

25

Bamberger Studien zu Literatur,
Kultur und Medien

Begegnung mit dem Eremiten

Zur Thematik des Einsiedlertums im Werk Hermann Hesses

Guofeng Meng



University
of Bamberg
Press

25 Bamberger Studien zu Literatur, Kultur und Medien

Bamberger Studien zu Literatur,
Kultur und Medien

hg. von Andrea Bartl, Hans-Peter Ecker, Jörn Glasenapp,
Iris Hermann, Christoph Houswitschka, Friedhelm Marx

Band 25



University
of Bamberg
Press

2019

Begegnung mit dem Eremiten

Zur Thematik des Einsiedlertums
im Werk Hermann Hesses

Guofeng Meng

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.
Gutachterin: Prof. Dr. Andrea Bartl
Gutachter: Prof. Dr. Friedhelm Marx
Tag der mündlichen Prüfung: 21.11.2018

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Publikationsserver (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Larissa Günther
Umschlagbild: © Guofeng Meng

© University of Bamberg Press Bamberg, 2019
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2192-7901
ISBN: 978-3-86309-629-8 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-630-4 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-540713
DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-54071>

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	7
1.1	Erste eremitische Spuren bei Hermann Hesse	7
1.2	Überblick über das Einsiedlertum in Hesses Erzählungen.....	16
1.3	Einsiedlertum im themengeschichtlichen Diskurs.....	21
2	Eremitische Modelle in der deutschen und chinesischen Literatur	32
2.1	Einsiedlertum in der deutschen Literatur	34
2.2	Einsiedlertum in der chinesischen Literatur	45
2.3	Zwischenfazit	56
3	<i>Drei Legenden aus der Thebais</i> : Metamorphose des archaischen Einsiedlertums	60
3.1	Abbild der existenziellen Verhältnisse im intentionellen Eremitentum	64
3.2	Ambivalenz und Ironie als Auflösung des religiösen Mechanismus.....	69
3.3	Zwischenfazit	78
4	<i>Der Weltverbesserer</i> : Einsiedlertum als Umweg der Identitätssuche.....	81
4.1	Persönliche und soziale Anlässe für den Aufbruch in das Einsiedlertum.....	84
4.2	Auf dem Umweg: Berthold Reichardt als Einsiedlerlehrling	96
4.3	Zwischenfazit	106
5	<i>Demian</i> : Einsiedlerische Distanz und Wertekritik	109
5.1	Das einsiedlerische Image Demians in den (introspektiven) Beobachtungen Sinclairs.....	111
5.2	Wertekritik in der Interaktion in der eremitischen Mentor- Beziehung.....	121
5.3	Zwischenfazit	127
6	<i>Siddhartha</i> : Rekonstruktion der Welt des Geistes im einsiedlerischen Modus	131
6.1	Dekonstruktion der ersten Welt des Geistes	135
6.2	Einsiedlertum als Modus der Konstruktion der zweiten Geisteswelt	142
6.3	Zwischenfazit	154
7	<i>Der Steppenwolf</i> : Krise eines einsiedlerischen Intellektuellen	156
7.1	Das Einsiedler-Porträt in der Beobachtung des Herausgebers und der (eigenen) Aufzeichnung Harry Hallers	159
7.2	<i>Tractat vom Steppenwolf</i> : Essayistische Erläuterung zum eremitischen Dasein	174
7.3	Zwischenfazit	179

8 <i>Das Glasperlenspiel</i> : Einsiedlertum, Bildung, kulturelle Transformation	183
8.1 Bambusgehölz: Altchinesische Idylle in präventiver Selbstisolation?	186
8.2 <i>Der Beichtvater</i> : Flucht- und Heilungsweg im religiösen Einsiedlertum	198
8.3 Zwischenfazit	208
9 Schlussbetrachtung	212
9.1 Das Einsiedlertum im weiteren Prosawerk Hermann Hesses	212
9.2 Zusammengefasste Aspekte der Einsiedlertums-Thematik im Werk Hermann Hesses	219
10 Literaturverzeichnis	233
11 Anhang	251

1 Einleitung

1.1 Erste eremitische Spuren bei Hermann Hesse

Denken Sie, die Fähigkeit mich zu berauschen, habe auch ich zwar gehabt, aber fast ganz verloren. Dafür ist mir das stille Leben der Natur immer vertrauter geworden – an sie kann ich mich zu Zeiten völlig verlieren. Darum erwarte ich jetzt den Beginn des Frühlings mit Ungeduld. Wenn die warme Zeit da ist und man ganze und halbe Tage im Gras liegen kann, das ist meine Zeit, dann gäbe ich für eine schöne Wolke oder einen Vogelruf alle Literatur dahin.¹

Am 6. März 1903 teilte der junge Hermann Hesse (1877-1962) dem österreichischen Schriftsteller Stefan Zweig (1881-1942) in einem Brief mit, dass er ein stilles Leben in der Natur idealiter präferieren und verbringen würde. Solch ein kontemplativ-naturästhetischer Gedanke vollzieht sich zum einen in seiner eigenen Existenz de facto (wie beispielsweise am Bodensee oder in seiner Wahlheimat Montagnola im Tessin), wobei er sich „nicht nur als Beobachter, sondern selbst als Bestandteil der Natur“² fühlt, zum anderen aber auch in seinen poetisch-fiktiven Werken, in denen – wie es im obigen Brief erzählt wird – dem Gegenstand der Natur seine ganze Literatur zugeschrieben wird. Im Vergleich zur traditionellen abendländisch-christlichen Denkschablone des Gegensatzes zwischen Kultur und Natur entsteht hiermit bei Hesse eine Synthese, sodass die literarischen Äquivalente ebenso mit dem Leisesten und Unfassbarsten in der Natur korrespondieren können.³

Diese sich an der Konvenienz von Kultur und Natur orientierende, vor allem durch die Literatur exprimierte Synthese kristallisiert sich nicht nur in dem Brief Hesses heraus, sondern – aus literarhistorisch-analoger Sicht – auch in dem lyrischen Briefroman *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland* (1797/1799) von Friedrich Hölderlin (1770-1843), einem Seelenverwandten Hesses, der durch Gedichte und Erzählungen⁴ vielseitig von Hesse verehrt worden ist:

¹ Hermann Hesse an Stefan Zweig (06.03.1903). Hesse, Hermann u. Zweig, Stefan: Briefwechsel. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 2006, S. 18f.

² Michels, Volker: Zu diesem Buch. In: Hesse, Hermann: Bodensee. Betrachtungen, Erzählungen, Gedichte. Hrsg. v. Volker Michels. Sigmaringen 1977, S. 9.

³ Vgl. Ebd.

⁴ Zum Beispiel: „Keiner kennt dich, o Freund; weit hat die neuere Zeit / Sich von Griechenlands stillen Zaubern entfernt [...]“ Hesse, Hermann: Ode an Hölderlin. In: Das

Aber du scheinst noch, Sonne des Himmels! Du grünst noch, heilige Erde!
Noch rauschen die Ströme ins Meer, und schattige Bäume säuseln im Mittag.
Der Wonnegesang des Frühlings singt meine sterblichen Gedanken in Schlaf.
Die Fülle der allebendigen Welt ernährt und sättiget mit Trunkenheit mein
dardend Wesen.
[...] und mir ist, als öffnet' ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der
Schmerz der Einsamkeit sich auf ins Leben der Gottheit.⁵

Der Verschiedenheit der Faktizität (bei Hesse) und der Fiktionalität (bei Hölderlin) zum Trotz zeigen sich doch inhaltlich diverse Ähnlichkeiten in beiden Briefen: Hesse und Hyperion (gewissermaßen als literarische Verkörperung von Hölderlin selbst)⁶ erfreuen sich im Brief gleichermaßen des Frühlings, zu dessen Zeit sich ein aktiver Schauplatz der Natur mit lebendigen Details generieren lässt. Beide lassen sich somit von diesem Schauplatz (nahezu in Ekstase) bezaubern und berauschen und sie bringen ein Ideal des Daseins in der Natur zum Ausdruck. Dieses Ideal mündet schließlich in einem kontemplativ-naturästhetischen Gedanken, der „in einer geistigen Einsamkeit“⁷ – insofern auf einem Weg der Verinnerlichung – eine psychisch-romantische Landschaft der Literatur konstituieren kann. Solch eine Landschaft als Schauplatz der Natur gründet in einer Abgeschlossenheit oder Einsamkeit gegenüber einem sozial-kollektiven Leben und konkretisiert sich oftmals – um hier den Eremiten Hyperion zu nennen – in der Thematik des Einsiedlertums.

Das Einsiedlertum oder Eremitentum, das generell als eine weitverbreitete, historisch praktizierte, vornehmlich in der Literatur überlieferte Lebensform der Weltabgewandtheit bezeichnet wird, verknüpft sich selbstverständlich mit Einsiedlern, Eremiten und Anachoreten – denselben Personentypen, die vorübergehend oder dauerhaft in einer selbst gewählten Einsamkeit leben und sich in der Weltgeschichte auf religiöse

erzählerische Werk. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 193. Weiterhin hat Hesse das Pseudonym sowie den Ich-Erzähler Sinclair im Roman *Demian* (1919) benutzt, der sich quasi auf Hölderlins Freund und Gönner Isaac von Sinclair bezieht. Vgl. Ball, Hugo: Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk. Berlin 2016, S. 111.

⁵ Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder der Eremit in Griechenland. In: Hölderlins Werke und Briefe. 1. Bd. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1969, S. 297.

⁶ „[S]endet man die Briefe nicht ab, bleibt der Empfänger quasi eine fingierte Figur, so entsteht hier eine Art Tagebuch. Hier mischen sich die Möglichkeiten: tagebuchartige Briefe werden zu monologischen Episteln, und in Briefform abgefasste Tagebücher werden Referate.“ Mills, Edgar: Die Geschichte der Einsiedlergestalt. Vom mittelalterlichen Epos über Barock und Empfindsamkeit bis zum Roman der Romantik. Wien 1968, S. 90.

⁷ Ebd., S. 86.

(wie Jesus oder Buddha), profan-kulturelle (wie der chinesische Dichter Tao Yüan-Ming, 365-427), literarisch-fiktionale (wie *Hyperion* bei Hölderlin) oder andere Sphären auswirken. Es ist daher zunächst zu fragen, ob das Phänomen des Einsiedlertums als ein relevantes Thema im Werk Hermann Hesses ebenso wie bei Hölderlin auffindbar ist, wenn beide Autoren gemeinsam (wenn auch diachron distanziert) zu einem kontemplativ-naturästhetischen Gedanken⁸ tendieren.

Eremitische Züge, die eine literarische Konfiguration tragen, finden sich erwartungsgemäß im Schriftgut Hesses: Gerade in dem Gedicht *Bei Arcego* (1918) wird eine Szenerie eines Eremitenwegs mit einer Mischung von realem Erlebnis und mentaler Vision präsentiert:

Hier ist mir jeder Wegesrank vertraut,
Ich geh den alten Eremitensteig,
Der zage Frühlingsregen tröpfelt sacht,
Im kühlen Wind aufflimmert Birkenlaub [...]
Hier ist mein heiliges Land, hier bin ich hundertmal
Den stillen Weg der Einkehr in mich selbst
Im Sinnbild einsamen Geklüfts gegangen [...]⁹

Sein eigenes „heiliges Land“ auf einen Eremitenweg zu situieren, errichtet anstelle einer individuellen Sinneserfahrung vielmehr einen idealistischen Raum einer persönlich-heimlichen (Natur-)Religiosität des lyrischen Ichs (gegenüber irgendeiner Weltreligion). In diesem Raum entsteht – oder wird erfasst – zugleich ein Komplex des Einsiedlertums, wobei das lyrische Ich eventuell über seine vorherigen Erlebnisse und Probleme im Alleinsein reflektieren kann. Die Problematik in den Versen freilich konzentriert sich auf die Identität des lyrischen Ichs: Ist dies ein Einsiedler an sich oder ein Aufsuchender, der auf diesem Weg einem (bekannten) Eremiten begegnen würde? Oder: Lässt sich dieser lyrische Text bereits als autobiografisches Dokument auffassen, sodass das lyrische Ich die damalige Mentalität Hesses (etwa zu Ende des Ersten Weltkriegs) enthüllt?

⁸ Dieser Gedanke versteht sich hiermit als Teil der Naturästhetik, die die Schönheit der Natur, die Natürlichkeit/Sinnlichkeit des Menschen sowie die menschliche Wahrnehmung in einen Zusammenhang führt und eine Natur-Mensch-Einheit (oftmals ökologisch motiviert und kritisiert) verdeutlicht. Ein stilles einsames Leben in der Natur ermöglicht gerade, diesen naturästhetischen Gedanken praktischerweise philosophisch, literarisch oder künstlerisch zu vertiefen. Weitere Hinweise: Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 2012. Welsch, Wolfgang: Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik. Stuttgart 2012.

⁹ Hesse, Hermann: *Bei Arcego*. In: Das erzählerische Werk. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 247f.

An der Grenze zwischen lyrischer Fiktion und real-emotionaler Offenbarung nähert sich das lyrische Ich hiermit einem dualen Attribut, das, wenn das Schriftstellertum Hesses auf lebenslanger Ebene betrachtet wird, durchaus die fundamentale Konstante im Kontext seines Werkes ist. Autoren wie Hesse, die ihre eigenen Erfahrungen im literarischen Schaffen umsetzen und deren Werke daher autobiografische Züge tragen, sind nicht selten anzutreffen: Hesse litt beispielsweise während der Periode des Dritten Reiches ebenso wie Heinrich Mann und Franz Werfel im Exil schon unter Symptomen von innerer Isolation, drohendem Identitätsverlust und Heimatlosigkeit, und alle drei fanden eine Ersatzheimat nur in ihrer literarischen Fiktion.¹⁰

Doch rückblickend auf die Ansicht, dass angesichts des lyrischen Ichs das obige Gedicht als autobiografisches Dokument gelten mag, wird es weiterhin hypothetisch subsumiert: Hesse selbst sollte in einer einsiedlerischen Situation, d. h. als Einsiedler, zumindest kurzzeitig verblieben sein und hiernach diese Erfahrung in der Literatur integrativ platziert haben.

Bevor das Thema des Einsiedlertums im Werk Hesses untersucht wird, zeigt sich infolgedessen als Nächstes das eremitische Porträt Hesses. Es ist jedoch zu bemerken, dass die biografischen Momente (im methodischen Sinne) ausschließlich eine zusätzliche Unterstützung oder Angabe und in keinerlei Hinsicht entscheidend sind für die weiteren Interpretationen. Es bestünde dennoch zwischen den ersten eremitischen Spuren Hesses und den einsiedlerischen Episoden in seinem Werk eine parallele Struktur, die im hermeneutischen Sinne als „Vorverständnis“ einige interpretatorische Aspekte wie die Räumlichkeit der Eremitage und die Meister-Schüler-Beziehung bereitstellt.

Dass Hermann Hesse im biografischen Sinne einfach als Einsiedler etikettiert wird, scheint ein Defizit zu sein und den Hesse'schen Komplex zu rechtfertigen. Wie die Autorin Bärbel Reetz im Vorwort der biografischen Schrift *Hesses Frauen* (2012) erwähnt, lässt er sich doch – im Hinblick auf die Figuren in seinem Erzählwerk – facettenreich erkennen: „den alten Weisen von Montagnola, den Einsiedler-Asketen, gelassen den östlichen Lehren zugeneigt. Den jugendlichen Camenzind, suchenden Sinclair, verzweifelt-wüsten Steppenwolf. Den Dichter von, wie er selbst sagt, ‚zahlreichen, eher schonungslosen Selbstanalysen‘.“¹¹

¹⁰ Vgl. Bartl, Andrea: Geistige Räume. Auswirkungen des Exils auf Heinrich Manns *Empfang bei der Welt*, Franz Werfels *Stern der Ungeborenen* und Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. Bonn 1996, S. 127.

¹¹ Reetz, Bärbel: *Hesses Frauen*. Berlin 2012, S. 7.

Unter den derart unterschiedlichen Bezeichnungen wird somit ein relativ komplettes Image Hesses verstanden, im Rahmen dessen der Schriftsteller sein Leben und sein Werk prinzipiell in bewusster Parallelität kombiniert: Während Hesse die Natur überaus verehrt (wie im obigen Brief an Zweig), ist Peter Camenzind oftmals von Bergen und Wolken begeistert. Während Hesse (etwa im Jahr 1916) von J. B. Lang, dem Schüler C. G. Jungs, durch Gespräche psychotherapeutisch behandelt worden ist, führte Emil Sinclair ebenfalls Dialoge mit den Mentorenfiguren Demian und Pistorius, um schließlich seinen Charakter zu stärken. Auch die soziale Kritik Harry Hallers entspricht der technisch-skeptischen Attitüde Hesses (im Vergleich zu seiner Affinität zur Natur). Es ist infolgedessen nicht zu vernachlässigen, dass die Genese des Verhältnisses zwischen dem Werk (genauer gesagt: dem Gedicht *Bei Arcegnò*) und dem Einsiedlertum Hesses gleichwohl konstitutiv besteht.

Die individualisierte Naturreligiosität in einer einsiedlerischen Atmosphäre im Gedicht *Bei Arcegnò*, das Hesse in Locarno-Monti (im schweizerischen Tessin) im Frühjahr 1918 geschrieben hat, weist offenkundig auf eine rehabilitierte Verehrung seines Freundes und „Gurus“ (im lockeren Sinne), des deutsch-österreichischen Künstlers, Naturpropheten und Einsiedlers Gusto Gräser (1879-1958) hin, der 1900 mit einer utopischen Siedlung auf dem Monte Verità (Berg der Wahrheit) im Tessin eine Alternativbewegung – als „Waldmensch“ vegetarisch (zufällig wie identisch mit seinem Namen Gräser) und sogar nackt in der Natur zu leben – mitbegründete.¹² Das Gedicht sollte soweit eine Art Hommage an Gräser und auch an die Landschaft sein, in der Hesse seine damalige Schaffenskrise sowie die Eheprobleme gewissermaßen kompensieren konnte.¹³

Der „alte Eremitensteig“ soll hinsichtlich dieser Freundschaft zu einem früheren eremitischen Erlebnis Hesses zurückweisen. Nach einem Kuraufenthalt auf dem Monte Verità 1906 verbrachte er erneut im April und Mai 1907 zwei Wochen als Einsiedler in der Nähe von Gräsers Grotte bzw. Eremitage. Die Wirkung dieses Erlebnisses war zunächst suboptimal und teils äußerst gesundheitsgefährdend,¹⁴ wie er in der Betrachtung *In den Felsen. Notizen eines Naturmenschen* (1907) berichtet:

¹² Das Einsiedler-Image Gusto Gräsers wird in dem von Christoph Kühn gedrehten Dokumentarfilm *Der Eremit vom Monte Verità. Gusto Gräser – Naturmensch und Philosoph* (Erstsendung 31. Juli 2006, 50 Min.) präsentiert.

¹³ Vgl. Kort, Pamela u. Hollein, Max (Hrsg.): *Künstler und Propheten. Eine geheime Geschichte der Moderne 1872-1972*. Köln 2015, S. 130.

¹⁴ Vgl. Ebd., S. 126f.

Die ersten Tage meiner Einsiedlerschaft sind schrecklich gewesen. [...] Mein Kopf surrte vor Schmerzen, meine überall geritzte und entzündete Haut brannte und biß, meine Kehle lechzte trocken. Ich kaute welke Blätter, um einen feuchten Mund zu bekommen, und ohne zu schlafen träumte ich Fieberträume aus meinem früheren Leben.¹⁵

Die Probe, sich unter solchen schweren Umständen beinahe in Abstinenz und Askese als Naturmensch fern dem städtischen Leben anzusiedeln, scheint aus moderner Sicht (immerhin somatisch) unrealistisch und radikal zu sein. Doch die Idee „Zurück zur Natur“, die wesentlich einer „Melange aus antikapitalistischem Affekt und Utopie vom Sonnenstaat“ entstammt, steht zudem mit der „Angst vor der Herrschaft der Technik und dem Moloch der Großstädte“¹⁶ in Zusammenhang und hat daher Lebensreformer wie Gräser auf dem Monte Verità zu jener Zeit versammelt. In Bezug auf diese Alternativbewegung begab Hesse sich hierbei an dieses Lebensreformprojekt des folkloristisch klingenden Einsiedlertums, um sich von dem früheren, von einer Depression gezeichneten (etwa durch Trinken und Rauchen) Leben zu distanzieren. Da sich am Ende dieses Erlebnisses eher ein leiblicher Gewinn als ein geistiger ergab, verschwand sein Idealismus, wie Hesse in der Betrachtung zusammenfasst:

Zwar habe ich die Überzeugung gewonnen, daß eine Regeneration unsrer Völker und ihres gesamten Lebens möglich wäre, durch Früchtenahrung und Annäherung an das Nacktleben. Doch hatte ich solche Erkenntnisse nicht gesucht und rechne sie zu den leiblichen Erfahrungen. [...] Trotzdem meine ich, auch mein geistiges Leben habe eine gewisse Zucht und Gesundung erfahren. Ein wenig mehr Geduld, ein wenig mehr Bescheidenheit, das ist auch ein kleiner Fortschritt in der Wahrhaftigkeit, und die ist doch unsre oberste und wertvollste Tugend.¹⁷

Das Konzept Gräsers, eine Kolonie der alternativen Lebensweise auf dem Monte Verità aufzubauen und ein Leben als Naturmensch in den Felsen zu praktizieren, war nach Hesses Ansicht – jedenfalls zu jener Zeit – schwer durchzusetzen. Diese artifiziell idealisierte Lebensart ist dementsprechend kaum in der Lage, zum einen eine Kolonie oder ein Paradies der tatsächlich isoliert lebenden „Natur- oder Waldmenschen“ zu begünstigen und zum anderen die Spiritualität des Einzelnen

¹⁵ Hesse, Hermann: In den Felsen. Notizen eines Naturmenschen. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 339f.

¹⁶ Beide Zitate in: Decker, Gunnar: Hermann Hesse. Der Wanderer und sein Schatten. München 2012, S. 257.

¹⁷ Hesse, 1976, S. 346f.

enorm und positiv zu beeinflussen oder zu verändern, auch wenn eine räumliche Verschiebung vom bürgerlichen Leben in der Stadt ins Alleinsein im Naturgebiet eintritt. Neben dem kleinen Fortschritt, der im Grunde als psychische Kompensation gilt, trifft Hesse deshalb – strukturell vergleichbar mit dem Protagonisten in seiner Erzählung *Doktor Knölges Ende* (1910) – „statt der erwarteten Gelassenheit auf angestrengte Asketen [in der Kolonie der Lebensreform], die außer den eigenen Ernährungsregeln und deren vehementer Rechtfertigung kein anderes Thema zu kennen scheinen.“¹⁸

In diesem Sinne demonstriert Hesse dabei Enttäuschung über die bloß körperliche Erfahrung, die vielmehr die Prämissen der Askese als die eines mit Körper und Geist symmetrisch angeordneten Einsiedlertums erfüllt, und über seinen geheimen Guru Gusto Gräser, mit dem sich Hesse während des Aufenthalts auf dem Monte Verità viel ausgetauscht hat. Demzufolge ironisiert der Schriftsteller seinen ehemaligen Meister und auch die Dysfunktionalität der Lebensreform-Kolonie in seinen Erzählungen – auf eine Weise der Flucht (wieder ins bürgerliche Leben) gegenüber einer ausschlaggebenden Hingabe, aber ebenfalls selbstironisch. Neben *Doktor Knölges Ende* lässt sich diese Ironie – genauer gesagt, der innere, geheime Konflikt Hesses – ebenso in der Erzählung *Der Waldmensch* (1914) konkretisieren: Ein alter, blinder (aber böser) Priester, der den Waldleuten vorsteht, verflucht den jungen Kubu, den Vertreter der Jungen und Unzufriedenen mit „Draußen“ – „Draußen“, das bedeutete Schrecken, Sonnenbrand und glühende tödliche Leere.“¹⁹ Zwar hat sich Kubu an dem Alten gerächt, begibt sich danach aber freilich auf eine einsame Wanderschaft nach jenem „Draußen“, dem bereits eine Anspielung auf das von Gräser empfohlene abstinente Erlebnis im Rahmen der Alternativbewegung innewohnt.

In dieser Konstellation dauerte das Ausbleiben der Freundschaft zwischen Hesse und Gräser schließlich bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs, der die beiden Kriegsgegner wieder zusammenbringen konnte. Da Hesse – aus seiner genuin-humanistischen Sensibilität – keinesfalls von Ideologie und Kriegspropaganda manipuliert werden wollte und sein Bekenntnis dazu öffentlich äußerte, wurde er von Freunden, Buch-

¹⁸ Decker, 2012, S. 261. Aus diesem asketischen Erlebnis auf dem Monte Verità resultiert sogar „eine Art von vegetarischem Zionismus“ in der Erzählung *Doktor Knölges Ende*: „den Anhängern und Bekennern ihres Glaubens ein eigenes Land mit eigener Verwaltung irgendwo in der Welt zu erwerben.“ Hesse, Hermann: *Doktor Knölges Ende*. In: *Das erzählerische Werk*. 7. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 371.

¹⁹ Hesse, Hermann: *Der Waldmensch*. In: *Das erzählerische Werk*. 8. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 123.

händlern und dem Publikum missverständlich distanziert. An sein Elend erinnerte er sich in dem Artikel *Kurzgefasster Lebenslauf* (1925):

Nein, ich konnte die Freude über die große Zeit nicht teilen, und so kam es, daß ich unter dem Kriege von Anfang an jämmerlich litt, und jahrelang mich gegen ein scheinbar von außen und aus heiterm Himmel hereingebrochenenes Unglück verzweifelt wehrte, während um mich her alle Welt so tat, als sei sie voll froher Begeisterung über eben dies Unglück. Und wenn ich nun die Zeitungsartikel der Dichter las, worin sie den Segen des Krieges entdeckten, und die Aufrufe der Professoren, und alle die Kriegsgedichte aus den Studierzimmern der berühmten Dichter, dann wurde mir noch elender.²⁰

In isolierter Situation entstand wiederum seine Enttäuschung, diesmal jedoch über den kriegerischen Fanatismus und den politischen Einfluss auf Intellektuelle und Dichter, die ihre eigentlichen Identitäten in jener „großen Zeit“ als verwirrend erfahren haben. Im Gegensatz zum sozialen Milieu fungierte dabei der „Eigensinn“ Hesses – aber ganz im neutralen Sinne – wie seine Attitüde zur rein körperlichen Askese (auch deren Kolonie), die eigene Identität, vor allem auf geistiger Ebene, nicht durch irgendeine fanatisch-politische Bewegung zu beeinflussen.

Strukturell-analog wurde Hesse folglich zu einem „Draußen“ gezwungen, wo er sich abermals an den ehemaligen Guru Gräser wenden konnte: Gräser lebte zu jener Zeit bereits lange distanziert in der Siedlung auf dem Monte Verità als Wanderer und Einsiedler, doch auch als Verweigerer des Kriegsdienstes. Beim erneuten Treffen versöhnte er sich daraufhin mit Hesse, der später mit dem Gedicht *Bei Arcegnò* seine rehabilitierte Verehrung des einsiedlerischen Meisters zeigte. Gräser bearbeitete dann die Nachdichtung der taoistischen Schrift *Tao Te Ching* von Laotse und gab Hesse auch ein Exemplar.²¹ Bedeutsam für Hesse war, dass sowohl die Versöhnung mit Gräser (damit neuerlich das Einsiedlertum) als auch die Erweiterung seiner Erkenntnisse der östlichen Philosophien ein geistiges, im weiteren Sinne auch literarisches Refugium („als Schutz und Panzer gegen die Außenwelt“²²) gegenüber der „großen Zeit“ und deren historischen Folgen bereitstellen. In *Kurzgefasster Lebenslauf* erwähnt der Schriftsteller des Weiteren diesen neuen Status:

²⁰ Hesse, Hermann: *Kurzgefasster Lebenslauf*. In: *Gesammelte Werke*. 6. Bd. Frankfurt a. M. 1970, S. 398.

²¹ Vgl. Kort, 2015, S. 129.

²² Hesse, 1970, S. 401.

Als auch für mich der Krieg endlich zu Ende war, im Frühling 1919, zog ich mich in eine entlegene Ecke der Schweiz zurück und wurde Einsiedler. Weil ich mein Leben lang (dies war eine Erbschaft von Eltern und Großeltern her) sehr viel mit indischer und chinesischer Weisheit beschäftigt war, und auch meine neuen Erlebnisse zum Teil in der östlichen Bildersprache zum Ausdruck brachte, nannte man mich häufig einen „Buddhisten“ [...]²³

Hesse lebte seit 1919 in der „entlegenen Ecke“, in Montagnola im Tessin und verbrachte dort größtenteils das restliche Leben bis zu seinem Tod 1962. Zwischen seinen beiden Proben des Einsiedlertums bei Gräser (jeweils dem Artikel *In den Felsen* und dem Gedicht *Bei Arcegnò* entsprechend) versuchte er, sich angesichts der Lebens- und Schaffenskrise von dem Psychiater J. B. Lang behandeln zu lassen. Die Begegnung mit der Psychoanalyse war für den Autor vor allem „eine glückliche Fügung“,²⁴ da er hiermit sowohl für seine Lebenswandlung („die Schuld an meinen Leiden nicht außer mir, sondern in mir selbst zu suchen“²⁵) als auch für sein weiteres Schreiben eine Therapie erbeten hatte.

Aus der psychologischen Perspektive tritt im Vergleich beider einsiedlerischen Proben nämlich eine paradoxe Doppelstruktur hervor: Hesse distanzierte sich bewusst von dem Meister Gräser, sogar auf eine ironisch-satirische Weise (zumindest ist Gräser eine umstrittene Persönlichkeit²⁶). Aber er transferiert diesen Prototyp – quasi unbewusst verehrend – in seine Werke (etwa in *Buße*, im Rahmen der Mentorschaft in *Demian* und in *Die Morgenlandfahrt*). Zwar hält er den ersten Versuch des Einsiedlertums bewusst für eine bloße leibliche Erfahrung, dieses Erlebnis entfaltet jedoch – unbewusst und ikonografisch – seinen kontemplativ-naturästhetischen Gedanken weiter, dessen Spur sich ebenso in dem ehemaligen Bericht *In den Felsen* findet:

Meine Arbeit ist: das Suchen von Beeren und Waldkirschen, das Flechten kleiner korbartiger Schalen zum Aufbewahren dieser Dinge, das Ausgraben einer Vertiefung im Bachbett, damit mir später nicht etwa das Trinkwasser ausgehe. Doch habe ich auch die Kunst gelernt, einen halben oder ganzen Tag gar nichts zu tun, auf einem Felsen zu sitzen, der von Sonne glüht, die Bildungen der Moose zu betrachten und zu warten, ob etwa ein Sperber vorüberfliegt.²⁷

²³ Ebd., S. 403f.

²⁴ Decker, 2012, S. 305.

²⁵ Hesse, 1970, S. 400.

²⁶ Vgl. Kort, 2015, S. 126.

²⁷ Hesse, 1976, S. 346.

Zwischen diesen Sätzen taucht von rein körperlicher Askese abgesehen immerhin eine affirmative Neigung Hesses dazu auf, sich in die Landschaft der *Vita contemplativa* niederzulegen, deren Implementation sich sowohl im menschenleeren Naturgebiet (geografisch, gerade „in den Felsen“) als auch im kontaktfreudigen Milieu (sozial, gerade in der „entlegenen Ecke“, dem Tessiner Flecken Montagnola)²⁸ und weiterhin in der Literatur (fiktional und mental, am Beispiel von Hölderlins *Hyperion*) positionieren kann: Ein Bildnis des Einsiedlers lässt sich somit facettenreich vorstellen. Da Hesses Werke ausgeprägte autobiografische Züge tragen,²⁹ wäre es auch möglich, dass sich in seinem Erzählwerk eremitische Konfigurationen finden lassen.

1.2 Überblick über das Einsiedlertum in Hesses Erzählungen

Aus dem einsiedlerischen Erlebnis des Autors³⁰ (Faktizität) heraus ist das Phänomen des Einsiedlertums im Werk Hesses (Fiktionalität) eher häufig als selten anzutreffen und dies vor allem dann, wenn Figuren wie der Feldteufel, der wohlhabende Mann sowie Basilius und Justinus in *Drei Legenden aus der Thebais* (*Der Feldteufel*, 1905; *Die süßen Brote*, 1905; *Die beiden Sünder*, 1909), Berthold Reichardt in *Der Weltverbesserer* (1910), Demian in *Demian* (1919), Vasudeva in *Siddhartha* (1922), Harry Haller in *Der Steppenwolf* (1927) und der „Ältere Bruder“ in *Das Glasperlenspiel* (1943) im weiteren Sinne bzw. im Rahmen eremitischer Diskurse als Einsiedler betrachtet werden. In diesen Erzählungen fungieren die Ein-

²⁸ In seiner Hesse-Bibliographie zeigt der Literaturhistoriker Bernhard Zeller, dass Hesse „einem Einsiedler gleich in seiner Eremitage im Camuzzihaus hoch über den Bäumen, in einem vollgestopften Studienzimmer“ in Montagnola hauste. Zeller, Bernhard: Hermann Hesse. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1991, S. 90.

²⁹ Vgl. Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts. Berlin 1994, S. 177.

³⁰ Als eine Dame den Autor im September 1947 nach der realen Lokalität von Kastalien aus dem *Glasperlenspiel* fragte, antwortete Hesse: „Was mich selbst betrifft, ich habe nicht in Kastalien gelebt, ich bin ein Eremit und habe nie irgendeiner Gemeinschaft angehört [...]“ Vgl. Hesse, Hermann: Sämtliche Werke. 12. Bd.: Autobiografische Schriften II: Selbstzeugnisse, Erinnerungen, Gedenklblätter und Rundbriefe. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 2003, S. 233f. Angesichts der Grenze zwischen der realen Welt des Autors und der fiktiven Welt im Werk im literarischen Bereich ist hier wiederum zu betonen, dass die biografischen Momente Hesses (seine Proben als Einsiedler) in der vorliegenden Arbeit nicht methodisch bestimmend für weitere Interpretationen sind, sondern einschließlich ein wichtiger Impuls dafür, die Einsiedlertums-Thematik in die Textanalyse einzuführen.

siedler-Figuren entweder als Protagonisten oder als relevante Nebenfiguren, die großen Einfluss auf die Hauptfigur ausüben (etwa als Mentor im Individuationsprozess eines jungen Helden) und einen Beitrag zum narrativen Aufbau leisten. Vor diesem Hintergrund erstaunt es, dass sowohl Einsiedler-Figuren als auch deren anthropologische und kunsttheoretische Implikationen in Hesses Werken bisher nicht explizit wissenschaftlich untersucht wurden.³¹

In *Drei Legenden aus der Thebais* lassen sich die Handlungen vor der Kulisse der christlichen Geschichte über den Heiligen Antonius, den Erzvater der (religiösen) Einsiedler aus Ägypten, lokalisieren. Mit der von der Moderne wiederentdeckten Gattung der Legende stehen trotz des mechanisch-religiösen Sinngehalts jedoch ganz profan scheinende Gestalten wie der Feldteufel, der wohlhabende Mann sowie Basilius und Justinus im Zentrum des Erzählens, die den heiligen Einsiedler nachahmen und die Diskrepanz zwischen Einsiedlertum und Weltleben zu bekämpfen versuchen. Diesen scheinbar christlichen Legenden werden damit psychische und künstlerische Attribute beigemessen, sogar in quasi spöttischer Weise.

In der Novelle *Der Weltverbesserer* wird großer Einfluss des okkultistischen Fanatismus auf den jungen Doktor Berthold Reichardt ausgeübt, der demnach ein zurückgezogenes Leben als Einsiedlerlehrling im südlichen Tal in Tirol führt und inzwischen vielerlei Weltverbesserern (im Spiegel der Intellektuellen-Schickeria) begegnet. Doch die Liebe des Fräuleins Agnes Weinland ruft Berthold schließlich aus dem Einsiedlertum in das bürgerlich-städtische, zudem humanistisch-rationale Leben zurück, damit die anarchistische Tendenz sowie die fanatische Theosophie ironisch negiert werden. Zwischen beiden realen Ortsnamen München und Tirol vollzieht sich ebenso in der Gesinnung des Protagonisten ein Umweg: von der Makro-Weltverbesserung (und zwar mittels des Einsiedlertums) zur Mikro-Selbstfindung.

In *Demian* wird die Titelfigur als eremitischer Charakter betrachtet. Der Protagonist Emil Sinclair erzählt in diesem Roman aus der Ich-Perspektive seine Adoleszenzgeschichte, in der die Interaktivität zwischen ihm und Demian durch Beobachtungen, Dialoge und das Verbreiten von Gerüchten präsentiert wird. Die eremitische Charakteristik De-

³¹ Bisher existiert innerhalb der Hesse-Forschung noch keine Untersuchung, die das Einsiedlertum als Hauptthema bearbeitet. Sowohl im *Hermann Hesse-Handbuch* (Below, Jürgen: *Hermann Hesse-Handbuch: Quellentexte zu Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M. 2012.) als auch als Resultat der Online-Recherche des Deutschen Literaturarchivs Marbach wird deutlich, dass trotz einiger thematisch verwandter Arbeiten, etwa zum Mönchtum, ein Forschungsdesiderat für das Thema des Einsiedlertums besteht.

mians wird somit einerseits im Moment des Spaziergangs deutlich, der als Mittel der Begegnung die Relativität zwischen Statik und Dynamik des Lebens verdeutlicht. Andererseits offenbaren auch befremdliche Verhaltensweisen wie der Teufelsdienst oder die Meditation mit Ekstase die eremitischen Züge Demians, obwohl diese Eigenarten am Ende des Romans auch eine weltlich-politische Anteilnahme vermitteln.

In der indischen Geschichte *Siddhartha* scheint der Fährmann Vasudeva ein kennzeichnender Einsiedler zu sein, der zwar Reisende über den Fluss befördert, jedoch weit entfernt vom kaufmännisch-städtischen Leben einsam im Wald lebt. Dementsprechend ist Siddharthas Weg hin zum Erwachen nicht nur auf pilgernde Samanas, sondern insbesondere auf die Fluss-Lehre Vasudevas zurückzuführen. Die Wanderung des Protagonisten zwischen Stadt und Wald und Lehre und Leben trägt in der Erzählung zur Konstruktion eines „doppelten Kurses“³² bei, auf dem Siddhartha schließlich selbst als Fährmann bzw. als Einsiedler an den Knotenpunkt zwischen irdischem und jenseitigem Bereich gelangt. Die existenzielle Antinomie wie etwa die sexuelle Beziehung Siddharthas zu der Kurtisane Kamala soll ebenfalls in die Analyse einbezogen werden, um die Signifikanz des Einsiedlertums sowie dessen Werdegang zu verdeutlichen.

In *Der Steppenwolf* bewohnt der Protagonist Harry Haller eine „Klausur“ in Kleinbürgernestern in der Stadt. Ob er als gesellschaftlicher Einsiedler – ein spezialisierter Typus des Einsiedlers wie Demian – kategorisiert werden kann, soll die Analyse seiner Mentalität zeigen, in der die Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz zwischen Einsiedler und Bourgeois (d. h. diskrepant in Bipolarität zwischen einem rationalen Intellektuellen und einem sensiblen Weltgenießer) sowie auf sein zielloses Flanieren gerichtet werden soll. Zwar trägt Harry teilweise einen tierischen bzw. wölfischen Charakter (eigentlich im Gruppenleben befindlich), seine Einsamkeit ist aber nicht in irgendeiner biologisch gemeinten Wildnis, sondern im sozialhistorischen Bewusstsein verwurzelt.

Der „Ältere Bruder“ in *Das Glasperlenspiel* bezeichnet sich nicht zuletzt als Einsiedler, der trotz der Mitgliedschaft im Orden von Kastalien ein abgeschlossenes, introvertiertes und vor allem altchinesisches Leben (mit Meditation, Kalligrafie und *I Ging*) in einem isolierten Bambusgehölz führt. Zwar hat bei ihm der Protagonist Josef Knecht studiert, dieser angehende Glasperlenspielmeister hält jenes Eremitentum und

³² Gröner, Carina: Peripherie der Moderne. Buddhistische Motive und die Dekonstruktion von institutionalisierter Religion in Hermann Hesses *Siddhartha*. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 151.

später das ganze Kastalien jedoch für ein einseitiges Schicksal mit fehlender Verantwortung. Im Vergleich zu dem „Älteren Bruder“ ist die Hauptrolle des Josephus Famulus in dem zweiten, angeblich von Josef Knecht imaginierten Lebenslauf *Der Beichtvater*³³ ein anderer Typ des Eremiten, der alle Büsser auf sich zukommen lässt und ihre Beichten anhört (wenngleich überwiegend im Stillschweigen), damit seinem Einsiedlertum die religiöse Funktionalität praktisch zugeschrieben wird.

Angesichts solcher Figuren ist die literarische Konzeption des Einsiedlertums im Erzählwerk Hermann Hesses im Vorfeld der vorliegenden Arbeit darunter hypothetisch zu subsumieren: In der räumlichen Perspektive unterscheiden sich die geografischen Einsiedler-Figuren (Basilius und Justinus, Berthold Reichardt, Vasudeva, der „Ältere Bruder“ usw., von der Gesellschaft räumlich distanziert) von den sozialen, die wie Demian und Harry Haller zwar im sozialen oder städtischen Raum verbleiben, aber wegen ihrer eremitischen Tendenz (von Performanz und Besinnung gedeutet) nur gelegentlich an gesellschaftlichen oder gemeinschaftlichen Aktivitäten partizipieren. Zeitlich gesehen teilen sie sich in die dauerhaften (wie der „Ältere Bruder“, der von Anfang an immerfort als Einsiedler lebt) und die kurzfristigen Typen (wie Berthold Reichardt, dessen eremitischer Zeitraum sowohl in seiner Individuation als auch in der narrativen Erzählzeit als Transition betrachtet wird).

Im Erzählen entsteht oftmals ein Spannungsfeld zwischen dem (jungen) Protagonisten (Emil Sinclair, Siddhartha, Josef Knecht usw.) und der einsiedlerischen Figur (Demian, Vasudeva, der „Ältere Bruder“ usw.), wobei letztere die Mentorschaft für das Sublimat des Werdegangs jeglichen Jüngers im epistemischen und ebenso im mentalen Horizont übernimmt. Das Phänomen des Einsiedlertums ist und bleibt nicht zuletzt eine Chiffre für humanistische Paradigmen (etwa in *Demian*), sozialkritische Diskurse (in *Der Weltverbesserer* und *Der Steppenwolf*) sowie (inter-)kulturelle Implikationen (in *Drei Legenden aus der Thebais*, *Siddhartha* und *Das Glasperlenspiel*), die insgesamt – in rezeptionsästhetischer Hinsicht – immerhin ein konstituierendes Ego im Publikum³⁴ und zugleich im literaturwissenschaftlichen Interesse wecken.

