

Hermann Hesse und Indien

Günter Baumann

Hermann Hesses Denken nährt sich aus vielen Wurzeln, die nur zu einem Teil aus der indischen Religion und Philosophie bestehen. Gleichwohl hat er dem indischen Element seines geistigen Fundaments neben dem Christentum und dem Taoismus eine beherrschende Rolle zugeschrieben.¹ Besonders aufschlußreich an seiner Auseinandersetzung mit dem indischen Kulturgut ist nun, daß sich dabei drei zeitlich und inhaltlich relativ genau abgrenzbare Phasen auseinanderhalten lassen, die nicht nur einen charakteristischen Einblick in eine schöpferische Aneignung fremden Kulturguts eröffnen, sondern zugleich auch einen wesentlichen Teil von Hesses geistiger Entwicklung überhaupt freilegen. Der vorliegende Essay möchte deshalb nicht den Einfluß indischen Denkens in Hesses Werk im einzelnen untersuchen — dazu gibt es genügend andere Studien² — sondern in einem ersten Teil die drei wesentlichen Phasen seiner Auseinandersetzung mit Indien nachzeichnen; im zweiten Teil soll dann gezeigt werden, daß Hesses indische Erzählung *Siddhartha* als eine poetische Gestaltung seiner eigenen Beschäftigung mit Indien und als Zusammenfassung seiner wichtigsten Erkenntnisse und Erlebnisse verstanden werden kann.

Die erste Phase von Hesses Begegnung mit indischem Kulturgut — das unbewußt-unreflektierte Vorstadium der Auseinandersetzung — dauert von seiner Geburt (1877) bis etwa in das Jahr 1904, also das Jahr seiner Niederlassung als freier Schriftsteller in Gaienhofen am Bodensee. Das Interesse an Indien und seiner kulturellen Tradition wurde dem Dichter gewissermaßen in die Wiege gelegt: Hesse selbst hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß sein Großvater, seine Mutter und sein Vater lange Zeit in Indien als Missionare tätig waren, verschiedene indische Sprachen beherrschten, und viele indische Sachen wie Kleider, Stoffe und Bilder im Hause waren. Der Großvater, Dr. Hermann Gundert, war ein berühmter Sanskritist und jahrzehntelang in Indien tätig. Die Mutter erzählte dem Knaben Anekdoten aus ihrer indischen Zeit, der Vater las ihm aus einem von ihm selbst verfaßten, handschriftlichen Buch «mit sichtbarem Gefallen» zuweilen buddhistische Gebete vor, die er selbst ins Englische oder ins Deutsche übertragen hatte.³

Auf diese Weise wurde in dem aufnahmebereiten, leicht entflammaren Knaben Hermann Hesse der Boden bereitet für eine lebenslange, existentielle Auseinandersetzung mit der geistig-religiösen Kultur Indiens. Dabei gab es freilich vorprogrammierte Konflikte: So viel Liebe und Verständnis die Eltern auch für Indien aufbrachten, letzten Endes vermochten sie doch die dogmatischen Fesseln ihres pietistischen Christentums nicht abzustreifen; sie ließen die religiösen Ideen des Hinduismus und des Buddhismus zwar durchaus gelten, respektierten auch die darin sich ausdrückende Frömmigkeit, aber stets mit dem Vorbehalt, daß eben doch die christliche Lehre allein göttlich und vollkommen wahrhaftig sei. Damit vermochte sich schon der heranwachsende junge Dichter in seiner weltanschaulichen Offenheit und allgemeinen Literaturbegeisterung nicht abzufinden, und er konnte es immer weniger, je älter er wurde. Es liegt in der Natur der

¹ Vgl. den Brief an Berthli Kappeler vom 15.2.1923. In: *Hermann Hesse. Ges. Briefe*, Bd. 2, S. 50.

² Vgl. Vridhagiri Ganeshan: *Das Indienerlebnis Hermann Hesses*. Bonn 1974. Felix Lützkendorf: *Hermann Hesse als religiöser Mensch in seinen Beziehungen zur Romantik und zum Osten*. Diss. Leipzig 1932.

³ Vgl. H. Hesse: Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China. (undatiert). In: *Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*. Hrg. von Volker Michels. Frankfurt a.M. 1981, S. 259ff.

Sache, daß ein hochbegabter, schöpferischer junger Mann im Zuge seines natürlichen Emanzipationsprozesses zwar das geistige Interesse und die Aufgeschlossenheit der Eltern für das indische Kulturgut übernimmt, gleichzeitig aber deren geistige Enge zu überwinden trachtet. Von daher war Hermann Hesse nicht nur das Interesse an Indien, sondern auch die Eroberung einer weiteren, tieferen, die Schranken der eigenen religiös-kulturellen Prägung durchbrechenden Grundhaltung gewissermaßen als «Karma» in die Wiege gelegt.

