



FRIEDRICH SCHRÖDER

Siddhartha - Suche nach Erleuchtung

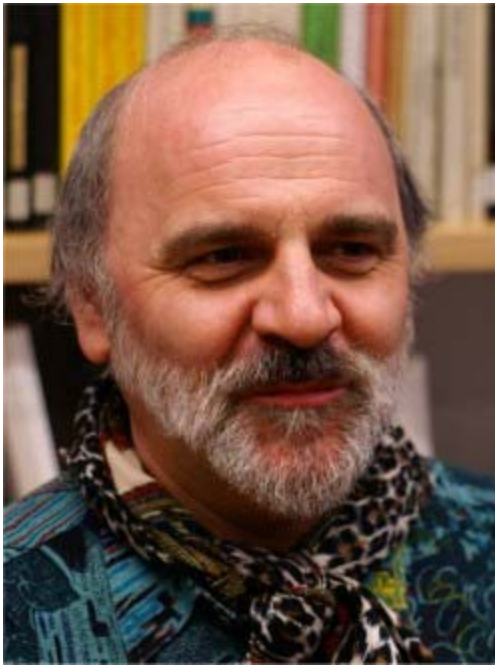
**Hermann Hesses Begegnung mit der Weisheit des Ostens
und sein Roman "Siddhartha"**

opus magnum 2005

Alle Rechte beim Verfasser

Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der C. G. Jung-Gesellschaft Stuttgart 1992

Daten zum Verfasser



Dr. phil. Friedrich Schröder ist Literaturwissenschaftler, Kulturhistoriker, Erwachsenenpädagoge, Märchenforscher und tiefenpsychologischer Interpret.

Studium der Germanistik und Philosophie an den Universitäten Mannheim und Karlsruhe mit Promotionsabschluss im Jahre 1986 über das Thema „Die Gestalt des Verführers im Drama Hugo von Hofmannsthals“, Dozent und freier Mitarbeiter bei der C. G. Jung-Gesellschaft Stuttgart, Leiter von Imaginations- und Maltherapieveranstaltungen. Mitgliedschaft in der C. G. Jung-Gesellschaft Stuttgart, der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft und der Deutsch-Spanischen Gesellschaft Rhein-Neckar.

Veröffentlichungen u. a. :

- Die Gestalt des Verführers im Drama Hugo von Hofmannsthals. Frankfurt a. M. , Haag + Herchen, 1988
- Don Juan in psychologischer Sicht. In: Don Giovanni. Programmheft zur Oper von Mozart. Herausgegeben vom Theater Ludwigschafen. Ludwigschafen a. Rh. Klamm, 1990, S. 13-16
- Materialien zu Hofmannsthals Casanova-Lektüre. In: Modern Austrian Literature. Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association. Vol. 24 (1991), S. 13-22
- Verschiedene Beiträge im Wörterbuch der Analytischen Psychologie. Herausgegeben von Lutz und Anette Müller. Düsseldorf – Zürich: Walter – Patmos, 2003 und im Wörterbuch der Symbolik. Herausgegeben von Lutz und Anette Müller. Düsseldorf – Zürich: Walter – Patmos, 2007
- Die Nixe im Teich. Tiefenpsychologische Interpretationen. opus magnum 2005

INHALT

Daten zum Verfasser	2
Einleitung	4
Geistesgeschichtliche Hintergründe.....	8
Bei den Samanas und bei Buddha	11
Eros und weltliches Leben.....	16
OM: Lernen vom Fluss	18
Vasudeva, der alte Weise	25
Einheit und Ganzheit	27
Literaturangaben.....	30

Einleitung

{1} Der Roman "Siddhartha" ist die poetische Quintessenz von Hermann Hesses jahrzehntelanger Beschäftigung mit den fernöstlichen Weisheitslehren Indiens und Chinas. Daher wird mein Aufsatz zunächst die biografische Entwicklungslinie von Hesses innerer Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Asiens darstellen und dann erst die "indische Dichtung", wie der Roman im Untertitel heißt, auf diesem Hintergrund interpretieren.

{2} Schon die Kindheit des Dichters erfuhr durch den "fernen Osten" eine wichtige Prägung, dadurch, dass sowohl seine Eltern, als auch sein Großvater mütterlicherseits, Hermann Gundert, jahrelang in Indien gelebt und dort als Missionare gewirkt hatten. Hesse wuchs gleichsam mit zwei Religionswelten auf: Mit dem Christentum, das in intensiver pietistischer Frömmigkeit gepflegt wurde, und den religiösen Anschauungen Indiens, die er vor allem in Form sinnlicher Erfahrungen kennen lernte. In der "indischen Atmosphäre" seines Elternhauses beeindruckte ihn etwa ein buddhistisches Gebetbuch des Vaters, indische Lieder und Geschichten, die ihm die Mutter vorsang oder vorlas, und exotisch anmutende Requisiten wie Stoffe, Masken, Steine, Hölzer und Götterbilder, die er beim Großvater und den Eltern fand.

{3} Doch schon als Kind spürte Hesse eine Abneigung gegen das "eng eingeklemmte Christentum", das sein Elternhaus ihm vorlebte. Später warf er seinem Vater vor, die Beschäftigung mit Gott zu seinem einzigen Lebenszweck zu machen, und nahm Anstoß an der "christlichen Anmaßung", gegenüber allen anderen Religionen "allein Recht haben" zu wollen. Nach seiner Auffassung kannte der Pietismus außerdem lediglich das Böse im Menschen und war einzig auf die kompromisslose Zurückweisung all dessen bedacht, was von dieser sündigen Welt mit ihrer Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit sein konnte. Dagegen schien das geheimnisvolle, exotische Indien dem sensiblen Knaben eine geeignete Alternative zur pietistischen Strenge des Elternhauses zu bieten.

{4} Es weckte in ihm die Vorstellung der wünschbaren Freiheit von Zwang und gab der kindlichen Fantasie eine Fülle von Nahrung. Den ersten intellektuellen Lesekontakt mit Indien fand Hesse dann erst 1905 in Franz

Hartmanns Übersetzung der "Bhagavad-Gita", eines der philosophischen Hauptwerke des Hinduismus, das wesentliche Teile von dessen Ethik beinhaltet. Neben den philosophisch-religiösen Schriften Indiens interessierte er sich ebenso für die Märchenliteratur des Subkontinents.

{5} Inspiriert durch seine Beschäftigung mit dem Philosophen Arthur Schopenhauer, begann Hesse 1907, sich mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. Neben Anregungen zur Meditation, die er aus den Reden Buddhas empfing, bewunderte er den Religionsstifter vor allem als Vorbild der Menschheit. Der Gedanke, der sowohl dem Buddhismus als auch dem Hinduismus zu Grunde liegt, ist die Annahme der letzten Einheit aller Realität. Dieses Prinzip faszinierte Hesse zutiefst. Er war damals eigentlich weniger auf der Suche nach Erleuchtung, als nach Bestätigung seiner noch verschwommenen philosophischen Ahnungen und nach einer Denkrichtung, die mit seiner eigenen übereinstimmte und seinen Bedürfnissen entsprach. Die Religionen Indiens erinnerten ihn nach anfänglicher Begeisterung immer mehr an den Pietismus seines Elternhauses. Nach seiner Auffassung waren die indischen Weisheitslehren allzu sehr in der Askese verwurzelt, für Hesses Geschmack zu puritanisch und lebensverneinend. Besonders den Buddhismus fasste der Dichter als "Resignation" und als "Flucht in die Wunschlosigkeit" auf, und er betrachtete ihn schließlich gar als "Protestantismus des alten Indien".

{6} Was er in den indischen Philosophien und Religionen vergebens gesucht hatte, fand er schließlich in China und seinen klassischen Denkern. Während für Hesse "Indien in der Askese und im mönchischen Weltentsagen Hohes und Rührendes erreicht hatte, so hatte das alte China "die "Zucht einer Geistigkeit" besessen, für welche die Auffassung des Dichters "Natur und Geist, Religion und Alltag nicht feindliche, sondern freundliche Gegensätze bedeuten und beide zu ihrem Rechte kommen". Unter diesem Blickwinkel waren die chinesischen Lehren dem Leben nicht entfremdet. Hier konnten für Hesse die Dualitäten des Lebens akzeptiert und ihre Pole vereint werden. Nach seiner Auffassung pflegte die Philosophie des alten China ein kluges, harmonisches Wechselspiel von Geistigem ("Yang") und Sinnlichem ("Yin"). Hesses Vater lenkte 1907 die Aufmerksamkeit des Sohnes auf den chinesischen Philosophen Lao-Tse, der im 6. Jahrh. v. Chr. gelebt haben soll und dessen Hauptwerk den Titel "Tao-Te-King" ("Das Buch vom Weg und seiner Wirkung") trägt. Der Dichter las als erstes 1907

Alexander Ulars übersetzte Auszüge aus dem "Tao-Te-King" und behandelte sie in einer Rezension. Sonst studierte Hesse die chinesischen Schriften aber meist in den Übersetzungen und Kommentaren Richard Wilhelms. Seine Vorliebe für die Weisheitslehren des alten China ging schließlich so weit, dass er die meisten Werke der chinesischen Philosophie und Literatur, die zwischen 1910 und 1933 in deutschen Übersetzungen veröffentlicht wurden, las und begeistert besprach.