³³ Die erste Ausgabe wurde im Juli 1936 in *Die Neue Rundschau*, Berlin veröffentlicht.

³⁴ Der Drehbuchautor des Steppenwolf-Films Fred Haines z. B. resümiert in dem Aufsatz *Hermann Hesse und die amerikanische Subkultur* (1972), dass die Romane wie *Demian*, *Der Steppenwolf* und *Siddhartha* in den USA in den 50er und 60er Jahren intensiv auf die Beat-Generation, die Underground-Bewegung und insbesondere die Gegenkultur der jungen Generation (gegen das Establishment und den Vietnam-Krieg) einwirkten. Der Grund dieses Hesse-Booms liegt vor allem darin, dass die junge Generation durch die rigorose

Mit diesem ersten Blick auf das Einsiedlertum in Hesses Erzählungen wird hinsichtlich der oben erwähnten Aspekte weiter problematisiert, dass das Einsiedlertum trotz seiner Charakteristik des „Nicht-Mainstreams“³⁵ insbesondere als qualitative Determinante im literarischen Kontext fungiert. Die vorliegende Arbeit geht daher unter anderem auf folgende noch zu explizierende Thesen ein:

- a) Hesse skizziert in dem Aufsatz *Ein Stückchen Theologie* (1932) eine Vorstellung von drei Stufen der Menschwerdung: „Der Weg führt aus der Unschuld in die Schuld, aus der Schuld in die Verzweiflung, aus der Verzweiflung entweder zum Untergang oder zur Erlösung: nämlich nicht wieder hinter Moral und Kultur zurück ins Kinderparadies, sondern über sie hinaus in das Lebenkönnen kraft seines Glaubens.“³⁶ Um jene Verzweiflung zu bewältigen, nämlich von der zweiten Stufe aufwärts auf die dritte zu steigen, beansprucht der (junge) Protagonist im narrativen Zusammenhang eine Episode – eine Zeit-Raum-Struktur, die gerade von dem Einsiedlertum selbst konstituiert und verkörpert werden kann.
- b) Als ganz individuelle (oftmals individualistische) Angelegenheit stellt das Einsiedlertum – jedenfalls bei Hesse – mit Stichworten wie „Einzelgängertum und verstärkte Ich-Isolierung“³⁷ humanistische und bildungsrelevante Werte bereit, die „Energien zum Widerstand gegen Vermassung und vermeintlichen Kulturverfall“³⁸ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts freisetzen. Diese Werte lassen sich mit dem Einfügen der Einsiedlertum-Episode (als Mikrokosmos) in den Kontext eines Bildungsromans und daraufhin in die zivilisationskritische Haltung oder in das soziale Harmoniebedürfnis (im Sinne des Makrokosmos) transferieren.

Ablehnung jeder Systematisierung und einseitiger Ideologie, weiterhin durch die Mischung aus Spiritualität und entlarvender Psychologie der politischen Realität entsprechend auf eigene Weise die Literatur Hesses interpretieren könnte. Vgl. Haines, Fred: Hermann Hesse und die amerikanische Subkultur. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1977, S. 388-400.

³⁵ Der Nicht-Mainstream ist vor allem ein kulturelles Phänomen, das vom kulturellen Massengeschmack (quantitativ) abweicht und der Kulturdominanz ästhetisch gegenübersteht. Der Begriff lässt sich prinzipiell auf soziale, politische und künstlerische Bereiche anwenden.

³⁶ Hesse, Hermann: Ein Stückchen Theologie. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1975, S. 341.

³⁷ Selbmann, Rolf: Der deutsche Bildungsroman. 2. Aufl. Stuttgart 1994, S. 147.

³⁸ Ebd.

- c) Das Einsiedlertum ist außerdem (sowohl historisch als auch interkulturell gesehen) ein traditionsreiches Symbol für die Literatur und andere Kunstformen und wird mit Motiven wie Einsamkeit, Wanderschaft, Stillwohnen und dem Mysterium der Natur verknüpft. In der stilistisch-erzählerischen Konstruktion des Einsiedlertumstextes finden sich daher poetologische und kunsttheoretische Fragestellungen, mit denen jedoch schließlich eine einsiedlerische Ästhetik, etwa wiederum ein kontemplativ-naturästhetischer Gedanke, etabliert werden könnte.

1.3 Einsiedlertum im themengeschichtlichen Diskurs

Energischer und gründlicher geht ein anderes Verfahren vor, das den einzigen Feind in der Realität erblickt, die die Quelle alles Leids ist, mit der sich nicht leben läßt, mit der man darum alle Beziehungen abbrechen muß, wenn man in irgendeinem Sinne glücklich sein will. Der Eremit kehrt dieser Welt den Rücken, er will nichts mit ihr zu schaffen haben.³⁹

In seiner kulturtheoretischen Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) zeigt der Psychoanalytiker Sigmund Freud (1856-1939), dass das Eremitentum gegenüber dem „Lustgewinn aus den Quellen psychischer und intellektueller Arbeit“⁴⁰ die Alternative für das Glücksgefühl bzw. die Leidabwehr ist. Während sich Künstler und Intellektuelle beispielsweise auf psychischer Ebene komplett auf die in hohem Maße gelegte Arbeit konzentrieren, um ihre Triebe zu sublimieren, entscheidet sich der Eremit dafür, in flüchtiger Weise seinen früheren sozialen Zusammenhang radikal einzubüßen.

Das Leid, das am Treffpunkt von physisch-sinnlichen Trieben und der Realität in der kultivierten menschlichen Gemeinschaft ambivalent (entsteht), stimmt gerade mit dem Schuldgefühl überein, das Hermann Hesse als „Unbehagen“ noch in dem Text *Ein Stückchen Theologie* im Rahmen der drei Menschwerdungsstufen mit der zweiten Stufe (Moral und Kultur) gleichsetzt und zwar mit dem frommen Menschen (im Vergleich zu dem vernünftigen Menschen): „Durch sein wesentliches Sichfremdfühlen im Reich der Schuld und des Unbehagens wird ihm unter Umständen der Aufschwung zur nächsten erlösenden Stufe er-

³⁹ Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Kulturtheoretische Schriften*. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt a. M. 1974, S. 212.

⁴⁰ Ebd., S. 211.

leichtert.“⁴¹ Ein scheinbar extremes, einseitiges Verfahren der Auflösung solchen Unbehagens, das eventuell als Auslöser für das Emporstiegen auf die höhere Stufe gesehen wird, findet sich somit im Einsiedlertum, dessen psychologisch dargelegtes Stigma Freud ebenso in demselben Text erwähnt: „Gewollte Vereinsamung, Fernhaltung von den anderen ist der nächstliegende Schutz gegen das Leid, das einem aus menschlichen Beziehungen erwachsen kann. Man versteht: das Glück, das man auf diesem Weg erreichen kann, ist das der Ruhe.“⁴²

Die Sinnstiftung des Unbehagens im Freud'schen Kontext unterscheidet sich jedoch leicht von der Hesses, da Freud den Grund des Leidens – hinsichtlich seines psychoanalytischen Ansatzpunkts – immerhin auf die Konfrontation zwischen Befriedigung der Triebe und der Beschränkung der Kultur zurückführt. Bei Hesse ist jenem Unbehagen vielmehr eine anthropologisch-existenzielle Lage (mit Bezug auf „Möglichkeiten des Menschentums, deren Verwirklichung bisher von Menschengenossen noch nicht erblickt worden ist“⁴³) angemerkt als eine psychologische und damit derjenigen, die das Schuldgefühl transzendieren wollte und keinesfalls so solipsistisch und zementiert wie lediglich im (skeptisch erscheinenden) Glück des sinnlichen Genusses bzw. der die sozialen Beziehungen absplittenden Ruhe bleibt. Dementsprechend soll die Begriffserklärung des Einsiedlertums über die psychische Funktionalität und den Schutz gegen das Leid hinausgehen und im weiteren Diskurs bearbeitet werden.

Das Phänomen des Einsiedlertums bezieht sich selbstverständlich auf sein Subjekt, das deutschsprachige Wort „Einsiedler“ (mhd. *einsideler*, *einsidel*), dessen althochdeutsche Form eine Zusammensetzung aus *ein* (allein) und *sidilo* (Bewohner) ist. Als Synonyme des Einsiedlers lassen sich vor allem *Eremit* (griech. *erēmītēs*, in der Wüste lebend), „Klausner“ (ahd. *klōsināri*, mhd. *klōsenāre*, in einer Klausur, Klosterzelle lebend)⁴⁴ und „Anachoret“ (griech. *anachōrētēs*, im Frühchristentum: zurückgezogen lebend)⁴⁵ in gleicher Bedeutung benutzen. Dabei werden

⁴¹ Hesse, 1975, S. 350. Nach Hesse wird sich der fromme Mensch aber auch möglicherweise in das verantwortungslose *Paradies* ohne Gut und Böse, nämlich auf die erste Stufe zurückziehen; dazu fühlt sich der Vernünftige in der kultivierten Welt wohl und zuhause. Hesse vermerkt in diesem Text zugleich Freuds *Das Unbehagen in der Kultur*.

⁴² Freud, 1974, S. 209.

⁴³ Hesse, 1975, S. 350.

⁴⁴ Vgl. Ginschel, Gunhild u. a. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München 1995, S. 271, 293, 664.

⁴⁵ Vgl. Kunkel-Razum, Kathrin u. a. (Hrsg.): *Das Fremdwörterbuch*. 11. Aufl. Berlin 2015 (= Duden, 5. Bd.), S. 82.

dem Einsiedlertum die Einsamkeit⁴⁶ und die ansässige Räumlichkeit (wie Klausen oder Eremitage) als Merkmale verliehen. Ihnen fehlt freilich noch ein Attribut – speziell für allgemeine Bürger, die Laien –, nämlich die Heimlichkeit, die sich wahrscheinlich aus zwei Gründen herleitet: Zum einen sind eremitische Lebensläufe historisch gesehen mit Ausnahme einiger berühmter Einsiedler selten dokumentiert und überliefert, zum anderen wollten die Einsiedler sich – sowohl im religiösen als auch im profanen Sinne – vor anderen verbergen und ihnen nichts über sich vermitteln.

Die Heimlichkeit lässt sich trotzdem – von Hesses Beschäftigung mit west-östlichen kulturellen Zusammenhängungen⁴⁷ her betrachtet – gerade in dem chinesischen Wort des Einsiedlertums *yinju* (隱居) wortwörtlich erspähen: *yin* bedeutet nämlich heimlich und verborgen (*ju*: wohnen und leben). Typischerweise ergibt sich *yinju* in dem Fall, dass ein Beamter wegen der Komplexität und Korruption in der Herrschaftsgeschichte (oft im dynastischen Untergang) seinen offiziellen Status ablegt und sich im Ackerbau oder in der Naturlandschaft verbirgt, damit er sich makellos und frei fühlt (hier analog zum Unbehagen-Modus Freuds).

Während es sich im christlich-europäischen Umfeld ursprünglich aus religiösen Gründen (zum Bekenntnis) ergibt, einsiedlerisch zu leben, ziehen sich chinesische Eremiten somit vor allem unter politischen Prämissen (in turbulenter Situation) zurück. In den chinesischen Ideensystemen Taoismus und Konfuzianismus wird sogar – in vielen Fällen

⁴⁶ Die Einsamkeit befindet sich als eine der grundlegenden Emotionen generell in einer Polarstruktur: Einerseits können sich einzelne Menschen zurückziehen und dabei neue vorbildliche soziale Ordnungen planen bzw. verwirklichen; andererseits entsteht die völlige Entfremdung des Menschen von der Gesellschaft. Diese positive oder negative Sinnstiftung hängt jedoch von der Geselligkeit ab. Vgl. Daemmerich, Horst S. (Hrsg.): Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch. 2. Aufl. Tübingen 1995, S. 122. Die Einsamkeit versteht sich als (emotionale) Komponente des Einsiedlertums, sie wirkt aber auch bei anderen psychischen Phänomenen wie Liebe und Heimweh. „Die Einsamkeit kann Abgeschiedenheit von etwas bedeuten, oder aber auch Einsamkeit mit etwas bedeuten. In beiden Fällen bedingt sie ‚Einsiedlertum‘. Einsiedlertum stellt nur eine Variante des Themas dar, darüber hinaus ist das Thema der Einsamkeit umfassender und beschränkt sich nicht nur auf den Einsiedler.“ Mills, 1968, S. 2.

⁴⁷ Hesse interessiert sich z. B. für den chinesischen Taoismus und das *I Ging*, das, was er einmal in dem Text *Kurzgefasster Lebenslauf* erwähnt hat: „Auf dem östlichen Wege des Lao Tse und des *I Ging* war ich längst weit genug vorgedrungen, um die Zufälligkeit und Wandelbarkeit der sogenannten Wirklichkeit genau zu kennen.“ Hesse, 1970, S. 408f. Da der Verfasser der vorliegenden Arbeit aus dem chinesischen Kulturkreis stammt, ist ihm günstig, aus der interkulturellen Perspektive den Begriff des Einsiedlertums zu erweitern.

positiv – dazu ermutigt, dass die Gelehrten (einmal) ein eremitisches Leben außerhalb des politischen Kreises führen. Demnach scheinen die einsiedlerischen Motivationen und Gehalte in unterschiedlichen Kulturen verschiedenartig zu sein, dem Phänomen ist aber bereits die gleiche Formalität anhand der Einsamkeit, der ansässigen Räumlichkeit und der Heimlichkeit zugeschrieben worden.

Unter diesem kulturell-komparatistischen Aspekt ist in der vorliegenden Arbeit ein Kapitel nach der Einleitung geplant, um analoge Spannungen des Einsiedlertum-Themas am Beispiel ausgewählter Texte jeweils aus der deutschen bzw. chinesischen Literaturgeschichte zu präsentieren und damit relevante einsiedlerische Modelle in der Literatur zu resümieren.

Als religiöse Tradition ist das Einsiedlertum zunächst – außer bei Jesus, der vor der Mission in der Wüste vierzig Tage einsam gefastet hatte, und beim Buddha Siddhartha Gautama, der durch die Abkehr von der alltäglichen Welt schließlich erwacht ist – auf den heiligen Antonius zurückzuführen: auf „ein Musterbeispiel eines enthusiastischen und lautereren Lebens und sauberster Gesinnung“,⁴⁸ der in der Wüste in Ägypten andere Anachoreten anlockte und das christliche Mönchtum begründete:

Of the early desert Christians the most celebrated by contemporaries and by later monks was St Antony (c. 251-356). His *Life* written (almost certainly) by Athanasius, bishop of Alexandria (328-373) was widely read in the East and in the West and it was through it that he came to be honoured both as the first hermit and the founder of monasticism. Antony, according to Athanasius, had left the world at the age of twenty and for the next twenty years he lived in complete seclusion in a ruined fortress. When he emerged he had mastered both the devil and his own passions.⁴⁹

Das Eremitentum des heiligen Antonius gewinnt somit an Bedeutung, sowohl religiös als auch historisch, und lässt sich im Verlauf der christlich-europäischen Geschichte fortwährend schriftlich überliefern⁵⁰ sowie formell-mimetisch (im Christentum) praktizieren. Hier zeigt sich zugleich ein Prototyp: dass der Einsiedler wegen seiner wachsenden Hei-

⁴⁸ Mills, 1968, S. 11.

⁴⁹ Leyser, Henrietta: *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*. London 1984, S. 7.

⁵⁰ „Auf literarisch-kritischem Gebiet stand lange Zeit die Frage nach der Authentizität der Vita Antonii des hl. Athanasius im Vordergrund. Heute ist die Echtheit dieses wichtigsten Dokumentes wohl auf der ganzen Linie unbestritten.“ Hertling, Ludwig v.: *Antonius der Einsiedler*. Innsbruck 1929 (= *Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens*. 1. Heft. Hrsg. v. Franz Pangerl), S. III.

ligkeit eine wachsende Jüngerschar⁵¹ um sich generiert (wie später Gusto Gräser in der Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts) und seine religiöse oder soziale Neuregelung durchsetzen kann. Außerdem lässt sich das Einsiedlertum des Antonius in der Wüste lokalisieren, dem jedoch die Unheimlichkeit (der Glaube an „dämonische Einwirkungen“⁵²) innewohnt, wenn sie mit der späteren romantischen Einsiedelei in der Waldeinsamkeit verglichen wird.

Angesichts des Idealbildes des heiligen Antonius erkennt die Religion überhaupt die positive Seite des Einsiedlertums an, nämlich die Tugendhaftigkeit, die den Einsiedler im christlich-religiösen Sinne demarkiert: Ein Mensch, der seine Gedanken auf das Jenseits richtet und Gott dienen will, zieht sich in abgelegene Wüsteneien, Wälder oder Berge zurück.⁵³ Diese religiös gefärbte Tugendhaftigkeit erreicht ihr historisches Optimum dann im europäischen Mittelalter, in dem die katholische Kirche in allen Gesellschaftsbereichen dominiert.

In der schriftlich-lateinischen Klerikerkultur, aber auch in den volkssprachlich-mittelhochdeutschen Schriften (z. B. in der höfischen Epik) wird das Eremitentum daher als Vorbild der christlichen Tugend wertgeschätzt: „Das Schrifttum des Mittelalters lobt die Weltabgeschlossenheit der Einsiedler. In der Einsamkeit kann der Mensch die Verlockungen des Lebens kritisch sichten und seine wahre Bestimmung als Geschöpf des Gottes erkennen (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*).“⁵⁴

Exemplarisch für ein derartiges Dasein befasst sich die etwa im 9. Jahrhundert im lateinischen Original entstandene, dann ins Mittelhochdeutsche übersetzte *Regula solitariorum* (von einem Mönch namens Grimlaic zusammengestellt) mit der frühmittelalterlichen Mönchsspiritualität und der Lebensform eines Einsiedlers in 69 Kapiteln. Dieses zwar wenig beachtete, doch bedeutsame Werk des christlichen Einsiedlertums präsentiert insbesondere Verquickungen „von Konkretem und Allgemeinem, von Regieanweisungen zum Einsiedlerleben, Altväterprüchen und Bibelzitat, die auf eine christliche Lebensführung im Zeichen der Nächstenliebe zielen.“⁵⁵ Interessant ist, darauf zu achten,

⁵¹ „Die Anzahl der Einsiedler jener Wüste, in der Antonius und seine Schüler wohnten, war sehr groß. Der Erzvater der Eremiten leitete sie alle, wohl tausend an der Zahl.“ Baptista, Maria: Der heilige Antonius. Erzvater der Einsiedler. Saarbrücken 1954, S. 13.

⁵² Hertling, 1929, S. 51.

⁵³ Vgl. Daemmrich, 1995, S. 127.

⁵⁴ Ebd., S. 122.

⁵⁵ Müntz, Marc u. Signori, Gabriela (Hrsg.): Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen. Die *Waldregel* der Stiftsbibliothek St. Gallen, God. Sang. 930. Stuttgart 2013 (= Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.

dass nicht nur Mönche, sondern auch die eingeschlossenen Frauen, die Klausnerinnen, die ebenso nach Vollkommenheit streben, zum Publikum dieser Waldregel gehören.⁵⁶ Das Eremitentum ist erst dadurch – jedenfalls im Christentum – nicht mehr genderspezifisch geworden.

Trotz des Säkularisierungsprozesses in der Neuzeit ist die einsiedlerische Tradition im religiösen Bereich kontinuierlich überliefert. Der neue Eremitenkanon (Canon 603) des Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 beispielsweise ist ein kurzer Rechtstext der katholischen Kirche und versteht sich „als Reaktion auf den weltweiten Neuaufbruch der eremitischen Bewegung, der seit Mitte des 20. Jahrhunderts zu spüren ist“.⁵⁷

§ 1 Außer den Instituten des geweihten Lebens anerkennt die Kirche auch das eremitische oder anachoretische Leben, in dem Gläubige durch strengere Trennung von der Welt, in der Stille der Einsamkeit, durch ständiges Beten und Büßen ihr Leben dem Lob Gottes und dem Heil der Welt weihen.

§ 2 Als im geweihten Leben Gott hingegeben wird der Eremit vom Recht anerkannt, wenn er, bekräftigt durch ein Gelübde oder eine andere heilige Bindung, sich auf die drei evangelischen Räte öffentlich in die Hand des Diözesanbischofs verpflichtet hat und unter seiner Leitung die ihm eigentümliche Lebensweise wahr.⁵⁸

Die nach diesem Kanon lebenden Einsiedler sind nämlich Diözesaneremiten, in deren Verbundenheit – in einer speziellen Verflochtenheit mit der Kirche⁵⁹ – die Einsamkeitserfahrungen sowie die Abschlüsse der inneren dämonischen Passionen im Paradigma des Ureinsiedlers Antonius in moderner Welt fortbestehen können. In diesem Sinne bleibt das Einsiedlertum im europäischen Kontext noch mit seinem geistlich-ursprünglichen Muster bzw. seiner positiven Sinnstiftung praktisch verknüpft. Es ist hingegen darüber zu reflektieren, dass eine derartige Verbundenheit wegen der tatsächlich bestehenden hierarchischen Abhängigkeit von der Kirche (Institution des Mönchtums) Widerspruch

Beiheft 17. Hrsg. v. Jürgen Wolf), S. 25.

⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 11.

⁵⁷ Leenen, Maria Anna: Sich Gott aussetzen und standhalten. Eremitisches Leben heute. Münster 2009, S. 27.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Solch ein Erfordernis bestand bereits im Mittelalter: „Klausner oder Klausnerinnen im eigentlichen Sinn, die ihre Klausen nie verlassen und sich nicht selbst verpflegen konnten, mußten deshalb in Verbindung mit einem nahen Kloster oder einer Kirche stehen, um von Mönchen oder Priestern versorgt zu werden, die ihnen auch die Sakramente spendeten.“ Grundmann, Herbert: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte. 45. Bd. Hrsg. v. dems. Graz 1963, S. 64.

generieren könnte, der „zwischen theoretischer Lobpreisung und praktischer Beschränkung der Anachorese ein kontinuierliches Dilemma innerhalb der kirchlichen Entwicklung“⁶⁰ bildet.

In einer Paralleldimension ist das religiöse Eremitentum des Weiteren in außereuropäischen Kulturkreisen existent. Im Hinblick auf die Frage, ob buddhistische und taoistische Eremiten nach der „Kulturrevolution“ (1966-1976) noch im lebendig-authentischen Status in China existieren, hat der amerikanische Sinologe Bill Porter auf historischer Spur in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts die chinesischen Einsiedler aufgesucht. In seinem Buch *Road to heaven. Encounters with Chinese hermits* (1993) berichtet der Autor von der Reise ins Chungnan-Gebirge, wo – völlig überraschend – noch etliche tausend Einsiedler (Mönche und Nonnen) ein anachoretisches Leben wie in der Vormoderne führen, das sich gleichwohl in einem Gespräch mit einem Mönch teilweise entdecken lässt:

People have been coming to the Chungnan Mountains to practice ever since Buddhism came to China. Even monks and nuns from south China come here to practice. They stay for three to five years, then return to the south to set up their own practice centers. This is where monks and nuns come who leave home for the Dharma. Practice isn't something that you can do it in a few days. It takes years before you really begin to achieve anything. It isn't easy. But people who come here to practice aren't afraid of hardship. That's why they come here. Many of them have become enlightened in these mountains, and many of them have gone on to become great teachers.⁶¹

Das Chungnan-Gebirge, das südlich der Metropole Xi'an liegt, ist seit historischen Zeiten ein Zentrum sowie heiliges Land der buddhistischen und taoistischen Einsiedler – zugleich aber kein Zentrum, da solche Einsiedler in den Bergen absolut verteilt und unbemerkt hausen, studieren und meditieren. Im Vergleich zu den christlichen Eremiten, deren Aufgabe durch die Anerkennung der Kirche komplett darauf abzielt, die Beziehung zu Gott lebenslang zu pflegen, übernehmen die chinesischen Eremiten doppelte Verantwortung: einerseits, später die anderen (im Regelfall Anhänger, aber auch Laien) über ihre durch das Einsiedlertum erlangten Kenntnisse zu belehren, und andererseits das geistig-kulturelle Erbgut des Buddhismus und Taoismus gegenüber der

⁶⁰ Velhagen, Rudolf: Eremiten und Eremitage in der Kunst vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Basel 1993, S. 10.

⁶¹ Porter, Bill: Road to heaven. Encounters with Chinese hermits. Berkeley 1993, S. 127.

politischen Schwärmerei aufzubewahren, auch wenn sie gleichsam unbewusst sind.⁶²

Solche Eremiten organisieren ihren Aufenthalt (Zeit und Ort) in diesem Gebirge völlig spontan und selbstständig, ohne von irgendeiner Institution geleitet oder aufgefordert zu werden. Doch wie andere religiöse Eremiten arbeiten sie „aktiv“ an ihrer Einsamkeit und Geistigkeit, indem sie sich zunächst in den Bergen geografisch-räumlich von der politisch und wirtschaftlich bewegten Welt abgrenzen und im Glauben das weltliche Begehren zu kontrollieren lernen, wie Bill Porter in einem Interview mit einem Taoisten protokolliert: „To find people who truly believe is the biggest problem we have. Taoism teaches us to reduce our desires and to lead quiet lives. People willing to reduce their desires or cultivate tranquillity in this modern age are very few. This is the age of desire.“⁶³ Das religiöse Einsiedlertum ist und bleibt daher für die profane Welt, aber auch für die religiösen Institutionen ein Prototyp: dass ein friedliches, reduziertes und kontemplatives Dasein in der Einsamkeit möglich ist, ohne in die negative Isolation zu geraten.

Anhand der obigen Erläuterungen lässt sich das Einsiedlertum hierzu in identitätsbezogene Dualität kategorisieren: Mit dem religiösen Einsiedlertum verglichen, steht im Mittelpunkt der Säkularisierung nämlich der profane Einsiedler, zu dessen Typus z. B. der humanistische gebildete Einsiedler gehört, der „in der Einsamkeit nicht das ‚Audienz-Zimmer Gottes‘ [sieht], sondern er sucht in ihr vor allem die Muße“.⁶⁴ Die eremitische Lokalisation (in der Kulturgeschichte) wird somit von der ägyptischen Wüsteneinsamkeit in die europäische Waldeinsamkeit, später auch in die moderne Stadteinsamkeit,⁶⁵ umgewandelt, wobei aus der gesellschaftlichen Perspektive ein Unterschied zwischen dem geografischen (Wüste, Wald) und dem sozialen Einsiedler (Stadt) hervortritt. Angesichts der räumlichen Differenz sind hier auch – in zeitlicher Di-

⁶² Die „Kulturrevolution“ hat die materialen sowie geistigen Fundamente der traditionellen chinesischen Kultur radikal zerstört, deren spätere „Renaissance“ dank der Einsiedler quasi im Rahmen des Kulturgedächtnisses möglich ist.

⁶³ Porter, 1993, S. 55.

⁶⁴ Welzig, Werner: Beispielhafte Figuren. Tor, Abenteuer und Einsiedler bei Grimmlshausen. Graz 1963, S. 153.

⁶⁵ Die Einsamkeit des städtischen Milieus spiegelt sich offensichtlich in der Literatur der Moderne, z. B. in Hesses *Der Steppenwolf*, und lässt sich wie folgend problematisieren: „Das Thema beleuchtet kritisch die gesellschaftlichen Bedingungen, die zur Isolation der Menschen beitragen; die Vereinsamung dient der Charakterisierung der individuellen Lebensverfehlung; die Isolation kennzeichnet die Entfremdung von Ich und Realität und präzisiert den Rückzug des Ichs auf sich selbst, weil die Welt keine Sinnstiftung ermöglicht.“ Daemmrich, 1995, S. 126.

mension – das dauerhafte und das kurzzeitige bzw. transitorische Einsiedlertum aufzuzeigen, wobei dem letzteren oftmals eine besondere Funktion (Erziehung, Heilung etc.) zugemessen wird.

Es ist nicht zuletzt darauf hinzuweisen, dass es einen Unterschied zwischen dem intentionellen und dem existenziellen Einsiedler gibt, wenn das (aktive) religiöse Einsiedlertum dem Freud'schen Unbehagen gegenübergestellt wird.⁶⁶ Für das letztere ist die Zurückgezogenheit psychisch oder ökonomisch viel akzeptabler als ein kommunikatives Leben, während der intentionelle Einsiedler genuin oder mit guter Gelehrtheit geistig (mit Tugenden wie Gelassenheit und Ausgeglichenheit) oder technisch kompetent ist.

Im Diskurs des Einsiedlertums findet sich nicht nur die Identität eines eremitischen Daseins, sondern auch der Titel des Einsiedlers kann unter Umständen als Medium gelten. In der Ankündigung der *Zeitung für Einsiedler*, die anonym von Achim von Arnim (1781-1831) herausgegeben und hauptsächlich zweimal wöchentlich zwischen April und August 1808 veröffentlicht wurde, bezeichnet der Redakteur die Leserschaft in amüsanter Weise als „Einsiedler“:

Auf Befehl der großen Langeweile vieler sonst unnütz beschäftigter Leute, welche die Veränderungen der letzten Jahre aus ihrem Amte, Familien-Kreise, Ueberflusse herausgerissen, erscheint wöchentlich diese wunderliche Zeitung. Die Lese-Cabinette als wahre Sammelplätze dieser neuen Einsiedler, welche die strenge Buße des Müßiggangs treiben, müssen sie kaufen [...] Und wer ist einsamer als Liebende, ihr seyd die wahren Einsiedler, für die wir schreiben, nehmt alles ernsthafter, als wir es euch sagen und ihr werdet den wahren Sinn fassen.⁶⁷

Hinsichtlich der Zielgruppe des späteren Werkes der Heidelberger Romantik werden die Leser als „neue Einsiedler“ vorgestellt, die voraussichtlich im Gegensatz zu den religiösen Eremiten konzipiert sind. Der Titel des Einsiedlers funktioniert hiermit zum einen als „Werbung“ um potenzielle Leser, deren Situation sich in den letzten Jahren (etwa in der Napoleonischen Zeit) verändert hat, und zum anderen als Maske für den in der Einsamkeit arbeitenden Dichter (Achim von Arnim) selbst,

⁶⁶ Diese Kategorie bezieht sich auf die Außenseiter-Studie von Hans Mayer, in der angesichts der Teilung in Welten der Komödie (Freiheit, Freude) und der Tragödie (Gezwungenheit, Leid) sich der Gegensatz zwischen den intentionellen und den existentiellen Außenseitern entwickelt. Vgl. Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt a. M. 1975, S. 14.

⁶⁷ Arnim, Ludwig Achim v.: *Ankündigung der allgemeinsten Zeitung*. In: *Zeitung für Einsiedler. Fiktive Briefe für die Zeitung für Einsiedler*. Teil 1: Text. Hrsg. v. Renate Moering. Berlin 2014, S. 1f.

der mit diesem (anonymen) Titel im „Streit mit dem klassischen Philologen Johann Heinrich Voß (1751-1826) und seinem Kreis“⁶⁸ steht. Von diesem Konflikt zwischen der Klassik und der Romantik abgesehen resultiert der Einsiedler-Titel in der medialen Initiative, die in einer aktuellen Affinität (im historischen Kontext um 1800), in einer Stimmung der Trösteinsamkeit Sympathisanten jener Zeitung möglichst anlockt. Bloß im Titel spiegelt sich die Attraktivität, da das Einsiedlertum – wiederum zu referieren – gerade durch die Heimlichkeit charakterisiert wird.⁶⁹

Das Einsiedlertum hat sich außerdem in der Geschichte der bildenden Kunst zum ästhetischen Stoff entfaltet, insbesondere im Bereich der Landschaftsmalerei, in der zunächst die berühmten christlichen Eremiten (Antonius, Hieronymus usw.), dann die Kirchenlandschaft (in kirchlichem Auftrag) und nach der Säkularisierung schließlich die Naturdarstellung mit anonymen Einsiedlerfigürchen als feste Formeln thematisiert worden sind.⁷⁰ In der Gartenkunst des 18. Jahrhunderts gilt zudem die Eremitage als „Gegenstand empfindsamer und melancholischer Betrachtung“,⁷¹ indem die Naturschönheit mit Bezug auf Rousseaus Forderung „Zurück zur Natur“ (*Émile ou De l'éducation*, 1762) sowie die damals aufkommende Chinamode im begrenzten Gartenraum dargestellt wurde.⁷² In der Kunst des Eremitentums wird deshalb die Natur, die im Grunde physisch und materiell bleibt, genauso wie in der Religion oder in der Literatur quasi geheiligt, vereinsamt oder melancholisch emotionalisiert.

Im Diskurs des Einsiedlertum-Themas ist in aller Kürze noch viel zu erschließen, wenn dies als ein kulturgeschichtliches Phänomen oder –

⁶⁸ Schlechter, Armin: Populäre Fassungen oder wissenschaftliche Editionen? Ludwig Tieck, die Heidelberger Romantik, die Brüder Grimm und Ferdinand Glöckle. In: Wege zum Text. Überlegungen zur Verfügbarkeit mediävistischer Editionen im 21. Jahrhundert. Hrsg. v. Wernfried Hofmeister u. Andrea Hofmeister-Winter. Tübingen 2009, S. 167.

⁶⁹ Die Medialität des Einsiedler-Titels wird ebenso in anderen Literaturen zum Einsatz gebracht. Im Vorwort der Novellensammlung *Die Weisheiten des Eremiten* von der schwedischen Autorin Ebba Pauli (1873-1941) z. B. fungiert die Einsiedlerfigur als Geschichtserzähler und Ratgeber: „In einer fesselnden und zugleich schlichten Sprache wird uns in seinen vielen Novellen geschildert, wie ein alter, weiser Mann – der Eremit – auf die Nöte, Ängste und Fragen der Menschen antwortet, die zu seiner Berghöhle wandern, um dort Hilfe und Trost von ihm zu erlangen.“ Körner, Bernd: Vorwort zur Neuauflage 2016. In: *Die Weisheiten des Eremiten. Erzählungen von Ebba Pauli*. Werlenbach 2016, S. 6.

⁷⁰ Vgl. Ost, Hans: *Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts*. Düsseldorf 1971 (=Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft. 11. Bd. Hrsg. v. Herbert v. Einem u. Heinrich Lützelner), S. 71ff.

⁷¹ Velhagen, 1993, S. 18.

⁷² Vgl. Ebd.

hinsichtlich der Einsiedlerfiguren in Hesses Werken – als ein existenzielles Problem betrachtet wird. Es soll aber zunächst zur Kenntnis genommen werden, dass sich die Heimlichkeit des Einsiedlertums keinesfalls in die Unheimlichkeit oder in das Stereotyp (introvertiert und untauglich) umwandeln lässt. Dementsprechend hat Hermann Hesse gerade in dem Artikel *Ausflug in die Stadt* (1926) das Einsiedler-Image kritisch gerechtfertigt, auch wenn dies eine Selbstdarstellung wäre:

Wenn ein Einsiedler nach langen Jahren seine Klause verläßt und sich in eine Stadt und in die Nähe der Menschen begibt, dann hat er meistens für sein Tun vortreffliche Gründe anzuführen, das Ergebnis dagegen ist meistens ein lächerliches. Der Eremit soll Eremit bleiben wie der Schuster Schuster. Daß das Eremitentum kein Beruf sei oder ein minderwertiger, ebenso wie das Betteln, ist eine europäische Mode-Meinung, welche niemand ernst nehmen wird. Einsiedler ist ein Beruf, ebenso wie Schuster, ebenso wie Bettler, ebenso wie Räuber, ebenso wie Krieger, es ist viel älterer, wichtigerer, heiligerer Beruf als etwa solche Pseudo-Berufe wie Gerichtsvollzieher, Professor der Ästhetik und dergleichen.⁷³

⁷³ Hesse, Hermann: *Ausflug in die Stadt*. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1977, S. 50.

2 Eremitische Modelle in der deutschen und chinesischen Literatur

Als namhafter Grenzgänger zwischen West und Ost versucht Hermann Hesse in seinem Werk, seitens der deutschsprachigen Literatur ein interkulturelles – wenn auch nicht allzu bildlich verschränkt – poetisches Plateau zu besteigen, auf dem sich der Schauplatz für das west-östliche Zusammentreffen bzw. „die integrale Bewusstheit“⁷⁴ befindet. Trotz des weltweit zunehmenden Kulturaustauschs in der Moderne, vor allem im 20. Jahrhundert, gehen beide kulturell definierten Cluster wiederum auf eine „Achsenzeit“⁷⁵ zurück, ein geschichtsphilosophischer Begriff, der von dem Heidelberger Existenzphilosophen Karl Jaspers (1883–1969) konzipiert worden ist. Die „Achsenzeit“, nämlich die Zeit etwa um 500 v. Chr., habe die Weltgeschichte zu einem geistigen, zeitlich markierten Aufschwung geführt,⁷⁶ bei dem von Platon und Aristoteles im Abendland, Siddhartha Gautama in Indien und ebenso von Laotse und Konfuzius in China u. a. philosophische Fortschritte gemacht worden seien. Diejenigen, die daher bahnbrechende Einflüsse auf die ihnen folgende Menschheit sowie deren kulturelle Modi ausüben, konturieren und demarkieren quasi Kulturräume, die sich sowohl geografisch als auch sozial charakteristisch voneinander abgegrenzt fortsetzen.

Bereits von seiner frühen Schaffensperiode an mag Hesse gut vorbereitet gewesen sein, solche Kulturräume zu durchqueren und exotische Faszinationen aus dem Osten praktisch intertextuell in die deutsche Literatur – eine traditionell abendländisch profilierte Szenerie – hineinzu bringen. In der Erzählung *Klingsors letzter Sommer* (1920) befindet sich der autobiografische Züge Hesses tragende Protagonist *Klingsor* in Analogie zu dem chinesischen Dichter Li Tai Pe.⁷⁷ In einem Dialog mit seinem Freund Luigi beispielsweise drückt sich Klingsor wie folgt aus:

⁷⁴ Bergold, Stephanie: Das west-östliche Lebensprinzip in Hermann Hesses Werk. Eine Antwort auf existenzielle Fragen. Bremen 2004, S. 229. Das integrale Bewusstsein bezieht sich hierzu nicht mehr auf eine kritische Gegenüberstellung der denkerischen Ansätze aus Ost und West, sondern auf eine bewusst intendierte, beiderseitige Ergänzung, die nämlich die Gegenüberstellung der Momente zweier Kulturen relativiert und eine natürlich erscheinende Kombination entwickelt.

⁷⁵ Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt a. M. 1957, S. 19.

⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 20f.

⁷⁷ Auch Li Tai Po (701–762), ein berühmter lyrischer Dichter der Tang-Dynastie, oftmals als gottähnliche Gestalt des Weins bezeichnet. Vgl. Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation. Frankfurt a. M. 2002, S. 54.

Aber das Liebste von allem ist mir ein Fleck auf deinem nächtlichen Karussellbild. Weißt du, da weht über dem violetten Gezelt und fern von all den Lichtern hoch oben in der Nacht eine kühle kleine Fahne hellrosa, so schön, so kühl, so einsam, so scheußlich einsam! Das ist wie ein Gedicht von Li Tai Pe oder von Paul Verlaine.⁷⁸

Hinsichtlich der Namen Li Tai Pe und Paul Verlaine wird infolgedessen der interkulturelle Bezug im Werk Hesses kohärent mit kulturellem Hintergrund angedeutet. Zum einen wird hier kontextualisiert, dass beide literarhistorischen Persönlichkeiten, in ihren Ursprungsländern und Lebzeiten stark voneinander abweichend, schließlich über dieselbe psychische Illustration der Einsamkeit, eine „Verinnerlichungstendenz“⁷⁹ des Protagonisten verfügen; zum anderen entsteht die Möglichkeit zu fragen, inwiefern die Weltliteratur einem Schriftsteller wie Hermann Hesse (im Sinne der Grenzüberschreitung) inspirierende Materialien bietet. Anhand der vorliegenden Einsiedlertums-Forschung wird des Weiteren die Fragestellung konkretisiert, ob sich typologisch detaillierte Gestaltungen des Einsiedlertums, die für die Analyse der eremitischen Typen im Werk Hesses zur Verfügung stehen, im literarischen Bereich noch schemenhaft erkennen lassen, wenn man potenzielle Modelle des Einsiedlertums in der deutschen sowie chinesischen Literatur⁸⁰ jeweils miteinander vergleicht.

Dementsprechend handelt es sich anschließend um eine analytische Extraktion des Einsiedlertums aus der deutschsprachigen sowie aus der chinesischen Literaturgeschichte. Die der jeweiligen Epoche zugeordneten ausgewählten Werke gelten in der Regel als „hohe Literatur“, d. h., das Eingehen auf Werke der Unterhaltungs- und Trivalliteratur entfällt, damit möglichst kanonische eremitische Modi bzw. typische Figuratio-

⁷⁸ Hesse, Hermann: Klingsors letzter Sommer. In: Das erzählerische Werk. Band 4. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 292.

⁷⁹ Baumann, Günter: Hermann Hesse. Dichter und Weiser. Rheinfelden 1997, S. 11.

⁸⁰ Angesichts der interkulturellen Signifikanz im Werk Hesses wird hier der Gegenstand dieser Untersuchung auf die deutsche und chinesische Literatur beschränkt: Neben den sozial-modernen und christlich-deutschen Modellen des Einsiedlertums kommen im Werk Hesses vor allem die chinesischen vor, z. B. in *Der Dichter* (1913), *Das Glasperlenspiel* (1943), im besonderen Sinne auch *Siddhartha* (1922), wie Adrian Hsia anzeigt: „Aufgrund der Verinnerlichung schuf er solche Charaktere wie Siddhartha, der schließlich mehr als Taoist denn als Buddhist/Hinduist bzw. Christ endet, oder Klingsor, der sich Li Po nennt und im Rausch lebt, oder der Ältere Bruder, der Wahlchinese im *Glasperlenspiel*, der des *I Ging* kundig ist und es befragt.“ Hsia, Adrian: Chinesien. Zur Typologie des anderen China in der deutschen Literatur mit besonderer Berücksichtigung des 20. Jahrhunderts. In: Internationale Zeitschrift für literarische Kultur. Hrsg. v. Vladimir Biti u. Vivian Liska. Volume 25, Issue 1. 1990, S. 51.

nen des literarischen Einsiedlertums in den Vordergrund treten. Hinzugefügt werden soll, dass die vorliegende Untersuchung keine textkritisch-positivistischen Ziele anstrebt, um ein inhärentes intertextuelles Verhältnis zwischen Texten Hesses und Werken der jeweiligen Epochen der deutschen (vom Mittelalter über Barock und Aufklärung⁸¹ bis zur Romantik) oder der chinesischen (von der Chou-Zeit über die Chin-Dynastie bis zur Yuan-Dynastie) Literatur- bzw. Kulturgeschichte zu vermessen. Stattdessen wird die Thematik des Einsiedlertums als Prämisse ins Zentrum gerückt, um im Hinblick auf die Erweiterung der Typologie des Einsiedlertums verschiedenartige literarische eremitische Gestalten zu resümieren.

