

DIE WIDERSPIEGELUNG DES OSTENS
IN HERMANN HESSES
LEBEN UND WERK

A Thesis
Presented to
the Faculty of Graduate Studies and Research
University of Manitoba

In Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Master of Arts

by
Rosemarie Finlay
March 1968

A PREFACE

It was thanks to a three year stay in Japan that I first became interested in Eastern thought and the Eastern way of life. I was introduced to a tradition which has so much to contribute to our own Western world. Professor Maurer's suggestion and encouragement that I make Hermann Hesse the centre of a M.A. thesis was therefore a particularly felicitous one. More than any other German writer of the 20th century Hermann Hesse was profoundly influenced by Eastern thought, Indian philosophy, classical Chinese thinkers and, later in his life, by Japanese Zen Buddhism. Thus he may serve, as it were, as a prism through which the influence of the East was refracted and its significant elements made familiar to the Western mind.

My sincerest thanks and deep appreciation go out to Professor Maurer, not only for this original suggestion, not only for his continuing assistance over a long and difficult period, but above all for his having awakened in me an appreciation and understanding of German literature, an inspiration which goes back to my undergraduate days.

I also wish to thank Brigitte Schludermann for her kind and efficient help in overcoming difficulties due to being away from Manitoba during much of the time that this

work had to be done; Dr. Ludwig Preuss, for making available books related to this thesis; Mr. Isshi Yamada, for translating from the Japanese a speech on Hermann Hesse; my parents, for their efforts to establish contact with Professors in Japan - even though these enquiries proved to be unfruitful; Mrs. Nina Finberg, for the competent typing of the thesis, and last but not least, John Finlay, my husband, who watched the writing of this thesis with "Eastern patience and forbearance".

THE REFLECTION OF EASTERN ELEMENTS
IN THE POETRY AND PROSE
OF HERMANN HESSE

AN ABSTRACT

In an ever shrinking world we are becoming increasingly aware of the need to come consciously to terms with the oriental spirit and its world of thought.

The impact of the Asiatic cultures on the Western mind has a long and fascinating history; indeed, it dates from ancient Greece. In Germany its influence began to be felt strongly in the Middle Ages. In the age of Romanticism with such influential writings as those of the Schlegels and Novalis, India became a source of wonder and inspiration. In the nineteenth century, Arthur Schopenhauer found there both confirmation and affirmation for his views on life and man. In the twentieth century, to name but two, Romain Rolland and Zenta Maurina may be mentioned as having been profoundly influenced by Indian tradition. China, too, has had its grip upon the West and left its mark during the period of the Rococo and the Age of Reason. A contemporary writer who has treated of this topic is André Malraux and, especially so, in the Temptation of the West.

This turning to the East by European writers has proven to be increasingly urgent and necessary: it meant

an instinctive search for a meaningful synthesis with which to replace the current western obsession with elaborate analytical processes and minute classifications. Moreover the realization has grown that the European mind can find there new sources of inspiration, both in meaning and in form and thus to maintain itself against the intellectual chaos and uncertainty that trouble European writers; especially does the oriental concept of unity, above all the Chinese Way of Life, as it finds expression in Tao, appeal to a disordered and disorientated Western culture.

Amongst Western writers of this century those of Germany have perhaps been the most deeply affected. The work of Hermann Kassack well illustrates the way in which they turned to the East. Hermann Hesse stands in the forefront of those who have been influenced by Indian and Chinese thought. He was well prepared for such influences, for his parents had spent some time in India and his grandfather Dr. Wilhelm Gundert, who made a lasting impression upon the poet, had spent many years there and was a keen student of Indian ways of life. He moreover compiled a Malayam-German dictionary. In 1911 Hesse himself travelled to India and throughout his life, by means of extensive reading of eastern writings in translation, fostered his early leanings in this direction; later on he developed an

interest in Japan and Zen Buddhism. The fruits of this study he embodied in many works which have been made available to a wide audience.

Thus Hermann Hesse may be taken to be a writer whose background, interests and abilities enable him to interpret, in a particularly penetrating way, the East to the West - but, inevitably, through Western eyes. An examination of the eastern elements in his work should prove to be a worthwhile contribution to an understanding of the present state of German and European writing. It moreover gives us some indication of the possible future interest which the East will hold for the West. The inner biography of Hermann Hesse must be considered indispensable for his "Auseinandersetzung" with the East, dating, as it does, from early childhood, and deepening throughout his life. A chronological treatment suggests itself, since in the case of Hermann Hesse life and work must be considered as a whole.

An examination of his early years and the impact of the East upon him will bring out the ways and phases of his development as a man and as a poet. The importance of this examination lies in the fact that it may furnish an answer to the question of his multifarious interests in the East; it is to be decided whether, like so many, Hermann Hesse was repelled by the breakdown of Western Civilization (by the

First World War and its aftermath) and chose the East as a refuge, or whether the attraction of the East meant something even more positive and fruitful.

The treatment of the work of the mature Hesse organizes itself naturally under three headings - letters, novels and poems. In all three of them the East asserts itself and proves its importance in clearly distinguishable and individual ways.

It is fortunate that Hermann Hesse's letters are available. Their peculiar interest for the purposes of this thesis lies not so much in the answers as in the questions that are being raised in them. In many cases the poet was dealing with letters requesting specific views and in choosing the reply he went beyond self-imposed questioning. Thus Hermann Hesse's letters reveal a more explicit, more coherent and more philosophical aspect than do the novels and the poems.

In dealing with the novels, three have been selected for their immediate relevance - Siddhartha, Die Morgenlandfahrt and Das Glasperlenspiel. Siddhartha is the only novel actually set in India or in the East and marks a climax in Hesse's acceptance of, and immersion in eastern elements. The two other novels mark a certain diminution of the eastern

climate. They reveal that Hermann Hesse had come to terms in a new way with Western tradition and thought; but at the same time they indicate which eastern influences have been absorbed so as to form an integral part of his world.

Hesse's poetry is less extensive than his prose but nonetheless of vital importance. Because of its nature, poetry provides the ideal medium for an apprehension of the Orient. For instance, the intuitive essence of Zen Buddhism, which is treated only in later prose, is conveyed with greater effect in a number of poems belonging to his later period. Furthermore, his most personal experience of the East, his visit to India, has found its crystalization in his poetry. - It is evident that for Hermann Hesse names have their own symbolic importance. Therefore, a section is included examining this aspect of his writing.

In conclusion an evaluation of the creative work of Hermann Hesse has been attempted. It was in Montagnola that the poet brought together and synthesized in reflective essays the different strains of thought, in which he had immersed himself. From the East he had learned a calm acceptance which enabled him to endure and overcome the storms of the thirties and forties, yet remaining acutely mindful of them. The troubled doubts of an earlier period were not to be repeated. In thus coming to terms with Western life through an awareness of the East, Hesse may well have suggested a promising and fruitful line for the West and its troubled concerns and preoccupations.

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL	SEITE
I. WIDERSPIEGELUNG DES OSTENS IN DER DEUTSCHEN GEISTESGESCHICHTE VOM MITTELALTER BIS ZUR NEUZEIT - EIN ÜBERBLICK -	1
II. INNERER UND ÄUSSERER LEBENSWEG	32
III. BRIEFE	55
IV. SIDDHARTHA, DIE MORGENLANDFAHRT , DAS GLASPERLEN- SPIEL	72
V. DIE GEDICHTE: "VOM BAUM DES LEBENS"	102
VI. NAMEN, ZEICHEN UND BEZEICHNUNGEN	120
VII. RÜCKSCHAU UND AUSBLICK	145
ANMERKUNGEN	155
LITERATURVERZEICHNIS	164

I. K A P I T E L

WIDERSPIEGELUNGEN DES OSTENS
IN DER DEUTSCHEN GEISTESGESCHICHTE
VOM MITTELALTER BIS ZUR GEGENWART

- EIN ÜBERBLICK -

Es gibt die immer wieder erstaunliche und beglückende Möglichkeit, im Entferntesten und Fremdesten Heimat zu entdecken, das scheinbar Verschlussenste und¹ Unzugänglichste zu lieben und sich damit vertraut zu machen.

Durch die Jahrhunderte hat die Welt des Ostens auf die Geistesgeschichte der westlichen Völker eine anhaltende Anziehungskraft ausgeübt. Es bleibt ein besonderer Wesenszug deutscher Dichter und Denker, daß sie immer wieder Einflüssen aus dem Osten offen standen. Von welchen bestimmten östlichen Ländern - sei es Persien, Indien, China oder Japan - diese Einflüsse ausgingen, stand in enger Beziehung zu den geistigen Strömungen, den seelischen Bedürfnissen und geschichtlichen Vorgängen eines Zeitalters.

Schon im Mittelalter und sogar noch früher stoßen wir auf einflußreiche Begegnungen zwischen Ost und West. Alexander der Große war mit seinem Heer bis zum Indus vorgedrungen; die Hunnen hatten sich Europa erobert; und Byzanz war zum Mittelpunkt der aufsteigenden christlichen Kultur geworden. In der Blütezeit des Mittelalters waren es vor allem die Auswirkungen der Kreuzzüge und des literarisch-kulturellen Geistes der spanisch-arabischen Höfe, die sich in allen Lebensbereichen

kund taten. Die später von den "Romantikern" herbeigesehnte "geistige Einheit des Mittelalters" nahm immer von neuem Östliches großzügig in sich auf. In seinen Wiener Vorlesungen lobt Friedrich Schlegel den damals in Europa herrschenden orientalischen Geschmack zum Wunderbaren und Fabelhaften, wie er in den Rittergedichten der Kreuzfahrer zum Vorschein tritt. Zu dieser Zeit wurde die persisch-arabische Literatur in Deutschland bekannt - das Interesse für die Märchen von 1001 Nacht lebt bis heute unvermindert weiter.

Im dreizehnten Jahrhundert drangen Tatsachenberichte und Erzählungen von Indien bis nach Mitteleuropa; es waren Aufzeichnungen von Reisenden und Missionaren, welche die Kenntnisse über das Land am heiligen Ganges bereicherten. In den Jahren von 1750-1800 häuften sich Reisebeschreibungen, die Indien als das gelobte Land priesen.

Es geschah ebenfalls im dreizehnten Jahrhundert, daß Marco Polo nach China gelangt war und sich dort in die chinesische Lebensweise eingelebt hatte. Dies blieb jedoch das Abenteuer eines Einzelnen. Zu einer viel tiefer greifenden west-östlichen Begegnung kam es im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, als die Jesuitenpater China erschlossen. Damals herrschte in diesem Land die Mandschu-Dynastie, in die eine Blütezeit chinesischer Kultur fällt. Gelehrte brachten in 1628 Bänden eine Sammlung der gesamten chinesischen

Literatur heraus, und Werke der Weltliteratur entstanden wie etwa der bedeutsame chinesische Roman Der Traum der roten Kammer (Hung-Lou-Meng) von Ts'ao Hue-k-in.

Leibniz (1646-1716) hat China und dessen Kultur in den Mittelpunkt seiner Bemühungen und Studien gestellt und dabei versucht, die neuen Erkenntnisse über dieses Land in eine harmonische Weltanschauung einzufügen. Mit sicherem Einfühlungsvermögen spürte Leibniz die den Frieden sichernde, ordnende Staatsgewalt der Mandschu-Dynastie:

...die Macht und Größe des chinesischen Kaiserreichs ist an sich so gewaltig, das Ansehen der überaus klugen Nation im Orient so bedeutend und ihre Autorität für die übrigen so vorbildlich für die Zukunft, daß kaum seit der Apostel Zeiten etwas Größeres ins Werk gesetzt zu sein scheint.²

Den Kaiser Kanghi, eine glänzende Herrschergestalt, stellte Leibniz den europäischen Herrschern als Leitbild hin, und für das durch den Dreißigjährigen Krieg zerrüttete Deutschland sah und erhoffte er seelische und praktische Hilfe aus dem Osten. Er stellt in Briefen an die in China wirkenden Jesuitenpater Fragen wissenschaftlicher und praktischer Prägung: über Heilmittel, Bücher, Landkartenkunde und "Lebensannehmlichkeiten", von denen man in Europa nützlichen Gebrauch machen könne.

1697 erschien seine Schrift Novissima Sinica, in der er Ideen und Vorschläge zur Verwirklichung eines kulturellen

Austausches zwischen Europa und China entwickelt. Ihn beseelte die Hoffnung, daß man wissenschaftlich geschulte, evangelische Missionare nach China senden und in beiden Ländern Akademien der Wissenschaften gründen würde. Eine Voraussetzung dafür wäre die Berufung nach Deutschland von Sinologen aus aller Welt und die Zusammenstellung und Herausgabe von Lexika der chinesischen Sprachen. Im Chinesischen sah er sogar die Möglichkeit für eine internationale philosophische Sprache, eine Idee, die Hermann Hesse im Glasperlenspiel aufgegriffen hat: eine Zeichensprache, welche eine Harmonie der Wissenschaften und der Geisteslehre schaffen soll. Mit besonderer Eindringlichkeit bezeuge dies die Schrift eines chinesischen Philologen mit dem Titel Chinesischer Mahnruf, welcher die Gefahren der Wissenschaft und Geistespflege zeige, der sie

...trotz ihrer braven Haltung entgegengehe, wenn sie darauf verzichte, eine internationale Zeichensprache auszubauen, welche ähnlich der alten chinesischen Schrift es erlaube, das Komplizierteste ohne Ausschaltung der persönlichen Phantasie und Erfinderkraft in einer Weise graphisch auszudrücken, welche allen Gelehrten der Welt verständlich wäre.³

Später untersuchte Leibniz religiös-philosophische Probleme der chinesischen Ideengeschichte. Obwohl er nur wenig Quellenmaterial und keine verlässlichen Übersetzungen zu Hilfe nehmen konnte, gelang es ihm, sich in die völlig fremde Geisteswelt einzufühlen. Leibniz erkannte bestimmende Wesenszüge ihres philosophischen Denkens und versuchte, diese mit dem abendländischen Denken in Beziehung zu bringen.

Leibniz war seiner Zeit weit voraus. Seine großen Projekte verwirklichten sich mit der Zeit: die tatkräftigen, glaubenseifrigen Pietisten, deren Herkunft Hermann Hesse sein eigen nennt, führten seine kühnen und weitschauenden Missionspläne durch. Dies zeitigt den Einsatz einer gründlicheren, wissenschaftlichen Erforschung des Fernen Ostens: in der Folge erschienen im Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Histoire du Christianisme des Indes (1713) von La Croze, Gottlieb Siegfried Bayers und Christian Mentzels Versuche zu einem chinesischen Wörterbuch; für Christian Wolff als Verfechter der konfuzianischen Sittenlehre und Jacob Bruckers Schilderung der Philosophie der Chinesen (1742-44) - für Voltaire und seinen Umkreis war die Lehre des Konfuzius vorbildlich. Ende des achtzehnten Jahrhunderts ließ sich diese Chinabegeisterung von der "romantischen" Indiensehn-sucht teilweise verdrängen.

Leibniz erschloß sich die östliche Gedankenwelt im Geiste der Aufklärung und zeigte vor allem Interesse an ihrer einerseits sehr vernünftig-praktischen (Konfuzius), andererseits mystisch-philosophischen (Lao Tse) Einstellung zum Leben. Aus der geistigen Aufgeschlossenheit der Aufklärer erwuchs ein allgemeineres Interesse an ausländischen Gedanken und Sitten, und immer mehr widerspiegelten sich in der deutschen Literatur östliche Elemente, bis sich durch Goethe der Osten in ihr als literarisches Thema heranbildete. Bei Montesquieu

Lettres persanes und Wieland Der goldene Spiegel (1772),
Schach Lolo und Wintermärchen (1775) wird eine orientalische
 Einkleidung verwendet, um aktuelle Staatsprobleme aus gewissem
 Abstand heraus im Ton leichter Plauderei zur Sprache zu
 bringen.

Haftet das Verständnis dieser Dichter mehr am Äußeren
 des Orients, so vertiefte und verinnerlichte sich durch die
 Begeisterung Herders das Bild des Ostens. Er empfand und
 erahnte Ursprünge und Einheit der eigenen, deutschen Tradition
 in der Welt des Mittelalters und des menschlichen Daseins
 überhaupt im Osten. Durch seinen Einfluß festigte sich das
 Indienbild der Deutschen. So schreibt er:

Wenden wir unsern Blick nach Indien, welche Welt
 von Aufklärungen bietet sich uns dar, die uns das
 Jahrhundert geschenkt hat...⁴

Indien sah er als das Land des Seelenfriedens und der
 Wiedergeburt, wo man vollkommene Zufriedenheit erlange, wo
 Philosophie und Religion sich vereinen und sich der Ursprung
 der Sprache und der Religionen finde. Hier meinte er, die
 Verwirklichung seines Humanitätsideals entdeckt zu haben.
 Den jungen Romantikern galt Herder in seiner tiefen Ehrfurcht
 und aufrichtigen Begeisterung für Indien lange Zeit als Vorbild.
 Er stellt sich Indien romantisch-idealistisch vor, wie es in
 seinem Gedicht "Indien" zum Ausdruck kommt:

Sanftes Gefühl der Inder gab dem Schalle zum Führer
 nicht die gröbere Luft, gab ihm den Äther zum Reich.
 Er nur bildet den Ton zur zarten himmlischen Stimme,
 die die Empfindungen spricht, die die Empfindungen

weckt.
 Und entführt der gröberen Luft die Seelen der
 Menschen
 in ein einsam Gebiet, in das ätherische Land,
 Wo nicht rasselt der Wagen, der jetzt den Wolken
 entschwebet,
 wo nur häusliches Glück bildet der Götter Genuß.
 Wo Sakontala lebt mit ihrem entschwundenen Knaben,
 wo Duschmanta sie neu, neu von den Göttern empfängt.
 Sei mir begrüßt, o heiliges Land, und du Führer der
 Töne,
 Stimme des Herzens, erheb' oft mich im Äther dahin.⁵

Herders Beiträge, die Ideen zur Philosophie der Geschichte
der Menschheit, die Indienaufsätze, die Gedanken über das Drama
Sakuntala und die Gedichte Gedanken einiger Brahmanen regten
 eine noch heute weiter wirkende Auseinandersetzung mit der
 östlichen Gedankenwelt an und erweiterten das Verständnis des
 westlichen Menschen für die Religionen der östlichen Völker.

War es Herder, der intuitiv noch ungeahnte Tiefen des
 menschlich-geschichtlichen Lebens entdeckte und dem organischen
 Zusammenhang der Kulturen aller Völker nachspürte - der Plan
 einer "Universalgeschichte der Bildung der Welt" begleitete
 ihn sein Leben lang - so war es vor allem Goethe, sein ehema-
 liger Schüler, der den Begriff "Weltliteratur" prägte. Von
 der Warte seiner Persönlichkeit aus konnte er es sich in seiner
 Begeisterung leisten, eine kritische Haltung zu bewahren. Er
 wußte sich als Mensch und Künstler in den Idealen und Gesetzen
 der klassischen Kunstwerke zu Hause und empfand die Kunst, die

Religion und die Mythologien Indiens als geschmacklos. Die östliche Literatur hingegen beeindruckte auch ihn, wie dies seine Vorliebe für das indische Drama Sakuntala bezeugt. Seine Gedanken finden sich in der Betrachtung Indische und chinesische Dichtung:

Wir würden höchst undankbar sein, wenn wir nicht indischer Dichtungen gleichfalls gedenken wollten, und zwar solcher, die deshalb bewundernswürdig sind, weil sie sich aus dem Konflikt mit der abstrusesten Philosophie auf einer und mit der monstrosesten Religion auf der anderen Seite im glücklichsten Naturell durchhelfen und von beiden nicht mehr annehmen, als ihnen zur innern Tiefe und äußern Würde frommen mag.

Vor allem wird "Sakuntala" von uns genannt, in deren Bewunderung wir uns jahrelang versenkten...⁶

Diese Bewunderung fand ihren Niederschlag im Faust, dessen Vorspiel auf dem Theater auf dieses Drama zurückgeht. Schiller rühmte das vergeistigte Naturgefühl und die seelenvolle Gestaltung der Heldin in diesem Drama.

Im Jahre 1814 stieß Goethe auf Hafis Divan in der Übersetzung von Josef von Hammers. Dieses Erlebnis eröffnete Goethe eine Aussicht von überwältigender Weite und Schönheit. Es erfreute ihn und vermittelte ihm einen neuen lyrischen Stil. Goethe entfernte sich von dem bisher gepflegten Stil des klassischen Versmaßes, und Klänge neuer Namen und Gegenstände bemächtigten sich seiner. In Hafis erkannte Goethe eine gleichartige aber auf andere Weise dargestellte Gesinnung.

Hafis Beispiel, seine Dichtexistenz, sein Stil und die besonderen Eigenschaften seiner Poesie waren Voraussetzung und Anregung des West-östlichen Divan.

Goethe bemühte sich in gründlichem Studium um ein tiefgreifendes Verstehen der Welt des Ostens; er erschloß sich den reichen Orient: die Religionen der Inder und Perser, die klassische Literatur Persiens, Indiens und Chinas, soweit diese in Übersetzungen vorlag. Über die orientalische Dichtkunst schrieb er:

Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche GEIST nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden; hier sind alle übrigen Eigenschaften vereinigt, ohne daß irgendeine, das eigentümliche Recht behauptend, hervorträte. Der Geist gehört vorzüglich dem Alter, oder einer alternden Weltepoche. Übersicht des Weltwesens, Ironie, freien Gebrauch der Talente finden wir in allen Dichtern des Orients... Jene Dichter haben alle Gegenstände gegenwärtig und beziehen die entferntesten Dinge leicht aufeinander, daher nähern sie sich auch dem, was wir Witz nennen. 7

Das vielgestaltige Leben, welches Goethe dort entdeckt, fließt bei ihm in ein ungeteiltes Ganzes zusammen, in eine unerschöpfliche, erfüllte Einheit. Im West-östlichen Divan verbindet sich Goethes Denken mit abendländischem und mohammedanischem Gedankengut. Goethe nahm Fremdes auf, aber er erschuf es sich neu aus dem eigenen Inneren, wie es dem Wesen seines künstlerischen Schaffens entsprach. Dies machte den West-östlichen Divan zu einer Sammlung deutscher, durch den Osten angeregter Gedichte, in denen nach Emil Staiger:

...das Verhältnis zwischen westlichen und östlichen Elementen nicht vorausbestimmt⁸ und ausgewogen, sondern dem Belieben überlassen wird.

Bei dem Erscheinen der Gesamtausgabe des West-östlichen Divans im Jahre 1827 hatte Goethe sich weiter entwickelt und konnte Eckermann gegenüber bekennen, daß er dem, was darin orientalisch und leidenschaftlich gewesen, wieder entwachsen sei: "...Es ist wie eine abgestreifte Schlangenhaut am Wege liegengeblieben."⁹

Goethe blieb sich der Gefahren einer Orientalisierung immer eingedenk:

Das Orientalisieren finde ich sehr gefährlich, denn eh man sichs versieht, geht das derbste Gedicht, wie ein Luftballon, für lauter rationellem und spirituellem Gas, womit es sich anfüllt, uns aus den Händen und in alle Lüfte. ¹⁰

Im hohen Alter befaßte sich Goethe wiederum mit dem "Geist" des Ostens, diesmal wie er in der klassisch chinesischen Dichtung und Prosa Gestalt annahm. Eine kleine Schrift aus dem Jahre 1827 trägt die Überschrift Chinesisch-Deutsche Jahres und Tageszeiten - ein Zyklus von 14 lyrischen Kurzgedichten und Sprüchen, deren liedhafte Innigkeit und tief ergreifenden Verse spielerisch-dekorative Züge aufweisen. In dieser Eigenschaft folgen sie einem Wesenszug der klassisch-chinesischen Lyrik. Daraus erklärt sich, weshalb die chinesische Kunst gerade im Zeitalter des Rokoko in Europa einen

beherrschenden Einfluß ausübte: der klassische chinesische Stil wirkt ding- und raumlösend.

Beim Lesen eines chinesischen Romans bemerkte Goethe Eckermann gegenüber, daß er dort eine ähnliche Deutung des Menschseins erkenne, wie in den literarischen Zeugnissen des Westens. In den Büchern der Weltliteratur fand Goethe Kernprobleme in ähnlichen Symbolen und Sinnbildern ausgeprägt. Hier waren Fantasien, Gedanken und Erfahrungen der ganzen Menschheit aufbewahrt.

Seinen Begriff der "Weltliteratur" haben die Romantiker aufgegriffen und erweitert, aber es war Goethe, der den Süden und den Osten der deutschen Dichtung zu eigen machte. Die Künstler und Maler unter den Romantikern sehnten sich nach Italien und Griechenland, die Schriftsteller und Philosophen jedoch begeisterten sich für den Orient. Jede Generation muß sich erneut den Weg nach dem Osten suchen, und die Romantiker fanden ihre zweite Heimat und das Ziel ihrer Sehnsucht in Indien. Sie kehrten sich von der Antike ab, denn ihr überquellender Seelengehalt suchte, sich über den Zwang der klassischen Formen hinwegzusetzen. Dichtung bedeutete für sie nicht nur "Klassische Dichtung", sondern darüber hinaus "Universalpoesie".

"Indiensuchende Träumer" nannte Ricarda Huch die Romantiker. Görres bekannte:

Kennt Ihr das Land, wo die jugendliche Menschheit ihre frohen Kinderjahre lebte?... Nach dem Morgenlande, an die Ufer des Ganges und Indus, da fühlt unser Gemüt von einem geheimen Zug sich hingezogen...¹¹

Wie Herder waren die Romantiker der Ansicht, daß der Osten im Besitz tausendjähriger Wahrheiten und Wirklichkeiten und Indien der Urquell aller Religionen sei. In diesem Zusammenhang suchten sie den Urmythos und das Geheimnis des Menschseins. Sie fanden, daß die Einheit des Universums im indischen Mythos ihre vollkommenste Gestaltung gefunden habe: eine einheitlich-harmonische Verbindung von Leben, Religion und Natur, wie es sich bei den Menschen des für sie so anziehenden Mittelalters dargestellt hat. Diese Einheit - für sie ein metaphysisches und ästhetisches Bedürfnis - suchten die Romantiker, durch das Erlebnis Indien sich wiederzugewinnen. Der indische Gedanke der Einheit wiederholt sich in Hermann Hesses Werk.

Diese Begeisterung der sogenannten "Frühromantiker" löste bei ihnen vielseitige, aber wissenschaftlich streng gehaltene Untersuchungen aus. Sie fuhren - wie es später im zwanzigsten Jahrhundert bei den "Neuroromantikern" Mode wurde - nicht selbst nach Indien, sondern versuchten sich auf dem Wege der Wissenschaft zu orientalisieren. So entstand eine Reihe von Übersetzungen, die auf ihrem Gebiet heute noch maßgebend sind: Schlegel-Tiecks Shakespeare Übersetzung, Forsters vielbewunderte Übertragung des Sakuntala, Friedrich

Rückerts Gita-Govinda, Friedrich Majers Indische Mythologien und Johann Joseph von Görres Übersetzung des Ferusi. Durch Schlegel inspiriert arbeitete Görres an der Mythengeschichte des Orients (Glauben und Wissen, 1805, und Mythengeschichte der asiatischen Welt, 1810). Friedrich Creuzer stellte sich auf Anregung von Görres die Aufgabe, den Zusammenhang der religiösen Symbole aller Völker zu studieren: die Abhängigkeit der griechischen Mythologien von den älteren orientalischen (Symbolik und Mythologie der alten Völker, 1810/12) - dieser Weg führt unmittelbar zu Nietzsche. Wiederum war es Friedrich Schlegel, der den Boden für die deutsche Indologie und vergleichende Sprachwissenschaften bereitete und so die Grundlage für die germanistische Philologie legte (Jacob und Wilhelm Grimm). Als Erster lernte Friedrich Schlegel Sanskrit. Er suchte in Indien eine Synthese der geistigen Werte von Ost und West: "Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen" rief er aus. In seinen Wiener Vorlesungen (1822) erfahren wir über die Literatur, Denkart und Geistesbildung der vielbewunderten Poesie, dem den Indern eigenen zarten Gefühl für die Einsamkeit und der allbeseelten Welt der Pflanzen und Tiere. Über das im Westen berühmte Drama Sakuntala meint er:

... ein liebevolles, tiefes Zartgefühl beseelt alles, der Hauch der Anmuth und kunstloser Schönheit ist über das Ganze verbreitet, und wenn der Hang zu einer müßigen Einsamkeit, die Freude an der Schönheit der Natur, besonders

der Pflanzenwelt, hie und da eine gewisse Bildungsfülle und reichen Blumenschmuck herbeiführt, so ist es doch nur der Schmuck der Unschuld. Die Darstellung ist klar und ungekünstelt, und die Sprache voller edler Einfachheit. Die Freunde der Poesie mögen aus diesem Werke am leichtesten ... vom Geiste der indischen Dichtkunst sich einen Begriff bilden.¹²

Das geistige Erlebnis Indiens befruchtete ebenso die poetische Einbildungskraft der romantischen Dichter: man denke an Wackenroder, Tieck, Novalis und Hölderlin. Es half ihnen zu einem tieferen Verständnis des Menschen. Sie eigneten sich Stoffe, Formen und Wesen des Orients an und faßten das Erworbene wirksam in heimische Dichtung ein. In dieser Blütezeit der wissenschaftlichen Tradition und dichterischen Welt wurzelt das Leben und Werk Hermann Hesses.

Die Fülle der "Frühromantik" schlug in eine geistige und seelische Leere um. So lenkte sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Blick einiger Schriftsteller und Denker erneut auf die Kulturen Asiens. Dies brachte eine Wiederentdeckung des Buddhismus mit seiner Auffassung der Seelenwanderung mit sich. Erschreckt durch den Materialismus, durch die Begegnung der störenden und erschütternden Gewalten mit ihren irrationalen Weltgründen, die in die geordnete Welt des Westens einbrachen, wandten sich Unzufriedene dem Osten zu, um aus östlichen Quellen eine geistige Neuerung für das Abendland zu suchen. Die Russen waren die ersten, die sich auf ihre östliche Herkunft besannen. Dostojewskij ist für Hermann Hesse Wegbereiter zum Osten nach Indien geworden.

Im Zusammenhang der Gedankenwelt Schopenhauers haben alt-indische Weisheiten und Denkart Hermann Hesses Denken und Leben einige Jahre lang stark beeinflusst. In Schopenhauer hat sich eine der eindrucksvollsten Begegnungen des deutschen Geistes mit dem indischen vollzogen. Der Romantiker Friedrich Majer erweckte sein Interesse für das indische Altertum. Schopenhauer las die Upanishaden, in der lateinischen Übersetzung des Franzosen Anquetil Duperron; hier fand er Bejahung und Bestätigung seines Gedankengebäudes:

Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat... Diese Übereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich bei meinem Philosophieren gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe.¹⁵

Die buddhistische Lehre und Schopenhauers philosophische Anschauungen finden in manchen Punkten Übereinstimmung wie in der Lehre der Bedeutungs- und Ziellosigkeit des Weltprozesses. Es entspricht dem indischen Samsara, dem sinnlosen Kreislauf irdischen Geschehens. Ebenso der Glaube an die Wiedergeburt, die pessimistische Vorstellung, daß das Leben durchaus leidvoll sei, wie auch die Überzeugung, daß die Kette der irdischen Wiedergeburten durch die Verneinung des Willens zum Leben durchbrochen werden könne, wird darin bestätigt. Schopenhauers Ablehnung einer individuellen Unsterblichkeit der Seele lehnt sich an die Lehre des Buddhismus an. Schopenhauers Einfluß wirkt mit seiner

indischen Mitleidsethik seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Während Schopenhauer zum philosophischen Begründer und Verfechter des Weltelends wurde, blieb Hermann Hesse nicht in dieser Befangenheit stecken, denn er bejahte und besang die irdische Buntheit. Deshalb kann er seine Heimat auch in dem Gedankengut der klassischen Chinesen finden, deren Kultur ganz in kosmischer Verbundenheit eingewebt ist.

Aus dem neunzehnten Jahrhundert tief in das zwanzigste hinein ragt der titanische Geist Nietzsches. Mit anderen schöpferischen Menschen in der Philosophie, den Humanitäten und der Dichtkunst war sich der deutsche Dichterphilosoph bewußt, wie ein Gewitter über die westliche Zivilisation aufkam. Mit Dostojewskij schaute Nietzsche in die Tiefen der menschlichen Seele und erkannte dort gefährliche Kräfte. Wie Jacob Burckhardt sah er die Selbstzerstörung der europäischen Kultur voraus. Nietzsche erlebte seine Zeit aus dem tiefsten Wesen seines Selbst und zerbrach an diesem Erlebnis.

Sein Werk zeigt, daß Gedankensysteme des Orients ihm nicht fremd waren. Durch seinen Freund Paul Deussen, den er den "ersten wirklichen K e n n e r der indischen Philosophie in Europa"¹⁴ nennt, lernte er über die indische Philosophie und den Buddhismus. Über die Möglichkeit eines Ausweges aus "Schmerz" sagt Nietzsche:

...sei es, daß wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehen - man heißt es Nirwana - , in das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen: man kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich selbst als ein anderer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor allem mit dem **W i l l e n**, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen, als man bis dahin gefragt hatte.¹⁵

In seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum und der christlichen Moral führte Nietzsche die Buddhistische Religion als Vergleich und als Beispiel an, denn er glaubte, daß der Buddhismus realistischer, fortgeschrittener und humaner sei. Im Gegensatz zum Christentum, das noch in Selbst-Betrügereien der Moral-Begriffe verstrickt sei, sei das Ziel der Erlösung in der indisch-brahmanisch-buddhistischen Auffassung nicht durch Tugend oder moralische Besserung erreichbar, sondern durch eine

...Ein- und Heimkehr in den Grund der Dinge, als Freiwerden von allem Wahne, als "Wissen", als "Wahrheit", als "Sein", als Loskommen von jedem Ziele, jedem Wunsche, jedem Tun, als ein Jenseits auch von Gut und Böse. "Gutes und Böses," sagt der Buddhist - "beides sind Fesseln: über beides wurde der Vollendete Herr"; "Getanes und Ungetanes," sagt der Gläubige der Vedanta, "Schafft ihm keinen Schmerz; das Gute und das Böse schüttelt er als ein Weiser von sich; sein Reich leidet durch keine Tat mehr; über Gutes und Böses, über beides ging er hinaus."¹⁶

Den Buddhismus sah Nietzsche als die einzige positivistische Religion an, da sie nicht, wie das Christentum, den Kampf gegen die Sünde kämpfte, sondern gegen das Leiden. Seine höchsten Ziele: Heiterkeit, Stille und Wunschlosigkeit

- besonders die Heiterkeit - hat Nietzsche gepriesen. Er kam zu folgender Einsicht:

Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen, die zu leicht Schmerz empfinden (- Europa ist noch lange nicht reif für ihn -): er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zur Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen. Das Christentum will über Raubtiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen - die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur "Zivilisation". Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluß und die Müdigkeit der Zivilisation, das Christentum findet sie noch nicht einmal vor - es begründet sie unter Umständen. ¹⁷

Ein anderer Kulturphilosoph, Rudolf Pannwitz, hoffte ebenso, im Osten Wege für die Heilung des Westens zu entdecken. In dem Buch Die Krisis der europäischen Kultur (1917) findet Pannwitz den einzigen Ausweg in einer Verschmelzung der westlichen Kultur mit den großen orientalischen klassischen Kulturen, jedoch "ohne im orient stehn zu bleiben sondern von ihm nach europa zurück führend und eine neue europäische kultur ... gründend."¹⁸ In "gotamo buddho und kungfutse" sieht er die größten Sittenlehrer des Orients, die die Sittlichkeit verkünden, die dem Europäer fehle.

