

Wie der Buddha in den Westen kam

Hermann Hesse, Luise Rinser und Adolf Muschg

"Die geistige Welle aus Indien, die in Europa, speziell in Deutschland, seit hundert Jahren wirksam war, ist nun allgemein fühlbar und sichtbar ... die Sehnsucht Europas nach der seelischen Kultur des alten Ostens ... eklatant geworden", diagnostizierte Hermann Hesse 1921 anlässlich der Neuauflage der „Reden des Buddha“ in der Übertragung des Wiener Orientalisten Karl Eugen Neumann, mit dessen von Schopenhauer beeinflusstem Übersetzungswerk der Buddha endgültig in die deutsche Geisteswelt eintrat¹. "Europa beginnt an mancherlei Verfallserscheinungen zu spüren, dass die hochgetriebene Einseitigkeit seiner geistigen Kultur ... einer Korrektur bedarf, einer Auffrischung vom Gegenpol her" (XVIII, 261f). Es gebe „einen Buddha, der gerade für unsere Zeit von weit mehr als intellektueller Bedeutung ist“, setzte Hesse hinzu. „Sobald wir aufhören, die Lehre Buddhas rein intellektuell zu betrachten und uns mit einer gewissen Sympathie für den uralten Einheitsgedanken des Ostens zu begnügen, sobald wir Buddha als Erscheinung, als Bild, als den Erwachten, den Vollendeten zu uns sprechen lassen, finden wir, fast unabhängig vom philosophischen Gehalt und dogmatischen Kern seiner Lehre, eines der großen Menschheitsvorbilder in ihm. Wer aufmerksam auch nur eine kleine Zahl der zahllosen 'Reden' Buddhas liest, dem tönt daraus bald eine Harmonie entgegen, eine Seelenstille, ein Lächeln und Drüberstehen, eine völlig unerschütterliche Festigkeit, aber auch unerschütterliche Güte, unendliche Duldung. Und über die Wege und Mittel, zu dieser heiligen Seelenstille zu gelangen, sind die Reden voll von Ratschlägen, von Vorschriften, von Winken." (XVIII, 349ff)

Weltreligionen im Spiegel der Literatur

Diese besondere Faszination für die Gestalt Gautama Buddhas - "der Gedankeninhalt der Buddhalehre ist nur eine Hälfte des Werkes Buddhas, die andere", für Hesse weitaus entscheidendere, "ist sein Leben", sein "gelebtes Leben", seine "geleistete Arbeit" (XVIII, 351) - dürfte nicht untypisch sein für die bis in die Romantik zurückreichende, literarisch,

¹Vgl. M. v. Brück/W. Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, bes. 200-240; M. Baumann, "Importierte" Religionen: das Beispiel Buddhismus. In: Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880 - 1933. Hrsg. v. D. Kerbs u. J. Reulecke, Wuppertal 1998, 513-522; V. Zotz, Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur, Berlin 2000. Hesses Schriften werden zitiert nach der 20bändigen Ausgabe Sämtlicher Werke, Frankfurt/M. 2001-2005; Gesammelte Briefe 4 Bde., Frankfurt/M. 1973-1986 (=GB).

wissenschaftlich und philosophisch vielfältige *Buddhismusrezeption im Westen*, für die Hermann Hesse eine Kristallisationsfigur darstellt². Durch das Auftreten östlicher Weisheitslehrer im Westen seit Ende des 19. Jahrhunderts, den wachsenden Einfluss der Theosophie und die Herausbildung der ersten buddhistischen Gemeinden und Gruppen in Deutschland, Europa und Amerika seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde diese weit verzweigte Auseinandersetzung mit asiatischer Religiosität noch zusätzlich verstärkt. Einen *ersten Höhepunkt* erlebte die Buddhismusfaszination gerade unter Schriftstellern, Künstlern und Intellektuellen *nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs*, als sich neben Hesse namhafte Autoren wie Hugo von Hofmannsthal, Theodor Lessing und Rudolf Pannwitz, Alfred Döblin, Klabund und Lion Feuchtwanger von östlicher Spiritualität und Weisheit *Impulse zur Heilung Europas* versprachen³. Gerade im Raum der Literatur bildeten sich dadurch ganz *neue geistig-religiöse Amalgame und West-Ost-Legierungen* heraus, zeitdiagnostisch aufschlussreiche Metamorphosen des Religiösen, in denen sich die Erschütterungen der Industriemoderne ebenso widerspiegeln wie die Suche nach einer neuen Synthese aus westlicher und östlicher Geistigkeit.

Exemplarisch das an geistig-religiösen Krisenprozessen artikulierend, was zahlreiche ihrer Zeitgenossen an sich selber wahrnehmen, sind Schriftsteller mehr als andere Grenzgänger, Seismographen und Vermittler. Gerade Hermann Hesse - das lässt sich über Luise Rinser bis zu Adolf Muschg eindrücklich verfolgen - wurde für viele zum *Brückenbauer und inter-religiösen Vermittler zwischen Ost und West* weit über den Raum der Literatur hinaus. Nicht von ungefähr avancierten "Siddhartha" und "Der Steppenwolf" zu Kultbüchern der antiautoritären, jugendlich-studentischen Gegen-, Protest- und Alternativbewegung Amerikas und bald auch Europas. Es waren kaum zufällig die Rand- und Protestgruppen der Beat- und Woodstock-Generation sowie die Gegner des Vietnamkriegs, die diesen tief im 19. Jahrhundert verwurzelten Dichter neu entdeckten und zu seinen Gedanken aus dem Morgenland griffen. Fanden sie darin doch als Alternativangebot eine für die damalige Gesellschaft neue, asiatisch inspirierte Spiritualität. Die für einen deutschsprachigen Schriftsteller einzigartig grenzüberschreitende "weltweite Wirkung" Hermann Hesses wäre ohne seine Beschäftigung mit fernöstlicher Religiosität kaum vorstellbar. Die *Faszination buddhistischer Spiritualität im Westen* wird denn auch im Medium der Literatur existentiell konkreter und in ihrer poetischen Anschaulichkeit lebendiger nachvollziehbar. Diese

²Eingehend C. Gellner, Hermann Hesse und die Spiritualität des Ostens. Düsseldorf 2005.

³Vgl. C. Günther, Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900, München 1988; I. Schuster, China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925. Bern 1977.

Wechselbeziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen, ja, die interreligiösen Begegnungsmodelle im Raum der Dichtung verdienen erschlossen und für den Religionsdialog heute fruchtbar gemacht zu werden, damit ihre Erfahrungen und Inspirationen weiterwirken können.

1.

Wie sehr hier individualbiographische und zeittypische Motive, die religiös-spirituelle Suche eines Einzelnen mit der gesellschaftlich-kulturellen Krise der westlichen Industriegesellschaft zusammenspielen, lässt sich nirgendwo eindringlicher beobachten als an *Hermann Hesse (1877-1962)*. Dem Christentum durch den heillosen Moralismus seiner christlich-pietistischen Herkunft und Erziehung früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden - Anregungen hierzu empfing Hesse schon in seinem der Indienmission verbundenen Calwer Elternhaus -, suchte Hermann Hesse zeitlebens die Religion, die ihm entsprach: „In der frühen Jugend gelang es mir nicht, aus Trotz gegen Elterliches, innerhalb der religiös-geistigen Welt, in der ich aufwuchs, mich zu entwickeln, d.h. auf meine Art und ohne Verlust meiner Persönlichkeit ein Christ zu werden“, beschreibt Hesse 1923 seinem Schriftstellerkollegen Stefan Zweig gegenüber seinen Weg. „Schon sehr früh wandte ich mich indischen Studien zu, auch indischen Lebensmethoden, und fand innerhalb indischer und chinesischer Bildersprache meine Religion, d.h. die, die mir in Europa zu fehlen schien.“ (GB II, 52)

Dabei fiel Hesses um die Jahrhundertwende einsetzende Beschäftigung mit dem vedantischen und buddhistischen Indien, wenig später auch mit dem taoistischen China kaum zufällig zusammen mit einer breiten *Wiederentdeckung alter und neuer Mystik zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Wie nicht zuletzt seine Beziehungen zu den lebens- und kulturreformerischen Suchbewegungen auf dem Monte Verità belegen, bewegte sich Hesse damit im Strom einer weit verbreiteten Suche nach einer neuen Einheit von Rationalität und Mystik, welche abendländische Aktivität mit östlicher Selbsterkenntnis und kontemplativer Versenkung verbinden sollte. Hesses Asienbegeisterung ist denn auch von Anfang an *seismographischer Ausdruck eines kultur- und zivilisationskritischen Krisenbewusstseins*, das im „Osten“ eine geistig-religiöse Alternative zur spirituellen Anämie des „Westens“ gefunden zu haben glaubte: „Der ganze Osten atmet Religion, wie der Westen Vernunft und Technik atmet“, lautete Hesses kulturkritische Diagnose noch vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914.

„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 ... 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 alle jene Überlegenheiten.“ (XIII, 353f) Für Hesse war indes 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 ... Dass Religion oder deren Ersatz das ist, was uns zutiefst fehlt, das ist mir nie so unerbittlich klar geworden wie unter den Völkern Asiens.“ (XIII, 354) Bis hin zur "Morgenlandfahrt" und zum "Glasperlenspiel", der großen religionen- und kulturen-übergreifenden Synthese aus östlicher und abendländischer Geistigkeit, steht die Religiosität Asiens im Denken und Schreiben Hermann Hesses für eine Quelle der seelischen Erneuerung, ja, der spirituellen Erlösung von den Verstandeseinseitigkeiten der technisch-wissenschaftlichen Vernunftmoderne.