{7} Hesses Interesse für das geistig-philosophische, aber noch mehr für das religiöse Indien mit seinen tausend Göttern flammte noch einmal 1919 sehr stark auf, als der Dichter im Herbst Pläne für seinen Roman "Siddhartha" entwarf. Der erste Teil (vier Kapitel) und ein großes Stück des zweiten Teils (ebenfalls vier Kapitel) dieser "indischen Dichtung" wurden im Winter 1919 /20 und Frühjahr 1920 niedergeschrieben. Doch dann trat eine Arbeitshemmung ein. Denn Hesse war mit dem Kapitel "Am Flusse" unzufrieden und wegen des Romanschlusses in Verlegenheit. Seine Vision des erleuchteten Siddhartha blieb ihm zu matt. So musste das Manuskript im Juni 1920 beiseite gelegt werden, und Monate einsiedlerhaften Lebens mit Meditationsübungen und intensiven Studien folgten, in denen sich der Dichter noch einmal eingehend mit den "Upanischaden", der "Bhagavad-Gita" und Buddhas Reden beschäftigte.

{8} Als dies zur Überwindung der Produktionshemmung aber allein nicht ausreichte, bat Hesse Anfang 1921 Carl Gustav Jung um psychotherapeutische Hilfe. Zwischen Februar und Juli 1921 fanden in drei Etappen mehrere analytische Sitzungen statt, die vonseiten Jungs eine Art Krisenintervention darstellten und auch einen gewissen Erfolg hatten. Ende 1921 konnte der Dichter die Arbeit an "Siddhartha" wieder aufnehmen und im Mai 1922 abschließen. Das Buch erschien im Oktober 1922 bei Samuel Fischer in Berlin. Aber nicht nur Hesses indische Lektüre, sondern auch seine Beschäftigung mit der Weisheit des alten China, besonders mit dem Taoismus, flössen in die Konzeption des Romans ein. Im Februar 1922 schrieb der Dichter an Felix Braun: " ... ich spinne schon lang an etwas ... in indischem Kleid, das von Brahman und Buddha ausgeht und bei Tao endet". Und im November 1922 bekannte er Stefan Zweig in einem Brief: "Mein Heiliger ist indisch gekleidet, seine Weisheit steht aber näher bei Lao-Tse als bei Gotama". Diese beiden Zitate sollen für die nun folgende Interpretation des Romans ebenso erkenntnisleitend sein wie Hesses Analyse bei

C. G. Jung; d. h. Begriffe und Kategorien aus der indischen und chinesischen Philosophie sowie der Tiefenpsychologie werden immer wieder zur Deutung des Textes herangezogen.

Geistesgeschichtliche Hintergründe

{9} Der Roman spielt in Indien um etwa 500 v. Chr. Um die Handlung des Werkes in ihrer historischen Dimension besser verstehen zu können, sei nun die umwälzende geistesgeschichtliche Dimension, in der sich damals der indische Subkontinent befand, kurz umrissen:

{10} Die Periode zwischen 750 bis 500 v. Chr. gilt in der indischen Philosophiegeschichte als Zeit der Upanishaden. Letztere bildeten Geheimlehren, die nur für Eingeweihte bestimmt waren. Die Upanishads stellen den vierten und letzten Teil in den sog. Veden dar, den Handbüchern der alten indischen Priester, in denen das für die religiösen Opferhandlungen erforderliche Material an Hymnen, Sprüchen, Formeln und sonstigen Texten schriftlich fixiert war.

{11} Der philosophische Hauptgedanke, der sich durch die bedeutenderen der mehr als 100 Upanishaden zieht, ist die Lehre von "Atman" und "Brahman". "Atman" stellt den innersten unteilbaren Kern der menschlichen Seele dar, der keine individuellen Merkmale besitzt, sondern sowohl überpersönlich wie auch unsterblich ist. Dieser bildet das "Wesen" oder "Selbst" des Einzelmenschen. "Brahman" repräsentiert dagegen die große Weltseele, die in sich selbst ruht und aus der alles hervorgegangen ist, quasi die göttliche Essenz, die alle Erscheinungen des Kosmos durchzieht, sie zueinander in Bezug setzt und ihnen innere Einheit verleiht. Dieses Prinzip ist deshalb auch im Menschen wirksam und fällt dadurch mit dem Zentrum der Einzelseele zusammen. Daher sind der innerste Kern in der Psyche jedes Individuums und die geistige Essenz der Phänomene in der Außenwelt miteinander identisch. "Brahman", das göttliche Prinzip des Weltalls, wird in der Seele des Menschen zu "Atman". So liegt der Zugang zum Wesen der Welt tief in unserem eigenen Inneren und kann nur durch Versenkung in dieses erschlossen werden. Die Welt der Dinge in Raum und Zeit stellt nicht das eigentliche Wesen des Seins dar, sondern ist nur Trugbild, Schleier, Illusion ("Maya"). In Wahrheit gibt es nur Eines, die Identität von "Brahman" und "Atman". Diese Überzeugung war die Grundlage der Religion des Brahmanismus, die unter der Herrschaft der Priester oder Brahmanen stand und spät in den indischen Volksglauben des Hinduismus überging.

{12} Das Zeitalter der Upanishaden hatte über mehr als 200 Jahre einen verhältnismäßig einheitlichen Grundton, und die führende Stellung der

Priesterkaste blieb während dieser Zeit auch unangetastet. Aber um 500 v. Chr. wurden die kritischen und zweifelnden Stimmen immer zahlreicher und lauter. Schließlich fanden sie einen derartigen Widerhall, dass sie von den Brahmanen mit ihrer Amtsautorität nicht mehr unterdrückt werden konnten. Vor allem traten mit Mahavira und Buddha neue Religionsstifter auf, welche die brahmanischen Glaubenslehren und deren Kultus verwarfen, um ein neues System von weltanschaulichen Theorien und praktischen Lebensregeln an ihre Stelle zu setzen.

{13} Neben der traditionellen Religion gab es nun auch mehrere neue Glaubensrichtungen, wie etwa den Jainismus, Buddhismus u. a. Im Unterschied zu den anonymen oder in mythisches Dunkel getauchten Verfassern der Upanishaden traten jetzt historisch greifbare, scharf umrissene Denkerpersönlichkeiten an die Spitze der neuen religiösen Bewegungen. Die bedeutendste dieser Führergestalten war Siddhartha Gautama (560-480 v. Chr.), der später den Beinamen "Buddha", d. h. "der Erleuchtete" oder "Vollendete" bekam. Die Philosophie verlor auch ihren Charakter als Geheimlehre. Die neuen Lehren wandten sich an breitesten Schichten, insbesondere an die vom bisherigen Wissen ausgeschlossenen unteren Kasten. Sie bedienten sich dabei nicht mehr der toten Gelehrtensprache Sanskrit, sondern der gesprochenen Sprache des Volkes. Bei ihnen verloren auch die alten Probleme der adäquaten Deutung von "Atman" und "Brahman" oder der richtigen Interpretation des Rituals der religiösen Opferhandlungen an Bedeutung gegenüber den großen Fragen der Ethik.

