

Zwischen Upanishaden und Kamasutra

Hermann Hesses „Siddhartha“ vor dem Hintergrund der indischen Philosophie¹

Von Martin Kämpchen

Hermann Hesses Roman „Siddhartha“ nennt der Dichter im Untertitel eine „indische Dichtung“. Damit deutet er an, dass dieser Text eine Frucht seiner Lektüre indischer philosophischer Ideen und seines Besuches in Indien ist. Seinem Besuch in Sri Lanka und Indonesien im Jahr 1911 misst er dabei die geringere Bedeutung zu. Sie sei eher „eine kleine Beigabe und Illustration“¹, schreibt Hesse in einem Brief, während er die Lektüre der hinduistischen und buddhistischen Literatur seit „frühster Jugend“ gepflegt habe. Den Grund für diese Beschäftigung nennt Hesse bündig: „Ich bin seit vielen Jahren davon überzeugt, dass der europäische Geist im Niedergang steht und der Heimkehr zu seinen asiatischen Quellen bedarf.“²

Tatsächlich, wer den „Siddhartha“ aufmerksam liest, findet in ihm keine schlüssigen Bezüge zu den Erlebnissen Hesses in Asien, Bezüge etwa zu den Tagebuchblättern und Skizzen, die er in Sri Lanka und anderswo notiert hat und die in dem Buch „Aus Indien“ gesammelt vorliegen. Hesses Indien-Lektüre finden wir im „Siddhartha“ allerdings deutlich wieder. Man sollte annehmen, dass Hermann Hesse den Werdegang des Brahmanen Siddhartha exemplarisch so anlegt, wie die heiligen Schriften des Hinduismus und Buddhismus den Lebensweg eines Heiligen, das heißt, eines in seiner Religion und Gesellschaft vorbildlich und heilig lebenden Mannes, beschreiben. Das stimmt jedoch nur teilweise. Die Lese Früchte des Autors fließen nur in wenigen Fällen zitathaft und unmittelbar in den Roman ein. Ansonsten vermischen sich der Stoff der indischen Texte mit dem von Hesse selbst Erlebten so restlos, dass im Romantext das eine von dem anderen nicht mehr unterscheidbar ist. Der Anspruch von Literatur ist, dass der Lebens- und Lesestoff derart literarisiert wird, dass er zu einem neuen Organismus, dem literarischen Kunstwerk, verschmelzt.

¹ *Erschienen in: Hermann Hesse „Siddhartha“. 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 2002. Hrsg. von Michael Limberg. Staatsanzeiger-Verlag, Stuttgart 2002. Kapitel: Zwischen Upanishaden und Kamasutra. Hermann Hesses Siddhartha vor dem Hintergrund der indischen Philosophie. S. 75-89.*

Wenn wir in diesem Essay dennoch zu erfassen suchen, welche indischen Vorstellungen in „Siddhartha“ wirksam sind, dann aus literaturhistorischem Interesse. Zu verstehen, in welcher Weise Hesse von dem im Hinduismus und Buddhismus ausgewiesenen exemplarischen Weg abweicht, und wann er ihm entspricht, lässt Rückschlüsse auf Hermann Hesses eigenen Erfahrungen und weltanschaulichen wie literarischen Absichten zu.

Die vier Lebensstufen – ein Überblick

Siddhartha wird als Brahmanensohn dargestellt, also als Angehöriger der obersten, der Priesterkaste im Hinduismus. Sein Leben im Roman ist zeitlos angelegt. Hesse gibt keinen Kommentar zu einer bestimmten historischen Zeit oder zur Gegenwart. Oder wird durch die historische Gestalt des Gotama Buddha, die im Roman zweimal auftritt, das Geschehen in das 5. und 6. Jahrhundert vor Christus verlegt? Doch glaube ich nicht, dass es Hesses Absicht war, durch das Auftreten des Gotama Buddha die Gestalt des Siddhartha in dessen Zeit einzuordnen. Im Gegenteil, Hesse will auch die Buddha-Gestalt enthistorisieren, idealisieren, indem er bewusst jedes Zeitkolorit, jede Andeutung an eine historische Zeit meidet. Auch das „Kamasutra“, ein Text aus dem 3. oder 4. Jahrhundert nach Christus, dessen Einfluss auf den Roman „Siddhartha“ unbestreitbar ist, könnte zur Zeit des historischen Buddha noch keine Wirkung gehabt haben.