Dabei musste sich Hesse, der von sich behauptete, „im Alter von 30 Jahren Buddhist“ gewesen zu sein, „natürlich nicht in einem kirchlichen Sinn“ (GB II,96), erst selber von seiner *europaflüchtigen Orientprojektionen* lösen, orientalisierende Wunsch- und Zerrbilder verabschieden, ehe er die für ihn entscheidenden Werte östlicher Spiritualität mit denen seiner christlichen Herkunft zu einer ganz eigentümlichen Synthese verbinden konnte: „Meine damalige Philosophie war die eines erfolgreichen, aber müden und übersättigten Lebens, ich fasste den ganzen Buddhismus als Resignation und Askese auf, als Flucht in Wunschlosigkeit, und blieb Jahre lang dabei stehen.“ (XII, 129) Mehr noch: Hesse musste erkennen, dass wir Europäer die Quelle spiritueller Erneuerung letztlich nicht in irgendeiner fremden Vergangenheit oder durch die oberflächliche Übernahme angelesener asiatischer Weisheitslehren, sondern allein „in uns selber“ finden könnten: "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 im Geist zu eigen machen." Das aber gelang ihm erst, als er „keine Sehnsucht nach dem Palmenstrand von Ceylon und den Tempelstraßen von Benares mehr“ hatte, sich

nicht mehr wünschte, „ein Buddhist oder Taoist zu sein und einen Heiligen und Magier zum Lehrer zu habe. 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. „Dadurch erst vermochte dieser christlich erzogene Europäer, wie er 1922 selbstkritisch heraus stellte, im "Frieden einer geistigen Welt zu leben, an der Europa und Asien, Veden und Bibel, Buddha und Goethe gleichen Teil hatten ... mit der Indiensucht und der Europaflucht war ich fertig, und jetzt erst klang mir Buddha und das ‚Dhammapaddam‘ und das ‚Tao-te-king‘ rein und heimatlich und hatte keine Rätsel mehr.“ (XIII, 423).

Begegnung mit dem Volksbuddhismus auf Ceylon

Ausschlaggebend dafür war zweifellos die enttäuschende Erfahrung seiner Reise nach Hinterindien (1911), die ihm zwar alle exotischen Orientklischees vor Augen geführt, ihn am Ende jedoch vom indischen Geist mehr getrennt als zugeführt hatte. Jedenfalls offenbarte sich Hesse in Asien nichts von dem, was ihn in seiner Sehnsucht dorthin getrieben hatte, im Gegenteil: "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" (XIII, 422), bekannte Hesse. Ausgerechnet auf Ceylon, der klassischen "Insel der Buddhalehre", beim Besuch des Tempels mit der Reliquie des heiligen Buddhazahns in Kandy, bis heute eines der bedeutendsten Heiligtümer der buddhistischen Welt, schien Hesse "der schöne, lichte Buddhismus zu einer wahren Rarität von Götzendienst gediehen", neben der "auch der spanischste Katholizismus noch geistig" (XIII, 273) anmutete! Im „Reisebuch aus Indien“ (1913) hat Hesse seinen dramatischen Zusammenstoß mit dem asiatischen Volksbuddhismus erzählerisch gekonnt inszeniert: "Ich hatte keinerlei Achtung vor den miserablen Priestern, ich verachtete die Bilder und Schreine, das lächerliche Gold und Elfenbein, aber ich fühlte tief und mitleidend mit den guten, sanften indischen Völkern, die hier in Jahrhunderten eine herrlich reine Lehre zur Fratze gemacht und dafür einen Riesenbau von hilfloser Gläubigkeit, von töricht herzlichen Gebeten und Opfern, von rührend irrender Menschentorheit und Kindlichkeit errichtet hatten. Den schwachen, blinden Rest der Buddhalehre, den sie in ihrer Einfalt verstehen konnten, den haben sie verehrt und gepflegt, geheiligt und geschmückt, dem haben sie Opfer gebracht und kostbare Bilder errichtet - was

tun dagegen wir klugen und geistigen Leute aus dem Westen, die wir dem Quell von Buddhas und von jeder Erkenntnis viel näher sind?" (XIII, 274)

In seiner Distanz zum volksbuddhistischen Wallfahrtsbetrieb glaubte Hesse sich der reinen Lehre jenes "Buddha, der nicht aus Stein und Kristall und Alabaster war", dem „alles heilig“, „alles Gott“ war (XIII, 275), der seinen Jüngern darum auch die Reliquien-, ja, jede Verehrung seiner Person verboten hatte, näher als die Träger der gelebten buddhistischen Volksreligion, in deren Tempel man sich "von allem Buddhismus loskaufen" konnte. Als „reiner“ Buddhismus galt Hesse, was er aus übersetzten Texten und darstellender europäischer Literatur kennen gelernt hatte: einen Urbuddhismus, den man nur mehr in Büchern, kaum aber unter Menschen finden konnte. In Karl Eugen Neumanns poetischer Nachdichtung der Reden Gautamas etwa, die bewusst den Zugang zur unverfälschten, ursprünglichen Lehre Gautamas suchte. Gerade daran lässt sich recht gut ablesen, wie stark die westliche Buddhismusrezeption um die Jahrhundertwende, gerade unter den Gebildeten, die überwiegend mit dem Christentum gebrochen hatten, unter indologischen, ja, ideologischen Vorzeichen betrieben wurde.

In der Tat wurde die deutsche Buddhismusrezeption am Beginn des 20. Jahrhunderts durch einen primär denkerisch-intellektuellen Zugang bestimmt, der sich beinahe ausschließlich auf den südlichen Theravada-Buddhismus des Pali-Kanons bezog, den man als urtümlichste Form der Buddhalehre (über-) schätzte. Dementsprechend hob man die hohe Rationalität der Buddhalehre hervor und pries den Buddhismus als Religion der Vernunft, die nicht blinden Glauben fordere, sondern allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe. Kultische Handlungen wie Andachten, Feiern oder Rituale dagegen lehnte man als Degeneration des "ursprünglichen" Buddhismus ab. Ja, man übernahm aus den heiligen Texten die Essenz der Lehre, ohne sich für die in Asien gewachsenen religiösen Ausdrucksformen zu interessieren. Man kann daher von einer Art *protestantisch-modernistischer Neuerfindung des Buddhismus* sprechen, die trotz ihres Protests gegen das vorherrschende Christentum in hohem Maße auf die protestantische Schriftreligion bezogen blieb⁴. Die unmittelbare Begegnung mit Vertretern

⁴M. Baumann, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg ²1995, bes. 44-59; *ders.*, *Culture Contact and Valuation: early German Buddhists and the creation of a Buddhism in protestant shape*. In: *Numen* 44 (1997) 270-295; *ders.*, *Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects*. In: *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley/Los Angeles/London 2002, 85-105. Zur historischen Einordnung: *R. King*, *Orientalism and the discovery of Buddhism*, in: *ders.*, *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and "the mystic East"*, London/New York 1999, 143-160.

lebendiger buddhistischer Traditionen, die in den Augen der Westler die "authentische" Lehre selbst nicht kannten, ja, von ihr "abgefallen" waren, spielte dagegen kaum eine Rolle.

Hesses indische Dichtung "Siddhartha"

1922, auf dem Gipfel der Fernostbegeisterung nach dem Ersten Weltkrieg, legte Hesse mit seiner indischen Dichtung "Siddhartha" die bis heute wirkungsgeschichtlich bedeutendste Erzählung vor, die die *Lebensgeschichte des historischen Siddharta Gautama* literarisch verarbeitet, ja, in der der Buddha selber begegnet. Hesse sah in diesem Buch, das mittlerweile zu den meistgelesenen literarischen Texten des 20. Jahrhunderts gehört, zu Recht den Versuch, das indisch-meditative Lebensideal und die alte asiatische Lehre von der göttlichen *Einheit aller Dinge*, das Kernstück aller „östlichen“ Lebens- und Weisheitslehren, "für unsere Zeit und in unserer Sprache" (XIX, 13) neu zu formulieren. Das Bemühen, in meditativer Versenkung zur ganzheitlichen Verbundenheit alles Lebens vorzudringen, in einen Bereich, der alles Individuelle, alles Ichhafte, alle Vorstellungen des Unterschiedenseins hinter sich lässt – all das macht ja bis heute die besondere Faszination östlicher Selbsterfahrungs- und Meditationsmethoden wie Zen und Yoga im Westen aus. Kein Wunder, dass „Siddhartha“ unter den Hippies, Blumenkindern und Indienpilgern der 60er und 70er Jahre zu einem *Kultbuch der Buddhismusfaszination im Westen* wurde. Vermittelt es doch weit mehr über die *spirituelle Welt des alten Indien* als vergleichbare Sachbücher oder Religionsgeschichten. Dazu tragen insbesondere die stilistisch-syntaktischen Anklänge an die Lehrgespräche des Erleuchteten bei, die unüberhörbar den musikalisch-meditativen Nach-Dichtungen Karl Eugen Neumanns folgen, deren liturgisch-ritualisierte Gleichförmigkeit Hesse zu der auffallend starken Rhythmisierung seiner Erzählprosa inspirierte. Wied er Buddha bereits in den heiligen Pali-Texten nicht als eine rein geschichtliche Gestalt, vielmehr als Idealtypus begegnet, so unterstreicht Hesses bewusste Verschmelzung von realistischem Erzählen und meditativer Reflexion nur mehr die Gleichnis- und Modellhaftigkeit seiner „indischen Dichtung“. Ja, auf der Folie der enthistorisierten wie idealisierten Buddhabigraphie erzählt Hesse darin die *Geschichte einer Individuation*. „Siddhartha“ ist daher, wie Hesse selber unmissverständlich herausstellte, "ein sehr europäisches Buch, trotz seines Milieus" - gehe doch die Siddharta-Lehre "so stark vom Individuum aus und nimmt es so ernst, wie keine einzige asiatische Lehre es tut" (GB II, 96).