{14} Die Gewinnung und Begründung einer sittlichen Lebensanschauung war das Hauptanliegen der großen Denker. Für Buddha war etwa die natürliche Weltordnung zugleich auch eine moralische, in der jedes Tun im Laufe der Wiedergeburt seiner Seele seine Vergeltung erfährt und die bei fortlaufend guten Taten von einer Reinkarnation zur nächsten einen stufenweisen Fortschritt zu einer Erlösung verheißt. Buddha knüpfte in seiner neuen Heilslehre aber auch oft an Vorstellungen des Brahmanismus an. So hat z. B. sein Gedanke von "Sansara", der die sich ewig wiederholende Erneuerung des Daseins mit all seinen Leiden, den unaufhörlichen Kreislauf des Lebens von der Geburt bis zum Tode und zur Wiedergeburt bedeutet, auch etwas mit "Maya", Trug, Illusion, zu tun, in deren 'Schleier' die Menschen bei all ihren leidvollen Wiederholungen befangen sind. "Sansara" ist schlechthin die Welt des menschlichen Daseins mit seinen Sinnen, seinem

Begehren und Leiden im Gegensatz zu "Nirwana", das "überweltliche Glückseligkeit" und zugleich "Erlöschen" des Leibes und des psychischen Ichs mit all seinen Begierden. -bedeutet. . Der Zustand des "Nirwana" ist die Unmöglichkeit, in einer individuellen Existenz wieder geboren zu werden, und die Erlösung als vollständiges Aufhören des Lebenstriebes, was das letzte Ziel der buddhistischen Weisen und Heiligen ist und von diesen schon in diesem Dasein durch Überwindung von Hass, Gier und Wahn erreicht werden kann. Buddha hat jedenfalls den Gedanken des "Nirwana" auch dem "Brahman"-Begriff und den Erlösungsvorstellungen der Upanishaden entnommen und in seiner Lehre weiterentwickelt.

{15} Hesse dürfte diese komplexe geistesgeschichtliche Konstellation in Indien um 500 v. Chr. nicht zufällig als historischen Hintergrund für seinen Roman gewählt haben, sondern lässt sie bis in die Einzelheiten der Begriffs- und Bilderwelt seines Erzählens durchschimmern. Der Übergang vom Brahmanismus zum Buddhismus stellt ganz allgemein die Ablösung einer alten Herrschafts- und Glaubensstruktur durch eine neue dar, und diese Umwälzung spiegelt sich auch in der Seele des Siddhartha wider. Er beginnt zu ahnen, dass sein Vater und seine anderen Lehrer ihm von ihrer Weisheit das beste schon mitgeteilt hatten, aber dass seine Sehnsucht davon nicht wirklich gestillt worden war.

{16} »Und wo war Atman zu finden, wo wohnte Er, wo schlug Sein ewiges Herz, wo anders als im eigenen Ich, im Innersten, im Unzerstörbaren, das ein jeder in sich trug? Aber wo, wo war dies Ich, dies Innerste, dies Letzte? ... Ach, und niemand zeigte diesen Weg, niemand wußte ihn, nicht der Vater, nicht die Lehrer und Weisen, nicht die heiligen Opfergesänge! Alles wußten sie, die Brahmanen und ihre heiligen Bücher, alles wußten sie, um alles hatten sie sich gekümmert und um mehr als alles, die Erschaffung der Welt, das Entstehen der Rede, der Speise, des Einatmens, des Ausatmens, die Ordnungen der Sinne, die Taten der Götter – unendlich vieles wußten sie – aber war es wertvoll, dies alles zu wissen, wenn man das Eine und Einzige nicht wußte, das Wichtigste, das allein Wichtige?« (Hesse, S. 8 f.)

Bei den Samanas und bei Buddha

{17} Der Anfang der "indischen Dichtung" vermittelt noch den Eindruck einer Idylle, der die unruhigen Zeitläufe nichts anhaben können. Der junge Brahmanensohn scheint sich mit der Welt seines Elternhauses und seiner Umgebung eins zu fühlen. Doch der Schein trügt, der Zwiespalt sitzt Siddhartha tief im Herzen; denn er nimmt die Normen und Rituale seiner Umwelt nicht mehr als unbezweifelbar hin, sondern fragt nach ihrem dahinter liegenden Sinn. Er entdeckt, dass sein Vater und dessen Brahmanen-kaste in ihrem Denken und Fühlen erstarrt sind. Sie besitzen nur noch Buchstabenwissen ohne den dazugehörigen 'Geist' und befolgen nur noch rein äußerlich ihre religiösen Pflichten und Handlungen, wobei sie deren lebendigen Bezug zu ihrem eigenen inneren Wesen gänzlich verloren haben. Das Leben der gläubigen Priester ist nur nach außen gerichtete Hülle, Maske, amtliche Funktion, Existenz an der Oberfläche. C. G. Jung nennt eine solche seelische Struktur "Persona". Diese Welt wird nicht mehr von der lebendigen "inneren Stimme" beherrscht, sondern von den abstrakten Normen eines Überichs, das als autoritäre Gewissensinstanz die Menschen zur Einhaltung seiner Gebote zwingt. Siddhartha sieht als Alternative dazu das "Innerste" oder "Unzerstörbare" im "eigenen Ich" an, das er nach brahmanischer Tradition "Atman" nennt. Doch meint er damit das, was die Jungsche Tiefenpsychologie als das "Selbst" bezeichnet, das geheimnisvolle Zentrum des Unbewussten und zugleich der Gesamtpersönlichkeit, das aber auch die ganze Seele mit seiner Ausstrahlung umfasst und den 'göttlichen Funken' im Menschen repräsentiert. Der junge Brahmanensohn will nun genau dieses "Selbst" finden. Aber dafür muss er zunächst den "Persona"-Bereich des väterlichen Hauses mit seiner Überich-Struktur verlassen. Dies ist der erste Schritt auf seinem Weg zur Selbstwerdung oder Individuation.

{18} Im weiteren Verlauf der Handlung wird immer deutlicher, dass Hesse keinen historischen Roman über Indien zur Zeit Buddhas am Beispiel eines einzelnen jungen Mannes schreiben wollte, sondern wie in seinem früheren Werk "Demian" einen exemplarischen Individuationsprozess darzustellen beabsichtigte, den ein indischer Brahmanensohn idealtypisch durchlaufen sollte. Aber dennoch erhält der Romanheld einen deutlichen Bezug zum historischen Buddha. Hesse nennt ihn "Siddhartha", d. h. "der sein Ziel erreicht hat", was der ursprüngliche Name des großen Religionsstifters war.

{19} Auch ist die Ausgangssituation der zwei Gestalten sehr ähnlich: Beide stammen aus adligem Haus und sind trotz äußeren Glanzes von einer tiefen inneren Unzufriedenheit erfüllt. Für den historischen Buddha und Hesses Siddhartha gehört Leiden zum Grundbestand des Lebens. Diese Erkenntnis veranlasst bei beiden die Wandlung vom reichen Sohn zum Bettler und führt sie zur Ergebung in Heimatlosigkeit und Asketentum als einzigem überzeugenden Ausweg, von dem sie Heil und Erlösung zu erhoffen glauben. Buddha hieß übrigens Siddhartha bis zu seiner Erleuchtung und Vollendung. Als er sein Ziel erreicht hatte, änderte er seinen Namen. Hesse stellte einen Helden dar, der sein Ziel bis zum Romanschluss noch vor Augen hat, und wollte nicht einfach nur einen äußeren Bezug zu Buddha herstellen, sondern andeuten, dass es in seinem Werk wie bei dem indischen Religionsstifter auch um die Erleuchtung der Hauptfigur geht – wenngleich in einer ganz anderen Weise, nach Hesses eigenem Ideal menschlicher Vollendung .

{20} Wie schon vor ihm Buddha schließt sich im Roman Siddhartha zusammen mit seinem Freund Govinda den Samanas an, die wandernde Bettelmönche und Asketen sind. Bei diesen Pilgern lernt die Titelfigur der "indischen Dichtung" Hunger, Durst und Müdigkeit überwinden und sich in der Meditation zu üben. Siddhartha hofft dadurch, sein egoistisches Ich zu vernichten und sein innerstes Wesen zu finden. Nach einiger Zeit merkt er, dass seine Übungen nur kurzfristige Betäubungen und Fluchtversuche vor seinem Ego sind, dessen ewige Wiederkehr auf diese Weise nicht zu vermeiden ist.

{21} Nun gelangt er zu der Erkenntnis, dass die rein intellektuellen, auf Unterdrückung des Lebenstriebes ausgerichteten asketischen Bemühungen das tiefste Wesen oder Selbst im Menschen nicht verwirklichen können. Da die Welt der Samanas sich nur an geistigen Normen orientiert, deren Herrschaft sich der meditierende Mönch unterwerfen muss, besitzt sie ähnlich wie der Persona-Bereich von Siddharthas brahmanischem Elternhaus eine starke Überich-Struktur. In einer solchen psychischen Konstellation lässt sich die Erfahrung des Selbst nicht erzwingen. Die Manifestationen des unbewussten seelischen Zentrums im Bewusstsein erfolgen autonom und unwillkürlich. Weder der wollende Verstand noch das begehrende Ich können das Selbst beeinflussen. Diese Einsicht in die begrenzte Macht des Bewusstseins macht Siddhartha skeptisch gegen jede Form von Heilslehre.

