

Hermann Hesse und Elias Canetti
im Lichte ostasiatischer Geistigkeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von
Andreas Thele
aus Duisburg

Düsseldorf 1992

Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von
Andreas Thele
aus Duisburg

Düsseldorf 1992

»Im Grunde aber sind wir alle kollektive Wesen
wir mögen uns stellen wie wir wollen. Denn wie
weniges haben und sind wir das wir im reinsten
Sinne unser Eigentum nennen! Wir müssen alle
empfangen und lernen, sowohl von denen die
vor uns waren als von denen die mit uns sind.«

Goethe, Gespräche mit Eckermann,
Datum des 17. Februar 1832

Vorwort

An dieser Stelle möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Herbert Anton herzlich danken, der mein Studium und die vorliegende Arbeit stets mit Anregungen und wohlwollender Unterstützung begleitet hat. Gleichmaßen danke ich Herrn Prof. Dr. Wilhelm Gössmann, der sich freundlicherweise als Korreferent zur Verfügung gestellt hat.

Herzlich danken möchte ich auch Herrn Dr. iur. Reinhard May, Ph. D. (London), dem ich wertvolle Anregungen und Literaturhinweise zur vergleichenden, transkulturellen Forschung verdanke.

Meinem Freund Benno Schwikowski danke ich für seine mühevollen Detailarbeit bei der Textverarbeitung, ohne seine Unterstützung hätte diese Arbeit nicht die vorliegende Form gefunden.

Für vielfältige Unterstützung bin ich nicht zuletzt auch meinen Freunden, meinen Eltern, meinem Bruder Michael und meiner Frau Nathalie Delaeter zutiefst dankbar.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

1	Einleitung.....	1
2	Forschungslage.....	3
3	Rezeption und Reflexion.....	7
3.1	Die Aufnahme ostasiatischer Geistigkeit.....	7
3.2	Die chinesischen Ahnen.....	17
3.2.1	Kongzi.....	17
3.2.2	Laozi.....	24
3.2.3	Zhuangzi.....	33
3.3	Chinesische und japanische Literatur.....	42
3.3.1	Prosa.....	42
3.3.2	Poesie.....	46
4	Verarbeitung und Verwandlung.....	50
4.1	Die Dichtungen.....	50
4.1.1	Siddhartha.....	53
4.1.2	Die Morgenlandfahrt.....	64
4.1.3	Das Glasperlenspiel.....	72
4.1.4	Die Blendung.....	84
4.2	Ethik und Erziehung: Die pädagogische Provinz des Menschen.....	96
5	Perspektiven: Schlußbetrachtung und transkultureller Ausblick.....	104

6	Anhang	106
6.1	Transkription chinesischer Namen und Schriftzeichen....	106
	6.1.1 Personen und Buchtitel.....	106
	6.1.2 Begriffe.....	107
6.2	Anmerkungen.....	108
6.3	Abkürzungsverzeichnis.....	113
7	Literaturverzeichnis.....	114
7.1	Siglen.....	114
7.2	Hesse.....	115
	7.2.1 Primärliteratur.....	115
	7.2.2 Sekundärliteratur.....	116
7.3	Canetti.....	118
	7.3.1 Primärliteratur.....	118
	7.3.2 Sekundärliteratur.....	119
7.4	Ostasiatische Geistigkeit.....	122
7.5	Allgemeine Primärliteratur.....	127

1 Einleitung

Die vorliegende Untersuchung stellt den Einfluß ostasiatischer Geistigkeit bei Hermann Hesse und Elias Canetti dar. Sie versteht sich damit als Beitrag zur interdisziplinären, transkulturellen Forschung. Ihre Methode ergibt sich gleichermaßen aus dem Gegenstand der Untersuchung, als auch aus der Absicht, Hesses und Canettis Bemühen gerecht zu werden, ungeachtet der Unterschiede kultur- und sprachbedingter Weltanschauungen, die dem Menschen wesentliche Problematik dichterisch darzustellen. Damit versteht sich Hesses und Canettis Dichten und Denken als Bestreben, – im Sinne von Goethes Verständnis von »Welt-Literatur«¹ – die Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturen zu überwinden, und die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu erfassen. Ansätze für die daraus resultierenden Lösungsversuche und Perspektiven werden dabei von ihnen besonders innerhalb der ostasiatischen Geistigkeit gesehen.

Hesse hat sich wiederholt als »Morgenlandfahrer und Gläubigen des Spruchs ›Ex Oriente Lux‹«² bezeichnet. Seine ausführliche Auseinandersetzung mit ostasiatischer Geistigkeit ist bereits mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Daß aber Canetti sich genauso intensiv mit chinesischer und japanischer Geistigkeit befaßt hat – und in diesem Bereich ebenso belesen ist wie Hesse –, ist kaum bekannt, von der Canetti-Forschung bislang auch noch nicht dargestellt worden.

Die Untersuchung, die sich methodisch an das Verfahren des transkulturellen Vergleichs von Literatur und Philosophie anlehnt, wird dabei – über den Rahmen der Germanistik hinaus – u.a. auch Bereiche der Psychologie und Sinologie berühren.³ Nach einem Überblick über die

¹ Siehe dazu Goethe im Gespräch mit Eckermann, unter dem Datum des 31. Januar 1827. Dort auch Bemerkungen Goethes zur chinesischen Literatur. Vgl. dazu auch Goethes Brief vom 23. Januar 1815 an Schlosser.

² Josef Knecht an Carlo Ferromonte, in: MaG1, S. 333–339, S. 333

³ Zur Methode der transkulturellen vergleichenden Forschung, wie sie von Nakamura Hajime etabliert worden ist, siehe dessen Veröffentlichungen und Vorlesungen im »Eastern Institute«, Tokyo. Zu Nakamura Hajime siehe auch: Horst Hammitzsch: Japan Handbuch, Hrsg. von Horst Hammitzsch in Zusammenarbeit mit Lydia Brüll, Wiesbaden 1981, S. 1389 f. Zum transkulturellen Vergleich von Literatur und Philosophie sei auch auf die Veröffentlichungen von Reinhard May hingewiesen, sowie

Forschungslage (Kap. 2), wird die Aufnahme ostasiatischer Geistigkeit bei Hesse und Canetti dargestellt (Kap. 3), wobei der Schwerpunkt auf den für sie besonders wichtigen alten chinesischen Denkern liegt.

Anschließend werden die unterschiedlichen Ansätze beider Dichter in der literarischen Verarbeitung ostasiatischer Geistigkeit verglichen (Kap. 4.1), wonach die für beide bedeutende Beziehung zwischen Ethik und Erziehung problematisiert wird (Kap. 4.2). Die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen werden in den Perspektiven (Kap. 5) aufgegriffen, wo auf Ansätze – auch innerhalb der abendländischen Geistigkeit – hingewiesen wird, die Lösungsmöglichkeiten für die von Hesse und Canetti dargestellte menschliche Problematik bieten können. In einem Anhang (Kap. 6) werden Anmerkungen und weiterführende Hinweise gegeben, wie sie in erster Linie durch die zur Interpretation wichtigen sinologischen Fragestellungen aufgeworfen werden. Dabei wird – wenn für die Deutung notwendig – auch auf die Originale chinesischer und japanischer Quellentexte zurückgegriffen. Zur Problematik der Übersetzungen aus dem Chinesischen und Japanischen siehe Anhang¹, desgleichen für die Transkription chinesischer Namen und Schriftzeichen.

seine Seminare an der Universität Düsseldorf, u.a. im Sommer-Semester 1991 über »Hesse, Heidegger und die Tao-Lehren«. Siehe dazu z.B. auch die Dissertation von Seo Gwang-Il über »Die Heidegger Rezeption in Korea«, Diss. phil., Düsseldorf 1991.

¹ Siehe Anhang, S. 108. Bei ostasiatischen Namen wird zuerst der Familienname genannt.

2 Forschungslage

Zu Hesse und Canetti gibt es bislang keine Veröffentlichungen, die unter Berücksichtigung transkultureller Perspektiven die Werke beider Dichter vergleichend analysieren. Somit sind auch Gemeinsamkeiten in ihrer Rezeption ostasiatischer Geistigkeit bisher nicht beachtet worden. Über Hesses Verhältnis zu Ostasien gibt es mittlerweile verschiedene Veröffentlichungen. Während die frühere Forschung in Hesses Beziehung zum Osten vor allem die Einflüsse indischer Geistigkeit untersucht hatte, wobei chinesische Elemente nur am Rande erwähnt worden waren¹, hat sich die spätere Forschung vermehrt diesem Thema gewidmet. Eine der ersten umfangreichen Untersuchungen dazu gibt der Koreaner Lee Inn-Ung in seiner Dissertation »Ostasiatische Anschauungen im Werk Hermann Hesses«². Lee kommt zu dem Ergebnis, »daß Hesse in sein Werk sehr viel Ostasiatisches aufgenommen und in ihm verarbeitet hat, und daß auch die in seiner Dichtung aufzufindende Lebens- und Weltanschauung stark vom ostasiatischen Geist beeinflusst ist.«³ Angesichts der zahlreichen Bekenntnisse Hesses zur ostasiatischen Geistigkeit, sowohl in seinen Dichtungen, als auch in Rezensionen, Aufsätzen und Briefen, erscheint es allerdings unverständlich, wenn Lee fortfährt:

»Der durchschnittliche abendländische Leser steht Hesses Aufnahme der östlichen Geisteswelt zunächst recht hilflos gegenüber; Hesse unterläßt nämlich nicht nur alle Quellenangaben, sondern vermeidet in der Regel sorgfältig jeden Hinweis auf die Quelle seines Wissens und seiner Philosophie. So verfährt er aber nicht nur mit ostasiatischem Gedankengut, sondern auch mit all den Vorstellungen, denen er, der Vielbelesene, im Laufe seines Lebens begegnete.«⁴

¹ Siehe z.B. Rudolf Pannwitz: Hermann Hesses West-Östliche Dichtung, Frankfurt/M. 1957

² Lee Inn-Ung: Ostasiatische Anschauungen im Werk Hermann Hesses, Diss. phil., Würzburg 1972

³ Ebenda, S. 251

⁴ Ebenda, S. 251. Hesse bekennt sich Zeit seines Lebens freimütig zur ostasiatischen Geistigkeit, gibt fast immer auch Hinweise auf die Quellen seines Dichtens und Denkens, – gleich welcher Geistesströmung sie entspringen. Lees Aussage würde dagegen auf Heidegger zutreffen, vgl. dazu die transkulturelle Untersuchung von Reinhard May: Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß, Stuttgart 1989

Beachtung fand Lees Untersuchung in der weiteren Hesse-Forschung kaum, wurde erstaunlicherweise in weiteren Arbeiten zu diesem Thema auch nicht erwähnt. Die umfangreichste und bedeutendste Veröffentlichung, die Hesses Verhältnis zur ostasiatischen Geistigkeit untersucht, ist »Hermann Hesse und China« von Adrian Hsia.¹ Der Autor gibt ausführliche Darstellungen und Interpretationen zum Einfluß chinesischer Geistigkeit auf Hesse, vertritt dabei jedoch einem betont chinesischen Standpunkt, so daß Ursula Chi über Hsia schreibt:

»Hsia liefert mit seinem im Herbst 1974 veröffentlichten Buch »Hermann Hesse und China« einen wertvollen Beitrag durch die Zusammenfassung der chinesischen Elemente im Gesamtwerk Hesses. Leider beeinträchtigen einige politische Einschübe sein Buch, die mit Hesses Positionen nicht übereinstimmen.«²

Hsias Arbeit bleibt aber ohne Zweifel Ausgangspunkt für alle weiteren Untersuchungen zu diesem Thema. Auch Ursula Chi bezieht sich in ihrem Buch, das eine Vielzahl von chinesischen Einflüssen in Hesses »Glasperlenspiel« nachweist, auf Hsia. Ihre Interpretation weicht von der Hsias zum Teil allerdings erheblich ab.³ In der Folge beriefen sich weitere Veröffentlichungen, die auf Ostasien zu sprechen kamen, dabei hauptsächlich auf die Arbeiten von Hsia und Chi, ohne diese allerdings kritisch hinterfragen zu können.⁴ Hesses Beziehung zu Asien ist auch in anderen Publikationen ausführlich dokumentiert. So finden sich zahlreiche Selbstzeugnisse Hesses über ostasiatische Geistigkeit in den Materialienbänden zu »Siddhartha« und »Das Glasperlenspiel« gesammelt.⁵ In dem von Martin Pfeifer herausgegebenen Sammelband

¹ Adrian Hsia: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, Frankfurt/M. 1981. Diese Taschenbuchausgabe ist gegenüber der ersten Fassung, Frankfurt/M. 1974, von Hsia geringfügig erweitert und ergänzt.

² Ursula Chi: Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«, Frankfurt/M. 1976, S. 60

³ Darüber schreibt Hsia, S. 301: »Es wäre ein Fehler, die chinesischen Komponenten des Romans zu vernachlässigen, wie es die Hesse-Forschung bis vor kurzem getan hat; aber es geht auch nicht an, zu vieles in den Roman hineinzuninterpretieren, wie Ursula Chi es in ihrem Buch ... getan hat.«

⁴ Siehe z.B. Jörg Röttger: Die Gestalt des Weisen bei Hermann Hesse, Bonn 1980, S. 54–69

⁵ Volker Michels (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Erster Band (Revidierte und erweiterte Ausgabe), Frankfurt/M. 1986. Ders. (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«, Erster Band, Frankfurt/M. 1973

»Hermann Hesses weltweite Wirkung«¹ wird die Hesse-Rezeption in Japan, Korea und dem chinesischen Sprachraum dargestellt.² Weitere Hinweise lassen sich den Bibliographien von Mileck und Waibler entnehmen³; eine detaillierte Dokumentation der in Hesses Leben und Werk erwähnten Personen und Gestalten ostasiatischer Geistigkeit findet sich in Ursula Apels umfangreichen Bänden »Hermann Hesse: Personen und Schlüsselfiguren in seinem Leben«.⁴ Wenn auch »die Notwendigkeit zu beweisen, daß sich Hesse dem ostasiatischen Geist zuwandte, nicht mehr gegeben ist«⁵, so bleiben Aufgabe und Interesse, Hesses Beziehung zur ostasiatischen Geistigkeit zu untersuchen, in der Forschung weiterhin bestehen. Jüngstes Beispiel dafür ist die Arbeit von Liu Weijian, der Art und Umfang daoistischer Einflüsse in Werken von Hesse, Döblin und Brecht darstellt und vergleicht.⁶

Canettis Verhältnis zur ostasiatischen Geistigkeit wird nur in wenigen Veröffentlichungen erwähnt. Peter Laemmle bezeichnet in seinem Aufsatz »Atmender Geist«⁷ das chinesische Denken als Canettis eigentliche geistige Heimat, geht aber nur in zwei Sätzen auf Canetti und Kongzi ein. Hinweise auf den Einfluß ostasiatischer Motive in dem

¹ Martin Pfeifer (Hrsg.): Hermann Hesses weltweite Wirkung. Internationale Rezeptionsgeschichte, Frankfurt/M. 1977

² Ebenda, Watanabe Masuru: Japan, S. 222–233. Adrian Hsia: Der chinesische Sprachraum, S. 234–260. Lee Inn-Ung: Korea, S. 261–274.

³ Joseph Mileck: Hermann Hesse and His Critics. The Criticism and Bibliography of Half a Century, The University of North Carolina Press 1958. Ders.: Biography and Bibliography, University of Carolina Press, Berkeley – Los Angeles – London 1977 (II Bd.) Helmut Waibler: Hermann Hesse. Eine Bibliographie, Bern – München 1962. Siehe dazu auch Rudolf Koester: Hermann Hesse. Bibliographie 1963–1972. Versuch einer Ergänzung, in: Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilengesellschaft, Zürich, 15, 1972, 3, S. 155–166.

⁴ Ursula Apel: Hermann Hesse: Personen und Schlüsselfiguren in seinem Leben, ein alphabetisch annotiertes Namensverzeichnis mit sämtlichen Fundstellen in seinen Werken und Briefen, hrsg. von Ursula Apel, München – London – New York – Paris 1989 (II Bd.)

⁵ Adrian Hsia: Hermann Hesse und die orientalische Literatur, in: ders. (Hrsg.): Hermann Hesse heute, Bonn 1980, S. 61–75

⁶ Liu Weijian: Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Döblin und Brecht, Bochum 1991

⁷ Peter Laemmle: Atmender Geist. Zu Elias Canettis Aufzeichnungen 1942–1972, in: Merkur 28, 1974, S. 385–388

Roman »Die Blendung« gibt Manfred Moser in seinem Aufsatz »Zu Canettis »Blendung«¹, beschränkt sich dabei aber auf drei Sätze, ohne diesen Motiven weiter nachzugehen. Doch gibt er in einer Fußnote Übersetzungen ostasiatischer Quellen an, aus denen einige der im Roman zitierten Sprüche Buddhas und Kongzis, sowie ein Text des japanischen Gelehrten Arai Hakuseki übernommen worden sind. Chinesische Motive in der »Blendung« werden auch von Stephan Wiesehöfer genannt², wobei er sich hauptsächlich auf das Yijing und das Motiv der chinesischen Mauer bezieht. Darüber hinaus hat dieses Thema in der Canetti-Forschung keine Beachtung gefunden.³

¹ Manfred Moser: Zu Canettis »Blendung«, in: Manfred Durzak (Hrsg.): Zu Elias Canetti, Stuttgart 1983, S. 54–71, S. 58

² Stephan Wiesehöfer: Mythos zwischen Wahn und Kunst. Elias Canettis Roman »Die Blendung«, München 1987, S. 200–208

³ Vgl. dazu die Sekundärliteratur in [Elias Canetti]: Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti, München – Wien 1985. Siehe außerdem auch Dieter Dissinger: Vereinzelung und Massenwahn. Elias Canettis Roman »Die Blendung«, Bonn 1971. Zur Bibliographie siehe u.a.: Elias Canetti: Die gespaltene Zukunft, München 1972, S. 138 ff. und Walter Bense (Hrsg.): Elias Canetti. Eine Personalbibliographie, Bremerhaven 1989

3 Rezeption und Reflexion

3.1 Die Aufnahme ostasiatischer Geistigkeit

Hesses Weg der Beschäftigung mit ostasiatischer Geistigkeit führt über Indien. Indien und China bilden für ihn den »Geist des Ostens«, beiden Kulturen fühlt er sich verpflichtet: »Indien hat ja in meinem Leben und Denken eine nicht minder wichtige Rolle gespielt als China.«¹ Als Hesse beginnt, sich mit der chinesischen Geistigkeit zu befassen, ist er mit der indischen Kultur längst vertraut.

Hsia datiert Hesses erste Begegnungen mit chinesischer Geistigkeit auf das Jahr 1907, möglicherweise schon vier Jahre vorher.² Hesses erste Rezension eines chinesischen Buches ist Hans Bethges Übertragung chinesischer Lyrik.³ Daneben gehört vor allem die Lektüre Laozis zu den frühesten Einflüssen, möglicherweise liest Hesse dieses Buch schon 1903 in Alexander Ulars Nachdichtung⁴, doch auch schon in der Bibliothek des Vaters befindet sich ein Exemplar des Daodejing.⁵ Intensiv beschäftigt sich Hesse mit chinesischer Geistigkeit ab 1910, als Richard Wilhelms Übersetzungen chinesischer Klassiker zu erscheinen beginnen, für die sich Hesse im Verlauf der nächsten zwanzig Jahre in zahlreichen Rezensionen und Aufsätzen einsetzt. Neben Laozi und Kongzi liest Hesse vor allem chinesische und japanische Lyrik und Märchen.⁶

¹ Ein paar indische Miniaturen, in: MaS1, S. 269

² Hsia, S. 53 ff.

³ Hans Bethge: Die chinesische Flöte, Leipzig 1907. Bethges Buch trug viel zur Verbreitung chinesischer Lyrik in Deutschland bei.

⁴ Alexander Ular: Die Bahn und der rechte Weg des Laotse, Leipzig 1903

⁵ In »Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China« schreibt Hesse: »Von Lao Tse erfuhr ich schon etwas vorher durch meinen Vater, der ihn durch den Tübinger Theologieprofessor Grill kennen gelernt hatte (Grill hat selbst eine Übersetzung des Tao Te King gemacht). Mein Vater ... war die letzten Jahre seines Lebens intensiv mit Lao Tse beschäftigt, den er oft mit Jesus verglich. Ich selbst kam erst einige Jahre später zu Lao Tse, der mir nun für lange Zeit zur wichtigsten Offenbarung wurde.« In: Hsia, S. 323 f., S. 324

⁶ Siehe dazu u.a. Hesses Rezensionen chinesischer Märchen und Lyrik, in: WA, XII, S. 31 f. und S. 37–40

Zu dieser Zeit hat »japanische Kunst allgemein in Deutschland Anerkennung gefunden«¹, wenn auch nicht in Form gründlicher Auseinandersetzung und Aneignung, sondern eher als Mode – als Japonismus. Japanische Kunst wurde für ihre Ästhetik der Feinheit und Leichtigkeit bewundert. Diese verbreitete Auffassung kommt auch in Hesses Beschreibung eines Flugenerlebnisses im Jahre 1912 zum Ausdruck, als er einen Eindecker mit den Formen japanischer Ästhetik assoziiert:

»Als Spielzeug sah das Ganze entzückend aus, daß es aber zwei Menschen durch die Luft tragen sollte schien wunderbar, so leicht und liebenswürdig japanisch sahen die Stänglein und Drähtchen aus, und auch die Flügel waren so spielerisch und dünn und luftig gebaut, daß man sie nicht anzufassen wagt.«²

Derart oberflächlich war die Anschauungsweise der meisten Betrachter – und ist es bis heute geblieben –, wenn es um die Verückung durch diese »liebesswürdigen« exotischen Holzschnitte, Dekor- und Genre-malereien, Teeschalen, Vasen usw. geht. Doch läßt es Hesse bei dieser Oberflächlichkeit keineswegs bewenden, bereits in dieser Zeit zeigt sich bei dem Vergleich östlicher und westlicher Weltanschauung seine Bemühung um ein tieferes Verständnis des Ostens. In dem Aufsatz »Ein Reisetag« schreibt er 1913:

»Mir scheint, das Unterwegssein auf Reisen ersetzt unser einem jene Betätigung des rein ästhetischen Triebes, der unseren Völkern beinahe völlig abhanden gekommen ist, den die Griechen und die Römer und die Italiener der großen Zeiten hatten und den man noch etwa in Japan findet, wo kluge und keineswegs kindische Menschen es verstehen, am Betrachten eines Holzschnitts, eines Baumes oder Felsens, eines Gartens, einer einzelnen Blume die Übung, Reife und Kennerschaft eines Sinnes zu genießen, der bei uns selten und schwach ausgebildet erscheint.«³

Durch die umfangreiche Lektüre ostasiatischer Literatur vollzieht sich ein Wandel in Hesses geistiger Einstellung, das Chinesische wird ihm gegenüber dem Indischen immer wichtiger.

¹ Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890–1925, Bern – München 1977, S. 43

² Im Flugzeug, in: Die Kunst des Müßiggangs, S. 132–139, S. 135

³ Ein Reisetag, in: Die Kunst des Müßiggangs, S. 155–162, S. 160. Zur japanischen Ästhetik siehe Tanizaki Jun'ichiro: Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik, Zürich 1987, 31988

Entscheidend dabei ist – neben der Lektüre – vor allem seine Reise nach Indien im Jahr 1911. Hesse ist zwar nie in China oder Japan gewesen, begegnet aber auf seiner dreimonatigen Reise, die ihn bis nach Singapur führt, den dort lebenden Chinesen, die großen Eindruck auf ihn machen:

»Der erste und vielleicht stärkste äußere Eindruck, das sind die Chinesen. Was ein Volk eigentlich bedeute, wie sich eine Vielzahl von Menschen durch Rasse, Glaube, seelische Verwandtschaft und Gleichheit der Lebensideale zu einem Körper zusammenballe, in dem der Einzelne nur bedingt und als Zelle mitlebt wie die einzelne Biene im Bienenstaat, das hatte ich noch nie wirklich erlebt.«¹

Was ihm »im Osten allein imponiert, sind die Chinesen«². An anderer Stelle schreibt Hesse über das ihm auf der Reise begegnende Völkergemisch: »Die Inder haben mir im ganzen wenig imponiert, sie sind wie die Malaien schwach und zukunftslos. Den Eindruck unbedingter Stärke und Zukunft machen nur die Chinesen und Engländer, die Holländer etc. nicht.«³ Dieser Eindruck von Stärke und Zukunft der Chinesen kommt noch an anderer Stelle zum Ausdruck:

»Den Chinesen gegenüber war mein Gefühl zwar stets eine tiefe Sympathie, aber gemischt mit einer Ahnung von Rivalität, von Gefahr; mir schien, das Volk von China müssen wir studieren wie einen gleichwertigen Mitbewerber, der uns je nachdem Freund oder Feind werden, jedenfalls aber uns unendlich nützen oder schaden kann.«⁴

In Aufsätzen nimmt Hesse immer wieder auch zum aktuellen politischen Geschehen Stellung. So schon zu Beginn der Republik China im Jahre 1911, später auch nach der Proklamation der Volksrepublik⁵. Doch betrachtet Hesse die politische Entwicklung Chinas mit Skepsis.

¹ Erinnerung an Asien, zitiert nach Hsia, S. 63

² Brief an Conrad Haußmann vom 17.10.1911, zitiert nach Hsia, S. 60

³ Brief an Conrad Haußmann vom November 1911, in: GBriefe, I, S. 201 f.

⁴ Erinnerung an Asien, a.a.O. S. 64

⁵ Siehe dazu: Hermann Hesse: Politische Betrachtungen, hrsg. von Siegfried Unseld, Frankfurt/M. 1970. Dazu auch Hsia, S. 77–89

Im Sommer 1947 schreibt er an die Witwe Richard Wilhelms: »Daß Ihnen China Sorgen macht, verstehe ich wohl. Seit Kommunismus, Nationalismus und Militarismus Brüder geworden sind, hat der Osten seinen Zauber vorläufig verloren.«¹ Bei aller »tiefen Sympathie« für die alte chinesische Kultur spart Hesse jedoch nicht mit Kritik an der Politik des modernen chinesischen Staates. Beide Haltungen finden sich im Aufsatz »Blick nach dem Fernen Osten« aus dem Jahr 1960, Hesses letzter Stellungnahme zu den politischen Ereignissen in Tibet und China:

»Die Chinesen, einst das friedlichste und an kriegs- und militärfeindlichen Bekundungen reichste Volk der Erde, sind heute die gefürchtetste und rücksichtsloseste Nation geworden. Sie haben das heilige Tibet, neben Indien das frömmste aller Völker barbarisch überfallen und erobert, und sie bedrohen dauernd Indien und andere Nachbarländer. ... Wir müssen wünschen, daß auch im chinesischen Volk über die Zeiten dieser Verstörung hinweg sich viele seiner wunderbaren Charakterzüge und Begabungen erhalten.«²

Hesses Stellungnahme bedeutet jedoch keineswegs eine Absage an die ostasiatische Geistigkeit. In seinen letzten Lebensjahren befaßt er sich nochmals intensiv mit dem Zen-Buddhismus. Zen ist die japanische Aussprache des chinesischen Begriffs *chan*, der in seiner archaischen Form *dian* eine Übertragung des Begriffs *dhyâna* aus dem Sanskrit ist, und Meditation, Versenkung bedeutet.³ Nach Eindringen des indischen Buddhismus in China erfolgte im 6./7. Jahrhundert eine Verschmelzung von buddhistischer Mystik und daoistischer Weltanschauung, deren Form des Buddhismus ihre höchste Blüte in Japan fand, dort auch heute noch praktiziert wird und so sehr in das Leben eingegangen ist, daß Zen auch als der Charakter Japans bezeichnet worden ist.⁴

¹ An Salome Wilhelm, Brief vom Sommer 1947, in: GBriefe III, S. 432 f.

² Blick nach dem Fernen Osten, in: WA, XII, S. 41 f.

³ Siehe dazu auch Anhang, S. 107

⁴ Siehe Suzuki D.T.: Zen and Japanese Culture (1959), Rutland – Vermont – Tokyo 1988, 21990, p. 85

Hesse ist mit dieser Form des Buddhismus bereits vertraut¹, als er durch seinen Vetter Wilhelm Gundert, und dessen epochaler Übersetzung des Zen-Werkes Biyanlu², nochmals in enge Berührung mit dieser Geistigkeit kommt. Mehr als 15 Jahre hat Gundert an diesem 1960 erscheinenden Werk gearbeitet, darüber auch mit Hesse intensiven Gedankenaustausch in Briefen und Gesprächen bei seinen Besuchen aus Japan geführt.³ Dieser Einfluß regt Hesse zu zahlreichen Aufsätzen und Gedichten an: so seine Rezension von Gunderts Übersetzung des Biyanlu⁴, die Gedichte »Junger Novize im Zen-Kloster«, »Chinesische Legende« und »Der erhobene Finger«, und vor allem der offene Brief »Josef Knecht an Carlo Ferromonte«, in dem Hesse, in Gestalt seines Protagonisten aus dem »Glasperlenspiel«, sein Verständnis des Zen-Buddhismus erläutert.⁵

Während Hesses Beschäftigung mit Ostasien über Indien erfolgt, steht Canetti der indischen Geistigkeit reservierter gegenüber. In seinem Werk finden sich daher relativ wenig Anmerkungen zur indischen Geistigkeit, wobei er sich meist kritisch äußert: »An Buddha z.B. stört mich, daß er alles so oft und ausführlich gesagt hat (der Hauptnachteil der Inder).«⁶ Und an anderer Stelle heißt es: »Mein Respekt vor Buddha gründet sich ausschließlich darauf, daß seine Lehre durch den Anblick eines Toten ausgelöst wurde.«⁷

Canetti beginnt früh, sich mit ostasiatischer Geistigkeit zu befassen. In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1945 schreibt er: »Nach beinahe zwanzigjährigem Spiel wird mir China nun endlich wirklich zu einer

¹ Siehe dazu u.a. Hesses Briefe an Wilhelm Gundert aus dieser Zeit und seinen offenen Brief: An einen jungen Kollegen in Japan, in: WA, X, S. 107–112. Hsia, S. 120, geht davon aus, daß Hesses frühere Befassung mit dem Zen-Buddhismus nur oberflächlich gewesen sei.

² Yüan-wu: Bi-yän-lu. Meister Yüan Wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, übertr. von Wilhelm Gundert, Bd. I-III, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1983. (Bd. I erschien 1960, Bd. II 1967, Bd. III 1973. Gunderts Übersetzung gibt von 100 Kap. die ersten 50.)

³ Siehe u.a. Brief vom September 1960 an Wilhelm Gundert, in: MaS1, S. 278ff.

⁴ In: MaS1, S. 283 ff. Erstdruck in: Universitas 16, 1961

⁵ In: MaG1, S. 333–339. Erstdruck in: Neue Zürcher Zeitung, vom 10.12.1961

⁶ Die Provinz des Menschen, S. 313

⁷ Ebenda, S. 298

Heimat.«¹ Demnach kann man den Beginn seiner Beschäftigung mit China auf die Mitte der zwanziger Jahre datieren. Im zweiten Band seiner Autobiographie schreibt er zum Jahr 1928: »Mehr und mehr faszinierte mich die Geschichte und frühe Philosophie Chinas. ... Chinesische und bald auch japanische Namen wurden mir vertraut, ich begann mich frei unter ihnen zu bewegen, wie in der Schulzeit schon unter den Griechen.«² Diesen frühen ostasiatischen Einflüssen weist Canetti gerade auch in späteren Jahren große Bedeutung zu. Anlässlich einer chinesischen Ausstellung im Jahr 1980 schreibt er rückblickend:

»Es wird alles immer staunenswerter, was von dort kommt. Niemand wird es erschöpfen in diesem knappen Leben. Aber ich sage mir nicht ohne Stolz, wie lange ich von China *weiß*, nur die Griechen waren früher schon für mich da, aber nicht mehr als sechs oder sieben Jahre früher und wenn ich die frühesten Nachrichten über Marco Polo gelten lasse, kamen sie sogar gleichzeitig. Es ist so, daß ich seit 60 Jahren etwa eine Vorstellung von China im Kopf trage und wenn sie sich ändert, so heißt das, daß sie differenzierter und gewichtiger wird.«³

Schon in Canettis erstem Werk, seinem zwischen Herbst 1930 und Herbst 1931 geschriebenen Roman, der vier Jahre später unter dem Titel »Die Blendung« veröffentlicht wird, zeigen sich die Einflüsse der Beschäftigung mit ostasiatischer Geistigkeit. Zu diesen Einflüssen zählt früh der Daoismus, die »Faszination durch diese originellste Richtung der chinesischen Philosophie.«⁴ Bereits zu dieser Zeit beginnt Canettis Vorliebe für den daoistischen Denker Zhuangzi: »Unter den Übersetzungen chinesischer Klassiker stieß ich auf Dschuang Dsi, der mir zum vertrautesten aller Philosophen wurde, und unter dem Eindruck seiner Lektüre begann ich damals eine Abhandlung über das Tao zu schreiben.«⁵

Neben dem Daoismus gehört auch das japanische Kabuki-Theater zu den frühen Einflüssen ostasiatischer Geistigkeit. Canetti, der im Gespräch mit Horst Bienek bekennt, daß er am liebsten Dramen

¹ Die Provinz des Menschen, S. 85

² Die Fackel im Ohr, S. 330

³ Das Geheimherz der Uhr, S. 112

⁴ Die Fackel im Ohr, S. 283

⁵ Ebenda, S. 282 f. Wie Canetti im Brief vom 23. Juni 1989 an den Verfasser schreibt, hat er diese Abhandlung über das Dao nie abgeschlossen.

schreibe, und im Kern alles dramatischer Natur sei, was er mache, ist von diesem Theater fasziniert. Im Gespräch mit Manfred Durzak schildert Canetti die Einflüsse auf seine Dramen:

»Es kommt noch ein anderes Element hinzu, das mit am stärksten auf mich eingewirkt hat. Das war das japanische Kabuki-Theater. ... Da war ein japanisches Kabuki-Theater, das eine Woche in der Wiener Volksoper gastiert hat. Die spielten jeden Abend dasselbe. Ich verstand natürlich kein Wort Japanisch, aber diese scharfumrissenen Figuren und vor allem ihre Tonfälle haben mich ganz ungeheuer beeindruckt. ... Ich ging immer wieder hin, jeden Abend ...«¹

Der Einfluß des Kabuki-Theaters erstreckt sich jedoch nicht nur auf Canettis Dramentheorie, seine Vorliebe für diese Art des japanischen Schauspiels geht über die Bedeutung des Theaters als dramatischer Anstalt hinaus. In seiner Autobiographie schreibt Canetti über den Winter 1935/36:

»Mit japanischen Farbholzschnitten war ich zu dieser Zeit wohlvertraut. Sie hatten von mir so sehr Besitz ergriffen, wie das Kabuki-Theater, das ich während einer Woche als Gastspiel in der Volksoper erlebt hatte. Die Holzschnitte des Sharaku, die Kabuki-Schauspieler darstellten, liebte ich schon darum besonders, weil ich an sieben aufeinanderfolgenden Abenden einer Woche die Wirkung eines Kabuki-Stückes an mir selber erfahren hatte.«²

Zu dieser Zeit geht Canetti schon den Phänomenen von »Masse und Macht« nach, das 1960 erscheint. Für diese umfangreiche Arbeit, der er sich über zwanzig Jahre widmet, liest er ausgiebig Werke ostasiatischer Geistigkeit. Mehr als dreißig für seine Gedankenbildung wichtige Bücher über China und Ostasien nennt Canetti im Literaturverzeichnis von »Masse und Macht«.³ Ausdruck dieser Lektüre findet sich besonders in dem Kapitel »Die Toten als die Überlebten«, in dem Canetti den Ahnenkult und die damit verbundene Weltanschauung der alten Chinesen darstellt.

¹ Manfred Durzak (Hrsg.): Zu Elias Canetti, Stuttgart 1983, S. 19. Man denke in diesem Zusammenhang an Hesses Eindrücke beim Besuch eines chinesischen Theaters während seiner Indienreise. Vgl.: Abend in Asien, WA, VI, S. 229 f. Dazu auch Hsia, S. 65 f.

² Das Augenspiel, S. 238. Vgl. dazu auch Ingrid Schuster, a.a.O. S. 130

³ Masse und Macht, S. 557 ff.

In den Zeitraum dieser Arbeit fallen Canettis Flucht aus Österreich, seine Emigration nach London. Gerade während der Kriegsjahre befaßt sich Canetti intensiv mit ostasiatischer Geistigkeit, seine Aufzeichnungen in »Die Provinz des Menschen« geben darüber Aufschluß. So notiert er 1943: »Tausendjährige Reiche hat es gegeben: des Plato, des Aristoteles, des Konfuzius.«¹ Zwei Jahre später, nach Ende eines »tausendjährigen Reiches« schreibt er:

»Das Wort ›Zivilisation‹ scheint einem nirgends so wohl angebracht wie in allem, was mit China zusammenhängt. Zucht und Gegenzucht in ihrer Wechselwirkung lassen sich hier auf das Genaueste studieren. Was im besten Fall aus Menschen werden kann, ohne daß sie darum unmenschlich werden; was sie im schlimmsten Fall bleiben, ohne daß früher Gewonnenes wieder verloren geht; das Werden wie das Bleiben stellt sich hier auf eine ganz einzigartige Weise dar und lebt noch so bis zum heutigen Tage.«²

Da zahlreiche Aufzeichnungen über China aus den letzten Kriegsjahren stammen, könnte vermutet werden, daß Canetti in dieser Zeit der Barbarei die Flucht in die Ferne antritt, um – wie Peter Kien in der »Blendung« – Zuflucht in der Weisheit des chinesischen Altertums zu finden. Dem Chaos Europas stellt er zwar die Beständigkeit der chinesischen Kultur gegenüber, – wo er aber persönlich Trost und Hoffnung findet, geht aus einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1943 hervor:

»Wenn ich trotz allem am Leben bleiben sollte, so verdanke ich es *Goethe*, wie man es nur einem Gott verdankt. Es ist nicht ein Werk, es ist die Stimmung und Sorgfalt eines erfüllten Daseins, das mich plötzlich überwältigt hat. Ich kann ihn aufschlagen, wo ich will, ich kann Gedichte hier und Briefe oder ein paar Seiten Bericht dort lesen, nach wenigen Sätzen erfaßt es mich und ich bin so voll Hoffnung, wie sie keine Religion mir geben kann.«³

Im Jahr 1971 schreibt Canetti zwei Essays, die seine anhaltende Auseinandersetzung mit ostasiatischer Geistigkeit belegen: »Konfuzius in seinen Gesprächen« und »Dr. Hachiyas Tagebuch aus Hiroshima«.⁴

¹ Die Provinz des Menschen, S. 37

² Ebenda, S. 85 Die Provinz des Menschen, S. 37

³ Ebenda, S. 49 f.

⁴ In: Das Gewissen der Worte. Essays, München – Wien 1975, zweite, erweiterte Auflage 1976 (Auf die beiden Essays wird in Kap. 3.2.1 und 3.3.1 ausführlicher eingegangen.)