Auch wenn *Hesses Siddhartha* schließlich *Gautama Buddha* den Rücken kehrt, gibt es dennoch eine ganze Reihe von *Gemeinsamkeiten*: Wie der historische Siddhartha Gautama wendet sich auch Hesses fiktiver Brahmanensohn, gegen den Wunsch seiner Eltern, vom überkommenen vedisch-brahmanischen Ritualismus, Klerikalismus und Traditionalismus ab. Wie der historische Siddhartha Gautama, der jedoch der Kriegerkaste angehörte, sich still und heimlich von zu Hause fortstehlen, ja, fliehen musste, während Hesses Siddhartha von seinem Vater die Erlaubnis weggehen zu dürfen ertrotzt, schließt er sich dem spirituellen Aufbruch der Samana-, d.h. der Wanderasketen-Bewegung an. Als besitz- und kastenloser Bettelmönch zieht daher auch Hesses Siddhartha zusammen mit seinem Freund Govinda (er erinnert an den ständigen, treuen Begleiter des Buddha, Ananda) „aus dem Haus in die Hauslosigkeit“, um dort die Erleuchtung zu finden. So hatte er es aus den heiligen Büchern und den Reden der gelehrten Brahmanen gelernt, ohne dies freilich jemals selbst *erfahren* zu haben. Anders als in der Buddhalegende gründet Siddharthas Entschluss zum Auszug also nicht im Erleben des Leidens, das gleichsam das Spezifikum buddhistischer Spiritualität darstellt. Vielmehr in tiefen Zweifeln gegenüber der religiösen Überlieferung, deren totes Wissen er authentisch leben und erfahren möchte.

Wie der historische Buddha Gautama unterwirft sich denn auch Hesses Siddhartha drei Jahre lang der strengsten Askese und der härtesten Kasteiung. Er wird ein Waldeinsiedler und lernt seinen Körper durch den Geist zu beherrschen. Er lernt Hunger und Durst, Schmerz und Müdigkeit durch Yoga und Meditation zu überwinden, um am Ende festzustellen, dass alle diese Fasten-, Atem- und Versenkungsübungen wenig anderes als Fluchtbewegungen waren, Kunstfertigkeiten der Selbsttäuschung und der Betäubung. Auch Religion, so musste er erkennen, konnte eine egoistische Besessenheit sein, eine Abhängigkeit von Riten und Ritualen, die den Meditierenden versklaven anstatt ihn zu befreien. Gerade darum kehrt Hesses Siddhartha schließlich auch dem Heils- und Erlösungsweg Gautamas den Rücken. Denn auch in dem vom Buddha gelehrt „edlen achtfachen Pfad der Weisheit“, auch in der „Zuflucht zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha“, den drei Säulen der buddhistischen Religion, deren Schilderung Hesse der berühmten ersten Predigt des Buddha in Benares nachgebildet hat, vermochte Siddhartha nur eine Flucht vor dem wahren Selbst zu erkennen: „Wäre ich nun einer deiner Jünger“, hält Siddhartha dem Erhabenen entgegen, „so fürchte ich, es möchte mir geschehen, dass nur scheinbar, nur trügerisch mein Ich zur Ruhe käme und erlöst würde, dass es aber in Wahrheit weiterlebte und groß würde, denn ich hätte dann die

Lehre, hätte meine Nachfolge, hätte meine Liebe zu dir, hätte die Gemeinschaft der Mönche zu meinem Ich gemacht!“ (III, 395)

Nein, bei aller Ehrfurcht und Bewunderung, die Siddhartha der bezwingenden Persönlichkeit des Erleuchteten entgegenbringt, ist ihm klar geworden, dass er „alle Lehren und alle Lehrer verlassen“, jegliche Lehrer- und Schülerschaft ablehnen muss, denn „keinem wird Erlösung zuteil durch Lehre!“ Auch der Buddha sei ja zur erlösenden Weisheit nur auf dem Weg der individuellen Erfahrung, des eigenen Erlebens gelangt: „Du hast Erleuchtung gefunden aus deinem eigenen Suchen, auf deinem eigenen Wege ... nicht ist sie dir geworden durch Lehre“, lautet Siddharthas entscheidender Einwand. „Keinem, o Ehrwürdiger, wirst du in Worten und Lehre mitteilen und sagen können, was dir geschehen ist in der Stunde deiner Erleuchtung! Dies ist es, weswegen ich meine Wanderschaft fortsetze - nicht um eine andere, eine bessere Lehre zu suchen, denn ich weiß, es gibt keine, sondern um alle Lehren und alle Lehrer zu verlassen und allein mein Ziel zu erreichen.“ (III, 394)

Das Erlebnis der Einheit

Dabei weiß auch die buddhistische wie alle spirituelle Erfahrung, dass nur gelebte, nicht aber gelehrte Weisheit den Suchenden seinem Ziel näher bringt. Es nutzt nichts, sich auf die Weisheit des Buddha zu berufen, sofern man sie nur als Wort und Formel kennt. Als Wegweiser vermag der Buddha letztlich nur für den „verborgenen Lehrer“ im eigenen Innern zu sensibilisieren, auf dass einer jede selber Buddha werde, nicht Buddhist! In der Tat ist Gautama einer der großen Lehrer der Menschheit, und doch will seine Lehre „nur Einladung zum Absprung“⁵ sein. Leitet sie doch zu einem fortwährenden Sichlösen an: vom Lebensdurst und allem egoistischen Haften ans Dasein, von Gier, Hass und Verblendung, von Besitz und Wissen, ja, allen Bildern und Vorstellungen des Denkens - so wie das vorherrschende Anliegen indischer Religiosität und Spiritualität „nicht die Information, sondern die Transformation“⁶ ist. Genau besehen tritt dem Buddha in Hesses fiktivem Brahmanensohn Siddhartha ein moderner, europäischer Individualist gegenüber, der aus einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber Dogmen und Institutionen heraus alle irgendwie formulierbaren Lehrmeinungen ablehnt. Ein spirituell Suchender, für den Weisheit, ganz entsprechend dem *modernen, erfahrungsbetonten Interesse an Religion und Spiritualität*, nur im je eigenen Erleben greifbar wird: durch eine alles verwandelnde Tiefenerfahrung, die sich

⁵H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982, 77.

⁶H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt/M. 1973, 19.

allen vertrauten sprachlichen Handhaben Gottes, allen überkommenen Worten und Benennungen, ja, der sprachlichen Vermittlung überhaupt entzieht.

Hesses Siddhartha bleibt bekanntlich am *Fluss* bei dem alten Fährmann Vasudeva, der gerade dadurch zu Siddharthas entscheidendem Lehrer wird, dass er keine Lehre hat, ihn nichts in Worten lehrt, Siddhartha vielmehr an den Fluss verweist. In der abgeschiedenen Meditation am Fluss reift in ihm allmählich die Erkenntnis, „was eigentlich Weisheit und das Ziel seines langen Suchens sei. Es war nichts als die Bereitschaft der Seele ... jeden Augenblick, mitten im Leben, den Gedanken der Einheit denken, die Einheit fühlen und einatmen zu können“ (III,458). Der Schritt also von den bewertbaren Gegensätzen in die allen Unterschieden vorausliegende, wertungsfreie Einheit aller Wirklichkeit, wie sie der vielstimmig rauschende Fluss, das taoistische Ursymbol der polaren Einheit alles Lebens, symbolisiert. „Alles war eins, alles war ineinander verwoben und verknüpft, tausendfach verschlungen. Und alles zusammen, alle Stimmen, alle Ziele, alles Sehnen, alles Leiden, alle Lust, alles Gute und Böse, alles zusammen war die Welt. Alles zusammen war der Fluss des Geschehens, war die Musik des Lebens.“ (III, 461) Darum also geht es: Um die *Grundverbundenheit mit dem Ganzen der Wirklichkeit*, um die mystisch-meditative Erfahrung der Einheit alles Seienden, mit der sich für Hesse die *Liebe zu allen Dingen und Wesen* verbindet, eine *alles durchdringende Sympathie*: „Das ist es, was sie mir so lieb und verehrens-wert macht: sie sind meinesgleichen. Darum kann ich sie lieben ... Die Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein. Die Welt zu durchschauen, sie zu erklären, sie zu verachten, mag großer Denker Sache sein. Mir aber liegt einzig daran, die Welt lieben zu können, sie nicht zu verachten, sie und mich nicht zu hassen, sie und mich und alle Wesen mit Liebe und Bewunderung und Ehrfurcht betrachten zu können.“ (III, 468f) Mit dieser alles verwandelnden Tiefenerfahrung einer Identität von individuellem und universellem Selbst evoziert Hesses „Siddhartha“ denn auch einen letzten, nur ästhetisch einholbaren religiös-spirituellen Ermöglichungsgrund des Ethischen. Den Wurzelgrund einer Seins-, nicht einer Sollensethik, die aus der intuitiven Erkenntnis einer ungeschiedenen Einheit alles Seienden entspringt. Es geht dabei um eine Form positiver Selbstfindung, die befreit von allem verkrampften Machenmüssen, befreit von allem moralischen Perfektionsstreben und der letztlich verzweifelten Anstrengung des Sich-selber-Durchsetzen-müssens allererst jene Liebe und Gelassenheit gewinnen lässt, aus der das rechte Handeln wie von selbst, spontan, ohne von außen auferlegte Sollensforderungen einfach daraus folgt, dass jeder Mitmensch, ja, alle Lebewesen "meinesgleichen" sind.