Der Brahmanensohn Siddhartha durchläuft mehrere Stufen oder Phasen eines äußeren wie geistigen Werdeganges bis hin zu seiner letzten Stufe, in der er als Fährmann Frieden findet. Der klassische Hinduismus kennt ebensolche Stufen im Leben eines Menschen, die eine äußere Entwicklung und synchron damit eine innere Reifung schematisch wiedergeben. Diese Stufen heißen das *catur-asrama-dharma*: die Lehre der Vier Lebensstufen, die „ashramas“ genannt werden. Sie teilen das Leben in vier etwa gleich lange Phasen ein. Hierbei sind Lernen, Wohlleben, gesellschaftliche Verantwortung und Suche nach Seelenheil miteinander harmonisiert. Da kein Mensch mit gleicher Intensität alle diese Lebensziele zur selben Zeit mit ganzer Kraft verfolgen kann, hat der Hinduismus eine Aneinanderreihung dieser Ziele erdacht und praktiziert. Die vier Lebensstufen oder „ashramas“ heißen:

1. *Brahmacarya* – die Schülerschaft,
2. *Garhasthya* – Familien- und Berufsleben,
3. *Vanaprastha* – Waldeinsiedler-Leben,

4. *Sannyasa* – Bettelmönchtum.³

In der *ersten Stufe* der Schülerschaft lernt der junge Mann oder die junge Frau unter der Aufsicht eines Lehrers (*Guru*) die religiösen und die weltlichen Wissenschaften. Damit sind einerseits die Einübung in den Ritus, die Lektüre der heiligen Schriften und die Kenntnis von der religiös sanktionierten gesellschaftlichen Ordnung des Hinduismus gemeint, andererseits Lesen und Schreiben, praktische Fähigkeiten als Familienmitglied und Bürger der Gesellschaft. Während dieser Zeit bleibt der Schüler oder die Schülerin ehelos und wohnt im Haushalt des Lehrers.

Die *zweite Stufe* ist das Familien- und Berufsleben; der Adept heiratet, gründet eine Familie, übt einen Beruf aus, erfreut sich seines Ehelebens, der Künste, seines Reichtums. Alle diese Freuden wird er aber gezügelt ausüben, gezügelt durch die während der Schülerschaft erworbenen Eigenschaften der religiösen Bindung und des Maßes. Während des Familienlebens übt er weiterhin den Ritus seiner Religion aus.

Sobald der älteste Sohn erwachsen und reif genug ist, um die Verantwortung für die Familie und die Familiengeschäfte zu übernehmen, zieht sich das Ehepaar zum Waldeinsiedler-Leben, der *dritten Stufe*, in die Einsamkeit zurück. Außerhalb der Städte, in den Wäldern oder Bergen haben offenbar lockere Siedlungen bestanden, die von Einsiedlern bewohnt waren. Sie scharen wiederum Schüler um sich, die die erste Lebensstufe durchlaufen. Sie sammeln sich auf ihre religiös-rituellen Pflichten, sind aber von den gesellschaftlichen Pflichten bereits weitgehend entbunden, um sich der Meditation und anderen geistigen Übungen zu widmen.

In der *vierten Stufe*, dem Bettelmönchtum, geschieht die vollständige Befreiung von religiös-rituellen und gesellschaftlichen Pflichten und Regeln. Der Sannyasi darf nicht länger als drei Tage an einem Ort wohnen. Er soll ohne Bindung an Besitz und an Menschen bettelnd weiterwandern. Er oder sie folgt einem inneren Gesetz, der unmittelbaren Inspiration durch das Gewissen.

Ein anderes Schema ordnet die Werte, die ein Hindu in seinem Leben verwirklichen soll nicht entsprechend sukzessiver Lebensstufen, sondern nach aufsteigenden „Werten“. Diese vier Werte, oder erstrebenswerte Lebensziele, heißen von den niederen zu den höheren:

1. *Kama* – Genuss von Sexualität, Eros, Anerkennung usw.,
2. *Artha* – materieller Reichtum, weltliche Bildung,
3. *Dharma* – religiös-rituelle und gesellschaftliche Pflichterfüllung,
4. *Moksha* – geistige Befreiung, Erlösung.

Es versteht sich, dass diese Werte nicht isoliert, sondern abgestimmt aufeinander gelebt werden sollen. Der Genuss und der Reichtum werden gezügelt von der religiös-gesellschaftlichen Pflichterfüllung; ihnen allen ist die Sehnsucht nach Erlösung übergeordnet. Auf die vier Lebensstufen bezogen: Genuss und materieller Reichtum dominieren die zweite Lebensstufe, Pflichterfüllung die erste und dritte, während bei der vierten Lebensstufe Erlösung als einzig erstrebenswert übrig bleibt.

Die erste und vierte Lebensstufe

Kehren wir zu Hesses „Siddhartha“ zurück. Wenn wir das hinduistische Schema der vier Lebensstufen mit dem Werdegang Siddharthas vergleichen, fällt uns folgendes auf: Die erste und die vierte Stufe des hinduistischen Vier-Stufen-Wegs werden auch von Siddhartha vollzogen. Zuerst die Schülerschaft beim Vater, der als Guru seinen Sohn in die religiösen Riten einweist. Dann aber springt Siddhartha, indem er den *Samanas* folgt, von der ersten zur vierten Stufe, dem Bettelmönchtum. Dies ist übrigens eine Neuerung, die in Indien der Buddhismus brachte: Die buddhistischen *Bikkhus* werden seit Buddhas Zeit schon als junge Männer, also vor Eheleben und Erwerbstätigkeit in der „Welt“, zu Mönchen geweiht.