Zu dieser Zeit erscheint Canetti die alte chinesische Geistigkeit für die abendländische Gegenwart wichtiger denn je:

»Die Spannung, die zwischen drei Hauptlehren Chinas, zwischen Mencius, Mo Tse und Dschuang Tse besteht, scheint mir eine aktuelle, es ist auch die Spannung im modernen Menschen nicht präziser zu fassen. Die überlieferte europäische Spannung zwischen ›Weltlichem‹ und ›Jenseitigem‹ scheint mir unwahr und künstlich.«¹

Gerade für den heutigen Menschen sieht Canetti die Notwendigkeit, sich mit alten oder fernen Kulturen zu befassen: »Wer ausschließlich in seiner eigenen Zeit befangen ist, kann ihr nichts hinzufügen.«² Und in seinen Aufzeichnungen betont er: »Um *heute* dazusein, braucht man die intime Kenntnis ganz anderer Zeiten. Aufmerksamkeiten der Zeiten füreinander.«³ Diese Aufmerksamkeit der Zeiten füreinander ist auch eine Aufmerksamkeit der Kulturen füreinander.⁴ In seinen Aufzeichnungen schreibt Canetti:

»Es gibt für einen Menschen heute keine Lektüre, die ihn näher angeht, als die der frühen chinesischen Philosophen. Alles Unwesentliche fällt hier weg. Soweit es möglich ist, erspart man sich hier die Entstellung durch das Begriffliche. Die Definition wird nicht zum Selbstzweck. Es handelt sich immer um die möglichen Haltungen zum *Leben* und nicht um die zu den *Begriffen*.«⁵

Wenn Canetti betont, daß seine Vorstellung von China im Laufe der Zeit immer »differenzierter und gewichtiger«⁶ wird, gibt er seinem Bemühen um ständig neue und umfangreichere Aneignung der chinesischen Geistigkeit Ausdruck. Bei aller Verehrung der alten chinesischen Kultur betrachtet Canetti – wie Hesse – kritisch die moderne, an der westlichen Kultur orientierte Entwicklung Chinas, wobei er sich

¹ Die Provinz des Menschen, S. 326. Bei den genannten Lehren handelt es sich um Konfuzianismus, Mohismus und Daoismus.

² Gespräch mit Horst Bienek, a.a.O. S. 101

³ Das Geheimherz der Uhr, S. 148

⁴ Im Gespräch mit Horst Bienek, a.a.O. S. 96 f. sagt Canetti: »Ich lese nichts lieber als Mythen. Der wichtigste Teil meiner Bibliothek besteht daraus, es mögen an die 300 Bände sein. Die meisten stammen von den sogenannten Naturvölkern. Aus einem dieser Bücher über die Buschmänner habe ich mehr gelernt als aus manchen der bedeutendsten Werke der Weltliteratur.«

⁵ Die Provinz des Menschen, S. 326

⁶ Siehe oben, S. 12

besorgt und enttäuscht über die geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen äußert: »Da sie uns vorgelebt haben, die Chinesen, seit langem, seit jeher, ist es um so schmerzlicher zu sehen, wie sie uns jetzt nacheifern. Schließlich, wenn sie uns eingeholt haben, werden sie alles verloren haben, was sie vor uns voraushatten.«¹

¹ Das Geheimherz der Uhr, S. 209. Das Zitat ist aus dem Jahr 1985. Siehe auch: Die Fliegenpein, S. 76: »Die einzigen *vernünftigen* Denker, die er erträgt, sind die Chinesen. Es ist soviel Raum bis zu ihnen hin, sie engen einen nicht ein, wie schön ist die Klugheit, sagt er sich, in der Ferne!«

3.2 Die chinesischen Ahnen

Drei Denker stehen im Mittelpunkt von Hesses und Canettis Beschäftigung mit China: Kongzi, Laozi und Zhuangzi. Sie sind Hesses und Canettis »chinesische Ahnen«, repräsentieren die beiden großen geistigen Strömungen Konfuzianismus und Daoismus. In diesen beiden sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden Geistesströmungen finden sich bereits die Topoi, um die Hesses und Canettis Dichten und Denken kreisen wird: bei Hesse vor allem das Streben des Individuums nach Harmonie zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*, zwischen gesellschaftlichen Verpflichtungen und persönlicher Freiheit, bei Canetti – neben den Phänomenen von Masse und Macht – die Problematik von Tod, Überleben und Verwandlung. Wenn auch beide Dichter sich eher dem daoistischen Denken Laozis und Zhuangzis verbunden fühlen, stellen sie ihm doch Kongzis pädagogische und soziale Bedeutung für die Geistesgeschichte Chinas als gleichwertig und ergänzend entgegen.

3.2.1 Kongzi

Der Konfuzianismus ist seit fast zweieinhalbtausend Jahren eine der Grundlagen der chinesischen Gesellschaft. Als geistige Hauptströmung Chinas wurde er immer wieder neu interpretiert, vielfach verfremdet, und als rigorose orthodoxe Staatslehre mißbraucht.¹ Aus diesem Grunde steht der Einzelgänger Hesse dem gesellschaftsbezogenen Denken Kongzis anfangs reserviert gegenüber. Zwar erkennt und anerkennt er dessen Bedeutung, doch erscheint ihm sein Denken noch zu systematisch und pedantisch:

»Der berühmteste chinesische Weise war von alters her Konfuzius, und insofern mit Recht, als er von allen Denkern den stärksten Einfluß auf Leben und Geschichte seines Landes gehabt hat. Ihn stellen wir uns denn auch im ganzen richtig vor, wenn wir ihn uns ganz »chinesisch« denken, das heißt formalistisch bis zur Pedanterie, aber wir tun den Chinesen unrecht, wenn wir auf Grund

¹ Siehe in der jüngeren chinesischen Geschichte noch die Verpönung und Verfolgung des Konfuzianismus während der Kulturrevolution, oder seine marxistisch geprägten Interpretationen. Zur Entwicklung des Konfuzianismus siehe Wolfgang Bauer: China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen, München 1971, im Register unter dem Stichwort: Konfuzianismus, Konfuzianer, S. 674

dieses Urteils den chinesischen Geist überhaupt für steif und unphilosophisch äußerlich halten, wogegen schon Konfuzius selber genug Beweise enthielte.«¹

Diese aus Distanz und Anerkennung bestehende Haltung tritt auch in seiner Rezension von Richard Wilhelms Übersetzung Kongzis zu Tage:

»Leicht ist die Lektüre nicht, und immer wieder hat man das Gefühl, eine fremde Luft zu atmen, welche von anderer Art und Zusammensetzung ist als die, die wir zum Leben brauchen. ... Denn das nötigt uns, unsere eigene individualistische Kultur auch einmal nicht als selbstverständlich, sondern im Vergleich mit ihrem Widerspiel zu betrachten. Und dabei bleibt es nicht, sondern es entsteht im Lesenden manchmal für Augenblicke die seltsam aufleuchtende Vorstellung der Möglichkeit einer Synthese beider Welten.«²

Die Familie ist für Kongzi Keimzelle der Gesellschaft. Er teilt die Verhältnisse der Menschen zueinander in fünf Hauptbeziehungen ein: in die Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder, Herrscher und Untertan, zwischen Freund und Freund. Dieser gesellschaftlich orientierte Teil der chinesischen Geistigkeit bleibt Hesse vorläufig fremd, wie er noch 1926 an Richard Wilhelm schreibt:

»Ihre chinesische Welt zieht mich mit ihrer magischen Seite an, während ihre prachtvolle moralische Ordnung mir, dem Unsozialen, bei aller Bewunderung fremd bleibt. Auf dem dünnen Ast, auf dem ich sitze, blüht die Blume der staatlichen, familiären und gesellschaftlichen Beziehungswelten leider nicht.«³

Hesses Haltung ist wenig verwunderlich, – zu diesem Zeitpunkt ist bereits das Scheitern seiner zweiten Ehe vorauszusehen.⁴

Im gleichen Jahr empfiehlt Hesse die »überaus anregenden, von Klugheit funkelnden Gespräche des Konfuzius«⁵, wenige Jahre später werden auch Kongzis pädagogische und moralische Ordnung für Hesses literarisches Schaffen bedeutsam.⁶ Die Würdigung Kongzis

¹ Chinesisches, in: WA XII, S. 25

² Ebenda, S. 30

³ Brief an R. Wilhelm vom 4.6.1926, in: GBriefe, II, S. 142 f.

⁴ Die Ehe mit Ruth Wenger wird ein Jahr später geschieden.

⁵ Chinesisches, in: Vossische Zeitung, Berlin vom 18.7.1926. Auch in MaS1, S. 205 f.

⁶ Adrian Hsia weist auf die Bedeutung dieser pädagogisch-moralischen Ordnung für die Konzeption des »Glasperlenspiels« hin, in: Hsia, S. 114

zeigt sich besonders im 1945 erscheinenden Aufsatz »Lieblingslektüre«:

»Kung Fu Tse, der große Gegenspieler des Laotse, der Systematiker und Moralist, der Gesetzgeber und Bewahrer der Sitte, der einzig etwas Feierliche unter den Weisen der alten Zeit, wird zum Beispiel gelegentlich so charakterisiert: ›Ist das nicht der, der weiß, daß es nicht geht, und es doch tut?‹ Das ist von einer Gelassenheit, einem Humor und einer Schlichtheit, für die ich in keiner Literatur ein ähnliches Beispiel weiß.«¹

Bezeichnenderweise nennt Hesse 1946 in einem Brief an Thomas Mann unter den für ihn wichtigen Ideen »China, Indien, Buddha, Kung Fu [zi]«², – wobei Laozi mit keinem Wort erwähnt wird.

Auch Canetti anerkennt Kongzis Bedeutung als Bewahrer und Überlieferer des chinesischen Altertums. Er ist einer der geistigen Ahnen, welche die kulturellen Traditionen der Menschheit fortsetzen. Canetti betont die Notwendigkeit von Vorbildern, – von geistigen Ahnen: »Ein Dichter braucht Ahnen. Einige von ihnen muß er namentlich kennen.«³ Als Übermittler des chinesischen Altertums, der Tugenden von Pietät und Ahnenverehrung, wird Kongzi selbst zum Vorbild:

»An Konfuzius läßt sich mit besonderer Klarheit lernen, wie ein Vorbild entsteht und sich bewahrt. Es gehört dazu vor allem, daß man selbst von einem Vorbild erfüllt ist, an dem man unter allen Umständen festhält, an dem man nicht zweifelt, das man nie aufgibt, das man erreichen möchte und doch nie ganz erreicht. Selbst wenn man's erreicht hätte, dürfte man nie wahrhaben wollen, daß es erreicht ist. Denn das erreichte Vorbild verliert seine Kraft. ... Unter dieser Befassung mit seinen Vorbildern ist er selbst zu einem geworden, und es ist merkwürdig, daß er es viel mehr geworden ist und auf viel längere zeitliche Distanz als sie.«⁴

Mit der Ahnenverehrung verknüpft ist die Todesproblematik. Die Auflehnung gegen den Tod bestimmt Canettis Denken seit seiner Jugend und ist ihm schon früh wichtiger als die Phänomene von Masse und Macht: »Besonders aber war es auch der Ausgangspunkt Buddhas,

¹ Lieblingslektüre, in: Die Welt der Bücher, S. 304

² Hermann Hesse – Thomas Mann: Briefwechsel, Frankfurt/M. 1968, S. 120

³ Das Augenspiel, S. 319. Bei Laozi heißt es im 70. Kap.: »Die Worte haben einen Ahn. Die Taten haben einen Herrn. Weil man die nicht versteht, versteht man mich nicht.« In: Laotse: Tao te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 113

⁴ Das Gewissen der Worte, S. 207 f.

waren es die Phänomene Krankheit, Alter und Tod, deren Bedeutung mir einging, alles was mit dem Tod zusammenhing, war mir schon damals wichtiger als Masse.«¹ In diesem zentralen Anliegen sieht sich Canetti durch Kongzi bestärkt:

»Ich kenne keinen Weisen, der den Tod so ernst nahm wie Konfuzius. Auf Fragen nach dem Tod verweigert er die Antwort. »Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen.« Ein Satz, der angemessener wäre, ist über diesen Gegenstand nie ausgesprochen worden.«²

Diese Haltung wird von Kongzi im Gespräch mit einem Schüler vertreten. In den Lunyu heißt es:

»Dselu fragte, wie man den Geistern der Abgeschiedenen dienen müsse. Der Meister sprach: Wenn man noch nicht einmal lebenden Menschen dienen kann, wie soll man dann den Geistern der Abgeschiedenen dienen können? Darf ich dann nach dem Sinn des Todes fragen, fuhr Dselu fort. Der Meister sprach: Wenn man noch nicht einmal das Leben versteht, was kann man dann schon vom Tod wissen?«³

Mit der Bedeutung die er dem Tod beimißt, steht Kongzi in der Kontinuität der chinesischen Tradition. Er sucht den Weg der Alten zu gehen, die Überlieferung des chinesischen Altertums fortzusetzen. Sich darauf beziehend schreibt Canetti:

»Die Reinheit und der menschliche Stolz dieser Gesinnung ist sehr wohl vereinbar mit jener emphatischen Steigerung des Gedenkens an die Toten, wie sie sich im Li-Ki, dem Buch der Riten der Chinesen findet. Das Glaubwürdigste, was ich über die Annäherung an die Toten je gelesen habe, über das Gefühl ihrer Gegenwart an den Tagen, die zu ihrem Gedächtnis bestimmt sind, findet sich in diesem Buch der Riten.«⁴

Canettis Auflehnung gegen den Tod geht aber über die Haltung der alten chinesischen Denker hinaus. Dies belegt eine Anmerkung in seinen Aufzeichnungen, in der auch seine Selbsteinschätzung deutlich wird:

¹ Die Fackel im Ohr, S. 384

² Das Gewissen der Worte, S. 209

³ Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), übertr. von Ernst Schwarz, München 1985, 21987, S. 81 (XI, 11)

⁴ Das Gewissen der Worte, S. 209

«Von den chinesischen »Lehrern« will ich nie loskommen. Nur die Vorsokratiker beschäftigen mich schon ebensolange wie sie, mein ganzes Leben. An beiden kann ich nie ermüden. Zusammen, aber nur zusammen, enthalten sie alles, was der denkende Mensch als Stachel braucht, – oder nicht ganz alles, etwas Entscheidendes bleibt, was ihnen zuzufügen wäre, es betrifft den Tod, und ich will es hinzufügen.»¹

Eingehend beschäftigt sich Canetti mit der Problematik von Tod und Überleben. Aus diesem Blickwinkel untersucht er in »Masse und Macht« den Ahnenkult in China. Durch die Ahnenverehrung werden die Überlebenden geprägt, sie formt auch das Wesen des Machthabers, der für Canetti das Paradebeispiel des Überlebenden ist. In dem Kapitel »Die Toten als die Überlebten« schreibt Canetti:

»Wer die Gestalt des idealen Machthabers betrachtet, wie sie sich in Geschichte und Denken der Chinesen ausgebildet hat, ist betroffen von ihrer Menschlichkeit. Es ist anzunehmen, daß der Mangel an Gewalttätigkeit in diesem Bilde auf die Rechnung dieser Art der Ahnenverehrung zu setzen ist.«²

Ein wichtiger Aspekt der Ahnenverehrung ist die vorschriftsmäßige Ausübung der Trauerregeln. Im alten China soll die Trauerzeit um den Vater drei Jahre betragen. Kongzi sagt dazu: »Was aber den Edlen anlangt, so ist er, während er in Trauer ist, nicht imstande, gutes Essen zu genießen; wenn er Musik hört, so erfreut sie ihn nicht; wenn er in Bequemlichkeit weilt, so fühlt er sich nicht wohl.«³ In den Trauervorschriften sieht Canetti einen entscheidenden Faktor gegen die Macht, wie sie sich in der Genugtuung am Überleben äußert. Canetti schreibt über die Bedeutung der Trauerregeln Kongzis:

»Es ist zuwenig beachtet worden, daß er damit die Lust am Überleben zu verringern sucht, eine der heikelsten Aufgaben, die bis zum heutigen Tage noch in keiner Weise gelöst ist. Wer drei Jahre für seinen Vater trauert, den Lauf seiner gewohnten Tätigkeit so vollkommen und so lange unterbricht, kann keine Freude am Überleben fühlen, jede Genugtuung am Überleben, selbst wenn sie

¹ Die Provinz des Menschen, S. 312

² Masse und Macht, S. 312

³ Kungfutse: Gespräche (Lun Yü), übertr. von R. Wilhelm, Köln 1985, S. 176 (XVII, 21). Zahlreiche andere Kapitel in den Lunyu beziehen sich noch auf Trauerregeln und Kongzis Verhalten in Gegenwart von Trauernden. Vgl. dazu besonders die Kap. VII, 9; IX, 9; X, 15–16. Siehe auch Abschnitte, die sich auf den Tod von Kongzis Lieblingsschüler Yan Hui beziehen, vor allem Kap. XI, 7–10.

noch möglich wäre, wird durch den Gang der Verpflichtungen zur Trauer von Grund auf ausgemerzt.«¹

Der Pietät wird in China eine große Rolle beigemessen. Es gehört zur Kindespflicht, sie auch über den Tod der Eltern hinaus fortzusetzen. Auch den Kindern wird später einmal – von ihren Nachkommen – diese Pietät entgegengebracht. Indem die Ahnenverehrung so die Lust am Überleben verringert, verbürgt sie die Beständigkeit und Fortführung der chinesischen Kultur. Über dieses Anliegen des Konfuzianismus schreibt Canetti:

»Es ist, von allen Zivilisationen, der einzige ernsthafte Versuch, der mir bekannt ist, die Lüsternheit des Überlebens aufzulösen. Als solchen wird man den Konfuzianismus in seinem Ursprung, all seinen späteren Entartungen zum Trotz, wenigstens in diesem Aspekt, sehr vorurteilslos bedenken müssen.«²

Anmerkungen zu Ahnenverehrung und Trauerregeln finden sich nicht nur in den Lunyu. Im Lüshi Chunqiu, den Annalen des Lü Bu Wei, einem aus dem 3. Jahrhundert v.u.Z. stammenden Wissenskompendium von Gelehrten verschiedener geistiger Strömungen, sind mehrere Abschnitte Bestattungsbräuchen und Totenverehrung gewidmet. So heißt es in Richard Wilhelms Übersetzung, die Canetti in der Literaturliste von »Masse und Macht« nennt: »Wenn es einen Mann gäbe, der auch nur einen Menschen vom Tod zum Leben zu erwecken vermöchte, so würde sich die ganze Welt im Wettstreit herzudrängen, um ihm zu dienen.«³

Canetti steht der gesellschaftlichen Komponente des Konfuzianismus nicht so distanziert gegenüber, wie Hesse es anfänglich war. In Liebe zu seinem Vater und dem Bruder Georg betrachtet er die Ordnung dieser menschlichen Beziehungen mit persönlicher Freude: »Diese

¹ Das Gewissen der Worte, S. 210. Es ist dabei zu beachten, daß die Haltung Kongzis und Canettis durch den frühen Tod ihrer Väter bedingt ist. Dieses Denken findet auch Ausdruck in einer Aufzeichnung Canettis: »Schuldgefühl gegen meinen Vater : ich bin nun schon neun Jahre älter, als er geworden ist.« Die Provinz des Menschen, S. 95

² Das Gewissen der Worte, S. 211

³ Lü Bu Wei: Frühling und Herbst des Lü Bu Wei, übertr. von R. Wilhelm, Düsseldorf – Köln 1979, S. 91. Dieses Buch hat Hesse rezensiert und sehr geschätzt, vgl. dazu Hsia, S. 112 f. Hsia suggeriert allerdings dem Leser, daß es sich dabei um ein konfuzianisches Werk handelte. Siehe dazu ausführlicher im Anhang, S. 110

Verbindung von Patriarchalischem und Brüderlichem, die es so nur bei den Chinesen gibt.«¹ Und in einer anderen Aufzeichnung notiert er: »Ich glaube, ich liebe die Chinesen auch deshalb, weil sie die Beziehung zwischen einem älteren und jüngeren Bruder unter die fünf menschlichen Hauptbeziehungen eingereiht haben.«² So wie Canetti bei Kongzi Ansätze sieht, der Macht – in ihrer Ausprägung als Lust am Überleben – entgegenzuwirken, sieht er bei den alten Chinesen bereits Einsichten in Phänomene der Masse. In seinen Aufzeichnungen vergleicht er diese Einsichten mit den Vorstellungen von Masse, wie sie sich bei den Griechen finden:

»Auch sind die Traditionen der Chinesen schon früh von der Massenhaftigkeit des Menschen bestimmt. Selbst die entwickelte griechische Polis, die die Masse genau kennt, wirkt sich bei den Denkern im Grunde nur als ihre Ablehnung aus. ... Die Atome des Demokrit sind wohl unzählbar, aber sie agieren durcheinander, nicht als wirkliche Masse. Vielleicht war es das Vorhandensein von Sklaven, was die Griechen daran gehindert hat, zu einer extremen Auffassung der Masse zu gelangen.«³

In der frühen chinesischen Geistigkeit sind die Vorstellungen von Masse nicht durch Ablehnung gekennzeichnet. Im Gespräch mit Adorno führt Canetti das »Buch der Lieder«, Shijing, an, um ein Beispiel für den Wunsch massenhafter Vermehrung zu geben:

»Es gibt im Shi-king, dem klassischen Liederbuch der Chinesen ein Gedicht, das sich auf Heuschrecken bezieht und das die Zahl der Heuschrecken mit der Zahl der Nachkommen gleichsetzt, und zwar als etwas Wünschenswertes. ... Und daß die Heuschrecken hier als Symbol für die Nachkommenschaft verwendet werden, ist ja besonders merkwürdig, weil die Heuschrecken natürlich gefürchtet waren. ... Trotzdem ist das Ungeheuerliche ihrer Zahl genau das, was man sich für seine Nachkommenschaft wünscht.«⁴

Das chinesische Verständnis von Masse ist jedoch nicht nur durch den Wunsch nach Vermehrung geprägt, sondern auch durch die Einsicht in die Notwendigkeit ihrer Beschränkung. Durch den ungeheuren Bevölkerungszuwachs hat sich heute – nicht nur in China – ein neuer gesellschaftlicher Zustand ergeben. Die Einsicht in die Gefahren der Überbe-

¹ Die Provinz des Menschen, S. 313

² Ebenda, S. 86

³ Ebenda, S. 313

⁴ Gespräch mit Theodor W. Adorno, in: Die gespaltene Zukunft, S. 66–92, S. 81

völkerung wirkt dem der Masse eigenen Bedürfnis nach grenzenloser Vermehrung entgegen. Im Gespräch mit dem Sinologen Joachim Schickel sagt Canetti 1972:

»Es scheint, daß die Einsicht in die Gefahr dieser Vermehrung schon sehr weit geht. Die Einsicht besteht auch in den westlichen Ländern und man versucht da, einiges zu tun. Was mir aber besonders interessant erscheint, ist, daß diese Einsicht auch in China vorhanden ist und daß man allen Ernstes versucht, die Größe der Familie zu reduzieren. Man will, daß nicht mehr als zwei Kinder da sind.«¹

Das heutige China ist ein gewandeltes Land, das aufgrund seiner Bevölkerungsmasse die »Ein-Kind-Ehe« propagieren muß. Canetti schreibt 1975: »Das Land ohne Brüder; niemand hat mehr als *ein* Kind.«² Diese soziale Veränderung kann – vielleicht mehr als jede andere – weitreichende Auswirkungen auf die chinesische Tradition, den Konfuzianismus mit der Familie als Grundlage der Gesellschaft, haben. Doch besteht in China die Einsicht, daß eine Tradition nur lebendig ist, wenn sie wandelbar bleibt. Im Zeichen der Wandlung müssen – innerhalb der Tradition – die Grundlagen neu überdacht werden. Diese Notwendigkeit sieht auch Canetti, der 1966 schreibt: »Die Grundbeziehungen *heute* finden, wie jene fünf bei Konfuzius.«³

3.2.2 Laozi

Während Kongzis Leben und Werk in ihrer historischen Einordnung relativ wenig problematisch sind, ist über Laozi, den – oder die – vorgeblichen Verfasser des Daodejing nichts bekannt. Die moderne Forschung hat die chinesische Überlieferung, die in ihm den Begründer des Daoismus sieht, und ihn mit einer historischen Gestalt zur Zeit

¹ Gespräch mit Joachim Schickel, in: Die gespaltene Zukunft, S. 104–131, S. 125

² Das Geheimherz der Uhr, S. 29

³ Die Provinz des Menschen, S. 282

Kongzis identifiziert, zurückgewiesen.¹ Das Daodejing wurde wahrscheinlich im 3. Jahrhundert v.u.Z. oder später verfaßt. Gedanke und Wert dieses Werkes tut dies keinen Abbruch, Anstoß daran nimmt höchstens die traditionelle Überlieferung, die in Zhuangzi den poetischen Schüler Laozis sehen will, der die Lehre des Daodejing dichterisch, gleichnishaft ausschmückt. Zhuangzi lebte gegen Ende des 4. Jahrhunderts v.u.Z. und seine Weltanschauung ist von der Laozis in mancher Hinsicht verschieden, so daß »sie wohl aus dem gleichen großen Strom des mystischen Quietismus schöpfen, jedoch an verschiedener Stelle, mit unterschiedlichem Gefäß und zu anderem Zweck.«²

Wenn bei Hesse und Canetti vom Daoismus die Rede ist, wird darunter die Geisteshaltung verstanden, die sich in Laozi, Zhuangzi und auch Liezi findet. Die sich auf die frühen Daoisten berufenden späteren daoistischen Strömungen, vermischt mit religiösem Wunderglauben, Zaubersprüchen und alchimistischen Praktiken der Suche nach dem ewigen Leben, haben mit jener Geisteshaltung wenig gemein, spielen für Hesse und Canetti auch kaum eine Rolle.

Von allen chinesischen Denkern lernt Hesse zuerst Laozi kennen – und schätzen. Während ihm die Lektüre Kongzis anfangs nicht leicht fällt, ist er mit Laozi schnell vertraut. Hesse liest vom Daodejing nun »alle deutschen Ausgaben«³ und Laozi wird ihm »für lange Zeit zur wichtigsten Offenbarung«.⁴ Dies besonders, da Hesse im Daoismus eine notwendige Ergänzung zum abendländischen Denken sieht:

»Und es zeigt sich, daß das Denken des alten China, zumal das des frühen Taoismus, für uns Europäer keineswegs eine entlegene Kuriosität ist, sondern uns im wesentlichen bestätigt, in Wesentlichem berät und hilft. 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

¹ Siehe dazu z.B. Arthur Waley: *The Way and Its Power. The Tao Tê Ching and its place in Chinese thought* (1934), London 1987, pp. 99–100 und 121–128; Laotse: *Tao Tê King, Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, übers. von Günther Debon, Durchgesehene u. verbesserte Ausgabe, Frankfurt/M. 1979, 1987, S. 39

² Ebenda, Debon, S. 9

³ Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China, in: Hsia, S. 323–324, S. 324

⁴ Ebenda, S. 324

haben, wir sehen dort Kräfte gepflegt und erkannt, um welche wir uns, mit anderem beschäftigt, allzulange nicht mehr gekümmert hatten.«¹

Nach der Barbarei des Ersten Weltkriegs setzt sich Hesse verstärkt für die Verbreitung des Daodejing ein: »Die Weisheit, die uns nottut, steht bei Lao Tse, und sie ins Europäische zu übersetzen, ist die einzige geistige Aufgabe, die wir zur Zeit haben.«² In dieser Zeit weist Hesse in Rezensionen, Aufsätzen und Briefen an Schriftstellerkollegen häufig auf Richard Wilhelms Übersetzungen der alten chinesischen Denker hin, vor allem auf das Daodejing. Bei seinen Kollegen gilt Hesse als im Geiste des Ostens bewandert, viele bitten ihn diesbezüglich um Auskunft und Rat. So schreibt er 1921 an Romain Rolland:

»Und nun zu Lao Tse. Er ist für mich seit vielen Jahren das Weiseste und Tröstlichste, was ich kenne, das Wort Tao bedeutet für mich den Inbegriff jeder Weisheit. Es gibt von seinem kleinen Buch mehrere deutsche Übersetzungen, eine poetisch-freie von Ular, eine noch poetischere, aber völlig freie, vom Original unendlich weit entfernte von Klabund, und manche andere. ... Die von Wilhelm ist mir die liebste.«³

Was Hesse an Laozi besonders anzieht, ist der Gedanke der Polarität. In einem Brief an Stefan Zweig schreibt er 1922: »Lao Tse ist ja jetzt in unsrem guten armen Deutschland sehr Mode, aber fast alle finden ihn doch eigentlich paradox; während sein Denken gerade *nicht* paradox, sondern streng bipolar, zweipolig, ist, also eine Dimension mehr hat. An seinem Brunnen trinke ich oft.«⁴

Hesse schätzt den Daoismus nicht nur als notwendige Ergänzung zum abendländischen Denken, sondern ebenso als einander bedingenden und bereichernden Gegenpol zum Konfuzianismus:

¹ Chinesische Betrachtung, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 1855, vom 25.12.1921. Auch in Hsia, S. 108

² Vivos voco, I, 1919/20, S. 732 f. Zitiert nach Hsia, S. 98

³ Brief vom 8.11.1921 an Romain Rolland, in: MaS1, S. 148 f. Hesse gefällt an Wilhelms Übersetzung vor allem der »Tonfall seiner schönen, sanft belehrenden Sprache, ... aus der man Goethe und Kung Fu Tse zugleich heraushört«. In: Richard Wilhelm. Ein Mittler zwischen China und Europa, in: MaS1, S. 262–266, S. 265. Auch in Hsia, S. 341–344

⁴ Brief vom 27.11.1922 an Stefan Zweig, in: MaS1, S. 180

»Die Weisheit dieser alten Chinesen ist, wie jede Weisheit, zum Teil Tugendlehre; dies ist der konfuzianische Teil der chinesischen Philosophie. Zum Teil aber ist sie auch Mystik, Ergebnis einsamer Meditation und Vorstoß in die glühendsten Regionen seelischen Lebens – dies ist der taoistische Teil. Gemeinsam ist beiden der Geist der Ehrfurcht und Lauterkeit, der Verzicht auf jedes Schönsein und jede Sophistik, und eine gewisse über allem schwebende Heiterkeit, eine gewisse Diesseitigkeit oder Weltfrömmigkeit, außerdem ist diese Weisheit bildhaft und nicht abstrakt, und wird oft zu märchenhafter Gleichnis-Dichtung wie etwa bei Dschuang Dsi.«¹

Bei Laozi wird der Verzicht auf Schönsein und Sophistik im 81. Kapitel zum Ausdruck gebracht:

»Wahre Worte sind nicht schön;
Schöne Worte sind nicht wahr.«²

Damit geht eine Abneigung gegen Beredsamkeit einher. Besonders im daoistischen Denken wird Sprache als unzulänglich angesehen, die Wirklichkeit angemessen darzustellen. Bei Laozi heißt es im 56. Kapitel:

»Der Wissende redet nicht;
Der Redende weiß nicht.«³

Diese Beschränkung in den Worten wird auch von Canetti hervorgehoben: »Man müßte es in so wenig Sätzen sagen können wie Laotse oder Heraklit, und solange man das nicht kann, hat man nichts wirklich zu sagen.«⁴ Allgemein findet sich im chinesischen Denken eine Beschränkung auf das Wesentliche, eine Sparsamkeit der Worte. Diese besonders im Daoismus betonte Haltung schätzt Canetti auch an Kongzi: »Die ›Gespräche‹ des Konfuzius sind das älteste vollkommene geistige Porträt eines Menschen. Man empfindet es als ein modernes

¹ Die chinesische Weisheit, in: Die Propyläen, Jg. 28, 1930/ 31, S. 60. Zitiert nach Hsia, S. 114

² Laotse: Tao te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 124

³ Ebenda, S. 99. In seiner Rezension zitiert Hesse diesen Abschnitt. Siehe dazu WA, XII, S. 29

⁴ Die Provinz des Menschen, S. 249

Buch, nicht nur alles, was es enthält, auch alles, was in ihm *fehlt*, ist wichtig.«¹ Und weiter schreibt Canetti in seinem Essay über Kongzi:

»Die Abneigung des Konfuzius gegen Beredsamkeit: das Gewicht der gewählten Worte. Er fürchtet ihre Schwächung durch leichten und glatten Gebrauch. Die Zögerung, die Überlegung, die Zeit *vor* dem Wort ist alles, aber auch die Zeit danach. Es ist etwas im Rhythmus der isolierten Frage und Antwort, das ihren Wert erhöht. Das rasche Wort der Sophisten, das eifrige Ballspiel des Wortes ist ihm verhaßt.«²

Neben der Beschränkung in den Worten und der Entsprechung zwischen Wort und Handlung, geht es Kongzi um die Richtigstellung der Begriffe.³ Canetti schreibt in seinen Aufzeichnungen:

»Die Anekdoten der Chinesen, mit ihren einsilbigen Namen: alles auf Formeln gebracht, die für uns unnachahmlich sind. Auch das Vieldeutigste stimmt; jedes Wort, in seiner genauen Gestalt, ist wie ein Ton; es klingt vieles mit, und wenn es mit anderen Tönen zusammenklingt, haben sie eine einmalige feste Prägung. Von dieser strahlt etwas aus in die übrige Welt: die Welt ist sicherer, aber nicht versperrt. Von festen Punkten erfüllt, belebt sie sich. Sie spielt Ordnungen vor und bleibt doch frei. Alle einzelnen Prägungen bleiben voneinander unabhängig.«⁴

Von dieser Einsilbigkeit der chinesischen Namen ist Canetti, für den Namen etwas Magisches haben, fasziniert: »Chinesische Namen haben etwas von der Endsprache, in die alle Sprachen der Menschen münden.«⁵

Die Daoisten schätzen nicht nur eine Beschränkung in den Worten, sondern auch im Wissen. Dabei wenden sie sich gegen jedes Fachgelehrten- und Spezialistentum.⁶ Bei Laozi heißt es im 19. Kapitel:

¹ Das Gewissen der Worte, S. 207

² Ebenda, S. 205

³ Siehe dazu Lunyu, Kap. XIII, 3

⁴ Die Provinz des Menschen, S. 255

⁵ Ebenda, S. 341

⁶ Vgl. dazu unten, S. 96–103

»Verbannt die Weisheit, legt ab das Wissen,
und das Volk wird hundertfältigen Nutzen haben.«¹

Und im 71. Kapitel heißt es:

»Vom Wissen nicht wissen, ist Höchstes,
vom Nichtwissen wissen, ist Leiden.«²

Canettis Einstellung zu Wissen und Nichtwissen zeigt seine Verbundenheit mit daoistischer Geistigkeit. In einer Aufzeichnung schreibt er 1951: »Sein Traum: alles zu wissen, was er weiß, und es doch nicht zu wissen.«³ Neun Jahre zuvor notiert er: »Von der Balance zwischen Wissen und Nichtwissen hängt ab, wie weise einer wird. Das Nichtwissen darf am Wissen nicht verarmen.«⁴

Dem Fachwissen und Spezialistentum stellen die Daoisten die Erkenntnis der Einheit entgegen. Aus der ursprünglichen, untrennbaren Einheit aller Dinge entstehen die Erscheinungen, die sich in die Prinzipien Yin und Yang aufteilen. Aus der Wechselwirkung zwischen dem positiven Yang und dem negativen Yin entstehen Wandlung und Harmonie aller Dinge.⁵ Jedoch erst in der harmonischen Aussöhnung der Gegenpole von Yin und Yang ist die Einheit, das Dao, das der Weise zu erlangen sucht, verwirklicht.

In der Faszination durch den Gedanken des Dao, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen – jenseits von Gut und Böse –, sieht Liu Weijian das Bestreben Hesses, die eigenen Spannungen und Probleme zu über-

¹ Lin Yutang (Hrsg.): Die Weisheit des Laotse, Aus dem Amerikanischen von Gerolf Coudenhove, Frankfurt/M. 1955, 1987, S. 93

² Lao Tse: Tao Te King, übertr. von Jan Ulenbrook, Frankfurt/M. – Berlin 1980, 1986, S. 197. Vgl. dazu auch Übersetzung und Interpretation Arthur Waleys: *The Way and Its Power*, p. 231

³ Die Provinz des Menschen, S. 169

⁴ Ebenda, S. 10

⁵ Bekanntlich ist Yin das negative, dunkle, sinnliche, weibliche Prinzip; Yang dagegen das positive, helle, geistige, männliche usw. Siehe dazu das – über übliche Definitionen hinaus – aufschlußreiche Kapitel »Le Yin et le Yang«, in Marcel Granet: *La pensée chinoise*, Paris 1929, 1988, pp. 101–126. Vgl. dazu auch die Ausführungen Arthur Waleys in: *The Way and Its Power*, pp. 110–115. Man denke in diesem Zusammenhang auch an Goethes Begriffe Systole und Diastole.

winden.¹ Soweit läßt sich Liu auf Hesses Biographie bezogener Interpretation – wenn auch mit Vorbehalten² – zustimmen. Doch beinhaltet das Dao – der Inbegriff jeder Weisheit³ – einen weiteren wichtigen Aspekt, der mit Hesses »persönlicher Problematik« wenig zu tun hat: den des Dienens. Bei Laozi heißt es im 8. Kapitel:

»Höchste Güte ist wie das Wasser.
Des Wassers Güte ist es, allen Wesen zu nützen ohne Streit.
Es weilt an Orten, die alle Menschen verachten.
Darum steht es nahe dem SINN.«⁴

Das Wasser, so weich es ist, überwindet jedoch auch das Härteste, indem es nachgibt, die Tiefe aufsucht – dient.⁵ Der Weise macht sich diese Erkenntnis zu eigen, und so verbinden sich Weisheit, Weichheit, Güte und Dienen im Dao.⁶ Über die Bedeutung die Hesse dem Dienen beimißt schreibt Reso Karalaschwili:

»Er faßt den Dienst als das wichtigste Kennzeichen einer vollkommenen Existenz auf und hält ihn für das Grunderlebnis des wahren Menschen, was auch erklärt, warum die Mehrzahl seiner Helden Knechte und Diener sind. Die Wurzeln dieser Haltung Hesses reichen ebenfalls zurück in den Fernen Osten.

¹ Liu schreibt in seiner Schlußbetrachtung, in: Liu, a.a.O. S. 204: »Hesses Hauptinteresse liegt in der daoistischen Einheit der Polarität, und dies ist hauptsächlich durch seine persönliche Problematik bedingt. ... Dem Einheitsgedanken entsprechend versucht er, sich aus dem christlichen Sündenbewußtsein und der bürgerlichen Ethik zu befreien und das sogenannte Böse als unerläßliche Lebenshälfte zu akzeptieren. Durch eine wahrhafte Versöhnung von Yin und Yang hofft er, die Ganzheit eines kulturkritischen Individuums verwirklichen zu können.«

² Hesse hat sein Bürger- und Christentum nie verleugnet, sondern versucht, dem Einheitsgedanken entsprechend, ostasiatische, indische und abendländische Weltanschauungen miteinander zu versöhnen.