Langsam keimt in ihm die Ahnung von der Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes auf. Als sein Freund Govinda begeistert von Gotama Buddha erzählt, bleibt Siddhartha reserviert gegen "Worte, die von Lehrern kommen", will sich aber dann doch auf den Weg zum "erleuchteten" Gründer einer neuen Religion machen, besonders, um von den Samanas wegzukommen.

{22} Nachdem Siddhartha und Govinda im Hain Jetavana, Buddhas Aufenthaltsort, angekommen sind, hören sie am Abend eine Ansprache des "Vollendeten". Dabei stellt dieser die Kernpunkte seiner Ethik vor. Zunächst geht er auf die "vier edlen Wahrheiten vom Leiden" ein, die 1. aus der Wahrheit vom Leiden an sich, 2. aus der Wahrheit von der Aufhebung des Leidens durch die Begierde an sich, 3. aus der Wahrheit von der Aufhebung des Leidens durch Sich-Loslösen von der Gier und 4. aus der Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Weg besteht.

{23} Dann kommt Gotama Buddha auf den "edlen achtfachen Pfad" zu sprechen, der in rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken und rechtes Sich-Versenken aufgeteilt ist.

{24} Nach dieser Rede fühlt sich Siddhartha in seiner Skepsis gegen jede Lehre eher bestätigt. Gleich am nächsten Morgen kommt es zu einer Begegnung mit dem "Erleuchteten", und bei dieser Gelegenheit trägt der junge Brahmanensohn seine Kritik vor. Nach seiner Auffassung verspricht Buddhas Erlösungslehre die "überweltliche Glückseligkeit" des Nirwana vor allem im Jenseits, während Siddhartha seinen Weg zur Erleuchtung primär im Diesseits suchen will. Außerdem kann er Gotamas Ablehnung des Bösen als Voraussetzung zur Vollendung nicht akzeptieren, weil ihm der Unterschied zwischen Gut und Böse nicht wichtig ist. Buddhas These von der Beseitigung des Bösen als Mittel zur Befreiung vom Leiden ergibt sich für Siddhartha aus der Unterdrückung der menschlichen Triebe, die er aber gerade anerkennen will. Nach seiner Auffassung ist die Heilslehre des "Erleuchteten" ebenso wie das Wissen der Brahmanen und die Übungen der Samanas einseitig an rein Geistigem orientiert. Sie wertet das Sinnliche ebenso ab und besitzt eine Überich-Struktur, die den gläubigen Buddhisten zur Einhaltung ihrer ethischen Forderungen anhält. Nicht dieser für ihn lebensverneinenden Erlösungslehre oder irgendeiner anderen Theorie will

Siddhartha nun folgen, sondern lediglich sich selbst und seiner inneren Stimme.

{25} »Vieles enthält die Lehre des erleuchteten Buddha, viele lehrt sie, rechtschaffen zu leben, Böses zu meiden. Eines aber enthält die so klare, die so ehrwürdige Lehre nicht: sie enthält nicht das Geheimnis dessen, was der Erhabene selbst erlebt hat, er allein unter den Hunderttausenden. Dies ist es, was ich gedacht und erkannt habe, als ich die Lehre hörte. Dies ist es, weswegen ich meine Wanderschaft fortsetze – nicht um eine andere, eine bessere Lehre zu suchen, denn ich weiß, es gibt keine, sondern um alle Lehren und alle Lehrer zu verlassen und allein mein Ziel zu erreichen oder zu sterben. « (Hesse, S. 31 f.)

{26} Siddhartha möchte kein Buddhist, sondern selbst ein Erleuchteter auf seinem eigenen Weg werden. Auf das Erreichen des inneren Ziels kommt alles an, nicht auf die Worte. Buddha hat dieses Ziel – die Erleuchtung – erreicht. Er ist – tiefenpsychologisch ausgedrückt – eine symbolische Verkörperung des Selbst, die auch der junge Kritiker anerkennt, aber nicht als Vorbild für das eigene Leben nimmt. Dies tut an seiner statt sein Freund Govinda, der mehrmals im Roman als Siddharthas "Schatten" (aber nicht im Jung'schen, sondern im Hesse'schen Sinne) bezeichnet wird. Sein Name stammt aus der "Bhagavad-Gita" und ist dort eine der Bezeichnungen des hinduistischen Gottes Krishna, der dem Helden Arjuna zentrale ethische Prinzipien des alten indischen Volksglaubens verkündet. Bei Hesse ist Govinda aber lediglich ein Vertreter des Persona-Bereichs mit einer ausgeprägten Überich-Struktur. Er hat keinen eigenen Willen, sondern tut nur das, was andere ihm sagen. Zuerst lässt er sich von der brahmanischen Vaterwelt Vorschriften machen, dann von Siddhartha und schließlich von Buddha. So steht er immer nur im "Schatten" (nach dem Wortgebrauch im Roman) anderer und hat kein eigenes inneres Zentrum, von dem er ausgehen kann. Als Mensch mit schwachem Ich und starkem Überich sucht er immer nach einer Autorität, der er folgen kann. So ist es innerhalb seines Wesens nur konsequent, wenn er von den brahmanischen Geboten zu den buddhistischen Prinzipien übergeht. Es bleibt alles auf einer Linie, für ihn persönlich ändert sich dabei nichts. Er bleibt, wie er war – nur mit etwas geänderten Vorzeichen. Für seinen Freund stellt er ein Relikt aus der Vergangenheit dar, die Siddhartha aber hinter sich lässt. Als er sich von Buddha und damit endgültig von dem rein intellektuellen Persona-Bereich mit sei-

ner Überich-Struktur trennt, wirft er damit gleichzeitig auch seinen "Schatten" ab (im Hesse'schen Sinn), der ihn bisher mit dieser geistigen Sphäre verbunden hat.

{27} Nach seiner introvertierten Phase im Reich des Intellekts will Siddhartha in der Gegenrichtung der Extraversion das Leben in der Außenwelt kennen lernen und dessen sinnliche Seite am eigenen Leib erfahren. Damit geht er von der Dimension des Geistes zum Bereich des Eros, des Körpers und des weltlichen Lebens über.

Eros und weltliches Leben

{28} Symbol für diesen Übergang ist Siddharthas Überquerung des Flusses, der die natürliche Trennungslinie zwischen den beiden Sphären darstellt. Im Gegensatz zu den Vertretern des Intellekts führt die Suche des Brahmanensohnes nur durch das Ich und die Welt hindurch. Seine neue Grundhaltung, sein "Erwachen", ist durch stärkeres Bewusstwerden der eigenen Individualität und durch dankbares Entzücken geprägt, das Siddhartha nun der Vielheit der Erscheinungswelt entgegenbringt. Nach der Flussüberquerung, die nach C. G. Jung häufig das Zeichen für einen grundlegenden Wandel der bewussten Einstellung ist, sucht Siddhartha eine umfassende, ganzheitliche Auseinandersetzung mit dem Leben und der Erotik. So wird er der Geliebte der Kurtisane Kamala. Um die materiellen Wünsche der verwöhnten Meisterin in der Liebeskunst befriedigen zu können, tritt er in die Dienste des Kaufmanns Kamaswami, der ihn zu Reichtum und Wohlleben kommen lässt.

{29} Die Namen der beiden Vertreter des Bereiches der Sinnlichkeit gehen etymologisch auf das indische Wort "Kama" zurück, das "Wunsch, Trieb, Erotik" bedeutet; "Swami" heißt "Herr". Kamala ist also die weibliche Verkörperung der Erotik, Kamaswami der "Herr", der die materiellen Wünsche Siddharthas erfüllt. Dessen Weltleben ist tiefenpsychologisch gesehen die Auseinandersetzung mit seinem "Schatten", der nach Jung die verdrängten, infantilen, triebhaften, primitiven, minderwertigen und oft auch verspielten Seiten des Menschen repräsentiert. Siddhartha nennt die Personen dieser Welt, die ihren Geschäften, Trieben und Leidenschaften ernsthaft nachgehen und nichts außer diesen kennen, bezeichnenderweise "Kindermenschen". Ihr Hauptvertreter im Roman ist Kamaswami, der den "Herrn dieses Schattenreiches" (im Jung'schen Sinne) verkörpert. Doch das Zentrum von Siddharthas Aufmerksamkeit in der sinnlichen Sphäre bilden seine Besuche bei der Kurtisane. Kamala repräsentiert in ihrer Verbindung von Schönheit, Eros und Geist seine "Anima". Dieser Fachausdruck aus der Jung'schen Tiefenpsychologie bezeichnet ganz allgemein das weibliche Seelenbild, das jeder Mann unbewusst in sich trägt und dann auf eine reale Frau projiziert, wenn sie diesem inneren archetypischen Seelenanteil in irgendeiner Weise entspricht. Als Verkörperung von Siddharthas Anima ist Kamala genau die weibliche Person, die er unbewusst gesucht hat und braucht. Sie deutet in die Richtung jener Ganzheit des Selbst, nach welcher er unterwegs ist. So

führt sie ihn nicht nur in die Geheimnisse der Erotik ein, sondern wird für ihn auch zur treibenden Kraft bei seiner umfassenden Auseinandersetzung mit der Welt und dem eigenen Unbewussten.