Danach erleben wir bei Siddhartha die zweite Lebensstufe, also das Familien- und Berufsleben bei Kamala und Kamaswami. Von Siddhartha wird es nach dem Zustand des Bettelmönchtums als ein Fortschritt empfunden. Das Bettelmönchtum wird in seiner trockenen Askese und Weltverneinung für Siddhartha zur Beengung, es führt nicht zu einem freien geistigen Leben und letztlich nicht zur Erlösung. Mit dieser Auffassung wendet sich Hermann Hesse entschieden vom indischen Empfinden ab. Dort ist bis heute der *Sannyasi* oder Bettelmönch kulturell und religiös *der* exemplarische Mensch, dem auch heute noch hohe Verehrung geschenkt wird.

Die Initialzündung zu dieser Abkehr vom Asketentum ist die Ablehnung der *Lehre Buddhas*. Diese Ablehnung begründet Hesses Siddhartha in dem wunderbaren Dialog mit Gotama Buddha. Buddha selbst und dessen Schüler haben sämtlich das monastische Leben gewählt. Sie unterstellen sich einer Lehre, die die Welt als eine genau determinierte Kausalketten analysiert, und einer Lebensregel, die darauf hinwirkt, dass die Mönche und Nonnen dieser Kausalkette entkommen. Keine Kausalkette jedoch, folgert Siddhartha, führe hin zur Erlösung. Kausalketten bleiben innerweltlich, während Erlösung den Sprung ins Transzendente wagen muss. Hier sieht Siddhartha eine „Lücke“⁴ in Buddhas Lehrsystem. Siddhartha lehnt daraufhin

nicht nur die Lehre Buddhas ab, er sagt abschließend zu Gotama Buddha: „... keinem wird Erlösung zuteil durch Lehre!“ Siddhartha wendet sich von allen Lehren und Lebensregeln ab und damit auch von sämtlichen *Gurus*. Er setze seine Wanderschaft fort, sagt Siddhartha abschließend, „um alle Lehren und alle Lehrer zu verlassen und allein mein Ziel zu erreichen oder zu sterben.“⁵ Wohl lernt Siddhartha wie bisher von guruähnlichen Persönlichkeiten: zunächst war es der eigene Vater, dann Gotama Buddha, danach Kamala, schließlich der Fährmann und der Fluss, als verdinglichter Guru. Doch nimmt Siddhartha nicht, wie im Hinduismus traditionellerweise vorgeschrieben, den einen Guru als lebenslange Leitgestalt an.

Die Einsicht von der Enge des Asketentums und jeder Lehre oder Lebensregel lässt Siddhartha das neue Leben der Sinnenfreude und des Wohlstands, zu Anfang zumindest, als ein „Erwachen“, als eine Befreiung empfinden. Für den Inder bedeutet der Übergang von Mönchtum zu Sinnenleben einen sündigen Rückfall. Ein Bettelmönch, der heiratet oder wie Siddhartha die sinnliche Liebe bei einer Kurtisane sucht, wird von der indischen Gesellschaft verachtet. Hier geht Hermann Hesse seinen eigenen Weg. Für den Hinduismus ist das Familien- und Berufsleben nur ein Durchgangsstadium, das man erfahren sollte, um dann, den Lebensdurst gestillt, innerlich fähig und bereit für das asketisch harte Leben als Bettelmönch zu sein. Hesse sieht in Sinnen- und Berufsleben positive, in sich werthafte Lebensstadien, nicht nur Vorbereitungen auf ein höheres Stadium. Darin ist Hesse europäisch.

Zweite Lebensstufe – das „Kamasutra“

Betrachten wir für einen Augenblick Siddharthas Übergang vom Bettelmönchleben zum Familienleben. Er vollzieht sich in drei Schritten: Ein Traum zeigt ihm Govinda, seinen einstigen Begleiter, der sich darauf in eine Frau verwandelt. Wird Siddharthas nächster Begleiter eine Frau sein? muss er sich fragen. Der zweite Schritt ist die Begegnung mit der jungen Frau, die am Bach Kleider wäscht. Sie kommen ins Gespräch und beginnen miteinander zu scherzen. Offenbar spüren sie eine gegenseitige Anziehung. Die junge Frau ergreift die Initiative bei der Annäherung; es heißt:

Dabei setzte sie ihren linken Fuß auf seinen rechten und machte eine Bewegung, wie die Frau sie macht, wenn sie den Mann zu jener Art des

Liebesgenusses auffordert, welchen die Lehrbücher „das Baumbesteigen“ nennen. Siddhartha fühlte sein Blut erwärmen...⁶