³ Siehe oben, S. 26

⁴ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 48

⁵ Siehe dazu auch Laozi, Kap. 7 und 78.

⁶ In seinem Aufsatz »Dank an Goethe« schreibt Hesse: »Diese Weisheit Goethes, die er selber oft verhüllt, die ihm selber oft wieder verloren gegangen schien, ist nicht mehr bürgerlich, ist nicht mehr Sturm und Drang oder Klassizismus oder gar Biedermeier, sie ist sogar kaum mehr goethisch, sondern sie atmet gemeinsame Luft mit der Weisheit Indiens, Chinas, Griechenlands, sie ist nicht mehr Wille und nicht mehr Intellekt, sondern Frömmigkeit, Ehrfurcht, Dienenwollen: Tao.« In: Dank an Goethe, Frankfurt/M. 1975, S. 9–19, S. 17

Der Taoismus hat das Bild des vollkommenen Menschen und Weisen geprägt, der allein durch das eigene Vorbild seine Wirkung auf die Welt ausübt. Dieser Mensch strahlt Güte und Beispiel aus. Er streitet nicht und erstrebt nichts. Ruhe, Demut, Nachgiebigkeit, Toleranz und Frömmigkeit sind seine wichtigsten Eigenschaften. Seiner Einstellung und Haltung nach ist dieser Mensch ein Diener.«¹

Güte gilt jedoch nicht allein als besondere Eigenschaft des Dao. Auch in den mitmenschlichen Beziehungen der konfuzianischen Gesellschaftsordnung wird Güte als wichtig erachtet. Über die Güte als Merkmal und Eigenart der chinesischen Gesellschaft schreibt Canetti:

»Über Güte haben die Chinesen mehr gewußt, als die Griechen. Die wunderbare Eitelkeit der Griechen, der man so viel verdankt, hat ihnen die Schlichtheit zur Güte genommen. ... Von allen Denkern haben nur die alten Chinesen erträgliche Würde. Ob man das auch so empfände, wenn sie zu einem *sprechen*, statt daß man ihre sehr sparsamen Äußerungen *liest*? Es gibt so wenig von ihnen, und schon das ist Würde.«²

Es wäre ein Leichtes, die Bedeutung der Güte durch zahlreiche Zitate aus Übersetzungen der chinesischen Klassiker zu belegen. So heißt es in den Lunyu: »Der Meister sprach: In menschlicher Gemeinschaft ist das Beste Güte. Wenn einer, der sich eine Heimstatt sucht, nicht seinen Platz wählt unter Gütigen, kann man den nennen klug?«³ In einem anderen Gespräch definiert Kongzi Güte unter dem Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit in den menschlichen Beziehungen, wobei auf vorbildhaftes Verhalten Wert gelegt wird: »Der Gütige, der sich selbst zu festigen sucht, hilft anderen, sich zu festigen: was er selbst zu erreichen sucht, das hilft er anderen zu erreichen. Gleichnishaft in anderen, verstehen zu können, was man an sich selbst erkannt hat, das könnte man die Kunst der Güte nennen.«⁴

Während es Kongzi um die soziale Komponente der Güte geht, sieht Laozi Güte – über das Menschliche hinaus – in den Kreislauf von

¹ Reso Karalaschwili: Das Goethebild in Hermann Hesses Schaffen, in: Dank an Goethe, a.a.O. S. 181–202, S. 191 f.

² Die Provinz des Menschen, S. 313. Vgl. dort auch Canettis schöne Gedanken zu Güte, S. 323 f.

³ Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), übertr. von Ernst Schwarz, S. 48 (IV, 1). Vgl. dazu auch Kap. IV, 2–6.

⁴ Ebenda, S. 60 (VI, 28)

Himmel und Erde verwoben, als Eigenschaft des Dao. So heißt es im 67. Kapitel:

»Doch die Güte:
So sie ficht, dann siegt sie,
so sie schützt, dann sichert sie:
Denn der Himmel wird sie behüten,
Weil die Güte ihn verteidigt.«¹

Bei diesem Vergleich wird bereits deutlich, daß Laozi und Kongzi eine verschiedene Vorstellung von Güte haben. Doch wird dabei noch außer acht gelassen, daß in den Übersetzungen unterschiedliche chinesische Begriffe mit »Güte« wiedergegeben werden. Während bei Laozi das chinesische Wort *ci* verwendet wird, steht bei Kongzi der für die Konfuzianer wichtige Tugendbegriff *ren*, der von Laozi abgelehnt und nur negativ verwendet wird.² So heißt es in Richard Wilhelms Übersetzung des 5. Kapitels des Daodejing:

»Himmel und Erde sind nicht gütig.
Ihnen sind die Menschen wie stroherne Opferhunde.
Der Berufene ist nicht gütig.
Ihm sind die Menschen wie stroherne Opferhunde.«³

Lassen sich in den Übersetzungen die verschiedenen Vorstellungen von Güte bei den Daoisten und Konfuzianern erkennen, so wird es problematischer, wenn anhand der in Übersetzungen gewählten Worte versucht wird, bestimmte Begriffe und Weltanschauungen in die chinesischen Texte hineinzuzinterpretieren. In anderen Kapitel des Daodejing übersetzt Richard Wilhelm den Begriff *ren* mit: Liebe. Im 38. Kapitel wird die Liebe hinter Dao (SINN) und De (LEBEN) genannt:

»Ist der SINN verloren, dann das LEBEN.
Ist das LEBEN verloren, dann die Liebe.«⁴

¹ Lao Tse: Tao Te King, übertr. von Jan Ulenbrook, S. 189

² Siehe dazu Anhang, S. 111

³ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 45. Vgl. dazu Debon, der *ren* mit »menschenfreundlich« übersetzt, in: Laotse: Tao Te-King, übertr. von G. Debon, S. 29

⁴ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 81. Siehe auch Hsia, S. 248

Und im 67. Kapitel heißt es:

»Ich habe drei Schätze, die ich schätze und wahre.
Der eine heißt: die Liebe;
der zweite heißt: die Genügsamkeit;
der dritte heißt: nicht wagen, in der Welt voranzustehen.«¹

Hsia schreibt dazu: »Die Liebe ist ein nicht unwichtiger Aspekt des Tao, ja in gewisser Hinsicht sogar seine Hauptsache, denn Tao beschirmt und umfaßt alle Wesen. ... Deshalb nimmt auch im Taoismus die Liebe einen entscheidenden Platz ein.«⁵ Als Beleg bietet Hsia auch eine Passage aus Zhuangzi, in der es heißt, daß man innerhalb der Welt der Dinge nicht jenseits der Dinge zurückgehen könne, und wo vom Weisen gesagt wird: »Der berufene Heilige, der die Menschen liebt, ohne jemals damit aufzuhören, hat ebenfalls diese Wahrheit erkannt.«²

Doch wird bei den Daoisten keineswegs das Loblied der Liebe gesungen, wie Hsia zu behaupten versucht. So ist im 38. Kapitel Liebe (*ren*) in einer Folge mit den von Daoisten abgelehnten konfuzianischen Tugendbegriffen der Gerechtigkeit (*yi*) und Sitte (*li*) genannt, wird auch in anderen Kapiteln des Daodejing negativ gebraucht.³ Überdies handelt es sich bei dem im 67. Kapitel mit »Liebe« wiedergegebenen Begriff nicht um *ren* sondern um *ci*, und in der von Hsia zitierten Passage aus Zhuangzi steht »Liebe« für das Wort *ai*.⁴

3.2.3 Zhuangzi

Gelten Kongzi und Laozi als Begründer und bekannteste Vertreter der beiden Hauptströmungen des chinesischen Denkens, so wird Zhuangzi als der literarisch bedeutendste Denker der alten chinesischen Geistig-

¹ Ebenda, S. 110. Wilhelm übersetzt hier den chinesischen Begriff *ci* mit: Liebe.

² Hsia, S. 248. Hsia zitiert aus Kap. XXII, 9 der Wilhelmschen Übersetzung. In: Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übertr. von R. Wilhelm, S. 234

³ Siehe dazu Anhang, S. 111. Zu den genannten Begriffen in ihrer Bedeutung für den Konfuzianismus vgl. Anne Cheng: Les Entretiens de Confucius, Paris 1981, pp.18–25

⁴ Siehe dazu Anhang, S. 111

keit angesehen, auch von Hesse und Canetti sehr geschätzt. In einem Brief an Heinrich Wiegand vom Juli 1929 schreibt Hesse:

»Der Dschuang Dsi ist eines der herrlichsten Bücher Chinas und kommt in meiner Schätzung gleich nach den großen Schöpfern und Weisen, dem Kung und dem Laotse. Es gibt in Europa (von Amerika nicht zu reden) manche Nation, die in ihrer ganzen Geschichte nie ein Werk vom Rang des Dschuang Dsi hervorgebracht hat.«¹

Und in seiner Rezension von Richard Wilhelms Übersetzung schreibt Hesse, wobei er noch der traditionellen Auffassung folgt, die in Zhuangzi den größten Schüler Laozis sieht:

»Dschuang Dsi ist der größte und glänzendste Poet unter den chinesischen Denkern, soweit wir sie kennen, zugleich der kühnste und witzigste Angreifer des Konfuzianismus. Die Lehre des Laotse freilich lernt man durch ihn wohl fühlen, aber nicht eigentlich kennen, er ist ein beweglicher und farbiger Spiegel. ... Er gibt oft Farben und Lichter, deren Spiel nicht ganz mehr der heiligen Lehre entspricht; aber er gibt auch oft Fleisch und Blut, wo der reine Geist des Laotse uns unfaßbar wird und entgleitet. Von allen Büchern chinesischer Denker, die ich kenne, hat dieses am meisten Reiz und Klang.«²

Die traditionelle Auffassung sieht in Zhuangzi gerne einen Angreifer des Konfuzianismus, ohne zu beachten, daß er Kongzi selbst nicht ablehnend gegenübersteht. Besonders in dem wahrscheinlich von Zhuangzi selbst verfaßten Teil seines Buches (Kap. I–VII), wird von Kongzi zuweilen mit Anerkennung gesprochen. Über den möglichen Verlauf von Zhuangzis geistiger Entwicklung schreibt A.C. Graham: »His upbringing was probably Confucian, but he studied under a Yangist, and in due course became a qualified Yangist teacher with his own disciples. After a crisis ... he went his own way, as the irreverent drop-out of the more characteristic tales.«³ Wenn auch in Zhuangzi die Konfuzianisten angegriffen werden, so bleibt doch die Konzeption Kongzis davon unberührt, wie Graham schreibt:

»Chuang-tzu does not question the institutions of family and state, although he does not talk about them much. You do in the last resort acknowledge a duty

¹ In: GBriefe, II, S. 218 ff., S. 219. Auch in: MaS1, S. 210

² In: MaS1, S. 53 f., S. 54. Erstdruck in: Der Bund, 10.11.1912. Hesse ist zu diesem Zeitpunkt bereits mit Martin Bubers »Tschuang-Tse« Auswahl vertraut, die zwei Jahre zuvor erschienen war.

³ A.C. Graham: Chuang-Tzu. The Inner Chapters, London 1981, 1986, p. 118

to the state in which you live, and if by choice or necessity you come to be in office you accept its rules as belonging to the ›inevitable‹. However narrow the limits, as long as you preserve the responsiveness of your energies you can still ... ›roam free inside the cage.‹¹

Zhuangzi wird von Canetti noch höher geschätzt als Kongzi und Laozi. In seiner Autobiographie schreibt Canetti zum Jahr 1928: »Unter den Übersetzungen chinesischer Klassiker stieß ich auf Dschuang Dsi, der mir zum vertrautesten aller Philosophen wurde, und unter dem Eindruck seiner Lektüre begann ich damals eine Abhandlung über das Tao zu schreiben.«² Canettis Vorliebe für Zhuangzi gilt jedoch nicht allein dem daoistischen Denken, sondern ebenso dessen Persönlichkeit als Dichter. In einem Gespräch mit Horst Bienek, im Jahr 1965, antwortet Canetti auf die Frage, welchen Autor er immer wieder lesen könne: »Den chinesischen Philosophen Tschuang-tse, der in Wirklichkeit ein Dichter ist.«³ Es sind vor allem Verwandlung und Diesseitsbezogenheit im Daoismus, die Canetti anführt für seine »Faszination durch diese originellste Richtung der chinesischen Philosophie«⁴:

»Die Wirklichkeit des Phantastischen bei Dschuang-Tse. Es wird nie zu etwas Idealem reduziert. Das Unantastbare ist die Wirklichkeit selbst, und nicht etwas hinter ihr. Am Taoismus hat mich immer angezogen, daß er die Verwandlung kennt und gutheißt, ohne zur Position des indischen oder europäischen Idealismus zu gelangen. Der Taoismus legt den größten Wert auf Langlebigkeit und Unsterblichkeit in *diesem* Leben und die vielfältigen Gestalten, zu denen er verhilft, sind hiesige. Er ist die Religion der Dichter, auch wenn sie es nicht wissen.«⁵

Die Fähigkeit zur Verwandlung sieht Canetti als Ursprung des Menschen an: »Ich glaube, daß der Mensch ein Verwandlungswesen par excellence ist und durch seine Verwandlungen in Tiere, die seine Umgebung ausgemacht haben, zum Menschen geworden ist.«⁶ Wich-

¹ A.C. Graham: Chuang-Tzu. The Inner Chapters, p. 71

² Die Fackel im Ohr, S. 283. Siehe oben, S. 12

³ Gespräch mit Horst Bienek, in: Die gespaltene Zukunft, S. 93–103, S. 102

⁴ Die Fackel im Ohr, S. 283

⁵ Die Provinz des Menschen, S. 325 f. Man denke in diesem Zusammenhang auch an Li Bais Vorliebe für Zhuangzi. Siehe dazu Li Tai-bo: Gedichte, Übers. von Günther Debon, Frankfurt/M. 1962, 1979, S. 48 f.

⁶ Gespräch mit Joachim Schickel, a.a.O. S. 125

tigste Aufgabe des Dichters ist daher, Hüter der Verwandlungen zu sein.¹

Die Beziehung des Dichters zur Verwandlung kommt in einem der berühmtesten Gleichnisse Zhuangzis zum Ausdruck:

»Einst träumte Dschuang Dschou, daß er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wußte von Dschuang Dschou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Dschuang Dschou. Nun weiß ich nicht, ob Dschuang Dschou geträumt hat, daß er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, daß er Dschuang Dschou sei, obwohl doch zwischen Dschuang Dschou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied ist. So ist es mit der Wandlung der Dinge.«²

Verwandlungen in Tiere finden sich in den Mythen aller Völker. An den Chinesen fasziniert Canetti, daß diese Verwandlung meist ins Kleine geht. Als Gegner jeder Macht, und ihrer Verkörperung in Masse, findet er in den chinesischen Mythen und Dichtungen das Masse- und Machtlose des Schmetterlings. So ist auch ein kleines Tier, mit der Bedeutung die es im Leben der Chinesen einnimmt, für Canetti Symbol der chinesischen Kultur: »Die Seidenraupe ist ein tieferer Ausdruck des Chinesischen als selbst die Schrift.«³

Das Motiv der Verwandlung ins Kleine bezaubert Canetti auch bei Kafka. Darin sieht er Kafkas Nähe zur chinesischen Geistigkeit, besonders zum Daoismus:

»Ein Interesse für ganz kleine Tiere, besonders für Insekten, das dem Kafkas vergleichbar wäre, findet sich sonst nur im Leben und in der Literatur der Chinesen. ... Chinesische Themen sind von der europäischen Literatur seit dem 18. Jahrhundert oft aufgegriffen worden. Doch der einzige, seinem Wesen nach chinesische Dichter, den der Westen aufzuweisen hat, ist Kafka. In einer Aufzeichnung, die einem taoistischen Text entstammen könnte, hat er selbst zusammengefaßt, was ›das Kleine‹ für ihn bedeutet: ›Zwei Möglichkeiten: sich

¹ Siehe dazu: Die Aufgabe des Dichters, in: Das Gewissen der Worte, S. 279–290, S. 283

² Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übertr. von R. Wilhelm, S. 52

³ Die Provinz des Menschen, S. 86

unendlich klein machen oder es sein. Das zweite ist Vollendung, also Untätigkeit, das erste Beginn, also Tat.«¹

Seiner Nähe und Verbundenheit zur chinesischen Geistigkeit ist sich Kafka auch bewußt, wie aus einer Postkarte an Felice Bauer hervorgeht, aus der Canetti auch in seinem Essay zitiert. Kafka schreibt Mitte Mai 1916 aus Marienbad:

»Allerdings ist jetzt die Schönheit gesteigert durch die Stille und Leere und durch die Aufnahmebereitschaft alles Belebten und Unbelebten; dagegen kaum beeinträchtigt durch das trübe, windige Wetter. Ich denke, wenn ich ein Chinese wäre und gleich nach Hause fahren würde (im Grunde bin ich ja Chinese und fahre nachhause), müßte ich es doch bald erzwingen, wieder herzukommen.«²

Kafka gehört zu den Dichtern, die großen Einfluß auf Canetti haben, denen er viel verdankt.³ Doch am nachhaltigsten beeindruckt ihn bei Kafka das – chinesische – Motiv der Verwandlung. Im Gespräch mit Horst Bienek bekennt Canetti: »Ich hatte acht Kapitel der ›Blendung‹ geschrieben, als mir ›Die Verwandlung‹, ›Der Hungerkünstler‹ und ›Der Landarzt‹ in die Hände fielen. Es hat mich nie ein modernes Stück Prosa tiefer beeindruckt als ›Die Verwandlung‹. Die Romane Kafkas habe ich erst drei Jahre später gelesen.«⁴

Canetti sieht in der Verwandlung ins Kleine eine Möglichkeit, Macht aufzugeben, sich ihr zu enthalten. In »Masse und Macht« räumt Canetti der Verwandlung eine entscheidende Rolle ein.⁵ Doch auch das Kleine bleibt nicht von Macht verschont, kann sogar ihr gefährlichster Ausdruck sein, der die »gespaltene Zukunft« bewirkt, wie Canetti in einer Aufzeichnung im August 1945 notiert: »Aber das Licht ist entthront, die Atombombe ist das Maß aller Dinge geworden. Das

¹ Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice, in: Das Gewissen der Worte, S. 78–169, S. 147 ff.

² Kafka: Briefe an Felice – u. andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit –, Hrsg. von Erich Heller u. Jürgen Born, mit einer Einl. von Erich Heller, Frankfurt/M. 1967, S. 657

³ In seiner Nobelpreisrede bezeichnet Canetti Kafka als einen der für ihn wichtigsten Dichter. Siehe dazu Frankfurter Allgemeine Zeitung, vom 12.12.1981

⁴ Gespräch mit Horst Bienek, a.a.O. S. 102

⁵ In der ursprünglich geplanten Fortsetzung von »Masse und Macht« sollte die Verwandlung eine noch zentralere Rolle spielen.

Kleinste hat gesiegt: Paradoxon der Macht.«¹ Die Vorstellung, daß das Kleinste das Mächtigste sein kann, findet sich auch schon in der alten chinesischen Geistigkeit. Besonders im Daoismus wird das Kleine wichtig genommen. Bei Laozi heißt es im 52. Kapitel:

»Das Kleinste sehen heißt klar sein.
Die Weisheit waren heißt stark sein.
Wenn man sein Licht benützt, um zu dieser Klarheit zurückzu-
kehren, so bringt man seine Person nicht in Gefahr.«²

Wie wichtig es ist, das Kleine zu beachten, wird auch im 63. Kapitel des Daodejing ausgesprochen:

»Plane das Schwierige da, wo es noch leicht ist!
Tue das Große da, wo es noch klein ist!
Alles Schwere auf Erden beginnt stets als Leichtes.
Alles Große auf Erden beginnt stets als Kleines.«³

In Anlehnung an daoistische Geistigkeit schreibt Canetti: »Das Größte ist, was so klein geworden ist, daß es alle Größe überflüssig macht.«⁴

Wie Canetti betont, zieht ihn am Daoismus neben der Verwandlung die Wertschätzung von »Langlebigkeit und Unsterblichkeit in diesem Leben«⁵ an. Über die diesseitsbezogene chinesische Weltsicht, der Spekulationen über den Tod hinaus zuwider sind, schreibt Canetti: »Die Unsterblichkeit bei den Chinesen ist Langlebigkeit. Es geht nicht um Seelen. Es ist immer ein Körper da, wenn auch leicht und beflügelt, vorher lang in den Bergen auf Suche nach geheimnisvollen Wurzeln.«⁶

¹ Die Provinz des Menschen, S. 91. Der Begriff des Kleinen geht hier allerdings über die Vorstellung von Verwandlung in kleine Tiere hinaus.

² Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 95

³ Ebenda, S. 106

⁴ Die Provinz des Menschen, S. 309.

⁵ Siehe oben, S. 35

⁶ Das Geheimherz der Uhr, S. 208 f. Diese Vorstellung findet sich vor allem im Daoismus. Das chinesische Schriftzeichen für diese »Unsterblichen« (*xian*) ist zusammengesetzt aus den Zeichen für »Mensch« und »Berg«, siehe Anhang, S. 107. Vgl. dazu: Die Fliegenpein, S. 90: »Er braucht chinesische Unsterbliche, zur Korrektur der unseren.«

Langlebigkeit wird in China als großes Glück betrachtet, dem Alter Ehrerbietung erwiesen. »Langes Leben«, das unter die häufigsten Glückwünsche gehört, weist auch der Weise nicht von sich.¹ Im Lüshi Chunqiu heißt es:

»Der Mensch ist von Natur zu langem Leben bestimmt. Wenn er durch äußere Dinge getrübt wird, so kann dieses lange Leben nicht in Erscheinung treten. Die Außendinge sind dazu da, daß man sie benützt, um durch sie das Leben zu gewinnen, nicht, daß man das Leben benützt, um sie zu gewinnen.«² »Der Weise beherzigt tief die Wahrheit, daß es nichts Wertvolleres unter dem Himmel gibt als das Leben.«³

Bei Laozi – und mehr noch bei Kongzi – wiegt der Tod schwer. Zhuangzi dagegen ist sich zwar der Kürze des Menschenlebens angesichts des Weltlaufes bewußt, aber er betrachtet Leben und Tod unter dem Gesichtspunkt der Wandlung, dem beständigen Kreislauf aller Dinge unterliegend, als verschiedene Aspekte der Einheit – des Dao:

»Wenn ein Mensch geboren wird, ist das nur die Verkörperung eines Geistes. Wenn der Geist sich verkörpert, gibt es Leben, und wenn der Geist sich verstreut, gibt es Tod. Wenn aber Leben und Tod Gefährten sind, weshalb sollte ich bekümmert sein? Darum sind alle Dinge eines. Was wir lieben, ist das Geheimnis des Lebens. Was wir hassen, ist die Verwesung im Tode. Aber das Verwesliche wird wieder geheimnisvolles Leben, und dieses geheimnisvolle Leben wird wieder verweslich.«⁴

Es ist bezeichnend für Canettis Wertschätzung Zhuangzis, daß dieser der einzige Denker ist, dem er die Hinnahme des Todes zugesteht. Über Zhuangzi, den ihm »vertrautesten aller Philosophen«, schreibt Canetti in seinen Aufzeichnungen:

»Seine Freiheit wächst mit der Verödung unserer Erde. Eine Grenze hat auch er sich gesetzt, den Tod, doch er ist der einzige, dem ich diese Begrenzung nicht verarge. ... Er weiß etwas von Weite und hat äußere Weite zu innerer einbe-

¹ Siehe dazu Zhuangzi, Kap. XII, 6 der Wilhelmschen Übersetzung, a.a.O. S. 132 f.
Vgl. auch A.C. Graham: Chuang-Tzu. The Inner Chapters, pp. 179–180

² Lü Bu We: Frühling und Herbst des Lü Bu We, übertr. von R. Wilhelm, S. 4

³ Ebenda, S. 16

⁴ Lin Yutang (Hrsg.): Die Weisheit des Laotse, S. 167

zogen. Man könnte ihn den von Weite Erfüllten nennen. Erfüllt bleibt er so leicht, wie er leer wäre, wenn er je leer sein könnte.«¹

In zahlreichen alchimistischen, mit chinesischem Volks- und Aberglauben vermengten Schriften werden Wundermittel und Verhaltensregeln angeführt, mit denen ein langes Leben zu erreichen sei. Dabei wird auch der richtigen Atmung magische Eigenschaften – bis hin zur Überwindung des Todes – zugeschrieben. Im Daoismus wird immer schon die Bedeutung des Atems für Körper und Geist betont. Bei Laozi heißt es im 10. Kapitel:

»Zügelnd den Leibgeist, umfangend das Eine,
Kannst ohne Fehl du sein.
Versammelnd den Atem, gelangend zur Weichheit,
So kannst ein Kind du sein.«²

Auch Zhuangzi betont die Bedeutung des richtigen Atmens, wendet sich aber gegen jeden Zauber- und Wunderglauben sektiererischer Richtungen des Daoismus. Bei ihm heißt es dazu:

»Schnauben und mit offenem Mund keuchen, ausatmen und einatmen, die alte Luft ausstoßen und neue einziehen, sich recken wie ein Bär und strecken wie ein Vogel, ist nur der Wunsch nach langem Leben. Das lieben jene Herren, die Atemübungen treiben, und jene Leute, die ihren Körper pflegen, um alt zu werden wie ein Urgreis. Doch ... ohne Atemübungen hohes Alter erreichen, alles vergessen und doch alles besitzen, von unendlicher Gelassenheit sein und doch alles Schöne um sich haben, das heißt das Tao des Himmels und der Erde haben, das heißt das wahre Wirken des Berufenen.«³

¹ Das Geheimherz der Uhr, S. 123

² Laotse: Tao-Te-King, übertr. von G. Debon, S. 34. Die Weichheit und das Kind sind Symbole für das Leben. Siehe dazu auch Laozi, Kap. 76, Debon, S. 105: »Wenn der Mensch geboren wird, Ist er weich und schwach; Wenn er stirbt, Ist er fest und stark. ... Wahrlich: Das Feste, Starke ist des Todes Begleiter; Das Weiche, Schwache des Lebens Begleiter.«

³ Tschuang-tse: Dichtung und Weisheit, Aus dem chines. Urtext übers. von Hans O.H. Stange (1936), Frankfurt/M. 1989, S. 50. In der Wilhelmschen Übersetzung S. 170 f. Siehe dazu auch in der Übersetzung Wilhelms S. 84

doch alles Schöne um sich haben, das heißt das Tao des Himmels und der Erde haben, das heißt das wahre Wirken des Berufenen.«¹

In Anlehnung an Zhuangzi betont auch Canetti das Atmen.² Canetti, der »alles verachtet, was nicht Atmen, Empfinden und Einsicht ist«³, macht dies in seinen Aufzeichnungen deutlich: »Philosophen, in die man sich verzettelt: Aristoteles. Philosophen, durch die man niederhält: Hegel. Philosophen zum Aufblähen: Nietzsche. Zum Atmen: Dschuang-tse.«⁴ Und an anderer Stelle schreibt Canetti: »Es genügt nicht zu denken, man muß auch atmen. Gefährlich die Denker, die nicht genug geatmet haben.«⁵

In Ostasien ist die Schulung des richtigen Atmens zur Tradition geworden. Atemtherapien werden in der chinesischen Medizin erfolgreich angewandt⁶, und auch in der Zen-Meditation und den japanischen Kampfkünsten wird der richtigen Atmung große Bedeutung beigemessen, um die individuelle »geistige Kraft« (chines.: *qi*; jap.: *ki*) mit der universellen »geistigen Kraft« zu harmonisieren, wobei sich hauptsächlich auf Laozi und Zhuangzi bezogen wird.⁷

¹ Tschuang-tse: Dichtung und Weisheit, Aus dem chines. Urtext übers. von Hans O.H. Stange (1936), Frankfurt/M. 1989, S. 50. In der Wilhelmschen Übersetzung S. 170 f. Siehe dazu auch in der Übersetzung Wilhelms S. 84

² Die Betonung des Atmens zieht sich durch Canettis ganzes Werk. Siehe dazu auch die Rede zu Hermann Brochs 50. Geburtstag, in: Das Gewissen der Worte, S. 10–24

³ Das Geheimherz der Uhr, S. 191

⁴ Ebenda, S. 17

⁵ Die Provinz des Menschen, S. 246

⁶ Siehe dazu Stephan Pálos: Atem und Meditation. Moderne chinesische Atemtherapie als Vorschule der Meditation, Bern – München 1968, München 1985

⁷ Vgl. dazu z.B. Ueshiba Kisshōmaru: The Spirit of Aikidō, Tōkyō – New York 1984, 1987, pp. 13–31, p. 25: »Ki, then, is twofold: the unity of individual-universe and the free, spontaneous expression of breath-power.« Zum Schriftzeichen *qi* siehe Anhang, S. 107

3.3 Chinesische und japanische Literatur

Neben den klassischen chinesischen Denkern lesen Hesse und Canetti auch intensiv chinesische und japanische Romane, Erzählungen und Gedichte. Hesse rezensiert zahlreiche Übersetzungen aus der chinesischen Literatur, einen recht umfassenden Überblick über diese Lektüre gibt Hsia.¹ Dabei wird deutlich, daß Hesse gerade auch für chinesische Märchen eine Vorliebe hat.² Für Canetti werden besonders die in den chinesischen Märchen und Erzählungen vorkommenden Verwandlungsmotive wichtig. Darüber hinaus schätzt er vor allem die präzisen und realistischen Schilderungen in – meist literarischen – Tagebüchern aus Japan und China. Im folgenden werden einige der wichtigsten von Hesse und Canetti gelesenen Werken im Zusammenhang mit ihrem Dichten und Denken betrachtet.

3.3.1 Prosa

Durch die Lektüre chinesischer Märchen fühlt sich Hesse in dem Bild bestätigt, das er sich auf seiner Indien-Reise von den Chinesen gemacht hat.³ Diese Verknüpfung von Lektüre und persönlichem Erlebnis führt Hesse für die Faszination an, die diese Märchen auf ihn ausüben. Rückblickend schreibt er 1915 :

»Da erschien, vor vier Jahren, die kleine Auswahl chinesischer Geistergeschichten von Martin Buber, ein wundervolles Büchlein, und da ich damals eben selber einen erstaunten und nahezu verliebten Blick in das Leben der Chinesen auf einer asiatischen Reise getan hatte, fanden mich diese zauberhaften Geschichten wohl vorbereitet und haben mir einen tieferen Eindruck gemacht als alles, was ich sonst seither gelesen habe.«⁴

Gerade in den Märchen sieht Hesse daher chinesische Lebens- und Weltanschauung verkörpert:

¹ Hsia, S. 349–360

² Siehe dazu die Rezensionen in WA, XII, S. 31 f. und S. 37–40

³ Ebenda, S. 31

⁴ Ein Bibliotheksjahr, in: Die Welt der Bücher, S. 123–127, S. 127

»Wir Westländer stehen erstaunt vor dieser Mischung von klarstem Wirklichkeitssinn mit ungehemmter Phantastik, deren Rätsel erst dann durchsichtig wird, wenn wir uns die paradiesische Einheit von Denken und Fühlen vorstellen, die noch heute im Osten lebt. Wer eine Ahnung von China bekommen möchte, dem sagen die Erzählungen mehr als die höhere chinesische Literatur.«¹

Diese Verbindung von Wirklichkeit und Phantastik schafft Hesse in seinem 1925 veröffentlichten »Kurzgefaßten Lebenslauf.«² Spielerisch-selbstironisch schildert Hesse sein Leben bis zur Niederschrift des Lebenslaufes, um es dann in die Zukunft hinein zu projizieren, in der er sich mit Malen, chinesischen Zaubermethoden, Märchen, Laozi und Yijing befaßt. Über siebzigjährig wird er wegen Verführung eines jungen Mädchens ins Gefängnis gesteckt. Dort malt er eine Landschaft mit Gebirge, Meer, auch einem kleinen Tunnel und einer kleinen Eisenbahn. Schließlich hat er aber von dem Gefängnis, den Wärtern und langweiligen Verhören genug:

»Ohne Magie war diese Welt nicht zu ertragen. ... Da machte ich mich klein und ging in mein Bild hinein, stieg in die kleine Eisenbahn und fuhr mit der kleinen Eisenbahn in den schwarzen kleinen Tunnel hinein. Eine Weile sah man noch den flockigen Rauch aus dem runden Loch kommen, dann verzog sich der Rauch und verflüchtigte sich und mit ihm das ganze Bild und mit ihm ich. In großer Verlegenheit blieben die Wärter zurück.«³

Hesse nimmt hiermit Motive aus chinesischen Märchen und Erzählungen auf und überträgt sie in seine Gegenwart. Einige Jahre zuvor hat Hesse nach Lektüre des von Kurt Wolff herausgegebenen Buches »Chinesische Landschaftsmalerei« in sein Tagebuch notiert:

»Wunderbar ist die Erzählung vom Tode des berühmtesten chinesischen Malers, des Wu Tao Tse: er malt, in Gegenwart von Zuschauern und Freunden, an eine Wand ein Landschaftsbild, dann geht er magisch in sein gemaltes Bild hinein, verschwindet darin in einer gemalten Höhle und ist weg, mit ihm ist auch sein Bild verschwunden.«⁴

¹ Die Welt der Bücher, S. 127

² In: Hermann Hesse. Leben und Werk im Bild, Von Volker Michels, Frankfurt/M. 1973, S. 8–25

³ Ebenda, S. 25 1920/21, in: MaS1, S. 9–33, S. 26

⁴ In Tagebuch 1920/21, in: MaS1, S. 9–33, S. 26. Siehe dazu auch Hsia, S. 184–187

Doch Hesse bedient sich auch zahlreicher anderer Stoffe aus der chinesischen Literatur. Bereits in seiner 1914 veröffentlichten Erzählung »Der Dichter« werden Motive aus Märchen literarisch verarbeitet. Hierbei zeigt sich schon Hesses Interesse am chinesischen Verständnis von Musik als Ausdruck von Macht und Moral, das später im »Glasperlenspiel« noch eine Rolle spielen soll. Beispiele dafür findet Hesse bei Liezi, in dem mehrere Kapitel die magischen Wirkungen der Musik auf Mensch und Natur schildern. In seiner 1929 erscheinenden Erzählung »König Yus Untergang« bedient sich Hesse einer mythologischen Legende aus dem chinesischen Altertum¹, doch hat er »aus dem Stoff eine psychologische Studie gemacht und die Geschichte für heutige Leser glaubwürdiger erzählt.«²

In seinem Essay »Dialog mit dem grausamen Partner« setzt sich Canetti mit dem Schreiben von Tagebüchern auseinander. Bei der Bedeutung die er dem eigenen und fremden Tagebuch beimißt, bekennt er eine Vorliebe für exotische, zumeist aus China oder Japan stammende Tagebücher:

»Es ist ein besonderes und viel zu wenig genütztes Glück, daß es Reisetagebücher aus fremden Kulturen gibt, die von ihren Angehörigen und nicht von Europäern geschrieben sind. Ich nenne nur zwei der ausführlichsten, die ich immer wieder lese: das Buch des chinesischen Pilgers Hüan Tsang, der im siebenten Jahrhundert Indien besuchte, und das des Arabers Ibn Battuta aus Tanger, der während fünfundzwanzig Jahren die ganze islamische Welt des vierzehnten Jahrhunderts, Indien und wahrscheinlich auch China bereiste. Aber damit ist das Glück der exotischen Tagebücher nicht erschöpft. Aus Japan hat man literarische Tagebücher, die es an Subtilität und Präzision mit Proust aufnehmen können: das »Kopfkissenbuch« der Hofdame Sei Shonagon, das vollkommenste an »Aufzeichnungen«, das ich überhaupt kenne, und das Tagebuch der Dichterin des Genji-Romans, Murasaki Shikibu, beide ums Jahr Tausend am selben Hofe lebend, einander gut bekannt, aber nicht wohlgesinnt.«³

Über ein anderes Tagebuch schreibt Canetti 1971 einen Essay: »Dr. Hachiyas Tagebuch aus Hiroshima«.⁴ Dieser Essay ist in zweierlei

¹ Ausführlich wird dieses Thema von Hsia, S. 187–196 behandelt.

² Ebenda, S. 189

³ Dialog mit dem grausamen Partner, in: Das Gewissen der Worte, S. 54–71, S. 66

⁴ In: Das Gewissen der Worte, S. 220–228

Hinsicht von Bedeutung: zum einen verdeutlicht er den Zusammenhang zwischen Canettis Denken und japanischer Geistigkeit, zum anderen gibt er Hinweise darauf, welche Art von Literatur Canetti heute für angemessen hält. Das Tagebuch des Arztes Hachiya Michihiko schildert die ersten 56 Tage nach dem Atombombenabwurf auf Hiroshima. Über den Eindruck dieses Tagebuches schreibt Canetti:

»Es ist geschrieben wie ein Werk der japanischen Literatur: Präzision, Zartheit und Verantwortung sind seine Wesenszüge. Ein moderner Arzt, der so sehr Japaner ist, daß er unerschüttert an den Kaiser glaubt, selbst wenn dieser die Kapitulation verkündet. ... Es ist kein falscher Strich in diesem Tagebuch; auch keine Eitelkeit, die nicht auf Scham gegründet ist. Wenn es Sinn hätte, darüber nachzudenken, welche Form von Literatur heute unentbehrlich ist, einem wissenden und sehenden Menschen unentbehrlich, so ist es diese.«¹

Während für Hesse der Reiz chinesischer Erzählungen in der Mischung aus Wirklichkeitssinn und Phantastik liegt, besticht Canetti an Hachiyas Tagebuch der Realismus und die Verantwortung der Darstellung. Das tief Persönliche des Tagebuchs zeigt sich in der Schilderung der Menschen, ihres Verhaltens, aus der Sicht eines Opfers, das seine nur langsam zunehmende Kenntnis über die Katastrophe, ihr Ausmaß und ihre Maßlosigkeit, auf Vermutungen stützen muß:

»Nie ist mir ein Japaner näher gekommen als in diesem Tagebuch. Wieviel habe ich früher über sie gelesen. Erst jetzt habe ich das Gefühl, daß ich sie wirklich kenne. Ist es wahr, daß man Menschen nur in ihrem größten Unglück so erlebt wie sich selbst? Ist das Unglück das, was die Menschen am meisten gemeinsam haben? Die tiefe Abneigung gegen alle Idylle, die Unerträglichkeit idyllischer Literatur mag damit zusammenhängen.«²

Am Beispiel Hachiyas zeigt sich aber auch die Traditions- und Geschichtsgebundenheit eines modernen Menschen. In dem Glauben an den Kaiser und die patriotische Pflicht, vor allem aber in dem nie versiegenden Respekt für jeden Einzelnen der Toten, zeigt sich der Einfluß der Tradition auf Bewußtsein und Denken:

»Die Redlichkeit und Aufrichtigkeit dieses Tagebuches ist über jeden Zweifel erhaben. Der Schreiber ist ein Mensch von hoher moralischer Kultur. Er ist, wie jeder, in den Traditionen seiner Herkunft befangen, er bezweifelt davon nichts. ... Aber eben dieser Sachverhalt macht sein Tagebuch um vieles interessanter.