Ein indischer im westlichen Denken sehr bewandeter Denker, Nolini Kanta Gupta, schreibt um dieselbe Zeit wie Rudolf Pannwitz. In dem Essay The other aspect of the

European culture (1828) behandelt er die Frage, ob eine Synthese oder eine Versöhnung der zwei Kulturen, Europa und Asien, möglich sei. Abschließend heißt es:

If then Europe can... seek that which she herself once knew and esteemed as the one thing needful, then will she really see what the East means, then only will she find that the bond of indissoluble unity with Asia. For the Truth that Europe carried in her bosom is much bigger than anything she ever suspected... The Truth in its purity flowed there for the most part much under the main current of life, and its formulations in life were not its direct expressions and embodiments but echoes and images. It is Asia who grasps the Truth with the hand of the Master, the Truth in its full and absolute truth and it is Asia who can show in fact and life how to embody it integrally.

Europe's spiritual soul itself in the last analysis will be found to be only a derivative of Asia's own self. For all the Mysteries and Occult Disciplines - the Christian, the Platonic, the Eleusinian and Orphic, the Kabalistic, the Druidic - which lay embedded in Europe's spiritual and religious genius, when traced further up to the very source, will carry us straight into Asia's lap, perhaps India's.

And Europe in accepting or embracing Asia comes back to the fountain-head of her own inner being and nature.¹⁹

Gupta ist davon überzeugt, daß der europäische Mensch sich im Osten finden kann. Er wußte, daß uns die Verbindung mit dem Heiligen in uns, der Seele und das Bewußtsein, eine Seele zu haben, verloren gegangen sei:

The pith has been taken out, we are now playing with the empty stalk.²⁰

Unser heutiges Bewußtsein gehe in die Breite und Weite, aber nicht in die Tiefe: es laufe in Gefahr, sich in Ober-

flächlichkeiten zu verlieren. Auch auf die Kunst treffe das zu, wo es heute nicht mehr darum gehe auszudrücken, sondern zu beeindrucken. Gleichzeitig hungere unsere Zeit nach Eindrücken, unser Bewußtsein führe aber in die Peripherie. Der heutige Mensch habe die innere Einheit verloren. Dafür habe er sein Bewußtsein so geweitet, daß er Gegensätze in sich aufnehmen könne. Dieses vielfache Beieinander von Wissen im Bewußtsein des modernen Menschen ergebe ebenso eine Einheit, keine statische, sondern eine dynamische, der es jedoch an Tiefe und Höhe fehle. Er wagt den Aufruf, man möge wieder nach der Seele suchen:

Let the modernist possess a soul, let it find out its own inmost being and he will have all the newness and novelty that he needs and seeks...

What the modernist usually expresses is his brain or a part of it, his small vital desires and velleities, his sensational reactions or some sections of these. He can do that certainly, but he can do that well only when he has reached and touched the soul that is behind them: for once this is found, those become vehicles and instruments, echoes and sparks, symbols and signatures of that one thing needful.²¹

In dem Aufsatz Modernist Poetry weist Gupta darauf hin, daß der moderne Künstler und Schriftsteller heute nicht mehr umhin könne, kosmopolitisch und universal zu denken, denn die Welt habe sich so geweitet, daß er die Kulturen der ganzen Welt in seinem Bewußtsein reflektiert finde.

Um dieselbe Zeit zeigten europäische Schriftsteller erneut Anteilnahme am östlichen Gedankengut. In Deutschland lebte eine "Neu-romantische" Bewegung auf, zu der Hermann Hesse oft gezählt wird. In Jena formte sich eine Gruppe von Gelehrten und Dichtern, für die sich der einflußreiche Verleger Eugen Diederich als stellvertretendes Oberhaupt einsetzte. Sie wandten sich der Theosophie, dem Mystizismus und östlichen Kulturen zu und versuchten auf diese Weise, die europäische Kultur neu zu beleben. Der Gedanke der Wiedergeburt gewann immer mehr an Bedeutung. Hermann Hesse hat dieser Gruppe nie angehört. Das Erscheinen einer Sammlung neuer kurzer Prosastücke in diesem Verlag verdankte der Dichter der Fürbitte der Verlobten des Verlegers.

Einige "Neu-Romantiker" setzten ihre Neigung zum Orient in die Tat um, reisten in die Länder ihrer Sehnsucht und schrieben Bücher darüber - unter ihnen Melchior Lechter, Waldemar Bonsels, Max Dauthendey und Hermann Graf Keyserling. Diese Reiselust ergriff auch Hermann Hesse; seine Reise nach Indien hatte darüber hinaus noch einen privaten Grund, denn sie bedeutete für ihn einen Besuch in das Land, wo seine Vorfahren in der pietistischen Heidenmission tätig waren.

Hermann Graf Keyserling und Hermann Hesse lernten sich nie persönlich kennen. Beide lebten in ihrer eigenen persönlichen Welt, hatten jedoch vieles gemeinsam: ihr Leben und

Werk erwuchs aus religiösem Erleben. In Asien erkannten sie den Urquell aller Religionen, und sie ließen den Osten positiv auf sich einwirken. Aus dieser Begegnung heraus schufen sie sich ein neues, besseres Verhältnis zum Abendland. Max Dauthendey wußte die Welt der fremden östlichen Völker zauberhaft darzustellen, ließ diese aber nie in seine eigene deutsche Welt eindringen.

Hermann Graf Keyserlings Reise in den Orient führte ihn auch in den Fernen Osten. In Shanghai hielt er im Internationalen Institut von China einen Vortrag: The East and the West and their Search for the Common Truth. In dieser Rede legte er philosophisch dar, worauf sich das westliche Interesse an der östlichen Gedankenwelt mit ihren anderen Ausdrucksformen zurückführen lasse. Er sieht in ihm eine Bewußtseinsstufe in der Entwicklung des westlichen Geistes, der sich bisher auf Kosten des Seelenlebens entwickelt habe. Nun kamen einsichtige Denker im Westen in ihren Bemühungen um das Wesenhafte im menschlichen Dasein zu der Erkenntnis, wie Weisheiten und Wahrheiten, welche sie bisher nur halb bewußt erahnt, im Osten schon volle Entfaltung und Verwirklichung erlangt hatten.

Das Reisetagebuch eines Philosophen Keyserlings kreist um den Gedanken, der Mensch bedürfte eines Fremden, um seine Eigenart lebendig zu erhalten und sie am Erstarren

zu verhindern. Nur aus solchem Wechselspiel erwachse wahre Harmonie des Geistes und der Seele. In diesem Zusammenhang bedeute unsere Orientalisierung etwas Tiefes und Notwendiges:

...jene Erneuerung der Ausdrucksmittel, die allein Verjüngung möglich macht.²²

Keyserling hoffte, das Abendland werde durch seine Begegnung mit dem Osten, mit dem indisch-chinesischen Geist, sich auf einer höheren Bewußtseinstufe verjüngen und so wieder Ganzheit erfahren können. In der indischen Tradition galt seine Bewunderung der Tiefe und Einheit der Gedankenwelt und des metaphysischen Erlebens; in der chinesischen der Entfaltung des Harmoniebewußtseins; in der japanischen der Vollendung des ästhetischen Naturbewußtseins. Die angewandte Lehre des Konfuzius dient ihm als Beispiel für die vollkommene Selbstprägung im konkreten Leben. In den tiefsinnigen Aussprüchen der chinesischen Weisen, besonders der Taoisten, überwiegen seelische Qualitäten gegenüber den geistigen.

Keyserling bestätigte jedoch, daß ein westlicher Mensch nicht aus östlichen Voraussetzungen heraus leben könne, da diese auf einem anderen Wege als dem unseren erreicht worden seien. Der Vielheit im Osten und Westen liegt eine Einheit zugrunde. Aber um ihretwillen will er die Mannigfaltigkeit nicht aufgehoben wissen. Die orientalische Lebensart beruht auf Autoritätsglauben. Diese Lebensart fällt dem westlichen

Menschen schwer, da er, wie Hermann Hesse sagen würde, "eigensinnig" sei. Der Sinn des Lebens besteht für den Inder im Untertauchen in die Tiefe des Ichs, im Entwerden, während der westliche Mensch die Entwicklung der Persönlichkeit anstrebt. Keyserling weiß, daß

...Wesenserkenntnis das Menschsein nicht aufhebt, sondern erfüllt. ²⁵

Wie Hermann Hesse sieht Keyserling in der Entfaltung und Verwirklichung der Seele den Sinn und die Aufgabe des Lebens. Nach seiner Reise in den Orient gründete er 1920 in Darmstadt die "Schule der Weisheit", die sich als Aufgabe eine Neuverknüpfung von Seele und Geist setzte. Freundschaft verband ihn mit Rabingarath Tagore und Richard Wilhelm, dessen Übersetzungen aus dem Chinesischen Hermann Hesse viel bedeuteten. In ihnen entdeckte Hermann Hesse den asiatischen Einheitsgedanken in seiner chinesischen Gestalt. Im asiatischen Einheitsgedanken fand er eine seiner wichtigsten Glaubensformen. Nach dem zweiten Weltkriege bekennt er: "So ist das Kennwort der Nachkriegszeit: Einheit". Dieses Wort "Einheit" bestimmt auch Zenta Maurinas Buch: Welteinheit und die Aufgabe des Einzelnen, wie der Titel schon besagt, und für Hermann Kasacks Hauptwerk: Die Stadt hinter dem Strom (1947) ist der Gedanke der Einheit ebenso grundlegend geworden. Er preist das "Geheimnis von der Einheit aller bewegenden Kräfte."

André Malraux, den Freundschaft mit Hesse verband, stand dem Einfluß des Ostens offen. Sein Widerwille gegen den seelenlosen Intellektualismus läßt ihn persönlich seinen Weg in den Osten nehmen. Wie Hermann Hesse übte er Kulturkritik (La tentation de l'Occident) am Westen und setzte sich für neue Werte ein. Im selben Sinne glaubt Kasack, der europäische Geist könne am östlichen Wesen genesen. Wie viele seiner Zeitgenossen bekannte er sich zum asiatischen Leitbild und drängte auf die Rückkehr Europas in die asiatische, vor allem die asiatisch-politische Lebensform. In Die Stadt hinter dem Strom drückt sich dieser Gedanke immer wieder aus, besonders im zweiten Teil. Hier heißt es:

Daß die abendländische Kultur ihre Wurzeln im asiatischen Bereich hatte, war ihm eine vertraute Vorstellung. Nun ergab sich, daß dieser Gedanke wie eine eingeborene Kraft in der bildhaften Vision vieler Dichter der späten Zeiten immer wiederkehrte, als seien sie die Erben des Geistes und die Träger jener archaischen Welt. Dem Ursprung sich zu nähern, jenem Lebensdasein, wo der Mensch noch in Natur und Allkraft einbezogen bleibt, dies entsprach auch der inneren Situation, in der sich Robert gegenwärtig befand.²⁴

Solche Gedanken verbinden sich unmittelbar mit den Wünschen und Vorstellungen der "Frühromantiker" des vorigen Jahrhunderts.

In diesem Roman verknüpfen sich moderne Auffassungen mit buddhistischen Lehren, wie der Lehre der Wiedergeburt:

Durch seinen Aufenthalt im Totenreich hatte er erfahren, daß dem einzelnen weder das Gute noch das Böse... seiner irdischen Zeit unmittelbar vergolten wurde - dieses fand seine Entsprechung in Zahl und Art und Dauer nach dem Gesetz der Wiedergeburten.²⁵

Kasack erkannte die Notwendigkeit der Entselbstung, der Aufhebung des Ichs und der Erziehung zum Vergessen seiner Selbst:

Das Dasein des Todes ließ kein individuelles Schicksal gelten, weder für die leibliche Form noch für die geistige.²⁶

Die Preisgabe an das Allgemeine, den Widerruf der Individuation bedeutet soviel wie Rückkehr ins Unpersönliche, Unbewußte.

Kasack stellt die Welt im chinesischen Sinne dar von dem Gesichtspunkt des Gesetzes Tao:

Gegen die Gesetzmäßigkeit kann nichts geschehen. Nicht einmal ein Gedanke dagegen ist möglich. Wir sind nur frei im Rahmen des Gesetzes.²⁷

Seine Liebe zur Weisheit, Literatur und Bildkunst Chinas hielt bis zu seinem Tode unvermindert an. Das Chinesische in der Kunst behandelt das innige Verhältnis zwischen Natur und Geist, wie es sich in der chinesischen Kunst in harmonischem Einklang ausdrückt:

Für die östliche Empfindungswelt ist nichts auf Erden wie im Himmel nur naturentsprungen, sondern alles zugleich geistgeboren. Kunst dient dazu, das Geistige freizulegen und fortzupflanzen, um die Nachfahren in einem intuitiven Erlebnis am Sein und Geschehen der ewigen Mächte teilnehmen zu lassen.²⁸

An dem Beispiel dieser deutschen Schriftsteller und Denker und ihrem Ringen um neue Werte, neue Formen und den Sinn des Menschseins im zwanzigsten Jahrhundert zeigt sich der weite, allumfassende Zusammenhang, aus dem heraus sich auch geistige Auseinandersetzung mit diesen Problemen und ihrer Lösung vollzog. Den neuen Sinn des Menschseins stellte Rudolf Kassner unter das Zeichen des "magischen Menschen" und reiste selbst in den Orient, um ihn dort zu entdecken. Buch der Erinnerung faßt seine Erkenntnisse zusammen:

In Buddhas Gottmenschentum ... steckt noch Magie.²⁹

... (mit) Christus, (ist) der Gottmensch, und mit ihm, durch ihn die Menschheit aus der Welt der Magie, des magischen Leibes in die der Freiheit getreten.³⁰

Im Osten allein gebe es noch magische Menschen, die "äußere Innerlichkeit" besitzen:

Der magische Mensch ist Mitte, hat Mitte und lebt in einer Welt der Mitte.³¹

Im zweiten Teil der Kurzgeschichte Der Käfig stellt er diesen Gedanken im erweiterten Sinne dar, in bezug auf den Zen, dem Weg zum Ziel.

Das Studium der Lyrik und des klassischen Theaters von China und Japan wies Berthold Brecht in seinem Schaffen vor allem den Weg zu neuen künstlerischen Formen. Brecht lernte die chinesische Dramatik Mitte der zwanziger Jahre

durch seinen Freund Klabund und dessen Nachdichtung von Li Hsing-taos Spiel vom Kreidekreis kennen. Diese literarische Begegnung führte Brecht zu dem Stück: Der kaukasische Kreidekreis (1943-5). Seine persönliche Begegnung mit der Welt des chinesischen Theaters geschah in den dreißiger Jahren in Moskau. Sein Interesse vertiefte sich, als er damals die Bekanntschaft des Schauspielers Mei Lan-fang machte. Der Aufsatz Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst stammt aus dem Jahre 1937. Er erkannte, wie das asiatische Theater noch heute musikalische und pantomimische V-effekte benutzt. Brechts Theorie und Praxis des Theaters wie die Probleme der Darstellung bestätigen und ergänzen sich durch diese Begegnung mit der chinesischen Bühnenkunst.

Von dieser Zeit an beginnen das Theater der Chinesen und darüber hinaus die gesamte asiatische Geistigkeit und Kultur eine wachsende Rolle in seinem Leben zu spielen. Symbolischerweise hielt sich Brecht von nun an immer ein Rollbild mit einem chinesischen Weisen. Brecht nimmt auch Themen aus der chinesischen Literatur in sein Werk auf. So lehnen sich der Tui-Roman und ein Buch der Wendungen eng an chinesische Vorbilder an, besonders an die Reden des chinesischen Sozial-Ethikers Meti (400 Jahre v.Chr.). Meti begründete die dritte Hauptrichtung der chinesischen Philosophie, den Mehismus, welcher mit seinen Idealen der Gleichheit und Brüderlichkeit ihn in seinen kommunistischen Auffassungen bestärkte.

Japanische Themen und Gedichtformen wie Haiku und Tanka mit ihren reimlosen, unregelmäßig rhythmischen Kurzzeilen und dem gedrängten Bau der Strophen finden sich in der Lyrik Brechts wieder wie in Die Maske des Bösen.

An meiner Wand hängt ein japanisches Holzwerk
 Maske eines bösen Dämons, bemalt mit Goldlack.
 Mitfühlend sehe ich
 Die geschwollenen Stirnadern, andeutend,
 Wie anstrengend es ist, böse zu sein. ³²

Neue Anregungen fand Brecht bei den chinesischen Dichtern Po-Chü-yi, Tu Fus und Li Tai Pe. Bei dem Meister Po-Chü-yi, welcher ebenso jahrelang in der Verbannung leben mußte, begegnete Brecht seinem eigenen Schicksal wieder. Im Jahre 1938 erschienen sechs Gedichte, freie Nachformungen aus dem Chinesischen, und 1939 veröffentlichte Brecht die Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Wege des Laotse in die Emigration.

Es zeigt sich, wie alt und doch immer wieder neu sich das Verhältnis des Westens zum Osten gestaltet. Ob der Nachdruck mehr auf dem Einfluß auf das Eigene oder auf der Sehnsucht nach dem Fernen liegt, der Westen weiß sich durch Östliches bereichert. Es bleibt auffallend, daß sich im zwanzigsten Jahrhundert diese west-östliche Beziehungen verinnerlichen und festigen und einer "mittelalterlichen" Einheit zustreben.

Wie so vieles hat Goethe auch diese Entwicklung voraus-
gesehen:

Wer sich selbst und andre kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Okzident
Sind nicht mehr zu trennen.

Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, laß ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei zum Besten! 33

II. K A P I T E L

INNERER UND ÄUSSERER LEBENSWEG

Es gehört zur Eigenart von Hermann Hesses Leben und Werk, daß sein äußerer Lebensweg schicksalhaft mit dem inneren verbunden bleibt. Hesses Berührungen und Begegnungen mit dem Osten reichen bis in die frühe Kindheit zurück und verknüpfen sich mit dem elterlichen Hause und der großelterlichen Welt.

Demian beginnt mit diesen Worten:

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

Schon in "der Ferne seiner Herkunft", im Leben und Wirken seiner Vorfahren begegneten sich westliche und östliche Welten. Diese Tatsache bereicherte im wesentlichen die Erlebniswelt des Knaben und beeinflusste darüber hinaus die Richtung seines späteren äußeren und inneren Lebensweges.

Hermann Hesses Vater stammte aus Estland, und schon als junger Mann entschied er sich für die Missionsarbeit. Nach dreijähriger Ausbildung in Basel wurde er 1869 nach Mangalur, Hinterindien, gesandt. Er zeigte große Sprachbegabung und hielt schon nach kurzer Zeit Predigten in kararesischer Sprache. Als es sich aber herausstellte, daß er das Klima nicht vertragen konnte, mußte er nach drei Jahren Indien wieder verlassen. Dies führte zu seiner Berufung nach Calw, wo er Doktor Gundert in den literarischen Arbeiten Hilfe leisten sollte.

Gunderts Tochter Marie war in Talatscheri, Indien, geboren worden. Ihre Jugend hatte sie in Europa verbracht. Im Jahre 1857 war sie wieder nach Indien gefahren, um die Eltern, welche diesmal in Mangalur tätig waren, bei der Missionsarbeit zu unterstützen. Als Hermann Gundert zwei Jahre später aus gesundheitlichen Gründen nach Europa zurückkehren mußte, war ihm die Familie bald darauf nach Calw gefolgt. Maries Verlobung mit dem Missionsschüler Charles Isenberg hatte sie 1865 nach Indien zurückkehren lassen, und die Trauung hatte in Talatscheri, Maries Geburtsort, stattgefunden. Der frühzeitige Tod ihres Mannes führte sie dann wiederum nach Calw. Als Johannes Hesse 1873 im Hause Gunderts eintraf, war es die gemeinsame Sehnsucht nach Indien, welche die beiden verband. Ein Jahr nach seiner Ankunft entschlossen sie sich zur Heirat. Hermann Hesse wurde am zweiten Juli 1877 in Calw geboren.

War es die Mutter gewesen, die ihm von Indien erzählte und bengalische Lieder vorsang, so wurde ihm der Einfluß des Großvaters, des Indologen Dr. Hermann Gundert, noch wichtiger und maßgebender. Der Großvater, ein gelehrter und menschenfreundlicher Mann, war in mehreren östlichen Sprachen zu Hause. Er sprach und schrieb Sanskrit und Pali und verfaßte in jahrelanger, mühevoller Arbeit ein grundlegendes Werk indischer Sprachforschung, das Malajam-Lexikon.

Im Großvater Gundert sah der kleine Hermann einen Magier, einen Wissenden, einen Weisen, denn ihm gehörte alles, was dort im schwäbischen Städtchen Calw an der Nagold an den Wänden hing und mit indischer Schrift bemalt war. Diese Andenken aus dem Osten, aus Indien, Ceylon und Siam sprachen von einer weiteren Welt und größeren Heimat und wiesen auf eine ältere Herkunft und weitmaschigere Zusammenhänge hin.² Diese Gegenstände nährten und befruchteten die Einbildungskraft und Fantasie des Jungen, was die kleine tanzende indische Götzenfigur bezeugt, die im Glasschrank des Großvaters stand:

Diese Gottheit, und noch andere... haben mich... mit morgenländischen, uralten Bildern und Gedanken so erfüllt, daß ich später jede Begegnung mit indischen und chinesischen Weisen als eine Wiederbegegnung, als eine Heimkehr empfand.³

Auf solche natürliche Weise ging für den Jungen die Welt des Ostens in das heimatliche Calw, mit seinem Flüschen, dem Marktplatz, dem Wiesental, den Kastanienbäumen und den duftenden Tannenwäldern ein, und beide Welten wurden in der Erlebnis- und Vorstellungswelt des Jungen eins. In diesen beiden Welten wurzelt die spätere dichterische Welt Hermann Hesses. So konnte er im hohen Alter als Dichter und Mensch bezeugen, wie diese Bilder dem Knaben als "Urbilder Hilfe geleistet" haben und wie er nicht irgendwelchen Begriffen und religiösen Anschauungen, sondern eben diesen Bildern sein Leben lang treu und dankbar verbunden blieb:

...sie haben mich und mein Weltbild formen helfen,
und sie leuchten mir heute noch inniger und schöner als
je in der Jugendzeit.

Es läßt sich verstehen, wie die Enge der Kleinstadt die
weltbürgerliche Umgebung im Hause der Eltern und des Groß-
vaters noch ausgeprägter hervorhob:

Viele Welten kreuzten ihre Strahlen in diesem Hause.
Hier wurde gebetet und in der Bibel gelesen, hier wurde
studiert und indische Philologie getrieben, hier wurde
viel gute Musik gemacht, hier wußte man von Buddha und
Lao Tse. Gäste kamen aus vielen Ländern, den Hauch von
Fremde und Ausland an den Kleidern, mit absonderlichen
Koffern aus Leder und aus Bastgeflecht und dem Klang
fremder Sprachen. Arme wurden hier gespeist und Feste
gefeiert, Wissenschaft und Märchen wohnten nah beisammen.⁵

Das östliche Denken und die morgenländischen Symbole,
die sich in Hermann Hesses Werk widerspiegeln, drängten sich
ihm nicht von außen auf. Der Dichter nahm sie auch nicht als
künstlerische Motive bewußt in seine Dichtungen auf. Vielmehr
hat sich diese Liebe für den Osten ganz von selbst aus der
nächsten Umgebung ergeben, wie es die Veranlagung seiner
Persönlichkeit, seine Natur ihm auferlegt hat. Denn für den
kleinen empfindsamen Knaben lebte alles; das Wirkliche und
Geheimnisvolle klang zusammen, veränderte sich und ersehnte
Wandlung. Alles trat zu ihm in magischer Erscheinung. So
schilderte der Dichter sein Erlebnis mit der Buddhafigur im
Bücherschrank seines Großvaters:

...hinter seiner Form, hinter seinem Gesicht und Bild
wohnte Gott, weste das Unendliche, das ich damals, als
Knabe, ohne Namen nicht minder verehrte und kannte als
später, da ich es Shiva, Vishnu, da ich es Gott, Brahman,
Atman, Tao oder ewige Mutter nannte.⁶

Hermann Hesse wurde sich des Gewichtes und der Bedeutung der östlichen Einflüsse auf sein Leben und Wirken erst langsam bewußt. Darüber berichtet er in der Erzählung "Herr Claassen" aus den Gedenkblättern, wie aus den jugendlichen Kämpfen um einen Lebensinhalt religiöse Konflikte entstanden, die ihn zu schärfster Auseinandersetzung mit der pietistisch-frommen Welt des Elternhauses und indischen Gedankensystemen herausfordern mußten. Er eroberte sich die Bibliothek des Großvaters und bei der Lektüre der "halben Weltliteratur" schärfte er das eigene Denken. Auch machte er sich mit den Schriften der deutschen Mystiker, mit Jakob Böhme und Franz von Baader vertraut, doch kam der Dichter erst im späteren Leben auf dem Umwege über die indische und chinesische Geisteskultur zu einem Verständnis der theologischen Bücher und pietistischen Schriften der deutschen Mystiker.

Mit den Anfängen seines literarischen Schaffens bahnten sich bei Hermann Hesse engste Beziehungen zu seinem äußeren und inneren Lebensweg und der Gestaltung seines Werkes. In Werken wie Peter Camenzind (1903) und Unterm Rad (1906) hält sich die Auseinandersetzung und Darstellungsweise unmittelbar an die Enge der vertrauten Bergwelt, beziehungsweise an die heimatliche schwäbische Kleinstadt und an die unumgänglich protestantische Ausbildung des Jungen in der Klosterschule des Landes. Doch über bergende Verbundenheit mit oder auch hemmende

Verstrickung in Persönliches und Erlebtes hinaus zeigte sich bei ihm schon früh das Bedürfnis nach Flucht aus der Enge der eigenen Welt, nach Aufbruch und innerer Wandlung.

Schon die Legende vom indischen König (1907) zeigt, wie tief der Dichter in östlicher Weisheit unterrichtet und verwurzelt war. Die gedankliche Beschäftigung und Auseinandersetzung mit westlichen und indischen Denksystemen sowie die Suche nach einer eigenen Antwort und Aufgabe bestimmt die meisten seiner frühen Werke. In diesen erscheint bereits das im wesentlichen östliche Thema: Meister-Schüler, das zu einem Leitthema seiner weiteren wichtigen Werke werden sollte. In dem Roman Gertrud (1910) kann der junge Held, Herr Kuhn, die indische Lehre seines Lehrers Konrad Lohe nicht annehmen. Für ihn können religiöse Systeme keine Lösung oder Stütze bedeuten, denn er muß, seinem Wesen entsprechend, eigenen Lebensgesetzen folgen. Diese Erkenntnis kommt im Siddhartha (1922) zur vollen Blüte, wo das Natürliche wie auch das Weltliche heilig sind und auf Gott bezogen bleiben.

In einem weiteren Jugendwerk, dem Weltverbesserer, fühlt sich Berthold Reichard ebenso nicht bereit, die ihm angetragene idyllische indische Philosophie als wesentlichen Lebensgedanken anzunehmen. Die Novelle Robert Aghion (1912) in Aus Indien bringt Erweiterung und neue Entwicklungsstufen des inneren und äußeren Indienmotivs. Hier wird Indien zum

Schauplatz der Begebenheiten und eine durchaus indische Atmosphäre trägt die Handlung der Geschichte. Robert betrachtet Indien nicht mit den Augen des fremden eiligen Wanderers, sondern kommt dem Osten mit jugendlicher Begeisterung und den Erlebnissen aufgeschlossen entgegen. Er setzt sich im Osten mit der Welt des Ostens auseinander und entscheidet sich, in Indien zu bleiben. Ob er den Osten aber in sich aufnimmt und sich zu eigen macht, bleibt offen. Dennoch hilft ihm das Erlebnis des Ostens, die eigene Lebensaufgabe zu finden und sich selbst treu zu bleiben. Die Novelle spiegelt Hermann Hesses religiöse Duldsamkeit wider. Dieses Thema kehrt in Anton Schievelbeyns ohnfrywillige Reyse naher Ost-Indien wieder.

Was ihn zunächst - wie aus diesen frühen Indien-Erzählungen deutlich hervorgeht - als innere Flucht und inneren Aufbruch in fernste Heimat und weitere Zusammenhänge Indien "mit der Seele" suchen läßt, drängt ihn noch vor dem ersten Weltkrieg zur wirklichen "Fahrt nach Indien". Im Jahre 1911 brach Hermann Hesse zusammen mit seinem Freunde, dem Maler Sturzenegger, zu einer einjährigen Reise nach Hinterindien auf. Sich anbahnende, persönliche Schwierigkeiten leiteten ihn zu diesem Schritt. Die Erzählung Roßhalde (1914), die unmittelbare autobiographische Züge trägt, bestätigt dies. Wie er später bekannte, bedeutete diese Reise über persönliche Gründe hinaus eine Flucht aus Europa und der überspitzten westlichen Zivilisation. Allerdings dürfe diese Fahrt nicht als bloße Flucht

angesehen werden, da ja Indien die Heimat der Mutter und die Arbeitsstätte des Vaters und Großvaters gewesen sei. Es bleibt natürlich und verständlich, daß ihn danach verlangte, dieses Land aufzusuchen. Wanderlust und Heimatliebe verbinden sich nicht nur als einander widerstrebende, sondern auch als befreundete und verwandte Empfindungen, die gerade die "romantische" Seele Hermann Hesses in gleichem Maße beherrschen.

Die Reise der beiden Gefährten ging über Columbo, Singapore und dann weiter nach Süd-Sumatra, den Batang-Hari Fluß hinauf bis nach Palembang. Damals häuften sich im Erleben der Fremde Erfahrungen, Bilder und Begegnungen, die noch bis ins hohe Alter zu Selbstentdeckungen führten und Hermann Hesse sein eigenes Indien, sein Asien in sich selbst finden ließen. Persönliche Begegnungen, wie mit der chinesischen Musik, ziehen sich als Motive durch spätere Werke z.B. Das Glasperlenspiel. Er gewann die Menschen in Asien lieb und machte so die persönliche Erfahrung der nahen Verwandtschaft und wesentlichen Einheit alles Menschenwesens.

Über den inneren Wert dieser Reise bekennt Hermann Hesse Jahre später:

...die Reise selbst war eigentlich eine Enttäuschung - d.h. für den Moment, denn für die Folge trug sie die schönsten Früchte. Aber damals, im Augenblick, wo ich europamüde nach Indien floh, fand ich drüben nichts als den Reiz der Exotik. Vom indischen Geist, den ich schon damals kannte und suchte, hat mich, während der Reise selbst, diese materielle Exotik mehr getrennt als ihm zugeführt...⁷

und weiter:

Geblieden ist das Erleben eines Traumbesuches bei fernen Vorfahren, einer Heimkehr zu märchenhaften Kindheitszuständen der Menschheit, und eine tiefe Ehrfurcht vor dem Geiste des Ostens, der in indischer und chinesischer Prägung mir seither immer und immer wieder nahe kam und zum Tröster und Propheten wurde.⁸

Reisebeschreibungen und persönliche Betrachtungen verdichteten sich zu neunzehn lebendigen und exotisch bunten Erzählungen, welche er zwei Jahre später in der Sammlung Aus Indien veröffentlichte. 1922 rief Hermann Hesse diese Erlebnisse in dem wichtigen Aufsatz Besuch aus Indien erneut in die Erinnerung zurück, wo er wieder und aus größerem äußeren und inneren Abstand sich überlegte, was ihm die Indienfahrt bedeute.

Hermann Hesse kehrte irgendwie unbefriedigt und enttäuscht von seiner Indienreise zurück, da die "materielle Exotik", wie er später einsah, ihm den Weg und Zugang zum wahren indischen Geist verstellt hatte. Er hatte sich damals durch diese Reise erhofft, aus persönlichen Schwierigkeiten und ebenso aus der europäischen Kulturkrise einen Ausweg und eine Lösung zu finden. Schon auf der Reise wurde ihm jedoch gewahr, daß eine Fahrt in solchem Zusammenhang eher Flucht bedeute, also keinesfalls eine Lösung zuwebringen könne. Dies könne nur durch die Suche nach einem eigenen inneren Weg nach Asien - zum Ur-Selbst zurück geschehen. Dieser eigene

innere Weg ließe sich aber nur dann finden, wenn er aufrichtig und als ganzer Mensch sich zuerst mit den eigenen Problemen und darüber hinaus vor allem mit dem westlichen Europa in seiner Krise auseinandersetze, sie erlebe und selbst durchleide. Vielleicht lag die unmittelbare und bedeutsame Wirkung dieser Reise darin, daß sie Hermann Hesse äußeren und inneren Abstand bot, aus dem heraus sie ihn für solche inneren Auseinandersetzungen und Kämpfe bereit werden ließ.

In den Jahren 1911 bis 1922 erlebte Hermann Hesse eine innere Wandlung und gelangte auf diesem Wege zu einem neuen Weltblick. Als Dichter versuchte er seine Antwort auf die damaligen Probleme zu geben, und diese Antwort fand er im Osten:

Eben das ist ja die Hauptquelle alles Elends in der Welt, daß der Mensch seine Wiege und natürliche Heimat im Schoß Asiens verlassen hat.⁹ Dahin wird der Weg der Menschheit zurückführen...

In dieser Krisenzeit findet Hermann Hesse Bestätigung und Hilfe in der Gedankenwelt Schopenhauers und gerät in den Bann der Visionen Dostojewskijs. Mit diesen wahlverwandt stand Hermann Hesse Europa mit tiefem Pessimismus gegenüber. In Dostojewskijs Werken erkennt Hermann Hesse die Forderung einer neuen seelischen Grundeinstellung: Die Annahme des Chaos im Menschen und den Aufstieg zu neuen Entwicklungsmöglichkeiten. Mit diesen Gedanken befaßt sich Hermann Hesse in

den Aufsätzen Gedanken zum Idiot (1917), Dostojewskij (1929) und besonders in dem Aufsatz Die Brüder Karamasoff oder Der Untergang Europas (1919). Jedes Symbol umfaßt viele Deutungen und hier hat Hermann Hesse eine esoterische Bedeutung sichtbar gemacht. Für diese Auseinandersetzung ist es geboten, sich eng an Hermann Hesses eigene Ausführungen zu halten:

Das Ideal der Karamasoff, ein uraltes, asiatisch-okkultes Ideal, beginne, europäisch zu werden, den Geist Europas aufzufressen. Der Untergang, den wir als Katastrophe empfinden, sei in Wirklichkeit eine Heimkehr zur Mutter, eine Rückkehr nach Asien, zu der Quelle, zu den Faustischen Müttern. Der russische Mensch, wie er in den Gestalten der vier Brüder Karamasoff dargestellt werde, zeichne sich durch ein Nebeneinander und Zugleich vieler Eigenschaften aus. Wir im Westen können ihn nicht von unserem europäischen, das heißt moralischen, ethischen, festen Standpunkt aus verstehen, denn in ihm sei Innen und Außen, Gut und Böse beieinander. Es liege in dem Wesen des russischen Menschen, aus den uns eigenen Gegensätzen und Systemen zum Jenseits fortzustreben, um hinter den Vorhang, hinter das p r i n c i p i u m i n d i - v i d u a t i o n i s zurückzukehren. Der Mensch werde dann wieder Urstoff, ungestaltetes Seelenmaterial. Von hier aus muß der Mensch ganz neu entscheiden und urteilen lernen.