Hiermit ist eine Geste der Annäherung zwischen Mann und Frau gemeint. Sie wird in dem klassischen indischen „Leitfaden der erotischen Liebe“, dem „Kamasutra“ von Vatsyayana, beschrieben. Hermann Hesse hatte sich zur Zeit der Niederschrift des „Siddhartha“ das „Kamasutra“ ausgeliehen.⁷ Dort wird diese Geste unter den „Umarmungen“, von denen es acht Varianten aufzählt, genannt. Die „Umarmungen“ selbst sind die erste von acht Stufen der Annäherung an den Partner, die zum Geschlechtsverkehr führen. Das „Baumerklettern“ wird so beschrieben:

Wenn sie [die Frau] mit dem einen Fuß auf den Fuß (des Liebhabers) tritt und mit dem anderen (Fuß) auf die Schenkelgegend steigt oder (ihn damit) umschlingt, wobei sie seinen Rücken mit dem einen Arm berührt und mit dem anderen (seine) Schulter hinunterbeugt, und mit kurzem, leisem sit-Laut und Gezwitscher um eines Kusses willen hinaufklettern will, so ist dies das „Baumerklettern“.⁸

Es ist in Indien niemals realistisch gewesen, dass eine unbekannte Frau einem vorbeiwandernden Fremden, und dazu einem verehrten Mönch, so rasch und so offensichtlich dieses erotische Angebot macht. Von Hesse kann es auch nur stilisierend gemeint sein. Um die harte, strenge Schale des Asketen Siddhartha zu brechen, musste es eben die Frau sein, die die Initiative ergreift. Im dritten Schritt des Übergangs zur Stufe des Familien- und Berufslebens fühlt sich daraufhin Siddhartha animiert und frei genug, um selbst zu wählen: Er geht zur schönen Kurtisane Kamala und bittet sie, ihn in „die Lehre“ einzuweisen. Es ist eindeutig, dass Siddhartha um die Einweisung in das „Kamasutra“ bittet.

Zweierlei fällt auf: Siddhartha empfindet keinerlei Reue oder Schuld oder auch nur Verwirrung bei dieser raschen Hinwendung zur erotischen Liebe. Ohne zu schwanken sieht Siddhartha darin eine Erfahrung, die zur menschlichen Erfüllung führt und darum gut ist. Zweitens, Siddhartha wünscht sich Kamala von Anfang an nicht als eine Ehe-Partnerin und zukünftige Mutter ihrer Kinder, sondern sieht in ihr eine „schöne und kluge Künstlerin“⁹. Beide suchen nicht Leidenschaft und Lebensgemeinschaft und Familiengründung. Siddhartha will die erotische Liebe wie

eine Kunstfertigkeit auskosten, gewissermaßen ohne totale innere Beteiligung, aus einem inneren Abstand. Für die zweite Lebensstufe im Hinduismus sind jedoch Heirat und Nachkommenschaft die Grundvoraussetzungen. Ebenso möchte Siddhartha als ein Kaufmann handeln, ohne innerlich ein „richtiger Kaufmann“¹⁰ zu sein.

Diese Idee von Liebe als Kunstfertigkeit liegt dem „Kamasutra“ zugrunde. Das „Kamasutra“ geht von der Überzeugung aus, dass eine beglückende und dauerhafte Liebesbeziehung nicht nur auf emotionaler und geistiger Anziehung und Harmonie basiert, sondern eher auf erfolgreich angewandten erotischen Methoden. Das „Kamasutra“ lehrt die „Politik“ der Liebesbeziehung und spricht immer wieder von dem Ziel der Frau oder des Mannes, den jeweiligen Partner in ihrem Bann zu halten. Diese erotischen Methoden können erlernt werden, nicht jedoch die emotionalen und geistigen Komponenten der Liebesbeziehung. Darum lässt das „Kamasutra“ diese ganz beiseite und beschränkt sich auf das Erlernbare. Dieses Erlernbare vermittelt das „Kamasutra“ mit einer nüchternen Gründlichkeit und ganz und gar unerotischen technischen Lehrbuchsprache. Es lässt auch fast jede moralische Erwägung beiseite, wie etwa die Unterschiede zwischen ehelichen und außerehelichen Partnerschaften.

Das Kamala-Kapitel in Hesses „Siddhartha“ profitiert von diesem Gedankenfeld des „Kamasutra“. Darum wohl erwägt Siddhartha nie Ehe und Familiengründung. Hesse verbindet eine solche Hingabe an die Liebe als bloßer Kunstfertigkeit mit der wachen Distanz zu allem sogenannten „Weltlichen“, die sich Siddhartha in seiner Samana-Zeit erworben hat. Kamala beklagt sich sogar zweimal bei Siddhartha, dass er unfähig sei, wirklich zu lieben.¹¹ Erst nachdem diese Distanz zum Weltgeschehen verloren geht – Hesse demonstriert es an Siddharthas wachsender Leidenschaftlichkeit bei seinen kaufmännischen Geschäften – erweist sich sein Liebes- und Berufsleben nicht mehr als Fortschritt, sondern als Niedergang gegenüber dem Bettelmönchtum. „Langsam ergriff ihn die Seelenkrankheit der Reichen“¹², heißt es. Daraufhin fühlt sich Siddhartha genötigt, sein Leben zu ändern.