Govinda empfindet indes sogleich den Widerspruch zur weltüberwindenden Buddha-Lehre. Hatte der Erhabene nicht genau diese Liebe als „Trug“ durchschaut? Hatte er nicht davor gewarnt, „unser Herz in Liebe an Irdisches zu fesseln“, hat er nicht „Wohlwollen, Schonung, Mitleid, Duldung, nicht aber Liebe“ geboten? "Ich weiß es, Govinda", antwortet ihm Siddhartha, "da sind wir mitten ... im Streit um Worte ... Eben darum misstraue ich den Worten so sehr", erfolgt die Antwort Siddhartas, für Hesse typisch, nicht von des Buddhas gelehrter Theorie, sondern von dessen gelebter Praxis her, und in der Tat dürften sich christliche Liebe und buddhistisches Mitleid zumindest in der Praxis berühren: "Ich weiß, dass ich mit Gotama einig bin. Wie sollte denn auch Er die Liebe nicht kennen. Er, der alles Menschsein in seiner Vergänglichkeit, in seiner Nichtigkeit erkannt hat, und dennoch die Menschen so sehr liebte, dass er ein langes, mühevolleres Leben einzig darauf verwendet hat, ihnen zu helfen, sie zu lehren! Auch bei ihm, auch bei deinem großen Lehrer, ist mir ... sein Tun und Leben wichtiger als sein Reden ... Nicht im Reden, nicht im Denken sehe ich seine Größe, nur im Tun, im Leben." (III, 469) Keine Frage: Mit Siddharthas emphatischem Bekenntnis zur Liebe, in dem unüberhörbar das *Erbe christlich-pietistischer Liebesspiritualität* mitschwingt, erweist sich Hesses „indische Dichtung“ am Ende als eine einzigartige westöstlich-ökumenische Synthese, ist diese Gedankenverbindung doch in den altindischen Texten höchstens in Andeutungen vorhanden. Der Tübinger Pfarrerdichter Helmut Zwanger (*1942) hat sie in seinem meisterhaft verknüpften „Buddha“-Gedicht jüngst noch einmal beschworen:

Acht
Vorgezeichnete
Schritte

Schon drei
Wären genug:
Loslassen
Schweigen
Und Lieben⁷

Mit der Verkürzung von Gautama Buddhas „edlem achtfachem Pfad“ auf drei spielt Zwanger auf einen klassischen Text biblisch-christlicher Tradition an, auf die bekannte Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe des Apostels Paulus, wobei letztere, genau genommen, keine buddhistische Entsprechung hat. Zumindest in der Praxis dürften sich christliche Liebe und

⁷Helmut Zwanger, morgenlicht. Gedichte, Tübingen 2004, 95.

buddhistisches Mitleid in der Tat berühren. „Indisch aufgefasst“, erläuterte der 70jährige Hesse einem Leser des „Siddhartha“, „ist mein Nächster nicht nur ‚ein Mensch wie ich‘, sondern er ist Ich, er ist mit mir eins, denn die Trennung zwischen ihm und mir, zwischen Ich und Du, ist Täuschung, Maya. Mit dieser Deutung ist auch der ethische Sinn der Nächstenliebe völlig ausgeschöpft. Denn wer erst eingesehen hat, dass die Welt eine Einheit ist, dem ist ohne weiteres klar, dass es sinnlos ist, wenn die einzelnen Teile und Glieder dieses Ganzen einander wehtun.“ (AB 254) Hesses Einsatz gegen Hass, Feindschaft und Krieg zwischen den Völkern wurzelt denn auch in der Einsicht, „dass Gott, der Eine, in jedem von uns lebt, dass jeder Fleck Erde uns Heimat, jeder Mensch uns verwandt und Bruder ist, dass das Wissen um diese göttliche Einheit alle Trennung in Rassen, Völker, in reich und arm, in Bekenntnisse und Parteien als Spuk und Täuschung entlarvt“ (XV, 613).

2.

"Die erste religiöse Ostasien-Welle", erinnert sich die Schriftstellerin *Luise Rinser (1911-2002)*, "kam nach dem Ersten Weltkrieg. Damals schrieb Hermann Hesse sein Buddha-Buch 'Siddhartha', das einige Jahre später tiefen Eindruck auf mich machte, obgleich ich es eigentlich nicht verstand"⁸, bezeugt Luise Rinser die kaum zu unterschätzende Wirkung von Hesses "indischer Dichtung". Die Berührung mit östlichen Religionen ist ja bis in die Gegenwart häufig ein *literarisch vermitteltes* Phänomen. Als "ein alter junger Weiser" sprach Hesse Anfang der 30er Jahre – „die Indiensehnsucht lag in der Luft“ - die damals 20jährige an. "Er hatte Erfahrungen, die ... wie ein erlösender Regen über die intellektuell verkarstete europäische Jugend kamen. Er sprach aus, wonach wir uns sehnten."⁹ Die bayerische Lehrertochter hatte damals bereits die Reden Buddhas (in der Übertragung von Karl Eugen Neumann), auch die Upanishaden und die Bhagavadgita gelesen, ja, schon in ihrer Jugend hatte sie sich "für alles interessiert, was aus dem Fernen Osten stammt"¹⁰. Anfang der 30er Jahre, noch ehe sie Hesse und den Buddhismus näher kennen lernte, schrieb sie eine (später vernichtete) Erzählung mit dem Titel "Auf dem Dach der Welt", in der sie eine Gruppe junger Menschen, europamüde und zivilisationsüberdrüssig, nach Indien und Tibet aufbrechen, im Himalaja eine Art Kloster gründen und ein spirituelles Leben führen ließ. Da sie den obligaten

⁸L. Rinser, Saturn auf der Sonne. Frankfurt/M. 1996, 186. Grundlageninformationen K.-J. Kuschel, Luise Rinser - Religiöse Häutungen einer Schriftstellerin. In: Luise Rinser. Materialien zu Leben und Werk, hrsg. v. H.-R. Schwab, Frankfurt/M. 1986, 203-214; S. Polat, Luise Riners Weg zur mystischen Religiosität. Glaube erwachsen aus Erfahrung, Münster 2001.

⁹L. Rinser, Den Wolf umarmen. Frankfurt/M. 1984, 334.

¹⁰L. Rinser, Saturn auf der Sonne (Anm. 8), 87.

Eintritt in die NSDAP verweigerte, schied sie 1939 aus dem Schuldienst aus; nach dem Erscheinen ihres ersten Romans „Die gläsernen Ringe“ (1941), dessen dem „Glasperlenspiel“ verwandtes „Bekenntnis zum Geistigen“ Hermann Hesse lebhaft begrüßte¹¹, erhielt sie Publikationsverbot, 1944 wurde sie wegen „Wehrkraftzersetzung“ u.a. aufgrund antifaschistischer Äußerungen sowie ihres Briefwechsels mit dem „Staatsfeind“ Hermann Hesse verhaftet, von der bis zum April 1945 dauernden Haft zeugt ihr heimlich hinter Gittern geschriebenes „Gefängnistagebuch“ (1946).

Was Luise Rinser an Hesses „indischer Dichtung“ faszinierte, die bis heute immer wieder neue, vor allem junge Leser anspricht, ist denn auch aufschlussreich für viele Generationen von Hesse-Lesern, die durch das Erzählwerk des Calwer Missionarssohns in Kontakt mit östlicher Geistigkeit kamen. Hesses "Siddhartha" bezauberte sie, weil darin "das, was ich schon früher bei Schopenhauer gefunden hatte, zu purer Poesie" geworden war: "die Idee vom allumfassenden liebenden Eins-Sein alles Lebenden. Das traf sich auch mit dem, was ich bei den deutschen Mystikern gefunden hatte: die Idee der All-Liebe. Ich verstand, was Hesse seinen Siddhartha, in den Fluss blickend, erleben lässt: das Eine Ganze, das 'Tat twam asi', das Schlüsselwort: 'Das bist du', nämlich alles: Stein und Pflanze, Tier und Mensch. Diese seine Liebes-Mystik traf mich und war mir verwandt und verband sich mir mit dem Wort von C. G. Jung vom principium individuationis und der Vorstellung vom Leben als dem Pfad der Selbstfindung."¹²

Ähnlich wie der junge Hermann Hesse gegen die Enge des schwäbischen Pietismus rebellierte, lehnte sich Luise Rinser schon früh gegen die lieblos-autoritäre Erziehung ihres streng katholischen Elternhauses wie die klerikalen Zwänge der Internatsschule auf. Die *Ablehnung und Ablösung von der Religion in christlicher Form* begünstigte auch bei der im bayerisch-barocken Katholizismus Großgewordenen die *Hinwendung zu asiatischer Religion und Spiritualität*: "Ich, vom Christentum nicht mehr berührt, griff mit Leidenschaft nach den östlichen Lehren", berichtet sie aus den 30er Jahren. "Verstanden habe ich sie nicht, aber sie sind in mich eingesickert und haben sich mit den Grundwassern meines Wesens vereinigt."¹³ Gerade ihre seit Anfang der 70er Jahre erschienenen Tagebücher und autobiographischen

¹¹Vgl. den Brief Hermann Hesses an Frau Schell (Luise Rinser) Mitte Mai 1941, in: Luise Rinser. Materialien zu Leben und Werk (Anm. 8), 265.

¹²L. Rinser, Hermann Hesse und die fernöstliche Philosophie. In: Hermann Hesse und die Religion. 6. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw, hrsg. v. F. Bran u. M. Pfeifer, Bad Liebenzell 1990, 17-31, Zitat 20. Rinser bezieht sich (wie Hesse) auf die in Europa am intensivsten rezipierte *Chandogya Upanishad* 6.12.1-13.3 (in der Übersetzung von P. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig ²1905, 167f).

¹³L. Rinser, Den Wolf umarmen (Anm. 9), 331.

Schriften, in denen Luise Rinser immer wieder Verbindungslinien von der christlich-abendländischen Mystik zum Zen-Buddhismus und zum Taoismus zieht, spiegeln ihre langjährige Beschäftigung sowohl mit der mystischen Theologie des europäischen Mittelalters als auch der östlichen Spiritualität. Von großer Bedeutung wurden dabei ihre zahlreichen *Reisen* nach *Indien, Indonesien, Süd- und Nordkorea, nach Japan und China* seit Ende der 60er Jahre, kaum weniger bedeutsam ihre Begegnungen mit Lama Anagarika Govinda, Sri Aurobindo und dem Dalai Lama.

