

## Hermann Hesses Indienbild – Dichtung und Wahrheit

Annakutty Valiamangalam K. Findeis  
(Mumbai, Indien)

Hermann Hesse ist wohl der bekannteste Autor von all den deutschen bzw. europäischen Schriftstellern, die um 1900, aber auch bereits früher versuchten, eine „*passage to India*“ oder einen geistigen Tunnel nach dem Osten zu konstruieren. Bei der Ausführung einer solchen Reise lassen sich zwei Momente oder Schritte feststellen: Einmal wird ein idealisiertes oder ideales Bild Indiens entdeckt oder entworfen. Und dieses Idealbild wird als ordnendes Prinzip benutzt und um es herum wird spekuliert. Oder diese Literatur wird benutzt zu einer „*passage to India*“, was dann oft in einer „*passage to oneself*“ endet. In der dialogischen Dialektik dieser Schritte entwickelt sich oft die Dichtung, vor allem zeigt sich das auch bei Hermann Hesses *Siddhartha*.

Als Inderin aus dem Bundesstaat Indiens, der Hesses Großvater Dr. Hermann Gundert als Missionar und Sprachwissenschaftler vertraut war,<sup>1</sup> möchte ich versuchen, mich aus einer rezeptionsästhetischen Perspektive auf das Thema „Hermann Hesses Indienbild - Dichtung und Wahrheit“ zu konzentrieren. Es handelt sich um eine Art Rezeption einer Indienrezeption. Ich werde dabei nur auf einige der für Hesses Indienrezeption relevanten Werke eingehen. Das Hauptgewicht liegt auf Hesses *Siddhartha. Eine indische Dichtung*.

### Selbstbildung und Bewusstseinerweiterung durch Lesen - Theoretische Vorbereitung

Dass Hermann Hesse ein besonders intensives Verhältnis zu Büchern hatte und sich dies sein Leben lang erhalten hat, ist vielfältig dokumentiert, nicht zuletzt durch die große Anzahl seiner Rezensionen. Auch für den heutigen Betrachter sind die Fotos von Hermann Hesse als Leser und umgeben von Büchern ein stimmungsvolles Zeugnis.

Hier möchte ich auf ein kleines, unscheinbares Büchlein Bezug nehmen, auf Hermann Hesses Schrift *Eine Bibliothek der Weltliteratur*.<sup>2</sup> In ihr offenbart Hesse seine Offenheit, sein Bildungsinteresse, seine Zuwendung zum geistigen Gut aller Völker. Wir stoßen hier gleichsam auf ein kantisch klingendes, interesseloses Wohlwollen, wenn Hesse bemerkt: „Echte Bildung ist nicht Bildung zu

---

<sup>1</sup> Biografisches zu Dr. Hermann Gundert und zur Gundert- bzw. Hesse-Familie findet sich in: *Hermann Hesse. Kindheit und Jugend vor Neunzehnhundert*. 2. Band. 1895-1900, hrsg. von Ninon Hesse, Frankfurt a.M. 1985, 540-550.

<sup>2</sup> *Hermann Hesse, Eine Bibliothek der Weltliteratur*, Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1987, 335-372.

irgendeinem Zwecke, sondern sie hat [...] ihren Sinn in sich selbst."<sup>3</sup> Und in Hesses *Weltbibliothek* versammelt sich die Kulturwelt in ihrer geschichtlichen Weite und Tiefe, wenn er feststellt: „Wir beginnen mit den ältesten und heiligsten Zeugnissen des Menschengesistes, mit den Büchern der Religionen und Mythen."<sup>4</sup>

Die Aufmerksamkeit sei darauf gerichtet, dass Hermann Hesse außer der Bibel an den Anfang seiner Bücherei „jenen Tell der altindischen Weisheit [stellt], den man Vedanta [Ende des Veda] nennt, in der Form einer Auswahl aus den *Upanishaden*". Diese religiös-philosophischen Schriften hatten im 19. Jh. die Aufmerksamkeit deutscher Gelehrter auf sich gezogen und ihre eigene Denkweise bzw. ihre mitdenkende Rezeption geprägt. Zu den Upanishaden gesellt Hermann Hesse in seiner Büchersammlung die Reden des Buddha und das babylonische *Gilgamesch-Epos*. Er fährt fort: „Aus dem alten China wählen wir die Gespräche des Konfuzius, das Tao-te-king des Lao-tse und die herrlichen Gleichnisse des Dschuang Dse. Damit haben wir die Grundakkorde aller menschlicher Literatur angeschlagen [...]"<sup>5</sup>

Beachtung verdient hier die von Hesse vorgenommene Zuordnung einiger Grundwerke der Weltliteratur zum Kanon der Bibel, wenn er „das Streben nach Norm und Gesetz, wie es sich im Alten Testament und Konfuzius vorbildlich ausspricht, das ahnungsvolle Suchen nach Erlösung von dem Ungenüge irdischen Daseins, wie es die Inder und das Neue Testament verkündet [haben...]", hervorhebt.<sup>6</sup> Diese Zusammenschau hat ihre deutliche Parallele bei Paul Deussen. Der bedeutende Übersetzer der *Upanishaden*<sup>7</sup> vergleicht diese mit dem Neuen Testament. Hermann Hesse bezeugt selbst, dass er mit Paul Deussens Werk vertraut war, auch mit dem Hermann Oldenbergs und Karl Eugen Neumanns, wenn er sagt, dass deren Übersetzungen ihm „reinen vollen Geschmack und Genuss der indischen Welt" vermittelt haben.<sup>8</sup> Außerdem kannte er beispielsweise Leopold Schroeders Buch *Indiens Literatur und Kultur* oder die Hinduismus-Darstellung Helmuth von Glasenapps.<sup>9</sup>

Im geistesgeschichtlichen Kontext des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in dem Hesses eigene Hinwendung zu Indien und Asien zu sehen ist, orientierte man sich zunächst an der sanskritisch-brahmanischen und nach und nach an der buddhistischen Literatur. Zum Teil musste sich ein Verständnis indischer Traditionen erst noch bilden, in dem zwischen Brahmanismus bzw. Hinduismus und Buddhismus und weiteren religiösen und philosophischen Richtungen und Schu-

---

<sup>3</sup> ebd., 337.

<sup>4</sup> ebd., 345.

<sup>5</sup> ebd.

<sup>6</sup> ebd.

<sup>7</sup> Paul Deußen, *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig 1807; ders., *Die Geheimnislehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's*, Leipzig 1907; vgl auch ders., *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Mit Berücksichtigung der Religion*, Leipzig 1919.

<sup>8</sup> Hesse, *Eine Bibliothek der Weltliteratur* (Fußnote 2), 368.

<sup>9</sup> Hermann Hesse, *GW* Bd. XII, 16ff. Welche Bedeutung für Hesse diese Lesebegegnungen mit Indien - selbst auf dem Hintergrund der Realbegegnung - behalten, zeigt u.a. die Wiedererwähnung in der *Bibliothek der Weltliteratur* (Fußnote 2) von 1929, 368.

len unterschieden werden konnte. Die Frage nach den kanonischen Schriften und den ältesten Zeugnissen der authentischen Lehre des Buddhas lenkte den Blick auf Indien als Ursprungsland des Buddhismus und auf die Lehrüberlieferungen (Pali-Kanon), die im ceylonesischen Buddhismus bewahrt worden waren. Das Interesse an den Erscheinungsformen und Traditionen des Buddhismus folgte den Spuren der Verbreitung des Buddhismus in Asien und konnte auch die Aufmerksamkeit für den Bereich der chinesischen Kultur mit ihren konfuzianischen, taoistischen und buddhistischen Traditionen anregen und fördern.

In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass Hesse seinen Zeitgenossen Indien als ein Land der tiefen Religiosität und Weisheit vermittelt. Indien stellte er als ein geistiges Land vor und trat für diese Sicht mit missionarischem Eifer ein.<sup>10</sup> Hesse studierte nicht nur für sich selbst, sondern er machte seine Leseerfahrung und seine Einsichten auch anderen zugänglich. Er rezensierte regelmäßig. Auf diesem Wege vermittelten seine Buchbesprechungen auch seine Annäherung an Indien und seine Sicht von Indien. Beispielsweise veröffentlichte er 1912, also ein Jahr nach seiner sogenannten Indienreise, die Rezension von Leopold Schroeders *Bhagavadgita*-Übersetzung sowie die Besprechung von Karl Eugen Neumanns Übersetzung der Reden Buddhas.<sup>11</sup>

Hermann Hesse gewann durch sein Lese-Studium von übersetzten Quellentexten einen eigenen Zugang zur geistigen Weltdeutung Indiens und Asiens, d.h. vor allem Chinas und auch Japans.<sup>12</sup> Die Annäherung an diese Kultur- und Religionswelten war auch auf vielfache Weise vorbereitet, unterstützt und begleitet durch Mitglieder der Gundert-Hesse-Familie.<sup>13</sup> Hinzu kamen die Arbeiten aus dem Bereich der deutschen Indologie und Philosophie. Die seit dem 19. Jh. voranschreitende Erschließung indischer Religionen und religiös-philosophischer Denkweisen auf der Basis von Text-Editionen, Übersetzungen und Kommentierungen gab Hesses Indien-Neugierde Nahrung.<sup>14</sup> Vergleichbar mit Schopenhauers Bekenntnis zu den *Upanishaden* als Trost im Leben und im Sterben, begleiteten die altindischen Werke auch Hermann Hesse als Trost, Stärkung und Orientierung.

---

<sup>10</sup> Dass Hesse sich in seiner literarischen Gestaltung seines Indienverhältnisses auch kritisch mit Traditionen der Beziehung zwischen Europa und Indien auseinandersetzen konnte und dabei auch die eigene Familiengeschichte mitberührte, zeigt sein *Robert Aghion*. Die Konfrontation mit Realitäten Sudasiens spiegelt sich in den Aufzeichnungen, die sich auf seine Reiseerfahrung stützen.

<sup>11</sup> Hermann Hesse, *Indisches*, GW Bd. XII, 20f., 24f.