Dritte Lebensstufe: Das Waldeinsiedler-Leben und die Erfüllung durch Liebe

Diese Änderung führt Siddhartha zur dritten Stufe, dem Waldeinsiedler-Leben. Er verlässt „die Welt“ ein zweites Mal, er verlässt Kamala und Kamaswami und kehrt zu dem Fluss zurück, den er zwanzig Jahre zuvor auf dem Weg zur Stadt überquert hatte. Er trifft denselben Fährmann, der ihm damals geweissagt hatte, dass er zurückkehren werde, weil „alles zurückkehrt“. Bei diesem Fährmann wohnt er nun, mit ihm teilt er

sich die Fährdienste, er lebt ruhig und kontemplativ und zufrieden und lernt vom Fluss. Siddhartha führt nun das echte Waldeinsiedler-Dasein, wie es in zahlreichen indischen Legenden und Mythen, etwa auch in den Epen, dem „Mahabharata“ und dem „Ramayana“, geschildert wird.

Damit hätte die indische Dichtung zu seinem Abschluss kommen können, denn Siddharthas Werdegang ist an sein logisches Ende gekommen. Doch Hermann Hesse schürzt noch einmal den Erzählknoten, um die Lebensgeschichten der beiden anderen Hauptpersonen, Kamala und Govinda, zu Ende zu führen. Kamala wandert am Fluss vorbei; sie hat einen Sohn geboren, ihr Leben als Kurtisane aufgegeben und ist eine buddhistische Nonne geworden. Ein Schlangenbiss tötet Kamala, und der gemeinsame Sohn bleibt beim Vater. Um diese Vaterrolle redlich auszufüllen, kehrt Siddhartha notgedrungen zurück in die zweite Lebensstufe, zum Familienstand. Ein zweites Mal empfindet er die Freude dieses Standes – diesmal nicht als Liebhaber oder Ehemann, sondern als Vater – wie auch dessen Schmerz und Unruhe. Ein zweites Mal muss sich Siddhartha läutern und überwinden, um sich schließlich vom eigenen Sohn lösen zu können und danach unangefochten und still beim Fährmann am Fluss weiterleben zu dürfen.

Zweimal hintereinander durchläuft Siddhartha also die Familienstufe und die Waldeinsiedlerstufe, durchlebt Befriedigung, Gefährdung, dann Läuterung der Familienstufe, um jeweils gereinigt in die Waldeinsiedlerstufe einzutreten. Das indische Schema sieht, wie erwähnt, solche Rückfälle und Wiederholungen nicht vor. Ist eine Stufe ausgefüllt worden, kann man zur nächsten übergehen und alle vorherigen Lebensstufen sind überholt, sie sind psychologisch und emotional unnötig geworden.

Diese optimistische Idee ständiger Progression zum vollkommenen Leben teilt Hesse im „Siddhartha“ nicht. In seiner Dichtung ist das Signal zum Übertritt in die nächste Stufe nämlich nicht Erfüllung, Sättigung, Ausschöpfung der letzten Stufe, sondern jedes Mal eine *Krise*. Siddhartha verlässt seine Familie, weil ihn die Seelenlosigkeit des rituell-religiösen Lebens missfiel; später verlässt er das Asketenleben, weil ihn dessen Enge schmerzt; er verlässt Kamala und Kamaswami, sucht sogar im Fluss den Tod, weil ihn dieses Leben so gierig und töricht wie die „Kindermenschen“ gemacht hat. Und schließlich stürzt ihn das plötzliche Erscheinen von Kamala und ihres gemeinsamen Sohnes in seine letzte Krise, weil ihm die väterliche Sorge um die rechte Erziehung des Jungen seinen Frieden raubt. Also nicht

Erfüllung, sondern das Gefühl des Ungenügens, eine Gefährdung sind die Übergangsmotive zur nächsten Lebensstufe. Auch dies ist eher spannungsreich europäisch als indisch harmonisierend empfunden.

Nach all diesen Umwegen führt Hermann Hesse ein Wort in die Erzählung ein, das spezifisch christlich klingt und wohl ebenso gemeint ist: „Liebe“¹³. Die Liebe nimmt der Dichter als den Höhepunkt von Siddharthas geistiger Entwicklung wahr und setzt sie in einen Gegensatz zur Lehre des Buddha, der Liebe als „Trug“ erkannte und seinen Jüngern „Wohlwollen, Schonung, Mitleid, Duldung, nicht aber Liebe“¹⁴ empfiehlt. In dieser Liebe aber hat Siddhartha „den Frieden gefunden“¹⁵.

