obwohl Siddhartha misstrauisch gegen Lehre und Lernen geworden ist, geht er mit Govinda zum Buddha, der mit der Vollkommenheit seiner Ruhe Licht und Frieden ausstrahlt.³¹ Siddhartha glaubt nicht, aus dem Munde des Buddha etwas Neues zu hören, doch erkennt er in dessen Person einen heiligen Mann. Verehrung steigt in ihm auf.³² Am Abend hören sie den Buddha lehren.

Gotama lehrte die Lehre vom Leiden, von der Herkunft des Leidens, vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Ruhig floß und klar seine stille Rede. Leiden war das Leben, voll Leid war die Welt, aber Erlösung vom Leid war gefunden: Erlösung fand, wer den Weg des Buddha ging.³³

Govinda lässt sich in die Jüngerschaft des Buddha aufnehmen. Siddhartha aber erkennt, dass die Erlösung vom Leid mit der Absage an jegliche Art von Lehre gekoppelt ist.³⁴ Deshalb setzt er seine Wanderschaft fort, nicht um eine bessere Lehre zu suchen, sondern von nun an alle Lehren und Lehrer zu verlassen, um sein Ziel allein bei sich zu suchen.³⁵

Siddhartha verlässt den Buddha mit dem Gedanken, dass er den einzigen Menschen gesehen hat, vor dem er seine Augen niederschlagen musste.

Mit seinem Weggang vom Buddha bleibt sein ganzes bisheriges Leben zurück: »Er stellte fest, dass eines ihn verlassen hatte, (...), dass eines nicht mehr in ihm vorhanden war: der Wunsch, Lehrer zu haben und Lehren zu hören.«³⁶ Das, was er hatte lernen wollen, war das Ich, nach dessen Wesen er suchte. Von ihm wollte er loskommen. Kein Ding auf der Welt hatte seine Gedanken so beschäftigt wie dieses Ich, und über keines wusste er weniger. Plötzlich erkennt Siddhartha, dass er bei aller Wissbegierigkeit

²⁹ GW V 364 ff., 366 f.

³⁰ GW V, vgl. 368 f.

³¹ GW V, vgl. 375 f.

³² Ebd., 376.

³³ Ebd., 376.

³⁴ GW V, vgl. 379 f.

³⁵ GW V, vgl. 380 f.

³⁶ Ebd., 383.

um religiöse Dinge sich selbst fremd geblieben ist. Und die Ursache dieses Unwissens war seine Angst und seine Flucht vor sich selbst. Atman suchte er, er selbst ging sich dabei aber verloren. Von nun an sieht er es so:

Nicht mehr will ich mein Denken und mein Leben beginnen mit Atman und dem Leid der Welt. Ich will mich nicht mehr töten und zerstückeln, um hinter den Trümmern ein Geheimnis zu finden. Nicht Yoga-Veda mehr soll mich lehren, noch Atharva-Veda, noch die Asketen, noch irgendwelche Lehre. Bei mir selbst will ich lernen ...³⁷

Die Welt der Erscheinungen bekommt eine andere Qualität. Nicht länger verschmäht er sie als sinnlose zufällige Vielheit. »Sinn und Wesen waren nicht irgendwo hinter den Dingen, sie waren in ihnen, in allem.« Die äußere Welt bleibt ihm nicht mehr wertlos. »Nein, dies ist vorüber, ich bin erwacht, ich bin in der Tat erwacht und heute erst geboren.«³⁸

Von nun an muss er sein Leben neu beginnen. Er ist weder Brahmane noch Priester noch Asket. Er ist nur noch Siddhartha, der Erwachte, der sich keinem Stand und keiner Gruppierung mehr zugehörig fühlt. Die Welt ist für ihn verwandelt. Sie ist plötzlich schön, er betrachtet sie ohne Suchen:

Sich selbst mußte er jetzt erleben. Wohl hatte er schon lange gewußt, daß sein Selbst Atman sei, vom selben ewigen Wesen wie Brahman. Aber nie hatte er dies Selbst wirklich gefunden, weil er es mit dem Netz des Gedankens hatte fangen wollen. War auch gewiß der Körper nicht das Selbst (...) so war es doch auch das Denken nicht, nicht der Verstand, nicht die erlernte Weisheit, nicht die erlernte Kunst, Schlüsse zu ziehen und aus schon Gedachtem neue Gedanken zu spinnen. Nein, auch diese Gedankenwelt war noch diesseits und es führte zu keinem Ziele, wenn man das zufällige Ich der Sinne tötete, dafür aber das zufällige Ich der Gedanken und Gelehrsamkeiten mästete. (...) Nach nichts wollte er trachten, als wonach ihm die Stimme zu trachten beföhle.³⁹

