

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument zu drucken und aus diesem Dokument zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internet-Adresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors. Quelle: <http://www.mythos-magazin.de>

Heinrich Heine Universität Düsseldorf
Hauptseminar im SS 2004
Der Buddhismus und seine Rezeption in Europa
Prof. Dr. Peter Tepe &
Prof. Dr. Volker Beeh

Die Rezeption buddhistischer Lehren, speziell in Hesses *Siddhartha*

von:

Dipl.-Übersetzerin (Eng./Frz.):
Frauke Elbers
E-Mail: Frauke.Elbers@gmx.de

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	2
2.	Die Rezeption buddhistischer Lehren	4
2.1	Die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa	4
2.2	Hermann Hesses religiöse Überzeugungen.....	6
2.3	Die Entstehungsgeschichte des <i>Siddhartha</i> und seine Situierung im Gesamtwerk ...	9
3.	Buddhistische und nicht-buddhistische Elemente in <i>Siddhartha</i>	12
3.1	Der Stand der Hesse-Forschung.....	12
3.2	Untersuchung des Textes	15
3.3	Die Rezeption und Umsetzung buddhistischer Lehren in <i>Siddhartha</i>	44
4.	Schlussbemerkung	46
5.	Quellenverzeichnis	48
	Primärliteratur	48
	Sekundärliteratur	48
	Internetquellen	50
	Sonstige Quellen	50
6.	Anhang	51

1. Einleitung

Der Einfluss buddhistischer Literatur und asiatischer Philosophie im Allgemeinen auf die westliche Welt kann auf eine nunmehr über tausendjährige Rezeptionsgeschichte zurückblicken. Bereits im Mittelalter griffen europäische Schriftgelehrte auf indische Motive zur exotischen Anreicherung ihrer Texte zurück. Seither bedienten sich große Autoren wie Goethe und in der Romantik E. T. A. Hoffmann, Heinrich Heine und Adalbert Stifter immer wieder des reichen asiatischen Literaturschatzes. Ende des neunzehnten, Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts konnte man gar von einer Buddhismus-Welle sprechen. Die theoretischen Grundlagen hierfür lieferten im Vorfeld vor allem Arthur Schopenhauer und die Schlegel-Brüder, die sich in ihren Werken nicht auf die überlieferten asiatischen Geschichten und Märchen als Ideenquellen für schöne Literatur konzentrierten, sondern vielmehr den sprachwissenschaftlichen und philosophisch-religiösen Themen Beachtung schenkten. Die zu jener Zeit entstandenen Reiseberichte und philosophischen Werke übten einen starken Einfluss auf Hermann Hesse aus, wie im Verlauf dieser Arbeit gezeigt werden soll.

Doch auch im späten zwanzigsten und beginnenden einundzwanzigsten Jahrhundert bleibt der Reiz dieser Themen ungebrochen. Produkte mit buddhistischem aber auch indischem oder asiatischem Bezug generell, ob authentisch oder eher nachempfunden, erfreuen sich einer nicht geringen Beliebtheit. Diese Begeisterung für die Kultur des asiatisch-orientalischen Raums beschränkt sich dabei nicht auf Literatur allein. Neben ayurvedischen Lebensratgebern und Sprüchesammlungen des Dalai Lama finden auch Feng-Shui-Seminare, Tai-Chi- und Yoga-Kurse großen Anklang. Die Traditionelle Chinesische Medizin (TCM) mit Akupunktur und Klangschalenbehandlung hat längst die Rolle des exotischen Außenseiters abgelegt, in fast jedem Einrichtungshaus findet man Stoffe und Lampen mit indischen Mustern, Bollywood-Filme locken Besucher in die Kinos, japanische Restaurants sind im Aufwind, Ernährungsratgeber preisen die gesundheitsfördernde Wirkung von Sojamilch, Tofu und Ingwer an, und der Pro-Kopf-Verbrauch von grünem Tee hat sich in den letzten zehn Jahren mehr als verdoppelt.¹ Diese Arbeit möchte sich jedoch auf die Literatur beschränken. Auch hier hat das Interesse für

¹ Der bundesweite Verzehr von grünem Tee stieg von 226 Tonnen im Jahre 1994 auf 420 Tonnen im Jahr 1995 an. Angabe nach: Jörg Zittlau, *Grüner Tee für Gesundheit und Vitalität – Die Heilkraft des asiatischen Tees für Körper und Seele nutzen. Die wirksamsten Rezepte zur Behandlung von Krankheiten und zur Schönheitspflege*, München: 1998, S. 4

den Buddhismus nicht nachgelassen. Zeitgenössische Autoren wie Hanif Kureishi und Doris Dörrie widmen sich in ihren Büchern diesem Thema, Dörrie speziell dem Zen-Buddhismus, wie im Rahmen des Seminars anhand ihres Romans *Was machen wir jetzt?* (1999) bereits gezeigt wurde.² Asiatische Philosophien und Religionen haben mittlerweile, unter anderem auch bei Dörrie, das moderne Medium Film erobert.

Die Rezeption buddhistischer Lehren in der westlichen Welt findet also auf vielen Wegen statt. Die Literatur kann einerseits einen expliziten Bezug zu buddhistischen Lehren aufweisen wie in dem eben genannten Buch *Was machen wir jetzt?*. Hier werden diese nicht nur inhaltlich aufgegriffen, sondern explizit genannt und erklärt. Weiterhin kann ein impliziter Bezug festgestellt werden. Damit ist die Umsetzung buddhistischer Lehrinhalte ohne direkt erkennbaren Bezug auf die Religion gemeint, d.h. das philosophische Gedankengut spielt eine große Rolle, das Werk selbst verweist jedoch nie explizit auf den Buddhismus. Dies ist z.B. der Fall bei den beiden *Star Wars* Trilogien.³ Als dritte Kategorie sei solche Literatur genannt, die sich zwar scheinbar explizit auf den Buddhismus bezieht und dessen Lehren zum Thema hat, bei näherer Betrachtung jedoch insgesamt als nicht-buddhistisch aufgrund abweichender philosophisch-religiöser Gedanken bezeichnet werden muss. Hierzu zählt Hermann Hesses Roman *Siddhartha*, dessen Titel den Eindruck vermittelt, es handle sich um ein rein buddhistisch geprägtes Werk, der jedoch nach eingehender Lektüre diese Erwartungen nicht erfüllen kann.

Diese Arbeit will am Beispiel des letztgenannten Romans aufzeigen, wie Hesse mit buddhistischem Gedankengut umgeht, welche anderen Einflüsse das Werk prägen und inwiefern man von einer konsequenten Umsetzung einer bestimmten religiösen Überzeugung sprechen kann. Zu diesem Zwecke wird zunächst ein kurzer Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gegeben. Im Anschluss wird näher auf Hesses religiöse Weltanschauung eingegangen, mit dem Ziel, die Vermischung der in *Siddhartha* enthaltenen philosophischen und religiösen Elemente zu erklären. Es folgt ein kurzer Überblick über die Entstehungsgeschichte des *Siddhartha* und seine Situierung im Gesamtwerk Hesses. Den größten Teil der Arbeit wird die Betrachtung buddhistischer und nicht-buddhistischer

² Zitate aus dem Buch befinden sich im Anhang. Diese sollen jedoch nur als weiteres Beispiel für Literatur mit Buddhismus-Bezug angeführt werden und sind nicht Gegenstand der Untersuchung.

³ Beispiele für Zitate mit Bezug auf buddhistische Lehren befinden sich im Anhang. Auch hier gilt: diese sind nicht Gegenstand der Arbeit.

Elemente in *Siddhartha* einnehmen. Nachdem die Arbeit kurz auf den Stand der Hesse-Forschung eingeht, widmet sie sich der Untersuchung des Textes auf Bezüge zum Buddhismus unter Berücksichtigung der im Seminar erarbeiteten Literatur. Im Anschluss sollen die aus der Untersuchung gewonnenen Einsichten und Schlüsse zusammengefasst und ein Fazit gezogen werden.

Die Schlussbemerkung löst sich schließlich vom Kontext des Romans und gibt einen Ausblick auf weitere Möglichkeiten der Rezeption buddhistischer Lehren im westlichen Kulturkreis.

2. Die Rezeption buddhistischer Lehren

2.1 Die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa

Bereits seit dem Mittelalter beschäftigen sich westliche Autoren mit buddhistischen oder, allgemeiner, von orientalisches-asiatischen Kulturen und Philosophien geprägten Themen. So stellt das um 700 nach Christus entstandene, ursprünglich von Johannes Damascenus im Griechischen verfasste Werk *Baalram und Josaphat* eine „christliche Umarbeitung der Jugendgeschichte von Prinz Siddhartha (Buddha), dem Bodhisattwa“⁴ dar. Auch im *Alexanderlied* des Pfaffen Lamprecht finden sich indische Motive wieder. Diese Einflüsse bezeugen jedoch keinesfalls eine ernsthafte Beschäftigung mit den philosophischen oder religiösen Ansichten und Überzeugungen Indiens und Asiens, sondern vielmehr ein Interesse an „exotisch-unbekannten [Stoffen des] Landes der Heiden“.⁵ Die indisch-asiatische Literatur dient den Autoren als Ideenquelle; philosophischer Inhalt, Gestaltung und Konzipierung der Werke finden keine Beachtung.

Ab dem Zeitalter der Aufklärung ändert sich dies allmählich. Goethe interessiert sich beispielsweise nicht mehr nur für den Inhalt, sondern auch für die Form, liest begeistert *Sakuntala*, ein Theaterstück des indischen Dramatikers Kalidasa, und konzipiert sein „Vorspiel auf dem Theater“ im *Faust* nach diesem Modell.⁶ Weitere Beispiele für Goethes Interesse an indischer Literatur sind seine Ballade „Der Gott und die Bajadere“

⁴ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor – ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch über den Einfluß der altindischen Literatur auf deutsche Schriftsteller um 1900*, Berlin/New York: 1990, S. 3

⁵ Ibid.

⁶ Vgl. ibid.

nach einer Episode aus dem *Mahabharata* und die Gedichttrilogie *Paria (Des Paria Gebet, Legende, Dank des Paria)*.⁷

Auch die Romantiker beschäftigen sich mit der indischen Literatur, vornehmlich (wie Goethe) mit hinduistischer bzw. brahmanistischer. Als Quellen dienen ihnen die Veden, die Upanishaden und die Heldenepen.⁸ Zu den wichtigsten Vertretern der Romantik, die sich in ihren Werken mit diesen Themen beschäftigen, zählen Johann Gottfried Herder, Friedrich Schlegel (August Wilhelm Schlegel hat ab 1818 in Bonn die erste Sanskritprofessur in Deutschland inne) und Novalis sowie E. T. A. Hoffmann und Heinrich Heine, die beide diese Themen romantisch-ironisch umsetzen, und Adalbert Stifter, der naiver und idyllisch-romantisch damit umgeht.⁹

Im Bereich der Musik sei Richard Wagner genannt, der über die Lektüre einiger Reiseberichte die indische Religion und den Buddhismus kennen lernt und diese Themen in einigen seiner Werke verarbeitet (*Die Sieger; Parsifal*).¹⁰

Kamakshi P. Murti ist der Meinung, es gebe „[b]is zum Anfang des 20. Jahrhunderts [...] also ausschließlich literarische Werke im Sinne der *belles lettres*, die indische Stoffe und Motive [übernahmen], sowie indologische Studien, die sich der Erforschung der Sanskrit-Sprache [widmeten].“¹¹ Das ist so nicht richtig, denn bereits Arthur Schopenhauer behandelt in seinem wichtigen Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818/19, Band II, 1844) den „Buddhismus“ als ernstzunehmende, sogar anzustrebende Philosophie bzw. Religion.

Doch woher kommt dieses wachsende Interesse an indischer und buddhistischer Literatur und Philosophie? Mark Boulby sieht in „the age of the ‚Oriental Renaissance‘ in Europe“, dessen Anfänge für ihn bei den Schlegels und Schopenhauer liegen, einen Gegenpol zu „the pseudoscientific banalities of the Naturalist School“.¹² Ebenso schreibt Heribert Kuhn in seinem Kommentar zur Suhrkampausgabe des *Siddhartha* die Hinwendung zum Buddhismus der durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen verursachten Revolution zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu:

⁷ Vgl. Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 3

⁸ Vgl. *Ibid.*, S. 4

⁹ Vgl. *Ibid.*, S. 5/ 6

¹⁰ Vgl. *Ibid.*, S. 7

¹¹ *Ibid.*

¹² Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, Ithaca, New York: 1967, S. 121

„[A]siatische Bildwelten und buddhistisches Denken [mussten] dem von den naturwissenschaftlichen Entdeckungen verstörten europäischen Bewusstsein als Angebot einer neuen Synthese des in Strahlen, Wellen und Ströme entfremdeten Weltbilds erscheinen [...]: Die buddhistische Lehre [stelle] ein äußerst ‚elastisches‘ imaginatives und intellektuelles System zur Verfügung. Darin [komme] der Sprengung des Zeit- und Raumbewusstseins zentrale Bedeutung zu.“¹³

Das Phänomen der „Überschreitung des mit den Sinnen Wahrnehmbaren“¹⁴ in den Wissenschaften habe daher dazu verleitet, Parallelen zum Buddhismus (speziell zum Zen) zu ziehen, da die buddhistische Meditation ein ebensolches Überschreiten bewirke: „Die Zumutungen der modernen Physik konnten plötzlich wie Bestätigungen der buddhistischen Weltsicht aussehen [...]“.¹⁵ Hans Friederici erklärt in seinem 1958 in der Zeitschrift *Weimarer Beiträge* erschienenen Aufsatz „Die Indienrezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, das Interesse für den Zauber des Orients sei eine Folge des Niedergangs der bürgerlichen Ordnung.¹⁶

Festzuhalten ist also, dass sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts Literatur mit Indienbezug großer Beliebtheit erfreut. Dabei rücken die rein exotischen, märchenhaften Erzählungen immer mehr in den Hintergrund des Leserinteresses und werden durch Reiseberichte von Indienfahrern wie auch durch philosophische Texte abgelöst.

2.2 Hermann Hesses religiöse Überzeugungen

Möchte man eine zufriedenstellende und eindeutige Aussage über Hesses religiöse Überzeugung treffen, so wird man bald feststellen, dass dies nicht möglich ist. Der Autor selbst war sein Leben lang geprägt von der Suche nach einer religiösen Identität. Dies schlägt sich auch in seinen Werken nieder. Eberhard Hilscher stellt diesbezüglich sehr treffend fest: „Die Weltanschauung des Dichters Hermann Hesse ist nun ein außerordentlich umfassendes, vielschichtiges Gebilde.“¹⁷

¹³ Heribert Kuhn, „Kommentar“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, Suhrkamp BasisBibliothek, 1998, S. 133

¹⁴ *Ibid.*, S. 134

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Vgl. Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, erschienen in: *Weimarer Beiträge – Zeitschrift für Deutsche Literaturgeschichte, 1958 III*, S. 387-399 (13 Seiten), S. 389

¹⁷ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, erschienen in: *Weimarer Beiträge – Zeitschrift für Deutsche Literaturgeschichte, 1958 III*, S. 361-386 (26 Seiten), S. 361

Hesse wird am 2. Juli 1877 geboren und wächst in einem pietistisch frommen, protestantischen Elternhaus auf. Seine Kindheit ist jedoch schon von ersten Berührungen mit Indien geprägt. Sein Großvater mütterlicherseits war über dreißig Jahre in Indien als Missionar tätig. Hesses Mutter wurde sogar dort geboren, zog allerdings mit vier Jahren nach Deutschland. Auch sein Vater diente vier Jahre als Missionar in Indien. Trotz dieser Einflüsse, und ganz im Gegensatz zu seinen späteren Überzeugungen, steht der heranwachsende Hesse dem buddhistischen Gedankengut, wie auch Schopenhauers Ansichten, zunächst skeptisch gegenüber. So zitiert ihn Helmut Winter in seiner Biografie *Kindheit und Jugend vor Neunzehnhundert*: „Nirwana‘, Perlen der pessimistischen Weltanschauung. Das ist das Trostloseste, was mir je unter die Hände geraten, eine Masse pessimistischer Verse, und Sätze bekannter Schriftsteller; da stehen obenan Schopenhauer, indische (buddhistische) Quellen...“¹⁸ Die zeitgenössische Literatur sieht der junge Hesse von „allerlei buddhistische[m] Spuk“¹⁹ beeinflusst.

Der Bezug zu Indien bleibt jedoch bestehen, und seine Meinung über Schopenhauers Ansichten ändert sich mit der Zeit. So schreibt Hilscher:

„Bekanntlich knüpfte Arthur *Schopenhauer* an diese altindischen Vorstellungen an; auch er fordert die Verneinung des Willens zum Leben, seine ‚Ablenkung‘ durch universelles Mitleid, auch er predigt einen tiefen Pessimismus, Weltabkehr. Hesse empfand diese Haltung in der ausweglosen, schwülen Atmosphäre kurz vor dem ersten Weltkrieg als ihm gemäß.“²⁰

Auch Friederici sieht das Ablegen der Skepsis gegenüber diesem Gedankengut in den Umständen der Zeit begründet: „Das Bedürfnis nach Auflösung des Zeitbegriffs teilt Hesse mit der irrationalistischen Philosophie seiner Epoche.“²¹ Doch mit dieser Weltanschauung kann der Autor sich ebenfalls nicht endgültig identifizieren. Oftmals wurde Hesse als Buddhist bezeichnet, was er jedoch zurückwies:

„[W]eil ich mein Leben lang [...] sehr viel mit indischer und chinesischer Weisheit beschäftigt war, und auch meine neuen Erlebnisse zum Teil in der östlichen Bildersprache zum Ausdruck brachte, nannte man mich häufig einen ‚Buddhisten‘

¹⁸ Zitiert nach: Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 133, vollständiger Titel: *Kindheit und Jugend vor Neunzehnhundert. Hermann Hesse in Briefen u. Lebenszeugnissen 1877-1895*, Hrsg. Ninon Hesse, Frankfurt/Main, 1966

¹⁹ Ibid.