{30} Vor allem das Zusammensein mit Kamala lässt Siddhartha die Sphäre Kamaswamis und seiner Geschäfte ertragen. In der ersten Zeit seiner extravertierten Existenz kann er sich seelisch aus diesem Treiben der "Kindermenschen" heraushalten, zur Sphäre des Ökonomischen in philosophischer Distanz stehen und innerlich der asketische, leidenschaftslose Samana bleiben. Doch vermag er diese Spaltung zwischen Innen und Außen auf längere Sicht nicht durchzuhalten. Die geistigen Werte seines Überichs, die er sich in Kindheit und Jugend angeeignet hatte und die bisher die Stützen seines Bewusstseins und seines Charakters bildeten, beginnen langsam zu zerbröckeln. Sein Ich wird immer schwächer und vermag schließlich nicht mehr den Ruf der "inneren Stimme" des Selbst zu hören. So innerlich haltlos und orientierungslos geworden, verfällt Siddhartha im äußeren Leben immer hemmungsloser der Besitzgier, dem Glücksspiel und dem Alkohol.

{31} Tiefenpsychologisch gesehen kehrt nun in seinem Unbewussten das Reich des Schattens (im Jungschen Sinne) und der Anima seine destruktiven, verschlingenden Aspekte ihm gegenüber hervor und gewinnt mit diesem negativen Vorzeichen immer mehr Macht über ihn. Voller Ekel verachtet er sein Leben als "Sansara", als Kinderspiel, das sich ständig wiederholt und dadurch immer mehr Leid und Qual in ihm anhäuft. Eines Nachts träumt er von Kamalas seltenem Singvogel, der stumm wird, stirbt und dann von ihm weggeworfen wird. Nach C. G. Jung kann der Vogel u.a. auch ein archetypisches Symbol des inneren Wesens sein und bedeutet hier eine Mahnung des Unbewussten an Siddharthas Ich, sein Wesen, seine innerste Sehnsucht nach Befreiung, nach Erkenntnis und nach Ganzheit nicht zu verlieren und wegzuwerfen. Siddhartha reagiert darauf prompt und verlässt Kamala, Kamaswami, die Kindermenschen und seinen ganzen Reichtum. Verzweifelt will er seinem Leben ein Ende setzen und sich im Fluss ertränken, den er einst vom Reich des Geistes zur Sphäre der Sinne überquert hatte.

OM: Lernen vom Fluss

{32} Aber im Augenblick des bevorstehenden Todes geschieht etwas Unerwartetes im Inneren des ehemaligen Samanas und Kaufmanns:

{33} »Da zuckte aus entlegenen Bezirken seiner Seele, aus Vergangenheiten seines ermüdeten Lebens her ein Klang. Es war ein Wort, eine Silbe, die er ohne Gedanken mit lallender Stimme vor sich hinsprach, das alte Anfangswort und Schlusswort aller brahmanischen Gebete, das heilige "O M", das so viel bedeutet wie "das Vollkommene" oder "die Vollendung". Und im Augenblick, da der Klang "Om" Siddharthas Ohr berührte, erwachte sein entschlummerter Geist plötzlich, und erkannte die Torheit seines Tuns. ...

{34} Om! sprach er vor sich hin: Om! Und wußte um Brahman, wußte um die Unzerstörbarkeit des Lebens, wußte um alles Göttliche wieder, das er vergessen hatte. Doch war dies nur ein Augenblick, ein Blitz. Am Fuß des Kokosbaumes sank Siddhartha nieder, von der Ermüdung hingestreckt, Om murmelnd, legte sein Haupt auf die Wurzel des Baumes und sank in tiefen Schlaf. « (Hesse, S. 73 f.)

{35} "OM" ist eine mystische Silbe in heiligen Texten der Hindus und Buddhisten. Sie gilt als höchstes "Mantra", d. h. als Wort oder Spruch, mit dem man nach vielen Übungen auf besondere Weise zauberische Wirkungen erzielen und Kontakt mit dem Transzendenten bekommen kann. Ursprünglich stand "OM", das "Wort der Worte", am Anfang und am Ende aller vedischen Schriften, d. h. der alten brahmanischen Handbücher. Es ist das Symbol für die göttliche Kraft, die als "Brahman" das ganze - Weltall durchdringen und dem Mikrokosmos des menschlichen Herzens als "Atman" innewohnt.

{36} Bei tiefenpsychologischer Betrachtung ist "OM" ein Symbol des Selbst, das im Roman den Helden am Punkt seiner äußersten Selbst-Entfremdung anruft und ihm die Gnade des Heilschlafs und einer seelischen Wiedergeburt gewährt. Siddhartha lässt sich willenlos ins fließende Wasser fallen, das die Abgründigkeit des Unbewussten und seine selbstregulierende Dynamik symbolisiert und sich nun von seinen positiven, helfenden und heilenden Seiten zeigt. Aber Voraussetzung dafür war die Begegnung mit dem Schatten (im Jung'schen Sinn), der Anima, die Siddhartha auf seinem Individuationsweg durchleben und in ihren destruktiven Aspekten durchlei-

den musste. Er hatte das weltliche äußere Leben bis zur letzten abgründlichen Verzweiflung auszukosten, um erst dann zu seinem innersten Wesen zurückkehren zu können.

{37} Nach dem Heilschlaf fühlt er sich wie Kind, einem Symbol der Neugeburt, der ursprünglichen Einfachheit, Offenheit und Spontanität.

{38} »Nun, dachte er, da alle diese vergänglichen Dinge mir wieder entglitten sind, nun stehe ich wieder unter der Sonne, wie ich einst als kleines Kind gestanden bin, nichts ist mein, nichts kann ich, nichts vermag ich, nichts habe ich gelernt. Wie ist dies wunderbar! Jetzt, wo ich nicht mehr jung bin, wo meine Haare schon halb grau sind, wo die Kräfte nachlassen, jetzt fange ich wieder von vorn und beim Kinde an! Wieder mußte er lächeln. Ja, seltsam war sein Geschick! Es ging abwärts mit ihm, und nun stand er wieder leer und nackt und dumm in der Welt. Aber Kummer konnte er nicht empfinden, nein er fühlte sogar großen Anreiz zum Lachen, zum Lachen über sich, zum Lachen über diese seltsame, törichte Welt. « (Hesse, S. 78 f.)

{39} Er sieht aber auch, dass alle seine Illusionen und Täuschungen unvermeidlich, notwendig und richtig waren.

{40} »Aber Welch ein Weg war das! Ich habe durch so viel Dummheit, durch so viel Laster, durch so viel Irrtum, durch so viel Ekel und Enttäuschung und Jammer hindurchgehen müssen, bloß um wieder ein Kind zu werden und neu anfangen zu können. Aber es war richtig so, mein Herz sagt ja dazu, meine Augen lachen dazu. « (Hesse, S. 79)

{41} Schließlich entdeckt er, dass seine Freude, die er jetzt empfindet, damit zu tun hat, dass etwas in ihm gestorben ist, was sich schon lange nach Sterben gesehnt hatte:

{42} »War es nicht sein Ich, sein kleines, banges und stolzes Ich, mit dem er so viele Jahre gekämpft hatte, das ihn immer wieder besiegt hatte, das nach jeder Abtötung wieder da war, Freude verbot, Furcht empfand? War es nicht dies, was heute endlich seinen Tod gefunden hatte, hier im Walde an diesem lieblichen Flusse? War es nicht dieses Todes wegen, daß er jetzt wie ein Kind war, so voll Vertrauen, so ohne Furcht, so voll Freude? « (Hesse, 81)

{43} Zu viel entfremdendes Wissen hatte er früher angehäuft. Zu viele Regeln und Vorstellungen, zu viel angestregtes Tun und Wollen hatten sein Verhalten bestimmt. Voll Hochmut war er gewesen, immer bestrebt, der Klügste, der Eifrigste, der Bessere, der Geistige und der Weise zu sein. Das hatte ihn so rastlos und unzufrieden gemacht, das hatte ihn seinen Frieden nicht finden lassen. Jetzt endlich kann er diese leidvollen illusionären Ich-Vorstellungen, die seinen Schatten und seine Ganzheit ausgeklammert hatten, loslassen, und er entdeckt, dass er keineswegs, wie befürchtet, alles verloren, sondern alles gewonnen hat.

