

## **Der Heilige und der Wüstling Tiefenpsychologische Grundlagen von *Siddhartha* und *Der Steppenwolf***

Günter Baumann

Um meine Geschichte zu erzählen, muss ich weit vorn anfangen. Ich müsste, wäre es mir möglich, noch viel weiter zurückgehen, bis in die allerersten Jahre meiner Kindheit und noch über sie hinaus in die Ferne meiner Herkunft zurück.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beginnt der Ich-Erzähler Emil Sinclair in Hesses Roman *Demian* seine Kindheitsgeschichte; sie gelten uneingeschränkt auch für Hesses Leben. Die Grundlagen seiner Persönlichkeit und damit auch seiner Beziehung zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie sind schon lange vor seiner Geburt gelegt worden. Hesse entstammt einem streng protestantisch-pietistischen Elternhaus und ist in seiner Kindheit und Jugend dadurch entscheidend geprägt worden. Grundlegend sind dabei zwei Faktoren: einerseits eine rigide religiös-moralische Erziehung und andererseits ein Grundgefühl des Nichtverstandenseins, Nichtgeliebtwerdens, ja des Verstoßenseins. Dies gilt bereits für Hesses Eltern: Vater und Mutter, ebenfalls aus dem pietistischen Milieu stammend, wurden in ihrer Kindheit in der freien Entfaltung ihrer Persönlichkeit gewaltsam unterdrückt und schließlich zu Pflegeeltern gegeben; Hesses Vater lebte ab elf Jahren dauernd getrennt von seiner Familie, und die Mutter war zwischen vier und sechzehn Jahren Zögling in einem pietistischen Pflegeinstitut. Die Heirat mit einem geliebten Mann wurde ihr vom Vater verboten, weil er kein Pietist war. Beide revoltierten aber trotz dieser psychischen Misshandlungen nicht gegen ihre Eltern und ihre geistige Welt, sondern kehrten bereits als Jugendliche wieder in den Schoß des Pietismus zurück und widmeten ihm ihr Leben. Die Psychologen sprechen hier von einer „Identifikation mit dem Aggressor“: Das eigene Leiden wird verdrängt und findet im unbewussten, religiös legitimierten Quälen des eigenen Kindes ein Ventil. Das Lebendige im eigenen Kind, namentlich intensive Gefühle und Sinnlichkeit, werden unterdrückt, damit die eigenen Opfer und Leiden nicht vergeblich waren.

Unser höchster Lebenszweck ist, Gott zu gefallen und ihm in seinem Reich zu dienen. Wenn das auch dein Lebenszweck geworden ist, dann haben wir Gemeinschaft untereinander ... Solange das nicht der Fall ist, ist ein völliges Verständnis und darum auch Einverständnis nicht möglich.<sup>2</sup>

Hermann Hesse verweigert im Unterschied zu seinen Eltern aber diese „Liebe“ um den Preis der Unterwerfung unter das pietistische Weltbild. Damit beginnt ein dramatischer Machtkampf, in dessen Verlauf die Eltern ihre eigenen Traumata, vermutlich unbewusst und ungewollt, an den Sohn weitergeben: Bereits mit sechs Jahren wird Hermann für sechs Monate in ein Knabenhaus gegeben, später folgt die Einweisung in das religiöse Heil- und Erweckungszentrum Bad Boll und schließlich gar die Nervenheilanstalt Stetten. Im Alter von sechzehn Jahren hat Hermann insgesamt drei Jahre außer Haus verbracht. Er wehrt sich verzweifelt gegen diese psychischen Vergewaltigungen, flieht aus

---

<sup>1</sup> Hermann Hesse, *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 5, S. 7.

<sup>2</sup> Zitiert nach Elke Minkus, „Mutterspuren in Hesses Werk“. In: *Hermann Hesse und die Psychoanalyse*. Hrsg. Michael Limberg. Bad Liebenzell 1997.

dem Schülerseminar Maulbronn und begeht schließlich sogar einen Selbstmordversuch. In einem Brief bezeichnet er sich als „Waise, deren Eltern leben“, und schreibt an seinen Vater einen Satz, der die Problematik helllichtig auf den Punkt bringt: „Ich glaube, wenn ich Pietist und nicht Mensch wäre, könnte ich mit Ihnen harmonieren.“<sup>3</sup> Aber auch nachdem Hermann Hesse den Kampf gegen die Eltern und die Welt äußerlich endlich gewonnen hat und freischaffender Schriftsteller geworden ist, lassen ihm die Traumata der Jugend keine Ruhe. Obgleich ab 1904 im bürgerlichen Ehrenstand als Ehemann, Familienvater und Hausbesitzer, sucht er schon vor dem Ersten Weltkrieg mehrmals ärztliche und psychotherapeutische Hilfe, um sein labiles Seelenleben in den Griff zu bekommen. Aber diese ersten Versuche greifen nicht in die Tiefe und helfen wenig. Erst als 1916 die Krise dramatisch wird, weil inmitten der Wirren des Krieges sein Vater stirbt, seine Frau gemütskrank wird und seine Ehe zerbricht, gerät er an den richtigen Arzt, Dr. Josef Bernhard Lang, einen Schüler des Zürcher Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung. Zunächst in stationärer Therapie und später in ambulanter Behandlung, absolviert Hesse insgesamt 72 dreistündige Therapiesequenzen, verteilt über eineinhalb Jahre. Lang arbeitet äusserst engagiert und mit unkonventioneller, existenzieller Auslieferung an seinen berühmten Patienten, zu dem schon bald eine freundschaftliche Beziehung entsteht.

Im September 1917 trifft Hesse in einem Berner Hotel auch erstmals mit C. G. Jung zusammen und unterhält sich angeregt mit ihm über seine neuesten Gedanken und Erkenntnisse. Jung ist wie Hesse damals auch in einer zwar schwierigen, aber geistig ungemein kreativen Lebensphase; nach dem Zerwürfnis mit seinem geistigen Ziehvater Freud entwickelt er jetzt die Grundlagen seiner eigenen tiefenpsychologischen Theorie, namentlich seine Archetypenlehre, und beschäftigt sich, wie auch Lang, intensiv mit der Gnosis als historischem Fundament seiner Psychologie.

Unmittelbar nach diesem Gespräch beginnt Hesse mit der Niederschrift seines Romans *Demian*, in dem er eigene Kindheitserinnerungen und fiktionale Handlungselemente mit den Erfahrungen seiner Psychotherapie bei Lang, dem Gespräch mit C. G. Jung und Lesefrüchten aus den Schriften Jungs, mit denen er sich seit 1916 intensiv beschäftigt, verbindet. Von diesen Voraussetzungen her ist es nicht verwunderlich, dass der *Demian* sich über weite Strecken wie eine dichterische Umsetzung der Jungschen Psychologie liest. Nicht von ungefähr erkannte Jung trotz des Pseudonyms Emil Sinclair Hesse sofort als Autor und schrieb begeistert an den Dichter.