²⁰ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 364

²¹ Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 396

worüber ich nur lachen konnte, denn im Grunde wusste ich mich von keinem Bekenntnis weiter entfernt als von diesem. [...]“²²

Gegenüber dem zeitgenössischen Buddhismus hegt Hesse sogar eine gewisse Abneigung und sieht ihn als verkommen an, behauptet, die einst „herrlich reine Lehre“ sei „zur Fratze gemacht“²³ worden. Mark Boulby stellt fest: „Buddhism, with its ludicrous pomp and circumstances was a decayed religion with which one could not sympathize [...]“²⁴ Hätte er sich für irgendeine Religion entscheiden müssen, so hätte Hermann Hesse sich „einer konservativen Religion angeschlossen: dem Konfuzius, dem Brahmanismus oder der Römischen Kirche. [Dies] aber aus Sehnsucht nach dem Gegenpol“²⁵ Hier sieht man sehr gut, dass Hesse sich seiner religiös-philosophischen Identität schwer klar werden konnte. Als 1910 die Gespräche des *Konfuzius* in deutscher Übersetzung erscheinen, liest Hesse diese mit großem Interesse und ist der Ansicht, „[d]iese *chinesische Welt* [sei] der indischen wohl in vielem ähnlich, doch in ihr [lebe] darüber hinaus ein stark praktischer, weltbejahender Zug.“²⁶ In den Zeiten des Ersten Weltkrieges musste sich Hesse mit seiner pazifistischen Einstellung in dieser Philosophie wiedergefunden haben. Eberhard Hilscher betont die Parallelen zwischen Hesses Weltanschauung und derjenigen Lao-Tses, des mutmaßlichen Begründers des Daoismus/Taoismus:

„Lao-tse verlangt das Wu-wei, das Nichttun und Abwarten, die Meditation und mystische Versenkung in das Tao, die ewige Ordnung; er verwirft alle Gewalt und ist davon überzeugt, daß das Unscheinbare, Weiche indirekt die größten Wirkungen erzielt. Geduld und Liebe sind ihm die unüberwindlichsten Kräfte, Feindschaft soll mit Wohltat vergolten werden.“²⁷

Hier kann man deutliche Parallelen zum Christentum und somit zur Religion des Elternhauses erkennen. Doch auch dieser Philosophie kann sich Hesse nicht ganz verschreiben. Denn zwar muss dieser philosophische Grundsatz eher einer *vita contemplativa* zugeschrieben werden, Hesse ruft jedoch bei vielen Anlässen zum Protest gegen den Krieg auf, ist also aktiv. Zeit seines Lebens schwankt er aber nicht nur zwischen *vita activa* und *contemplativa*, sondern ebenso zwischen den verschiedenen Religionen. Während er in jungen Jahren von der einzelgängerischen Weltflucht des Buddhismus

²² Zitiert nach: Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 388

²³ Ibid., S. 393

²⁴ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 122

²⁵ Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 388

²⁶ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 365

²⁷ Ibid., S. 365

angetan ist, spricht er später von „humanistischer Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft“.²⁸ Auch die christliche Prägung durch sein Elternhaus und der enge Bezug zum Protestantismus sind für ihn wichtig, wie sich an vielen Zitaten erkennen lässt. So nennt er sich nicht nur „dem Gemüt und Wesen nach Protestant“,²⁹ sondern geht sogar so weit, Gotama als indischen Luther zu bezeichnen und den Buddhismus als die indische Reformation.³⁰ Seiner Ansicht nach bejahe ein echter Protestant das Werden mehr als das Sein, „[u]nd in diesem Sinne [sei] wohl auch Buddha ein Protestant gewesen.“³¹

Hesse konnte sich nie ganz einer Religion zugehörig fühlen, seinem religiösen Empfinden entsprach somit vielmehr eine Verschmelzung einzelner Elemente der unterschiedlichen Religionen, Philosophien und Weltanschauungen. Dies spiegelt auch Hesses letzter Roman, *Das Glasperlenspiel*, wider, der taoistische mit christlichen Elementen vermischt.³² Aus diesem Grunde wählt man für die Beschreibung von Hesses religiöser Überzeugung vielleicht am besten einen Begriff, der sehr weit gefasst ist. Hilscher versucht dies, indem er schreibt, Hesse huldige einer „humanistischen‘ Religion, die sich zur Ehrfurcht vor dem Menschenwesen, zur Ehrfurcht vor dem Leben bekennt“.³³

Am treffendsten beschreibt jedoch Hesse selbst die Art seines Glaubens und nähert sich damit inhaltlich schließlich doch dem Buddhismus (auch Gotama sah seine Lehre nur als Hilfe an, nicht jedoch als Notwendigkeit): „Ich bin kein Vertreter einer festen, fertig formulierten Lehre; ich bin ein Mensch des Werdens und der Wandlungen.“³⁴

2.3 Die Entstehungsgeschichte des *Siddhartha* und seine Situierung im Gesamtwerk

Hesse beginnt mit der Niederschrift des ersten Teils des *Siddhartha* im Februar 1920, damals noch unter dem Pseudonym Emil Sinclair. Angekündigt wird die „indische Dichtung“ jedoch schon einige Jahre zuvor durch die Texte *Einkehr* und *Aus Martins Tagebuch*; diese „dokumentieren die Umsetzung der Wirklichkeit als Grundlage

²⁸ Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, Heidelberg: 1976, S. 170

²⁹ Zitiert nach: Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 363 & Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 388

³⁰ Vgl. Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 149

³¹ Zitiert nach: Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 388

³² Vgl. Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 170

³³ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 362

³⁴ Zitiert nach: *Ibid.*, S. 361/2

künstlerischen Schaffens durch die Tröstungen indischer Philosophie“.³⁵ Jene erste Phase des Schreibens dauert allerdings nur bis August 1920 an, da Hesse von einer Schreibkrise heimgesucht wird. Nach eigener Darstellung fehlte ihm „das ‚Erlebnis‘ dessen, was er im weiteren Verlauf zu schildern gedachte. Die Maxime existentieller Einlösung der Erfahrung als Voraussetzung ihrer Gestaltung führte zur völligen Blockade.“³⁶ Diese Schreibkrise betrifft jedoch nur den Fortgang des *Siddhartha*. In der Zeit bis zur Wiederaufnahme der Arbeit an der „indischen Dichtung“ entstehen zahlreiche Schriften, darunter auch das lange Gedicht *Media in vita*, das den Wiedergeburtenskreislauf, Leben, Leid, Erlösung und Atman („Dein innerstes Ich, das nie ein Tod zerstört“, Verszeile 72) zum Thema hat. Eine Zeitlang ist nicht einmal gewiss, ob die Dichtung je fertiggestellt wird. Dabei publiziert die *Neue Züricher Zeitung* bereits Anfang August 1920 die ersten Kapitel. Die Gründe für die Unfähigkeit Hesses, *Siddhartha* fortzusetzen, sind nicht ganz klar. Hesse selbst notiert in seinem Tagebuch von 1920:

„Seit vielen Monaten liegt mein indischer Roman, mein Falke, meine Sonnenblume, mein Held Siddhartha da. Bei einem mißglückten Kapitel abgebrochen [...]. Er begann so schön, er gedieh so geradlinig, und plötzlich war es aus! [...] In meiner indischen Dichtung war es glänzend gegangen, solange ich dichtete, was ich erlebt hatte: die Stimmung des jungen Brahmanen, der Weisheit sucht, sich plagt und kasteit. Als ich mit dem Siddhartha, dem Dulder und Asketen, zu Ende war und Siddhartha, den Sieger, den Jasager, den Bezwinger dichten wollte, da ging es nicht mehr.“³⁷

Eine weitere Vermutung für die Gründe der Schreibblockade stellt Heribert Kuhn auf. Er weist darauf hin, dass diese zeitlich mit der Aufdeckung des Pseudonyms zusammenfällt und merkt an, dass es „[i]n manchen Mythen und Märchen [...] den Tod [bedeutet], wenn der geheime Name eines Wesens entdeckt wird.“³⁸ Hesse begibt sich schließlich bei Carl Gustav Jung in psychotherapeutische Behandlung. Er ist davon überzeugt, dass bei der Psychoanalyse zuteilgewordene „Erlebnis“ ersetze in gewisser Weise die mangelnde eigene Erfahrung. Diese aber empfindet er als unabdingbar für die Fertigstellung seines Romans (wie auch für Walter Benjamin die Erfahrung und das Vermögen, sie erzählend weiter zu geben, in einem engen Verhältnis zueinander stehen). Kuhn sieht diese Maxime im *Siddhartha* widergespiegelt: „Siddhartha [weigert sich, dem Buddha zu folgen, und]

³⁵ Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 149

³⁶ Heribert Kuhn, „Kommentar“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 140

³⁷ Zitiert nach: *ibid.*, S. 143

³⁸ *Ibid.*, S. 148

stellt die eigene Erfahrung und den eigenen Weg über die Lehre. [...] [Er] gelangt erst dann zur »Vollendung«, als er diese schwere Kränkung und Niederlage [durch die Abkehr seines Sohnes] akzeptiert.“³⁹ Die psychotherapeutische Behandlung hat jedoch „Auswirkung auf Hesses Herangehensweise an die buddhistische Literatur“.⁴⁰ Hesse setzt sich verstärkt mit dem „Indertum“ auseinander, wodurch „das Interesse an den geistigen Gehalten von dem an den seelischen und religiösen abgelöst [wird]; die intellektuelle macht einer emotionalen Durchdringung Platz“.⁴¹ Er versucht, sich im Tagebuch 1920/21 darüber Klarheit zu verschaffen, und sieht seine Beschäftigung mit Indien an einem neuen Entwicklungspunkt angelangt. Dies stellt auch Helmut Winter fest.⁴² Galt das Interesse des Autors bisher dem „rein geistigen, dem vedantischen und buddhistischen Indertum“, in dessen Mitte die Upanishaden standen, so näherte er sich nun dem „religiösen Indien der Götter, des Vishnu und Indra, Brahma, Krishna etc.“.⁴³ Diesen Bruch kann man klar im Roman ablesen, Siddhartha wendet sich von den Asketen und von Buddha ab. Auch Mark Boulby stellt den Wandel fest:

„In the intervening months, in which he almost despaired of finishing the novel, Hesse occupied himself with [...] his reawakened interest in the Indian pantheon“.⁴⁴ „[T]he year 1920 apparently sees Hesse moving back from the Vedanta and the Buddhist scriptures towards ‚the true religious India of the gods, of Vishnu and Indra, Brahma and Krishna.“⁴⁵

Im Frühling 1922 nimmt Hesse schließlich die Arbeit an seinem „Falken“ wieder auf, noch im Oktober desselben Jahres wird *Siddhartha* veröffentlicht.

Die Hesse-Forschung sieht *Siddhartha* als Fortführung oder Seitenstück zu *Demian*. Thematisch lässt er sich auch gut mit dem *Glasperlenspiel*, zumindest mit dem darin enthaltenen „Indischen Lebenslauf“ einreihen. *Siddhartha* ist zweifelsfrei als eines von Hesses Hauptwerken (*Demian*, *Siddhartha*, *Der Steppenwolf*, *Das Glasperlenspiel*) zu werten und genießt weltweit die größte Bekanntheit sowie Beliebtheit. Er zählt zu den meistgelesenen Texten des zwanzigsten Jahrhunderts. Über zehn Millionen Exemplare sind bis heute verkauft worden. Auch Mark Boulby spricht ihm eine „high position in his life´s

³⁹ Heribert Kuhn, „Kommentar“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 149

⁴⁰ Ibid., S. 145

⁴¹ Ibid.

⁴² Vgl.: Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 149

⁴³ Heribert Kuhn, „Kommentar“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 145

⁴⁴ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 132

⁴⁵ Ibid., S. 123/124

work“⁴⁶ zu. Der Roman wurde in 39 Sprachen übersetzt, darunter 13 indische Dialekte. Auch in den USA erfreut sich der Roman seit den Fünfziger-Jahren großer Beliebtheit und wurde dort über fünf Millionen Mal gekauft. Einen vergleichbaren Erfolg kann nur der *Steppenwolf* aufweisen.

Wie Hesse selbst zu diesem Roman steht, wurde bereits in dieser Arbeit verdeutlicht: Er ist sein „Falke“, seine „Sonnenblume“.

3. Buddhistische und nicht-buddhistische Elemente in *Siddhartha*

3.1 Der Stand der Hesse-Forschung

Die Hesse-Forschung hat schon oft die „indische Dichtung“ in Hinblick auf buddhistische oder nicht-buddhistische Inhalte untersucht. So lassen sich, laut Murti, die Interpretationen von *Siddhartha* „in etwa acht Gruppen einteilen, nach ihrer jeweiligen Charakterisierung von Hesse“:⁴⁷ Hesse, der Taoist, der Mystiker, der Mann aus dem Westen, der Gnostiker/Agnostiker, der universelle Mann, der Buddhist/Hindu, der Vermittler von Konflikten, und Hesse, der Sprachkünstler. Diese Feststellung verdeutlicht, dass es sich bei den philosophischen und religiösen Inhalten des Romans keinesfalls um ein einziges, abgeschlossenes System handeln kann. Auch Friederici bemerkt dies: „Hesses Schaffen [...] spiegelt weder in der Gesamtheit noch in einem einzelnen Werk ein bestimmtes philosophisches Lehrgebäude wider.“⁴⁸ Die Synthese der verschiedenen philosophischen und religiösen Strömungen lässt somit einen großen Freiraum bei der Interpretation des Werkes. Murti fasst zusammen:

„Man hat *Siddhartha* auf buddhistische, indische, chinesische, weltliche, westliche, christliche Züge hin untersucht. Das Erstaunliche bei all diesen Untersuchungen ist, daß das Werk sich auf beliebige Weise interpretieren ließ und jedem Kritiker recht zu geben schien [...].“⁴⁹

Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass Hesses religiöse Überzeugungen ebenso wenig auf ein System zu beschränken waren. Dementsprechend weit liegen somit auch die einzelnen aneignenden Interpretationen auseinander. Die meisten Hesse-Forscher stimmen jedoch darin überein, dass *Siddhartha* kein Buch mit rein buddhistischem Inhalt

⁴⁶ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 124

⁴⁷ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 99

⁴⁸ Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 387

⁴⁹ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 98

ist. Sofern buddhistische Züge genannt werden, beziehen sich diese zumeist entweder auf die Sprache und den Stil bzw. die Stilmittel des Romans oder die Innensicht der Charaktere.

Die Sprache betreffend findet Boulby, der Bezug nimmt auf eine Aussage Hesses, Buddhas Predigten seien keine Doktrinen, sondern vielmehr Beispiele für Meditationen: „In this special sense the language of *Siddhartha* may be characterized as *meditative*“.⁵⁰ Friederici hört in Hesses Prosa die Sprache der Upanishaden nachklingen.⁵¹ Winter erinnern die im Roman verwendeten Stilmittel an den Pali-Kanon.⁵² Boulby ist anderer Meinung und kommt zu dem Schluss, „[that] the language of *Siddhartha*, however, is unmistakably Hesse’s own; [and often] has an affective quality the ancestry of which is evidently German Romantic rather than Pali“.⁵³ Die Sprache und den Stil des Werkes charakterisiert er vorsichtig „by that rather dubious term ‚magic realism‘“.⁵⁴ Winter bemerkt ebenfalls eine Idealisierung und Romantisierung alles Östlichen.⁵⁵

Den Inhalt betreffend erkennt er zwar gewisse Parallelen zum Buddhismus, sieht in diesen allerdings vielmehr einen Anlass zum Entwickeln einer eigenen Weltansicht:

„Im Mittelpunkt [...] des *Siddhartha* steht [...] die Auseinandersetzung mit dem Erbe der Schopenhauerschen Philosophie, d.h. die Ablehnung des Schopenhauerschen Nirwana-Konzepts, die sich zu einer Ablehnung jeder Ideologie (als eines falschen Bewusstseins) erweitert.“⁵⁶

Er erklärt somit *Siddhartha* zu einer „Absage an jede Art von dogmatischem Denken“.⁵⁷ Boulby richtet seinen Fokus mehr auf die Analyse und das Erkennen religiös-philosophischer Elemente und folgert in Hinblick auf das während Hesses Schreibkrise gewachsene Interesse an den indischen Göttern:

„*Siddhartha* as a whole must therefore be seen in the context of Hesse’s movement away from Buddhism, not toward it, characterized also by the reference to his increased interest in the multiple Indian gods. Hesse was throughout his life probably more influenced by Hinduism than by Buddhism.“⁵⁸

⁵⁰ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 132

⁵¹ Vgl. Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 387

⁵² Vgl. Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 154

⁵³ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 133

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Vgl. Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 152

⁵⁶ Ibid., S. 150

⁵⁷ Ibid., S. 164

⁵⁸ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 137

Winter greift diesen Gedanken auf und folgert, „daß *Siddhartha* ein Versuch war, sich vom übermächtigen Einfluß des Buddhismus zu befreien“, gibt aber zu bedenken, dass andere wie „[Bhabagrahi Misra ihn] als natürliche Folge des Familienhintergrundes und der Indienreise [verstehen]; sie sehen in *Siddhartha* ein Bekenntnis zu einer Symbiose aus Hinduismus und Buddhismus.“⁵⁹ Letzterer Annahme stimmt Winter nur bedingt zu: „*Siddhartha* ist insofern eine Synthese aus Identitätsmystik hinduistischer Prägung und buddhistischen Lehren, als weder die eine noch die andere Theorie in reiner Form übernommen wird“, er spricht von „mystischer Einheitsschau“ und „indischer All-Einheitsmystik“.⁶⁰ Er selbst ist der Ansicht, „daß der philosophische Gehalt der ‚indischen Dichtung‘ stärker von der chinesischen als von der indischen Überlieferung geprägt ist, [...]“.⁶¹ Auch Hilscher erkennt chinesische Elemente, er sieht beispielsweise im Fluss die Verkörperung des Tao, des Absoluten.⁶² Murti bemerkt, „daß *Siddhartha* am Ende auch die wichtigen Konzepte *Atman* und *Brahman* ablehnt, wie er davor Buddha als Lehrer eines Dogmas nicht akzeptieren konnte“, und zitiert Blaise, die daraus folgert, dass der Roman somit „,a combination of German Romanticism and Christian piety“ sei.⁶³ Einen Bezug zum Christentum bemerken auch andere. So stellt Boulby fest, „[that] the book’s doctrine of love is not Indian at all, but Franciscan, or at the very least Christian.“⁶⁴ Winter entdeckt ebenfalls Franz von Assisis Konzept der „universalen Liebe“,⁶⁵ und Murti zitiert Ziolkowski, der einen triadischen Aufbau des Romans ausmacht, der mit seiner Einteilung in paradiesischen Zustand, Sündenfall und Erlösung ebenfalls christliche Elemente aufweist.⁶⁶ Friederici erkennt, vor allem am Ende des Romans, agnostische Züge.⁶⁷ Nur der von Murti zitierte Shaw sieht im Werk eine Vier- bzw. Achtteilung und setzt diese mit den Vier Edlen Wahrheiten bzw. dem Edlen Achtfachen Pfad gleich.⁶⁸ Murti hingegen

⁵⁹ Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 155

⁶⁰ *Ibid.*, S. 160/161

⁶¹ *Ibid.*, S. 151

⁶² Vgl. Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 367

⁶³ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 106

⁶⁴ Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 152

⁶⁵ Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S. 160

⁶⁶ Vgl. Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 106

⁶⁷ Vgl. Hans Friederici, „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“, S. 394/396

⁶⁸ Vgl. Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 106

erkennt „keine tiefere Entsprechung zwischen der buddhistischen Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten und deren Erlangung, und Hesses Werk.“⁶⁹

Wie oben bereits angemerkt, sehen die Interpreten allein bei den Figuren rein buddhistische Elemente. So führt Boulby an, dass Siddhartha sich eins mit Buddha fühlt,⁷⁰ obwohl er sich zuvor von ihm und seiner „lebensverneinenden Lehre“⁷¹ abgewandt hat.