¹ Das Gewissen der Worte, S. 220 f.

² Ebenda, S. 221

Denn man erlebt nicht nur die Zerstörung Hiroshimas durch die Atombombe – man ist Zeuge der Wirkung, die das Bewußtwerden der Niederlage Japans auf ihn hat.«¹

Mit seinem Respekt vor den Toten, seinem Verantwortungsbewußtsein und dem Realismus seiner Schilderung gibt Hachiya ein Beispiel dafür, daß sich die jahrtausendealte Tradition der chinesischen Geistigkeit nicht nur bei Kongzi und in den chinesischen Klassikern findet, sondern in Ostasien weiterhin im täglichen und tätigen Leben ausgeübt wird.

Ein anderer Japaner hoher moralischer Kultur war der buddhistische Priester Kenkō.² Die Betrachtungen und Reflexionen seines Buches »Tsurezuregusa«³, die in ihrer Art an Sei Shonagons Kopfkissenbuch erinnern, beeindruckten Canetti sehr. Zwei Sätze daraus hat er auch in seine Aufzeichnungen »Das Geheimherz der Uhr« aufgenommen. Sie sollen als Beispiel für sein Verständnis von Verantwortungsgefühl, Zartheit und Präzision von heute unentbehrlicher Literatur zitiert werden. Canetti notiert 1984: »Man darf wohl sagen, daß derjenige, der sich nicht in die Freuden und Leiden aller lebenden Wesen einfühlen kann, kein Mensch ist.«⁴ Und sieben Jahre zuvor zitiert er: »Drum soll es Menschen gegeben haben, die beim Anblick eines weißen Seidenfadens klagten, weil sie dran denken mußten, wie bald er seine Farbe verändern werde, und andere soll es betrübt haben, daß sich an einer Kreuzung der Weg teile.«⁵

3.3.2 Poesie

Von ostasiatischer Lyrik faszinieren Hesse am meisten die Gedichte Li Bais und japanische Haiku. Schon in seiner Rezension von Hans

¹ Das Gewissen der Worte, S. 224

² Kenkō ist der buddhistische Name von Urabe no Kaneyoshi, nach seinem langen Aufenthalt in Yoshida in Kyoto auch unter dem Namen Yoshida no Kaneyoshi bekannt. Er lebte wahrscheinlich von 1283 bis 1350.

³ Über Kenkō und sein Buch siehe z.B.: Essays in Idleness. The Tsurezuregusa of Kenkō, translated by Donald Keene, Rutland – Vermont – Tokyo, 1989.

⁴ Das Geheimherz der Uhr, S. 179

⁵ Ebenda S. 61

Bethges Lyriksammlung »Die chinesische Flöte« schreibt Hesse: »Den Gipfel bildet Li-Tai-Po, der schwermütige Zecher und Liebende, mit seinen Versen, deren Außenseite lockend glänzt und innen voll trostloser Trauer sind.«¹ Von weiteren zahlreichen Erwähnungen Li Bais bis hin zu dessen literarischer Verarbeitung in »Klingsors letzter Sommer«² reichen Hesses Nennungen. Mit seiner Begeisterung für Li Bai steht Hesse zu dieser Zeit nicht allein: bis Anfang der zwanziger Jahre gab es eine regelrechte Li Bai Mode, zahlreiche Übersetzungen, Nachdichtungen und Vertonungen seiner Gedichte – so auch von Mahler –, sogar eine Oper wurde über ihn komponiert.³

Während Canetti in seinen Werken Lyrik nur selten erwähnt, ist Hesses Beschäftigung mit Haiku, den siebzehnsilbigen japanischen Kurzgedichten, an vielen Stellen belegt. Hesse hat sich zweifellos weitaus mehr mit chinesischer als mit japanischer Geistigkeit beschäftigt. Auch entspricht die chinesische Mentalität mehr seiner Geisteshaltung, und so hat er »die formale Begabung der Japaner stets bewundert, sie aber nie geliebt«.⁴ Gleichwohl erscheint es tendenziös, wenn versucht wird, den Einfluß japanischer Geistigkeit auf Hesse – besonders bei Betrachtung ostasiatischer Einflüsse – herunterzuspielen. So schreibt Hsia in »Hermann Hesse und die orientalische Literatur«: »Hesses Bekanntschaft mit der japanischen Literatur fand spät statt, so daß er nicht sehr viel gelesen hat, obwohl er bekanntlich einen ›japanischen‹ Vetter hatte. Hesse schätzte den Zen-Buddhismus, der in China entstand, und die japanische Lyrik.«⁵

Hesses Beschäftigung mit japanischer Literatur erscheint allerdings umfangreicher, als Hsia darzustellen versucht. So erwähnt Hesse spätestens ab 1915 japanische Lyrik in seiner Bücherecke⁶, schreibt 1913 in seinem Aufsatz »Chinesen«, daß »seit Jahren die hübschen Japanbü-

¹ Die Welt im Buch. Leseerfahrungen I, Rezensionen und Aufsätze aus den Jahren 1900–1910, Frankfurt/M. 1988, S. 259

² Siehe unten, S. 51. Vgl. auch Hsia, S. 215–237

³ Ausführlicheres dazu in: Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890–1925, S. 96–104. Siehe auch im Register unter: Li Po.

⁴ Brief an Edmund Natter vom Januar 1951, in: GBriefe, IV, S. 96

⁵ In: Adrian Hsia (Hrsg.): Hermann Hesse heute, Bonn 1980, S. 61–75, S. 70

⁶ Ein Bibliotheksjahr, in: Die Welt der Bücher, S. 123–127, S. 126

cher von Lafcadio Hearn gewirkt«¹ haben, von denen er einige bereits 1909 in seiner Rezension² wohlwollend besprochen hatte. Dabei bemüht sich Hesse – zwischen Hearn's Bewunderung und Schwärmerei für Japan und verbreiteter abendländischer Ablehnung – um eine realistische Einschätzung der japanischen Kultur. Im Jahr 1922 gibt Hesse eine Neuveröffentlichung von A.B. Mitfords »Geschichten aus Japan«³ heraus, später studiert er auch die japanische Literaturgeschichte seines Veters Wilhelm Gundert, wie er 1951 an Edmund Natter schreibt.⁴

Hsia geht davon aus, daß Hesse erst Anfang der vierziger Jahre mit dem Zen-Buddhismus vertrauter geworden sei. Für seine These führt Hsia eine Briefstelle an, in der Hesse 1947 an einen Japaner schreibt: »Ich habe von Zen nur eine leise Ahnung, aber hinter dem, was ich darüber gelesen habe, fühle ich eine äußerst durchgebildete geistige Welt und eine bewundernswürdige seelische Disziplin walten.«⁵ Dabei ist allerdings zu beachten, daß sich Hesses Brief an einen »Angehörigen« des Zen wendet, verglichen mit dem Hesse seinerseits nur eine »leise Ahnung« in Anspruch nehmen möchte.⁶

Daß Hesse neben China aber auch stark von der japanischen Kultur angeregt worden ist, und sich näher mit der japanischen Lyrik befaßt hat, macht sein Aufsatz »Lieblingslektüre« von 1945 deutlich:

»Und auch die Japaner darf ich nicht vergessen, obwohl sie mich längst nicht so viel beschäftigt und genährt haben wie die Chinesen. Aber es gab und gibt in Japan, das wir heute ebenso wie Deutschland nur als ein krieglerisches Land kennen, seit vielen Jahrhunderten etwas so Großartiges und zugleich so Witziges, etwas so Durchgeistigtes und dabei so entschlossen, ja derb aufs prak-

¹ Chinesen, in: Hermann Hesse: Kleine Freuden. Verstreute und kurze Prosa aus dem Nachlaß, Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen von Volker Michels, Frankfurt/M. 1977. Über Hearn's Einfluß als Vermittler japanischer Geistigkeit in Deutschland, siehe Ingrid Schuster, a.a.O., im Register unter: Lafcadio Hearn.

² Die Welt im Buch, S. 392 f.

³ Siehe dazu Ingrid Schuster, a.a.O. S. 89

⁴ Brief an Edmund Natter vom Januar 1951, in: GBriefe, IV, S. 96. In diesem Brief schreibt Hesse, daß, wenn er auch mit Japanischem nicht sehr vertraut sei, er aber immerhin viele Japaner gekannt habe.

⁵ Brief an Rin Jûbishi, zitiert nach Hsia, S. 123

⁶ Vgl. damit auch die von Hesse veröffentlichte Fassung des Briefes, »An einen jungen Kollegen in Japan«, in: WA, X, S. 107–112

tische Leben Gerichtetes wie das Zen, eine Blüte, 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 erworben hat, eine Weisheit und Praxis vom Rang des Buddha und des Laotse. Und dann hat mich mit langen Pausen dazwischen, auch die japanische Lyrik sehr bezaubert, vor allem ihr Streben nach äußerster Einfachheit und Kürze.«¹

¹ Lieblingslektüre, in: Die Welt der Bücher, S. 302–305, S. 304 f.

4 Verarbeitung und Verwandlung

4.1 Die Dichtungen

Haben sich Hesse und Canetti auch offen zur ostasiatischen Geistigkeit bekannt, so bringt die Herausarbeitung ostasiatischer Einflüsse in den Dichtungen eine gewisse Problematik mit sich. Zum einen, weil offensichtliche Übernahmen chinesischer oder japanischer Motive und Symbole, Anspielungen auf Personen, Orte, literarische Werke und weiteres mehr, im jeweiligen Kontext einer Dichtung ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren können und insofern nur schmückendes, exotisch-manieriertes Beiwerk sind, bzw. als verfremdendes Stilmittel (z.B. der Ironie) eingesetzt werden können; zum anderen, weil bei verdeckter Verarbeitung bestimmter Motive (Gestalt des Weisen, Goldenes Zeitalter usw.) nicht immer eindeutig zu klären ist, welchem Kulturkreis sie entstammen. Im ersten Falle bleibt die Interpretation an der Oberfläche, im zweiten besteht die Gefahr der Überinterpretation aus der jeweiligen Forschungsabsicht. Über diese Problematik schreibt Hsia:

»Der Orientalismus – vermeintlicher und tatsächlicher – war einer der entscheidenden Faktoren, der Hesses Werken zu jenem Hesse-Phänomen in Amerika verholfen hat. Eine ähnliche Vorliebe für alles Orientalische ist heute in Deutschland ebenfalls zu verzeichnen. Der Trend scheint auch auf die Hesse-Forschung übergegangen zu sein, so daß heute die Gefahr besteht, Hesse im orientalischen Sinn zu überinterpretieren und die Tatsache vollkommen zu ignorieren, daß Hesse in erster Linie Dichter war. ... Hesse-Forscher sollten heute nicht der Versuchung erliegen, Hesse und seine Werke orientalischer darzustellen, als sie tatsächlich sind, besonders wenn Feststellungen eigentlich nur Mutmaßungen sind und der Hesse-Interpretation nicht dienen.«¹

Bei Untersuchung der Verarbeitung ostasiatischer Geistigkeit in Hesses und Canettis Dichtungen, wird sich daher darauf beschränkt, in erster Linie solche Werke zu analysieren, in denen die Einflüsse ostasiatischer Geistigkeit – ob offen oder verdeckt – offensichtlich sind. Weniger ostasiatisch beeinflusste Dichtungen, die in der Hesse-Forschung

¹ Adrian Hsia: Hermann Hesse und die orientalische Literatur, in: ders. (Hrsg.): Hermann Hesse heute, Bonn 1980, S. 61–75, S. 71 f. Diesen Trend der Hesse-Forschung in Deutschland, verstärkt in den siebziger, Anfang der achtziger Jahre hat Hsia mit »Hermann Hesse und China« mitgeschaffen. Dabei berief sich die Forschung auf Hsia, ohne allerdings seine Interpretationen kritisch hinterfragen zu können.

daraufhin untersucht worden sind, sollen im folgenden nur kurz angesprochen werden.

In seiner Studie »Der Dichter und sein Guru«¹ weist Hermann Müller auf Einflüsse hin, die Hesse durch Gusto Gräser, einem der Gründer der Landkommune auf dem Monte Verita bei Ascona, erfahren hat. Wenn auch nicht alle Meister- und Führerfiguren in Hesses Dichtungen durch Gräser bestimmt oder ihm nachgebildet sind, so ist doch, wie Müller zeigt, besonders in der Zeit vor der Abfassung des »Demian« Gräsers Einfluß sehr stark.² So sind bislang ostasiatisch interpretierte Motive in »Demian« wahrscheinlich eher den Einflüssen Gräsers und seiner Umgebung zuzuschreiben. Plausibel klingt dabei besonders Müllers Deutung des Sperber-Motivs³, das Hsia als chinesisches Element interpretiert.⁴ In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß Gräser eine eigene Nachdichtung des Daodejing verfaßt hat, die er Ende Dezember 1918 an Hesse schickte, mit der Bitte um Redaktion dieser Spruchsammlung.⁵ Müller weist darauf hin, daß in Hesses Briefen und Werken der Name Gräser nirgendwo erwähnt wird.⁶ Daher ist schwer abzuschätzen, inwieweit Gräsers möglicher Einfluß auch noch in spätere Werke wie »Die Morgenlandfahrt« und »Das Glasperlenspiel« hineinreicht; für Hesses Auseinandersetzung mit ostasiatischer Geistigkeit dürfte Gräser jedoch keine größere Rolle spielen.

Als Hesse »Klingsors letzter Sommer« schreibt, ist der chinesische Dichter Li Bai bereits zur Mode geworden.⁷ Als Genie, Trinker und Abenteurer etikettiert, wurde er zum bekanntesten chinesischen Dichter im Abendland. Sein Freund, der sentimentalere, stillere – und in China

¹ Hermann Müller: Der Dichter und sein Guru. Hermann Hesse – Gusto Gräser eine Freundschaft, Werdorf 1978, 21979

² Ebenda, S. 9 ff. und S. 51–60

³ Ebenda, S. 66–69

⁴ Hsia, S. 200–203. Hsia vergleicht den Sperber mit dem Vogel Peng aus den Gleichnissen Zhuangzis.

⁵ Vgl. Müller, S. 83 f. und S. 217 ff.

⁶ Müller, S. 219. Müllers Thesen wurden in der Hesse-Forschung bislang wenig beachtet. Siehe dazu Ursula Apel: Hermann Hesse: Personen u. Schlüsselfiguren in seinem Leben, unter dem Stichwort: Gusto Gräser, Bd. I, S. 302.

⁷ Siehe Ingrid Schuster, a.a.O., im Register unter : Li Bai.

noch mehr geschätzte – Du Fu, stand dabei stets in seinem Schatten. Diese beiden Dichter überträgt Hesse auf seine Protagonisten, den Maler Klingsor und den Dichter Hermann, die beide Pole von Hesses Psyche verkörpern. So heißt es über Klingsor: »Li Tai Po, der Dichter der tiefsten Trinklieder, war sein Liebling, und im Rausche nannte er oft sich selbst Li Tai Po und einen seiner Freunde Thu Fu.«¹ Wenn auch wiederholt die Gleichsetzungen Klingsor–Li Bai und Hermann–Du Fu angeführt werden, so wird durch diese Motive und Zitate aus Gedichten Li Bais², kaum chinesische Geistigkeit vermittelt. Einzig der weise Armenier, Magier und Bote aus dem Osten, bringt ostasiatisches Gedankengut in die Erzählung. Für ihn liegen Freiheit und Beherrschung der Angst in der Magie: »Alles ist gut. Nichts ist gut. Magie hebt Täuschungen auf. Magie hebt jene schlimmste Täuschung auf, die wir ›Zeit‹ heißen.«³ Auch Klingsor versucht in seiner Kunst Zeit und Raum aufzuheben, um so den Tod zu überwinden, – und in besonderen Augenblicken gelingt es ihm: »Man braucht so lang, bis man lernt, an einem einzigen Tage drei Erdteile zu besuchen. Hier sind sie. Willkommen Indien! Willkommen Afrika! Willkommen Japan!«⁴ So weist »Klingsors letzter Sommer« bereits auf das magische Theater im »Steppenwolf« und die Überwindung von Zeit und Raum in der »Morgenlandfahrt« hin.

Schwer ist es, umfangreichere ostasiatische Einflüsse im »Steppenwolf« und in »Narziss und Goldmund« nachzuweisen. Im »Steppenwolf« werden Hesses Erfahrungen mit der Psychoanalyse C.G. Jungs literarisch verarbeitet. Wenn auch Jung in mancher Hinsicht chinesischer – besonders daoistischer – Geistigkeit verpflichtet ist, und mit Richard Wilhelm einen alten buddhistisch-daoistischen Text unter dem Titel »Geheimnis der Goldenen Blüte«⁵ herausgibt, so ist es jedoch zweifelhaft, von den psychoanalytischen Elementen im »Steppenwolf« Rückschlüsse auf daoistische Einflüsse zu ziehen, wie dies versucht worden ist.⁶ So weist Hsia auf Parallelen zwischen dem »Steppenwolf«

¹ Klingsors letzter Sommer, WA, V, S. 294

² Ebenda, S. 308 f. Siehe auch Hsia, S. 222 ff.

³ Ebenda, S. 333

⁴ Ebenda, S. 314

⁵ R. Wilhelm/ C.G. Jung: Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch vom Bewußtsein und Leben (1929), Köln 1986

⁶ Siehe Hsia, S. 251–257

und C.G. Jungs Kommentar im »Geheimnis der Goldenen Blüte« hin. Doch dürfte dieser Kommentar kaum Einfluß auf mögliche ostasiatische Motive bei Hesses Konzeption des Romanes gehabt haben: Jungs Kommentar erscheint 1929, zwei Jahre nach dem »Steppenwolf«.¹

In »Narziss und Goldmund« stellt Hesse die Pole von *vita activa* und *vita contemplativa* dar. Diese würden – mit dem Motiv der Urmutter – in der chinesischen Geistigkeit dem Dao mit den Polen von Yin und Yang entsprechen. Da die Polarität von Yin und Yang zu den wichtigsten Motiven in Hesses Werken zählt, dürfte sie auch hier zugrunde liegen.² Inwieweit dabei auch Verknüpfungen mit Motiven der Romantik vorhanden sind, läßt sich wahrscheinlich nicht eindeutig klären.³

4.1.1 Siddhartha

Von allen Werken Hesses ist »Siddhartha« am meisten vom Daoismus beeinflusst. Die Schwierigkeit beim Herausarbeiten dieser chinesischen Einflüsse besteht allerdings darin, daß es sich hierbei um verdeckte Motive handelt, die mit indischer und abendländischer Geistigkeit vermennt sind. Diese »indische Dichtung« bedeutet für Hesse vielmehr eine Hinwendung von der indischen zur chinesischen Geistigkeit: »Mein Heiliger ist indisch gekleidet, seine Weisheit steht aber näher bei Lao Tse als bei Gotama.«⁴ Doch ist Hesse dieses indische Gewand »nicht nur Spiel und Maske«⁵:

¹ Hsia, S. 251. Auch daß Hesse zur Zeit der Entstehung des Romans mit Gedanken Jungs in Berührung kam, die dann später im Kommentar ausgeführt wurden, etwa im »Psychologischen Club« in Zürich, ist unwahrscheinlich. Siehe dazu: Geheimnis der Goldenen Blüte, a.a.O., Nachwort zur Neuausgabe, S. 159–173

² Siehe Hsia, S. 158–162

³ Man denke hier an das Motiv der Rückkehr in die verlorene geistige Heimat und Unschuld. Auch Fausts Gang zu den Müttern könnte zu den möglichen Einflüssen gehören.

⁴ Brief vom 27.11.1922 an Stefan Zweig, in: MaS1, S. 180

⁵ Brief vom Januar 1923 an Leonhard Ragaz, in: MaS1, S. 185

»Natürlich ist das Indisch-Brahmanische dran nur Kleid, und ist mit Siddhartha nicht ein Hindu, sondern der Mensch gemeint. Doch ist ›Kleid‹ hier immerhin mehr als Kostüm. Auf dem indischen Weg und in indischen Formen habe ich das kennengelernt, was uns unsere heimatliche Religion sein sollte, was sie mir aber nie war.«¹

Daneben aber zeigt sich Hesses Verwurzelung in der abendländischen Geistigkeit. Wenn auch Siddharthas Weisheit dem Dao nahesteht, und die Einheit hinter allen Einzelercheinungen des Lebens betont, so ist seine Position jedoch auch eine abendländisch-individualistische. Er läßt Tradition, Lehren und Lehrer hinter sich: »Bei mir selbst will ich lernen...«² In einem Brief an Hans Rudolf Schmidt schreibt Hesse:

»›Siddhartha‹ ist ein sehr europäisches Buch, trotz seines Milieus, und die Siddhartha-Lehre geht so stark vom Individuum aus und nimmt es so ernst, wie keine asiatische Lehre es tut. Ich möchte, im Gegensatz zu ihrer Nomenclatur geradezu sagen, ›Siddhartha‹ ist der Ausdruck meiner Befreiung vom indischen Denken. ... Der Weg meiner Befreiung aus jedem Dogma, auch dem indischen, führt bis ›Siddhartha‹ und geht natürlich weiter, wenn ich am Leben bleibe.«³

Die Verknüpfung von europäischer, indischer und chinesischer Geistigkeit in »Siddhartha« wurde von Kritikern oftmals als Eklektizismus abgeurteilt.⁴ Für Hesse dagegen stellt sie sich als ein weiterer Schritt seiner dichterischen Verarbeitung des Einheitsgedankens dar. Rückblickend schreibt er 1958 über diese »östlichste Dichtung in deutscher Sprache«:

»Sie ist das Bekenntnis eines Mannes von christlicher Herkunft und Erziehung, der schon früh die Kirche verließ und sich um das Verstehen anderer Religionen bemüht hat, besonders um indische und chinesische Glaubensformen. Ich suchte das zu ergründen, was allen Konfessionen und allen menschlichen Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist, was über allen nationalen Verschiedenheiten steht, was von jeder Rasse und von jedem Einzelnen geglaubt und verehrt werden kann.«⁵

¹ Brief vom 12.3.1923 an Fritz Gundert, in: MaS1, S. 190

² Siddhartha, WA, V, S. 353–471, S. 384

³ Brief vom 18.1.1925 an H.R. Schmidt, in: MaS1, S. 202

⁴ Siehe z.B. Hans Friederici: Die Indien-Rezeption in Hermann Hesses »Siddhartha«, in: MaS2, S. 127

⁵ An die persischen Leser des »Siddhartha«, in: MaS1, S. 268

»Siddhartha« ist ein religiöses Buch, ohne daß es von einer bestimmten Religion vereinnahmt werden könnte. In fremden Kulturen versucht Hesse sich das anzueignen, was seinem religiösen Bedürfnis entspricht. Über diese persönliche Problematik schreibt Hesse an Stefan Zweig:

»In der frühen Jugend gelang es mir nicht, aus Trotz gegen Elterliches innerhalb der religiös geistigen Welt, in der ich aufwuchs, mich zu entwickeln, d.h. auf meine Art und ohne Verlust meiner Persönlichkeit ein Christ zu werden. ... Schon sehr früh wandte ich mich indischen Studien zu, auch indischen Lebensmethoden, und fand innerhalb indischer und chinesischer Bildersprache meine Religion, d.h. die, die mir in Europa zu fehlen schien.«¹

Gerade in der Phase in der Hesse an »Siddhartha« arbeitet, versucht er, östliche Weisheit mit der christlichen Religion zu versöhnen. Für ihn ist allen religiösen Überzeugungen und Glaubensrichtungen die Suche nach dem wahren »Ich«, dem innersten und wesentlichen Kern des Menschen, gemeinsam. In der Verwirklichung dieses »Ich«, das nach Hesse bei allen Menschen gleich ist, geschieht die Erfüllung des Individuums, – seine Einordnung in natürliche, soziale und kosmische Zusammenhänge. In einem Brief an Helene Welte versucht Hesse, seinen Standpunkt zu verdeutlichen:

»Wer dieses Ich findet, sei es auf dem Wege Buddhas oder der Veden oder des Lao Tse oder Christi, der ist in seinem Innersten verbunden mit dem All, mit Gott, und handelt aus einem Einverständnis mit ihm heraus. ... Darum sagt der Brahmane zu jedem fremden Wesen »tat twam asi« – das bist du! ... Das Vollkommenste an solchen Gedanken hat das alte Indien hervorgebracht, und die Gedanken der Veden sind in Indien heute noch jedem Geistigen völlig gegenwärtig und lebendig. Wenn Jesus sagt »Das Himmelreich ist inwendig in euch«, so meint er genau dasselbe und ebenso Lao Tse.«²

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, inwieweit die überlieferten Worte Christi oder Laozis – herausgelöst aus ihren zeitlichen, geographischen und kulturellen Bedingungen – wirklich »genau dasselbe« meinen. Hesse konnte jedenfalls diesen Standpunkt vertreten. Zu beachten ist dabei allerdings, daß die Sprache vieler Hesse vorliegender

¹ Brief an Stefan Zweig vom 10.2.1923, in: MaS1, S. 189 f.

² Brief an Helene Welte vom 28.2.1920, in: MaS1, S. 105 f.

Übersetzungen chinesischer Bücher, auch derjenigen Richard Wilhelms, stark durch christliche Symbolik und Sprachgebrauch geprägt sind.¹

Sowohl Hsia² als auch Liu³ führen den Gedanken der Wandlung an, um Siddharthas Lebensweg zu verdeutlichen. Das Verlassen von Elternhaus und Brahmanenwissen, die extreme Form der Askese bei den Samanas, danach das Umschlagen in das Gegenteil, das Ausleben sinnlicher Genüsse, lassen sich mit einem von Hesse geschätzten Spruch aus Liezi erklären:

»Eh' das Äußerste erreicht ist,
kehrt sich nichts ins Gegenteil.«⁴

Diese Weisheit findet sich bereits im 36. Kapitel des Daodejing:

»Was man zusammenziehen will,
das muß man erst sich richtig ausdehnen lassen.
Was man schwächen will,
das muß man erst richtig stark werden lassen.
Was man beseitigen will,
das muß man erst richtig sich ausleben lassen.«⁵

Die Überwindung der Extreme, die eher den Positionen eines abendländischen oder indischen Idealismus entsprechen, erfährt Siddhartha am Fluß. Durch den Fluß und das Vorbild Vasudevas erkennt er schließlich die Einheit aller Dinge. Diese Betonung der Einheit und Diesseitigkeit aller Dinge und Wesen, ohne Glauben an ein Jenseits oder

¹ Richard Wilhelm ging als Missionar nach China, auch Hesses Vetter Wilhelm Gundert war Missionar in Japan. Hesses Vater verfaßte das Buch: Lao-Tsze, ein vorchristlicher Wahrheitszeuge, Verlag der Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1914, in dem er ausgewählte Kapitel aus Laozi mit einer »Sammlung von biblischen Parallelstellen« versah. Siehe dazu Hsia, S. 270

² Hsia, S. 239 f.

³ Liu, S. 66

⁴ Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, übertr. von R. Wilhelm, S. 92 (IV, 10)

⁵ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 76

Nirwana¹, ist daoistisch. Doch auch das von Siddhartha betonte Leid in dieser Welt mit daoistischen Einflüssen erklären zu wollen, wie es in Bezug auf das 71. Kapitel des Daodejing versucht worden ist², scheint nicht schlüssig: zu bedeutend ist in der indischen Geistigkeit das Verständnis von Leben als Leiden, als daß man es hier als chinesischen Einfluß interpretieren sollte.³

Die Weisheit des Dao lernt Siddhartha vom Fluß – und vom Fährmann Vasudeva, als dessen Gehilfe er dient. Sowie der Fluß das Dao symbolisiert⁴, verkörpert Vasudeva die Weisheit Laozis.⁵ Als Fährmann ist er in untergeordneter Stellung, ein Diener, dabei nahe dem Wasser, das Wandlung und Dauer, wie auch die Vielfalt in der Einheit symbolisiert. Über die Besonderheit des Wassers heißt es im 78. Kapitel des Daodejing:

»Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich. Es kann durch nichts verändert werden. Daß Schwaches das Starke

¹ Hesse schreibt im Brief vom 10.2.1921 an Lisa Wenger: »Siddhartha wird, wenn er stirbt, nicht Nirwana wünschen, sondern mit seiner Wiedergeburt einverstanden sei, und aufs neue den Lauf antreten.« In: MaS1, S. 125. Rudolf Pannwitz bezeichnet in diesem Zusammenhang Siddharthas Haltung als das »europäische Nirwana«. In, ders.: Hermann Hesses West-Östliche Dichtung, Frankfurt/M. 1957, S. 14.

² Siehe Hsia, S. 241

³ Eine dagegen zu betont indische Interpretation, die kaum Hesses transkulturellem Verständnis Siddharthas entspricht, bietet Vridhagiri Ganeshan in: Siddhartha und Indien, in: MaS2, S. 225–254

⁴ Zu beachten ist dabei allerdings, daß das Wasser und der Fluß auch in der indischen und abendländischen Geistigkeit – man denke nur an Heraklit – Symbol für Wandlung und Wiederkehr des Gleichen ist.

⁵ Vgl. dazu Hsia, S. 246: »Lao Tse scheint dem Weg Siddharthas zur Vollendung so sehr Pate gestanden zu haben, daß die Vermutung nicht von der Hand zu weisen ist, die Gestalt des Vasudeva sei ein Porträt Lao Tses.« In »Beschwörungen« schreibt Hesse 1954 über Julius Baur, seinen ehemaligen Vorgesetzten im Baseler Antiquariat: »Als ich vor dreißig Jahren den ›Siddhartha‹ schrieb, habe ich bei der Gestalt des Fährmanns Vasudeva niemals an einen mir persönlich bekannten Menschen gedacht, und bestimmt nicht an Julius Baur. Und doch scheint es mir heute, ich sei in Baus Gestalt einmal im Leben dem weisen Fährmann wirklich begegnet und sei nur zu unreif gewesen, um es zu merken.« In: WA, X, S. 357–375, S. 373

besiegt und Weiche das Harte besiegt, weiß jedermann auf Erden, aber niemand vermag danach zu handeln.«¹

Vasudeva erkennt, daß Siddhartha für die Weisheit des Flusses aufmerksam geworden ist, bestärkt ihn darin, dem Fluß zuzuhören, »mit stillem Herzen, mit wartender, geöffneter Seele, ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung«²:

»Er weiß alles, der Fluß, alles kann man von ihm lernen. Sieh, auch das hast du schon vom Wasser gelernt, daß es gut ist, nach unten zu streben, zu sinken, die Tiefe zu suchen. Der reiche und vornehme Siddhartha wird ein Ruderknecht, der gelehrte Brahmane Siddhartha wird ein Fährmann: auch dies ist dir vom Fluß gesagt worden.«³

Im Laufe der Jahre lernt Siddhartha immer mehr vom Fluß, wird er Vasudeva immer ähnlicher. Als Kamala auf ihrer Pilgerreise zu Buddha stirbt, nimmt er ihren gemeinsamen Sohn in der kleinen Hütte am Fluß auf. Mit Weichheit und Nachgiebigkeit versucht er, den verwöhnten, störrischen Knaben für sich zu gewinnen. Nach monatelangen vergeblichen Bemühungen sagt Vasudeva eines Abends zu ihm:

»Du zwingst ihn nicht, schlägst ihn nicht, befiehst ihm nicht, weil du weißt, daß Weich stärker ist als Hart, Wasser stärker als Fels, Liebe stärker als Gewalt. Sehr gut, ich lobe dich. Aber ist es nicht ein Irrtum von dir, zu meinen, daß du ihn nicht zwingst, nicht strafest? Bindest du ihn nicht in Bande mit deiner Liebe? Beschämst du ihn nicht täglich, und machst es ihm noch schwerer, mit deiner Güte und Geduld?«⁴

Vasudeva rät ihm, den Jungen in die Stadt, in das Weltleben zurückkehren zu lassen, und selbst als Siddhartha die Richtigkeit dieses Rates erkennt, war es »ein Wissen das er nicht tun konnte, stärker als das Wissen war seine Liebe zu dem Knaben, stärker seine Zärtlichkeit, seine Angst, ihn zu verlieren.«⁵ Siddharthas Erziehungsversuch scheitert, wie der seines Vaters an ihm gescheitert ist – der Knabe flieht. Beim Betrachten seines im Wasser gespiegelten Gesichts, muß

¹ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 121

² Siddhartha, WA, V, S. 436

³ Ebenda, S. 435

⁴ Ebenda, S. 445 f.

⁵ Ebenda, S. 447

Siddhartha plötzlich an Vater und Sohn denken, erkennt er Wandlung und Wiederkehr aller Dinge:

»Hatte nicht auch sein Vater um ihn dasselbe Leid gelitten, wie er es nun um seinen Sohn litt? War nicht sein Vater längst gestorben, allein, ohne seinen Sohn wiedergesehen zu haben? Mußte er selbst nicht dies selbe Schicksal erwarten? War es nicht eine Komödie, eine seltsame und dumme Sache, diese Wiederholung, dieses Laufen in einem verhängnisvollen Kreise?«¹

Siddhartha erkennt, daß er aus Liebe zu seinem Sohn »ein Tor«² geworden ist. Doch ist es gerade die Liebe, die er in seinem Abschiedsgespräch mit Govinda als das Wichtigste betont:

»Mögen die Dinge Schein sein oder nicht, auch ich bin alsdann ja Schein, und so sind sie stets meinesgleichen. Das ist es, was sie mir so lieb und verehrend wert macht: sie sind meinesgleichen. Darum kann ich sie lieben. Und dies ist nun eine Lehre, über welche du lachen wirst: die Liebe, o Govinda, scheint mir von allem die Hauptsache zu sein. Die Welt zu durchschauen, sie zu erklären, sie zu verachten, mag großer Denker Sache sein. Mir aber liegt einzig daran, die Welt lieben zu können, sie nicht zu verachten, sie und mich nicht zu hassen, sie und mich und alle Wesen mit Liebe und Bewunderung und Ehrfurcht betrachten zu können.«³

Diese Botschaft der Liebe ist in der Forschung wiederholt christlich-abendländisch interpretiert worden⁴, auch von Hesse selbst.⁵ Diese Liebe jedoch als ausschließlich christlich zu deuten, wäre verfehlt, – Siddhartha gesteht sie auch ausdrücklich Buddha zu:

»Ich weiß, daß ich mit Gotama einig bin. Wie sollte denn auch Er die Liebe nicht kennen. Er, der alles Menschsein in seiner Vergänglichkeit, in seiner Nich-

¹ Siddhartha, WA, V, S. 455

² Ebenda, S. 448. Im 20. Kap. des Daodejing charakterisiert sich Laozi als »Tor« (*yu*). Auch daran ließen sich Gemeinsamkeiten zwischen Laozi und Vasudeva knüpfen, vgl. Hsia, S. 245 f. So wirken Vasudeva und Siddhartha auf Vorüberreisende wie »zwei alte freundliche Männlein, welche stumm zu sein und etwas sonderbar und verblödet schienen.« (WA, V, S. 438) Gleichermäßen ist Vasudeva – wie Laozi – kein Freund der Worte, siehe oben, S. 27

³ Siddhartha, WA, V, S. 466 f.

⁴ Siehe in MaS2 z.B. die Arbeiten von Hugo Ball, Ernst Rose und Anna Otten.

⁵ Hsia, S. 247 f.

tigkeit erkannt hat, und dennoch die Menschen so sehr liebte, daß er ein langes, mühevolltes Leben einzig darauf verwendet hat, ihnen zu helfen, sie zu lehren!«¹

Zu deutlich sind auch die ostasiatischen Einflüsse in Siddharthas Verständnis von Liebe, worauf Hsia – und im Anschluß an ihn auch Liu – hingewiesen hat.² So ist diese Liebe sehr am Sinnlichen verhaftet, läßt Worte und Begriffe außer acht. Am Beispiel eines Steines verdeutlicht Siddhartha Govinda sein Verständnis von Liebe und Welt:

»Dies hier«, sagte er spielend, »ist ein Stein, und er wird in einer bestimmten Zeit vielleicht Erde sein, und wird aus Erde Pflanze werden, oder Tier oder Mensch. Früher nun hätte ich gesagt: »Dieser Stein ist bloß ein Stein, er ist wertlos, er gehört der Welt der Maja an: aber weil er im Kreislauf der Verwandlungen auch Mensch und Geist werden kann, darum schenke ich auch ihm Geltung.« ... Heute aber denke ich: dieser Stein ist Stein, er ist auch Tier er ist auch Gott, er ist auch Buddha, ich verehere und liebe ihn nicht, weil er einstmals dies oder jenes werden könnte, sondern weil er alles längst und immer ist – und gerade dies, daß er Stein ist, daß er mir jetzt und heute als Stein erscheint, gerade darum liebe ich ihn ...«³

Das Sinnliche des Steines, seine Härte, Farbe, seinen Klang bei Berührung, stellt Siddhartha abstrakten Worten und Lehren gegenüber:

»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 man 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.«⁴

Rückblickend schreibt Hesse in dem Aufsatz »Mein Glaube«⁵ über die christlich-abendländischen Einflüsse in Siddharthas Weisheit: »Daß mein »Siddhartha« nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe obenan stellt, daß er das Dogma ablehnt und das Erlebnis der Einheit zum Mittelpunkt macht, mag man als ein Zurückneigen zum Christentum, ja als einen wahrhaft protestantischen Zug empfinden.«⁶ Doch diese

¹ Siddhartha, WA, V, S. 467

² Hsia, S. 237–248; Liu, S. 62–73

³ Siddhartha, WA, V, S. 464 f.

⁴ Ebenda, S. 465 f.