<sup>12</sup> Hesses Öffnung für die Weisheitstraditionen Ostasiens (bes. Chinas) ist für das Verständnis für die Entwicklung seiner Indienbeziehung nicht unwichtig. Sie hat offensichtlich auch mit einer gewissen Ernüchterung zu tun. Das zeigt beispielsweise folgende Bemerkung: „Zusammen mit der Gedankenwelt Schopenhauers haben diese altindischen Weisheiten und Denkart einige Jahre lang mein Denken und Leben stark beeinflusst. Indessen war immer ein Rest von Unbefriedigtsein und Enttäuschung dabei“ (*GW* Bd. XI, 368). Durch die Übersetzungen Richard Wilhelms erschließt sich ihm „eine der edelsten und höchstentwickelten Blüten menschlicher Kultur“ (ebd., 369). Vgl. weiterhin seinen Vergleich von indischer und chinesischer Weisheit, die zu erkennen gibt, dass die Wahrnehmung der indischen Geisteskultur vereinseitigend deren Spezifikum „in der Askese und im mönchischen Weltentsagen“ in das Zentrum rückte (ebd., 369f.).

<sup>13</sup> Hermann Gundert. *Brücke zwischen Indien und Europa*, hrsg. von Albrecht Frenz, Ulm 1993.

<sup>14</sup> Vgl. Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay on Understanding*, Albany (N.Y.) 1988, bes. 69-144.

Doch Hesse hielt nicht nur die klassischen Zeugnisse des brahmanisch-hinduistischen Denkens in Ehren, zu denen sich - nach der Aufstellung der Weltbibliothek - auch Patanjali's Yogasutras gesellte.<sup>15</sup> Vielmehr öffnete er seine Büchersammlung auch für die Zeugen des sich erneuernden Hinduismus, d.h. für Swami Vivekananda<sup>16</sup> und dessen Guru Ramakrishna Paramhansa.<sup>17</sup> Dabei ist es nicht unwichtig, dass in diesem Erneuerungsprozess und in der Begegnung mit dem Westen die geistige Haltung und philosophische Auslegung des Vedanta eine beachtliche Rolle spielte. Es ist vielleicht von Interesse in diesem Zusammenhang, dass die Reformer wie Ramakrishna, Mahatma Gandhi<sup>18</sup> und viele Denker der indischen Renaissance in Folge und nach der Begegnung mit dem Westen und dessen Kultur den Aspekt der *experience* (Erfahrung) betont haben. Ramakrishna hat versucht, alle Religionen von innen her und in seinem Inneren zu erleben und zu durchleben. In seinem Siddhartha demonstriert Hesse, vor allem in seinem ersten Teil, die Dichotomie bzw. die Spannung zwischen Lehre und Erfahrung und gegen Ende natürlich deren Überwindung. Auf die Theorie-Erlebnis-Dichotomie ist später näher einzugehen.

Wenn wir mit Blick auf die Bibliothek der Weltliteratur die literarische Annäherung Hesses an Indien angesprochen haben, so sei bei diesem Punkt das Augenmerk auch auf die leitende Konzeption Hesses gelenkt. Dabei ist offensichtlich ein Bildungsverständnis von Bedeutung, das „die seelische und geistige Vervollkommnung“ zum Zentrum hatte. Es geht in Hesses eigenen Worten darum, „unserem Leben einen Sinn zu geben, die Vergangenheit zu deuten, der Zukunft in furchtloser Bereitschaft offen zu stehen“.<sup>19</sup> Hesse gesteht: „dieser Weg ist endlos [...]. Das Lesen ist ein beglückendes Erlebnis - nicht an totem Wissen, sondern an lebendigem Bewusstsein und Verständnis“. Hesses geistig-universale Einstellung zielt darauf ab, „Ahnung zu bekommen von der Weite und Fülle des vom Menschen Gedachten und Erstrebten, und zur Gesamtheit selbst, zum Leben und Herzschlag der Menschheit, in ein belebendes, mitschwingendes Verhältnis zu kommen“.<sup>20</sup>

Hesses leidenschaftliche Lesehaltung, die sich in der Bibliothek der Weltliteratur auf das Wesentliche und Grundlegende konzentriert, befruchtet auch seine kreative, dichterische Rezeption und Neugestaltung aus einem langen Annäherungsprozess an „Weite und Fülle des vom Menschen Gedachten und Erstrebten“, an die Gesamtheit selbst. So ist seine Dichtung - speziell Siddhartha - eine Dichtung und Verdichtung nicht nur indischer, sondern östlicher Gedanken. Siddhartha ist als eine rezeptionsästhetisch-kreative Umsetzung seiner Lese-Erfahrung, seines angeeigneten geistigen Erbes zu würdigen.

---

<sup>15</sup> Vgl. M.R. Yardi, The Yoga of Patanjali. With an Introduction, Sanskrit Text of the Yogasutras, English Translation and Notes. Bhandarkar Oriental Series No. 12, Poona (India) 1996.

<sup>16</sup> Vgl. u.a.: Swami Vivekananda, Vedanta. Ozean der Weisheit, Bern, München, Wien 1989.

<sup>17</sup> Vgl. Shri Ramakrishna, Ewige Botschaft, Zürich 1955.

<sup>18</sup> M.K. Gandhi, An Autobiography or The Story of My Experience with Truth, Ahmedabad 1927. Vgl. Otto Wolff, Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild. Ramakrishna, Gandhi, Sri Aurobindo, Hamburg 1957.

<sup>19</sup> Hesse (s. Fußnote 2), 337.

<sup>20</sup> ebd., 337f.

Hesse war durch die lange geistige Verbindung seiner elterlichen Familie mit Indien besonders privilegiert.<sup>21</sup> In seinen Erinnerungen schwingen noch der Eindruck und die Ehrfurcht nach, die das kulturell fremdartige Milieu und das Kulturwissen der Missionarsfamilie in ihm bewirkte, wenn er später sagt: „Ja, meine Beziehungen zu Indien sind alt. Der Vater meiner Mutter sprach neun Sprachen, lebte Jahrzehnte in Indien, sprach mit den Brahmanen Sanskrit, meine Mutter war auch einen Teil ihres Lebens dort, sprach drei indische Sprachen, auch mein Vater war kürzere Zeit in Indien als Missionar.“ Hermann Hesse scheint von Wahrnehmungen in Hermann Gunderts<sup>22</sup> Studierstube und in der Umgebung dieses „Magiers“<sup>23</sup> von dem Andersartigen der indischen Welt fasziniert und angeregt worden zu sein.<sup>24</sup> „Bücher über Indien, über Buddha etc. sah und las ich fast schon von den Bubenjahren an in der riesigen Bibliothek meines Großvaters, sah indische Bilder, sah zuweilen auch Hindus“.<sup>25</sup> Hesse selbst schlägt von dieser Wahrnehmung den Bogen bis zu seiner eigenen kurzen „Indienfahrt“.

### **Die Indienreise - Hesses „passage to India“**

Gefördert durch einen Reisekostenzuschuss, den der Verleger S. Fischer seinem Autor Hermann Hesse zukommen ließ, damit dieser eventuell Anregungen für sein literarisches Schaffen erhalte, brach Hermann Hesse 1911 zusammen mit seinem Malerfreund Hans Sturzenegger<sup>26</sup> auf, um auf dem Seeweg nach Indien, d.h. Hinterindien, zu gelangen. Fischer wäre schon damit zufrieden gewesen, wenn die Reise auch nur bereichernd für das „Stoffgebiet“ bzw. das „Lebensgefühl des Dichters“ wirken würde.<sup>27</sup> Bei dieser Gelegenheit dachte Hermann Hesse auch daran, den Subkontinent Indien besuchen zu können und den Wirkraum seiner missionarischen Familie in Malabar zu erkunden.

Ohne jemals Indien besucht und direkt erfahren zu haben, haben viele deutsche Schriftsteller Indien und indische Themen zum dichterischen Gegenstand gemacht. Nur durch Lese-Erfahrung und Imagination verdichteten sie ihr Indienbild. Hesses Reise dauerte nur etwas mehr als drei Monate.<sup>28</sup> Abgesehen von

---

<sup>21</sup> Annakutty V.K. Findeis, „Herman Gundert - der Magier und sein Erbe“, in: Albrecht Frenz (Hrsg), *Bote zwischen Ost und West*, Ulm 1987; siehe auch von derselben: „Nalacharitam von Hermann Gundert als Beispiel eines interkulturellen Dialogs“, in: Albrecht Frenz (Hrsg), *Hermann Gundert*, Ulm 1992.

<sup>22</sup> Dieser war mehr als 20 Jahre als Missionar in Südindien (d.h. nach seinem Wirken in Gebieten der heutigen indischen Bundesstaaten Tamil Nadu und Andra Pradesh besonders im Gebiet des heutigen Bundesstaates Kerala und Mangalore) tätig. Vgl. zu chronologischen Details: Konrad Pflug, *Daten zu Leben und Werk von Hermann Gundert*, in: Frenz (Fußnote 13), 461-470.

<sup>23</sup> Hermann Hesse, *Kindheit des Zauberers*, *GW* Bd. VI, 371-390.

<sup>24</sup> Vgl. Hermann Hesse, *GW* Bd. X, 302-311.

<sup>25</sup> Aus dem Brief an Lisa Wagner vom 10.2.42 (2) GB I, 466. Martin Pfeifer, *Hesse Kommentar zu sämtlichen Werken*, München 1980, 166.

<sup>26</sup> Vgl. Hermann Hesse, *Erinnerung an Indien* (1916), *GW* Bd. VI, 288-294.

<sup>27</sup> Nach Belegen in Pfeifer (s.o. 25), 113f.

<sup>28</sup> Von Hans Sturzenegger am 12.6.1911 in Winterthur über dessen Plan einer Indienreise informiert, schließt sich Hesse ihm sogleich an. Hesse bricht am 4.9.1911 von Gaienhofen auf und kehrt am 13.12. des Jahres über Zürich wieder nach Gaienhofen zurück. - Zur Chronologie der

einigen Stationen in Hinterindien, d.h. Malaysia, Singapur, Sumatra, kam er auf der Insel Ceylon/Sri Lanka<sup>29</sup> an der Südspitze Indiens mit der buddhistischen Kultur und Religion in Berührung. Hermann Hesse wagte also eine reale Indienreise, um auch das erzählte Indien mit dem realen der Wirkungsorte seines Großvaters und den Geburtsort seiner Mutter (Thalasseri) zu verbinden, was ihm aber wegen Krankheit versagt blieb. Dennoch wird die asiatische Erfahrung zusammen mit den Lese-Erlebnissen ihre Nachgeschichte haben.