Hermann Hesse sah ein müde gewordenes Europa, welches heimkehren und ausruhen wollte, damit es umgeschaffen und

umgeboren werde. Europa, und innerhalb Europas ganz besonders Deutschland, stehe dem Osten willig und schwach offen, und das Zurücktaumeln des müden Europageistes zur asiatischen Mutter bedeute den Weg vom einmalig festgefügtten Seienden ins werdende, Veränderliche und ewig Wandelbare. Der Aufsatz Der Europäer (1918) läßt ebenso deutlich Hermann Hesses Bild über das damalige Europa erkennen.

In der Betrachtung Exotische Kunst (1922) zeigt Hesse wieder, wie östliche Strömungen auch das heutige Zeitalter spürbar beeinflussen. Das allgemeine Interesse an exotischer Kunst steigere sich. Bei dem Aufstieg seltsamer Götter und Teufel aus Asien handle es sich nun nicht um jene Exotik, die durch Naturferne und eine gewisse Ermüdung in Europa am wenigsten befremdend wirken mußte, sondern um Götzen und uralte Dämonenfiguren Chinas. In diesem Vorgang stehe jene exotische Kunst als Gegenbild für Europa ein. Der Europäer, bisher einseitig und auf Kosten dieser Gegensätze erzogen, habe bisher den schöpferischen Gegenpol verneint, welcher auch anerkannt werden müsse.

In diesen Einsichten stand ihm die Freundschaft bei, welche ihn mit Romain Rolland verband. Beide Männer haben für übernationale Vereinigung und den Frieden und die Einheit einer geistigen Welt gekämpft. In diesen Jahren kam Hermann Hesse auch mit der Psychoanalyse C.G. Jungs in Berührung, und diese

führte ihn ebenfalls zur östlich-mystischen Heilslehre. Die Wirkung dieser Gespräche bestimmt Demian (1919), wozu Hans Rudolf Schmid meint:

Gedankenerlebnis und Bildungserlebnis sind nicht zu trennen: Schopenhauer, Nietzsche, Dostojewskij, die deutsche und die asiatische Mystik, alles, was irgend von lösenden Kräften erfaßt ward, vereinigt sich hier.¹⁰

In den Jahren der schweren inneren Spannungen und Bemühungen um die Erhaltung und die Erneuerung der geistigen und menschlichen Werte des Westens blieb Hesse seiner Liebe für Asien treu. An Stelle einer gegeneinander abgegrenzten Gegenüberstellung von West-Ost wächst Hermann Hesses innere Entwicklung mehr und mehr einer Verbindung dieser beiden Geisteswelten entgegen, welche sich gegenseitig ergänzten.

Es versteht sich, daß Rußland auf Grund seiner geographischen Lage immer schon als die nächste Verbindung und so als natürlich gegebener Vermittler zwischen Ost und West gewirkt und an beiden Welten teilgehabt hat. Während es einerseits wiederholt versucht hatte, sich dem Westen anzugleichen, war es doch immer Einflüssen aus dem Osten offen geblieben. So hatte es aus Treue zu dem Eigenen Einflüsse aus Ost und West in sich zur Einheit werden lassen. Bereits Leibniz hatte hier Verbindungen erkannt, und es waren diese Zusammenhänge, welche sich z.B. dem jungen Rilke auf seinen Rußlandreisen offenbarten. Es bleibt ganz natürlich, daß

Hermann Hesses Weg nach Asien über Rußland führen sollte und er in seinen Versuchen, eine Brücke zwischen Europa und Asien zu finden, in den Tiefen der Visionen Dostojewskijs einen wesentlichen und unentbehrlichen Brückenpfeiler entdeckte.

Daß Hermann Hesse das Erleiden persönlicher Heim-suchungen der gesamteuropäischen Krise geduldig auf sich nahm, ließ ihn für ein tieferes inneres Verständnis der östlichen Welt bereit werden: er öffnete sich nun ganz der Weisheit der klassischen Chinesen. Vielleicht läßt sich aus dieser Hinwendung zur Gedankenwelt des Fernen Ostens das Bedürfnis erkennen, von der Welt Indiens inneren Abstand zu gewinnen, welche wohl in persönlichsten Auseinandersetzungen mit dem Elternhause und seinem religiösen Erbe noch zu sehr verstrickt blieb. China bot ihm aber vor allem deshalb einen Ausweg aus seinen inneren Nöten und geistige Zuflucht, weil das alte chinesisch-taoistische Ideal der Weisen die Einheit der sinnlichen Erfahrung des Irdischen mit der Erfahrung des Überirdischen ausdrückt, Dinge, welche in den westlichen wie in indischen Glaubenslehren wenigstens an der Oberfläche sich noch als Gegensätze darstellen. Wie wesentlich die taoistische Denk- und Erlebnisweise der Hermann Hesses entsprach, bekennt er im Kurzgefaßten Lebenslauf:

...wenn ich auch später den Verlockungen der Metaphysik unheilbar erlag und sogar meine Sinne zuzeiten kasteit und vernachlässigt habe, ist doch die Atmosphäre einer zart

ausgebildeten Sinnlichkeit, namentlich was Gesicht und Gehör betrifft, mir stets treu geblieben und spielt in meine Gedankenwelt, auch wo sie abstrakt scheint, lebendig mit hinein. ¹¹

Er war der klassischen chinesischen Gedankenwelt durch Anleitung seines Vaters schon früh begegnet. Von ihm stammt die Schrift: Lao-tse - ein vorchristlicher Wahrheitszeuge. Nach dem ersten Weltkrieg erschien die erste Ausgabe chinesischer Klassiker in der Verdeutschung Richard Wilhelms. So geschah es, daß Hermann Hesse das alte chinesisch-taoistische Ideal des Weisen und Guten über zweitausend Jahre hinweg für uns entdeckt hat, ohne der chinesischen Sprache mächtig zu sein. Dabei kam er zu der Einsicht, daß der westliche Mensch sich in diesem Ideal bestätigt finde, weil Dasein und historische Wirklichkeit der alten Chinesen ihm eine verkümmerte Seite seines Wesens und seiner Seele aufzeige.

In seiner Lektüre hielt Hermann Hesse immer wieder bei Lao-tse, Dschuang Dsis, Mong Dsis, Lue Bu Wes, Yang Tschous, Li Tai Pes und den chinesischen Volksmärchen Einkehr. Aus ihrer Bilder- und Ideenwelt hat er viele Züge in die eigene Geisteshaltung und persönliche Lebenshaltung aufgenommen. Die asiatische Stille - aus Geduld und Versenkung geboren - die genügsamen Weisen, die dem Volk und dem Alltag verbunden blieben und dennoch mit schlichtem Humor ein geläutertes Leben führten, wurden für Hermann Hesse zum vertrauten, unverlierbaren Vorbild.

Der erste dichterische Ausdruck der Chinastudien, Haus der Träume (1914) blieb wegen des Kriegsausbruches unvollendet. Im Geleitwort, welches er für die erste Veröffentlichung (1936/37) schrieb, wirft Hermann Hesse einen Rückblick auf sein damaliges Schaffen:

Ich war vorher manche Jahre lang mit indischen Studien beschäftigt gewesen und hatte erst vor kurzem den andern Pol des asiatischen Geistes, den chinesischen, zu entdecken begonnen. ¹²

In dieser Erzählung wird die Gestalt des alten Neander zum Symbol eines idealen Menschentypus:

...des Weisen nämlich, der im Alter, am Ende seines tätigen und bedeutenden Lebens, nach asiatischem Vorbild den Weg nach Innen geht und einen reifen, kontemplativen Lebensabend durchschreitet. Ich war damals in meinem Wissen um die menschlichen Möglichkeiten gerade so weit, um diesen Schritt nach Innen nicht mehr als Müdigkeit und Resignation, sondern als sublimale Aktivität zu empfinden. ¹³

Hermann Hesse wußte, daß derjenige, der sein Schicksal liebt und sich mit sich selbst ein wisse, wahren Frieden in sich trage.

In den Märchen (1919), die ein mystisch-philosophisches Gepräge tragen, und in der Erzählung Klingsor (1920) begegnen wir chinesischen Niederschlägen. Hier erscheint er selber in der Gestalt der chinesischen Dichter Li Tai Pe und Thu Fu. Die Bedeutung des alten geistigen China für den Westen faßte Hermann Hesse in dem Aufsatz Chinesische Betrachtung (1921) zusammen:

Nicht als ob wir aus diesen alten Weisheitsbüchern plötzlich eine neue, erlösende Lebensauffassung gewinnen könnten, nicht als ob wir unsere westliche Kultur wegwerfen und Chinesen werden sollten! Aber wir sehen im alten China, zumal bei Lao-tse, Hinweisungen auf eine Denkart, welche wir allzusehr vernachlässigt haben, wir sehen dort Kräfte gepflegt und erkannt, um welche wir uns, mit anderm beschäftigt, allzulange nicht mehr gekümmert hatten. ¹⁴

In dem bereits genannten Essay Besuch aus Indien (1922) erntete er nach den äußeren und inneren Unruhen der Kriegszeit die eigentliche Frucht seiner Indienreise: Seine Synthese östlicher und westlicher Elemente erreicht hier einen ersten Höhepunkt: Damals sei er aus Europa geflohen, um in Indien die Erlösung von Europa zu finden. Aber sein Weg sollte und konnte kein geographischer sein, denn er habe sich das wahre Europa und den wahren Osten im Herzen und Geist zu eigen machen wollen, was für ihn Jahre des Leidens und der Verzweiflung bedeutet habe. In den sich anschließenden Jahren habe er seine Indiensucht und Europaflucht überwunden. Die Unterschiede zwischen Ost und West seien ihm immer unwichtiger geworden, und er habe sich zu der für sein Leben und Werk wichtigen Erkenntnis der Wahrheit durchgerungen, daß es in Europa und Asien eine zeitlose Welt der Werte und des Geistes gebe, in deren Frieden zu leben für ihn gut und wichtig sei. In dieser Welt haben Europa und Asien, die Veden und die Bibel, Buddha und Goethe gleichen Anteil. Hier gebe es kein Ende des Lernens.¹⁵ Das östliche Denken wurde ihm so nicht nur durch

gelehrtes Studium verstandesmäßig bekannt, sondern zu einem Bedürfnis, das im tiefen Kern seines Wesens verankert und heimisch war.

Immer bewußter folgte er auf seinem persönlichen und dichterischen Weg dem östlichen Symbol der Einheit, dem Leitstern, den er auch auf den weitesten Umwegen nie mehr aus dem Auge verlieren sollte. Im Kurgast (1925) heißt es:

Ich glaube nämlich an nichts in der Welt so tief, keine andere Vorstellung ist mir so heilig wie die der Einheit, die Vorstellung, daß das Ganze der Welt eine göttliche Einheit ist.¹⁶

Im gleichen Jahre, in dem jener grundlegende Aufsatz geschrieben wurde, erschien auch sein bedeutsames Werk Siddhartha. Hermann Hesse widmete den ersten Teil dem Freunde Romain Rolland und den zweiten Teil dem in Japan lebenden Vetter Wilhelm Gundert. Die Arbeit an dieser Dichtung hatte Hermann Hesse im Jahre 1919 begonnen. Sie war jedoch bald ins Stocken geraten. Um die Dichtung zum Abschluß bringen zu können, habe er, wie er immer wieder bekannte, sich um ein asketisches und meditierendes Leben bemühen müssen. Hermann Hesse betrachtete dieses Werk als die Summe einer mehr als zwanzigjährigen Vertrautheit mit den Gedanken Indiens und Chinas; es zeigt, wie sehr er sich in die geistige Welt östlicher Weisheit eingelebt hat. Die Tatsache, daß das Buch in neun indische Sprachen übersetzt worden ist, darf hierfür

als Bestätigung gelten. Jedoch endet Siddhartha mehr taoistisch und läßt überhaupt erkennen, daß der Dichter in seinem Denken und seiner Liebe für den Osten sich nach China wandte. Er stellt fest, man dürfe das Buch Siddhartha auch als eine Zurückneigung zum Christentum mit protestantischem Einschlag empfinden, weil Siddhartha nicht der Erkenntnis, wohl aber der Liebe huldigt, was das Dogma ablehnt.

Im Jahre 1932 erscheint Die Morgenlandfahrt, eine Wallfahrt, die dem Morgenland nicht als einem geographischen Ziel zustrebt, sondern deren Handlung sich im Innenraum seelischen Erlebens abspielt. Hermann Hesse arbeitet in den Jahren 1931 bis 1942 an dem Roman Das Glasperlenspiel. Aufsätze, Erzählungen und Briefe, die den Osten widerspiegeln, werden in den Jahren nach 1930 veröffentlicht, als sich Hermann Hesse endgültig in Montagnola niederließ. Im Jahre 1931 erscheint eine Umarbeitung der früheren Fassung Aus Indien, dann 1934 Der Regenmacher und 1945 Traumfährte, die auch östliche Märchen aus den Jahren 1910-1932 enthält. Gerne arbeitet Hesse im Garten, und 1936 entsteht die Idylle Stunden im Garten, in der der Dichter das Feuer im Garten als Gleichnis für die "Rückverwandlung der Vielfalt ins Eine"¹⁷ sieht. Die Gedichte werden in gesammelter Form im Jahre 1942 herausgegeben und bald darauf die Briefe, welche oft und aufschlußreich auf östliche Gedanken und Motive zu sprechen kommen.

Vielleicht findet sich in der Tatsache, daß Hermann Hesse zwei Jahre lang im eigenen Leben erfahrungsmäßig aufholen mußte, was er im zweiten Teil von Siddhartha zum Ausdruck bringen wollte, um so die Einheit und innere Folgerichtigkeit der früheren Eingebung des ersten Teils zu bewahren, die überzeugendste Bestätigung dafür, wie eng und wesentlich sich das Verhältnis zwischen Hermann Hesses Leben und seinem Werk auswirkt und wie es für ihn zur unumwendlichen Notwendigkeit wurde.

In dieser Notwendigkeit wußte er sich mit dem künstlerischen Schaffen Goethes eng verwandt. Goethe hat immer wieder, besonders in seiner Autobiographie Dichtung und Wahrheit sich damit befaßt, wie sich in dem wechselseitigen Verhältnis zwischen Leben und Schaffen das Schwergewicht von der Sphäre des wirklich Erlebten zu der Sphäre der Dichtung hin verlagern kann. Bedeuteten die frühen Dichtungen, wie in Goethes Werther, Bewältigung und Läuterung von schon Erlebtem, so sei es später immer mehr geschehen, daß die Dichtung als Eingebung dem wirklich Erlebten vorausgeeilt sei. So sei es dann nicht mehr das Leben, das die Dichtung bestimmte, sondern die Dichtung habe auf das Leben eingewirkt. Und dies sei auch der Grund gewesen, daß er im höheren Alter die Darstellung des eigenen Lebens unter den Titel Dichtung und Wahrheit gestellt habe, mit dem Nachdruck auf beide Elemente, wobei die dichterische Wahrheit für sich den ersten Platz behauptete. Bei Hesse wirkte sich dieses

nahe Verhältnis zwischen Erlebnis und Dichtung auf ähnliche Weise aus. Der Bogen spannt sich von frühester Dichtung als Flucht vor dem Leben, über Dichtung als Darstellung und Befreiung von Erlebtem, zu der Stufe, wo dichterische Symbole die Möglichkeiten des Lebens durchleuchten und sie ihrer Wirklichkeit näher bringen. Es sind dies auch die Entwicklungsstufen, die Hermann Hesses Weg nach dem Osten kennzeichnen.

Um Hermann Hesse selbst sprechen zu lassen:

...die Wogen jenes jungen Lebens gingen vielmehr hoch, es ging in höchster Entrückung und an tiefstem Elend bis in Todesnähe vorbei, und es ist kein Wunder, daß meine liebhaberische Dichterei nicht nur jene Erlebnisse nicht auszusprechen vermochte, sondern sich ängstlich davor hütete, sie auch nur ins Auge zu fassen und geistig zu bearbeiten.¹⁸

In der Geschichte und Gestalt des kleinen Hans Giebenrath, zu dem als Mit- und Gegenspieler sein Freund Heilner gehört, wollte ich die Krise jener Entwicklungsjahre darstellen und mich von der Erinnerung an sie befreien, und um bei diesem Versuche das, was mir an Überlegenheit und Reife fehlte, zu ersetzen, spielte ich ein wenig den Ankläger und Kritiker jenen Mächten gegenüber, denen Giebenrath erliegt und denen einst ich selber beinahe erlegen wäre: der Schule, der Theologie, der Tradition und Autorität.¹⁹

...ich wollte in meiner indischen Legende nur solche inneren Entwicklungen und Zustände darstellen, die ich wirklich kannte und wirklich selbst erlebt hatte.²⁰

...non entia enim licet quodammodo levisbusque hominibus facilius atque incuriosius verbis reddere quam entia, verumtamen pio diligentique rerum scriptori plane aliter res se habet: nihil tantum repugnat ne verbis illustretur, at nihil adeo necesse est ante hominum oculos proponere

ut certas quasdam res, quas esse neque demonstrati neque probari potest, quae contra eo ipso, quod pii diligentesque viri illas quasi ut entia tractant, enti nascendique facultati paululum appropinquant.

In Joseph Knechts handschriftlicher Übersetzung:

...denn mögen auch in gewisser Hinsicht und für leichtfertige Menschen die nicht existierenden Dinge leichter und verantwortungsloser durch Worte darzustellen sein als die seienden, so ist es doch für den frommen und gewissenhaften Geschichtsschreiber gerade umgekehrt: nichts entzieht sich der Darstellung durch Worte so sehr und nichts ist doch notwendiger, den Menschen vor Augen zu stellen, als gewisse Dinge, deren Existenz weder beweisbar noch wahrscheinlich ist, welche aber eben dadurch, daß fromme und gewissenhafte Menschen sie gewissermaßen als seiende Dinge behandeln, dem Sein und der Möglichkeit des Geborenwerdens um einen Schritt näher geführt werden.²¹

III. K A P I T E L

BRIEFE

Wo Leben und Werk sich gegenseitig bedingen und bestimmen, wie wir dies bei Hermann Hesse zu verfolgen berechtigt sind, dürfen wir den Briefen einen gewichtigen Platz als unentbehrliches Quellenmaterial zuweisen. Erst auf Drängen seines Verlegers fand sich Hermann Hesse zu einer Veröffentlichung seiner Briefe in Auswahl bereit. Trotz dieser Beschränkung sind diese Briefe in ihrer Auseinandersetzung mit sich selbst und für den Empfänger im gleichen Maße bedeutsam. Sie sind in jedem Sinne Selbstoffenbarung, auch dort, wo er sich persönlichen Angriffen der Außenwelt ausgesetzt weiß. Vor allem aber vermitteln sie wesentliche Einblicke in die Berührungspunkte zwischen der westlichen und östlichen Welt, die er uns gerade hier auf persönlichste und gültigste Weise erschließt.

Dabei läßt sich verfolgen, wie Hermann Hesse auf ganz natürliche Weise östliches Denken und östliche Erfahrungsweise sich zu eigen macht, was ihm die Stärke gibt, dem Westen in seiner Art des Denkens und Erlebens kritisch gegenüber zu stehen und so zu dessen Wesenskern vorzudringen. Jungen Menschen vor allem wies er oft über den Weg des Ostens den Zugang zum eigenen Innern und dem Sinn des Lebens überhaupt. In der Rolle des Vermittlers zwischen Ost und West betonte er die wirkliche und beiden Welten zugrunde liegende Einheit.

Ananda K. Coomaraswamy hat ebenfalls auf diese Zusammenhänge hingewiesen und Verbindungen zwischen Meister Eckharts und den indischen Lehren hergestellt:

Eckhart presents an astonishingly close parallel to Indian modes of thought; some whole passages and many single sentences read like a direct translation from Sanscrit... It is not of course suggested that any Indian elements whatever are actually present in Eckhart's writing, though there are some Oriental factors in European tradition, derived from neo-Platonic and Arabic sources. But what is proved by analogies is not the influence of one system of thought upon another, but the coherence of the metaphysical tradition in the world and at all times.¹

Es läßt sich aus Hermann Hesses Briefen beides, direkte Einflüsse aus dem Osten wie auch intuitive Einsicht in "the coherence of the metaphysical tradition in the world and at all times" nachweisen. Ja, es ist gerade diese Einsicht, welche östlichen Einflüssen Wert und Sinn verleiht.

Hesse warnt vor der Gefahr modischer touristischer Eindrücke, die von Zufällen beherrscht an der Oberfläche stecken bleiben; eine Erkenntnis, welche ihm auf seiner Indienreise (1911) nicht entgehen konnte. 1951 heißt es in einem Brief:

...daß die wirkliche Fühlungnahme zwischen West-Ost nur aus jenen tief unter dem Aktuellen und Rationellen strömenden Urgewässern her möglich ist.²

Diese "Urgewässer" fließen im Osten ungetrübter, und durch ihren Einfluß kann - wie die Romantiker es bereits

wußten - der Westen sich innerlich verwandeln, in seine alten Tiefen zurückkehren und in ein neues Dasein eingehen.

Als Europäer und Protestant bleibt er sein Leben lang westlichem Gedankengut verpflichtet: es ordnet das Leben und Denken nach begrifflichen Gegensätzen, wie Natur und Gnade, Körper und Geist, und wägt sie nach Wert und Bedeutung ab. Die Größe des europäischen Lebensversuches liegt nach Hans Egon Holthusen in der Kraft, Fülle und Unversöhnlichkeit dieser Gegensätze; in der chinesischen herrscht Einheitlichkeit, Einstimmigkeit und Kontinuität der Ideen und Gestalten. Hermann Hesse erkannte jedoch die aus der Vielfalt und Zerrissenheit der abendländischen Gegensätzlichkeit entstandenen Gefahren und ist ihnen bis in ihre äußerste Sinnlosigkeit nachgegangen. (s. Steppenwolf). Nie verläßt Hermann Hesse das Bedürfnis, hinter den Gegensätzen die grundlegende Einheit zu entdecken:

Dies ist mein Dilemma und mein Problem. Es läßt sich viel darüber sagen, lösen läßt es sich nicht. Die beiden Pole des Lebens zueinander zu biegen, die Zweistimmigkeit der Lebensmelodie niederzuschreiben, wird mir nie gelingen. Dennoch werde ich dem dunklen Befehl in meinem Innern folgen und werde wieder und wieder den Versuch unternehmen müssen. Dies ist die Feder, die mein Uhrlein treibt.

In den geistigen Traditionen des Ostens, der indischen, chinesischen und japanischen, geht es Hermann Hesse nicht um "die Liebe zur Weisheit im westlichen Sinne, sondern um die Liebe zur Wirklichkeit oder zum Wesenhaften"⁴ - um diese "Einheit":

- (1) Die Einheit, die ich hinter der Vielfalt verehere, ist keine langweilige, keine graue, gedankliche, theoretische Einheit. Sie ist ja das Leben selbst, voll Spiel, voll Schmerz, voll Gelächter. Sie ist dargestellt worden im Tanz des Gottes Shiva, der die Welt in Scherben tanzt.⁵
- (2) Für mich sind die höchsten Worte der Menschheit jene paar, in denen diese Doppelheit in magischen Zeichen ausgesprochen ward, jene wenigen geheimnisvollen Sprüche und Gleichnisse, in welchen die großen Weltgegensätze zugleich als Notwendigkeit und als Illusion erkannt werden. Der Chinese Lao Tse hat mehrere solche Sprüche geformt, in denen beide Pole des Lebens für den Blitz eines Augenblicks einander zu berühren scheinen.⁶

Hesses Briefband steht unter dem Zeichen der Antwort - Antwort auf Anrufe, welche aus persönlichen, unmittelbaren Nöten und Problemen vor allem junger Menschen zu ihm drangen. Bis zum Ende seines Lebens verbrachte er den größten Teil des Tages damit, Briefe mit solchen Anrufen zu beantworten und diese legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, wie rückhaltlos er seine Kraft, seine Gaben und als Mensch sich in den Dienst des einzig Wirklichen und Wesentlichen des Lebens selbst gestellt hat.

Hesses Antworten wollen nicht gedanklich diskutieren oder philosophisch belehren. Er steigt in Tiefen des Eigenen und Persönlichen, und indem er so die Suche nach dem wahren Ich aufdeckt, lehrt er gleichzeitig durch das eigene Beispiel, wie der andere das "Du", s e i n e n eigenen Weg zu sich selbst und dadurch die eigene Antwort zu seinen Problemen findet. So gewähren Hesses Antworten lebhaften Einblick in die geistige

und dichterische Welt des Dichters, wie sie an den Osten gemahnt und sich an ihn bindet, und darüber hinaus, wie der westliche Mensch über den Osten zur Selbstbesinnung gebracht werden kann.

Solche Zusammenhänge, welche in Hesses Briefwechsel vor den Augen des Lesers **w i r k l i c h** werden, bilden die Quellen, aus denen Hermann Hesses dichterisches Schaffen und Wirken schöpft und mit denen es innig verbunden bleibt.

Er lenkt den Blick auf die Gemeinschaft der östlichen religiösen Weisen, die durch ihre Denkart dem an christliche und humanistische Tradition Gebundenen Trost, Hilfe und Bestätigung geben können:

Es sind die guten Gedanken der Weisheit, jener internationalen und überreligiösen Summa an Einsichten über das Menschentum und seinen schwierigen Weg durch die Welt, die alle in dem Jahrtausend vor Christus gedacht und formuliert worden sind, es ist die Gemeinschaft der Unsterblichen von den Verfassern der Upanischaden bis zu den chinesischen Meistern, von den Griechen vor und um Sokrates bis zu Jesus.⁷

In der klassisch chinesischen Literatur und Gedankenwelt liebt er das Bedürfnis nach Maß und nennt es (1934):

...jenes Bedürfnis der Seele, dessen Stimme zugleich Mahnung zum Gedanken der Menschheit und schließlich alles Lebens als Einheit ist.⁸

Die Erkenntnis der Einheit verbindet er oft mit der indischen Auffassung "Maya" und "Karma" (1930):

...ich teile die Auffassung aller Weisen der Vorzeit: daß eine gewisse Überlegenheit über Schmerz und Sorge nur aus dem inneren "Erwachen" kommen kann, aus der Einsicht oder vielmehr dem Erlebnis, daß Sinnenwelt und äußeres Geschehen unwesentlich und traumhaft sind, und daß wir weder durch Hingabe an die Kindereien und Sorgen des Lebens noch durch asketische Abwendung von ihnen erlöst werden können, sondern nur durch die für Zeiten immer wieder erlebbare Einsicht in die Einheit Gottes, die hinter dem bunten Schleier der Lebensvorgänge steht. Das Erlösende an dieser Einsicht ist nicht nur eine größere Ruhe gegenüber den Ansprüchen der Welt und der eigenen Begierden, sondern auch eine Ergebung in die Unerfüllbarkeit unsrer moralischen Ansprüche, denn wir w e r d e n gelebt, wir sind Fäden im Schleier, nichts weiter.

Einsichten dieser Art fordern zur Hingabe und Ehrfurcht vor dem Leben als solches auf, was im Gegensatz zu der abendländischen äußeren Haltung des Kämpfens und "Raufens" zur inneren Haltung des Erleidens führt. Er betont (1933):

...alles Nichtkämpferische, alles adlig Leidende, alles Still-Überlegene... und so fand ich den Weg vom Kämpfen zum Leiden, den Begriff des Duldens, der keineswegs bloß ein negativer ist, den Begriff der "Tugend", der von Kung Fu Tse bis Sokrates und Christentum immer der gleiche ist. Der "Weise" oder "Vollkommene" der alten chinesischen Schriften ist derselbe Typus wie der indische und der sokratische "gute" Mensch. Seine Kraft liegt in der Bereitschaft, sich totschiagen zu lassen. 10

In dieser Einstellung bedeutet Tat die innere Tat des Verzichts und der Sammlung, durch welche der westliche Mensch, einem alles zerlegenden Intellektualismus verfallen, um zur Erlösung zu gelangen, die Mitte und Tiefe seines Wesens ausfüllen muß. - Es geschieht durch Ergebung an die unerschöpfliche

verbindende Kraft des Einfachen. Hesse erfährt Religion und das Göttliche als "Bindung und Hingabe" (1930):

So steht mein ganzes Leben im Zeichen eines Versuches zu Bindung und Hingabe, zu Religion. ¹¹

Solche Bezüge zwingen den Menschen zu einer eigenen, verbindlichen Sinn- und Wertgebung des Lebens.

Von solcher Warte aus setzt sich Hermann Hesse mit den religiösen Überlieferungen von Ost und West auseinander, und er bleibt in seiner Haltung wesentlich protestantisch: Über seine Einstellung zur Dogmatik auf der einen und dem Dichtertum auf der anderen Seite bemerkt er, daß die scholastische Philosophie neben der Musik die Disziplin bedeute, in der man das wichtigste Erbe des christlichen Europa erblicken darf. Dogmen und Systemen steht er kritisch gegenüber und wertet umso höher das reine hohe Christentum, wie es sich in Christus erfüllt und ausgeprägt hat.

Der Kraft und Macht der dichterischen Einbildung verpflichtet, neigt Hesse auch in der Religion zur Rückkehr zu den einfachen und ursprünglichen Urbildern und Urerfahrungen. Er bekennt (1939):

Für ihren Standpunkt ist das Magische in der Religion etwas Überwundenes und Dummes, so etwa wie für den reinen Buddhisten die Götter und Mythologien Torheit sind. Aber ich habe es an mir erlebt, daß man von der reinsten Philosophie und Moral gern und mit guten

Ergebnissen zu den Göttern und Götzen zurückkehren kann. Die stille, bildlose, götterlose Weisheit Buddhas bedarf des Gegenpols, und die wilde wütende Größe Shivas und das Kinderlächeln Vishnus sind nicht minder gute Schlüssel zum Geheimnis der Welt als die moralisch-kausale Erkenntnis Buddhas.¹²

Als Dichter schöpft er aus dem Urerlebnis, dessen dunkle Natur der mythologischen Gestalten bedarf, und es sind die Bilder und Geschichten der vielgestaltigen indischen Mythologie, welche ihre anhaltende Anziehungskraft auf ihn ausüben. In den Mythologien aller Nationen entdeckt Hermann Hesse Schlüssel zum Herzen der Welt, und er will, daß man sich ihnen fromm nähert. Diese seine Bewunderung und Liebe zur indischen Bilderwelt drückt sich in den Briefen öfters aus. Dabei weist er auf die natürlichen Vorbilder wie die indische Sage von den vier Weltzeitaltern. In Hermann Hesses Meinung steht das Abendland im vierten Zeitalter, und Shiva ist gleichsam der Vorbote des Atomzeitalters. Um seine eigene Auffassung der Geschichte zu versinnbildlichen, führt Hermann Hesse wiederum ein Bild der indischen Mythologie an: die Darstellung des goldenen Zeitalters im Anfang der Welt - göttlich, selig, strahlend, frühlingsschön, das sodann krankt, verkommt, verrotet und verelendet und am Ende reif wird, um schließlich vom lachenden, tanzenden Shiva zertreten und vernichtet zu werden. Dies bedeutet jedoch nicht ihr Ende, sie erfährt einen Neubeginn mit dem Lächeln des träumenden Vishnu, der mit spielenden Händen eine neue, junge, schöne und strahlende Welt schafft.

Suchende Menschen, die um Aufklärung über den Weg des Yoga und der Meditation bitten, bietet Hermann Hesse Beistand an und verweist sie auf Hilfsquellen wie die Bücher von Swami Vivekananda und Sri Ramakrishna. Wie Zenta Maurina erkennt er an ihnen große Weisen und Lehrer Indiens; auch Albert Schweitzer handelt von ihnen in seiner Abhandlung über Die Weltanschauung der indischen Denker. Hermann Hesse weiß, daß man das Meditieren in Deutschland als starkes Bedürfnis empfindet - war er doch selbst lange Zeit diesen Weg gegangen - und gibt in dieser Richtung praktische Auskunft. Gegenüber Yoga-Schulen, wie man sie in den Vereinigten Staaten pflegt, verhält er sich skeptisch. Für die Inder bleibt Meditieren ohne Guru unvorstellbar. Hermann Hesse geht dem Unterschied zwischen Nachsinnen und Meditieren nach (1948):

Zwischen Nachsinnen und Meditation sehe ich den Unterschied, daß Nachsinnen etwas Aktives ist, Meditation aber in einem passiven Zustand, in einem wartenden Offenstehen ihren Grund hat. Sie erfordert ein Neutralisieren des Persönlichen, eine möglichst große Unabhängigkeit von den körperlichen Funktionen. Die beste Vorbereitung dazu sind Atemübungen, die jedoch nicht in einem Überanstrengen der Atemorgane bestehen dürfen, sondern hauptsächlich darin, daß der Übende einfach seine Aufmerksamkeit ganz auf den Vorgang des Atmens richtet, bewußt und sorgfältig ein- und ausatmend, das Einatmen mit dem Bauch beginnend, aber nie forcierend. Wenn man eine Weile so geatmet hat, kann man auch sich der Vorstellung hingeben, daß man im Einatmen die Welt in sich aufnimmt, beim Ausatmen sie wieder entläßt, daß man in diesem Ein und Aus teilhat am göttlichen All. Man erreicht damit eine Entspannung und Lockerung, eine Art von Entpersönlichung, man wird zum Objekt, zum Gefäß für das Aus- und Einströmende. All das ist nicht Meditation, aber es ist ihre Vorbereitung.

Welche Gegenstände meditierbar seien und welche nicht, kann ich nicht sagen. Die meisten Menschen bleiben beim

Meditieren innerhalb des Sichtbaren, der Bilderwelt. Aber man kann auch etwa einen musikalischen Vorgang meditieren.¹³

Hermann Hesse unterstreicht vielmehr, wie wichtig und unentbehrlich es ist, den eigenen Weg zu finden - ein Thema, welches die Grundhaltung aller seiner Werke bildet. Selbst hat sich Hesse nie eines Gurus bedient, er hat aber erlebt, wie Atemübungen Ruhe und Sammlung bringen. Einem Studenten legt er nahe, nicht einfach Luft zu atmen, sondern sich dabei in Gedanken an Brahman und dem Göttlichen schulen und aufrichten zu lassen - so nähere er sich einer Seelenhaltung, welche dem abendländischen Gebet gleichkomme und Willensentspannung und Eingabe schenke:

Die Versenkung ist manche Jahrhunderte, ehe es ein Deutschland und ehe es ein Christentum gab, in zahlreichen Formen und Schulen Indiens, Chinas, Japans gelehrt und geübt worden, sie ist eine der fundamentalen Möglichkeiten des Menschengestes unabhängig von Nation und Religion, sie wird heute noch in Indien und Japan, neuerdings auch unter indischen Lehrern in Amerika gelehrt und gepflegt.¹⁴

Wendet man sich den späteren Briefen des Bandes zu, so läßt sich beobachten, wie Hermann Hesse dem Briefpartner gegenüber mehr und mehr vom Erklärenden und Auslegenden Abstand nimmt und die Antwort aus bekenntnishafter Erinnerung und gleichnishafter Darstellung wirklich Erlebtem erwachsen läßt. Gleichzeitig kann man verfolgen, wie sich Hermann Hesse

dabei langsam von Indien ab und zum Fernen Osten hin wendet: Auf dem Weg über China entdeckt er durch sein inniges Verhältnis mit seinem Vetter, dem Japanologen Wilhelm Gundert, Japan und die Welt des Zen.