Bei Kamala lernt er die Liebe kennen und wird zum besten Liebhaber für die schöne Kurtisane. Lange Zeit gibt er sich dem Lebensgenuss hin, jedoch im inneren Abstand zu sich selbst. Als Erwachter identifiziert er sich weder mit der Lust der Sinne noch mit dem umtriebigen Handel. Aus der Phase seines Samanatumus hatte er eine innere Gelassenheit erworben, die er im Leben der Lust pflegt. Aber auch dieses Leben bröckelt im Laufe der Jahre von ihm ab. Er wird des schönen Lebens überdrüssig. Er verläßt diese Welt eines Nachts:

Lange sann er nach über seine Verwandlung, (...) etwas (...) war gestorben, (...) das schon lange sich nach Sterben gesehnt hatte. War es nicht das, was er einst in seinen glühenden Büsserjahren hatte abtöten wollen? War es nicht sein kleines, banges und stolzes Ich, mit dem er so viele Jahre gekämpft hatte, das (...) nach jeder Abtötung wieder da war (...) ? War es nicht dies, was heute endlich seinen Tod gefunden hatte (...) daß er jetzt wie ein Kind war, so voll Vertrauen, so ohne Furcht, so voll Freude?⁴⁰

Siddhartha kommt bei seiner erneuten Wanderung an einen Fluss, wo er beim Fährmann Vasudeva wohnt. Jetzt erst ist es ihm möglich, wahrhaft zu lernen. Und nach einiger Zeit erkennt er, dass es keine Zeit gibt.

³⁷ Ebd., 384.

³⁸ Ebd., 385.

³⁹ Ebd., 391.

⁴⁰ Ebd., 430.

Die Jahre gehen dahin, keiner zählt sie. Aber irgendwann kommt Kamala mit dem Sohn Siddhartha in die Gegend am Fluss, wo sie auf Vater Siddhartha treffen. Kamala wird von einer Schlange gebissen und stirbt. Der Sohn bleibt bei Siddhartha und Vasudeva und wird von Siddhartha großgezogen. Sein Herz hängt am Sohn und wieder einmal muss er wegen des Anhaftens großes Leid erfahren. Denn der Sohn ist für das Leben im Wald nicht geeignet. Er möchte zurück in die Stadt. Siddhartha will ihn zurückhalten, muss ihn aber, einsichtig, in die Stadt ziehen lassen.

Durch den Schmerz lernt Siddhartha die Menschen nicht mehr stolz von der Warte des wissenden Brahmanen aus zu betrachten. Er sieht sie wärmer und beteiligter. Er betrachtet die Wirklichkeit nicht mehr von oben herab, sondern von einem menschlichen Standpunkt aus.⁴¹

War das nicht Weisheit?

Die Wunde brennt noch immer. Eines Tages macht er sich auf den Weg, seinen Sohn in der Stadt zu suchen. Beim Übersetzen über den Fluss versteht er, dass auch sein Vater um ihn denselben Verlustschmerz erleiden musste. Es wiederholt sich alles; das Leid muss zu Ende gelitten werden. Er kehrt zur Hütte zurück und ist verzweifelt über sich, weil sein Herz sich noch gegen das Schicksal wehrt. Es strahlt noch keine Heiterkeit aus dem Leid. Er erzählt Vasudeva seinen Schmerz und dieser hört ihm noch intensiver zu als sonst. Da erkennt Siddhartha, dass Vasudeva ein vollendeter Weiser ist:

Diesem Zuhörer seine Wunde zu zeigen, war dasselbe wie sie im Flusse baden, bis sie kühl und mit dem Flusse eins wurde. Während er immer noch sprach, (...) fühlte Siddhartha mehr und mehr, daß dies nicht mehr Vasudeva, nicht mehr ein Mensch war, der ihm zuhörte, (...) daß dieser Regungslose der Fluß selbst, daß er Gott selbst, daß er das Ewige selbst war. Und während Siddhartha aufhörte, an sich und an seine Wunde zu denken, nahm diese Erkenntnis vom veränderten Wesen des Vasudeva von ihm Besitz, und je mehr er es empfand und darin eindrang, desto weniger wunderbar wurde es, desto mehr sah er ein, daß alles in Ordnung und natürlich war, daß Vasudeva schon lange, beinahe schon immer so gewesen sei, daß nur er selbst es nicht ganz erkannt hatte, ja daß er selbst von jenem kaum noch verschieden sei.⁴²

Vasudeva führt dann Siddhartha ans Wasser und fordert ihn auf, auf den Fluss zu hören. Siddhartha sieht das Bild seines Vaters, des Sohnes, Kamalas, Govindas und andere Bilder. Und plötzlich sieht er, wie alle Bilder ineinander fließen, alle zum Fluss werden. Siddhartha vernimmt die Stimmen des Flusses und kann sie bald nicht mehr voneinander unterscheiden:

Und alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die Musik des Lebens. Und wenn Siddhartha aufmerksam diesem Fluß, diesem tausendstimmigen Leide lauschte, wenn er nicht auf das Leid noch auf das Lachen hörte, wenn er seine Seele nicht an irgendeine Stimme band und mit seinem Ich in sie eindrang, sondern alle hörte, das Ganze, die Einheit vernahm, dann bestand das große Lied der tausend Stimmen aus einem einzigen Worte, das hieß Om: die Vollendung. »Hörst du?« fragte wieder Vasu-

⁴¹ Ebd., 453.

⁴² Ebd., 456 f.

devas Blick. Hell glänzte Vasudevas Lächeln, über allen Runzeln seines alten Antlitzes schwebte es leuchtend, wie über all den Stimmen des Flusses das Om schwebte. Hell glänzte sein Lächeln, als er den Freund anblickte, und hell glänzte nun auch auf Siddharthas Gesicht dasselbe Lächeln auf. Seine Wunde blühte, sein Leid strahlte, sein Ich war in die Einheit geflossen. In dieser Stunde hörte Siddhartha auf, mit dem Schicksal zu kämpfen, hörte auf zu leiden. Auf seinem Gesicht blühte die Heiterkeit des Wissens, dem kein Wille mehr entgegensteht, das die Vollendung kennt, das einverstanden ist mit dem Fluß des Geschehens, mit dem Strom des Lebens, voll Mitleid, voll Mitlust, dem Strömen hingegen, der Einheit zugehörig.⁴³

Vasudeva erkennt Siddharthas Verwandlung sogleich. Lange hatte er darauf gewartet. Er verlässt ihn und kehrt in die Wälder, in die Einheit zurück. Sein Dienst ist erfüllt. Siddhartha blickt ihm nach und sieht seine Schritte voller Frieden, sein Haupt voll Glanz, seine Gestalt voll Licht, wie einst beim Buddha. Er übernimmt nun seine letzte Rolle und wird selbst Fährmann.

Nach einiger Zeit kehrt Govinda noch einmal zu ihm zurück, weil trotz allen Lebens nach der Regel seine Unruhe im Herzen nicht erloschen war. Govinda, der Siddhartha zunächst nicht erkennt, bittet ihn um seine Erkenntnisse. Siddhartha antwortet:

Ich sage, was ich gefunden habe. Wissen kann man mitteilen, Weisheit aber nicht. Man kann sie finden, man kann sie leben, man kann von ihr getragen werden (...) aber sagen und lehren kann man sie nicht.

Ich habe einen Gedanken gefunden (...) Er heißt: von jeder Wahrheit ist das Gegenteil ebenso wahr! Nämlich so: eine Wahrheit läßt sich immer nur aussprechen und in Worte hüllen, wenn sie einseitig ist. Einseitig ist alles, was mit Gedanken gedacht und mit Worten gesagt werden kann (...) Wenn der erhabene Gotama lehrend von der Welt sprach, so mußte er sie teilen in Sansara und Nirwana, in Täuschung und Wahrheit, in Leid und Erlösung. Man kann nicht anders, es gibt keinen andern Weg für den, der lehren will. Die Welt selbst aber (...) ist nie einseitig. Nie ist ein Mensch, oder eine Tat, ganz Sansara oder ganz Nirwana, nie ist ein Mensch ganz heilig oder ganz sündig. Es scheint ja so, weil wir der Täuschung unterworfen sind, daß Zeit etwas Wirkliches sei. Zeit ist nicht wirklich, Govinda, ich habe dies oft und oft erfahren. Und wenn Zeit nicht wirklich ist, so ist die Spanne, die zwischen Welt und Ewigkeit, zwischen Leid und Seligkeit, zwischen Böse und Gut zu liegen scheint, auch eine Täuschung (...)