Zusammenfassend kann also über den derzeitigen Stand der Hesse-Forschung gesagt werden, dass sie dem Werk kein einheitliches Glaubenssystem zuspricht. Murti empfiehlt, davon abzusehen, „das Werk als mystischen Heilsweg oder als Widerspiegelung hinduistischer oder buddhistischer Weisheiten anzusehen.“⁷² Er zitiert auch Bhabagrahi Misra, der

„indische Elemente in Hesses Werk zwar anerkennt, jedoch zu dem Schluß kommt, daß diese Komponenten nicht einen integralen Bestandteil des Glaubens bei Hesse bilden. Misra meint, daß die Novelle Hesses ein Versuch sei, die Bedeutung des Lebens aus einem existentiellen (und nicht indischen) Standpunkt aus zu erkennen.“⁷³

Auch Winter versteht den Roman vor allem als Weg zur Erkenntnis des eigenen Glaubens. Er ist davon überzeugt, dass Hesse den Roman nicht geschrieben hat, um andere, um seine Leser zu belehren oder ihnen den Weg zu weisen, sondern „daß Dichtung Bekenntnis sein müsse, Ausdruck der religiösen und philosophischen Überzeugungen des Autors. *Siddhartha* [sei] zuallererst als ein Versuch der Selbstfindung zu verstehen“.⁷⁴ Hilscher ist sogar der Meinung, erst „aus den widersprüchlichen inneren Kämpfen um Wahrheit [erwachse] sehr wesentlich das Kunstwerk.“⁷⁵

3.2 Untersuchung des Textes

Diese Arbeit soll nun an Beispielen des Textes und mithilfe der im Seminar erarbeiteten Literatur zum Thema Buddhismus untersuchen, inwieweit sich das in dem Roman dargestellte Glaubenssystem mit buddhistischen Lehren deckt bzw. davon abweicht. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob sich die buddhistischen Bezüge

⁶⁹ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 111

⁷⁰ Vgl. Mark Boulby, *Hermann Hesse – His Mind and Art*, S. 148

⁷¹ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 367

⁷² Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 113

⁷³ *Ibid.*, S. 12

⁷⁴ Helmut Winter, *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*, S.151

⁷⁵ Eberhard Hilscher, „Hermann Hesses Weltanschauung“, S. 361

(chrono)logisch in die Geschichte eingliedern lassen, oder ob und wenn ja wie wichtig diese Überzeugungen für den Autor sind. Die dichterische Qualität des Werkes, die von einigen Kritikern in Frage gestellt wird, steht hierbei ebenfalls nicht zur Diskussion.⁷⁶ Dieser Teil der Arbeit widmet sich bewusst allein der Aufdeckung möglicher Bezüge zum Buddhismus. In Kapitel 3.3 findet schließlich die Art der Rezeption buddhistischer Lehren Beachtung.

Im ersten Kapitel, „Der Sohn des Brahmanen“, macht Hesse mit dem Protagonisten, Siddhartha, bekannt, den er als begabten Schüler seines Vaters darstellt. „Schon verstand er, im Innern seines Wesens Atman zu wissen, unzerstörbar, eins mit dem Weltall.“(S. 9)⁷⁷ Bereits in diesem ersten Absatz des Buches ist erkennbar, dass Siddhartha nicht der buddhistischen Lehre folgt, da diese *anatta* lehrt („An-Atman“, Nicht-Ich).⁷⁸ Dies ist jedoch nicht verwunderlich, da im Laufe des Romans klar wird, dass die Handlung einsetzt, bevor Gotama bekannt wird, weshalb Siddhartha mit seinen Lehren noch nicht vertraut sein kann. Als Sohn eines Brahmanen wächst er also im brahmanistischen Glauben auf, verinnerlicht, was die Upanishaden lehren. Doch schon zu Beginn des Romans erfährt der Leser, dass diese Lehren den Wissensdurst des jungen Brahmanen nicht zu stillen vermögen.

„Er hatte begonnen zu ahnen, daß sein ehrwürdiger Vater und seine anderen Lehrer, daß die weisen Brahmanen ihm von ihrer Weisheit das meiste und beste schon mitgeteilt [...] hätten, und [...] der Geist war nicht begnügt, die Seele war nicht ruhig, das Herz nicht gestillt.“ (S. 11)

Er stellt sich Fragen, die sich auf eine größere Wahrheit jenseits der Lehren richten:

„War es wirklich Prajapati, der die Welt erschaffen hat? War es nicht der Atman, Er, der Einzige, der All-Eine? [...] Und wo war Atman zu finden, wo wohnte Er, wo schlug Sein ewiges Herz, wo anders als im eigenen Ich, im Innersten, im

⁷⁶ Murti behauptet, Hesse habe alle Stilmittel bei den indischen Dichtern geklaut. Vgl. Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 120 Im Verlauf seiner Ausführungen lässt Murti immer deutlicher seine starke Abneigung gegen Hesse erkennen. Beispielsweise interpretiert er die Tatsache, dass die Protagonisten der Brahmanen-Kaste angehören, als Appell „an die Vorstellung vom reinrassischen Typ“ und folgert daraus, dass sich Hesse für das Kastensystem aussprechen möchte (Ibid., S. 128). Mehr dazu am Ende des Kapitels 3.2.

⁷⁷ Hermann Hesse, *Siddhartha*, Suhrkamp BasisBibliothek, 1998, S. 9; Zur Vermeidung unnötig vieler Fußnoten werden Zitate aus der Primärliteratur im weiteren Verlauf der Arbeit nur durch die entsprechende(n) Seitenzahl(en) in Klammern im Anschluss an das entsprechende Zitat gekennzeichnet. Alle Zitate aus *Siddhartha* stammen aus dieser Ausgabe.

⁷⁸ Vgl. Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, Köln: 1982, S. 162

Unzerstörbaren, das ein jeder in sich trug? Aber wo, wo war dies Ich, dies Innerste, dies Letzte? Es war nicht Fleisch und Bein, es war nicht Denken noch Bewusstsein, so lehrten die Weisesten.“ (S. 11)

Hier zeichnet sich schon die wichtigste aller Fragen Siddharthas ab, die Frage nach dem Innersten, dem Ich. Während des ganzen Romans ist Siddhartha auf der Suche nach eben diesem Ich, und hier zeigt sich der große Unterschied zum Buddhismus, denn Gotama lehrt: „Das Ich oder Selbst ist ein Erlebnisphänomen, nichts Substantielles, keine Entität.“⁷⁹ Hierin, in diesem Suchen, liegt aber die Fehlannahme Siddharthas (wenn man buddhistische Maßstäbe anlegt), da es ihn zunächst weit weg vom angestrebten Ziel führt, denn der Buddhismus warnt vor übermäßigem Streben nach Vervollkommnung: „Erlösungseifer steht sich selbst im Weg.“⁸⁰ Zu dieser Erkenntnis ist er jedoch am Anfang der Dichtung noch nicht fähig, er glaubt: „Ihn mußte man finden, den Urquell im eigenen Ich, ihn mußte man zu eigen haben! Alles andere war Suchen, war Umweg, war Verirrung.“(S. 12/13) Dabei ist Siddhartha der Vervollkommnung zu diesem Zeitpunkt so nahe wie erst wieder gegen Ende des Romans.

Interessanterweise findet sich hier eine erste Textstelle, die als buddhistisches Element charakterisiert werden kann. Der Vers, den Siddhartha bei seiner Versenkungsübung spricht, auch wenn er brahmanistisch ist, erinnert an die Weisheiten beim Bogenschießen (jap. Kyudo) im Zen-Buddhismus, das zu den Techniken zählt, die der für das Zen typischen Meditation dienen.

„Om ist Bogen, der Pfeil ist Seele,
Das Brahman ist des Pfeiles Ziel,
Das soll man unentwegt treffen.“(S. 13),

wiederholt Siddhartha während seiner Versenkungsübung. Eugen Herrigel schreibt: „[D]ie Kunst des Bogenschießens stellt [...] eine Vorschule des Zen dar [...]“.⁸¹ Techniken wie Ikebana (die Kunst des Blumensteckens), Tuschmalerei, Butoh (Tanz), Schauspielkunst und die Teezeremonie, aber auch Budo (japanische Kampfkunst) und Kobudo (alte Kampfkunst) wie die Schwertmeisterschaft und Kyudo sollen „eine Schulung des Bewusstseins bedeuten und dieses in Beziehung zur letzten Wirklichkeit bringen [...]“.⁸²

⁷⁹ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 164

⁸⁰ *Ibid.*, S. 175

⁸¹ Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens. Der Zen-Weg.*, Frankfurt am Main: 2004, S. 18

⁸² *Ibid.*, S. 7

Wie der Vers bereits andeutet, sind „Bogen und Pfeil [...] gleichsam nur ein Vorwand für etwas, was sich auch ohne sie ereignen könnte, nur der Weg zu einem Ziel, nicht das Ziel selbst, nur Hilfen für den letzten entscheidenden Sprung.“⁸³ Das Erlernen von Techniken dient somit nur der Versenkung. Mit diesen Übungen zielt das Zen auf die alles durchdringende Weisheit (prajñā) ab, die nicht durch Wissen allein erreicht werden kann. Herrigel schreibt:

„Schütze und Scheibe [sind] nicht mehr zwei entgegengesetzte Dinge [...], sondern eine einzige Wirklichkeit. Der Bogenschütze ist nicht mehr seiner selbst bewußt, als stünde ihm die Aufgabe zu, die Scheibe vor ihm zu treffen. Dieser Zustand der Unbewußtheit wird aber nur erreicht, wenn er von seinem Selbst vollkommen frei und gelöst ist, wenn er eins ist mit der Vollkommenheit seiner technischen Geschicklichkeit. [...] Es ist Intuition, die aber vollkommen verschieden ist von dem, was gemeinhin Intuition genannt wird. Darum nenne ich sie p r a j n a -Intuition“.⁸⁴

Als weiteres mögliches buddhistisches Element sei die Gestaltung des Textes genannt. Das Gespräch, das Siddhartha mit seinem Vater führt, um diesem seinen Entschluss mitzuteilen, dass er Samana werden möchte (Vgl. S. 16) , ähnelt den Zwiegesprächen zwischen Meister und Schüler, die in der Kōan-Sammlung Mumonkan (→Zen) häufig vorkommen. Heinrich Dumoulin erklärt: „Sehr beliebt sind kurze oder auch längere Zwiegespräche zwischen Meister und Schüler (jap.: mondō), bei denen der letztere den Älteren und Erfahrenen fragt.“⁸⁵ Ähnliche Strukturen finden sich auch in den Gesprächen Gotamas mit seinen Schülern (besonders mit Ānanda), beispielsweise in dem großen Sūtra von den Grundlagen des Entstehens, dem Mahānidānasuttantam, sowie in Vasubandhus „Kommentar zum Sūtra vom abhängigen Entstehen“.⁸⁶

Im folgenden Kapitel, „Bei den Samanas“, finden sich mehrere Stellen, die als buddhistische Elemente gedeutet werden können. Wie der historische Prinz Siddhartha, verlässt der Protagonist die behütete Welt seines Elternhauses und lernt die raue Wirklichkeit kennen. Er nimmt die Welt als Trug und Schein wahr. Hesse lässt ihn zu der

⁸³ Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, S. 14

⁸⁴ *Ibid.*, S. 7

⁸⁵ Heinrich Dumoulin, *Mumonkan – Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan*, Matthias-Grünwald-Verlag, 1975, S. 18

⁸⁶ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, 1994, S. 31/32; 43-48

Erkenntnis kommen, dass das Leben Leiden ist: „Qual war das Leben.“ (S. 18) Dies ist aber die erste der vier Edlen Wahrheiten, die Buddha seinen Schülern verkündet:

„Dies, Mönche, ist die Edle *Wahrheit vom Leiden*:

- (a) Geburt, Alter, Krankheit, Tod sind leidhaft;
- (b) Trauer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidhaft;
- (c) mit Unliebem vereint, von Liebem getrennt sein ist leidhaft;
- (d) Begehrtes nicht erlangen ist leidhaft;
- (e) kurz: Die Fünf Aneignungsgruppen sind leidhaft.“⁸⁷

Siddhartha hat nur ein einziges Ziel: „leer werden, leer von Durst, leer von Wunsch, leer von Traum, leer von Freude und Leid.“ (S. 18) Der Begriff *leer* taucht auch im Pāli-Kanon auf, dort erklärt Buddha: „Weil die Welt von einer Seele leer ist und leer von allem, das zu einer Seele gehört, darum heißt es ‚leer ist die Welt‘ (S 35, 85).“⁸⁸ Schumann erläutert: „Das Adjektiv ‚leer‘ bedeutet im Buddhismus ‚ohne Seele und Eigennatur‘ [...].“⁸⁹ Erst später greift die „Weisheitsschule“ den Gedanken auf und verwendet anstelle des Adjektivs das Substantiv *Leerheit*. Schumann erläutert dies wie folgt:

„[D]ie adjektivische Ausdrucksweise ‚leer‘ [...] kennzeichnet jedes Objekt isoliert für sich, das Substantiv ‚Leerheit‘ [...] hingegen impliziert die Leerheit als zwischen den Objekten bestehende Identität. ‚Alles ist leer‘ ist eine analytische, ‚alles ist Leerheit‘ eine synthetische Aussage. Die Feststellung, daß *alles* Leerheit ist, definiert die Leerheit zudem als letzte Wirklichkeit, als das Absolute [...].“⁹⁰

Hesses philosophische Gedanken an dieser Stelle entsprechen vielmehr dieser im ersten Jahrhundert vor Christus entstandenen, dem Mahāyāna angehörenden Schule, als der des Pāli-Kanons, da erstere auf das Absolute, das alles verbindet, verweist, der Pāli-Kanon hingegen das Nibbāna zwar als außersārisch, dennoch aber als kein Absolutes bezeichnet.⁹¹ *Durst* oder *Gier* (tanhā) ist ein weiterer wichtiger Begriff im Buddhismus. Dieser Begriff ist im übertragenen Sinne zu verstehen und meint den Lebensdurst in all seinen Ausformungen. Er verführt uns zum Verbleiben im Saṃsāra.⁹² Schopenhauer misst diesem Durst ebenfalls große Bedeutung bei und sagt: „[D]as eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben.“⁹³ Siddhartha will weiterhin „[v]on sich selbst wegsterben, nicht mehr

⁸⁷ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 156

⁸⁸ Zitiert nach: Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Köln: 1978, S. 143

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., S. 145

⁹¹ Vgl. Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 174

⁹² Vgl. *ibid.*, S. 169

⁹³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Darmstadt: 1961, S. 776

Ich sein, entleerten Herzens Ruhe [...] finden, im entselbsteten Denken dem Wunder [offenstehen], [...]“ (S. 18). Auch dieser Wunsch, ichlos zu werden, kann buddhistisch interpretiert werden, wie bereits weiter oben belegt wurde. Dieser pessimistische Gedanke findet sich ebenfalls bei Arthur Schopenhauer wieder, mit dessen Philosophie Hesse vertraut war. In seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* schreibt er: „Als Zweck unsers Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht dawären.“⁹⁴ Er ist ferner der Meinung, „[der wahre] Zweck des Lebens [sei] die Abwendung des Willens von demselben [...]“.⁹⁵ Schopenhauer geht sogar so weit, zu behaupten: „Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehn [...]“.⁹⁶ Erscheinen diese Gedanken Siddharthas auch buddhistisch, so zieht er doch daraus Schlüsse, die eindeutig auf den Brahmanismus verweisen. Er folgert, wenn er selbstlos und leer geworden ist, „dann mußte das Letzte erwachen, das Innerste im Wesen, das nicht mehr Ich ist, das große Geheimnis.“ (S. 18) Der (frühe) Buddhismus glaubt jedoch nicht an etwas Wesenhaftes hinter den Dingen. „Hinter den Wesen verbirgt sich kein Wesenhaftes, hinter den Dingen kein ‚Ding an sich‘“.⁹⁷ Hier besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den Upanishaden und den buddhistischen Lehren. Dennoch sind Brahmanismus und Buddhismus miteinander verwandt, da Gotama seine Lehre auf den Upanishaden aufbaute. Hierher mag es rühren, dass sich in der „indischen Dichtung“ viele Stellen finden, die auf den ersten Blick buddhistisch erscheinen, bei näherer Betrachtung sich jedoch als brahmanistisch erweisen. So auch die folgende Stelle, in der Siddharthas Bemühungen um „Entselbstung“ beschrieben werden: „[Er] harrte in neuem Durst wie ein Jäger auf die Lücke, wo dem Kreislauf zu entrinnen wäre, wo das Ende der Ursachen, wo leidlose Ewigkeit begänne.“ (S. 19) Wieder scheint das Wort *Durst* auf den Buddhismus zu verweisen, lässt die Formulierung „das Ende der Ursachen“ an Buddhas Lehrreden denken, doch die „leidlose Ewigkeit“ belehrt den Leser eines Besseren. Buddha hat die „Lehre von der Ewigkeit“ als Irrlehre abgetan.⁹⁸ Außerdem muss bedacht werden, dass Siddhartha sich an dieser Stelle des Textes bei den Samanas befindet, und dass er mit Buddhas Lehre noch nicht in Berührung gekommen ist.

⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. 775

⁹⁵ Ibid., S. 815

⁹⁶ Ibid., S. 817

⁹⁷ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 168

⁹⁸ Vgl. Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 181

Durch seine Jagd nach Erlösung steht er deren Erreichung, wie oben zitiert, im Wege. Nach einiger Zeit bei den Samanas scheint er dies zu verstehen, zieht daraus aber wieder die falschen Schlüsse. Er glaubt

„daß man nichts lernen kann! Es gibt, so glaube ich, in der Tat jenes Ding nicht, das wir ‚Lernen‘ nennen. Es gibt, o mein Freund, nur ein Wissen, das ist überall, das ist Atman, das ist in mir und in dir und in jedem Wesen. Und so beginne ich zu glauben: dies Wissen hat keinen ärgeren Feind als das Wissenwollen, als das Lernen.“ (S. 22)

Siddhartha merkt, dass seine Zeit bei den Samanas bald zu Ende geht.

Als er (im gleichnamigen Kapitel) von Gotama hört, entschließt er sich, mit Govinda diesen aufzusuchen. Sofort erkennt er in ihm einen Erlösten. Als er aber dessen Lehre vernimmt, erinnert er sich seiner vermeintlichen Erkenntnis, dass man nichts lernen könne, und beschließt, dem Buddha nicht zu folgen, sondern selbst zur Erlösung zu finden.

„Wäre ich nun einer deiner Jünger, o Ehrwürdiger, so fürchte ich, es möchte mir geschehen, daß nur scheinbar, nur trügerisch mein Ich zur Ruhe käme und erlöst würde, daß es aber in Wahrheit weiterlebte und groß würde, denn ich hätte dann die Lehre, hätte meine Nachfolge, hätte meine Liebe zu dir, hätte die Gemeinschaft der Mönche zu meinem Ich gemacht!“ (S. 35)

Hier zeigt sich, dass Siddhartha den Buddha und seine Lehre nicht verstanden hat, denn diese bedeutet in letzter Konsequenz, dass auch sie dem Saṃsāra angehört, dass auch an ihr nicht festgehalten werden darf, ebenso wenig an den Mönchen und Buddha selbst. In den Mahāyānasūtras betont Gotama immer wieder, „er habe nichts gelehrt, keinerlei Lehre (*dharma*) offenbart und den Wesen nichts mitgeteilt.“⁹⁹ Auch Nāgārjuna verdeutlicht, „[v]on dieser Lehre, die zum höchsten Gut führt, tiefgründig ist und an nichts festhält, haben die Erleuchteten, welche die Wahrheit geschaut haben, gesagt, daß sie frei ist von allem, woran man sich klammern könnte [...]“¹⁰⁰ Die Erkenntnis, dass Erlösungseifer sich selbst im Weg steht, versetzt Siddhartha also nicht in einen Zustand der Gelöstheit und Gleichgültigkeit oder veranlasst ihn, in Buddhas Gefolgschaft einzutreten, sondern treibt ihn in den für Gotama größten Irrglauben, den Ich-Wahn. Noch ganz eingenommen von der Begegnung mit Buddha denkt er: „Geschenkt aber hat er mir Siddhartha, mich selbst.“ (S. 36)

⁹⁹ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 148

¹⁰⁰ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 217

Gleich zu Beginn des nächsten Kapitels, „Erwachen“, erhält der Leser einen Hinweis darauf, wie Siddhartha sich entwickeln wird. Er wendet sich der Welt des „Wesenhaften“ zu und somit von dem buddhistischen Weg der Erlösung ab. Er sinnt über sein bisheriges Leben und über Gotama nach und möchte seinen Empfindungen auf den Grund gehen, damit sie zu Erkenntnissen und „wesenhaft“ werden. (Vgl. S. 37) Sein ganzes Interesse gilt nun ihm selbst, er verweigert sich jeder Lehre und möchte nur noch von sich selbst lernen. Was als *Erwachensszene* bezeichnet werden könnte, muss aus buddhistischer Sicht als Rückfall in tiefste Nacht und Verblendung gewertet werden. Hatte er als Samana die Vielfalt der Welt noch als Trug und Schein (*maja*) erkannt, bezeichnet Siddhartha die Erscheinungswelt nun als Wirklichkeit und sogar Göttliches. Damit entwickelt er sich sehr weit vom Buddhismus weg, unterscheidet nicht mehr zwischen objektiver und subjektiver Realität der Welt. Für ihn gibt es nur noch eine Wirklichkeit. Buddha erklärt aber im Majjhimanikāya,

„daß wir die Welt nicht erfassen, wie sie ist, sondern wie wir sie uns nach den empfangenen Sinneseindrücken vorstellen. Die Welt ist das, was sich im Kopf eines jeden als Welt darstellt. [Anmerkung: Diese Erkenntnis enthält bereits den Schlüssel zur Erlösung.] Sie erlaubt die Folgerung, daß die Aufhebung des Leidens, soweit es aus dem Kontakt mit der Welt entsteht, vom und im Menschen selbst verwirklicht werden kann.“¹⁰¹

Siddhartha ist somit nach buddhistischer Sicht weitest möglich von der Erlösung entfernt. Dies wird besonders am Ende des Kapitels, welches zugleich das Ende des ersten Teils darstellt, verdeutlicht. Siddhartha ist nun „mehr Ich als zuvor.“ (S. 41)

Während der erste Teil des Buches die Entwicklung des der Vervollkommnung bereits nahe stehenden Protagonisten von dieser weg zeichnet („Lange schon nahm Siddhartha am Gespräch der Weisen teil“ (S. 9), „Schon verstand er, lautlos das Om zu sprechen“ (S. 9), „einen großen Weisen und Priester sah er [der Vater] in ihm heranwachsen“ (S. 9)), ist der zweite Teil mit einem Neuanfang gleichsetzbar: Siddhartha verfällt dem „Ich-Wahn“ mehr, als je zuvor. Im Verlaufe des zweiten Teils muss er sich erst immer tiefer im Saṃsāra verstricken und die Vergänglichkeit sowie die

¹⁰¹ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 74/75

Scheinhaftigkeit der Welt erfahren, bevor er sich dem Ziel der Erlösung wieder nähern und dieses schließlich erreichen kann.

Diese Abkehr von bisher Erlerntem wird bereits auf der ersten Seite des zweiten Teils deutlich gemacht. Siddhartha empfindet die vergänglichen Erscheinungen der Welt als ewig: „Dies alles, tausendfalt und bunt, war immer dagewesen, immer hatten Sonne und Mond geschienen, immer Flüsse gerauscht und Bienen gesummt, [...]“ (S. 45) Es interessiert ihn nicht mehr, ob das (vom Buddhismus abgestrittene) „Wesen jenseits der Sichtbarkeit“ liegt, seine Aufmerksamkeit gilt nun gänzlich dem Diesseits. (S. 45)

Die nächste Textstelle ist sehr schwer zu analysieren, da Hesse brahmanistische und buddhistische Elemente miteinander vermengt. Siddhartha ist verblendet, eingenommen von sich selbst und hat Gotama völlig missverstanden, wie im Text klar wird. Buddhas „Schatz und Geheimnis sei nicht Lehre, sondern das Unaussprechliche und nicht Lehrbare, [...] was zu erleben er jetzt auszog“. (S. 46) Damit meint er sein Selbst, das Gotama in seiner „Nicht-Ich-Lehre“ (*anatta*) als reines Erlebnisphänomen bezeichnet. Der Glaube an das Ich ist für Gotama ein Irrglaube. Diese Verblendung (*moha*) ist einer der drei von Buddha gepredigten Leidensfaktoren neben Begehren (*lobha*) und Hass (*dosa*).¹⁰² Doch auch wenn Gotama namentlich erwähnt und seine Lehre explizit genannt wird, verweist diese Textstelle nicht eindeutig darauf, sondern auf brahmanistische Lehren, da Siddhartha zu wissen glaubt, sein Selbst sei Atman und „vom selben ewigen Wesen wie Brahman“. (S. 46)

Die folgende Passage (S. 46) erinnert wiederum stark an die Lehrreden Buddhas aus dem Pāli-Kanon, wenn er die fünf Aneignungsgruppen nennt und deren Nicht-Wesenhaftigkeit beweist. Siddhartha vermutet jedoch hinter diesen den letzten Sinn (Vgl. S. 47), womit abermals bewiesen wäre, dass er Buddhas Lehre nicht verstanden hat. Siddhartha glaubt, er brauche keinen Lehrer, ist so von sich selbst überzeugt, dass er nicht nur Gotama ablehnt, sondern auch einen weiteren möglichen Lehrer nicht erkennt: den Fährmann. Erst am Ende des Buches wird sich Siddhartha dessen Qualitäten bewusst, dem Leser macht Hesse jedoch schon in dieser kurzen Szene klar, dass der Fährmann eine für Siddhartha wichtige Rolle, nämlich die Rolle eines Lehrers einnehmen wird. Wie Gotama ist der Fährmann ein bereits Erleuchteter, wie Gotama gibt er sein Wissen an seinen

¹⁰² Vgl. Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 170

Schüler weiter. Im Text finden sich einige Hinweise darauf, dass man den Fährmann mit Gotama vergleichen kann. Zunächst einmal geht dieser Szene von nur einer Seite Länge unmittelbar eine Beschreibung von Gotamas Lehre und seiner Erleuchtung voran. In dieser wird darauf hingewiesen, dass Buddha weder durch Kasteiung und Opfer, noch durch Gebet oder Traum zur Erlösung gelangt ist, sondern allein durch Zuhören: Er gehorchte der Stimme seines Herzens. Auch der Fährmann spricht vom Zuhören: Er lauscht der Stimme des Flusses. Wasser dient im Buddhismus oft als Symbol. Es steht unter anderem für den ewigen Kreislauf, den der Fährmann hier anspricht, wenn er zu Siddhartha sagt: „Auch das habe ich vom Flusse gelernt: alles kommt wieder!“ (S. 48) Ein weiterer Hinweis auf die Buddhanatur des Fährmannes ist die Gelassenheit, die ihn kennzeichnet: Er will geduldig auf seinen Lohn warten, den er nicht in Geld sondern Freundschaft ausgezahlt bekommen möchte. Diese Bescheidenheit ist ein weiteres Kennzeichen. Auch scheint er die Zukunft zu kennen, da er orakelgleich die Rückkehr Siddharthas prophezeit. Ein weiterer wichtiger Hinweis ist das Lächeln. Siddhartha hatte dieses bei Gotama bewundert: „So habe ich noch keinen Menschen blicken und lächeln, so sitzen und schreiten sehen“, dachte er, „so wahrlich wünsche auch ich blicken und lächeln, sitzen und schreiten zu können [...]“ (S. 36) Lächelnd gehen der Fährmann und Siddhartha auseinander, letzterer ist in seiner Ablehnung aller Lehrer jedoch blind geworden für alle äußeren Einflüsse, vertraut nur auf sich selbst und erkennt das Lächeln nicht. Die Verblendung und Unwissenheit führt dazu, dass er sich immer mehr im Saṃsāra verstrickt und sich der Lust, der Begierde (*lobha*) hingibt. Diesen Wandel deutet auch der Traum an, den er in der Nacht vor der Überquerung des Flusses hat. Dieser Traum skizziert das Leben, das ihn erwartet: Govinda ist traurig, dass sein Freund ihn verlassen hat, dies wirkt wie eine letzte Mahnung, nicht den falschen Weg einzuschlagen. Doch Govinda verwandelt sich in eine Frau, die für Kamala stehen könnte. Von ihrer Brust trinkt Siddhartha Milch, was Assoziationen mit allem Weltlichen erweckt: Der Protagonist wird von Kamala in die Welt der Liebe und Lust und der weltlichen Vergnügen eingeführt. Der Traum kündigt selbst die verheerende Wirkung dieser Lebensweise an: „Sie [macht] trunken und bewußtlos.“ (S. 47) Die Überquerung des Flusses selbst kann auch als symbolischer Übergang in eine andere Welt, ein anderes Leben gedeutet werden: Alle weltlichen, sinnlichen Erfahrungen macht Siddhartha jenseits des Flusses, alle geistigen, spirituellen diesseits.

Das Kapitel „Bei den Kindermenschen“ weist kaum buddhistisch deutbare Stellen auf und spielt auf die Kindlichkeit an, mit der man einerseits Unwissenheit und Naivität verbindet, die aber andererseits auch auf Unschuldigkeit, Unkompliziertheit und Leichtigkeit verweist. Hier sind eher die negativen Aspekte gemeint, es sei aber darauf hingewiesen, dass beispielsweise im Zen die positiven Aspekte der Kindlichkeit erwünscht sind. Bei Eugen Herrigel heißt es: „Kindlichkeit‘ muß nach langen Jahren der Übung in der Kunst des Sich-Selbst-Vergessens wieder erlangt werden“.¹⁰³ Siddhartha entwickelt sich in diesem Kapitel zu einem Lebemann, wenngleich er dieses Leben zunächst nur als Herausforderung ansieht, die seinen Ehrgeiz anspricht. Obwohl ihm bald bewusst wird, „daß er da lauter Dinge tue, die bloß ein Spiel waren“ (S. 65), kann er sich nicht losreißen und verfällt immer mehr der Scheinhaftigkeit des Seins, dem „Sansara“.

Dies ist auch die Überschrift des folgenden Kapitels. Alles, was Siddhartha gelernt hat, gerät immer mehr in Vergessenheit, die „Freude am Denken“ nimmt ab, die „Stunden der Versenkung“ werden weniger. (S. 68) Ein weiterer wichtiger Hinweis auf den Wandel des Protagonisten ist die Bemerkung, dass er häufig „allzu laut lachte“. (S. 69) In den „Wort- und Sacherläuterungen“ der Suhrkampausgabe wird darauf hingewiesen, dass das laute Lachen im Gegensatz zum Lächeln stehe und somit der Gegenwart und weltlichen Sphäre angehöre.¹⁰⁴ „Die Welt hatte ihn eingefangen, die Lust, die Begehrlichkeit, die Trägheit, und zuletzt auch noch jenes Laster, das er als das törichteste stets am meisten verachtet und gehöhnt hatte: die Habgier.“ (S. 70) Die Gier ist im Buddhismus jedoch einer der schlimmsten Leidensfaktoren, welche an den Kreislauf binden, was letztendlich unendliches Leiden und unendlich viele Tode bedeutet. Als Kamala ihm mitteilt, dass sie Buddha folgen möchte, erkennt Siddhartha diesen Zusammenhang zwischen Gier, bzw. Lust und Tod: „Nie war es Siddhartha so seltsam klargeworden, wie nahe die Wollust dem Tode verwandt ist.“ (S. 72) Hier bahnt sich der nächste Wandel in seinem Leben an. Nach einer letzten ausschweifenden Nacht wünscht er sich, sich „dieser Genüsse, dieser Gewohnheiten, dieses ganzen sinnlosen Lebens und seiner selbst zu entledigen“. (S. 73) In der Nacht hat er einen Traum, der seinen Lebenswandel nach der Begegnung mit Buddha metaphorisch widerspiegelt: Kamalas kleiner Vogel im goldenen Käfig ist tot, er singt und

¹⁰³ Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, S. 8

¹⁰⁴ Vgl. „Wort- und Sacherläuterungen“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 186

fliegt nicht mehr. Siddhartha wirft ihn im Traum weg und es überkommt ihn das Gefühl, „als habe er mit diesem toten Vogel allen Wert und alles Gute von sich geworfen“. (S. 73) Der Kommentar der Suhrkamp-Ausgabe setzt den Vogel mit der inneren Stimme gleich. Man könnte den Vogel aber auch als Bild für Gotama sehen: Dieser hatte sein Leben im Palast als ein Leben im goldenen Käfig angesehen. Der Gesang des Vogels könnte somit mit Buddhas Lehre gleichgesetzt werden: In jener Nacht hat Siddhartha sich weitest möglich von Buddha und seiner Lehre entfernt, diese ist in ihm erstorben. Das Wegwerfen des Vogels stellte somit die völlige Abkehr vom Weg der Erlösung dar.

Nach diesem Erlebnis fühlt Siddhartha sich allein und leer. Dieses Leersein ist jedoch als negatives Gefühl zu deuten, verweist also nicht auf den buddhistisch-philosophischen Begriff der Leerheit (*śūnyatā*). Hesse bezieht sich hier eindeutig nicht auf buddhistische Lehren, da im folgenden Absatz der Wissensdurst des Protagonisten als erstrebenswert bezeichnet wird: „[O]hne hohes Ziel, ohne Durst, ohne Erhebung“ sei dessen Leben in den letzten Jahren gewesen. (S. 74/75) Wie schon oft erwähnt, ist der Durst jedoch einer der drei von Gotama gepredigten Leidensfaktoren und somit nicht erstrebenswert. Des Weiteren wird Erlösungseifer im Text als positiv dargestellt. Wie schon mehrfach erwähnt, steht dieser sich jedoch selbst im Weg, Buddha setzt ihn mit Durst gleich. Eine Grundlinie des buddhistischen Erlösungsweges lautet: „Handeln ohne Begier nach Erfolg, wohlwollend gegen jedermann und mit klarem Geist.“¹⁰⁵ Siddhartha ist hingegen besessen vom Erfolg, auch ist er nicht wohlwollend gegen jedermann, er verachtet die „Kindermenschen“ und fühlt sich ihnen seit seiner Jugend überlegen. Dies ist auch der Grund, weshalb er von sich selbst so enttäuscht ist. Diese Enttäuschung bewegt Siddhartha zu besagtem Lebenswandel. Doch dieser Wandel wird zunächst nicht vollständig sein, nicht von dem erhofften Erfolg gekrönt. Anzeichen hierfür finden sich bereits in den folgenden Absätzen. Bei seinem Entschluss, den Lustgarten zu verlassen, lächelt er „ein wenig“. (Vgl. S. 75) Das Lächeln steht zwar im Gegensatz zum Lachen, ist aber abgeschwächt. Dies wird im folgenden Absatz noch verstärkt, indem Hesse dieses als müdes Lächeln bezeichnet. (Vgl. *ibid.*) Es handelt sich hierbei also vielmehr um ein Lächeln des Überdrusses, der Ausweglosigkeit oder Resignation. Dennoch ist es ein

¹⁰⁵ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 161

Neubeginn, und Hesse schließt diesen mit einem Bild ab: Kamala lässt den Vogel fliegen, er ist nun frei, seinen eigenen Weg zu suchen. (Vgl. S. 76)