2.1 Einsiedlertum in der deutschen Literatur

Die überlieferten mittelhochdeutschen Texte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, vornehmlich höfische Romane, gehen generell auf die Rezeption und Adaption der altfranzösischen Epik zurück.⁸² Das Einsiedlertum spielt im Vergleich zu anderen Motiven wie Rittertum und Minne in der narrativen Sequenz des höfischen Epos eine episodische Rolle – und variiert sogar von Einsamkeit zu Zweisamkeit: Im letzten Abenteuer der Verserzählung *Erec*⁸³ (um 1180/90) von Hartmann von Aue z. B. kämpft der Protagonist Erec gegen den riesenhaften Ritter Mabonagrin, der wegen eines Versprechens gegenüber seiner Freundin ausschließlich zu zweit in einem von außen verschlossenen Baumgarten lebt. Die von anderen räumlich getrennte, eremitisch scheinende Lebensform wird daher nach höfischem Maßstab als negativ und illegal bewertet und resultiert letztlich in einem ritterlich herausfordernden Kampf, einer „Befreiung von zwanghafter Minne“.⁸⁴

⁸¹ Die Literatur der Aufklärung bezieht sich offensichtlich auf die historische Epoche der Aufklärung, „eine[r] kulturelle[n] Konfiguration, die sich seit dem späten 17. Jahrhundert in Europa ausgebildet“ hat, in der Überzeugung, „daß die Welt der Menschen gestaltbar ist und diese die Aufgabe haben, sie kraft vernünftiger Erkenntnis, moralischer Verantwortung und ästhetischer Sensibilität einzurichten.“ Vierhaus, Rudolf: Was war Aufklärung? Göttingen 1995, S. 23.

⁸² Vgl. Weddige, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 6. Aufl. München 2006, S. 192.

⁸³ Hartmann von Aue: *Erec*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. v. Volker Mertens. Stuttgart 2008 (= Reclams Universal-Bibliothek 18530).

⁸⁴ Beutin, Wolfgang u. a. (Hrsg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 8. Aufl. Stuttgart 2013, S. 27.

Im Gegensatz dazu schildert Hartmann von Aue in einem anderen, dem ebenfalls nach dem Helden benannten Artusroman *Iwein*⁸⁵ (um 1200) eine Episode des Einsiedlertums, das auf eine ganz freie und primitive Weise stattfindet. Unter den Beschimpfungen Lunetes, der Dienerin Laudines, bricht der Protagonist Iwein zusammen und läuft „als ein Irrsinniger im Wald umher“,⁸⁶ da er die Frist für die Rückkehr zu Laudine versäumt und die persönliche Treuebeziehung eingebüßt hat, die „das einzige rechtliche Band [ist], das die Individuen wesentlich aufeinander bezieht“.⁸⁷ Im Wahnsinn befreundet sich Iwein – in einer befremdlich-dramatischen Weise (die Identität des Ritters wird inzwischen aufgehoben) – zufällig mit einem im Wald lebenden Einsiedler, wie Hartmann von Aue detailliert:

Schließlich wurde es dem Einsiedler zur Gewohnheit,
die Häute feilzubieten
und ihnen beiden genug
für ihr leibliches Wohl zu kaufen:
Salz und besseres Brot.⁸⁸

Dieser wilde Einsiedler, der weder sprechen noch kämpfen kann, gilt als deutliches Abbild des verfallenen Rittertums des Protagonisten, dessen Ehre vor der höfischen Gesellschaft aus episch-chronologischer Sicht temporär nicht besteht und deswegen in den folgenden Episoden in der Artusrunde zu restituieren ist. Das scheinbar heruntergekommene Einsiedlertum, in dem der Ritter Iwein ein bäuerliches Leben führen muss, koppelt sich demzufolge an die tiefste Station des ritterlichen „doppelten Cursus“,⁸⁹ die zwischen früheren Verfehlungen und dem Ausgang des zweiten Weges zu weiteren, relevanten Abenteuern liegt.

Solch eine Übergangsphase findet sich gleichermaßen im Artusroman *Parzival*⁹⁰ (um 1200/10) Wolframs von Eschenbach, und zwar im positiv-erzieherischen Sinne. In eine Desorientierung geraten, begegnet

⁸⁵ Hartmann von Aue: *Iwein*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. u. übers. von Manfred Stange. Wiesbaden 2006.

⁸⁶ Ebd., S. 191.

⁸⁷ Fischer, Hubertus: *Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns „Iwein“*. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos. München 1983, S. 69.

⁸⁸ Hartmann von Aue, 2006, S. 195ff. Das mittelhochdeutsche Original wird im „Anhang 1“ beigefügt.

⁸⁹ Weddige, 2006, S. 197.

⁹⁰ Wolfram von Eschenbach: *Parzival* 1. Hrsg. v. Eberhard Nellmann. Übers. v. Dieter Kühn. Frankfurt a. M. 2006.

der Titelheld Parzival zur heiligen Osterzeit seinem Onkel Trevrizent, einem von Pflanzen lebenden Klausner:

Es sprach zu ihm der Eremit:
Herr, was ist mit Euch nur los
in dieser Zeit, die heilig ist?!
Zwang Euch ein harter Kampf,
diese Rüstung anzulegen? [...] ⁹¹

Obwohl die getragene Rüstung gerade Parzivals Abwendung von Gott anzeigt, empfängt Trevrizent den Helden nach dem Erkennen ihrer Blutverwandtschaft, in deren Sinne die Pflicht des Eremiten – im Vergleich zu „einer psychotherapeutischen Behandlungsart“⁹² – sich selbst verdeutlicht: „Erst durch den memorialen Akt, dadurch, dass in dem Gespräch mit Trevrizent die Kindheit und frühe Jugend des Protagonisten in sein Bewusstsein transferiert wird“,⁹³ können Parzivals Selbsterkenntnis und Identität entwickelt werden. Die Funktionalität der Einsiedlerfigur, als „epische Markierung des Tiefpunkts in der Entwicklung“⁹⁴ manifestiert, ist freilich auf das Bildungsniveau des in seinen früheren Jahren eine Höhle bewohnenden Einsiedlers zurückzuführen, wie von Trevrizent selbst im Dialog geäußert: „Obwohl ich nur ein Laie war, / konnte ich die Heilige Schrift / lesen, und ich konnte schreiben.“⁹⁵ Der einsiedlerische Aufenthalt, der für Parzival Lehrstunden mit Fragestellung und Aufklärung inkludiert, darf kurzum „als Durchgangsstadium auf dem Weg zum höfischen Ritter gelten“;⁹⁶ in diesem Sinne beginnt von hier an die Bildungsfunktion des Einsiedlertums in der deutschsprachigen Literatur, obwohl dabei im Vergleich zur modernen Bildungskonzeption der Individuation noch ein mittelalterlich-christliches Schema besteht.

Das mittelalterliche Erzählmodell, in dem das kurzfristige Einsiedlerleben als Vorbereitungs- bzw. Durchgangsphase des Protagonisten ein-

⁹¹ Ebd., S. 755.

⁹² Sassenhausen, Ruth: Wolframs von Eschenbach „Parzival“ als Entwicklungsroman. Gattungstheoretischer Ansatz und literaturpsychologische Deutung. Köln 2007, S. 394. Psychologische Ansätze auf mittelalterliche Texte anzuwenden, ist zwar wegen des Unterschieds zwischen älterem und modernem Denken grundsätzlich problematisch, hier aber gerade insofern geeignet, als Parzival seinen Platz in der Gesellschaft sowie in der heilsgeschichtlichen Ordnung zu finden versucht.

⁹³ Ebd., S. 391.

⁹⁴ Ebd., S. 390.

⁹⁵ Wolfram von Eschenbach, 2006, S. 765.

⁹⁶ Beutin, 2013, S. 24.

schließlich einer Lehrzeit gilt, wird zunächst in der Literaturepoche des Barocks weiter umgesetzt, vor allem in dem Schelmenroman *Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch* (1668) von Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1622–1676). Zum Auftakt des wichtigsten Prosawerks des Barocks präsentiert sich eine auf die historischen Gegebenheiten anspielende Szene, und zwar eine Begegnungsszene, in welcher der Protagonist Simplicius auf der Flucht im Wald auf einen alten Einsiedler trifft und ihn zunächst für einen Wolf und ein „teufliches Gespenst“ hält.⁹⁷ Dies verweist auf jene Welt, die vom historischen Stand des 17. Jahrhunderts her als „ein Labyrinth, ein gefährliches Chaos [gilt], was im 30jährigen Krieg und in der Folgezeit keine abstrakte Allegorie ist, sondern Wirklichkeit“;⁹⁸ aus dieser Szene ergibt sich neben dem Ausgang zum Einsiedlertum auch das Abenteuermotiv, das mit der räumlichen Bewegung des Protagonisten gerade die Möglichkeit eröffnet, ihn mit dem eremitischen Mentor zu verknüpfen.

Simplicius' Angst vor dem Einsiedler wird, wenn auch auf das später entstehende Vater-Sohn-Verhältnis mit einem „sich manifestierenden Ödipuskomplex“⁹⁹ gedeutet wird, durch den harmonischen Gesang und hohe Reden des Einsiedlers allmählich aufgelöst.¹⁰⁰ Ebendies zeigt einen Beginn der Lehrjahre in der eremitischen Atmosphäre auf, die veranlassen, dass Simplicius durch Lesen und Schreiben „aus einer Bestia zu einem Christenmenschen“¹⁰¹ wird. Als Durchgangsstadium im abenteuerlichen Lebenslauf Simplicius' soll das Einsiedlertum jedoch im Endeffekt einen Ausgang finden, der in ein prophezeiendes Wort des alten Einsiedlers vor dem Tod mündet:

[D]ie Zeit [ist] vorhanden, daß ich aus dieser Welt scheiden, die Schuld der Natur bezahlen und dich in dieser Welt hinter mir verlassen solle, zumalen deines Lebens künftige Begegnussen beiläufig sehe und wohl weiß, daß du in dieser Einöde nicht lang verharren wirst [...] ¹⁰²

Diese auftretende Präfiguration, dass Simplicius zukünftig eigenständig ein abenteuerliches Leben führen und sich das Spektrum der Welt er-

⁹⁷ Vgl. Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. Erstes bis Drittes Buch. In: Grimmelshausens Werke. 1. Bd. 5. Aufl. Hrsg. v. Siegfried Streller. Berlin u. Weimar 1984, S. 22.

⁹⁸ Triefenbach, Peter: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus*. Figur, Initiation, Satire. Stuttgart 1979, S. 141.

⁹⁹ Ebd., S. 143.

¹⁰⁰ Vgl. Grimmelshausen, 1984, S. 23ff.

¹⁰¹ Ebd., S. 29.

¹⁰² Ebd., S. 36f.

kämpfen wird, steht historisch gesehen mit dem reformatorischen Gedanken in Zusammenhang,¹⁰³ die Bibel ohne kirchliche Autorität selbstständig zu deuten bzw. den Glauben selbstverantwortlich zu pflegen. Daraus ist herzuleiten, dass das Einsiedlertum *Simplicius'* sowohl die Überleitungsphase des Individuums, wie im Modus eines Bildungsromans, als auch die des historischen Verlaufs – im Sinne des europäischen geschichtlichen Gliederungsschemas – wie etwa eine Zuflucht zur Kriegszeit signifiziert und denotiert; von der religiösen Färbung abgesehen besteht in dieser einsiedlerischen Erziehung bereits die Charakteristik der neueren Zeit – im Lichte der Individualisierung, die nicht mehr die mechanistischen, mittelalterlichen Regelungen, sondern die persönliche, psychische (im weiteren Sinne dynamische) Entwicklung des Individuums ins Zentrum rückt.

Mit der „Säkularisierung des Denkens und Handelns der Menschen und des öffentlichen Lebens“¹⁰⁴ verändert sich die literarische Funktionalität der Einsiedlerfigur im Zeitalter der vernunftorientierten Aufklärung (etwa 1650–1800) gegenüber den Epochen zuvor: Das Einsiedlertum verkörpert sich darum – im Vergleich zum kurzfristigen Bildungsstadium – möglichst in einem Instrument oder Medium der aufklärerischen Literatur als Ganzes, um dem Wahlspruch „sapere aude“¹⁰⁵ zu dienen. Doch die Literatur vermittelt nicht direkt den „Geist der Vernunft“, sondern sie erzählt, inszeniert und sogar ironisiert ein konkretes Phänomen, das gerade in Opposition zur „Aufklärung“ steht. In Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Verserzählung *Der Eremit* (1749) spiegelt sich der Zeitgeist der Aufklärung in ironisch-kritischer Weise in derjenigen Enthüllung, dass „der fromme Einsiedler die meisten Frauen in der nahegelegenen Stadt verführt habe, einschließlich der Frau des Richters, vor dem er verklagt wird“.¹⁰⁶ Im Gegensatz zur asketischen Niederlassung des heiligen Eremiten im Wald¹⁰⁷ führt die Pilgerfahrt der Frauen zuletzt zu einem Skandal:

¹⁰³ Vgl. Schneider, Brigitte: Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“ im Kontext literarhistorischer Interpretation. Pfaffenhofen/Ilm 1998, S. 167.

¹⁰⁴ Vierhaus, 1995, S. 13.

¹⁰⁵ Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg 1999, S. 20.

¹⁰⁶ Nisbet, Hugh Barr: Lessing: Eine Biographie. München 2008, S. 111.

¹⁰⁷ Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: *Der Eremit*. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke. Hrsg. v. Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989, S. 36f.

Hier, wo so Lieb' als Klugheit spricht,
Ihr Schönen, trotz der Kinderpflicht!
Vergeßt euch selber nicht!
Kurz, durch die Mägdchens kams ans Licht,
Daß er, der Eremit, bei nah die ganze Stadt
Zu Schwägern oder Kindern hat.¹⁰⁸

Lessings erzählerisches Experiment zielt daher in dieser Fabel mit derbem Humor darauf ab, zum einen auf die eheliche Untreue und religiöse Heuchelei¹⁰⁹ im Sinne der Vernunft und Moral kritisch hinzuweisen, zum anderen die Distanz zwischen dem erzählenden Ich und dem Leser – zumindest aus heutiger Sicht – zu verkürzen, indem „Dialoge, Abschweifungen, Anreden an den Leser und die gelungene Anpassung von La Fontaines angenehmer Redseligkeit an die Möglichkeiten der deutschen Sprache“¹¹⁰ interessanterweise die Lebendigkeit im Erzählen konstituieren. Das motivische Einsiedlertum ist somit Gegenstand der Entlarvung auf der inhaltlichen Ebene, trägt jedoch zugleich dazu bei, den Leser zur eigenständigen Reflexion anzuregen, wenn jenes skandalöse Einsiedlertum die aufklärerische Problematik gerade parallelisiert; konkretisiert und ironisiert wird die Schwärmerei für den scheinbar frommen und heiligen Eremiten, der vor den zu ihm pilgernden Frauen das religiöse Image nicht länger aufbewahrt, sondern seinen sexuellen Bedarf zu decken beabsichtigt.

Eine derartige Enthüllung einer skandalösen sexuellen „Schummelei“ findet sich ebenso in der durch den jungen J. W. Goethe (1749–1832) in der Epoche des Sturm und Drang verfassten dramatischen Satire *Satyros oder Der vergötterte Waldteufel* (1773), in der die Einsiedlerfigur nicht mehr als Bösewicht, sondern als Repräsentant der Aufrichtigkeit dem Teufel Satyros gegenüber fungiert, der wie ein Gott von dem „Volk“ umschwärmt wird. In dieser Farce handelt es sich zunächst um das Sujet der Einschränkungen der Genüsse und Freuden: Während die Teufelsfigur Satyros einen grenzenlosen Anspruch auf Genusserfüllung aufweist, sucht der Einsiedler nach einer höheren Form der Liebe im Vergleich zum Sexus.¹¹¹ Bereits in dem langen Eingangsmonolog dekuviert er die negative Facette des städtischen philisterhaften Lebens:

¹⁰⁸ Ebd., S. 42.

¹⁰⁹ Vgl. Nisbet, 2008, S. 112.

¹¹⁰ Ebd., S. 111.

¹¹¹ Vgl. Bertheau, Jochen: *Der Geist der Freude. Studien zu den Vorlagen, zur Textgestaltung und zu den Konzeptionen der Jugendwerke des „anderen“ Goethe.* Frankfurt a. M. 2012, S. 153.

Ich hab mich nicht hierher begeben
Weil sie in Städten so ruchlos leben,
Und alle wandeln nach ihrem Trieb
Der Schmeichler, Heuchler und der Dieb.
Das hätt mich immerfort ergötzt,
Wollten sie nur nicht seyn hochgeschätzt.
Bestehlen und bescheisen mich, wie die Raben,
Und noch dazu Reverenzen haben!¹¹²

Der Einsiedler, der als Christ eine selbstgenügsame, spärliche Existenz in der Zurückgezogenheit gründet, wird – zugunsten des Handlungsschemas – von Satyros gestört und provoziert, indem er dem Eremiten das Kruzifix stiehlt und ihn bei der zweiten Begegnung anhand des Personenkults und religiöser Schwärmerei¹¹³ der Masse zum Todesopfer zwingt. Der Einsiedler freilich nimmt analog zur Gelassenheit eines christlichen Märtyrers jene Todesstrafe an und zeigt seine Enttäuschung: „Ich habe schon seit manchen langen Tagen / Nicht genossen, nur das Leben so ausgetragen.“¹¹⁴ Über den enthusiastischen Umgangston des Einsiedlers wird infolgedessen darauf gezielt, im Kontext eines „utopische[n] Miteinander[s] von Christentum und Antike“¹¹⁵ die soziale Korruption zu entlarven bzw. die Resonanz des Zuschauers bzw. Lesers hervorzurufen; die Figur Satyros, die die Menschen in der Stadt mühelos beschwindelt und sich von ihnen heiligen lässt, reflektiert gerade die unvernünftige, abergläubische und nach der (religiösen) Autorität verlangende Geisteshaltung der Masse; das Auftreten des Einsiedlers hingegen konstruiert einerseits das Spannungsfeld von seinem Freimut in der Einsamkeit, der Hypokrisie des sozialen, politischen Lebens sowie deren Folge und Gefahr, fungiert andererseits trotz seines christlichen Hintergrundes als Vertreter des rationalen, unabhängigen Denkens, obwohl er sich im Kontext der Verleumdung von Satyros (und der Masse) ganz passiv verhält.

Von der Zweckhaftigkeit der Einsiedlerfigur in Lessings sowie Goethes Text abweichend, lässt sich das eremitische Phänomen im Briefroman *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland* (1797/1799) von Friedrich Hölderlin (1770–1843), der weder der Klassik noch der Romantik zuzu-

¹¹² Goethe, Johann Wolfgang von: Satyros oder der vergötterte Waldteufel. In: Der junge Goethe. 3. Bd. Hrsg. v. Hanna Fischer-Lamberg. Berlin 1966, S. 298.

¹¹³ Vgl. Luserke-Jaqui, Matthias: Der junge Goethe: „Ich weis nicht warum ich Narr soviel schreibe“. Göttingen 1999, S. 102.

¹¹⁴ Goethe, 2005, S. 318.

¹¹⁵ Bertheau, 2012, S. 152.

ordnen ist, „ikonographisch durch die Bildtradition der Anachoretenlandschaft und zeitgeschichtlich durch Hölderlins politische Enttäuschung über den Fortgang der Französischen Revolution“¹¹⁶ kontextualisieren und begreifen. Selbst das Genre „Briefroman“ generiert damit eine medialisierte Distanz zwischen dem griechischen Eremiten Hyperion und der jenseitigen deutschen Moderne, die durch einen Verinnerlichungsprozess der Schönheits- und Naturvorstellung relativiert wird. Trotz seiner „resignative[n] Stimmung angesichts der allgemeinpolitischen Situation sowie seiner persönlichen Lage“¹¹⁷ konzipiert der eremitische Briefschreiber ein Kosmos-Ideal, das quasi seine *vita contemplativa* einbezieht:

Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht.¹¹⁸

Die von jenen Reminiszenzen an die friedliche Kindheit, die anregende Liebe sowie die Rohheit des Krieges beherbergte Anachoretenlandschaft erzeugt hiermit eine tröstende und sogar therapeutische Wirkung, ebenso wie eine Harmonie in einem individualisierten¹¹⁹ Subjekt: „Einsicht in die umfassende Schönheitsordnung der Welt kann der Einsiedler Hyperion nur an Orten gewinnen, die zwar einsam sind, zugleich aber seinem Bedürfnis nach einer Konvenienz von Mensch und Natur entgegenkommen.“¹²⁰ In dieser kontemplativ-ästhetischen Hinsicht wird angesichts dessen das Kosmos-Ideal des Protagonisten in ein angemessenes Modell, nämlich jenes Eremitentum gerückt, das selbst die Zwi-spältigkeit des historischen Fortgangs (in Anspielung auf die Verlorenheit der altgriechischen Freiheit und die Herrschaft der modernen Technik in Deutschland) zu kompensieren postuliert; Hyperions Zurückgezogenheit ist in erster Linie ein mentales Phänomen, dass er sich

¹¹⁶ Port, Ulrich: Die Schönheit der Natur erbeuten. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins Hyperion. Würzburg 1996, S. 17.

¹¹⁷ Stiening, Gideon: Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“. Tübingen 2005, S. 296.

¹¹⁸ Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder der Eremit in Griechenland. In: Hölderlins Werke und Briefe. 1. Bd. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1969, S. 297.

¹¹⁹ Hier bezieht sich die neuzeitliche Individualisierung quasi auf autobiografische Elemente, die sich vor allem bei Hölderlin literarisch überarbeiten und identifizieren lassen.

¹²⁰ Port, 1996, S. 304.

von politischen, kriegerischen und sozialen Verwicklungen entfernt der ästhetisch-idealistischen Sublimation widmet; die Natur (Himmel und Erde) bietet gerade einen geeigneten, abstrahierten Raum für solch eine Art des geistigen Einsiedlertums, das sich insbesondere in dem romantisch intensivierten und pantheistisch charakterisierten Sprachstil verkörpert.

Während Hölderlin den literarischen Transfer der altgriechischen Elemente praktiziert, tendieren die Autoren der deutschen Romantik, von deren innovativer psychischer Konstruktion abgesehen, zum Zurückgehen auf die mittelalterliche Literatur, deren narratives Übergangsmodell des Einsiedlertums z. B. gerade in dem novellistischen Kunstmärchen *Der blonde Eckbert* (1797) von Ludwig Tieck (1773–1853) auftritt. Analog zur väterlichen Einsiedlerfigur Trevrizent in *Parzival* und zum „Frau-Holle-Schema“¹²¹ in Grimms Märchen begegnet bei Tieck die Protagonistin bzw. Ich-Erzählerin Bertha einer alten Frau, deren Hütte im Wald „mit einem neblichten Dufte überzogen“¹²² und ausschließlich über „die Grenzen der öden Felsen“¹²³ zu erreichen ist. Außerdem besitzt diese alte Frau – hinsichtlich der Funktionalität des Einsiedlers während der Lehrzeit – „alte geschriebene Bücher“¹²⁴ mit wunderbaren Geschichten, welche einerseits die junge Bertha erziehen, andererseits jedoch angesichts der Waldeinsamkeit deren Sehnsucht nach der Außenwelt vergrößern, d. h. die Materialien der Erkenntnisse in der Einsiedelei veranlassen gerade die Handlungen zur weiteren Entwicklung.

Im Kontrast zum naiven moralischen Dualismus des Frau-Holle-Schemas lässt sich jene alte Frau¹²⁵ bei Tieck freilich auf eine umgekehrte Weise thematisieren. In einer frühen Phase des Reifeprozesses der Bertha, nämlich während der einsamen Lehrzeit, taucht die alte Frau trotz ihres häufigen Ausbleibens als Repräsentantin des „Mutter-schoß[es] der Natur“¹²⁶ auf, deren Mütterlichkeit daher durch die Figu-

¹²¹ Wührl, Paul-Wolfgang: Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen. Heidelberg 1984, S. 240.

¹²² Tieck, Ludwig: Der blonde Eckbert. In: Die Märchen aus dem Phantasmus. Hrsg. v. Marianne Thalmann. München 1977, S. 12.

¹²³ Ebd., S. 13.

¹²⁴ Ebd., S. 16.

¹²⁵ Die Identität dieser alten Frau steht zwar von der ganzen Geschichte gesehen hauptsächlich mit dem Hexe-Motiv in Zusammenhang, aber sie gilt zumindest innerhalb der Erziehungsphase der Heldin als eine mythische Einsiedlerin, deren Geschlecht, zugunsten des Bildungsprozesses, mit dem der Heldin übereinstimmen muss.

¹²⁶ Balzer, Bernd u. Mertens, Volker (Hrsg.): Deutsche Literatur in Schlaglichtern. Mannheim 1990, S. 257.

ren Vogel und Hund gekennzeichnet bzw. durch den berühmten Gesang des Vogels verherrlicht wird:

Waldeinsamkeit,
Die mich erfreut,
So morgen wie heut
In ewiger Zeit,
O wie mich erfreut
Waldeinsamkeit.¹²⁷

Der Wald erscheint hierbei im romantischen Kontext eben als Ort „des Durchgangs und des Übergangs, [...] in dem eingeschleifte psychische Routinen aufgebrochen und vorübergehende Ausnahme-Erfahrungen gemacht werden, die zu einer tiefgreifenden Veränderung der dem Wald ausgesetzten Figur führen.“¹²⁸ Bertha verbringt bei dieser zunächst positiv konfigurierten Einsiedlerin eine einsame, doch harmonische Zeit; mit der ansteigenden Sehnsucht nach außen ändern sich sowohl die innere Welt Berthas wie auch die Außenwelt einschließlich des „Antlitzes“ der Alten: Nach Berthas ambivalenter Flucht aus jener Waldeinsamkeit erscheint die alte Frau, mit Blick auf ihre folgende Rache-Handlung, allerdings „mit durchaus hexenhaften Zügen als Verkörperung einer schicksalhaft wirkenden Nemesis, die die tote Scheinidylle, die auf einem Schuld-Tabu aufgebaut ist, vernichtet“.¹²⁹ In diesem Sinne wird die präzise Ambivalenz von Einsamkeit und Weltlichkeit im transienten Einsiedlertum, das der Heldin eine entscheidende, schicksalhafte Veränderung verleiht, zur Ambivalenz von Manipulation und Freiheit drastisch und dramatisch variiert.

Die Waldeinsamkeit, eines der wichtigsten Motive der deutschen Romantik, lässt sich, von jenem zwiespältigen eremitischen Modus abgesehen, doch in einen unkomplizierten „Sanssouci-Komplex“,¹³⁰ eine Sehnsucht nach Sorglosigkeit rücken, wenn man das angesichts fehlender Interpretationen nahezu vergessene Gedicht *Der Einsiedler* (1840) des spätrömantischen Dichters Emanuel Geibel (1815–1884)

¹²⁷ Tieck, 1977, S. 14.

¹²⁸ Klimek, Sonja: Waldeinsamkeit – Literarische Landschaft als transitorischer Ort bei Tieck, Stifter, Storm und Raabe. In: Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft. Volume 53, Issue 1. Hrsg. v. Andreas Blödorn u. Madleen Podewski. 2012, S. 100.

¹²⁹ George, Marion: Vom historischen Fakt zur Sinnfigur der Moderne. Zur Gestalt der Hexe in Tiecks Novelle *Hexensabbat*. In: Hexen: Historische Faktizität und fiktive Bildlichkeit. Hrsg. v. Marion George u. Andrea Rudolph. Dettelbach 2004, S. 253.

¹³⁰ Vgl. Kurz, Heinrich: Geschichte der deutschen Literatur mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller. 4. Bd. Leipzig 1872, S. 167.

wiederzuentdecken versucht. In diesem Gedicht werden etliche ideale eremitische Bilder, deren Realität lediglich zu wünschen ist, in der Form von Endreimen dargestellt. Bereits von Anfang an wird eine visualisierte Kombination der Anachoretenlandschaft des Waldes und der „reflektierende[n] Betrachtung eines Erlebnisses“¹³¹ in Gang gesetzt:

Es rauscht der Wald so kühle,
Und lockt zu süßer Rast.
Fahrt wohl denn, ihr Beschwerden,
Fahr wohl, o Lust der Erden!
Ein Siedler will ich werden,
Der Wildnis stiller Gast.¹³²

Um die Diskrepanz zwischen äußerem „Gewühl“ und innerem Frieden zu kompensieren, tendiert das dichterische Ich zu einem einsamen Dasein im Wald, das nicht mehr vorübergehend als pessimistisches Entkommen, sondern als lebenslängliche Ansässigkeit zu erwarten bzw. anzustreben ist. Das hierbei geäußerte Ideal des Einsiedlertums gehört demnach hinsichtlich der Charakteristik der Poesie zur Synthese von dichterischen, sozialgeschichtlichen und persönlich-ästhetischen Momenten, die beim Schaffen der Lyrik definitiv miteinander fungieren; der Wald fungiert dabei nicht mehr als Schauplatz eines transitorischen Bildungsprozesses (im erzählerischen Zusammenhang), sondern als konstanter „Wohn-Raum“, obwohl dieser (im lyrischen Kontext) überhaupt psychisch bzw. in imaginärer Art und Weise konstituiert wird; neben der Verschönerung des (eigentlich unheimlichen) Waldlebens signalisiert zugleich eine Flucht in die romantische Phantasie, die alle gemeinschaftlichen, historischen Aktivitäten, aber auch ein reales einsiedlerisches Leben im Wald – mit der „Grenzziehung zwischen der ‚selig in sich selbst scheinenden‘ Poesie und der Außenwelt“¹³³ – völlig ausschließt.

Dementsprechend soll das romantisch-lyrische Phänomen, bei dem die Reflexionsspur des Dichters mittels kultureller und auf die Natur bezogener Signaturen wie im Gedicht *Der Einsiedler* zu konkludieren ist, auf überraschende Weise ein hohes Maß an Übereinstimmung mit abundanten lyrischen Texten aus dem alten China erreichen, falls man

¹³¹ Weigle, Johannes: Emanuel Geibels Jugendlyrik. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 53. Bd., 1. H. 1911, S. 79.

¹³² Geibel, Emanuel: Gedichte. 72. Aufl. Stuttgart 1873, S. 309.

¹³³ Nienhaus, Stefan: Waldeinsamkeit: Zur Vieldeutigkeit von Tiecks erfolgreichem Neologismus. In: Raumkonfiguration in der Romantik. Hrsg. v. Walter Pape. Tübingen 2009, S. 159.

einen Blick auf das Thema Einsiedlertum im Rahmen der Älteren chinesischen Literatur¹³⁴ wirft.

2.2 Einsiedlertum in der chinesischen Literatur

Das Einsiedlertum präsentiert sich in der chinesischen Geschichtsschreibung zuvorderst als säkulares Phänomen, dessen Erscheinungsformen grundsätzlich durch zwei Einsiedlertypen zu differenzieren sind: Während der philosophische Eremit „keinen äußeren Anlaß für seinen Rückzug von der Gesellschaft [braucht] (dieser ist vielmehr die logische Konsequenz aus einer besonderen philosophischen und religiösen Weltanschauung)“,¹³⁵ ist die Zurückgezogenheit des politischen Einsiedlers „eine Reaktion auf bestimmte private oder politische Ereignisse, die es ihm unmöglich machen, weiterhin in der politischen Welt und der sie tragenden Gesellschaft zu leben.“¹³⁶ Doch ein konkreter Fall des chinesischen Einsiedlertums ist oft vielschichtig und lässt sich aufgrund verschiedener sozialer und geistiger Verknüpfungen nicht einfach definieren; die eremitische chinesische Literatur reflektiert und bearbeitet gerade dieses Phänomen, codiert es des Weiteren in fiktionaler, persönlicher und sentimentaler Weise.

Als konstitutiver Anfang der chinesischen Literatur gilt seit langem, vor allem im Altertum und Mittelalter Chinas, sowohl bei Intellektuellen als auch im Volk das kanonische Liederbuch *Schi-King* / *Buch der Lieder*, das zwischen dem 10. und dem 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist und zu dessen Sammlung Konfuzius (551–479 v. Chr.) beitrug. Mit anonymen Autoren treten 305 überlieferte Volkslieder im doppelten Sinne von Erinnerungsformeln auf die Bühne der Literatur, um dadurch einerseits den auf mündlicher Überlieferung basierenden Vortrag leichter halten zu können und andererseits das kollektive Gedächtnis aus archaischer Zeit zu stärken und zu erneuern.¹³⁷ Das Eremitendasein,

¹³⁴ Die Ältere chinesische Literatur umfasst den Zeitraum etwa von der vorchristlichen Zeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und ist vor allem vom klassischen Chinesisch gekennzeichnet.

¹³⁵ Weber, Jürgen: Einsiedlertum im Lichte der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung. In: *Oriens Extremus*. Vol. 34, No. 1/2. 1991, S. 58.

¹³⁶ Ebd., S. 60.

¹³⁷ Vgl. Kubin, Wolfgang: *Die chinesische Dichtkunst. Von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit*. Hrsg. v. dems. München 2002 (= *Geschichte der chinesischen Literatur*. 1. Bd.), S. 11.

ebenso eine altertümliche Lebensform, ist darin beinhaltet, wie es in der ersten Strophe des Gedichts *Kaopan* deskriptiv memoriert wird:

Einsamkeit am Bach im Thal
Ist des Hohen heitre Wahl.
Einsam schläft er, wacht und spricht;
Schwört, allzeit vergess' er's nicht.¹³⁸

Mit dem übersetzten Titel Freude der Einsamkeit wird das Einsiedlertum hier durchaus positiv eingeschätzt – vorausgesetzt, dass die Gefährlichkeit der Natur sowie die Unheimlichkeit der Wildnis und des Ödlands irgendwie beseitigt sind. Die Persönlichkeit des „Hohen“ deutet nicht nur auf die Körperlichkeit des Einsiedlers hin, sondern auch auf einen sozialen Charakter, aufgrund dessen der Anachoret trotz der Entfernung vom kollektiven Leben von der Gesellschaft verehrt wird. Der (politischen) Unabhängigkeit, der Anpassung an den Rhythmus der Natur und der darin eingebetteten Willenskraft wird infolgedessen eine Ästhetik des Erhabenen des archaischen Chinas verliehen, die sich zu guter Letzt „im kultischen Ritual liturgisch vollzieht“.¹³⁹

Als literarische Konzeption der chinesischen Archaik entfaltet sich das eremitische Vorbild in *Kaopan* demnach im Laufe der chinesischen Geistesgeschichte zu einer paradigmatischen Tradition, die sowohl die Thematik im literarischen Feld modelliert als auch Einfluss auf die politisch-soziale Sphäre nimmt. Dementsprechend lässt sich das Einsiedlertum als eine allgemeine gesellschaftliche Verhaltensweise und vor allem als eine Mode bei den Beamten-Literaten fassen, welche in Zeiten vom Niedergang der Karriere bzw. der „Amtsmüdigkeit“¹⁴⁰ als Eremit in der Natur zu hausen bevorzugen.

Die eremitische Lebensart, die sich im Folgenden ausschließlich sozial marginal entwickelt, erreicht trotzdem seinen ersten literarischen Höhepunkt in der Chin-Dynastie (auch Jin), die politisch und territorial

¹³⁸ Strauss, Victor von (Übers.): Schī-kīng. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg 1880, S. 129. Das chinesische Original wird im „Anhang 2“ beigefügt.

¹³⁹ Kubin, 2002, S. 15. In diesem Sinne wird das Gedicht/Lied als Träger der Kultur des Altertums im Vortrag mündlich und praktisch präsentiert.

¹⁴⁰ Debon, Günther: Chinesische Dichtung. Geschichte, Struktur, Theorie. Leiden 1989 (= Handbuch der Orientalistik. 4. Abteilung, China. 2. Bd., Literatur. 1. Abschnitt), S. 24. Es handelt sich meist nur um einen Stoßseuffer des loyalen Untertanen, der sich aber aufgrund unterschiedlicher Probleme zurückziehen würde: „die Ablösung des Herrscherhauses, der Wechsel des Herrschers, eine subjektiv empfundene schlechte Politik, innere Unruhen, Kriege, persönliche Enttäuschung im Amt etc.“ Weber, 1991, S. 60.

relativ instabil ist und deshalb chronologisch in zwei Perioden (westliche Chin-Dynastie: 265–317, östliche Chin-Dynastie: 317–420) zerfällt. Aus dieser historischen Konstellation heraus allerdings gelingt das literarische Leben während umfangreicher Erneuerungen beispielsweise in Technik und Thematik, zu deren Spezifikum das Einsiedlertum gehört.

Mit gewisser Idealisierung des Eremitendaseins, bei dem trotz sozialer Wirren die geistig-moralische Unabhängigkeit bewahrt wird, suchen zu jener Zeit amtlich geförderte Literaten und Dichter immer wieder jene Einsiedler auf, die fern des politischen Zentrums als „Angler und Reisesammler“¹⁴¹ in der Natur leben. Die Aktivität des Suchens, die im Regelfall im natürlichen „Gefilde“ stattfindet, weist zunächst einen spirituellen Genuss oder eine Sehnsucht des Dichters nach dem Dasein eines philosophischen Einsiedlers auf, wie es in der ersten Strophe des Gedichts *Den Einsiedler suchen, I* von Zuo Si (etwa 250–305) deutlich wird:

Auf meinen Stock gestützt, such ich den Eremiten.
Verwildert ist der Pfad seit alter Zeit.
Im Fels die Höhlung, ohne Balkenwerk.
Tief in den Hügeln tönt das Zitherspiel.¹⁴²

Das Motiv des Suchens, dessen Zweck sich auf einen sich in der Landschaft verflüchtigenden Einsiedler richten soll, mündet zum einen in das Zitherspiel, dessen Subjekt „nicht zu sehen, aber zu hören oder zu vermuten ist“;¹⁴³ zum anderen wird das Alltagsleben des Eremiten durch den harmonisch verschönerten Genuss der Wildnis idealisiert, damit sich in ihm die Verneinung der zwischenmenschlich verwirrenden Welt legitim verkörpert. Außerdem rechtfertigt das Zitherspiel hier gegenüber der echten Barbarei die Erhabenheit des Einsiedlertums, die weiterhin an die Kenntnisse der Schrift, der Malerei oder des Schachspiels (analog zur kulturellen Veranstaltung des *Glasperlenspiels* bei Hesse) anknüpfen soll.

Im Vergleich zum Motiv des Suchens, falls das Suchen bereits die geografische und topografische Distanz signifiziert und daraus die Unmöglichkeit des Treffens eines Eremiten resultiert, wird eine andersartige Gesinnung aus dem Gedicht *Gegen das Aufsuchen von Einsiedlern* von Wang K'ang-Chü (etwa 3./4. Jh.) gestellt. In der ersten Strophe des Gedichts wird wie folgt über das Niveau des Einsiedlertums diskutiert:

¹⁴¹ Debon, 1989, S. 39.

¹⁴² Ebd., S. 227.

¹⁴³ Ebd., S. 57. Hier rührt das Motiv des Einsiedlers somit am Phänomen der Evaneszenz.

Der kleine Klausner lebt auf Hügeln und in Sümpfen;
Der große Klausner lebt am Hof, am Markt verborgen.
Po I hat sich im Shou-yang-Berg verkrochen;
Lao Tan sah man sein Staatsarchiv besorgen.¹⁴⁴

Das zweistufige Einsiedlertum, zum einen sich als „kleiner Klausner“ in der Wildnis zu verbergen, zum anderen als „großer Klausner“ innerhalb des sozialen und politischen Systems den eigenen Charakter kognitiv und unabhängig zu pflegen, rechtfertigt und würdigt hierbei den Letzteren, in dessen Natur das Eremitendasein als Lebensprinzip im psychischen und kognitiven Sinne schon angelegt ist (hierbei analog zum „sozialen Einsiedler“ im modernen Sinne). Vom kleinen Klausner hin zum großen wird damit der überlieferte Begriff des Einsiedlertums (ausschließlich im fern isolierten Raum) aufgehoben bzw. der Umfang der eremitischen Erscheinungsformen – von der Räumlichkeit abgesehen – erweitert und kategorisiert.

Des Weiteren werden im Gedicht zwei Beispiele historischer Persönlichkeiten genannt, und zwar der vorherigen dualistischen Klassifizierung dadurch entsprechend, dass der sogenannte erste chinesische Eremit Po I¹⁴⁵ als kleiner Klausner dem Begründer des Taoismus Lao Tan (nämlich Laotse, 6. Jh. v. Chr.) gegenübersteht, der von seiner taoistischen These her in der chinesischen Geistesgeschichte als „Protagonist des ‚Nicht-Handelns‘, des politischen und privatistischen Quietismus und des philosophischen Eremitentums“¹⁴⁶ auftritt. Jener große Eremit und Taoist hat zwar beim Staatsarchiv, d. h. im politischen Bereich gearbeitet, aber angesichts seines prinzipiellen Nicht-Handelns, das keineswegs auf die moderne Passivität etwa im Sinne des *Faust* bezogen ist, erwägt er deutlich die Einbettung von menschlichen Handlungen und ihren Effekten in die Naturprozesse und ihre kausalen Nebenfolgen für beide Bereiche, die Kultur und die Natur.¹⁴⁷ Demzufolge lässt sich die Differenzierung zwischen kleinem und großem Klausner im Gedicht an die Problematik der Weltabgewandtheit und Weltzugewandtheit bzw. die Vereinsamung des Körpers und/oder Geistes weiterleiten.

Diese Dichotomie, in deren Rahmen der Körper beispielsweise der geistigen Kontinuität gegenüber hauptsächlich die Vergänglichkeit des

¹⁴⁴ Ebd., S. 229.

¹⁴⁵ Er widersteht der neuen Monarchie und verstirbt an Hunger in den Bergen. Vgl. Vervoorn, Aat Emile: *Men of the Cliffs and Caves. The development of the Chinese eremitic tradition to the end of Han dynasty.* Hongkong 1990, S. 78.

¹⁴⁶ Geldsetzer, Lutz/Hong, Han-ding: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung.* Stuttgart 2008, S. 90.

¹⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 103f.