Hesses Aufmerksamkeit ist auf die Komplexität der vielfältigen indischen Religionswelt und seine eigene Glaubensproblematik konzentriert. Die Kolonialpolitik oder sonstige gesellschaftspolitische Fragen beschäftigen ihn nicht nachhaltig, obwohl auch gelegentlich direkte und indirekte Kritik in seine schriftlichen Äußerungen eingeflochten sind. Eine gute Quelle bieten dafür seine Tagebuchnotizen neben seinen erzählenden Berichten. Bereits in den Eintragungen über die ersten Beobachtungen reflektiert sich seine Sensibilität für das Exotische und die Gegenwart der Kolonialkultur.<sup>30</sup> Gelegentlich vermerkt er z.B. auch in seinem späteren Bericht die Existenz von Parias, ein wiederkehrendes Motiv deutscher Literatur. So durchkreuzt in Penang ein „Kuli“ als „Rikscharmann“ mit Hesse den asiatischen Abend<sup>31</sup> oder „das grelle Weiß im Augapfel des schwarzen bronzenen Tamilkuli“ leuchtet aus der Erinnerung auf.<sup>32</sup> Individuelle Begegnungen erregen Kritik, so die Europäisierung der Inder, was die Kleidung betrifft. Andererseits bewundert er die Geduld und Höflichkeit der Menschen. Auch auf die Tempel und den Priesterkult reagiert er ablehnend: „Ich hatte keinerlei Achtung vor den miserablen Priestern“.<sup>33</sup> Das gleiche gilt für die Bilder und Schreine. Er fühlt Mitleid „mit den guten, sanften indischen Völkern, die hier in Jahrhunderten eine herrliche reine Lehre zur Fratze gemacht und dafür einen Riesenbau von hilfloser Gläubigkeit, von töricht herzlichen Gebeten und Opfern von rührend irreder Menschlichkeit und Kindlichkeit errichtet haben“.<sup>34</sup> In solchen Wendungen wird deutlich, wie Hermann Hesse von der Realität vor Ort, von der gelebten Religiosität enttäuscht und desillusioniert ist. Es ist zu fragen, ob er hier nicht seinen Vorurteilen und Klischees erliegt, die er aus dem Europa der Heidenmissionare und der aufgeklärten Religionskritik mitgebracht hat, die aber auch aus der einseitigen, ungeschichtlichen und realitätsfernen Betrachtung der asiatischen Weisheit gespeist werden konnten. Aber es zeigt sich auch in gelegentlichen

---

sog. Indienreise (d.h. Indonesienreise) siehe die Übersicht in: Hermann Hesse, *Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*. Um Texte aus dem Nachlass erweitert durch Volker Michels, Frankfurt a.M. 1980, 121-124.

<sup>29</sup> Zweimaliger Aufenthalt: auf der Hinreise nur am 23.9., auf der Rückreise vom 11.11 bis 25.11.1911.

<sup>30</sup> Am 23.9.1911 vermerkt er u.a.: „Die neue Stadt lebendig und hübsch, doch brutal europäisiert [...] Von allen Seiten einstürmend bunter greller Orient [...] überall hohe Würde und Groteskerie nah beisammen [...] Das war der erste tropische Eindruck, stark und schön, grelles Gassenleben und dahinter stille heimelige Bungalows in schönen Gärten. Die Singalesen durchweg sehr dunkel, leicht und zart gebaut, höflich, gern lachend, kindlich.“ Notizen von der Indienreise, in: Hermann Hesse (s.o. Fußnote 28), 135f; vgl. am 28.9.: „Der Import versaut den Osten“ (ebd., 138).

<sup>31</sup> Hermann Hesse, *Indien* (1911). *Abend in Asien*, *GW* Bd. VI, 227f.

<sup>32</sup> Hesse (s. Fußnote 26), 292.

<sup>33</sup> Hesse (Fußnote 31), *Tagebuch aus Kandi*, 277.

<sup>34</sup> ebd., 279.

Bemerkungen, dass er sich während der Reise aufgrund von Kontakten (darunter auch mit Missionaren) seiner eigenen Entfremdung von seiner christlichen Herkunft bewusst wird,<sup>35</sup> ein Prozess, der ebenfalls in der Erzählung *Robert Aghion* (1913) durchscheint. Diese Elemente dürfen aber nicht isoliert herausgestellt werden und übersehen lassen, dass Hesse durch die Reise gelegentlich zum Dichten inspiriert wird (Gedicht *Ankunft in Ceylon*), „die farbige Pracht der Landschaft“ bewundert und in die „hohe Stimmung des von märchenhaften Erwartungen berauschten Reisenden“ versetzt wird, d.h. der vorgefundenen Exotik erliegt. Die Eindrücke dieser Reise finden ihren Niederschlag in einer Reihe von Skizzen zu „Indien“, die einen Bogen spannen von seinen Erfahrungen im Suezkanal bis zu den zusammenfassenden Wahrnehmungen und Reflexionen auf der Rückreise. Dabei gesteht er am Ende, dass ihm die Reiseerinnerungen an das sonnige, heiße Asien „nie so lieb und wertvoll werden wie das starke Gefühl von der Einheit und nahen Verwandtschaft alles Menschenwesens, das ich unter Indern, Malaien, Chinesen und Japanern gewonnen habe“.<sup>36</sup> Gegenüber diesem Gedanken ist eine andere Aussage nüchtern und kritisch: „Die Inder haben mir im Ganzen wenig imponiert, sie sind wie die Malayen schwach und zukunftslos“, wobei zu fragen ist, an welche Inder auf seiner Reise er denkt und wie weit oder eng er den Begriff „Inder“ fasst.

Der Text *Indien* ist zu ergänzen durch *Erinnerung an Indien* (1916) und *Besuch aus Indien* (1922).<sup>37</sup> Der zuletzt genannte Text enthält einige nachdenkliche Ausführungen, in denen er bekennt, dass er sich über mehr als die Hälfte seines Lebens mit „indischen und chinesischen Studien beschäftigt“ hat und „gewohnt“ war, „den Duft indischer und chinesischer Dichtung und Frömmigkeit zu atmen“, doch selbst in der Begegnung vor Ort in Kandi noch nicht den gesuchten „Geist“ Indiens fand. Vielmehr musste er, wie er bekennt, noch weitere Jahre nach „magischen Brücken“ zu dem „verehrten“ und „wahren Osten“, nach der „unterirdische[n], zeitlose[n] Welt der Werte und des Geistes“ in einem weitergehenden Lernvorgang suchen,<sup>38</sup> bis er „mit der Indiensuche und der Europaflucht“ fertig war. Bemerkenswert ist hier das Stichwort „Flucht“, das Hesse mehrfach im Zusammenhang mit seiner Reise verwendet. Er steht dazu, fügt jedoch hinzu: „Es war aber auch ein Versuch, Distanz und Überblick zu gewinnen“.<sup>39</sup>

Insgesamt ist der Ertrag der Indienreise im Vergleich zu dem, was er von seiner „Indiensuche“ für sich erhoffte, gering. Hesse selbst gibt darüber nüchtern und abgeklärt Auskunft, z.B. in einem Brief an Conrad Haußmann vom Ende November 1911, also noch auf seiner Reise:

---

<sup>35</sup> Hesse, *Notizen* (zum 25.9.1911): „Langes Gespräch mit dem Missionar. Je weiter ich ihm entgegenkam, desto mehr sah ich mich vom Kern des christlichen Glaubens getrennt.“ Hesse (Fußnote 28), 136.

<sup>36</sup> Hesse (Fußnote 31), 288.

<sup>37</sup> Siehe dazu auch die Textsammlung in Hesse (Fußnote 28).

<sup>38</sup> Hermann Hesse, *Besuch aus Indien* (1922), *GW* Bd. VI, 294f. Vgl. auch *Materialien zu Hesses Siddhartha*, Band 1, 317-321. *Aus Indien und über Indien*, 325-329.

<sup>39</sup> Hesse, *GW* Bd. X, 148; dazu Pfeifer (Fußnote 25), 115.

Sie nehmen an, dass ein gewisser geistiger Zug zum Asiatischen bei mir das Resultat meiner kurzen Indienreise sei. Das ist nicht so. Ich bin seit vielen Jahren davon überzeugt, dass der europäische Geist im Niedergang steht und der Heimkehr zu seinen asiatischen Quellen bedarf. Ich habe jahrelang Buddha verehrt und indische Literatur schon seit meiner frühesten Jugend gelesen. Später kamen [mir] Lao-Tse und die anderen Chinesen näher.“

Und er fügt in einem Brief an Alice Leuthold vom 26. Juli 1919 hinzu: „Zu diesen Gedanken und Studien war meine indische Reise bloß eine kleine Beigabe und Illustration, mehr nicht.“<sup>40</sup>

Doch bleibt neben den Reiseerinnerungen ein weiterwirkender Impuls, der sich jedoch bis zu seiner reiferen literarischen Umsetzung noch in persönlichen Krisen, therapeutischen Behandlungen und eingehender Beschäftigung mit der asiatischen Geisteskultur zu bewähren und reinigen hatte. So kommt als eigentlicher positiver Ertrag bei Hesse die gestärkte Offenheit für den geistigen Orient zur Geltung, wobei sich die Geisteswelt, der sich der Dichter annähert, von Indien ausgehend nach Ostasien erweitert und vertieft:

Wenn wir früher, bis vor zwanzig Jahren, vom „Geist des Ostens“ sprachen, so dachten wir ausschließlich an Indien, an die Veden an Buddha, an die Bhagavad Gita. Jetzt denken wir, wenn vom Geiste Ostasiens die Rede ist, ebenso sehr oder mehr an China, an die chinesische Kunst, an Lao Tse, an Dschuang Dsi, auch an Li Tai Pe.<sup>41</sup>

Rückblickend auf die direkte Begegnung mit der Welt Süd- und Ostasiens stellt Hesse nach nur wenigen Jahren [1916] fest:

Geblieden ist das Erlebnis eines Traumbesuchs bei fernen Vorfahren, eine Heimkehr zu märchenhaften Kindheitszuständen der Menschheit, und eine tiefe Ehrfurcht vor dem Geiste des Ostens, der in indischer oder chinesischer Prägung mir seither immer wieder näher kam und zum Tröster und Propheten wurde.<sup>42</sup>

Die Sprache verrät, dass Hermann Hesse in der Tradition der romantischen Annäherung und Deutung Indiens (und des östlichen Asiens) steht, die seit Johann Gottfried Herders Zeichnung der Kashmiris und des paradiesischen Nordens Indiens die deutsche Literatur und zum Teil auch die deutsche Philosophie prägt. Auf die Leistungen Chinas und seine Bedeutung für Europas Kultur und Philosophie hatten schon vorher unter anderen Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff die Aufmerksamkeit zu lenken versucht. Der Traumbesuch und die märchenhaften Kindheitszustände sind in gewisser Weise auch ein Echo der Vorstellung Georg Friedrich Wilhelm Hegels von Indien als Ursprungsland und Kindheitswiege der Menschheit in seiner gestuften Weltgeschichtsvorstellung.<sup>43</sup> Es zeigt sich aber auch eine Nähe zu Arthur Schopenhauer, der den Deutschen in

---

<sup>40</sup> zit. nach Pfeifer (Fußnote 25), 115.