Der Roman erzählt, anhand der Jugendgeschichte des Ich-Erzählers Emil Sinclair, Hesses Befreiung aus den Traumata seiner Kindheit über eine Jungsche Psychotherapie. Sinclair leidet zu Beginn seiner Entwicklung unter einer Spaltung seines Selbst- und Weltbildes in zwei Pole: Die eine Welt, die er als hell, sauber, moralisch integer empfindet, verkörpern seine Eltern; die andere, dämonische, triebhafte, ethisch fragwürdige Welt wird durch Verbrecher, Dienstmägde usw. symbolisiert. Diese ethische Ambivalenz des Seins und des eigenen Selbst, erzeugt und furchtbar verschärft durch den moralischen Rigorismus der Eltern, war die Grundproblematik von Hesses Jugend und macht auch den primären Leidenszustand seines Romanhelden Emil Sinclair aus. Der weitere Verlauf des Romans zeigt nun, wie der Protagonist durch die Auseinandersetzung mit bestimmten archetypischen Symbolfiguren einen Individuationsprozess im Sinne Jungs durchläuft und damit seine ursprüngliche neurotische Gespaltenheit und Fremdbestimmung überwindet. Alle zentralen Figuren verkörpern im Sinne Jungs bestimmte Dispositionen von Sinclairs Unbewusstem, die er sich im Laufe seines Entwicklungsprozesses bewusst zu machen hat, um damit seine psychische Ganzheit zu realisieren (Kromer als „Schatten“, *Demian*

---

<sup>3</sup> Zitiert nach *Hermann Hesse. Sein Leben in Bildern und Texten*. Hrsg. Volker Michels. Frankfurt am Main 1979, S. 56.

als Archetypus des „Seelenführers“ und des „Selbst“, Beatrice und Frau Eva als „Anima“, Pistorius als weiterer „Seelenführer“). Mit der Auflösung seiner entsprechenden Projektionen und der Integration von Demian als der bewusstseinsfernsten und komplexesten archetypischen Symbolfigur ist Sinclairs Entwicklung abgeschlossen. Sinclair weiss am Ende des Romans um den „Schatten“ (das „Böse“), die Anima (das „Weibliche“) und das „Selbst“ (die innere Führungs- und Ganzheitsinstanz) in sich und hat diese Dimensionen seines Unbewussten in sein bewusstes Lebens- und Selbstkonzept aufgenommen.

Auch motivisch liess sich Hesse stark von Jungstem Gedankengut inspirieren: Die gnostischen Mythen und die Symbolwelt der Dichtung sind eine unmittelbare Frucht der Begegnungen mit Jung, Lang und deren Schriften, namentlich Jungs *Wandlungen und Symbole der Libido* (heute: *Symbole der Wandlung*) und *Septem sermones ad mortuos*. Aus diesen Quellen bezog Hesse etwa das Motiv von der Gut und Böse, Göttliches und Teuflisches vereinigenden Gottheit Abraxas (ebenfalls ein Symbol des Selbst), die beiden Schächergeschichten, das Wiedergeburtmotiv (Granatexplosion), die Vogel- und Eisymbolik sowie die Bedeutung der Bilder und Träume für Sinclairs Entwicklung. All das dient nur einem Zweck: Dem moralisch mit sich selbst überworfenen und unselbständigen Sinclair (und damit auch Hesse) sollen Wege zu einer neuen Ganzheit und Autonomie gezeigt werden.

Aber auch nach dem *Demian* war Hesses innere Problematik und Entwicklung keineswegs beendet. Nach einer ersten eruptiven Schaffensphase im Sommer 1919, mittlerweile als wieder alleinlebender Junggeselle, versank er zunehmend in Depressionen. Seine indische Erzählung *Siddhartha*, im Winter 1919/1920 begonnen, blieb unvollendet liegen. In dieser Situation wendet er sich im Winter 1921 an C. G. Jung und erbittet von ihm eine Analyse. Es kommt zwischen Februar und Juli zu drei Analysesequenzen von insgesamt etwa vier Wochen Dauer. Hesses Briefe aus der damaligen Zeit zeigen seine geradezu euphorische Begeisterung über die Persönlichkeit und die analytischen Fähigkeiten Jungs:

Bei Jung erlebe ich zur Zeit, in einer schweren und oft kaum ertragbaren Lebenslage stehend, die Erschütterung der Analyse ... Es geht bis aufs Blut und tut weh. Aber es fördert ... Ich kann nur sagen, dass Dr. Jung meine Analyse mit ausserordentlicher Sicherheit, ja Genialität, führt.<sup>4</sup>

Und nach der Analyse resümiert er:

Die Psychoanalyse bei Jung hätte ich gern länger fortgesetzt, er ist, als Intellekt wie als Charakter, ein prachtvoller, lebendiger, genialer Mensch. Ich verdanke ihm viel und freue mich, dass ich eine Weile bei ihm sein konnte.<sup>5</sup>

Kennt man diese Voraussetzungen, so dürften die brieflichen Andeutungen Jungs kaum überraschen, dass Hesse Anregungen aus seiner Gedankenwelt nicht nur für den *Demian*, sondern auch für *Siddhartha* und *Steppenwolf* benutzt hat. Dort heisst es unter anderem:

„Ich kenne Hesses Werk, und ich kenne ihn persönlich. Ich kannte den Psychiater, der ihn behandelte ... Durch ihn übten meine Schriften einen gewissen Einfluss auf Hesse aus (er zeigt sich in *Demian*, *Siddhartha* und im *Steppenwolf*). Ungefähr zu jener Zeit (1916) machte ich Hesses Bekanntschaft. Der Psychiater war J. B. Lang. Er war ein sehr merkwürdiger, aber ausserordentlich gelehrter Mann, der ... sich vor allem für die Gedanken-

<sup>4</sup> Brief an Hans Reinhart vom Mai 1921, *Gesammelte Briefe*, Bd. 1, S. 473.

<sup>5</sup> Brief an Hans Reinhart vom Mai 1921, ebd., S. 473.

welt der Gnosis interessierte. Er hat durch mich ein reiches Wissen über Gnosis erworben, das er ebenfalls an Hesse weitergab. Aus diesem Stoff schrieb er seinen *Demian*. Der Ursprung von *Siddhartha* und *Steppenwolf* ist verborgener. Direkt oder indirekt gingen sie - wenigstens teilweise - aus einigen meiner Gespräche mit Hesse hervor. Ich bedaure, Ihnen nicht angeben zu können, wie weit er meine Hinweise und Andeutungen bewusst aufnahm. Leider bin ich nicht in der Lage, Ihnen ausführlich Auskunft zu geben, da mein Wissen rein beruflich ist.“<sup>6</sup>

Auch wenn Jung sich bezüglich der Details also auf das Arztgeheimnis beruft, so wird man kaum fehlgehen, wenn man seine wenig diskreten Andeutungen so interpretiert, dass Hesse gewisse Anregungen von ihm nicht nur für den *Demian*, sondern auch für *Siddhartha* und *Steppenwolf* benutzt hat. Dies ist allein schon deshalb wahrscheinlich, weil Hesse sich in der Entstehungszeit von jeder dieser Dichtungen in einer Jungschen Analyse befunden hat, und dies bei seiner bekannten autobiografischen Arbeitsweise kaum ohne Auswirkungen auf sein Werk geblieben sein dürfte. Die genauere Analyse dieser beiden Erzählungen wird dies auch noch vom Werk her unübersehbar deutlich machen.

Der Stoff des *Siddhartha* nährt sich freilich nicht nur aus der Jungschen Tiefenpsychologie, sondern orientiert sich in seinem Grundgerüst in lockerer Form an der Legende vom Leben des Buddha und ist darüber hinaus entscheidend geprägt von der Geschichte der eigenen Auseinandersetzung des Dichters mit der religiösen Tradition Indiens und Chinas. Die gesamte Erzählung hat, biografisch gesehen, die Funktion einer Zusammenfassung und kreativen Verarbeitung von Hesses geistiger Entwicklung bis Anfang der Zwanzigerjahre. Indem Hesse die Geschichte des Erlösungssuchers Siddhartha beschreibt, verarbeitet er, anhand gewisser Motive aus dem legendären Leben des Buddha und unter Verwertung seiner tiefenpsychologischen Erkenntnisse, seine eigene spirituelle Entwicklung.