Lebens repräsentiert, wird durch „eine gewisse Schlichtheit mit ungeschützter Offenlegung [der] inneren Gefühle“¹⁴⁸ in der Poesie anderer Dichter der Chin-Dynastie relativiert. Hinsichtlich der Vergänglichkeit des Lebens und ebenfalls aus der Gefahr eines Amtes als Literat in instabilen politischen Machtverhältnissen heraus entstehen zu jener Zeit „einmal die neo-taoistischen Praktiken der Verwandlungskünste, um durch Alchemie, Diät oder Atemkontrolle ein Unsterblicher zu werden, zum anderen de[r] hedonistische[.] Genuß von Alkohol, damit die Kürze des Lebens sorgenfrei genutzt werden kann“.¹⁴⁹

Die Funktionalität des Alkohols allerdings dient den Dichtern in der historischen Tatsache nicht nur zum Rausch, vor allem bei dem berühmten Dichter Tao Yüan-Ming (365–427), dem Repräsentanten der „Dichtung von Garten und Feld“, dessen Eremitentum sich weder in der Stadt noch in der Wildnis, sondern auf dem Land situiert. Gezeichnet von Amtsmüdigkeit hat er sich auf sein eigenes Gehöft zurückgezogen, um ein eremitisches bzw. dichterisches „Paradies“ aufzubauen, und zwar quasi vom Alkohol inspiriert, wie er im fünften Gedicht der Dichtungsreihe *Beim Wein* formuliert:

Den Menschen nah schlug ich die Hütte auf;
Und doch dröhnt hier kein Wagen, lärmt kein Pferd.
Und wenn du fragst, woher das kommen mag;
Mein Herz macht auch die Wohnstatt abgekehrt.
Ich pflücke still am Ostzaun Chrysanthemem,
Seh nach dem Südberg am entlegenen Ort.¹⁵⁰

Die letzten beiden Verse tragen – aus der psychischen Perspektive – zum idealen Modell eines Einsiedlerdaseins, im chinesischen Bewusstsein des Kollektivs weit bekannt, bei; im Gegensatz zur Stadt, wo das soziale Geschäft (mit „Wagen und Pferd“) viel betrieben wird, ist das ländliche Gebiet durchaus ein ruhiger, sogar therapeutischer Raum, der das dichterische Ich, das gerade von seiner vorherigen politischen Konstellation enttäuscht wird, gewissermaßen beschwichtigt. Abweichend von der konventionellen Bukolik versinnbildlicht das Sehen nach dem „Südberg“ daher die Sehnsucht nach der Ferne, wo sich kein politischer Konflikt vollzieht. Gerade in seinem Prosatext *Bericht über den Pfirsichblütenquell* (421) schildert der Dichter eine jener in der Abgeschlossenheit

¹⁴⁸ Schmidt-Glintzer, Helwig: Geschichte der chinesischen Literatur. Die 3000-jährige Entwicklung der poetischen, erzählerischen und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bern, München, Wien 1990, S. 187.

¹⁴⁹ Kubin, 2002, S. 77.

¹⁵⁰ Debon, 1989, S. 231.

der südlichen Bergregionen verwirklichten Kommunen, in denen über die Zeiten der politischen Unsicherheit hinaus die Ideale des mit seiner Umgebung in Harmonie lebenden Literaten überwindern können.¹⁵¹ Im Garten-Bild dieses Gedichts spiegelt sich trotzdem ein dieser Utopie gegenüberstehendes, realistisches Einsiedlerleben wider, das ebenso typisch als mittlere Station auf die Rückkehr zur Natur bzw. zu einer harmonischen Ordnung zurückzuführen ist.

Ein solch kleiner Kosmos, in welchem dem konfuzianistischen Prinzip „Maß und Mitte“¹⁵² (chin. 中庸) gemäß ein tugendhaftes Leben zu führen ist, soll mithin auf der poetischen Ebene in jener Gartendichtung von Tao Yüan-Ming konstituiert werden. Ein ähnliches Schicksal, von der Amtsmüdigkeit zum Eremitentum, parallelisiert der Dichter Hsieh Ling-Yün (385–433), dessen Poesie sich, abweichend von der Gartendichtung, eher als „Berg-und-Wasser-Dichtung“ stilisieren und bezeichnen lässt. In der ersten Strophe des lyrischen Textes *Den höchsten Punkt des Steinernen Tores besteigend* zeigt sich somit jene Diktion im Kontext einer einsamen Wanderung:

Des Morgens auf mit dem Stock zur schwindelnden Wand;
Des Abends ausruhn dann in Berges Genist.
Hoch auf der Felsenplatte ragt ein Rasthaus;
Gesäumt von Gipfeln, schaut's auf die Windung der Klamm.¹⁵³

Aus Sicht des dichterischen Ichs wird hierzu das visualisierte bzw. strukturierte Bildnis der Landschaft in das Spannungsfeld zwischen Morgen und Abend, Gipfel und Klamm sowie Nähe und Ferne gerückt, um ebenfalls auf der psychischen Ebene dem früheren, vor dem Einsiedlerdasein vorhandenen „Spannung[sfeld] zwischen Amtswelt und Ideal der Selbstverwirklichung“¹⁵⁴ zu entkommen; die Neigung solch eines philosophischen Eremiten zur Naturlandschaft ist quasi auf den Gedanken zurückzuführen, „daß Selbstverwirklichung und die Erlangung des ‚Weges‘ nur außerhalb der Gesellschaft zu erreichen ist und daß das Geschäft der Politik bei diesem Selbstverwirklichungsprozeß absolut störend ist“;¹⁵⁵ mithilfe einer detaillierten Beschreibung der

¹⁵¹ Vgl. Schmidt-Glintzer, 1990, S. 189f.

¹⁵² Spaar, Wilfried: Die kritische Philosophie des Li Zhi (1527–1602) und ihre politische Rezeption in der Volksrepublik China. Wiesbaden 1984 (= Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum. 30. Bd.), S. 253.

¹⁵³ Debon, 1989, S. 235.

¹⁵⁴ Schmidt-Glintzer, 1990, S. 192f.

¹⁵⁵ Weber, 1991, S. 58.

objektiven Szenerie, die völlig „natürlich“ bzw. entpolitisiert aussieht, lässt sich deswegen das innere Gemüt in der chinesischen Dichtung oftmals strategisch veranschaulichen – durch eine praktische Empathie, die eine Dreiteilung von „Landschaft (jing), Gemüt (qing) und Weltanschauung (li)“¹⁵⁶ fundiert.

Auf eine weltanschauliche Position gerichtet, versucht die Dichtung hierbei, wie bei der Besteigung des Gipfels durch den Einsiedler, überhaupt einen „praktische[n] wie seelische[n] Durchgangspunkt zu einer taoistischen bzw. buddhistischen Transzendenz“¹⁵⁷ zu erlangen. Vor diesem gedanklichen und theoretischen Hintergrund praktiziert die eremitische Dichtung in der Chin-Dynastie – im Gegensatz zu dogmatisch-konfuzianistischen Schriften – eine literarische Erneuerung, derart stilistisch frei und charakteristisch, dass mindestens eine poetische Transzendenz im Rahmen des von irdisch-politischen Wirren distanzierten Einsiedlertums realisiert wird. Jene scheinbar merkwürdige, okkulte und sogar radikalisierte Dichtungskonzeption bereitet insoweit exemplarisch eine Grundlage für die folgenden Epochen, in denen sich die Literatur des Einsiedlertums im variierten Modus hinter der politischen Kulisse fortwährend entwickelt.

Eine Epoche, in der die Wandlung vom zerrissenen Territorium hin zur zentralisierten kaiserlichen Herrschaft vollzogen und somit eine Blütezeit von Wirtschaft und Kultur im chinesischen Mittelalter erreicht wird, ist die Tang-Dynastie (618-907). Im Vergleich zur Chin-Dynastie, deren literarische Aktivität sich innerhalb des Landes quasi selbst generiert, wird jene der Tang-Zeit dank der Weltoffenheit, etwa im kontinuierlichen Kulturaustausch durch die Seidenstraße, vielseitig angesprochen. In diesem Sinne erlebt die Dichtkunst, deren Praxis sich sowohl unter selbstständigen, freiwilligen Literaten und Dichtern als auch im offiziellen höfischen Bereich als Prämisse der Beamtenprüfung leisten lässt, zugleich eine goldene Zeit.¹⁵⁸

Als ein lyrischer Topos beschäftigt sich zu jener Zeit die eremitische Poesie, deren Höhepunkt die Literatur der Chin-Dynastie bereits hervorgebracht hat, ebenfalls mit Motiven wie dem Verhältnis zwischen Einsiedlertum und dichterischem Ich, der Unauffindbarkeit eines in den Bergen zurückgezogenen Einsiedlers sowie der Beschreibung der

¹⁵⁶ Kubin, 2002, S. 88.

¹⁵⁷ Ebd., S. 89.

¹⁵⁸ Vgl. Flemmer, Walter: Das alte China. Nürnberg 2008, S. 31.

die Einsiedelei umgebenden Natur.¹⁵⁹ Aus ebendieser Perspektive findet sich „das Bild eines Müßiggängers auf dem Landgut einer Familie bzw. eines Einsiedlers in vermeintlich selbstgewählter Klausur“¹⁶⁰ in der zweiten Strophe des Gedichts *Nachts zum Hirschtor heimkehrend* von Meng Hao-Jan (689–740), der sich vom gescheiterten Amtsdienst ins Einsiedlerleben zurückgezogen hat:

Der Hirschtorwald, verhängt von Rauch,
darin der Mondschein spielt.
Bin plötzlich dort, wo Meister P'ang
sich einst verborgen hielt:
Die Klippentür, der Kiefernpfad,
und alles ewig-still.
Nur noch ein Eremit, der kommt,
der scheidet, wann er will.¹⁶¹

Das „Hirschtor“, eine historisch lokalisierte Position des Einsiedlertums, ruft hierbei die Erinnerung an den Meister P'ang, einen berühmten Eremiten aus der früheren Han-Zeit (25–220) wach, dessen hinterlassene Spur das (scheinbar verirrte) dichterische Ich somit in eine historische Relativität hineinführt – eher eine Historisierung der Landschaft durch „die Ordnung des Gedächtnisses, das ein Gegengewicht zum reinen Verrinnen einer erbarmungslosen Zeit darstellt“,¹⁶² jener zuletzt genannte Eremit impliziert deswegen auf andeutende Weise nicht nur den Meister P'ang, sondern auch das dichterische Ich, das sich durch das unerwartete Flanieren wiederum von Zuversicht bezüglich des Einsiedlerdaseins erfüllen lässt; gerade (nur) an diesem Zeitpunkt wird die Frustration in seiner politischen Karriere, in die das dichterische Ich als politischer Eremit nach dem langen einsiedlerischen Leben wiederum eintreten könnte (dies ist nicht selten in der realen Geschichte), relativiert und beseitigt.

Im Mondschein „plötzlich“ der ehemaligen Einsiedelei zu begegnen, ist darüber hinaus ein Hinweis darauf, dass der Zen-Buddhismus zu jener Zeit die intellektuelle Gedankenwelt durchdrungen hat, zumindest als Präferenz bei Dichter gilt, denn „[e]in Zeichen der Abkehr vom Höfischen und einer Hinwendung zum Konzept des Uneigennütigen, Un-

¹⁵⁹ Vgl. Lang-Tan, Goatkoei: Der unauffindbare Einsiedler: Eine Untersuchung zu einem Topos der Tang-Lyrik (618–906). Hanau 1985 (= Heidelberger Schriften zur Ostasienkunde. 7. Bd.), S. 290.

¹⁶⁰ Kubin, 2002, S. 172.

¹⁶¹ Debon, 1989, S. 239.

¹⁶² Kubin, 2002, S. 175.

präventösen, Unverstellten, kurz, des reinen Herzens (qing) ist das Phänomen des (Mond)Lichtes als Ausdruck eines inneren Weltbezuges“. ¹⁶³ So kommt nämlich ein Rahmenbild der Einsiedlerdichtung zustande, dessen Kern sich in der Einrahmung einer äußeren „kalten“ Landschaft wesentlich an der buddhistischen Erleuchtung orientiert; der dichterische Einsiedler, der in diesem Moment dem Erinnerungsort des historischen Eremiten begegnet und damit die Vergänglichkeit aller Existenz versteht, erreicht gewissermaßen derartige „Erleuchtung“, die die Beeinflussung der weltlich-politischen Angelegenheiten sowie die Identität des politischen Einsiedlers transzendiert.

Ebendiese Zen-buddhistische Dimension, die innerhalb des lyrischen Textes fundamental ist, wird von dem Dichter Wang Wei (701–761), einem Zeitgenossen Meng Hao-Jans, durch die „Klassische Vierzeile“ praktisch vertieft. Aus seiner „Buddhist Poetry“ ¹⁶⁴ ergibt sich somit ein Tuschebild, in dem sich ein Entzücken angesichts eines eremitischen Erlebnisses, wie es in der zweiten Strophe seines Gedichts *Nach längerem Regen in meinem Weiler am Felgenfluß* geschrieben geschildert wird, in einer natürlichen Stille präsentiert:

Ich übe in den Bergen, still zu sein;
der Morgen-Eibisch lud zu frommer Schau.
Nahm unter Kiefern dann ein mönchisch Mahl:
brach Malven, die benetzt von Tau. ¹⁶⁵

Eine physische Kasteiung, welche das dichterische Ich angesichts des Glaubens selbst für sich erkoren hat, verkörpert hiermit das mönchisch-vegetarische Essen, in dessen scheinbar strenger Lebensregel die meditative Übung begünstigt werden kann, „weil die Existenz in der Abgeschiedenheit (you) nicht als Verlust, sondern als Gewinn verbucht wird“. ¹⁶⁶ In diesem Sinne mag sich das heimliche Gemüt, etwa die Freude am ruhigen Eremitenleben, in einem Sinnbild wie Eibisch oder Malve verdinglichen, aber zugleich weiter codieren, um dessen Charakteristikum – die kurze Blütezeit des Morgen-Eibischs – mit der Vergänglichkeit des Lebens zu verknüpfen.

Daher findet im Kontext keine Einfühlung mehr in die Dinge statt, sondern es entsteht „ein Kunstprodukt aus ineinander verschränkten

¹⁶³ Ebd., S. 172.

¹⁶⁴ Yang, Jingling: The Chan interpretations of Wang Wei's poetry. A critical review. Hongkong 2007, S. 2.

¹⁶⁵ Debon, 1989, S. 241.

¹⁶⁶ Kubin, 2002, S. 183.

Beziehungen“,¹⁶⁷ die mittels einer Versöhnung, einer Grenzüberschreitung zwischen äußeren Dingen und innerem Gemüt zuletzt geordnet und ausgeglichen sind; der Mensch wird weiterhin, wie es in der chinesischen Lyrik normalerweise konzipiert wird, anderen Dingen gleichgestellt, damit die empathische Verständigung im Sinne der harmonischen Interaktion zwischen Mensch und Natur generiert wird; vor allem, wenn sich die unter Kiefern abgehaltene Mahlzeit (beim Leser) imaginieren lässt, wird die schriftliche Lyrik in ein chinesisches Tuschebild von Mensch und Landschaft (räumlich und emotional) übertragen.

Um das durchaus isolierte Ambiente zu kompensieren, wird solch ein beinahe religiös-asketisch strukturiertes Lebensbild von dem Dichter Po Chü-I (772–846) aus der späteren Tang-Zeit säkularisiert und sogar aufgelöst. Dessen lyrischer Text *Ein Eremit der Mitte* gilt daher als Antwort auf die frühere Problematik des kleinen und großen Klausners von Wang K'ang-Chü und konzipiert dabei ein angemessenes, mit dem sozialen Milieu zurechtkommendes Modell des Einsiedlertums, wie es in der zweiten Strophe jenes Gedichts thematisiert wird:

Ein Eremit der Mitte mußst du sein:
Versteckt als Amtsperson im Wartestand;
Scheinbar hervor-, scheinbar zurückgetreten,
Nicht müßig ganz, und auch nicht angespannt.¹⁶⁸

Mit dem Ausscheiden eines die Wildnis besiedelnden, materiell völlig sparsamen Typus ist das Einsiedlertum der „Mitte“ doch im politisch-bürokratischen System zu verorten, mit dem das pekuniäre Fundament der chinesischen feudalen Gesellschaft eng kooperiert. Darüber hinaus ist darauf zu verzichten, eine glänzende politische Karriere zu machen und somit zur höfischen Elite zu avancieren, etwa im Sinne des „großen Einsiedlers“, dessen „Nicht-Handeln“ allerdings im Modus des Eremiten der Mitte vielmehr schrumpft und individualisiert wird. Der Wartestand bildet hiermit eine Konstellation, in der sich eine Amtsperson während ihres Alterungsprozesses von einem Konfuzianer der früheren Jahre in einen Buddhisten wandelt, mithin „von sozialem Protest zu kontemplativer Weltakzeptanz“¹⁶⁹ findet.

Das Modell dieses mittleren Eremitentums zu praktizieren, um sich zum Gleichklang des kleinen und großen Einsiedlers hinführen zu lassen, scheint stark abhängig von der Gesinnung des Eremiten zu sein,

¹⁶⁷ Ebd., S. 187.

¹⁶⁸ Debon, 1989, S. 253.

¹⁶⁹ Kubin, 2002, S. 189.

dessen Leben freilich in praktisch-realistischer Sicht diffizil zu behalten ist: Der Körper, aber auch der Gedanke derartiger Einsiedler bleiben noch im politischen System, gegenüber dessen Angelegenheiten sie sich jedoch passiv und teilnahmslos verhalten (wollen); als Amtsperson innerhalb des feudalen Hofes können sie nicht immer vermeiden, dass sie von der Politik, insbesondere von der Veränderung der politischen Situation (z. B. Wechsel des Kaisers) beeinflusst werden und das Einsiedlertum der „Mitte“ damit die Balance verliert; solcher Typus der Zurückgezogenheit ist daher grundsätzlich eine Idealisierung, die die einsiedlerische Gesinnung des Individuums, das weltliche Leben und sogar das politische Feudalsystem zusammen in Harmonie bringen würde.

Neben der Lyrik findet sich auch eine bekannte Einsiedlerfigur im narrativen Bereich der klassischen chinesischen Literatur, nämlich Zhuge Liang aus dem am Ende der Yuan-Dynastie von Luo Guanzhong (1330–1400) verfassten Roman *Die Drei Reiche*.¹⁷⁰ Diese Abenteuer-Epik steht vor dem historischen Hintergrund der Bürgerkriege während der Trennung Chinas in „Drei Reiche“ (212–277)¹⁷¹ und gestaltet die Figur deshalb auf Basis einer gleichnamigen historischen Persönlichkeit, einer Urgestalt, die zu Lebzeiten zunächst als intellektuell-philosophischer Eremit, danach als Politiker und Stratege im Dienst für das Reich „Shu“ agiert; er ist deshalb weder der lebenslang in der Einsamkeit verbleibende philosophische Einsiedler noch der politische Eremit, der zunächst aus der vorherigen Karriere aussteigt.

Dementsprechend zieht sich der junge Einsiedler Zhuge Liang im Laufe des Romans mit einigen Freunden, die ebenfalls ein eremitisches Leben favorisieren, in ein Gebirge (Nanyang) zurück. Im Gegensatz zur allgemeinen konfuzianischen These, über den Staatsdienst Ruhm zu erlangen, distanzieren sie sich bewusst von der politischen Welt: „Sie sind nämlich die taoistischen Einsiedler, die schlicht ihr Land bestellen, eigene Lieder singen und einander in ihrer Mußezeit besuchen oder die Berge durchwandern. Ihre Welt ist die traditionelle Antithese zur bürokratischen Welt – jeder chinesische Poet-Bürokrat ersehnt sie, wenn ihn seine Amtspflichten erdrücken.“¹⁷² Später ist durch „drei Besuche“ des Generals Liu Bei allerdings der junge Einsiedler letztendlich überzeugt

¹⁷⁰ Luo Guanzhong: *Die Drei Reiche*. 2 Bde. Übers. v. Eva Schestag. Frankfurt a. M. 2017.

¹⁷¹ Vgl. Kurz, Heinrich: *Über einige der neuesten Leistungen in der Chinesischen Literatur*. Paris 1830, S. 4f.

¹⁷² Hsia, C. T.: *Der klassische chinesische Roman*. Übers. v. Helmut Martin. Frankfurt a. M. 1989, S. 71.

und bereit, sich den Staatsangelegenheiten zu widmen; dies präsentiert auch das Motiv der Begegnung mit dem Einsiedler, obwohl jene „drei Besuche“ sich eben am politischen Ziel bewusst orientieren.

Nicht nur die von der idyllischen Natur umgebene Einsiedelei, sondern auch die taoistische bzw. prophetische Magie von diesem Eremiten münden hierzu in eine narrative Konstruktion, die „als eine Zeit der Vorbereitung auf die große Aufgabe“¹⁷³ gilt. Aus dieser Episode entsteht das chinesische Sprichwort „aus den Bergen heraus“, welches somit allgemein symbolisiert, dem Talent gemäß einer intellektuellen Karriere nachzugehen; aus einem Einsiedler wie Zhuge Liang, der mit einer Synthese von eigener magischer Begabung, taoistischer Zurückgezogenheit und (schließlich) konfuzianischer sozialhistorischer Verantwortlichkeit in der Erzählung idealisiert wird, resultiert demnach ein komplexes Modell des chinesischen Einsiedlers, das sich nicht einfach als philosophischer oder politischer Typus kategorisieren lässt.

2.3 Zwischenfazit

Die Literatur über das Einsiedlertum, deren Thematik sowohl in der deutschen als auch in der chinesischen Literatur unter einem recht begrenzten, in kleinem Maßstab platzierten Einflussbereich zu subsumieren ist, erzielt durch ihre Funktionalität sowie diverse Couleurs ein unlimitiert konstruierbares Spezifikum – ein Profilbild, das entweder als kurzzeitige Episode im Modus eines Durchgangsstadiums bzw. eines Prozesses der Selbstfindung des Protagonisten oder als Leitmotiv des Textes im Sinne der sozialkritischen Instrumentalisierung, der Historisierung bzw. Ästhetisierung einer Anachoretenlandschaft sowie der autobiografischen Selbstdarstellung im textinternen und sogar textexternen Radius fungiert.

Im Hinblick auf das Begriffsinstrumentarium der Interkulturalität – hierzu nämlich das Heranziehen der europäisch-deutschen sowie der chinesischen Ideengeschichte – schließen die Paradigmen der eremitischen Literatur auf den Text relevante Kulturräume der jeweiligen Epoche ein. Während das Thema des Einsiedlertums in der deutschen Literaturgeschichte größtenteils in Form des Prosatextes bearbeitet wird, lässt sich seine Spur in der Literaturgeschichte Chinas überwiegend im

¹⁷³ Ebd., S. 72.

lyrischen Text erkennen. Von dieser Differenz des Genres abgesehen, positioniert sich das literarische Anachoreten-Sujet hiermit vor der Kulisse der deutschen (heilsgeschichtlichen, aufklärerischen, romantischen) sowie chinesischen (taoistischen, konfuzianischen) Denkmuster bzw. der Kultur-, Zivilisations- und Ideengeschichte. Außerdem spielen sozialhistorische Faktoren im Spannungsfeld zwischen geistesgeschichtlichen Evolutionen und deren literarischer Performanz eine zwar unmerkliche, aber trotzdem wichtige Rolle.

Jene Kulturräume, die ebenfalls aus historischer Sicht eher mental und kontemplativ als räumlich-topografisch zu konstituieren sind, fundieren und legitimieren zugleich weiterhin potenzielle Modelle sowie Varianten des Einsiedlertums im literarhistorischen Fortgang. Aus dem Unterschied zwischen beiden Kulturräumen ergeben sich demnach Aspekte, die die Stigmata beider eremitischer (National-)Literaturen auf gewisse Weise aufweisen können.

In der deutschsprachigen Literatur wird vor allem die Funktionalität des Einsiedlertum-Themas in der Handlungs- und Sinnkonstruktion hervorgehoben: Der junge Held (evtl. auch die Heldin) verbringt bei der älteren Einsiedlerfigur eine transitorische Zeit und absolviert einen Bildungsprozess, der einen positiven und sogar entscheidenden Einfluss auf den weiteren Abenteuerweg ausübt. Diese erzieherische Funktion des Einsiedlertums generiert zugleich die Betreuer-Schüler-Beziehung, die z. B. durch Gespräche den (weltanschaulichen) „roten Faden“ des ganzen Werkes prädiziert und signalisiert – alle folgenden Handlungen und Abenteuer präsentieren sich quasi als Praktizierung und Umsetzung der einsiedlerischen (abstrakten) Erziehungsergebnisse.

Die Eremitenfigur fungiert auch als relevantes Moment in der Ironisierung und Enthüllung der religiösen Schwärmerei, wobei nicht mehr die Konkretisierung des Einsiedlerdaseins, sondern die Intervention des Einsiedlers, die das Alltagsleben des Volkes zur Herausforderung führt, lebendig dargestellt wird. Die Einsamkeit des Einsiedlertums wird im romantischen Kontext (auch bei Hölderlin) generell von der Anachoretenlandschaft charakterisiert, die im psychischen Sinne einen Raum der Freiheit konstituiert und durch ebendieses Freiheitsgefühl das einsame Leben ästhetisiert.

In der chinesischen Literatur lässt sich vornehmlich die Diskussion über die regelrechte, authentische Form des Einsiedlertums akzentuieren: Während der philosophische Eremit ein langes einsames Leben in der Umgebung der Natur intendiert, um seinen eigenen Lebensweg (oftmals aufgrund der Glaubensbasis) ohne soziale Störungen zu verwirklichen, wird der politische Eremit dazu gezwungen, dass er ange-

sichts der Veränderung der politischen Konstellation den Dienst für die aktuelle Herrschaft aufgibt und sich (vorläufig) zurückzieht. Das Einsiedlertum in der Wildnis (in den Bergen), das als „kleine Form“ bezeichnet wird, steht gewissermaßen dem „großen Einsiedlertum“ gegenüber, dessen Lokalität noch innerhalb der Feudalgesellschaft besteht (der Einsiedler soll sich trotzdem von der Macht sowie allen wichtigen politischen Angelegenheiten bewusst distanzieren).

In den lyrischen Texten kommen oftmals die Namen der prominenten Eremiten aus früheren Zeiten vor (der historische Zusammenhang ist eben eine Besonderheit der chinesischen Lyrik). Mit solchen geschichtlichen Verknüpfungen lassen sich das Temperament, die Mentalität sowie die Freiwilligkeit des dichterischen Ichs im Einsiedlertum deshalb in analogisch-assoziativer Weise artikulieren bzw. argumentieren. Außerdem verortet die chinesische Lyrik das (kleine) Einsiedlertum in der (schönen) Naturlandschaft, die gerade von der Lyrik kulturell ästhetisiert und anhand des taoistischen Gedankens der Mensch-Natur-Harmonie (mittels der Empathie des dichterischen Ichs) emotionalisiert wird.

Obwohl nicht belegt wird, dass die eremitischen Modelle aus der deutschen und chinesischen Literatur potenziellen Einfluss auf das Schaffen Hesses ausgeübt haben, ist hierbei auf die Interpretationsebene zu hoffen: dass zwischen dem Werk Hesses und jenen Modellen parallele Strukturen bestehen. Das Einsiedlertum als Zwischenstadium im Entwicklungsroman betrifft also insbesondere die Texte *Siddhartha* und *Das Glasperlenspiel*, deren Protagonisten in ihrem Werdegang jeweils einer Einsiedlerfigur begegnen, die die Betreuungsaufgabe (in Form der Freundschaft) übernimmt. Die Ironisierung des religiösen (oder geistigen) Fanatismus, die gerade durch die Eremitenfigur zustande kommt, findet sich auch in den frühen Werken *Drei Legenden aus der Thebais* und *Der Weltverbesserer*, in denen quasi die kulturkritischen Spuren Hesses zu erspüren sind.

Hesse rezipiert auch den Individualismus aus der deutschen Romantik und integriert ihn in Gestalten wie Demian und Harry Haller, die als soziale Einsiedler die Dimension des „Eigensinns“, der geistigen Unabhängigkeit, aufbewahrt. Ebendieses soziale Einsiedlertum nähert sich der in der chinesischen Literatur behandelten „großen Einsiedelei“, deren Räumlichkeit sich nicht von der des Gesellschaftssystems unterscheidet.

Während die chinesische Lyrik sich oftmals auf die historischen eremitischen Persönlichkeiten bezieht, transformiert Hesse die historischen Stoffe der Legenden von frühchristlichen Heiligen und des indi-

schen Gautama Buddhas in den *Thebaischen Legenden*, in *Der Beichtvater* und in *Siddhartha*. Nicht zuletzt scheinen der Fährmann in *Siddhartha* und der „Ältere Bruder“ im *Glasperlenspiel* in erster Linie ganz „taoistisch“ zu sein, denn sowohl ihren Einsiedeleien (am Fluss, im Bambusgehölz) als auch den (lebensphilosophischen) Belehrungen werden taoistische Elemente zugeschrieben, die in vielerlei Hinsicht einen interkulturellen Weg zur Analyse des einsiedlerischen Phänomens in diesen Werken bereitstellen.

3 *Drei Legenden aus der Thebais*: Metamorphose des archaischen Einsiedlertums

Das erste Werk Hermann Hesses, in dem das Thema des Einsiedlertums schwerpunktmäßig auftritt, ist der Text *Drei Legenden aus der Thebais*, der als eine seiner frühen literarischen Arbeiten inklusive dreier kleinerer Texte (*Der Feldteufel*, 1905; *Die süßen Brote*, 1905; *Die beiden Sünder*, 1909) im Sammelband *Fabulierbuch* im Jahr 1935 publiziert wurde. Dieses *Fabulierbuch* lehnt sich – wie Eduard Korrodi am 7. März 1935 in der *Neuen Zürcher Zeitung* erwähnte – an die Inspirationen der Weltliteratur an: „von den Legenden der Thebais schwärmt das Gefühl aus zu der franziskanischen Welt, dem Geisterreich des Doktor Faust bis ins Tübinger Stift, wo sich Mörike und Waiblinger des großen, umnachteten Hölderlin gültig und behutsam annehmen.“¹⁷⁴ Gerade von dem Ortsnamen der Thebais¹⁷⁵ ergibt sich ein in der historisch-religiösen Überlieferung verwurzelt, exotisch distanzierendes, aber zauberisch-romantisch stimmendes Gebilde, in dem sich Hesses literarische Beschäftigung mit dem frühchristlichen Stoff des Einsiedlertums in variierte Weise vollzieht.

Hesses Legendentexte basieren hierbei in erster Linie auf derselben literarischen Gattung, der Legende, die „eine religiöse Erzählung besonderer Art, die Erzählung von einem christlichen Heiligen“ bedeutet und „gleichberechtigt neben Gattungsbezeichnungen wie Sage, Märchen, Mythos und Novelle“¹⁷⁶ steht. Inhaltlich gesehen wird die historische Vita eines Heiligen (Hagiografie in schriftlicher Form) durch die Legende volkserzählerisch umgestaltet und idealisiert, damit die religiöse Persönlichkeit sich mit „Wunder und Mirakel“ zumindest auf die Gläubigen auswirkt. In formeller Hinsicht setzt sich die Legende im Vergleich zum Märchen lediglich aus einer einzelnen Episode zusammen, um „Vergegenwärtigung einer Wirklichkeit in einem einfachen Be-

¹⁷⁴ Korrodi, Eduard: Kritik über *Fabulierbuch*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 368.

¹⁷⁵ Thebais ist zum einen in der Antike ein ägyptischer Ort (heute Theben), in dessen Wüste sich die Eremiten des Frühchristentums sammelten; zum anderen ist dies eine Art der bildlichen Kunstwerke, die das Leben des Einsiedlertums (vor allem in Thebais) rezipiert und darstellt. Vgl. Latacz, Joachim: Thebais. In: Der Neue Pauly. 12. Bd. Stuttgart 2002, S. 294f. Vor allem werden Einsiedlerszenen in den mittelalterlichen Thebaisbildern dargestellt, die die Begegnung von Antonius und Paulus in der Wüste z. B. in Form von Buchmalerei oder Holzschnittillustration thematisieren. Vgl. Ost, Hans: Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. Düsseldorf 1971 (=Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft. 11. Bd. Hrsg. v. Herbert v. Einem u. Heinrich Lützelers), S. 72.

¹⁷⁶ Beide Zitate in: Rosenfeld, Hellmut: Legende. 4. Aufl. Stuttgart 1982, S. 2.

richt“¹⁷⁷ zu beabsichtigen. Als Komponente der volkstümlichen Kultur offeriert die Heiligenlegende den modernen Dichtern vor allem seit Ende des 19. Jahrhunderts potenzielle Stoffe, damit Legenden im rationalistischen Kontext (gegenüber der abergläubisch aufleuchtenden Vormoderne) neu und künstlerisch gedichtet werden können (z. B. in Rainer Maria Rilkes *Marielenleben*, 1913).

Hesses Thebais-Legenden signifizieren sich immerhin – „auf einem Zaubermantel der Gegenwart“¹⁷⁸ – als Metamorphose (Rezeption und Neudichtung) der seit der Antike überlieferten Geschichte von Antonius dem Großen, die im Dokument *Vita Antonii* (um 360) von Athanasius, dem Bischof von Alexandrien verfasst wurde: Antonius zieht sich in die Wüste der Region Thebais zurück, um in der Einsamkeit an einem heimlichen Ort ein asketisches Leben zu führen sowie zu büßen. Während seines zwanzigjährigen Wüstenaufenthalts wird er quasi von Freunden und Anhängern mit Brot versorgt, das sich (wahrscheinlich wegen des Wüstenklimas) lange halten kann. Zugleich muss er oftmals mit dämonischen Versuchungen kämpfen, die sowohl materiell (Silberscheibe, Goldstück) als auch psychisch (Lärm, Spuk) auftauchen. Diese Dämonen lassen sich – etwa aus vernünftiger Sicht – entweder als Halluzinationen und Phobien oder als okkultistische Spontanphänomene verstehen.¹⁷⁹ Trotz des Unlustgefühls gelten solche Störungen im Sinne des christlichen Einsiedlertums gerade als eine intelligent fördernde Macht, die den Eremiten Antonius im Endeffekt zu einer heiligen Persönlichkeit leitet.

Eine andere, historisch nicht nachgewiesene Anekdote ist neben jener hauptsächlichen Heiligenvita gleichwohl überliefert, nämlich die Begegnung von Antonius und Paulus, der auch ein verehrter Einsiedler in der thebaischen Wüste ist: Antonius sucht die Einsiedelei von Paulus auf und wird dort freundlich empfangen, indem ein Rabe den beiden ein Brot bringt. Nach dieser einzigen ^{Begegnung} stirbt der alte Paulus, dessen Leichnam Antonius mithilfe von zwei Löwen begräbt.¹⁸⁰ All diese Motive (Brot, Rabe, Dämon, Goldstück usw.) lassen sich in Hesses Kunstlegenden übertragen und neu organisieren.

Das Einsiedlertum in der Heiligenvita resultierte ursprünglich aus der Frömmigkeit des Urchristentums, wobei „eine Prüfung des Lebens und

¹⁷⁷ Ebd., S. 15.

¹⁷⁸ Korrodi, 1975, S. 368.

¹⁷⁹ Vgl. Hertling, Ludwig v.: Antonius der Einsiedler. Innsbruck 1929 (= Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. 1. Heft. Hrsg. v. Franz Pangerl), S. 53ff.

¹⁸⁰ Vgl. Baptista, Maria: Der heilige Antonius. Erzvater der Einsiedler. Saarbrücken 1954, S. 20f.

der Regungen der Seele, eine Abkehr von dem Getriebe der Welt und eine stille Einkehr in sich selbst“¹⁸¹ im Rahmen der eschatologischen Erwartungen (Wiederkunft von Christus) gefordert wurden. Vor diesem geistlichen Hintergrund versuchten viele Christen, in Einöden übersiedeln und sich gegen alle Annehmlichkeiten – laut einer historischen Tatsache besonders gegen den Genuss „in der weltlichen Verderbtheit und Massenmentalität des römischen Kaiserreiches“¹⁸² – streng zu kasteien. Für die Masse präsentiert sich umgekehrt das Image von Eremiten, Asketen und Büßern gewissermaßen als Mysterium, da solche Christen auf das Vermögen sowie das Weltleben verzichteten und in der Wildnis überleben konnten.

Anhand dieser „magischen“ Bildnisse der thebaischen Einsiedler intendiert der junge Hesse das literarische Experiment, (für die moderne Leserschaft) veraltete Stoffe aus der überlieferten Heiligenvita durch die Form der Legende „in leicht archaisierender, witziger Sprache“¹⁸³ aufzufrischen. Trotz der gleichen Lokalität der ägyptischen Thebais fokussieren Hesses Legenden jedoch nicht mehr die bekannten Eremiten wie Antonius und Paulus, sondern Lebensläufe der von der traditionellen Legende marginalisierten, fiktionalen Gestalten, die den einsiedlerischen Spuren der Altväter aus ebenjener Frömmigkeit nachfolgen: In *Der Feldteufel* versucht ein armer, frommer Feldteufel, aus dem Regiment des eigentlichen bösen Teufels zu flüchten und sich den heiligen Büßern Paulus und Antonius in der Wüste zu nähern, die ihn aber missachten und verscheuchen. Nach dem Tod des alten Paulus bleibt der Feldteufel als Einsiedler in der ehemaligen Höhle, wo er dann stirbt.

In der zweiten Legende *Die süßen Brote* verspricht sich ein wohlhabender Mann mit dem Verzicht auf seine Güter ein eremitisches Leben, indem er an einem wüsten Ort fleißig büßt und betet. Ein Engel beobachtet ihn und verschenkt jeden Tag Brote an ihn, die schließlich sein vergangenes weltliches Begehren erwecken bzw. Qualen herbeiführen. Nach großer Buße wird er endlich gerettet.

In der dritten, etwas längeren Legende *Die beiden Sünder* beschließen die Brüder Basilius und Justinus, an einem verborgenen Ort mithilfe des in kleinem Maßstab errichteten Ackerbaus christlich-eremitisch zu leben. Da sie zweimal im Jahr die Stadt besuchen, um dort Lebensmittel auszutauschen, geraten sie unversehens in die Finsternis der Sünde:

¹⁸¹ Mills, Edgar: Die Geschichte der Einsiedlergestalt. Vom mittelalterlichen Epos über Barock und Empfindsamkeit bis zum Roman der Romantik. Wien 1968, S. 8.

¹⁸² Ebd., S. 11.

¹⁸³ Schneider, Christian Immo: Hermann Hesse. München 1991, S. 46.

Nachdem Justinus von einer jungen Magd verführt wurde, greift Basilius zu der Lüge, dass er geschlemmt und gewürfelt hätte – um seinen Bruder zu trösten. Diese Lüge führt Basilius jedoch zurück in die Stadt, wo seine tatsächliche Sünde entsteht. Aus der Belehrung jener Sünden legen sie endlich das Gelübde ab, nimmermehr in die Stadt zu gehen.

Solche unbedeutend erscheinenden,¹⁸⁴ aber lebendig dargestellten Lebensläufe porträtieren dabei ihre Protagonisten, die im Schatten der großen Eremiten des Urchristentums – etwa im Modus der Mimesis – ein lebenslängliches Einsiedlerleben realisieren wollen, und zwar in der Einöde außerhalb des städtisch-gesellschaftlichen Weltlebens platziert und geografisch isoliert. Mit Ausnahme des Feldteufels, der zunächst von dem großen Teufel in die Wüstenei gezwungen wird und nach der Beobachtung des heiligen Paulus die Praxis seines neuen Glaubens letztendlich festlegt, werden alle anderen Figuren angesichts ihres selbsterwählten Weges als intentionelle Einsiedler betrachtet. Für sie ist das christliche Einsiedlertum die einzige authentische Wahlmöglichkeit, ihren Wert vornehmlich der religiösen Moral gemäß (im Alleinsein mit Gott) erkennen zu lassen, wenn sie mit den Protagonisten der anderen Werke Hesses – mit dem aufgeklärten, modernen Typ – verglichen werden. Ihr Werdegang ist infolgedessen, typisch für das Erzählen in der Legende, bereits vorprogrammiert.

Zusammen mit anderen religiös gefärbten Beiträgen wie *Der Tod des Bruders Antonio* (1904) und *Legende vom verliebten Jüngling* (1907) verwendet der junge Hesse einen erzählerischen Stil, in dem das mehr oder weniger vergessene Sujet des Einsiedlertums durch die Verknüpfung des Archaischen mit dem Ausländisch-Exotischen in den Vordergrund tritt, wie Joseph Mileck subsumiert:

All these tales are narrated in an elemental, slightly archaic language and in a manner both naïve and pleasantly facetious. Some are located in Egypt and Palestine, others in Italy and England, and all deal with early Christendom, with anchorites given to prayer, fasting, and to self-flagellation in their desert wilds, ascetics tempted by demons, tormented by temptresses and aided by beneficent angels, virgins dedicated to God, and worldly monks indulging their appetites.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Hesses Figuren repräsentieren und symbolisieren insbesondere Jünger und Anhänger im Kreis eines berühmten Eremiten in der Religionsgeschichte, die selbstverständlich keine wichtigen Spuren in irgendeinem historischen Dokument hinterlassen haben; die Untersuchung dieser drei Legenden ist bisher (im Vergleich zu Hesses Romanen) noch selten aufzusuchen.

¹⁸⁵ Mileck, Joseph: *Biography and Bibliography*. Volume 1. Berkeley 1977, S. 33.

Mit der niemals anerkannten Christlichkeit (beim Feldteufel) oder den einmal gelungenen (dämonischen) Versuchungen und den dabei entstandenen Sünden entbehren die Hauptrollen in Hesses Legenden offensichtlich die Erhabenheit, die die heiligen Eremiten in der traditionellen Legende aufgrund ihrer ebenso vorprogrammierten Vervollkommenheit (mit Bewältigung der Teufelsversuchung) aufweisen können. Von ihrer nicht perfekten Persönlichkeit her generieren die Einsiedler Hesses allerdings erst einen narrativen Wendepunkt, der mit Schilderungen der psychischen Details (von negativ bewerteten Emotionen wie Angst, Leid und Ambivalenz) die „Polarität von Weltlust und Weltentsagen“¹⁸⁶ sowie die Humanität (eben aufgrund jener Emotionen und Triebe) im Schatten der Religiosität markiert – und zugleich auch problematisiert. Mit der Frage, inwiefern Hesse seine eremitischen (Kunst-)Legenden der modernen Leserschaft entsprechend reguliert, lässt sich die Interpretation im Folgenden weiter präzisieren.

3.1 Abbild der existenziellen Verhältnisse im intentionellen Eremitentum

Ich höre und sehe das Leben der Erde, lebe und atme mit, bin ruhig und bescheiden geworden. Meine Arbeit ist: das Suchen von Beeren und Waldkirnschen, das Flechten kleiner korbartiger Schalen zum Aufbewahren dieser Dinge, das Ausgraben einer Vertiefung im Bachbett, damit mir später nicht etwa das Trinkwasser ausgehe.¹⁸⁷

Aus einem einsiedlerischen Erlebnis verfasste Hermann Hesse im Jahr 1907 den Artikel *In den Felsen. Notizen eines Naturmenschen*, in dem seine körperlichen Tätigkeiten in einer Notlage bildhaft geschildert werden. Obwohl der Schriftsteller quasi freiwillig (für kurze Zeit) das Einsiedlertum gewählt hat, musste er selbst für den Lebensunterhalt sorgen. Die manuelle Arbeit, Lebensmittel aus der natürlichen Umwelt zu sammeln und Trinkwasser zu sichern, ist daher die grundlegende Voraussetzung für eine geografisch entfernte Einsiedelei. Bei dieser Existenz wird die Fähigkeit des Einsiedlers, die sich anders als in der sozia-

¹⁸⁶ Korrodi, 1975, S. 368.