Wie zur Demonstration dieser Liebe beschenkt Siddhartha seinen ewig suchenden und nun endlich einmal findenden Gefährten Govinda mit der grandiosen kosmischen Vision einer All-Liebe, die die Menschen, die Tiere, die Natur und die Dinge einschließt. Diese Vision ist das Finale dieser Dichtung. Govinda sieht Siddhartha nicht in seiner natürlichen Gestalt, sondern – ich zitiere:

Er sah seines Freundes Siddhartha Gesicht nicht mehr, er sah statt dessen andre Gesichter, viele, eine lange Reihe, einen strömenden Fluß von Gesichtern, von Hunderten, von Tausenden, welche alle kamen und vergingen, und doch alle zugleich dazusein 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 Krishna, sah Agni –, er sah alle diese Gestalten und Gesichter in tausend Beziehungen zueinander, jede der anderen helfend, sie liebend, sie hassend, sie vernichtend, sie neu gebärend...¹⁶

Dieses Crescendo einer Zusammenschau aller Wesen und Seinsarten geht noch eine halbe Seite weiter und mündet dann in eine Identifikation Siddharthas mit Gotama Buddha, den Siddhartha zwar nicht in der Lehre, sondern „im Tun, im Leben“ anerkennt und verehrt.¹⁷ Keinem Kenner der heiligen Schriften Indiens kann die Parallelität dieser Vision mit der Vision Arjunas im elften Kapitel der „Bhagavad-Gita“ entgehen. Arjuna ist der Wagenlenker des Kriegers und Gottes Krishna. In dieser Vision gibt sich Krishna, dem Arjuna bisher lediglich als Freund und Kämpfer im Krieg vertraut war, in seiner eigentlichen – göttlichen – Gestalt zu erkennen. Und Arjuna beschreibt daraufhin ausführlich und voll verwunderter Ehrerbietung die sowohl furchtbare wie herrliche kosmische Schau von Krishna. Hier die Anfangszeilen in der Übersetzung von Leopold von Schröder, eben jene Übersetzung, die auch Hesse kannte:

Die Götter schau' ich all in deinem Leibe,
 O Gott, so auch die Scharen aller Wesen,
 Brahman, den Herrn, auf seinem Lotussitze,
 Die Rishis alle und die Himmelsschlangen.
 Mit vielen Armen, Bäuchen, Mündern, Augen,
 Seh ich dich – allerwärts endlos gestaltet;
 Nicht Ende, Mitte, noch auch Anfang seh' ich
 An dir, du Herr des Alls, du Allgestalt'ger!
 ...
 Dein Riesenleib mit vielen Mündern, Augen,
 Mit vielen Armen, vielen Schenkeln, Füßen,
 Mit vielen Bäuchen, Rachen voller Zähnen, -
 Es bebt die Welt, ihn schauend – ich auch bebe.¹⁸

Im „Siddhartha“ erfährt Govinda zuletzt seinen Freund Siddhartha visionär in einer göttlichen Sphäre, ebenso wie Arjuna seinen Freund Krishna in der „Bhagavad-Gita“ vergöttlicht sieht.

Der indische Ton der Sprache und die indische Mentalität

Im Dezember 1918 erschien die dreibändige Übersetzung der „Reden Gotamo Buddhos“ von Karl Eugen Neumann¹⁹. Hermann Hesse besaß die zweite Auflage von 1921 mit einer handschriftlichen Widmung des Übersetzers vom 28. Juni 1921.²⁰ Er besprach diese Ausgabe zweimal sehr ausführlich und lobend in den Jahren 1921 und 1922²¹. Also kurz nachdem Anfang 1921 der Schreibfluss des „Siddhartha“-Niederschrift stockte und Hesse das Manuskript zunächst beiseitelegte, stieß er auf „Die Reden Gotamo Buddhos“, die ihn tief beeindruckten, und die ihn nach meiner Ansicht bei der Vollendung seines „Siddhartha“-Manuskripts von März bis Mai 1922 nachhaltig beeinflussten.²² Hermann Hesse hat die Sprache Buddhas, in Neumanns genialer Übertragung, selbst charakterisiert. In der Rezension der „Neuen Rundschau“ bemerkt Hesse:

Manche fühlten sich durch diese geruhigen, endlosen fließenden Betrachtungsreihen an Gebetsmühlen erinnert. [...] 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.²³

Noch konkreter wird Hesse in der „Neuen Zürcher Zeitung“, worin er Neumanns Übersetzung der Reden Buddhas an der fast zeitgleichen von Hermann Oldenberg misst. Neumann sei „im Ton“, „in der Musik und Rhythmik, im stillen eindringlichen Gleichfluß der Sätze“ überlegen. Neumann sei „in die Stimmung, in die Atmosphäre dieser Reden tiefer, frömmere, inniger eingedrungen“.²⁴ Ein Jahr später schreibt Hesse noch einmal von der „Reinheit des Tones“, der „ehrfürchtigen Bemühung um eine Wiederherstellung des echten indischen Tones in deutscher Sprache“²⁵ in Neumanns Übersetzung der „Reden Gotamo Buddhos“.