⁵ Mein Glaube, in: MaS1, S. 370–374

⁶ Ebenda, S. 372

protestantische Haltung, die Hesse auch Buddha zuspricht, ist eher als Eintreten für das Individuum gegen Konvention und Kirche, denn als institutionelles Bekenntnis zu verstehen.¹ Oft erwähnt Hesse den protestantischen Zug seines Wesens und bekennt:

»Obwohl ich voll europäisch-egoistischer Begierden und voll heimlicher Aktivität stecke, ist mein Ideal doch der Mönch und stille Heilige. Ich kann wohl erkennen, daß Tun und Nichttun gleichviel wert sind, daß weder Aktivität noch Passivität, weder Weltverbessern noch Weltflucht ein absolutes Ideal ist, daß aus beiden zusammen das Leben besteht – aber neben und hinter all diesen klugen Einsichten trabt doch jeder von uns durchs Leben in der Gangart, die ihm von Geburt her in Blut und Gliedern liegt.«²

Dieses Ideal verkörpern auch Hesses Protagonisten, bei denen es letztlich auf die geistige Selbstentwicklung, hin zu dem inneren, wahren »Ich«, ankommt. Daher sieht Liu die protestantische Erziehung auch als lebensbestimmenden Faktor für Hesses Künstlertum: »Damit zeigt Hesse trotz seiner lebenslangen Bemühung um die Versöhnung von Natur und Geist letztendlich sein künstlerisches Verhaftetsein im christlich ausgeprägten idealistischen Denken.«³

Die Lösung, die Hesse in »Siddhartha« für den problematischen Prozeß der Selbstfindung anbietet, ist eine »Rückkehr des Einzelnen zu Gott, zum Ganzen. Auch diese Rückkehr freilich kann auf unendliche viele Arten erlebt werden, ist aber doch eben, in allen Religionen der Welt, im Endziel stets dasselbe.«⁴ Dieser Prozeß der Selbstfindung ist

¹ So schreibt Hesse im »Kurzgefaßten Lebenslauf«, a.a.O. S. 19: »Wenn es irgend denkbar wäre, daß ein Mensch sich persönlich eine Religion erwählte, so hätte ich aus innerster Sehnsucht gewiß mich einer konservativen Religion angeschlossen: dem Konfuzianismus, dem Brahmanismus oder der römischen Kirche. Ich hätte dies aber aus Sehnsucht nach dem Gegenpol getan, nicht aus angeborener Verwandtschaft, denn geboren bin ich nicht nur zufällig als Sohn frommer Protestanten, sondern bin auch dem Gemüt und Wesen nach Protestant (wozu meine tiefe Antipathie gegen die zur Zeit vorhandenen protestantischen Bekenntnisse durchaus keinen Widerspruch bildet). Denn der echte Protestant wehrt sich gegen die eigene Kirche wie gegen jede andere, weil sein Wesen ihn das Werden mehr bejahen heißt als das Sein. Und in diesem Sinne ist wohl auch Buddha ein Protestant gewesen.«

² Brief an Frederik van Eeden vom 2.10.1922, in: MaS1, S. 179

³ Liu, S. 208. Dieses idealistische Denken findet sich gleichermaßen in der indischen Geistigkeit.

⁴ Brief an Berthi Kappeler vom März 1923, in: MaS1, S. 191

in Hesses späteren Werken mit dem Aufgehen in einer menschlich-geistigen Gemeinschaft verbunden.¹

Die Frömmigkeit und Religiosität in »Siddhartha« wird durch den Stil unterstrichen, worauf Helmut Winter hingewiesen hat:

»Das auffälligste ist die starke Rhythmisierung der Prosa. Die Wirkung, die dadurch entsteht, ist liturgisch, ritualisch – man fühlt sich an die Sprache der Bibel erinnert. Stärker als die psalmodierenden Effekte sind jedoch diejenigen, die mit der Tendenz zu extremen Wiederholungsmustern auf ein anderes Vorbild verweisen, auf Karl Eugen Neumanns Übersetzungen der Reden Buddhas, mit der sich Hesse intensiv beschäftigt hat. ... Neumann hat auch den meditativen Charakter des Pali-Kanons in einer Gleichförmigkeit der syntaktischen Strukturen wiederzugeben versucht, die gelegentlich das Bild von leiernden Gebetsmühlen heraufbeschwören.«²

Daß Hesse die Reden Buddhas als Vorbild für den Prosastil genommen hat, läßt ein Brief vom April 1949 vermuten, in dem Hesse Beispiele aus den Reden Buddhas gibt und schreibt:

»Hier ist jene Ruhe, die in unserer Dichtung beinah nur bei Stifter vorkommt, Ziel einer Sprechweise geworden, die zwar oft äußerst subtile und differenzierte Untersuchungen vornimmt, stets aber Zeit hat, stets gelassen und ohne Scheu vor Wiederholungen wandelt, einer überpersönlichen, einer heilenden und Ruhe schaffenden Sprache.«³

Wenn Hesse vor allem auf daoistische Einflüsse in »Siddhartha« hinweist, so lassen sich doch auch Spuren seiner Lektüre der Lunyu nachweisen. In seiner Rezension »Confucius deutsch«⁴ bespricht Hesse Richard Wilhelms Übersetzung der Lunyu, und führt drei Sprüche an, von denen einer von Wilhelm »Der Nordstern« betitelt wurde:

¹ Wie die Unsterblichen im »Steppenwolf«, der Bund der Morgenlandfahrer und die Pädagogische Provinz der Kastalier.

² Helmut Winter: Legende und Wirklichkeit. H. Hesses indische Dichtung, in: MaS2, S. 272–294, S. 276

³ Brief an Ursula Habel vom April 1949, in: MaS1, S. 242

⁴ In: Die Welt im Buch, I, S. 465–467. Erstdruck in »Münchner Zeitung« vom 6.7.1910.

»Wer kraft seines Wesens herrscht, gleicht dem Nordstern.
Der verweilt an seinem Ort und alle Sterne umkreisen ihn.«¹

Auch an anderer Stelle weist Hesse auf diesen Spruch hin.² In »Siddhartha« findet dieser von Hesse so geschätzte Gedanke seine literarische Verarbeitung. Siddhartha und Kamala gehören – wie Buddha – zu den Menschen, die kraft ihres Wesens eine Ausnahmestellung erreicht haben und von den gewöhnlichen »Kindermenschen« verschieden sind. In einem Gespräch mit Kamala sagt Siddhartha:

»Du bist wie ich, du bist anders als die meisten Menschen. Du bist Kamala, nichts andres, und in dir innen ist eine Stille und Zuflucht, in welche du zu jeder Stunde eingehen und bei dir daheim sein kannst, so wie auch ich es kann. ... Die meisten Menschen, Kamala, sind wie ein fallendes Blatt, das weht und dreht sich durch die Luft, und schwankt, und taumelt zu Boden. Andre aber, wenige, sind wie Sterne, die gehen eine feste Bahn, kein Wind erreicht sie, in sich selber haben sie ihr Gesetz und ihre Bahn.«³

Als Beispiel führt Siddhartha auch Buddha an, der – wie der Nordstern von anderen Sternen – von seinen Anhängern umgeben ist: »Tausend Jünger hören jeden Tag seine Lehre, folgen jede Stunde seiner Vorschrift, aber sie alle sind fallendes Laub, nicht in sich selbst haben sie Lehre und Gesetz.«⁴

¹ Die Welt im Buch, I, S. 466. In Wilhelms Übersetzung, a.a.O. S. 42 (II, 1). Der hier mit »Wesen« übersetzte Begriff (*de*), ist der gleiche wie der Laozis im Daodejing.

² In: Sprüche des Confucius, in: Die Welt im Buch, S. 479 f. Erstdruck in: März, München, vom 15.7.1910.

³ Siddhartha, WA, V, S. 409

⁴ Ebenda S. 409

4.1.2 Die Morgenlandfahrt

Für Hesse ist »Die Morgenlandfahrt« eines seiner wichtigsten Bücher¹, er nennt sie oft in Verbindung mit dem »Glasperlenspiel«, das »den Morgenlandfahrern« gewidmet ist. Mit ihr sieht Hesse die letzte Phase seiner inneren Existenz beginnen, gleichermaßen Auftakt und Vorspiel der Weisheit des »Glasperlenspiels«.² So schreibt er in einem Brief vom November 1936: »Ich empfinde die ersten 55 Jahre meines Lebens manchmal auch bloß als Vorbereitung zur »Morgenlandfahrt« und zu der Dichtung, die ihr folgen soll und mit der ich seit beinahe fünf Jahren in der Stille beschäftigt bin.«³

Der Bund der Morgenlandfahrer, der über alle Räume und Zeiten verteilten Angehörigen des Geistes, auf der Suche nach der Heimat, dem verlorenen Paradies, ist die einzige Gemeinschaft, der sich der Steppenwolf Hesse je zugehörig gefühlt hat.⁴ Mit der »Morgenlandfahrt« rekapituliert Hesse Erlebnisse seines Lebens, seit der Kindheit an, und läßt Figuren seiner früheren Werke auftreten. So gehören dem Bund der Morgenlandfahrer unter anderem an: Siddhartha, der Maler Klingsor, der Dichter Lauscher, Louis der Grausame, Goldmund und der als Pablo verkleidete Mozart.⁵ Damit zeichnet sich eine Entwicklung ab, die im »Glasperlenspiel« ihren Höhepunkt findet: die Hinwendung vom Einzelschicksal zur Gemeinschaft. Zwar steht das Individuum und seine Selbstfindung weiterhin im Mittelpunkt, diesmal jedoch vor dem Hintergrund eines geistigen Bundes. So wie später Josef Knechts Entwicklung durch seine Beziehung und Mitgliedschaft zu Kastalien bestimmt wird, ist es für die Gestalt H.H. der Bund der Morgenlandfahrer.

¹ Siehe z.B. die Briefe an Wilhelm Muehlton vom 13.12.1936 und an Otto Engel vom 5.4.1956, in: MaG1, S. 171 f. und S. 299. Vgl. auch die Briefe an Thomas Mann, in: Hermann Hesse – Thomas Mann: Briefwechsel, S. 68 u. S. 126

² Brief an den S. Fischer Verlag vom 11.5.1936, in: MaG1, S. 162 f.

³ Brief an Volkmar Andrea, in: MaG1, S. 170 f, S. 170

⁴ Hesse schreibt im September 1947 an eine Leserin, er sei »Eremit und habe nie irgendeiner Gemeinschaft angehört, außer jener der Morgenlandfahrer«. In: MaG1, S. 278

⁵ Genannte Personen aus Hesses Bekannten- und Freundeskreis sind u.a. Paul Klee, Hans C. Bodmer, Hesses Frau Ninon und Hugo Ball.

Die Erzählstruktur der »Morgenlandfahrt« überwindet Zeit und Raum, faßt Wirkliches und Überwirkliches zusammen. In dieser Beziehung erinnert sie an chinesische Volksmärchen, wie Adrian Hsia herausstellt.¹ Bei der Gestaltung einer von Zeit und Raum unabhängigen Geschichte geistiger Gemeinschaft, wie sie der Bund der Morgenlandfahrer darstellt, ergibt sich für den Autor Hermann Hesse die Frage, die er auch seinem Protagonisten H.H. in den Mund legt: nämlich inwieweit Geschichte überhaupt objektiv darstellbar sei. Die Problematik der Geschichtsschreibung zieht sich wie ein Leitmotiv durch die ganze Erzählung. H.H. verzweifelt an seinem Vorhaben, eine Geschichte der Morgenlandfahrt und des Bundes zu schreiben. Er erkennt bei seinen Nachforschungen im Bundesarchiv:

»Wenn das Gedächtnis dieses Geschichtsschreibers so sehr getrübt und gefälscht war, obwohl er sichtlich in besten Treuen und im Gefühl größter Wahrhaftigkeit Bericht erstattete wo blieb da der Wert meiner eigenen Aufzeichnungen? Wären noch zehn andre Berichte anderer Autoren über Morbio, über Leo und mich aufgefunden worden, sie hätten vermutlich alle zehn einander widersprochen und einer den andern verdächtigt. Nein, es war nichts mit unsern historischen Bemühungen, man brauchte sie nicht fortzusetzen, nicht zu lesen, man konnte sie ruhig in diesem Archivfach verstauben lassen.«²

Doch ist diese Erkenntnis nicht letzter Weisheit Schluß. H.H. ist noch auf dem Weg. Er erkennt, daß er von seiner Ichbezogenheit Abstand nehmen und die daoistischen Tugenden Leos gewinnen muß, will er sich gleichfalls als Mensch und Mitglied des Bundes verwirklichen. Diese Erkenntnis kommt ihm, als er die Doppelfigur mit seinem und Leos Bildnis entdeckt: »Mit der Zeit, so schien es, würde alle Substanz aus dem einen Bilde in das andere hinüberennen und nur ein einziges übrigbleiben: Leo. Er mußte wachsen, ich mußte abnehmen.«³ Für die in der Erzählung aufgeworfene Problematik von Wirklichkeit und Geschichtsschreibung, von Künstler und Werk⁴, ist bezeichnend, daß

¹ Hsia, S. 266 f. Man kann Hsia weitgehend zustimmen, wenn es auch in abendländischen Fabeln und Märchen ähnliche Erzählstrukturen gibt. Hesse vergleicht in seiner Rezension von Martin Bubers »Chinesischen Geister- und Liebesgeschichten« diese sogar ausdrücklich mit den Märchen und Sagen der Brüder Grimm. In: WA, XII, S. 38

² Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 321–390, S. 388

³ Ebenda, S. 390

⁴ Ebenda, S. 340 f.

H.H. zu dieser Erkenntnis nach der Erinnerung an ein Gespräch über die Beziehung zwischen Dichter und seinen Gestalten gelangt.¹

Das Thema von der Geschichtlichkeit des Menschen, und der damit verbundenen Problematik, das in der »Morgenlandfahrt« erst angestimmt wird, führt Hesse im »Glasperlenspiel« weiter aus. Dort setzt er dem von ihm bewunderten Jacob Burckhardt in der Gestalt des Pater Jacobus ein literarisches Denkmal.² Diese Hinwendung vom Nachteil zum Nutzen der Historie weist, über die Persönlichkeit Burckhardts hinaus, auf Einflüsse chinesischer, besonders konfuzianischer Geistigkeit hin. Die Geschichtsschreibung, das Verzeichnen von Annalen, spielt schon in der Frühzeit des chinesischen Altertums eine bedeutende Rolle. Der Chronist hat die Aufgabe, alle denkwürdigen Ereignisse der Gesellschaft und Natur zu verzeichnen, – und als denkwürdig werden alle Ereignisse angesehen, da sie Bekanntes bestätigen oder Boten zukünftiger – noch unbekannter – Veränderungen sein können.³ Damit wird eine Vielzahl von Verweisen geschaffen, Einzelnes wird im Verhältnis zum Gesamtzusammenhang relativiert. Die Geschichtsschreibung hat damit die Aufgabe, die Verbindungen zwischen Natur, Mensch und Kosmos zu erkennen, die Abbildung des Makrokosmos der Natur im Mikrokosmos der Gesellschaft aufzuzeigen, und aus diesen Erkenntnissen zu versuchen, die Harmonie von Himmel und Erde auf das Staatswesen und die menschlichen Beziehungen zu übertragen. Damit kommt der Geschichtsschreibung auch

¹ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 390

² So sagt Pater Jacobus im »Glasperlenspiel«, WA, IX, S. 180: »Geschichte treiben setzt das Wissen darum voraus, daß man damit etwas Unmögliches und dennoch Notwendiges und höchst Wichtiges anstrebt. Geschichte treiben heißt: sich dem Chaos überlassen und dennoch den Glauben an die Ordnung und den Sinn bewahren. Es ist eine sehr ernste Aufgabe, junger Mann, und vielleicht eine tragische.« Auch Canetti schätzt Burckhardt sehr: »Kein Historiker des vorigen Jahrhunderts, den ich so uneingeschränkt bewundere.« In: Das Geheimherz der Uhr, S. 9. Siehe dazu auch ebenda, S. 8 und: Die Provinz des Menschen, S. 239

³ Siehe dazu Marcel Granet: La pensée chinoise, pp. 272–273: »Tout mérite d'être noté, à titre de signe précurseur ou comme confirmation d'un signe (ou d'une série de signes), mais rien n'invite à chercher une cause efficiente.«

moralische Bedeutung zu.¹ So wie in der Geschichtsschreibung alles aufeinander bezogen wird, so bilden auch im Denken der Chinesen Moral und Natur, Politik und Religion eine Einheit, alles besteht und vergeht in Beziehung und Zusammenhang mit allem anderen. In dieser Hinsicht ist die chinesische Geistigkeit durch die Geschichtsschreibung geprägt, wie Jacques Gernet betont.²

Eine bedeutende Rolle im Bund der Morgenlandfahrer nimmt das Bundesarchiv ein. Angelegt wie ein riesiges Archiv, mit Bibliotheken, Zettelkatalogen, Kanzleibeamten, Schriften, Bildern und Zeichen, ist es jedoch nicht nur ein komplexer, enzyklopädischer Wissensapparat, sondern hat darüber hinaus eine magische, schicksalsbestimmende Ausstrahlung. Diese Atmosphäre von Magie und Schicksal läßt – neben Anklängen an das magische Theater im »Steppenwolf« – an das Yijing denken. Die Beschreibung des griechischen Katalogzettels zum Bundesbrief erinnert an die orakelhafte Symbolik des Yijing:

»... teils war es eine höchst altertümliche, fremdartige Schrift, deren Zeichen trotz scheinbarer Deutlichkeit mir größtenteils unlesbar blieben, teils schien der Text in einem Dialekt oder in einer geheimen Adeptensprache abgefaßt, von der ich nur selten ein Wort wie von ferne her, nach Anklängen und Analogien verstand. Aber noch war ich nicht entmutigt. Blieb auch der Brief unlesbar, so stiegen mir doch aus seinen Zeichen starke Erinnerungsbilder von damals auf...«³

¹ Marcel Granet: *La pensée chinoise*, p. 273: »Au lieu de considérer le cours des choses comme une suite de phénomènes susceptibles d'être mesurés, puis mis en rapport, les Chinois ne voient dans les réalités sensibles qu'une masse de signaux concrets. La charge de les répertorier incombe, non pas à des physiciens, mais à des annalistes: l'Histoire tient lieu de Physique – comme elle tient lieu de Morale.«

² Jacques Gernet: *Chine et christianisme. La première confrontation*, Édition revue et corrigée, Paris 1991, p. 311: »... les Chinois croient à la réalité du monde et sont historiens dans l'âme ...«

³ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 374. Wie Hesse im Brief vom 4.6.1926 an R. Wilhelm schreibt, ist es die »tiefe, satte Bilderwelt«, die ihn am Yijing fasziniert. In: GBriefe, II, S. 142 f. In seiner Rezension des Buches schreibt Hesse: »Wenn man eine der Zeichen-Kombinationen anblickt, sich in Kian, das Schöpferische, in Sun, das Sanfte, vertieft, so ist das kein Lesen, und ist auch kein Denken, sondern es ist wie das Blicken in fließendes Wasser oder in ziehende Wolken. Dort steht alles geschrieben, was gedacht und was gelebt werden kann.« In: WA, XII, S. 34 f.

Auch die behutsame Art, in der sich der Erzähler der Morgenlandfahrt dem Archiv nähert, erinnert eher an die Befragung eines Orakels, als an die Aneignung von Wissen: »Ich stieß, zusammenzuckend, auch auf meinen eigenen Namen, aber ich wagte es nicht, über ihn das Archiv zu befragen – wer würde es ertragen, den Spruch eines allwissenden Gerichtshofes über sich selber zu vernehmen?«¹ Diese »Allwissenheit«, die der Erzähler beim Eindringen in die Geheimnisse des Archivs nach und nach erkennt, ist es dann auch, die das Bundesarchiv und das Yijing gemeinsam haben: »Mit jedem neuen Versuche aber begann ich mehr und mehr einzusehen, welche unerhörte Fülle an Material, an Wissen, an magischen Formulierungen dieses Archiv enthalte. Es enthielt, so schien mir, schlechthin die ganze Welt.«²

Das »Buch der Wandlungen«, Yijing, gehört zu den Werken, die Hesse besonders geschätzt hat. Dies hauptsächlich wegen des in ihm enthaltenen Gedankens der Polarität und Wandlung von Yin und Yang, doch hat Hesse es auch selber als Orakelbuch benutzt.³ Wenn das Yijing auch nicht – wie ihm von der chinesischen Überlieferung zugeschrieben – bereits im 3.–2. Jahrtausend v.u.Z. entstanden ist, so existierte es jedoch bereits einige Jahrhunderte als mündlich überliefertes Orakel, bevor es in etwa der Gestalt im 3. Jahrhundert v.u.Z. schriftlich aufgezeichnet wurde, die Richard Wilhelm übersetzt hat.⁴

Insofern, als H.H.'s Befragung des Bundesarchivs zu einem Prozeß der Selbstfindung führt, läßt sich auch Hesses Haltung zum Yijing mit

¹ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 374

² Ebenda, S. 375. In der Rezension des Yijing schreibt Hesse: »Es ist in diesem Buch, das ich niemals mehr als ahnungsweise und für Augenblicke werde verstehen können, ein System von Gleichnissen für die ganze Welt aufgebaut...«, in: WA, XII, S. 34

³ Siehe dazu Brief an Theodor Heuss, Pfingsten 1954, in: GBriefe, IV, S. 207 f.

⁴ Vgl. Alan Watts: Tao. The Watercourse Way, New York 1975, p. 27: »In other words, the Wilhelm translation gives us a true picture of the *I Ching* as used and understood in China in relatively modern times. But my guess is that in the -5th and -4th centuries it was circulating as an orally transmitted folk wisdom, of indeterminate antiquity, comparable to the art of reading tea-leaves or the lines on the palm of the hand.«

C.G. Jungs psychologischem Verständnis davon vereinbaren.¹ Diese Einstellung wird auch von Alan Watts vertreten, der bezüglich meditativer Betrachtungsweisen der Orakelsprüche besonders die psychoanalytische Komponente betont:

»I am sure that the *I Ching* oracles are used ... as forms to be contemplated empty-mindedly until the hidden meaning reveals itself, in accordance with one's own unconscious tendencies. As with astrology, the rituals and calculations of consulting the *I Ching* are a kind of doodling which quiets repressive anxieties of consciousness and, with luck, allows useful insights to emerge from one's deeper centers.«²

Aber auch nach Einsicht in das Bundesarchiv verzweifelt H.H. an seinem Vorhaben, die Geschichte des Bundes aufzuzeichnen. Bevor er nicht seine Ichbezogenheit abgelegt hat, kann er diesen Plan nicht verwirklichen, bleibt die Frage nach Wert und Wahrheit historischer Darstellungen unbeantwortet.

Die Frage nach Recht und Wahrheit einer Meinung oder Darstellung wird in einem Kapitel in Zhuangzi behandelt. Auch dort geht es darum, daß der Weise sich von den Grenzen seines Ichs befreit, und Begriffe wie Recht und Unrecht hinter sich lassen muß:

»Hat einer von uns recht und einer unrecht, oder haben wir beide recht oder beide unrecht? Ich und du, wir können das nicht wissen. Wenn die Menschen aber in einer solchen Unklarheit sind, wen sollen sie rufen, um zu entscheiden? Sollen wir einen holen, der mit dir übereinstimmt, um zu entscheiden? Da er doch mit dir übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Oder sollen wir einen holen, der mit mir übereinstimmt? Da er doch mit mir übereinstimmt, wie kann er entscheiden? Sollen wir einen holen, der von uns beiden abweicht, um zu entscheiden? Da er doch von uns beiden abweicht wie kann er entscheiden? Oder sollen wir einen holen, der mit uns beiden übereinstimmt? Da er doch mit uns beiden übereinstimmt, wie kann er entscheiden? So können also ich und du und die andern einander nicht verstehen, und da sollten wir uns von etwas, das

¹ C.G. Jung schreibt in »Das Geheimnis der Goldenen Blüte«, a.a.O. S. 57: »Meine Bewunderung der großen östlichen Philosophen ist so unzweifelhaft, wie meine Haltung zu ihrer Metaphysik unehrerbietig ist. Ich habe sie nämlich im Verdacht, symbolische Psychologen zu sein, denen man keinen größeren Tort antun könnte, als sie wörtlich zu nehmen. Wäre es wirklich Metaphysik, was sie meinen, dann wäre es aussichtslos, sie verstehen zu wollen. Ist es aber Psychologie, dann können wir sie verstehen und werden den größten Nutzen davon haben, denn dann wird das sogenannte »Metaphysische« erfahrbare.«

² Alan Watts: Tao. The Watercourse Way, p. 30

außer uns ist, abhängig machen? Vergiß die Zeit! Vergiß die Meinungen!
Erhebe dich ins Grenzenlose! Und wohne im Grenzenlosen!«¹

Solange die Morgenlandfahrer sich in ihrem Bund einig fühlen, tauchen Fragen nach Recht und Wahrheit nicht auf, haben sie sich über die Zeit und den Streit der Meinungen erhoben:

»Inzwischen hatte unsere Gruppe die Wanderung angetreten, bald trafen wir mit anderen Gruppen zusammen, und es erfüllte und beglückte uns mehr und mehr das Gefühl der Einigkeit und des gemeinsamen Zieles. Den Vorschriften getreu, lebten wir als Pilger und machten von keiner jener Einrichtungen Gebrauch, welche einer von Geld, Zahl und Zeit betörten Welt entstammen und das Leben seines Inhalts entleeren; vor allem gehörten dazu Maschinen, wie Eisenbahnen, Uhren und dergleichen.«²

Hesse warnt sein Leben lang vor einem Glauben an technischen Fortschritt und Maschinen. Diese Skepsis der Technik gegenüber hat er mit Canetti gemein, der in seinen Aufzeichnungen schreibt: »Das gefährlichste an der Technik ist, daß sie *ablenkt*, von dem, was den Menschen wirklich ausmacht, von dem, was er wirklich braucht.«³ An anderer Stelle heißt es darüber: »Es ist notwendig, daß Menschen alles zu bedenken versuchen, was *abgesehen von der Technik* da ist. Wie soll man sonst auf die Kräfte stoßen, die uns die Freiheit von der Übermacht der Technik ermöglichen.«⁴ In dieser Haltung finden sich Hesse und Canetti durch die Daoisten bestärkt. Sie lehnen das Streben nach immer neueren technischen Errungenschaften ab, da der Mensch dadurch seine ursprüngliche Natur, das Dao, verliert. Bei Zhuangzi heißt es in einem Kapitel über einen alten Mann, der in mühevoller Arbeit seinen Gemüsegarten bewässert, und – anstatt einen Ziehbrunnen zu benutzen – selbst in den Brunnen steigt, um Wasser heraufzuholen:

»Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die

¹ Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übertr. von R. Wilhelm, S. 51 (Kap. II, 10)

² Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 29. Vgl. dazu Canetti: Die Provinz des Menschen, S. 242: »Immer zierlicher die Uhren, immer gefährlicher die Zeit.«

³ Die Provinz des Menschen, S. 65. Das Zitat ist von 1943.

⁴ Ebenda, S. 339

reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines Geistes. Ungewißheit in den Regungen des Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren SINNE nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht kenne: ich schäme mich, sie anzuwenden.«¹

Diese reine Einfalt des Herzens hat die Schlüsselfigur der »Morgenlandfahrt«, der Diener Leo, der in seiner Natürlichkeit und seinem Verhalten dem daoistischen Ideal entspricht. Wie auch Vasudeva in »Siddhartha« ist Leo ein Vollkommener. Auch er besitzt die drei Schätze Laozis: Liebe, Genügsamkeit und Demut.² Die Besonderheit Leos, seine Weisheit und Menschlichkeit erkennt auch der Erzähler der Morgenlandfahrt früh, wenn er bemerkt, daß »dieser Leo allerlei wisse, daß er vielleicht mehr wisse als wir andern, die scheinbar seine Herren waren.«³ Diese Weisheit des Dieners drückt sich in laozihaften Sprüchen aus: »Es ist das Gesetz vom Dienen. Was lange leben will, muß dienen. Was aber herrschen will, das lebt nicht lange.«⁴ So heißt es bei Laozi über das Dao, das Hesse auch als »Dienen wollen«⁵ versteht:

»SINN führt zur Dauer.

Sein Leben lang kommt man nicht in Gefahr.«⁶

Auch die äußere Beschreibung Leos gleicht den Merkmalen des Weisen, wie er im Daodejing geschildert wird: Leo ist heiter, einfach und natürlich, freundlich anspruchslos, er hat ein rotbackiges gesundes Knabengesicht und »war nie zu sehen, als wenn man ihn brauchte, ein idealer Diener.«⁷ Doch ist Leo nicht nur Diener, sondern auch Herrscher, Oberster des Bundes der Morgenlandfahrer. Ihn daher als Daoi-

¹ Dschung Dsi, übertr. von R. Wilhelm, S. 16 (Kap. XII, 11). Wilhelm übersetzt den Begriff Dao mit SINN. Auch Hsia, S. 264, zitiert dieses Gleichnis, in diesem Zusammenhang auf Suzuki D.T. hinweisend, der anhand dieses Beispiels den Unterschied zwischen technisch-fortschrittlich denkenden Abendländern und nicht einseitig zweckorientiert denkenden Ostasiaten deutlich machen will.

² Laozi, 67. Kapitel. Siehe oben, S. 33

³ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 342

⁴ Ebenda, S. 342

⁵ Siehe oben, S. 30

⁶ Laotse: Tao Te king, übertr. von R. Wilhelm, S. 56 (Kap. 16). Siehe auch ebenda, S. 85 (Kap. 42): »Die Starken sterben nicht eines natürlichen Todes.« Das will ich zum Ausgangspunkt meiner Lehre machen.«

⁷ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 336

sten zu klassifizieren oder gar als Verkörperung Laozis zu interpretieren, wäre übertrieben. Auch ist er von Hesse nicht als chinesischer Weiser gestaltet worden, sondern sein Verhalten entspricht ebenfalls christlichen Tugenden. Dies wird durch die Beschreibung seines Auftretens als Vorsitzender des Bundesgerichtshofes noch verstärkt, in der er geradezu als Repräsentant der katholischen Kirche erscheint:

»Es war Leo. In einem feierlichen und prachtvollen Ornat wie ein Papst stieg er durch die Reihen der Oberen zum Hohen Stuhl hinan. Wie eine prächtige fremde Blume trug er den Glanz seines Schmuckes die Stufen empor, grüßend erhob sich jede Reihe von Oberen, an denen er vorüberkam. Sorgfältig, demütig, dienend trug er seine strahlende Würde, demütig, wie ein frommer Papst oder Patriarch Insignien trägt.«¹

4.1.3 Das Glasperlenspiel

Über Art und Ausmaß westlicher oder östlicher Einflüsse im »Glasperlenspiel« gibt es zahlreiche Interpretationen.² Von anfangs einseitig abendländischen Ausdeutungen³, über das Bemühen um eine differenzierte Sicht des Romans und der Gestalt Josef Knechts, bis hin zu ausführlicher Darstellung chinesischer Einflüsse bei Hsia und Chi.⁴ Daß östliche Einflüsse im »Glasperlenspiel« durchaus Bedeutung

¹ Die Morgenlandfahrt, WA, VIII, S. 378. Auch andere Motive und Bezeichnungen verweisen auf die christliche Tradition: Leos »frommes dienendes Bischofslächeln« (S. 385), der Wangenkuß bei Wiederaufnahme in den Bund (S. 383), wiederholte Bezeichnungen wie »der Hohe Stuhl«, »der hohe Thron«, und H.H.'s als »Selbstankläger« (S. 377–383).

² Vgl. dazu Chi, S. 41–60 und die Beiträge in MaS2.

³ Rudolf Jakob Humm sieht in Hesse den letzten deutschen Klassiker (Hermann Hesses »Glasperlenspiel«, in: MaG2, S. 25–29), und Ernst Robert Curtius schreibt über Knechts Tod: »Aber dieser Aufbruch ins Unbekannte, nicht mehr eines Vaganten, sondern eines »Gerufenen«, ist die heldische Ausfahrt des nordischen Menschen, den östliche Versenkung nicht festhält. Letzte Besiegelung der Heimkehr in das Abendland, protestantischer Nonkonformismus. Dürersches Rittertum.« (Der homo ludens, in: MaS2, S. 68–73, S. 72)

⁴ Hsia, S. 272–319; Ursula Chi: Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«

haben, bestätigt Hesse, wenn er in einem Brief schreibt: »Was Leser am Glasperlenspiel lieben, ist das Fensterchen, das ihnen in diesem Buch nach Osten geöffnet wird.«¹

Die umfangreichste Untersuchung im »Glasperlenspiel« bietet die Arbeit von Ursula Chi. In ihrer Interpretation räumt sie dem Yijing eine beherrschende Rolle für Hesses Konzeption des Romans ein. Gegen diese Deutung wendet sich Hsia:

»Es wäre ein Fehler, die chinesischen Komponenten des Romans zu vernachlässigen, wie es die Hesse-Forschung bis vor kurzem getan hat; aber es geht auch nicht an, zu vieles in den Roman hineinzuiinterpretieren, wie Ursula Chi es in ihrem Buch ... getan hat. Hesse hat den Roman nicht auf der Grundlage des Konfuzianismus, des Taoismus und ›I Ging‹ konzipiert und gestaltet, wie Ursula Chi anzudeuten scheint. Zum Beispiel dient das alte China nicht als Vorbild Kastaliens, wie sie meint, auch wenn die Kastalier einmal im Roman als ›Mandarine‹ bezeichnet werden. Gegen eine solche Auffassung sprechen Hinweise inner- und außerhalb des Romans.«²

Und an anderer Stelle schreibt Hsia über »Das Glasperlenspiel«: »In diesem Roman findet aber keine kritische Auseinandersetzung mit der chinesischen Literatur statt. Außerdem ist das Ostasiatische im Roman reichlich, vielleicht überreichlich behandelt worden, zuletzt in meinem Artikel ›I Ging und das Glasperlenspiel‹, in Text und Kritik (1976).«³

Zahlreiche offene chinesische Motive im Roman, die bereits von Hsia und Chi ausführlich behandelt worden sind, brauchen hier nicht näher untersucht zu werden. Dazu gehören die Episode mit dem »älteren Bruder«, der Knecht in die Kunst des Orakelnehmens des Yijing einweist⁴, Knechts »Chinesenhausspiel«⁵, verschiedene Zitate aus dem Yijing und die großen Abschnitte über Musik aus dem Lüshi Chunqiu.⁶

¹ Brief von 1955 an Hans Bayer, in: MaG2, S. 338

² Hsia, S. 301

³ Hsia: Hermann Hesse und die orientalische Literatur, a.a.O. S. 71

⁴ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 132–140

⁵ Ebenda, S. 265 ff.

⁶ Ebenda, S. 27 f.

Hesses zunehmende Befassung mit der Problematik von Geschichte und Geschichtsschreibung, die schon in der »Morgenlandfahrt« spürbar wurde, zeigt sich nicht nur in einigen Hauptthemen und Figuren des »Glasperlenspiels«¹, sondern auch in seiner literarischen Form. Der »Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften« präsentiert sich als historische Biographie. Der Biograph schildert die Geschichte des Glasperlenspiels und das Leben Josef Knechts sachlich und emotionslos. In dieser Nüchternheit und Distanz der Darstellung läßt diese Lebensbeschreibung Erinnerungen an alte chinesische Annalen anklingen.² Ihr Stil ist ein ganz anderer, als jener der Schilderung von Harry Hallers Leben im »Steppenwolf«.

Im »Glasperlenspiel« spielen die Musik und der alte Musikmeister eine wichtige Rolle. Über die Anfänge des Spieles berichtet der Biograph: »Es entstand, wie es scheint, gleichzeitig in Deutschland und in England, und zwar in beiden Ländern als Spielübung in jenen kleinen Kreisen von Musikgelehrten und Musikern, die in den neuen musiktheoretischen Seminaren arbeiteten und studierten.«³ Ausführlich wird noch die Entwicklung des Glasperlenspiels und seine frühe Verbindung mit der Musik geschildert. Das Vorbild für das Verhältnis Kastaliens zur Musik liegt dabei im chinesischen Altertum, in dem die Musik mit dem Stand von Kultur und Moral identifiziert wurde. Zur Verdeutlichung zitiert der Biograph einige Abschnitte aus den Musikkapiteln

¹ So das literarische Denkmal, das Jacob Burckhardt in der Gestalt des Pater Jakobus gesetzt wird.

² Die chinesischen Annalen geben ein Abbild der Natur, die durch den Himmel repräsentiert wird. So unparteiisch und emotionslos wie der Himmel über allem waltet, präsentieren sich auch die Annalen. Siehe dazu Jacques Gernet: *Chine et christianisme*, p. 332: »Il y a dans tout texte chinois un ton général d'impersonnalité. L'action de la nature, telle que la conçoivent les Chinois, est impersonnelle et impartiale. Le Ciel agit sans intention.« In China wurden Annalen oftmals mit den Begriffen Frühling-Herbst (*chun-qiu*) bezeichnet, siehe z.B. Lüshi Chunqiu.

³ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 29

des Lüshi Chunqiu.¹ Diese Zitate zeigen den Eindruck, den die Lektüre des Lüshi Chunqiu auf Hesse gemacht hat, nehmen darüber hinaus aber auch Themen aus Hesses früher Erzählung »Der Dichter« und »Klingsors letzter Sommer«² auf, in denen Hinweise auf die alte chinesische Musik – so die unheilvolle Tonart »Tsing Tse« – anklingen. Diese alte chinesische, vor allem von der konfuzianischen Tradition gepflegte Überzeugung von der sittlichen Wirkung der Musik³, ihrer Verbindung mit gesellschaftspolitischen Umständen, ist bezeichnend für den Werdegang des Glasperlenspiels. Anfangs aus der Musik geboren, wendet es sich immer weiter vom Weltlichen ab und – die Verbindung zwischen Musik und Sitte nicht mehr innehabend – wird zum epigonenhaften Ort geistiger Überzüchtung und Unfruchtbarkeit.

Der Entwicklung des Glasperlenspiels scheint der persönliche Werdegang Josef Knechts zu entsprechen. Auch sein Eintritt in die geistige Welt beginnt mit der Musik, auch er entwickelt sich – wie das Glasperlenspiel – zu immer höheren Stufen der Vergeistigung, die vorläufig in der Vereinigung von Spiel und seiner meisterhaften Beherrschung durch den Magister Ludi gipfelt.

Knechts Führer und Begleiter dieser Entwicklung ist der alte Musikmeister. Ursula Chi sieht in der Figur des Musikmeisters einen Repräsentanten der Weisheit von »Yang Tschou und Laotse«⁴, eine »Verkörper-

¹ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 27 f. Hesse zitiert Abschnitte aus Wilhelms Übersetzung »Frühling und Herbst des Lü Bu We«, S. 55–66 (Kap. V, 1–5). Dort heißt es u.a. über das Verhältnis der Musik zum Dao und den Polen von Yin und Yang: »Die Ursprünge der Musik liegen weit zurück. Sie entstehen aus dem Maß und wurzeln in dem großen Einen. Das große Eine erzeugt die zwei Pole; die zwei Pole erzeugen die Kraft des Dunkeln und des Lichten. ... Die Musik beruht auf der Harmonie zwischen Himmel und Erde, auf der Übereinstimmung des Trüben und des Lichten. ... Darum ist die Musik eines wohlgeordneten Zeitalters ruhig und heiter, und die Regierung gleichmäßig. Die Musik eines unruhigen Zeitalters ist aufgereggt und grimmig, und seine Regierung ist verkehrt. Die Musik eines verfallenden Staates ist sentimental und traurig, und seine Regierung ist gefährdet.«

² Siehe dazu oben, S. 51. Vgl. auch Hsia, S. 154–164 u. S. 237

³ Auch die Daoisten schreiben der Musik magische Wirkungen auf Mensch und Natur zu, ihnen geht es dabei aber nicht so sehr um die erzieherische Komponente der Musik. Vgl. dazu Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Übertr. von R. Wilhelm, S. 110–113 (Kap. V, 11–13)

⁴ Chi, S. 125

rung des chinesisch-taoistischen Ideals des Weisen und Guten«¹, wozu sie zahlreiche Kapitel aus dem Daodejing anführt.² Doch scheint ihre Interpretation zu einseitig, worauf schon Adrian Hsia hingewiesen hat, der die Züge des Musikmeisters mit den Figuren Vasudeva-Siddhartha und Leo vergleicht.³ Eher als die Verkörperung eines daoistischen Weisen zu sein, scheint der Musikmeister jedoch die Züge des konfuzianischen Weisen zu haben. Dafür sprechen seine Einordnung in die Hierarchie des kastalischen Ordens, seine besondere Rolle als Erzieher Knechts, mit dem gerade im Konfuzianismus wichtigen Lehrer-Schüler Verhältnis, und seine besondere Beziehung zur Musik. In etwa zwei Dutzend Kapiteln der Lunyu wird über Musik und ihre Bedeutung für Erziehung und Moral gesprochen.⁴ Kongzi, auf den die mythische Musik des Altertums solchen Eindruck machte, daß er »drei Monate lang den Geschmack des Fleisches« vergaß⁵, sieht die Musik als Ausdruck der Sittlichkeit: »Der Meister sprach: ›Wecken durch die Lieder, festigen durch die Formen, vollenden durch die Musik.‹«⁶

Eine der hervorstechenden Eigenschaften des Musikmeisters ist seine Heiterkeit. Im Chinesischen wird für »Musik« und »heiter« dasselbe Schriftzeichen (*yue*) verwendet.⁷ Diese Heiterkeit des Weisen ist allerdings nicht nur eine daoistische Tugend, sondern wird auch in Kongzis Gesprächen immer wieder als eine der höchsten Eigenschaften des Weisen betont. In den Lunyu heißt es: »Der Meister sprach: ›Der Wissende ist noch nicht so weit wie der Forschende, der Forschende ist noch nicht so weit wie der heiter (Erkennende).‹«⁸

¹ Chi, S. 124 f.