Religion als Liebe zum Ganzen

Nicht von ungefähr kommt Luise Rinser in ihren Tagebuchnotaten immer wieder auf ein Thema zu sprechen, das sie seit ihrer Jugend beschäftigt, als sie mit 16 oder 17 Jahren erstmals mit Meister Eckart, Amos Comenius und Nicolaus Cusanus in Berührung kam: das Verständnis von Gott und Welt als Grundpolarität, als *coincidentia oppositorum*, das die Wirklichkeit als große *Einheit aller Dinge* erfahren lässt. Diese mystische Urerfahrung fand sie im chinesischen Taoismus ebenso artikuliert wie im Hinduismus oder im Zen-Buddhismus, in der jüdischen wie in der islamischen Mystik: "es gibt keine Gegensätze in der Welt, es gibt keine Widersprüche, wir sind es, die sie schaffen; es gibt nur Polaritäten, der Tag ist nicht Tag, wenn es keine Nacht gibt, das Leben ist nicht Leben, wenn es nicht den Tod gibt, eins ist im andern eingeschlossen, eines wird zum andern, alles wandelt sich, das Bleibende ist der Wandel. Kühn zog ich daraus den Schluss, dass auch das Gute nicht sei ohne das, was wir das Böse nennen, und dass Gott nicht sei ohne den Teufel ... Jahrzehnte später gab ich einem meiner Bücher den Titel: 'Hochzeit der Widersprüche'."¹⁴ Charakteristisch für das Denken und Schreiben Luise Rinsers ist denn auch ein *ökumenisch-universales Einheitsdenken*, das, ähnlich wie das Hermann Hesses, weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Verbindend-Universale der großen Weisheits- und Religionstraditionen von "Ost" und "West" betont. Ein religionen- und kulturenübergreifendes Denken in Synthesen und Verflechtungen, das zutiefst von der spirituellen Erkenntnis durchdrungen ist, dass "alle Religionen auf unserem Planeten" letztlich in *ein und derselben Grunderfahrung* wurzeln: "Sie alle haben die tiefste Tiefe gemeinsam", beschreibt Luise Rinser diesen *mystischen Kern aller Religionen* mit Hilfe buddhistischer Begrifflichkeit: "das

¹⁴A.a.O., 145.

Erlebnis der 'Leere', die wie das 'Nichts' erscheint, aber in Wirklichkeit die Fülle ist: das 'Alles'."¹⁵

"Alles ist nichts. Nichts ist alles": Dieser buddhistische Rätsel- und Lebensspruch, den ihr der Abt des südkoreanischen Klosters Bulgugsa mit auf den Weg gab - in "Kriegspielzeug" (1978) ist der Besuch dieses buddhistischen Klosters im Oktober 1975 eindringlich beschrieben - zieht sich denn auch wie ein roter Faden durch Luise Rinser autobiographische Schriften. Kaum zufällig begegnet dieses Koan anlässlich des Besuchs eines alten Zen-Tempels in Kyoto auf ihrer ersten Japanreise im Mai 1981 wieder: "Das ganz große Schweigen habe ich erlebt im Zen-Tempel in Kyoto. Eigentlich habe ich davon geträumt, einem Zen-Meister zu begegnen, aber es gibt ja kaum mehr einen, in Nara sitzt einer, sehr alt, und er ist im Augenblick nicht im Ort. Ich begegne also keinem, nirgendwo und doch: hier im Tempel ist eine unsichtbare Gegenwart von Meistern ... in dieser Mittagsstunde sind keine Touristen da. Ich hocke mich in einen der offenen Räume auf die Bastmatte. Der Raum ist leer. Die große Schiebetür zum Garten hin ist offen ... der Schatten einer Kiefer auf einem moosüberwachsenen Felsen, über den ein Wasser rinnt. Es plätschert sanft und macht die Stille hörbar. Das ist alles. Ja, das ist ALLES. Das ist Zen. Nichts ist Alles, Leere ist Fülle."¹⁶ Diese Stille und diesen Frieden erfährt sie ein paar Tage später vor dem großen Buddha im Daibutsu-Tempel noch einmal: "Der Buddha ist nicht einfach groß, er ist riesig, aber er ist dennoch nicht zu groß für den Menschenblick, er hat eben noch Menschenmaß. Das Allzu-Große gibt sich in Menschennähe menschlich. Ein segnender Buddha. In einer katholischen Kirche würde ich mich niederknien. Numen adest. Das Göttliche ist anwesend ... Buddhismus und Christentum sind die Parallelen, die sich im Unendlichen treffen."¹⁷ Paradigmatisch schließlich auch die buddhistische Geschichte, mit der Luise Rinser die faszinierende Haltung des Dalai Lama illustriert, der sie 1994 für eine Woche nach Dharamsala, dem Ort seines Exils einlud: "Es gibt eine buddhistische Geschichte: Ein Mann wünscht dringend den großen Gautama Buddha zu sehen. Sein Freund sagt: 'Den kannst du doch nicht sehen, er ist schon lange tot.' Ein Dritter sagt: 'Du kannst ihm begegnen: geh nur hinunter zum Markt, das erste alte Bettelweib, der erste rüdicke Hund, das ist ER.' Er hätte auch sagen können: Schau dich an, du selbst bist ER. Das ist buddhistische Mystik: Alles ist EINS. Alles ist DAS EINE."¹⁸

¹⁵L. Rinser, Saturn auf der Sonne (Anm. 8), 195.

¹⁶L. Rinser, Winterfrühling 1979-1982. Frankfurt/M. 1982, 127.

¹⁷A.a.O., 128-131.

¹⁸L. Rinser, Kunst des Schattenspiels 1994-1997, Frankfurt/M. 1997, 125.

"'Alles ist Nichts, Nichts ist Alles', und alles ist unendlicher Liebe wert"¹⁹, greift Luise Rinser den für sie so wichtigen Grundgedanken von Hesses "Siddhartha" wieder auf. Die Erfahrung, dass das, was die Wirklichkeit zutiefst bestimmt, letztlich nur als Liebe, als *alles durchdringende Sympathie* beschrieben werden kann: "Das große Eine ... ich nenne es Liebe"²⁰. Religion ist daher für Luise Rinser "nichts anderes als Liebe zu allem und jedem, zum Ganzen, zum Sein und allem Seienden."²¹ Ähnlich wie Hermann Hesse erst tief in die Welt des Buddhismus, Hinduismus und Taoismus eintauchen musste, ehe er sich seine eigene christliche Herkunft neu aneignen konnte, erschloss sich auch Luise Rinser durch ihre langjährige Beschäftigung mit asiatischer Religion die *Bedeutung des Christlichen* ganz neu: "Ich habe auf dem Umweg über die östlichen Religionen unser abendländisches Christentum neu verstanden", bekannte sie im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel²². "Gott ist die große Sympathie, die alles zusammenhält ... Gott ist nicht mehr 'da oben', sondern er ist der Gott-in-mir." Diese universelle Sympathie ist in Jesus aufgeleuchtet: "für mich ist Jesus die Verkörperung der universellen Sympathie"²³, umreißt die erklärte „Linkskatholikin“ die Jesusdeutung ihres "Mirjam"-Romans (1983), zu der sie erst über die anderen Religionen, gerade den Buddhismus fand. Als das "ewige Selbst in mir" ist dieser Christus für Luise Rinser "in allen Religionen zu finden", "man gibt ihm dort nur einen anderen Namen"²⁴. Wenn daher "alle religiösen Menschen auf unsrer Erde *ihre* Religion wirklich verstehen und leben", ist die in der Friedens- und Ökologiebewegung ebenso wie mit kirchlichen Streitfragen Engagierte überzeugt, "werden wir uns eines Tages mit Notwendigkeit in einem Punkte treffen."²⁵

3.

Wie kaum ein anderes literarisches Oeuvre der zeitgenössischen Literatur ist das des Schweizer Schriftstellers *Adolf Muschg* (*1934) von der Begegnung mit dem *Zen-Buddhismus* geprägt²⁶. Muschg war 1962 bis 1964 Deutschlektor an der International

¹⁹A.a.O., 32.

²⁰L. Rinser, Saturn auf der Sonne (Anm. 8), 137.

²¹L. Rinser, Wir Heimatlosen 1989-1992. Frankfurt/M. 1995, 15.

²²Wir müssen wieder zu den Mythen zurück. Über Mythos, Mystik und die Frage nach Gott. Gespräch mit Luise Rinser, in: K.-J. Kuschel, "Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985, 24-35, Zitat 26.

²³A.a.O., 28f.

²⁴A.a.O., 26.

²⁵L. Rinser, Mit wem reden. Frankfurt/M. 1980, 58.

²⁶Vgl. C. Gellner, "Ein Westler kann sich davon viel Segensreiches herausnehmen" Japan und China bei Adolph Muschg. In: Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik, hrsg. v. G. Langenhorst, Münster 1998, 91-105; ders., Ost-westliche Spiegelungen. Hesse, Brecht, Grass und Muschg, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) 843-854;

Christian University in Tokyo, ist seither viele Male in Japan und auch in China gewesen und zählt heute zu den wichtigsten Autoren der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Zeitdiagnostisch aufschlussreich ist bereits sein in Japan spielender Romanerstling "Im Sommer des Hasen" (1965), der die Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre einsetzende *zweite Phase der westlichen Buddhismusrezeption im 20. Jahrhundert* spiegelt. Damals fanden „Vorträge und Bücher heutiger Zen-Buddhisten, obenan die von Suzuki, in Europa und Amerika größte Aufmerksamkeit“, ja, insbesondere unter der anarchisch-pazifistischen *beat generation* Kaliforniens grassierte "leider schon so etwas wie eine Zen-Mode" (XX, 359), wie der über 80jährige Hesse anlässlich der Übersetzung des Zen-Klassikers Bi-Yän-Lu seines "japanischen" Veters Wilhelm Gundert bedauernd feststellt, die bis heute von allen Zen-Übenden studiert wird.