Eben diesen „echten indischen Ton in deutscher Sprache“ hat sich Hermann Hesse auch in seiner indischen Dichtung „Siddhartha“ zu treffen bemüht. Die antikisierend-getragene, feierliche und dennoch schlichte Sprache des „Siddhartha“ mit seinen Wiederholungen, seiner monotonen Satzmelodie erinnert an liturgische Gesänge, etwa an die indischer Priester beim Opferritus oder an das Psalmodieren des Gregorianischen Chorals. Unbewusst – aber eher wohl bewusst – ist der Duktus der Neumann'schen Übersetzung in den „Siddhartha“-Text eingeflossen.

Das ist umso einleuchtender, als Hermann Hesse bei Neumann so lobt, was er selbst im „Siddhartha“ zu erreichen hoffte: nämlich durch sprachliche Evokation „Meditationen“, ein „meditierendes Denken“ zu schaffen. Hesse erläutert auch, was er damit meint:

Zweck und Resultat der Meditation ist nicht ein Erkennen im Sinn unserer westlichen Geistigkeit, sondern ein Verschieben des Bewußtseinszustandes, eine Technik, deren höchstes Ziel eine reine Harmonie, ein gleichzeitiges und gleichmäßiges Zusammenarbeiten von logischem und intuitivem Denken ist.²⁶

Mit anderen Worten, Hesse will nicht nur über indische Inhalte erzählen, sondern der „indische Ton“ seiner Schrift soll einen für Indien charakteristischen Bewusstseinszustand hervorrufen. Was ist dieser indische Bewusstseinszustand? Es ist eine Verbindung von Ratio und Intuition, die zu einer höheren „reinen Harmonie“ führt. Im „Siddhartha“ erleben wir in zahlreichen Situationen diese für Indien charakteristische Doppelbödigkeit der Existenz. Der Mensch lebt ständig auf *zwei Ebenen* des Bewusstseins: auf der Ebene der Ratio und der Intuition, auf der Ebene der alltäglichen Wirklichkeit und auf der Ebene der spirituellen, mystischen, meditativen Schau. Der *unteren Ebene* ist die Maya-Sphäre²⁷ zugeordnet, zu ihr gehört „Sansara“²⁸, die Welt der „Täuschung“²⁹ und des „Scheins“³⁰. Alle diese Begriffe benutzt Hesse. Das Wort „Sansara“ als Bezeichnung für die Sphäre der „Kindermenschen“, der Leidenschaftlichkeit, der distanzlosen Weltlichkeit durchzieht den Roman bis zum letzten Kapitel. In Sanskrit hat „Sansara“ eine doppelte Bedeutung: es heißt einerseits „Welt“ oder „Weltlichkeit“, und die abgeleitete Bedeutung „Familie“ oder „Familienleben“. Dadurch wird schon klar, wie das indische Denken ein Leben als Ehepartner und Eltern einschätzt – nämlich als weltlichen, spirituell wenig ergiebigen Zustand. Folgerichtig hat das Kapitel von Siddharthas Leben mit Kamala und Kamaswami den Titel „Sansara“.

Zur *oberen Ebene* gehören die evokativen Aussagen der Upanishaden, jene mystischen heiligen Schriften der Hindus, aus denen Hesse zu Beginn des „Siddhartha“ zitiert.³¹ Dazu gehören die philosophischen Begriffe wie „Atman“, die göttliche Seele im Menschen, und „Brahman“, das göttlich Absolute, oder wie „Nirwana“, der Zustand der Erlösung und totalen Freiheit, sowie die göttliche Silbe „Om“, die Siddharthas Leben von der Jugend bis zum Alter wie ein Mantra begleitet.

Das „Om“ ist eine ständige Mahnung, ein Korrektiv, ein „Guru“ in der Form eines Lautes für Siddhartha. Dieser Laut „Om“ signalisiert Siddhartha zuletzt seinen Frieden in der „Vollendung“³², also in der unitiven Gottes- oder Seinsschau.

Der *Fluss*, ebenso eine Metapher, die als verdinglichter „Guru“ das Leben des Siddhartha bis zuletzt begleitet, gehört desgleichen dieser oberen Ebene an. Siddhartha sieht in dem Fluss Zeitlichkeit und ihre Summe, die Ewigkeit, gleichermaßen symbolisiert. Diese Auffassung vom Fluss scheint jedoch kein hinduistisches oder buddhistisches Symbol zu sein, jedenfalls nicht in der Weise, wie Hesse es gebraucht. Es ist vielmehr ein von Hesse selbständig geschöpftes Symbol. Hermann Hesse gebraucht in seiner für ihn sehr zentralen Fluss-Metapher ein eher künstlerisches als philosophisches Bild der Vollkommenheit.³³ Im Hinduismus ist stets vom „Überqueren“ des Flusses, vom Erreichen des „anderen Ufers“ die Rede, und zwar gerade in den Upanishaden. Im indischen Denken ist also der Fluss in seinem ständigen Weiterrinnen, das der Mensch leidend erlebt, ein Symbol nackter Zeitlichkeit, des ständigen Wechsels, nicht des Ewigen, und gehört darum zur unteren Ebene der Wirklichkeit. Die obere Ebene hat das Zeitliche transzendiert.