Diese äußeren Einflüsse zur Beschäftigung mit Indien und seiner philosophisch-religiösen Tradition blieben freilich zunächst völlig unbewußt, und nach dem Verlassen seines Elternhauses hatte Hesse ca. 10 Jahre lang überhaupt keine Berührung mehr mit der indischen Kultursphäre. Erst im Alter von ca. 27 Jahren, im Jahr 1904, als er im Gaienhofener Bauernhaus mit seinen Schopenhauer-Studien begann, fand er sich wieder auf die indische Sphäre verwiesen, las eine Übersetzung der Bhagavadgita und verlor seit damals nie wieder den Kontakt zu dieser geistigen Welt. In dieser Zeit begann die zweite Phase seiner Auseinandersetzung mit dem indischen Denken, die Zeit der Suche, der Studien und der ersten bewußten Auseinandersetzung, die bis etwa 1921 dauern sollte. Daß diese Periode mit einem Schopenhauer-Studium begann, ist sicherlich kein Zufall. Schopenhauer und Nietzsche waren in der intellektuellen Elite zur Zeit der Jahrhundertwende Modephilosophen, und wie der junge Thomas Mann, so fühlte sich auch Hermann Hesse von dieser geistigen Welt stark angezogen. Nun liegen die Beziehungen zwischen Schopenhauers Philosophie und der indischen Religiosität, namentlich zum Buddhismus, auf der Hand. Schopenhauers erkenntnistheoretische Maxime von der Welt als bloßer Vorstellung unseres Bewußtseins entspricht dem indischen Gedanken von der Scheinhaftigkeit der gegebenen Welt, welcher sowohl dem Hinduismus als auch dem Buddhismus zugrunde liegt. Und Schopenhauers anthropologische These vom «Willen» als irrationalen Grundantrieb des Menschen korrespondiert mit der buddhistischen Auffassung vom egoistisch-triebhaften «Durst» als Quelle menschlichen Leidens. Schließlich entspricht auch Schopenhauers Erlösungskonzept von der Selbstüberwindung der Ich-zentrierten, dem «Willen» unterworfenen Persönlichkeit durch Mitleid und die Erkenntnis der Brüderlichkeit aller Wesen der uralten Formel «Tat tvam asi»! der Veden und der buddhistischen Erlösungslehre durch Überwindung des «Durstes» und der Egozentrik. Von daher ist es naheliegend, daß Hesse auf dem Wege über Schopenhauer den Zugang zu den Heiligen Texten Indiens findet.

Ein weiteres Motiv für sein jetzt einsetzendes Interesse an einer systematischen Beschäftigung mit der religiösen Tradition Indiens war sicherlich seine damalige Abneigung gegen das Christentum, mit dem er in seinem strengfrommen, pietistischen Elternhaus genügend traktiert worden war und dessen gelehrt-theologische wie volkstümlich-kirchliche Praxis ihn langweilte und anwiderte. Er suchte deshalb nach neuen, persönlicheren Wegen der Religiosität, und hier war es eben vor allem der indische Weg, der ihm von Zuhause aus nahelag und auf den er auch von Schopenhauer so eindringlich verwiesen worden war.

Nach dieser ersten, wohl noch nicht allzu tiefgründigen Studienphase unternimmt Hesse von September bis Dezember 1911 zusammen mit seinem Malerfreund Hans Sturzenegger eine Reise nach Sri Lanka, Malaysia und Sumatra — seine «Indienreise». Die Motive für diese einzige Weltreise seines Lebens lagen vor allem im privaten Bereich. Zunächst einmal war die Reise eine Flucht aus seiner damals schon krisenhaften ersten Ehe mit Maria Bernoulli, die dann nur wenige Jahre später endgültig zerbrach; sie war aber auch eine Flucht aus Europa, aus einer gesellschaftlichen und politischen Zeitstimmung, die unaufhaltsam auf den ersten Weltkrieg zutrieb und zugleich aus einem Kulturbetrieb, den der sensible Dichter als unerträglich und geschmacklos empfand. Hesses

Indienreise war aber nicht nur eine blinde Flucht, er suchte auch nach Alternativen zum aktuellen persönlichen und gesellschaftlich-politischen Elend, und es lag für ihn natürlich nahe, diese besseren Möglichkeiten in jener Weltgegend zu suchen, zu der er über Eltern und eigene Studien bereits einen inneren Zugang besaß und die von der Dekadenz des alten Kontinents noch nicht erfaßt zu sein schien.

Die Haupteindrücke von dieser Reise hat er in seiner Betrachtung *Erinnerung an Asien* von 1914 zusammengefaßt.⁴ Ein erster bleibender Eindruck waren für ihn die Chinesen, die ihm als Kulturvolk imponierten und zu denen er, vielleicht prophetisch auch für unsere Zeit, zwar «tiefe Sympathie, aber gemischt mit einer Ahnung von Rivalität, von Gefahr» empfand. Er empfiehlt seinen europäischen Lesern, das chinesische Volk als einen «gleichwertigen Mitbewerber» zu studieren, der «uns je nachdem Freund oder Feind werden, jedenfalls aber uns unendlich nützen oder schaden kann». Ganz anders ist seine Haltung gegenüber den Naturvölkern. Auch sie finden sofort seine Zuneigung, aber es ist, anders als gegenüber den als gleichrangig empfundenen Chinesen, die «Liebe des Erwachsenen zu jüngeren, schwachen Geschwistern», vermischt mit dem «Schuldgefühl des Europäers, der an diesen Völkern bis heute nur Dieb, Eroberer und Ausbeuter geworden ist». Die dritte Hauptimpression seiner Reise ist, wie für einen erstmals die Tropen bereisenden Europäer nicht anders zu erwarten, der Urwald. Hesse empfindet seine Flußfahrten und Schmetterlingsjagden im Dschungel, die Begegnungen mit Krokodilen, Raubkatzen, Affen und üppigem Pflanzenwachstum als eine «lehrreiche Rückkehr an die Quellen des Lebens» und notiert mit Staunen, «daß die Erde noch kein erkalteter Stern in späten schwachen Zuckungen ist, sondern noch zeugenden Urschlamm kennt».