Häufiger als bisher spielt Hermann Hesse auf die Sprüche und Anekdoten der chinesischen Weisen an und unterstützt durch sie bildhaft eigene Beobachtungen. Graf Wiser spricht er als "Älteren Bruder" an, und Martin Buber gegenüber bemerkt er (1949), wie die Geschichten der alten Chinesen vom Leben und den Gesprächen ihrer Weisen über zweitausend Jahre hinweg nicht an Leuchtkraft verloren haben. Anlaß zu Gedichten, Erzählungen und Briefen gibt nun Wilhelm Gunderts Übersetzung der Anekdoten und Aussprüche von Zen-Meistern. Das Buch Bi-Yaen-Lu, Meister Yüan-Wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand, erschien 1960 und Hermann Hesse tief ergriffen und beschäftigt. Dieses zen-buddhistische Übungsbuch will Jünger des Zen zum Ziel, zur Einheit führen. Der 1961 in der Zeitschrift "Universitas" veröffentlichte Brief, gleichzeitig eine Buchbesprechung, zeigt, wie tiefgehend Hermann Hesses Verständnis für den Osten war. Er legt das Bekenntnis ab, daß seit Richard Wilhelms Verdeutschung des I-Ging vor vierzig Jahren keine Übersetzung fernöstlicher Schätze von einem abendländischen Menschen ihn so sehr berührt und erfreut habe wie diese. Er weist auf die Unerschöpflichkeit des Werkes hin:

Chinas und Japans beste und frömmste Geister haben seit mehr als 800 Jahren aus dieser Quelle geschöpft... Das; je ein Europäer dieses vielschichtige und mit sieben Siegeln verschlossene Wunderwerk lesen und verstehen, es ohne völlige Einbuße an abendländisch-christlicher Erbmasse geistig erfassen und durchdringen, es deuten und gar übersetzen könne, war bis vor kurzem ganz unwahrscheinlich... In unserer Generation haben wir beide, du und ich, wenn auch in verschiedener Weise, etwas vom Wesen und Geist unseres Großvaters mitbekommen und dieses Erbe durch die eigene Lebensarbeit neu gestaltet und weiter überliefert... Mit des Großvaters indischer Sendung begann jenes besondere Seelenklima, jene eigentümliche Bestimmtheit und Empfänglichkeit für den Osten, die sich bei den Enkeln in verschiedener Weise als west-östlich zu erkennen gab,... daß der Enkel Hermann bei den Upanishaden, beim Buddhismus und bei chinesischer Lebensweisheit in die Schule gehen werde, dazu hat des Alten Vorgang und Vorbild den Grund gelegt. 15

1961 erschien ein Privatdruck, dem Erscheinen des Bi-Yaen-Lu gewidmet. Er enthält den Brief an den Vetter, drei schlichte und bedeutungsvolle Gedichte: "Der erhobene Finger", "Junger Novize im Zen Kloster I und II" wie eine Erzählung: einen Brief des wieder heraufbeschworenen Josef Knecht an Carlo Ferromonte. Hier heißt es:

Meine Liebe zum chinesischen Wesen kennst du längst. Sie hat zunächst mit Buddhismus und mit Zen nichts zu tun, sie galt und gilt dem alten herrlichen China der Klassiker, das von Buddha noch nicht bewußte. Das alte Liederbuch, das I Ging, die Schriften von und über Kung Fi Dsi und Lao Dsi bis Dschuang Dsi gehören ebenso wie Homer, Plato und Aristoteles zu meinen Erziehern, sie haben mich und haben meine Vorstellung vom guten, weisen, vollkommenen Menschen formen helfen. Wort und Begriff Tao war und ist mir teurer als Nirwanax, und so geht es mir auch mit der chinesischen Malerei: ... es kam die Buddhalehre von Indien herüber und hat zunächst ihre Jünger mit indischer Dogmatik, indischer

Spekulation und indischer Scholastik völlig bezaubert und bezwungen... So war oder schien es eine gute Weile, der Chinese war Asket und fromm geworden, der Drache war gezähmt. Aber eines Tages war, was er da an Fremdem und Betäubendem geschluckt hatte, verarbeitet, der Drache reckte sich und erwachte, und es begann das alte grimmige Spiel zwischen Sieger und Besiegtem, zwischen Vater und Sohn, zwischen dozierendem und spekulierendem Westen und gelassen flutendem Osten. Das Buddhawesen bekam ein neues, ein chinesisches Gesicht. So etwa sehe ich, durchaus als Laie, die Vorgeschichte des Zen. ¹⁶

1960 erklärt Hermann Hesse in einem weiteren Brief über den chinesischen Zen, der ihn im Alter in der japanischen Form angezogen und beschäftigt hat:

Das chinesische Zen, jene ganz auf Praxis, auf Seelendisziplin gerichtete Form, die der aus Indien nach China gelangte Buddhismus dort angenommen hat, ist seinem Wesen nach, sehr im Gegensatz zum indischen, eigentlich der Literatur, der Spekulation, der Dogmatik und Scholastik durchaus abhold. Man könnte sagen, indischer und chinesischer Buddhismus verhalten sich zueinander wie Sanskrit zu Chinesisch. Dort eine Sprache der indogermanischen Art, Werkzeug eines differenzierenden, gelehrten abstrakten Denkens, auch einer blühenden Scholastik, hier im Osten aber eine bildkräftige, lockere, auf die meisten der uns geläufigen grammatischen Feinheiten und Kniffligkeiten verzichtende Sprache, eine weitherzige, keineswegs eindeutige, deren Worte eher Bilder oder Gebärden als Worte in unsrem Sinne sind. Nun, trotzdem hat auch das Zen eine Art von Literatur entwickelt... ¹⁷

Bei den Japanern entdeckte er zusammen mit der japanischen Form des Zen die daraus hervorgegangene japanische Lyrik. Hermann Hesse hat den Zen mit einer Blüte verglichen:

...an der das buddhistische Indien und China seinen Anteil hat, die aber erst in Japan sich ganz entfalten konnte. Ich halte Zen für eines der besten Güter, das je ein Volk sich erworben hat, eine Weisheit und Praxis vom Rang des Buddha und des Laotse. ¹⁸

In einem öffentlichen Brief "An einen jungen Kollegen in Japan" (1947) lobt Hermann Hesse den Zen-Buddhismus als:

Glauben und die Ahnung einer seelischen Disziplin, die wie wenige andre den Menschen zum Einlassen des Lichtes, zum Stillhalten gegenüber der Wahrheit erziehen... Vor Zen habe ich einen großen Respekt... Zen ist... eine der wunderbarsten Schulen für Geist und Herz, wir haben hier im Abendland nur ganz wenige Traditionen, die sich mit ihm vergleichen dürften.¹⁹

In ihm spricht sich Hermann Hesse über seine Einstellung zum Osten aus und zeigt wiederum, wie er aus Selbsterkenntnis und gefühlsmäßig sich an die heimatliche Kultur gebunden weiß. Nach langer, den ganzen Menschen umfassender Auseinandersetzung mit dem Osten, nach tiefer Hingabe an eine schicksalswillige wechselseitige Spannung mit dem östlichen Geist, kann Hesse im Alter geläutert aussagen:

Ihr Zen wird Sie, so vertraue ich, vor dem Exotismus wie vor dem falschen Idealismus schützen, so wie mich die gute Schule der Antike und des Christentums davor schützt, mich etwa aus Verzweiflung über unsre geistige Situation unter Verzicht auf meine bisherigen Stützen irgend einem indischen und anderen Yogasystemen in die Arme zu werfen. Denn zu Zeiten besteht, das ist nicht zu leugnen, eine solche Verführung. Aber meine europäische Erziehung lehrt mich, gerade dem von mir unverständenen oder nur halbverständenen Teil der asiatischen Disziplinen trotz allem Zauber zu mißtrauen und mich an das zu halten, was mir an ihnen wirklich verständlich geworden ist. Und gerade dies ist den Lehren und Erfahrungen meiner eigenen geistigen Heimat durchaus verwandt.²⁰

An die im Briefband veröffentlichten Briefe Hermann Hesses reihen sich von 1947 an Dokumente, welche er mit dem Namen Rundbriefe bezeichnet. Erst vereinzelt in Zeitschriften erschienen, bilden sie im siebten Band der Gesamtausgabe eine "Kategorie" für sich. Sie erschienen nach Hesses 70. Lebensjahr und stellen eine Stufe dar, welche sich weit über "Auseinandersetzungen mit dem Osten" und "Einflüsse aus dem Osten" erhebt. Auf dieser Stufe erfüllt sich "sein Westen" und "sein Osten" und werden zu einer Einheit, die Hermann Hesse heißt. Wie schon der zusammenfassende Titel aussagt, richten sich diese Briefe nicht mehr an ein bestimmtes, vereinzelt "Du", sondern an ein "Du", das die ganze Menschheit umfaßt, und Hermann Hesse, sein Selbst, mit einbeschließt. In der Form und Haltung nähern sie sich durchaus dem Ich-Gespräch, dem Monolog, der gleichsam in sich versponnen in die Außenwelt hinauspricht. Freunde, Verwandte und Bekannte sind verschwunden, und es bleibt lediglich die Erinnerung wie die Ich-Begegnung in täglichen, unscheinbaren Beschäftigungen: beim Herbstfeuerchen im Garten, beim Beschneiden eines Strauches. Die Titel dieser Rundbriefe jedoch weisen auf das Zeichenhafte und Zusammenfassende solcher "Gelegenheitsgespräche und -briefe" wie: Gleichnisse (1947), Nächtliche Spiele (1948), Herbstliche Erlebnisse (1952), Begegnungen mit Vergangenen (1953), Über das Alter (1952), Beschwörungen (1954) und stehen

für ein Leben ein, das seinen Weg gefunden hat und ihn zu Ende gegangen ist. Östliches und Westliches lassen sich kaum mehr trennen oder unterscheiden, noch Persönliches und Unpersönliches, Leben und Werk, Wirkliches, Un- und Überwirkliches. Alles s t e l l t sich in der Einheit des Lebens d a r .

Zusammenfassend und stellvertretend für die erreichte Lebensstufe mag das Zeugnis und Bekenntnis eintreten, welches wir dem Rundbrief Notizblätter um Ostern (1954) entnehmen:

Es gehört zu der Stimmung und eigentümlich lockeren Konsistenz der späten Lebensstage, daß das Leben sehr an Wirklichkeit oder Wirklichkeitsnähe verliert, daß die Wirklichkeit, an sich schon eine etwas unsichere Dimension des Lebens, dünner und durchsichtiger wird, daß sie ihren Anspruch an uns nicht mehr mit der früheren Gewalt und Rücksichtslosigkeit geltend macht, daß sie mit sich reden läßt, mit sich spielen, mit sich handeln läßt. Die Wirklichkeit für uns Alte ist nicht mehr das Leben, sondern der Tod, und den erwarten wir nicht mehr von Außen, sondern wissen ihn in uns wohnen...²¹

IV. K A P I T E L

SIDDHARTHA, DIE MORGENDLANDFAHRT, DAS GLASPERLENSPIEL

Wie Hermann Hesse sich an der offenen, unfixierten Form des "Briefes" übt und die innere Form des Gesprächs - im höheren Alter des Selbstgesprächs - auf lyrischem (lyra = Leier) Wege durch die Folge bunter Bilder und das Musikalische, den Klang und Rhythmus der Sprache Form werden läßt, drängen auch seine "Romane" in ihrer Haltung nach der "offenen Form": dem Gedicht, dem Gespräch (Erzählung) oder der Mitteilung (Bericht). Die lyrische Haltung vermeidet tragisch aufeinander prallende Gegensätze, bindende, erstarrende Formen, also das Feste und Trennende; sie strebt von der Spannung hinweg der Lösung, Er-lösung zu, welche durch die Kraft des Fließenden und Verbindenden geschieht. Keine seiner umfassenden Prosawerke hat Hermann Hesse mit dem Namen "Roman" bezeichnet, er hat im Untertitel Namen gewählt, welche auf die lyrische, innere Form und Haltung des Werkes hinweisen: Siddhartha - Eine indische Dichtung (1922); Die Morgenlandfahrt - Eine Erzählung (1932); Das Glasperlenspiel - Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften (1943).

In dieser Folge der Bezeichnungen - Dichtung - Erzählung - Versuch - erkennen wir einerseits ein Abstandnehmen vom Persönlichen und Abgerundeten (Dichtung) und eine Hinwendung zu dem Unpersönlichen, wissenschaftlich Fragmentarischen des "Versuchs", also des Experiments. Während bei

der "Dichtung" (Siddhartha) der Autor im Werk selbst verhaftet bleibt, tritt er in den beiden andern weiter und weiter aus dem Werk zurück. Aus dem dadurch gewonnenen Abstand heraus eröffnet er mehr und mehr seine eigene Identität. Mit anderen Worten: In Siddhartha geht er im Namen "Siddhartha" auf, in der Morgenlandfahrt erscheint er als das "Ich" und im Glasperlenspiel schließlich als der scheinbar unbeteiligte Biograph und Herausgeber.

Motive, Symbole wie die Sprache selbst - vor allem das Verhältnis des Erzählers zur Sprache - werden zu den tragenden Elementen der Form. So fügten sich die östlichen Motive und Symbole, welche in ihrer indischen und chinesischen Gestalt des Offenen, Fließenden und Wachsenden zugewandt bleiben, auf natürliche Weise der dichterischen Haltung der Werke ein. Je mehr das Werk durch östliche Elemente geprägt ist, desto lyrischer und fließender wird der Stil (Siddhartha). In den beiden späteren Werken Die Morgenlandfahrt und Das Glasperlenspiel zeigt sich Östlichem gegenüber ein wachsender Abstand, östliche Elemente verschmelzen sich zunehmend mit westlichen zu einem harmonischen Ganzen, und der Stil entwickelt sich zum Begrifflichen und Analytischen. Das Verhältnis dieser beiden Welten, wie es sich in den Motiven und Symbolen ausdrückt, verleiht Hermann Hesses "Romanen" ihr eigenes und deutliches Gepräge.

In Siddhartha zeigt Hermann Hesse die Entwicklungsgeschichte einer Seele auf. Der Name Siddhartha - es handelt sich um eine Abkürzung von Sarvarthasiddha - bedeutet Erfüllung, wie sie ihm am Ende des Lebens geschenkt wird. Gleich allen Brahmanensöhnen wandelt Siddhartha zuerst die altindischen Bahnen der Väter. Sein Suchen nach Gott läßt ihn dann den traditionellen Weg zur Erlangung der Priesterwürde verlassen, um zusammen mit dem Freund Govinda bei den Asketen, den Samanas, zu leben. In dieser Gemeinschaft erlebt Siddhartha in der Versenkung - der indische Gedanke der Wiedergeburt bleibt in Sinnbildern festgehalten - den Kreislauf der Wiedergeburt von Mann zu Reihher, zu Schakal, zu Stein. Wenn er aus seiner Versenkung an die Oberfläche des Ich-Bewußtseins zurückkehrt, erkennt er jedoch:

...ich hatte Angst vor mir, ich war auf der Flucht vor mir! Atman suchte ich, Brahman suchte ich, ich war gewillt, mein Ich zu zerstückeln und auseinanderzuschälen, um in seinem unbekanntem Innersten den Kern aller Schalen zu finden, den Atman, das Leben, das Göttliche, das Letzte. Ich selbst aber ging mir dabei verloren... Ich will mich nicht mehr töten und zerstückeln, um hinter den Trümmern ein Geheimnis zu finden... Bei mir selbst will ich lernen, will ich Schüler₁ sein, will mich kennenlernen, das Geheimnis Siddhartha.

In diesem Augenblick erwacht er zu sich selbst und weiß, daß er die Samanas verlassen wird.

Auf jeder Stufe der Bahn, die Siddhartha im Leben durchläuft, erlebt er eine innere Wandlung. Er hält inne und

ergänzt jede erreichte Stufe durch eine entgegengesetzte. Er verläßt die Asketen, die ihm den Weg zu seinem Inneren Selbst, zu Gott, öffnen können. Um seinem Freund Govinda Beistand zu leisten, besuchen sie auf dessen Wunsch Buddha. Govinda schließt sich diesem als Jünger an, während Siddhartha erkennt, daß er der Lehre Buddhas nicht zu folgen vermag. Er sieht in Buddha den Vollendeten und seine Lehre als die Vollkommene. Aus dem selben Grunde wie bei seiner Erfahrung mit der Lehre der Asketen kann Siddhartha auch bei Buddha keinen vorgezeichneten, ihm von außen auferlegten Weg annehmen und sich dessen Gesetzen unterwerfen. Er setzt den Weg allein fort und kehrt bei Kamala und Kamaswami - Kama = Liebe und Verlangen - in eine Welt der Liebe und der Macht ein - verstrickt sich in Samsara, den Kreislauf irdischen Geschehens. Eines Tages wird er dessen gewahr, daß seine innere Stimme ihn nicht mehr führt und er erkennt das Leere seines Daseins; er entscheidet sich zur Flucht und will sein Leben im Fluß beenden. Am Fluß unter einem Baum erlebt er abermals eine innere Wandlung und erwacht zu "Om", dem heiligen indischen Wort:

"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.

Doch war dies nur ein Augenblick, ein Blitz. Am Fluß des Kokosbaumes sank Siddhartha nieder, legte sein Haupt auf die Wurzel des Baumes und sank in tiefen Schlaf.

Siddhartha verläßt nun seine bisherige Welt, bietet sich dem Fährmann Vasudeva (=opferkundig) als Gehilfe an und wird bei ihm auf dem Boot während des Übersetzens Schüler des Flusses; in ihm offenbart sich ihm, Siddhartha, das Selbst.

Für Siddhartha bedeutet jeder Lebensabschnitt eine Stufe, die vom Erwachen über die Erfüllung in einen Tod mündet; so erfährt Siddhartha die Wiedergeburt zu einer neuen, erneuenden Wirklichkeit. Die Kraft der Liebe, der irdischen Liebe, die in die göttliche eingeht, führt ihn von einer Stufe zur nächsten. Die beiden entgegengesetzten, einander jedoch ergänzenden Kräfte der Liebe kleidet Hermann Hesse in die Sinnbilder der Schlange und des Vogels:

Wie Siddhartha zu der Einsicht kommt (das Kapitel trägt die Überschrift: Erwachen), daß er nicht sei, was die Überlieferung aus dem Elternhause und den religiösen Lehren in ihm sehen wolle, stellt er fest, daß er den Wunsch, Lehrer zu haben und Lehren zu hören, hinter sich gelassen habe:

(1) Er stellte fest, daß eines ihn verlassen hatte,³ wie die Schlange von ihrer alten Haut verlassen wird.

(2) "...ich bin in der Tat erwacht und heute erst geboren." Indem Siddhartha diesen Gedanken dachte, blieb er abermals stehen, plötzlich, als läge eine Schlange vor ihm auf dem Weg.⁴

(3) Jetzt aber, erst in diesem Augenblick, da er stehenblieb, als läge eine Schlange auf seinem Wege,

erwachte er auch zu dieser Einsicht: "Ich bin ja nicht mehr, der ich war, ich bin nicht mehr Asket, ich bin nicht mehr Priester, ich bin nicht mehr Brahmane." 5

Er begibt sich von jetzt an auf den eigenen Weg, welcher ganz von vorne mit der Schule der Liebe als Begierde und Leidenschaft beginnt. Daß sich die Schlange als Symbol mit Kamala, der Inkarnation der Liebe als Leidenschaft und Begierde, verbindet, verdeutlicht sich durch die Umstände ihres Todes. Zusammen mit dem Sohn begibt sie sich auf die Nachricht vom nahen Tode Gotamas auf den Weg zu ihm. Unterwegs bei einer Rast am Fluß erleidet sie den Biß einer Schlange. Dieses Erlebnis lenkt die Aufmerksamkeit Vasudevas und Siddharthas auf sie, und sie findet durch den Tod in seinen Armen ihre eigene Erfüllung.

(4) ...und unter ihrem Kleide hervor entwich eine kleine schwarze Schlange, von welcher Kamala gebissen war.⁶

In dem Sinne, wie Kamala einen Wesenszug Siddharthas verkörpert, bedeutet sie in dem Symbol der Schlange (S. Genesis) die erste Bejahung des Selbst, der liebenden Bereitschaft, wenn auch auf der untersten Stufe der Liebe, am Selbst zu lernen. Ihr Tod auf dem Wege zu Buddha versinnbildlicht in solchem Zusammenhang das Aufgehen der erdgebundenen Liebe (der auf der Erde kriechenden Schlange) in die allumfassende göttliche Liebe (Buddha).

Im Gegensatz zum Bindenden und Einengenden der Liebe (Schlange) verbildlicht sich das Befreiende der Liebe im Symbol des Vogels. Es verbindet sich also mit Kamala und zeigt, wie Siddharthas Hingabe an Kamala, sein Ausüben der Liebeskunst nach den Regeln der Kama Sutra ihn auf den Weg zur Befreiung vom Ich führt. Diese Bezüge nimmt ein Traum Siddharthas vorweg:

(1) Kamala besaß in einem goldenen Käfig einen kleinen seltenen Singvogel. Von diesem Vogel träumte er. Er träumte: dieser Vogel war stumm geworden, der sonst stets in der Morgenstunde sang, und da dies ihm auf-fiel, trat er vor den Käfig und blickte hinein, da war der kleine Vogel tot und lag steif am Boden. Er nahm ihn heraus, wog ihn einen Augenblick in der Hand und warf ihn dann weg, auf die Gasse hinaus, und im gleichen Augenblick erschrak er furchtbar, und das Herz tat ihm weh, so, als habe er mit diesem toten Vogel allen Wert und alles Gute von sich geworfen.⁷

Nach dem Tage, wo Siddhartha aus der Verstrickung der Liebe erwacht und sich auf den eigenen Weg macht, befreit Kamala ihren bis dahin im Käfig eingesperrten Vogel:

(2) Als sie die erste Nachricht von Siddharthas Verschwinden bekam, trat sie ans Fenster, wo sie in einem goldenen Käfig einen seltenen Singvogel gefangen hielt. Sie öffnete die Tür des Käfigs, nahm den Vogel heraus und ließ ihn fliegen. Lange sah sie ihm nach, dem fliegenden Vogel. Sie empfing von diesem Tage an keine Besucher mehr und hielt ihr Haus verschlossen.⁸

Daß der Vogel die befreiende, erhebende Kraft der Liebe (der Vogel, der sich in die Lüfte schwingt) verkörpert, er-klärt sich aus der Art und Weise, wie das Bild unverzüglich

mit Siddhartha in Zusammenhang gebracht wird. In dem Maße wie er sich auf seinen Zustand besinnt, erkennt er:

(3)...daß er nicht mehr zurück konnte, daß dies Leben, wie er es nun viele Jahre lang geführt, vorüber und dahin und bis zum Ekel ausgekostet und ausgesogen war. Tot war der Singvogel, von dem er geträumt. Tot war der Vogel in seinem Herzen. Tief war er in Sansara verstrickt.

Diese Art der Liebe versteht sich als Liebe und Hingabe zum eigenen Sinn (Eigen-sinn), der inneren Stimme, die Siddhartha immer neu den eigenen Weg aufzeigt. Nach dem Erwachen am Fluß durch die heilige Silbe Om heißt es:

(4) Ist es nicht so, als sei ich langsam und auf großen Umwegen aus einem Mann ein Kind geworden, aus einem Denker ein Kindermensch? Und doch ist dieser Weg sehr gut gewesen, und doch ist der Vogel in meiner Brust nicht gestorben. Aber welcher Weg war das! ¹⁰

(5) ... hast den Vogel in deiner Brust singen hören und bist ihm gefolgt! ¹¹

(6) Lange sann er nach über seine Verwandlung, lauschte dem Vogel, wie er vor Freude sang. War nicht dieser Vogel in ihm gestorben, hatte er nicht seinen Tod gefühlt? Nein, etwas anderes in ihm war gestorben, etwas, das schon lange sich nach Sterben gesehnt hatte. War es nicht das, was er einst in seinen glühenden Büsserjahren hatte abtöten wollen? War es nicht sein Ich, sein kleines, banges und stolzes Ich, mit dem er so viele Jahre gekämpft hatte... ¹²

Nach dem Verlust des Sohnes erscheint das Bild wieder:

(7) Er sah Kamaswami,... sah Kamalas Singvogel im Käfig, lebte dies alles nochmals, atmete Sansara... ¹³

Der Sohn, zu der Stunde gezeugt, wo Siddhartha sich zum letzten Male Kamala hingibt, verkörpert durch seine Zeugung die Erfüllung von Siddharthas irdischer Liebe.

Am Fluß erlebt Siddhartha auf dramatische Weise ein neues Erwachen. Die Bedeutung des Flusses ist darin zu erkennen, daß er zur geschlossenen Form der Dichtung beiträgt. Es geschieht in dem Sinne, daß er als der Ort der Handlung bedeutsam wird und darüber hinaus zu einem zwingenden Symbol der Wandlung und des Sich-Gleichbleibens in der Einheit aller Dinge anschwillt.

Durch den Fährmann Vasudeva lernt Siddhartha vom Fluß: alles kommt wieder. Ebenso geschieht es mit den Motiven, alles ist in Bewegung, zyklisch und miteinander verflochten. Zuerst ist Siddhartha der Beschützer des Kaufmannes Kamaswami. Dann wechseln sie die Rollen. Siddhartha lehnt sich als Sohn gegen seinen Vater auf, später muß er selber als Vater den eigenen Sohn seinen Weg gehen lassen. Der Fluß, zuerst sein Lehrmeister, bedeutet später das Ziel seiner Meditationen. Am Fluß erlebt Siddhartha die Vision der Einheit:

Zum Ziele strebte der Fluß, oder aus ihm und den Seinen und aus allen Menschen bestand, die er je gesehen hatte, alle die Wellen und Wasser eilten, leidend, Zielen zu, vielen Zielen, dem Wasserfall, dem See, der Stromschnelle, dem Meere, und alle Ziele wurden erreicht, und jedem folgte ein neues, und aus dem Wasser ward Dampf und stieg in den Himmel, ward Regen und stürzte aus dem Himmel heraus, ward Quelle, ward Bach, ward Fluß, strebte aufs neue, floß aufs neue. Aber die sehnliche Stimme

hatte sich verändert. Noch tönte sie, leidvoll, suchend, aber andere Stimmen gesellten sich zu ihr, Stimmen der Freude und des Leides, gute und böse Stimmen, lachende und trauernde, hundert Stimmen, tausend Stimmen.¹⁴

Siddhartha wird - auf eigenem Wege vollendet - Gott.

"Seine Wunde blühte, sein Leid strahlte, sein Ich war in der Einheit eingeflossen". Gerhard Mayer, der Siddharthas Weg als den mystischen Aufstieg der Seele bis zur Einigung mit der Gottheit interpretiert, sieht diese erreichte Stufe als die dritte und letzte Stufe des mystischen Heilspfades - die *v i a u n i t i v a* - und erklärt: "Es ist dasselbe Bild, welches Meister Eckhart für die allumfassende Gottheit braucht, wenn er sagt: 'Der Fluß mündet in sich selbst.'"¹⁵ Im indischen Sinne ist es das Eingehen des Selbst, des Atman in das Brahman.

Während Buddha nach dem Erlebnis des Nirvana die Welt verneint, bekennt sich Siddhartha nach dem eigenen Erlebnis der Erfüllung zum Leben und der Welt, die ihm nicht mehr als Schleier der Maya, sondern sinn- und wesensvoll erscheint. Der Fluß gilt als Symbol und Spiegelbild dieser Harmonie. Ihm lauschend hat Siddhartha die Stimmen aller Wesen im Einklang des Om vernommen. Pannwitz hat dieses Erlebnis als das "europäische Nirvana" interpretiert:

Es ist kein anderes Da- und Nichtsein als das indische, nur das Ziel ist anders. Es gilt nicht ein unlebbares Leben als letzte Folge aller Ursachen durch deren Überwindung aufzuheben - im sich selbst vollendenden Bewußtsein, das jede hemmende Realität abstößt -, sondern das

ebenso illusionslos durch und durch erkannte Leben in seiner überindividuellen und überdimensionalen Komplexität als Vision zu erfahren und von diesem göttlichen Geschenk und Blick befeuert und gefriedet nichts anderes mehr zu wollen noch zu sein, in ihm, dem Ganzen, ganz zu ruhn. So war jener Fährmann, der an nichts als den Fluß geglaubt und ohne Wissen, Mühsal und Aufwand seine Jahre und Tage verbracht, ein Vollendeter und Heiliger wie Buddho; und Siddhartha, der von der Gegenseite kam, es ihm aber nachtat, wurde auch ein Vollendeter und Heiliger. Damit ist für das Ziel, das nach allen Zielen kommt, der doppelte Weg geöffnet, der des Buddho und der Europas, und es ist kein Zweifel, daß des Herakleitos Wort "der Weg hinauf, hinab einer und derselbe" neben dem andern "alles fließt" einer Kreislauflehre angehört, deren Wirbelpunkt die stetig in einander umschlagende Gegenpole sind, als Täter einer kosmischen Harmonie.¹⁶

Die Dichtung schließt gelöst und harmonisch. Siddhartha erlangte:

... die Heiterkeit des Wissens, dem kein Wille mehr entgegensteht, das die Vollendung kennt, das einverstanden ist mit dem Fluß des Geschehens, mit dem Strom des Lebens, voll Mitleid, voll Mitlust, dem Strömen hingegeben, der Einheit zugehörig.¹⁷

In dem Aufsatz "Mein Glaube" (1931) bekennt Hermann Hesse, daß Siddhartha sein Glaubensbekenntnis enthalte. Einem tiefen Bedürfnis seines Wesens entspricht das Ideal des Tao und die Einheit alles Lebens. Der Glaube an die innere Harmonie der Welt sowie die Erkenntnis des Selbst im überzeitlichen Ich wurde in dieser "Legende" dichterisch dargestellt. Darüber hinaus will Hermann Hesse zeigen, wie der Mensch ohne Willen in der Betrachtung wieder Natur wird. Der höchste und wünschenswerteste Zustand der Seele bedeutet nach Hermann Hesse Glück, begierdelose Liebe. Von hier aus

zeigt sich alle Natur als eine wechselnde Erscheinungsform wiederkehrenden Lebens. Diese schauende und handelnde Liebe übersteigt das Leid, die Zeit, die Geschichte und läßt den Menschen die Spannung zwischen Welt und Ewigkeit als Täuschung erkennen, denn er erlebt die Einheit von Ich, Welt und Gott.

Während der Schauplatz der Handlung in Siddhartha in Indien liegt, spielt sich Hermann Hesses nächste Erzählung (1932) auf europäischem Boden in Deutschland ab. Aber schon der Titel, Die Morgenlandfahrt, weist unfehlbar darauf hin, daß sich Hermann Hesse keineswegs vom Osten abgewendet hat.

Die Bilder und Gedanken zu dieser Dichtung waren Hermann Hesse mehrere Jahre vorher in anderen Zusammenhängen und auf weniger scharfumrissene Weise zugeströmt. Auf der Indienreise erlebte er in Singapore einen Traum, eine Fahrt nach Asien:

Asien war nicht ein Weltteil, sondern ein ganz bestimmter, doch geheimnisvoller Ort, irgendwo zwischen Indien und China. Von dort waren die Völker und ihre Lehren und Religionen ausgegangen, dort waren die Wurzeln alles Menschenwesens und die dunkle Quelle alles Lebens... Ich war ja schon so lange Zeit unterwegs nach jenem Asien, ich und viele Männer und Frauen, Freunde und Fremde." ¹⁸

Damals hatte ihn in Asien das Gefühl der Bruderschaft und der menschlichen Einheit zwischen Ost und West persönlich bereichert, und dieses Erlebnis gestaltete sich in der Morgendlandfahrt zum "Bund", welcher die Möglichkeiten und

die Bedeutung menschlicher Gemeinschaft versinnbildlicht. Jeder, der diese Morgenlandfahrt unternimmt, hegt sein eigenes Ziel: alle streben jedoch nach Asien - zur Verwirklichung der Seele. Das Morgenland bezeichnete:

... die Heimat ... der Seele, es war das Überall und Nirgends, war das Einswerden aller Zeiten.¹⁹

In der Erkenntnis eines Augenblickes, dem Gewahrwerden der Gleichheit des Innen und Außen, bestand ihr Glück und Ziel. Dieser Bund der Menschlichkeit empfand und erlebte im gegenseitigen Erkennen Ost und West als gleich bedeutsam.

Die Morgenlandfahrt steht für eine geistige Bewegung ein und bedeutet den bildlichen Ausdruck einer Reise durch ein grenzenloses Inneres. War in Siddhartha bereits die Zeit aufgehoben, so geht nun die Fahrt durch Räume, Zeiten und geschichtliche Vergangenheit. Hier erweiterte Hermann Hesse die Wirklichkeit um einige Seinsstufen, beleuchtet neue Bereiche der Seele und läßt universale Werte und Symbole zum Mittelpunkt werden.

Hermann Hesse wußte, daß es in Europa wie in Asien eine unterirdische zeitlose Welt der Werte und des Geistes gibt. Träger dieser Werte gehören dem Bunde an. Ihre Denkart geht heimlich durch die ganze Weltliteratur. Der Dichter sagt aus, daß diese Denkart in den Evangelien, den Sprüchen der Weisen, besonders bei Konfuzius und in der Bhagavad Gita,

ausgedrückt ist. In dem Archiv des Bundes sind alle Werte der geistigen Kultur von Ost und West überliefert.

Wie Rilke und Kafka kämpft auch Hermann Hesse um das Wesentliche. Mit ihnen im Bunde glaubt er an überzeitliche Werte und das Unzerstörbare, das Gemeinsame. Die größte Sünde ist in ihren Augen der Abfall vom Unzerstörbaren, welches hier in dieser Erzählung in Leo sich verkörpert. Der Abfall wird durch das Geschehnis in der Schlucht Morbio Inferiore versinnbildlicht, wo der Diener Leo die Fahrer verläßt.

Der Diener Leo hat in seinem Leben das Bundesgesetz verwirklicht: Treue im Glauben, Heldenmut in der Gefahr und brüderliche Liebe. Er scheint deutsch zu sein:

... in seinem Wesen stammt (er hingegen) aus dem Morgenlande, ist durch dessen Einströmung in den Dichter und Menschen erwachsen... In seinen Geheimnissen aber ist er, auf unserem Boden und aus unserem Blut, nicht weniger als ein Taoist. Chinesisch geartet ist auch die Lehre und Weisheit, die er verkörpert und die in der Folge, im Glasperlenspiel, der tragende und sprossende Grund von Hesses west-östlicher Welt sein wird. Bereits Siddhartha und der Fährmann, den er ablöst, ist ein solches Wesen: der nicht nur menschlich, nicht nur ganz menschlich, sondern irgendein Mensch ist, aber in verhüllendem Dienste stufenweise als oberster Lenker sich offenbart. So ist letzthin das Tao selbst.²⁰

Als Mensch ist Leo anspruchslos und von zurückhaltender Bescheidenheit. In seinen Geheimnissen ist er ein Taoist, was sagen will, daß er in den natürlichen Gang des Kosmos eingeordnet bleibt. Leo:

...schien beständig sich hinzugeben, immerzu in fließender, wogender Beziehung und Gemeinschaft mit seiner Umgebung zu stehen, alles zu kennen, von allen gekannt und geliebt zu sein. ²¹

Leo erinnert an andere Gestalten Hermann Hesses - an den alten Neander, Vasudeva, Siddhartha, Josef Knecht und den Alt-Musikmeister. Alle zeichnen sich in der Vollendung durch Heiterkeit als Haltung der in der All-Einheit lebenden Menschen aus. Man kann bei ihnen auch die Funktion eines indischen Gurus erkennen: Vasudeva kann Siddhartha zum eigenen religiösen Erleben führen, wie Leo es bei dem Novizen und Erzähler der Morgenlandfahrt zu tun vermag. Diese Wesen sind nicht nur menschlich, sie offenbaren sich auch auf göttliche Weise. Sie sind nach Pannwitz im letzten Sinne das Tao selbst.