² Ebenda, S. 123–134. Chi führt allein sechzehn Kapitel aus dem Daodejing an.

³ Hsia, S. 307 f.

⁴ Siehe dazu z.B. Kungfutse: Gespräche. Lun Yü, übertr. von R. Wilhelm, die im Register unter »Musik« genannten Kapitel.

⁵ Ebenda, S. 84 (Kap. VII, 13)

⁶ Ebenda, S. 93 (Kap. VIII, 8)

⁷ Siehe dazu Anhang, S. 107

⁸ Kungfutse, a.a.O. S. 78, Kap. VI, 18. Vgl. die Übersetzung von Ernst Schwarz: Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), S. 59: »Der Meister sprach: Wer etwas kennt, reicht nicht heran an jenen, der es liebt; und der es liebt, reicht nicht heran an jenen, den es erfreut.«

Im Leben Josef Knechts spielen fünf Personen entscheidende Rollen: neben dem Musikmeister, als einem eher konfuzianischen Typus des Weisen, verkörpert der Ältere Bruder den daoistischen Weisen, die anderen drei – Pater Jacobus, Designiori, Tegelarius – sind westliche Typen.

Nach Ursula Chi zeigt sich in der Überlieferung des kastalischen Geisteslebens »die konfuzianische Betonung der geistigen und kulturellen Tradition, welche Knecht während seiner Amtszeit zum exemplarischen Vertreter der Lehre von Kungtse macht. Er bekräftigt aber in der Ganzheit seiner Existenz – seinem Leben und Tod – die kosmische, alles umfassende Weisheit des Tao und I Ging.«¹ In Knecht sieht sie die vorbildliche Verkörperung chinesischer Weisheit: »Hesse, der im Glasperlenspiel die Menschwerdung eines wahrhaft vorbildlichen, ganzheitlichen, frommen Menschen darstellt, gestaltet Josef Knecht sowohl nach den Erkenntnissen von Kungtse als auch der Weisheit von Laotse.«²

In ihrer Interpretation stützt sich Ursula Chi auf Hesses Aufsatz »Ein Stückchen Theologie«³, in dem er von drei Stufen der Menschwerdung – Kindheit, Paradies; Wissen, Schuld; Glaube, Gnade – spricht, die in allen Kulturen zu finden seien, sowie zwei Menschentypen: der Vernünftige und der Fromme. Demnach bringe Hesse in den Grundtypen des Vernünftigen und des Frommen den entscheidenden Unterschied zwischen westlichem und östlichem Denken zum Ausdruck.⁴ Über diese Frommen – zu denen Chi die Figuren Leos, des Musikmeisters und Knechts zählt – schreibt sie:

» ›Ein Stückchen Theologie‹ zeigt eindeutig, daß Hesse in Josef Knecht einen Repräsentanten des Frommen darstellt, der die drei Stufen der Menschwerdung heiter und tapfer durchschreitet, und als wahres Vorbild des ganzheitlichen Menschen den Gegentyp, der auch in ihm veranlagt ist, nicht bekämpft, sondern liebt und damit in sich die Versöhnung zwischen ›Vernunft und Ehrfurcht‹ vollzieht.«⁵

¹ Chi, S. 156

² Ebenda, S. 140

³ Ein Stückchen Theologie, in: WA, X, S. 74–88. Der Aufsatz ist aus dem Jahr 1932.

⁴ Siehe Chi, S. 143

⁵ Ebenda, S. 143

Im Gegensatz zum Vernünftigen, dem westlichen Philosophen, verkörpere Knecht den Typus des Frommen, des östlichen Weisen, den »Typ des ganzheitlichen Menschen als höchste Möglichkeit des Menschen«¹, und auch Hesse zähle sich zur Art der Frommen.² Gilt es also den Typus des östlichen Weisen zu verkörpern? Ist das die Essenz und Botschaft des »Glasperlenspiels«? Zweifel bleiben, – auch hinsichtlich der Frage, ob Knecht wirklich einen ganzheitlichen Menschen darstellt, oder nicht doch Hesses Ideal des Mönchs und stillen Heiligen?³ So entspricht Knecht keineswegs der konfuzianischen Forderung nach Familie und Nachkommenschaft, ist sehr auf Geistiges und kaum auf Sinnliches fixiert, und auch mit dem Weltleben wenig vertraut.⁴

Hesses Schema vom Frommen und Vernünftigen, das in seiner Einfachheit den Gegensatz zwischen »Klassiker« und »Romantiker« zu wiederholen scheint⁵, ist in seiner Anwendung und der Gleichsetzung östlich–fromm und westlich–vernünftig nur mit Vorsicht anzuwenden, und als Basis einer Interpretation zu machen. Zum einen will Hesse seine Typeneinteilung nur als ein situatives Spiel verstanden wissen, als gebrechliches Mittel und Scheinordnung eines glücklichen Augenblicks:

»Wenn ich in einem solchen glücklichen Moment mein Schema ... anwende, so besteht für mich in diesem Augenblick die Menschheit aus nur diesen beiden Typen. Von jeder historischen Gestalt glaube ich zu wissen, welchem Typus sie angehört, und auch von mir selbst glaube ich es dann genau zu wissen: nämlich, daß ich zur Art der Frommen gehöre, nicht zu der der Vernünftigen. Aber im nächsten Augenblick ... stürzt mir die herrlich geordnete Welt wieder zum sinnlosen Wirrwarr zusammen, und was ich eben noch so klar zu sehen glaubte, nämlich welchem meiner beiden Typen Buddha oder Paulus oder Cäsar oder Lenin angehörte, das weiß ich jetzt durchaus nicht mehr; und leider weiß ich auch über mich selbst durchaus nicht mehr Bescheid. Eben noch wußte ich genau, daß ich ein Frommer sei – und nun entdecke ich Zug um Zug an mir die

¹ Chi, S. 143

² Ebenda, S. 142

³ Siehe oben, S. 61

⁴ Es sei daran erinnert, daß im »Glasperlenspiel« Frauen kaum erwähnt werden.

⁵ Vgl. dazu auch Hesses Aufsatz »Geist der Romantik«, in dem Hesse den Deutschen als Verkörperung des romantischen Typus ansieht und sich zur Romantik bekennt. In: Hsia, S. 40–47

Merkmale des Vernunftmenschen und besonders deutlich die unangenehmen Merkmale.«¹

Zum anderen stellt Hesse den Frommen selbst nicht als östlichen Menschen dar, die Beispiele die er gibt stammen aus der abendländischen Geistigkeit: Jesus, Sokrates und Tolstoi.² Genausoleicht, wie man abendländische Menschen in den vernünftigen Klassiker und den frommen Romantiker zu klassifizieren versucht, können Ostasiaten z.B. in fromme Daoisten und vernünftige Konfuzianer eingeteilt werden. Daß es sich dabei, wie Hesse weiß, nur um ein theoretisches Schema und Spiel handelt, auf die Praxis nur bedingt und situativ – in »glücklichen Augenblicken« – anwendbar, wird oft vergessen.³

Josef Knecht weist nicht nur Merkmale des Frommen auf, sondern ebenso des Vernünftigen. Seine lebensbestimmende Entscheidung, als Erzieher des Knaben Tito zu wirken, ist mehr von der Vernunft dominiert: den Erzieher zählt Hesse zu den Vernunftmenschen.⁴ Nicht erst an Tito wird Knecht zum Erzieher, er ist Lehrer bereits in der Hierarchie Kastaliens. Dabei faßt er das Ideal kastalischer Bildung folgendermaßen zusammen:

»Jedes kastalische Institut und jeder Kastalier sollte nur zwei Ziele und Ideale kennen: in seinem Fache das möglichst Vollkommene zu leisten und sein Fach und sich selbst dadurch lebendig und elastisch zu erhalten, daß er es beständig mit allen andern Disziplinen verbunden und allen innig befreundet weiß. ... Mag vielleicht für den Physiker oder Musikhistoriker oder irgendeinen anderen Gelehrten ein strenges und asketisches Beharren bei seinem Fache zuzeiten geboten und ein Verzicht auf den Gedanken der Universalbildung der momentanen, speziellen Höchstleistung förderlich sein – wir jedenfalls, wir Glasperlenspieler, dürfen diese Beschränkung und Selbstgenügsamkeit niemals gutheißen und üben, denn gerade unsere Aufgabe ist es ja, den Gedanken der Universitas Litterarum und seinen höchsten Ausdruck, das edle Spiel, zu hüten und immer

¹ Ein Stückchen Theologie, WA, X, S. 80 f. Es sei darauf hingewiesen, daß Hesses die Frommen positiver darzustellen scheint, als die Vernünftigen. Vgl. auch das Verhältnis zwischen Klassikern und Romantikern in »Geist der Romantik«.

² Als Vernünftige führt Hesse u.a. Hegel, Marx u. Lenin an.

³ Über Klischees und Schemata, wie sie sich nicht nur im Abendland, sondern auch in China über den Unterschied zwischen westlichen und östlichen Kulturen finden, vgl. Wolfgang Bauer, a.a.O. S. 459–465

⁴ Der Fromme dagegen »erzieht die Kinder nicht, sondern preist sie selig.« In: Ein Stückchen Theologie, WA, X, S. 84. Man denke in diesem Zusammenhang daran, daß Magister Ludi sowohl Spielmeister als auch Schulmeister bedeuten kann.

wieder vor der Neigung der Einzeldisziplinen zur Selbstgenügsamkeit zu retten.«¹

Der Gedanke umfassender Bildung ist zwar auch im Abendland vorhanden, die verschiedenen geistigen Disziplinen aber nicht gegeneinander abzugrenzen, ist charakteristisch für die ostasiatische Kultur. Es wurde im alten China weder zwischen Dichtung und Philosophie, noch zwischen Religion und Politik streng unterschieden, und diese Haltung hat sich in den verschiedenen geistigen Strömungen bis in die Gegenwart bewahrt.² Vor allem die Daoisten wenden sich gegen jegliches Spezialistentum. So heißt es bei Zhuangzi: »Mit einem Sommervogel kann man nicht über das Eis reden, er ist begrenzt durch seine Zeit. Mit einem Fachmann kann man nicht vom LEBEN reden, er ist gebunden durch seine Lehre.«³ Und im Lüshi Chunqiu heißt es: »Zu viele Bemühung um Einzelfähigkeiten bringt nur Unheil.«⁴

Wie schon in der »Morgenlandfahrt«, wird auch im »Glasperlenspiel« das Dienen besonders betont: »Der zum Lehrer Geeignete wird als Lehrer verwendet, der zum Erzieher Geeignete als Erzieher, der zum Übersetzer Geeignete als Übersetzer, jeder findet von selbst den Ort, an welchem er dienen und im Dienen frei sein kann.«⁵ Entscheidend ist letztlich jedoch nicht der Dienst in der Institution, die Einordnung in ihre Hierarchie, sondern die persönliche Verantwortung, – der eigene Weg. So kommt es auch, daß Menschen wie Knecht »die Einordnung und Hingabe an Überpersönliches nicht auf Grund eines Mangels an Persönlichkeit und Eigenart leisten, sondern durch ein Plus an Individualität.«⁶ Dennoch wird auch bei Knechts Verlassen Kastaliens nicht allein auf die Rechte des Individuums gegenüber der Gemeinschaft gepocht: seine Entscheidung kann möglicherweise auch fruchtbare Folgen für die Pädagogische Provinz haben, darüber hinaus hat Knecht

¹ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 252

² Vgl. dazu unten, S. 103

³ Dschuang Dsi, a.a.O. S. 180 (Kap. XVII, 1). Wilhelm gibt in seiner Übersetzung mit »LEBEN« den chinesischen Begriff *de*, die sich situativ äußernde Kraft des Dao wieder. Siehe dazu auch Anhang, S. 107

⁴ Lü Bu We: Frühling und Herbst des Lü Bu We, übertr. von R. Wilhelm, S. 268 (Kap. XVII, 2)

⁵ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 76. Vgl. dazu oben S. 35 f., Zhuangzis »roam free inside the cage«.

⁶ Notizblätter um Ostern, in: WA, X, S. 375–384, S. 384

sich in seinem Abschied schon wieder an die Gemeinschaft der Weltmenschen gebunden, und ihr durch seinen Opfertod, der Titos Erwachen auslöst, – gedient.

In diesem Sinne will Hesse auch den Roman verstanden wissen, als Beispiel für geistige Kontinuität, als »Zucht und Verantwortung der wenigen wirklich Geistigen im Weitergeben der Traditionen«.¹ Angestimmt wurde dieses Thema bereits mit den »Unsterblichen« im »Steppenwolf« und in der »Morgenlandfahrt«, weitergeführt – und auf ein Individuum begrenzt – wird diese Vorstellung in den drei Lebensläufen Josef Knechts.²

Die am meisten diskutierte – und lange Zeit umstrittenste – Szene des »Glasperlenspiels« ist Knechts Tod im Bergsee. Als zufällig und sinnlos, logisch schwach und unerwartet wurde dieses Ende bezeichnet, sogar als von Knecht gesucht interpretiert. Auf die Bedeutung von Knechts Tod im Romanzusammenhang wies als einer der ersten Georg Ehrhart hin, für den der Tod des Magister Ludi »der Schlüssel zum eigentlichen Geschehen, ein Same zu neuem und gesteigertem Leben«³ ist. Spätestens jedoch seit Reso Karalaschwilis wichtigem Aufsatz »Josef Knechts Tod«⁴ wird versucht, Knechts Ende als sinnvoll zu deuten. Sowohl Hsia als auch Chi beziehen sich in ihrer Interpretation auf Karalaschwili, der den chinesischen Einflüssen im »Glasperlenspiel« große Bedeutung beimißt. Wie Karalaschwili zeigt, gehört gerade die Episode im Bambusgehölz, beim »älteren Bruder«, zu den entscheidenden Szenen des Romans, sie ist aufs engste mit der Todesszene Knechts verknüpft. In beiden Szenen stellt Hesse symbolisch die Kräfte von Yin und Yang, von Dunkel und Hell, Schatten und Licht dar. Mehr noch als anderen ostasiatischen Motiven, kommt dieser Gestaltung Gewicht für die Romandeutung zu, wie Karalaschwili schreibt:

¹ Brief vom 28.12.1934 an Arthur Scholl, in: MaG2, S. 326

² Hesses Vorhaben, dem indischen Lebenslauf Knechts noch einen chinesischen Lebenslauf folgen zu lassen, wurde ebensowenig ausgeführt, wie der geplante Lebenslauf als Musiker im 17. Jhd. Vgl. dazu Brief an Otto Korradi vom 24.12.1937, in: GBriefe III, S. 72 f.

³ Georg Ehrhart: Der Tod des Glasperlenspielers, in: MaG2, S. 121–124, S. 124

»Man weiß allgemein, daß die Gedankenwelt des alten China zu den wichtigsten Bildungskraften im Leben und Werk Hermann Hesses zählt, und daß sie auch die Form des *Glasperlenspiels* stark beeinflußt hat. Wollte man aus der Vielzahl der östlichen Einflüsse den entscheidendsten nennen, so müßte man den Gedanken der Bipolarität anführen, der Gegensätzlichkeit und Aufeinander-Bezogenheit der beiden Urkräfte – Yin und Yang.«¹

Nicht nur die Bildlichkeit der Todesszene ist durch die Symbolik von Yin und Yang geprägt², auch Knecht und Tito stehen sich als Pole, als Schüler und Lehrer gegenüber. Während einer Meditation, in der die aufsteigenden Bilder den Kreislauf von Schüler und Lehrer, Lehrer und Schüler darstellen, wird Knecht die Erkenntnis der Wandlung zuteil. Am Ende dieser Bilderfolge heißt es:

»Dieser sinnvoll-sinnlose Rundlauf von Meister und Schüler, dieses Werben der Weisheit um die Jugend, der Jugend um die Weisheit, dieses endlose, beschwingte Spiel war das Symbol Kastaliens, ja war das Spiel des Lebens überhaupt, das in alt und jung, in Tag und Nacht, in Yang und Yin gespalten ohne Ende strömt.«³

Visionär werden hier schon Titos Werbung um Knecht und Knechts Werben um Achtung und Kameradschaft Titos vorausgenommen, und so wie Knecht nach dieser Meditation »den Weg aus der Bilderwelt in die Ruhe«⁴ findet, geht er am Ende aus der Welt der Bilder in die Ruhe ein.

Knecht will nicht das Vertrauen Titos verlieren, nimmt – aus erzieherischer Erwägung – das Schwimmen im eiskalten Bergsee, und somit seinen Tod, in Kauf. Daß Hesse selbst diesen Tod Knechts als ein

⁴ Reso Karalaschwili: Josef Knechts Tod, in: MaG2, S. 220–234.

¹ Reso Karalaschwili: Josef Knechts Tod, a.a.O. S. 223

² Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 465–471. Vgl. dazu Karalaschwili, a.a.O. und Hsia, S. 316–319. Bislang ist in der Forschung nicht beachtet worden, daß sich Hesse – neben der Yin-Yang-Symbolik – auch auf einen Spruch der Lunyu beziehen könnte, wo es in Wilhelms Übersetzung, a.a.O. S. 78, Kap. VI, 21, heißt: »Der Meister sprach: »Der Wissende freut sich am Wasser, der Fromme (»Sittliche«) freut sich am Gebirge. Der Wissende ist bewegt, der Fromme ist ruhig; der Wissende hat viele Freuden, der Fromme hat langes Leben.« «

³ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 239

⁴ Ebenda, S. 239

»nicht vergebliches«¹ Opfer sieht, geht aus einem Brief hervor, wo es über Knechts Sprung ins Bergwasser heißt:

»Er tut ihn dennoch, weil etwas in ihm stärker ist als die Klugheit, weil er diesen schwer zu gewinnenden Knaben nicht enttäuschen kann. Und er hinterläßt einen Tito, dem dieser Opfertod eines ihm weit überlegenen Mannes zeitlebens Mahnung und Führung bedeuten und ihn mehr erziehen wird als alle Predigten der Weisen.«²

Und an anderer Stelle schreibt Hesse: »Knechts Tod kann natürlich viele Deutungen haben. Für mich ist die Zentrale die des Opfers, das er tapfer und freudig erfüllt. So wie ich es meine, hat er damit auch sein Erziehungswerk an dem Jüngling nicht abgebrochen, sondern erfüllt.«³ Knecht hat seine erzieherische Aufgabe an Tito erfüllt, moralische Kategorien, die Frage, ob sein Opfer moralisch sinnvoll oder sinnlos sei, verlieren ihre Bedeutung. Der Tod des Magister Ludi ist »der Schlüssel zum eigentlichen Geschehen, ein Same zu neuem und gesteigertem Leben«⁴ im Schüler Tito. Dieses eigentliche Geschehen ist das Leben selbst in seiner Wandlung.

Tito ist, wie Hsia bemerkt⁵, ein neuer Typus in Hesses Dichtung. Er verkörpert den Weltmenschen, die *vita activa*, und weist über Hesses Ideal des Mönchs und stillen Heiligen hinaus. Sein Fest- und Opfertanz ist »mehr, als die Reden und Verse des jungen Plinio einst gewesen

¹ Brief an Heiner Hesse vom März 1944, in: MaG1, S. 244

² Brief vom November 1947 an eine Leserin, in: MaG1, S. 279

³ Brief vom 22.2.1944 an Rolf von Hoerschelmann, in: MaG1, S. 241. Hesse steht dem Opfertod nicht ablehnend gegenüber. Knechts Ende paßt durchaus in den Zusammenhang des Romans, auch der Regenmacher opfert sich. Bereits in seinem 1913 veröffentlichten Aufsatz »Chinesen« gibt Hesse Beispiele aus der chinesischen Geschichte für Opferbereitschaft. Dort schreibt Hesse: »Jener Gelehrte vor dem Schwert des Kaisers und vor dem Kessel mit siedendem Wasser ist mehr als Mucius Scävola; er opfert sich nicht nur für den Fortbestand des Vaterlandes, er ist bereit für die Erfüllung einer idealen Pflicht zu sterben, im Widerstand gegen den Kaiser, der ihm heilige Vorschriften zu verletzen scheint. Er ist revolutionär aus Konservatismus, aus demselben Konservatismus, der uns westlichen Völkern unbegreiflich starr erscheint und der doch eines der größten Reiche und eine der wertvollsten Kulturen der Welt bis heute genährt und erhalten hat.« In: Kleine Freuden. Verstreute und kurze Prosa aus dem Nachlaß, S. 101–105, S. 105

⁴ Siehe oben, S. 81

⁵ Hsia, S. 318

waren, er rückt ihn um manche Stufe höher«¹, und Knecht sieht ergriffen dieses Schauspiel, »in welchem der Schüler vor seinen Augen sich verwandelte und enthüllte, ihm neu und fremd und vollwertig als seinesgleichen entgegentrat.«²

4.1.4 Die Blendung

»Es ergibt sich meistens eine starke Wirkung, wenn Phantastisches mit den Mitteln einer heftigen Realität dargestellt wird«, beginnt Hermann Hesse seine Rezension von Canettis Roman »Die Blendung«.³ Bereits an den chinesischen Märchen fasziniert Hesse die »Mischung von klarstem Wirklichkeitssinn mit ungehemmter Phantastik«⁴, – doch wäre nichts verfehlter, als deren »paradiesische Einheit von Denken und Fühlen«⁵ auch in der »Blendung« zu suchen. Vielmehr drückt sich in dem Roman Canettis »tiefe Abneigung gegen alle Idylle, die Unerträglichkeit idyllischer Literatur«⁶ aus, so daß Hesse bei aller Anerkennung schreibt:

»Erzählt wird ... mit großem Können, aber in einer gewissen Atemlosigkeit und Gehetztheit, und hier empfindet man einen Widerspruch: was einer kurzen Erzählung Kraft und Würze gäbe, wirkt auf der langen Strecke eines so umfangreichen Buches quälend, es besteht eine interessante aber unbehagliche Spannung zwischen dem Tempo und den Dimensionen des Buches.«⁷

In der »Blendung« ist die Abwesenheit ostasiatischer Einheit von Fühlen und Denken augenscheinlich, aber ebenso Canettis intensive Beschäftigung mit chinesischer und japanischer Geistigkeit. Wenige Jahre dieser Beschäftigung genügen, um zur Hauptfigur von Canettis erstem und einzigen Roman, Teil einer geplanten »Comédie Humaine an Irren«, einen Sinologen zu machen. Weder der »Feind des Todes«,

¹ Das Glasperlenspiel, WA, IX, S. 467

² Ebenda, S. 468

³ »Die Blendung« von Elias Canetti, in: Neue Zürcher Zeitung, vom 12. Januar 1936.

⁴ Siehe oben, S. 43

⁵ Ebenda, S. 43

⁶ Siehe oben, S. 45

⁷ »Die Blendung« von Elias Canetti, Neue Zürcher Zeitung, vom 12. Januar 1936

noch der »von Wahrheit Besessene«, noch einer der anderen von Canetti entworfenen pathologischen Charaktere ist Leitfigur des Romans, sondern der »Büchermensch«, der sich, als Fachgelehrter und Bücherfreund, auch als der Freund Chinas versteht.

Bereits zu Beginn der »Blendung« tauchen chinesische Motive auf, zeigt sich die Verknüpfung von Büchern und ostasiatischer Geistigkeit: im Verlauf eines kurzen Gespräches zwischen dem Sinologen Peter Kien und dem Knaben Franz Metzger zeigt Kien dem Neunjährigen ein Buch des konfuzianischen Denkers Mengzi. Derartige, im Leben des Sinologen ständig wiederkehrende Motive, dienen jedoch nicht dazu, chinesisches Gedankengut in den Roman einfließen zu lassen, sondern betonen stattdessen Kiens Lebensabgewandtheit und sein Spezialistentum. Manfred Moser schreibt über Kien:

»Gelegentlich ruft er Autoritäten wie Buddha, Konfuzius oder den Japaner Arai Hakuseki als Zeugen für sich auf, sie sollen ihm beipflichten. Die Fremdliteratur, die auf diese Weise in den Roman einfließt, ist freilich nicht geeignet, den Horizont zu öffnen. Ihre Bindung an bestimmte Situationen und ihre stimmliche Einfärbung genügen, sie ihrem Ursprung zu entfremden und einem eigengesetzlichen Zusammenhang zu integrieren.«¹

Kiens Zitate konfuzianischer Klassiker zeigen in ihrer Entfremdung, wie weit er von der ostasiatischen Einheit von Denken und Fühlen entfernt ist. Die von Kongzi geforderte Übereinstimmung von Wort und Handlung² trifft auf Kien nicht zu, selbst wenn er die von ihm über alles geliebten konfuzianischen Weisen zitiert. Seine Entfernung zur chinesischen Geistigkeit wird in den Gedanken seines Bruders Georg deutlich: »Peter war gegen Laotse und alle Inder gefeit. Aus Nüchternheit neigte er zu Pflicht-Philosophen. Seinen Konfuzius hätte er überall gefunden.«³

¹ Manfred Moser: Zu Canettis »Blendung«, a.a.O. S. 58. Moser nennt in seiner Fußnote zu dieser Stelle auch die Herkunft einiger Zitate aus ostasiatischer Geistigkeit in der »Blendung«. Ansonsten ist Moser dem Einfluß chinesischer Geistigkeit auf Canetti nicht weiter nachgegangen.

² Zu Kongzis berühmter Richtigstellung der Bezeichnungen siehe Lunyu, Kap. XIII, 3

³ Die Blendung, München – Wien 1985, S. 459 f. Bezeichnenderweise ist in der »Blendung« vor allem von konfuzianischen Denkern die Rede, was mit Kiens Charakter zu erklären ist. Darin zeigt sich aber auch Canettis Distanzierung zu seiner Romanfigur, ist doch der Daoismus für Canetti die Religion der Dichter. Siehe oben, S. 35

Kien beurteilt Menschen nach ihrer Beziehung zu Büchern und chinesischer Geistigkeit. Er fühlt sich jedem Menschen verbunden, der ein Interesse an Büchern zeigt. Von der Begeisterung des Knaben Franz Metzger für China läßt Kien sich hinreißen, ihn in seine Bibliothek einzuladen, und sieht in dem Jungen schon einen zukünftigen Gelehrten:

»Was dann folgte, überraschte ihn noch mehr. Der Junge interessierte sich für China. Er las gegen den Willen seines Vaters. Die Gerüchte von den Schwierigkeiten der chinesischen Schrift reizten ihn, statt ihn abzuschrecken. Auf den ersten Blick erkannte er sie, ohne sie je gesehen zu haben. Eine Intelligenzprüfung bestand er mit Auszeichnung. ... Den schon entschwundenen Jungen begrüßte er in Gedanken als einen kommenden Sinologen. Wer interessierte sich für diese abgelegene Wissenschaft.«¹

Kien denkt ganz und gar nicht chinesisch, wenn er schon die Erziehung des Neunjährigen zu einem Fachgelehrten und Spezialisten erhofft. Auch bereut er sogleich sein Zutrauen zu einem fremden Menschen und läßt den Knaben, als dieser später in seine Bibliothek kommen will, von der Haushälterin Therese barsch abweisen: »Er lügt. Ich habe nichts versprochen. Ich habe gesagt, daß ich ihm Bilder aus Indien und China zeigen werde, wenn ich einmal Zeit habe. Ich habe nie Zeit. Schicken Sie ihn weg!«² Auch später zeigt sich, daß Kien keinerlei Menschenkenntnis besitzt, daß ihm der Umgang mit Büchern und Begriffen wichtiger ist als der Mensch. In dem Krüppel Fischerle, der ihn ständig betrügt, hofft Kien einen Helfer und Verbündeten zu finden. Auch ihn möchte er zu einem Anhänger Chinas machen, womöglich gar zu einem Gelehrten:

»Er fühlte sich vom Zwerg verstanden. Er gab zu, daß man gleichgesinnte Naturen findet. Wenn es einem gelang, diesen ein Stück Bildung, ein Stück Menschentum zu schenken, so hatte man etwas geleistet. ... Die persönliche Lektüre eilte nicht. Jahre würden vergehen, bis er das Chinesische beherrschte. Aber die Vertrautheit mit Trägern und Gedanken des chinesischen Kulturkreises sollte ihm früher zuteil werden.«³

¹ Die Blendung, S. 11

² Ebenda, S. 34. Als der Knabe sich später bei Kien über Therese beschwert, mißhandelt ihn der Sinologe sogar. (S. 54 f.)

³ Ebenda, S. 211

Um Fischerle möglichst schnell mit China vertraut zu machen, will Kien eine Abhandlung mit dem Titel »Mong Tse und wir« verfassen. Doch ist er dermaßen in seine Gedankenwelt verstiegen, daß er den Bezug zur Wirklichkeit und die Möglichkeit zur Verständigung mit seinen Mitmenschen verliert. Dies wird deutlich, als Kien mit Fischerle ein Hotelzimmer nimmt:

»Kien erinnerte sich daran, daß der Zwerg eben etwas gesagt hatte; was es war, wußte er nicht, jedenfalls war er noch wach. ›Was hat uns Mong Tse zu sagen?‹ rief er laut. Dieser Titel war besser. Man ersah daraus sofort, daß es sich bei Mong Tse um einen Menschen handeln müsse. Gar zu groben Blödsinn ersparte sich ein Gelehrter gern. ›Schlechte Betten sag ich!‹ rief Fischerle noch lauter zurück.«¹

Für Kien bedeuten Bücher und das gedruckte Wort alles, nichts dagegen die Menschen. Er ist beeindruckt von Thereses »Erbarmen, nicht mit Menschen, da war es keine Kunst, sondern mit Büchern.«² Und Kiens Auffassung von Büchern und dem Chinesischen werden zum Ausdruck seines Wahns, wenn er in seiner Verblendung seinen Bruder Georg in einer Schimpftirade von sich weist: »Von mir hast du lesen gelernt, du Lausbub. Du kannst ja nicht einmal Chinesisch. ... Bücher sind mehr wert als Menschen ...«³

Kien ist so von den fünf menschlichen Grundbeziehungen der konfuzianischen Geistigkeit entfernt, zwar führt er ständig Schlagworte wie »Bildung«, »Menschentum«, »Anstand« usw. im Munde, kann sie jedoch in der Praxis, im täglichen Leben und in den gesellschaftlichen Umgangsformen nicht verwirklichen. Im Umgang mit Literatur läßt Kien es nicht an Ehrerbietung fehlen. Als er einmal allein in seiner Bibliothek ist, heißt es: »Nach einer unwillkürlichen Verbeugung, die den japanischen Manuskripten auf ihm galt, setzte er sich endlich an den Schreibtisch.«⁴ Dagegen beachtet Kien nicht einmal im Umgang mit Kongzi die – ostasiatischen – Höflichkeitsformen:

»In den hohen Zimmern seiner Bibliothek ging er auf und ab und rief nach Konfuzius. Der kam ihm von der gegenüberliegenden Wand entgegen, ruhig

¹ Die Blendung, S. 211 f.

² Ebenda, S. 44

³ Ebenda, S. 493 f.

⁴ Ebenda, S. 23

und gefaßt – kein Verdienst, wenn man sein Leben längst hinter sich hatte. Mit ungeheuren Schritten lief Kien auf ihn zu. Er vergaß alle schuldige Ehrerbietung. Seine Aufgeregtheit stach von der Haltung des Chinesen merkwürdig ab.«¹

Schon in Haltung und Verhalten zeigt der chinesische Weise mehr Würde als der abendländische Gelehrte: »Konfuzius ließ sich nicht aus der Fassung bringen. Er vergaß nicht einmal, sich zu verbeugen, ehe er angesprochen wurde. Trotz der unglaublichen Beschimpfung zogen sich seine dichten Brauen nicht zusammen.«² Im Verlauf dieses Gesprächs – in dem Kapitel »Konfuzius, ein Ehestifter« – beschimpft Kien den Weisen sogar, da er noch immer beeindruckt von Thereses sorgsamer Pflege seiner Bücher ist:

»Ich glaube einige Bildung zu haben!« schrie er ihn von fünf Schritt Entfernung an, »ich glaube auch einigen Takt zu haben. Man wollte mir einreden, daß Bildung und Takt zusammengehören, daß eines ohne das andere unmöglich ist. Wer mir das einreden wollte? Du!« Er scheute sich nicht, Konfuzius zu duzen. »Da kommt plötzlich ein Mensch ohne einen Funken von Bildung daher und hat mehr Takt, mehr Herz, mehr Würde, mehr Menschlichkeit als ich und du und deine ganze Schule der Gelehrten zusammen!«³

Indem Kien die darauf folgenden Aussprüche⁴ des Weisen auf sich bezieht – herausgelöst aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang –, fühlt er sich in seiner Absicht bestätigt, Therese zu heiraten. Später jedoch, als er das Fatale seiner Heirat erkennt, beruft er sich gleichermaßen unbefangen und oberflächlich auf Kongzi. In diesem Fall, um Argumente gegen das Ungeheuer Therese zu haben:

»Die wirklich großen Denker sind vom Unwert der Frau überzeugt. Such in den Gesprächen des *Konfuzius*, wo du tausend Meinungen und Urteile über alle Dinge des täglichen und mehr als täglichen Lebens findest, *einen* Satz, der die

¹ Die Blendung, S. 45

² Ebenda, S. 45

³ Ebenda, S. 45. In diesem Zusammenhang sei nochmal darauf hingewiesen, daß Kongzi die menschliche Gesellschaft auf der Basis der Familie gegründet sieht.

⁴ Die vier Aussprüche in diesem Kapitel stammen aus den Lunyu. Es sind die Kapitel II, 4; II, 10; XV, 29 und II, 24. (II, 4 und II, 24 sind nicht vollständig wiedergegeben.)

Frauen betrifft! Du findest keinen! Der Meister des Schweigens übergeht sie mit Schweigen.«¹

Kien führt gegen Therese nicht nur Kongzi ins Feld, sondern auch Mengzi – »den er über alles liebte«.² In einer militaristischen Rede vor und zu seinen Büchern bekennt Kien, daß er allein die Schuld an der Bedrohung seiner Bibliothek durch Therese trage. Es sei soweit gekommen, da er die Lebensweisheit des alten chinesischen Denkers vernachlässigt habe:

»Ich vergaß mich, weil ich unsern großen Meister Mong vergaß, der da sagt: »Sie handeln und wissen nicht, was sie tun; sie haben ihre Gewohnheiten und wissen nicht, warum; sie wandeln ihr ganzes Leben und kennen doch nicht ihren Weg; so sind sie, die Leute der Masse.« ... Einmal ist es nun geschehen, daß ich die Sorge um eure leibliche Pflege und menschenfreundliche Behandlung über die Ratschläge Meister Mongs stellte. Diese meine Kurzsichtigkeit hat sich schwer gerächt. Der Charakter und nicht das Staubtuch macht den Menschen.«³

Dieses Zitat Mengzis zeigt Kiens Verkennen der Realität. Er sieht sich als Charakter und Therese als Menschen der Masse, der er stets mißtraut. Doch hat Therese genug Willen, ihr Ziel unbarmherzig zu verfolgen, die ehemalige Haushälterin avanciert zur Ehefrau und Tyrannin; und so ist es Kien, der – in seinen Gewohnheiten gefangen – nicht weiß, was er tut, Weisheit und Weg nicht kennt: ein Mensch der Masse.

¹ Die Blendung, S. 480. Hier allerdings irrt Kien: Im Kapitel XVII, 25 findet sich ein – allerdings nicht schmeichelhafter – Satz über Frauen: »Weiber und kleine Leute sind schwer zu behandeln: läßt du sie zu nahe heran, werden sie aufdringlich; hältst du sie fern, werden sie aufsässig.« Zitiert aus: Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung, (Lun Yü), übertragen von Ernst Schwarz, München 1987, S. 121

² Ebenda, S. 22. Im Zusammenhang mit Mengzi schreibt Canetti, in: Die Provinz des Menschen, S. 312: »Hsün-Tse lese ich gern, er betrügt sich nicht über den Menschen, und trotzdem hofft er. Aber ich kann nicht leugnen, daß ich auch Mencius gern lese, weil er sich über den Menschen betrügt.« – Mengzi geht davon aus, daß der Mensch von Natur aus gut sei.

³ Ebenda, S. 96. Das Zitat Mengzis findet sich wörtlich in: Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o, übertr. von Richard Wilhelm, 1914, Köln 1982, S. 185 (Kapitel VII, A 5)

Während der Verlauf der Handlung immer dramatischer wird,¹ wird Kiens Haltung gegenüber China immer absurder. Alles was ihm widerfährt bezieht er auf Therese, vor allem alles Chinesische, wobei ihm seine Vorstellung von China hilft, der Wirklichkeit zu entfliehen: »In China finden sich Frauen, die lieben. In Kiens Bibliothek gibt es nur den Tiger. ... Der böseste chinesische Geist gehabt sich vornehmer als die leibhaftige Therese.«² So flüchtet Kien immer weiter in sein Traum- bild von China: »Kien befand sich wieder, wie jede Nacht, bevor er einschlief, in China.«³

Später redet sich Kien ein, daß er Therese eingesperrt habe, und sie – nach dem Verzehr der Vorräte, sich selber Stück für Stück auffressend – eines qualvollen Todes gestorben sei. Als er sich das Begräbnis Thereses, dieser Gefahr in einem blauen Rock, vorstellt, spielt er auf die Schwere und Endgültigkeit des Todes an, wie sie Kongzi dem Tod beimißt:

»Einer solchen Bestie gebührt kein ehrliches Begräbnis. Da sie jetzt verlässlich tot ist, will ich sie nicht beschimpfen. Die blaue Gefahr ist gebannt. Nur Dummköpfe haben sich vor einer gelben gefürchtet. China ist das Land der Länder, das heiligste Land. Glauben Sie dem Tod! Seit meiner Jugend schon zweifle ich am Dasein von Seelen. Die Lehre von der Seelenwanderung halte ich für eine Unverschämtheit und bin bereit, es jedem Inder ins Gesicht zu sagen.«⁴

¹ In einem Gespräch mit Horst Bienek, a.a.O. S. 101, bezeichnet Canetti es als Kernvorgang des Dramas, die Figuren präzise zu übertreiben. Im Grunde sei alles was er schreibe dramatischer Natur. Auf diese Eigenschaft von Canettis Romanfiguren scheint auch Hesse hinzuweisen, wenn er in der Rezension der »Blendung« schreibt: »... das Gewebe der Einzelschilderung ist überall von gleicher Dichte, die Psychologie ist konsequent, wenn auch etwas chargiert.« In: »Die Blendung« von Elias Canetti, Neue Zürcher Zeitung, vom 12. Januar 1936.