Siddharthas Reifungsprozess beginnt, wie beim historischen Buddha und Hermann Hesse, mit einem unbewussten, noch von Konventionen geprägten Vorstadium: Der junge Buddha war nach der Legende Thronfolger und Familienvater, Hesse ein Missionssohn, und Siddhartha wird dargestellt als ein ungewöhnlich begabter und gelehrter junger Brahmane. Sein Problem ist das Dilemma aller Knaben, deren intellektuelles Wissen ihrem Alter und geistigseelischen Reifegrad davongelaufen ist: Sein Kopf ist seiner Seele weit voraus. Siddhartha kennt als gelehriger Brahmane zwar das Wesen der Erleuchtung als Koinzidenz von Atman (Einzelseele) und Brahman (Weltseele), aber seine Erkenntnis ist rein intellektuell und nicht wirklich innerlich erlebt und existenziell erfahren. C. G. Jung hat in seinen Schriften aber immer wieder darauf hingewiesen, dass solche Erkenntnisse unzureichend sind:

„Psychologisch besitzt man nichts, was man nicht wirklich erfahren hat. Eine nur intellektuelle Einsicht bedeutet daher zu wenig, denn man weiss nur Wörter darüber, kennt aber die Substanz nicht von innen.“<sup>7</sup>

Das Wissen um dieses Defizit bildet den Grundantrieb von Siddharthas Reifungsprozess. Wie der historische Buddha und wie der junge Hermann Hesse revoltiert er gegen seine Eltern und macht sich, zusammen mit seinem Freund Govinda, auf die Suche nach dem Erlebnis der Erleuchtung. Damit beginnt die zweite Stufe seiner Entwicklung. Sie entspricht Buddhas und Hesses Stadium der Studien, der Experimente und der Suche nach authentischer innerer Erfahrung. Hesse studierte in dieser Zeit (etwa 1904-1921) Schopenhauer und die religiösen Schriften Indiens und Chinas, betrachtete sich im Alter von

<sup>6</sup> Jung, *Briefe*. Hrsg. Aniela Jaffe. Olten und Freiburg 1972, Bd. 2, S. 183f.

<sup>7</sup> Jung, *Gesammelte Werke*, Olten 1971—1983, Bd. 9/1, S. 42.

dreissig Jahren als Buddhist, begann seine verschiedenen Psychotherapien, unternahm sogar eine mehrmonatige „Indienreise“ (eigentlich nach Sri Lanka, Malaysia und Sumatra), ohne dabei freilich das zu finden, was er gesucht hatte. „Indiens Geist gehörte mir noch nicht, ich hatte noch nicht gefunden, ich suchte noch“, schrieb Hesse, rückblickend auf diese Phase, in seinem Aufsatz *Besuch aus Indien* von 1922.<sup>8</sup> Auch der historische Buddha suchte nach dem Abschied von seiner Familie, so die Legende, sieben Jahre lang vergeblich die Erleuchtung. Diese Periode lässt Hesse auch seinen Siddhartha erleben. Er schliesst sich, wie der Buddha, zunächst einer Gruppe von Asketen an, um dort, wie er hofft, sein Ziel zu erreichen. Aber er scheitert jämmerlich. Zwar schafft er es, seine Nahrungsaufnahme weitgehend zu reduzieren und magert bis zum Skelett ab, aber er muss erkennen, dass er damit der Erleuchtung um keinen Schritt näher gekommen ist. Damit macht er eine offenbar allgemeingültige, archetypische Erfahrung: Auch der historische Buddha ist bekanntlich in seinen asketischen Bemühungen gescheitert und Hermann Hesse hat in der „buddhistischen Phase“ seiner persönlichen Entwicklung vergleichbare Erfahrungen gemacht (vgl. seinen Aufenthalt in der Alternativenkolonie am Monte Verità 1907!). Die Jungsche Tiefenpsychologie liefert eine einleuchtende Erklärung, weshalb die Askese zu keinem Erfolg führt: Das Erlebnis der „Erleuchtung“ ist eine ganzheitliche psychische Erfahrung, an der nicht nur das Bewusstsein und die Willenskräfte des Menschen beteiligt sind, sondern auch emotionale und irrationale Dimensionen der Gesamtpersönlichkeit. Das Problem ist nun, dass dieser affektive Bereich der Psyche, der am Erleuchtungserlebnis entscheidend mitbeteiligt ist, gewissermassen eine „conditio sine qua non“ bildet, vom Ichbewusstsein und Willen nicht einfach enerviert werden kann. Diese Emotionen manifestieren sich entweder von selbst oder gar nicht (die Physiologen sprechen in diesem Zusammenhang vom nicht willentlich enervierbaren Zwischenhirn bzw. vegetativen Nervensystem als Ausgangspunkt unserer Gefühle, vgl. mein Buch *Die Evolution des Bewusstseins*). Von daher sind alle willentlichen Anstrengungen zum Erlangen eines „Erleuchtungserlebnisses“ aufgrund der menschlichen Natur zum Scheitern verurteilt. Diesem Faktum trägt übrigens die christliche Gnadenlehre genauso wie die buddhistische Lehre von der Vergeblichkeit der Askese Rechnung. Willentliche und asketische Anstrengungen blockieren das Bewusstsein, anstatt es darauf vorzubereiten, die unwillkürlichen Regungen des Unbewussten passiv aufzunehmen.

Dies begreift intuitiv auch Siddhartha. Er schliesst daraus, dass nicht nur die Askese, sondern jede Form von willentlicher und geistiger Weiterbildung ihn auf seinem Weg nicht mehr weiterbringen kann und entwickelt dabei jene grundlegende Skepsis gegen jede Form von Weisheits- und Heilslehre, die auch zu den Konstanten von Hesses Weltanschauung gehört.

Diese philosophische Skepsis bestimmt bereits die nächste Etappe seiner Entwicklung, die Auseinandersetzung mit dem historischen Buddha. Siddhartha ist zwar tief beeindruckt vom persönlichen Charisma des Erleuchteten, in dem er zum ersten Mal das Ziel seines Weges erblickt; aber im persönlichen Gespräch erklärt er dem Erhabenen auch die Gründe, weshalb er trotzdem kein Jünger von ihm werden will:

Ich habe nicht einen Augenblick gezweifelt, dass du Buddha bist, dass du das Ziel erreicht hast ... Es ist dir geworden aus deinem eigenen Suchen, auf deinem eigenen Wege, durch Gedanken, durch Erkenntnis, durch Erleuchtung. Nicht ist es dir geworden durch Lehre! ... Dies ist es, weshalb ich meine Wanderschaft fortsetze - nicht um eine andere, eine bessere Lehre zu suchen, denn ich weiss, es gibt keine, sondern um alle Lehrer zu verlassen und allein mein Ziel zu erreichen oder zu sterben.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> In: *Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*. Frankfurt am Main 1981, S. 241 ff.

<sup>9</sup> Hesse, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 381.

Dies ist vielleicht das eindrucksvollste Bekenntnis von Hesses Individualismus in seinem Werk: Siddhartha bekennt im Angesicht des erleuchteten Buddha, dass er kein Buddhist, sondern selbst ein Buddha werden will. Dass dies auch im Einklang mit tiefenpsychologischen Erkenntnissen steht, wurde oben erläutert - die entsprechenden Erfahrungen müssen selbst gemacht werden. Es ist klar, dass von diesem Bekenntnis aus sein Weg weder zurück in Geist und Philosophie noch in eine andere religiöse Gemeinschaft führen kann. Siddhartha bleibt nur noch eine Alternative: Die eigene Suche im bisher so sorgsam gemiedenen, gewöhnlichen Leben.