<sup>41</sup> Hermann Hesse, *Chinesische Betrachtung* (1921), *GW* Bd. X, 68. Vgl. ders., *Eine Bibliothek der Weltliteratur* (Fußnote 2), 368-370.

<sup>42</sup> Hesse (Fußnote 26), 289.

<sup>43</sup> Zu Hegels Indienrezeption vgl. Halbfass (Fußnote 14), 84-99.



den Schwierigkeiten des Umbruchs im 19. Jahrhundert eine mit Indien geistesverwandte Lebensweisheit und Weltdeutung anbot. Damit wurden gewisse Rezeptionshaltungen, Verstehensweisen, Sehnsüchte und Anverwandlungen prädisponiert.

### **Siddhartha - eine metaphorisch-metaphysische Reise nach Indien**

*Siddhartha*, das wohl am weitesten verbreitete Werk Hermann Hesses, entstand zwischen 1919 und 1922, unterbrochen von einer Phase, als es dem Dichter schwerfiel, das begonnene Werk zu einem runden und zufrieden stellenden Abschluss zu bringen. Es scheint nicht übertrieben zu sein, wenn *Siddhartha* zu den meist gelesenen Texten des 20. Jahrhunderts gezählt wird, die eine „weltweite Wirkung“ erlebt haben.<sup>44</sup> Bevor ich näher auf dieses Werk eingehe, ist es vielleicht angebracht und nützlich, kurz auf die Hesse-Rezeption bzw. *Siddhartha*-Rezeption in Indien und bei indischen Experten zu schauen.

Die erste und direkte indische Rezeption ereignete sich bereits 1922. Hesse selbst berichtet mit Begeisterung von dem Ereignis, das im Zusammenhang mit seiner Lesung am 21. August 1922 stattfand. Aus Anlass eines „Friedenskongresses der Internationalen Frauenliga“ trug Hesse aus dem Schlusskapitel des *Siddhartha* vor. Der erste indische Rezipient seiner indischen Dichtung begegnete Hesse in einem Professor aus Kalkutta-Bengalen. Sein Name war Kalidas Nag. Dieser war bei der Lesung anwesend. Hesse schrieb über die Begegnung in einem Brief an Professor Walter Überwasser:

Tags darauf erschien bei mir fein und mit braungoldenem Lächeln ein gelehrter Hindu, ein Professor aus Calcutta (Kalidas Nag), der hatte sich alles übersetzen lassen. Nun kam er freudenstrahlend und sagte mir, es sei ihm ein erstaunliches und rührendes Erlebnis, wider sein Erwarten einen Abendländer zu finden, dem das östliche Denken nicht bloß ein Gegenstand intellektueller Neugierde sei, sondern der in dies Denken wirklich eingegangen sei und produktiv darin lebe und ahne. Ich konnte ihm sagen, dass es noch einige solcher Abendländer gibt und gab, und er erzählte mir von Krishna und ich ihm von Goethe, und er sang mir alte indische Lieder, und ich zeigte ihm Aquarelle, und seither war er mehrmals bei mir und ist mein Freund geworden.<sup>45</sup>

Von einer breiteren Hesse-Rezeption kann man erst sprechen, als von Amerika ausgehend die Hessewelle auch Indien erreichte. Die Hippiebewegung hat ihren Beitrag dazu geleistet. Die hohe Auflage, die amerikanische Verlage mit *Siddhartha* erreichten, ist in Indien nicht erreicht worden, doch die englischen Übersetzungen haben den Zugang zu dem Text erleichtert. 1972 erzeugte die in Amerika produzierte Verfilmung des *Siddhartha* unter dem Regisseur Conrad

---

<sup>44</sup> Vgl. *Hermann Hesses weltweite Wirkung. Internationale Rezeptionsgeschichte*. Bde. I-III, hrsg. von Martin Pfeifer, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>45</sup> Siehe Hermann Hesse, *Siddhartha. Eine indische Dichtung*. Mit einem Kommentar von Heribert Kuhn, Frankfurt a. M. 1998, 152.

Rooks auch in Indien Aufmerksamkeit. Zur Rezeption dieses Films hat die Hindi-Vertonung beigetragen. Gerade durch die filmische Gestaltung des *Siddhartha*-Stoffs wurde das Interesse des bürgerlichen Publikums angesprochen. Für Popularität unter den indischen Kinofans spielte die Kamala-Sequenz mit dem Kuss bzw. die sexuelle Entblößtheit eine besondere Rolle, da die Kinoliebhaber gerade bei solchen offenen Präsentationen durch die Eingriffe der Zensur nicht verwöhnt waren. Viele verließen den Kinosaal nach der Szene von Kamalas Tod, da sie dachten, das sei das Ende des Films, d.h. der Liebesgeschichte. Über den literarischen Wert des Films wurde unter Germanisten, die in Deutschland geschult waren, kritisch debattiert, und viele Hessekundige sahen darin nur „Hollywood-Kitsch“. Auch ich hatte die Gelegenheit, den Film sowohl in Englisch als auch in Hindi zu sehen, und kann nur bestätigen, dass er literarisch keine große Wirkung erzeugte.

Nach der Statistik soll Hesses *Siddhartha* in 39 Sprachen übersetzt worden sein. Zu ihnen zählen auch „Übertragungen in 13 indische Dialekte“.<sup>46</sup> Warum spricht man hier bedauerlicherweise von 13 indischen „Dialekten“? Schließlich handelt es sich bei den so genannten Dialekten um hoch entwickelte literarische Sprachen der indischen Bundesstaaten. Diese Sprachen haben eine Jahrhunderte umfassende Literaturgeschichte und werden heute in einer reichen literarischen Produktion gepflegt und gefördert durch Literaturakademien.

Wenn wir nun auf die literarischen Übertragungen des *Siddhartha* in indische Sprachen schauen, kann nicht übersehen werden, dass sie sich meistens auf den englischen Übersetzungstext und nicht auf das deutschsprachige Werk stützten. Es ist recht schwierig, die indischen Übersetzungen ausfindig und zugänglich zu machen. Von den erwähnten 13 indischen Sprachen konnte ich bislang nur über acht Übersetzungen einigermaßen exakte Informationen erhalten. Exemplare in fünf Sprachen (Hindi, Gujarathi, Urdu, Tamil und Kannada<sup>47</sup>) waren erhältlich, da die Übersetzungen, die in der Regel wohl nur in kleinen Auflagen gedruckt wurden, meistens vergriffen sind.

Untersucht man die indische Rezeption von Hesses *Siddhartha* an Hand der Übersetzungen und der Äußerungen der Übersetzer, wird man mit widersprüchlichen Meinungen konfrontiert. So wird beispielsweise im Vorwort der Malayalam-Übersetzung *Siddhartha* als für ältere Leser geeignet betrachtet, während Bedenken ausgesprochen werden, ob das Werk von Kindern und Jugendlichen gelesen werden könnte. Werden jedoch junge Menschen gefragt, bekunden diese große Begeisterung. Bemerkenswerterweise zeigt sich der Verfasser des Vorworts überzeugt, dass sogar Atheisten dieses Buch interessant finden werden.

---

<sup>46</sup> ebd., 153.

<sup>47</sup> *Siddharth* [sic], written by the Nobel laureate Hermann Hesse, translated into Hindi by Mahavir Adhikari, Delhi (Armaram and Sons) 1992; *Siddhartha*, Gujarathi translation of the German novel *Siddharth* [sic] by Dr. Ravindra Thakore, published by Gurjar Granth Ratna Karyalaya, Ahmedabad 1992; *Siddharth* [sic] by Hermann Hesse, translated in Urdu by Dr. Yakoob Yawar, Lucknow (Nazim Book Depot) 1982; *Siddhartha* by Hermann Hesse, translation into Kannada by J.J. Narayana-swarni, Advocate Hassan, Karnataka; *Siddharthan* [sic], published by Dakshinabhasha Mandal, 1957 (Malayalam-Übersetzung).

Nach dem Verständnis der Einführung in die Übersetzung versucht Hesse durch die Schilderung Indiens während der Zeit Buddhas die Advaita-Erkenntnis<sup>48</sup> zu vermitteln. Es kommt die Meinung zum Ausdruck, dass spirituelle Erfahrungen, wenn diese zur Lehre werden, verschiedene Gestalten annehmen. Die Beziehung zwischen Lehre und Erfahrung (tatva und anubhava) sieht man von der indischen Perspektive analog der Beziehung zwischen Musik und Literatur. Der Konflikt zwischen Theorie und Erfahrung wird hier nicht so intensiv wahrgenommen.

Die Malayalam-Übersetzung sieht in *Siddhartha* die Suche und das Finden des Schatzes thematisiert, der in uns selbst verborgen liegt. Dieser Schatz ist nach indischer Sicht „Ananda“ (Glückseligkeit). Darin besteht der Kern aller Religionen. Und Hesse gelingt es in seinem *Siddhartha*, diese innere Reise metaphorisch zu repräsentieren, wie der einleitende Kommentar dieser Übersetzung akzentuiert und damit einen indischen Rezeptionsansatz anbietet.

Die Gujarathi-Übersetzung des *Siddhartha* ist das Werk von Dr. Ravindra Thakore [Vgl. [Tagore](#), ed.] . Die erste Auflage erschien 1992, die zweite 2001. Es wurden 1250 Exemplare gedruckt. Auch diese Übersetzung erfolgte wie fast alle indischen Übersetzungen aus dem Englischen.<sup>49</sup>

Eine weitere Übersetzung des *Siddhartha* ist in Hindi, der offiziellen, verfassungsmäßigen Nationalsprache Indiens, erschienen. Der Hindi-Übersetzer zählt den *Siddhartha* zur „Ewigen Literatur“ (Saswathasahitya) and würdigt das Werk als ein „pralcash-stambh“ (Lichtposten, Leuchtturm), das die Richtung auf dem Lebensweg weist und das innere Auge öffnet. Der Übersetzer ist der Meinung, dass Siddhartha sich bemüht, auf seinem Lebensweg die spirituelle Ebene des yogischen „Sthithaprajna“ [sic] zu verwirklichen.<sup>50</sup> Er schätzt diesen Roman als eine einmalige Begegnung der ost-westlichen Spiritualität. Es zeigt sich auch bei ihm wie bei den anderen indischen Übersetzern die Auffassung, dass Hesse in diesem Werk seine Anerkennung and Würdigung der indischen Vedanta-Lebensanschauung gezeigt habe. Die Wahrheit der verschiedenen Religionen wie Buddhismus, Jainismus u.a. würde sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen. Des Weiteren zeigt Mahavir Adhikari an, dass die Sprache einfach sei. Hesse sei es vor allem gelungen, die Stimmungen (bhavas) zu evozieren, was nach der indischen Ästhetik das Gelingen einer literarischen Arbeit bestätigt. Nach Adihikaris Einschätzung gehört Hesses *Siddhartha* zur modernen Klassik, er

---

<sup>48</sup> Religiös-philosophische Konzeption der „Nicht-Zweiheit“ (oder Einheit) des höchsten Bewusstseins. [Vgl. ed.]