² Die Blendung, S. 166. Indem Kien Therese als verkleideten Tiger sieht, ist auf Motive chinesischer Geister- und Liebesgeschichten angespielt. Dort verwandeln sich oftmals Fuchsgeister in junge Mädchen, hier allerdings ist die Verwandlung umgekehrt, – Thereses Verwandlungsfähigkeit jedoch erhalten. Siehe dazu z.B. Pu Sung-ling: Fräulein Lotusblume. Chinesische Liebesgeschichten, Aus dem Chines. übertr. von Gottfried Rösel, Frankfurt/M. 1982. Siehe auch Martin Bubers weitverbreitete – und von Hesse rezensierte – Ausgabe: Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, Leipzig 1911

³ Ebenda, S. 211

⁴ Ebenda, S. 350

In seiner Wahnvorstellung von Thereses Tod, will Kien auch seinen Bruder, den Psychiater Georg, von der Notwendigkeit überzeugen, ihre Leiche zu beseitigen. In diesem Gespräch wird Kiens zerrütteter Zustand deutlich. Abermals führt er chinesische Geistigkeit an, um seine Wahnvorstellung zu belegen:

»Wenn Leute krank und am Tode sind, dann gleichen sie sehr den Irren«, sagt Wang-Chung, ein scharfer Kopf, er lebte im ersten Jahrhundert dieser Zeitrechnung, von 27 bis 98 im China der späteren Han, und wußte mehr von Schlaf, Irrsinn und Tod als ihr mit eurer angeblich exakten Wissenschaft. Heile deinen Kranken von seiner Frau! Solange er sie hat, ist er irrsinnig und am Tode – nach Wang-Chung zwei verwandte Zustände. Entferne die Frau, wenn du kannst!«¹

Auch als Kien irrtümlicherweise glaubt, wegen Mordes an Therese verhaftet zu sein, ist er in Gedanken bei den alten Chinesen, zu denen er »am liebsten neigte.«² Doch vermeidet er auf der Polizeiwache, von ihnen zu sprechen, da er die Wachleute nicht als seinesgleichen erachtet:

»Sie tun ihm leid; aber sie sind nun einmal keine Gelehrten. Er behandelt sie wie normale Gebildete. Wahrscheinlich sind sie noch geringer. Zitate aus chinesischen Schriftstellern vermeidet er. Man könnte ihn unterbrechen und Fragen nach Mong Tse stellen. Im Grunde macht es ihm Vergnügen, von einfachen Tatsachen einfach und allgemeinverständlich zu sprechen. Seiner Erzählung eignet die Schärfe und Nüchternheit, die er den chinesischen Klassikern verdankt.«³

Doch vermeidet Kien, »der wohl größte lebende Sinologe«⁴, in seinem »Geständnis« nicht gänzlich Symbolik. So sagt er, der Natur nur aus Büchern kennt und keine Verbundenheit mit ihr fühlt, in seiner Schil-

¹ Die Blendung, S. 478. Wang Chong gehört zu den skeptischen Denkern und befaßt sich eindringlich mit der Todesproblematik. Vgl. auch Georgi Schischkoff (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart 211982, unter dem Stichwort: Wang-tschung, S. 738

² Die Blendung, S. 42

³ Ebenda, S. 346 f.

⁴ Ebenda, S. 347

derung Thereses: »Sie war wie keine Blume. Ihr einziger Gedanke galt dem Geld.«¹

Auch das Leitmotiv der Bücherverbrennung, das am Ende des Romans in Kiens Bücher- und Selbstverbrennung gipfelt², erklingt vor dem Hintergrund der chinesischen Kultur. In der Rede an seine Bücher schildert Kien ihnen die Bedrohung durch Therese, die seine Bibliothek verkaufen will. Er erinnert dabei auch an die große Bücherverbrennung der Qin-Dynastie im Jahr 213 v.u.Z. Der Kaiser Shi Huangti ließ auf Anraten seines Ministers Li Si die klassischen Literatur- und Geschichtswerke verbrennen, die Gelehrten ermorden:

»In der Geschichte eines Landes, das wir alle gleicherweise verehren, eines Landes, wo man euch Aufmerksamkeit über Aufmerksamkeit, Liebe über Liebe und selbst den euch gebührenden göttlichen Kult erwies, gibt es ein furchtbares Ereignis, ein Verbrechen von mythischer Größe, das ein Machtteufel auf Einflüsterung eines noch weit teuflischeren Beraters an euch verübt hat.«³

Zwar wiegt dieses Verbrechen – und Kien meint damit den »Massenmord« an Büchern, und nicht an den Gelehrten – für ihn besonders schwer, weil es in China begangen worden ist, doch sieht Kien darin nicht so sehr einen Makel am Wert chinesischer Geistigkeit, als die Gefahr durch die Menschen der Masse, die überall die Bücher und Gelehrten gefährden – so wie er und seine Bibliothek jetzt von Therese bedroht sind:

»Oft frage ich mich voller Schmerz, warum das Entsetzliche gerade in China geschehen mußte, unser aller gelobtem Lande. Die Feinde, nicht faul, halten uns die Katastrophe des Jahres 213 entgegen, wenn wir auf die Offenbarung China verweisen. Wir können nur erwidern, daß auch dort die Zahl der Gebildeten verschwindend gering ist, wenn man sie gegen die Masse der andern hält. Manchmal schlägt der Schlamm des Analphabetensumpfes über den Büchern

¹ Die Blendung, S. 47. Die Blume steht auch in China für Natürlichkeit, weibliche Schönheit und Anmut. Vgl. dazu Wolfram Eberhard: Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildersprache der Chinesen, Köln 1987, Stichwort: Blumen, S. 41 f.

² Das Manuskript des Romans trug eine Zeit lang den Titel »Kant fängt Feuer«. Zur Entstehung siehe Canettis Essay: »Das erste Buch: Die Blendung«, in: Das Gewissen der Worte, S. 241–253

³ Die Blendung, S. 94

und ihren Gelehrten zusammen. Warum verlangt man von China unmögliches?»¹

Kien findet aber in der chinesischen Geschichte die Genugtuung, daß der Minister Li Si seinem verdienten Ende nicht entgeht. Ihn sieht Kien als Büchermörder grausam verurteilt, – und er beruhigt sich bei diesem Gedanken, wie später in der Vorstellung von Thereses grausamen aber gerechten Tod:

»Jedesmal wenn ich bei einem chinesischen Historiker die Geschichte der Bücherverbrennung lese, versäume ich nicht, in sämtlichen vorhandenen Quellen auch das erbauliche Ende des Massenmörders Li-Si nachzuschlagen. Es ist zum Glück wiederholt geschildert worden. Bevor er nicht zehnmal vor meinen Augen entzweigesägt wurde, konnte ich nie noch Ruhe und Schlaf finden.«²

Die Machtlosigkeit der Gelehrten gegenüber den Gewalten von Masse und Macht, wie es das Beispiel der Bücherverbrennung zeigt, wird noch an anderer Stelle des Romans deutlich. In einem Rückblick durch die Geschichte der Menschheit findet Kien in Überlieferung und Tradition nirgends Zuflucht noch Halt, stattdessen nur Untergang in Macht und Gewalt. Kien ist nicht Angehöriger eines über Zeit und Raum stehenden Reich des Geistes wie Hesses Morgenlandfahrer oder Glasperlenspieler:

»Er durchsucht die Zeit nach einem Versteck. Er läuft durch die Geschichte, jahrhundertauf, jahrhundertab. ... – Menschenopfer – man schlachtet uns – China, China – Mongolen Schädelpyramiden: in einem halben Augenblick hat er seinen Schatz der Geschichte erschöpft. Nirgends Rettung, alles geht unter, wo man auch hinkriecht, die Feinde holen einen heraus, Kartenhäuser, brechen die geliebten Kulturen zusammen, vor Räubern barbarischen, Hohlköpfen harten.«³

Um Zuflucht zu finden, verwandelt sich Kien: er erstarrt zu Stein. Doch kann diese Art der Verwandlung, die auch in Ovids »Metamorphosen« eine bedeutende Rolle spielt, ihn nicht schützen. Sie ist nicht lebendige Verwandlung – wie z.B. die von Menschen in kleine Tiere in der chinesischen Geistigkeit –, sondern Leblosigkeit. Kien hat die

¹ Die Blendung, S. 95. Bezeichnenderweise für Kiens Weltsicht heißt es »den Büchern und ihren Gelehrten«, nicht umgekehrt.

² Ebenda, S. 95

³ Ebenda, S. 171 f.

Essenz des Menschen, seine Verwandlungsfähigkeit, verloren. Seine Steinwerdung ist nicht wirklich, sondern nur eingebildet, und verliert ihre mythische Kraft, als Therese auf ihn einschlägt: »Sie speit, sie speit in sein Gesicht. Er spürt alles. Es tut weh. Er ist kein Stein. Da sie nicht zerbricht, zerbricht seine Kunst. Alles ist Lüge, es gibt keinen Glauben. Es gibt keinen Gott.«¹ Bereits zuvor spricht sich Kien gegen einen abendländischen Gottesglauben aus, stellt sich – als Gelehrten – darüber: »Der Bibelgott sei im Grunde ein trauriger Analphabet. Manche bescheidenen Chinesengötter seien um vieles belesener.«² Für Kien ist daher die Vergangenheit der Gott der Zukunft. Sie bedeutet geschichtliche Überlieferung von Wissen und Kultur. Doch da er keiner Tradition und Gemeinschaft zugehörig ist, findet er auch in ihr keine Zuflucht.

Zu fragen wäre, inwieweit der Name »Kien« Anspielungen auf Ostasien enthält. Stephan Wiesehöfer³ ist dieser Frage nachgegangen. Er bringt »Kien« mit dem Yijing in Verbindung, dessen erstes und fünfzehntes Zeichen in Richard Wilhelms Übersetzung mit »Kien« wiedergegeben werden. Zum Zeitpunkt der Verfassung der »Blendung« ist Canetti bereits mit einigen Übersetzungen Wilhelms bekannt.⁴ Auch ist Kien ein einsilbiger Name, wie auch die chinesischen Schriftzeichen mit einsilbigen Lauten wiedergegeben werden, der noch Anklänge an die Qin-Dynastie und damit an China möglich werden läßt. Doch sind diese Anklänge weder beabsichtigt noch bewußt gewesen, wie Canetti schreibt:

»Es wäre verlockend, im Namen Kien unmittelbar chinesische Einflüsse zu suchen und es sind schon manche Vermutungen darüber geäußert worden. Ich

¹ Die Blendung, S. 177 f.

² Ebenda, S. 171. In der ostasiatischen Tradition gibt es keine monotheistischen Vorstellungen wie im Islam oder dem Christen- und Judentum. Vgl. dazu Marcel Granet: *La Religion des Chinois*, Paris 1922, 1980 und Jacques Gernet: *Chine et christianisme. La première confrontation*, Édition revue et corrigée, Paris 1991

³ Stephan Wiesehöfer: *Mythos zwischen Wahn und Kunst. Elias Canettis Roman »Die Blendung«*, München 1987, S. 200–208. Als weiteren Einfluß nennt Wiesehöfer das Motiv der Chinesischen Mauer, auf die er alle Erwähnungen sinnbildlicher, verwandter Ausdrücke – wie »zumauern«, »Schanze«, »Festung« usw. – bezieht.

⁴ Ebenda, S. 206 f.

muss mich aber an die Wahrheit halten: ich habe damals wirklich nur an die Brennbarkeit von Kienspan gedacht. Anderer Zusammenhänge war ich mir jedenfalls nicht bewusst. Es ist aber nicht auszuschliessen, dass sie auf verborgene Weise mitgespielt haben.«¹

¹ Brief Canettis vom 23. Juni 1989 an den Verfasser.

4.2 Ethik und Erziehung: Die pädagogische Provinz des Menschen

Aus der bisherigen Darstellung der Aufnahme und Verarbeitung ost-asiatischer Geistigkeit wird deutlich, welche Bedeutung Hesse und Canetti ihr gerade auch für den modernen Menschen beimessen. Dabei werden vor allem die alten chinesischen Denker als Lehrer und Erzieher herausgestellt. Aus ihrer Weltanschauung ergibt sich für Hesse und Canetti, daß eine »Pädagogische Provinz« in erster Linie eine »Provinz des Menschen« sein muß, wenn sie sich ihrer Aufgabe und geschichtlichen Relativität bewußt wird, und nicht starren Dogmen, sondern dem Menschen dienen will. Wie stellt sich nun für Hesse und Canetti eine Erziehung dar, die sowohl für den Menschen verträglich ist, als auch auf die Verträglichkeit der Menschen untereinander abzielt?

Die Bedeutung der konfuzianischen Erziehung, die im Konzept des »Glasperlenspiels« eine wichtige Rolle spielt, hat Hesse früh erkannt. Bereits 1910 schreibt er in seiner Rezension der »Gespräche« Kongzis: »Und wir Individualisten beneiden diese chinesische Welt um die Sicherheit und Größe ihrer Pädagogik und Systematik, der wir nichts an die Seite zu stellen haben als unsere Kunst und unsere vielleicht größere Bescheidenheit vor der außermenschlichen Natur.«¹ Im gleichen Sinne schreibt Canetti über das Exemplarische der chinesischen Kultur:

»Das Wort ›Zivilisation‹ scheint einem nirgends so wohl angebracht wie in allem, was mit China zusammenhängt. Zucht und Gegenzucht in ihrer Wechselwirkung lassen sich hier auf das Genaueste studieren. Was im besten Fall aus Menschen werden kann, ohne daß sie darum unmenschlich werden; was sie im schlimmsten Fall bleiben, ohne daß früher Gewonnenes wieder verloren geht; das Werden wie das Bleiben stellt sich hier auf eine ganz einzigartige Weise dar und lebt noch so bis zum heutigen Tag.«²

Hesses Hinwendung zur chinesischen Geistigkeit, und besonders zum Daoismus, interpretiert Liu Weijian als Resultat persönlicher Problematik, bedingt vor allem durch Hesses christliche Erziehung:

¹ In: Confucius deutsch, a.a.O. S. 30

² Die Provinz des Menschen, S. 85

»Hesses Hauptinteresse liegt in der daoistischen Einheit der Polarität, und dies ist hauptsächlich durch seine persönliche Problematik bedingt. Für das unausgewogene Verhältnis zwischen seinem Minderwertigkeitsgefühl auf dem Gebiet des Sinnlichen und seiner tiefen Einsicht in das Geistige, für die andauernden Ehekrise und die von ihm selbst empfundene, partnerschaftshemmende dichterische Tätigkeit macht er vor allem die tief in ihm sitzende christliche Abgrenzung des »Guten« vom »Bösen« verantwortlich, die das Geistige, Intelligente und Ideelle einerseits und das Sinnliche, Naturhafte und Weltliche andererseits unvereinbar sein läßt. ... Somit versteht sich Hesses langjährige daoistische Rezeption in erster Linie als ein individueller, anthropozentrischer Widerstand gegen die christliche Konvention.«¹

Doch ist bei dieser biographisch orientierten Interpretation zu beachten, daß Hesse sein protestantisches Christentum nie verleugnet hat, sondern als Teil einer Einheit ansieht, die hinter allen religiösen und kulturellen Unterschieden steht. Auch konnte Hesse christlich ausgerichteten Interpretationen und Deutungen Laozis, wie die Julius Grills, durchaus annehmen². Gleichmaßen spricht Hesse auch Buddha eine protestantische Haltung zu³, – ein Eintreten für das Individuum. Es dürfte deshalb vor allem die Ausrichtung auf die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit gewesen sein, die Hesse am Daoismus – im Gegensatz zum mehr gesellschaftlich orientierten Konfuzianismus – angezogen hat. Im gleichen Zusammenhang schreibt Liu über den daoistischen Einfluß auf Hesse: »In der Selbstentwicklung einer kleinen Elite sieht er die Möglichkeit, die Geschichte zu beeinflussen und die Welt zu verbessern. Daraus läßt sich auch erklären, weshalb er die ästhetische und pädagogische Tätigkeit als wichtig ansieht.«⁴ Elitedenken, Weltverbesserung, ästhetische und pädagogische Bestrebungen sind allerdings keineswegs von Daoisten erstrebte Werte, sondern würden – auf chinesische Geistesströmungen bezogen – eher für den Konfuzianismus bezeichnend sein.

Hesse erkennt die Bedeutung der pädagogischen Tätigkeit, weil er die fatalen Folgen falscher Erziehung am eigenen Leib erfahren hat. Der christliche Dogmatismus von »gut« und »böse« führte, wie Hesse beklagt, dazu, daß ihn vor unbedingter Hingabe »ein Rest von anerzo-

¹ Liu, S. 204

² Siehe Hsia, S. 95–98

³ Siehe dazu oben, S. 61

⁴ Liu, S. 204

gener Moral immer wieder lähmte«.¹ Einen vergleichbaren moralischen Rigorismus gibt es weder bei den Daoisten noch bei Kongzi. So heißt es in den Lunyu: »Der Edle hat für nichts auf der Welt eine unbedingte Voreingenommenheit oder eine unbedingte Abneigung. Das Rechte allein ist es, auf dessen Seite er steht.«² Für Kongzi gibt es daher »nichts, das (unter allen Umständen möglich) und nichts, das (unter allen Umständen) unmöglich wäre.«³ In Ostasien ist die Erziehung auf die Orientierung am Vorbild ausgerichtet. Dem vorgelebten Beispiel und seinem Einfluß wird besondere Bedeutung beigemessen. Richtiges Handeln – oder gar das spontane Handeln in Übereinstimmung mit dem Dao – läßt sich nicht mit Worten und Vorschriften beschreiben oder erlernen, jeder Mensch muß diese Erfahrung selbst – und in gewissem Sinne schöpferisch – wieder neu in seinem Leben gestalten.⁴

In der konfuzianischen Erziehung dient die Orientierung am Vorbild der Einordnung in die hierarchische Struktur der Gemeinschaft, woraufhin auch die sittliche Wirkung von Musik und Riten abzielen soll. Beispiele ethischen Handelns sind dabei jedoch nicht – kategorischer – moralisierender Art, sondern situativ, in der Praxis zu erprobende Anleitungen, wie C.G. Jung herausstellt: »Für den östlichen Menschen scheint das moralische Problem nicht an erster Stelle zu stehen wie bei uns. Das Gute und das Böse sind für ihn sinngemäß in der Natur enthalten und im Grunde genommen nur graduelle Unterschiede einer und derselben Sache.«⁵ Dieser Gedanke findet sich bereits

¹ Die Kunst des Müßiggangs, a.a.O. S. 241

² Kungfutse: Gespräche. Lun Yü, a.a.O. S. 60 (IV, 10)

³ Ebenda, S. 181 (XVIII, 8). Siehe dazu auch Anne Cheng, a.a.O. S. 25: »Un esprit occidental ne manque pas de s'étonner de cette absence de critères absolus, de valeurs abstraites, dans la ›philosophie‹ de Confucius. Mais ce qui en fait l'originalité, c'est précisément cette intuition que le critère du Juste change avec le temps et les circonstances (VII, 10; VIII, 13; XV, 6).«

⁴ Siehe dazu Zhuangzi, Buch XIII. In der Übersetzung R. Wilhelms Kap. XIII, 10 mit dem Titel »Wertlosigkeit der Bücher«, a.a.O. S. 155 f.

⁵ Aniela Jaffé: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Aufgezeichnet u. hrsg. von A. Jaffé, Zürich 1962, Olten 1971, 1985, S. 279

bei Zhuangzi.¹ Dem Daoisten geht es nicht um moralische Kriterien, sondern um die Natürlichkeit seines Verhaltens. Dabei gilt es, das Herz wie einen Spiegel zu gebrauchen, um der Gegenwart ohne Begierden und Leidenschaften gegenüberzustehen.² In dieser klaren, nüchternen Anschauung der Situation reagiert er spontan, den Umständen entsprechend.³

Das Nichtvorhandensein – aus westlicher Sicht: Fehlen – absoluter moralischer Werte impliziert jedoch keineswegs, daß es keine ethische Verantwortlichkeit gäbe, sondern es ist Aufgabe des Individuums, angemessenes Handeln immer wieder neu, situativ zu schaffen. Daß Erziehung letztlich darauf abzielen solle, die ethische Entscheidung dem Individuum anheimzustellen, wird auch von C.G. Jung betont:

»Das Kriterium des ethischen Handelns kann nicht mehr darin bestehen, daß das, was man als ›gut‹ erkennt, den Charakter eines kategorischen Imperativs besitzt, und daß das sogenannte Böse unbedingt vermeidbar ist. Durch die Anerkennung der Wirklichkeit des Bösen wird das Gute als die eine Hälfte eines Gegensatzes notwendigerweise relativiert. Das gleiche gilt für das Böse. Beide zusammen bilden nun ein paradoxes Ganzes. ... Nichts kann uns die Qual der ethischen Entscheidung ersparen. Aber man muß, so hart es auch klingen mag, die Freiheit haben, das bekannte moralisch Gute unter Umständen zu vermeiden und das als Böse Anerkannte zu tun, sollte es die ethische Entscheidung verlangen. Mit anderen Worten: man soll den Gegensätzen nicht verfallen.«⁴

Damit wird für C.G. Jung »die ethische Entscheidung zu einer subjektiven schöpferischen Tat, der wir uns nur concedente Deo versichern können, d.h. wir bedürfen eines spontanen und entscheidenden

¹ Siehe A. C. Graham, a.a.O. p. 147: »If then we say ›Why not take the right as our authority and do without the wrong, take the ordered as our authority and do away with the unruly‹, this is failing to understand the pattern of heaven and earth, and the myriad things as they essentially are. It is as though you were to take heaven as your authority and do without earth, take the Yin as your authority and do without the Yang; that it is impracticable is plain enough. But still they go on telling us to do so, if not foolishly then dishonestly.«

² Vgl. Zhuangzi, in R. Wilhelms Übersetzung, a.a.O. S. 99 (VII, 6) u. S. 145 (XIII, 1). Der Begriff »Herz« (*xin*) beinhaltet im Chinesischen nicht nur das Gefühl, sondern auch den Geist. Siehe Anhang, S. 107

³ Diese Spontaneität ist eine ganz andere als z. B. der Kult leidenschaftlicher, spontaner Gefühle in der Romantik. Vgl. dazu Graham, a.a.O. p. 14

⁴ A. Jaffé: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, a.a.O. S. 332

Anstoßes von seiten des Unbewußten.«¹ Im gleichen Sinne – ungeachtet aller Distanz zur Psychoanalyse – schreibt Canetti:

»Man muß sich, um leben zu können, mancherlei Unrechts bewußt sein; einiges davon muß bereits begangen und abgeschlossen sein, anderes, das offen ist, muß man immer noch begehen. Die Summe an Unrecht, die sich aus beiden ergibt, darf weder zu groß noch zu klein sein. Ein Heiliger muß sich künstliche Sünden erfinden. Wer sich ehrlich sagen kann: »Ich habe nichts Böses getan«, ist verloren. Denn das Böse ist da und hat Anspruch, und nicht umsonst hat es der Glaube an eine Erbsünde zu solchem Ansehen gebracht.«²

Die Gefahr, den Gegensätzen zu verfallen, besteht jedoch nicht nur im Bereich ethischer Entscheidungen. Einseitigkeit gefährdet den Menschen in allen Lebens- und Handlungsbereichen. So wendet sich Canetti gegen die Spaltung des Menschen, gegen seine Absonderung in bestimmte Fach- und Wissensbereiche: »Mein ganzes Leben ist nichts als ein verzweifelter Versuch, die Arbeitsteilung aufzuheben und alles selbst zu bedenken, damit es sich in einem Kopf zusammenfindet und darüber wieder Eins wird.«³ Von der Erziehung hängt es ab, inwieweit der Mensch seine Verwandlungsfähigkeit, die Essenz seiner multiplen Anlage, erhalten und ausüben kann: »Die Reihenfolge, in der man die Dinge erlernt, ist, was schließlich die Individualität des Menschen ausmacht.«⁴ Dabei sieht Canetti Kinder in ihrer Entwicklung gerade durch Erziehung zur Einseitigkeit, zum Spezialistentum, beeinträchtigt:

»Von der Zukunft eines Kindes weiß man nichts: darum versuchen viele Eltern, Kinder in bestimmte Berufe, ihnen vertraute Tätigkeiten zu locken. Sie wollen mehr von ihrer Zukunft absehen können. Wenn es ihnen gelingt, sie sich gleich zu machen, meinen sie zu wissen, was mit ihnen geschehen wird. In Wirklichkeit kann alles geschehen, denn nichts von den äußeren Umständen, unter denen das Kind einmal leben wird, kann bekannt sein.«⁵

Wie Hesse, der um die Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit der individuellen Anlagen und deren Problematik weiß – nicht zuletzt auch aus eigener Erfahrung –, weist Canetti im Gespräch mit dem Sinologen

¹ A. Jaffé: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, S. 332

² Die Provinz des Menschen, S. 134

³ Ebenda, S. 49

⁴ Ebenda, S. 305

⁵ Das Geheimherz der Uhr, S. 98

Joachim Schickel auf die Vielfältigkeit der menschlichen Verwandlungsfähigkeit hin:

»Ich glaube, es ist so, daß der einzelne, und zwar jeder einzelne Mensch eine Summe von Anlagen hat und daß viele dieser Anlagen sich letzten Endes aus dem Reichtum alter Verwandlungen herleiten, daß eigentlich kein Mensch eine Einheit ist und als eine Einheit leben sollte. Die Vorstellung, die schon früh bei den Griechen da war, sagen wir, bei Plato in seinem Staat, daß Menschen nur bestimmte Dinge machen, die sie dann immer wieder machen, halte ich für eine der größten Verirrungen, sie widerspricht der menschlichen Natur.«¹

Das auf der griechischen Kultur gegründete abendländische Streben nach immer weiterer Systematisierung und Spezialisierung, das besonders im Arbeitsbereich extreme Formen annimmt, sieht Canetti als Bedrohung des Menschen. In Hesses Pädagogischer Provinz wendet sich das von Josef Knecht formulierte kastalische Bildungsideal gegen die Beschränkung auf Einzeldisziplinen und deren Selbstgenügsamkeit.² Gleichmaßen sieht Canetti die Aufgabe der Erziehung in der Erhaltung und Förderung der Vielschichtigkeit individueller Anlagen:

»Ich bin überzeugt davon, daß die menschliche Natur eine multiple Tätigkeit braucht, je nach den Begabungen, die jeder Einzelne hat. Heute ist es noch so, daß unsere Erziehung darin besteht, daß man Menschen dazu bringen will, zu *einem* Beruf zu finden – die meisten haben nicht einmal den Beruf, den sie gern haben würden. Aber selbst die, die ihn wählen, entscheiden sich für *eine* Sache. Ich glaube nicht, daß das genügt. Ich glaube, daß unsere ganze Erziehung so angelegt sein müßte, daß jeder Mensch mehrfach lernt, verschiedenes beherrscht, was ihn interessiert, und diese verschiedenen Dinge auch ausübt, so daß ein Mensch gar nicht sagen würde: ich bin nur das, sondern: ich tue dieses und jenes; er könnte es vielleicht gleichzeitig tun, er könnte es hintereinander tun.«³

Die chinesischen Lehrer, von denen Canetti nie loskommen will⁴, wenden sich gegen jede Einseitigkeit und jedes Fachgelehrtentum. So heißt es im Lüshi Chunqiu: »Zu viele Bemühung um Einzelfähigkeiten bringt nur Unheil.«⁵ Diese Haltung findet sich in der gesamten chinesi-

¹ Gespräch mit Joachim Schickel, a.a.O. S. 126

² Vgl. dazu oben S. 79 und »Das Glasperlenspiel«, WA, IX, S. 252

³ Gespräch mit Joachim Schickel, a.a.O. S. 126

⁴ Vgl. dazu oben S. 21

⁵ Lü Bu We: Frühling und Herbst des Lü Bu We, a.a.O. S. 268 (XVII, 2)

schen Geistigkeit, gleich welcher Richtung ihre verschiedenen Denker auch angehören. In den Lunyu heißt es: »Der edle Mensch ist kein Gerät, das nur einer Verrichtung dient.«¹ In seinem Essay über Kongzi nimmt Canetti darauf Bezug:

»Konfuzius erlaubt keinem Menschen, Werkzeug zu sein. Damit hängt seine Abneigung gegen das Spezialistentum zusammen, ein ganz besonders wichtiger Zug, wichtig, weil er sich bis zum heutigen Tag in China auswirkt. Es kommt nicht darauf an, daß man dieses oder jenes kann, es kommt darauf an, daß man mit jedem vereinzelt Können ein Mensch ist.«²

Sich selbst oder andere Menschen als Werkzeug anzusehen, sei es aus berechnendem Profitstreben oder im Dienste angeblich höherer Ideale, wird von den chinesischen Denkern abgelehnt. Berühmtestes Beispiel ist der – von der orthodoxen konfuzianischen Tradition allerdings dafür auch als Egoist verunglimpfte – große Denker Yang Zhu, der sagt, daß die Menschen des Altertums aus Nützlichkeitsdenken und Berechnung kein Haar hergegeben hätten, »und wenn sie damit der ganzen Welt hätten nützen können. ... Kein einziger gab ein Haar her, kein einziger nützte der Gesamtheit, und die Gesamtheit war in Ordnung.«³ Über die Bedeutung dieser Haltung für die chinesische Gesellschaft schreibt Canetti in seinem Essay über Kongzi:

»Es wird auch großer Nachdruck darauf gelegt, daß man nicht aus Berechnung handelt; das heißt genau besehen, daß man Menschen nicht als Werkzeug behandelt. Wie immer man über den gesellschaftlichen Ursprung dieser Gesinnung denkt, die eine Verachtung der kommerziellen Tätigkeit in sich schließt –, daß sie klar ausgesprochen ist, daß sie durch das Studium der Gespräche des Konfuzius, wenn auch gewiß nicht entscheidend, doch irgendwie wirksam blieb, ist für das, was man als das Residuum der chinesischen Kultur als Ganzes bezeichnen könnte, von großer Bedeutung. Der vorbildliche Mensch bleibt der, der nicht aus Berechnung handelt.«⁴

¹ Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), hrsg. von Ernst Schwarz, a.a.O. S. 41 (II, 12). Siehe auch die Anmerkungen ebenda, S. 183. Zum Begriff »Gerät« (*qi*) siehe auch unten, Anhang, S. 107

² Konfuzius in seinen Gesprächen, a.a.O. S. 206

³ Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, übertr. von R. Wilhelm, a.a.O. S. 147 (VII, 11). Vgl. dazu auch Graham, a.a.O. pp. 221–223

⁴ Konfuzius in seinen Gesprächen, a.a.O. S. 206. Kaufleute standen in der altchinesischen Gesellschaftshierarchie ursprünglich – nach Gelehrten, Bauern und Handwerkern – an unterster Stelle.

Die Abneigung, den Menschen als Spezialisten und Werkzeug zu benutzen, beläßt ihm die lebenswichtige Fähigkeit zur Verwandlung. Durch diese Lebendigkeit und Wandlung innerhalb der chinesischen Tradition, wird auch ihre Erstarrung verhindert.¹ So hat sich die Ablehnung des Spezialistentums bis ins moderne China erhalten. Daher sieht Canetti dort Ansätze, der zunehmenden Spezialisierung – und einer Selbstentfremdung des Menschen durch Arbeit – zu begegnen, Ansätze, die allerdings weniger im Marxismus liegen, als in der jahrtausendelangen Bewährung der chinesischen Lebenspraxis:

»Ich würde sagen, das ist eines der entscheidenden Ziele, auf das man völlig bewußt hinarbeiten müßte, nämlich die Ausbildung und Effektivierung dieser multiplen Anlage des Menschen. Und nun ist sehr merkwürdig, was heute in China vor sich geht (ich kann nur lesen, was darüber geschrieben wird oder von Menschen sprechen hören, die dort waren), aber da fällt mir besonders auf, daß eine ausgesprochene Abneigung gegen Spezialistentum besteht.«²

Diese Abneigung gegen immer weitere Spezialisierung wendet sich auch gegen die Bestrebungen eines Fortschrittsglaubens, der – mit Gebrauch der Technik – auf immer größerer Geschwindigkeit abzielt. Daher stellt Canetti dem künstlichen Streben nach Geschwindigkeit eine natürliche Langsamkeit gegenüber, wie sie sich in der Natur pflanzlicher Entwicklung zeigt, die auch von den Daoisten als Beispiel genommen wird:

»Das Langsame der Pflanzen ist ihr größter Vorteil über die Tiere. Die Religionen der Passivität, wie Buddhismus und Taoismus, wollen den Menschen zu einem pflanzenhaften Dasein verhelfen. ... Pflanzen sind nicht wild; der vorbereitende oder träumende Teil ihrer Natur ist dem willentlichen weit überlegen. Innerhalb der Sphäre haben sie aber manches, das an uns erinnert. Ihre Blüten sind ihr Bewußtsein. ... Die weisesten Menschen, die die Zeit ihrer Aktionen lange hinter sich haben, tragen ihren Geist als Blüte.«³

¹ In einem pointierten Vergleich mit der alten ägyptischen Kultur kommt diese Lebendigkeit der chinesischen Kultur zum Ausdruck: »Ein Ägypter begegnet einem Chinesen und tauscht eine Mumie gegen einen Ahnen aus.« Die Provinz des Menschen, S. 77

² Gespräch mit Joachim Schickel, a.a.O. S. 127

³ Die Provinz des Menschen, S. 73. Es ist diese »gewisse ehrwürdige Langsamkeit, eine langatmige und gutmütige Geduld«, welche Josef Knecht im Kloster Mariafels beeindruckt. Siehe dazu »Das Glasperlenspiel«, WA, IX, S. 166

5 Perspektiven: Schlußbetrachtung und transkultureller Ausblick

Die Untersuchung ostasiatischer Einflüsse bei Hesse und Canetti macht deutlich, wie groß die Bedeutung ist, die sie der ostasiatischen Geistigkeit beimessen. Jedoch ist dabei auch zu fragen, inwieweit die Ostasiaten selber noch die alten chinesischen Denker als ihre Lehrer betrachten. Gerade dazu äußerten sich Hesse und Canetti besorgt, befürchtend, daß die Chinesen alles verlieren könnten, was sie dem Abendland voraushaben. Die Ostasiaten – allen voran die Japaner – versuchen schon seit langem, die abendländische Geistigkeit aufzunehmen, ohne ihre eigene Tradition zu verlassen. Hesse und Canetti erkennen die Notwendigkeit für den westlichen Menschen, sich das Wertvolle der ostasiatischen Geistigkeit anzueignen, von den alten chinesischen Denkern zu lernen, – ohne dabei jedoch die abendländischen Ahnen zu verleugnen. Damit haben Hesse und Canetti – gerade für den modernen westlichen Menschen – Wege aufgezeigt, die in ihrer Richtung zu einem Menschenbild führen, das »jenseits von Machtmoral und Masochismus« liegt.¹ Um diese Wege gehen zu können, bedarf es einer »Entdeckung der Langsamkeit«², vor allem aber ethischer Verantwortung und Offenheit.³

¹ David Baumgardt: Jenseits von Machtmoral und Masochismus. Hedonistische Ethik als kritische Alternative, Meisenheim am Glan, 1977. Vgl. dazu: Das Geheimherz der Uhr, S. 198: »Ein machtfreies Denken, unter Voraussetzung von Gott, ist unmöglich.« Und »Die Fliegenpein«, S. 130, wo sich Canetti gegen Dostojewskijs »Aufzeichnungen aus dem Untergrund« wendet, gegen »Selbsterniedrigung und Selbstbeschimpfung, ein Christentum, das sich im Staub windet.«

² Sten Nadolny: Die Entdeckung der Langsamkeit. Roman, München 1983, 21 1991

³ So schreibt Hesse in »Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa«, a.a.O. S. 264 f.: »Wenn ich irgendwo auf besonders kräftige Ablehnung, auf instinktiven Haß oder prinzipielles Nichtverstehenwollen stoße, so gilt diese Ablehnung beinahe immer dem Einschlag von alt-asiatischem Geist, den man in meinen Erzählungen findet. Nun, diese instinktive furcht vor dem Fremden, Nichteuropäischen in der indischen und chinesischen Lebens- und Denkart ist nach meinem Glauben dasselbe wie jeder Rassenwahn und Rassenhaß. Etwas Bekanntes, historisch und psychologisch Begreifliches, aber etwas Rückständiges, nicht mehr Lebenbringendes, etwas, das Überwunden werden muß. Unterstützt wird die Rückständigkeit nicht nur durch den Fortschritts- und Technik-Enthusiasmus des Abendlandes, sondern auch durch den Anspruch des kirchlich-dogmatischen Christentums auf Alleingültigkeit.«

Die Entwicklung des Selbst, des ganzen Menschen, könnte erfolgreicher sein, »durch Erziehung, wenn wir Erzieher hätten, die uns wirklich zum Glücklichen erziehen wollten.«¹ Dies ist die gleiche Haltung, die André Gide als vorbildlich bei Montaigne ansieht², durch den »die Lust auf dieser Erde zu leben, vermehrt worden«³ ist. Gilt es dann nicht auch für die Erziehung, die Heiterkeit der alten chinesischen Weisen auch wieder in der abendländischen Geistigkeit zu entdecken, diese »certaine gaieté d'esprit«, um die »sehr ernsten Scherze«⁴ der Welt verstehen und würdigen zu können? Liegt für den modernen Menschen nicht nur im chinesischen Altertum vieles verborgen – man denke z.B. nur an die sogenannten Yangisten –, was infolge anderer dominierender Geistesströmungen weitgehend unbeachtet geblieben ist? Wäre es dann nicht an der Zeit für eine »Philosophie der Freude«?⁵ Wie der von Hesse und Canetti geschätzte Jacob Burckhardt schreibt:

»Die Quellen aber, zumal solche, die von großen Männern herrühren, sind unerschöpflich, so daß jeder die tausendmal ausgebeuteten Bücher wieder lesen muß, weil sie jedem Leser und jedem Jahrhundert ein besonderes Antlitz weisen und auch jeder Altersstufe des Einzelnen. Es kann sein, daß im *Thykydides* z.B. eine Tatsache ersten Ranges liegt, die erst in hundert Jahren jemand bemerken wird.«⁶

¹ Hesse: Die Kunst des Müßiggangs, a.a.O. S. 196. So schreibt Hesse am 9.8.1929 an T.G.M. Glotz: »Ich bin ein Dichter geworden, aber ein Mensch bin ich nicht geworden. Ich habe ein Teilziel erreicht, das Hauptziel nicht. Ich bin gescheitert.« In: Briefe. Neue erw. Ausgabe, Frankfurt/M. 1959, S. 24

² Gide schreibt über Montaigne: »... il ne songe point seulement ici à sa satisfaction égoïste, mais également au bonheur ou profit d'autrui, et comprend de quel enseignement, de quel conseil peut être pour l'humanité tout entière le seul exemple d'un homme heureux.« In: Montaigne: Essais, I, Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel, Préface d'André Gide, Paris 1965, 1985, pp. 7–27, p. 20

³ Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, Stuttgart 1976, S. 211

⁴ Goethe über Faust, in seinem Brief vom 17. März 1832 an Wilhelm von Humboldt.