Dieses Leben kommt zu ihm in Gestalt einer schönen Frau, der Kurtisane Kamala. Siddhartha verliebt sich in die verwöhnte Halbweltdame und tritt in die Dienste des Kaufmannes Kamaswami ein, um ihre materiellen Wünsche befriedigen zu können. Dadurch wird Siddhartha in die Auseinandersetzung mit der gegebenen Welt und Gesellschaft gezwungen. Zunächst noch in philosophischer Distanz zur Sphäre der „Kindermenschen“, verfällt er den Versuchungen des materiellen Wohllebens immer mehr und erliegt schliesslich der „Seelenkrankheit der Reichen“, das heisst der Unzufriedenheit, Trägheit, Lieblosigkeit, verbunden mit einer Entfremdung vom wahren inneren Selbst. Diese kulminiert in einer Zeit, in der er hemmungslos der Habgier, der Sexualität, dem Alkohol und dem Glücksspiel frönt: Siddhartha, der Erlösungssucher und selbst ernannte Nachfolger Buddhas, wird zum Lebemann, der einzig beim Bängen um seine astronomischen Einsätze beim Würfelspiel für Sekunden noch so etwas wie Leben durch sich hindurchzucken fühlt. Wie der historische Buddha und wie Hermann Hesse verlässt er seine Familie und will verzweifelt seinem Leben ein Ende setzen. Da passiert etwas Eigenartiges, aber nur scheinbar Paradoxes: Gerade in dem Moment, als er am Ufer eines Flusses steht und sich ins Wasser fallen lassen will, erfährt er eine wundersame, völlig unerwartete Wandlung:

Da zuckte aus entlegenen Bezirken seiner Seele, aus Vergangenheiten seines ermüdeten Lebens her ein Klang. Es war ein Wort, eine Silbe, die er ohne Gedanken mit lallender Stimme vor sich hin sprach, das alte Anfangswort und Schlusswort aller brahmanischen Gebete, das heilige „Om“, das soviel bedeutet wie, das „Vollkommene“ oder „die Vollendung“. Und im Augenblick, da der Klang „Om“ Siddharthas Ohr berührte, erwachte sein entschlummerter Geist plötzlich, und er erkannte die Torheit seines Tuns ... „Om“, sprach er vor sich hin, „Om“, und wusste um Brahman, wusste um die Unzerstörbarkeit des Lebens, wusste um alles Göttliche wieder, das er vergessen hatte.<sup>10</sup>

Was Hesse hier beschreibt, ist eine tiefgründige psychologische Wahrheit, die Unwillkürlichkeit eines geistigen Erleuchtungs- oder Wiedergeburtserlebnisses, dessen Hintergründe oben ja bereits erläutert wurden. Wie der historische Buddha nach der Legende seine Erleuchtung erst dann fand, als er die Suche danach bereits aufgegeben hatte, so findet auch Siddhartha sein neues Leben erst, als er definitiv bereit ist, sein altes Ich aufzugeben. Hermann Hesse ist es nicht anders gegangen. „Erlösung“ und „Erleuchtung“ fand er weder in seinen indischen Studien noch auf seiner „Indienreise“, geschweige denn in der bürgerlichen Phase seines Lebens. Siddharthas Flusserlebnis war auch ihm erst möglich, als er nach dem Zusammenbruch seiner Familie bereit war, sich - teilweise mit Hilfe der Jungschen Psychotherapie - neuen inneren Erfahrungen zu öffnen und sein altes Ich abzuwerfen. Dies ist die dritte Stufe von Hesses, Buddhas und Siddharthas spiritueller Entwicklung, das Durchdringen zum Jungschen Selbst oder zum „inneren Indien“, wie es Hesse in seinem Aufsatz *Besuch aus Indien* (1922) bezeichnet hat. Diese Stufe konnte Hesse erst erreichen, nachdem ihn die Psychotherapie bei Jung im Jahre

---

<sup>10</sup> Ebd., S.421.

1921 in die Lage versetzt hatte, seine inneren Lähmungen zu überwinden und den zweiten Teil des *Siddhartha* zu schreiben, in dem aus dem Sucher ein Finder wird.

Die erste Wirkung von Siddharthas innerem Durchbruch ist jene universale Liebe zu allem Sein, die auch ein Wesenszug der grossen Religionsstifter Jesus und Buddha war. Die Erfahrung eines Lichtes auf dem Boden der tiefsten Verzweiflung, eines letzten und unzerstörbaren inneren Haltes, gibt ihm jene Liebe zu allen Wesen der Erscheinungswelt ein, die jetzt ein unverlierbarer Zug seines Wesens wird. Siddhartha ist zum überpersönlichen, „ewigen“ Selbst durchgedrungen.

Er entschliesst sich, an jenem Fluss zu bleiben, dem er sein neues Leben verdankt, und lernt dort den alten Fährmann Vasudeva kennen. Dieser spricht nur wenig und sagt über sich selbst, er verstehe nur zuzuhören und fromm zu sein. Siddhartha hält ihn zunächst für etwas beschränkt und begreift erst später, dass dieser alte Schweiger eigentlich ein Weiser ist. Dieses tiefenpsychologische Motiv hat Hesse später auch im *Steppenwolf* (im Verhältnis von Haller zu Pablo) verwendet: Nach Jung können nur psychisch hinreichend differenzierte Menschen geistigseelische Vollendung bei anderen überhaupt adäquat wahrnehmen. Deshalb braucht Siddhartha eine gewisse Zeit, um Vasudeva zu begreifen. Auch dessen Beruf hat tiefenpsychologische Symbolfunktion: Vasudeva bringt die Menschen nicht nur auf die andere Seite des Flusses, sondern auch an das andere Ufer ihrer Seele, mit Jung gesprochen: vom Ich zum Selbst. Er verkörpert den Archetypus des „Alten Weisen“ als Symbol der seelischen Ganzheit des Selbst. Hermann Hesse hat in dieser Figur seinem taoistischen Glauben an die Nichtlehrbarkeit der Weisheit eine eindringliche Darstellung gegeben. Dies ist, neben dem Individualismus der Erzählung (vgl. Siddharthas Gespräch mit Buddha!), auch der Hauptgrund, weshalb Hesse diese Dichtung als „Ausdruck meiner Befreiung vom indischen Denken“ bezeichnet hat.<sup>11</sup> Wie oben aufgezeigt, stimmt diese Grundaussage des Werkes auch überein mit der Psychologie Jungs, in der das affektive Erleben über das intellektuelle Begreifen gestellt wird. „Weisheit ist nicht mitteilbar. Weisheit, welche ein Weiser mitzuteilen versucht, klingt immer wie Narrheit“, sagt Siddhartha später zu seinem Freund Govinda. Das hat er von Vasudeva und Hermann Hesse von Laotse, dem legendären Verfasser des *Tao-te-king*, gelernt.

Aber Siddhartha ist noch keineswegs am Ende seines langen Weges. Seine frühere Geliebte Kamala, mittlerweile eine erlösungssuchende alte Frau auf der Suche nach dem Buddha, erscheint am Fluss und stirbt in seinen Armen. Sie hinterlässt ihm ihren gemeinsamen Sohn und stürzt ihn damit in neue Konfusionen. Siddhartha, der Erleuchtete, wird mit dem Problem der Vaterschaft konfrontiert. Aber auch diese Episode hat eine positive Funktion innerhalb seines Entwicklungsprozesses: Siddhartha, der bislang zwar universal, aber unverbindlich Liebende, lernt die voraussetzungslose und unbedingte Liebe zu einem konkreten Menschen. Nach Jung gehört dieser Vorgang zu den unverzichtbaren Voraussetzungen gelingender Individuation, denn der Individuationsprozess ist nach seiner Psychologie nicht nur ein innerer Integrationsvorgang, sondern auch ein objektiver Beziehungsvorgang. Das Element einer verbindlichen Bezogenheit auf andere Menschen, meist die eigene Familie, verbunden mit einer allgemeinen Sympathie für alle Menschen, ist nach Jung ein entscheidendes Kriterium für ein Leben aus dem Selbst.<sup>12</sup> Das Problem ist nun aber für Siddhartha, dass sein Sohn diese Liebe und Fürsorge gar nicht will, gegen seinen Vater rebelliert und ihn eines Tages verlässt. Dieser schmerzliche Verlust führt

---

<sup>11</sup> Brief an H. R. Schmidt vom 18.1.1925. In: Hesse, *Gesammelte Briefe* Bd. 2, Frankfurt am Main 1979, S. 96.

<sup>12</sup> Vgl. M. L. von Franz, „Der soziale Aspekt des Selbst“. In: *Der Mensch und seine Symbole*. Olten 1968, S. 218ff.