Während des gesamten Romans oszilliert Hermann Hesse zwischen diesen beiden Ebenen, gibt ihnen unterschiedliche Namen und verdeutlicht sie in verschiedenen Lebenssituationen Siddharthas. Eine durchgehende Bestrebung ist, die untere Ebene zu transzendieren und sich zur oberen Ebene hinzubewegen. Eben dieses Existieren auf zwei Ebenen und die Sehnsucht der Transzendierung der niederen Wirklichkeit ist ein Grundzustand der indischen Mentalität. Dieses Auf-zwei-Ebenen-Leben ist die Basis der philosophischen Befindlichkeit des indischen Menschen. Die indische Philosophie hat sie in ihren Systemen unterschiedlich postuliert und ausgedeutet. Beinahe sämtliche Philosophien stellen diese Beziehung von Maya und Brahman ins Zentrum ihrer Spekulationen und ihrer Weisheit. In „Siddhartha“ hat Hermann Hesse dies wundervoll nachempfunden und schöpferisch weiterentwickelt.

Anmerkungen

¹ Aus einem Brief an Alice Leuthold vom 26.7.1919, zitiert in: Materialien zu Hermann Hesses „Siddhartha“. Erster Band. Hrsg. von Volker Michels. Suhrkamp Taschenbuch 129. Suhrkamp Verlag, Frankfurt [revidierte und erweiterte Ausgabe] 1986, S. 89. (hiernach: Materialien I)

² Ibid.

-
- ³ Für eine ausführliche Darstellung der vier Lebensstufen im Hinduismus siehe: Martin Kämpchen: Ashrams – Stätten religiöser Gemeinschaft. Der Ashram in der indischen Geschichte. In: Geist und Leben, Jg. 55 (Juli 1982), Heft 4, S. 262-274 .
- ⁴ Siddhartha. Eine indische Dichtung. suhrkamp taschenbuch 182, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1974, S. 31. (hiernach: Siddhartha)
- ⁵ Siddhartha. S. 32.
- ⁶ Siddhartha. S. 44f.
- ⁷ Materialien I. S. 36 („23.1. [1920]: [Hermann Hesse] bittet Conrad Haußmann, ihm für seine Arbeit am ‚Siddhartha‘ sein ehem. Gaienhofener Exemplar des ‚Kamasutra‘ zu senden.“)
- ⁸ Mallanaga Vatsyayana: DasKamasutra. Aus dem Sanskrit übertragen, mit einem Nachwort, Anmerkungen und einem Glossar herausgegeben von Klaus Mylius. Deutscher Taschenbuch Verlag Nr. 20010 , München 1997, S. 37.
- ⁹ Siddhartha. S. 56.
- ¹⁰ Siddhartha. S. 57.
- ¹¹ Siehe Siddhartha. S. 61 und 78.
- ¹² Siddhartha. S. 65.
- ¹³ Siddhartha. S. 117.
- ¹⁴ Siddhartha. S. 117.
- ¹⁵ Siddhartha. S. 119.
- ¹⁶ Siddhartha. S. 119f.
- ¹⁷ Siddhartha S. 118.
- ¹⁸ Bhagavad-Gita. Des Erhabenen Sang. Aus dem Sanskrit von Leopold von Schröder. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1912, S. 52 und 53.
- ¹⁹ Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann. R.Piper Verlag, München/Zürich 1918.
- ²⁰ In der Bibliothek des Deutschen Literaturarchivs, Marbach.
- ²¹ In der „Neuen Rundschau“ vom Oktober 1921 und in der „Neuen Zürcher Zeitung“ vom 16.8.1922; s. Materialien I. S. 147f. und S. 166-170.
- ²² Daten zur Niederschrift des „Siddhartha“ s. Materialien I. S.34-43.
- ²³ Materialien I. S. 147.
- ²⁴ Materialien I. S. 167.
- ²⁵ Aus dem Almanach des Verlages R.Piper & Co., München/Zürich vom November 1923; zitiert in: Materialien I. S.199.
- ²⁶ Materialien I. S. 147f.
- ²⁷ Siddhartha. S. 115, 117 („Ist das nicht nur Bild der Maja, nur Bild und Schein?“).
- ²⁸ Siddhartha. S. 114 und passim.
- ²⁹ Siddhartha. S. 114
- ³⁰ Siddhartha. S. 117.
- ³¹ Siddhartha. S. 10 nennt einen Vers aus dem Chandogya Upanishad, S. 11 aus dem Mundaka Upanishad II,2,4 und Maitri Upanishad VI, 24 („Om ist Bogen, der Pfeil ist Seele,/Das Brahman ist des Pfeiles Ziel,/Das soll man unentwegt treffen.“).
- ³² Siddhartha. S. 109.
- ³³ Vgl. dazu: Theodore Ziolkowski: Siddhartha – Die Landschaft der Seele. In: Materialien zu Hermann Hesses ‚Siddhartha‘. Zweiter Band. suhrkamp taschenbuch 282. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1976, S. 133-161.