Es waren dies die ersten Vorboten jener von Alan Watts und Allen Ginsberg initiierten antibürgerlichen Graswurzelrevolution, in deren Folge asiatische Spiritualität und Esoterik, Meditation und Yoga, ja, verschiedenste Vermittlungen buddhistisch-hinduistisch- taoistischer Geistigkeit unter den Hippies, Blumenkindern und Indienfreaks der amerikanischen Jugend- und Alternativbewegung zu kaum geahnter Popularität gelangten. In den 60er Jahren schlug diese gewaltlos-zivilisationskritische Rebellion im Zeichen des "Wassermanns" in einen von breiteren Gesellschaftsschichten getragenen Protest gegen Wohlstandskonsumismus und Vietnam-Krieg um. In seinem Sog sollte schließlich auch dem Schriftsteller Hermann Hesse eine in der Literaturgeschichte wohl einzigartige "weltweite Wirkung" beschieden sein, wie Adolf Muschg 1968 als Gastdozent in den Vereinigten Staaten überrascht zur Kenntnis nahm, betrachtete er Hesses Rolle für die neue Jugendbewegung doch zunächst als „weltweiten Hör- und Übersetzungsfehler“²⁷! Im Kontext dieser neu erwachten Asieneuphorie und der Suche nach einem alternativen Lebensstil kennzeichnet die *Buddhismus-Rezeption* der 60er und 70er Jahre eine bemerkenswerte *Schwerpunktverschiebung*. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende denkerische Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die *meditative Praxis*. Der Zen (ab den 80er Jahren schließlich ein Boom des tibetischen Buddhismus, der auf Grund der Exilsituation vieler Lamas im Westen zugänglich wurde) verdrängte die Theravada-Rezeption. Buddhismus war nun nicht mehr nur für das

ders., Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie, Karlsruhe 2005.

²⁷A. Muschg, Hermann Hesse und das Engagement. In: Hermann Hesse und die Politik. 7. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw, hrsg. v. M. Pfeifer, Bad Liebenzell 1992, 11-24, Zitat 12. Zum folgenden: M. Baumann, Deutsche Buddhisten (Anm. 4), 79-90; H. Dumoulin, Zen im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1993; M. v. Brück, Zen. Geschichte und Praxis, München 2004, 119-123.

weltanschaulich interessierte Bildungsbürgertum eine religiöse Alternative, sondern zunehmend auch für jüngere Angehörige der modernen Bildungsschichten. Statt der reinen Lehre zählte vor allem deren ganzheitlich-praktische Umsetzung. Die körperlich-spirituelle Erlebbarkeit rückte insbesondere in der psychologisch-erfahrungsbetonten Neuinterpretation des Zen durch Daisetz Suzuki in den Vordergrund.

Muschgs Japanroman "Im Sommer des Hasen" erzählt von sieben japanreisenden westlern mit ganz unterschiedlicher Intention und Bereitschaft zur Begegnung mit der für westliche Augen rätselhaft-faszinierenden Welt Japans²⁸. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die tragikomische Figur des Zen-Enthusiasten Adalbert Huhn, weil Muschg in ihr die bis in die Gegenwart reichende trendig-modisch-oberflächliche *Zenbegeisterung erleuchtungshungriger Abendländer* trefflich persifliert. Schon von der Schweiz aus hatte Huhn mit einem Schüler des bekannten Zen-Meisters Suzuki Kontakt aufgenommen, der entscheidend dazu beitrug, den Geist des Zen aus seinen Klöstern in die westliche Moderne des 20. Jahrhunderts zu tragen. So war Huhn bestens in den Zen-Buddhismus eingeführt, ehe er überhaupt japanischen Boden betreten, ja, noch ehe er sich seiner harten Meditationspraxis unterzogen hatte. Die „einfachsten Dinge des Zen, Sitzen, Atmen“²⁹, genügen diesem aufgeblähten Schwarmgeist freilich nicht, er sucht Satori, Erleuchtung, obwohl doch gerade diese „einfachen Dinge“ die Hauptsache auf dem Zen-Weg sind. Dass auch sie letztlich überflüssig sind, kann nur einer sagen, der all dies selber praktiziert und erfahren hat. Bei seiner Begegnung mit dem Abt des berühmten Zuiganji-Klosters in Matsushima weiß Huhn denn auch „dem herzlich nickenden alten Mann das Tiefste und Paradoxeste“ darzulegen. Seine angelesenen Weisheiten lässt er von einem einheimischen Düngerefabrikanten übersetzen, der davon jedoch so gut wie nichts versteht. Der Zen-Meister, der sich angeregt mit dem Düngermann über dessen Lebensumstände und über Dünger unterhält, lässt Huhn denn auch ausrichten, „He ist happy you are such a good thinking man“³⁰. Die „schalkhaften Segnungen des Zen-Buddhismus“³¹, damals bereits "ein Snobismus von vorgestern"³², wie Muschgs Erzähler spöttisch anmerkt, bleiben Adalbert Huhn denn auch trotz seiner Bemühungen unzugänglich.

²⁸Vgl. R. Sabalius/I. Yen-Chi Chappuis, Asien in den Romanen von Adolf Muschg. In: Literatur und Linguistik. Germanistische Studien, hrsg. v. Z. Mielczarek u.a., Czestochowa 2003, 65-89.

²⁹A. Muschg, Im Sommer des Hasen. Roman, Frankfurt/M. 1975, 127.

³⁰A.a.O., 132.

³¹A.a.O., 119.

³²A.a.O., 121.

Dass der Zen-Buddhismus, mit dem Muschg bereits während seines Studiums in Zürich in Berührung gekommen war, als er sich nicht von ungefähr Hesses „Morgenlandfahrern“ zuzählte, für ihn selber weit mehr bedeutet als nur ein poetisch reizvolles Sujet, ist schon seinem 1963 verfassten Erzählbericht „Subjekt und Objekt in Kamakura“ abzulesen, der Muschgs Begegnung mit dem damals 93jährigen *Daisetz Suzuki* in Japan literarisch verarbeitet: "Etwas aufregend Waches ist um diesen alten Mann. Wir haben das bei andern Zen-Leuten bemerkt: In wie hohem Grade Inneres Ausdruck gewordenen ist. Da hält kein Geheimnis bedeutungsvoll an sich, kein Zeigefinger tippt an das Glockenspiel und verdumft seinen Klang ... Im Angesicht Suzukis kann man sich einen Begriff davon machen, wie die berühmten Zen-Meister früherer Jahrhunderte angetreten sind: strahlende Vagabunden waren sie, großgemusterte Schälke, die ihre Lumpen wie ihre Blöße zu Markte trugen, vollständig unbekümmert, ob einer das Herz hatte, Gold hinter dem Schauspiel zu vermuten; und diese wenigen führten sie erst recht am Narrenseil herum, bis einmal einer, stolpernd und atemlos, wie von ungefähr auf den Punkt gelangte, Er Selbst zu sein - um dann als Meister seinerseits Lumpensack und Fallstrick zu erben und lachend auf Menschenfang zu gehen."³³

Ein Westler kann sich davon viel Segensreiches herausnehmen

Befragt nach seiner persönlichen Affinität zum Zen-Buddhismus, in der zweifellos auch viel Projektion mit im Spiel ist, gespeist aus den eigenen negativen Erfahrungen mit dem „patriarchal-autoritären Monotheismus und seiner Gottesfurcht“³⁴, gab Muschg im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel programmatisch zu verstehen, dass für ihn keine andere Religion „so klar wie der Buddhismus hinausweist über untaugliche Alternativen wie Körper - Geist, Körper - Seele, Gut und Böse, Schwarz und Weiß. Keine so sehr die Chance des Durchbruchs dieser Raster eröffnet. Keine weniger das Bedürfnis hat zu missionieren und auszugrenzen. Keine selbstverständlicher Lebenskunst, Lebensweisheit, Liebe zum Alltag, Liebe zur Kleinigkeit und Einzelheit ist.“³⁵ Hält man sich vor Augen, was Muschg über die "protestantischen Finsternisse meiner Kindheit"³⁶ äußerte - über die Angstbesetztheit des Gottesbildes seiner Eltern, die Lebens- und Körperfeindlichkeit ihrer reformiert-puritanischen Erziehung, die in Gestalt (selbst-) überfordernder Leistungs-, rigider Perfektionsideale,

³³A. Muschg, Papierwände. Bern 1970, 49f.

³⁴*Liebe, Literatur und Leidenschaft*. Adolf Muschg im Gespräch mit Meinrad Schmidt-Degenhard, Zürich 1995, 28.

³⁵Des Lebens und Todes froh werden. Über Christentum, Buddhismus und die Funktion der Literatur. Gespräch mit Adolf Muschg. In: *K.-J. Kuschel*, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen (Anm. 23), 127-139, Zitat 132.