Im folgenden Kapitel „Am Flusse“ wird das Bild des Neubeginns, der Wiedergeburt im Handlungsverlauf aufgegriffen. Der Protagonist ist an seinem persönlichen Tiefpunkt angelangt. Er sehnt sich den Tod herbei. Doch auch Todeslust bindet an den Kreislauf und führt zur Wiedergeburt. Schumann schreibt: „Es kennzeichnet den Buddha als profunden Menschenkenner, daß er der Gier nach Lust [...] und der Gier nach Werden [...] die Gier nach Vernichtung, nämlich zur Selbstzerstörung an die Seite stellt.“¹⁰⁶ Dennoch kann auch diese Stelle nicht eindeutig als buddhistisch geprägt bezeichnet werden. Der Wunsch Siddharthas, im Wasser unterzugehen, erinnert an die Vorstellung der Weltenseele Brahman, in welcher Atman, der Weltenseele Reflexion im Einzelnen, aufgeht. Auch Siddhartha fühlt sich daran erinnert, wie aus weiter Ferne kommt ihm der Klang des Wortes „Om“ ans Ohr. In diesem Moment sinkt er in einen tiefen, traumlosen Schlaf. Dieser kann als symbolischer Tod gesehen werden. Das Erwachen gleicht somit einer Wiedergeburt. Diese Deutung legt Hesse nahe, der den Protagonisten sich die Frage stellen lässt: „Vielleicht war er wirklich gestorben, war untergegangen und in einer neuen Gestalt wiedergeboren?“ (S. 79) Auch diese Frage weist eindeutig brahmanistische und nicht buddhistische Züge auf. Der Buddhismus lehrt den Konditionalnexus, die *Wiedergeburt*enkette ist mit Billardkugeln zu vergleichen, die einander anstoßen. Jede Kugel hat durch die von ihr übertragene Energie und den Winkel des Auftreffens Einfluss auf den Weg der nächsten Kugel, ist mit dieser aber nicht identisch. Des Weiteren wird die Erfahrung des Ichs und somit der Person als Erlebnisphänomen abgetan, womit *er* also nicht *wiedergeboren* werden kann, denn das Annehmen einer neuen Gestalt setzt eine Entität voraus, die diese Gestalt annehmen kann. Im Brahmanismus ist dies Atman, der Buddhismus lehrt *anatta*. Die Auswirkungen von Siddharthas Wandel verdeutlicht Hesse, indem er Govinda seinen alten Jugendfreund nicht wiedererkennen lässt. Diese Tatsache verstärkt den Eindruck der symbolischen Wiedergeburt. Govinda ist hingegen der alte geblieben, Siddhartha erkennt ihn wieder. Govinda, der Buddha gefolgt ist, vertritt auch dessen Lehre, im Gegensatz zum

¹⁰⁶ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 169

Protagonisten. Auf dessen Frage, wohin er gehe, antwortet der Samana: „Nirgendhin gehe ich. Immer sind wir Mönche unterwegs [...]“ (S. 81) Dies spiegelt buddhistisches Gedankengut wider. Die Samanas erachten nicht das Ziel, sondern den Weg als wichtig. Der Weg ist die Verkündung der Lehre, ein räumliches Ziel würde bedeuten, dass der Weg zu Ende gegangen ist. Die Mönche sind immer unterwegs, das Leben ist ein steter Wandel, nichts ist beständig, nichts ist wesenhaft. „Leben ist kein Sein, sondern ein stetes Werden zu etwas Anderem.“¹⁰⁷ Zu dieser Erkenntnis ist Siddhartha nun aber ebenfalls gekommen: „[V]ergänglich ist die Welt der Gestaltungen [...]. Ich bin unterwegs.“ (S. 82) Diese Erkenntnis ist ein Hinweis darauf, dass Siddhartha sich wieder auf dem Weg zur Erlösung befindet. Unterstrichen wird dies auch durch seine Antwort auf die Frage des Freundes, ob er seinen Reichtum verloren habe: „Ich habe ihn verloren, oder er mich.“ (S. 82) Diese erinnert an Zen-Philosophie und geht auf Siddharthas Auseinandersetzung mit sich selbst zurück. Eugen Herrigel stellt diese Ununterschiedenheit zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Handelndem und Handlung wie folgt dar:

„[D]ie Auseinandersetzung besteht für sie [die Bogenmeister] darin, daß der Schütze auf sich selbst – und wiederum nicht auf sich selbst – zielt, daß er dabei vielleicht sich selbst – und wiederum nicht sich selbst – trifft und somit in einem Zielender und Ziel, Treffender und Getroffener ist. [...] [E]s kommt darauf an, daß der Schütze trotz all seinem Tun unbewegte Mitte wird.“¹⁰⁸

Hier nähert sich der Protagonist also buddhistischem Gedankengut. Abermals unterstreicht Hesse diesen positiven Wandel durch das Leitmotiv des Lächelns (Vgl. S. 83). Dennoch ist auch in dieser Szene eine Vermischung buddhistischer und brahmanistischer Lehren zu erkennen. Siddhartha fühlt, „daß er alles liebte, daß er voll froher Liebe war zu allem, was er sah.“ (S. 83) *Liebe* ist im Buddhismus jedoch nicht positiv besetzt, als Bindung an Vergängliches führt auch sie zu Leid. Stattdessen sollte ein Buddhist „[v]oller Mitleid [...] und Güte [...] für alles Lebende, jedoch gleichmütig in allem, das ihn selbst angeht“¹⁰⁹ sein. Außerdem scheint der Protagonist seine soeben gewonnene Erkenntnis über die Vergänglichkeit aller Dinge wieder vergessen zu haben, als er sich über den Verlust seiner Künste Fasten, Warten, Denken beklagt, von denen er als Samana zu Kamala gesagt hatte, niemand könne sie ihm nehmen. Auch bei diesen immateriellen Eigenschaften muss er sich

¹⁰⁷ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 168

¹⁰⁸ Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, S. 13

¹⁰⁹ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 176

also der Vergänglichkeit alles Seins bewusst werden. Im Gegensatz zu früher bekümmert ihn dies jedoch nicht. Er fasst es heiter auf, erneut wird das Bild des Wassers bzw. des Flusses als Metapher verwandt, die Siddharthas Erkenntnis verbildlicht. Diesen buddhistischen Elementen stehen wiederum brahmanistische gegenüber, wenn Siddhartha das „Wissen um die Einheit der Welt“ in sich spürt (S. 84). Andererseits kann diese Stelle jedoch auch buddhistisch gedeutet werden, nämlich wenn mit der Einheit der Welt die Erkenntnis gemeint ist, dass Erscheinungswelt und Nirvāna eins sind. Frauwallner schreibt: „Beide sind ein und dasselbe. Es besteht nicht der geringste Unterschied zwischen ihnen.“¹¹⁰ Die Erkenntnis dessen hätte Siddhartha allerdings zu einem Erleuchteten gemacht. Das Vöglein in seiner Brust lebt zwar, zwar hört er die Stimme wieder, die ihn auf den rechten Weg geführt hat, aber noch ist er nicht am Ziel angelangt, noch ist er nicht erleuchtet. Sein Denken ist nicht buddhistisch geprägt, wie immer wieder klar wird: „Ich habe ein Tor werden müssen, um Atman wieder in mir zu finden.“ (S. 85) Dennoch lässt Hesse an vielen Stellen Assoziationen mit dem Buddhismus aufkommen. Siddhartha freut sich über „dies Freigewordensein“ (S. 85). Im Buddhismus bezeichnet man das Verlöschen der empirischen Person, das Nibbāna, als Freiwerden.¹¹¹ Bei der Analyse des philosophischen Gedankengutes des Romans ergeben sich also immer wieder Schwierigkeiten, Ungereimtheiten und Widersprüche.

Von Schwierigkeiten und Widersprüchen sowie kleineren und größeren Rückschritten ist auch Siddharthas Werdegang immer wieder gezeichnet. Ein Beispiel hierfür ist in diesem Textabschnitt zu finden. So fasst Siddhartha den klugen, fast schon sokratisch anmutenden Vorsatz, sich nie wieder einzubilden, er sei weise (Vgl. S. 85). Diese Einsicht steht im Gegensatz zu seiner früheren, arroganten, von Eitelkeit und Verblendung geprägten Überzeugung, er sei etwas Besseres. Der Protagonist hat scheinbar hinzu gelernt. Der Leser wird jedoch einige Zeilen später eines Besseren belehrt. Siddhartha schwelgt im Eigenlob und ist verzückt von sich selbst. Dennoch gewinnt er eine wichtige Erkenntnis: Wissen allein reicht nicht, um zur Erlösung zu gelangen. Man muss es auch selbst erfahren und erleben: „Es ist gut“, dachte er, „alles selber zu kosten, was man zu wissen nötig hat.“ (S. 86) Hier hört man Hesse selbst sprechen, der seine Schreibblockade erst überwinden konnte, als er in der psychoanalytischen Kur bei Jung ein

¹¹⁰ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 195

¹¹¹ Vgl. Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 174

Erlebnis als Ausgleich und Ersatz für eine echte Erfahrung fand.¹¹² Auch im Mahāyāna heißt es bezüglich des Unterschiedes zwischen Wissen und Weisheit:

„Während Wissen [...] sich im Endlichen bewegt und auf den Saṃsāra beschränkt ist, reicht Weisheit [...] darüber hinaus ins Un-endliche und Wesenhafte. Sie hat die Leerheit = Wirklichkeit = Buddhaheit zum Inhalt und läßt sich, grenzenlos wie sie ist, mit dem Verstand nicht verwirklichen: Denken hat zur Weisheit keinen Zugang [...]. Wissen ist eine Sache des Intellekts; [...] Weisheit aber ist ein Gegensatz transzendierendes Einswerden mit der Wirklichkeit *alles* Daseienden, etwas Erlebnishaftes, das nach Abwerfen rationaler Beschränkungen, aller Ansichten und Lehren erfahren wird.“¹¹³

Siddhartha hofft, durch diese Erlebnisse sein Ich abgetötet zu haben und folgert aus den Überlegungen zur Notwendigkeit einer Erfahrung, dass „kein Lehrer ihn je hätte erlösen können.“ (S. 87) Auch hier kann man nicht von buddhistischem Gedankengut ausgehen, sondern muss vermuten, dass sich an dieser Stelle der Autor selbst zu Wort meldet, der sich, wie bereits gezeigt, nicht auf einen Glauben festlegen, und der dieser Ansicht durch seinen Protagonisten (unbewusst?) Ausdruck verleiht. Ein weiterer Hinweis darauf, dass es sich nicht um buddhistische Gedanken handelt, ist die durchweg nicht im Sinne des Buddhismus verwendete Bedeutung von *Leere*, die der Autor mit Sinnlosigkeit gleichsetzt und nicht als buddhistisch-philosophischen Terminus definiert. (Vgl. S. 87) Hesse beschließt dieses Kapitel wieder mit dem Gleichnis des Wassers, das er, wie das des Vogels und der Stimme, leitmotivisch einsetzt. Interessant ist dabei, wie er den Protagonisten vor und nach der Verwandlung damit in Bezug setzt. Vor der Verwandlung will Siddhartha sich ertränken. Dies ist mit einer vertikalen Bewegung verbunden, einem Absinken, das man mit dem durch sein Leben bei den „Kindermenschen“ bedingten kammischen Abstieg vergleichen könnte. Der „neue Siddhartha“ ist von dem „strömenden Wasser“ entzückt – dieses beschreibt eine horizontale Fließbewegung, was als Bild für die sich stets wandelnde Welt stehen könnte. (Vgl. S. 88)

Im folgenden Kapitel „Der Fährmann“ finden sich viele Stellen, die buddhistisch gedeutet werden können. Dies erscheint logisch, wenn man dem Fährmann, wie oben angeregt, die Buddhanatur zusprechen möchte. Doch auch hier tauchen nicht-buddhistische Elemente auf, wodurch eine eindeutige Zuordnung schwierig, wenn nicht unmöglich wird.

¹¹² Vgl. Heribert Kuhn, „Kommentar“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 148/149

¹¹³ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, S. 174

Im zweiten Absatz greift Hesse wieder das Bild des strömenden Wassers auf. In diesem Bild finden sich mehrere buddhistische Deutungsansätze: Siddhartha sieht „[l]ichte Perlen [...] aus der Tiefe steigen“ und „stille Luftblasen auf dem Spiegel schwimmen“ (S. 88). Das Bild beinhaltet wieder eine vertikale Bewegung, diesmal aber von unten nach oben. Während der „alte“ Siddhartha sich ertränken wollte, was einem Abstieg im Wiedergeburtenskreislauf gleichkommt (man denke an die Gier nach Selbstvernichtung!), wird mit dem „neuen“ Siddhartha dieses positive Bild verknüpft. Sieht man die lichten Luftblasen als Existenzen im Saṃsāra an, so steigen diese im Bild aufwärts, von der dunklen Tiefe des Wassers zum Licht, sie werden somit im wörtlichen Sinne erleuchtet. Dies entspricht dem Wandel des Protagonisten. Die Existenzen, die am Ende des Kreislaufes angelangt sind, im Bild also die stillen Luftblasen auf dem Spiegel, sind in ihrer Aufwärtsbewegung zum Stillstand gelangt, treiben ruhig auf der Oberfläche, sind gleichsam nicht mehr im Wasser gefangen, sondern sind ausgetreten. Diese Luftblasen können als außersaṃsārisch und somit erleuchtet betrachtet werden. Bleibt man bei diesem Bild und dem möglichen buddhistischen Interpretationsansatz, so kann die Wasseroberfläche, der „Spiegel“, auch im übertragenen Sinne gedeutet werden. Der Fluss spiegelt den Saṃsāra und das Nibbāna wider, Wasserflut und Oberfläche sind untrennbar miteinander vereint. Auch die ausgetretenen Luftblasen sind noch von einer feinen Wasserschicht umhüllt, sind im Prinzip dieselben wie in der Tiefe des Wassers. Hesse schreibt weiter: „Mit tausend Augen blickte der Fluß ihn an [...]“ (S. 88). Auch dies kann als Bild für den Wiedergeburtenskreislauf, die Vielfalt des Saṃsāra, gedeutet werden. Hier sei die Doppelte oder Zweistufige Wahrheit im Buddhismus genannt. Schumann erklärt: „Die Umgangssprache, die die Verschiedenheit der Objekte betont [...], ist die ‚verhüllte Wahrheit‘ [...]. Über ihr steht die ‚Wahrheit im höchsten Sinne‘ [...], die die Ununterschiedenheit alles Daseienden im Absoluten zum Thema hat.“¹¹⁴ Wasser hat viele Gesichter, ist aber immer nur H₂O, vielfältig mag die Welt erscheinen, dennoch ist alles gleich. Siddharthas innere Stimme fordert ihn auf, vom Wasser zu lernen. Auch im Zen ist Wasser als Lehrmeister ein gängiger Vergleich. Zwar lernt Siddhartha an diesem Tag nur *eine* Lektion, diese ist aber sehr wichtig: „Er sah: dies Wasser lief und lief, immerzu lief es, und war doch immer da, war immer und allzeit dasselbe und doch jeden Augenblick

¹¹⁴ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 147

neu!“ (S. 89) Dies erinnert an das oben angeführte Zitat von Erich Frauwallner, das die Identität von Nirvāṇa und Erscheinungswelt herausstellt: Das Wasser ist immer anders und bewegt sich in einem Kreislauf, ist aber zugleich auch immer dasselbe. Die Gleichheit in der Vielfalt wird nochmals vom Fährmann hervorgehoben. Auf Siddharthas Bemerkung hin, dass das Leben des Fährmannes ein schönes sein müsse, antwortet dieser: „Es ist schön, Herr [...]. Aber ist nicht jedes Leben, ist nicht jede Arbeit schön?“ (S. 89) Diese Hervorhebung wichtiger Erkenntnisse durch mehrfache Wiederholung in anderer Form ist ein beliebtes Stilmittel Hesses. Auch im weiteren Verlauf des Kapitels wird das Bild des Wassers immer wieder aufgegriffen. So nimmt Vasudeva auf Siddharthas Suizidwunsch Bezug und beleuchtet das oben genannte Bild des Absinkens in einem positiven Licht. Er weist darauf hin, „daß es gut ist, nach unten zu streben, zu sinken, die Tiefe zu suchen“ (S. 92). Vasudeva nennt hier Tiefe als Gegensatz zu Oberflächlichkeit. Die Belichtung ein und desselben Aspektes von zwei entgegengesetzten Seiten zur Verdeutlichung des Zusammenspiels scheinbar entgegengesetzter Kräfte und der Untrennbarkeit derselben ist eine gängige Vorgehensweise des Taoismus. Man denke beispielsweise an Yin und Yang. Das Bild des Wassers und die scheinbare Unvereinbarkeit zweier zunächst gegensätzlich erscheinender Wahrheiten wie Saṃsāra und Nibbāna sind aber auch Motive des Buddhismus, wie bereits gezeigt. Hier wird also nicht deutlich, von welchem philosophischen Ansatz sich Hesse hat leiten lassen.

Im folgenden Absatz ist von dem Fluss als Hindernis die Rede. Bereits weiter oben wurde die mögliche Deutung des Flusses als Grenze oder Trennung zwischen dem weltlichen und dem geistigen Leben Siddharthas angesprochen. Auch hier kann man das Bild des Flusses dementsprechend deuten und in dem Fluss eine Schranke im buddhistischen Sinne sehen. Im Zen-Buddhismus werden Schranken beispielsweise als Hilfen zur Lenkung des Geistes gesehen. Diese Funktion kann auch dem Fluss zugesprochen werden: Er ist einerseits ein reales Hindernis, andererseits, im übertragenen Sinne, ein Lehrmeister. In der Rinzai-Schule des Zen-Buddhismus dienen sogenannte Kōan (Muster oder Beispiele aus dem Leben der Alten, d.h. Worte oder episodenhafte Begebnisse sowie Formulierungen aus einem Sūtra oder *mondō*, d.h. Zwiegespräche zwischen Meister und Schüler) als „Schranke oder Grenzsperr, durch die die geistige

Tätigkeit des Übenden gehemmt, eingezäunt und gelenkt wird“.¹¹⁵ Dumoulin schreibt weiter: „Die Kōan sind Schranken, die durchbrochen werden müssen, um die Erleuchtung zu erlangen.“¹¹⁶ Auch Siddhartha muss vom Fluss lernen, muss die Grenze überschreiten, um schließlich die Erleuchtung zu erlangen.