Die Bundesbrüder empfinden das Fortgehen des Dieners Leo als einen Verlust der Mitte, die im Verborgenen gegenwärtig gewesen war. Sie fühlen sich ohne Halt und Führung und ihre Einheit zerfällt. Der Novize und Ich-Erzähler entschließt sich dazu, die Geschichte des Bundes zu schreiben. Er findet sich in diesem Unternehmen einem Unendlichen und Wunderbaren gegenüber und gerät in tiefe Verzweiflung. Sein Glaube allein läßt ihn der Vollendung und der Heilung seiner Seele entgegenwachsen. Er wird durch den Obersten des Bundes, Leo, gerettet; die Schuld, welche den Abfall vom gemeinsamen inneren Heiligtum bedeutet, wird gesühnt und getilgt.

Leo gilt auch als Sinnbild für das Über-Ich oder höhere Ich im Menschen. Hermann Hesse spricht wiederholt über die zwei "Ichs" in der menschlichen Seele:

In jedem von uns sind ^{zwei} Ich, und wer immer wüßte, wo das eine beginnt und das andere aufhört, wäre restlos weise. - Unser subjektives, empirisches, individuelles Ich, wenn wir es ein wenig beobachten, zeigt sich sehr wechselnd, launisch, sehr abhängig von außen, Einflüssen sehr ausgesetzt. Es kann also nicht eine Größe sein, mit der fest gerechnet werden kann, noch viel weniger kann es Maßstab und Stimme für uns sein. Dies "Ich" belehrt uns gar nichts, als daß wir, wie die Bibel oft genug sagt, ein schwaches, trotziges und verzagtes Geschlecht sind.

Dann aber ist das andere Ich da, im ersten Ich verborgen, mit ihm vermischt, keineswegs aber mit ihm zu verwechseln. Dies zweite, hohe, heilige Ich (der Atman der Inder, den sie dem Brahman gleichstellen) ist nicht persönlich, sondern ist unser Anteil an Gott, am Leben, am Ganzen, am Un- und Überpersönlichen. Diesem Ich nachzugeben und zu folgen, lohnt sich schon eher. Nur ist es schwer, dies ewige Ich ist still und geduldig, während das andere Ich vorlaut und ungeduldig ist. ²²

Das subjektive, empirische, individuelle "Ich", welches wechselnd und launisch, von äußeren Einflüssen abhängig ist, erscheint sinnbildlich hinter dem Erzähler der Morgenlandfahrt, während Leo für das andere "Ich" einstehen kann.

Hermann Hesse hat sich sein ganzes Leben hindurch bemüht, dem Sinn des Lebens auf die Spur zu kommen. So will er den Hintergrund des Lebens sichtbar machen; er weiß, daß hinter allem Persönlichen das Überpersönliche steht und das Persönliche im Überpersönlichen wirklich wird. - Gerichtet

und gerettet, als Wert erkannt, wird dem Erzähler der Morgenlandfahrt ein wundersames Erlebnis zuteil. Während er das Archiv des Bundes über sich selbst befragt, findet er eine indische Doppelfigur in dem Fach mit seinem Namen. In ihren Gesichtern Leo und sich selbst erkennend, durchschaut er das Innere und erkennt ein Verschmelzen seines "Ich" mit Leo, dem hohen, heiligen "Ich" oder Atman. Durch Leo ergänzt und bereichert, weiß er sich seinem Ziel nahe.

Nach zehn Jahren erscheint das Alterswerk, der Roman Das Glasperlenspiel. Es lenkt den Weg auf die Idee der Inkarnation zurück. Hermann Hesse hatte den persönlichen aber überzeitlichen Lebenslauf eines Menschen vor Augen, der in mehreren Wiedergeburten die großen Epochen der Menschheitsgeschichte miterlebt. Es entstanden drei Lebensläufe, die dem Glasperlenspiel als Anhang beigefügt bleiben: Der Regenschmacher aus mythischer Vorzeit, Der Beichtvater aus der Geschichte des Mönchtums und Indischer Lebenslauf aus dem Brahmanischen Indien (ein vierter Lebenslauf blieb unvollendet). Diese drei Meister unterstehen dem Zeichen des Opfers und Dienstes und der tiefe Gehalt dieser ergreifenden und klangvollen Geschichten kreist wiederum um die Erziehung des westlichen Menschen durch den östlichen Menschen. Der fünfte Lebenslauf handelt von Josef Knecht, dem Meisterdiener. In dieser Gestalt meldet sich eine entscheidende Wendung. Hermann Hesse sieht als den wichtigsten Grundsatz

die Einheit hinter und über den Gegensätzen. Er weiß von der allgemeinen Annahme, die Menschen im Osten hätten eine betrachtende und die Menschen im Westen eine handelnde Lebensanschauung. Dahinter steht die Einheit. Früher hatte Hermann Hesse den einseitig auf eine handelnde Lebensanschauung gerichteten Menschentyp abendländisch genannt; nun erkennt er, daß auch der Osten längst erwacht ist und handelnd eingreift. Das Glasperlenspiel kennt keine Scheidung zwischen Ost und West; auf einer erweiterten Entwicklungsstufe ist die Polarität in die Personen selbst verlagert. Im Glasperlenspiel kommt es nicht wie in Siddhartha und in der Morgenlandfahrt zu einer Wechselwirkung und seelischen Befreiung des Novizen durch den Meister. Die Auseinandersetzung entwickelt sich nicht zwischen dem Alt-Musikmeister und Josef Knecht; sie erfolgt aus den Grundtendenzen oder Polen in Knecht selbst, seinem Yin und Yang.

Yin bedeutet hier die Tendenz zum Bewahren und zum selbstlosen Dienst an Kastalien, während Yang die Tendenz zum Erwachen, zum Vordringen, zum Ergreifen einer neuen, befreienden Wirklichkeit veranschaulicht.²³ Diese Tendenz führt Knecht auf den Weg ins Freie, in die Welt, und läßt ihn den Weg der Tradition und gehorsamen Einordnung verlassen. Das Erlebnis dieser Auseinandersetzung, sein Erwachen, läßt ihn dem Mittelpunkt seiner Seele, also sich selbst näher kommen. Hermann Hesse hat oft bekannt, daß der Mensch nur

ein Versuch, ein Unterwegs zum Vollkommenen, ins Zentrum ist. Als Protestant erfaßt Hermann Hesse die Gottheit nicht durch Begriffe und Bücher, sondern durch die innere Kraft im Menschen selbst, und als Dichter läßt er Knecht die innere Wandlung erleben. Vom Gefühl des Erwachens erfüllt wird sich Knecht bewußt, daß er den Raum Kastalien durchschreiten muß. Er erinnert sich an die Zeit, als er sich mit ostasiatischen Studien beschäftigte, und sein Gedicht "Stufen" kommt ihm wieder in den Sinn:

Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft zu leben.

Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!²⁴

Knechts seelisches Erlebnis des Erwachens bezeichnet Hermann Hesse auch mit "Transzendieren" oder "Stufen".

Dieser Gedanke entstammt Chinesischem Gut und der Musik.

Eine weitere Strophe lautet:

Wir wollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
An keinem, wie an einer Heimat hängen,
Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,
Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.²⁵

Das "Erwachen" bezeichnet für Knecht ein Erleben der Wirklichkeit, aber nicht in dem Sinne, daß er am Herzen der Welt, am Ziel, im Innersten der Wahrheit angelangt ist. Die Stufengänge bedeuten eher ein Sich-Wiederfinden in einer neuen Lage. Josef Knecht sieht das Leben als Folge von

Erweckungen und Abschieden, die er in tiefem Gehorsam als Diener durchläuft, und er gelangt auf diesem Wege zu der Erkenntnis, daß sein Leben ein Sichdrehen des Raumes um den in der Mitte Stehenden bedeutet. - Jede Monade, durch einen geheimen Zug geführt, findet den Weg dorthin, wohin sie gehört, und Knecht erlebt seinen Tod, seine Auflösung im Wasser. Zugleich enthält sein Tod das Geheimnis seiner zukünftigen Bestimmung, wie es sein Schüler Tito ebenfalls erahnt.

Das Glasperlenspiel wurde wie eine große Fuge mit Themen und Gegenthemen, Haupt- und Nebenstimmen komponiert. Im Sinne des europäischen Erziehungs- oder Bildungsromans will Hermann Hesse die Möglichkeiten des geistigen Lebens verwirklichen, und indem er diese Idee beschwört und sichtbar macht, kommt er ihrer Verwirklichung entgegen. Hermann Hesse hat das Reich der Seele und des Geistes existent und unüberwindlich sichtbar gemacht.

Der Nährboden dieser realen Utopie bestand nach Pannwitz aus Hermann Hesses wirklicher Umgebung, den Freunden, sowie dem Gedankengut der Welt. Die Quellen zum Glasperlenspiel liegen im Gedankengut der klassischen Chinesen, der alten indischen Philosophie, der griechischen Denk- und Glaubenssysteme, in den östlichen und westlichen Musiktheorien; die katholische Kirche diente als Vorbild für

die Hierarchie Kastalien. Das Werk wurzelt so in universalem Gedankengut.

In der Entwicklung des Glasperlenspieles selbst spielt der Osten eine entscheidende und bedeutsame Rolle. Eine Zeichensprache, in der jedes Symbol ins "Zentrum, ins Geheimnis und Innerste der Welt, in das Urwissen"²⁵ führt. Josef Knecht gelangt persönlich zu dieser Erkenntnis, wenn er in der Meditation den Sinn und das Ziel des Glasperlenspieles als den Weg ins Innerste des Weltgeheimnisses erfährt, wo im Hin und Wider, im Ein- und Ausatmen, zwischen Himmel und Erde, zwischen Yin und Yang, Kosmos und Chaos sich ewig das Heilige vollzieht.²⁷

Wichtige Antriebe zum Glasperlenspiel, besonders nach der kontemplativen Seite hin, wurden ihm durch die Morgenlandfahrer zuteil. Aus ihren Gewohnheiten und Gebräuchen wurde die Kontemplation, die Pflege der östlichen meditativen Weisheit und Harmonie, in das Spiel aufgenommen: ein wichtiger Bestandteil wurde später für die Zuschauer und Zuhörer jedes Spiels zur Hauptsache. "Es war dies die Wendung gegen das Religiöse"²⁸ und eine Forderung nach einer tieferen und menschlicheren Hingabe.

Die Idee des Glasperlenspieles war schon im alten China vorgebildet und entwickelte sich zu einem Spiel mit sämtlichen Inhalten und Werten westlicher und östlicher Kultur,

zum "Inbegriff des Geistigen und Musischen, zum sublimen Kult, zur *Unio Mystica* aller getrennten Glieder der *Universitas Litterarum*" 29. Dieser Vorgang bezeichnet eine Form des Suchens nach dem Vollkommenen, der Einheit. Das zu erstrebende Endziel bedeutet Einklang mit dem All.

Auch die Musik führt zu diesem Ziel. Die Chinesen hatten ihren Sinn und ihre Ursprünge erkannt, und Das Glasperlenspiel berichtet ausführlich darüber. Das Glasperlenspiel meint in erster Linie Musizieren, und als Beispiel des vollkommenen Kataliers dient der Alt-Musikmeister. Sein Bild stellt dar, wie die Musik die Zeit überwindet. Er erlangt eine innere Freiheit und Vollkommenheit, die ihn durchdringt und erläutert, bis er zuletzt selbst zu einem Symbol, zu einer Erscheinungsform und Gestaltwerdung der Musik wird. Er ist der in der Einheit Vollendete.

Erreicht wird dieser Zustand durch das Aufbauen von Themen - in der Philosophie und der Musik, und dies besagt eine Form des Suchens, eine Annäherung an den über allen Bildern und Vielheiten in sich einigen Geist, also an Gott. Das Ideal bleibt der Gedanke der inneren Einheit aller geistigen Bemühungen des Menschen, und diese Gedanken sind zuerst in Indien und China erwacht; es sind östlich verwurzelte Gedanken, die sich als universal erweisen.

Der Gewinn dieser schönsten und höchsten Haltung liegt in der Heiterkeit, wie sie der Alt-Musikmeister ausstrahlt. Sie beruht auf Erkenntnis und Liebe und bejaht alle Wirklichkeit. Hermann Hesse bezeugt, daß diese Heiterkeit das Geheimnis des Schönen, die eigentliche Substanz jeder Kunst ausmacht. Bei den Indern erkennt der Dichter diese Heiterkeit. Die Inder wollten als Volk und in der Sprache die Tiefe der Welt ergründen, suchten durch Mythen und Religionen und erreichten dadurch das Höchste und Äußerste, die Heiterkeit.

Kastalien ist kein indisches oder taoistisches Kloster, obwohl einige Mitglieder sich mit Übersetzungen aus dem Sanskrit und den chinesischen Schriften beschäftigten. Eine dieser Berührungen Knechts mit dem Osten findet in der Begegnung mit der Gestalt eines Sanskritgelehrten, Yogin, statt. Er gemahnt Knecht, die Meditationsübungen nicht zu vernachlässigen und weist ihn darauf hin, daß die Kraftquelle der Meditation auf der "immer erneuten Versöhnung von Geist und Seele"³⁰ beruht. Weiter berührt sich Knechts Lebenslauf mit dem Meditationsmeister Alexander, einem ursprünglich westlichen Menschen, für dessen Vorläufer man den Herrn Claassen halten könnte. Er setzt sich zur Aufgabe, den Tegularius durch Meditationsübungen zu heilen. Als weiterer Gegensatz dient der "ältere Bruder", ein westlicher Mensch, der sich als Einsiedler von der Welt abgesondert hat.

Er gehört einer streng rationalistischen, anti-mystischen und streng konfuzionistisch-chinesischen Schule an. Dort lernt Knecht das Orakelspiel des I Ging (Buch der Wandlungen), und gewinnt wertvolle, entscheidende Kenntnisse, die durch Jacobus in späteren Jahren aufgehoben, erweitert und vertieft werden. Knecht kann das Leben des älteren Bruders nicht mit dem Glasperlenspiel verbinden. Von ihm lernt er jedoch die Geschichten des Dschuang Dsi und erkennt das Wesen der chinesischen Musik: sie bedeutet den Urquell aller Ordnung, Sitte, Schönheit und Gesundheit.

Die östlichen Elemente gehören in den Rahmen des ganzen Spiels zusammen mit den Inhalten der Kultur, der Beherrschung und Auswertung des gesamten Kulturschatzes - letzter Ausdruck kastalischer Geistigkeit. In ihm hat der Gedanke der inneren Einheit aller geistigen Bemühungen des Menschen, der Universalität Gestalt gewonnen.

Die Untersuchung östlicher Elemente, Themen, Motive und östlicher Haltung dieser drei Werke führt zu Ergebnissen, die Einblicke in den Sinn, in das Geheimnis des L e b e n s (das vom Zeitwort " l e b e n " abgeleitete Hauptwort) als Polarität des Gelebt-werdens und des Lebensweges gewähren. Sie befassen sich mit dem weltanschaulichen Thema, das in Indien zur allumfassendsten Ent-faltung gelangt ist - der Wiedergeburt, und andererseits mit der Haltung, welche in

dem chinesischen Zeichen des Tao den tiefsten Sinn erfahren hat: (1) Wiedergeburt als der sich immer von Anbeginn zwischen polaren Kräften vollziehende Kreislauf des Lebens, welcher ewig an die Natur, an die Kreatur gebunden bleibt und doch in jedem Neu-beginn die Kraft gebärt, die über Erwachungen zur Erlösung aus dem Bann dieses Kreislaufes in die zeitlose Ewigkeit, in die Erfüllung führt. (2) Tao als der Weg der Besinnung, des Maßes und der Ent-haltung, der in die Stille und Leere führt, zum wahren Ab-stand vom Irdischen, der vollkommenen Befreiung. -- Vollkommene Leere ermöglicht wahre Erfüllung: "Les extremes se touchent", die Zweiheit bildet die Einheit.

(1) Siddhartha: Dieses Werk gibt sich im äußeren und tiefen Sinne ausgesprochen indisch und legt den Nachdruck auf den den Menschen bestimmenden und ihn leitenden Kreislauf der Wiedergeburt, auf das außerhalb des menschlichen Bewußtseins Liegende: Es ist die "Natur", die den inneren Weg Siddharthas begleitet und versinnbildlicht, die Natur als "wachsende" und "fließende" Kraft. Für das innere Wachsen steht der "Baum", für den inneren Weg "der Weg", "die Brücke", "die Fähre", "der Fluß". Er geht zuerst mit Govinda zu den Samanas "aus dem Wald" (viele ihn bergende Bäume, worunter er jedoch nicht "seinen" Baum findet). In Buddhas "Hain", dem kleinen, lichten, heiligen Wald,

dem Tempel Buddhas kann er nicht verweilen, da die Mönche wohl unter "ihren" Bäumen saßen, "seiner" aber hier nicht wuchs. Der Weg führt weiter durch den "schönen umzäunten Hain", den Lustgarten Kamalas. Wie stark die Symbolkraft sich zeigt, die von dem Bild "Baum" ausgeht, erkennen wir, wenn Siddhartha am Flußufer in der Stunde verzweifelter Krise seinen "Baum" umfängt und ihm an dessen "Wurzeln" nach der Offenbarung der Silbe Om tiefer Schlaf zuteil wird:

Über das Flußufer hing ein Baum gebeugt, ein Kokosbaum, an dessen Stamm lehnte sich Siddhartha mit der Schulter, legte den Arm um den Stamm und blickte in das grüne Wasser hinab, das unter ihm zog und zog...³¹

"Om!" sprach er vor sich hin... wußte um alles Göttliche wieder, das er vergessen hatte.

Doch war dies nur ein Augenblick, ein Blitz. Am Fuß des Kokosbaumes sank Siddhartha nieder, legte sein Haupt auf die Wurzel des Baumes und sank in tiefen Schlaf.³²

Auf einem Baumstamm sitzend versenken sich Vasudeva und Siddhartha in die Betrachtung des Flusses.

Es ist ebenso die Natur, an der Siddhartha die Liebe lernt und übt. Nach der Übung der Liebeskunst, dem Erlernen der Liebesregeln von Kamala - dem Erwecken des Elementaren der Liebe (Schlange als Kundalini, der zu erweckenden Lebenskraft und Vogel als der aufsteigenden, sich vergeistigenden Lebenskraft) - kehrt Siddhartha zurück zur einfachen Hingabe an die Natur. Sie lehrt keine Lehre, sie i s t :

... daß ich eben den Stein und den Fluß und alle diese Dinge, die wir betrachten und von denen wir lernen können, liebe. Einen Stein kann ich lieben, Govinda, und auch einen Baum oder ein Stück Rinde. Das sind Dinge, und Dinge kann man lieben. Worte aber kann ich nicht lieben. Darum sind Lehren nichts für mich, sie haben keine Härte, keine Weiche, keine Farben, keine Kanten, keinen Geruch, keinen Geschmack, sie haben nichts als Worte.³³

Der Kreislauf des Lebens, der Wiedergeburt, hält sich im gleichen Sinne an die Natur. Er umfängt den Tod (Kamala) wie die Geburt (Sohn). Nach der Erkenntnis der Erlösung vom ewigen Kreislauf (Fluß) geht Siddhartha durch seinen von vorne beginnenden Sohn wieder in den Kreislauf ein.

(2) Die Morgenlandfahrt: Diese Fahrt findet nicht in dem zeitlich und räumlich entlegenen Bereich einer "indischen Legende" statt, sie nimmt ihren Ausgangspunkt im heimatlichen Schwaben und stellt die Suche des westlichen Menschen dar, der im "Morgenland" die Ursprünge des Lebens zu entdecken hofft (Morgenland als das Land des "Morgens", Zeit des Erwachens). Die Fahrt bedeutet die Erfahrung (im Gegensatz zur "Unerfahrenheit", dem Zustand der damaligen Zeit). In diesem Werk liegt der Nachdruck auf dem "Menschen", d.h. auf menschlichen Werten und menschlicher Haltung ihnen gegenüber. So zeigt sich das Bild des Flusses im "Menschenstrom", der oft im Lichte des Pilgerzugs oder des Narrenzugs gesehen wird. Das Erwachen und die Erkenntnis geschehen nicht so sehr in Verbindung mit Symbolen der Natur, sondern

vielmehr unter dem Zeichen des "Schreibens": Die briefliche Bitte an Leo geht über den Schreibtisch und Postkasten:

Wie im Fieber malte ich Seite um Seite voll eiliger Buchstaben, ohne Besinnung, ohne Glauben, die Klagen, Anklagen, Selbstanklagen stürzten aus mir heraus wie Wasser aus einem brechenden Krug, ohne Hoffnung auf Antwort, nur aus Drang nach Entladung. Noch in der Nacht brachte ich den, konfusen, dicken Brief zum nächsten Postkasten. ³⁴

Das Geheimnis über das "Ich" liegt im Archiv begraben:

... wo es nach Papier und Karton roch und wo die Wände entlang, viele Hunderte von Metern Schranktüren, Bücherrücken und Aktenbündel starrten: ein riesiges Archiv, eingewaltige Kanzlei. ³⁵

Er erkennt das Sinnlose seiner bisherigen Fahrt im eigenen Manuskript:

Je mehr ich jedoch in den Seiten meiner Handschrift las, desto weniger gefiel mir das Manuskript, ja es war mir auch in den verzweifeltsten Stunden bisher noch nie so unnütz und verkehrt erschienen wie jetzt. Alles schien so konfus und kopflos, die klarsten Zusammenhänge entstellt, das Selbstverständlichste vergessen, lauter Nebensächliches und Belangloses in den Vordergrund gedrängt. Da mußte ganz von vorn begonnen werden. Wie ich das Manuskript so durchlas, mußte ich Satz um Satz durchstreichen, und indem ich ihn durchstrich, verkrümelte er sich auf dem Papier, und die klaren spitzen Buchstaben fielen auseinander zu spielerischen Formfragmenten, zu Strichen und Punkten, zu Kreisen, Blümchen, Sternchen, und die Seiten bedeckten sich wie Tapeten mit anmutig sinnlosen Ornamentgewirke. ³⁶

Liebe bedeutet in der Morgenlandfahrt nicht Naturkraft, sie ist die vergeistigte Liebe der Freundschaft, die unter dem Gesetz des Dienens (Leo) steht. Das menschliche

Bewußtsein, die Haltung des Maßes und der Besinnung bedingen dieses Gesetz.

Der Kreislauf des Lebens, die Wiedergeburt, geschieht im Bilde einer Doppelfigur, die das "ich" (H.H.) und das "Ich" (Leo) bedeuten.

... ununterbrochenes Fließen oder Schmelzen, und zwar schmolz oder rann es aus meinem Ebenbild in das Bild Leos hinüber. ³⁷

(3) Das Glasperlenspiel: In diesem Werk halten sich Motive der Natur - Heimat, Knechts Garten, die Urlandschaft der Berge und des Sees - und Wiedergeburt mit Motiven aus dem Bereiche des Geistes (Musik, Geschichte, Sprache -- also das Glasperlenspiel) die Waage. In der geschichtlichen Darstellung des Hauptwerkes herrscht das menschliche Tun vor. Der "Weg" und die "Fahrt" der beiden früheren Werke wird bei Knecht zum "heiteren Durchschreiten des Raumes" ("Wir wollen heiter Raum um Raum durchschreiten"), zu "Stufen"; Liebe bedeutet Dienst (Knecht), der Kreislauf des Lebens vollzieht sich durch den Schüler Tito. Die Lebensläufe greifen auf Themen und Motive zurück, welche schon in Siddhartha und der Morgenlandfahrt Gestalt gefunden haben.

V. K A P I T E L

DIE GEDICHTE: "VOM BAUM DES LEBENS"

In den Gedichten läßt sich Hermann Hesses Begegnung mit dem Osten zeitlich nicht so deutlich verfolgen wie in den Briefen. Sie bedeuten nicht so sehr Quellen für die tatsächlichen west-östlichen Berührungspunkte als den lebendigen Ausdruck dieser Begegnung in der Form von in sich geschlossenen Gebilden. Bereichernder Einfluß geschieht nur da, wo er durch offene Bereitschaft aufgenommen wird, und er wirkt in solchem Zusammenhang zugleich als Bestätigung dieser inneren Bereitschaft.

Schon in den frühen Gedichten, die noch keine unmittelbaren "Einflüsse", das heißt, keine augenscheinlich östlichen Elemente im Hinblick auf Thema, Form und Sinnbild enthalten, erkennen wir, wie Hesses Gedichtauffassung und lyrische Haltung der fernöstlichen Dichtung verwandt ist. Obwohl die Gedichte sich stark an die "romantische" Tradition anlehnen und Bekenntnisdichtung sind, erinnern sie in ihrer Schlichtheit an orientalische Gedichte. In dem Aufsatz Über Gedichte schreibt Hermann Hesse 1918:

Ein Gedicht ist in seinem Entstehen etwas ganz Eindeutiges. Es ist eine Entladung, ein Ruf, ein Schrei, ein Seufzer, eine Gebärde, eine Reaktion der erlebenden Seele, mit der sie sich einer Wallung, eines¹ Erlebnisses erwehren, oder ihrer bewußt zu werden sucht.

Das Gedicht steht für etwas Einmaliges und Plastisches ein, wie es als Form in der Erinnerung bleibt, und es liegt in dem Wesen des Gedichts, daß es auf Wiederholung, also auf Zurückholen drängt. In seinem Drängen auf Wiederholung in der äußeren Wandlungsfähigkeit des inneren Wesens hat auch die Lebenskraft des Gedichts teil an dem Kreislauf der Wandlung, der Verwandlung und der Wiedergeburt.

Die Worte, die Bilder, die Form von Hesses Gedichten geben sich einfach, und in den Frühgedichten lösen sie sich auf in den Rhythmus und die Musik der Sprache ("romantische Haltung") - eine Eigenschaft, welche Othmar Schoeck zur Vertonung von Hesse-Gedichten antrieb. Der Symbolgehalt erwächst nicht aus dem Einmaligen und Überraschenden des Bildes, er verbirgt sich hinter Schlichtheit und gibt sich nur zögernd preis durch einfache und natürliche Wortverbindung, melodische und rhythmische Beziehung zur Form. Der Sinn des Gedichts entfaltet sich im Unhörbaren und Unsichtbaren, und das Gedicht fängt das i n n e r e Bild und die i n n e r e Musik ein und stellt sie beide dar. In diesen Eigenschaften erinnern einige seiner Gedichte, wenn sie auch keine unmittelbar östlichen Einflüsse (Bilder, Themen oder Motive) aufzeigen, an orientalische Gedichte wie das japanische Haiku, das in seinem Verbergen und Schweigen dem Urgrund des Seins gegenüber offenbleibt. Aus solchen Bezügen heraus beschwören die Symbole Urkräfte und werden zum Ausdruck des D a - s e i n s der Seele.

Es überrascht nicht, daß sich der Sinn von Hesses Gedichten oft mit Bildern der Natur verbindet und aus dieser Verbindung heraus den Sinn des Lebens versinnbildlicht, wie es im Gedicht "Der Blütenzweig" geschieht:

Immer hin und wider,
Strebt der Blütenzweig im Winde,
Immer auf und nieder
Strebt mein Herz gleich einem Kinde
Zwischen hellen, dunklen Tagen,
Zwischen Wollen und Entsagen.

Bis die Blüten sind verweht
Und der Zweig in Früchten steht,
Bis das Herz, der Kindheit satt,
Seine Ruhe hat
Und bekennt: voll Lust und nicht vergebens,²
War das unruhvolle Spiel des Lebens.

Er sieht das Leben zwischen zwei Polen sich hin- und herbewegen, dessen Spannungen zwar Kampf und Leid bringen, aber Leben bedeuten. Hesse weiß, daß nicht das Dauerhafte die Seele erreicht, sondern das Fließende, die Bewegung, wie er es oft durch das Sinnbild der Wolke oder des Wassers darstellt, das im eigenen Kreislauf endet. Für seine Dichtung steht das langsame "Wachsen und Reifen, ein Aufleuchten der Gnade, Jungsein und Altsein und Wiedergeburt".³

Der erste Gedichtband erscheint 1902 bei Grothe. In diesen Gedichten zeigen sich schon Ansätze zu den polaren Gegensätzen: Ideal und Wirklichkeit, Geist und Natur, Gesetz und frohe Botschaft und zu der durch sie wirkenden Einheit.

In späteren Gedichten finden wir diese Pole in Stufen verwandelt; in den ganz späten Gedichten kehrt dieses Sinnbild der Stufen *n i c h t* wieder: Die Erkenntnis der Einheit aller Lebensvorgänge (ein taoistischer Gedanke) gibt nicht dem werdenden, sondern dem Seienden zeichenhaften Ausdruck, nicht dem sich Offenbarenden, sondern dem sich Verbergenden. Wir denken an Gedichte wie: "Uralte Buddhafigur", "Der erhobene Finger", "Junger Novize im Zen-Kloster (I und II)" und das letzte Gedicht, die drei Fassungen von "Knarren eines geknickten Astes" (1. August, 2. August und 8. August 1962). Das flüchtige Bild vereint sich mit dem Geist, der ihm Dauer verleiht (s. das Haiku) - der Geist vereint sich mit dem Bild, dem Gegenständlichen, was wiederum ihm, dem Geist, Beständigkeit schenkt.

1911, nach seiner Rückkehr aus Indien brachte Hermann Hesse eine Sammlung von 13 Gedichten mit, die er "Von einer asiatischen Reise" betitelte. Sie bestätigen, wie ihn diese Reise zwar dichterisch bereicherte, wie sie ihm jedoch keine innere Befreiung schenkte. In ihnen schwingt ein schwermütiger Ton mit, der den Dichter in der Farbenpracht und den Geräuschen des Orients gefangen hält. - Sie drücken die "Atmosphäre", nicht den "Geist" Asiens aus: "Nachtfest der Chinesen in Singapore":

Bei den wehenden Lichtern
 Oben auf dem bekränzten Balkon
 Kauern sie ruhvoll in der festlichen Nacht,
 Sprechen Lieder von lang verstorbenen Dichtern
 Horchen beglückt auf der Laute schwirrenden Ton,
 Der die Augen der Mädchen schöner und größer macht.

Durch die sternlose Nacht klirrt die Musik
 Gläsern wie Flügelschlag großer Libellen,
 Braune Augen lachen in lautlosem Glück -
 Keiner, der nicht ein Lächeln im Auge hat.
 Drunten wartet schlaflos mit tausend hellen⁴
 Lichteraugen am Meere die glänzende Stadt.

Die "Atmosphäre" ergibt sich aus der Art und Weise, wie die Bilder in den Sinnen befangen bleiben: Im Auge (Lichter, die Augen der Mädchen, braune Augen lachen, ein Lächeln im Auge, die Lichteraugen der glänzenden Stadt); im Ohr (sprechen Lieder, horchen beglückt auf der Laute schwirrenden Ton, klirrt die Musik); im Tastsinn durch die Bewegung (wehende, Flügelschlag großer Libellen). Daß diese Bilder nur die Sinne des Lesers ansprechen und nicht durch Symbolgehalt den Geist, liegt in der Tatsache begründet, daß diese Bilder gleichzeitig Leere ausdrücken: dies geschieht vor allem in der zweiten Strophe: sternlos, klirren, gläsern, lautlos, schlaflos. Diese Zusammenhänge verbinden sich mit seiner Reisestimmung:

Hier in dieser unendlichen leuchtenden Wildnis
 War ich weiter als je entrückt von der Menschenwelt -
 O und niemals sah ich so nah und unverstellt
 Meiner eigenen Seele gespiegeltes Bildnis. ⁵

Durch die Begegnung der klassischen Chinesen hat Hermann Hesse erst Jahre später zu dem Osten und sich selbst gefunden, auf dem Wege eines Werdeganges nach innen, zum innersten Ich:

Wer den Weg nach innen fand,
 Wer in glühndem Sichversenken
 Je der Weisheit Kern geahnt,
 Daß sein Sinn sich Gott und Welt
 Nur als Bild und Gleichnis wähle:

Ihm wird jedes Tun und Denken
 Zwiesgespräch mit seiner eignen Seele,
 Welche Welt und Gott enthält.⁶

Hermann Hesse hatte nicht im Sinne, einen schwärmerisch-asiatischen Eindruck zu hinterlassen und den Westen mit Orientalischem zu überschwemmen. Er wollte den Orient mit seinem ganzen Wesen, d.h. als Deutscher und Europäer erfassen. Dabei nimmt er aus Überzeugung nur diejenigen östlichen Gedanken als seine eigenen an, die seiner Natur entsprechen. Indische Gedanken, wie die der "Wiedergeburt" und "asiatischen Einheit" sind seinem Denken zum poetischen Bild geworden: die Gedichte "Die Nacht" und "Weg in die Einsamkeit" bezeugen es:

(1) Jeder Lauf, ob zur Sonne oder zur Nacht,
 Führt zum Tode, führt zu neuer Geburt,
 Deren Schmerzen die Seele scheut.
 Aber alle gehen den Weg,
 Alle sterben, alle werden geboren,
 Denn die ewige Mutter
 Gibt sie ewig dem Tag zurück.⁷

(2) Am Ende
 Deines Weges wird Heimat sein,
 Tod und Wiedergeburt,
 Grab und ewige Mutter.⁸

Von 1911 an findet sich Hesse in den Schleier der Maya verliebt: aus der Einsicht in die Einheit Gottes, welche den bunten Schleier der Lebensvorgänge trägt und sich mit der Vorstellung der Seelenwanderung verknüpft, für ihn kein Glaube, aber ein überaus fruchtbares, heiliges Bild.

Das Gedicht "Besinnung" (1933) stellt ein Glaubensbekenntnis Hermann Hesses dar, eine beginnende Wandlung und Rückbesinnung auf die christliche Herkunft:

Göttlich ist, und ewig der Geist.
 Ihm entgegen, dessen wir Bild und Werkzeug sind,
 Führt unser Weg; unsere innerste Sehnsucht, ist:
 Werden wie Er, leuchten in Seinem Licht.

Geist bedeutet hier "die göttliche Substanz".¹⁰

Hesses Einfühlungsvermögen behält die Liebe zum Gegenständlichen, eine "Liebe zur zarten Haut und Oberfläche der Dinge, einen Sinn für das Magische alles Sichtbaren, des Lichtes, der Farben."¹¹ Im Angesicht der Dinge läutert sich das Denken zu selbstlosem Schauen und Betrachten, zu der Ahnung des Lebendigseins aller Dinge. Die Idylle "Stunden im Garten" gewährt Einblick, wie Hesse am Herbstfeuer Versenkung übt und in den Flammen "Rückverwandlung der Vielfalt ins Eine" erlebt, um "zeitlos zu leben im Raume".¹²

Mit den alten Chinesen teilt Hesse die Liebe zur Pflege des Gartens - der Pflege des Sinn-vollen:

Sache des Dichters ist es gerade, in jeder Kleinigkeit, in jedem Nichts das Ewige und Ungeheure zu wissen, und diesen Schatz, dies Wissen, daß Gott Überall und in jedem Dinge immer wieder zu eröffnen und mitzuteilen.¹³ ist,

Mit Lao Tse weiß Hermann Hesse über die geheime Weisheit, daß alle Gegensatzpaare in eine Einheit auflösbar sind. Seine späteren Gedichte werden zu einem Versuch, durch Betrachtung in die Einheit des Lebens einzudringen. Das bedeutet Tao: die Wirklichkeit ist eine Einheit, in welcher die Gegensätze der Welt und die Gegensätze des phänomenalen Lebens aufgehoben sind.