{44} Nach und nach gelingt es ihm, sein bisheriges Leben kritisch zu analysieren und mit ihm innerlich abzuschließen. Nun richtet er seine Aufmerksamkeit ganz auf den Fluss. Dieser ist Ausgangs- und Endpunkt von Siddharthas Weg zum Reich der Sinne und wieder zurück, woraus sich der Lauf oder die Struktur eines Kreises ergibt. Es scheint die Wiederholung des Gleichen, also "Sansara" zu sein, doch durch die symbolische Wiedergeburt geschieht dies auf höherer Ebene, wodurch der Kreis in Bezug auf Siddharthas Lebensweg die Form einer Spirale gewinnt, auf der sich der Held immer weiter und höher entwickelt. Der Fluss trennt und verbindet zugleich symbolisch die Reiche des Geistes und der Sinne. Er ist auch das Sinnbild ihrer Synthese und Einheit. Auf ihn läuft nicht nur der Individuationsprozess des Helden, sondern auch die zentrale Aussage des ganzen Romans zu.

{45} Das Symbol des Flusses ist im Roman auch der poetische Ausdruck von Hesses Beschäftigung mit dem chinesischen Philosophen Lao-Tse und dessen taoistischer Weisheitslehre. Daher ist es für den Fortgang der Interpretation unerlässlich, einige Grundgedanken des Taoismus kurz zu skizzieren: In Lao-Tses Hauptwerk "Tao-Te-King" ist das "Tao" der höchste Begriff. Zunächst symbolisiert es die alles umfassende Einheit, in der alle Dinge noch ungetrennt miteinander verbunden sind, als geistiges, gestaltloses Chaos ohne Anfang und Ende.

{46} Das "Tao" stellt auch den Urgrund und Ursprung, die Heimat und Quelle alles Existierenden dar, zugleich repräsentiert es das Prinzip universeller Ganzheit. Als bloße Möglichkeit des Seins gebiert es aus sich heraus Himmel, Erde, Menschen und Dinge und verleiht ihnen den Sinn ihrer Existenz. Das "Tao" erzeugt auch die "Eins", den ursprünglichen Anfang aller

Erscheinungen. Dies ist "Te", das die Natur von Beginn der Schöpfung an umfasst und das Prinzip des Lebens innerhalb von Raum und Zeit verkörpert. Die "Eins" als "Te" bringt nun zwei Kräfte, "Yin" und "Yang", hervor, die als Polarität jeweils das Empfangende und das Schöpferische symbolisieren. Alles Passive, Dunkle, Weiche und Konturlose ist "Yin"; alles Aktive, Helle, Harte und klar Umrissene ist "Yang". Beide Pole sind aufeinander bezogen und befinden sich in einem Gleichgewicht durch ständige Wechselwirkung. Auf diese Weise versuchen sie die ursprüngliche Harmonie des "Tao" wiederherzustellen. Außerdem trägt jeder den Kern des anderen in sich. Hesse sah die Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit der beiden Pole als Erfüllung seiner Sehnsüchte an. Im Roman stellt das Reich des Geistes von der brahmanischen Vaterwelt über die Samanas bis zu Buddha den "Yang"-Pol des Lebens dar, während die Sphäre der Sinne von Kamala bis zu Kamaswami den "Yin"-Pol repräsentiert. Siddhartha muss eben beide extrême Symbolbereiche des Seins durchleben und in sich integrieren, ehe er die Erfahrung der Einheit machen kann.

{47} Ein anderer wichtiger Begriff des Taoismus ist das "Wu-Wei", das "Nicht-Handeln" oder "Nicht-Widerstreben". Denn das "Tao" handelt natürlich und ohne Zwang. Es bedingt die Erscheinungen ohne Einmischung und Absicht, in dem es sie sich gleichsam selbst und ihrer Natur gemäß entwickeln und verändern lässt. Das "Wu-Wei" ist ein Wirken, das mit dem Ablauf der Natur vollkommen übereinstimmt. In diesem Sinne kann es daher auch ein rechtzeitiges oder angemessenes Handeln geben. Der in der Praktizierung des "Wu-Wei" verwirklichte taoistische Weise verkörpert die Einheit des "Tao" im Leben. Für ihn ist alles, was lebt, ständig im Fluss, in einem dynamischen Prozess der Veränderung.

{48} Das Symbol des "Tao" ist besonders das Wasser, dessen höchste Qualität darin besteht, allen Menschen ohne Streit zu nützen. Der Weise verhält sich daher wie das Wasser. Seine höchsten Eigenschaften sind: Weichheit, Sanftmut, Schwäche und Demut. Nur sie führen zur wahren Stärke, Größe, Herrschaft und Weisheit. Der "Berufene" i. S. des Tao wertet in seinem Handeln nicht, sondern praktiziert spontan selbstlose Güte und Liebe. Den guten wie den nicht-guten Menschen steht er in gleicher Weise offen gegenüber.

{49} Die Grundzüge der taoistischen Ethik gewinnen nun in der Erzählung nach Siddharthas Wiedergeburtserlebnis immer mehr an Bedeutung. Deutlicher Ausdruck dafür ist, dass sich Siddhartha jetzt dem Fluss und seinem Fährmann Vasudeva, der ihn schon bei seiner früheren Reise ins Reich der Sinne übersetzt hatte, anvertrauen und sie zu seinen Lehrern machen will. Vasudeva heißt "der allem Sein Innewohnende", ist in der "Bhagavad-Gita" einer der Beinamen des Erlösergottes Krishna und in den altindischen Geheimlehren der Verkünder der Brahmabindu-Upanischaden.

{50} Wenn Krishna der Wagenlenker des Helden Arjuna ist, so spielt Vasudeva symbolisch diese Rolle bei Siddhartha, dem er den richtigen Weg zum Ziel zeigt. Schon die Grundbedeutung seines Namens verdeutlicht, dass er einen unmittelbaren Zugang zum innersten Wesen des Menschen und des Lebens hat. Zunächst fällt bei dem Fährmann seine große Aufmerksamkeit und sein intensives Zuhören auf, als ihm Siddhartha seine Lebensgeschichte erzählt. Für Lao-Tse lebt der "Berufene" in der "Welt ganz still und macht sein Herz für die Welt weit", sodass er "kein Herz für sich" hat, sondern "der Leute Herz zu seinem Herzen" macht. Vasudeva ist außerdem wortkarg und fällt kein voreiliges Urteil. Der taoistische Weise übt "Beherrschung ohne Wort und verweilt im Wirken, ohne zu handeln." Für ihn ist die Weisheit des "Tao" nicht mit Worten zu erklären.

{51} Im "Tao-Te-King" heißt es: "Der Wissende redet nicht, der Redende weiß nicht." Der Fährmann bezeichnet sich selbst nie als Weisen und verkündet auch keine Lehre, die zu befolgen ist. Er lebt völlig unscheinbar und bescheiden im Einklang mit dem Kosmos, ohne in seiner wahren Größe erkannt zu werden. Der "Berufene" wünscht nach Lao-Tse "nicht, seine Bedeutung zu zeigen". Auch erkennt er "sich selbst, aber er will nicht scheinen. Er liebt sich selbst, aber er sucht nicht Ehre für sich". Ihn kennzeichnet das vollkommene Zurücktreten, die Überwindung des Ichs, die völlige Hingabe an die Wurzel ("Tao") und das Leben ("Te") im Zustand des Einheitsbewusstseins, was in gewisser Weise auch für den Fährmann gilt. Vasudeva erweist sich so als ideale Verkörperung des taoistischen Weisen.

{52} Der Fluss als Siddharthas anderer, aber unpersönlicher Lehrer ist in der chinesischen Philosophie der Inbegriff aller Wandlung. Das, was die Wandlung bewirkt, nennt Lao-Tse in seiner Weisheitslehre "Tao", das für

ihn "immer strömend" ist. Nach taoistischer Auffassung kann man "das Verhältnis des Tao zur Welt vergleichen mit den Bergbächen und Talwassern, die sich in Ströme und Meere ergießen." Das strömende Wasser bedeutet bei Lao-Tse Wandlung und Dauer, Vielfalt und Einheit zugleich und damit ein vollgültiges Symbol für das alles vereinigende "Tao".