¹⁸⁷ Hesse, Hermann: *In den Felsen. Notizen eines Naturmenschen*. In: *Materialien zu Hermann Hesses Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 345f. Dieser Artikel, der prinzipiell im Zusammenhang mit Hesses erster einsiedlerischen Probe auf dem Monte Verità steht, ist in der Einleitung der vorliegenden Arbeit bereits teilweise bearbeitet.

len Umgebung (insbesondere in der modernen Stadt) beweisen lässt, in radikaler Weise herausgefordert: Der Einsiedler kann nämlich nicht ausschließlich in der idyllischen Landschaft wie beispielsweise in einem Zaubermärchen oder in einer chinesischen *Kung-Fu*-Szene rund um die Uhr meditieren oder bloß vom *Nutrimentum Spiritus* leben. Die physische Arbeit lässt sich jedoch – vornehmlich im intentionellen Eremitentum – nicht zu einem irrelevanten Supplement des Alltags degradieren, sondern sie konstituiert das materielle Fundament eines Einsiedlerdaseins und fördert weiterhin die mentale Konstante, indem die physische Arbeit die vormalige Verstörtheit im komplizierten gesellschaftlichen Zusammenhang (im Fall Hesses, dass er vor jenem Einsiedlertum schon in eine Lebenskrise geraten ist) gewissermaßen in das klare Bewusstsein der *Vita contemplativa* transferiert.¹⁸⁸

In Analogie zu diesem Abbild der körperlichen Tätigkeiten Hesses steht eine ähnliche Szene in der Legende *Die beiden Sünder*, die zwei Jahre nach jenem Einsiedlertum entstanden ist und die Beschäftigung der Eremitenbrüder Basilius und Justinus mit Lebensmitteln und Trinkwasser präsentiert:

Sie sammelten Früchte, Beeren und Wurzeln, pflanzten junge Bäume, machten ein Stück Boden urbar und säten Weizen und Mais darauf. Auch gruben sie ihrer Felsenquelle ein Becken, darin das klare Wasser sich sammelte, und leiteten es sodann durch ihren kleinen Garten.¹⁸⁹

In dieser Szene wird der leiblichen Arbeit die agrarische Aktivität hinzugefügt, die gegen die Unstabilität der Natur die Kontinuität der Existenz in dieser relativ autarken Lebensform sichern könnte und mithin das dauerhafte Einsiedlertum von dem kurzfristigen distinguert. Diese agrarische Aktivität befriedigt das materielle Fundament jedoch nicht völlig und lässt sich weiterhin um die anderen, in der weiteren Erzählung vorliegenden Tätigkeiten wie das Flechten der Körbe und das Sammeln der heilsamen Kräuter ergänzen: Trotz des menschenleeren Hintergrundes zeigt sich in diesem Mikrokosmos eine idyllische Szene-

¹⁸⁸ Durch die körperliche Aktivität bzw. die einfache Arbeit ist unter bestimmten Umständen eine psychische Erleichterung im präventiven bzw. therapeutischen Sinne zu erwarten. Gerade in der Legende *Die beiden Sünder* zeigt Hesse, dass sich die Mentalität von beiden Einsiedlern mittels der agrarischen Arbeit zur Stille entwickelt: „Und über all dieser Bemühung und Arbeit erstarkten sie, und das Bekämpfen ihrer alten Gelüste und Leidenschaften ward ihnen leichter, als es bei Lesen und Beten gewesen war.“ Hesse, Hermann: *Drei Legenden aus der Thebais*. In: *Das erzählerische Werk*. 9. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 279.

¹⁸⁹ Ebd.

rie, die zum einen der vorgeblich positiven Seite des Einsiedlertums zugrunde liegt, und zum anderen das Risiko der Sünde, das aus dem narrativen Erfordernis durch den Fehlschlag einen Entwicklungsweg strukturiert, aber auch voraussetzt.

All die Tätigkeiten potenzieren in diesem abgeschlossenen Raum die Summe der materiellen Produkte, die den Bedarf am Austausch sowie am Geschäft (nur in der Stadt möglich) schließlich generiert: Die Variation in der materiellen Kompensation führt hierbei zur räumlichen Verschiebung (aus der Eremitage heraus in die Stadt) und – narrativ unentbehrlich – zur eventuellen Entstehung der Sünde. Der Wendepunkt, der die Erzählung zur Handlung von der gläubig-moralischen Verfehlung sowie der später erledigten Buße leitet, ist prinzipiell auf diese kaufmännisch klingende Prämisse¹⁹⁰ zurückzuführen.

Solch eine die agrarische Arbeit einbeziehende Szene findet sich ebenso in der Legende *Die süßen Brote*, in der der Protagonist, der ehemals wohlhabende Mann, sogar auf einem Stück des extrem unbevölkerten Ödlandes freihändig ackert:

Also zog er, wie es zu jener Zeit viele fromme Männer taten, von der Stadt Heliopolis hinweg in die grimmige Wildnis, suchte an einem wüsten Ort eine Felsenhöhle und blieb daselbst. Er bereitete mit bloßen Händen ein winzig kleines Stück Boden notdürftig zu, säte eine Handvoll Korn und Linsen und nährte sich vom geringen Ertrag dieser Arbeit.¹⁹¹

Dass sich der Eremit vom Reichtum entfernt in der Ödnis niederlässt, nähert sich vor allem der Radikalität, die die religiöse Frömmigkeit mit der Selbstisolation sowie der asketischen Lebensart verknüpft. Um tugendhaft und vollkommen zu werden, nimmt der Protagonist wie die Wüstenväter ganz in gemäßigter Form Speise und Trank zu sich – aus moderner Sicht jedoch in masochistischer Weise:¹⁹² Dieser Eremit konzentriert sich vielmehr auf das geistliche Leben (mit Beten und Bußübungen) als auf das materielle, obwohl er für Letzteres gleichermaßen viel Energie (durch freihändige Arbeit) aufwendet. Die Reduktion des materiellen Lebens und der Aufwand der körperlichen Energie beschränken sich somit lediglich auf die Entwicklung seines religiösen

¹⁹⁰ Da beiden Brüdern manche materiellen Stoffe wie Geräte und Kleidung fehlten, „dachten sie denn fleißig darauf, ihre Umstände zu verbessern und ein kleines Stück Geld für bedürftige Zeiten zu verdienen.“ Ebd., S. 279.

¹⁹¹ Ebd., S. 274f.

¹⁹² Vgl. Mills, 1968, S. 10.

Lebens, ohne ihn an seinen ehemaligen Reichtum zu erinnern bzw. seine Begierden erneut zu erwecken.

Im Vergleich zu den Eremitenbrüdern Basilius und Justinus, deren Lebensverhältnisse mithilfe der kommerziellen Geschäftigkeit verbessert werden, schafft dieser Mann anfänglich selbst den Ausgleich, die existenzielle Grundlage an den von dem christlichen Einsiedlertum geforderten Energieverbrauch (vor allem an die Ernährung) anzupassen. Angesichts der radikalisierten Autarkie und der daraus resultierenden Demut bringt ein Engel – anstelle der Position und Funktion des Raben in der Hagiografie – dem frommen Mann jeden Tag drei schmackhafte Brote als Preis mit, wobei die vormalige Kompensation destabilisiert wird und die weltliche Lust zu dem Eremiten zurückkehrt.

Die Brote lassen sich in dieser Legende einerseits mit konkreten Geschmacksrichtungen (Honig, Pfirsich, Ananas) verherrlichen und andererseits mit der Reaktion des Einsiedlers auf den Geschmack gerade dem materiell und sinnlich reduzierten Einsiedlerleben gegenüberstellen. Sie übersteigen daher den grundsätzlich benötigten Lebensunterhalt und zeitigen abschließend die Folge, dass der Mann die Einsamkeit sowie die Askese nicht mehr erdulden kann: Er kehrt damit ins städtisch-weltliche Leben zurück. Hier entsteht wiederum die räumliche Verschiebung – oder eher die psychische, dass für den Protagonisten die gutsituierte Stadt immerhin in diesem Moment bedeutsamer als die eremitische Umwelt ist. Die Brote, mit denen der Engel diesen Mann aufgrund der Frömmigkeit prämiiert, stehen im wesentlichen Sinne für das Essen (auch aus Rücksicht auf die Narrativität Hesses, die das Essen gerade mit Handlungen verbindet) – wie Alois Wierlacher in der Studie *Vom Essen in der deutschen Literatur* (1987) notiert, „als Lohn aller Anstrengungen, der letztlich Sättigung im anthropologischen und metaphysischen Sinne ist: er hebt die im Mythos vom Sündenfall ins Wort gefaßte Entzweiung von Leib und Seele auf.“¹⁹³

In beiden Legenden mündet die Existenz des Einsiedlertums insgesamt in der Variation, nämlich in der Sünde im religiösen Sinne, indem die dritte Macht (Geschäft in der Stadt, Brote vom Engel) in dem ehemaligen Ausgleich zwischen dem Eremiten und dessen Existenz interveniert. Ironischerweise spielt insbesondere die Figur des Engels in *Die süßen Brote*, deren eigentliche Absicht es ist, dem frommen Mann im Hinblick auf seine sparsame Ernährung zu helfen, eine dämonische Rolle. Zum Schluss beider Legenden verfügt das Brot dennoch über ein

¹⁹³ Wierlacher, Alois: *Vom Essen in der deutschen Literatur*. Mahlzeiten in Erzähltexten von Goethe bis Grass. Stuttgart 1987, S. 28.

wechselseitiges Attribut von Abwesenheit und Anwesenheit. Nach der Buße kehrt die agrarische Arbeit, die zur Stabilität der Existenz produktiv beiträgt, wieder in das autarke Einsiedlertum des frommen Mannes zurück: „Er fand keine Brote mehr und mußte wieder im Schweiß seines Angesichts den kleinen steinigen Acker bestellen.“¹⁹⁴

Im Gegensatz dazu fungiert das Brot nach der Buße der beiden Eremitenbrüder (mit Gelöbniß, nicht mehr in die Stadt zu gehen) ganz am Ende der Legende *Die beiden Sünder* doch als gerechtfertigter Beistand: Nach der Missernte in einer schweren Hungersnot „sandte der Herr einen Raben, der trug ein himmlisches Brot und legte es vor den Büßern nieder [...]“¹⁹⁵ Es sollte hierzu angezeigt werden, dass die Konfiguration des Brotes in Hesses Legenden jeweils von dem Kontext abhängt und keinesfalls in die Widersprüchlichkeit der Bedeutungsstruktur gerät. Das Brot generiert nicht nur ein Zeichen des göttlichen Lobs, sondern auch die erzählerische Flexibilität, mit der das Brot sich daher in verschiedene Situationen integrieren kann.

Trotz der existenziellen, von der materiellen Schwankung in die seelische Sünde umgewandelten Problematik mythologisiert Hesse im Erzählen die in der Heiligenvita bereits tradierten eremitischen Zeichen wie Felsenquelle, Rabe und Brot. Selbst in der ersten Legende *Der Feldteufel* kommen diese Zeichen mit kurzer Beschreibung der Vita des heiligen Paulus vor, den der Feldteufel nachahmen würde:

Schon seit manchen Jahren war als einziger der Vater Paul in die Öde vorgezogen. Von ihm erzählt die heilige Legende, er habe viele Jahrzehnte hindurch in einer engen Felsenhöhle ein Büsserleben geführt und sich lediglich vom Wasser einer Quelle, von den Früchten eines Palmbaumes und von einem halben Brot ernährt, das ihm jeden Tag durch einen Raben aus den Lüften herab gebracht wurde.¹⁹⁶

Als Ideal des christlichen Einsiedlertums genießt der heilige Paulus das Privileg, ohne mühevollen agrarischen Arbeit den Lebensunterhalt zu verdienen. Für ihn ist Essen und Trinken nahezu gebrauchsfertig, damit er sich völlig auf das seelische Leben konzentrieren und sich mit genügender Kraft gegen dämonische Versuchungen bewaffnen kann. Diese (religionsgeschichtliche) Persönlichkeit befindet sich nämlich im statischen Status, während die anderen oben erwähnten Figuren in Hesses Legenden eine dynamische Entwicklung auf dem Weg zum Ideal des

¹⁹⁴ Hesse, 2012, S. 278.

¹⁹⁵ Ebd., S. 287.

¹⁹⁶ Ebd., S. 270.

authentischen Einsiedlertums durchleben. Ihnen werden deswegen die körperlichen Tätigkeiten (inhaltlich) sowie das Sünde-Buße-Modell (narrativ) zugeschrieben.

Gleichermaßen in die schwierige Situation der existenziellen Verhältnisse geraten ist jener Feldteufel, der bereits lange den heiligen Paulus betrachtet und dessen Einsiedlerleben zur Kenntnis nimmt. Er kann weder zum Herrschaftsbereich des bösen Teufels zurückgehen noch von den Einsiedlern Paulus und Antonius aufgenommen werden noch wie ein Mensch den Boden bestellen. Seine einzige Entscheidung bleibt infolgedessen – im tragischen Erscheinungsbild eines Märtyrers – der Tod: „Er aß und trank nicht mehr und brachte Tag und Nacht auf den Knien hin, Gottes Namen im Munde.“¹⁹⁷ Vor seinem Tod bringt ihm der Rabe unversehens ein Brot, das sich als höchste Anerkennung seiner einsiedlerischen Identität zeigt – die Personifikation des Feldteufels übertrifft in dieser Legende somit die Moralität des christlichen Glaubens, indem eine tierähnliche Figur in die Gott-Mensch-Beziehung drängt.¹⁹⁸

Sowohl die menschlichen Figuren (der wohlhabende Mann, Basilius und Justinus) als auch der Feldteufel modellieren trotz der schwierigen Lebensverhältnisse im Endeffekt den Entwicklungsprozess im intentionellen Einsiedlertum, der zeigt, wie sie „sich gemüht haben, hinter das Geheimnis der Dinge, hinter den Sinn des Lebens zu kommen.“¹⁹⁹ Um diesen Entwicklungsprozess zu dynamisieren, werden solche Figuren nicht nur der Problematik der äußeren materiellen Lebensbedingungen, sondern auch der (inneren) Ambivalenz ausgesetzt, die in der folgenden Analyse zu konkretisieren ist.

3.2 Ambivalenz und Ironie als Auflösung des religiösen Mechanismus

Das Ideal-Nachfolger-Modell, in dem die Figur des Jüngers in seinem Glauben oder irgendeiner Vorstellung des Weltbildes der Spur einer vollkommenen Persönlichkeit folgt, kristallisiert sich nicht nur in diesen

¹⁹⁷ Ebd., S. 273.

¹⁹⁸ Die Legende *Der Feldteufel* ist angesichts der übertriebenen Konfiguration der Figuren sowie der Abweichung von traditionellen christlichen Legenden der Altväter gewissermaßen eine Parodie, die sich – wie Hans Ost zeigt – als eine „vollkommene Befreiung des [eremitischen] Motivs vom theologischen Gehalt“ versteht. Ost, 1971, S. 41.

¹⁹⁹ Humbel, Frid: Kritik über *Fabulierbuch*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 371.

drei Legenden heraus, sondern auch in den anderen Werken Hesses: In *Siddhartha* beispielsweise ist es der Buddha, angesichts dessen fertiggestellter vollendeter Lehre der junge Siddhartha seine eigenen Erlebnisse in praktischer, existenzialistisch schimmernder Weise sammelt. Wie Siddhartha lassen ebenso die Protagonisten dieser Legenden den Erkenntnisdrang, die existenzielle Problematik sowie die Erfahrungen von Askese, Verwirrtheit und Ambivalenz auf sich wirken. Insbesondere die präzisen psychischen Darstellungen, die quasi in der religiös-mechanistisch verfassten Hagiografie selten aufzufinden sind, charakterisieren geradezu die Konfigurationen in Hesses (Kunst-)Legenden.

Bei der modernen Leserschaft zieht neben klassischen äußeren Konflikten vornehmlich der innere Konflikt (in einem Dilemma), nämlich die Ambivalenz²⁰⁰ im Erzählen, die Aufmerksamkeit auf sich. Diskrepante Gefühle, widersprüchliche Bestimmungen oder situative Oppositionen können etwa im Modus der Empathie den Leser in das Spannungsfeld der Handlungen sowie zur Entlarvung eines individuellen Sachverhalts leiten: „Indem Narrationen derartige Oppositionen an der Textoberfläche mit den Mitteln der Figuralisation und der Konkretisation zu Konflikten versinnlichen und diese in exemplarischen, dynamischen Handlungsverläufen austragen, schaffen sie die Voraussetzung für Interesse und emotionale Beteiligung von Rezipienten.“²⁰¹ Anhand der Ambivalenz werden Figuren wie Hesses Eremiten gegenüber den ikonografisch geheiligten Einsiedlern lebendig und dreidimensional gestaltet, sodass sie sich der Komplexität der menschlichen Emotionen oftmals nähern.

In der Legende *Die süßen Brote* bekommt der Eremit jeden Tag drei von dem Engel mitgebrachte Brote, von denen er, durch das Schuldgefühl bzw. die Ehrfurcht vor Gott gezwungen, zunächst nur zwei isst. Das dritte, verbliebene Brot ruft eine unruhige Zwiespältigkeit hervor, sodass er oft an das Brot denkt und nicht mehr schlafen kann:

²⁰⁰ Das Phänomen der Ambivalenz lässt sich hier überwiegend in dem variierten Verhältnis zwischen der referierten Handlung und dem Kontext lokalisieren: „Ambivalenz tritt schließlich auf, wenn der textuell dargestellte Wahrnehmungsprozess bzw. der Erkenntnisprozess *eines Ichs* (infolge der Unsicherheit oder Verunsicherung seiner mentalen und/oder ethischen Verlässlichkeit) zwei Deutungen ermöglicht.“ Szabó, Erzsébet: Das Phänomen der Ambivalenz aus Sicht der Theorie möglicher Welten und der klassischen Narratologie. In: Ambivalenz und Kohärenz. Untersuchungen zur narrativen Sinnbildung. Hrsg. v. Julia Abel u. a. Trier 2009, S. 22.

²⁰¹ Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart 1993 (= Germanistische Abhandlungen 76), S. 196.

Das dritte, von dem er nur den Duft genossen hatte, ließ er liegen, als er zur Ruhe ging. Doch konnte er in dieser Nacht nur wenig schlafen. Nach einer Stunde erhob er sich, schaute nach dem Brot, nahm es in die Hand und legte es wieder hin. Und wieder nach einer Stunde erhob er sich von neuem, fest entschlossen, das Brot nun doch zu essen. Aber nun war es verschwunden.²⁰²

An dieser Stelle, an der die Erzählung den Protagonisten nahezu in eine schicksalhafte Krise führt, konstituieren sich zwei Dimensionen der Distanz: Das Brot, das offensichtlich mit dem Eremiten zusammen in demselben Raum (in der Eremitage) liegt, drängt ihn jedoch zu einer psychisch vergrößerten Entfernung, die er schließlich nur durch das Essen – durch die völlige Verschmelzung des Brotes mit seinem Körper – bewältigen kann. Darüber hinaus fungiert jenes Brot schon als Medium des Gedächtnisses, das quasi mittels des verstärkten Geschmacks die Erinnerung des Eremiten an essbare Dinge, an die er im früheren, vom Einsiedlertum distanziierten weltlichen Leben gewöhnt war, in aufregender Weise aktiviert.

Um die Entfernung zwischen seiner Eremitage und dem ehemaligen begüterten Stadtleben zu bewältigen, versucht der Eremit später, zu fliehen, wobei seine Sünde im religiösen Sinne entsteht. Die Distanz sowohl zu jenem nahe liegenden Brot als auch zum (früheren) materiellen Wohlstand signalisiert deshalb die potenzielle ambivalente Rebellion gegen das Einsiedlerleben, dem ein asketischer, streng physisch und psychisch reglementierter Rhythmus zugemessen wird.

Es ist freilich keine Rebellion im eigentlichen Sinne, die die Religiosität des Einsiedlertums zu negieren versucht, sondern ein Umweg, auf dem der Protagonist über diese gefährliche Stelle zu seinem Glauben kommen soll: Das dritte Brot, das vor dem Essen (nach Willen des Engels) verschwunden ist, reserviert und prädiziert damit den Raum, wo seine spätere Buße ermöglicht wird. Die Szene hierzu lässt sich in einer Konfliktstruktur lokalisieren, die das spirituelle Einsiedlertum dem Weltleben gegenüberstellt, obwohl dabei keine böse – „häufig genug aufregend groß und gewaltig gezeichnete“²⁰³ – Person auftritt.

Als paradox manifestiert sich, dass das vom Engel mitgebrachte sowie von Gott anerkannte Brot den Eremiten endlich zum psychischen Konflikt bzw. zum ambivalenten Verhalten veranlasst. Während der Engel

²⁰² Hesse, 2012, S. 276f.

²⁰³ Ecker, 1993, S. 197. Generell kommt in der Konfliktszene in der Legende eine mächtige dämonische Person vor, die die böse, negative Macht personifiziert und für den Konflikt verantwortlich ist. Bei Hesse hier ist der Auslöser für den (inneren) Konflikt jedoch das Brot, das völlig objektiv erscheint.

wegen des einfachen Arbeit-Lohn-Mechanismus das religiöse (im weiteren Sinne ideologische) System repräsentiert, wird dem Eremiten mit seinem ambivalenten Verhalten jedoch das Signum der Humanität verliehen: Er ist vor allem ein Mensch mit dem Bedürfnis nach körperlicher und sinnlicher Befriedigung, aber seine Vernunft nimmt zugleich Rücksicht auf Normen und Gesetze, die ihn sowohl beschränken als auch begünstigen können (z. B. in Erwartung des Paradieses im christlichen Glauben). Da der Eremit früher ein reiches Leben geführt hat, konstituiert sich bereits die Prämisse dafür, dass sein ambivalentes Verhalten in Kohärenz mit dieser Vergangenheit steht: Ehemalige Gewohnheiten und charakteristische Merkmale können unter bestimmten Bedingungen wieder auftauchen.

Wie in *Die süßen Brote* wird den Protagonisten Basilius und Justinus in *Die beiden Sünder* diese Prämisse zu Beginn der Erzählung prädiktiv zugeschrieben: „Es liebte nämlich Basilius, der ältere, das Würfelspiel und Trinkgelage, während hingegen der jüngere Justinus eine angeborene Neigung zu Weibern und Liebeslust besaß.“²⁰⁴ Da jede Figur solch einer charakteristischen Schwäche entspricht, ist somit zu erwarten, dass diese Schwäche im Verlauf der Erzählung bzw. im Entwicklungsprozess der Hauptrolle etwa Spannungen und (psychische) Konflikte im Modus des Umwegs auslösen kann. Dies kommt zunächst auf Justinus zu, nachdem er sein Geschäft gemacht hat. Eine junge Magd zieht ihn mit ihrer reizvollen Gestalt an, sodass er gleich in Verwirrtheit gerät:

Diese Dinge trieben dem armen Eremiten den Schweiß auf die Stirne, und während er noch entzückt ins Leere schaute, erhob sich Scham, Beklemmung und Furcht in seiner verwirrten Seele. Er stöhnte leise, wischte sich die Stirne mit dem Ärmel ab und hielt, als die junge Magd wiederkehrte, seine Augen mit Gewalt auf den Tisch gesenkt.²⁰⁵

Die Nervosität von Justinus resultiert einerseits aus dem langfristigen Einsiedlertum, in dessen abgekapselter Umwelt er keine Möglichkeit hat, mit Frauen umzugehen, und andererseits aus der Subjektivität und der Natur, in der seine erotische Zuneigung trotz der langjährigen Buße noch heimlich weiterbesteht. In diesem Zusammenhang indiziert das Symptom der Nervosität geradezu ein ungleiches Machtverhältnis zwischen dem in Kasteiung und Frömmigkeit situierten Einsiedlertum und der von der Magd vertretenen erotischen Anziehungskraft, wobei die letztere in diesem Moment prädominiert und den Eremiten zu Ausfalls-

²⁰⁴ Hesse, 2012, S. 278.

²⁰⁵ Ebd., S. 283.

erscheinungen zwingt: „Er konnte nicht mehr denken, seit die Dirne mit weicher Hand seine Hände berührt und ihre Augen nahe an seine gebracht hatte.“²⁰⁶

Von der charakteristischen Prämisse über die Verführung der Magd bis zum Bruch göttlich-eremitischer Gesetze konfiguriert diese Legende allerdings einen einsiedlerischen, doch ganz trivialen Typus, bei dem statt der Vorbildlichkeit (für die Gläubigen) die gewöhnliche Alltäglichkeit fungiert. Infolgedessen wird diese Legende kaum einmal zugunsten der christlichen Mission rezipiert, auch wenn die Protagonisten oftmals als Sünder bezeichnet werden. Mit der nahezu naiv scheinenden Verhaltensweise und der psychischen, ambivalenten Detaillierung nähert sich der Eremit – ebenso wie andere Hauptpersonen in diesen drei Legenden – dem Helden der Menschlichkeit, der aufgrund irgendeines Fehlers durchaus eines Bildungsganges bedarf.

Um den eremitischen Lebenslauf voranzubringen sowie die Trivialität des Protagonisten durch Fehler und Lehre aufzuheben, wird in die Erzählung jene namenlose Magd eingeführt, die im Vergleich zu anderen weiblichen Figuren in Hesses Prosawerken (z. B. bei Kamala in *Siddhartha*) im Prinzip ebenfalls „ein anderes, fremdes Objekt [ist], mit dem keine Beziehung des gegenseitigen Austausches entsteht; das Fehlen einer wirklichen Gegenüberstellung mit dem [W]eiblich-Anderen äußert sich in der Schwierigkeit, dieses ‚Anderer‘ zu behandeln“.²⁰⁷ Justinus ist also nicht in der Lage, entweder die Schliche der Magd zu kennen oder die Gelegenheit im Gespräch mit ihr zu kontrollieren. Mit ihrer expandierten Verführungskraft, jedoch ohne genauere Charakterisierung funktioniert die junge Magd daher lediglich als „Wunsch-Projektion“,²⁰⁸ indem sich Justinus' Schwäche für die Begierde gerade auf sie bezieht.

Während Justinus grundsätzlich von der Magd, dem äußeren Objekt, zur Sünde gebracht worden ist, hat Basilius die Verfehlung gewissermaßen aus eigenen Gründen – selbst in paradoxer Weise – begangen. Um Justinus zu trösten, lügt er – ursprünglich aus der Empathie sowie der Brüderlichkeit²⁰⁹ – mit der Behauptung, dass er getrunken und ge-

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Mecocci, Micaela: Die Bedeutung der weiblichen Gestalten in Hermann Hesses Prosa. In: Hermann-Hesse-Jahrbuch. 1. Bd. Hrsg. v. Mauro Ponzì. Tübingen 2004, S. 73.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Hierbei ist interessanterweise zu betrachten, dass wie in *Demian* oder *Narziss und Goldmund* eine enge, männliche Bindung auftritt, die angesichts der Spannung bzw. der Liebe zwischen beiden Protagonisten, die selbstverständlich keine direkte Homosexualität oder Androgynität artikuliert, doch gewissermaßen über die einfache Freundschaft oder Brüderlichkeit hinausgeht. In dieser Legende wird es neben diesem gleichgeschlechtlichen

würfelt habe. Wegen dieser Lüge gerät er in Unruhe, sodass er später die imaginierte Sünde in die Praxis umsetzt:

[E]r aber hatte, wenn auch in guter Meinung, mit der Sünde gespielt und dem Bösen eine Türe geöffnet. Nun gingen alle seine Gedanken lüstern den gewiesenen Weg, und er malte sich alles, was er Justinus zuliebe ausgesonnen hatte, mit heiteren Farben vor und entbrannte in böser Leidenschaft, die ihm den Schlummer vertrieb.²¹⁰

Obwohl Basilius bereits aus dem städtischen Milieu in die Eremitage zurückgekehrt ist, befindet sich sein Bewusstsein noch in psychischer, jedenfalls auch dämonisch kontextualisierter Ausdehnung, wobei er sich dem von der Lüge hergeleiteten Gedanken, einmal zu würfeln und zu trinken, nicht entziehen kann. Wiederum zeigt sich in dieser Legende die Qual der Ambivalenz, in der der Protagonist an der Grenze zwischen Beachtung der göttlich-eremitischen Gesetze und Erfüllung der eigenen sinnlichen Wünsche risikovoll steht.

Er geht infolgedessen in die Stadt zurück, ohne sich Justinus mitzuteilen, und tut „in trunkener Schwelgerei seinem üblen Willen Genüge“.²¹¹ Analog zu dem Engel in *Die süßen Brote*, der trotz seiner Wohltätigkeit den Eremiten zum seelischen Verderben führt, wird Basilius ebenso entgegen der Brüderlichkeit paradoxerweise die Verfehlung zugerechnet. Allein durch den Titel *Die beiden Sünder* soll diese Konstellation für die Figur des Basilius dadurch strukturiert werden, dass er wie sein Bruder Justinus jeweils der charakteristischen Schwäche entsprechend ein Missgeschick erleiden muss, damit die folgende beiderseitige Buße zugunsten des Entwicklungsprozesses beider Titelhelden in der narrativen Kohärenz vollendet werden kann.

In dem Happy End, dass Gott Wohlgefallen an ihrer fleißigen Buße und Arbeit im wiederhergestellten Eremitentum findet, funktioniert erneut der religiöse Mechanismus, über den aber noch zu reflektieren ist: Hierbei wird ebenso wie in traditionellen Legenden „das Emporsteigen aus tiefster Sündhaftigkeit durch Buße zur Begnadigung und Heiligung hervorgekehrt, so daß die Legende zu einem Exempel wird, das

Phänomen noch weiter problematisiert, dass beide männlichen Protagonisten geradezu in der Zweisamkeit freilich ein einsiedlerisches Leben führen. Vermutlich hebt das Prinzip der Askese also die sexuelle Assoziation zumindest im Bereich der Eremitage auf, damit die männliche oder brüderliche Liebe in der Religiosität, im christlichen Einsiedlertum raffiniert wird.

²¹⁰ Hesse, 2012, S. 285.

²¹¹ Ebd., S. 286.

Sündhaften Mut machen soll, in gleicher Weise um Begnadung zu ringen.²¹²

Die Buße, deren emotionaler oder psychischer Maßstab eigentlich (zumindest im Erzählen) auf keinen Fall festzulegen ist, lässt sich somit vereinfachen bzw. als moralisches Symbol definieren, dessen weitere Konsequenzen für den Leser jedoch ausbleiben. Hesse nutzt und bildet dieses traditionelle Schema nach, um schließlich jene Kurzerzählungen im Rahmen des Genres der Legende zu legitimieren, obwohl der religiöse Mechanismus in Szenen der Ambivalenz bereits funktional gescheitert zu sein scheint. In seinen folgenden Werken (z. B. in *Siddhartha* und *Narziß und Goldmund*) wird der sündhafte Mut (etwa die Suche nach sexueller Erfahrung) nicht mehr auf den religiösen oder moralischen Sinn begrenzt, sondern auf das individuelle Erlebnis und den existenzialistisch funkelnden Sinngehalt gerichtet, damit ein komplettes, dynamisches und sich entfaltendes Menschenbild entsteht.

In Hesses Legenden kommt nicht nur die Ambivalenz, sondern auch eine andere Form der Diskrepanz vor, nämlich die Ironie, die vor allem in *Der Feldteufel* zu bemerken ist.²¹³ Als rhetorisches Mittel stilisiert und entfremdet die Ironie insbesondere die Überzeugung (sowohl in der Polemik als auch im Kunstwerk), die der Erwartung des Publikums nicht entspricht und deren Verständnis selbst zu einem negativen Sinnzusammenhang führt: „Die Negativität der Ironie bedeutet, dass sie sich aller festen, verbindlichen und identifizierenden Deutung entzieht, dass sie eine Differenz bezeichnet, eine Diskrepanz zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Mensch und Welt.“²¹⁴ Die Ironie ist demnach bei Hesse weiterhin ein Ansatz, der Legende die Trivialität hinzuzufügen sowie den religiösen Mechanismus durch die Ironisierung der heiligen Figuren und des gespannten Verhältnisses zwischen Sein und Schein aufzulösen.

Der Titelheld in *Der Feldteufel*, der aus dem Kreis des Teufels herauzutreten und an der religiösen Bewegung des Einsiedlertums zu partizipieren versucht, initiiert selbst die Verwirrung der (biblischen) Gott-

²¹² Rosenfeld, 1982, S. 15. Weiterer Hinweis: Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967.

²¹³ Der Engel in *Die süßen Brote* und Basilius in *Die beiden Sünder* können angesichts ihrer Widersprüchlichkeit zwischen Handeln und Ergebnis gewissermaßen als Figuren der Ironie gesehen werden. Solche Figuren tauchen aber mit typischen Beispielen geradezu in *Der Feldteufel* auf.

²¹⁴ Angermann, Asaf: Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität. Berlin 2013 (= Kierkegaard Studies. Monograph Series 27. Hrsg. v. Heiko Schulz), S. 1.

Mensch-Beziehung, die eine Teufelsfigur oder einen Tiermenschen prinzipiell ausschließt. Anhand ebendieser Beziehung wird von den Wüstenvätern Paulus und Antonius abgelehnt, mit dem Feldteufel als Einsiedler zu leben, wobei das Aussehen eine entscheidende Rolle spielt. Bei der Begegnung mit Paulus bittet der Feldteufel darum, sich unterrichten zu lassen. Der heilige Eremit reagiert aber – in überraschender Weise – mit vehementer Abwehr negativ darauf, ohne die Begrüßung und die demütige Haltung des Feldteufels zu berücksichtigen:

Paulus wurde auf diese Rede zweifelhaft, und in seiner Milde rief er ihm zu: »Gott ist die Liebe, wisse das. Und selig ist, wer ihm dient und opfert ihm sein Leben. Du aber scheinst mir ein unreiner Geist zu sein, darum kann ich dir Gottes Segen nicht geben. Hebe dich weg, Dämon!«²¹⁵

Aus dieser Aussage resultiert zunächst die religiöse Priorität, mit der der heilige Paulus ungeachtet des innewohnenden Wertes der Persönlichkeit bzw. der Moral den Feldteufel einfach und gnadenlos beurteilt. Obwohl Paulus das christliche Dogma behauptet, das zugleich seine Priorität und sein Einsiedlerdasein voraussetzt, gründet sich seine Ansicht eher auf die Oberfläche (auf das teuflische Erscheinungsbild) als auf das Wesen (auf die Suche nach dem göttlichen Segen). Dabei funktioniert die religiöse Hierarchie ganz maschinell, von der her der Einsiedler als göttliche Vertretung das gläubige Recht des Feldteufels negiert, das am Ende der Erzählung zu rehabilitieren ist: Vor seinem Tod „ergriff ihn mit tiefer Lust die Gewißheit, daß Gott sein Opfer angenommen und ihn zur Seligkeit erwählt habe“.²¹⁶

Im Vergleich zu dem Feldteufel, dessen Aussage mit seinem inneren Streben nach dem christlichen Einsiedlertum nach wie vor übereinstimmt, zeigt die Behauptung von Paulus jedenfalls die diskursive Inkompatibilität: dass er das christliche Dogma (Gott ist die Liebe) in Form des Auswendiglernens ausnutzt, ohne die Konnotationen der Liebe in die Praxis bzw. in die Verständigung mit der wesentlichen Mentalität des Feldteufels umzusetzen. Das Image des heiligen Paulus gleicht daher nicht mehr dem der positiven historischen Überlieferung, sondern es variiert, verkommt und lässt sich des Weiteren im narrativen Kontext ironisieren.

Die in der Widersprüchlichkeit von Sein und Schein verwurzelte Ironie findet sich nicht nur in der Begegnungsszene von Paulus, sondern ebenso in der von jenen frommen Pilgern, die sich, den heiligen Eremiten

²¹⁵ Hesse, 2012, S. 271.

²¹⁶ Ebd., S. 273.

ten folgend, in der Wüste niederlassen wollen und in der alten Eremitage auf den Leichnam des Feldteufels stoßen, den sie zunächst für einen christlichen Heiligen halten. Bei der Beerdigung allerdings wird unversehens eine dramatische Wende herbeigeführt:

Da sie aber den Leichnam aufhoben, um ihn in die Grube zu legen, wurden sie inne, daß unter seinen verwirrten Haaren zwei Hörnlein und unter seinem Blättergewande zwei Ziegenfüße verborgen waren. Da schrien sie laut auf und entsetzten sich über diesen vermeintlichen Hohn des Bösen. Sie ließen den Toten liegen und flohen unter lautem Beten von hinnen.²¹⁷

In diesem Augenblick wird die tierische Gestalt des Feldteufels anschaulich präsentiert, die zugleich bei den Pilgern einen die heiligen Eremiten sowie die Menschen differenzierenden, unheimlichen Eindruck hinterläßt. Ironisiert werden aber jene Pilger, die zwar anhand ihres christlichen Glaubens den Mut fassen, in die Wüste einzutreten, um sich mit allen Schwierigkeiten und dämonischen Versuchungen zu konfrontieren. Sie verhalten sich dabei jedoch wie diejenigen, die ein Phänomen eher von der Intuition und der Erscheinung als von dem (inneren) Glauben abhängig bewerten.

Der Leichnam des Feldteufels kniet und kleidet sich wie ein Büsser, wobei sich das Bild eines christlichen Märtyrers gegebenenfalls veranschaulichen läßt. Die furchtsame Reaktion der Pilger auf den tierischen Anschein verursacht keine tatsächliche Entlarvung für den Leser, sondern lediglich die mit der Vorstellung der dämonischen Gestalt zusammenhängende Emotionalisierung, die somit jene Pilger angesichts ihrer Flucht schließlich zum Status der Laien oder der Ungläubigen zurückführt. Der Leser hingegen könnte gleich begreifen, dass diese Legende trotz des religiösen Hintergrundes der Kunstform der Satire im säkularisierten Sinne näherkommt.

Aus derartiger Ironisierung der heiligen Altväter wie auch der Pilger tritt kurzum ein paradox erscheinender Kontrast hervor, dem insbesondere das kohärente, doch umgekehrte Verhältnis zwischen den ursprünglich positiven Figuren (den Wüstenvätern und Pilgern) und dem geborenen negativen Protagonisten (dem Feldteufel) zugrunde liegt: Bei den heiligen Eremiten und den frommen Pilgern, die insgesamt als Teil der (moralisch geforderten) Menschheit die religiöse Legitimität vertreten, ergibt sich aus ihrem Handeln und Sprechen hinwieder die Impression der Willkürlichkeit, der Trivialität und der Inkompatibilität. Der Feldteufel steht aber, von der tierischen Gestalt bzw. der teuflischen

²¹⁷ Ebd., S. 274.

Abstammung abgesehen, angesichts seines nachhaltigen, gottgefälligen Strebens nach dem christlichen Glauben und dem göttlichen Segen zuletzt mit dem Inbegriff eines sich entwickelnden, christlich-frommen Jüngers in Zusammenhang.

Die Ironie impliziert und ermöglicht infolgedessen die Kritik an der religiösen, fernerhin politischen und sozialen Autorität, deren Realisierungs- und Manipulationsmedium seitens der Wüstenväter und Pilger im Endeffekt das Einsiedlertum verkörpern mag. In diesem Sinne zieht sich in dieser Legende die Religiosität des Einsiedlertums relativ zurück, dessen inhaltliche Signale wie Thebais und die Heiligen Paulus und Antonius aus der Perspektive der Fiktionalität durchaus nicht identisch mit den geografischen und religionsgeschichtlichen Stoffen (in der Hagiografie) sein sollen.

3.3 Zwischenfazit

Das kurze Erzählwerk *Drei Legenden aus der Thebais* versteckt sich seit Langem als ein unauffälliges Stück (zunächst im *Fabulierbuch*) im literarischen Reich Hesses, gilt aber als die erste Erzählung Hesses, die sich mit dem Thema des Einsiedlertums auseinandersetzt. Mittels der Umschreibung, der Metamorphose der urchristlich-thebaischen Stoffe, die der Hagiografie der heiligen Eremiten Antonius und Paulus entnommen worden sind, konzentrieren sich diese drei (Kunst-)Legenden im Vergleich zur traditionellen Legende wieder auf die trivialen Figuren, die im sogenannten „Zaubermantel“ der Moderne bzw. im Spannungsfeld zwischen der (literarischen) Fiktionalität und der (materiellen) Realität stehen (damit jene Heiligen verhältnismäßig als Nebenfiguren organisiert werden) und weiterhin mit ihren dynamischen, psychischen Präzisierungen den religiösen Mechanismus überschreiten.

Die Fiktionalität präsentiert sich vor allem – ebenso angesichts des Genres der Legende sowie der eigenen Ansicht Hesses zur deutschen romantischen Tradition²¹⁸ – in den übernatürlichen, zauberhaften Darstellungen: Der Feldteufel zeigt mit seinem tierischen Aussehen immerhin eine Kombination von dämonischer Abstammung und mensch-

²¹⁸ Vgl. Moritz, Julia: Die musikalische Dimension der Sprachkunst. Hermann Hesse, neu gelesen. Würzburg 2007, S. 72. Weitere Hinweise: Weibel, Kurt: Hermann Hesse und die deutsche Romantik. Bern 1954; Lehner, Hans Horst: Nachwirkungen der deutschen Romantik auf die Prosadichtung Hermann Hesses. Würzburg 1955.

licher Frömmigkeit. Der Engel lässt sich anhand der mystischen Brote als Botschafter zwischen dem Eremiten und Gott bezeichnen, wobei eine Informationslinie (von Gott über den Engel und das Brot bis zum Eremiten) entsteht. Die Stimme Gottes erscheint im Traum von Justinus und erklärt, „wie Basilius aus Mitleid zum Lügner und aus der Lüge zum Sünder“²¹⁹ geworden ist. Solche Handlungen errichten somit ein legendäres Ambiente, in dem die Herausbildung des Wunderbaren, die Vergegenwärtigung des Archaischen, die Inszenierung der Kommunikation zwischen göttlichen und irdischen Figuren sowie die Mythologisierung des religiösen Einsiedlertums erst möglich sind.

Andererseits kommt im Kontext jeder Legende das Moment der Realität vor, nämlich die materielle Problematik in dem geradezu geografisch isolierten Einsiedlerdasein: Der Feldteufel wird von dem großen Teufel in die Wüste gezwungen, wo er jedoch ohne Lebensmittel letztlich sterben muss. Der wohlhabende Mann, der auf sein Vermögen verzichtet und sich in der Wildnis niederlässt, bearbeitet ein kleines Stück Boden, um sich zu ernähren. Ebenso müssen Basilius und Justinus agrarisch und handwerklich arbeiten, damit sie den Lebensunterhalt sichern.