Siddhartha zur letzten Einsicht, die er noch braucht, um endlich Frieden zu finden, zur Integration des Leidens in sein Lebenskonzept: „Wenn er die Wunde brennen fühlte, sprach er lautlos das Om, füllte sich mit Om.“<sup>13</sup>

Man mag in dieser Akzeptanz des Leidens ein christliches Element in diesem von fernöstlicher Weisheit getragenen Werk sehen, und das ist sicher richtig. Aber es ist genauso wenig spezifisch christlich wie das hohe Lied auf die Liebe im *Siddhartha*; auch der historische Buddha hat nach der Legende um der Lehre willen auf das Nirwana, also die vollkommene Erlösung zu Lebzeiten, verzichtet und bezeichnete die Liebe als die „Erlösung der Herzen“.<sup>14</sup> Insofern besteht Hesses Anspruch zu Recht, in seiner indischen Dichtung „... das zu ergründen, was allen Konfessionen und allen menschlichen Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist“.<sup>15</sup> Auch Jung hat übrigens immer wieder darauf hingewiesen, dass das Ziel des Individuationsprozesses nicht darin besteht, das Leiden abzuschaffen, sondern das Leiden sinnvoll und erträglich zu machen:

„Darum ist es das vornehmste Ziel der Psychotherapie, den Patienten nicht in einen unmöglichen Glückszustand zu versetzen, sondern ihm Festigkeit und philosophische Geduld im Ertragen des Leidens zu ermöglichen.“<sup>16</sup>

An dieser Stelle könnte die Erzählung enden. Aber Hesse hat noch eine kleine Episode angefügt, einen genialen erzählerischen Einfall, der seinen zentralen Aussagewillen noch einmal aufgreift und unmissverständlich klarstellt. Er führt die beiden Freunde Govinda und Siddhartha, die einst gemeinsam auszogen, um Erkenntnis und Erlösung zu suchen, als alte Männer noch einmal zusammen. Govinda, der im Unterschied zu Siddhartha ein Jünger des Buddha wurde, ist immer noch ein geistig Suchender und erkennt den vielfach gewandelten Freund zunächst nicht wieder. Hier greift Hesse also noch einmal das tiefenpsychologische Motiv auf, dass der ungenügend innerlich Differenzierte die komplexere Persönlichkeit nicht erkennen kann. Nachdem Siddhartha seine Identität preisgegeben hat und Govinda begreift, dass sein Freund am Ziel seiner Suche angekommen ist, bittet er ihn um Mitteilung seiner wesentlichen Erkenntnisse. Und Siddhartha erzählt in den schönsten Worten, die Hesse gegeben waren, dem Freund von seinen Erlebnissen und Erkenntnissen, muss aber erkennen, dass dieser seine Worte nicht eigentlich versteht, genauer: ihren Sinngehalt nicht zu erleben vermag. Damit bestätigt auch Govinda noch einmal die zentrale philosophisch-tiefenpsychologische Aussage des Werkes, dass Weisheit nicht lehrbar ist und die „höchste Erkenntnis“ ein unwillkürlicher, vom Bewusstsein nicht produzierbarer Vorgang ist. Das weiss mittlerweile auch Siddhartha. Und deshalb greift er zu einem letzten genialen „Trick“, um Govinda von der Theorie zur Praxis, vom Wissen zum Erleben zu führen: Er fordert den Freund auf, ihn zu küssen. Und dieses Hilfsmittel funktioniert. Govinda weiss zwar nicht recht warum, aber von einer dunklen Ahnung und Liebe zu Siddhartha gezogen, küsst er den Freund auf die Stirn. Dieser Kuss, Symbol der unwillkürlichen Hingabe seines Ich an das Vollkommene, All-Eine, an das Jungsche Selbst, löst völlig unverhofft jenes Erleuchtungserlebnis aus, das der alte Mann sein ganzes Leben lang vergebens gesucht hat:

Während aber Govinda, verwundert und dennoch von grosser Liebe und Ahnung gezogen, seinen Worten gehorchte, sich nahe zu ihm neigte und seine Stirn mit den Lippen berührte, geschah ihm etwas Wunderbares ... Er sah seines Freundes Siddhartha Gesicht nicht mehr, er sah statt dessen andre Gesichter, viele, eine lange Reihe, einen strömenden Fluss von Gesichtern, von Hunderten, von Tausenden ... Er sah das Gesicht ... eines sterbenden

<sup>13</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 452.

<sup>14</sup> Zit. nach Josef Lehmann. *Buddha. Leben, Lehre, Wirkung*. München 1980, S. 121.

<sup>15</sup> Zit. nach dem Klappentext der *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha*, Frankfurt am Main 1975.

<sup>16</sup> Vgl. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, S. 87.

Fisches ... eines neugeborenen Kindes ... eines Mörders ... er sah Leichen ... Tierköpfe ... und über alle war beständig etwas Dünnes, Wesenloses, dennoch Seiendes ... gezogen ... und diese Maske war Siddharthas lächelndes Gesicht, das er, Govinda, in eben diesem selben Augenblick mit den Lippen berührte. Und, so sah Govinda, ... dies Lächeln der Einheit über den strömenden Gestaltungen, dies Lächeln der Gleichzeitigkeit über den tausend Geburten und Toden, dies Lächeln Siddharthas war genau dasselbe ... stille, feine, undurchdringliche, vielleicht gütige, vielleicht spöttische, weise, tausendfältige Lächeln Gotamas, des Buddha ... im Innersten wie von einem göttlichen Pfeile verwundet, dessen Verwundung süß schmeckt, im Innersten verzaubert und aufgelöst, stand Govinda noch eine kleine Weile, über Siddharthas stilles Gesicht gebeugt ... Tief verneigte sich Govinda, Tränen liefen, von welchen er nichts wusste, über sein altes Gesicht, wie ein Feuer brannte das Gefühl der innigsten Liebe, der demütigsten Verehrung in seinem Herzen.<sup>17</sup>

Auch Govinda gelangt am Ende seines Lebens also mit Siddharthas Hilfe zu jenem unwillkürlichen Erlebnis der Einheit in der Vielheit, das dieser am Fluss hatte und das er jetzt an seinen Freund weitergibt. Es war auch das zentrale Erlebnis Hermann Hesses am Ende seiner langen Auseinandersetzung mit der geistigen Tradition Indiens, Chinas und der Tiefenpsychologie. In seinem *Siddhartha* hat er, am ergreifendsten und schönsten in Govindas Erleuchtungserlebnis am Ende des Romans, diesem zentralen Erlebnis seines Lebens eine dichterische Form zu geben versucht.

Es gehört zu den unverbrüchlichen Eigenheiten Hermann Hesses, dass seine Dichtungen nicht nur unverbindliche ästhetische Entwürfe, sondern stets auch eigene Lebenskonzepte und Ideale waren. Poetischer Entwurf und Lebensentwurf sind für ihn nicht voneinander zu trennen. So blieb auch die gedankliche Quintessenz des *Siddhartha* bis auf Weiteres die Leitlinie von Hesses Leben. Dies belegen sowohl briefliche Dokumente als auch die weitere Entwicklung des Werkes. „Ich bin nicht Siddhartha, ich bin nur immer wieder auf dem Weg zu ihm“, schreibt er in einem Brief von 1922, unmittelbar nach dem Abschluss der Arbeit an der Erzählung.<sup>18</sup> In einem weiteren Brief aus dem Herbst desselben Jahres formuliert er seine Zielutopie noch offener und konkreter: „Obwohl ich voll europäisch-egoistischer Begierden und voll heimlicher Aktivität stecke, ist mein Ideal doch der Mönch und der stille Heilige.“<sup>19</sup>

Damit ist die Ausgangsproblematik des *Steppenwolf* vorgegeben. Zu dieser grundsätzlichen Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, dem Grundkonflikt in Hesses Leben, treten in der Entstehungszeit dieses nächsten großen Romans aber noch weitere Leidensquellen, nämlich die zerbrechende zweite Ehe mit Ruth Wenger (Scheidung 1927) und seine Midlifecrisis: Das Gefühl unaufhaltsamen Alterns, bei einem grossen Defizit an naivem Lebensgenuss und sexuellen Erfahrungen. Hesses pietistische Erziehung wirkte auch zu dieser Zeit immer noch nach und hatte ihm nicht nur die utopischen ethischen Ideale, sondern auch die Vorbehalte gegen alles ungeistige Leben tief eingepflanzt. Diese drei Leidensquellen - Zerbrechen am eigenen rigiden Idealismus, scheiternde zweite Ehe und allgemeine Midlifecrisis - schüren das Höllenfeuer, das den Stoff für den *Steppenwolf* liefert. In seiner Verzweiflung und Einsamkeit sucht Hesse im Winter 1925/26 noch einmal die psychotherapeutische Beratung von J. B. Lang, der in diesem Zürcher Winter nicht nur endgültig zu seinem Freund, sondern sogar zu seiner wichtigsten Bezugsperson wird. Dies illustriert ein Briefmosaik aus der Entstehungszeit des *Steppenwolf*:

---

<sup>17</sup> Hesse, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 469-471.