Dies alles — Chinesen, Naturvölker und Urwald — ist aber noch nicht der entscheidende Eindruck, den Hesse von seiner Reise mit zurück nach Europa nimmt. Es ist bezeichnend und charakteristisch für sein Denken, daß am Ende menschliche und religiöse Impressionen alles andere überlagern und dominieren. Eine menschliche und eine religiöse Alternative zu Europa hat er gesucht, und auf dieser Ebene bewegen sich auch seine entscheidenden Wahrnehmungen. Wegen seiner außerordentlichen Bedeutung sei hier ein längerer Passus aus Hesses Aufzeichnungen wiedergegeben:

«Schließlich aber ist doch ein menschlicher Eindruck der stärkste. Es ist der der religiösen Gebundenheit all dieser Millionen Seelen. Der ganze Osten atmet Religion, wie der Westen Vernunft und Technik atmet. Primitiv und jedem Zufall preisgegeben scheint das Seelenleben des Abendländers, verglichen mit der geschirmten, gepflegten, vertrauensvollen Religiosität des Asiaten, er sei Buddhist oder Mohammedaner oder was immer. Dieser Eindruck beherrscht alle anderen, denn hier zeigt der Vergleich eine Stärke des Ostens, eine Not und Schwäche des Abendlandes, und hier fühlen sich alle Zweifel, Sorgen und Hoffnungen unserer Seele bestärkt und bestätigt. Überall erkennen wir die Überlegenheit unserer Zivilisation und Technik, und überall sehen wir die religiösen Völker des Ostens noch ein Gut genießen, das uns fehlt und das wir eben darum höher stellen als jene Überlegenheiten. Es ist klar, daß kein Import aus Osten uns hier helfen kann, kein Zurückgehen auf Indien oder China, auch kein Zurückflüchten in ein irgendwie formuliertes Kirchenchristentum. Aber es ist ebenso klar, daß Rettung und Fortbestand der europäischen Kultur nur möglich ist durch das Wiederfinden seelischer Lebenskunst und seelischen Gemeinbesitzes. Ob Religion etwas sei, das überwunden und ersetzt werden könne, mag Frage bleiben. Daß Religion oder deren Ersatz das ist, was uns zutiefst fehlt, das ist mir nie so unerbittlich klar geworden wie unter den Völkern Asiens.»⁵

⁴ Vgl. *Aus Indien*, S. 201ff.

⁵ «Erinnerung an Asien» (1914). In: *Aus Indien*. S. 203/204.

Es ist bezeichnend und charakteristisch für Hesses Denken, daß ihm die ungebrochene Religiösität der asiatischen Menschen als zentraler Eindruck seiner Reise erscheint und daß er gleichzeitig den Westen aus diesem Grund als unterlegen empfindet. Diese Wahrnehmungen sind erklärbar aus seiner religiösen Prägung durch das Elternhaus und aus seiner Suche nach einer Neuorientierung für sich selbst und den europäischen Menschen. Der religiös gebundene und in sich ruhende Mensch ist der Überlegene — an dieser Maxime wird Hesse sein ganzes Leben lang festhalten. Charakteristisch für Hesses Auffassungen ist aber auch, daß er nicht, wie manche Modephilosophen seiner und unserer Zeit, die Annahme östlicher Lehren auch für den europäischen Menschen befürwortet. Hesse — und auch dies wird ein Grundzug seines Lebens bleiben — mißtraut allen fertig formulierten Heilslehren und religiösen Bekenntnissen, seien sie nun buddhistischer, hinduistischer oder christlicher Art. Geistige Entwicklung führt für ihn immer nach vorne, in die Zukunft, in neue, persönliche, nicht vorformulierte Bekenntnisse. Deshalb empfiehlt Hesse seinen Lesern weder den Buddhismus noch den Anschluß an eine der bestehenden Kirchen in Europa. Eine Rückkehr in die naive Religiosität und in den Seelenzustand des Primitiven ist für den aufgeklärten und geistig differenzierten Europäer von heute unmöglich, die Flucht zurück in den Schoß von Mutter Kirche wertet er als Symptom eines Mangels an Persönlichkeit und selbständigem Denken. Gleichwohl haben seiner Meinung nach die Religionen des Ostens für den abendländischen Menschen Wertvolles zu bieten, nämlich die Möglichkeit zu geistiger Erneuerung. In dem Aufsatz «Erinnerung an Indien», 1917 zu den Bildern seines Reisebegleiters Hans Sturzenegger geschrieben, hebt Hesse diesen Gedanken noch einmal deutlicher hervor:

«Denn niemals können wir, gealterte Söhne des Westens, zu Urmenschentum und Paradiesunschuld der primitiven Völker zurückkehren; wohl aber winkt uns Heimkehr und fruchtbare Erneuerung bei jenem Geist des Ostens, der von Lao-tse bis zu Jesus führt.»⁶

Eine dieser Möglichkeiten zu geistiger Erneuerung durch Rückkehr zu den Ursprüngen menschlichen Geistes und eine entschieden persönliche Aneignung östlicher Religionen und Weisheitslehren führt das Werk Hermann Hesses vor. Seiner Meinung nach bleibt aber jeder Einzelne aufgefordert, dies ebenso auf seine ganz individuelle Art und Weise zu tun.

Unabtrennbar verbunden mit Hesses religiösen Impressionen und Gedanken bleibt eine weitere zentrale Erfahrung seiner Indienreise, die er sogar noch höher gewichtet hat: Die Erfahrung der Einheit der Menschheit. Wegen der besonderen Bedeutung dieses Eindrucks sei hier noch einmal ein längerer Passus zitiert:

«Aber schöner noch als dies alles war doch immer das, was wir von den Menschen sahen. Der träumerische Gang eines Hindu, der sanfte traurig-schöne Rehblick des zarten Singalesen, das grelle Weiß im Augapfel des schwarzen bronzenen Tamilkuli, das Lächeln eines vornehmen Chinesen. Das Stammeln eines Bettlers in gurgelnd fremder Mundart., das Verstandenwerden ohne Worte unter Menschen von zehn verschiedenen Völkern und Sprachen ... und überall das eigentümlich glückliche Gefühl, daß dies alle Menschen sind, unseresgleichen, Brüder, Schicksalsgenossen! ... Diese kleine, uralte Binsenweisheit, daß es über die Völkergrenzen und Erdteile hinweg eine Menschheit gibt, ist für mich das letzte und größte Erlebnis jener Reise gewesen, und sie ist mir seit dem großen Kriege immer wertvoller geworden.»⁷

⁶ Erinnerung an Indien (1917). In: *Aus Indien*, S. 214.