Den folgenden Absatz kann man ebenfalls zen-buddhistisch deuten. Hesse erzählt von Siddharthas Lernerfolgen und davon, dass der Fluss sein größter Lehrmeister ist: „Vor allem lernte er von ihm das Zuhören, das Lauschen mit stillem Herzen, mit wartender, geöffneter Seele, ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung.“ (S. 93) Hier kann man einen deutlichen Bezug zum Buddhismus erkennen. Dieser lässt sich insbesondere an der Formulierung „ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung“ festmachen. Siddhartha lernt durch Zuhören, durch Meditieren. Vasudeva meditiert zumeist schweigend im Sitzen. Die Meditation ist aber ein wichtiger Bestandteil der zum Zen-Buddhismus gehörenden Sōtō-Schule, welche „eine mehr friedvolle Richtung [vertrat], die das Stillsitzen im *zazen* [sogar] zur Hauptsache machte und von den Gegnern ‚Zen des schweigenden Leuchtens‘ [...] genannt wurde [...]“.¹¹⁷

Auch im folgenden Abschnitt finden sich buddhistische Elemente. Siddhartha lernt vom Fluss, „daß es keine Zeit gibt“ (S. 93). Darauf pflichtet ihm Vasudeva bei,

„daß der Fluß überall zugleich ist, am Ursprung und an der Mündung, am Wasserfall, an der Fähre, an der Stromschnelle, im Meer, im Gebirge, überall, zugleich, und daß es für ihn nur Gegenwart gibt, nicht den Schatten Vergangenheit, nicht den Schatten Zukunft“ (S. 93).

Diese Erkenntnis erinnert an die Lehrreden der sich im dritten Jahrhundert vor Christus aus dem Theravāda-Zweig entwickelnden Sarvāstivāda-Schule, deren Ideen jedoch auch den Mahāyāna-Buddhismus beeinflussten. Der Name der Schule leitet sich aus ihrem Kernsatz ab: *sarvam asti* – „Alles (das je war und sein wird) ist“.¹¹⁸ Die Sarvāstivādins vertraten eine Theorie von Daseinsfaktoren oder Dharmas, die sie in Bedingte und Nichtbedingte Dharmas einteilen. Es gibt drei Nichtbedingte Dharmas, die dem Nirvāṇa entsprechen. Die bedingten Daseinsfaktoren gehören dem Bereich des Saṃsāra an, sie sind „nur kurz wirksam, sie entstehen jedoch nicht, sondern existieren seit jeher: Sie wechseln lediglich

¹¹⁵ Heinrich Dumoulin, *Mumonkan – Die Schranke ohne Tor*, S. 18

¹¹⁶ Ibid., S. 23

¹¹⁷ Ibid., S. 16

¹¹⁸ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 122

von der Latenz zur Aktivität über.“¹¹⁹ Hier lässt sich ein deutlicher Bezug von Hesses Text zu dieser Lehrauffassung herstellen:

„Die Sarvāstivādins selbst erklären die Funktion der Bedingten Dharmas am Beispiel eines Steins auf dem Berggipfel. Lange Zeit liegt der Stein dort oben inaktiv. Eines Tages gerät er ins Fallen, wird aktiv und wirksam, bis er im Tal zur Ruhe kommt und neuerlich in Inaktivität und Unwirksamkeit zurücksinkt. Der Stein auf dem Berg ist ein Dharma der Zukunft, beim Fall ist er ein Dharma der Gegenwart, nach dem Zurruhekommen [sic] ein Dharma der Vergangenheit. In dem Stein – wie in den Dharmas – sind die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft koexistent.“¹²⁰

Die Gleichnisse des Flusses und des Steins weisen unverkennbar Parallelen auf. Siddhartha überträgt diese Erkenntnis auf sein eigenes Leben und stellt fest: „[E]s war der Knabe Siddhartha vom Manne Siddhartha und vom Greis Siddhartha nur durch Schatten getrennt, nicht durch Wirkliches.“ (S. 93) Hier bedient sich Hesse wieder des bekannten Mittels der Wiederholung, um Wichtiges hervorzuheben. Verwirrend in Bezug auf die eindeutige Zuweisung zu einer Religion ist allerdings der anschließende Satz, in dem von „Brahma“ die Rede ist (hier muss sich Hesse im Begriff geirrt haben, da *Brahma* der Gott, *Brahman* die Weltenseele ist; sinngemäß kommt nur letzterer in Frage). Terminologisch besteht hier also ebenfalls ein Bezug zum Brahmanismus. Diese Interpretation wird auch durch die Erkenntnis „alles ist, alles hat Wesen und Gegenwart“ (S. 93) unterstützt, da der Buddhismus ein Wesen abstreitet.

Doch bereits der übernächste Absatz enthält wieder eine Stelle mit buddhistischen Elementen. Siddhartha sagt während der Regenzeit zu Vasudeva: „[D]er Fluß hat viele Stimmen, sehr viele Stimmen [...], die Stimme eines Königs, und eines Kriegers, und eines Stieres, und eines Nachtvogels, und einer Gebärenden, und eines Seufzenden, und noch tausend andere Stimmen“. (S. 94) Diese Stelle erinnert stark an eine Passage aus dem Nembutsu, einem bedeutenden Schriftstück der Jōdoshinshū. Diese Schule gehört zum in Japan verbreiteten Amida-Buddhismus (Amitābha/Amitāyus = jap. Amida) und geht auf Shinran Shōnin zurück, der auch diese Schrift verfasst hat. Das Nembutsu („Achtsamkeit auf den Buddha richten“; es geht um das Denken und Aussprechen des Namens Amidas: „namu-Amida-butsu“) ist ein Gelübde des Vertrauens auf Amida. Dort heißt es in Vers 27 und 28:

¹¹⁹ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme.*, S. 121

¹²⁰ *Ibid.*, S. 122

„Sobald die gewöhnlichen Menschen,
die Weisen,
die schweren Übeltäter und die Verleumder des
Dharma ihre Zuflucht (zu Amida) genommen / haben,
Sind sie mit den verschiedenen Gewässern
vergleichbar,
die beim Einfließen ins Meer
im Geschmack eins werden.“¹²¹

Im Fluss vereinen sich die verschiedenen Gesichter des Wassers, der Fluss hat viele Stimmen, Augen und Gesichter. Siddhartha fährt fort, dass man, sofern es einem gelinge, „alle seine zehntausend Stimmen zugleich zu hören“ (S. 94), das heilige Om höre. Bei Shinran entspricht dies dem Bild der Gewässer, die im Geschmack eins werden. Diese wichtige Erkenntnis wird in bekannter Weise von Hesse wiederholt, wenn er beschreibt, wie Siddhartha und Vasudeva abends zusammen sitzen und dem Wasser lauschen, „welches für sie kein Wasser war, sondern die Stimme des Lebens, die Stimme des Seienden, des ewig Werdenden.“ (S. 94/ 33-35)

Bei diesem Kapitel fällt auf, dass viel häufiger Stellen zu finden sind, die buddhistisch interpretiert werden können, als in den vorangegangenen Kapiteln. Bleibt man bei der oben genannten Annahme, dass Vasudeva eine Buddhafigur darstellt, ist dies die logische Konsequenz. So verwundert es auch nicht, dass Siddhartha sich mittlerweile Gotama sehr verbunden fühlt. Der Protagonist erlangt eine immer größere Gelassenheit, sein Durst schwindet mehr und mehr.

„Längst wußte er sich nicht mehr von Gotama getrennt, dessen Lehre er doch nicht hatte annehmen können. Nein, keine Lehre konnte ein wahrhaft Suchender annehmen, einer, der wahrhaft finden wollte. Der aber, der gefunden hat, der konnte jede, jede Lehre gutheißen, jeden Weg, jedes Ziel, ihn trennte nichts mehr von all den tausend anderen, welche im Ewigen lebten, welche das Göttliche atmeten.“ (S. 96)

Diesen Wandel bemerkt auch die sterbende Kamala: „[D]u gleichst dem jungen Samana [...]“ (S. 98). Sie erkennt in Siddhartha bereits den Erleuchteten: „Sie dachte daran, daß sie zu Gotama hatte pilgern wollen, um das Gesicht eines Vollendeten zu sehen, [...], und daß sie statt seiner nun ihn gefunden, und daß es gut war, ebensogut, als wenn sie jenen gesehen hätte.“ (S. 99)

¹²¹ Shinran Shōnin, *Shōshin Nembutsu Ge. Hymne über das wahre Vertrauen in das Nembutsu*, Kyoto: 1984, S. 20

Am Ende des Kapitels greift Hesse noch einmal die Idee der Gleichzeitigkeit alles Seins, bzw. der Illusion der Zeit auf. Siddhartha sieht im Gesicht der verstorbenen Kamala sein eigenes im Augenblick des Todes sowie beide Gesichter in ihrer Jugend, und ihn durchdringt „das Gefühl der Gegenwart und Gleichzeitigkeit“ (S. 100). Hesse wiederholt dieses Bild abermals zur Verstärkung; der Protagonist sitzt vor der Hütte, lauscht dem Fluss und fühlt sich „von Vergangenheit umspült, von allen Zeiten seines Lebens zugleich berührt und umfassen.“ (S. 100) Den Fortschritt des Brahmanensohnes auf dem Weg der Vervollkommnung verdeutlicht Hesse durch Vasudevas Bemerkung, Siddhartha habe zwar Leid erfahren, Traurigkeit sei aber dennoch nicht in sein Herz gekommen (Vgl. S. 100).

Das folgende Kapitel, „Der Sohn“, kann als retardierendes Moment bezeichnet werden, wenngleich dies ein Begriff u.a. der Dramentheorie ist. Ganz abwegig ist der Vergleich mit diesem Genre jedoch nicht, zumal der volle Titel des Romans *Siddhartha. Eine indische Dichtung* lautet. Der Protagonist scheint seinem Ziel sehr nahe gekommen zu sein, der Weg bis zur Vervollkommnung ist nicht mehr weit, da wird er erneut vom Weg abgebracht oder zumindest in seinen Bemühungen zurückgeworfen. Dies macht sich auch in der Häufigkeit der Stellen bemerkbar, die buddhistisch gedeutet werden könnten: Dieses Kapitel weist wesentlich weniger solcher Stellen auf, welche dann meist Vasudeva zuzuschreiben sind. So reagiert Vasudeva ganz anders auf das Problem des ungezogenen Sohnes, als Siddhartha. Er befragt in bewährter Weise den Fluss als Lehrmeister und kommt zu dem Schluss, Siddhartha müsse den Sohn zu dessen Wohle loslassen, damit dieser seine eigenen Erfahrungen machen könne (Vgl. S. 102). Siddhartha aber hört nicht auf den Fluss, das Problem mit dem Sohn hat ihn von seinem Pfad zur Erleuchtung vorerst abgebracht. Er kann und will nicht loslassen. Ironischerweise wünscht er sich für seinen Sohn, dass dieser eines Tages vom Flusse lernen könne, ist dazu aber selbst zu diesem Zeitpunkt nicht in der Lage (Vgl. S. 102). Vasudeva hingegen bleibt gelassen, wie man es von einem Erleuchteten erwartet. Lächelnd erklärt er Siddhartha: „[A]uch er [der Sohn] ist berufen, auch er ist vom ewigen Leben. Aber wissen wir denn, du und ich, wozu er berufen ist [...]?“ (S. 102) Der Fährmann möchte Siddhartha auf sein Fehlverhalten aufmerksam machen, indem er zunächst auf ihn eingeht, dann jedoch die irriige Annahme, dieser zwinge seinen Sohn zu nichts, aufzudecken versucht. Auch hier bleibt Vasudeva beim Bild des Wassers, pflichtet Siddhartha bei, „daß Weich stärker ist als Hart, Wasser stärker als Fels,

Liebe stärker als Gewalt“ (S. 103). Dieses Bild kann sowohl dem Taoismus, als auch dem Buddhismus zugeschrieben werden. Wie in den „Wort- und Sacherläuterungen“ der Suhrkamp-Ausgabe des Romans angemerkt, heißt es im 78. Spruch des Laotse:

„Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt,
kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.“¹²²

Doch auch der Buddhismus kennt diesen Vergleich. So wird beispielsweise im Karate-Dō die Kraft des Karateka mit Wasser verglichen: Es ist weich und passt sich jeder Form an, kann aber dennoch stets dort schnell abfließen, wo es gebraucht wird. Karate ist stark vom Buddhismus beeinflusst (ein Leitsatz im Karate lautet: „Ken Zen Ichiyo“ / „die Faust und Zen sind eins“) und findet auch im Zen, wie bereits weiter oben genannt, Anwendung.¹²³ Die enge Verwandtschaft zum Buddhismus, aber auch zum Taoismus, zeigt sich schon im Namen: *Kara* bedeutet *leer*, und stellt somit einen deutlichen Bezug zum Buddhismus heraus, *Dō* ist aber das japanische Wort für *Tao* (u.a. „rechter Weg“) und verweist somit auch auf den Taoismus. Anhand von Vasudevas Spruch kann somit zwar nicht eindeutig festgestellt werden, ob Hesse hierbei eher vom Taoismus oder Zen inspiriert war, der Spruch kann aber buddhistisch gedeutet werden.

Auch im weiteren Verlauf des Zwiegespräches zwischen Siddhartha und dem Fährmann äußert letzterer buddhistische Ansichten (genauer: Ansichten des Hīnayāna). So gibt er Siddhartha zu bedenken: „Glaubst du denn wirklich, daß du deine Torheiten begangen habest, um sie dem Sohn zu ersparen? [...] Aber auch wenn du zehnmal für ihn stürbest, würdest du ihm nicht den kleinsten Teil seines Schicksals damit abnehmen können.“ (S. 104) Hier spiegelt sich zum einen die buddhistische Vorstellung des Konditionalnexus, des kammischen Verdienstes und die dadurch bewirkte Bindung an den Saṃsāra wider, zum anderen aber auch die hīnayānische Überzeugung, dass es auf dem

¹²² Zitiert nach: „Wort- und Sacherläuterungen“ in: Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 190

¹²³ Einige Beispiele der Umsetzung des Zen im Karate: Der Unterricht wird stets mit Meditation begonnen und beendet. Alle Katas im Shotokan-Karate (Kata = Form; auch als „Zen in Bewegung“ bezeichnet) beginnen mit einer Abwehr, um zu verdeutlichen, dass Weich stärker ist als Hart. Die Kata Kanku Dai / Kushanku beginnt mit einer Bewegung, bei der die Arme das Symbol für „leer“ in die Luft zeichnen.

Erlösungsweg keine Hilfe von außen geben kann. Diese steht im krassen Gegensatz zum mahāyānischen Glauben (wozu auch der Zen-Buddhismus zählt) an Bodhisattvas. Siddharthas Angst vor dem Verlust des Sohnes lässt sich jedoch durch keinen Vergleich und keine Mahnung schmälern. Er erkennt, dass er durch seinen Sohn „[...] vollends ein Kindermensch geworden“ ist, und „daß diese Liebe, diese blinde Liebe [...] eine Leidenschaft [...], daß sie Sansara sei“ (S. 105). Erst nach dem endgültigen Verlust des Sohnes sieht er ein, „daß das Verlangen töricht war, das ihn bis zu dieser Stätte [dem einstigen Lustgarten Kamalas] getrieben hatte, daß er seinem Sohne nicht helfen konnte, daß er sich nicht an ihn hängen durfte.“ (S. 108/109) Zwar spürt er den Schmerz über den Verlust des Sohnes, fühlt aber zugleich, „daß ihm die Wunde nicht gegeben war, um in ihr zu wühlen, daß sie zur Blüte werden und strahlen müsse“ (S. 109) Zwar gelingt es Siddhartha noch nicht, das Gefühlte auch emotional umzusetzen, doch diese Art Zukunftsschau stellt einen wichtigen und großen Schritt auf dem Pfad der Erleuchtung dar.

Das folgende mit „Om“ betitelte Kapitel beginnt daher zunächst mit der Beschreibung von Siddharthas Leiden. Dennoch wird zugleich die veränderte Sicht Siddharthas hierauf und auf die Welt im Allgemeinen betont: Der Protagonist fühlt sich nicht mehr den anderen Menschen überlegen, er fühlt sich mit ihnen verbunden. „So einfach, so ohne Verstand dachte er nun, so ähnlich war er den Kindermenschen geworden. [...] Obwohl er nahe der Vollendung war, und an seiner letzten Wunde trug, schien ihm doch, diese Kindermenschen seien seine Brüder, [...]“ (S. 110). Zum einen erkennt der Leser an der Formulierung *letzte Wunde*, dass es sich bei dieser schmerzlichen Erfahrung um das letzte Hindernis auf dem rechten Wege handelt, zum anderen wird der Vergleich mit den Kindermenschen nicht so abwertend dargestellt, wie nach Siddharthas „Versagen“ in und „Flucht“ aus der Stadt. Aus buddhistischer Sicht und aus der Erkenntnis heraus, dass alle Wesen bereits erlöst sind, könnte man sogar sagen: *Weil* er der Vollendung nahe ist, fühlt er sich mit den anderen Menschen verbunden. Zwar erkennt Siddhartha in dem hinter allen Wesen stehenden Absoluten Brahman als Grund für die Verbundenheit und Gemeinsamkeit aller Menschen und nicht etwa die Leerheit: „[E]r sah das Leben, das Lebendige, das Unzerstörbare, das Brahman in jeder ihrer Leidenschaften, jeder ihrer Taten.“ (S. 111) Jedoch erfährt Siddhartha hier eine bisher nicht gekannte Gefühlswärme, die auch für den Mahāyāna-Buddhismus typisch ist. Schumann erklärt dieses

Identitätsgefühl wie folgt: „Alle Wesen sind Leerheit, und da diese unteilbar ist, sind sie miteinander identisch. [...] Aus dem Identitätserlebnis rührt die Gefühlwärme, die den Mahāyāna-Buddhismus kennzeichnet.“¹²⁴ Die Einordnung dieser Textstelle in ein bestimmtes religiöses System, nämlich das brahmanistische, kann hier nur deshalb so leicht gelingen, weil der Begriff *Brahman* verwandt wird.