<sup>18</sup> Brief, ca. 1922 an Bruno Randssus, zit. nach den *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha*, Bd. 1, S. 173.

<sup>19</sup> Brief vom 2.10.1922 an Frederic van Eeden, *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, S. 39.

... abends bin ich oft mit meinem Freund Dr. Lang (einst in Luzern) zusammen.<sup>20</sup>

... ich lebe, soweit ich überhaupt lebe, in aktueller, lebendiger Romantik und Magie, und schwimme wieder viel in der farbigen Tiefsee völlig außernormaler, phantastischer Träume und Vorstellungswelten. Es ist für mich der einzige Weg, das Leben unter den jetzigen Umständen ertragen zu können, und da ich hier einen Freund habe (den Pistorius des Demian), mit dem ich diese Wege gehe, hat diese böse Zeit (ich war und bin monatelang beständig dicht am Selbstmord gewesen) doch auch ihre Größe und Schönheit.<sup>21</sup>

Ich sehe selten Menschen, ausser meinen alten Freund Dr. Lang ... mit dem bin ich viel zusammen. Ich möchte gern noch länger in Zürich bleiben, ich beginne mit Lang Fortschritte zu machen.<sup>22</sup>

Der Einfluss von Lang auf die Gestaltung des *Steppenwolf* ist von daher kaum als unerheblich anzusetzen, und es gehört wenig Phantasie dazu, um in den farbigen Tiefseeträumen, die Hesse zusammen mit Lang ausgebrütet haben will, einen Hinweis auf die Entstehungsbedingungen des *Magischen Theaters* am Ende des Romans zu sehen. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Hesse gerade diesen Romanabschnitt nach Abschluss des Werkes am 20. Februar 1927 in Jungs „Psychologischem Klub“ in Zürich vorliest. In einem Gespräch mit dem chilenischen Schriftsteller und Diplomaten Miguel Serrano hat Hesse diesen Einfluss Jungscher Theorien auf den *Steppenwolf* auch indirekt eingestanden:

... für mich ist er [Jung] ein gigantischer Berg, ein außerordentliches Genie ... Wenn Sie ihn das nächste Mal besuchen, sagen Sie ihm, der *Steppenwolf* lasse grüßen.<sup>23</sup>

Die genauere Analyse des Romans zeigt dann auch deutlich, dass er in seiner Anthropologie und in seiner Komposition deutlich von der Jungschen Psychologie beeinflusst ist. Dies beginnt bei der Ausgangsproblematik, denn die Leiden des fünfzigjährigen Protagonisten Harry Haller beruhen auf einer neurotischen Mentalität im Sinne Jungs: Haller fühlt sich gespalten zwischen Mensch und Wolf, Kultur- und Triebwesen, zwischen geistigen und animalischen Veranlagungen. Dies entspricht in den Kategorien Jungs der Grundspannung zwischen Ich und Schatten, zwischen bewusst ethischem Selbstbild und den damit unvereinbaren, moralisch minderwertigen Eigenschaften der Gesamtpersönlichkeit. Hallers Qualen resultieren daraus, dass allen denkbaren Lebensäußerungen immer eine innere Instanz entgegensteht, die diese verurteilt: Verhält er sich als Mensch, das heisst, hört er etwa Mozart oder liest Goethe, dann tritt das Wölfische auf den Plan und verurteilt ihn als scheinheilig und verlogen; lässt er aber dem Wolf in sich freien Lauf, das heisst, lebt er seine Triebe und latente Aggressivität aus, dann verurteilt ihn sein Ich als viehisch und unmenschlich.

Von Jung inspiriert ist auch die Kritik, die der *Tractat vom Steppenwolf*, ein essayistischer Einschub in den Roman, an Hallers Selbstinterpretation übt:

Harry besteht nicht aus zwei Wesen, sondern aus hundert, aus tausenden. Sein Leben schwingt (wie jedes Menschen Leben) nicht bloss zwischen zwei Polen, etwa dem Trieb

<sup>20</sup> Brief an die Schwester Adele vom 15.12.1925, zit. nach den *Materialien zu Hermann Hesses Der Steppenwolf*, Frankfurt am Main 1972, S. 33.

<sup>21</sup> Brief an Carlo Isenberg vom 7.1.1927, *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, S. 128.

<sup>22</sup> Brief an Emmy und Hugo Ball vom 17.2.1926, zit. nach den *Materialien zu Hermann Hesses „Der Steppenwolf“*, S. 63.

<sup>23</sup> Vgl. Miguel Serrano. *Meine Begegnungen mit C. G. Jung und Hermann Hesse in visionärer Schau*. Zürich und Stuttgart 1968, S. 25.

und dem Geist, oder dem Heiligen und dem Wüstling, sondern es schwingt zwischen tausenden, zwischen unzählbaren Polpaaren.<sup>24</sup>

Hinter dieser Äusserung steckt Jungs Theorie vom kollektiven Unbewussten, die hier, wie auch schon im *Demian* und *Siddhartha*, zur Kritik an allen reduktionistischen anthropologischen Auffassungen eingesetzt wird. Gleichermassen an Jungs Psychologie angelehnt ist die radikale Lösungsperspektive, die der *Tractat* zur Aufhebung von Hallers Leiden vorschlägt:

Statt deine Welt zu verengen, deine Seele zu vereinfachen, wirst du immer mehr Welt, wirst schliesslich die ganze Welt in deine schmerzlich erweiterte Seele aufnehmen müssen, um vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe zu kommen. Diesen Weg ist Buddha, ist jeder grosse Mensch gegangen ...<sup>25</sup>

Hier taucht noch einmal das Ideal des Heiligen auf, das Hesse seit dem *Siddhartha* als menschliches Ideal erscheint. Verstanden wird der Heilige hier, in den Kategorien der Psychologie Jungs, als ein Mensch, der sein Ich völlig überwunden hat und in der unendlichen Vielheit des Selbst aufgeht. Dies hat Jung selbst freilich niemals gefordert; im Gegenteil, er hat es als „psychische Katastrophe“ bezeichnet, wenn das Ich vom Selbst assimiliert wird, denn damit wird tendenziell oder sogar faktisch eine psychotische Persönlichkeitsstruktur etabliert.<sup>26</sup> Es ist aber bezeichnend und charakteristisch für Hesse, dass er während seiner Krisenzeit vom *Siddhartha* bis zum *Steppenwolf* an diesem radikalen Ideal einer absoluten Verselbstung festhält, und dies noch im *Tractat vom Steppenwolf*, dieser mustergültigen Zusammenfassung der Anthropologie seiner Krisenjahre, vertritt. C. G. Jung hat dagegen immer gefordert, dass nach erlangter Kontaktnahme mit dem Selbst im weiteren Verlauf des Individuationsprozesses auch das beschränkte Ich wieder seine Rechte erhält und den Einflussbereich des Selbst relativiert. Ein Indikator für das wünschenswerte Gleichgewicht zwischen Ich und Selbst ist nach Jung der Humor eines Menschen. Es ist bezeichnend für Hesses radikalen Rigorismus, dass er im *Tractat vom Steppenwolf* zwar die Tragik seines absoluten Verselbstungsverlangens einzusehen in der Lage ist, aber den Humor als bloss subalterne, „bürgerliche“ Möglichkeit zur Lösung der Probleme seines Protagonisten ansieht:

Die friedlosen Steppenwölfe, diese beständig und furchtbar Leidenden, denen zur Tragik, zum Durchbruch in den Sternenraum die erforderliche Wucht versagt ist, die sich zum Unbedingten berufen fühlen und doch in ihm nicht zu leben vermögen: ihnen bietet sich, wenn ihr Geist im Leiden stark und elastisch geworden ist, der versöhnliche Ausweg in den Humor. Der Humor bleibt stets irgendwie bürgerlich, obwohl der echte Bürger unfähig ist, ihn zu verstehen.<sup>27</sup>

Der Humor wäre nach Ansicht des *Tractats* bloss eine „Vernunftfehe“ zwischen den antagonistischen Elementen Hallers. Dass der Humor ein absolut notwendiges und vollwertiges Mittel zur Heilung von Hallers tragischem Rigorismus wäre, wird hier noch nicht ins Auge gefasst. Diese beiden Lösungsperspektiven für Hallers Leiden, der Humor und die Entdeckung der inneren Mannigfaltigkeit des Selbst, die beide aus der Psychologie Jungs kommen, werden nun im Hauptteil des Romans leitmotivisch weiterverfolgt. Dabei durchläuft der Ich-Erzähler einen Jungschen Individuationsprozess: Er begegnet einer Reihe von Figuren, die allesamt im Sinne der Psychologie Jungs als archetypische Symbolfiguren für die nicht realisierten Dispositionen von Hallers kollektivem Unbewussten

---

<sup>24</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 241.

<sup>25</sup> Ebd., S. 248.

<sup>26</sup> Vgl. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 9/2, S. 32.

<sup>27</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 237.

fungieren und ihm helfen sollen, seine vom *Tractat* postulierte innere Mannigfaltigkeit und den Humor zu entdecken. Auf dem Höhepunkt seiner Verzweiflung und nahe am Selbstmord begegnet er der Kurtisane Hermine - bereits die feminisierte Form des Dichtervornamens verweist auf ihre Funktion als Jungsche „Anima“ - und wird von ihr in den Lebensgenuss der Großstadt-Halbwelt eingeführt. Aber obgleich Haller mit der sinnlichen Maria, einer weiteren „Anima“-Figur (Hermine dient als „Seelenführerin“, Maria als „Eva“), eine beglückende erotische Beziehung erfährt und mit der Zeit auch die geistig-psychische Differenziertheit des vermeintlich dummlichen Lebemanns Pablo, der ein Symbol des Selbst ist, immer mehr begreift (vgl. Siddharthas Verhältnis zu Vasudeva!), gelingt ihm keine wirkliche Überwindung seines Intellektualismus, seiner Lebensuntüchtigkeit und seiner dualistisch-neurotischen Selbstinterpretation.

Aus diesem Grunde müssen die Lösungs visionen des *Tractats* im Schlussteil des Romans auf mechanisch-rituelle Weise durchgesetzt werden. Der Maskenball dient als Initiationsritus: In einer motivischen Engführung begegnet Haller noch einmal allen wichtigen Nebenfiguren und erlebt erstmals das Faszinosum vom Untergang der Person in der Menge. Nach der Einnahme eines Halluzinogens und dem symbolischen Lachen über seine bisherige dualistische Selbstinterpretation ist er schliesslich genügend vorbereitet, um in Pablos *Magischem Theater* das Auseinanderfallen seines Ich in die „wahre“ psychische Mannigfaltigkeit zu erleben. Es folgen eine Reihe von Assoziationskomplexen, die allesamt bestimmte Dispositionen seines Unbewussten veranschaulichen. Nachdem er in den vorbeiflutenden Bildern - „Hochjagd auf Automobile“, „Anleitung zum Aufbau der Persönlichkeit“, „Wunder der Steppenwolfdressur“, „Alle Mädchen sind dein“ - nacheinander mit dem potenziellen Gewalttäter und Mörder, dem Ideal einer spielerisch realisierten inneren Mannigfaltigkeit, seiner neurotischen Grunddisposition und seinem unausgelebten Sexualtrieb konfrontiert worden ist, wünscht Haller die Eroberung Hermines und zerstört mit diesem als egozentrisch dargestellten Wunsch die geforderte freie Entfaltung seiner inneren Antriebe und Bilder. Mozart als Vertreter der „Unsterblichen“ taucht auf und versucht vergeblich, Haller auf seinen Irrtum hinzuweisen. Anstatt, wie von Pablo in seiner Einführung verlangt, das *Magische Theater* als eine „Schule des Humors“ zu begreifen und sich entspannt dem freien Fluten der inneren Bilder hinzugeben, halluziniert Haller Pablo und Hermine beim Beischlaf und tötet seine Traumgeliebte aus Eifersucht mit einem Messer. Noch einmal erscheint Mozart und klärt Haller in einem erkenntnistheoretischen Vortrag über die ewige Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit auf:

Sie sollen leben, und Sie sollen das Lachen lernen. Sie sollen die verfluchte Radiomusik des Lebens anhören lernen, sollen den Geist hinter ihr verehren, sollen über den Klimbim in ihr lachen lernen. Fertig, mehr wird nicht von Ihnen verlangt.<sup>28</sup>

Jetzt endlich versteht Haller das Geheimnis der „Unsterblichen“, das nicht nur Mozart, sondern auch Goethe in einem seiner Träume verkörperte und das Pablo auf solch unscheinbare Weise vorlebt: Die Begründung eines humoristisch-gelassenen Verhältnisses zum ewigen Ungenügen der gegebenen Welt und des eigenen Ich sowie die spielerische Realisierung der „eigentlichen“ psychischen Mannigfaltigkeit der Persönlichkeit. Humor und die Nachfolge der „Unsterblichen“, so begreift Haller jetzt, sind nicht, wie im *Tractat* dargestellt, strenge Alternativen; die Unsterblichen, zumindest seine neuen Vorbilder Mozart und Goethe, sind humorbegabte Menschen und haben bei aller geistig-psychischen Differenziertheit ein versöhnliches Verhältnis zur Endlichkeit von Ich und Welt. Mit dem Ausblick auf diese Lösungs visionen für Hallers Leiden endet der Roman:

---

<sup>28</sup> Ebd., S. 411f.

Einmal würde ich das Figurespiel besser spielen. Einmal würde ich das Lachen lernen.  
Pablo wartete auf mich. Mozart wartete auf mich.<sup>29</sup>