⁷ Ebd., S. 218/219.

Diese Erfahrung der Brüderlichkeit der Menschen unabhängig von allen ethnischen und religiösen Verschiedenheiten bildet nach der politischen und persönlichen Zäsur des Ersten Weltkrieges ein Leitmotiv im Denken Hermann Hesses und gehört mit zum zentralen geistigen Fundus, aus dem Hauptwerke wie *Demian*, *Siddhartha*, *Der Steppenwolf*, *Die Morgenlandfahrt* und *Das Glasperlenspiel* entstanden sind. Jedes dieser Werke formuliert auf seine Weise jene existentielle Grunderfahrung der Einheit des Menschlichen, die Hesse während seiner Indienreise offenbar erstmals zum Erlebnis wurde. Daß er diese Erkenntnis nicht nur als persönliches Faszinosum, sondern bereits wenige Jahre nach seiner Reise auch als bewußte Alternative zum Zeitalter des Nationalismus, Imperialismus und der Weltkriege verstand, zeigt der oben zitierte Text. Hesses Indonesienreise machte ihn endgültig zu jenem großen Humanisten und geistigen Weltbürger in Wort und Tat, zu dem er von seinem Elternhaus und von seiner gesamten Geisteshaltung her ohnehin angelegt war.

Aber auch nach seiner Rückkehr in den Westen setzt sich Hesse weiter intensiv mit dem indischen Denken auseinander. Eine besondere Steigerung erfährt sein Interesse an Indien im Zuge seiner Arbeit an der indischen Erzählung *Siddhartha* (1919-1922). Er liest und rezensiert die damals im Zuge einer modischen «Indienwelle» erscheinenden Werke, wie etwa die 1921 von Alfred Hillebrandt übertragene und eingeleitete Sammlung «Aus Brahmanas und Upanishaden». Diese Rezensionen sind heute teilweise publiziert und werfen ein bezeichnendes Licht auf Hesses Interesse an diesen Texten. So schreibt er etwa über die Upanishaden, eine der Heiligen Schriften des Hinduismus: «Ihre zentrale Lehre ist die vom Atman, vom Selbst im Ich. Das Finden des Selbst und das Unterscheiden des (individuellen, egoistischen) Ich vom Selbst ist für uns der Inbegriff aller indischen Lehre, wie es auch der Lehre Buddhas zugrunde liegt.»⁸

Jeder Kenner des Werkes von Hermann Hesse weiß, welche zentrale Bedeutung diese Auffassung vom «Gott im Ich» für seine mittlere und späte Schaffensperiode gehabt hat. Alle Hauptwerke vom *Demian* bis zum *Glasperlenspiel* sprechen auf ihre Weise von diesem Faszinosum. Der hinduistische Glaube an ein göttliches, unsterbliches, unwandelbares Selbst («Atman») als Kern der menschlichen Psyche und als Brücke zum kosmischen Weltgeist («Brahman») entsprach seinem Bedürfnis nach einem nichtchristlichen «Weg zu Gott» so vollkommen, daß er zeitlebens daran festhielt.

Hesse liest und rezensiert aber auch die Reden Buddhas, die 1921 in der Übertragung von Karl Eugen Neumann erstmals auf Deutsch erschienen. Als Ziel der buddhistischen Meditation erscheint ihm dabei nicht ein Erkennen im Sinne unserer westlichen Geistigkeit, sondern ein «Verschieben des Bewußtseinszustandes, eine Technik, deren höchstes Ziel eine reine Harmonie, ein gleichzeitiges und gleichmäßiges Zusammenarbeiten von logischem und intuitivem Denken ist».⁹ Von daher sieht er als wichtigste Funktion östlichen Denkens die Schaffung eines Ausgleiches und Gegengewichtes zur intellektualistisch-wissenschaftlichen Einseitigkeit europäischer Geisteskultur. Dazu wollte er auch mit seinem Werk beitragen. Freilich vergißt er auch bei dieser Gelegenheit nicht, vor der allzu unkritischen Übernahme der buddhistischen Lehre zu warnen: «Wer Buddhas Reden liest und durch sie Buddhist wird, der mag für sich einen Trost gefunden haben — statt des Weges, den uns Buddha vielleicht zeigen kann, hat er aber einen Notausgang gewählt»,¹⁰ schreibt er gegen Ende seines Artikels. Auch im Falle des Buddhismus tritt Hesse also für jene kritisch-persönliche Auseinandersetzung ein, die er später in seinem *Siddhartha* so meisterhaft demonstrieren wird.

⁸ Vgl. *Aus Indien*, S. 231.

⁹ Vgl. Die Reden Buddhas. In: *Aus Indien*, 5. 232/233.

¹⁰ Ebd., S. 233.

Diese Grundsätze einer kreativ-persönlichen philosophischen Auseinandersetzung hat Hesse in einer letzten Phase seiner Beschäftigung mit dem indischen Denken konsequent angewandt und künstlerisch umgesetzt. Diese Phase beginnt ab etwa 1921 und bezeichnet eine Zeit der inneren Aneignung und schöpferischen Anwendung indischen Denkens. Hesse entdeckt jene zeitlose, kultur- und religionsübergreifende Welt des Geistes, an der Asien und Europa gleichermaßen Anteil haben und die von den hervorragenden Geistern in Ost und West in ihrer jeweils spezifischen Sprache ausgesprochen worden ist. In dem unscheinbaren, bislang von der Hesse-Forschung kaum beachteten Text *Besuch aus Indien* von 1922 hat Hesse diese für ihn revolutionäre Erfahrung und seine Entwicklung dorthin auf unübertreffliche Weise geschildert:

«Unreif gebrochene Früchte nützen uns nichts. Mehr als die Hälfte meines Lebens war ich mit indischen und chinesischen Studien beschäftigt - oder, um nicht in den Ruf eines Gelehrten zu kommen, war ich gewohnt, den Duft indischer und chinesischer Dichtung und Frömmigkeit zu atmen. Aber als ich vor elf Jahren eine Reise nach Indien machte, da sah ich wohl die Palmen und Tempel stehen, roch den Weihrauch und das Sandelholz, aß die herben Mango und die zarten Bananen; aber zwischen alledem und mir war noch ein Schleier, und mitten in Kandy unter den Buddhapriestern hatte ich nach dem wahren Indien, nach Indiens Geist, nach einer lebendigen Berührung mit ihm das ungestillte Heimweh wie vorher in Europa. Indiens Geist gehörte noch nicht mir, ich hatte noch nicht gefunden, ich suchte noch. Darum floh ich damals auch Europa, denn meine Reise war eine Flucht. Ich floh es und haßte es beinahe, in seiner grellen Geschmacklosigkeit, seinem lärmigen Jahrmarktbetrieb, seiner hastigen Unruhe, seiner rohen, tölpelhaften Genußsucht.

Mein Weg nach Indien und China ging nicht auf Schiffen und Eisenbahnen, ich mußte die magischen Brücken alle selber finden. Ich mußte aufhören, dort die Erlösung von Europa zu suchen, ich mußte aufhören, Europa im Herzen zu befeinden, ich mußte das wahre Europa und den wahren Osten mir im Herzen und Geist zu eigen machen, und das dauerte wieder Jahre um Jahre, Jahre des Leidens, Jahre der Unruhe, Jahre des Krieges, Jahre der Verzweiflung.

Dann kam die Zeit, es ist noch nicht sehr lange her, da hatte ich keine Sehnsucht nach dem Palmenstrand von Ceylon und den Tempelstraßen von Benares mehr und wünschte mir nicht mehr, ein Buddhist oder Taoist zu sein und einen Heiligen und Magier zum Lehrer zu haben. Dies alles war unwichtig geworden, und auch der große Unterschied zwischen dem verehrten Osten und dem kranken, leidenden Westen, zwischen Asien und Europa, war mir nicht mehr eben wichtig. Ich legte keinen Wert mehr auf das Eindringen in möglichst viele östliche Weisheiten und Kulte, ich sah, daß tausend heutige Verehrer des Lao-tse weniger vom Tao wußten als Goethe, der das Wort Tao nie gehört hat. Ich wußte, daß es, in Europa wie in Asien, eine unterirdische, zeitlose Welt der Werte und des Geistes gab ... und daß es gut und richtig war, in dieser zeitlosen Welt, in diesem Frieden einer geistigen Welt, zu leben, an der Europa und Asien, Veden und Bibel, Buddha und Goethe gleichen Teil hatten. Hier begann meine Schule der Magier, und sie dauert noch an; hier gibt es kein Ende des Lernens. Aber mit der Indiensucht und der Europaflucht war ich fertig, und jetzt erst klang mir Buddha ... und das Tao-te-king rein und heimatlich und hatte keine Rätsel mehr.»¹¹

Das lange Zitat mag erlaubt sein, da Hesses Worte ein großes Geheimnis beschwören und den Schlüssel zum Verständnis seines eigentlichen Verhältnisses zum indischen Geist und darüber hinaus vielleicht sogar zum Verständnis seiner geistigen Persönlichkeit überhaupt enthalten. Sie artikulieren jenen entscheidenden inneren Durchbruch, der in der Krisenzeit des Ersten Weltkriegs bei ihm begann und spätestens mit dem Abschluß seines *Siddhartha* beendet ist. Hesse «bricht durch» zu der für sein Menschenbild entscheidenden Erkenntnis einer einheitlichen Anthropologie in den Heiligen Schriften der Inder,

¹¹ Vgl. *Aus Indien*, S. 241ff.

Chinesen und Christen, die ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt habe¹². Diese Erfahrung zentraler Gemeinsamkeiten zwischen östlichem und westlichem Geist samt deren innerer Aneignung bildet von nun an die geistige Basis von Hermann Hesses Leben und Werk. Bereits in der Betrachtung *Weihnacht* aus dem Jahr 1917 hatte Hesse dieses zentrale Faszinosum seines Lebens und das Kraftzentrum, aus dem seine geistige Energie floß, beschwörend und eindringlich bekannt. Es ist dieselbe Botschaft von der inneren Partizipation an der Quelle aller Religion und Weisheitslehre in Ost und West, die er auch in *Besuch aus Indien* zu artikulieren versucht hatte:

«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'.»¹³

Deutlicher kann man es wohl kaum sagen. Aber es kommt eben nicht auf die Worte an, sondern auf die innere, ganzheitliche, die ganze Persönlichkeit existentiell ergreifende Erfahrung dieses Sachverhalts. Dann kann diese Erkenntnis ein geistiges Leben durchaus tragen, wie sie Hesses Leben getragen und ihm jenes religiöse Fundament gegeben hat, das er suchte und brauchte. Darauf beruhte nicht nur sein gesamtes literarisches Lebenswerk nach dem Ersten Weltkrieg, sondern auch sein praktischer Humanismus im Alltag, von dem unzählige Besucher und Korrespondenten berichtet haben.

Diese drei Hauptstadien von Hesses geistiger Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition Indiens — das unbewußte Vorstadium, die Zeit der bewußten Suche und der Studien und schließlich das Erlebnis des «inneren Indiens» — bilden auch das Grundgerüst seiner indischen Erzählung *Siddhartha*. Sie nährt sich im wesentlichen aus drei Stoff- und Motivquellen, die schöpferisch miteinander verbunden und durch fiktionale Erzählsegmente angereichert werden: Der Legende vom Leben Buddhas, gewissen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie und schließlich aus Hesses eigener Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition Indiens. Die gesamte Erzählung hat, biographisch gesehen, die Funktion einer Zusammenfassung und kreativen Verarbeitung von Hesses geistiger Entwicklung bis Anfang der 20er Jahre. Indem Hesse die Geschichte des Erlösungssuchers Siddhartha beschreibt, verarbeitet er, auch anhand gewisser Motive aus dem legendären Leben Buddhas, seine eigene spirituelle Entwicklung.