Das materielle Fundament konfiguriert zunächst die Trivialität jener Eremiten, die weder einen heiligen Status (sonst werden sie von gläubigen Besuchern unterstützt) noch eine reife Mentalität erreicht haben: Dies beansprucht deshalb aufgrund des Ideal-Nachfolger-Modells einen Entwicklungsprozess der Protagonisten. Die Problematisierung der Existenz dynamisiert zugleich die narrative Strukturierung, indem die ganze Linie des Entwicklungsprozesses – vom körperlichen und sinnlichen Bedürfnis über das ambivalente Verhalten und die Entstehung der Sünde bis zur (gewissermaßen vereinfachten) Buße (Happy End) – im Sünde-Buße-Modell erzählt wird.

Dass sich diese drei Legenden eher auf die moderne Leserschaft als auf die Gläubigen beziehen, offenbart sich nicht nur durch die Schaffensperiode des Werkes (zu Beginn des 20. Jahrhunderts), sondern auch durch die Darstellung von Ambivalenzen der Figuren sowie durch die Verwendung von Ironie. Das ambivalente Verhalten konkretisiert und entlarvt die innere Bewegung der Protagonisten, die vor der materiellen oder sinnlichen Anziehung schließlich in die Verwirrtheit geraten: Während die Heiligen in der traditionellen Legende die Versuchungen des (außenstehenden) Dämons erfolgreich bewältigen können, stammt die dämonische Kraft in diesem Werk hingegen von der inneren Welt der Helden – mittels der Verinnerlichung, die weiterhin wegen des De-

²¹⁹ Hesse, 2012, S. 286.

fizites der äußeren dämonischen Interventionen den Wirkungsbereich des religiösen Gott-Dämon-Dualsystems (insbesondere in *Die süßen Brote* und *Die beiden Sünder*) destabilisiert, aber quasi die moderne Psychoanalyse im narratologischen Sinne impliziert.

Aus dieser Sicht findet sich in der Ambivalenz mithin die in der modernen Gesellschaft akzentuierte Individualität, genauer gesagt (auch in Bezug auf die anderen Texte des *Fabulierbuchs*) „die Sehnsuchtsmelodie des suchenden Menschen, der seinen Forschergeist befriedigen und zur Ruhe gelangen möchte“.²²⁰ Die Protagonisten dieser drei Legenden befinden sich generell im schlichten Einsiedlertum und lassen sich durch äußere und innere Probleme – wenngleich unbewusst und passiv – prüfen, um zu guter Letzt von Gott anerkannte Eremiten zu werden. Außerdem ist die Ironisierung der frommen Gestalten (der Engel, Altväter und Pilger) gleichermaßen ein Ansatz dafür, den religiösen Mechanismus in der narrativen Kohärenz zu lösen sowie die von der Geschichte in die Gegenwart transferierte Autorität zu kritisieren.

Aus einer solchen, überwiegend textinternen Perspektive ist das Einsiedlertum zusammengefasst eine strukturelle Basis sowohl für die Thematik als auch für die narrative Sequenz in diesen drei Legenden Hesses. Zwar scheint die Religiosität in diesem Einsiedlertum die bedeutsame und sogar dominante Charakteristik zu sein, aber durch die Dekodierung des Handelns, des Sprechens und der Psyche der Figuren (der Protagonisten und Nebenrollen) verringert sie sich letzten Endes, wobei die Humanität hingegen immer stärker auftaucht: Das Einsiedlertum bietet den Protagonisten sowie der Leserschaft die Gelegenheit, in einer einsamen, isolierten und materiell unzulänglichen Umwelt die Emergenz der eigenen Begierde zu betrachten und den Willen zum Festhalten an dieser Lebensform erwarten zu können. Die inzwischen vollzogene Verwirrtheit präsentiert sich eben als Polarität von Begierde und Wille und trägt zur charakteristischen Verstärkung bzw. zum menschlichen Werdegang bei, dessen literarische Transformation immerhin in den anderen Werken Hermann Hesses noch anzutreffen ist.

²²⁰ Humbel, 1975, S. 372.

4 *Der Weltverbesserer*: Einsiedlertum als Umweg der Identitätssuche

Die erste Erzählung, in der Hermann Hesse das Thema des Einsiedlertums im durchweg profan-säkularisierten Sinne behandelt hat, ist die Novelle *Der Weltverbesserer* (1910), die zunächst 1911 in der Halbmonatszeitschrift *März* und danach 1912 in der Erzählensammlung *Umwege* mit vier weiteren Erzählungen zusammen veröffentlicht wurde. Rein vom Titel her gesehen scheint diese Novelle eine Geschichte über das Kämpferische und das Revolutionäre zu sein, was die Leserschaft diesbezüglich eventuell erwartet.

Der wesentliche Inhalt fokussiert jedoch keine Verbesserung des Makrokosmos, sondern die Konfiguration des Protagonisten Berthold Reichardt bzw. dessen charakteristische und mentale Umwandlung, nämlich die Spannungen im Mikrokosmos, wie Hans Thummerer am 15. Juli 1912 in der Literaturzeitschrift *Das literarische Echo* bezüglich des Bandes *Umwege* kommentiert: „Die Hauptfiguren der fünf Erzählungen gelangen eine jede erst auf Umwegen zu dem Geschick, das ihnen vom Leben ganz entsprechend ihrer Veranlagung bestimmt ist; und da ist nun das Feine dies, daß nicht die ‚Verhältnisse‘, keine vom Zufall ihnen gegenübergestellte[n] Hindernisse den Umweg bedingen.“²²¹ Der in der Erzählung versteckte „Umweg“ verkörpert sich daher hauptsächlich in der Problematik des Individuums, dessen Schicksal sich immerhin durch das Erlebnis – als semantische Konstante im Werk Hesses – entfaltet.

In *Der Weltverbesserer* wird damit das Erlebnis des Protagonisten angesichts der dreistufigen Struktur des Umwegs²²² ins Zentrum der Erzählung gestellt: Der junge Doktor Reichardt verliebt sich in das Fräulein Agnes Weinland, das mit einer vernünftigen Gesinnung das städtisch-moderne Leben (in München) allgemein akzeptiert. Zugleich wird er aber von der okkultistisch-fanatischen Strömung angezogen, deren Vertreter, der Prophet Eduard van Vlissen, die moderne Konstellation des Stadtlebens radikal kritisiert sowie negiert und die Lebensreform im Geist der Bedürfnislosigkeit und Wahrhaftigkeit propagiert.

²²¹ Thummerer, Hans: Kritik über *Umwege*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 111.

²²² Während auf einem direkten Weg kein großes Hindernis zwischen dem Ausgangspunkt und der Endstation steht, soll es auf einem Umweg schon „über“ etwas sein, das also eine dreistufige Struktur emphatisch einrichtet: vom Ausgangspunkt her über die Bewältigung des Umwegs bis zur Endstation. Diese narrative Struktur findet sich demnach genau in *Der Weltverbesserer*.

Im (zwar noch nicht reflektiert behandelten) Sinngehalt der „Verherrlichung der Bäuerlichkeit und [der] Angriffe gegen die moderne Zivilisation (Verseuchung, menschliches Elend in der Stadt, Industrialisierung)“²²³ übersiedelt Reichardt in ein Tal in Tirol, wo er in einem Einsiedlerdasein im Sinne der alternativen Lebensreform haust (somit ist er zunächst ein Jünger van Vlissens). Allmählich langweilt ihn dieses Erlebnis und er bekommt die Gelegenheit, wegen einer Versammlung aller Lebensreformer die Stadt München wieder zu besuchen, wo er dann die Liebesbeziehung zu Agnes bzw. das bürgerliche Leben wieder aufleben lässt. Diese Novelle lässt sich dementsprechend in drei Stadien einteilen, die dabei Rücksicht sowohl auf die erzählte Zeit als auch auf den Ortswechsel nehmen.

Das Einsiedlertum, das zum einen die Tiroler Naturlandschaft und zum anderen die Praxis der auf das Einzelwesen Wert legenden Weltverbesserung einbezieht, inszeniert und konkretisiert als das zweite Stadium des schlicht chronologischen Erzählens – im gewissen Maße als Zwischenstadium des Schicksals Reichardts – die Konnotationen des Umwegs, der in umgekehrter Weise den Protagonisten vor allem zum „Verkennen des richtigen Weges und zuletzt [zur] Erkenntnis [seines] Irrtums“²²⁴ veranlasst. Hierbei gilt das einsiedlerische Stadium nicht nur als die Transition zwischen dem Status der instabilen, gewissermaßen „gebrochenen Identität“²²⁵ (in lebensreformerischer Schwärmerei) und dem Status der gesicherten Identität (zurückkehrend in das Bürgertum) – sondern auch als ein zeitlich und räumlich relativ abgeschlossenes Ereignis, das in unbewusster, aber wirkungsvoller Weise gerade in Zusammenhang mit der Identitätssuche steht: Ein unbefriedigter, irreführender Tätigkeitsdrang treibt Reichardt, den jungen Münchner Privatgelehrten, aus einer halben Verlobung heraus in die einsame „Unnatur“ des Naturburschen, die scheinbar durch den gesunden Sinn von

²²³ Mondon, Christine: Die Kritik der modernen Zivilisation in den Erzählungen der Gaienhofener Zeit. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997, S. 320.

²²⁴ Thummerer, 1975, S. 111.

²²⁵ „Gebrochene Identität“ kommt mehrmals im Werk Hesses (z. B. in *Demian* und *Der Steppenwolf*) vor und weist auf die Desintegration des Individuums hin. Sie entsteht, wenn sich das Selbstbewusstsein des Ichs anhand des seit dem 18. Jahrhunderts sich entwickelnden Subjektivismus in beobachtendes Subjekt und beobachtetes Objekt spaltet (Reichardt gerät als Intellektueller doch in Verwirrtheit der Theosophie und Anthroposophie und vernachlässigt deswegen das individuelle Glück in der Liebe von Agnes). Vgl. Esselborn-Krumbiegel, Helga: Gebrochene Identität. Das Spiegelsymbol bei Hermann Hesse. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997, S. 130.

Agnes endlich aufgehoben wird.²²⁶ Es ist hier jedoch zu postulieren, dass diese „Unnatur“, genauer gesagt das Einsiedlertum selbst, ein fundamentales Moment der Identitätssuche des Protagonisten ist, der erst hinsichtlich des einsiedlerischen Erlebnisses seinen „richtigen Weg“ in das bürgerliche Leben festmacht.

Aus derart erweiterter Sicht wird jenem Einsiedlertum trotz der scheinbar negativen Charakteristik der Unnatur gleichwohl positive Qualität zugerechnet. Obwohl „sich der Weltverbesserer und Kunstgeschichtler Dr. Reichardt dank einer lebensstüchtigen Freundin gerade noch rechtzeitig aus der Verwahrlosung und Isolation rette[t], in die er durch arbeitsscheue Propheten, Debattierer und Pseudo-Esoteriker geraten ist“²²⁷ (hier ist im Sinne von Volker Michels das Einsiedlertum wohl negativ), konstituiert solch eine eremitische Flucht aus der großstädtischen Moderne bzw. dem technischen Determinismus doch einen freien Raum: Hier kann der Protagonist im Alleinsein dem originalen Naturbezug, dem anschaulichen Vergleich des modernen mechanisierten Lebens mit der traditionellen bäuerlichen Arbeitsatmosphäre sowie seiner eigenen Introvertiertheit begegnen. Außerdem impliziert dieses eremitische Erlebnis, in dem der Held mit der schwärmerischen Sehnsucht nach Natur und Tradition sich selbst als „Versuchskaninchen“ des lebensreformerischen Experiments betrachtet, schon romantisch-ästhetische Ideen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts im europäischen und später im außereuropäischen Kontext bestehen.²²⁸ Das einsiedlerische Stadium Reichardts lässt sich daher als relevanter Teil dieser Novelle durch die folgende Interpretation präzisieren.

Untersucht werden die mentale Konstellation des jungen Doktors vor dem eremitischen Versuch sowie die historisch-sozialen Denotationen, die zur Entstehung jener Lebensreformbewegung beitragen und zugleich den heimlichen, um Reichardt zentrierten Konflikt zwischen dem Propheten Eduard van Vlissen und dem Fräulein Agnes Weinland kontextualisieren. Dabei ist das Personenverhältnis auch ein konstitutiver

²²⁶ Vgl. Missenharter, Hermann: Kritik über *Umwege*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 114.

²²⁷ Michels, Volker: Nachwort des Herausgebers. In: Das erzählerische Werk. 7. Bd. Hrsg. v. dems. Berlin 2012, S. 492f.

²²⁸ Thomas Tripolds Studie *Die Kontinuität romantischer Ideen* untersucht nämlich die romantischen Ideale der Authentizität und der naturverbundenen, ganzheitlichen Lebensweise sowie deren praktische, gegenkulturelle Bewegungen: Romantik, Lebensreform und Counter Culture der 1960er-Jahre in den USA. Das Einsiedlertum Reichardts bezieht sich quasi auf die Lebensreform, deren Kulminationsort am Anfang des 20. Jahrhunderts Monte Verità ist. Tripold, Thomas: *Die Kontinuität romantischer Ideen*. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte. Bielefeld 2012.

Anhaltspunkt dafür, dass der Protagonist (zunächst angesichts des dekadenten Lebens seiner Künstlerfreunde und danach unter Einfluss von Vlissens) in das eremitische Leben eintritt und später (mit Affinität und Liebe zu Angès) in das städtische Leben zurückkehrt. Außerdem wird das Erzählen – aus der Perspektive der Milieu-Beschreibung – von dem Münchner Großstadtmilieu sowie der Tiroler Naturlandschaft atmosphärisch und korrelativ begleitet, damit eine Interaktion zwischen Innenwelt und Außenwelt nicht zuletzt die Fatumsproblematik bzw. die Identitätssuche des Helden komplementiert.

4.1 Persönliche und soziale Anlässe für den Aufbruch in das Einsiedlertum

Unsere Häuser, Möbel und Kleider geschmacklos, auf Schein berechnet und unecht, unsere Geselligkeit hohl und eitel, unsere Wissenschaft verknöchert, unser Adel vertrottelt und unser Bürgertum verfettet? Beruhte nicht unsere Industrie auf einem Raubsystem, und war es nicht ebendeshalb, daß sie das häßliche Widerspiel ihres wahren Ideals darstellte? Warf sie etwa, wie sie könnte und sollte, Schönheit und Heiterkeit in die Massen, erleichterte sie das Leben, förderte sie Freude und Edelmut?²²⁹

Dieser innere Monolog, den Reichardt nach einem öffentlichen Vortrag über eine „neue Ethik“ angesichts der städtischen Kulisse auf der Straße im Bewusstsein äußert, stellt das moderne Gesellschaftssystem insoweit infrage: Während alle materiellen Angebote durch die industrielle Entwicklung auf breiter Grundlage produziert und offeriert werden können, verschlechtert sich dagegen der geistig-kulturelle Status (die Ästhetik, das Glücksgefühl und das Wertesystem), der somit weiterhin einen Umbruch des Zeitgeistes zeitigt. Dies ist einerseits darauf zurückzuführen, dass jener Vortrag, in dem gegenwärtige ästhetische und intellektualistische Zustände kritisiert und „[n]eue Wege zu einer künstlerischen Kultur“²³⁰ vorgeschlagen werden, die subjektive Enttäuschung Reichardts über seine Umwelt bestätigt und psychisch verstärkt. Andererseits kommt in diesem Kontext in effectu ein kulturelles Dekadenz-Milieu zustande, das geradezu mit der sozialhistorischen Konstellation

²²⁹ Hesse, Hermann: Der Weltverbesserer. In: Das erzählerische Werk. 7. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 463.

²³⁰ Ebd., S. 462.

Deutschlands um die Jahrhundertwende (vor dem Ersten Weltkrieg) prinzipiell korrespondiert.

Die deutschen Großstädte erlebten um 1900 aufgrund der rasanten Industrialisierung und Urbanisierung nämlich einen demografisch-sozialen Strukturwandel, bei dem das Wachstum der bürgerlichen Schichten geradewegs dem alten Herrschaftssystem, den bereits etablierten kulturellen Diskursen sowie einer daraus resultierenden Instabilität gegenüberstand, die sich z. B. durch die Dichotomie von Konservativität und Fortschrittsglauben charakterisierte.

Die Großstädte entwickelten sich daher zum Zentrum der (sowohl materiellen als auch geistig-kulturellen) Modernisierung einschließlich neuer Trends in den Lebensarten: „Individualisierung, Rationalisierung und Säkularisierung waren die wesentlichen Merkmale der Entwicklung; sie spiegelten einen umfassenden Einstellungswandel wider, der seine soziale Grundlage vor allem in den städtischen protestantischen Mittelschichten, und hier wiederum augenscheinlich besonders in Gruppen des ‚neuen Mittelstandes‘ hatte.“²³¹ Dieser das Städtewachstum begleitende ideelle und kulturelle Wandel wurde von dem zuvor etablierten Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum, dessen Interessen denen des neuen Mittelstandes gegenüberstanden, kritischerweise etwa für den Zerfall der Kultur, für die Erosion von Sitte und Brauch und weiterhin für eine drohende Zersetzung der biologischen Kraft gehalten.²³²

Eine derartige Kulturkritik taucht möglicherweise in jenem Vortrag auf, der den jungen Intellektuellen Reichardt zur weiteren Reflexion über sein städtisches Leben motiviert. Doch vor dem Vortrag hat er das kulturelle Dekadenz-Milieu bereits bei seinen Künstlerfreunden wahrgenommen, die zunächst jedes Werk berühmter Künstler unaufhörlich negativ bewerten, aber die sich in ihren eigenen Arbeiten „meistens recht anspruchslosen Dingen, kleinen Gegenständen und Spielereien dekorativer und gewerblicher Art“²³³ widmen. Vor allem der Maler Hans Konegen, der „die Müßiggängerkunst eines intellektualistischen Be-

²³¹ Matzerath, Horst: Urbanisierung in Preußen 1815-1914. Stuttgart 1985, S. 333f.

²³² Vgl. Barlösius, Eva: Naturgemässe Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform und die Jahrhundertwende. Frankfurt a. M. 1997, S. 124. Mit dem Urbanisierungsprozess verschlechterte sich z. B. die öffentliche Gesundheitssituation gegen Ende des 19. Jahrhunderts, wobei die extrem hohe Kontaktmöglichkeit in den engen Wohnungen sowie das Desiderat der hygienischen Einrichtungen die Ursachen der Krankheiten waren. Über solche Gefahr für die öffentliche Sicherheit wurde ebenso in der Kulturkritik reflektiert. Vgl. Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode. Göttingen 1974, S. 22f.

²³³ Hesse, 2012, S. 456.

schäftigtseins“²³⁴ beherrscht, theoretisiert auf einer Kunstaussstellung mit seinem kritischen Kommentar zu einem Werk:

»Das schätzen und kaufen nun die Leute«, sagte Hans Konegen dazu, »und es ist ja ganz nett, die Wolkenspiegel im Wasser sind sogar direkt gut. Aber wo ist da Größe, Wucht, Linie, kurz – Rhythmus? Eine nette kleine Arbeit, sauber und lieb, gewiß, aber das soll nun ein Berühmter sein! Ich bitte Sie: wir sind ein Volk, das den größten Krieg der modernen Geschichte gewonnen hat, das Handel und Industrie im größten Maßstab treibt, das reich geworden ist und Machtbewußtsein hat, das eben noch zu den Füßen Bismarcks und Nietzsches saß – und das soll nun unsere Kunst sein!«²³⁵

Von der unerheblichen Anerkennung abgesehen, dominiert in diesem Diskurs überhaupt die Abwertung jenes Werkes, dessen Thema ursprünglich mit der (romantischen) Naturlandschaft in Zusammenhang steht. Aus Sicht Konegens fehlt ihm nämlich der Rhythmus, der quasi den von der Entwicklung der Wissenschaft und Technik abgeleiteten und hervorgehobenen Fortschrittsglauben bzw. die „[unausweichliche] Macht der industriellen Modernisierung“²³⁶ signalisiert. Konegen präferiert daher eine großartig, energisch und sogar kubisch projizierte Szenerie im Kunstwerk, in der sich der eiserne Geist des Deutschen Kaiserreichs in anschaulicher Weise präsentieren soll.

Mit der Erwähnung des von Bismarck getriebenen Deutsch-Französischen Kriegs von 1870/71 zeigt der künstlerische Geschmack Konegens geradezu eine imperialistische Tendenz. Die Pointierung eines Volks verknüpft sich offenkundig mit dem Kollektivismus, der vor allem im militärischen Kontext herrscht. Nicht zuletzt legt Konegen viel Gewicht auf die Seite des Handels und der Industrie, wobei die Kunst – der Genieästhetik²³⁷ gegenüber – im pragmatischen Sinne immerhin kommerzialisiert werden soll. Die Kunst mit politischen, industriell-kommerziellen und militärischen Kriterien zu vereinigen, ist praktisch

²³⁴ Ebd., S. 457.

²³⁵ Ebd., S. 456.

²³⁶ Rohkrämer, Rohkrämer, Thomas: Modernisierungskrise und Aufbruch. Zum historischen Kontext der Lebensreform. In: Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900. Hrsg. v. Thorsten Carstensen u. Marcel Schmid. Bielefeld 2016, S. 28.

²³⁷ Gegen die barock-höfische Kultur und ihre Rituale bzw. gegen die Gelehrten stehen das Schriftstellertum und auch das Künstlertum seit dem 18. Jahrhundert im Licht der bürgerlich-aufklärerischen Emanzipation ganz im Zentrum des Genie-Subjekts, das mit seinem Anspruch auf Authentizität somit nach der Unabhängigkeit der Kunst strebt. Vgl. Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. 1. Bd. Darmstadt 1988, S. 3ff.

die theoretische Grundlage, nach der Konegen alle Werke berühmter Künstler beurteilt. Daraus ergibt sich zugleich ein Charakterbild dieses Malers: dass er sich dem Typ jenes neuen Mittelstandes annähert, der die Lebensformen der zeitgenössischen politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten entsprechend reguliert, ohne den Geist der Unabhängigkeit (vor allem in künstlerischen und kulturellen Bereichen) zu berücksichtigen.

Dieses Urteil führt aber zum Ausbruch der Entfremdung zwischen Reichardt und seinem Künstlerfreund, da der Protagonist zugleich daran zweifelt, ob solch monumentale Wucht – nach seiner intellektuell-konservativen Anschauung der Ästhetik – für die ländliche Natur geeignet ist.²³⁸ Die Abkühlung dieser Freundschaft lässt sich im Übrigen weitertreiben. Mit den Vorschlägen, dass Reichardt eine Monografie über Konegen schreibt oder dass ein Unternehmen für die Publikation seiner Werke gegründet werden soll, demaskiert sich gerade das egoistische Naturell Konegens, das den jungen Doktor innerlich zu weiterer Skepsis drängt. Eine Gegebenheit der kulturell-künstlerischen Dekadenz wird im Endeffekt verdeutlicht:

Und so ging es weiter, munter Plan auf Plan, bis Reichardt beinahe wieder lachen konnte. Überall sollte er der Unternehmer sein, das Geld aufbringen und riskieren, Konegen aber war der Direktor, der technische Leiter, kurz die Seele von allem. Zum erstenmal erkannte er deutlich, wie eng alle Kunstgedanken des Malergenies nur um dessen eigene Person und Eitelkeit kreisten, und er sah nachträglich mit Unbehagen, wie wenig schön die Rolle war, die er in der Vorstellung und den Absichten dieser Leute gespielt hatte.²³⁹

Die Episode, in der der Protagonist mit der Künstlergruppe kommuniziert, kommt an dieser Stelle – angesichts des ideellen Widerspruchs – zum Ende. Während Reichardt als junger Intellektueller eine konservativ-klassische Attitüde zur künstlerischen Ästhetik bewahrt, nämlich dass ein Werk durchweg in der Independenz, von äußerer (politischer und ökonomischer) Macht distanziert und subjektivistisch geschaffen wird, vertritt bzw. verfälscht der Maler trotz seines niedrigen artistischen Niveaus die Idee, dass sich die Kunst möglichst am Staatswesen, an der Industrie und am Konsum, jedenfalls an dem sich ändernden Makrokosmos orientieren soll: ohne Rücksicht auf das Individuum und auf die scheinbar außerhalb der Zivilisation liegende Natur (sie wird doch von der Romantik bevorzugt) zu nehmen.

²³⁸ Vgl. Hesse, 2012, S. 456.

²³⁹ Ebd., S. 461.

Aus Sicht des Protagonisten ist der ästhetische Diskurs Konegens einschließlich seines gesamten Habitus infolgedessen ein Symptom der Dekadenz, in der sich der ideologische Konflikt zwischen dem bereits etablierten Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum und dem sich an die Urbanität der Moderne anpassenden, neuen Mittelstandes spiegelt. Außerdem befindet sich Reichardt in einem (quasi durch die Gelehrtheit stabilisierten) relativ statischen Status der Mentalität, die dabei traditionelle Qualitäten wie Zuverlässigkeit und Konservativität einbezieht, Konegen hingegen in einem dynamischen, dass seine Gedankenwelt, von der moralischen Wertung abgesehen, im Einklang mit dem zeitgenössischen Verwandlungsprozess des städtischen Lebens (mithilfe der kommerziellen Sensibilität) synchronisiert wird.

Diese ideelle Differenz beider Figuren mündet zusammengenommen in einem mikrokosmischen Modell der sozialhistorischen Konstellation um die Jahrhundertwende, in der ein kulturelles Dekadenz-Milieu jedenfalls im Sinne der Kulturkritik – wie in jenem inneren Monolog Reichardts – konstituiert wird. Dies ist des Weiteren der erste Anlass dazu, dass der junge Doktor später aus der Stadt heraus in das ländliche Einsiedlertum flüchtet, in dessen vormoderner, relativ abgeschlossener Umwelt sich insbesondere die „eitle Geselligkeit“ (bezüglich des Falls von Konegen) verringern kann.

Der weitere, eher direkte Anlass findet sich in der von den öffentlichen Vorträgen versinnbildlichten, theosophisch und anthroposophisch²⁴⁰ gefärbten Schwärmerei der Lebensreform, genauer gesagt in der Persönlichkeit des Propheten Eduard van Vlissens, dessen Faszination sich auf einen großen Kreis (vor allem auf die Intellektuellen-Schickeria und darunter auch auf Reichardt) in der Stadt München auswirkt:

Dieser Mann, welcher Eduard van Vlissen hieß, war erst Theologe, dann Künstler gewesen und hatte überall, wohin er kam, rasch eine große Macht in den Kreisen der Suchenden gewonnen, welche ihm auch zukam, da er nicht nur unerbittlich im Erkennen und Verurteilen sozialer Übelstände, sondern

²⁴⁰ Die Theosophie und die Anthroposophie nähern sich dem Grundschemata des Okkultismus, dass „neben der materiellen, mit den Naturgesetzen übereinstimmenden Realität noch eine weitere Ebene existiert, die mit empirisch geprüften, folglich für allgemein gültig erklärten Erkenntnissen wissenschaftlicher Forschung schwer bzw. noch nicht vereinbar und dem Menschen in seinem alltäglichen Lebensbereich nicht ohne weiteres zugänglich ist“. Pytlík, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Paderborn 2005, S. 23.

persönlich zu jeder Stunde bereit war, für seine Gedanken einzustehen und sich ihnen zu opfern.²⁴¹

Im Gegensatz zum materialistisch-kommerziellen Grundton des Malers Konegen wird dem Künstlertyp van Vlissens eine idealistische Charakterisierung, selbst mit dem Leitbild eines Märtyrers, zugefügt. Seine Gleichgesinnten, die generell unter sogenannten sozialen Übelständen, „Künstlichkeiten und instrumentellen Orientierungen [...] durch eine tiefe Krise des Zivilisationsüberdrusses“²⁴² in der modernen Gesellschaft leiden, finden in seiner Lehre und Kritik die Sympathie sowie den Konsensus, dass eine Lebensreform aufgrund einer „neuen Ethik“²⁴³ durchgeführt werden muss, um im wesentlichen Sinne der Weltverbesserung die Dekadenz der modernen Urbanität praktisch zu bewältigen bzw. ein naturgemäßes Leben führen zu können. Neben seiner eigenen einfachen, bedürfnislosen Lebensweise und der scheinbar undogmatischen Lehre²⁴⁴ wird dem Propheten unter anderem ein pazifistischer Wert verliehen, der durch Propagierung und Ideologisierung den Sinnzusammenhang der Weltverbesserung (quasi paradoxerweise) mitstrukturiert:

Während dilettantische Weltverbesserer stets an ihren eigenen Unzulänglichkeiten leiden, war dieser holländische Prophet gegen sein eigenes Wohl oder Wehe unempfindlich und richtete alle seine Kraft gegen jene Übel, die er als Feinde und Zerstörer menschlichen Friedens ansah. Er haßte den Krieg und die Machtpolitik, er haßte das Geld und den Luxus, und er sah seine Mission darin, seinen Haß auszubreiten und aus dem Funken zur Flamme zu machen, damit sie einst das Übel vernichte.²⁴⁵

Mit dieser von Hass emotionalisierten, absoluten Verneinung der politischen und ökonomischen Funktionalität steht van Vlissen wiederum in Konfrontation mit Konegen, der eher zum imperialistischen und konsumorientierten Weltbild tendiert. Dabei taucht eine von dem russischen Schriftsteller Leo Tolstoi (1828-1910) inspirierte, anarchistisch-

²⁴¹ Hesse, 2012, S. 464.

²⁴² Tripold, 2012, S. 246.

²⁴³ Der Vegetarismus beispielsweise ist im Rahmen der Lebensreformbewegung um 1900 ein Schwerpunkt in solcher neuen Ethik: „Der *neue Mensch* lässt sich [...] als *ethischer Vegetarier* bezeichnen. Die mit einer solchen Werthaltung – der Abkehr vom Fleischkonsum und der Achtung alles Lebendigen – verknüpfte Idee, lag im festen Glauben an eine zu verwirklichende moralisch vollkommene Gesellschaft, die von den drückenden Problemen der Zeit befreit sei.“ Ebd., S. 247.

²⁴⁴ Vgl. Hesse, 2012, S. 464.

²⁴⁵ Ebd., S. 464f.

pazifistische Idee auf, im Grunde die Konzeption „eines asketischen und vegetarischen Landlebens, weitab von Politik und Zivilisation“,²⁴⁶ die – wie schon im Text artikuliert – van Vlissens Kontaktbereiche „vom russischen Gutshof des Grafen Tolstoi bis in die Friedens- und Vegetarierkolonien an der italienischen Küste und auf Madeira“²⁴⁷ subsumiert und die Erzählung geradezu realhistorisch kontextualisiert.

Die hier fikionalisierte Transformation des „Hasses“ des Propheten lässt sich paradoxerweise mythologisieren, indem der normalerweise negativ bewertete Hass als zentrale Macht im diskursiven Bereich der Lebensreformbewegung scheinbar als positiver Aspekt fungiert. Nicht zuletzt verbirgt sich hier die Verheißung, dass die Macht des Hasses zwar zunächst den Protagonisten in Wahrnehmung der Modernisierungskrise beeinflusst, aber mithilfe der (tatsächlich mächtigeren) Liebe Agnes Weinlands letztendlich zum Bruch der Meister-Jünger-Beziehung zwischen van Vlissen und Reichardt führt: „Nach seinem eremitischen Selbsterfahrungstrip kehrt der Weltverbesserer jedoch – gleich wie Hesse nach seinem Besuch bei Gräser – wieder in die bürgerliche Welt zurück.“²⁴⁸

Diese Novelle integriert mithin etliche autobiografische und realhistorische Faktoren: Vor allem in der Figur van Vlissens lassen sich neben Gusto Gräser²⁴⁹ auch „verschiedene Arten von Weltverbesserern [vereinen]: religiöse Reformer wie Baltzer, Künstler-Propheten wie Diefenbach, vegetarische Reformer mit anarchistischer Tendenz wie etwa Leo Tolstoi und vielleicht auch eine[r] der notorischsten unter den ‚Externen‘ des Monte Verità“.²⁵⁰ Solche Persönlichkeiten, die vor dem Hintergrund der Lebensreformbewegung in der deutschen Industrialisie-

²⁴⁶ Hanke, Edith: Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen 1993, S. 142.

²⁴⁷ Hesse, 2012, S. 465.

²⁴⁸ Tripold, 2012, S. 251. Hermann Hesse unterzog sich 1907 einer Alkoholentziehungskur in der von Ida Hofmann und Henri Oedenkoven gegründeten Naturheilanstalt auf dem Monte Verità im Tessin, wo er gelegentlich den Naturpropheten und Künstler Gusto Gräser besuchte und mit ihm ein einsiedlerisches Experiment als Naturmensch erlebte. Vgl. Ebd., S. 244f.

²⁴⁹ In der von Joseph Mileck verfassten Biographie Hesses z. B. wird die Identität Gusto Gräsers vielseitig skizziert: ein langhaariger und rauhbärtiger Dichter, Bildhauer und Maler, Naturliebhaber, Pazifist und vagabundierender Außenseiter, ein selbsternannter Sozialkritiker und Prophet in Kittel und Sandalen. Solch eine komplexe und faszinierende Persönlichkeit hat daher starken Eindruck auf den jungen Hesse gemacht. Vgl. Mileck, Joseph: Hermann Hesse. Dichter, Sucher, Bekenner. Übers. v. Jutta u. Theodor A. Knust. München 1979, S. 44.

²⁵⁰ Kort, Pamela u. Hollein, Max (Hrsg.): Künstler und Propheten. Eine geheime Geschichte der Moderne 1872-1972. Köln 2015, S. 126.

ungsperiode standen, münden hierbei in der Konfiguration des einzelnen Propheten van Vlissen – in der Individualität (im Gegensatz zur Organisation oder zum Kollektiv der Lebensreformer), deren Implikationen anhand der oben bereits aufgewiesenen Charakteristik jener Figur (der Protagonist lebt weiterhin nicht in einer Gruppe der Lebensreformer, sondern alleine als Einsiedler) ebenfalls auf etliche textexterne Ebenen zurückzuführen sind:

- a) Aus auktorialer Perspektive findet sich bei Hermann Hesse eine politische Konstante: „Nicht die Organisation, sondern der Einzelne hat im Mittelpunkt einer jeden Bemühung um eine Welt zu stehen, deren Lauf der Hoffnung auf Fortschritt widerspricht.“²⁵¹ Der Autor hat die Prophetenfigur van Vlissen und danach die Eremitenfigur Reichardt konzipiert, um (im begrenzten Umfang der Fiktion) zu zeigen, dass die Weltverbesserung oder die Harmonie „in einer Welt von Thesen und Antithesen“²⁵² nur im Individuum möglich ist. Das Vorbild van Vlissens repräsentiert und akzentuiert zunächst den Fortschrittsskeptizismus sowie den Gegensatz zur (kulturellen) Dekadenz im städtischen Leben, dessen erfolgreiche Reform trotz der Vegetarier-, Naturheilkunde- und Nacktkultur-Vereine ausschließlich jedem Individuum verpflichtet wäre. Außerdem erleichtert die Inszenierung eines individualistischen Propheten oder Helden im literarischen Bereich den Transfer von politischen und ideologischen Konzeptionen in die fiktionale Realität, geradezu anhand der Emotionalität oder der inneren Reflexion über das Äußere: Der Hass van Vlissens kann wirkungsvoller sein als der offizielle Geist irgendeines Vereins.
- b) Ebenso werden im Begriff der historischen Lebensreformbewegung zwei Forderungen miteinander verbunden, die exakt den individuellen Bereich betreffen: „eine Reform aller Lebensgebiete, insbesondere der körpergebundenen, die unbedingt zu einer naturgemäßen Lebensweise führen müßte; eine persönliche Selbstreform, die vor allen staatlichen und sozialen Reformen durchzuführen ist.“²⁵³ Exemplarisch für beide Kriterien weist nämlich die sparsame und sogar asketische Lebensart van Vlissens Selbstkontrolle auf, da er z. B. während seines Aufenthalts in München aufgrund des Verzichts

²⁵¹ Noack, Paul: Politische Konstanten bei Hermann Hesse. In: Hermann Hesse. Politische und wirkungsgeschichtliche Aspekte. Hrsg. v. Sigrid Bauschinger u. Albert Reh. Bern 1986, S. 16.

²⁵² Ebd., S. 13.

²⁵³ Barlösius, 1997, S. 218.

auf die Einladungen seiner reichen Freunde einfach in dem Atelier eines Malers übernachtet – in einer Hängematte und mit magerem Frühstück.²⁵⁴ Mit dem Hass-Paradigma präsentieren sich hier sowohl die persönliche Absicht des Propheten, eine derartige Reform im privaten, alltäglichen Gebiet praktisch zu demonstrieren, als auch die Kulturkritik, die die Modernisierungskrise zuspitzt und zugleich das Interesse des individualistischen Bildungsbürgertums weckt. Dies generiert mithin insbesondere das Betreuungsverhältnis zwischen dem Propheten und dem jungen Doktor: „Reichardt war einer von den wenigen, die sich nicht nur mit der Sensation des Augenblicks begnügten, sondern eine Umkehrung des Willens in sich erlebten.“²⁵⁵

- c) Die Lebensreformbewegung stand obendrein mit den romantischen Idealen der Authentizität und der ganzheitlichen Lebensweise in Zusammenhang. Sie „erweiterte die Grenzen der bis dahin feststehenden Daseinsentwürfe und bot neue Möglichkeiten zur Selbstentfaltung. Man konnte nun aus einer ganzen Reihe von alternativen Lebensstilen wählen. [...] Besonders der Monte Verità schien ein Bazar zu sein, der unterschiedlichste Deutungsmöglichkeiten bereithielt, die je nach individueller Neigung, dem Leben einen Sinn bringen sollen“.²⁵⁶ Aus dieser Idee resultiert somit die Dialektik von Ganzheit und Individuum: dass eine breite, umfassende Basis der Konzepte für Lebensarten (möglichst in Harmonie zwischen Kultur und Natur) geschaffen werden muss, damit das Individuum anhand seiner authentischen Wünsche oder Geschmäcker erst die Breite seines Daseins bzw. die Selbstverwirklichung ermöglichen kann. Van Vliessen kritisiert vehement jene sozialen Übelstände (Krieg, Machtpolitik, Geld und Luxus im negativen Sinne), da ebensolche die Hindernisse für die Realisierung der individuellen Freiheit bzw. der jener Alternativbewegung zugrunde liegenden romantischen Ideale sind. Die Konfiguration dieser Prophetenfigur, deren fantastische Theorie zunächst den jungen Intellektuellen anzieht und später von der Realität (Misserfolg des Einsiedlertums) negiert wird, soll kurzum als Praxis bzw. Überlieferung der romantischen Vorstellungen in der modernen Literatur gelten.²⁵⁷

²⁵⁴ Vgl. Hesse, 2012, S. 465.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Tripold, 2012, S. 251.

²⁵⁷ Die Literatur Hermann Hesses steht gewissermaßen im Spannungsfeld zwischen Romantik und Moderne, wie Hans Benzmann bereits zur Publikation der *Romantischen Lieder* (1899) im *Magazin für Literatur* 1900 bewertete: „Er ist melancholisch wie Eichen-

- d) In der Diskrepanz zwischen der Idee der Selbstentfaltung und den gesellschaftlichen Gegebenheiten tritt zudem angesichts des die Weltverbesserung quasi radikalisierenden Hasses van Vlissens der (europäische) Kulturpessimismus hervor, der „genau aus dem Bewußtwerden der menschlichen Selbstverwirklichung und im Rückblick auf die real gewordene menschliche Herrschaft [erwächst], die keine Illusionen mehr über das Kommende gestattet. Es handelt sich also nicht um Optimismus oder Pessimismus im allgemeinen, [...] sondern um jenes Mißtrauen, das sich auf die Chancen der abendländischen Kultur bezieht“.²⁵⁸ Das kulturelle Milieu um die Jahrhundertwende, das den damaligen Zeitgeist charakterisierte und genau genommen ein „Spannungsfeld von Aufbruchsstimmung und Fin de Siècle, von Fortschrittseuphorie und Wertezerfall, Orientierungs- und Transzendenzverlust“²⁵⁹ implizierte, schloss überhaupt diejenigen aus, die als Individualisten vor allem keinesfalls von der Geldwirtschaft und dem technischen Determinismus (geistig und materiell) dirigiert werden wollten. Dementsprechend tritt van Vlissen als Leitfigur der gegenkulturellen Strömung in der Novelle auf – mit dem Hass, der den damaligen Kulturzustand verurteilt und die Sympathisanten zur Grenzüberschreitung (über die städtische Grenze hinaus) bzw. zur Einrichtung eines neuen, alternativen kulturellen Milieus veranlasst. Der Kulturpessimismus verwandelt sich damit (in Bezug auf Reichardts Einsiedlertum) in die außerhalb der Großstadt praktizierte Lebensreformbewegung, die dem Einzelnen die Chance zuspricht, sich trotz des Risikos in einer mit der Natur verbundenen, angemessenen Kultur selbst zu verwirklichen.

Solche autobiografischen und realhistorischen Korrelate gehen summarisch über die Individualität van Vlissens schließlich in den Anlass zum Einsiedlertum Reichardts ein, wobei der Habitus des Propheten anschließend eine mediale Rolle spielt. Trotz der Liebe zu Agnes Weinland schätzt der Protagonist zunächst das inzwischen errichtete, von der lebensreformerischen Schwärmerei gefärbte Betreuungsverhältnis zwischen ihm und van Vlissen hoch ein, da er in diesem Stadium eventuell

dorff in seinen Wanderliedern. Doch ist er modern in der prägnanten Wortmalerei und Symbolik, in der intimen Schilderung seiner Psyche.“ Benzmann, Hans: Kritik über *Romantische Lieder*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 7.

²⁵⁸ Popov, Stephan: Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus. Köln 1982, S. 10.

²⁵⁹ Pytlik, 2005, S. 12.

– wie andere junge Helden in Hesses Erzählungen – nach dem Prozess der Individuation verlangt bzw. nicht in der Lage ist, die Verantwortung für die Ehebeziehung zu übernehmen (zudem ist er zu dieser Zeit berufslos). Bei einem Spaziergang in der Vorstadt München führt der Prophet den jungen Doktor durch Benehmen und Sprechen – gleichsam im Modus der Hypnose – im Endeffekt zur Erkenntnis, dass ein naturgemäßes Leben in einer vormodernen Umwelt vollkommen und selbst heilig wäre:

[Der Prophet] schritt mit leichtem, wandergewohntem Gange dahin, aufmerksam mit allen Sinnen die Waldstille einatmend und durchdringend. Wie er die Luft eintrank und den Boden trat, wie er einem entfliehenden Eichhorn nachblickte und mit lautloser Gebärde den Begleiter auf einen nahe sitzenden Specht aufmerksam machte, da war etwas still Zwingendes in seinem Wesen, eine ungetrübte Wachheit und überall mitlebende Unschuld [...]²⁶⁰

Die Stille der Natur, die im eigentlichen Sinne objektiv und emotionslos existiert, wird hierbei von van Vlissen bewusst stilisiert, innerviert und intensiviert – aus psychologischer Sicht wie eine Inszenierung, deren Perzeption zugleich im Bewusstsein Reichardts stattfindet: Ein Bild der Harmonie von Mensch und Natur tritt im wortlosen, vor allem mit den Tieren interagierenden Benehmen des Propheten auf, das gerade eine (in kleinem Maßstab modellierte) naturgemäße Lebensführung „interpretiert“.