<sup>49</sup> Diese Übersetzung wurde auch in den Syllabus des Masterprogramms der Gujarathi-Abteilung der Universität Mumbai (Bombay) aufgenommen und gehört damit zum Lesekanon. Eine Diskussion mit den Studierenden und Lehrenden dieses Kurses überzeugte mich, dass die Studierenden gerade deswegen von Hesses *Siddhartha* begeistert sind, weil die indischen philosophischen und religiösen Gedanken für normale Menschen auf eine verstehbare Weise literarisch präsentiert werden. Hesse würde sich über diese positive Rezeption wundern, denn er selbst hatte Bedenken, ob *Siddhartha* nicht zu sehr philosophisch und gedanklich orientiert wäre und deshalb sich eher einem elitären Leserkreis empfehle. Vgl. *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha* (Fußnote. 38), 183.

<sup>50</sup> *Siddhartha*, Hindi-Übersetzung von Mahavir Adhikari (Fußnote 47), 5.

stellt seine Freude über die gelungene literarische Verarbeitung der indischen Philosophie heraus.

Eine Übersetzung in Kannada hat J.H. Narayanaswami vorgelegt.<sup>51</sup> Dank der Übersetzung von Yaqoob Yawar (aus Banaras/Varanasi) ist *Siddhartha* auch in Urdu zugänglich. Die erste Edition ist 1982 erschienen, die zweite folgte im Jahre 2000 mit einer Auflage von 500 Exemplaren. Im Vorwort erwähnt Yaqoob Yawar, dass er sehr vom Geist der spirituellen Suche in *Siddhartha* beeindruckt und beeinflusst sei. Die Suche nach der Wahrheit in einem orientalischen Kulturkontext, wie es in *Siddhartha* geschildert wird, wobei die Einsicht der indischen Philosophien und Religionen eine leitende Funktion einnimmt, imponiert Yawar. Deshalb ist er von der Absicht bewegt, diesen Geist ebenso der Urdu-sprachigen Bevölkerung Indiens, d.h. seinen muslimischen Brüdern und Schwestern, zugänglich zu machen.<sup>52</sup> Diese Rezeption verrät die interkulturelle und interreligiöse Potenz der indischen Dichtung *Siddhartha*. Die multikulturelle und multi-religiöse Gesellschaft Indiens fühlt sich vornehmlich angesprochen von dem spirituellen Kern bzw. der spirituellen Botschaft des Werkes. Vor allem der Geist der spirituellen Suche, der sich bestimmend im *Siddhartha* ausspricht, weckt beim indischen Leser aufgrund seiner geistig-religiösen Kultur ein Echo. In einem gewissen Sinne deutet diese Resonanz den ökumenischen Geist des Werkes an.

### **Siddhartha und Hesses Indienwahrnehmung**

Ist Goethes *Dichtung und Wahrheit* eine Selbstdarstellung „in halb poetischer, halb historischer Behandlung“,<sup>53</sup> bzw. eine Konstruktion des Selbst, so ist Hesses *Siddhartha* eine erzählerische Gestaltung der Selbstsuche und des Selbstfindens, des Erinnerten, Erlesenen, Anerlebten und Imaginierten. In gewisser Weise gestaltet sich in dem Werk eine Re-Lektüre von Traditions-gut. Dazu gehört der Stil philosophischer Konfession und Konstruktion, obwohl Hesse in *Siddhartha* die Befreiung von allen Lehren und Lehrern durch die Dichtung epiphaniehaft andeutet.

Die Thematik in *Siddhartha* ist überwiegend „weltanschaulich“, philosophisch oder „denkerisch“. Die Erzählung bietet einen Fluss von Gedanken, in dem Zeit, Raum und Charaktere durcheinander wirbeln. Aus dem philosophisch-weltanschaulich imaginativ gesetzten „Chaos“ entsteht das Poetische. Zugunsten dieser Verdichtung des Gedanklichen erfindet der Dichter Hesse seine Charaktere, die wiederum den Aspekt des persönlichen Erfahrens der Wahrheit verkörpern. Die dialektisch-dialogische Form schenkt der Dichtung Bewegung und Dynamik.

---

<sup>51</sup> Zur Rezeption von *Siddhartha* hat auch der Anglistik-Professor Dr. C.N. Ramachandran aus Mangalore beigetragen. Siehe dazu seinen Beitrag in *Hermann Hesses Rebirth in Indian Languages* (erschienen 2003).

<sup>52</sup> Urdu wird in Indien vor allem von der muslimischen Bevölkerung gesprochen. Es gibt nicht nur Zeitungen, sondern auch eine reiche Literatur in Urdu. In Pakistan ist es die nationale Sprache. Zum geschichtlichen Hintergrund und zur literarischen Bedeutung des Urdu vgl. Annemarie Schimmel, *Der Islam im indischen Subkontinent*, Darmstadt 1995.

<sup>53</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung and Wahrheit*, hrsg. von Klaus-Detlef Müller (Werke Bd. 5), Darmstadt 1998,11.

Im Schatten des Hauses, in der Sonne des Flussufers, bei den Booten, im Schatten des Salwaldes, im Schatten des Feigenbaums wuchs Siddhartha auf, der schöne Sohn des Brahmanen.<sup>54</sup>

So beginnt fast märchenhaft die Erzählung. Einige ihrer wichtigsten Motive werden bereits hier dicht vor die Augen des Lesers geführt: Schatten des Hauses (Grihasthashrama), Schatten des Waldes (Brahmacarya oder Vanaprastha) und Schatten des Feigenbaumes (die Erleuchtung) - die dreifachen Schatten stehen in Spannung zur Sonne am Flussufer und zwischen den (die Ufer vermittelnden Booten. Damit soll die „metaphorical and metaphysical passage to India“ des Erzählers durch die von ihm imaginierten Gestalten Siddhartha und Govinda (auch ein Name für Krishna, den vishnuitischen Gott bzw. eine Inkarnation Vishnus) beginnen. Historisch gesehen, gehört Buddha (als Siddhartha Gautama) der zweiten Kaste, den Kshatriyas (Kriegern), an; er war also nicht Brahmane.<sup>55</sup> Doch in der Erzählung erscheint neben Siddhartha, dem Brahmanensohn, auch Buddha in einem Hain, dem dann Siddhartha begegnet.

Mit diesen Bemerkungen will ich nur auf die dichterische Dimension der Erzählung hinweisen und nicht die Dialektik des Metaphorischen und Metaphysischen zerstören. Denn gerade sie bildet den Reiz dieser Dichtung. Viele Elemente des indischen Denkens, des Kultes und der täglichen Praxis traditioneller Religiosität werden nach der Vorstellung Hesses vorgeführt. Dazu gehören die „Teilnahme am Gespräch mit den Weisen“, die Übung des Redekampfes, die Übung in der Kunst der Betrachtung und Versenkung, das Rezitieren des Lauten „Om“ bis hin zum Verstehen des upanishadischen Wahrheitsgehaltes, der lautet: „im Inneren seines Wesens Atman zu wissen, unzerstörbar, eins mit dem Weltall“.<sup>56</sup> Damit kündigt Hesse das Ziel dieser „Pilgerfahrt“ an.

Hesses Indienbild - wie es im *Siddhartha* gezeichnet wird - steht im Spannungsfeld der Upanishaden und des *Kamasutra*. Beide betonen je in ihrer Weise die „Geheimlehre“. In den *Upanishaden* ist es die „Geheimlehre von Atman“, im *Kamasutra* die (körperliche) Liebe, die die Geheimnisse des Körpers erschließt. Mit beiden Geheimlehren war Hesse vertraut geworden. So steht *Siddhartha* nach meiner Meinung, vor allem im ersten Teil, in der Spannung von Weltentsagung und Weltbejahung, in der Polarität zwischen Einheit und Vielheit, Erfahrung und Lehre. Die Vielfalt der Lösungen der weltanschaulichen Fragen konstituieren die verschiedenen Religionen und Philosophien, die in Indien entstanden sind. Aus den Auseinandersetzungen mit der Tradition, der Überlieferung, entwickelten sich mehrere Wege zur Befreiung im indischen Kontext. Mehrere Alternativen werden angeboten. Der heterodoxe, die Orthodoxie des

---

<sup>54</sup> Hesse (Fußnote 45), 9.

<sup>55</sup> Vgl. Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, München 1994; ders., *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, München 1995; Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, Delhi 1993. In der nachbuddhistischen Religionsgeschichte Indiens wird der Buddha integriert in die hinduistische (vishnuitische) Konzeption der Inkarnationen Vishnus.

<sup>56</sup> Hesse (Fußnote. 45), 9.

Brahmanismus ablehnende Buddhismus ist ein Modell für die geistige Konfliktlösung. Kein Wunder, dass der protestantische, rebellische Hesse in seinem Indienbild Buddha verehrt und doch mit seiner sehr analytischen Lehre hadert. Diese wird gegen Ende des ersten Tells abgelehnt. Die Dialektik zwischen Lehre und Erlebnis gestaltet Hesse durch die dialogischen Argumente zwischen Govinda und Siddhartha, die zwei wichtigen Charaktere der Erzählung. Dabei versucht er immer wieder, auf das epiphaniehafte Geschehen der Wahrheit - die Erfahrung - hinzuweisen.

Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass beide Figuren (sowohl der theorie- und lehremüde" Siddhartha als auch „der theortreue, dennoch nicht unkritische" Govinda) als dichterische Gestalten das gespaltene *alter ego* von Hesse selber sind. Er verbirgt sich hinter dem allwissenden Erzähler. Wir wissen aus biographischen Berichten, dass Hesse die Erzählung zunächst nicht vollenden konnte. Als Grund gibt er an, „weil ein Stück Entwicklung darin gezeigt werden müsste, das ich selbst noch nicht zu Ende erlebt habe".<sup>57</sup> Das Fehlen des authentischen „Erlebnisses" wirkt also hemmend. Diese Spaltung und Spannung zwischen Theorie/Lehre und Erfahrung zeigt sich in der Gotama-Szene im ersten Tell. Die beiden Samanas Siddhartha und Govinda erkennen die Gestalt Buddhas. Sie nehmen ein „inneres Lächeln wahr" („es schien leise nach Innen zu lächeln"), das die Vollkommenheit andeutet. Die unterschiedlichen Haltungen Buddha gegenüber, die von den beiden Charakteren eingenommen werden, sind zu beachten, um die Komplexität des Indienbildes zu sehen. Siddhartha blickt aufmerksam auf die Gestalt gewordene Lehre, d.h. die heilige Gestalt Buddhas; Govinda will die Lehre aus dem Munde Buddhas lernen und bleibt bei ihm. Siddhartha jedoch geht seinen Weg weiter, er bindet sich nicht an die Lehre Buddhas.

Für die Frage nach dem Indienbild Hesses können wir festhalten, dass er hier die weltverneinenden und welttäuschenden wie weltenttäuschten Aspekte der ihm bekannten Lehre ablehnt. „Sinn und Wesen waren nicht irgendwo hinter den Dingen, sie waren in ihnen, in allem." Diese weltbejahende Einsicht gewinnt er, und darin liegt auch die Dramatik und die Dialektik der Gestaltung des Restes der Erzählung: „ich bin in der Tat erwacht und heute erst geboren".

Mit der Figur Kamala beginnt der zweite Teil der Erzählung. Hier vermittelt uns Hesse durch Kamala das Liebesleben, die Aufnahme des Femininen aus dem indischen Kontext.<sup>58</sup> Die Frau wird, wie es überall in der Welt der Fall ist, als Objekt der Liebesfreude dargestellt. Der Tradition nach gehörten die Kurtisanen meistens der oberen sozialen Schicht an und fanden sich gerade auch an Königshöfen. Hesse führt hier nicht eine „Devadasi" als Figur ein, da diese mit Tempelprostitution assoziiert wird. Das ist auffällig, da Siddhartha als Brahmanensohn gekennzeichnet wird, und Brahmanen auch eine Funktion im Tempelbereich haben können. Die Fixiertheit auf Söhne ist in der indischen Kultur vor allem in

---

<sup>57</sup> Brief an Georg Reinhardt, nach Pfeifer (Fußnote 25), 165.

<sup>58</sup> Annakutty V. K. Findeis, „Weibliche Elemente in der indischen Religion und Philosophie und deren Aufnahme in der deutschen Literatur am Beispiel von Hesses ‚Siddhartha‘", *German Studies in India* 3 (1987).

der brahmanischen Tradition geläufig. Auch im Falle der Beziehung zwischen Kamala und Siddhartha folgt die Erzählung diesen Vorgaben, indem Kamala keine Tochter, sondern einen Sohn gebiert. Bemerkenswert ist auch, dass Hesse seine einzige zentrale Frauenfigur Kamala früh sterben lässt. Sie hat am Ende ihren Lustgarten und all ihr Eigentum aufgegeben. Sie vollzieht Weltentsagung nach Weltbejahung. Man kann auch sagen, sie verzichtet auf den Weltgenuss im Schleier der Maya.<sup>59</sup> Kamala bricht auf, um zu Buddha zu gelangen. Sie will Zuflucht bei Buddha und seinem Dharma (Lehre) suchen und im Anschluss an den Erhabenen selbst Erlösung erlangen. Hier könnte der europäische Leser auch an biblische Motive der Sünderin denken. Hesse erlaubt es Kamala jedoch nicht, ihr Ziel zu erreichen. Er lässt sie in den Armen Siddharthas sterben. Die Frage bleibt unbeantwortet, warum der Dichter die Pilgerfahrt Kamalas zu Buddha vorzeitig beendet. Was bedeutet das für den „Kamaweg“, den Kamala symbolisiert? Was bedeutet das frühzeitige Sterben für die Möglichkeit, im Anschluss an Buddha Frieden zu erlangen? Tritt hier nun Siddhartha an die Stelle Buddhas? Auf dem Hintergrund der indisch-hinduistischen Gesellschafts- und Lebensordnung setzt Hesse eigene Akzente, indem er sie umstrukturiert. Nach der hinduistischen Lehre stellt sich die Gesellschafts- und Lebensordnung<sup>60</sup> wie folgt dar, wobei die Stufen progressiv verstanden werden und das Ziel jeder Stufe als Moksha (Erlösung - geistige Befreiung) definiert ist:

- 1) *Dharma* (Ordnung/Lehre/Gesetz) - *Brahmacarya* (Keuschheit/Zölibat)  
Bei Hesse: *Moksha* mit der Lebensform *Vanaprastha* (Rückzug in Meditation) und *Sannyasa* (Weltverzicht)
- 2) *Artha* (materieller Erfolg) - *Grihasthashrama* (Familiengründung)  
Bei Hesse: *Kama* (Lust/Liebe) mit der Lebensform *Grihastha* (Rolle des Hausvaters)
- 3) *Kama* (Lust/Liebe) Bei Hesse: *Artha* (materieller Erfolg/Reichtum)
- 4) *Moksha* (Erlösung) - *Vanaprastha* (Rückzug in Meditation) und *Sannyasa* (Weltverzicht) Bei Hesse: *Moksha* (geistige Befreiung).

Hesses *Siddhartha* beginnt mit Weltentsagung und Askese im Status eines Samana, d.h. als *Sannyasin* nach den hinduistischen *Ashramas* (Lebensstufen). Das Ziel ist *Moksha* (Erlösung). Er versäumt, in den Familienstand<sup>61</sup> einzutreten,

---

<sup>59</sup> Zur Bedeutung des Maya-Konzepts in der vedantischen Lehre vgl. Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a.M. 1973, 30f.

<sup>60</sup> Zu den vier Lebensstadien im Zusammenhang des hinduistischen Dharma-Konzepts vgl. Zimmer (Fußnote 59), 146-154.

<sup>61</sup> Der Status eines verheirateten Mannes und Haushaltsvorstandes wird in der brahmanisch-hinduistischen Tradition des [Manu](#) als „die vornehmste Pflicht des Mannes“ angesehen. Erst nach der Erfüllung der Pflichten und in einem und in einem entsprechenden Alter ist ihm der Überschritt zur Ablösung von den gesellschaftlichen Aufgaben und zu einem asketischen Leben gegeben. R.C. Zaehner, *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, München 1986, 119.)

und holt dies dann später nach, indem er eine Verbindung mit Kamala eingeht. Diese Verbindung ist aber kein anerkannter Familienstand nach der gesellschaftlichen Norm.

### Vasudeva

Durch die Gestalt Vasudevas versucht Hermann Hesse das meditative, einfache Leben eines „Weisen“ im indischen Sinne darzustellen. Vasudeva ist der Name des Gottes Vishnu. „Om“ ist seine subtile Form. Nach dem Vishnupurana bedeutet der Name: „that all beings abide in that supreme being, and that he abides in all beings.“<sup>62</sup> Er ist in der Erzählung der Fährmann. Die symbolische Bedeutung dieses Motivs ist zu beachten. Hinsichtlich der Charaktere der Erzählung sticht Vasudeva dadurch hervor, dass er Züge einer Gurugestalt erhält.

Von besonderer Bedeutung ist das vorletzte Kapitel des Buches, das den Titel „OM“ trägt. Hier sucht Hesse die Quintessenz der indischen Religionen und die Quintessenz seiner Suche in der Assoziation von Om und Vasudeva wiederzugeben. Im Zentrum steht die Erfahrung der Einheit, die Advaita-Erfahrung oder die Erfahrung der Nicht-Dualität, die Einheit von Ich und Allem. Siddhartha lernt das im täglichen Leben zu üben. In der Erzählung lesen wir:

eine geheime Kunst [...] den Gedanken der Einheit denken, die Einheit fallen und einatmen zu können. Langsam blühte dies in ihm auf, strahlte ihm aus Vasudevas altem Kindergesicht wider: Harmonie, Wissen um die ewige Vollkommenheit der Welt, Lächeln, Einheit.<sup>63</sup>

Der Leser erfährt so die graduelle innere und äußere Verwandlung Siddharthas in der heiligen und heiligenden Anwesenheit Vasudevas, umhüllt vom Hauch des Om. Es handelt sich dabei um das mystische Mantra aus der indischen religiösen Welt, das beiden, Hinduismus und Buddhismus, gemeinsam ist. Es hat in der Zwischenzeit auch Aufnahme im indischen Christentum gefunden. Es schwingt hier in dem Gedanken Hesses auch die upanishadische Weisheit mit.

Das Leiden, in ihm brennend, blüht nun. Siddhartha hat die Möglichkeit, sein Leid auszusprechen. Vasudeva lauscht mit stillem Angesicht. Das Zuhören Vasudevas stärkt wiederum Siddhartha. Die soteriologische Kraft der indischen Religionen - bzw. Guru-Therapien - wird hier angedeutet. Vasudeva wird zum indischen Repräsentanten für Hesses Psychotherapeuten, vielleicht für die Gestalt C.G. Jungs.

Der Fluss, der alles lehren kann, symbolisiert den Lebens-, den Bewusstseinsstrom. Auch dieses Motiv ist im Kontext der indischen Religiosität bedeutsam. Der Fluss ist heilig. Denken wir beispielsweise an den Ganges. Das Wasser ist Tirtha. Das Leben wird als Pilgerfahrt verstanden, als Tirthayatra. Dieses Beispiel zeigt, wie Hesse eine Verdichtung von Begriffen und Motiven vornimmt, die aus der indischen, hinduistischen Welt stammen bzw. diese assoziieren lassen.

---

<sup>62</sup> John Garrett, *Classical Dictionary of India*, New Delhi 1986, 690.

<sup>63</sup> Hesse (Fußnote 45), 111.