⁵ Epikur: Philosophie der Freude, Eine Auswahl aus seinen Schriften, übers., erl. u. eingeleitet von Johannes Mewaldt, Stuttgart 1973

⁶ Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: Werke in X Bänden, IV. Bd., Darmstadt 1956, S. 15. Vgl. dazu auch: Das Geheimherz der Uhr, S. 9.

6 Anhang

6.1 Transkription chinesischer Namen und Schriftzeichen

Das Verzeichnis folgt für das Chinesische der jetzt international am meisten verbreiteten Hanyu-Pinyin-Umschrift, für das Japanische dem Hepburn-System. Die Auflistung erfolgt in alphabetischer Reihenfolge der Wörter, bei Umschriften Chinesischer Namen werden auch die bei Hesse, Canetti und in der Sekundärliteratur vielfach verwendeten älteren Transkriptionen (wie z.B. die von Wilhelm oder Wade/Giles) zur einfacheren Orientierung mitangeführt. Zur Vereinfachung werden dabei diakritische Zeichen nicht angegeben.

6.1.1 Personen und Buchtitel

Biyanlu	碧巖錄	Bi-yän-lu
Daodejing	道德經	Tao Te King
Kongzi	孔子	Konfuzius, Kung-tse
Laozi	老子	Lao-tse, Lao-tzu
Li Bai	李白	Li Tai Bo
Liji	禮記	Li-Ki
Liezi	列子	Lieh-tse, Liä Dsi, Lieh-tzu
Lunyu	論語	Lun Yü
Lüshi Chunqiu	呂氏春秋	Lü Bu We
Mengzi	孟子	Menzius, Mong-tse, Mong Dsi
Shijing	詩經	Schi-king
Yang Zhu	楊朱	Yang Dschu
Yijing	易經	I Ging, I Ching
Zhuangzi	莊子	Tschuang-tse, Dschuang Dsi, Chuang-tzu

6.1.2 Begriffe

ai	愛
ci	慈
chan (jap.: zen)	禪
dao	道
de	德
li	禮
qi (jap.: ki)	氣
qi	器
ren	仁
xian	仙
xin	心
xiao	孝
yang	陽
yi	義
yin	陰
yu	愚
yue/le	樂

6.2 Anmerkungen

Zu S. 2

Bei der Untersuchung ostasiatischer Einflüsse in den Werken abendländischer Autoren, darf die Problematik der Übersetzung nicht unbeachtet bleiben. Hesse und Canetti sind mit chinesischen und japanischen Werken durch Übersetzungen vertraut geworden, Hesse vor allem durch Richard Wilhelm, Canetti besonders durch Arthur Waley. Zu Waley siehe: Die Fliegenpein, S. 91. (Über Waley siehe z.B. David Hawkes: Obituary of Dr. Arthur Waley, in: Asia Major N.S., Vol. XII, Pt. 2, 1966 pp.143–147.)

So sind Hesse und Canettis Vorstellungen von China durch Weltanschauung und Sprachgebrauch der Übersetzer mitgeprägt. Hesse übernimmt z.B. zu Beginn seiner Beschäftigung mit chinesischer Geistigkeit die religiös gefärbte Interpretation der Laozi-Übersetzung des Theologieprofessors Julius Grill, worüber er in seiner Rezension 1910, WA, XII, S. 29, schreibt: »Neben der Vorstellung gehalten, die der Durchschnittseuropäer von der chinesischen Philosophie hat, erscheint Laotse oberflächlichem Betrachten beinahe unchinesisch in seiner Lebendigkeit. Der Übersetzer vergleicht ihn recht einleuchtend mit Jesus, und jedenfalls ist unter den bekannteren Denkern des Fernen Ostens wohl keiner, dessen ethische Ideale uns westlichen Ariern näherstünden und verwandter wären als die des Laotse.« Hier ist die Beeinflussung durch den Übersetzer deutlich, und nach Kenntnis anderer Übersetzungen wurde Hesse dieser Interpretation gegenüber vorsichtiger.

Da es sich bei Übersetzungen aus dem Chinesischen um Übertragungen aus einem gänzlich verschiedenen Schriftsystem handelt, vom eher emblematischen Schriftzeichen in ein lautliches Alphabet, sind der Möglichkeit, die eigene Weltanschauung in die fremde Geistigkeit hineinzuprojizieren, Tür und Tor geöffnet. Seit Ende des 16. Jahrhunderts begannen jesuitische Missionare chinesische Werke zu übersetzen. Dabei wurde das Chinabild im Abendland in zweifacher Hinsicht geprägt: einerseits durch das theologische Weltbild der Jesuiten, andererseits durch das starre, konfuzianisch strukturierte Gesellschaftssystem. So wurden in Europa fast ausschließlich konfuzianische Werke bekannt. Zum Chinabild in Deutschland siehe Adrian Hsia (Hrsg.): Deutsche Denker über China, Frankfurt/M. 1985. Bis ins 20. Jahrhundert wurden chinesische Bücher hauptsächlich von Missionaren übersetzt, auch als sich die Übersetzer den Werken anderer

Geistesströmungen zuwandten, blieb die christlich-abendländische Interpretation bestehen. Siehe Jacques Gernet, a.a.O., besonders pp. 25–89. So sind auch Richard Wilhelms Übersetzungen noch stark theologisch gefärbt. Vgl. z.B. Alfred Forkes Rezension, in : Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, übertr. von R. Wilhelm, a.a.O. S. 233 f., Erstdruck in: Literarisches Zentralblatt für Deutschland, Nr. 43, Jg. 1912. – Zu dem aus Wilhelms Christentum und seinem großen Einfühlungsvermögen in die chinesische Geistigkeit entstandenen Konflikt vgl. die aufschlußreiche Schilderung C.G. Jungs, in: Aniela Jaffé, a.a.O. S. 380–384.

In diesem Zusammenhang ist auch die Beziehung zwischen Sprache und Weltanschauung zu berücksichtigen. Wilhelm von Humboldt wies ausdrücklich auf den Einfluß der Sprache auf Denken und Weltanschauung einer Sprachgemeinschaft hin, wodurch der Mensch in seiner Weltsicht befangen bleibt: »Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschliesslich so, wie die Sprache sie ihm zuführt. Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt. Die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines Standpunkts in der bisherigen Weltansicht seyn und ist es in der That bis auf einen gewissen Grad, da jede Sprache das ganze Gewebe der Begriffe und die Vorstellungsweise eines Theils der Menschheit enthält.« In: Einleitung zum Kawiwerk (1836), in: Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Siebenter Band, Hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin 1907 (Photomechanischer Nachdruck 1968), S. 60.

Diese Auffassung wurde auch in der modernen Sprachwissenschaft – gerade im Vergleich europäischer Sprachen mit dem Chinesischen – aufgenommen. Vgl. Hayakawa S. I.: Was versteht man unter aristotelischer Struktur der Sprache?, in: Günther Schwarz (Hrsg.): Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur allgemeinen Semantik, Aus dem Amerikanischen ausgewählt, übers. u. hrsg. von Günther Schwarz, Darmstadt 1968, S. 204–216. Siehe dort auch Chang Tung-Sun: Chinesen denken anders, S. 261–278, und Benjamin Lee Whorf: Einige Beziehungen der Denk- und Verhaltensgewohnheiten zur Sprache, S. 217–260. Ebenfalls in Anlehnung an Humboldt gibt Christoph Harbsmeier eine gute Einführung in das Altchinesische, in ders.: Zur

philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat, Stuttgart – Bad Cannstatt 1979. Vgl. dazu auch Raymond Dawson: A New Introduction to Classical Chinese, Oxford 1984.

Zu S. 22

Hsia nennt Richard Wilhelms »Frühling und Herbst des Lü Bu We« als bedeutend für Hesses Entwicklung Ende der zwanziger Jahre. Er behandelt diese Werk im Kapitel über Hesses Lektüre konfuzianischer Schriften und schreibt: »Es ist daher kein Zufall, daß Hesse immer mehr Respekt vor Konfuzius gewann.« In: Hsia, S. 113. Diese Argumentation ist insofern erstaunlich, als »Frühling und Herbst des Lü Bu We« keineswegs als ein konfuzianisches Werk angesehen wird. So schreibt Wolfgang Bauer in seiner Einleitung zur Neuausgabe, Düsseldorf – Köln 1979, S. V f.: »Die chinesische Bibliographie, die im wesentlichen stets vom Konfuzianismus beherrscht war, ordnete »Frühling und Herbst des Lü Bu We« seit eh und je, schon in den ersten Katalogen, die nur wenige Jahrhunderte nach der Abfassung des Buches entstanden, unter die Gruppe der »vermischten Schulen« ein. Damit war, so korrekt diese Klassifizierung in gewisser Weise sein mochte, für sie allerdings auch schon ein Urteil gesprochen. Denn der Ausdruck »vermischt«, mit dem hier das eklektizistische Element angedeutet wurde, das in der Tat für das Werk kennzeichnend ist, verband sich in der Denkweise der konfuzianischen Gelehrten zwingend auch die Idee der Unordnung, ja der Häresie, weil ja nichts ganz offensichtlich eine Ordnung eher in Frage stellt, als das, was sich nicht einordnen läßt. Schriften »vermischten« Charakters waren ihnen daher stets suspekt.« Vgl. auch Fun Yü-lan: A History of Chinese Philosophy, Transl. by Derek Bodde (II Bd.), Princeton 1952, Vol. I, pp. 408–409, 413, und Tetsugaku jiten, Heibonsha, Tōkyō 21 1989, Stichwort: Lü Pu-wei, p. 1480 B. Auch Hesse betrachtet Lüshi Chunqiu nicht als ein konfuzianisches Werk. In seiner Rezension von Wilhelms Übersetzung, WA, XII, S. 32, bezeichnet er »Lü Bu We« als ein Sammelwerk, in dem »die ganze Weisheit des klassischen China« Platz gefunden habe. Vgl. auch Liu, S. 83, der – in Anlehnung an Hsia? – behauptet, daß Lüshi Chunqiu »im allgemeinen als konfuzianischer Klassiker angesehen wird«, aber schreibt, daß sich darin auch daoistische Gedanken fänden.

Hsia schildert Hesses Rezeption chinesischer Geistigkeit als eine anfängliche Ablehnung und dann schrittweise Hinwendung zum Konfuzianismus. Dem ist insoweit zuzustimmen, doch schreibt Hsia, S. 115, im Rahmen seiner Argumentation abschließend über Hesses Verhältnis zu konfuzianischer Lektüre: »1960 erkannte er den Konfuzianismus voll und ganz als Hauptströmung des philosophischen Denkens in China an, wie es auch geschichtlich richtig ist.« Den Einfluß des Konfuzianismus als Hauptströmung der chinesischen Geistigkeit hat Hesse jedoch nie in Frage gestellt, sondern seine Bedeutung bereits zu Beginn seiner Beschäftigung mit ostasiatischer Geistigkeit herausgestellt. So schreibt er 1911 in seinem Aufsatz »Chinesisches«, WA, XII, S. 25: »Der berühmteste chinesische Weise war von alters her Konfuzius, und insofern mit Recht, als er von allen Denkern den stärksten Einfluß auf Leben und Geschichte seines Landes gehabt hat.« Auch erkennt Hesse Ausmaß und Bedeutung von Kongzis sozialpädagogischen Überlegungen nicht erst, als er sich mit der Konzeption des »Glasperlenspiels« beschäftigt, sondern schreibt – wenn auch nicht ohne ein Gefühl der Fremdheit – 1909 in seiner Rezension der Lunyu, WA, XII, S. 30: »Und wir Individualisten beneiden diese chinesische Welt um die Sicherheit und Größe ihrer Pädagogik und Systematik, der wir nichts an die Seite zu stellen haben als unsre Kunst und unsere vielleicht größere Bescheidenheit vor der außermenschlichen Natur.«

Zu S. 32

Hsia bietet als Beleg den von Wilhelm im 38. Kapitel mit »Liebe« übersetzten Begriff *ren* (仁: Menschenliebe, Sittlichkeit, Güte). Doch wird der konfuzianische Tugendbegriff *ren* bei Laozi und in anderen daoistischen Schriften durchaus negativ gewertet. Der Weise wird nicht danach, sondern nach *dao* (道) und *de* (德) streben. Im Textzusammenhang steht *ren* auch in einer Stufenfolge mit den von Daoisten abgelehnten konfuzianischen Tugendbegriffen *yi* (義: Gerechtigkeit, Pflicht) und *li* (禮: Sitte, Riten). So heißt es im 18. Kapitel, Wilhelm, S. 58: »Geht der große SINN zugrunde, so gibt es Sittlichkeit und Pflicht.« Und im 19. Kapitel, Wilhelm, S. 59: »Tut ab die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht, so wird das Volk zurückkehren zu Kindespflicht und Liebe.« *Xiao* (孝: Kindespflicht, Pietät) und *ci* (慈: Mitleid, Barmherzigkeit) sind von Daoisten weitaus höher geschätzt als *ren* und *yi*, die von Konfuzianern als erstrebenswert angesehen

werden. So heißt es im 5. Kapitel, Wilhelm, S. 45: »Himmel und Erde sind nicht gütig. Ihnen sind die Menschen wie stroherne Opferhunde. Der Berufene ist nicht gütig. Ihm sind die Menschen wie stroherne Opferhunde.« Vgl. Debon, a.a.O. S. 29, der *ren* nicht mit »gütig«, sondern mit »menschenfreundlich« übersetzt.

So wird im 38. Kapitel keineswegs ein Loblied der Liebe gesungen, wie Hsia anzudeuten versucht. Siehe dazu auch Lin Yutang, der in seinem Kommentar zu diesem Kapitel schreibt: »Gegenstand des vorliegenden Kapitels ist der Verfall des Tao durch das Aufkommen der bewußten Lehren der Philosophen, insbesondere der konfuzianischen Grundlehren von der »Menschlichkeit«, »Gerechtigkeit«, »Sitte« und »Musik«. In: Die Weisheit des Laotse, Hrsg. von Lin Yutang, Aus dem Amerikanischen von Gerolf Coudenhove, Frankfurt/M. 1955, 1987, S. 146. Als Beleg führt Lin auch eine Passage aus Zhuangzi XII, 1 an, die sich in der Wilhelmschen Übersetzung nicht findet, aber – zum Teil wörtlich – den gleichen Gedankengang ausdrückt wie Laozi, Kap. 38. Vgl. auch A.C. Graham, a.a.O. pp.159–160. Zu der Problematik von Lins traditioneller Interpretation, Zhuangzi als Schüler Laozis anzusehen, siehe oben, S. 34, auch Debon, a.a.O. S. 7.

6.3 Abkürzungsverzeichnis

...	Auslassung im Zitat
[]	Einfügung des Verfassers
a.a.O.	am angegebenen Ort
Anmerk.	Anmerkung/en
Bd.	Band/Bände
bzw.	beziehungsweise
Chines.	Chinesisch
Einf.	Einführung
Einl.	Einleitung
erl.	erläutert
erw.	erweitert/e
f./ff.	folgende
Hrsg./hrsg.	Herausgeber/herausgegebenen
Jap.	Japanisch
Jg.	Jahrgang
Kap.	Kapitel
philos.	philosophisch/e/n
p./pp.	page/s
S.	Seite
transl.	translator/translated
u.	und
u.a.	unter anderem / und andere
übertr.	übertragen
vgl.	vergleiche
v.u.Z.	vor unserer Zeitrechnung
z.B.	zum Beispiel

7 Literaturverzeichnis

7.1 Siglen

- MaS1 Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Erster Band, Frankfurt/M. 1986 (Revidierte u. erw. Ausgabe)
- MaS2 Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Zweiter Band, Frankfurt/M. 1976
- MaG1 Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«, Erster Band, Frankfurt/M. 1973
- MaG2 Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«, Zweiter band, Frankfurt/M. 1974
- GBriefe Hermann Hesse: Gesammelte Briefe in vier Bänden, Frankfurt/M. 1973 f.
- WA Hermann Hesse: Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Frankfurt/M. 1970
- SprtZ Sprache im technischen Zeitalter, 25. Jg. Heft 93, 1985

7.2 Hesse

7.2.1 Primärliteratur

Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Frankfurt/M. 1970

Gesammelte Schriften in sieben Bänden, Frankfurt/M. 1957

Dank an Goethe, Erweiterte Auflage, Neu zusammengestellt von
Volker Michels, Frankfurt/M. 1975, 1986

Briefe. Neue erw. Ausgabe, Frankfurt/M. 1959

Hermann Hesse – Thomas Mann: Briefwechsel, Frankfurt/M. 1968

Gesammelte Briefe in vier Bänden, In Zusammenarbeit mit Heiner
Hesse hrsg. von Ursula und Volker Michels, Frankfurt/M. 1973 f.:

I. Bd.: 1895–1921, Frankfurt/M. 1973

II. Bd.: 1922–1935, Frankfurt/M. 1979

III. Bd.: 1936–1948, Frankfurt/M. 1982

IV. Bd.: 1949–1962, Frankfurt/M. 1986

Kleine Freuden. Verstreute und kurze Prosa aus dem Nachlaß, Hrsg.
und mit einem Nachwort von Volker Michels, Frankfurt/M. 1977

Die Kunst des Müßiggangs. Kurze Prosa aus dem Nachlaß, Hrsg. u.
mit einem Nachwort von Volker Michels, Frankfurt/M. 1973, 1987

Die Welt der Bücher, Betrachtungen und Aufsätze zur Literatur,
Zusammengestellt von Volker Michels, Frankfurt/M. 1977, 1982

Die Welt im Buch. Leseerfahrungen I, Rezensionen und Aufsätze aus
den Jahren 1900–1910, Frankfurt/M. 1988

7.2.2 Sekundärliteratur

Apel, Ursula: Hermann Hesse: Personen und Schlüsselfiguren in seinem Leben, ein alphabetisch annotiertes Namensverzeichnis mit sämtlichen Fundstellen in seinen Werken und Briefen, Hrsg. von Ursula Apel, München – London – New York – Paris 1989 (II Bd.)

Chi, Ursula: Die Weisheit Chinas und »Das Glasperlenspiel«, Frankfurt/M. 1976

Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation, Frankfurt/M. 1974, Vom Autor erw. u. ergänzte Taschenbuchausgabe, Frankfurt/M. 1981

— ders. (Hrsg.): Hermann Hesse heute, Bonn 1981

Karstedt, Claudia: Die Entwicklung des Frauenbildes bei Hermann Hesse, Frankfurt/M. – Bern – New York 1983

Koester, Rudolf: Hermann Hesse. Bibliographie 1963–1972. Versuch einer Ergänzung, in: Librarium. Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilengesellschaft, Zürich, 15, 1972, 3, S. 155–166

Lee, Inn-Ung: Ostasiatische Anschauungen im Werk Hermann Hesses, Diss. phil., Würzburg 1972

— Hermann Hesse und die ostasiatische Philosophie, in: Colloquia Germanica, Bern 1975, 1/2, S. 26–68

Liu, Weijian: Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Döblin und Brecht, Bochum 1991

Michels, Volker (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«, Erster Band, Frankfurt/M. 1986 (Revidierte und erweiterte Ausgabe)

— ders. (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha«, Zweiter Band, Frankfurt/M. 1976

— ders. (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«, Erster Band, Frankfurt/M. 1973

- Michels, Volker (Hrsg.): Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«, Zweiter Band, Frankfurt/M. 1974
- ders. (Hrsg.): Siddhartha. Hermann Hesse und der Ferne Osten, Frankfurt/M. – Wien – Zürich 1973
- Mileck, Joseph: Hermann Hesse and His Critics. The Criticism and Bibliography of Half a Century, The University of North Carolina Press 1958
- Biography and Bibliography, University of Carolina Press, Berkley – Los Angeles – London 1977 (II Bd.)
- Müller, Hermann: Der Dichter und sein Guru. Hermann Hesse – Gusto Gräser eine Freundschaft, Werdorf 1978, 21979
- Pannwitz, Rudolf: Hermann Hesses West-Östliche Dichtung Frankfurt/M. 1957
- Pfeifer, Martin (Hrsg.): Hermann Hesses weltweite Wirkung, Internationale Rezeptionsgeschichte, Frankfurt/M. 1977
- Röttger, Jörg: Die Gestalt des Weisen bei Hermann Hesse, Bonn 1980
- Waibler, Helmut: Hermann Hesse. Eine Bibliographie, Bern – München 1962

7.3 Canetti

7.3.1 Primärliteratur

Die Blendung, Wien 1935, München – Wien ⁷1985

Dramen: Hochzeit – Komödie der Eitelkeit – Die Befristeten, München
²1976, Frankfurt/M. 1978, 1986

Masse und Macht, Hamburg 1960, Düsseldorf 1984 (Sonderausgabe)

Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise,
München – Wien 1967, Frankfurt/M. 1980

Die gespaltene Zukunft, München 1972

Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942 – 1972, München –
Wien 1973, 1982

Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973 – 1985, München –
Wien 1987

Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere, München 1974, Frankfurt/M.
1983, 1986

Das Gewissen der Worte. Essays, zweite, erw. Auflage, München –
Wien 1976, Frankfurt/M. 1981, 1982

Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend, München – Wien 1977,
²1984

Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921–1931, München – Wien
1980, 1985

Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931–1937, München – Wien 1985

Die Fliegenpein. Aufzeichnungen, München – Wien 1992

E. Canetti – A. Hrdlicka – K. Dieer, Stuttgart 1973

Tagebuch schreiben, in: Sprache im technischen Zeitalter, 25. Jg.
Heft 93, 1985

Brief an Thomas Mann vom 29. 10. 1935, in: Blätter der Thomas
Mann Gesellschaft, Zürich 1974, S. 22 f.

Brief an Dieter Dissinger, In: Dissinger, Dieter: Vereinzelung und
Massenwahn – Elias Canettis Roman »Die Blendung«, Bonn 1971,
S. VII-IX

7.3.2 Sekundärliteratur

Barnouw, Dagmar: Elias Canetti, Stuttgart 1979

Bartsch, Kurt / Melzer, Gerhard (Hrsg.): Experte der Macht – Elias
Canetti, Graz 1985

Baumann, Gerhart: Das Gewissen der Worte – An Elias Canetti, in
ders. : Sprache und Selbstbegegnung, München 1981, S. 144–150

Brandt, Ingeborg: Stendhal war meine Bibel – Gespräch mit Elias
Canetti, dem Autor der »Blendung«, in: Die Welt, 8. November
1963

[Canetti, Elias]: Hüter der Verwandlung – Beiträge zum Werk von
Elias Canetti, München – Wien 1985

Dissinger, Dieter: Vereinzelung und Massenwahn – Elias Canettis
Roman »Die Blendung«, Bonn 1971

Durzak, Manfred (Hrsg.): Zu Elias Canetti, Stuttgart 1983

Eigler, Friederike: Das autobiographische Werk von Elias Canetti,
Tübingen 1988

Fritz, Walter Helmut: Schweigen und atmen, in: Die Weltwoche,
Zürich 6. 11. 1970

Haselberg, Peter von: Elias Canetti, in: Sprache im technischen
Zeitalter, 25. Jg Heft 93, 1985, S. 207–212

- Haselberg, Peter von: Ein Roman Experiment, in: SprtZ, 25. Jg. Heft 93, 1985, S. 213–215. Erstdruck in: Frankfurter Zeitung, 12. April 1936.
- Hesse, Hermann: »Die Blendung« von Elias Canetti, Neue Zürcher Zeitung, 12. Januar 1936
- Jansen, Peter : Erinnerung, Verwandlung, Aufklärung – Mythologie und Autobiographie in Canettis »Die Fackel im Ohr«, in: SprtZ, 25. Jg. Heft 93, 1985, S.128–146
- Koch, Werner (Hrsg.): Selbstanzeige – Schriftsteller im Gespräch, Frankfurt/M. 1971, S. 27–38
- Laemle, Peter: Atmender Geist – Zu Elias Canettis Aufzeichnungen 1942–1972, in: Merkur 28, 1974, S. 385–388
- Mann, Thomas: Brief an Elias Canetti vom 14. 11. 1935, in: Göpfert, Herbert (Hrsg.): Canetti lesen – Erfahrungen mit seinen Büchern, München – Wien 1975, S. 122 f.
- Pattillo-Hess, John (Hrsg.): Canettis Masse und Macht oder die Aufgabe des gegenwärtigen Denkens, Wien 1988 (Referate des 1. Internationalen kulturanthropologisch-philos. Canetti-Symposions, Wien, 24.–27.4.1987)
- ders. (Hrsg.): Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht, Wien 1990 (Referate des 2. Internationalen kulturanthropologisch-philos. Canetti-Symposions, Wien, 21.–23.4.1989)
- Piel, Edgar: Elias Canetti, München 1984
- Roberts, David: Verwandlung, Masse und Macht: Kafka durch Canetti gelesen, in: SprtZ, 25. Jg. Heft 93, 1985, S. 86–97
- Schickel, Joachim: Canettis Verwandlungen. Romancier, Essayist, Dramatiker, in: Der Monat, 16. Jg. Heft 188, Mai 1964, S. 66–71
- Schlosser, Horst Dieter: Canetti in China. »Die Blendung« und das Trauma der Kulturrevolution, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. April 1986

Timmermann, Harry: Tierisches in der Anthropologie und Poetik Elias
Canettis, in: SprtZ, 25. Jg. Heft 93, 1985, S.99-126

Wiesehöfer, Stephan : Mythos zwischen Wahn und Kunst. Elias
Canettis Roman »Die Blendung«, München 1987

7.4 Ostasiatische Geistigkeit

- Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas, München 1971, 1974
- Brioux, Jean-Jacques: La Chine. Du Nationalisme au Communisme, Paris 1950
- Cheng, Anne: Les Entretiens de Confucius, Traduit du chinois et présenté par Anne Cheng, Paris 1981
- Dawson, Raymond: A New Introduction to Classical Chinese, Oxford 1984
- Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Aus dem Chines. übertr. u. erl. von Richard Wilhelm, Jena 1912, Köln 1969, 1984
- Eberhard, Wolfram: Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildersprache der Chinesen, Köln 1987
- Ekikyō (Yijing), Chines.-Jap., Chūgoku no shisō dai 7 ken, Tokkan-shoten, Tōkyō 1965, 1989
- Fun Yü-lan: A History of Chinese Philosophy, Transl. by Derek Bodde (II Bd.), Princeton 1952
- Gernet, Jacques: Chine et christianisme. La première confrontation, Édition revue et corrigée, Paris 1991
- Graham, A.C.: Chuang-Tzu. The Inner Chapters, London 1981, 1986
- Granet, Marcel: La civilisation chinoise, Paris 1934, 1988
- La pensée chinoise, Paris 1929, 1988
- La religion des chinois, Paris 1922, 1980
- Gundert, W. / Schimmel, A. / Schubring, W. (Hrsg.): Lyrik des Ostens, München 1958, Berlin – Darmstadt – Wien 1965

- Hammitzsch, Horst (Hrsg.): Japan Handbuch, Hrsg. von Horst Hammitzsch in Zusammenarbeit mit Lydia Brüll. Unter Mitwirkung von Ulrich Goch, Wiesbaden 1981
- Hammitzsch, Horst: Zen in der Kunst der Teezeremonie, Bern – München – Wien 1977, 41983
- Han-wa daijiten (Chines.-Jap. Wörterbuch), Kenkyūsha, Tōkyō 1978, 271990
- Harbsmeier, Christoph: Zur philosophischen Grammatik des Altchinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat, Stuttgart – Bad Cannstatt 1979
- Herriegel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens, Bern – München – Wien 1951, 241985
- I Ging. Das Buch der Wandlungen, Aus dem Chines. übertr. u. hrsg. von Richard Wilhelm, Jena 1924, Köln 1956, 1986
- Kenkō: Essays in Idleness, The Tsurezuregusa of Kenkō, Translated by Donald Keene, 1967, Rutland – Vermont – Tokyo 1989
- Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), Aus dem Chines. übertr. u. mit einer Einf., einem Kommentar u. einem Literaturverzeichnis hrsg. von Ernst Schwarz, München 1985, 1987
- Kōno, Seikō (Hrsg.): Die Verfassung der siebzehn Artikel des Shōtoku Taishi (Jap.-Deutsch), Nara 1988
- Kungfutse: Gespräche. Lun Yü, Aus dem Chines. übertr. u. hrsg. von Richard Wilhelm, Jena 1910, Köln 1955, 1985
- Lao Tse: Tao Te King. Das Buch vom rechten Wege u. von der rechten Gesinnung, Ins Deutsche übertr. u. mit einer wörtl. Übers., einer Einl. u. Erl. versehen von Jan Ulenbrook, Frankfurt/M. – Berlin 1980, 1986
- Lao-tse: Tao-Tê-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend, Übers., Einl. u. Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1961, Durchgesehene u. verbesserte Ausgabe 1979, 1987

- Laotse: Tao Te king. Das Buch vom Sinn und Leben, Übers. u mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, Jena 1911, Erweiterte Neuausgabe Köln 1978, 1984
- Legge, James: The Chinese Classics (V Bd.), Oxford 1891 f., Hong Kong 1960 (Reprint)
- Li Tai-Bo: Gedichte. Eine Auswahl, Übers., Einl. u. Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1962, 1979
- Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu, Aus dem Chines. übertr. u. erl. von Richard Wilhelm, Jena 1921, Köln 1967, 1981
- Lin, Yutang (Hrsg.): Die Weisheit des Laotse, Aus dem Amerikanischen von Gerolf Coudenhove, Frankfurt/M. 1955, 1987
- Lü Bu We: Frühling und Herbst des Lü Bu We, Aus dem Chines. übertr. u. hrsg. von Richard Wilhelm, Jena 1928, Düsseldorf – Köln 1979
- May, Reinhard: Frieden und die Aufgabe des Rechts. Rechtstheoretischer Versuch zur Friedensforschung im rechtsvergleichenden Bereich unter Einschluß einer Darstellung chinesischen Rechtsverständnisses, Wiesbaden 1979 (Unveränderter Nachdruck 1979 der Mainzer rechtswissenschaftlichen Dissertation 1978)
- Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß, Stuttgart 1989
- Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o, Aus dem Chines. übertr. u. erl. von Richard Wilhelm, Jena 1914, Köln 1982
- Nakamura, Hajime: The Ways of Thinking of Eastern Peoples, Honolulu 1964, ⁵1971
- A Comparative History of Ideas, 1975, Rev. edition, London 1986
- Ono, Sokyo: Shinto. The Kami Way, Rutland – Vermont – Tokyo 1962, ¹²1989

- Pálos, Stephan: Atem und Meditation. Moderne chinesische Atemtherapie als Vorschule der Meditation, Bern – München 1968, München 1985
- Pu Sung-ling: Fräulein Lotosblume. Chinesische Liebesgeschichten, Aus dem Chines. übertr. von Gottfried Rösler, Frankfurt/M. 1982
- Rōshi – Sōshi (Laozi-Zhuangzi), Chines.-Jap., II Bd., Meiji shoin, Tōkyō 1966, ³1989
- Schuster, Ingrid: China und Japan in der deutschen Literatur 1890–1925, Bern – München 1977
- Sei Shonagon: Das Kopfkissenbuch der Hofdame Sei Shonagon, Aus dem Japan. übertr. u. hrsg. von Mamoru Watanabe, Zürich 1952, ¹¹1988
- Seo, Gwang-Il: Die Heidegger-Rezeption in Korea. Mit einem Einblick in die Probleme der Heideggerforschung und Interpretation, Diss. phil., Düsseldorf 1991
- Suzuki, D.T.: Zen and Japanese Culture, 1959, Rutland – Vermont – Tokyo 1988, 1990
- Tanizaki Jun'ichiro: Lob des Schattens. Entwurf einer japanischen Ästhetik, Aus dem Japan. übertr. von Eduard Klopfenstein, Zürich 1987, ³1988
- Tetsugaku jiten (Philos. Wörterbuch), Heibonsha, Tōkyō 1971, ²¹1989
- Tschuang-Tse: Dichtung und Weisheit, Aus dem chines. Urtext übers. von Hans O. H. Stange, Leipzig 1936, Frankfurt/M. ⁵1989
- Tschuang-Tse: Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leipzig 1910, ⁴1921
- Ueshiba, Kisshōmaru: The Spirit of Aikido, Transl. of Aikidō no kokoro, Tōkyō – New York 1984, ³1987
- Waley, Arthur: The Way and Its Power. The Tao Te Ching and its place in Chinese thought, London 1934, 1987

Walzel, Oskar (Hrsg.): Handbuch der Literaturwissenschaft,
Wildpark – Potsdam:

Die chinesische Literatur, Von Richard Wilhelm, 1926

Die japanische Literatur, Von Wilhelm Gundert, 1929

Watts, Alan: The Way of Zen, New York 1957

— Tao. The Watercourse Way, New York 1975

Wilhelm, Richard / Jung, C. G.: Geheimnis der Goldenen Blüte. Das
Buch von Bewußtsein und Leben, Aus dem Chines. übers. u. erl.
von Richard Wilhelm, Mit einem europäischen Kommentar von C.
G. Jung, Leipzig 1929, Köln 1986

Yüan-wu: Bi-yän-lu. Meister Yüan Wu's Niederschrift von der
Smaragdenen Felswand (III Bd.), München 1960 (Bd. I), 1967
(Bd. II), 1973 (Bd. III), Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1983 (Bd. I–
III)

7.5 Allgemeine Primärliteratur

- Baumgardt, David: Jenseits von Machtmoral und Masochismus. Hedonistische Ethik als kritische Alternative, Meisenheim am Glan, 1977
- Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit, Aus dem Sanskrit übers. von Robert Boxberger, Neu bearbeitet u. hrsg. von Helmuth von Glase-napp, Stuttgart 1955, 1990
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: Werke in X Bd., IV. Bd., Darmstadt 1956
- Debon, Günther / Hsia, Adrian (Hrsg.): Goethe und China – China und Goethe, Bern – Frankfurt/M. – New York 1985
- Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe, 1835, Wiesbaden²⁶1975
- Epikur: Von der Überwindung der Furcht, Eingeleitet u. übertragen von Olof Gigon, Zürich – München 1949, ³1983
- Philosophie der Freude, Eine Auswahl aus seinen Schriften, übers., erl. u. eingel. von Johannes Mewaldt, Stuttgart 1977
- Goethe: Werke, Hrsg. von Erich Trunz (Hamburger Ausgabe in XIV Bd.), Hamburg 1949 ff., München ¹³1982
- Briefe, Hrsg. von Karl Robert Mandelkow (Hamburger Ausgabe in IV Bd.), Hamburg 1962 ff., München ³1983
- Hawkes, David: Obituary of Dr. Arthur Waley, in: Asia Major N.S., Vol. XII, Pt. 2, 1966, pp. 143–147
- Heraklit: Fragmente, Griechisch u. Deutsch, Hrsg. von Bruno Snell, München – Zürich ⁹1986
- Humboldt, Wilhelm von: Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Siebenter Band, Hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin 1907, Photomechanischer Nachdruck 1968

- Humboldt, Wilhelm von: Schriften zur Sprache, Hrsg. von Michael Böhler, Stuttgart 1973, 1985
- Jacobi, Jolande: Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, mit einem Geleitwort von C.G. Jung, 1940, Frankfurt/M. 1978, 1987
- Jaffé, Aniela: Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Aufgezeichnet u. hrsg. von Aniela Jaffé, Zürich 1962, Olten 1971, 1985
- Jens, Walter: Nationalliteratur und Weltliteratur – von Goethe aus gesehen, München 1988
- Kafka: Briefe an Felice – u. andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit, Hrsg. von E. Heller u. J. Horn, mit einer Einleitung von Erich Heller, Frankfurt/M. 1967
- Montaigne: Essais, Édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel (III Bd.), Paris 1965, 1985
- Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie, Présenté par S. de Sacy d'après l'édition originale posthume publiée en 1774, Paris 1954
- Nadolny, Sten: Die Entdeckung der Langsamkeit. Roman, München 1983, ²¹1991
- Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, 1873–1876, Stuttgart ⁶1976
- Ovid: Metamorphosen, Stuttgart 1982
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart ²¹1982
- Schwarz, Günther (Hrsg.): Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur allgemeinen Semantik, Aus dem Amerikanischen ausgewählt, übers. u. hrsg. von Günther Schwarz, Darmstadt 1968
- Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder, Übertr. u. eingel. von Alfred Hillebrandt, Mit einem Vorwort von Helmuth von Glasenapp, Köln 1986

Watts, Alan: Nature, Man, and Woman, 1958, New York 1970

— The Wisdom of Insecurity, New York 1951

Wendt, Heinz F. (Hrsg.): Sprachen (Das Fischer Lexikon), Frankfurt/M. 1961

Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur, 6. verbesserte u. erw. Auflage, Stuttgart 1979

LEBENS LAUF

PERSÖNLICHE DATEN

Name Andreas Thele
geboren am 10. Januar 1964
 in Duisburg

BILDUNGSWEG

1970 – 1973	Gemeinschaftsgrundschule Habichtstraße, Duisburg
1973 – 1974	Gemeinschaftsgrundschule Auf dem Pickert, Duisburg-Rheinhausen
1974 – 1983	Krupp-Gymnasium, Duisburg-Rheinhausen, Abschluß Abitur
1983 Nov. – 1985 Feb.	Zivildienst in der Erlöserkirchengemeinde, Duisburg-Rheinhausen
1985 April	Studium der Germanistik und Philosophie an der Univ. Düsseldorf, unter besonderer Berücksichtigung der Vergleichenden Literatur und Vergleichenden Philosophie. Studium der chinesischen Sprache und Kultur, u.a. vier Semester Chinesisch-Kurse (SS 1987–WS 1988/89) an der Universität Düsseldorf, Seminar Modernes Japan.
1989 Juli	Studienabschluß »Magister Artium« (magna cum laude) mit einer Arbeit über » ›Ostasiatische Geistigkeit‹ im Werk E. Canettis« bei Prof. Herbert Anton
1989 Okt. – 1991 März	Forschungsstipendium der japanischen Regierung (Monbusho) an der staatlichen Universität Tsukuba, Japan. (Seminar für Philosophie und Vergleichendes Denken.) Seminare bei Prof. Nakamura, Hajime im »Eastern Institute«, Tokyo. (Mai 1990 – März 1991.)
seitdem	Arbeit an der Dissertation »Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit«, Promotionsstudiengang (Germanistik, Philosophie) an der Universität Düsseldorf.