Der Sünder ist nicht auf dem Weg zur Buddhaschaft unterwegs, er ist nicht in einer Entwicklung begriffen (...) Nein, in dem Sünder 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. Die Welt, Freund Govinda, ist nicht unvollkommen oder auf einem langsamen Wege zur Vollkommenheit begriffen: nein, sie ist in jedem Augenblick vollkommen, alle Sünde trägt schon die Gnade in sich (...) alle Sterbenden das ewige Leben. (...)

Es gibt in der tiefen Meditation die Möglichkeit die Zeit aufzuheben, alles gewesene, seiende und sein werdende Leben als gleichzeitig zu sehen, und da ist alles gut, alles vollkommen, alles ist Brahman.⁴⁴

Siddhartha bedenkt das Wesen eines Steines. Seine Reflexion verrät viel von seiner Stellung zur Philosophie, zum Verstehen von Dingen, Gedanken und Worten. Govinda erfährt seine tiefe Skepsis gegenüber den Projektionen des menschlichen Geistes, aber auch einen geradezu kindlichen

⁴³ Ebd., 458 f.

⁴⁴ Ebd., 462 ff.

Glauben an ein übergeordnetes geistiges Ganzes. Diese beiden machen das Eigentümliche, das Einfache und trotzdem so Tiefgründige, wenn gleich oft sich Widersprechende in Hesse aus. Er ist ein Dichter der Paradoxien, einer der sich – bewusst – selbst gerne widerspricht, den Widerspruch zum Paradigma erhebt, wenn er denn gefordert wäre, das Paradigma einer philosophischen Struktur aussprechen zu müssen:

Das sind Dinge, und Dinge kann man lieben. Worte aber kann ich nicht lieben. Darum sind Lehren nichts für mich, sie haben keine Härte, keine Weiche, keine Farben, keine Kanten (...) sie haben nichts als Worte. Vielleicht ist es dies, was dich hindert, den Frieden zu finden, vielleicht sind es die vielen Worte. Denn auch Erlösung und Tugend, auch Sansara und Nirwana sind bloße Worte, Govinda. Es gibt kein Ding, das Nirwana wäre; es gibt nur das Wort Nirwana. (...) »Aber ist das, was du Dinge nennst, denn etwas Wirkliches, etwas Wesenhaftes? Ist das nicht nur Trug der Maya, nur Bild und Schein? Dein Stein, dein Baum, dein Fluß – sind sie denn Wirklichkeiten?« »Auch dies«, sprach Siddhartha, »bekümmert mich nicht sehr. Mögen die Dinge Schein sein oder nicht, auch ich bin alsdann ja Schein, und so sind sie stets meinesgleichen. Das ist es, was sie mir so lieb und verehrend macht: sie sind meinesgleichen. Darum kann ich sie lieben. Und dies ist nun eine Lehre, über welche du lachen wirst: die Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein. Die Welt zu durchschauen, sie zu erklären, sie zu verachten, mag großer Denker Sache sein. Mir aber liegt einzig daran, die Welt lieben zu können, sie nicht zu verachten, sie und mich nicht zu hassen, sie und mich und alle Wesen mit Liebe und Bewunderung und Ehrfurcht betrachten zu können.« »Dies verstehe ich«, sprach Govinda. »Aber eben dies hat er, der Erhabene, als Trug erkannt. Er gebietet Wohlwollen, Schonung, Mitleid, nicht aber Liebe; er verbietet uns, unser Herz in Liebe an Irdisches zu fesseln.« »Ich weiß es«, sagte Siddhartha; sein Lächeln strahlte golden. »Ich weiß es, Govinda. Und siehe, da sind wir mitten im Dickicht der Meinungen drin, im Streit um Worte. Denn ich kann nicht leugnen, meine Worte von der Liebe stehen im Widerspruch, im scheinbaren Widerspruch zu Gotamas Worten. Eben darum mißtraue ich den Worten so sehr, denn ich weiß, dieser Widerspruch ist Täuschung. Ich weiß, daß ich mit Gotama einig bin. Wie sollte denn auch er die Liebe nicht kennen. Er, der alles Menschsein 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! Auch bei ihm, auch bei deinem großen Lehrer, ist mir das Ding lieber als die Worte, sein Tun und Leben wichtiger als sein Reden, die Gebärde seiner Hand wichtiger als seine Meinungen. Nicht im Reden, nicht im Denken sehe ich seine Größe, nur im Tun, im Leben.«⁴⁵