³⁶*Liebe, Literatur und Leidenschaft* (Anm. 34), 172.

entfremdender Lebensaufträge und Schuldkomplexe werkgeschichtlich tiefe Spuren hinterlassen hat -, wird zumindest nachvollziehbar, warum er dem Christentum diese "vor allem nötige Lebenskunst" nicht mehr zutraut: "Wenn Lessing recht hat mit seinem Satz, dass man die Religionen an ihren Früchten erkennen soll, dann schmecken die des Christentums bitter - auch für die Christen selbst. 'Erlöser müssten sie aussehen, damit ich an ihren Erlöser glauben könnte' (Nietzsche). Ich wünsche mir mehr Leibhaftigkeit - die ja solange dem Teufel vorbehalten war. In Japan wäre das Spirituelle konkreter, strahlender. Man erkennt einen Zen-Meister sofort an seinem Lachen. Es ist eine Bewegung des ganzen Körpers."³⁷

Damit ist das für Muschgs Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus entscheidende Stichwort gefallen: die Überwindung des das westliche Denken weithin bestimmenden *Dualismus von Subjekt und Objekt, von Kopf und Körper, von Geist und Leib, Ja und Nein*. "Gegenständlich, 'objektiv' zu denken, liegt in unserer Tradition, ist eine teuer erkaufte Gewohnheit des westlichen Bewusstseins. Aber darin erschöpft sich das Repertoire des Bewusstseins glücklicherweise noch lange nicht"³⁸. Im Raum der abendländischen Überlieferung müsse man auf die "Gottlosigkeit der christlichen Mystik" zurückgreifen, "um im Christentum eine vergleichbare Empfindlichkeit zu finden", weiß Adolf Muschg. Auf Angelus Silesius und vor allem auf Meister Eckhart, "dessen sogenannte 'Mystik' darin besteht, die religiöse Erfahrung vom Zwang zum Gegenständlichen zu befreien, um sie - das ist aber mehr buddhistisch als christlich - für die Liebe zu den Gegenständen wirklich frei zu machen"³⁹. "Die Gottlosigkeit der christlichen Mystik war ein Wagnis. Diejenige der buddhistischen Lehre ist eine gelassene Selbstverständlichkeit. 'Gott' ist eine Hilfsvorstellung, von der sich schon der Schüler Buddhas lösen lernt. Er kennt keinen 'heiligen Namen', keinen 'Herrn Zebaoth', auch keine Stellvertreter am Kreuz. Darin sieht er - ohne Polemik - die ungedeckten Reste kindlicher Geborgenheitswünsche oder metaphysischer Sicherheitsbedürfnisse, in einen imaginären Himmel projizierte Größen-Phantasien von Menschen, die mit ihrer Unerlöstheit nichts Besseres anzufangen wissen, als nach einem Erlöser zu schreien. Ein solcher Gott mag ehrwürdig sei wie alles Allzumenschliche. Aber mit Religion hat er noch nichts zu tun. Unsere Kultur ist in so hohem Grade auf einen 'persönlichen Gott', auf die Du-Form mit dem Erlöser geprägt, dass wir uns A-Theismus nur irreligiös vorstellen können."⁴⁰ Anstelle der hochgespannten, überzogenen Erwartungen seiner Jugend – ausgehend von der Lektüre

³⁷Des Lebens und Todes froh werden (Anm. 35), 134.

³⁸Liebe, Literatur und Leidenschaft (Anm. 34), 161.

³⁹A.a.O., 164.

⁴⁰A. Muschg, Wovon mir die Ohren läuten. In: M. Gregor-Dellin (Hrsg.), Die Botschaft hör' ich wohl. Schriftsteller zur Religion, Stuttgart 1986, 29-39, Zitat 35f.

exotischer Abenteuergeschichten seiner längst erwachsenen Halbschwester, die in den 20er Jahren als Hauslehrerin einer schweizerisch-japanischen Kaufmannsfamilie in Kyoto lebte⁴¹ - sieht Muschg die Herausforderung einer so fremden Kultur wie der Fernostasiens heute darin, dass sie zur „besseren Wahrnehmung des Fremden im Eigenen einlädt. „Des Unselbstverständlichen, sogar Exotischen unserer eigenen kulturellen Annahmen. Wir haben auch nichts so ‚eigen‘ wie wir glauben.“ Gerade darauf beruhe „die Chance der Literatur ... Ich sage nicht, dass der japanische Mix nur gut ist“, setzt Muschg hinzu, „wahrscheinlich würde ich, wäre ich selbst Japaner, sehr kritisch darauf reagieren. Aber ein Westler kann sich davon viel Segensreiches für sich herausnehmen.“⁴²

Wovon in den Religionen die Rede ist: SEIN

1985, gut zwanzig Jahre nach seiner Begegnung mit dem damals 93jährigen Zen-Gelehrten Daisetz Suzuki, schildert Muschg im Feuilleton der "Frankfurter Rundschau" seine "Erfahrungen in einem japanischen Zenkloster" im Norden von Tokyo im Mai desselben Jahres. "Also wieder einer, der die Widersprüche seiner Zeitgenossenschaft nicht mehr ausgehalten hat und ins Innerliche abgeschwenkt ist"⁴³, lässt Muschg einen kritischen Leser ausrufen. "Aussteigen? Einsteigen!" ist denn auch sein Erfahrungsbericht pointiert überschrieben. Gewiss, eine religiöse Erleuchtung habe er auch bei dieser "Zen-Schnupperlehre" nicht erlebt, weist Muschg gleich zu Beginn die Erwartung zurück, hier würden außergewöhnliche Erleuchtungserfahrungen zu Protokoll gegeben: "Wenig Worte darüber, überhaupt keine Worte 'über', lieber die noch so bescheidene Tat, die sie erübrigte; das wovon in den Religionen die Rede ist, SEIN."

Im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel hatte Muschg erklärt, er wolle "von dem Wort Religion wegkommen und es ersetzen durch das, was es bedeutet: Bindung oder auch Erfahrung des Eingebundenseins", "aus dem Zentrum, dem Schwerpunkt des Daseins zu leben *und* zu arbeiten". Muschgs Zen-Kloster-Aufsatz macht denn auch eindringlich die Faszination der offensichtlich ganz "anderen" Spiritualität und Religiosität des Buddhismus im Westen anschaulich: "Die Arbeit am Buddha in uns selbst ist bei weitem anspruchsvoller und radikaler als jeder Dienst, der unter Druck von außen und oben geleistet wird. Ich empfand sie

⁴¹A. Muschg, Hansi, Ume und ich. In: ders., Die Insel, die Kolumbus nicht gefunden hat. Sieben Gesichter Japans, Frankfurt/M. 1995, 17-25.

⁴²Liebe, Literatur und Leidenschaft (Anm. 34), 156.159.

⁴³A. Muschg, Aussteigen? Einsteigen! In: Frankfurter Rundschau vom 24. August 1985.

aber auch als nachbarlich subtiler, menschlich einfallsreicher, sorgfältiger als jede Art Dienst an einem persönlichen, in der Du-Form gedachten und angesprochenen Gott, wie er einem im westlichen Christentum begegnet. Denn im Zen-Kloster gibt es wohl das gemeinschaftliche Sutra-Lesen, das Händefalten nicht nur zum Tischgebet, sondern auch beim Empfang jeder einzelnen Speise, es gibt natürlich die Erfahrungen, die wir auf unserer Seite der Welt 'religiös' zu nennen pflegen. Aber es gibt ausdrücklich keinen Gottesdienst, sowenig wie es einen Sonntag und Werktag gibt. Arbeitstag und Feiertag sind ebenso dasselbe wie Meditation und Arbeit. Wenn Beten und Essen, Zähneputzen und Betteln, Reden und Nicht-Reden nicht aus *einem* Geist geschehen, geschieht keins von beiden recht. Muss man Religion nennen, was nichts anderes ist als höchste Lebensart, Aufmerksamkeit für den Nächsten und für das Nächste, Anwesenheit dessen, was ich bin, in dem, was ich tue, nicht morgen, nicht jenseits, sondern hier und jetzt? Ich habe im Kloster erlebt, dass Leben mit sich eins sein kann, und mit seinem scheinbaren Gegenteil, dem Tod; und dass es, wenn alles gleich gültig ist, nichts Gleichgültiges mehr gibt. Das ist etwas mehr, als ich bisher in der Politik oder in der Literatur, im Gespräch oder in der Liebe gelernt habe. Ist dazu ein Leben im Zen-Kloster nötig? Bei mir war es nötig: als Erfahrung, dass das Selbstverständliche schwer ist, aber möglich. 'Der gleiche Wind weht überall', steht auf der Kalligraphie, die mir der Meister mitgegeben hat. Ja, wenn wir nur die Nase haben, um die wir uns diesen Wind wehen lassen können: dann besteht die erste kleine Erleuchtung vielleicht darin, ihn vom eigenen Atem nicht mehr zu unterscheiden. Ein innerliches Geschäft? Ganz im Gegenteil. Und dann: warum eigentlich 'im Gegenteil'?"