Die folgende Stelle ist jedoch schon wieder vielfach deutbar. Bei seinen Überlegungen zu dem Unterschied zwischen den „Kindermenschen“ und den „Denkern“ kommt Siddhartha zu dem Schluss, dass erstgenannten nichts fehle, dass der Wissende und Denker ihnen nichts voraus habe „als eine einzige Kleinigkeit [...]: das Bewußtsein, den bewußten Gedanken der Einheit alles Lebens.“ (S. 111) Ohne Zweifel lässt sich diese Stelle zugunsten vieler religiöser Systeme, so auch des buddhistischen, auslegen; dieses lehrt: „Nur ihre Unwissenheit [...] macht die Menschen glauben, die Erlösung sei ein fernes Ziel. [...] Dem Absoluten, der Leerheit, der Buddhaschaft und Erlösung braucht niemand nachzulaufen; er muß sie in sich selbst entdecken.“¹²⁵ Die Erkenntnis Siddharthas, Weisheit sei „nichts als eine Bereitschaft der Seele, [...] jeden Augenblick [...] die Einheit fühlen und einatmen zu können“ (S. 111), erinnert stark an das weiter oben angeführte Zitat aus dem Werk *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, das hier deshalb noch einmal wiederholt werden soll: „Weisheit aber ist ein Gegensatz transzendierendes Einswerden mit der Wirklichkeit alles Daseienden“.¹²⁶ Doch solange Siddhartha den schmerzlichen Verlust des Sohnes noch nicht verwunden hat, ist er nicht in der Lage, dieselbe Gelassenheit zu erlangen, die Vasudeva kennzeichnet. Einmal noch macht sich Siddhartha auf den Weg in die Stadt, um seinen Sohn zu suchen, besinnt sich jedoch eines Besseren, da er dank der durch Vasudeva vermittelten Fertigkeit des Zuhörens die Stimme des Flusses vernimmt, in dessen Wasser er sein Gesicht gespiegelt sieht, das dem seines Vaters gleicht. Dieser Vorfall erinnert ihn daran, dass auch er seinen Vater verlassen hat, um niemals zurückzukehren. Ihm wird klar, dass sich alles wiederholt: „War es nicht eine Komödie, eine seltsame und dumme Sache, diese Wiederholung, dieses Laufen in einem verhängnisvollen Kreise?“ (S. 112) Hier klingt eindeutig buddhistisches Gedankengut an, das Leben wird als „verhängnisvoll“ gesehen, es gilt, dem Kreislauf zu entrinnen.

¹²⁴ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 147

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., S. 174

Siddhartha kommt der Vollendung immer näher. Dies drückt sich auch in der Umsetzung religiöser Lehrinhalte im weiteren Text aus. Im Verlaufe dieses und auch des nächsten und letzten Kapitels werden kaum noch brahmanistische Begriffe verwandt, buddhistische Motive, aber auch das Franziskanische Leitbild der universalen Liebe drängen sich in den Vordergrund.

Als Siddhartha Vasudeva all sein Leid klagt, wird dessen Bedeutung als Schlüsselfigur deutlich. „Während er immer noch sprach, [...] fühlte Siddhartha mehr und mehr, daß dies nicht mehr Vasudeva, nicht mehr ein Mensch war, der ihm zuhörte, [...] daß er Gott selbst, daß er das Ewige selbst war.“ (S. 113/114) Die Annahme, der Fährmann stelle eine buddhagleiche Person dar, wird hierdurch untermauert. Ein anderer Interpretationsansatz könnte Vasudeva mit einem Bodhisattva gleichsetzen. Im Mahāyāna kommt diesen erleuchteten Wesen eine zentrale Bedeutung zu. Sie schieben ihr endgültiges Verlöschen so lange auf, bis sie allen Wesen zur Erlösung verholfen haben. Im Gegensatz zum Hīnayāna verkündet der Mahāyāna nämlich die Möglichkeit der Erlösungshilfe von außen, woraus der wichtige Grundsatz der Nächstenliebe abzuleiten ist. Auch Vasudeva gibt Siddhartha Hilfestellungen, unterweist ihn im richtigen Zuhören, geht erst, als sein Schüler erleuchtet ist. Im „vielstimmige[n] Gesang“ des Flusses erkennt Siddhartha eine alle Stimmen vereinende „Stimme des Leidens“. (Vgl. S. 114) Die Bilder, die er im Wasser sieht, vermitteln ihm den Eindruck, dass „jeder auf sein Ziel gerichtet, jeder vom Ziel besessen, jeder leidend“ sei (S. 114). Der Begriff des Leidens ist der zentrale Begriff des Buddhismus und Inhalt der ersten der Vier Edlen Wahrheiten, wie oben zitiert. Der „vielstimmige Gesang“ des Flusses, wie der Fluss selbst, steht für den Saṃsāra. In dieser „Erwachensszene“ verwendet Hesse auch zum ersten Mal den Begriff *leer* nicht im negativen Sinne. Bisher hatte er den Begriff in der Bedeutung *ausgelaugt*, *erschöpft* oder *resigniert* benutzt, um damit Siddharthas Gemütszustand zu beschreiben. Hier verwendet er den Begriff im Sinne von *aufnahmebereit*, *unvoreingenommen*, *vorurteilslos*, *aufmerksam* oder einfach *offen*. „Siddhartha lauschte. Er war nun ganz Lauscher, ganz ins Zuhören vertieft, ganz leer, ganz einsaugend, er fühlte, daß er nun das Lauschen zu Ende gelernt habe. [...] Schon konnte er die vielen Stimmen nicht mehr unterscheiden, [...] alles war eins [...].“ (S. 115) Das Gleichwerden bzw. die Identität alles Seienden kann, wie mehrfach aufgezeigt, buddhistisch interpretiert werden. Siddhartha erkennt, dass „das große Lied der tausend Stimmen aus einem einzigen Worte [besteht, nämlich] Om: die

Vollendung“ (S. 116). Dies ist ein weiterer wichtiger Hinweis darauf, dass die buddhistischen Lehrinhalte nun überwiegen. Diese Erkenntnis macht aus dem Protagonisten einen Erleuchteten. Hesse verbildlicht diese Erleuchtung (*bodhi*) durch die Anhäufung von Wörtern aus dem entsprechenden Wortfeld („hell“, „glänzte“, „leuchtend“, „blühte“, „strahlte“) und verstärkt die Wirkung auf den Leser durch eine dreigliedrige Anapher („Hell glänzte [...]. Hell glänzte [...], [...] hell glänzte [...].“; Vgl. S. 116; bis zum Ende des Romans verwendet Hesse verstärkt Wörter aus diesem Wortfeld.) Es folgt eine Beschreibung von Siddharthas Zustand, die den Beschreibungen des Erleuchtungszustandes in mahāyānischen Texten sehr ähnelt, und deshalb auch dahingehend gedeutet werden kann:

„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 hingegeben, der Einheit zugehörig.“ (S. 116)

Siddhartha ist nun vollkommen gelassen, absichtslos, willenlos, ohne Verlangen, leidlos. „[V]oll Mitleid“ deutet auf die Lehren des Mahāyāna hin, da dieser Aspekt der Nächstenliebe im eher egozentrisch ausgerichteten Hīnayāna nicht enthalten ist. Hier wird wieder deutlich, wie wichtig es ist, die Textebene von der Ebene des Autors zu trennen. Zu der Zeit, in der die Geschichte spielt, gab es den Mahāyāna-Buddhismus noch nicht. Wollte man diese Textpassage also aus dem geschichtlich-chronologischen Kontext heraus deuten, so könnte man sie nicht als buddhistisch bezeichnen. Da in dieser Arbeit jedoch untersucht werden soll, inwieweit buddhistische Elemente in den Text eingeflossen sind, muss dieser hier entweder auf textimmanente Hinweise und unabhängig von der Logik der Geschichte und/ oder ausgehend vom Erfahrungshorizont des Autors untersucht werden. Beide Interpretationsmöglichkeiten erlauben aber eine buddhistische Deutung.

Am Ende des Kapitels geht Vasudeva in die Wälder, „sein Haupt voll Glanz, [...] seine Gestalt voll Licht“ (S. 117). Diese Beschreibung ist ein weiterer Beweis für die Annahme, dass Vasudeva längst erleuchtet ist. (Hier sei noch einmal auf die oben genannte Parallele zur Sōtō-Schule und ihr „Zen des schweigenden Leuchtens“ verwiesen, da Vasudeva dieses Bild gut widerspiegelt.)

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „Govinda“. Erwartungsgemäß findet man auch hier viele buddhistisch auslegbare Stellen, zumal Govinda lange Jahre ein Schüler Gotamas war. Bereits beim Wiedersehen der beiden alten Jugendfreunde lässt Siddharthas Antwort auf Govindas Fragen erkennen, dass er die Erleuchtung erlangt hat: „Nennst du dich einen Sucher, o Ehrwürdiger, und bist doch schon hoch in den Jahren und trägst das Gewand der Mönche Gotamas?“ (S. 117) Die Tatsache, dass Govinda sucht, bedeutet, dass er die Erlösung noch nicht gefunden hat, da er noch nicht frei von Verlangen ist, welches wiederum an den Saṃsāra bindet. Er befindet sich also in einem Teufelskreis (→Saṃsāra!). Siddhartha erkennt dies: „Was sollte ich dir, Ehrwürdiger, wohl zu sagen haben? Vielleicht das, daß du allzuviel suchst? Daß du vor Suchen nicht zum Finden kommst? [...] Suchen heißt: ein Ziel haben. Finden aber heißt: frei sein, offen stehen, kein Ziel haben.“ (S. 118) Buddhistische Texte sprechen in Bezug auf das Verlöschen auch von „Freiwerden“,¹²⁷ die Parallele zu Siddharthas Erkenntnis ist deutlich zu sehen. Govinda mag viel von Gotamas Lehre wissen, Wissen ist jedoch nicht unbedingt von Dauer (man kann etwas vergessen) und ersetzt nicht Erkenntnis oder Weisheit, worauf Siddhartha hinweist: „Ich habe manchmal, für eine Stunde oder für einen Tag, Wissen in mir gefühlt, so wie man Leben in seinem Herzen fühlt. [...] Weisheit ist nicht mitteilbar.“ (S. 119 & S. 120) Govinda versteht dies zunächst nicht, doch Siddhartha belehrt den Freund weiter: „[V]on jeder Wahrheit ist das Gegenteil ebenso wahr!“ (S. 120) Diese paradoxe Äußerung erläutert er folgendermaßen. Ein Lehrender kann nur mit Hilfe von Worten lehren, welche aber niemals eine Gegebenheit als Ganzes erfassen können. Die Unzulänglichkeit der Sprache führt zu einer Vereinfachung der tatsächlichen Verhältnisse der Dinge zueinander. Dies erklärt die scheinbar widersprüchlichen Belehrungen Gotamas. „Wenn der erhabene Gotama lehrend von der Welt sprach, so mußte er sie teilen in Sansara und Nirwana, [...]. [E]s gibt keinen andern Weg für den, der lehren will [...] [A]uch Sansara und Nirwana sind bloße Worte, [...].“ (S. 120, S. 123) Hier erkennt man deutlich die Anspielung an die (oben genannte) Doppelte oder Zweistufige Wahrheit,¹²⁸

Es folgt eine Ausführung, dass alle Wesen bereits erleuchtet sind. „[I]n dem Sünder ist, ist jetzt und heute schon der künftige Buddha, [...]. [...] Die Welt [...] ist in jedem Augenblick vollkommen, [...]. [...] Mögen die Dinge Schein sein oder nicht, auch ich bin

¹²⁷ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, S. 113

¹²⁸ Siehe Schumann in *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme* auf Seite 148.

alsdann ja Schein, und so sind sie stets meinesgleichen.“ (S. 121, S. 124) Dies erinnert an das Zitat aus Frauwallner, welches besagt, dass Erscheinungswelt und Nirvāṇa ein und dasselbe sind.

Schließlich teilt Siddhartha Govinda seine wichtigste Erkenntnis mit. „[D]ie Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein.“ (S. 124) Hier meint man fast, den Autor selbst zu hören, von dem bekannt ist, dass ihm besonders das Franziskanische Prinzip der allumfassenden Liebe am Herzen lag. Es ist bezeichnend, dass dies die letzte und wichtigste Erkenntnis ist, die Siddhartha seinem alten Freund mit auf den Weg gibt. Alles, was an Erklärungen folgt, kann als Versuch Hesses angesehen werden, diese Überzeugung in den buddhistischen Kontext der Geschichte einzugliedern. Govinda gibt zu bedenken: „Aber eben dies hat er, der Erhabene, als Trug erkannt. Er gebietet Wohlwollen, Schonung, Mitleid, Duldung, nicht aber Liebe; er verbot uns, unser Herz in Liebe an Irdisches zu fesseln.“ (S. 124) Auf den Einwand des Freundes hin kommt Siddhartha wieder auf die Zweifache Wahrheit zurück: „[M]eine Worte von der Liebe stehen [...] im scheinbaren Widerspruch zu Gotamas Worten. Eben darum mißtraue ich den Worten so sehr, denn ich weiß, dieser Widerspruch ist Täuschung.“ (S. 124) Hiermit gelingt es Hesse, einerseits seine Interpretation der buddhistischen Lehre(n) darzustellen und in den Roman einfließen zu lassen, andererseits versteht er es, potentiellen Gegnern seiner Auffassung den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er den Worten die Fähigkeit abspricht, Gefühltes, Gedachtes oder Sachverhalte exakt widerzugeben. Dies erinnert stark an Nāgārjunas Argumentation in der „Streitabwehrerin“ (Vigrahavyāvartanī).¹²⁹

Schließlich sollten auch die letzten Worte, die der Autor seinem Protagonisten zugesteht, nicht außer Acht gelassen werden: „Küsse mich auf die Stirn, Govinda!“ (S. 126) Es ist vielsagend, dass diese Worte zugleich die letzte wörtliche Rede darstellen. Ebenso deutet die prominente Platzierung des Prinzips der universellen Liebe am Ende des Romans darauf hin, dass Hesse, trotz des nun mehrfach festgestellten Bezugs der Geschichte zu buddhistischem Gedankengut, den buddhistischen Kontext, ob bewusst oder unbewusst, vielmehr als Transportmittel für diese christliche Überzeugung genutzt hat. Die Tatsache, dass die „indische Dichtung“ hiermit schließt, dass der Protagonist diese

¹²⁹ Vgl. Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 200 - 204

Überzeugung als die wichtigste ansieht, lässt alle buddhistischen Bezüge in den Hintergrund treten. Gleichwohl können sie nicht geleugnet werden, zumal sich dieser Teil der Arbeit, wie oben angekündigt, nicht mit der Qualität der Bezüge beschäftigt.

3.3 Die Rezeption und Umsetzung buddhistischer Lehren in *Siddhartha*

Es wurde bereits anhand von Textbelegen aufgezeigt, dass Hesses Roman nur so vor religiösen Anspielungen und Bezügen strotzt. Zu einem großen Teil handelt es sich hierbei um brahmanistische, aber auch um buddhistische Einflüsse. Weiterhin lassen sich mögliche Bezüge zum Taoismus und Christentum nachweisen. Doch wie geht Hesse mit diesen Einflüssen um? Gibt er die einzelnen philosophischen oder religiösen Lehrinhalte unverfälscht wieder? Kann man im Falle einer „verfälschten“ Wiedergabe z.B. der buddhistischen Lehren überhaupt noch von einem buddhistischen oder buddhistisch geprägten Roman sprechen oder sollte man diese Interpretation dann verwerfen?

Die Frage nach der Unverfälschtheit ist schnell geklärt. Im Verlauf der Untersuchung des Romans ist klar geworden, dass Hesse keineswegs auf ein einzelnes religiöses oder philosophisches Lehrgebäude zurückgreift. Wie der Autor selbst, schwankt auch der Protagonist zwischen unterschiedlichen Weltvorstellungen hin und her. Eine Vermischung sowie ein fließendes Ineinanderübergehen der unterschiedlichen Vorstellungen ist dabei unvermeidlich. Die Metaphorik des Textes lässt unterschiedliche Deutungen zu. Die Vermischung brahmanistischer, buddhistischer sowie christlicher Gedanken erinnert auch stark an Schopenhauer, mit dessen Texten Hesse nachweislich vertraut war. Schopenhauer sieht nicht nur eine Verwandtschaft dieser drei Religionen in Geist, Moral und ethischer Tendenz,¹³⁰ sondern geht sogar so weit, anzunehmen, dass das Christentum sich von den beiden älteren Religionen, welche er als „Urreligionen“ bezeichnet,¹³¹ ableitet. So konstatiert er: „Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden wie beim Christentum.“¹³² Und weiter: „Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst“¹³³ Es liegt nahe, Hesse von Schopenhauer inspiriert zu sehen, was die Vermischung

¹³⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. 799 & S. 813

¹³¹ Vgl. *ibid.*, S. 799

¹³² *Ibid.*, S. 801

¹³³ *Ibid.*, S. 773

verschiedener religiöser Inhalte angeht. Diese gelingt ihm, da er seinen Protagonisten zwar mit Buddha in Kontakt treten, ihn dann aber seine eigene Weltsicht entwickeln lässt. Hierdurch legitimiert er auch die Wiedergabe buddhistischer Lehrinhalte in abgewandelter Form (maßgeblich beeinflusst durch das Prinzip der universellen Liebe). Somit ist klar, dass *Siddhartha* zwar durchaus buddhistische Elemente enthält, letztendlich jedoch von so vielen anderen Glaubensvorstellungen geprägt ist, dass der Roman keinesfalls als buddhistisch bezeichnet werden kann.

Letztere Frage will Murti klären, der sich hierzu in seinem Werk *Die Reinkarnation des Lesers als Autor* sehr treffend geäußert hat.