Siddharthas Reifungsprozeß beginnt, wie bei Hermann Hesse, mit einem unbewußten Vorstadium: Der Dichter beschreibt Siddharthas Jugend und seine religiöse Erziehung im Elternhaus als eine Epoche der Unbewußtheit und der Prägung durch Konventionen. Hesse war ein frühreifer, nach literarischer Ausbildung und Betätigung drängender Missionarsson, Siddhartha ist ein ungewöhnlich begabter und gelehrter junger Brahmanen-sohn. Sein Problem ist das Dilemma aller Knaben, deren intellektuelles Wissen ihrem Alter und geistig-seelischen Reifegrad davongelaufen ist: Er weiß mehr, als er geistig und seelisch verarbeiten kann, sein Kopf ist seiner Seele erheblich voraus. Siddhartha kennt als gelehriger Brahmane zwar das Wesen der Erleuchtung als Koinzidenz von Atman (Einzelseele) und Brahman (Weltgeist), aber seine Kenntnis ist rein intellektuell und nicht wirklich innerlich erlebt und existentiell erfahren. Dieses Defizit bildet den Grund-

¹² Vgl. *Der archetypische Heilsweg. Hermann Hesse, C. G. Jung und die Weltreligionen*. Rheinfelden 1990.

¹³ Hermann Hesse: Ges. Werke, Bd. 10, S. 46.

antrieb seines Reifungsprozesses. Er nimmt trotz erheblicher Widerstände seines Vaters Abschied von seinen Eltern und macht sich zusammen mit seinem Freund Govinda auf die Suche nach dem Erlebnis der Erleuchtung. Damit beginnt die zweite Phase seiner Entwicklung. Sie entspricht Hesses Stadium der Studien, der Experimente und der Suche nach authentischer innerer Erfahrung. Dennoch bleibt Siddhartha zunächst noch an Konventionen hängen: Er befreit sich zwar, wie der junge Hermann Hesse, nach schwerem Kampf von der traditionellen Religiosität und Autorität seiner Eltern, schließt sich danach aber zunächst einer neuen geistigen Gemeinschaft an, einer Gruppe von Asketen, 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 Erfahrung: Auch der historische Buddha ist bekanntlich in seinen asketischen Bemühungen gescheitert, und Hermann Hesse selbst hat in der «buddhistischen Phase» seiner persönlichen Entwicklung vergleichbare Erfahrungen gemacht.¹⁴ Die moderne Tiefenpsychologie, die Hesse kannte, 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 eines 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 Bewußtsein und vom Willen nicht einfach enerviert werden kann. Diese Emotionen manifestieren sich entweder von selbst oder gar nicht. Von daher sind asketische Bemühungen wie alle willentlichen Anstrengungen zum Erlangen eines «Erleuchtungserlebnisses» aufgrund der menschlichen Natur von vornherein zum Scheitern verurteilt. Diesem Faktum tragen übrigens auch die großen Weltreligionen Rechnung, wie etwa die christliche Gnadenlehre (die Gnade als «Geschenk» Gottes) oder Buddhas Lehre von der Vergeblichkeit der Askese. Asketische Willensanstrengungen blockieren das Bewußtsein, anstatt es darauf vorzubereiten, die unwillkürlichen Regungen des Unbewußten passiv aufzunehmen.

Siddhartha begreift diese Gesetzmäßigkeiten zwar nicht mit wissenschaftlicher Präzision, aber er sieht immerhin ein, daß er auf diesem Wege nicht weiterkommt. Intelligent und klarsichtig erweitert er noch seine Schlußfolgerungen aus dieser Erfahrung und kommt zu dem Ergebnis, daß nicht nur die Askese, sondern jede Form von willentlicher geistiger Weiterbildung ihn auf seinem Weg nicht mehr weiterbringen kann. Von daher entwickelt Siddhartha in diesem Stadium seiner Entwicklung jene grundlegende Skepsis gegen jede Form von Weisheits- und Heilslehre, die für sein weiteres Leben bestimmend bleiben wird und wie dargelegt auch zu den Konstanten von Hesses Philosophie gehörte. Der Geist — so begreift er jetzt am Ende seiner philosophischen Periode — kann ihn nicht mehr weiterbringen, da der Geist das Erleuchtungserlebnis nicht produzieren kann.

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!

¹⁴ Vgl. H. Hesses Aufenthalt in der Alternativen-Kolonie auf dem Monte Verita im Jahr 1907 und eigene asketische Experimente aus dieser Zeit.

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.»¹⁵

Dies ist vielleicht das eindrucksvollste Manifest von Hesses Individualismus in seinem Werk: Siddhartha bekennt im Angesicht des erleuchteten Buddha, daß er kein Buddhist, sondern selbst ein Buddha werden will. Daß von diesem Bekenntnis aus der Weg weder zurück zu Geist und Philosophie noch in eine weitere religiöse Gemeinschaft führen kann, ist klar. Siddhartha bleibt nur noch eine Alternative: Der Weg durch das bisher so sorgsam gemiedene, gewöhnliche Leben.

Dieses Leben kommt zu ihm in Gestalt einer schönen Frau — der Kurtisane Kamala. Siddhartha verliebt sich in die verwöhnte Halbweltdame und beginnt, um sie zu werben. Diese aber macht ihm recht schnell deutlich, daß sie von ihm materielle Zuwendungen als Zeichen seiner Liebe erwartet und keineswegs bereit ist, einem abgerissenen, mittellosen Bettler ihre Gunst zu schenken. Diese Forderungen sind der einzige Grund für Siddhartha, in die Dienste des Kaufmannes Kamaswami einzutreten, um auf diese Weise die Wünsche seiner Angebeteten befriedigen zu können.