Der Spaziergang im Wald verkörpert und praktiziert trotz der Vorläufigkeit doch den Rousseau'schen Aufruf „Zurück zur Natur“, dessen Kulisse der erziehungsreformerische Gedanke Rousseaus ist, dass die Natürlichkeit des Menschen sowie seine natürliche und freie Entwicklung nicht durch das bestehende Erziehungssystem und die Gesellschaft verdorben werden sollten²⁶¹ – der Spaziergang ist immerhin ein Mittel, in der Wahrnehmung der äußeren Natur des Waldes die innere Natur des Menschen zu rehabilitieren. Die ruhige, wache Erscheinung van Vliessens verbindet sich hauptsächlich mit jener inneren Natur und deutet damit das Konzept an, dass die *Vita contemplativa* ausschließlich in solch einem harmonischen Kontext realisierbar ist. Doch das „still Zwingende“, das sich hinter dem ruhigen Habitus des Propheten verbirgt, signalisiert im weiteren Sinne die einseitige Autorität, die die Lebensreformbewegung im gewissen Maße (asketisch, vegetarisch,

²⁶⁰ Hesse, 2012, S. 467f.

²⁶¹ Vgl. Hanke, 1993, S. 106.

gegenmodernistisch) radikalisiert und daher zum endgültigen Scheitern des Einsiedlertums Reichardts führt.

Nach diesem wortlosen „Vorspiel“ begleitet van Vlissen den Spaziergang aus dem naturbelassenen Wald heraus zum Acker, auf dem ein Bauer arbeitet und sich eine direkte Belehrung des Propheten im Rahmen der Meister-Jünger-Beziehung ereignet:

[L]angsam begann van Vlissen zu sprechen, von Saat und Ernte und lauter bäuerlichen Dingen, und entfaltete in einfachen Worten ein Bild des ländlichen Lebens, das der stumpfe Bauer unbewußt führe, das aber, von bewußten und dankbaren Menschen geführt, voll Heiligung und geheimer Kraft sein müsse. Und der Jünger fühlte, wie die Weite und Stille und der ruhige große Atem der ländlichen Natur Sprache gewann und sich seines Herzens bemächtigte.²⁶²

Ein bäuerliches Leben, das eben im Übergang zwischen der Wildnis der Natur und der industriellen Zivilisation steht und dem traditionellen, sich der Natur nähernden Zeitbegriff entspricht (der Landbau ist überhaupt von Jahreszeiten, Klima und Topografie abhängig), wird hierbei freilich durch die Interpretation van Vlissens verschönert und geheiligt.²⁶³ Dass jener stumpfe, aber tatsächlich arbeitende Bauer die Schönheit des ländlichen Lebens nicht erkennt, offenbart somit die heimliche Distanz zwischen der intellektualistisch-romantischen Vorstellung von einem Leben auf dem Land und der bäuerlichen Realität – gleichsam als eine künstliche „Transplantation“, dass ein naturgemäßes Leben ohne Rücksicht auf konkrete Gegebenheiten einfach mit der ländlichen Existenz gleichgesetzt wird.

An diesem Punkt allerdings nimmt der Protagonist die Lehre van Vlissens gänzlich an, zugleich in die (angeleitete, quasi imaginierte) Freude an der Natur zu geraten, die beinahe eine religiöse Ekstase zu sein scheint. In erster Linie beeinflussen (oder eher berauschen) der Prophet und die von ihm mythisierte Natur in direkter, reibungsloser Weise den jungen Doktor, da im Text trotz einiger synthetisch-religiöser Erwähnungen²⁶⁴ keine weiteren Hinweise auf den machtvollen „Zau-

²⁶² Hesse, 2012, S. 468.

²⁶³ Von der Schönheit des ländlichen Lebens her stand in der Zeit der Lebensreformbewegung um 1900 zugleich die Gartenstadtbewegung, die konzipierte, land- und gartenwirtschaftlich genutztes Land zwischen der Stadt und dem industriellen Gebiet zu legen, damit die Wohngebiete vor Lärmbelastung und Luftverschmutzung bewahrt werden könnten; Grünstreifen, Gärten und Parks könnten weiterhin das Stadtbild auflockern. Vgl. Krabbe, 1974, S. 29.

²⁶⁴ Die synthetische Religiosität der Prophetenfigur ist vor allem im Folgenden zusammenzufassen: „Mit einer einfachen, volkstümlichen Dialektik wußte er alle Propheten und

ber“ van Vlissens konkretisiert werden, um den wesentlichen Grund dieser Beeinflussung zu verdeutlichen. Dies bezieht sich aber eher auf einen psychischen Prozess als auf ein okkultistisches Phänomen: darauf, wie sich die empirische Verfahrensweise um 1900 mit den Fragen nach den okkulten Kräften des Menschen sowie der animistischen und mediumistischen Prägung des modernen Okkultismus beschäftigte,²⁶⁵ denn die Anleitung und Lehre van Vlissens entspricht, auch im Gegensatz zu jenem Dekadenz-Milieu in der Stadt, gerade immanent Reichardts Sympathie für ein schlichtes, intellektuell-traditionelles und eben statisches Leben.

Solche persönlichen und sozialen Anlässe vollziehen zu guter Letzt den Beginn des Einsiedlertums Reichardts – wie in der Novelle bezeichnet, des „Martyriums“²⁶⁶ (wenn auch im negativen Sinne), das innerhalb eines von ihm gekauften Obstgartens mit einem Weinberghäuschen in einem Tal in Tirol zu erwarten ist.

4.2 Auf dem Umweg: Berthold Reichardt als Einsiedlerlehrling

Das Stadium des Einsiedlertums, das in dieser Novelle bereits als Umweg der Identitätssuche vorprogrammiert ist, spezifiziert insbesondere eine Art des Daseins, in dem der Protagonist als Einsiedlerlehrling eine einsame, vegetarisch abgetönte und zugleich geistig konfliktvolle Zeit verbringt. Inwiefern das Einsiedlertum sich als Umweg definieren lässt, wie Agnes Weinland es erwähnt – als ein Weg, „der aus der Welt hinaus ins Unsichere führt“²⁶⁷ – ist die Frage, die aus dieser Transition resultiert.

Es ist zunächst doch kein völlig unsicheres Erlebnis, dass Reichardt aus der städtischen Gesellschaft heraus in das ländliche Leben eintritt, auch wenn er eine existenziell-materielle Grundlage zu realisieren hat:

Der Tag begann mit angenehmen und kurzweiligen Betätigungen des Einsiedlerlehrlings, mit dem Waschen oder auch Baden im Brunnenrog, mit dem Feuermachen im Steinherd, dem Herrichten der Kammer, dem Milch-

Weisen als seine Bundesgenossen darzustellen und ihre Sprüche als Belege für seine Lehre zu zitieren, nicht nur den heiligen Franz, sondern ebenso Jesus selbst, Sokrates, Buddha, Konfuzius.“ Hesse, 2012, S. 465.

²⁶⁵ Vgl. Pytlík, 2005, S. 25.

²⁶⁶ Hesse, 2012, S. 470.

²⁶⁷ Ebd., S. 469.

kochen. [...] Emsig lernte er unter des Knechtes Anleitung die wichtigsten Geräte handhaben, die Geiß melken und füttern, den Boden graben, Obstbäume putzen, den Gartenzaun flicken, Scheitholz für den Herd spalten und Reisig für den Ofen bündeln [...] ²⁶⁸

Die körperliche, handwerkliche Arbeit, die Reichardt bei dem dörflichen Knecht (namens Xaver) erlernt, zählt zum relevanten Bestandteil seines einsiedlerisch-ländlichen Alltagslebens in dem Tiroler Tal, in dem der Idealfall eines naturnahen Lebens aus lebensreformerischer Sicht anzutreffen ist. Es besteht für solch ein Dasein zunächst die materielle Voraussetzung, dass der junge Doktor – wie bereits zu Beginn der Novelle gekennzeichnet – „als gescheiter, hübscher und wohlhabender Mann“ ²⁶⁹ auf keinen Fall in Armut geraten kann, er gilt somit als selbstständiger, intentioneller Einsiedler. Trotz der realen Ortsnennungen unterscheidet sich das (fiktionale) Tiroler Tal, dem eine schlichte, naturbelassene und ländliche Umgebung attribuiert wird, ²⁷⁰ von der Stadt München, wo ein bürgerliches, industrielles und kommerzielles Milieu dominiert – in diesem Sinne entsteht hierbei ein geografischer Typus des Einsiedlertums.

Im Vergleich zu den städtischen Tätigkeiten wie die des Malers Hans Konegen, ein geschäftliches Unternehmen in komplizierter Organisation zu gründen und damit große Interessen durchzusetzen zu versuchen, hat diese schlichte Arbeit des Einsiedlerlehrlings (das Wort „Lehrling“ ist hauptsächlich in der Handwerksordnung gebräuchlich) mittels traditionell-agrarischer Instrumente ausschließlich den grundsätzlichen Bedarf der Existenz zu decken. In einem solchen einsiedlerischen Zusammenhang, in dem auch der Knecht simplizistisch charakterisiert wird, findet sich somit keine mit „Eitelkeit“ verbundene gesellige Szene.

Durch die geografische Translokation (von München in das Tiroler Tal) erreicht der Protagonist daher gewissermaßen die *sancta simplicitas*, den Ort der Einfalt ²⁷¹ im säkularisierten Sinne, der nicht nur die Um-

²⁶⁸ Ebd., S. 470.

²⁶⁹ Ebd., S. 454.

²⁷⁰ Der Knecht Xaver lässt sich als die einzige Figur verstehen, die einen regelmäßigen Kontakt mit dem Protagonisten pflegt. In der Umwelt Reichardts besteht deshalb keine richtige Gesellschaft, sondern zunächst „ein Gefühl robinsonschen Behagens“. Ebd., S. 470.

²⁷¹ Der Begriff der Einfalt ist zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich erläutert worden: Zunächst wurde „die *edle Einfalt*, die Gottsched als Erster vom Redner gefordert hatte, durch Winkelmann und in seiner Folge von den Dichtern der deutschen Klassik als ästhetischer Maßstab anerkannt“. Das heutige Verständnis ist insbesondere „durch die Bestimmung der Einfalt in der Richtung auf natürliche Lebenshaltung und schlichte Ursprünglichkeit der Kunst in der Literatur der Aufklärung geprägt“. Welzig, Werner: Bei-

welt sowie die dabei ermöglichten Tätigkeiten, sondern auch die Personen wie der Knecht Xaver zugeordnet werden: Diese Figur scheint ganz marginal zu sein, da ihm gar kein Gespräch in der Novelle beigemessen wird. Er vertritt jedoch bei Reichardt quasi die Position van Vlissens, dessen Lehre als theoretische Prämisse für ein naturgemäßes Leben mit der handwerklich-praktischen Meisterschaft Xavers (prinzipiell als Muster jener Lebensweise) verknüpft wird. Sein Alltagsleben wird vor allem (noch) nicht von industriellen, modernen Faktoren, die wegen ihres konkurrenzbezogenen kommerziellen Hintergrundes die traditionelle natürliche Zeitwahrnehmung radikal verändern können, berührt und beeinflusst: Nach der bäuerlichen Arbeit tagsüber „ging der Knecht nach Hause oder ins Wirtshaus, um unter seinesgleichen froh zu sein und von dem Treiben seines wunderlichen Brotgebers zu erzählen“.²⁷²

Im Unterschied zu Xaver nimmt sich Reichardt jedoch das Lesen als abendliche Betätigung in der absoluten Einsamkeit vor, damit sich seine intellektuelle Geistigkeit bzw. Gewohnheit beizubehalten. Dabei stehen ihm zwei Gattungen der Bücher zur Verfügung, zum einen Bücher über die agrarische Technik:

[Reichardt] saß bei der Lampe und las in den Büchern, die er mitgebracht hatte und die vom Garten und Obstbau handelten. Diese vermochten ihn aber nicht lange zu fesseln. Er las und lernte gläubig, daß das Steinobst die Neigung hat, mit seinen Wurzeln in die Breite zu gehen, das Kernobst aber mehr in die Tiefe und daß dem Blumenkohl nichts so bekömmlich sei wie eine gleichmäßig feuchte Wärme. [...] Bald aber ermüdeten und langweilten ihn diese Dinge, die er von Xaver doch besser lernen konnte, und er gab diese Lektüre auf.²⁷³

Neben solchen Sachbüchern favorisiert er zum anderen die philosophischen und religiösen Schriften, die im Zuge der reformerischen Schwärmerei bereits in München angesammelt wurden:

Da waren Bücher von Tolstoi, van Vlissens Abhandlung über den Heiligen von Assisi, Schriften wider den Alkohol, wider die Laster der Großstadt, wider den Luxus, den Industrialismus, den Krieg.

Von diesen Büchern fühlte sich der Weltflüchtige wieder in allen seinen Prinzipien bestätigt, er sog sich mit erbittertem Vergnügen voll an der Philosophie der Unzufriedenen, Asketen und Idealisten, aus deren Schriften her ein Heiligenschein über sein eigenes jetziges Leben fiel.²⁷⁴

spielhafte Figuren. Tor, Abenteuer und Einsiedler bei Grimmelshausen. Graz 1963, S. 46.

²⁷² Hesse, 2012, S. 470f.

²⁷³ Ebd., S. 471.

²⁷⁴ Beide Zitate: Ebd.

Die Bücher, die sich durchweg auf den Anbau von Obst und Gemüse – aber nicht auf die Viehzucht – beziehen, deuten zunächst strukturell die vegetarische Strömung in der Lebensreform, auch hier in diesem Einsiedlertum, an. Der Vegetarismus wurde im Rahmen der historischen Lebensreformbewegung der Jahrhundertwende besonders als Lösung des sozialen Problems gesehen, wobei eine für die Vegetarier logische Schlussfolgerung aus dem Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichen Problemen und individuellen Lebensweisen gezogen wurde: Das soziale Problem (Verbrechen, Prostitution, Unzucht usw.) ist aus Sicht der vegetarischen Anhänger (aus den städtischen Mittelschichten) eher ein moralisches als ein soziales und kann nur durch eine Sitten-Reform gelöst werden. Die Sitten-Reform ist zugleich eine Selbstreform, da jeder Einzelne für sich und die eigene Lebensweise verantwortlich ist.

Der Vegetarismus ist demgemäß eine ökonomisch-ethische Kraft, die die private Haushaltsführung bzw. die Art des Konsums infolge einer erwarteten Umwälzung der Produktion verändern und anders konzipieren kann. Verbunden mit der protestantischen Ethik versucht schließlich die vegetarische Selbstreform, die Ursache der gesellschaftlichen Probleme zu individualisieren und zu moralisieren.²⁷⁵ Dementsprechend wird im Einsiedlertum, in dem sich Reichardt gerade als Einzelner situiert, durchaus im Sinne der individuellen Selbstreform experimentiert: Diese Bücher versichern und verbessern mit technischen Kenntnissen die ökonomisch-materielle Grundlage für eine vegetarische Lebensweise, die in Erwartung einer gesamten sozialen Neuregelung und der „Weltverbesserung“ praktisch und paradigmatisch zu sein scheint.

Dass das Lesen solcher Bücher über Pflanzen sich letztendlich in Monotonie verwandelt, ist präsumtiv auf die Intellektualität des Protagonisten zurückzuführen – statt der agrarischen Kenntnisse präferiert er jene Bücher, die sich mit philosophischen und religiösen Themen, insbesondere mit der romantisch-gegenmodernistischen Strömung beschäftigen. Der junge Doktor distanziert sich durch das Einsiedlertum vorerst von der Stadt, integriert sich dann aber niemals in die dörfliche traditionelle Gesellschaft, in der eine lebendige, sogenannte naturnahe Lebensart noch zu erkennen ist (im Hinblick auf das abendliche Leben Xavers). Für die Bücher von Obst und Gemüse bzw. die landwirtschaftliche Technik interessiert er sich deshalb nicht mehr.

Der Heiligenschein, den Reichardt beim Lesen jener geistigen Bücher wahrnimmt oder eher imaginiert, offenbart hingegen – wenn das Ein-

²⁷⁵ Vgl. Barlösius, 1997, S. 200ff.

siedlertum angesichts der gesamten narrativen Reihenfolge als Umweg des individuellen Schicksals betrachtet wird – die lebensreformerische Schwärmerei, die durch die geistige Beeinflussung jenes Propheten „die Romantisierung der Natur und der bäuerlichen Lebensverhältnisse“²⁷⁶ konstituiert und im weiteren Sinne die Selbstreform, genauer das Experiment eines einsiedlerischen Daseins Reichardts, zum Scheitern führt.

Außerdem spiegelt sich im Wechsel der Bücher die Unsicherheit (ebenso im Sinne der Vorhersage Agnes Weinlands), die auf psychologischer Ebene mit der Diskrepanz in der Identitätssuche gleichzusetzen ist: In der Stadt kann der Protagonist als Intellektueller die Kommerzialisierung der akademischen sowie künstlerischen Tätigkeiten nicht annehmen, infolgedessen zieht er sich in das ländliche Gebiet zurück: jedoch nicht als echter Bauer, sondern als Einsiedler, dessen Persönlichkeitskognition sich eher auf die fanatischen Ideen des lebensreformerischen Idealismus als auf die praktische, existenzielle Basis gründet.

Aus dieser „[noch nicht] bewußtgewordenen Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit“²⁷⁷ resultiert die (aktuelle) Konstellation, dass er sich im kulturpessimistischen Sinne in der materiellen (sowohl der industriellen als auch der agrarischen) Kultur selbst schwer verwirklichen kann. Das Einsiedlertum, dem Reichardt hauptsächlich die geistige Qualität verleiht, wird im Vergleich zum Sinngehalt des *l'art pour l'art* somit als Flucht (aus der Krise der modernen Zivilisation heraus in die romantische Geistigkeit) bezeichnet – zugleich als Refugium, das eine Utopie bietet, insofern sie dem Intellektuellen ermöglicht, sich aus der geschichtlichen Aktualität mit ihren Spannungen und Aufgaben zurückzuziehen.²⁷⁸

In diesem Übergangsstadium verbirgt sich – gleichermaßen wie in vielen anderen eremitischen Erzählungen in der Literaturgeschichte²⁷⁹ –

²⁷⁶ Ebd., S. 196.

²⁷⁷ Popov, 1982, S. 11.

²⁷⁸ Vgl. Mondon, 1997, S. 334. Im Vergleich zur Situation Reichardts war die Lebenskrise Hermann Hesses um 1910 zu erwähnen, in der seine psychische Krankheit sowie das Eheproblem entstanden. Er versuchte, diese durch eine dreimonatige Indienreise im Jahr 1911 zu bewältigen. Aber es scheiterte: „Worunter Hesse litt, war nicht die ‚tolle Reiselust‘, sondern die Unfähigkeit, das Leben des Künstlers mit dem des Bürgers zu vereinbaren. Es war der Konflikt Künstler-Bürger, der ihm zu schaffen machte und dem er sich nicht anders als durch Flucht zu entziehen wußte.“ Minkus, Elke: Der Künstler als Bürger am Bodensee. Hesses notwendiger Umweg. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997, S. 288f.

²⁷⁹ Das Einsiedlertum in Grimmelschausens *Der abenteuerliche Simplicissimus* (1668) z. B. impliziert die Bildungsfunktion, die im Modus des Betreuungsverhältnisses zur wesentlichen Entwicklung des jungen Helden beiträgt: „Der Einsiedler wird zum Erzieher des

die Funktionalität der individuellen Entwicklung (zwar nicht ganz offensichtlich), die sich teilweise aus dem Bildungsroman herauskristallisieren lässt. Die Meister-Jünger-Beziehung, in der der Prophet van Vlissen den jungen Doktor auf geistig-theoretischer Ebene zu dieser Selbstreform veranlasst, hat sich bereits im ersten Stadium durchgesetzt (im Stadium des Einsiedlertums bleibt die Prophetenfigur aus). Trotzdem besteht die geistige Beeinflussung des Propheten fort, indem Reichardt jene prophetisch-philosophischen Schriften zu lesen bevorzugt und intensiviert.

Die körperliche Arbeit, durch die der Protagonist auf gewisse Weise „den Segen natürlicher Arbeit und Lebensweise“²⁸⁰ erlebt, gilt freilich ausschließlich als Ergebnis jener lebensreformerischen Beeinflussung, der Knecht Xaver übernimmt infolgedessen keine Aufgabe der Bildung im wesentlichen Sinne. Nicht die geistig-theoretischen Schriften oder die agrarische Arbeit, sondern das Erlebnis in diesem Einsiedlertum mit der Einsamkeit insgesamt übt etwa einen unterschwelligeren Einfluss auf eine komplette Individuation Reichardts aus, die zu guter Letzt durch eine Selbstreflexion zu erkennen ist:

Nichts ist gefährlicher und seelenmordender als die beständige Beschäftigung mit dem eigenen Wesen und Ergehen, der eigenen einsamen Unzufriedenheit und Schwäche. Die ganze Krankheit dieses Zustandes mußte der Eremit an sich erleben, und durch die Lektüre so manches mystischen Buches geschult, konnte er nun an sich selbst beobachten, wie unheimlich wahr alle die vielen Legenden von den Nöten und Versuchungen der frommen Einsiedler in der Wüste Thebais waren.²⁸¹

An dieser Stelle lässt sich, von der narrativen Struktur gesehen, nämlich der Wendepunkt markieren: Die fanatische Strömung sowie das davon generierte einsiedlerische Experiment beginnen, bei Reichardt allmählich an Bedeutung zu verlieren. Die Negativität oder eher die realistische Seite des Einsiedlertums bzw. einer naturgemäßen Lebensführung tritt hervor, wobei zugleich die Möglichkeit entsteht, dass der junge Protagonist einen essenziellen Vergleich zwischen dem bürgerlichen Leben in München (in der Liebesbeziehung mit Anges) und der Zurückgezo-

Simplicissimus. In Fragen und Antworten einfachster Art, wie sie in frühmittelalterlicher Literatur zwischen Lehrer und Schüler schon vorkommen, richtet der Einsiedler den Sinn des Simplicissimus von der Zeit auf die Ewigkeit.“ Mills, Edgar: Die Geschichte der Einsiedlergestalt. Vom mittelalterlichen Epos über Barock und Empfindsamkeit bis zum Roman der Romantik. Wien 1968, S. 35.

²⁸⁰ Hesse, 2012, S. 471.

²⁸¹ Ebd., S. 476.

genheit „in der Tiroler Einsiedelei“²⁸² zieht und damit seine Identität in der historischen Aktualität abmisst.

Diese als krank erscheinende Konstellation schließt sich weiterhin an die Legenden der thebaischen Einsiedler an, die ursprünglich aus ihrer Religiosität ein eremitisches Dasein in der absoluten Einsamkeit vollenden, damit quasi aus humanistischer Sicht kritisiert und entlarvt wird, dass das Einsiedlertum Reichardts nicht auf einer vernünftigen, menschlichen Vermessung, sondern auf dem lebensreformerischen Fanatismus basiert, der sich der radikalen Religiosität nähert.²⁸³

Doch die fanatische lebensreformerische Strömung kommt während des Einsiedlertums nicht nur in jenen Schriften, sondern auch in dem Moment vor, der Reichardt dabei hilft, die Einsamkeit teilweise zu bewältigen: Er begegnet in unerwarteter, sogar mystischer Weise vielen Wanderer-Figuren, die im Schatten der Prophetenfigur mit ihm Gespräche (auch in Form der Debatte) führen und als „verstreute Angehörige jener großen Schar von Sonderlingsexistenzen“²⁸⁴ vielseitige Varianten des fanatischen Typus präsentieren. Um den Umweg weiter zu charakterisieren sowie zu resümieren, lassen sich folgend zwei Gestalten konkretisieren. Die erste Gestalt, die wundersame Heilungen vollziehen kann, scheint ein Experte des Okkultismus zu sein:

Er hatte soeben in Italien einer Gräfin, deren Namen er nicht verraten dürfe, durch bloßes Händeauflegen das schon verlorenegegebene Leben wiedergeschenkt. Nun war er, als ein Verächter der modernen Hastigkeit, zu Fuß auf dem Rückweg nach der Heimat, wo ihn zahlreiche Bedürftige erwarteten.²⁸⁵

Die andere Gestalt, die sich als typischer, strenger Vegetarier bezeichnet, radikalisiert anhand der Debatte mit dem Einsiedler seine vegetarische Lehre, die sich somit in den Minimalismus der alternativen Lebensweise verwandelt:

Ein Tier zu töten, schien ihm scheußlich [...] Er fand es aber auch mörderisch, Blumen abzureißen und Bäume zu fällen. Reichardt wandte ein, daß wir, ohne Bäume zu fällen, ja keine Häuser bauen könnten, worauf der Frugivore eifrig nickte: »Ganz recht! Wir sollen ja auch keine Häuser haben, so wenig

²⁸² Ebd., S. 482.

²⁸³ Der Fanatismus wird im weiteren Sinne mit der politischen Ideologie parallelisiert, deren Einfluss Hermann Hesse insbesondere im Bereich der Kunst und Literatur permanent ablehnt: „Er ist der Auffassung, daß Einflußnahme auf die Politik eine Übernahme der Gesetze der Politik erfordert, die dazu führt, daß die Eigengesetzlichkeit der Kunst aufgegeben werden muß.“ Noack, 1986, S. 14.

²⁸⁴ Hesse, 2012, S. 472.

²⁸⁵ Ebd.

wie Kleider, das alles trennt uns von der Natur und führt uns weiter zu allen den Bedürfnissen, um derentwillen Mord und Krieg und alle Laster entstanden sind.«²⁸⁶

Mit solchen Wanderer-Figuren, die in den narrativen Verlauf des Einsiedlertums sukzessive eingefügt und daher im Sinne der Parallelität als Brüder oder Genossen des „sonderbar religiös-schwärmerischen Anhauch[s]“²⁸⁷ betrachtet werden, präsentieren sich hierbei unterschiedliche, aber auch extremistische Lebensarten der Weltverbesserer: Der Okkultist, dessen Fähigkeit der zauberischen Behandlung angesichts seines eigenen Berichtes tatsächlich schwer zu bestätigen ist, knüpft auf literaturgeschichtlicher Ebene an die These an, dass zeitgeschichtliche Prozesse und Erscheinungen wie Säkularisierung und Materialismus um 1900 gerade mit einem im Wandel begriffenen Wirklichkeits- und Subjektverständnis zusammentreffen – wobei die Literatur neben der realistischen Welt auch im Okkultismus ein weltanschauliches System vorfindet, das nicht zuletzt poetologische und ästhetische Ideen bestätigen kann.²⁸⁸

Dieses okkultistische Image allerdings wird durch die übertriebene Selbstpfehlung sowie die scheinbar absichtliche Täuschung vielmehr ironisiert als faktisch und paradigmatisch in das Motiv des Okkultismus geleitet – bloß seine Heilungsmethode steht im Gegensatz zur modernen (wissenschaftlichen) Medizin. Im Gespräch mit dem Vegetarier entsteht eine zukünftige ethische Konzeption, in der sich der Vegetarismus einfach in den radikalisierten Minimalismus transferieren lässt, der die moderne Zivilisation – analog zum Atavismus – in die unkultivierte Zeit zurückzuschlagen versucht. Seine Logik ist wiederum darauf zurückzuführen, dass das moderne Industrie- und Konsumsystem, sogar einschließlich des ganzen historischen Fortschrittsprozesses, immerhin unmoralisches Handeln und zeitgeschichtliche Katastrophen verursacht.

Trotz ihrer Affinität zu dem Einsiedler tendieren beide Figuren zusammen zur unrealistischen, fanatischen und gegenmodernistischen Konfiguration, die als paralleles Phänomen in der Alternativbewegung das Scheitern des Einsiedlertums Reichardts im Rahmen des Umwegs zugleich prognostiziert. Ebenso angesichts der Strukturierung des Umwegs werden hierbei ausschließlich einzelne Figuren dargestellt, wobei eine kollektivistische Lösung (wie das Siedlungsprojekt auf dem Monte

²⁸⁶ Ebd., S. 474.

²⁸⁷ Ebd.

²⁸⁸ Vgl. Pytlik, 2005, S. 87f.

Verità in der realgeschichtlichen Konstellation) verworfen wird, die sich mit dem Individualismus nicht vereinbaren lässt.²⁸⁹

Die Kennzeichnung des einsiedlerischen Umwegs findet sich nicht nur in der Wahrnehmung und Selbstreflexion des Protagonisten sowie in der parallelen Konfiguration anderer „Weltverbesserer“, sondern auch in den direkten, wortwörtlichen Beschreibungen wie „Frugivore“²⁹⁰ oder „okkultistischer Wichtigtuerei“,²⁹¹ durch die der Text selbst zur Negierung der einsiedlerischen Lebensweise tendiert. Außerdem wird das Scheitern des einsiedlerischen Experiments in zwei Passagen eher direkt als in konnotativer Weise formuliert und markiert, die sich ganz am Ende dieses Stadiums situieren. In der ersten zeigt sich die körperliche und psychische Lage Reichardts, die sich wegen der langen Einsamkeit in gewissem Maße gesundheitlich verschlechtert hat:

Er sah übel aus, und seine früheren Freunde hätten ihn nicht mehr erkannt; denn über dem wetterfarbenen, aber eingesunkenen Gesicht waren Bart und Haar lang gewachsen, und aus dem hohlen Gesicht brannten hungrig und durch die Einsamkeit scheu geworden die Augen, als hätten sie niemals gelacht und niemals sich unschuldig an der Buntheit der Welt gefreut.²⁹²

Die einsiedlerische Scheu, die sich in der lange dauernden, räumlich isolierten Zurückgezogenheit herausgebildet hat (das lange Haar könnte auch als Zeichen der Selbstisolierung gelten), manifestiert somit die Degeneration der Geselligkeit und der Kommunikationsfähigkeit des Intellektuellen. Die Einschränkung des sozialen Kontaktes führt zugleich zur autistischen Charakterisierung sowie zur Einengung des Blickfeldes, das lediglich von dem Fanatismus der lebensreformerischen Schriften psychisch und gedanklich gestaltet bzw. kontrolliert wird. Diese naturgemäße Lebensweise verschafft dem Menschen keine Gesundheit im wesentlichen Sinne, sondern sorgt umgekehrt für die Verschlechterung der körperlichen und seelischen Qualitäten.²⁹³ Die Alternativbewegung mündet daher schließlich in einer einzigen, betonten

²⁸⁹ Vgl. Mondon, 1997, S. 330.

²⁹⁰ Hesse, 2012, S. 474.

²⁹¹ Ebd., S. 475.

²⁹² Ebd., S. 476.

²⁹³ Die These, dass die extrem vegetarische oder naturgemäße Lebensweise eigentlich nicht gesund ist, wird auch in Hesses Erzählung *Doktor Knölges Ende* (1910) verdeutlicht: „Wie Hesse in seiner ironischen Erzählung mit dem Tod Knölges andeutete, konnte [die] Weltverbesserer sich auch als äußerst gesundheitsgefährdend erweisen. Damit tadelte er gleichzeitig die Gutgläubigkeit derjenigen in subtiler Weise, die annahmen, sie bräuchten einfach nur für ein paar Wochen in dieses [naturnahe] Milieu einzutauchen, um ihr tägliches Leben radikal zu verändern.“ Kort, 2015, S. 127.

Lebensart, die durch Vereinzelung und Radikalisierung die Signifikanz der Alternativen bereits verliert.

In der zweiten Passage, die von dem ganzen Stadium gesehen durchaus marginal zu sein scheint, wird die Nachricht vom Tod van Vlissens angekündigt:

Um diese Zeit las Reichardt in der einzigen Zeitung, die er bezog, die Nachricht vom Tode des Eduard van Vlissen. Der hatte in einem Dorf an der russischen Grenze, wo er der Cholera wegen in Quarantäne gehalten, aber kaum bewacht wurde, in der Bauernschenke gegen Schnaps gepredigt und war im ausbrechenden Tumult erschlagen worden.²⁹⁴

Diese unversehens eingefügte Nachricht, auf die der Protagonist keine (emotionale oder gedankliche) Reaktion zeigt, lässt sich mithin beinahe in der Sprache des Berichtes ganz objektiv beschreiben. Diese Mentorfigur, die als Lebensreform-Missionar – auch bewusst gegen die Liebesbeziehung von Reichardt und Agnes Weinland – den jungen Doktor zum Einsiedlertum geführt hat, verliert an dieser Stelle ihre Wirkung, damit die Mentorschaft zwischen beiden männlichen Figuren nicht mehr existiert. Narrativ strukturiert versichert der Tod gerade die Rehabilitierung der Liebesbeziehung im folgenden Stadium, indem angesichts des Ausbleibens der Prophetenfigur keine Macht mehr gegen die Rückkehr Reichardts in das bürgerliche Leben auftaucht. Darüber hinaus ist die Konkretisierung des Todes van Vlissens, der auf dem Weg seiner Mission getötet wird, gewissermaßen eine Ironisierung seiner lebensreformerischen Ideale sowie des fanatischen Einflusses auf Reichardt.

All dies führt dazu, dass die Realität des einsiedlerischen Umwegs allmählich hervortritt und den Protagonisten letzten Endes enttäuscht. Reichardt sucht während des Einsiedlertums hauptsächlich in der romantischen Illusion sowie in der lebensreformerischen Schwärmerei nach seiner Identität (obwohl oftmals unbewusst), die auf realistischer Ebene jedoch selten mit der Beschaffenheit der ländlichen oder naturgemäßen Lebensart übereinstimmen kann. Die endgültige Desillusionierung des Einsiedlertums resultiert zunächst nicht aus dem Umweg selbst, sondern aus dem erneuten Treffen mit Agnes, deren Liebe als stärkere Kraft die einsiedlerische Schwärmerei bzw. den Widerspruch zwischen Traum und Wirklichkeit beseitigt.

²⁹⁴ Hesse, 2012, S. 475.

4.3 Zwischenfazit

Heftig zitternd lehnte er sich an den Türbalken und hatte keine andere Empfindung als die eines Verirrten, dem in Qual und Verzweiflung unerwartet die Türme der Heimat winken. Denn kaum hatte er die stolze Haltung ihres Kopfes erkannt und von hinten den verlorenen Umriß ihrer Wangen empfunden, so wußte er nichts auf der Welt als sich und sie, und wußte, der Schritt zu ihr und der Blick ihrer braunen Augen und der Kuß ihres Mundes seien das einzige, was seinem Leben fehle und ohne welche keine Weisheit ihm helfen könne.²⁹⁵

Solcherweise begegnet Reichardt beim Besuch einer Versammlung der „Weltverbesserer“ in München seiner ehemaligen Freundin Agnes Weinland aufs Neue, die in einem derartigen Umstand erscheint, wahrscheinlich, um den jungen Doktor aufzusuchen. Die Präzisierung der psychischen Veränderung Reichardts, dessen Liebe sich hier wegen der Präsenz von Agnes vehement aktivieren lässt, verdeutlicht einerseits das endgültige Scheitern des fanatischen, einsiedlerischen Experiments und andererseits die entscheidende Rolle des Fräuleins Agnes, die den Protagonisten letztendlich – hier im dritten Stadium – aus jener Träumerei heraus zum vernünftigen Leben führt (daraufhin können ihn andere Weltverbesserer nicht mehr beeinflussen).

Dieser mentale Wandel ergibt sich strukturell gesehen aus der unsichtbaren personellen Rivalität, in der sich sowohl die Personalbeziehung als auch das Machtverhältnis widerspiegeln: Mit einem instabilen Identitätsgefühl und zugleich in Bezug auf die künstlerische und kulturelle Unabhängigkeit vom modernen Dekadenzmilieu (im Sinne von Hass) beschließt Reichardt zunächst, trotz der Liebesbeziehung Agnes sowie das bürgerliche Leben zu verlassen und der Idee des Propheten van Vlissen zu folgen: Er haust als Einsiedler auf dem Land – der Einfluss des Propheten sowie seiner Idee sieht daher mächtiger aus als der von Agnes. Nach dem Einsiedlertum, das als Umweg des Schicksals den jungen Intellektuellen jedoch endlich zur Selbstreflexion bzw. zur Individuation leitet, verliert die Mentorschenschaft zwischen ihm und van Vlissen an Bedeutung – die Liebe von Agnes, die generell auf einer vernünftigen Lebenshaltung gründet, dominiert daher wiederum im geistigen, aber auch im existenziellen Bereich Reichardts.

Bemerkenswert ist, dass der Held inzwischen zweimal die Enttäuschung – zuerst über das Dekadenzmilieu in der Stadt und dann über

²⁹⁵ Ebd., S. 480.

das Einsiedlertum auf dem Land – erlebt, wobei die Liebe zwischen ihm und Agnes niemals verschwindet, sogar in der einsiedlerischen Isoliert-heit: „Wenn er jetzt, in einer Ruhepause auf den Spaten gestützt oder am Brunnen das Vollwerden der Gießkanne abwartend, an Agnes Weinland denken mußte, so zog sich wohl sein Herz ein wenig zusammen [...]“²⁹⁶

Angeichts dieses Machtverhältnisses wird das Einsiedlertum in das Spannungsfeld zwischen dem Hass van Vlissens und der Liebe Agnes Weinlands gesetzt. Im Prozess der Industrialisierung und Verstädte- rung ändert sich zugleich die künstlerisch-ästhetische Konzeption, die derzeit (wie bei dem Künstlerfreund Konegen) etwa einen materialis- tisch-kommerziellen Trend impliziert. Gegen diesen Trend sowie des- sen zerstörerisch wirkende Fortsetzung verbreitet der Prophet van Vlis- sen seinen Hass, der als wichtiger Anlass den Protagonisten zur schwärmerischen Partizipation an der Alternativbewegung bzw. am Einsiedlertum führt. Doch Reichardt zieht sich als Eremit zurück, nicht um die Existenz im Modus der landwirtschaftlichen Lebensart im wes-entlichen Sinne zu gründen, sondern wegen seiner romantischen, intellektuellen Mentalität: vor allem, um sich der Realität des bürgerli- chen Lebens zu entziehen. Sowohl die Selbstreflexion im Alleinsein als auch die weiterbestehende Liebe Agnes Weinlands resultieren kurzum darin, dass Reichardt aus dem lebensreformerischen, mit Vegetarismus und Okkultismus zusammengesetzten Fanatismus heraus in ein ver- nünftiges Leben zurückkehrt und seine eigene Liebe rehabilitiert.

Obwohl das Einsiedlertum als Weltverbesserung des Makrokosmos im Rahmen der sozialen Reform scheitert, gewinnt es immerhin im Bereich der mikrokosmischen Individuation oder der Identitätssuche an Bedeutung. Von der Etikette des Umwegs abgesehen, geht aus dem einsiedlerischen Erlebnis nämlich die Möglichkeit hervor, dass der jun- ge Held einen Vergleich zwischen dem Ort der modernen Kompliziert- heit (in der Stadt München) und dem Ort der naturnahen Einfalt (im Tiroler Tal) bzw. zwischen einem bürgerlich-sozialen Leben und der einsamen Zurückgezogenheit zieht. Damit erhält er einen gesamten Überblick über verschiedene Arten des menschlichen Daseins und kon- statiert weiterhin seine eigene Position in der geschichtlichen Aktualität.

Durch das vegetarische, quasi asketische Erlebnis im Alleinsein wird ebenso der Sinngehalt der Liebe, die als menschlich-emotionale Kon- stante aus humanistischer Sicht (im gesunden Leben) unentbehrlich ist, in der Mentalität des Protagonisten rekonstruiert und hervorgehoben –

²⁹⁶ Ebd., S. 471.

obschon das bürgerliche Leben für den jungen Doktor noch problematisch ist, wird dies durch die Vernunft seiner Partnerin kompensiert. Das Scheitern des einsiedlerischen Experiments oder die Negativität dieses Flucht-Erlebnisses lässt sich daher in diesem Sinne aufheben.

Zusammengenommen erzählt Hermann Hesse in dieser Novelle in umgekehrter Weise vom Typus der Weltverbesserung, der sich statt in einer großartigen sozialen Konstruktion in einem individuellen Erlebnis situiert. Das Einsiedlertum kann hierbei im Sinne des Zeitgeists auch als „Wegweiser der ‚Moderne‘ [gelten], einer Moderne aber, die sich nicht als Ergebnis eines vernunftgeleiteten ‚Fortschritts‘ präsentiert. Sie erlangt ihre kritische Reflexion ihrer Zeit gegenüber [immerhin] aus einer antiaufklärerischen, in der Romantik wurzelnden, oft religiösen Perspektive.“²⁹⁷

²⁹⁷ Bernath, Arpad: Die Bedeutung Franz von Assisis für Hermann Hesse und Heinrich Böll. In: Hermann Hesse und die Moderne. Diskurse zwischen Ästhetik, Ethik und Politik. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 108.

5 *Demian*: Einsiedlerische Distanz und Wertekritik

[Sinclair] vereint Züge eines Romantikers mit denen eines Mystikers; und sein Mystizismus, wie auch seine Romantik, werden lebendig durch seine Begegnungen mit Demian, einem Jüngling, der bereits als Kind schon erwachsen scheint, der eine fast beunruhigende psychische Macht besitzt und heimlich die Ereignisse in Sinclairs Leben verfolgt vom Zeitpunkt an, als dieser elf Jahre alt ist.²⁹⁸

In einer *Demian*-Rezension im Jahr 1923 markierte Stefan Zweig bereits das (wenngleich nicht so ersichtliche) Betreuungsverhältnis zwischen dem jungen Protagonisten, dem Ich-Erzähler Emil Sinclair, und seinem ebenso jungen, doch innerlich reifen Mentor Max Demian. Dieser ist außerdem von allen Gestalten in diesem Adoleszenzroman²⁹⁹ als ein einsiedlerisches Image zu extrahieren, das „von Anfang an und kontinuierlich bis zum Schluss des Romans ein vollkommenes, ganzheitliches Individuum“³⁰⁰ in einer bewussten Zurückgezogenheit darstellt.