Hier scheint es angebracht, von der Perspektive der interkulturellen Begegnung einige Bemerkungen zu Hesses *Siddhartha* bzw. Hesses Rezeption der indischen Kultur hinzuzufügen. Der Ausgangspunkt seiner Suche ist die Krise und die individuelle Suche nach Wahrheit und neuen Werten. Es ist eine existentielle Sinn-suche. In gewissem Sinne geschieht hier mit der Religionskritik eine Entwertung der Werte beider Kulturen. Siddhartha symbolisiert, um einen postmodernen Begriff zu benutzen, einen kulturell hybriden Menschen; der Text ist eine Artikulation hybrider Lektüren. Hesse selbst ist meines Erachtens ein „geistiger Migrant“. Seine innere Migration in die asiatische geistig-kulturelle Welt verdient Achtung und signalisiert einen Paradigmenwechsel im Ost-West-Diskurs. Die hybriden Augenblicke dieser interkulturellen Begegnung sind in den Lücken bzw. Leerstellen der kreativen Umgestaltung der kulturellen Texte spürbar. Hesses Lektüre der Texte anderer Kulturen signalisiert bereits eine Transzendierung der Dichotomie von „Eigenem mit Fremdem“. Der transformative Wert der Emanzipation liegt in der Reartikulation und Über-Setzung [sic] der kulturellen Elemente, wobei das neu geschaffene Über-Setzte weder nur dem Eigenen noch nur dem Anderen/Fremden zugehörig ist. Das so Übersetzte ist der neue Augenblick bzw. das Erneuernde, das sich durch die Spalte („the in-between“) der Inter-Kulturalität als der epiphaniehafte Moment der Selbsttransformation ereignet. Dabei geschieht in der Reartikulation der kulturellen Texte ebenfalls eine epistemologische Dekonstruktion. Weist nicht Hesse auf diese Dekonstruktion hin, wenn er in dem Brief an Fritz Gundert 1923 schreibt:

Natürlich ist das Indisch-Brahmanische darin nur Kleid, und ist mit Siddhartha nicht ein Hindu, sondern der Mensch gemeint. Doch ist Kleid hier immerhin mehr als Kostüm. Auf dem indischen Weg und in indischen Formen habe ich das kennengelernt, was uns unsere heimatliche Religion sein sollte, was sie mir aber nie war.<sup>64</sup>

Dieses deutet eine metaphorische Umgestaltung an, und die geistige Reise erscheint als ein „Parikrama“ („Sich-Umkreisen“). An einer anderen Stelle bekennt Hesse:

*Siddhartha* ist ein sehr europäisches Buch, trotz seines Milieus, und die Siddhartha-Lehre geht so stark vom Individuum aus und nimmt es so ernst, wie keine asiatische Lehre es tut. Ich möchte im Gegensatz zu Ihrer Nomenklatur geradezu sagen *Siddhartha* ist der Ausdruck meiner Befreiung vom indischen Denken. Ich habe zwanzig Jahre lang indisch gedacht, wenn auch in meinen Büchern dies nur hinter den Zeilen stehen blieb, und ich war im Alter von dreißig Jahren Buddhist, natürlich nicht in einem kirchlichen Sinn. Der Weg meiner Befreiung aus jedem Dogma, auch dem indischen, führt bis *Siddhartha* und geht natürlich weiter, wenn ich am Leben bleibe.<sup>65</sup>

Obwohl Hesse *Siddhartha* als „europäisch“ bezeichnet, ist es uns klar, dass dieses Adjektiv eine Transformation durchgemacht hat, ebenso das „Indische“. Auf „the location of culture“ (um einen Begriff von Homi K. Bhabha zu benutzen

---

<sup>64</sup> Nach: *Materialien* (Fußnote 38), 183.

<sup>65</sup> Aus dem Brief an Rudolf Schmidt, 18.1.1925. In: ebd., 193.

zen)<sup>66</sup> bzw. „cultures“ müssen wir hier achten, und es deutet einen dritten Raum im Kontext der Interkulturalität an, der uns den Raum zur Transformation und Emanzipation gibt, der auch zugleich wahrscheinlich der Ort des epiphaniehaften Ereignisses ist, wobei der Sprung in uns geschieht. Ebenso deutet er die Offenheit des Textes und der Suche in aller Bescheidenheit an. Dieses alles verrät m.E. post-moderne Tendenzen bzw. Lesarten des Textes *Siddhartha*.

Wie sieht Hesse den Prozess dieser interkulturellen Transformation und Bereicherung bzw. auch Korrekturen und Ergänzungen von einem suchenden Menschen aus Indien? Auf eine Frage von Berthli Kappeler zeigt Hesse an, worin wir die Nicht-Verabsolutierung von Dogmen und Theorien und die Kühnheit der Suche nach der Wahrheit zu spüren bekommen. Wiederum deutet der folgende Text auf das „In-Between“ oder den „Inter“- Raum der Interkulturalität und die epistemologisch universelle Ansprechbarkeit der kulturellen Texte und Werte hin, was die kulturellen Grenzen transzendiert.

Ich halte indische Weisheit nicht für besser als christliche, ich empfinde sie nur als ein wenig spiritueller, etwas weniger intolerant,<sup>67</sup> etwas weiter und freier. Das kommt davon her, dass die christliche Wahrheit mir in der Jugend in unzulänglichen Formen aufgedrängt wurde. Dem Inder Sunder Singh<sup>68</sup> ging es genau umgekehrt: ihm wurde die indische Lehre aufgedrängt, er fand dort in Indien die herrliche alte Religion entstellt und entartet, so wie ich hier die christliche, und er wählte das Christentum, d.h. er wählte nicht, sondern er wurde einfach überzeugt, erfüllt und überwältigt vom Liebesgedanken Jesu, so wie ich von Einheitsgedanken der Inder. Für andere Menschen führen andre Wege zu Gott, ins Zentrum der WeIt.<sup>69</sup>

Dieses alles deutet eine „new location of culture“ im Diskurs der Interkulturalität und Interreligiosität an, was für die heutige globalisierte Welt im positiven Sinne richtungweisend sein könnte. Es signalisiert, wie Homi Bhabha unterstreicht, „another territory of translation, another testimony of analytical argument, a different engagement in the politics of and around cultural domination.“<sup>70</sup> Bei Hesse bzw. in seinem *Siddhartha* haben wir also ein Modell des belesenen Hybriden in einer literarischen Welt. Die Dichtung schließt Hesse logischerweise mit der Begegnung zwischen Siddhartha und Govinda nach dem Parinirvana Buddhas. Hier wird nochmals die Spannung oder auch der Konflikt zwischen Lehre bzw. Denken und Erleben durch den Dialog zwischen Siddhartha und Govinda thematisiert. Die Begegnung beider klingt in einem epiphaniehaften Erlebnis aus. Hier erlöschen die Spannung und der Konflikt, die überwunden werden in der Erlösung. Hier könnte man einen Anhaltspunkt für die Frage fin-

---

<sup>66</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London, New York 1994, 1995.

<sup>67</sup> Ob dies historisch heute noch stimmt, bleibe hier dahingestellt.

<sup>68</sup> Der von Hesse erwähnte Sunder Singh hat als Evangelist und Sadhu auch in der westlichen Welt große Aufmerksamkeit geweckt (so bei dem bedeutenden Marburger Religionswissenschaftler F. Heiler). Seit 1929 gilt er als im Himalaya verschollen. Auch heute noch gedenkt man seiner in indischen christlichen Kreisen, während er im Westen kaum bekannt ist. Vgl. A.J. Appasamy, *Sunder Singh. A Biography*, Madras 1990 (Reprint der ersten Auflage von 1958).

<sup>69</sup> In: *Materialien* (Fußnote 38), 180f.

<sup>70</sup> Bhabha (Fußnote 66), 32.

den, ob Hesse an dieser Stelle auf das mystische Erlebnis als Kern aller Religionen hinweisen möchte. Manche sehen hier auch einen Versuch Hesses, Liebe über Erkenntnis zu stellen. Zweifelsohne sucht dieser Ausklang die Polarisierung von Lehre and Erfahrung im Ost-West-Dialog aufzuheben.

### **Lehre und Erfahrung im Kontext des Ost-West-Diskurses**

Erlebnis und Erfahrung sind zentrale Begriffe für das Dichterische, aber auch für das Philosophische und das Religiöse. In verschiedenen Inkarnationen ist uns das Problem oder die Dichotomie von Theorie und Erfahrung in der Wissenschaftsgeschichte begegnet. Schon die dichterische Gestaltung des Stoffes vom Baum der Erkenntnis und der Vertreibung aus dem Paradies lässt die Problematik der absolut gesetzten Erkenntnis anklingen.

Für mich ist Immanuel Kants Unterscheidung in seinen Betrachtungen über den Begriff der Philosophie zwischen dem schulischen Begriff der Philosophie und dem Weltbegriff der Philosophie bzw. der Weltanschauung eine bedenkenswerte Anregung. Der Schulbegriff ist eng und scholastisch, während der Weltbegriff der Philosophie die Weisheit umschließt. Bei letzterem sind beide, nämlich Lehre und Erfahrung, wichtig. Auch in den Anfängen der europäischen Philosophie war dieser Zusammenhang wirksam, wenn wir an die Vorsokratiker denken. Manche Philosophen wie Martin Heidegger meinen, die europäische Philosophie sei in der Moderne auf einen Irrweg geraten. Viele kritisieren das Übergewicht der Theorie und das Abhandenkommen des Erlebnisses. Die Akzentuierung der kritischen Reflexionen seit Descartes scheinen die europäische Philosophie in eine Sackgasse geführt zu haben. Bedenkt man diesen Hintergrund, dann lässt sich für Hesse wohl sagen, dass er dem Begriff der Philosophie als „Weltanschauung“ oder der „Weisheitslehre“ nähersteht.

Hier bietet es sich an, das Verständnis von „Aufklärung“ im westlichen und indischen Kulturkontext etwas näher zu bedenken. Der Begriff Aufklärung schließt fast immer Religionskritik bzw. die Ausschließung der Religion ein. Die indische Renaissance ist durch die Begegnung mit dem Westen, vor allem mit den aufgeklärten Ideen angeregt worden. [Sri Aurobindo](#) reflektiert über diese Begegnung und zeigt ihre Zweischneidigkeit:

[...] even the new European influence, which was an influence intellectual, rationalistic, so often anti-religious and which drew so much of its idealism from the increasingly cosmopolitan, mundane and secularist thought of the eighteenth and nineteenth centuries, precipitated in India from the very first an attempt at religious reformation and led actually to the creation of new religions? The instinct of the Indian mind was, that, if a reconstruction of ideas and of society was to be attempted, it must start from a spiritual basis and take from the first a religious motive and form.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Sri Aurobindo, *The Renaissance in India. Sri Aurobindo Ashram*, Pondicherry (1920), 1966 (Reprint 1996), 31.