Dadurch wird Siddhartha in die Auseinandersetzung mit der gegebenen Welt und Gesellschaft gezwungen. Diese Konfrontation mit der Sphäre der «Kindermenschen» vollzieht sich in vier Stufen und ist von Hesse mit genialer psychologischer Einfühlungskraft gezeichnet. In einem ersten Stadium bleibt Siddhartha, trotz allem Wissen um die Unzulänglichkeit des Geistes, immer noch seiner bisherigen Selbstdefinition als religiöser Mensch treu und versucht, eine gewisse philosophische Distanz zur Kaufmannssphäre zu wahren. Er nimmt seine tägliche Arbeit nicht wirklich ernst, distanziert sich von seinen Arbeitskollegen und akzeptiert seine Berufstätigkeit nur, um seine Geliebte Kamala mit materiellen Annehmlichkeiten verwöhnen zu können. Aber Hesse zeigt auf sehr eindringliche Art und Weise, daß sich diese innere Distanz zum täglichen Lebensvollzug auf die Dauer nicht aufrechterhalten läßt; in einem zweiten Stadium seiner weltlichen Existenz verfällt auch Siddhartha immer mehr den Versuchungen des materiellen Wohllebens. Er verliert zunehmend seine anfängliche skeptische Distanz gegenüber der Kaufmannssphäre und entfremdet sich im Zuge des einsetzenden Reichtums und der allgemeinen Verwöhnung seines Lebens Schritt für Schritt von seinem wahren Selbst. Die «Seelenkrankheit der Reichen», d.h. Unzufriedenheit, Trägheit, Lieblosigkeit erfaßt langsam aber sicher auch ihn — aber das ist noch längst nicht der Tiefpunkt seiner «weltlichen Karriere». Es kommt die Zeit, da er endgültig jede philosophische Reserve verliert und hemmungslos der Habgier, der Sexualität, dem Alkohol und dem Glücksspiel verfällt. Siddhartha, der Erlösungssucher und selbsternannte Nachfolger Buddhas, wird zum Lebemann, der einzig beim Bangen um seine astronomischen Einsätze beim Würfelspiel für Sekunden noch so etwas wie Leben durch sich hindurchzucken fühlt. Der Verächter der Kaufleute und Bürger ist endgültig selbst zu einem «Kindermenschen» geworden, habgieriger, skrupelloser und verschwendungssüchtiger als die meisten. Dieses ist die dritte Stufe von Siddharthas Weltleben. Damit ist er reif für die vierte Phase seiner weltlichen Periode, die gleichzeitig den Umschlag in eine neue Existenzform mit sich bringt. Eines Tages wird Siddhartha durch zwei Träume bewußt, daß das einzige Glück seines Lebens im Gefühl seiner göttlichen Berufung bestand und daß ihm «jene geschmeidige Bereitschaft, die göttliche Stimme im eigenen Herzen zu hören,» seit langem verloren gegangen ist. In der Konsequenz dieser Erkenntnis verfällt er in eine tiefe Verzweiflung und verläßt, wie der historische Buddha, über Nacht seine Familie, um seinem Leben ein Ende zu setzen. Da geschieht etwas Eigenartiges, aber nur scheinbar Paradoxes: Gerade in dem Moment,

¹⁵ *GW*, Bd. 5, S. 381.

als er am Ufer eines Flusses steht, sein Spiegelbild im Wasser bespuckt und bereit ist, sich in den Tod fallen zu lassen, 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.»¹⁶

Was Hesse hier beschreibt, ist ein großes psychologisches Geheimnis — die Unwillkürlichkeit eines geistigen Wiedergeburtserlebnisses. Wie nach der Legende der historische Buddha 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. Das hängt zusammen mit jener Unwillkürlichkeit der Affekte und des Unbewußten, die Siddhartha bereits während seiner asketischen Periode erfuhr.

Damit verweist Siddharthas Wiedergeburtserlebnis und sein anschließendes Leben am Fluß auf die eingangs beschriebene dritte Phase von Hesses Auseinandersetzung mit Indien — das Finden des «inneren Indien» und das kreativ-persönliche Erleben der damit verbundenen Ideen. Siddhartha hat jetzt — wie der historische Buddha nach seiner Erleuchtung und Hermann Hesse nach seiner Phase der Studien und der Experimente — endlich gefunden, wonach er so lange gesucht hat. Die erste Wirkung seines inneren Durchbruchs ist jene universale Liebe zu allem Sein, die auch ein Wesenszug der großen Religionsstifter Jesus und Buddha war. Siddhartha begreift in der Rückschau erstmals, daß er sowohl am Geist wie auch am Leben verzweifeln mußte, um jene Wandlung zu erfahren, die ihm am Fluß zum Erlebnis wurde. Diese Erfahrung eines neuen Lichts auf dem Boden der tiefsten Verzweiflung — die Erfahrung eines letzten und unbedingten inneren Haltes — gibt ihm jene Liebe zu allen Dingen der Erscheinungswelt ein, die jetzt ein unverlierbarer Zug seines Wesens wird.

Er entschließt sich, an jenem Fluß zu bleiben, dem er sein neues Leben verdankt und lernt dort den alten Fährmann Vasudeva kennen, der zu seinem Freund wird. 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. Sein Beruf des Fährmannes ist auch symbolisch gemeint: Er bringt die Menschen nicht nur auf die andere Seite des Flusses, sondern auch auf die andere Seite ihrer Seele — nicht durch große Worte, sondern einfach durch seine charismatische Persönlichkeit. In diesem Archetypus des Alten Weisen hat Hesse seinem taoistischen Glauben an die Nichtformulierbarkeit der Weisheit eine eindringliche figurliche Darstellung gegeben. «Weisheit ist nicht mitteilbar. Weisheit, welche ein Weiser mitzuteilen versucht, klingt immer wie Narrheit»¹⁷, sagt Siddhartha später zu seinem Freund Govinda, der selbst als alter Mann noch an die Macht der rechten Lehre glaubt. Das hat Siddhartha von Vasudeva gelernt.