Mondlicht aus opalener Wolkenlücke
 Zählt die spitzen Bambusschatten peinlich,
 malt der runden Katzenbuckelbrücke
 Spiegelbild aufs Wasser rund und reinlich.

Bilder sind es, die wir zärtlich lieben,
 Auf der Welt und Nacht lichtlosem Grunde
 Zaubrisch schwimmend, zaubrisch hingeschrieben,
 Ausgelöscht schon von der nächsten Stunde.

Unterm Maulbeerbaum der trunkene Dichter,
 Der den Pinsel wie den Becher meistert,
 Schreibt der Mondnacht, die ihn hold begeistert,
 Wehende Schatten auf und sanfte Lichter.

Seine raschen Pinselzüge schreiben
 Mond und Wolken hin und all die Dinge,
 Die dem Trunkenen vorübertreiben,
 Daß er sie, die flüchtigen, besinge,
 Daß er sie, der Zärtliche, erlebe,
 Daß er ihnen Geist und Dauer gebe.

Und sie werden unvergänglich bleiben.¹⁴

Dieses Gedicht steht unter dem Zeichen des "Sinns des Scheins, der Spiegelung". Allen Bildern haftet etwas Unwirkliches an: Der Mond, der das Licht der Sonne "reflektiert", die "Schatten" der Bambusbäume als "Spiegelbilder" aus dem Wasser, die flüchtigen Pinselzüge des Dichters, der der Mondnacht "wehende Schatten" aufschreibt. Das Vergängliche dieser "Spiegelbilder" drückt sich in Worten aus wie: Wolkenlücke (das Mondlicht fällt nur durch Zufall und für kurze Zeit auf die Bilder der Welt, dieses Spiel der Spiegelbilder und Schatten währt vielleicht nur einen Augenblick lang); schwimmend, flüchtig; es haftet allen Bildern an. Indem sich der Dichter der Welt als Spiegelbild, als Schatten, als flüchtige Erscheinung hingibt, sie aufmalt, verleiht er ihnen "Geist und Dauer".

Das Gedicht "Chinesische Legende", das Hermann Hesse als Dank für Briefe und Glückwünsche in einem Privatdruck erscheinen ließ, zeigt, wie sehr er sich in chinesische Weisheit und chinesischen Humor hineinzudenken vermocht hatte:

Von Meng Hsiä wird berichtet:

Als ihm zu Ohren kam, daß neuerdings die jungen Künstler sich darin übten, auf dem Kopfe zu stehen, um eine neue Weise des Sehens zu erproben, unterzog Meng Hsiä sich sofort ebenfalls dieser Übung, und nachdem er es eine Weile damit probiert hatte, sagte er zu seinen Schülern: "Neu und schöner blickt die Welt mir ins Auge, wenn ich mich auf den Kopf stelle."

Dies sprach sich herum, und die Neuerer unter den jungen Künstlern rühmten sich dieser Betätigung ihrer Versuche durch den alten Meister ein wenig.

Da dieser als recht wortkarg bekannt war und seine Jünger mehr durch sein bloßes Dasein und Beispiel erzog als durch Lehren, wurde jeder seiner Aussprüche beachtet und weiter verbreitet.

Und nun wurde, bald nachdem jene Worte die Neueren entzückt, viele Alte aber befremdet, ja erzürnt hatten, schon wieder ein Ausspruch von ihm bekannt. Er habe, so erzählte man, sich neuestens so geäußert:

"Wie gut, daß der Mensch zwei Beine hat! Das Stehen auf dem Kopf ist der Gesundheit nicht zuträglich, und wenn der auf dem Kopf Stehende sich wieder aufrichtet, dann blickt ihm, dem auf den Füßen stehenden, die Welt doppelt so schön ins Auge."

An diesen Worten des Meisters nahmen sowohl die jungen Kopfsteher, die sich von ihm verraten oder verspottet fühlten, wie auch die Mandarine großen Anstoß.

"Heute," so sagten die Mandarine, "behauptet Meng Hsiä dies, und morgen das Gegenteil. Es kann aber doch unmöglich zwei Wahrheiten geben. Wer mag den unklug gewordenen Alten noch ernst nehmen?"

Dem Meister wurde hinterbracht, wie die Neuerer und wie die Mandarine über ihn redeten. Er lachte nur. Und da die Seinen ihn um eine Erklärung baten, sagte er:

"Es gibt die Wirklichkeit, ihr Knaben, und an der ist nicht zu rütteln. Wahrheiten aber, nämlich in Worten ausgedrückte Meinungen über das Wirkliche, gibt es unzählige, und jede ist ebenso richtig wie sie falsch ist."

Zu weiteren Erklärungen konnten ihn die Schüler, so sehr sie sich bemühten, nicht bewegen. (geschrieben im Mai 1959)¹⁵

Im hohen Alter bezaubert und begeistert Hermann Hesse die japanische Lyrik in ihrem Streben nach äußerster Einfachheit und Kürze:

Die Japaner haben so wunderbare Erfindungen gemacht wie das Siebzehnsilbengedicht, und sie haben stets gewußt, daß eine Kunst nicht dadurch gewinnt, daß man sie sich erleichtert, sondern durch das Gegenteil.¹⁶

In dem seinem japanischen Freund Kei Wakasugi gewidmeten Gedicht "Uralte Buddhafigur in einer japanischen Waldschlucht verwitternd" (1958) beschwört Hermann Hesse eine unermesslich wunderbare Landschaft der Seele. In diesem Gedicht wurde Japan die künstlerische Heimat des Dichters. Von dem Wunder der Natur erfüllt, vermittelt er das Erschaute, die Metamorphose von der Vielheit in die Einheit, die er hinter dem Vorhang erkennt, hinter dem sich die Gegensatzpaare auflösen: dem Wandel aller Dinge, innen und außen.

Gesänftigt und gemagert, vieler Regen
 Und vieler Fröste Opfer, grün von Moosen,
 Gehn deine milden Wangen, deine großen
 Gesenkten Lider still dem Ziel entgegen,
 Dem willigen Zerfalle, dem Entwerden
 Im All, im ungestaltet Grenzenlosen.
 Noch kündet die zerrinnende Gebärde
 Vom Adel deiner königlichen Sendung
 Und sucht doch schon in Feuchte, Schlamm und Erde,
 Der Formen ledig, ihres Sinns Vollendung,
 Wird morgen Wurzel sein und Laubes Säuseln,
 Wird Wasser sein, zu spiegeln Himmels Reinheit,
 Wird sich zu Efeu, Algen, Farnen kräuseln,¹⁷
 Bild allen Wandels in der ewigen Einheit.

Ancient Buddha Figure,
 Decaying in the hollow Gorge of a Japanese Forest

(dedicated to Kei Wakasugi)

Weathered, moss-greened, smoothed, the sacrifice
 Of many rains and frosts, quietly, your eyes,
 Great down-cast lids, your lean and gentle cheeks
 Move to disintegration, their goal,
 To willing dissolution in the whole,
 Unformed, unbounded. Noble, your liquid gesture
 Proclaims your kingly mission still, yet seeks
 Already, freed from forms, in mould and moisture,
 Fulfilment of that mission's meaning,
 And will to root and whispering leaves return,
 As water, to reflect the clean-washed sky,
 And now as ivy, water-weed and fern,
 Will quirl and crinkle, symbol of the flux
 Of all things in eternal unity.

(Translated by K.W. Maurer)

In diesem Gedicht offenbart sich die Willigkeit des
 Kunstwerkes, der Buddhafigur, sich dem äußeren Naturvorgang zu
 ergeben. Innen ist außen. Buddha neigt sich zur Natur, er
 kehrt in sie zurück, denn er ist als ihr Abbild geschaffen.
 Er geht dem Ziel, dem Ent-werden, dem All im ungestaltet Gren-
 zenlosen entgegen, um wieder in die Natur aufzugehen. Er

sucht in der Natur den Sinn seiner Vollendung, indem er zu seinen Ursprüngen, der Erde zurückkehrt. Der Geist trat aus der Natur, um wieder in sie einzukehren: das Bild allen Wandels in der ewigen Einheit.

Hermann Hesse ist selbst nie in Japan gewesen. Die Anregung zu diesem Gedicht fand er in einem Bilderbuch japanischer Buddhafiguren. Der Dichter sieht die Figur, wie sie wirklich erscheint und umgibt sie mit allen Wundern ihres Daseins. Die magische Kraft seiner Worte spricht an, bezaubert und verwandelt: Ahnung, Gegenwart, Sehnsucht und Erfüllung in einem. In dem Aufsatz Schreiben und Schriften taucht dieses Sinnbild noch einmal auf:

In Japan, das einst ein vorbildlich frommes Land war, modern in tausend Wäldern und Schluchten unzählige Bildwerke von Künstlern geschaffen, schöne heiter-stille Buddhas, schöne gütige Kwannons, schöne ehrfürchtige Zen-Mönche in allen Zuständen des Verwitterns, des Hinüberschlummerns ins Gestaltlose, Tausendjährige Steingesichter mit hundertjährigen Bärten und Locken aus Moos und Gras, aus Blumen und üppigem Gesträuch. 18

In dem Bild der Buddhafigur werden Sichtbares und Unsichtbares, Gestalt und Gestaltloses, Zeit und Zeitloses, Natur und Geist, Bild und Vision eins.

Philosophische Gedanken ü b e r das Leben verdichten und verbildlichen sich in den späten Gedichten mehr und mehr zu gleichnishaften "Weisheiten" des Lebens, die tief aus der Tradition des Zen schöpfen:

Der erhobene Finger

(für Wilhelm Gundert)

Meister Djü-dschi war, wie man uns berichtet,
 Von stiller, sanfter Art und so bescheiden,
 Daß er auf Wort und Lehre ganz verzichtet,
 Denn Wort ist Schein, und jeden Schein zu meiden
 War er gewissenhaft bedacht.
 So manche Schüler, Mönche und Novizen
 Vom Sinn der Welt, vom höchsten Gut
 In edler Rede und mit Geistesblitzen
 Gern sich ergingen, hielt er schweigend Wacht,
 Vor jedem Überschwange auf der Hut.
 Und wenn sie ihm mit ihren Fragen kamen,
 Den eitlen wie den ernstesten, nach dem Sinn
 Der alten Schriften, nach dem Buddha-Namen,
 Nach der Erleuchtung, nach der Welt Beginn
 Und Untergang, verblieb er schweigend,
 Nur leise mit dem Finger aufwärts zeigend.
 Und dieses Fingers stumm-beregtetes Zeigen
 Ward immer inniger und mahnender: es sprach,
 Er lehrte, lobte, strafte, wies so eigen
 Ins Herz der Welt und Wahrheit, daß hernach
 so mancher Jünger dieses Fingers sachte
 Hebung verstand, erbebte und erwachte.

(Januar 1961) 19

Junger Novize im Zen-Kloster

I

Meines Vaters Haus im Süden steht,
 Sonne wärmt es sanft und Seeluft weht.
 Von der Heimat träum ich manche Nacht,
 Naß von Tränen bin ich oft erwacht.

Wittern meine Kameraden schon,
 Wie mir ist? Mir bangt vor ihrem Hohn.
 Alte Mönche schnarchen sanft wie Tiere,
 Ich allein, Yü Wang, bin wach und friere.

Einmal, einmal nehm ich meinen Stab,
 Binde die Sandalen, reise ab,
 Tausend Meilen pilgre ich zurück
 In die Heimat, ins verlassne Glück.

Aber wenn des Meisters Tigerblick
 Mich durchbohrt, erkenn ich mein Geschick,
 Spüre Glut und spüre Eis im Leibe,
 Zittre, schäme mich und bleibe, bleibe.

II

Ist auch alles Trug und Wahn
 Und die Wahrheit stets unnennbar,
 Dennoch blickt der Berg mich an
 Zackig und genau erkennbar.

Hirsch und Rabe, rote Rose,
 Meeresblau und bunte Welt:
 Sammle dich - und sie zerfällt
 Ins Gesalt- und Namenlose.

Sammle dich und kehre ein,
 Lerne schauen, lerne lesen!
 Sammle dich - und Welt wird Schein.
 Sammle dich - und Schein wird Wesen.

(Februar 1961)

Überblickt man die östlichen Elemente in Hermann Hesses Gedichten, so lassen sich von den frühen bis zu den letzten Gedichten gewisse Neigungen (Tendenzen) aufzeigen. Östlichen Gedanken und der orientalischen Neigung zu dem Einfachen und Naturgebundenen bleiben Hesses Gedichte von Anbeginn verwandt. Nach der Indienreise (1911) fließt eine mannigfaltige Fülle von "Indien-Bildern" und östlichen "Gedanken" in die Gedichte ein. Namen wie Atma, Maya, Shiva, Vishnu, Lotos tauchen auf und nicht minder der Gedanke der "Wiedergeburt", der "Seelenwanderung", des "Alls" - diese Kreise ziehen sich bis in die späten Gedichte. 1925 entsteht "An den indischen Dichter Bhartrihari", das diesen Dichter als Vorfahren und Bruder huldigt und mit ihm eine Zwiesprache führt über den Sinn ihres Lebens, das vor Gott weniger wiegt als Staub im Winde. Der unmittelbare "Einfluß" chinesischer Weisheit dringt nach dem Ersten Weltkrieg in die Gedichte und läßt sich tiefer unter der Oberfläche nieder: sie bedeuten

nicht so sehr den Ausdruck der dichterischen Auseinandersetzung mit östlichem Gedankengut, sie dringen vielmehr tiefer in den "Geist des Ostens" ein und stellen ihn d a r .

Gedankliche Auseinⁿders_^setzung wird zur dichterischen, d.h. zur Ver-dichtung der Er-fahrung, des Sinns der Welt und des Lebens: diesen Vorgang können wir in Gedichten wie: "Nachtfest der Chinesen in Singapore", "Chinesisch", "Uralte die Buddhafigur" verfolgen. Wie Titel dieser Gedichte aufzeigen, nähert sich das "Chinesische" dem Bildlichen viel unmittelbarer, während das "Indische" eher in der Gedanken-Welt befangen bleibt.

Nach der "Indien-Reise" trennen sich "Gedankenlyrik" und "Erlebnisbilder" - keine findet die Brücke zur anderen: die Gedanken fließen noch nicht in die Bilder ein und erfüllen sie nicht mit Geist und Seele. Ohne diese Verbindung mit dem Geist schwimmen die Bilder haltlos an der Oberfläche, sie wachsen nicht durch symbolhafte Bezüge und erlangen dadurch keine Dauer - sie gehen vielmehr in der Atmosphäre, die sie schaffen, selbst unter("Nachtfest der Chinesen in Singapore"). In späteren "chinesischen" Gedichten ("Chinesisch") halten sich bildhafter Ausdruck und Gedanken über den Sinn des Lebens die Waage und steigern sich gegenseitig ins Gleichnishafte. In den spätesten, den Zen-Gedichten, lassen sich Natur und Geist nicht mehr scheiden. Eines i s t das andere, alles wird zum

Zeichen. Über den "Sinn" des Dichtens sagt Hermann Hesse
in einem der letzten Aufsätze: Schreiben und Schriften (1961):

Der Sinn, der sich aller Schrift entzieht und ihr
dennoch inne wohnt, ist ein und derselbe. Ich habe...
mit ihm gespielt ... ein wenig verdeutlicht, oder auch
verschleiert, ich habe nichts Neues gesagt, wollte auch
nichts Neues sagen... Das Alte, das Oftgesagte, Oftver-
suchte, das Ewige... was sagenswert, doch nie ganz
sagbar ist, bleibt ewig eins.²⁰

Den Weg zum G l e i c h n i s s , zum Z e i c h e n
zeigen die Gedichte "Der Blütenzweig" und das letzte Gedicht
"Knarren eines geknickten Astes". Baum als Symbol des
L e b e n s , Blüten und Blätter als die Gedichte, welche
auf dem Lebens-Baum wachsen und blühen und zu ihrer Zeit von
ihm abfallen, blieben für Hermann Hesse sein Leben lang ver-
traute Bilder.²¹ Der Zweig, der Blütenzweig, ist in Hesses
letztem Gedicht zu einem alten, knarrenden, geknickten Ast
geworden, der "ohne Laub noch Rinde" schaukelt. Blüten und
Blätter sind längst abgefallen, die Rinde ist verdorrt, und
selbst der Ast bricht ab. Innerhalb des Rahmens der drei
 Fassungen durchläuft dieses Gedicht zum letzten Mal die
Entwicklung des Gleichnisses zum Zeichen. Die erste Fassung
vergleicht das Knarren des Astes mit dem eigenen, zu Ende
gehenden Leben (Ich sehe ihn...; S o knarrt und klagt es...;
was du g l e i c h mir...) v e r g l i c h e n . In der
zweiten und dritten Fassung i s t das Knarren des Astes das
Lied des Dichters. In der nächsten Nacht, dem neunten August
1962, starb Hermann Hesse:

Knarren eines geknickten Astes

Erste Fassung:

Geknickter Ast, an Splittersträngen
 Noch schaukelnd, ohne Laub noch Rinde,
 Ich seh ihn Jahr um Jahr so hängen,
 Sein Knarren klagt bei jedem Winde.

So knarrt und klagt es in den Knochen
 Von Menschen, die zu lang gelebt,
 Man ist geknickt, noch nicht gebrochen,
 Man knarrt, sobald ein Windhauch bebt.

Ich lausche deinem Liede lange,
 Dem fasrig trocknen, alter Ast,
 Verdrossen klingts und etwas bange,
 Was du gleich mir zu knarren hast.

(1. August 1962)

Zweite Fassung:

Splittrig geknickter Ast,
 Hangend schon Jahr um Jahr,
 Trocken knarrt er im Winde sein Lied,
 Ohne Laub, ohne Rinde,
 Kahl, fahl zu langen Lebens,
 Zu langen Sterbens müd.
 Hart klingt, rauh sein Gesang,
 Klingt trotzig, klingt bang
 Noch einen Sommer, noch einen Winter lang.

(2. August 1962)

Dritte Fassung:

Splittrig geknickter Ast,
 Hangend schon Jahr um Jahr,
 Trocken knarrt er im Wind sein Lied,
 Ohne Laub, ohne Rinde,
 Kahl, fahl, zu langen Lebens,
 Zu langen Sterbens müd.
 Hart klingt und zäh sein Gesang,
 Klingt trotzig, klingt heimlich bang
 Noch einen Sommer,
 Noch einen Winter lang.

(8. August 1962)

VI. K A P I T E L

NAMEN, ZEICHEN UND BEZEICHNUNGEN

All poetry is but a giving of names and as imagination bodies forth the form of things unknown the poet's pen turns them to shapes and gives to airy nothing a local habitation and a name. (Thomas Carlyle)

Sind wir vielleicht h i e r , um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, - höchstens: Säule, Turm... aber zu s a g e n , verstehs, oh zu sagen s o , wie selber die Dinge niemals innig meinten zu sein.

(Rilke, Neunte Duineser Elegie)

Daß Dichten Namengeben bedeutet, hat sich in dem Sinne als Wahrheit erwiesen, da sich Dichter von jeher zu ihr bekannt haben. Die Bedeutung des Wortes N a m e selbst weist schon auf diese Bezüge hin: als ein Grundwort des indogermanischen Sprachbereiches hat es Entsprechungen in lateinisch n o m e n , griechisch o n o m a , indisch n a m a und bezeichnet "das Wort". Eine Untersuchung der Eigennamen in dichterischen Werken ergibt verlässliche, stichhaltige Aufschlüsse über des Dichters Verhältnis zur Sprache, dem schöpferischen Prozess, also das dichterische Schaffen selbst. Hermann Hesse suchte sich Namen sorgfältig und mit viel Überlegung aus; sie geben Einblick in das enge Verhältnis zwischen Leben und Werk, die spielerische von Assoziationen ausgehende Haltung seiner Einbildungskraft und weisen auf das Symbolhafte seines Denkens und Dichtens:

...in Romanen, die ich las, (sind) mir immer die Namen sehr wichtig und oft aufschlußreich gewesen. Auch war es mir jedesmal merkwürdig und hatte Erlebniswert, wenn ich einen Namen, den ich nur aus einer Dichtung kannte, zum erstenmal im Leben antraf. So traf es mich wie ein kleiner Schreck, als ich einst, vor vielen Jahren, im Elsaß den Namen Arbogast antraf, diesen schönen, märchenhaften Namen, von dem ich ja jahrelang geglaubt hatte, er sei von Mörike für seine Schatznovelle eigens erfunden worden.

Joseph Mileck hat in seiner Namenstudie in vier repräsentativen Werken Hermann Hesses² eine nachweisbare Entwicklung aufgezeigt. In Hermann Lauscher wählte Hermann Hesse wirkliche oder auch verkleidete Namen, welche die Personen entweder auf unmittelbare oder ironische Weise charakterisieren - (Ludwig Ugel = sein Freund Ludwig Finckh; Säbelwetzler = der, dessen einzige Liebe dem Fechten gehört; Hermann Lauscher = er, Hermann Hesse selbst). In Demian und Steppenwolf - - nach einer schwierigen Zeit der inneren Selbstbeschäftigung - - zeigen die Namen eine wachsende Erfindungsgabe, was ihre Bestimmung erschwert. Ihr Symbolgehalt steigert sich und die einerseits bedachtere Wahl läßt sich andererseits mehr von unbewußten Vorgängen und Kräften leiten (Demian, Eva, Beatrice, Hermine). Ortsnamen und Straßenbezeichnungen erscheinen weniger häufig, da sich in diesen Werken eine innere Welt aufbaut. Die im Glasperlenspiel auftretenden Namen dringen darüber hinaus in die tieferen und weiteren Bezüge des menschlichen Wesens ein: Josef Knecht - Magister Ludi. In ihm schließt sich der Kreis zwischen Namen und Wesen.

Dieser magische Bezug zwischen Namen und Wesen gemahnt an den Orient, wo "Namengeben" nicht wie im Westen ein Autonomes, Begriffliches darstellt, das zu intellektuellem Verstehen herausfordert, sondern in Wesenheiten einführt. Westliche Dichter wie Hesse, Rilke, Kassner, Herder, Goethe, um nur einige herauszugreifen, haben sich die den Namen inwohnende Kraft erschlossen, und dies mag einer der Gründe sein, weshalb Dichter sich von dem "magischen Denken" der östlichen Welt angezogen wissen. Magisches Denken dringt in die magische Welt ein, welche mehr nach dem unter- und überbewußten Leben des Menschen offen bleibt, in den Bereich des Traumes, des Märchens, des Zaubers, der Magie: es ist eine Welt der Verwandlungen, wo Buchstabe als Zauberstab regiert, und die Verwandlungen sich in dem Kraftfeld vollziehen, welches das Spannungsverhältnis Name-Wesen aufrecht erhält. Josef Knechts Wandlungen und Verwandlungen durch fünf "Lebensläufe" geschehen durch Wandlung und Umwandlung der Namen, welche um das Eigene seines Wesens, Diener-Meister, ständig kreisen und es steigern: Knecht - Turu (Der Regenmacher); Josefus Famulus - Vater Dion (Der Beichtvater); Dasa, der indische Prinz, - der Yogin (Indischer Lebenslauf); Knecht - Bilfinger, Bengel, Oettinger (Der vierte Lebenslauf); und schließlich Josef Knecht und Magister Ludi: in einem Menschen.

Hesses Neigung, sich hinter Decknamen zu verbergen, welche entweder auf spielerische oder ernste Beweggründe zurückführt und sich aus persönlicher oder künstlerischer Sicht deuten ließe, nähert sich vielleicht auch diesem Drang nach Wandlung und Weiterentwicklung (Stufen): Autoren und Herausgeber wie Hermann Lauscher, Emil Sinclair (Demian), Harry Haller (Steppenwolf), H.H. (Morgenlandfahrt), und Hermann Hesse als Herausgeber von Josef Knechts hinterlassenen Schriften und Lebensläufen (Glasperlenspiel).

Fülle und Handhabung von östlichen Namen und Bezeichnungen in Hermann Hesses Werken bedeuten Schlüssel zum Verständnis von Hermann Hesses Beziehungen zur östlichen Welt, wo der Name nicht nur eine Bedeutung, sondern eine Form des Seins darstellt (z.B. das heilige Wort "Om"), und wo Wort und Handlung unmittelbar aufeinander bezogen bleiben. Konfuzius empfand es als Notwendigkeit, die Namen richtig zu stellen, denn es bestehe die Gefahr, daß falsche Worte zu falschen Handlungen führen könnten. Der richtige Name bedeutet für ihn mehr als ein Name, vielmehr ein Symbol dessen, was er verkörpert.

Von den von Hermann Hesse gebrauchten Namen und Worten geht dieselbe Kraft aus: sie prägen das Leben der Menschen, die sie tragen, und drängen zur Verwirklichung dessen, wofür sie einstehen (Siddhartha, Kamala, der Yogin). Chinesische

Namen erscheinen nach dem Ersten Weltkrieg und verbinden sich mit Hermann Hesses Vorstellung "des Dichters". So gebraucht Hermann Hesse Namen klassisch-chinesischer Dichter (Lao-Tse, Li-Tai-Pe, Thu-Fu, Dschuang-Dsi) oder auch selbst erfundene: Worte, die nicht das indogermanische Bedürfnis nach Exaktheit ausdrücken, das je nach Fall und Zahl, nach Zeit, Modus und Person die Wörter biegt und wandelt, sondern

...lauter Worte, die nur eine Silbe bilden und keinerlei Abwandlung dulden, ein jedes rund, fest, spröd wie eine Glaskugel. ³

1913 erschien das Märchen Der Dichter, worin Hermann Hesse, dem Bild seiner dichterischen Berufung in der Gestalt von Han Fook chinesische Züge verleiht. Es ist das uralte Künstlerproblem - Dichter versus Leben - Han Fook versagt sich unmittelbare Beteiligung am Leben, um das Leben im Gedicht erhöht und vergeistigt wiederzufinden:

1. Dem Jüngling schlug das Herz, da er als einsamer Zuschauer seiner Laune folgend, alle diese Schönheit betrachtete. Aber so sehr ihn verlangte, hinüberzugehen, um dabei zu sein und in der Nähe seiner Braut und seiner Freunde das Fest zu genießen, so beehrte er dennoch weit sehnlicher, dies alles als ein feiner Zuschauer aufzunehmen und in einem ganz vollkommenen Gedichte widerzuspiegeln... Wenn es ihm einmal gelänge, die Welt so vollkommen in Gedichten zu spiegeln, daß er in diesen Spiegelbildern die Welt selbst geläutert und verewigt besäße. ⁴
2. Han Fook aber lächelte. Er schaute in den Fluß, wo die Spiegelbilder der tausend Lampen schwammen; und wie er die Spiegelbilder nicht mehr von den wirklichen zu unterscheiden wußte, so fand er in seiner

Seele keinen Unterschied zwischen diesem Feste und jenem ersten, da er hier als ein Jüngling gestanden war und die Worte des fremden Meisters vernommen hatte.⁵

In Klingsors Letzter Sommer (1922) singt Klingsor zusammen mit den beiden Dichterfreunden Li-Fai-Pe und Thu-Fu Lieder der Trunkenheit, welche ihn mit der Grundtrauer des Lebens und der Nähe des Todes versöhnen:

Das Leben vergeht wie ein Blitzstrahl,
Dessen Glanz kaum so lange währt, daß man ihn sehen
kann.
Wenn die Erde und der Himmel ewig unbeweglich stehen,
Wie rasch fliegt die wechselnde Zeit über das Antlitz
der Menschen.
O du, der du beim vollen Becher sitztest und nicht
trinkst,
O sage mir, auf wen wartest du noch?⁶

Noch am Morgen glänzten deine Haare wie schwarze
Seide,
Abend hat schon Schnee auf sie getan,
Wer nicht will, daß er lebendigen Leibes sterbend
leide,
Schwinge den Becher und fordre den Mond als Kumpan!⁷

Im "Älteren Bruder" (Das Glasperlenspiel, 1943), dem Schöpfer und Bewohner der chinesischen Eremitage Bambusgehölz, erkennen wir eine weitere Verkörperung des "Chinesischen" - "vielleicht ein Weiser und Meister, vielleicht ein Narr".⁸ Obwohl diesmal das Dichtertum nicht im Vordergrund steht, bleibt wiederum die Weltflucht die ihm eigene Haltung. Auf Knechts Wunsch, das System des I-Ging dem Glasperlenspiel einzubauen, erwidert der "Ältere Bruder" lachend:

... du wirst ja sehen. Einen hübschen kleinen Bambusgarten in die Welt hineinzusetzen, das kann man schon. Aber ob es dem Gärtner gelingen würde, die Welt in sein Bambusgehölz einzubauen, scheint mir doch fraglich.⁹

Sogar als Magister Ludi kann Knecht nicht umhin, sich über ihn zu wundern und sich die Frage zu stellen:

Wie hatte dieser tapfere schrullige Einsiedler es verstanden, sich zurückzuziehen und freizuhalten, wie hielt sein stilles Bambusgehölz ihn vor der Welt verborgen, wie innig und stark lebte er in seinem zur zweiten Natur gewordenen, reinlichen, pedantischen und weisen Chinesentum, wie geschlossen, konzentriert und dicht hielt der Zauber seines Lebensraumes ihn Jahr um Jahr und Jahrzehnt um Jahrzehnt umfassen, machte seinen Garten zu China, seine Hütte zum Tempel, seine Fische zu Gottheiten und ihn selbst zum Weisen!¹⁰

November 1961, in dem Jahre vor seinem Tode, erschien in der Zeitschrift Universitas Hermann Hesses Aufsatz Schreiben und Schriften. Bündig, einfach und gleichsam "kunst-los" faßt Hermann Hesse in ihm das Letzte über seine Kunst zusammen. Der Nachdruck verschiebt sich von dem Verhältnis des Dichters zur Welt auf sein Verhältnis zur Sprache. Hermann Hesse verfolgt jedoch nicht mehr das Problematische dieses Verhältnisses, wie er es in der Betrachtung Sprache (1917) tut:

Ein Mangel und Erdenrest, an dem der Dichter schwerer als an allen andern leidet, ist die Sprache... Der Dichter aber muß für sein Tun dieselbe Sprache benutzen, in der man Schule hält und Geschäfte macht, in der man telegraphiert und Prozesse führt. Wie ist er arm, daß er für seine Kunst kein eigenes Organ besitzt, keine eigene Wohnung, keinen eigenen Garten, kein eigenes Kammerfenster, um auf den Mond hinaus zu sehen - alles und alles muß er mit dem Alltag teilen!¹¹

Vielmehr erkennt er nun den Sinn des Dichtens in der schöpferischen Tat, dem "Schreiben" als der mehr geistigen Tätigkeit des Namengebens und dem "Lesen" der "Schriften" als dem Eindringen in das Geheimnis der Natur und des Menschen, in das Zeichen.

(1) Bei dem Wort "schreiben" denke ich zunächst nur an eine menschliche und mehr oder weniger geistige Tätigkeit, an das Malen oder Zeichnen oder Kritzeln von Buchstaben oder Hieroglyphen, an Literatur, an Briefe, Tagebücher, Rechnungen, an indogermanisch rationale oder ostasiatisch bildhafte Sprachen; der junge Josef Knecht hat einst ein Gedicht darüber gemacht.¹²

(2) Anders ist es bei dem Wort "Schriften". Das erinnert mich nicht nur an Feder, Stift, Tinte, Papier, Pergament, an Briefe oder Bücher, sondern ebensowohl an Spuren und Zeichen anderer Art, an "Schriften" der Natur vor allem, an Bilder und Formen also, die fern vom Menschlichen, ohne Geist, ohne Willen entstehen, die aber unsern Geist Kunde geben vom Dasein großer und kleiner Mächte, die wir "lesen" können und die immer neu zum Gegenstand sowohl der Wissenschaft wie der Künste werden.¹³

In diesem Aufsatz ist nicht nur von hoher Bedeutung, was Hesse sagt, sondern wie er es aussagt. Er verfolgt Einfälle und Assoziationen und vereint, wie es die Zen-Meister tun, natürlich^{er} Zufall mit meisterhafter Beherrschung des Mediums. Auch ist es ein kleiner Abschnitt der sichtbaren Welt, der das dichterische Tun andeutet, - der kleine Knabe in der Schule, der Buchstaben und Wörter nach "Vorschriften" von der Tafel abschreibt und heimlich:

... wenn er sich nicht beobachtet weiß, mit seinem kleinen, schlecht geschliffenen Taschenmesser seinen Namen in das alte spröde Holz der Schulbank zu schnitzen

oder zu kratzen sucht - eine langwierige, aber schöne Arbeit, mit der er schon seit Wochen in günstigen Augenblicken beschäftigt ist -, dann ist das ein ganz anderes Tun. Es ist freiwillig, es ist lustvoll, ist heimlich und verboten, hat keine Regeln einzuhalten und keine Kritik von oben zu befürchten, hat auch etwas zu sagen, etwas Wahres und Wichtiges zu sagen, nämlich die Existenz und den Willen des Knaben kundzugeben und für immer festzuhalten. Überdies ist es ein Kampf und, wenn es gelingt, ein Sieg und Triumph, das Holz ist hart und hat noch härtere Fasern, es setzt dem Messer lauter Widerstände und Schwierigkeiten entgegen, und das Messer ist kein ideales Werkzeug, die Klinge schon etwas wakelig, die Spitze splitterig, die Schneide nicht mehr scharf.¹⁴

Schließlich ist es, wie zu erwarten, die Form, auf die der entscheidende Nachdruck gelegt wird. So überrascht es nicht, wenn wir erfahren, daß bei "Handschriften"

... das Zittern oder Schaukeln oder Hintaumeln der Wörter und Zeilen manchmal stärker, deutlicher und herzbelebender (spricht) als der berichtende Inhalt.¹⁵

Kein Mensch schafft solche Vielfalt der Formen - den Inbegriff der Form, wie es die Natur tut.

Kein Pinsel keines Malers hat je so spielerisch, so liebevoll, so gefühlig und zärtlich die Leinwand gestreichelt wie der Sommerwind, wenn er das hohe wallende Gras oder das Haberfeld zu liebkosen, zu kämmen und zu zausen gelaunt ist oder mit taubenfederfarbenen Wölkchen spielt.¹⁶

In diesen Zeichen spricht Vergänglichkeit allen Glückes und aller Schönheit, der Schleier der M a y a , der in seiner Wesenlosigkeit zugleich Bestätigung alles Wesens bedeutet. So darf auch noch die Schrift auf Grabsteinen, Denkmälern

und Ehrentafeln über Jahrhunderte weg zum Menschen sprechen, während sie langsam verwitternd ins Namenlose eingehen. Das Erlöschen der Schriften bedeutet gleichzeitig ihr Eingehen in das Ewige.