{53} Hesse überträgt diesen Sinnzusammenhang im Roman auf das Sinnbild des Flusses, von dem Siddhartha vor allem lernt, "dass es gut ist, nach unten zu streben, zu sinken, die Tiefe zu suchen", indem der ehemalige Brahmanenzögling und Kaufmann ein Fährmann wird, der sich in den Dienst seiner reisenden Mitmenschen stellt. Das äußere "Abwärtsgehen" kennzeichnet zugleich sein inneres "Aufwärtsgehen", seine Annäherung an "Tao". In einem Spruch des "Tao-Te-King" erscheint der strömende Fluss auch als Symbol der Demut: "Dass Ströme und Meere Könige aller Bäche sind, kommt daher, dass sie sich gut unten halten können. ... Also auch der Berufene: Wenn er über seinen Leuten stehen will, so stellt er sich in seinem Reden unter sie. "

{54} Unter tiefenpsychologischen Perspektive stellt der Fluss im Roman die lebendige, schöpferische Dynamik des Selbst dar, in das Siddhartha die Eigenschaften seiner eigenen unbewussten seelischen Mitte hineinprojiziert und in dem er sie so und damit sich selbst in seinem tiefsten Wesen erkennen lernt. Dies geschieht dadurch, dass der neue Fährmannsgehilfe sich ganz auf seinen unpersönlichen Lehrer konzentriert, in ihn und in sich hineinhorcht und in ihm Bilder sieht, die seinem eigenen Inneren entsteigen:

{55} »Das Bild des Vaters, sein eigenes Bild, das Bild des Sohnes flossen ineinander, auch Kamalas Bild erschien und zerfloß, und das Bild Govindas, und andre Bilder, und flossen ineinander über, wurden alle zum Fluß, strebten alle als Fluss dem Ziele zu, sehnlich, begehrend, leidend, und des Flusses Stimme klang voll Sehnsucht, voll von brennendem Weh, voll von unstillbarem Verlangen. Zum Ziele strebte der Fluß, Siddhartha sah ihn eilen, den Fluss, der aus ihm und den seinen und aus allen Menschen bestand, die er je gesehen hatte, alle die Wellen und Wasser eilten, leidend, Zielen zu, vielen Zielen, dem Wasserfall, dem See, der Stromschnelle, dem Meere, und alle Ziele wurden erreicht, und jedem folgte ein neues, und aus dem Wasser ward Dampf und stieg in den Himmel, ward Regen und stürzte aus dem Himmel herab, ward Quelle, ward Bach, ward Fluß, strebte aufs

Neue, floß aufs Neue. Aber die sehnliche Stimme hatte sich verändert. Noch tönte sie, leidvoll, suchend, aber andre Stimmen gesellten sich zu ihr, Stimmen der Freude und des Leides, gute und böse Stimmen, lachende und trauernde, hundert Stimmen, tausend Stimmen. « (Hesse, S. 108)

{56} Siddhartha hat nun das meditative Lauschen vollendet gelernt. In den Wellen des Flusses schaut er die Vielheit der psychischen Erscheinungen, die konstante Dauer im Wechsel der inneren Bilderflut, die Unsterblichkeit und Zeitlosigkeit der seelischen Tiefenschichten, sowie die Einheit in der Vielfalt der strömenden Anteile des Unbewussten.

{57} »Schon konnte er die vielen Stimmen nicht mehr unterscheiden, nicht frohe von weinenden, nicht kindliche von männlichen, sie gehörten alle zusammen, Klage der Sehnsucht und Lachen des Wissenden, Schrei des Zorns und Stöhnen der Sterbenden, alles war eins, alles war ineinander verwoben und verknüpft, tausendfach verschlungen. Und alles zusammen, alle Stimmen, alle Ziele, alles Sehnen, alle Leiden, alle Lust, alles Gute und Böse, alles zusammen war die Welt. Alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die Musik des Lebens. Und wenn Siddhartha aufmerksam diesem Fluss, diesem tausendstimmigen Liede 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 einging, 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.« (Hesse, S. 108 f.)

Vasudeva, der alte Weise

{58} Vasudeva ist in seiner menschlichen Vollendung wie Buddha eine symbolische Verkörperung des Selbst. Darüber hinaus repräsentiert er tiefenpsychologisch auch den Archetyp des "Alten Weisen", der einerseits Wissen, Erkenntnis, Überlegung, Weisheit, Klugheit und Intuition, andererseits aber auch Wohlwollen und Hilfsbereitschaft darstellt. Dieses Urbild ist auch die Personifikation des geistigen Prinzips und die männliche Hälfte des Selbst. Außerdem besitzt es "Mana", d. h. die Fähigkeit, eine außerordentlich wirkende Kraft zu haben, die auf andere ausstrahlt.

{59} Im Roman wird Vasudeva für Siddhartha zum Vorbild, dem er nachzustehen versucht, aber auch zum Seelenführer und Initiationsmeister in das Wesen des Selbst. Als Fährmann bemüht er sich, die Menschen auch im übertragenen Sinne von einem Seenufer zum anderen zu bringen – vom Bewusstsein zum Unbewussten, vom Ich zum Selbst. Die Bootsfahrt auf dem Fluss entspricht daher dem Gang durch die psychischen Tiefenschichten, den der Mensch im Laufe seines Individuationsprozesses auf sich nehmen muss. Das Beherrschen der Steuerungskunst in Bezug auf das Boot bedeutet symbolisch die Fähigkeit, sich in seinem eigenen Inneren orientieren zu können. Insofern ist auch Siddharthas Tätigkeit als Fährmann die erfolgreiche Vollendung seiner Selbstwerdung und die Erlangung der inneren Harmonie. Dies zeigt sich äußerlich darin, dass Siddhartha Vasudeva mit der Zeit immer ähnlicher wird und auch immer mehr dessen Lächeln annimmt, welches er vorher schon bei Vasudeva gesehen hat und das der sichtbare Ausdruck der inneren Vollständigkeit ist.

{60} Nach Jahren taucht plötzlich Kamala mit ihrem Sohn auf und befindet sich auf der Suche nach Buddha, d. h. nach dem Selbst. Doch sie stirbt, durch den Biss einer Schlange tödlich verwundet, in den Armen Siddharthas und, als sie in seinem Gesicht die Erleuchtung erkennt, sieht sie in ihm einen gleichwertigen Ersatz für Gotama und findet so ihren letzten Frieden.

{61} So ist Siddhartha ebenfalls zu einer symbolischen Verkörperung des Selbst geworden, in der nun die archetypischen Energien seiner Anima aufgelöst und integriert sind. Die tote Geliebte lässt ihm den gemeinsamen Sohn zurück, der in trotzig-feindlicher Ablehnung gegen den gütigen, liebevollen Vater verharret. Als der Knabe schließlich flieht, eilt ihm Siddhartha

nach. Doch dieser muss schließlich die schmerzliche Erfahrung machen, dass auch im Verhältnis zum eigenen Kind Weisheit nicht lehrbar ist: Der Sohn verlässt den Vater und geht seinen eigenen Weg, wie Siddhartha einst selbst.

{62} Siddhartha hat hier die verbindliche, konkrete Liebe zu seinem Kind und damit jene mitmenschliche Bezogenheit erfahren, die C. G. Jung als "sozialen Aspekt des Selbst" bezeichnet. Nach der Trennung von seinem Sohn, die den größten Schmerz seines Lebens bedeutet, wird er fähig, die vielleicht tiefste Dimension der Weisheit zu verstehen und neben der Liebe auch das Leiden an ihr ganz anzunehmen. Dadurch vollendet er seinen Weg zu einer universalen Bejahung des Daseins und integriert dabei auch die archetypische Kraft des "Alten Weisen" in sich. Äußerer Ausdruck dafür ist Vasudevas Abschied, der sein Lebenswerk gekrönt sieht und sich "in die Wälder" zur "Einheit" des "Tao" zurückzieht, innerer Ausdruck dafür ist die bewusste Einsicht in die Einheit allen Lebens.