Muschgs Denken und Schreiben ist unterdessen so tief vom *komplementaristischen Einheitsdenken Asiens* durchdrungen, dass er dafür den exotischen Oberflächenreiz fernöstlicher Kulissen gar nicht mehr eigens bemühen muss wie noch in seinem Japanroman „Im Sommer des Hasen“ oder seinem Chinaroman „Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft“ (1980). Ohne diesen Hintergrund wird man seine 1000seitige Parzival-Neuerzählung „Der Rote Ritter“ (1993), die Wolfram von Eschenbachs listig-kühne Überwindung binären Denkens erzählerisch noch einmal radikalisiert - Muschg legte selber offen, dass es den „Roter Ritter“ ohne die japanischen Zen-Meister Suzuki Taisetz, Hisamatsu Shinnichi und Harada Sekkei nicht gäbe⁴⁴ -, ebenso wenig verstehen wie seinen sperrig-

⁴⁴A. Muschg, „Herr, was fehlt Euch? Zusprüche und Nachreden aus dem Sprechzimmer des heiligen Grals, Frankfurt/M. 1994, 15. Zur „Zen-Dimension“ des „Roten Ritter“: C. Gellner, Anstiftung zu einem ganzen Leben. Adolf Muschgs literarisch-theologisches Erzählspiel mit Parzival, in: Orientierung 63 (1999) 238-242.

verstörenden Roman "Sutters Glück" (2001)⁴⁵. Wobei Muschg im Zuge seiner langjährigen Beschäftigung mit *Goethe* auch in unserem abendländischen Kulturkreis einen prominenten Vertreter solch polaren, nicht-dualistischen Ganzheitsdenkens fand. Entdeckte Muschg doch gerade im späten Goethe einen Kronzeugen „für die Kultivierung jenes ‚Dritten‘, das der Computer ausschließt, weil er im Grunde nur auf zwei zählen kann“⁴⁶. Für die Zusammengehörigkeit, ja, Gleich-Gültigkeit von Position und Negation, die bei Goethe Natur, Kunst und Menschenweisheit verbindet in der Erfahrung, dass nichts ohne sein Gegenteil gesehen werden kann. Entdeckte Goethe doch im ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen die Urpolarität alles Lebens. Ja, in der *unerhört-abgründigen Todes- und Lebensmeditation* im vorletzten Kapitel der Geschichte des Alt-Gerichtsreporters Emil Gygax, von seiner Ehefrau Ruth Sutter genannt, scheint sich *Goethes naturwissenschaftlich fundierter Lebensglaube*, der das Sterben als bloßen Übergang, als Verwandlung innerhalb des unaufhörlichen Lebensprozesses betrachtet, mit *buddhistischem Nirvana-Denken* zu berühren, das ja nicht Nichts ist, sondern im Gegenteil das Alles, das Ganze. Wird doch, mit den Worten Hermann Oldenbergs, im „Erlöschen“ das Sein nicht vernichtet, vielmehr findet es „von den der Flammenglut des Leidens befreit den Weg zur kühlern Ruhe leidenloser Seligkeit“⁴⁷.

Das Dritte ist nicht ausgeschlossen

Genau ein Jahr nachdem seine Frau dem Krebstod durch den Gang ins Wasser zuvor gekommen ist, versenkt Sutter die Urne mit Ruths Asche und folgt ihr dann selber nach ins Wasser des Oberengadiner Silsersees. So wie die krebserkrankte Ruth bewusst "immer weniger werden" wollte (eine Behandlung lehnte sie entschieden ab), wirft auch Sutter seinen Lebensballast ab, will das Zappeln hinter sich bringen, sich an nichts mehr festhalten. Der Romantitel bezieht sich denn auch auf "Hans im Glück": das, was anderen als Besitz gilt, ist ihm bekanntlich eine Last; frei fühlt er sich erst, wenn er alles Erworbene losgeworden ist und wunschlos mit leeren Händen dasteht. So war ja auch Ruth nach ihren eigenen Worten der Krebs „zugefallen, wie dem Hans sein Glück. Der musste nur erst den Goldklumpen und den

⁴⁵Hierzu C. Gellner, „... um das Gewicht des Lebens zu tragen“. Zum 70. Geburtstag von Adolf Muschg, in: *Orientierung* 68 (2004) 87-91.

⁴⁶A. Muschg, *Goethe als Emigrant. Auf der Suche nach dem Grünen bei einem alten Dichter*, Frankfurt/M. 1986, 13. Vgl. *ders.*, *Der Schein trägt nicht. Über Goethe*, Frankfurt/Leipzig. 2004.

⁴⁷*Die Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen*. Übersetzt und eingeleitet von Hermann Oldenberg. Neuausgabe hrsg. v. Heinz Bechert, Freiburg/Basel/Wien 2000, 17.

Schleifstein loswerden, dann wurde ihm leicht.⁴⁸ So erlebt der tote Sutter den Eintritt in den "ungeheuren Strom" des Lebens als Absage an all das, was gemeinhin unter "Heimat" verstanden wird oder als Stütze dient, tatsächlich aber das Schwimmen im Strom verhindert. Buddhistisch gilt das, was für gewöhnlich als "Heimat" bezeichnet wird, als Fremde und das, was Festigkeit zu verleihen scheint, als Illusion. Gerade so verkehren sich in einer kühnen (fern an Hesses „Klein und Wagner“ erinnernden) *Entgrenzungs- und Ganzheitsvision* alle geläufigen Begriffe und Redensarten: Was als "Hauslosigkeit" erscheint, wird zur wahren Heimat, was zum Entwurf eines festen Grundes führt, lädt ein zu vertrauendem Loslassen. Ganz unmittelbar findet sich Goethes Vorstellung von der Natur als einer Werkstatt aufgenommen, die ständig neue Formen hervorbringt, ewig neue Gestalten schafft. Ebenso Goethes Zentralbegriff der Bildung, verstanden als Menschenformung, in der sich das Besondere der Individualität nur im Kampf behaupten und durchsetzen lässt, in der Zähigkeit und Widerständigkeit, mit der das Einzelne seine Besonderheit ausbildet und profiliert. Goethes großem Vorbild der Natur, Inbegriff ständiger Neuschöpfung und unablässigen Gestaltwandels, zufolge braucht denn „der trübe Gast auf der dunklen Erde“ keine Verwandlung zu scheuen, ja, selbst im Tod das Leben nicht mehr zu fürchten. In der Tat ist wohl selten „das, was sich mit Sprache nicht sagen lässt, das Wortlose, aus dem wir kommen, in das wir gehen und auf das in diesem Roman von Anfang an alles zuläuft, überzeugender Sprache geworden als hier“⁴⁹.

"In dem Zustand, den du Leben nanntest", redet der kommentierende Erzähler den ertrinkenden Sutter an, "bist du unermüdlich gegen diesen Strom geschwommen ... Du hast dich für und gegen alles mögliche gewehrt ... Geschrien hast du, nachdem du geschlagen wurdest, damit du ins Leben zappeltest ... Es kam dir immer wieder vor, als bewegtest du dich mächtig vorwärts. Zugleich beschlich dich auch schon die Angst, nicht vom Fleck zu kommen, schüttelte dich die Panik zurückzufallen ... Du fürchtestest den Tod, begreiflicherweise, als definitive Zurücksetzung, Kämpfer, der du warst, zum Kampf erzogen, wie man dich hatte. Fängst du aber an, ausgekämpft zu haben, kann der gefürchtete Tod endlich eintreten, durch alle Öffnungen deines Leibes ... dann wirst du durchlässig für das Andere. Dann fängt endlich alles an aufzuhören, zuerst die Redensarten. Und du siehst und weißt, was ist ... Du bist in diesem Strom immer nur an einer einzigen Stelle geschwommen, an deiner Stelle ... du hast dem Zeitstrom, der dir unaufhörlich entgegenkam, mit deinem Widerstand eine Oberfläche geboten, an welcher er modeln konnte ... Er konnte aus deiner

⁴⁸A. Muschg, Sutters Glück. Roman, Frankfurt/M. 2001, 59.

⁴⁹A. Isenschmid, Im Traumdämmer des Abschieds. „Sutters Glück“, in: Tagesanzeiger v. 18. Januar 2001.

immer etwas dürftigen Ich-Form etwas Kunstförmiges oder gar Vorbildliches machen, ein Gemeinschaftswerk von Kraft und Widerstand, von Ich und Nicht, von Nun und Nie. Denn dieser Strom ist eine fließende Werkstatt, in der das, was an Form anfällt, von ihrem dunklen Ursprung an, der Geburt, in jedem Augenblick des Lebens bearbeitet wird, geschliffen, gehöhlt und gebügelt, ausgeschwemmt und beseelt, kurz: es wird gebildet", greift Muschg Goethes Zentralidee der Bildungsgeschichte des Subjekts auf und taucht sie zugleich in östlich-buddhistisches Licht, in diesem gewagten *interkulturellen Crossover* liegt die Pointe von "Sutters Glück". "... erst die ausgewaschene, vom Strom ausgekochte Form bringt ihr Karat an den Tag, die Maserung, das Korn, die geprüfte und prüfenswerte Schönheit, die ihr eingebildet war ... Wahre Künstler bilden nur, indem sie wegnehmen. Auch von dir wird, wenn der Zeitstrom an dir zehrt, und der Ich-Widerstand schwächer und eigensinniger wird, unendlich viel weggenommen, mehr, als du glaubst, dass an dir gewesen sein kann ... es kommt der Augenblick, wo Tag und Stunde aufhören; und es kommt der Punkt, wo die Stelle des zappelnden Widerstandes, den du der Zeit geboten hast, müde werden darf ... Du brauchst nicht zu fürchten, ins Bodenlose fortgerissen zu werden. Da ist kein Ich mehr zum Fürchten übrig, und ist nichts Bodenloses mehr; da ist aber auch kein Boden, der dich nicht tragen würde; da ist nicht einmal einer, den du je verlassen hättest ... Nirgendwohin wirst du fortgerissen; es kommt nur der Augenblick, da sich an der Stelle des Stroms, die du eingenommen hast, Kämpfen und Zappeln erübrigt. Die Stelle schließt sich, sie wird zum übrigen gelegt. Und doch ist es möglich, dass sie sich wieder öffnet, für eine neue Geburt."⁵⁰ Über alle Denkverbote hinweg, die nur Schmerz und Sehnsucht, Wünsche, Ängste und Gefühle angesichts unserer menschlichen Endlichkeit tabuisieren, wagt Muschgs großes Buch eine *verwegene Projektion ins Offene*. Sie kann sich auf nichts anderes berufen als auf die völlige Ungesicherheit menschlicher Subjektivität und gibt doch gerade so dem Tod das zurück, was wohl das einzig Gewisse an ihm ist: seine Offenheit, das Blochsche "Vielleicht". Der Bootsmann, der den aus dem See gefischten Sutter am Ende an Land rudert und kaum zufällig einen indisch-religiösen Bildungshintergrund erkennen lässt, sagt denn auch: "Es gibt nicht nur Leben und Tod. Es gibt etwas Drittes ... Das Vielleicht."⁵¹

⁵⁰A. Muschg, Sutters Glück (Anm. 48), 322-325.

⁵¹A.a.O., 331f.