Zur Einführung des sich anschließenden Glossars wären Gesichtspunkte zu berücksichtigen, auf Grund derer sich deutlich abzeichnende Unterschiede zwischen Namen, Zeichen und Bezeichnungen aus dem indischen und chinesischen Sprachraum herausstellen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß i n d i s c h e Vorstellungen sich mit den weitmaschigeren Zusammenhängen des Lebens, der Menschwerdung und religiöser Ordnungen auseinandersetzen. C h i n e s i s c h e s Sprachgut hingegen zeigt und veranschaulicht eine vorherrschende Neigung, die vom mehr Begrifflichen und Zusammenfassenden wegführt und die engere, aber auch konkretere Welt des Dichters in sein unmittelbares Verhältnis zu Kunst und Leben bezeichnet. Dieser Unterschied läßt sich auch anders umschreiben: I n d i s c h e s führt notwendigerweise zu Vorstellungen der Ganzheit, eines Fließenden und sich dadurch Erneuernden; C h i n e s i s c h e s kennzeichnet sich durch Abstand, Maß, Verdinglichung, ein sich Abgrenzendes und Befestigendes. Beide Welten erfahren von hier aus das ihnen Gemäße in der Sphäre der Sprache, der jeweiligen Namen und Zeichengebung. J a p a - n i s c h steht in diesem Zusammenhang für das Namenlose und Abstrakte ein, das Zeichen als solches.

G L O S S A R

(1) ALLGEMEINES

Abraxas: Die Vorstellung von der Gottheit Abraxas stammt aus der Schule des Gnostikers Basilides, der zur Zeit des Kaisers Hadrian in Ägypten wirkte und im Besitz okkultur Kräfte war. Der schaffende Gott Abraxas vereint in sich Männliches und Weibliches und zeigt mit seinen sieben Buchstaben die Planeten und zugleich die jährlichen Sonnenumläufe an. Er wirkt in stetem Wechsel, in dem ewigen Widerhall der Natur, als das schöpfende und erhaltende Weltprinzip. Er ist der Kosmos, der in sich die Weltseele und den Weltkörper zusammengeschiedet hat. Ihm dient die Liebeskraft, die Zeugungsfreude des Menschen, der durch Hingabe in sich das reine Pneuma, die erlöste und erlösende Weltseele, findet.

Hermann Hesse, Demian (Gesammelte Schriften, Bd. III), S. 156.

"Es handelt sich darum, daß dieser ganze Gott, alten und neuen Bundes, zwar eine ausgezeichnete Figur ist, aber nicht das, was er eigentlich vorstellen soll. Er ist das Gute, das Edle, das Väterliche, das Schöne und auch das Hohe, das Sentimentale - ganz recht! Aber die Welt besteht auch aus anderem. Und das wird nun einfach alles dem Teufel zugeschrieben, und dieser ganze Teil der Welt, diese ganze Hälfte wird unterschlagen und totgeschwiegen... Aber ich meine, wir sollten ALLES verehren und heilig halten, die ganze Welt, nicht bloß diese künstlich abgetrennte, offizielle Seite. Also müssen wir dann neben dem Gottesdienst auch noch einen Teufelsdienst haben. Das fände ich richtig. Oder aber man müßte sich einen Gott schaffen, der auch den Teufel in sich einschließt, und vor dem man nicht die Augen zu drücken muß, wenn die natürlichsten Dinge auf der Welt geschehen." - "Unser Gott heißt Abraxas, und er ist Gott und ist Satan, er hat die lichte und die dunkle Welt in sich."

Demian: Griechisch:

Symbol der kühnen Kraft der Begierden, deren Herrschaft keine Sünde bedeutet. Er ist zu einem magischen Führertum bereit, das nicht herrisch, sondern menschlich ist und erscheint als ein künstlerisches Abbild der Geburt.

der Symbole in der Psyche des Menschen. Demian ist eine Gottheit der Seele, ein d a i m o n i o n und der Führer eines neuen, innerlich befreiten Menschentums, welches den modernen Zwiespalt zwischen Religion und Eros überwunden hat.

Hermann Hesse, Brief an F. Abel, 1931 (Gesammelte Schriften, Bd. VII), S. 515.

"Der Demian und seine Mutter sind, so glaube ich, Symbole, das heißt, sie umschließen und bedeuten weit mehr, als der rationalen Betrachtung zugänglich ist, sie sind magische Beschwörungen."

Eva: Hebräisch: Leben.

Symbol für die mythische Urmutter, in der wir den weiblichen Urgrund der Welt ahnen, das faustische Reich der Mütter, wo das Leben emporquillt.

Hermann Hesse, Demian,
Frau Eva, Demians Mutter.

Kain: Hebräisch: der Erworbene.

Hermann Hesse, Demian,
Demian deutet das Kainszeichen nicht als Zeichen des Fluches, sondern als Zeichen des Starken, des Auserwählten. Für Sinclair und ihn bedeutet es das Zeichen der Ungewöhnlichen, der Schöpferischen, die ihr eigenes großes Schicksal tragen.

(2) INDISCHES

Anathapindika: Indischer Kaufmann, der Buddha seinen Hain Jetavana nahe der Stadt Savathi zum Geschenk gemacht hatte.

Atman: Seele, die verborgene, immaterielle magische Einheit des "Selbst", "innerer Lenker" (Upanischaden).

Die Veden handeln um die bewußte Vereinigung und Verschmelzung von Atman und Brahman.

Bhagavad Gita: "Das Lied von Gott", ein Sanskrit Gedicht, Teil der epischen Dichtung Mahabharata. Die Hindu Bibel.

Brahman: Sanskrit: Stamm b r i h = sich ausweiten. Magische Weltpotenz, die überpersönliche Gottheit. Brahman wird in den Upanischaden "Faden" (sutra) genannt, ebenso das vereinigende Wesen, das durch das Leben fließt. Der Kosmos entsteht, wie das Netz einer Spinne, aus seinem Wesen.

Hermann Hesse, "Brief an einen jungen Menschen" 1943, (Briefe, 1951), S. 224.

"Dies zweite, hohe, heilige Ich (der Atman der Inder, den sie dem Brahma gleichstellen) ist nicht persönlich, sondern ist unser Anteil an Gott, am Leben, am Ganzen, am Un- und Überpersönlichen."

Meditation bezweckt, das niedrige i c h zu überwinden, und dem überpersönlichen Selbst, dem Atman Gehör zu schaffen. Siddhartha erlebt am Fluß, wie das überpersönliche Ich (Atman) in Brahman eingeht (erste Vision) und das Brahman in den Atman (zweite Vision).

Brahmane: Priester, "der Gott kennt".

Buddha: der Erwachte. Das "Erwachen" findet sich schon in der Kena-Upanischad II, 12 und liegt auch der buddhistischen bodhi zugrunde.

Dasa: indisch: Knecht.

Gautama: Stammesname Buddhas.

Guru: Heiliger als Führergestalt und Mittler, der die Erkenntnis der Gottheit besitzt und dadurch als Mystagoge den Schüler zum eigenen religiösen Erlebnis führt. Der Schüler empfindet die Begegnung mit dem Guru als einen Anruf aus der Transzendenz.

Jetavana: Hain im Jeta Wald, in dem sich Buddha oft aufhielt.

Kamala: Meisterin der Liebeskunst (Kama Sutra). Sanskrit k a m a = Liebe, Verlangen.

Karma: Sanskrit: k r i = tun. Auswirkungen von Taten, welche man in diesem oder einem vergangenen Leben begangen hat. Das universelle Gesetz von Ursache und Wirkung.

Maro: (Regenmacher) kommt vielleicht von M a r a , der Geist der Weltlichkeit und der sinnlichen Lust. Ein böser Dämon, dessen Heerscharen (Maras) Buddha zu verführen suchten. Indischer Todesgott.

Maya: wörtlich "the measurer". Die Vedanta bezeugt, Gott sei die einzige Realität: alles von Gott getrennte Dasein sei Maya, Illusion. Die alten indischen Propheten führten Maya an, wenn sie über den Teufel sprachen (hebräisch: der Widersacher). Die sichtbare Welt unterliegt dem Gesetz der Maya, Prinzip der Relativität. Maya bringt avidya, Nicht-Wissen, und kann nicht durch intellektuelle Denkprozesse vernichtet werden, sondern nur durch samadhi.

Hermann Hesse, "Brief an Herrn W.S." 1948 (Briefe 1951), S. 276.

"Indisch aufgefaßt, das heißt im Sinne der Upanischaden und der ganzen vorbuddhistischen Philosophie, 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."

Der "Indische Lebenslauf", eine Legende aus der vorbuddhistischen Yogazeit Indiens, ist ganz mit dem Gedanken der Maya erfüllt.

Dasa erlebt: (Gesammelte Schriften, Bd. VI) S. 683.

"War es nicht Traum, Blendwerk, Maya?... Spiel und Schein war es, Schaum und Traum, Maya war es, das ganze schöne und grausige, entzückende und verzweifelte Bilderspiel des Lebens, mit seinen brennenden Wonnen, seinen brennenden Schmerzen."

Nirvana: der Zustand der völligen Erlösung und des Friedens, Freisein von Begierde, Erlösung von der Wiedergeburt.

Om, Aum: heilige Silbe, das alte Anfangswort und Schlußwort aller brahmanischen Gebete, bedeutet die Vollendung. Das "Aum" der Veden wurde zu dem heiligen Wort "Amin" der Mohammedaner, dem "Hum" der Tibetaner und "Amen" für die Ägypter, Griechen, Römer und Christen. Auf Hebräisch bedeutet es "sicher, treu".

Prajapati: älterer persönlicher Vatergott und Weltschöpfer, der durch das unpersönliche Brahman verdrängt wurde.

Sakya: Das Geschlecht, aus dem Buddha stammt.

Samadhi: wörtlich: vereinigen.

Überbewußter Bewußtseinszustand, in dem der Yogi die Identität seiner eigenen individuellen Seele (Atman) mit dem Weltgeist (Brahman) vereint weiß.
Die Vereinigung der individuellen Seele mit Gott.

Samana: Asket, Büsser, ein Mensch, der das weltliche Leben verlassen hat, um das Heil zu suchen.

Samsara: wörtlich: ein sich Treiben lassen mit. Der sinnlose Kreislauf irdischen Geschehens.

Savathi: Stadt in Indien.

Siddhartha: Buddhas ursprünglicher Name lautete Prinz Siddhartha, eine Abkürzung von Sarvarthasiddha.

tat twam asi: "das bist du" (Khandogya Upanischad I, 1, 10).

Turu: (in Regenmacher) vielleicht von dem Sanskrit Wort guru (Lehrer).

Upanischaden: oder Vedanta (wörtlich: Ende der Veden) erscheinen an bestimmten Stellen in den Veden als wichtige Zusammenfassungen. Sie bilden die Grundlage der Glaubensformen der Hindu-Religion.

Vasudeva: opferkundig

Veden: Gesamtname für die frühesten Produkte indischer Religion. Unter den vier Veden steht Rigveda voran, mit Hymnen, die an die Götter des höheren Glaubens gerichtet sind und beim Opfer gesungen werden, und Atharvāveda, mit Liedern magischer Beschwörung. Die Verfasser der Rigveda sind mythisch. (etwa Mitte des 2. Jahrtausend bis 8. Jahrhundert v. Chr.) Aus dem Sanskrit Stamm "vid" = wissen. Sie wurden durch rishis (Seher) und von Brahmanen mündlich überliefert, gesungen und rezitiert.

Yoga: "Vereinigung, Harmonie"
uralte indische Wissenschaft der Meditation über Gott. Die Wissenschaft der Vereinigung der Einzelseele mit dem Weltgeist.

(3) CHINESISCHES

Han Fook: Name wahrscheinlich von Hermann Hesse erfunden.
In Der Dichter (1913). Damit gab Hermann Hesse dem
Bild seiner poetischen Berufung chinesische Züge.

Lao Tse: Lebte im vierten Jahrhundert vor Christus in
China in einer politisch stürmischen Zeit. Er sah
die Not und Verwirrung seiner Zeit und suchte und fand
einen Ausweg: T A O . Das wurde der Kern seiner Lehre.
Durch Tao wurde Chaos Kosmos. Der Heilige weist den
Menschen den Weg, wie er sich in den harmonischen
Wandel des Alls einordne und seinen Weg in Einklang
mit dem Weg des Himmels und der Erde gestalte. Der
Weg zu Tao ist der Weg der Leere: das Herz wird leer
und rein. Im Nicht-Tun wandelt sich der Mensch. Er
wird eins mit dem Weg des Alls, mit Tao.

Li Tai Pe: bedeutender chinesischer Dichter (702-762),
Taoist. Ihm flossen die Verse wie von selbst in den
Pinsel, nachher konnte er sie in die Winde werfen.
Doch sind über 1000 Gedichte erhalten, nicht gleich
formvollendet wie die eines Thu Fu, aber erfüllt von
der visionären Leuchtkraft eines über menschliche
Bindungen erhabenen Geistes, in dem das taoistische
Ideal des Hsiän auf besondere Weise Gestalt gewonnen
hat. Er schrieb über 20.000 Gedichte. Er trank sehr
viel und hat einmal behauptet, er könne 300 Tassen bei
einem Gelage austrinken. Ausgezeichneter Musiker.
Er liebte Farben, das Wasser und die Einsamkeit.

Tao: bedeutet ursprünglich "Weg", dann "Prinzip", "Wort"
und als Verb "gehen", "sprechen". Sehr schwer zu über-
setzen. Im philosophischen Sinne bedeutet Tao etwa
Weg und Kreislauf des Alls, harmonischer Wandel der
Natur, schöpferisches Prinzip. Alles, was ist, geht
aus Tao hervor und kehrt wieder in Tao zurück. Es ist
das Absolute, das reine Sein, Urgrund von Himmel und
Erde und aller Wesen Mutter. Es umschließt und zeugt
Yin und Yang.

1. Es gibt ein Wesen,
unbegreiflich, vollkommen,
vor Himmel und Erde entstanden.
So still!, so gestaltlos!
Es allein beharrt und wandelt sich nicht.

Man kann es ansehen als der Welt Mutter.
 Ich kenne nicht seinen Namen.
 Bezeichne ich es,
 nenne ich es: Tao.
 Bemüht, ihm einen Namen zu geben,
 nenne ich es: Groß.
 Als groß nenne ich es: Fortgehen,
 Als fortgehen nenne ich es: Entfernt,
 Als entfernt nenne ich es: Zurückkehren
 (Lao Tse)

2. Tao, kann es ausgesprochen werden,
 ist nicht das ewige Tao.
 Der Name, kann er genannt werden,
 ist nicht der ewige Name.
 Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund,
 Das Namen-Habende ist aller Wesen Mutter.
 Darum: "Wer stets begierdelos,
 der schauet seine Geistigkeit,
 der schauet seine Außenheit, wer stets Begierden
 hat."
 Diese Beiden sind desselben Ausgangs
 und verschiedenen Namens,
 Zusammen heißen sie tief, des Tiefen abermals
 Tiefes,
 aller Geistigkeiten Pforte.
 (Lao Tse)

Taoismus: Schon im I-Ging (Buch der Wandlungen) angedeutet, scheint er mit der allgemein anerkannten Naturphilosophie eng verknüpft gewesen zu sein, d.h. mit der Kosmogonie und Kosmologie aus dem Tao von Himmel und Erde, Yin und Yang. Das erste, jetzt verlorengegangene taoistische Werk wird bis in das 18. Jahrh. vor Chr. datiert. Im 4. Jahrh. v. Chr. beginnt mit Lao-Tse der steile Anstieg der taoistischen Lehre, so daß er durch seine Schrift als ihr eigentlicher Gestalter gelten kann; nach ihm folgt u.a. ungefähr 2 - 3 Generationen später Tschuang-Tse, der glänzende Geist des Taoismus.

Thu Fu: bedeutendster chinesischer Dichter (713 - 770). Er war sehr gewandt im Gedichteschreiben, mußte jedoch mit unendlicher Mühe um Form und Fülle seiner Dichtung ringen. Steht im Gegensatz zu Li Tai Pe, der sein bester Freund war. Thu Fu ist der konfuzianisch ernste, formstrenge Dichter des Schmerzes, umtrieben von Not, Sorge, Heimweh, innigster Teilnahme an den Geschicken

des Reiches, darum auch voll leidenschaftlichen Ingrimms über die heillose Verderbnis der Zeit. Meistens wanderte er im Lande umher, lebte einmal 5 Jahre lang in einer idyllischen Hütte und arbeitete im Garten. Die Phantasie betrachtete er als gefährlich: er sah alles mit Abstand und liebt keine Farben. Li Tai Pe und Thu Fu haben sich gegenseitig einige Gedichte gewidmet.

Hermann Hesse: Im Klingsor zeichnet Hermann Hesse verborgen und fein sein Selbstbild, und es trägt die Züge dieser chinesischen Weisen und Freunde. Beide chinesischen Dichter werden in dieser Geschichte zu Inkarnationen Hermann Hesses: Bildnisse des Schöpferischen in seinem Jubel, in seinem Schmerz, in seiner herrlichen Trunkenheit. Im Klingsor sucht sich Hermann Hesse durch die Märchenstimmung (wie er sie so oft bei den Chinesen gefunden hat, bei Li Tai Pe und Thu Fu) von seiner Grundtrauer zu befreien. Er identifiziert sich mit beiden, Li Tai Pe, dem Sänger der Trunkenheit, und Thu Fu, der von den Ursprüngen, vom Reich der Mütter weiß.

Tschuang-Tse: Lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten des dritten Jahrhunderts vor Christus, also etwa 250 Jahre nach Lao-Tse (?). Die Lehre des Lao Tse ist bildhaft, aber gleichnislos. Tschuang Tse erläutert die Lehre des Tao mit Gleichnissen:

Der Fährmann:

Yen-Hui sagte zu Khung-Tse: "Als ich über die Stromschnelle von Thschang-Schen fuhr, lenkte der Fährmann sein Boot behende wie ein Geist. Ich fragte ihn, ob man solche Führung eines Bootes erlernen könne, 'Man kann es', antwortete er. 'Die Haltung derer, die ein Fahrzeug über Wasser zu halten wissen, ist solcher Art, als wollten sie es dem Sinken preisgeben. Sie rudern, als wäre das Boot nicht da.' Was ich wissen wollte, sagte er mir nicht. Ist es mir gestattet, nach der Bedeutung zu fragen?"

"Es bedeutet", antwortete Khung-Tse, "daß solch ein Mann das Wasser um ihn her vergißt. Er sieht die Stromschnelle an, als wäre sie festes Land. Er betrachtet ein Kentern wie das Festfahren eines Wagens. Kentern oder Festfahren, wer davon so unbewegt ist, welches Ufer sollte der nicht gesichert erreichen können?"

Ein Mann, der um Tonscherben spielt, wird gut spielen.
 Wenn er eine Erzspange einsetzt, wird er unruhig sein.
 Wenn er Gold einsetzt, wird er verwirrt sein. Sein
 Geschick ist in jedem Fall das gleiche, aber er ist vom
 Wert eines Einsatzes aufgerührt. Und wer dem Äußern
 Gewicht gibt, wird im Innern hilflos."

(Tschuang-Tse)

Yin und Yang: Die beiden Urkräfte, deren schöpferische Wechselwirkung den alljährigen Kreislauf der Natur in stetem Wandel gestalten. **Y i n**, die dunkle, ruhende, gebärende, weibliche Urkraft; **Y a n g**, die helle, bewegende, zeugende, männliche Urkraft. Auch die Konfuzianer erkannten Yin und Yang an.

Graphisch wurde Tao als leerer Kreis dargestellt ; dieser Kreis in Hell und Dunkel geteilt, bedeutete dann durch und in Yin-Yang  und steht symbolisch für die Einheit in der Zweiheit.

Lao-Tse unterscheidet zwei Taos: ein transzendentes Tao, das unerforschlich und unbegreiflich und unnennbar ist, und ein phänomenales Tao, das immanent, erkennbar und nennbar ist.

Alle Wesen tragen das ruhende Yin
 und umfassen das bewegende Yang
 Der vermittelnde Lebensodem
 bewirkt die harmonische Vereinigung.

(Lao-Tse)

(4) JAPANISCHES

Zen: abgeleitet vom Sanskrit-Wort D h y a n a = Meditation.

Zennismus: entwuchs dem Taoismus und betont dessen Lehre. Die Anhänger erstreben sublimen Selbst-Verwirklichung durch Meditation. Meditation wird als einer der Wege angesehen, um ein Buddha zu werden. Philosophisch berührt sich der Zennismus mit dem indischen Negativismus des Nagarjuna. Zennismus verbreitete sich zuerst in China. Zen, wie wir ihn heute kennen, wird auf den sechsten chinesischen Patriarchen Yeno (637 - 713) zurückgeführt, den Gründer des südlichen Zen. Hiakujo (1719-814) gründete das erste Zen-Kloster und bestimmte Regeln für das Klosterleben.

Im Gegensatz zum Konfuzionismus und Buddhismus akzeptiert der Zen-Mensch das Gewöhnliche wie das Geistige: er sieht Schönheit in einer Welt voll Schmerzen.

Zennismus hat mit dem Taoismus und Lao-Tse vieles gemeinsam. So liest man im Tao Te King über Konzentration und richtiges Atmen - wichtigste Punkte in der Zen-Meditation. Einige der besten Kritiker des Tao Te King waren Zen-Gelehrte.

In beiden, Zennismus und Taoismus, kann die Wahrheit nur durch das Verstehen der Polarität verstanden werden (Anbetung der Relativität). Durch diese Abstraktion wendeten sich viele Anhänger gegen Bilder und Symbole, und daraus versteht sich auch ihre Vorliebe für das Schwarz-Weiße (Tuschezeichnungen) und nicht für Farben, wie die Chinesen sie sonst lieben. Während Taoismus die Grundlage für ästhetische Ideale legte, wandte sie der Zennismus praktisch an. Die Zen-Anhänger sehen das Große in kleinen Dingen. Die Zen-Schule lehrt, daß jeder Gegenstand der Außenwelt eigentlich nur eine bloße Erscheinungsform des allein Wirklichen, nämlich Buddha ist, und in jedem Kleinen und scheinbar Unwichtigen gleichnishaft das tiefste Wesen des Alls geschaut werden kann.

Haiku: Japanisches Kurzgedicht.

Vielleicht der charakteristischste Ausdruck des Zen in der Kunst. Sein Wesen wird bestimmt (1) durch die

Eigenart der japanischen Sprache, welche keinen grammatischen Plural, keinen Genus, keine grammatische Person kennt und als Prädikatssprache den Satz vom Verb her konstruiert. Diese ganz natürliche sprachliche Dynamik wird von (2) der Kürze des Gedichtes und der festgelegten Silbenzahl und -einteilung festgehalten:

Eigentlich ein gekürztes Tanka, daß sich an den folgenden Aufbau hält:

Vom siebten bis zum sechzehnten Jahrhundert: 5 Zeilen, 31 Silben.

Oberstollen:	erste Zeile: 5 Silben
(Gedanken und Bilder)	zweite Zeile: 7 Silben
	dritte Zeile: 5 Silben
Unterstollen:	vierte Zeile: 7 Silben
(Schlußfolgerung, Moral)	fünfte Zeile: 7 Silben

Der sino-japanische Ausdruck nennt es Tanka. Auf Japanisch: Mijika-uta = Kurzgedicht oder uta. Im sechzehnten Jahrhundert wurde das Uta durch Fortlassen der vierten und fünften Zeile auf siebzehn Silben gekürzt und Haiku genannt.

Die Entscheidung, die Schlußfolgerung wegzulassen, erhöht das Haiku-Gedicht ins Abstrakte und Zeichenhafte. Seine Bewegung entsteht durch die Spannung der in die Gedichte eingebauten Pole (wie: Fremde - Heimat, Erinnerung - Vergessen, Ferne - Nähe, Fallen - Steigen, Vergängliches - Unvergängliches, Hell - Dunkel, Tod - Leben). Das Unausgesprochene bleibt wichtiger als das Ausgesprochene, klar Ausgedrückte. Die Wendung von der Immanenz in die Transzendenz bleibt in dem Haiku nur angedeutet, und der Leser muß sie selbst vollziehen. Das Gedicht ist ein Griff nach dem Ungreifbaren, nach dem hinter der Erscheinung Verborgenen. Das Gedicht will in einem kleinen Abschnitt der sichtbaren Welt das Geheimnis des Lebens einfangen. Dies geschieht durch die Bilder und die polare Bewegungsspannung, welche nur Abbild für die eigentliche, die große Spannung zwischen Diesseits und Jenseits bleibt.

Aus diesen Zusammenhängen haben die Haikugedichte als Regel Bezug auf die vier Jahreszeiten, welche mit entsprechenden Kennzeichen und Bildern symbolisch dargestellt werden: diese Bilder und Zeichen haben esoterische Bedeutung angenommen:

Jahreszeitenworte:

Frühling: Blüten, Lerche, Schmetterling, Frosch,
Nebeldunst, Papierdrachen;
Sommer: Lotus, Platzregen, Goldfisch, Lilie;
Herbst: Milchstraße, Chrysanthemen, welkes
Laub, Krähe;
Winter: Wasservogel, Sturm, Schnee, Kohle-
becken.

Die Ansel: Der zugleich mit dem Frühling die Auferstehung
kündende Vogel.

Der Fuji: Der heilige Berg, Wohnstatt der Götter.

Der Garten: Das Innere des Menschen.

Das Haus: Der irdische Leib.

Die Kirschblüte: Das Licht empfangende Organ des Baumes,
männlich-weiblich polarisiert, der Ort der Fruchtbildung.
Symbol für das seelische, geistiges Licht empfangende
Zentrum im Menschen, gleichbedeutend der "Lotos-Blüte"
im ganzen asiatischen Kulturkreis.

Der Kuckuck: Der aus dem Verborgenen dumpf rufende Vogel,
Todesahnung.

Der Mond: Im nachtdunklen Himmel vereinzelt, beherrschendes
Licht, dessen Quelle die unsichtbare Sonne ist. Symbol
für das geistige Prinzip im einzelnen Menschen, gleich-
bedeutend etwa dem indischen "Jivatma" oder dem "Fünklein"
der mittelalterlichen christlichen Mystiker.

Der Regen: Das Wasser als das dem Licht entgegengesetzte
Prinzip, von oben nach unten stürzend. Symbol für den
Tod.

Der Schmetterling: Die sich in Herrlichkeit verwandelnde
Raupe. Symbol für den geistigen, ewigen Menschen.

Die Wildgans: Der Zugvogel, der über das große Gebirge in
die Ferne zieht. Symbol für den Priester-Pilger, der
das ferne jenseitige Land erreicht.

Die zen-buddhistische Auffassung des Dichters als Mönch und Priester verleiht dieser Dichtkunst "religiöse" (lateinisch: religio = verbinden) Eigenschaften und Merkmale. Schon das Technische als solches steht ein für Kunst als Kunstlosigkeit oder, wie es Sabro Hasegawa ausdrückte, für "controlled accident", so daß Bilder und Gedichte so natürlich wachsen wie die Felsen und Gräser, welche sie darstellen. Für Zen gibt es keinen Zwiespalt, keinen Konflikt zwischen dem ganz natürlichen Zufall und der meisterhaften Beherrschung des Künstlers.

Tanka: Warum stürmen die Wildgänse
so sausend dahin auf ihrem Rückflug?
Ach, wissen sie denn nicht,
daß die Berge der Heimat
sie längst vergessen haben?
(Munenaga, 1312-1385)

Haiku: Flog da ein welches Blatt
zurück zu seinem Zweige?
Ach nein! Es war ein Schmetterling!
(Arakida Moritake, 1473-1549)

Herbstwind!
Was auch mein Auge schaut:
ein Haiku.
(Takahama Kyoshi, geb. 1874)

VII. K A P I T E L

RÜCKSCHAU UND AUSBLICK

Von 1931 bis zu seinem Tode lebte Hermann Hesse in Montagnola. Besuche von Freunden und Briefe aus aller Welt ließen ihn den Blick für das Weltgeschehen offenhalten. Das eigentliche Anliegen des Dichters war jedoch, in der häuslichen Geborgenheit der "Casa Hesse" Sammlung, Besinnung, Schweigen für die dichterische Arbeit zu üben, die geduldiges Warten und stete Bereitschaft erforderte.

Mit großer Freude erlebt er hier, wie der Osten seine Werke aufnimmt. Der Nahe Osten hatte nur langsam Interesse für sein Werk gezeigt - eine Übersetzung des Siddhartha ins Russische erschien in Riga; Jakob Fichmann übersetzte Hesses Geschichte Eine Legende ins Hebräische in: The Book of Man. Größere Bedeutung kommt der Tatsache zu, daß Siddhartha in neun indische Sprachen übersetzt worden ist, und ein indischer Gelehrter pries Siddhartha als die Ehrerbietung von einem der größten gegenwärtigen Menschen an die Söhne Indiens. Noch überraschender zeigte sich der Anklang seiner Werke in Japan: Bernhard Zeller weist darauf hin, daß neben zwei vierzehn- und siebzehnbändigen Ausgaben der Gesamten Werke allein fünfundsechzig Einzelausgaben erschienen sind:

Japan hat sich früher als etwa England und Amerika meiner Schriften bemächtigt, und sie sind alle übersetzt.¹

Kurz nachdem 1952 eine japanische Übersetzung von Unterm Rad erschienen war, erhielt Hermann Hesse einen begeisterten Brief eines Gymnasiasten aus Tokio. Ein anderer Leser aus Japan spricht ihn als Guru an und bekennt sich zu einer jahrzehntelangen Gefolgschaft. Hesse selbst tritt in Briefwechsel mit Seiji Takahashi, dem Chef-Redakteur von "Gunzo" in Tokio. Wie nachhaltig der Eindruck war, den Hesses Werke auf japanische Leser machte, geht aus der Gedächtnisfeier bei der Deutsch-Japanischen Gesellschaft in Tokio hervor, die Professor Kenji Takahashi, Hesses Freund und Übersetzer im Oktober 1962 für Hermann Hesse veranstaltete. Dreimal hatte Takahashi Hesse in Basel besucht und sprach zu der deutsch-japanischen Zuhörerschaft von Hermann Hesses großer Verehrung für seine Mutter.

Um ein Verständnis dem Publikum für Hermann Hesse näherzubringen, verglich Professor Takahashi ihn mit dem japanischen Schriftsteller Yoshikawa Eiji, der eine ebenso tiefe Verehrung für seine Mutter zeigte. Trotz solcher anhaltenden Wirkung auf japanische Leser lassen sich bis heute in der modernen japanischen Literatur keine unmittelbaren "Einflüsse" Hermann Hesses entdecken - wenn man den dem Briefschreibern abgeneigten japanischen Professoren Glauben schenken darf.

Im allgemeinen darf gesagt werden, daß das Verständnis für Hermann Hesse im Osten (Indien und vor allem Japan) sich

offener, freier und unkritischer ausdrückt, als es im Westen sich vollzieht. Dabei sehen wir von Gestalten wie André Gide oder Martin Buber ab, die sich noch während Hermann Hesses Lebzeiten um ein unvoreingenommenes Hermann Hesse Verständnis bemühten. Zum siebzigsten Geburtstag Hermann Hesses bringt die Neue Züricher Zeitung (3. Juli 1947) André Gides beachtenswertes Vorwort zur französischen Ausgabe der Morgenlandfahrt. Obwohl Gide zugeben muß, daß auch die Franzosen für literarische "Explosivstoffe" sich mehr interessieren als für Werke "wohltemperierten Tones", bekennt er offen, es sei Menschen wie Hermann Hesse zu verdanken, daß persönliche Werte von totalitären Systemen nicht gänzlich ausgerottet werden:

Ich glaube an den Wert der kleinen Zahl... Die Wenigen sind es, von denen die Rettung der Welt kommen wird.³

Den 80. Jahrestag ehrte eine Hesse-Feier, die im großen Saal der Stuttgarter Liederhalle von der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft und der deutschen Schillergesellschaft im Verein mit dem Süddeutschen Rundfunk veranstaltet wurde. Martin Buber sprach über "Hermann Hesses Dienst am Geist" und endete mit den Worten:

Nicht die Morgenlandfahrer und die Glasperlenspieler allein grüßen dich heute in aller Welt, Hermann Hesse. Die Diener des Geistes in aller Welt rufen dir mitsammen einen großen Gruß der Liebe zu. Überall, wo man dem Geiste dient, wirst du geliebt.⁴

Da sich Hermann Hesse als Dichter wie als Mensch in Literaturströmungen oder Kategorien schwer einreihen läßt, wissen westliche Literaturkritiker nicht so recht, wo und wie sie ihn unterbringen sollen. Wiederholt hat man ihn notdürftig als "Romantiker" (Hugo Ball), als "Expressionist", als "Existentialist" (Theodor Ziolkowski) abgestempelt. Es bleibt wahr, daß Hermann Hesse diese Bereiche des Geistes erfahren hat und sie sich in seinen Werken mittelbar und unmittelbar widerspiegeln. Einflüsse können sich auf vielen Ebenen vollziehen, und es bleibt ein Merkmal des Lebens und Werkes Hermann Hesses, daß er Einflüssen gegenüber auf allen Ebenen offenstand und diese so ihren Stempel auf das Innen und Außen aufgedrückt haben. Der Sinn seines Lebens und Werkes liegt darin beschlossen, daß er durch die Aufnahme dessen, dem er auf seinem Wege begegnet war, letztlich doch sich selbst treu geblieben ist. In diesem Zusammenhang bleibt auch seine Begegnung mit dem Osten Zufall und Vorbestimmung in einem. Es ist diese Erkenntnis, die ihn die Frage stellen läßt, ob seine Auseinandersetzung mit dem Osten nicht darauf beruhe, daß er das ihm zu Hause und durch Bücher Überlieferte wirklich l e b t e und weniger damit, daß das G e l e b t e dieser oder jener Kultur entwachsen sei:

- (1) Nicht gepredigtes, sondern gelebtes Christentum ist unter den Mächten, die mich erzogen und geformt haben, die stärksten gewesen. ⁵

- (2) Hätte ich die Bhagavad Gita, die Upanischaden, die buddhistischen Legenden, den Konfuzius, den Lao Tse, den Dschuang Dsi... niemals kennengelernt... welche Dichtungen, Bücher und Systeme hätte ich statt ihrer zu durchwandern gehabt?

Das Ergreifende an der Feier für den achtzigjährigen Hesse war, daß Martin Bubers Festrede zum Gespräch mit einem "fernen Einsamen" wurde. Seine beiden Söhne und eine Enkelin vertraten ihn bei dieser Gelegenheit. Hesses Ab-stand vom Leben bedeutete gleichzeitig Hingabe an die Forderung des Tages. Aus den Briefen und Kundbriefen dieser Zeit sprechen Lauterkeit und Heiterkeit, welche die Vergeistigung eines langen, leidvollen Lebens bedeuten.

Das Ganze meines Lebens und meines Schrifttums würde sich dem, der es überblickte, nicht darstellen als eine Harmonie, sondern als ein dauernder Kampf⁷ um ein dauerndes, aber nicht glaubensloses Leiden.

Nicht nur um sein Werk, auch um sein Leben häuften sich Mißverständnisse. Seine Verschlossenheit der Welt und Eindringlingen gegenüber wurde als verneinende Haltung eines Buddhisten ausgelegt. Es war hingegen die Haltung des alten Menschen, der von allem Zufälligen und Seichten des Gegenwärtigen abrückt und sein Leben um selbsterlebte Wirklichkeiten sammelt. Wirklichkeit meint für das Alter: (1.) Erinnerung an früher Erlebtes. (2.) Hingabe an das unmittelbar Gegenwärtige und Tagtägliche. In diesem Sinne findet sich in

Hesses späten Zeugnissen (Rundbriefe, Tagebucheintragungen) allumfassende Lebensschau neben dankbarer, liebender Hingabe an die Gegenwart: Eigenschaften, die für ihn "die Kindheit" bewahrt haben.