Hesses Roman verarbeitet eigene Erlebnisse mit fiktionalen Handlungselementen und einigen Grundgedanken aus der Tiefenpsychologie C. G. Jungs zu einem streng nach der musikalischen Sonatenform durchkomponierten dichterischen Kunstwerk, das somit auch im Aufbau Hesses Glauben an eine höhere Ordnung und Harmonie jenseits des Chaos verdeutlicht. Der *Tractat* dient als Exposition, die *Aufzeichnungen Hallers* (mit wechselnder Erzählperspektive analog zum Wechsel der Tonarten!) korrespondieren mit der Durchführung, und das *Magische Theater* fungiert als Reprise. Die Erzählung beschreibt am Beispiel Hallers, der deutlich als Selbstporträt Hesses angelegt ist, wie ein idealistisch gesinnter Mann, der von sich selbst und der Welt Unmögliches fordert, durch Selbsterkenntnis und die Auseinandersetzung mit bestimmten archetypischen Symbolfiguren zur Vision einer neuen psychischen Ganzheit und Lebentüchtigkeit findet. Damit überwindet Hesse die utopisch-tragische Weltsicht und Selbstinterpretation seiner Krisenjahre, die im *Tractat vom Steppenwolf* noch einmal mustergültig zusammengefasst ist, und entwickelt erstmals die Perspektive einer Versöhnung von höchstem Menschtum und Lebentüchtigkeit: Pablo, Mozart und Goethe als Zielprojektionen von Hallers Entwicklung sind humoristische Lebensbejaher und gleichzeitig Menschen von äusserster Differenziertheit, Wandlungsfähigkeit und innerer Harmonie. Damit ringt sich Hesse im *Steppenwolf* erstmals durch zu jenen Endperspektiven des Jungschen Individuationsprozesses, auf die bereits hingewiesen wurde: Die Akzeptanz der Eigenrechte des Ich nach erreichtem Durchbruch zum Selbst und die Entwicklung von Humor gegenüber der unaufflüchlichen Insuffizienz von Ich und Welt. Die rigide Grundhaltung und das radikale Verselbstungsideal aus der *Siddhartha*-Zeit sind aufgegeben, und das polare Denken des Spätwerks bereitet sich vor. Damit einher geht übrigens eine charakteristische Wendung des Hesseschen Mythos von den „Unsterblichen“: Verkörpern in der *Nürnberg Reise* (1925) noch die lebensuntüchtigen Naturen Hölderlin und Mörike den Inbegriff unsterblichen Künstlertums, so sind es nun die „Lebenskünstler“ Goethe und Mozart. Erst damit hat Hesse den ethischen Rigorismus, das Erbe seiner pietistischen Kindheit und Jugend, zugunsten der lebensfreundlicheren Perspektiven der Jungschen Psychologie überwunden.

Der starke Einfluss Jungschen Denkens auf Hesses Werk wirft natürlich die Frage auf, weshalb diese Psychologie beim Dichter auf derart fruchtbaren Boden fallen konnte, dass er sie nicht nur als psychotherapeutisches Mittel, sondern auch als konstitutives Element seiner Hauptwerke benutzte. Hier drängen sich drei Ursachenkomplexe auf: Der biografische Hintergrund: Hesse und Jung waren etwa gleich alt und entstammen beide dezidiert religiösen Familien: Jung war Pfarrerssohn, Hesse Missionarssohn. Beide wurden nach religiös-moralischen Prinzipien erzogen und dabei mehr oder weniger stark traumatisiert. Hermann Hesse hat diese Verletzungen in seinen Büchern, am eindringlichsten wohl in der Einleitung des *Demian*, immer wieder beschrieben und damit zu bearbeiten gesucht. C. G. Jung beschreibt in seiner Autobiografie praktisch dasselbe, erstaunlicherweise übrigens ohne eigentliche Einsicht in die grundlegende Bedeutung dieses Faktums für sein Leben und Werk:

Ich habe auch meine Minderwertigkeit empfunden. Ich bin ein Teufel oder ein Schwein, dachte ich, irgend etwas Verworfenes ... Je grösser meine Minderwertigkeitsgefühle waren, desto unfasslicher erschien mir die Gnade Gottes. Ich war ja nie sicher über mich selber...<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 413.

<sup>30</sup> C. G. Jung. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Hrsg. Aniela Jaffé. Olten 1971. S. 46f.

Ich halte dieses Bekenntnis als grundlegend für das Verständnis der Persönlichkeit und auch der Lebensleistung nicht nur von C. G. Jung, sondern auch von Hermann Hesse. Das obige Zitat könnte wörtlich auch von ihm stammen. Dreierlei ist hier meines Erachtens entscheidend:

(1) Das von den Eltern empfangene existenzielle Schuldgefühl zwingt zur Suche nach einer Legitimation des „Bösen“, und der tiefe Minderwertigkeitskomplex verlangt als dauernder Stachel die ausserordentliche Lebensleistung als Kompensation des frühkindlichen Traumas. Die von beiden so dringend benötigte Legitimationsinstanz bietet Jungs Lehre vom „Schatten“ und von seiner Zugehörigkeit zur Ganzheit der Persönlichkeit (des „Selbst“); die Kompensation des existenziellen Minderwertigkeitsgefühls liefert das bedeutende Werk, das beide hinterlassen haben.

(2) Der psychotherapeutische Aspekt: In drei entscheidenden Krisensituationen seines Lebens (1916/17, 1921 und 1926/27) sucht Hesse therapeutische Hilfe bei J. B. Lang und C. G. Jung. Er wird also ganz offenbar mit einem einleuchtenden und hilfreichen Deutungsmuster für seine psychischen Probleme konfrontiert. Das Verfahren und das dahinter stehende Gedankengut fesseln ihn anscheinend so sehr, dass er beschliesst, es nicht nur für seine persönliche Gesundung, sondern auch für seine literarische Arbeit zu nutzen. Hesse gewinnt offenkundig die Überzeugung, dass die Jungsche Psychologie ihrem Anspruch gerecht wird und allgemeinmenschlich gilt. Deshalb benutzt er Jungs Denken als theoretisches Fundament zur Deutung seiner eigenen Vergangenheit und als Raster zum Entwurf fiktionaler Handlungselemente und literarischer Figuren.

(3) Der religionspsychologische Aspekt: Hesse findet in Jungs Psychologie ein Instrumentarium, um das religiöse Fundament seines Lebens auf eine neue, zeitgemässe und faszinierende Weise zu deuten und für seine dichterische Arbeit fruchtbar zu machen. Jungs Lehre gibt ihm den Schlüssel in die Hand für jene Synopsis der Weltreligionen und namentlich für die Verbindung von Psychologie und Religion, die spätestens seit dem *Demian* Hesses geistige Basis bilden. Mehr noch: Jungs Religionspsychologie liefert Hesse die theoretische Legitimation für die zentrale Botschaft seiner mittleren und späten Dichtung: die Identität von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In seiner 1917 entstandenen Betrachtung *Weihnacht* hat Hesse diese grundlegende Überzeugung vielleicht am eindringlichsten formuliert:

Die Lehre Jesu und die Lehre Lao-Tses, die Lehre der Veden und die Lehre Goethes ist in dem, worin sie das ewig Menschliche trifft, dieselbe. Es gibt nur eine Lehre. Es gibt nur eine Religion. Es gibt nur ein Glück. Tausend Formen, tausend Verkünder, aber nur einen Ruf, nur eine Stimme. Die Stimme Gottes kommt nicht vom Sinai und nicht aus der Bibel, das Wesen der Liebe, der Schönheit, der Heiligkeit liegt nicht im Christentum, nicht in der Antike, nicht bei Goethe, nicht bei Tolstoi - es liegt in dir, in dir und in mir, in jedem von uns. Dies ist die alte, einzig ewig gültige Wahrheit. Es ist die Lehre vom „Himmelreich“, welches wir „inwendig in uns“ tragen.<sup>31</sup>

Aus dieser metaphysisch-psychologischen Gewissheit hat Hesse letzten Endes seine geistige Energie und sein Gefühl einer Berufung als Dichter und Denker bezogen. In diesem zentralen Glauben seines Lebens ist er freilich durch Jungs Lehre nur bestätigt worden. Jungs Psychologie legitimiert, systematisiert und erweitert nur jene religiösen und psychologischen Einsichten, die Hesse durch seine Sozialisation im Elternhaus und durch eigene Lektüre bereits erworben hatte - denn es ist ja eine allgemein menschliche Erfahrung, dass die stärksten und fruchtbarsten geistigen Einflüsse niemals aus der Begegnung mit völlig fremdem Gedankengut entstehen, sondern dann, wenn, wie bei

---

<sup>31</sup> *Gesammelte Werke*, Bd. 10, S. 46.

Hesses Begegnung mit dem Jungschen Denken, eigene Erfahrungen und Denkansätze aufgegriffen und fortgeführt werden. Insofern war Hesses Begegnung mit Jung und seiner Lehre in mehrfacher Hinsicht von tiefer, schicksalhafter Notwendigkeit.

\*\*\*