Aber er ist noch keineswegs am Ende seines langen Weges. Seine frühere Geliebte Kamala, mittlerweile eine erlösungssuchende alte Frau auf der Suche nach dem historischen Buddha, erscheint am Fluß und stirbt in seinen Armen. Sie hinterläßt ihm ihren

¹⁶ Ebd., S. 421.

¹⁷ Ebd., S. 462.

gemeinsamen Sohn, und damit beginnen neue Verwicklungen. 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 verantwortliche Liebe zu einem konkreten Menschen. Dadurch ist zwar seine Seelenruhe gefährdet, gleichzeitig wird er aber innerlich bereichert. Das Problem ist nun aber, daß sein Sohn seine Liebe und Fürsorge gar nicht will. Siddhartha möchte ihm gerne alle die Irrwege und Gefahren ersparen, die sein eigenes Leben so schwierig machten, aber sein Sohn lehnt alle noch so gutgemeinten Ratschläge ab, rebelliert gegen seinen Vater und flieht eines Tages Hals über Kopf aus der gemeinsamen Behausung.

Siddhartha ist verzweifelt. Er verfolgt ihn bis in die nahe Stadt und begreift erst spät die Torheit seines Tuns. Er selbst hat am Anfang seines Weges trotz erheblicher Widerstände seinen Vater verlassen, und er weiß im Grunde seiner Seele, daß alle seine späteren Wege und Irrwege notwendig waren, um zur Reife zu gelangen. Dies führt ihn zur letzten Einsicht, die er noch braucht, um endlich Frieden zu finden — die Integration des Leidens in sein Lebenskonzept:

«Langsam blühte, langsam reifte in Siddhartha die Erkenntnis, das Wissen darum, was eigentlich Weisheit sei, was seines langen Suchens Ziel sei. Es war nichts als eine Bereitschaft der Seele, eine Fähigkeit, eine geheime Kunst, jeden Augenblick, mitten im Leben, den Gedanken der Einheit denken, die Einheit fühlen und einatmen zu können ... Und wenn er die Wunde brennen fühlte, sprach er lautlos das Om, füllte sich mit Om.»¹⁸

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 nichts spezifisch Christliches, denn selbst der scheinbar so leidensfeindliche Buddhismus akzeptiert das Leiden als existentielles Element des Daseins, hat doch der Buddha, wie es in der Legende heißt, um der Lehre willen auf das Nirvana — also auf die vollkommene Erlösung bei Lebzeiten — verzichtet. Auch Hesse integriert also das Leiden in das philosophische Gesamtkonzept seines Werkes und macht es vielleicht erst damit eigentlich tragfähig.

An dieser Stelle könnte der Roman 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 Buddhas wurde, ist immer noch ein geistig Suchender und erkennt den vielfach gewandelten Siddhartha zunächst nicht wieder. Nachdem dieser sich ihm zu erkennen gegeben hat und Govinda begreift, daß er am Ziel seiner Suche angekommen ist, bittet er ihn um eine Mitteilung seiner wesentlichen Erkenntnisse. Und Siddhartha erzählt seinem Freund von den zentralen Einsichten seines Lebens — von der Relativität aller Wahrheit, der Einseitigkeit und Insuffizienz aller Worte, der Unwirklichkeit der Zeit, der Vollkommenheit allen Seins, der Bedeutung der Liebe — aber er sieht, daß sein Freund seine Worte nicht eigentlich versteht, genauer: ihren Sinngehalt nicht zu erleben vermag. Damit bestätigt auch Govinda noch einmal die zentrale philosophische Aussage des Werkes, daß Weisheit nicht lehrbar ist und die «höchste Erkenntnis» ein unwillkürlicher, nicht vom Bewußtsein produzierbarer Vorgang ist. Das weiß natürlich 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.

¹⁸ Ebd., S. 454 und 452.

Und dieses Hilfsmittel funktioniert. Govindas weiß zwar nicht recht warum, aber von einer dunklen Ahnung und von Liebe zu seinem Freund gezogen, küßt er Siddhartha auf die Stirn. Dieser Kuß, Symbol der unwillkürlichen Hingabe seines Ich an das Vollkommene, All-Eine, Erhabene, löst völlig unverhofft jenes Erleuchtungserlebnis aus, das der altgewordene Mann sein ganzes Leben lang vergeblich 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 seinen Freundes Siddhartha Gesicht nicht mehr, er sah statt dessen andere Gesichter, viele, eine lange Reihe, einen strömenden Fluß von Gesichtern, von Hunderten, von Tausenden ... Er sah das Gesicht ... eines sterbenden Fisches ... eines ungeborenen Kindes ... eines Mörders ... er sah Leichen ... Tierköpfe ... und über alle war beständig etwas Dünnes, Wesenloses, dennoch Seiendes gezogen ... und diese Maske war Siddharthas Gesicht, das er, Govinda, in eben diesem 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.»¹⁹

Auch Govinda gelangt am Ende seines Lebens also mit Siddharthas Hilfe zu jenem unwillkürlichen Erlebnis der Einheit in der Vielheit, das Siddhartha erstmals 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. In seinem Siddhartha hat er, am ergreifendsten und schönsten in Govindas Erleuchtungserlebnis am Ende des Romans, diesem Schlüsselerlebnis seines Lebens eine dichterische Form zu geben versucht.

¹⁹ Ebd., S. 469-471.