„Man muss den Konflikt zwischen ‚wahrheitsgetreu‘ und ‚verzerrt‘ klären, ehe man sich einem literarischen Werk nähert, das Motive, Themen, und ähnliches mehr aus fremder Literatur entlehnt hat. Wenn die Werke nur durch ‚Verzerrung‘ literarischen Wert erhalten, hat man sie dann zu verwerfen? Ich möchte behaupten, daß gerade dieses Moment der sogenannten Verzerrung den Keim schöpferischer Tätigkeit enthält. Um dies noch präziser zu formulieren: Der Dichter verwendet bestimmte Taktiken, um das Indische in sein [sic] auf Sensation oder auf Bewusstseinsenergie hin zielendes Werk zu gestalten. Es geht bei einer solchen Analyse dann nicht mehr um die ‚Verzerrung‘ des ursprünglich Indischen im Sinne seiner empirischen Wirklichkeit, sondern ausschließlich darum, ob es dem Zweck des Schriftstellers dient.“¹³⁴

Das literarische Werk als solches ist also durchaus nicht zu verwerfen. Auch das Aufgreifen und Nachahmen indischer Stilmittel ist nicht als Unvermögen, sondern vielmehr als Bereicherung des persönlichen Schreibstils zu werten. Dies erkennt Murti im zitierten Abschnitt an. Um so verwunderlicher ist es, dass er Hesse hundert Seiten später das dichterische Talent abspricht und behauptet, dieser habe bei den indischen Schriftstellern geklaut: „Ich glaube, indem Hesse den Wert des Wortes herabschätzt, spiegelt es seine eigene Unfähigkeit wider, Worte philosophischen und esoterischen Gehaltes zu begreifen.“¹³⁵ Hier verwendet Murti Siddharthas Äußerung gegenüber Govinda gegen Hesse und nimmt diese Stelle zum Anlass, die „verzerrte“ Wiedergabe buddhistischer Glaubensinhalte im Roman zu kritisieren.¹³⁶ Hesse hat jedoch keine philosophische Abhandlung über den Buddhismus geschrieben, bei der eine verfälschte Übermittlung der Lehrinhalte berechtigten Grund zur Kritik liefern würde. Diesen

¹³⁴ Kamakshi P. Murti, *Die Reinkarnation des Lesers als Autor*, S. 21

¹³⁵ *Ibid.*, S. 120

¹³⁶ Vgl. Hermann Hesse, *Siddhartha*, S. 124

Unterschied zwischen fiktiven und sachlich-informativen Texten scheint Murti im Eifer des Gefechts zu übersehen.¹³⁷

4. Schlussbemerkung

Anhand von Hesses *Siddhartha* wurde aufgezeigt, dass buddhistische Lehrinhalte in der westlichen Literatur zwar einerseits rezipiert, dadurch aber andererseits nicht zwangsläufig unverfälscht wiedergegeben werden. Wie bereits in der Einleitung angemerkt, ist die Auswahl buddhistisch beeinflusster Literatur in der westlichen Welt jedoch schier unüberschaubar (ganz zu schweigen von den vielen in der Einleitung genannten anderen Bereichen). Da ist es nicht verwunderlich, dass man selbst im Rahmen der Fiktion sowohl in der belletristischen Literatur, als auch im Medium Film Werke findet, die buddhistisches Gedankengut in „Reinform“ wiedergeben.

Doris Dörries eingangs genannter Roman *Was machen wir jetzt?* beispielsweise thematisiert die Beschäftigung mit dem Buddhismus zwecks Sinnsuche und Identitätsfindung.¹³⁸ Die Rezeption des Buddhismus ist somit Thema des Romans, es besteht ein expliziter Bezug. Glaubensinhalte werden, teils zwar ironisierend, letztendlich jedoch beinahe schon in belehrender Weise wiedergegeben. Dörrie macht „das Verschwinden Gottes“ aus der westlichen Welt und das „[Abhandenkommen] eines ganzen Wertesystems“ für die Hinwendung zu asiatischen Lehren verantwortlich.¹³⁹ In diesem individuellen Zuschneiden der Religionen für den einzelnen sieht sie eine „Kommerzialisierung der Religion“.¹⁴⁰ Wenngleich jedoch der Reiz des Buddhismus für viele Europäer bei der im Kontrast zu unserer hektischen Welt stehenden Ruhe liegt und der Zugang zu dieser Religion zunächst einfach erscheinen mag, gibt die Autorin zu bedenken, dass ein tieferes Eintauchen in die Philosophie aufgrund des gänzlich anderen Umfeldes eher schwer fällt.¹⁴¹

¹³⁷ Dies wird besonders deutlich, wenn man an die Bemerkungen zu Hesses angeblicher Bevorzugung des reinrassischen Typs denkt (siehe Fußnote 76).

¹³⁸ Einige passende Zitate finden sich im Anhang.

¹³⁹ Vgl.: Doris Dörrie im Deutschlandfunkinterview vom 5. 1. 2000, <http://www.dradio.de/df/sendungen/buechermarkt/164560/>; Deutschlandfunk, 6. 7. 2004

¹⁴⁰ Vgl. *ibid.*

¹⁴¹ Vgl. Doris Dörrie im Interview mit „Deutsches Entertainment Magazin“, filmstar.de, 2002, Dirk Jasper, www.filmstar.de/entertainment/stars/d/doris_doerrie.html

Als weiteres Beispiel sollen hier die Star-Wars-Trilogien genannt sein, die als Filme über das Medium der Literatur zwar hinausreichen, mit ihr jedoch als weitere Form der Fiktion in Verbindung stehen. Auf den ersten Blick mag man bei diesen filmischen Werken zunächst vielleicht nicht auf den Gedanken kommen, sie könnten einen Bezug zu buddhistischen Lehren aufweisen. Bei näherer Betrachtung gelangt man jedoch schnell zu dem Eindruck, George Lucas habe sich von buddhistischen Weisheiten beeinflussen lassen.¹⁴² So verlangen die *Jedi* etwa stets ein bewusstes Leben in der Gegenwart, lehren eine Art Leidenskreislauf (Angst führt zu Zorn, Zorn zu Hass, Hass zu Leiden), der deutliche Parallelen zur Vorstellung des Saṃsāra aufweist, und predigen Wohlwollen, Selbstlosigkeit und Aufopferung für andere Wesen ohne innere Bindung.

Mit diesen beiden Beispielen sei somit auf die vielfältigen Arten der Rezeption buddhistischer Lehren verwiesen. Die Thematik verspricht viele weitere interessante Untersuchungen von Werken, die jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Daher soll dieser Ausblick hier genügen; er kann nur Ideen für mögliche Ansatzpunkte weiterführender Arbeiten bieten.

¹⁴² Auch hier finden sich entsprechende, beispielhaft ausgewählte Belegstellen im Anhang.

5. Quellenverzeichnis

Primärliteratur

HESSE, Hermann: *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Suhrkamp BasisBibliothek2, Erste Auflage, 1998

Sekundärliteratur

BOULBY, Mark: *Hermann Hesse. His Mind and Art*. Western Reserve University, New York: Cornell University Press, Ithaca, 1967

DUMOULIN, Heinrich: *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor – Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan*. Matthias-Grünwald-Verlag, 1975

FRAUWALLNER, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. 4., gegenüber der 3. durchgesehenen unveränderte Auflage. Akademie Verlag, 1994

FRIEDERICI, Hans: „Die Indien-Rezeption in den Erzählungen Hermann Hesses“. In: FÜRNBURG, Louis und THALHEIM, Hans-Günther (Hrsg.) i. A. d. Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar: *Weimarer Beiträge – Zeitschrift für Deutsche Literaturgeschichte*, 1958 III. Arion Verlag Weimar, 1958, S. 387-399 (13 Seiten)

HERRIGEL, Eugen: *Zen in der Kunst des Bogenschiessens. Der Zen-Weg*. Aufzeichnungen aus dem Nachlaß in Verbindung mit Gusty L. Herrigel. Herausgegeben von Hermann Tausend. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, Februar 2004

HILSCHER, Eberhard: „Hermann Hesses Weltanschauung“. In: FÜRNBURG, Louis und THALHEIM, Hans-Günther (Hrsg.) i. A. d. Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar: *Weimarer Beiträge – Zeitschrift für Deutsche Literaturgeschichte*, 1958 III. Arion Verlag Weimar, 1958, S. 361-386 (26 Seiten)

KUHN, Heribert: „Kommentar“. In: HESSE, Hermann: *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Suhrkamp BasisBibliothek2, Erste Auflage, 1998

MURTI, Kamakshi P.: *Die Reinkarnation des Lesers als Autor. Ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch über den Einfluß der altindischen Literatur auf deutsche Schriftsteller um 1900*. Herausgegeben von Stefan Sonderegger. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1990

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1961

SCHUMANN, Hans Wolfgang: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. Köln: Eugen Diederichs Verlag 1978

SCHUMANN, Hans Wolfgang: *Der historische Buddha*. Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1982

SHŌNIN, Shinran: *Shōshin Nembutsu Ge. Hymne über das wahre Verstrauen in das Nembutsu*. Herausgegeben von Esho Sasaki und Hojun Nishi. Kyoto: International Association of Buddhist Culture, 1984

WINTER, Helmut: *Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1976

Internetquellen

www.dradio.de

Doris Dörrie im Deutschlandfunkinterview vom 05.01.2000,
<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/164560/>; Deutschlandfunk, 06.07.2004

www.filmstar.de

Dörrie, Doris im Interview mit „Deutsches Entertainment Magazin“, filmstar.de, 2002,
Dirk Jasper, www.filmstar.de/entertainment/stars/d/doris_doerrie.html

www.imsdb.com

Internet Movie Script Data Base

Star Wars

Sonstige Quellen

DÖRRIE, Doris: *Was machen wir jetzt?*. Diogenes Taschenbuch, 2001

GLASENAPP, Helmuth von: *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*. Herausgegeben von Michael Günther. Diederichs Gelbe Reihe. Eugen Diederichs Verlag, Sonderausgabe, 1996

NOTZ, Klaus-Josef: *Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis in 1200 Stichworten von A-Z*. Wiesbaden: Genehmigte Lizenzausgabe für Fourier Verlag GmbH, 2002

NOTZ, Klaus-Josef (Hrsg.): *Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe – Traditionen – Praxis*, Freiburg im Breisgau: Digitale Bibliothek, Verlag Herder, 1998

ZITTLAU, Jörg: *Grüner Tee für Gesundheit und Vitalität – Die Heilkraft des asiatischen Tees für Körper und Seele nutzen. Die wirksamsten Rezepte zur Behandlung von Krankheiten und zur Schönheitspflege*. München: 1998

6. Anhang

Hier sind ein paar Zitate aus *Was machen wir jetzt?* zusammengestellt, die auf buddhistische Lehren verweisen.ⁱ

Dörrie weist in ihrem Roman darauf hin, dass Europäer ganz anders an den Buddhismus heran gehen als Menschen, die damit aufgewachsen sind; sie machen daraus eine Wissenschaft:

„[...] und Sekunden später tauschten die beiden bereits Namen von tibetischen Lamas aus wie andere Urlaubsorte.“ (S. 22)

Des Weiteren haben sie nicht gelernt, im Hier und Jetzt zu leben:

„Mein ganzes Leben habe ich herumgelegt und mich weggeträumt.“(S. 48)

Buddhisten hingegen leben in der Gegenwart:

„Viele Menschen sind der Ansicht, der schönste Moment ihres Lebens müsse noch kommen, [...] irgendwann in der Zukunft.“ (S. 190)

„[...] der schönste Augenblick ist – jetzt. [...] Hört auf zu rennen, [...]. Hört auf, der Zukunft hinterherzurennen. Die Vergangenheit ist vorbei, die Zukunft ist noch nicht da, die Gegenwart ist euer Zuhause.“ (S. 191)

Im krassen Gegensatz dazu steht die Gelassenheit und Unverkramptheit der Buddhisten:

„Oh, sagt sie leichthin, ich denke, man sollte sich neben seinen Liebsten setzen und ihn genießen, weil er am Leben ist. Fernsehen kann wie Schweigen sein.“ (S. 158)

Ein Lama versucht zu erklären, warum so viele Europäer unglücklich sind:

„Die Hölle, sagt er, sind nicht die anderen, sondern ihr. Euer Kopf, sagt er, *your mind, your mind*.“ (S. 200)

Er bemerkt auch, dass die Europäer sehr schlecht mit dem Tod umgehen können:

„ [...], obwohl wir ständig Veränderungen erfahren, glauben wir nicht dran. Wir halten stur daran fest, daß alles immer so bleibt, wie es ist. Blöd, was? [...]“ (S. 240)

„[...] Wir müssen eh alle sterben, na und? Aber ihr hier im Westen glaubt das nicht wirklich. Ihr haltet alles fest, euren Körper, eure Liebe, selbst euren Schmerz. Aber alles Leid kommt von diesem Festhalten. [...]“ (S. 241)

ⁱ Alle Zitate stammen aus der Ausgabe, die im Quellenverzeichnis genannt ist. (Doris Dörrie, *Was machen wir jetzt?*, Diogenes Taschenbuch, 2001)

Es folgen aussagekräftige Zitate aus den *Star Wars* Trilogien.ⁱⁱ

STAR WARS: THE PHANTOM MENACE

4 INT: FEDERATION BATTLESHIP – CONFERENCE ROOM

QUI-GON JINN: Don't center on your anxiety, Obi-Wan. Keep your concentration here and now where it belongs.

OBI-WAN KENOBI: Master Yoda says I should be mindful of the future...

QUI-GON JINN: ... but not at the expense of the moment. Be mindful of the Living Force, my young Padawan.

82 EXT.MOS ESPA –ARENA – STARTING GRID – DAY

QUI-GON: Remember, concentrate on the moment. Feel. Don't think. Trust your instincts.

130 INT. PALACE OF THE JEDI - COUNCIL CHAMBERS – SUNSET

YODA: Fear is the path to the dark side... fear leads to anger... anger leads to hate... hate leads to suffering.

YODA: A Jedi must have the deepest commitment, the most serious mind.

133 EXT. CORUSCANT - SENATE LANDING PLATFORM - NIGHT

QUI-GON: [A]lways remember, your focus determines your reality.

181 EXT. THEED - CENTRAL PLAZA - FUNERAL TEMPLE STEPS - SUNSET

OBI-WAN: He is one with the Force, Anakin... You must let go.

STAR WARS: ATTACK OF THE CLONES

9 INT. SENATE BUILDING, APARTMENT - EVENING

OBI-WAN: Anakin, you're focusing on the Negative again. Be mindful of your thoughts.

32 INT. STARFREIGHTER, STORAGE HOLD - DAY

PADMÉ: Are you allowed to love? I thought that was forbidden for a Jedi.

ANAKIN: Attachment is forbidden. Possession is forbidden. Compassion, which I would

ⁱⁱ Alle Zitate stammen aus den unter www.imsdb.com abgebildeten Screenplays. Falls vorhanden, sind die Nummern der Szenen angegeben. Da jedoch bei *Star Wars. Attack of the Clones* und *Star Wars. Revenge of the Sith* Drehbuchseiten fehlen, ist die folgende Szenennummerierung nicht mehr nachvollziehbar. Es handelt sich bei den Scripts nicht unbedingt um die endgültigen Drehbücher, fast alle Zitate kommen aber in den Filmen vor. Die Dialoge sind manchmal mitten aus einer Szene gegriffen, Auslassungen werden (aus Platzgründen und weil es hier nicht wichtig ist) nicht markiert.

define as unconditional love, is central to a Jedi's life, so you might say we're encouraged to love.

47 INT. JEDI TEMPLE, TRAINING VERANDA - DAY

YODA: Don't think... feel... be as one with the Force. Help you, it will.

54 INT. NABOO LAKE RETREAT, LODGE, FIREPLACE ALCOVE - TWILIGHT

ANAKIN: Then you do feel something! There's an extraordinary connection between us. You can't deny that.

PADME: Annie, it doesn't make any difference. Jedi aren't allowed to marry. You swore an oath, remember? You'd be expelled from the Order.

? INTERIOR: TATOOINE, HOMESTEAD, GARAGE - DAY

PADMÉ: To be angry is to be human.

ANAKIN: To control your anger is to be a Jedi.

STAR WARS: REVENGE OF THE SITH

39 INT. GENERAL'S QUARTERS-TRADE FEDERATION CRUISER

PALPATINE: Good, Anakin, good. I knew you could do it. Kill him. Kill him now!

ANAKIN: I shouldn't . . .

PALPATINE: Do it!!

ANAKIN cuts off COUNT DOOKU's head. A huge EXPLOSION somewhere deep in the ship rattles everything.

ANAKIN: ... I couldn't stop myself.

PALPATINE: You did well, Anakin. He was too dangerous to be kept alive.

ANAKIN drops COUNT DOOKU's lightsaber, moving to PALPATINE.

ANAKIN: Yes, but he was an unarmed prisoner.

ANAKIN raises his hands toward PALPATINE, who is strapped in the Admiral's Chair. The Chancellor's restraints pop loose.

ANAKIN: (continuing) I shouldn't have done that, Chancellor. It's not the Jedi way.

77 INT. CORUSCANT-JEDI TEMPLE-YODAS QUARTERS-DAY

YODA: Careful you must be when sensing the future, Anakin. The fear of loss is a path to the dark side.

YODA: Death is a natural part of life. Rejoice for those around you who transform into the

Force. Mourn them, do not. Miss them, do not. Attachment leads to jealousy. The shadow of greed, that is.

ANAKIN: What must I do, Master Yoda?

YODA: Train yourself to let go of everything you fear to lose.

84 INT. CORUSCANT-JEDI TEMPLE-MASSIVE MAIN HALLWAY AND
ALCOVE-LATE AFTERNOON

OBI-WAN: Anakin, I worry when you speak of jealousy and pride. Those are not Jedi thoughts. They're dangerous, dark thoughts.

88 INT. CORUSCANT-GALAXIES OPERA HOUSE-NIGHT

ANAKIN: The Jedi are selfless . . . they only care about others.

222 INT. POLIS MASSA-OBSERVATION DOME-NIGHT

On the isolated asteroid of Polis Massa, YODA meditates.

YODA: Failed to stop the Sith Lord, I have. Still much to learn, there is ...

QUI -GON: (V.O.) Patience. You will have time. I did not. When I became one with the Force I made a great discovery. With my training, you will be able to merge with the Force at will. Your physical self will fade away, but you will still retain your consciousness. You will become more powerful than any Sith.

YODA: Eternal consciousness.

QUI-GON: (V.O.) The ability to defy oblivion can be achieved, but only for oneself. It was accomplished by a Shaman of the Whills. It is a state acquired through compassion, not greed.

YODA: . . . to become one with the Force, and influence still have . . . A power greater than all, it is.

QUI-GON: (V.O.) You will learn to let go of everything. No attachment, no thought of self. No physical self.

STAR WARS: A NEW HOPE

86 INT. MILLENNIUM FALCON - CENTRAL HOLD AREA

BEN: Remember, a Jedi can feel the Force flowing through him.

LUKE: You mean it controls your actions?

BEN: Partially. But it also obeys your commands.

BEN: This time, let go your conscious self and act on instinct.

STAR WARS: THE EMPIRE STRIKES BACK

155 INT. CREATURE'S HOUSE

YODA: A Jedi must have the deepest commitment, the most serious mind.

165 EXT. DAGOBAH - DAY

YODA: Anger... fear... aggression. The dark side of the Force are they.

LUKE: But how am I to know the good side from the bad?

YODA: You will know. When you are calm, at peace. Passive. A Jedi uses the Force for knowledge and defense, never for attack.

197 EXT. DAGOBAH - BOG - DUSK

BEN: Luke, don't give in to hate - that leads to the dark side.

STAR WARS: RETURN OF THE JEDI

51 EXT DAGOBAH SWAMP - X-WING

BEN: Luke, you're going to find that many of the truths we cling to depend greatly on our own point of view.

BEN: It taught you, among other things, the value of patience.

98 INT DEATH STAR - EMPEROR'S THRONE ROOM

EMPEROR: Give in to your anger. With each passing moment, you make yourself more my servant.