(1) Je kleiner der Raum wird, in dem ich lebe, je weiter die Welt abrückt, desto wichtiger und nachwirkender werden die Eindrücke, Spiele und Träume jener Stunden, in denen die Seele offensteht und alterslos auf die Rufe und Bilder antwortet, die ihr wie Schneeflocken oder wie Blätter vom Lebensbaum vorüberwehen." ⁸

Als Gabe des Alters betrachtet und erkennt Hermann Hesse den Schatz von inneren westlichen und östlichen Bildern, die die Bewahrung des Gewesenen und zugleich geheime Ewigkeit bedeuten, indem sie der Er-weckung durch die Erinnerung harren. Daß diese zugleich eine Vorschau auf Zukünftiges enthält, zeigt das innere Erlebnis, welches die Begegnung mit indischer Musik (auf einer Grammophonplatte, ein Geschenk von Freunden) in ihm wachruft:

Das Stück, das der Hindukünstler spielte, heißt Rag Surmalahar und drückt die Freude über das Nahen des Regens aus... Man hat dies Geschenk für mich gewählt, weil man meine lebenslangen liebevollen Beziehungen zu Indien und ebenso Joseph Knechts urzeitlichen Beruf als Regenschmied kannte... Gespielt wurde es auf jene Weise, die den Reiz und Zauber aller primitiven Volksmusik ausmacht, kindlich fromm nämlich und mit naiver Hingabe, dabei aber höchst genau und differenziert, mit virtuoser Technik... Das begann mit der Anrufung des kommenden Regens durch das Blasinstrument allein, einem rein lyrischen Singsang. Aber es blieb nicht dabei, es wurde der ersehnte Regen nicht nur begrüßt und gepriesen, er wurde bald auch beschworen und herangezauert, und zwar durch lockende Ahnung. So wie einst der Regenschmied durch Grünholzfeuer mit schwelgendem Rauch den Himmel zur Bildung von Wolken

angeregt und überredet hatte, so begann jetzt die Hindu-Musik dem Himmel zu zeigen, was Regen ist: leise erst und tröpfelnd setzte die Trommel ein, eine Holz oder Rindentrommel vermutlich, ahmte gefühlig das zarte Klopfen anhebenden Regens nach und begleitete von da an bis zum Schluß.⁹

(2) In seiner Hingabe an das unmittelbar Gegebene beschäftigte Hermann Hesse sein Verhältnis zur Natur, wie es ihn in der Sorge um den eigenen Garten, um die Wiese und die Sträucher, um die kleinen Bäumchen persönlich anging. Er teilt den Tag mit den kleinen Herbstfeuerchen, und es erfüllt ihn die Sorge um das Pflaumenbäumchen. Beobachtet man Hermann Hesse bei solchen Beschäftigungen und Betrachtungen, so kann man nicht umhin, sich darüber zu wundern, daß Kritiker wie Gerhard Mayer und Zenta Maurina sich darüber den Kopf zerbrachen, daß Hermann Hesse als schöpferischer Mensch den Weg der Heiligen und der Weisen, d.h. des Mystikers, nicht zu Ende ging.

Umgang mit der "Mystik" (zu griechisch: mystikos = die Mysterien betreffend, geheimnisvoll, geheim; zu griechisch: myein = Augen und Lippen schließen) bedeutet es nicht vertrauten Umgang mit, also Daheimsein in dem Geheimnisvollen des Lebens? Die Betrachtung aus dem Jahre 1947 unter dem Titel Geheimnisse berührt solche Zusammenhänge:

Hier und da fühlt der Dichter, und vermutlich auch mancher andre Mensch, das Bedürfnis, sich für eine Stunde von den Vereinfachungen, Systemen, Abstraktionen und anderen Halb- oder Ganzlügen abzuwenden und die Welt

so zu betrachten, wie sie wirklich ist, also nicht als ein zwar kompliziertes, aber schließlich doch übersehbares und verstehbares System von Begriffen, sondern als den Urwald von schönen und schauerlichen, immer neuen, vollkommen unverstehbaren Geheimnissen, die sie ist.¹⁰

Der Weg zu den Geheimnissen des Lebens geht nicht über Worte, nicht über den Geist, wie er in Büchern und erhabenen Sprüchen Ausdruck gefunden hat: In Martin Bubers Worten¹¹ "ist" der Geist, aber er ist nicht d a . Er spricht zum Menschen auf erhabene Weise, aber es ist das stumme Lächeln der menschlichen Welt, das dem Horchenden das Geheimnis offenbart. Um dieser Stummheit willen weiß sich der Mensch bereit, das ganze Gerede hinzunehmen:

- und siehe aus der menschlichen Stummheit hinter dem Gerede raunt dir der Geist entgegen, der Geist als Seele.¹²

Durch die Stille findet er den Weg zum Gespräch mit dem Menschen, mit der Natur, zum Gespräch mit sich selbst: mit Gott.

Wenn Einer alt geworden ist und das Seine getan hat, steht es ihm zu, sich in der Stille mit dem Tode zu befreunden.
Nicht bedarf er der Menschen. Er kennt sie, er hat ihrer genug gesehen.
Wessen er bedarf ist Stille.
Nicht schicklich ist es, einen Solchen aufzusuchen, ihn anzureden, ihn mit¹³ Schwatzen zu quälen.

Die Altchinesische Philosophie des Schweigens (aus den Funden der Jesuiten in China) faßt diese Zusammenhänge so zusammen:

"Die alten Weisheitsregeln mißbilligen vier Arten des Schweigens oder der Verschlossenheit. Nichts sagen, wenn man schwerwiegende Zweifel hegt, oder, noch schlimmer, willentlich in grober Unwissenheit verharren statt zu reden, um sich zu unterrichten: das ist Dummheit und Stumpfheit. Schweigen aus feiger Willfährigkeit, vor allem um die Gunst der Großen zu gewinnen: das ist Eigennutz und Schmeichelei. Schweigen, um seine Mängel hinter der Fassade der Zurückhaltung zu verbergen: das ist Hochmut. Und schließlich: hinter einem bescheidenen Schweigen und einer harmlosen Miene ein Herz voller Gift und Arglist verstecken, um desto unbehelligter üble Zwecke zu verfolgen: das ist Heuchelei. Das ist keineswegs wahres Schweigen, oder es ist ein schuldhaftes Schweigen. Wohl aber gibt es ein löbliches Schweigen, das aus verschiedenen reinen Antrieben stammen kann.

Der Weise, sagt Konfuzius, redet immer mit Schamhaftigkeit und mit schlichtem Wesen, wie wenn er um Mängel in seinen Handlungen und Worten wüßte. Seit den ältesten Zeiten hat ein Mensch, der in seinen Reden wenig zurückhaltend ist, auch für alles übrige als wenig zuchtvoll und ungeeignet für große Aufgaben gegolten. So sind Schamhaftigkeit, Bescheidenheit, Zurückhaltung gewissermaßen die ersten Einweihungen in das, was man Schweigen oder die Kunst, stumm zu sein, nennt.

Wenn also sittsame Menschen im allgemeinen wenig reden, so nicht deshalb, weil die Tugend für sie in der kleinen Anzahl der Worte besteht oder weil sie schweigen um des Schweigens willen. Sie stecken das Ziel höher: Sie betrachten das Schweigen als ein ausgezeichnetes Mittel, innere Kraft zu wahren und zu erwerben. Eine wesentliche Wahrheit eifrig im Gespräch erwägen, sagt Konfuzius, ist ein Weg, um erleuchtet zu werden. Der geringste Gewinn daraus ist der, daß wir die groben Fehler, in welche die Masse der Menschheit verfällt, vermeiden. Lange in Ruhe nachzudenken, damit ein Unternehmen gelinge, das nennt man mit Fug Weisheit und Vorsicht. Vor allem gibt es nichts Wirksameres als die Selbstprüfung in schweigender Zurückgezogenheit, um unsere üblen Neigungen oder die Kniffe unserer Selbstliebe zu durchschauen. Yen-tse kam auf diesem Wege so weit, daß seine innere Kraft jedermanns Achtung und Vertrauen erwarb, obwohl er beinahe mit niemandem sprach. Und wie weit der Mensch diese Tugend fördern kann, zeigt das Beispiel Tiens. Tien spricht kein einziges Wort. Und wozu reden? Die vier Jahreszeiten folgen aufeinander gemäß der großen Ordnung; alles wächst zu seiner Zeit. Wozu soll Tien reden?..."

ANMERKUNGEN

I. KAPITEL

¹Hermann Hesse, "Lieblingslektüre" (1945), Betrachtungen (Bd. VII, Gesammelte Schriften, Berlin und Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 419.

²R. F. Merkel, "Leibniz und China" (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag /1646-1946/, Hrsg.: E. Hochstetter, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1952), S. 17.

³Hesse, Das Glasperlenspiel (Bd. VI, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 108.

⁴J.G. v. Herder, "Persepolis", Adrastea (Bd. XXIV, Herders Sämtliche Werke, Hrsg. Bernhard Suphan, Weidmannsche Buchhandlung, 1886), S. 359.

⁵_____, "Indien" (Bd. XXIX, Herders Sämtliche Werke, op. cit., S. 665-6.

⁶Johann Wolfgang v. Goethe, "Indische und chinesische Dichtung" (Schriften zur Literatur, Bd. XII, Goethes Werke, Hamburg: Christian Wegner, 1958), S. 301.

⁷_____, "Allgemeinstes" (Noten und Abhandlungen aus E. Staiger, Bd. III, Goethe, Zürich und Freiburg: Atlantis, 1959), S. 17.

⁸E. Staiger, "West-östlicher Divan" (Bd. III, Goethe, Zürich und Freiburg: Atlantis, 1959), S. 27.

⁹Johann Wolfgang v. Goethe, "Gespräche mit Eckermann" (aus E. Staiger, Bd. III, Goethe, op. cit.), S. 65.

¹⁰_____, "An Zelter" (17. April 1815) (aus E. Staiger, Goethe, op. cit.), S. 26.

¹¹Ricarda Huch, "Schöne Fremde und heimischer Nord" (Ausbreitung und Verfall der Romantik, Leipzig: H. Haessel, 1912), S. 32.

¹²Friedrich Schlegel, "Indische Denkmahle und Heldengedichte. Begräbnisweise der alten Völker. Litteratur, Denkart und Geistesbildung der Inder" (Fünfte Vorlesung, Bd. I, Friedrich Schlegels Sämtliche Werke, Jacob Mayer, 1892), S.194.

¹³Arthur Schopenhauer, Schopenhauer-Brevier, Hrsg. Raymund Schmidt (Wiesbaden: Dietrich, keine Jahresangabe), S. 79.

¹⁴Friedrich Nietzsche, "Was bedeuten Asketische Ideale?" (Bd. II, Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Hrsg. Karl Schlechta, München: Carl Hauser, 1956), S. 874.

¹⁵_____, "Vorrede zur Zweiten Ausgabe" (Die fröhliche Wissenschaft, Bd. II, Friedrich Nietzsche, op. cit.), S. 13.

¹⁶_____, "Was bedeuten Asketische Ideale?" (op. cit.), S. 873.

¹⁷_____, "Der Antichrist" (Bd. II, Friedrich Nietzsche, op. cit.), S. 1182.

¹⁸R. Pannwitz, Die Krisis der europäischen Kultur, (Nürnberg: Hans Carl, 1917), S. 180

¹⁹N. K. Gupta, "The Other Aspect of European Culture" (The Malady of the Century and other Essays, Madras, India: Sri Aurobindo Library, 1943), S. 39-40.

²⁰_____, "The Malady of the Century" (The Malady of the Century and other Essays, op. cit.), S. 2.

²¹_____, "Modernist Poetry" (The Malady of the Century and other Essays, op. cit.), S. 115-6.

²²Graf H. Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen (Darmstadt: Otto Reichl, 1921).

²³Ibid., Bd. II, S. 853.

²⁴H. Kasack, Die Stadt hinter dem Strom, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1949), S. 184-5.

²⁵Ibid., S. 551. ²⁶Ibid., S. 414. ²⁷Ibid., S. 386.

²⁸F. Martini, "Hermann Kasack zum Gedächtnis" (Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft, 10. Jahrgang, 1966, Hrsg.: F. Martini, W. Müller-Seidel, B. Zeller, Stuttgart: A. Kröner, 1966), S. 411.

²⁹R. Kassner, "Der magische Leib" (Buch der Erinnerung, Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch, 1954), S. 183.

³⁰Ibid., S. 185.

³¹Ibid., S. 210.

³²Berthold Brecht, Gesammelte Werke, Hrsg. E. Hauptmann, (Bd. X, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967), S. 850.

³³Johann Wolfgang v. Goethe, Goethe Gedichte (Bd. II, Hrsg. Erich Trunz, Frankfurt/Main: Fischer, 1964), S. 121.

II. KAPITEL

¹Hermann Hesse, Demian (Bd. III, Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1952), S. 101.

²_____, Kindheit des Zauberers (Bd. IV, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 456.

³_____, Ibid., S. 449.

⁴_____, Eine Chronik in Bildern, bearbeitet und eingeführt von Bernhard Zeller (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1960), S. 4.

⁵_____, Kindheit des Zauberers, (op. cit.), S. 456-7.

⁶_____, Ibid., S. 453.

⁷_____, An Romain Rolland (6. April 1923), Hermann Hesse - Romain Rolland Briefe, 1954 (aus Eine Chronik in Bildern, op. cit.), S. 68.

⁸_____, Erinnerung an Indien, Indien Bilderbuch (Bd. III, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 851.

⁹_____, Der Weltverbesserer (Bd. II, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 454.

¹⁰Hans Rudolf Schmidt, Hermann Hesse (Frauenfeld: von Huber, 1928), S. 146.

¹¹Hesse, Kurzgefaßter Lebenslauf (Bd. IV, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 470.

¹²_____, "Geleitwort", Das Haus der Träume, Prosa aus dem Nachlaß (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1965), S. 381.

¹³Ibid.

¹⁴Hesse, Chinesische Betrachtungen (1921), Betrachtungen (Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 268.

15 _____, Besuch aus Indien (1922) (Bd. III, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 857.

16 _____, Kurgast (1925) (Bd. IV, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 63.

17 _____, Stunden im Garten (Bd. V, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 342.

18 _____, Begegnungen mit Vergangenen (1953) (Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 874.

19 Ibid.

20 Hesse, "An Vasant Ghaneker", Briefe, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959), S. 433.

21 _____, Das Glasperlenspiel (Bd. V, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 79.

III. KAPITEL

¹Ananda K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, aus: Daisetz Teitaro Suzuki "Eckhart and Zen Buddhism", The Middle Way, Journal of the Buddhist Society, Vol. XXX, No. 2 (Aug. 1955), S. 50.

²Hermann Hesse, "Leopold Ziegler" (Sept. 1951) (Briefe, Frankfurt: Suhrkamp, 1959), S. 411.

³_____, Der Kurgast (Bd. VII, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 115.

⁴William S. Haas, "Unterschiede im Philosophischen Denken" (Östliches und westliches Denken, Hamburg: Rowohlt, 1967), S. 101-2.

⁵Hesse, Der Kurgast (op. cit.), S. 110.

⁶Ibid., S. 114.

⁷Hesse, "Herrn P.H." (1950) (Briefe, Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 708.

⁸_____, "Professor C. Brinkmann" (1934) (Briefe, op. cit.), S. 581

⁹_____, "Herrn St.B." (1930) (Briefe, op. cit.) S.495-6.

- ¹⁰ _____, "Fräulein Anni Rebenwurzel" (1933) (Briefe, op. cit.), S. 547.
- ¹¹ _____, "Fräulein G.D." (1930) (Briefe, op. cit.), S. 490.
- ¹² _____, "Kuno Fiedler" (1939) (Briefe, op. cit.), S. 616.
- ¹³ _____, "Herrn H.D." (1948) (Briefe, op. cit.), S. 673-4.
- ¹⁴ _____, "Herrn H.G.Sch.R." (1953) (Briefe, Frankfurt: Suhrkamp, 1959), S. 437.
- ¹⁵ _____, "Brief an den Übersetzer und Kommentator Wilhelm Gundert", Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Jahrgang 16, Heft XI (Nov. 1961).
- ¹⁶ _____, "Josef Knecht an Carlo Ferromonte" (ZEN, Privatdruck: St. Gallen, 1961)
- ¹⁷ _____,
- ¹⁸ _____, "Lieblingslektüre" (1945) (Betrachtungen, Bd. VII, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 420.
- ¹⁹ _____, "Brief an einen jungen Kollegen in Japan" (1947), Ibid., S. 462.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Hesse, "Notizblätter um Ostern" (1954) (Rundbriefe, Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 897.

IV. KAPITEL

¹Hermann Hesse, Siddhartha (Bd. III, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1952), S. 647.

²Ibid., S. 683-4.

³Ibid., S. 645.

⁴Ibid., S. 647.

⁵Ibid., S. 648.

⁶Ibid., S. 702.

⁷Ibid., S. 678.

⁸Ibid., S. 681.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid., S. 689-690.

¹¹Ibid., S. 691.

¹²Ibid., S. 691-2.

¹³Ibid., S. 713.

¹⁴Ibid., S. 720.

¹⁵Gerhart Mayer, "Der mystische Aufstieg der Seele in 'Siddhartha'" (Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses, Bonn: Röhrscheid, 1955).

¹⁶Rudolf Pannwitz, Hermann Hesses West-östliche Dichtung (Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 14-17.

¹⁷Hesse, Siddhartha, op. cit., S. 721.

¹⁸_____, "Singapore-Traum" (Indien, Bilderbuch, Bd. III, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 805.

¹⁹_____, Die Morgenlandfahrt (Bd. VI, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 24.

²⁰Rudolf Pannwitz, op. cit., S. 21.

²¹Hesse, Die Morgenlandfahrt, op. cit., S. 51.

²²_____, Briefe (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), S. 224.

²³_____, Das Glasperlenspiel (Bd. VI, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 371.

²⁴Ibid., S. 481.

²⁵Ibid., S. 483.

²⁶Ibid., S. 197.

²⁷Ibid.

²⁸Ibid., S. 110.

²⁹Ibid., S. 109.

³⁰Ibid., S. 180.

³¹Hesse, Siddhartha, op. cit., S. 682.

³²Ibid., S. 683-4

³³Ibid., S. 727-8.

³⁴Hesse, Die Morgenlandfahrt, op. cit., S. 53.

³⁵Ibid., S. 56.

³⁶Ibid., S. 58-9.

³⁷Ibid., S. 75-6.

V. KAPITEL

¹Hermann Hesse, "Über Gedichte (1918)" (Bd. VII, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 159.

²_____, "Der Blütenzweig" (Gedichte, Bd. V, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 573.

³Hugo Ball, Hermann Hesse, Sein Leben und sein Werk, (Berlin: Suhrkamp, 1963), S. 24.

⁴Hesse, "Nachtfest der Chinesen in Singapore" (Gedichte, op. cit.), S. 562.

⁵_____, "Abschied vom Urwald" (Gedichte, op. cit.), S. 566.

⁶_____, "Weg nach Innen" (Gedichte, op. cit.), S. 640.

⁷_____, "Die Nacht" (Gedichte, op. cit.), S. 634.

⁸_____, "Weg in die Einsamkeit" (Gedichte, op. cit.), S. 639.

⁹_____, "Besinnung" (Gedichte, op. cit.), S. 740.

¹⁰_____, "Brief an H.L. (1934)" (Briefe, Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 572.

¹¹_____, "Das Haus der Träume" (Prosa aus dem Nachlaß, Frankfurt: Suhrkamp, 1965), S. 405.

¹²_____, "Stunden im Garten" (Bd. V, Gesammelte Schriften, op. cit.) S. 342.

¹³_____, "Variationen über ein Thema von Wilhelm Schäfer (1919)" (Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 191.

¹⁴_____, "Chinesisch" (Gedichte, op. cit.), S. 765.

¹⁵_____, "Chinesische Legende", geschrieben im Mai 1959, Privatdruck.

¹⁶_____, "Lieblingslektüre (1945)" (Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 421.

¹⁷_____, "Uralte Buddha-Figur, in einer japanischen Waldschlucht verwitternd" (Die späten Gedichte, Frankfurt: Insel, 1963), S. 33.

18 _____, "Schreiben und Schriften", Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 16. Jahrg., 1961, Heft XI, S. 1178.

19 Dieses und folgende Gedichte befinden sich in: _____, Die späten Gedichte, Frankfurt: Insel, 1963.

20 _____, "Schreiben und Schriften", op. cit., S. 1178-9.

21 _____, Eine kleine Gedichtsammlung trägt den Titel Vom Baum des Lebens, Inselbändchen Nr. 454.

VI. KAPITEL

1 Hermann Hesse, "Zauber der Namen" (Über die Sprache, Erfahrungen und Erkenntnisse deutscher Dichter und Schriftsteller im 20. Jahrhundert, Hrsg.: Karlheinz Daniels, Bremen: Carl Schünemann, 1966), S. 171.

2 Joseph Mileck, "Names and the Creative Process", Monatshefte, Vol. LIII, Jan. 1961, No. I, S. 166-180.

3 Wilhelm Gundert, "Nachwort" (Lyrik aus dem Osten, Hrsg.: Wilhelm Gundert, Annemarie Schimmel, Walther Schubring, Berlin: Carl Hanser, 1958), S. 499.

4 _____, "Der Dichter" (Märchen, Bd. III, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1952), S. 287.

5 Ibid. S. 293.

6 Hesse, "Klingsors letzter Sommer" (Klingsor, Bd. III, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 570.

7 Ibid.

8 Hesse, Das Glasperlenspiel (Bd. VI, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 205.

9 Ibid., S. 211.

10 Ibid., S. 341.

11 Hesse, "Sprache" (Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 56-7.

12 _____, "Schreiben und Schriften", Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Jahrgang XVI, Heft XI, 1961, S. 1173.

¹³Ibid., S. 1173-4.

¹⁴Ibid., S. 1174.

¹⁵Ibid., S. 1175.

¹⁶Ibid., S. 1175-6.

VII. KAPITEL

¹Hermann Hesse, "Brief an G. Burkhardt (Juli 1955)" (Briefe, Frankfurt: Suhrkamp, 1959), S. 477.

²Hermann Hesse erwähnte den Namen Nijima, der in dem Tagebuch seiner Mutter wiederholt vorkam. Professor Takahashi konnte für Hermann Hesse feststellen, daß dieser Freund der Familie, den sie sieben Jahre lang kannten, der Begründer der Doshisha Universität in Kioto war.

³André Gide, "Hermann Hesse zum siebzigsten Geburtstag", Neue Züricher Zeitung, 3. Juli 1947, Blatt 3.

⁴Martin Buber, Ansprache zur Hermann-Hesse-Feier in der Stuttgarter Liederhalle, Esslinger Zeitung, 1.7.1957.

⁵Hesse, "Brief an Schwester Luise, 1950" (Briefe, Frankfurt: Suhrkamp, 1959), S. 378.

⁶_____, "Herr Claassen" (Gedenkblätter, Bd. IV, Gesammelte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp, 1957), S. 688.

⁷_____, "Brief an M.A. Jordan, 1932" (Briefe, Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 532.

⁸_____, "Brief im Mai, 1962", Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 17. Jahrg., Heft 8, 1962, S. 835.

⁹Ibid., S. 837.

¹⁰Hesse, "Geheimnisse" (Rundbriefe, Bd. VII, Gesammelte Schriften, op. cit.), S. 787.

¹¹Martin Buber, "Begegnung", Universitas, op. cit., S. 706.

¹²Ibid.

¹³Hesse, "Brief an Frau Fr. (1949)" (Briefe, op. cit.), S. 291.

LITERATURVERZEICHNIS

A.) HERMANN HESSES WERKE

Gesamtausgabe:

Hesse, Hermann. Gesammelte Schriften. Bd. I - VII.
Frankfurt: Suhrkamp, 1957.
(Bd. I - VI: unveränd. Nachdruck der "Gesammelten
Dichtungen", 1952; Bd. VII: Betrachtungen und Briefe).

Einzelausgaben:

Hesse, Hermann. Der Blütenzweig. Zürich: Fretz und
Wasmuth, 1946.

_____. Siddhartha. Frankfurt: Suhrkamp, 1950.

_____. Märchen. Berlin: Suhrkamp, 1955.

_____. Briefe. Frankfurt: Suhrkamp, 1959.

_____. Chinesische Legende. St. Gallen: Privatdruck,
1959.

_____. Zen. St. Gallen: Privatdruck, 1961.

_____. Neue Deutsche Bücher. Hrsg. Bernhard Zeller.
Marbach: Schiller Nationalmuseum, 1965.

_____. Die Morgenlandfahrt. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.

_____. Das Glasperlenspiel. Frankfurt: Suhrkamp, 1963.

_____. Prosa aus dem Nachlaß. Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

_____. Die späten Gedichte. Frankfurt: Insel, 1963.

Lebenszeugnisse:

Hesse, Hermann. Kindheit und Jugend vor Neunzehnhundert.
Hermann Hesse in Briefen und Lebenszeugnissen. Ausge-
wählt und herausgegeben von Ninon Hesse. Frankfurt:
Suhrkamp, 1966.

_____. Eine Chronik in Bildern. Bearb. und eingeführt von Bernhard Zeller. Frankfurt a. Main, 1960.

B.) LITERATUR ÜBER HERMANN HESSE

Gesamtdarstellungen:

Ball, Hugo. Hermann Hesse, sein Leben und sein Werk. Berlin: Suhrkamp, 1927.

Baumer, Franz. Hermann Hesse. Der Dichter und sein Lebenswerk. Olten: Murnau, 1955.

Hafner, Gottfried. Hermann Hesse, Werk und Leben. Umriss eines Dichterbildes. Reinbek: Hans Carl, 1947.

Schmid, Hans Rudolf. Hermann Hesse. Frauenfeld: von Huber, 1928.

Waibler, Helmut. Hermann Hesse. Eine Biographie. Bern und München: Francke, 1962.

Zeller, Bernhard. Hermann Hesse. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hrsg. Kurt Kusenberg. Reinbek: Rowohlt, 1963.

Einige Würdigungen und Untersuchungen

Dürr, Werner. Hermann Hesse. Vom Wesen der Musik in der Dichtung. Stuttgart: Silberburg, 1957.

Engel, Otto. Hermann Hesse. Dichtung und Gedanke. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1947.

Lorenzen, Hermann. Pädagogische Ideen bei Hermann Hesse. Mülheim-Ruhr: Irene Setzkorn-Schleifhacken, 1955.

Matzig, Richard. Hermann Hesse. Studien zu Werk und Innenwelt des Dichters. Stuttgart: Reclam, 1949.

Mayer, Gerhart. Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses. Bonn: Ludwig Röhrscheid, 1956.

Pannwitz, Rudolf. Hermann Hesses west-östliche Dichtung. Frankfurt: Suhrkamp, 1957.

Rose, Ernst. Faith from the Abyss. Hermann Hesse's Way from Romanticism to Modernity. London: Peter Owen, 1966.

Ziolkowski, Theodore. The Novels of Hermann Hesse. A Study in Theme and Structure. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965.

C.) SEKUNDÄRER QUELLENNACHWEIS

Beny, Roloff. Japan. Introd. by Herbert Read. Toronto: Longmans, 1967.

Bodmershof, Imma. Haiku. München: Langen-Müller, 1962.

Böhme, Jacob. Jacob Böhme, der schlesische Mystiker. Einl. und Auswahl Charles Waldemar. München: Wilhelm Goldmann, 1959.

Brecht, Berthold. Gesammelte Werke. Hrsg. Elisabeth Hauptmann. Frankfurt: Suhrkamp, 1967.

Buber, Martin. Einsichten. Wiesbaden: Insel, 1953.

Coomaraswamy, Ananda, K. The Dance of Shiva. New York: The Noonday Press, 1957.

Chan, Wing-Tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Transl. and compiled by W.T. Chan. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

Daniels, Karlheinz. Über die Sprache. Anthologie herausgegeben und eingeleitet von K. Daniels. Bremen: Carl Schünemann, 1966.

Goethe, J.W. v. Goethes Werke. Textkritisch durchgesehen von W. Weber und H.J. Schimpf. Hamburg: Christian Wegner, 1958.

_____. Goethe Gedichte. Hsg. Erich Trunz. Frankfurt: Fischer, 1964.

Graham, A.C. Poems of the Late T'ang. Introduction and Translation by A.C. Graham. Bungay, Suffolk: Penguin, 1965.

- Gundert, Wilhelm, Schimmel, Annemarie und Schubring, Walther. Lyrik des Ostens. Berlin: Carl Hanser, 1958.
- Gupta, Noli, Kanta. The Malady of the Century and other Essays. Madras, India: Sri Aurobindo Library, 1943.
- Haas, William S. Östliches und westliches Denken. Reinbek: Rowohlt, 1967.
- Hackmann, Heinrich. Chinesische Philosophie. München: Ernst Reinhardt, 1927.
- Herder, J.G.v. Sämtliche Werke. Hrsg. Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1886.
- Holthusen, Hans Egon. Der unbehauste Mensch. Motive und Probleme der modernen Literatur. München: R. Piper, 1955.
- Huch, Ricarda. Blütezeit der Romantik. Leipzig: H. Haessel, 1911.
- _____. Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leipzig: H. Haessel, 1912.
- Jancke, Oskar. Kunst und Reichtum Deutscher Prosa. München: R. Piper, 1954.
- Kakuzo, Okakura. The Book of Tea. Tokio: Toppan, 1960.
- Kasack, Hermann. Die Stadt hinter dem Strom. Frankfurt: Suhrkamp, 1949.
- Kassner, Rudolf. Buch der Erinnerung. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch, 1954.
- Kemper, Werner. Der Traum und seine Be=Deutung. Hrsg. Ernesto Grassi. München: Rowohlt, 1955.
- Keyserling, Graf Hermann. Philosophy als Kunst. Darmstadt: Otto Reichl, 1920.
- _____. Das Reisetagebuch eines Philosophen. Bd. I und II. Darmstadt: Otto Reichl, 1921.
- _____. Reise durch die Zeit. Darmstadt: Holle, 1958.
- Lao Tse. Tao Te King. Bearb. und Einleitung von W. Y. Tonn. Zürich: Manesse, 1959.

- Malraux, André. The Temptation of the West. New York: Random House, 1961.
- Mascaro, Juan. The Bhagavad Gita. Transl.: J. Mascaro. Middlesex: Penguin, 1962.
- Maurina, Zenta. Weltweisheit und die Aufgabe des Einzelnen. Essays. Memmingen/Algäu: Maximilian Dietrich, 1963.
- Meynell, Alice. Essays. London: Burns Oates and Washbourne, 1937.
- Nietzsche, Friedrich. Werke in drei Bänden. Hrsg.: Karl Schlechta. München: Carl Hanser, 1956.
- Paneth, Ludwig. Zahlensymbolik im Unbewußtsein. Zürich: Rascher, 1952.
- Pannwitz, Rudolf. Die Krisis der europäischen Kultur. Nürnberg: Hans Carl, 1947.
- Payne, Robert. The White Pony. An Anthology of Chinese Poetry. Edt.: R. Payne. New York: Mentor, 1960.
- Pfeiffer, Johannes. Wege zur Erzählkunst. Hamburg: Friedrich Wittig, 1964.
- Prabhavananda, Swami. The Upanishads. Transl.: S. Prabhavananda und F. Manchester. New York: Mentor, 1957.
- Radakrishan, S. Eastern Religions and Western Thought. New York: Oxford University Press, 1959.
- Schlegel, Friedrich. Friedrich Schlegels Sämtliche Werke. Wien: Jacob Mayer, 1892.
- Schmidt, Kurt. Buddhas Reden. Übersetzt und kommentiert von K. Schmidt. Reinbek: Rowohlt, 1961.
- Schopenhauer, Arthur. Sämtliche Werke. Berlin: A. Weichert,
- Silva-Vigier, Anil de. Das Leben des Buddha. London: Phaidon, 1956.
- Sivananda, Swami. Concentration and Meditation. New York: The Julian Press, 1959.
- Staiger, Emil. Goethe. Zürich: Atlantis, 1959.

- Suzuki, Daisetz Teitaro. An Introduction to Zen-Buddhism. London: Rider, 1957.
- Tschuang-Tse. Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Auswahl von Martin Buber. Zürich: Manesse, 1951.
- Vatsyayana. The Kama Sutra. Transl. R. Burton and F.F. Arbuthnot. Edtl.: W.G. Archer. New York: Capricorn Books, 1963.
- Vishnudevananda, Swami. The Complete Illustrated Book of Yoga. New York: The Julian Press, 1960.
- Volkelt, Johannes. Schopenhauer. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1923.
- Watts, Alan W. The Way of Zen. New York: Mentor, 1960.
- Weekley, Ernest. The Romance of Names. London: John Murray, 1914.
- Wehrli, Max. Deutsche Lyrik des Mittelalters. Auswahl und Übersetzung: Max Wehrli. Zürich: Manesse, 1962.
- Wilhelm, Richard. Lao Tse und der Taoismus. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1925.
- Zweig, Stephan. Legenden. Darmstadt: C.A. Koch, 1959.
- Yogananda, Paramhansa. Autobiography of a Yogi. London: Rider, 1963.

D.) ARTIKEL

von Hermann Hesse

- Hesse, Hermann. "Blick nach dem Fernen Osten," Universitas. Hrsg.: Dr. H. W. Bähr, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, Jahrgang 15, Heft IV (April 1960).
- _____. "Schreiben und Schriften", "Brief an den Übersetzer und Kommentator Wilhelm Gundert", Universitas, op. cit., Jahrgang 16, Heft XI (November 1961).
- _____. "Montagnola. Brief im Mai" (1962), Universitas, op. cit., Jahrgang 17, 1962.

Über Hermann Hesse

- Bähr, H.W. "Zu den Gedichten", Universitas, op. cit., Jahrgang 15, Heft IV, 1960.
- Buber, Martin. "Ansprache zum 80. Geburtstag H. Hesses", Esslinger Zeitung, 1.7.1957.
- Gide, André. "Hermann Hesse zum 70. Geburtstag", Neue Züricher Zeitung, 3. Juli 1947, Blatt 3.
- Mann, Thomas. "Hermann Hesse", Die Neue Rundschau, Heft 7, Sommer 1947. Stuttgart: Bermann-Fischer.
- Mileck, Joseph. "Names and the Creative Process. A Study of the Names in Hermann Hesse's 'Lauscher', 'Demian', 'Steppenwolf' and 'Glasperlenspiel'." Monatshefte, Vol. LIII, Jan. 1961, No. I.
- Takahashi, Kenji. "Hermann Hesse Gedächtnisrede", Monatsbericht der Japanisch-Deutschen Gesellschaft, Tokio, Dezember 1962, Nr. 107.
- The Times Literary Supplement, Friday, Dec. 19, 1952, "The Novels of Hermann Hesse".
- Wood, Ralph Charles. "Hermann Hesse", German Review, October - November, 1950. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation.

Sonstiges

- Keyserling, Graf Hermann. "The East and the West in their Search for the Common Truth", International Institute of China Pamphlet, Sh. Mercury Ltd., 1912.
- Lach, Donald F. "Leibniz and China", Journal of the History of Ideas, Volume VI, No. 4, October 1945. Lancaster, Pa., and New York: College of the City of New York.
- Martini, Fritz. "Hermann Kasack zum Gedächtnis", Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 10. Jahrgang, 1966. Hrsg.: F. Martini, W. Müller-Seidel, B. Zeller.
- Merkel, R. F. "Leibniz und China", Lieferung 8, Leibniz zu seinem 300. Geburtstag (1646 - 1946). Hrsg.: E. Hochstetter, Berlin: Walter de Gruyter, 1952.

Suzuki, Daisetz Teitaro. "Eckhart and Zen-Buddhism", The Middle Way, Journal of the Buddhist Society, Vol. XXX, No. 2, Aug. 1955. Ed.: Mrs. M.H. Robins, Printed by R.H. Johns Ltd., Newport, Mon.