So endet Siddharthas Rede. Man darf Hesse nun nicht für einen rein christlichen Standpunkt vereinnahmen wollen, weil am Ende die Liebe als höchstes Ziel ausgesprochen wird. Es handelt sich hier um eine hohe, vollendete Form der Liebe. Eine Liebe, die bei den Samanas beginnt, um sich von sich selbst zu befreien, um eine Distanz zu sich selbst zu entwickeln, um schließlich alles lieben zu können. Genau das ist es, was Hesse andeuten möchte: Es geht nicht um einzelne Bekenntnisse, sondern um das Wesen der Religion, das in den verschiedenen Bekenntnissen der Welt immer dasselbe ist. Dieses Gemeinsame des Menschlichen möchte Hesse vermitteln. Leider bleiben seine Worte manchmal unklar, sieht man seine Texte aber im Zusammenhang, dann stellt sich für den aufmerksamen Leser eine hermeneutische Klarheit ein: Es geht darum, dass der Mensch nicht in speziellen rationalen oder irrationalen Lehren hängen bleibt, son-

⁴⁵ Ebd., 466 f.

dern Religion als gelebte Weisheitspraxis auffassen sollte. Rationales Denken ist notwendig und muss zuerst an seine Grenzen stoßen, bevor es zurückgelassen werden kann. Der Weg führt aber weiter über die Schranken des bloß einseitig rationalen Denkens hinaus in die Welt des dichterischen und meditativen Lebens:

Siddhartha schwiag und blickte ihn mit dem immer gleichen, stillen Lächeln an. Starr blickte ihm Govinda ins Gesicht, mit Angst, mit Sehnsucht. Leid und ewiges Suchen stand in seinem Blick geschrieben, ewiges Nichtfinden. Siddhartha sah es und lächelte.⁴⁶

Schluss: Religiöse Dogmatik und religiöse Erfahrung

Zwischen der religiösen Dogmatik und der religiösen Erfahrung liegt ein existentieller Abgrund, den es zu überspringen gilt. Ist die religiöse Dogmatik an die bloße Rationalität des vorstellenden Glaubens gebunden, so beginnt die religiöse Erfahrung, diese beengende Rationalität zu sprengen, um sich aus der dualistischen Erkenntnis in die Erfahrung der Tiefe menschlicher Ganzheit zu erheben. Während die Dogmatik an Lehren und Lehrer gebunden bleibt und sich daher nie auf sich selbst, sondern auf andere und anderes verlässt, öffnet die echte religiöse Erfahrung dem Menschen die Tiefendimension seines Selbst. Weil die religiöse Dogmatik Gott begrifflich setzen muss, limitiert sie Gott und dadurch sich selbst. Die Idee einer ursprünglichen Einheitserfahrung, die in der lebendig religiösen Erfahrung gefordert wird, wird dadurch zerstört. Aus diesem Grund wird die religiöse Erfahrung für die religiöse Dogmatik gefährlich. Jene hebt nämlich die Limitation des Relativen auf und lässt damit alle bloße Dogmatik zurück. Sich auf religiöse Erfahrung einlassen heißt, Schmerz und Leid des Lebens annehmen, um dadurch eine ganzheitliche Erhebung des eigenen Daseins zu erleben. Nur so gelingt eine echte religiöse Erfahrung, in der das Göttliche durch sich selbst wirkt. Hesse zeigt uns, dass sich Derartiges in jedem Menschen ereignet.

⁴⁶ Ebd., 468 f.