Hesses eigene Indienrezeption ist nicht nur auf die altindische Literatur und Tradition begrenzt gewesen. Er rezipiert ebenso ein Indien, das die „Renaissance“ erlebt und durchmacht. Hesse und sein *Siddhartha* erscheinen einerseits religionskritisch, was auch die westliche Stimmung der Zeit reflektiert. Doch Siddhartha ist andererseits ernsthaft auf einer spirituellen Suche. Die Betonung der Spiritualität findet man in Indien nicht in einem westlich verstandenen säkularen Raum, sondern innerhalb der Philosophie und Religion. Um nochmals Aurobindo zu zitieren:

But, principally, a real Indian philosophy can only be evolved out of spiritual experience and as the fruit of the spiritual awakening which all the religious movements of the past century have helped to generalize [...] <sup>72</sup>

Jedoch versteht Aurobindo „Spiritualität“ in einem breiteren und integralen Sinne, wenn er sagt: „Spirituality is much wider than any particular religion“ <sup>73</sup> oder: „Spirituality is not necessarily exclusive; it can be and in its fullness must be all inclusive.“ <sup>74</sup> Aurobindo, einer der modernen Denker Indiens mit Europaerfahrung, negiert nicht Intellektualität, Rationalität. Er gibt auch kritischem Denken in seinem integralen Verständnis der Spiritualität und Erfahrung Raum. Und er weist auf die Eigenart indischen Geistes hin:

For the Indian mind is not only spiritual and ethical, but intellectual and artistic, the Indian mind returns always towards some fusion of the knowledge it has gained and to a resulting harmony and balance in action and institution [...] <sup>75</sup>

Im Kontext des Dialogs zwischen Europa und Indien scheinen die genannten Begriffe und Sichtweisen m.E. eine Rolle zu spielen. Oft besteht die Gefahr, dass man Kategorien wie Rationalität und Irrationalität, Aktivität und Passivität als Gegensätze benutzt. Ich meine, dass Menschen, theorie- und aktivitätsmüde geworden, aus Europa nach Indien schauen. Sie sind von der Wunschvorstellung geleitet, Indien würde nur aus Erlebnis und Passivität bestehen. Immer wieder entsteht der Eindruck, dass Europa die Religions- und Kulturwelt Indiens als Korrektiv des Eigenen betrachtet. Dahinter steht eine überzeichnete Entweder-Oder-Logik, während unser Leben eine Sowohl-als-auch-Logik braucht.

Hesses Indienbild konzentriert sich natürlich auf das geistige Indien. Hier präsentiert er - ähnlich wie Herder und die Romantik - ein Indien, das sich von Europa abhebt. Es ist meditativ, passiv, ausgezeichnet durch Frieden, Schönheit und Licht. Ich möchte nicht bezweifeln, dass es diese Seiten auch in Indien gibt. Aber danach muss man auch in Indien suchen, um sie zu finden. Nach meiner Einschätzung sind diese Züge des Indienbildes einseitig, eine romantische Imagination und deutlich idealisiert. Es ist aber wohl auch berechtigt zu sagen, dass sich im Kamala-Teil („Erwachen“) des *Siddhartha* eine Zuwendung zur gesellschaftlichen Dimension Indiens andeutet. Hesse selbst gibt kund, dass er sich nicht nur mit dem klassischen Indien der Vergangenheit befasst hat, sondern

---

<sup>72</sup> Ebd., 34f.

<sup>73</sup> ebd., 44.

<sup>74</sup> ebd., 45.

<sup>75</sup> ebd., 14.

dass ihm auch das moderne Indien vermittelt wurde. Eine besondere Rolle fiel dabei Romain Rolland zu, wie Hesse gesteht: „eine meiner wertvollsten Verbindungen mit dem modernen Indien verdanke ich ihm.“<sup>76</sup> Neben Rolland ist auch der bedeutende deutsche Indologe Helmuth von Glasenapp zu erwähnen. Natürlich ist auch diese Vermittlung im Wesentlichen dem geistigen Indien gewidmet und nicht frei von Idealisierung. Dennoch ist Hesse sich der Komplexität und der Gegensätzlichkeit, der Elastizität, der Integrations- und Wirkmächtigkeit Indiens bewusst.

Warum wird Indien so rezipiert? Entspricht es dem Selbstverständnis der Inder und Inderinnen? Seit dem Neo-Hinduismus des 19. Jahrhunderts zeigt sich im indischen philosophischen und religiösen Kontext der Versuch, Erfahrung auch im Sinne der mystischen Erfahrung zu betonen oder darauf zu reduzieren. Ein gutes Beispiel gibt der im 20. Jahrhundert renommierte indische Philosoph Sarvepalli Radhakrishnan, der auch einige Jahre in Oxford lehrte.<sup>77</sup> Er reduzierte die indischen Religionen auf „religions of experience“<sup>78</sup> und kontrastierte diese mit den „prophetischen und dogmatischen Religionen des Westens“. Diese betonen seiner Ansicht nach, dass hier „objektive Wahrheit und objektivierbare theoretische und institutionelle Strukturen Priorität gegenüber der lebendigen Dynamik der Erfahrung haben“. Die gesellschaftlichen, politischen, ethischen und populären Dimensionen der indischen Religionen treten demzufolge hinter die Mystik und das Geheimnis der Weisheitslehren zurück. Solche religionsphilosophischen Interpretationen wurden auch in Indien rezipiert. Dieser Prozess half Indem und Inderinnen zu einem wachsenden Selbstwertgefühl. Dadurch entwickelte die indische Rezeption der westlichen Anerkennung auch Kräfte gegenüber dem politisch und ökonomisch dominierenden Europa. Vor allem aber benutzten sie die Bilder und Motive wieder, um sich selbst und die Religionen neu zu interpretieren.

„Anubhava“ ist im indischen Kontext der meist benutzte Terminus für ‚Erfahrung‘. Eine Erforschung dieses Phänomens im indischen Kontext zeigt, dass wir die indischen Religionen nicht auf „Erfahrung“ und „Visionen“ reduzieren können. Zu Recht wurde von Indologen wie Halbfass betont, dass Indien sich auch durch die Entwicklung des analytischen Denkens auszeichnet, das auch der Analyse der Natur des Erfahrens und der Unmittelbarkeit des Bewusstseins gilt.<sup>79</sup> Diese Ent-

---

<sup>76</sup> *Materialien* (Fußnote 38), 193.

<sup>77</sup> In Oxford hatte Radhakrishnan eine Professur für Östliche Religionen und Ethik von 1936-1952 inne. Darstellungen und Würdigungen seiner Philosophie finden sich in: *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, ed. by Paul Arthur Schilpp, Delhi 1992 (Reprint der Ausgabe von 1952). Siehe hier auch die komparatistische Studie, die einen anderen bedeutenden Vermittler von Dichtung und Denken zwischen Ost und West, Indien und Europa, einbezieht: Rabindranath Tagore, *Harendra Prasad Sinha, Religious Philosophy of Tagore and Radhakrishnan. A Comparative and Analytical Study*, Delhi 1994.

<sup>78</sup> Vgl. W. Halbfass, *Europe and India. An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi 1990, 382-383.

<sup>79</sup> ebd., 394: „India has not simply been fascinated with experiences and visions. It has also produced much analytical thought about their veridical status, and about the nature of experiencing and the immediacy of awareness as such.“

wicklung zeigt sich im Buddhismus und Hinduismus. Sogar die mystischen Upanishaden verzichten nicht auf kritische Diskurse, Argumente und Lernen. Sie zeigen deutlich, dass die Lehre der Weg ist. Man muss den Weg gehen, um an das Ziel zu gelangen. Daher sind Lehre und Erfahrung notwendig. Ein Entweder-Oder entspricht nicht den alten Überlieferungen und den bedeutenden philosophischen und wissenschaftlichen Beiträgen der indischen Kultur.<sup>80</sup> Die darin angezeigte Kritik an Hesses Indienbild vermindert nicht den Wert seiner „indischen Dichtung“ *Siddhartha*. Wo Dichtung zum Weg für die Wahrheitssuche wird und zugleich zum Ort der Erfahrung, da wird die „passage to India“ auch zur „Passage zum Selbst“.

Zum Abschluss seien noch einige Anregungen für die Religionsphilosophie und den interreligiösen Dialog aus der Dichtung *Siddhartha* vorgestellt, die Hesses *Siddhartha* als Wegbereiter für Erörterungen und Entwicklungen der interreligiösen Beziehungen der neueren Zeit in Europa erscheinen lassen:

- Hesses Gleichsetzung aller Weltreligionen hebt die Exklusivität des Christentums auf.
- Hesse weist auf die Pluralität der Religionen in Indien und die verschiedenen Modelle von Erlösungswegen hin und stellt die persönliche Freiheit heraus, seinen Weg zu gehen.
- Die Offenheit und Bereitschaft von anderen Religionen, die eigene Kultur und Religiosität, das eigene Denken und Wahrheitssuchen zu bereichern, zeichnet Hermann Hesse aus. Indem er *Siddhartha* in einem imaginierten historischen Indien verortet und darüber hinaus
- sich mit der Vielzahl von Religionen in Indien und Asien befasst, zeichnet er ein Modell für eine interkulturelle und interreligiöse, dialogische Weg- und Lerngemeinschaft.
- Obgleich er nicht eine bestimmte historisch erkannte und formulierte Wahrheit verabsolutiert, ist er doch davon überzeugt, dass es einen gemeinsamen Grund für die Menschheit gibt und der Mensch Zugang zur befreienden Wahrheit findet.

Hesse entnimmt aus den religiösen und philosophischen Überlieferungen Indiens bzw. Asiens die Methoden zur inneren Befreiungs- und Erlösungserfahrung und verbindet sie mit der säkularen neuzeitlichen Suche nach Befreiung des Individuums und Selbstverwirklichung, ohne den Zwängen der religiösen Normierung unterworfen zu sein. Darin liegt wohl die Attraktivität von Hesses *Siddhartha* für den Westen, während in Indien Hesses Rezeption des spirituellen Potenzials der indischen Religionen als bestätigendes Echo aus dem Abendland empfunden wird.

---

<sup>80</sup> „Thus an ingrained and dominant spirituality, an inexhaustible vital creativeness and gust of life and, mediating between them, a powerful, penetrating and scrupulous intelligence combined of the rational, ethical and aesthetic mind each at a high intensity of action, created the harmony of the ancient Indian culture.“ Aurobindo (Fußnote 71), 11.