{63} »Langsam blühte, langsam reifte in Siddhartha die Erkenntnis, das Wissen darum, was eigentlich Weisheit sei, was seines langen Suchens Ziel sei. Es war nichts als die Bereitschaft der Seele, eine Fähigkeit, eine geheime Kunst, jeden Augenblick, mitten im Leben, den Gedanken der Einheit der Einheit denken, die Einheit fühlen und einatmen zu können. Langsam blühte diese in ihm auf, strahlte ihm aus Vasudevas altem Kindergesicht wider: Harmonie, Wissen um die ewige Vollkommenheit der Welt, Lächeln, Einheit. « (Hesse, S. 105)

Einheit und Ganzheit

{64} Als Siddhartha bereits den Ruf eines Weisen erlangt hat, besucht ihn noch einmal sein Freund Govinda, der immer noch seiner Überich-Struktur verhaftet und innerlich immer noch auf der Suche ist. Bereits nach Siddharthas Selbstmordversuch und Wiedergeburtserlebnis am Fluss haben sich ihre Wege schon einmal gekreuzt. Damals und jetzt erkennt Govinda, der Unverwandelte, seinen Freund, der sich innerlich immer mehr verändert hat, äußerlich nicht mehr. Dieser Jünger Buddhas, der niemals Wandlungen an sich selbst erfahren hat, vermag diese auch bei anderen nicht nachzuvollziehen. Er setzt immer noch auf die rechte Lehre und bittet Siddhartha, ihm seine Einsichten mitzuteilen. Der Fährmann erzählt ihm von der Relativität jeder Wahrheit, der Einseitigkeit und Unzulänglichkeit aller Worte, der Unwirklichkeit der Zeit und der Vollkommenheit der Welt am Beispiel eines Steines, wonach alles Sein immer und in jedem Moment vollkommen ist und nur der Mensch es erst werden muss. Am Schluss seiner Rede spricht Siddhartha über die Liebe und fordert danach Govinda auf, ihm die Stirn zu küssen. Darauf hat der ewige Sucher Govinda eine Vision:

{65} »Er sah seines Freundes Siddhartha Gesicht nicht mehr, er sah stattdessen andre Gesichter, viele, eine lange Reihe, einen strömenden Fluss von Gesichtern, von hunderten, von tausenden, welche alle kamen und vergingen, und doch alle zugleich da zu sein schienen, welche alle sich beständig veränderten und erneuerten, und welche doch alle Siddhartha waren. Er sah das Gesicht eines Fisches, eines Karpfens, mit unendlich schmerzvoll geöffnetem Maule, eines sterbenden Fisches, mit brechenden Augen – er sah das Gesicht eines neugeborenen Kindes, rot und voll Falten, zum Weinen verzogen – er sah das Gesicht eines Mörders, sah ihn ein Messer in den Leib eines Menschen stechen – er sah, zur selben Sekunde, diesen Verbrecher gefesselt knien und sein Haupt vom Henker mit einem Schwertschlag abgeschlagen werden – er sah die Körper von Männern und Frauen nackt in Stellungen und Kämpfen rasender Liebe – er sah Leichen ausgestreckt, still, kalt, leer – er sah Tierköpfe, von Ebern, von Krokodilen, von Elefanten, von Stieren, von Vögeln – er sah Götter, sah Krischna, sah Agni – er sah alle diese Gestalten und Gesichter in tausend Beziehungen zueinander, jede der andern helfend, sie liebend, sie hassend, sie vernichtend, sie neugebärend, jede war ein Sterbenwollen, ein leidenschaftlich schmerzliches Bekenntnis der Vergänglichkeit, und keine starb doch, jede verwandelte

sich nur, wurde stets neu geboren, bekam stets ein neues Gesicht, ohne dass doch zwischen einem und dem anderen Gesicht Zeit gelegen wäre – und alle diese Gestalten und Gesichter ruhten, flossen, erzeugten sich, schwammen dahin und strömten ineinander, und über alle war beständig etwas Dünnes, Wesenloses, dennoch Seiendes, wie ein dünnes Glas oder Eis gezogen, wie eine durchsichtige Haut, eine Schale oder Form oder Maske von Wasser, und diese Maske lächelte, und diese Maske war Siddharthas lächelndes Gesicht, das er, Govinda, in eben diesem selben Augenblick mit den Lippen berührte. Und, so sah Govinda, dies Lächeln der Maske, dies Lächeln der Einheit über den strömenden Gestaltungen, dies Lächeln der Gleichzeitigkeit über den tausend Geburten und Toten, dies Lächeln Siddharthas war genau dasselbe, war genau das gleiche, stille, feine, undurchdringliche, vielleicht gütige, vielleicht spöttische, weise, tausendfältige Lächeln Gotamas, des Buddha, wie er selbst es hundertmal mit Ehrfurcht gesehen hatte. So, das wusste Govinda, lächelten die Vollendeten."

{66} Siddhartha entwickelt seine ganze Lebenshaltung aus der Perspektive des Selbst und sieht als ihre Quintessenz die umfassende Liebe zu aller Kreatur an, die er auch seinem Freund empfiehlt. Diese religionsübergreifende, höchste ethische Kraft führt auch Govinda am Ende zur Erleuchtung. Sein Kuss auf Siddharthas Stirn ist das Symbol der Liebe und Hingabe seines Ichs an das, was der Fährmann nun repräsentiert und ihn gleichzeitig transzendiert. Nun fließt auch sein Selbst, nach dem der alt gewordene Mönch sein ganzes Leben lang in den Heilslehren des Brahmanismus und Buddhismus vergeblich gesucht hat, aus den Tiefen seines Unbewussten und schenkt ihm wie vorher Buddha, Vasudeva und Siddhartha die ersehnte Erleuchtung. Das Gesicht des Fährmanns erscheint in dieser Vision als Symbol für die Einheit hinter aller weltumspannenden Vielheit der Erscheinungen, worin auch die destruktiven Aspekte des Lebens, seine Schattenseiten, ihren Platz haben, verwandelt und wieder geboren werden können.

{67} Hesse gestaltet hier poetisch das ins Bewusstsein dringende Aufleuchten dessen aus, was für Lao-Tse philosophisch das "Tao" und für C. G. Jung tiefenpsychologisch das "Selbst" ist. Aber auch die Auseinandersetzungen des Dichters mit dem Christentum, dem Hinduismus und besonders dem Buddhismus haben im Werk ihre vielfältigen Spuren hinterlassen und münden in Hesses religions- und psychologieübergreifendes

Bemühen um Darstellung der idealtypischen Entwicklung eines Menschen vom Zweifler über den Sucher bis zum Erleuchteten ein. Der Roman ist sicher auch ein persönliches Bekenntnis des Dichters, das von seinem Streben und Fragen nach der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz kündigt. Aber gerade weil sich in "Siddhartha" westliche und östliche Symbolik tief durchdringen, geht es hier um die Sinnsuche des Menschen schlechthin. Dieses Werk, das nach Hesses Absicht "von Brahman und Buddha ausgeht und bei Tao endet", aber im Grunde auch darüber noch hinausgeht, verkündet nicht nur die Botschaft von der Einheit alles Seienden, sondern setzt sie auch künstlerisch um als vollendete Einheit von Sprache, Form, Aussage, Metaphorik und Symbolik.

Literaturangaben

Baumann, Günter: Der archetypische Heilsweg. Hermann Hesse, C. G. Jung und die Weltreligionen. Rheinfelden 1990

Baumann, Günter: Hermann Hesses Erzählungen im Lichte der Psychologie C. G. Jungs. Rheinfelden-Freiburg-Berlin 1989

Ganeshan, Vridhagiri: Das Indienerlebnis Hermann Hesses. Bonn 1974

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

Materialien zu Hermann Hesses "Siddhartha". Erster und zweiter Band. Herausgegeben von Volker Michels. Frankfurt/M 1976

Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretationen. Frankfurt/M. 1974

Karalashwili, Reso: Hermann Hesses Romanwelt. Köln – Wien 1986

Kim-Park, Younsoon: Die Beziehungen der Dichtung Hermann Hesses zu Ostasien. Rezeption, Einflüsse und Parallelen. München 1978, Phil. Diss.

Lao-Tse (Li, Er): Tao te king: Das Buch des Alten von Sinn und Leben. Aus d. Chines. verdeutscht u. erl. von Richard Wilhelm. Düsseldorf 1962

Liyi, Weijan: Die daoistische Philosophie im Werk von Hermann Hesse, Döblin und Brecht. Bochum 1991

Maier, Emanuel: The Psychology of C. G. Jung in the Work of Hermann Hesse. New York 1952, Phil. Diss.

Mileck, Joseph: Hermann Hesse – Dichter, Sucher, Bekenner. Biografie. München 1979

Röttger, Jörg: Die Gestalt des Weisen bei Hermann Hesse. Bonn 1980