Während Demian aufgrund seiner persönlichen Perfektion – auch wenn durchaus nicht esoterisch porträtiert – den statischen Status im narrativen Kontext innehat, tritt sein seelischer Sympathisant Sinclair in einen Individuationsprozess und somit in eine dynamische Konstellation ein (auch auf der narrativen Ebene scheint Sinclair wegen der Ich-Perspektive und des inneren Monologs aktiver und lebhafter zu sein als Demian). Mittels der zwar zerteilten, aber einflussreichen Mentorschaft Demians entfaltet Sinclair erst die Selbstbestimmung seines Lebens, wobei die Gegensätzlichkeit von zwei Welten („gut und böse, hell und dunkel“ im moralischen Sinne) aufgehoben wird. Im Vergleich dazu verlangt die Konfiguration Demians daher in keinerlei Hinsicht nach einem Werdegang, sondern nach einer eigenständigen Daseinsstruktur, die – trotz der fehlenden wortwörtlichen Benennung des Einsiedlers im Text – doch eremitische Spuren impliziert.

²⁹⁸ Zweig, Stefan: »Demian«. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997, S. 68.

²⁹⁹ Die Merkmale dieses Adoleszenzromans beziehen sich nicht nur auf den Untertitel *Die Geschichte einer Jugend* und die auftretenden psychischen Probleme des Helden bei seiner Selbst- und Identitätssuche, sondern auch darauf, „dass der Erziehungsprozess [dieser] Figur ins Zentrum und damit die Beziehung zwischen dem Zögling und dem Mentor in den Fokus rückt“, wenn hierbei der Adoleszenzroman und der Entwicklungsroman gewissermaßen äquivalent zu betrachten sind. Klein, Christian: Kultbücher. Theoretische Zugänge und exemplarische Analysen. Göttingen 2014, S. 211.

³⁰⁰ Herforth, Maria-Felicitas: Erläuterungen zu Hermann Hesse. *Demian*. Hollfeld 2008, S. 61.

Grundsätzlich zählt Demian zum Typus des sozialen bzw. mentalen Einsiedlers, der zwar leiblich noch im gesellschaftlichen Raum lebt und eine scheinbar normale (materielle) Existenz gründet, aber er distanziert sich willentlich (und deshalb aktiv) von Mitmenschen. Zugleich tendiert er jedenfalls zur Zurückgezogenheit aus der aktiven Geselligkeit, wobei er trotz reduzierter unausweichlicher Kommunikation mit anderen den Ausdruck innerer psychischer Aktivitäten und empfindlicher Wahrnehmungen möglichst ausschließt – genau bei Demian, dessen Gemütsart im Laufe der Erzählung sogar dadurch eindimensionalisiert wird, dass er der infantilen Simplität des Volksmärchens sowie allen negativen Emotionen gegenüber unausgesetzt über eine stabile, erhabene Mentalitätskonzeption verfügt. Obwohl diese Mentorfigur „eher symbolisch als wirklich“³⁰¹ ist (d. h., Demian könnte auch als Sinclairs illusionäres Idealbild in der Innenwelt bezeichnet werden), soll sie im Rahmen der Aufzeichnungen des jungen Helden bzw. in der fiktionalen Außenwelt doch die heimliche „Hauptkraft in Sinclairs Schicksal“³⁰² sein, deren einsiedlerische Spuren sich mithin gerade in den Erlebnissen und Beobachtungen des Ich-Erzählers herauskristallisieren.

Die Geschichte Sinclairs beginnt mit der (quasi als Schlüsselbegriff in das Werk eingefügten) Zwiespältigkeit von „zwei Welten“, der Welt des Elternhauses als gutem und hellem Raum sowie der Welt des proletarischen Sohns Franz Kromer als bösem und dunklem Gebiet. Dieses Ereignis, das angesichts der aufdringlichen Macht Kromers als die erste Stelle des Individuationsprozesses gilt, lässt sich durch die höhere, magische Macht Demians abschließen (im Text wird nicht offenbar, wie Demian sich mit der Problematik Kromers beschäftigt). Für Sinclair sind zunächst sowohl Kromer als auch Demian die fremde oder entfremdete Macht, die keinesfalls zum familiären, bürgerlichen Temperament gehört: „Finally, both characters share an intense aura that places them outside the social mainstream. While Kromer is portrayed as the embodiment of an archaic evil, Demian appears to have shielded himself within a self-cultivated reality and his perception of external events through this filter gives him an air of great distance.“³⁰³

Hiermit ist zu präsumieren, dass zwischen der Einsiedlerfigur Demian und anderen Bürgern und Schülern, vor allem Sinclair, eine geistige Distanz besteht. Diese Distanz ist überhaupt in der außenseiterischen,

³⁰¹ Zweig, 1997, S. 68.

³⁰² Ebd.

³⁰³ Gullatz, Stefan: Demian and the Lacanian Gaze. In: Hermann Hesse heute. Hrsg. v. Ingo Cornils und Osman Durrani. Amsterdam 2005, S. 175.

einsiedlerischen Charakteristik wie der Einsamkeit und der Heimlichkeit verwurzelt und kann demnach – bei Sinclair auch im psychischen Sinne – als „einsiedlerische Distanz“ bezeichnet werden. Sie bleibt ein dynamisches Moment in jenem Betreuungsverhältnis, bis der Entwicklungsweg Sinclairs das Niveau Demians erreicht bzw. sich vollendet. In der vorliegenden Untersuchung wird daher analysiert, inwiefern die einsiedlerische Distanz, die vornehmlich in den Beobachtungen und Überlegungen des Ich-Erzählers vorkommt, ein Spannungsfeld zwischen Sinclair, Demian und anderen Figuren konstituiert.

Von der Beseitigung dieser einsiedlerischen Distanz begleitet wird nicht zuletzt die neue Bewertung der bürgerlich-moralischen Werte oder die Wertekritik bei Demian, indem er das Kainszeichen und den gnostischen Abraxas-Kult neu erläutert und „das Ideal des Liberalismus, des freigesetzten Menschen“³⁰⁴ restauriert. „[D]ie vorgegebenen bürgerlichen Ideale in Frage zu stellen und selbstständig zu denken“,³⁰⁵ ist sowohl Mittel als auch Zweck der individualistisch geprägten Mentorschaft Demians, die repräsentativ den Menschen „in der historischen Situation des Wertezurfalls des frühen 20. Jahrhunderts“³⁰⁶ in die Amoralität und Innerlichkeit des Einzelnen führt, und dies resultiert letzten Endes aus den Selbstreflexionen Sinclairs, in denen eine anarchistisch klingende, die soziale Verbindlichkeit abschwächende „Lebensphilosophie“ sowie etliche noch zu verdeutlichende, einsiedlerische Paradigmen auftauchen.

5.1 Das einsiedlerische Image Demians in den (introspektiven) Beobachtungen Sinclairs

Prinzipiell protokolliert das Werk *Demian*, analog zum Tagebuch, die Erlebnisse des jungen Protagonisten in seinem Entwicklungsalter, die allerdings nicht nur das chronologisch geordnete, äußere Geschehen, sondern auch das innere Nachsinnen einbeziehen. Sinclair erfährt somit nicht ausschließlich die Wirklichkeit, die bei ihm zunächst samt etlichen Ereignissen objektiv auftritt, sondern sie gestaltet sich in seinen introspektiven Beobachtungen schon „als subjektiv gegliederte, gedeutete

³⁰⁴ Karlstetter, Klaus: Das Bild des Jugendlichen in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg (1918) und der Diktatur (1933). Uppsala 1980, S. 50.

³⁰⁵ Herforth, 2008, S. 59.

³⁰⁶ Karlstetter, 1980, S. 50.

te [und] gewertete“.³⁰⁷ Das künstlerische Prinzip dieses Romans findet sich diesbezüglich in der Polarität, die „sich nicht nur in der Thematik, sondern auch in der Figurenkonzeption [und] der Handlungsstruktur“³⁰⁸ manifestiert. Das außenseiterische bzw. einsiedlerische Image Demians lässt sich hierdurch hinsichtlich der Jünger-Mentor-Begegnung in den ganz persönlich dokumentierten Wahrnehmungen des Ich-Erzählers allmählich erkennen und konkretisieren, hier gerade in der ersten Begegnung der beiden:

Zwischen uns kindischen Jungen bewegte er sich fremd und fertig, wie ein Mann, vielmehr wie ein Herr. Beliebt war er nicht, er nahm sich nicht an den Spielen, noch weniger an Raufereien teil, nur sein selbstbewußter und unterschiedener Ton gegen die Lehrer gefiel den andern.³⁰⁹

Mit dieser Betrachtung Sinclairs generiert sich an erster Stelle eine Stufe, auf der sowohl das Alter als auch das persönliche Temperament markiert und differenziert wird. Demian befindet sich zwar in einer kleinen (schulischen) Gesellschaft, aber er beteiligt sich keinesfalls an Aktivitäten seiner Mitschüler, die quasi ein normales, den familiären und schulischen Normen entsprechendes Kindheitsleben führen. Demian wird daher der Status eines atypisch integrierten Einsiedlers zugeschrieben, der sich jedoch von irgendeiner unnötigen sozialen Veranstaltung abwendet und sich möglichst in seinem mentalen Solo zurückhält. Das Zusammenleben verliert bei Demian im Ganzen gesehen die Funktionalität, auch wenn er wegen der epistemischen und technischen Ausbildung körperlich noch in einem institutionalisierten Kollektiv bleibt.

Seine Charakterstärke liegt im Gegensatz sowohl zum Kindischen wie auch zu den Lehrenden, die als Erwachsene selbstverständlich an einer dominanten Stelle im Wissensgebiet stehen. Die (amoralische) Herausforderung durch Demian allerdings tendiert hiermit – in Bezug auf die weitere Erzählung, auch in Analogie zum Sinngehalt der „antiautoritären Erziehung“ (vor allem in den 1970er-Jahren) – zum „Ideal vom

³⁰⁷ Deterding, Sebastian: Introspektion. Begriffe, Verfahren und Einwände in Psychologie und Kognitionswissenschaft. In: Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Hrsg. v. Jürgen Raab u. a. Wiesbaden 2008, S. 328.

³⁰⁸ Bielikova, Maria: Bipolarität der Gestalten in Hermann Hesses Prosa. Die Romane *Demian* und *Der Steppenwolf* vor dem Hintergrund der daoistischen Philosophie. Hamburg 2007, S. 64.

³⁰⁹ Hesse, Hermann: *Demian*. In: Das erzählerische Werk. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 253.

Menschen als dem von äußeren Lehrmeinungen und Normvorstellungen unbeeinflussten Einzelnen“.³¹⁰ Demian relativiert deshalb auch den Unterschied zwischen ihm und dem Erwachsensein, das im Text insbesondere von den (selten auftretenden) Eltern Sinclairs und den anonymen Lehrern vertreten wird. Zwischen verschiedenen Altersgruppen findet sich letztlich keine gewisse Position Demians, wobei die einsiedlerische Distanz, die eventuell für die Gegenströmung der sozialen Integration gehalten wird, erstmals entsteht. Eine weitere, ähnliche Beobachtung, in der hauptsächlich die Einsamkeit eines Einzelgängers zum Vorschein gebracht wird, lässt sich wie folgt von Sinclair präsentieren:

Ich sehe ihn zur Schule gehen, allein oder zwischen andern von den größeren Schülern, und ich sehe ihn fremdartig, einsam und still, wie gestirnhalt zwischen ihnen wandeln, von einer eigenen Luft umgehen, unter eigenen Gesetzen lebend.³¹¹

Die Gestalt Demians, in der mancherlei persönliche Qualitäten wie Zurückgezogenheit und Selbstständigkeit nach außen ausstrahlen, kommt zwar in erster Linie keine Emotionalität zu, die generell irgendeine Erscheinung mit der psychischen Variabilität kombiniert. Aber sie skizziert vorausdeutend vor allem für die weiteren Schritte auf dem Entwicklungsweg Sinclairs ein „Ideal einer freien und amoralischen Individualität, d. h. einer Individualität, die ihre Normen nicht aus einer gesellschaftlichen Verbindlichkeit herleitet, sondern handelt nach Maßgabe des eigenen Willens“.³¹²

Einerseits erfährt Sinclair das Kuriosum Demians und es kommt ihm vor, „als ob Demian wie ein Fremder, einsam und unberührt, wie ein Himmelskörper unter den Menschen einherginge“,³¹³ andererseits aber ist gerade dieser Abstand zwischen beiden ein dynamischer Grund dafür, dass der junge Protagonist – etwa aufgrund der unruhigen Mentalität in der Pubertät – allmählich von der Mentorfigur angezogen, fasziniert und auf den „Weg nach Innen“ geführt wird. Demians Distanz zu anderen ist im Hinblick auf die Motive der Einsamkeit keine Konsequenz der (erzwungenen) sozialen Isolation, sondern eine freiwillige

³¹⁰ Karlstetter, Klaus: Das Bild des Jugendlichen in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg (1918) und der Diktatur (1933). Uppsala 1980, S. 34.

³¹¹ Hesse, 2012, S. 272.

³¹² Karlstetter, 1980, S. 32.

³¹³ Maier, Emanuel: Demian. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997, S. 99.

Aufhebung zweier sozialer Bedürfnisse des Individuums, die sich jeweils auf „das Bedürfnis nach enger Bindung einerseits und das Bedürfnis nach sozialer Integration andererseits“³¹⁴ verteilen.

Dennoch resultiert aus diesen Bedürfnissen die von „Glanz, Klarheit und Sauberkeit“³¹⁵ gekennzeichnete Welt des Bürgertums, genauer des Elternhauses Sinclairs, das sich mit der Stabilität und Geordnetheit anscheinend von der „Schattenwelt“ (Franz Kromers, aber auch Demians) unterscheidet, wie es sich in einer Überlegung des Ich-Erzählers zeigt:

Demian aber gehört zu dieser Welt keineswegs, paßte nicht in sie. Auch er war, anders als Kromer, aber doch eben – auch er war ein Verführer, auch er verband mich mit der zweiten, der bösen, schlechten Welt, und von der wollte ich nun für immer nichts mehr wissen.³¹⁶

Aufgrund des trivialen, bürgerlichen Moralbewusstseins, das immerhin den Anschauungen der anderen Gesellschaftsschichten wie der des Proletariats (die soziale Identität Kromers) oder irgendeiner fremden Gruppe wie der des Einsiedlertums gegenübersteht, versucht Sinclair, die Projektion Demians zu beseitigen. Mit dem Begriff der Schattenwelt, der insbesondere von dem Elternhaus keine protestantisch-moralischen Werte zuerkannt werden, „werden in den für Hesse typischen dualistischen Strukturoppositionen zwei konstitutive Strukturen miteinander kontrastiert: unsere Welt und die andere Welt“.³¹⁷

Obwohl Sinclair im Bereich der sogenannten „hellen Welt“ zu verbleiben intendiert, ist die Begegnung mit dem künftigen Mentor, der ihn von der unheilvollen Kraft Kromers befreit, zugleich ein propädeutischer Vorgang für Sinclairs Individuation, denn seine dualistische Ansicht wird in den späteren hermeneutischen Belehrungen Demians schließlich aufgehoben. Jedenfalls offenbart es sich bei Sinclair, dass die Schattenwelt Demians nicht auf unmoralischem Sachverhalten beruht, sondern eben auf der unmerklichen Distanz zwischen beiden, die hierbei bloß in den skizzenhaften Beobachtungen sowie den ersten Erfahrungen Sinclairs mit der Einsiedlerfigur zu vermessen ist.

³¹⁴ Preuth, Yvonne: Risiko Einsamkeit. Gesellschaftliche Bedingungen eines problematischen Gefühlszustands. Hamburg 2013, S. 10.

³¹⁵ Hesse, 2012, S. 237.

³¹⁶ Ebd., S. 268.

³¹⁷ Solbach, Andreas: Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens. Heidelberg 2012 (= Studien zur historischen Poetik. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.), S. 135.

In diesen Szenen ist hierzu zu subsumieren, dass der junge Held aufgrund der „Begrenztheit der Ordnungswelt der Eltern“³¹⁸ die Mentorschaft Sinclairs noch nicht erkennt, d. h. er befindet sich „als ein unbeschriebenes Blatt“ mit „paradiesgleiche[r] Unschuld“³¹⁹ in der Anfangsphase seines Werdegangs. Im weiteren Sinne nähert sich sein künftiger Betreuer Demian angesichts des Individuationsprozesses Sinclairs strukturell den Einsiedlerfiguren wie Trevrizent im mittelalterlichen Artusroman *Parzival* oder dem alten Einsiedler im barocken Abenteuerroman *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch* Grimmlausens an, die als Lehrerfiguren zunächst auch nicht direkt von dem jeweiligen Helden akzeptiert werden und späterhin generell im Übergangsstadium des Protagonisten jeweils zur Fürsorge und Lehre beitragen. Doch der Titelheld in *Demian* lässt sich nicht mehr in einer geografisch bestimmten vormodernen Umwelt wie im unheimlichen Wald verorten, sondern in einer bürgerlichen Gesellschaft, in der das Einsiedlertum eher das mentale Kriterium beansprucht.

Im Vergleich zu diesen Beobachtungen, die der junge Held persönlich erfährt und bearbeitet, tauchen die eremitischen Spuren Demians weiterhin in dem sozialen Medienphänomen des Gerüchts auf, dessen Informationen zwischen den anderen Schülern verbreitet werden und ebenso von Sinclair in seinem Lebensbericht aufgezeichnet sind. Die Gerüchte, die Demian betreffen und vornehmlich in der Schule (als relativ abgeschlossener kleiner Gesellschaft) kolportiert werden, informieren hauptsächlich über die problematische Konfession Demians:

Ich weiß nur noch, daß zuerst verlautete, die Mutter Demians sei sehr reich. Auch sagte man, sie gehe nie in die Kirche, und der Sohn auch nicht. Sie seien Juden, wollte einer wissen, aber sie konnten auch heimliche Mohammedaner sein. Weiter wurden Märchen erzählt von Max Demians Körperkraft.³²⁰

Da sich das Gerücht als „Kommunikationskanal der mündlichen Mitteilung“³²¹ im Verlauf der Verbreitung inhaltlich wandeln soll, ist erwartungsgemäß eine Variante dieses Gerüchts im Text anzutreffen:

³¹⁸ Karlstetter, 1980, S. 31.

³¹⁹ Beide Zitate in: Field, G. W.: Hermann Hesses »Demian« als Bildungsroman. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997, S. 157.

³²⁰ Hesse, 2012, S. 258.

³²¹ Kapferer, Jean-Noël: Gerüchte. Das älteste Massenmedium der Welt. Übers. v. Ulrich Kunzmann. Paris 1995, S. 10.

Es hieß in der Schule wieder, er sei eigentlich ein Jude, oder nein, ein Heide, und andere wußten, er sei samt seiner Mutter ohne jede Religion oder gehöre einer fabelhaften, schlimmen Sekte an. Im Zusammenhang damit meine ich auch den Verdacht vernommen zu haben, er lebe mit seiner Mutter wie mit einer Geliebten.³²²

Sinclair schildert die Gerüchte im Konjunktiv I, damit er sie nicht weiter parteiisch beurteilt (er zählt durchaus nicht zu den Gerüchteverbreitern, denn inzwischen entwickelt sich die Sympathie zwischen beiden). Im Wesentlichen sieht das Gerücht jedoch nicht einfach aus, sondern es lässt sich in Anlehnung an die Untersuchung Kapferers vielschichtig charakterisieren: a) an das Gerücht soll in Bezug auf das Tagesgeschehen des Öfteren geglaubt werden, b) es ist offiziell unbestätigt und mehrdeutig, c) es ist eine improvisierte, sich aus einem kollektiven Diskussionsprozess ergebende Nachricht, d) im weiteren Kommentar wird der Inhalt fantasiert oder abqualifiziert, e) das Gerücht impliziert ein Geheimnis und verlangt oftmals nach einer Erklärung der (moralischen) Autorität.³²³ Insgesamt präsentiert sich das Gerücht als ein alltägliches, undurchsichtiges, unstabiles und sogar mysteriöses Phänomen innerhalb einer Gesellschaft.

Im Fall von *Demian* besteht der Grund für die Gerüchte zunächst darin, dass er selten Kontakt mit anderen Schülern (und deren Familien) aufnimmt, d. h. sein privates Leben lässt sich nicht eng mit dem sozial-öffentlichen Leben verbinden, das hierbei mit dem Äquivalent des kirchlichen Gottesdienstes gemeint ist. Der Abstand zwischen ihm und den Gerüchteverbreitern akzentuiert gerade die Heimlichkeit des Einsiedlertums, die im Kreis der Laien und Stadtbewohner „zur Herausbildung einer mythischen Überhöhung beitragen“³²⁴ kann.

Die im Text dargestellte Gesellschaft wird trotz des neuzeitlich-bürgerlichen Milieus noch allgemein christlich moralisiert (das Bürgertum zumindest hält viel von den einheitlichen ethischen Kriterien oder Wertanschauungen). Die Gerüchte konzentrieren sich deshalb auf die religiöse Zugehörigkeit *Demians*, deren Problematik zur Herausforderung der moralischen Stabilität führen kann. Der Inhalt der Gerüchte wird auch dadurch verändert und diskreditiert, dass ein vermeintlicher Inzest zwischen *Demian* und seiner Mutter hinzugefügt wird: Die

³²² Hesse, 2012, S. 273.

³²³ Vgl. Kapferer, 1995, S. 11-28.

³²⁴ Seckendorff, Klaus v.: Hermann Hesses propagandistische Prosa. Selbsterstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom *Demian* bis zum *Steppenwolf*. Bonn 1982, S. 16.

Stadtbewohner in der „hellen Welt“ streben hierbei nicht nach der Wahrheit hinter den Gerüchten, sondern sie benutzen (quasi im Sinne des kollektiven Unbewussten) die Funktionalität des Gerüchts sowie die Anonymität der Gerüchteverbreiter, um ihre öffentliche Moralität zu verteidigen.

Die Hauptfigur gliedert die Gerüchte in die Beobachtungen ein, damit das Image Demians aus Perspektive anderer Schüler komplementiert wird. Zwar lässt sich die religiöse Identität Demians nicht erklären. Gegen ihn aber äußert die Hauptströmung, zu der das Einsiedlertum in keinerlei Hinsicht gehört, einen eher negativen Standpunkt, wobei im Verlauf der variablen dynamischen Gerüchteverbreitung (vom Reichtum über das Konfessionsproblem bis hin in die Privatsphäre) „ein Interpretations- und Kommentierungsprozeß“³²⁵ entsteht.

Das Gerücht wiederum bezieht sich auf die (reife) Persönlichkeit Demians, dessen Familie – im Modus „einer radikalen Scheidung von der Vaterwelt“³²⁶ – nicht im standardisierten Vater-Mutter-Modell konstituiert wird: „Derjenige [...], der durch das Schicksal vaterlos geworden ist, besitzt wie Demian eine besondere Aura, die ihn älter, reifer, mächtiger und wissender erscheinen lässt“.³²⁷ Im weiteren Sinne ist das Gerücht damit auch eine Voraussage des sich noch herausgebildeten Betreuungsverhältnisses zwischen beiden Hauptfiguren, in dem vor allem die philosophisch-religiösen Belehrungen – im Kontrast zu dem religiösen Identitätsproblem in den Gerüchten – ausführlich organisiert werden. Das angebliche Inzest-Gerücht wird ebenso in der folgenden von Demian veranstalteten Einführung in die „gnostische Welt“³²⁸ (als kritisches Muster gegen die bürgerliche Moralvorstellung) assimiliert.

Mit der Frage, wie Demian bei sich ein eremitisches Leben führt, werden im Text zwei Szenarien, die in ungewöhnlich-okkultistischer Weise den Trancezustand dieser Mentorfigur abbilden, in die Beobachtungen Sinclairs einbezogen. Solch ein körperlicher, aber auch mentaler Ausnahmezustand, der, wie Sinclair ihn beschreibt, „steinern, uralt, tierhaft, steinhalt, schön und kalt, tot und heimlich voll von unerhörtem

³²⁵ Kapferer, 1995, S. 18.

³²⁶ Jahnke, Walter: Hermann Hesse, Demian: Ein er-lesener Roman. Paderborn 1984, S. 74.

³²⁷ Solbach, 2012, S. 142.

³²⁸ Das Inzest-Gerücht kann auch als Anspielung auf den gnostischen Abraxas-Dienst angesehen werden: „Abraxasanbetung mit ihren inzestuösen Sexriten ist der immer wiederkehrende Traum Sinclairs, zusammen mit dem mysteriösen Sohn-jungfräuliche-Mutterverhältnis, das im Fall von Demian und seiner Mutter angedeutet wird.“ Maier, 1997, S. 96.

Leben“³²⁹ aussieht, enthüllt die eigentliche, andere Lebensart Demians als diejenige, die alltäglich, lebendig und rational erscheint. In dem Schulsaal, in dem der Unterricht abgehalten wird, gerät er unversehens in eine derartige Situation, wobei Sinclair dies zum ersten Mal anschaut:

Vollkommen regungslos saß er da, auch zu atmen schien er nicht, sein Mund war wie aus Holz oder Stein geschnitten. Sein Gesicht war blaß, gleichmäßig bleich, wie Stein, und die braunen Haare waren das Lebendigste an ihm. Seine Hände lagen vor ihm auf der Bank, leblos und still wie Gegenstände, wie Steine oder Früchte, bleich und regungslos, doch nicht schlaff, sondern wie feste, gute Hüllen um ein verborgenes starkes Leben.³³⁰

Im Gegensatz zu dieser im öffentlichen Raum auftauchenden „Wunder-
tat“ (eben zu Beginn der Freundschaft und Mentorschaft) spielt sich die
zweite „Trance“ Demians in seinem privaten Studierzimmer ab, wobei
die Geschichte zu dieser Zeit am Ende steht und beide Protagonisten
sich bereits in einer engen Freundschaft befinden:

Er hatte die Arme regungslos hängen, die Hände im Schoß, sein etwas vorge-
neigtes Gesicht mit offenen Augen war blicklos und erstorben, im Augen-
stern blickte tot ein kleiner, greller Lichtreflex, wie in einem Stück Glas.³³¹

In dieser „toten Skulptur“ Demians, die wahrscheinlich durch seine enorme Konzentrationskraft oder eher durch eine spezielle Meditation realisiert wird (hierbei wird diese Erscheinung nicht durch Drogen oder Alkohol substanzgeneriert), verkörpert sich grundsätzlich ein Trance- oder Ekstasezustand, der „für viele Subjekte Ausstiegsstrategien aus dem gut organisierten und kontrollierten Alltagsleben bereit[stellt], die individuell und auch kulturell überhöht, gelegentlich sogar mythisiert werden (können).“³³²

Dementsprechend erlebt bzw. praktiziert Demian den Trancezustand, um sich einerseits von der äußeren Realität abzugrenzen und andererseits gerade diese individuelle Erfahrung in mythischer Art zu ritualisie-

³²⁹ Hesse, 2012, S. 285.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Ebd., S. 354.

³³² Der Trance- und Ekstasezustand ist zunächst z. B. in der vormodernen Gesellschaft „Ausgangspunkt von Abgrenzungsdiskursen und -praktiken, mittels derer die alltägliche soziale Ordnung hergestellt und abgesichert wird.“ Im Fall von Demian verknüpft es sich jedoch mit einer individuellen Erfahrung, die nur der Entwicklung Sinclairs dient. Schetsche, Michael u. Schmidt, Renate-Berenike: Einleitung: Außergewöhnliche Bewusstseinszustände in der Moderne. In: Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmestände. Hrsg. v. dens. Bielefeld 2016, S. 9.

ren: Als Einsiedler distanziert er sich möglichst von anderen sowie von zwischenmenschlichen Angelegenheiten – ganz radikal in der Trance, in deren Situation er ausschließlich bei sich haust und die Außenwelt nicht wahrnimmt. Insbesondere in dem Schulsaal, in dem die Schüler den Unterricht anhören müssen, bricht er damit mit den Schulordnungen, die gewissermaßen als Vorbereitung auf die Anpassung an die außerschulischen, sozialmoralischen und gut mechanisierten Ordnungen angesehen werden können.

Den Trancezustand Demians allerdings kann nur Sinclair bemerken,³³³ wobei der Kontext zu diesem Zeitpunkt mythisiert wird, indem Demian mit diesem Ritual nicht nur als Mentor fungiert (er vermittelt, wie völlige Konzentration auf sich selbst möglich ist und das Einsiedlerdasein inmitten der Mitmenschen realisiert werden kann), „sondern auch als Inkarnation einer magischen Souveränität, die mit einer geradezu utopischen Entrückung, einer geheimnisvollen Trance assoziiert wird, die ihn deutlich als Magier konfiguriert.“³³⁴

Die Trance, die als außergewöhnlicher Bewusstseinszustand erscheint, erhält normalerweise in vielen traditionellen (oder sogar „primitiven“) Gesellschaften kulturell positive und legitime Bedeutungen (z. B. im Kreis der chinesischen Taoisten³³⁵). Im Gebiet „des epistemischen Regimes der Moderne“³³⁶ aber wird sie abgewertet und diskreditiert, da ein solcher Zustand „durch einen temporären Verstoß gegen die Rationalitätsnormen des Ich-Bewusstseins“³³⁷ die persönliche Fähigkeit der Selbstkontrolle abschwächt und – wenn dies erweitert und popularisiert wird – zur gesellschaftlichen Instabilität und Gefährlichkeit führen kann.

In der bürgerlichen und industriellen Gesellschaft, die sich als solche im Werk *Demian* konstruiert, wird die Trance des Titelhelden ebenso nicht verstanden und akzeptiert. Sie signalisiert daher eine außenseiterische, einsiedlerische und eben antibürgerliche Spur des Individuums, mit der ein Rückblick auf die archaische, unrealistische Tradition des Trance-Rituals angedeutet wird. Zugleich soll der Trancezustand mit den mythischen, etwa den unheimlichen Färbungen, im Vergleich zu jener Vermutung des heidnischen Glaubens im Gerücht im christlich-

³³³ Da Demian im Trancezustand ganz leblos aussieht, verfügt er über „eine doppelte Persönlichkeit, die aber nur Sinclair erkennt, und daher auch nur allein für ihn von Bedeutung ist.“ Khera, Astrid: Hermann Hesses Romane der Krisenzeit in der Sicht seiner Kritiker. Bonn 1978, S. 84f.

³³⁴ Solbach, 2012, S. 150.

³³⁵ Dean, Kenneth: Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China. Princeton 1993.

³³⁶ Schetsche, 2016, S. 10.

³³⁷ Ebd., S. 11.

protestantischen Bereich (in der Schule oder im Elternhaus Sinclairs) auf keinen Fall legitimiert werden.

Doch die Trance ist überwiegend ein eigenartiger, wortloser Ausdruck der Mentorschenschaft Demians, der „[d]er Infragestellung der Wirklichkeit um ihrer Anerkennung willen als Inhalt der Lehre“³³⁸ entsprechend ein Initiationsritual für den jungen Protagonisten veranstaltet. Im Text wird verdeutlicht, dass beide Erscheinungen der Trance jeweils gerade vor der Abreise Demians auftreten und deshalb ein Abschiedssignal beider Helden in sich einschließen, das somit zwei Schritte des Individuationsprozesses Sinclairs auch narrativ unterstreicht. Mit dem Gefühl, dass er vor der Trance des Mentors völlig abgekapselt bleibt,³³⁹ werden sowohl der Hinweis darauf, dass Sinclair im wesentlichen Sinne dem Entwicklungsweg ganz allein und einsam folgen muss, als auch das Grundprinzip, dass die einsiedlerische Distanz zwischen beiden Helden immerhin besteht, konzipiert und wiedergewonnen.

Nicht zuletzt lässt sich in solch einem mythischen Zustand erkennen, dass aufgrund der unrealistischen Stilisierung³⁴⁰ die bürgerlich-alltägliche Realität, die die Hauptfigur Sinclair in der „hellen Welt“ von klein an erfährt, im Modus des Paradigmenwechsels noch andersartige, vielfältige und sogar authentische Erklärungen beibehalten werden, die letzten Endes in den Lehrgesprächen von beiden Helden zu konkretisieren sind. In diesem Sinne vollzieht Demian die Funktion des Magiers, dass sich die äußere, gemeinsame Wirklichkeit in eine innere, individuelle wandeln kann, wie Andreas Solbach angibt: „Das magische Ritual verwandelt die Welt ins Ich und umgekehrt, so dass die Magie real und die Welt magisch wird.“³⁴¹

³³⁸ Seckendorff, 1982, S. 40.

³³⁹ Im Text äußert Sinclair direkt sein Gefühl: „Nie war ich so vereinsamt gewesen. Ich hatte nicht teil an ihm, er war mir unerreichbar, er war mir ferner, als wenn er auf der fernsten Insel der Welt gewesen wäre.“ Hesse, 2012, S. 285.

³⁴⁰ Das Werk konstituiert einen Zwischenzustand zwischen der bürgerlichen Normalität und der psychischen Romantik, wie Christian Klein resümiert: „Hesses Roman inszeniert sich als faktualer Text, das heißt, er evoziert beim Leser den Eindruck, hier werde nicht ein mögliches Geschehen geschildert, sondern es würden Ereignisse präsentiert, die sich genau so in der außersprachlichen Realität zugetragen haben.“ Klein, 2014, S. 205.

³⁴¹ Solbach, 2012, S. 157.

5.2 Wertekritik in der Interaktion in der eremitischen Mentor-Beziehung

Aufgrund der Prämisse, dass sich ein Betreuungsverhältnis zwischen den beiden Hauptrollen Sinclair und Demian im Rahmen der vorkommenden Freundschaft entfaltet, adaptiert das Werk im Prinzip das Muster des Bildungsromans, das hierbei in linearer, aber auch episodenhafte Art die „Geschichte der Jugend“ programmiert: In Begleitung von Demian, der als Mentorfigur eremitische Züge trägt und doch heimlichen Einfluss auf den jungen Helden ausübt, absolviert Sinclair die „bestimmenden Entwicklungsabschnitte seines Lebens von der Ablösung vom Elternhaus bis zum Eintritt in die Welt als selbstverantwortlich Handelnder als Etappen auf einem Weg, der ihn zur Erkenntnis seiner eigenen Bestimmung, seines inneren *Dämons*, führt.“³⁴²

Das Einsiedlertum entfaltet sich dabei nicht nur in der Konfiguration des Mentors, sondern auch in dessen Lehre, die die rigiden Wertanschauungen des Bourgeois kritisch dekonstruiert – damit unterscheidet sich die einsiedlerische Gedankenwelt von der der Masse – und mit dem Ziel „der Verwirklichung eines ganzheitlichen Selbst des Menschen“³⁴³ neue, dynamische Denkmuster anführt.

Demian gewöhnt sich daran, seine Lehre direkt im Gespräch mit Sinclair zu erklären, im Text kommen infolgedessen abundante dialogische Blöcke vor, die sich schwerpunktmäßig religionsphilosophisch aufbauen (in dem fiktionalen Kontext fungiert die Religion als wichtige sozialideologische Instanz für das individuelle Schicksal). Im Konfirmationsunterricht, wo Sinclair dem Glaubensproblem begegnet, versucht Demian, die religiöse Weltkonzeption um die „dunkle Hälfte“ zu ergänzen, ohne die „helle Hälfte“ komplett zu negieren:

Aber ich meine, wir sollen alles verehren und heilig halten, die ganze Welt, nicht bloß diese künstlich abgetrennte, offizielle Hälfte! Also müssen wir dann neben dem Gottesdienst auch einen Teufelsdienst haben. Das fände ich richtig. Oder aber, man müßte sich einen Gott schaffen, der auch den Teufel in sich einschließt, und vor dem man nicht die Augen zudrücken muß, wenn die natürlichsten Dinge von der Welt geschehen.³⁴⁴

³⁴² Karlstetter, 1980, S. 25.

³⁴³ Bielikova, 2007, S. 83.

³⁴⁴ Hesse, 2012, S. 281.

Im Gegensatz zum „Schöpfergott des Alten Testaments“,³⁴⁵ der mit der patriarchalischen Vortrefflichkeit dem teuflischen, bösen Teil der Welt feindlich gegenübersteht, inkludiert die Gottesgestalt bei Demian bereits amoralische Qualitäten. Um diese Gottheit in solcher dualistischer Sicht zu explizieren bzw. religionsgeschichtlich zu positionieren, wird in der folgenden Erzählung ein Stichwort – als Vervollständigung der hierbei erwähnten Definition eines derartigen Gottes – von Demian geäußert: „Der Gott heißt Abraxas.“³⁴⁶

Von dem Zwei-Welten-Gedanken Sinclairs über die subversive Analyse des Kainszeichens³⁴⁷ bis zur Offenbarung des „neuen Gottes“ Abraxas, der mit der Vereinigung beider Geschlechter eigentlich auf die von dem gnostischen Lehrer Basilides (zur Zeit des römischen Kaisers Hadrian) abstammende religiöse Sekte zurückzuführen ist,³⁴⁸ wird der junge Held schließlich in den Mittelpunkt der synthetischen Weltkonzeption Demians eingeführt. Die Gottesfigur Abraxas dient dazu, die Zwiespältigkeit in dem trivialen Zwei-Welten-Gedanken sowie die ideologische Begrenztheit zu überwinden – mit „der Suggestion einer *eigentlichen* Wirklichkeit, die von der [bürgerlichen] Realität endlich befreit und in der Seele angesiedelt sein soll“.³⁴⁹ Da dieser Gott keineswegs von der institutionalisierten Religion sowie deren Anhängern gekannt und überliefert wird, gilt der Abraxas-Kult, in dem die dämonischen Elemente bereits bestehen, im Kontext des Lehrgesprächs Demians überhaupt als Sinnbild einer individualistischen bzw. einsiedlerischen Lebensphilosophie.

Der von Demian konzipierte Teufelsdienst versteht sich demgemäß nicht als rein religiöses, praktisches Ritual, sondern eher als psychische Assimilation der dunklen Seite des menschlichen Daseins, die mit dem Prinzip des gnostischen Dualismus an der Selbstfindung und -verwirklichung Sinclairs beteiligt ist. Ebenso ist der Teufelsdienst ein Verinnerlichungsprozess, der bei dem jungen Helden die Autorität der offiziellen, die Masse moralisch erziehenden Religionsorganisation annulliert und ihn mithin zur „Hinwendung von außen nach innen“³⁵⁰

³⁴⁵ Jahnke, 1984, S. 133.

³⁴⁶ Hesse, 2012, S. 305.

³⁴⁷ Demian rettet den leidenden Sinclair aus dem Schatten Franz Kromers, „indem er ihm das Kainszeichen nicht als ein Zeichen des Fluches, sondern als eines der Auserwählten, der ungebändigt Starken deutet.“ Lee, Inn-Ung: Hermann Hesse und die ostasiatische Philosophie. In: Colloquia Germanica. Vol. 9. Bern 1975, S. 33.

³⁴⁸ Vgl. Maier, 1997, S. 95.

³⁴⁹ Seckendorff, 1982, S. 28.

³⁵⁰ Bielikova, 2007, S. 69.

veranlasst. Besonders zu bemerken ist, dass bei dem Teufelsdienst nicht mehr die Angst vor einer übermächtigen Kraft dominiert, die durch Tabu, Verdammung und mentale Kontrolle entsteht, sondern die erkannte Selbstständigkeit des eigenen Lebens. In diesem Sinne lassen sich die religiösen Momente in *Demian* allgemein als Mittel zum Zweck der Entwicklung des Menschen betrachten, solange der Individuationsprozess noch nicht abgeschlossen ist.³⁵¹

Sowohl der Abraxas-Kult wie auch der Teufelsdienst sollen kurzum an die verborgene Machtstruktur im Kampf der Unordnung gegen die Ordnung anknüpfen, die *Demian* dem jungen Helden interpretatorisch enthüllt: Im Bereich der Ordnung herrscht die Maxime eines schon mechanisierten Lebenssystems, das einerseits den politischen und industriellen Betrieb versichert und andererseits jedoch die geistige Rigidität generiert, „die in einer bedrückenden Eindimensionalität kulminiert“,³⁵² Der Bereich der Unordnung, von deren Bedeutung her Sinclair aus der „hellen Welt“ des Elternhauses heraustritt und unbequemen, konfliktvollen Erlebnissen in der „äußeren Welt“ begegnet, weist somit ein Milieu der dynamischen, mächtigen Lebenskraft für die Selbstverwirklichung auf.

Während das Bürgertum die moralische Sicherheit generell „aus einer fundamentalistischen Welt- und Textauslegung [erhält], die neben dem buchstäblichen Sinn nur die christozentrische Metaphorik akzeptiert“,³⁵³ gründet die Weltkonzeption *Demians*, die im Grunde genommen über der Moral steht, in vielfältigen Möglichkeiten des individuellen Schicksals. Die einsiedlerische Distanz lässt sich daher in der Hoffnung transzendieren, dass ein mentalitätsgeschichtlicher Strukturwandel in der Gesellschaft zugunsten der Individuation des Menschen sowie der Dynamik der Zivilisation zustande kommt.

Solch ein Kampf, der außerdem gerade mit dem Titel des Abraxas-Kapitels „Der Vogel kämpft sich aus dem Ei“ (ganz metaphorisch) in Zusammenhang steht, lässt sich nicht nur mit dem persönlichen Reifungsprozess Sinclairs erklären, sondern auch in einer Prophezeiung *Demians* in radikaler Weise als potenzieller Krieg deklarieren:

Es wird den Leuten eine Wonne sein, schon jetzt freut sich jeder aufs Losschlagen. So fad ist ihnen das Leben geworden. – Aber du wirst sehen, Sinclair, das ist nur der Anfang. Es wird vielleicht ein großer Krieg werden, ein

³⁵¹ Vgl. Khera, 1978, S. 47.

³⁵² Solbach, 2012, S. 136.

³⁵³ Ebd., S. 136.

sehr großer Krieg. Aber auch das ist bloß der Anfang. Das Neue beginnt, und das Neue wird für die, die am Alten hängen, entsetzlich sein.³⁵⁴

Grundsätzlich resultiert der Krieg aus der Divergenz der politischen Interessen zwischen beiden Gemeinschaften, die hierbei in dem fiktionalen Kontext dennoch als Konflikt zwischen der statischen, tot erscheinenden Massenkultur und dem individuellen Streben nach Erneuerung des geistigen und kulturellen Regelsystems steht. Realhistorisch gesehen deutet die kriegerische Voraussage die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland an, „die von der Niederlage, den daran anschließenden gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen und dem Gefühl von Sinn- und Orientierungslosigkeit geprägt war“.³⁵⁵

Abgesehen davon, dass das Buch *Demian* 1919 zum ersten Mal veröffentlicht wurde und die Machtergreifung des NS-Regimes sowie der Zweite Weltkrieg danach folgten, distanziert das Vermögen der Vorhersage die Mentorfigur aufgrund des einsiedlerischen Daseins, in dem eine tiefsinnige Reflexion über die aktuelle Konstellation der äußeren Welt, über potenzielle gesellschaftliche Probleme und über politische Tendenzen ermöglicht wird, durchaus von anderen Bürgern, die ihre Zukunft nur passiv akzeptieren. Der Krieg bietet somit in der fiktionalen Realität einen Raum, in dem die Geschehnisse (der *Renovatio* und *Reformatio*) inszeniert und der junge Protagonist unter der Mentorschaft Demians zugleich auf den Weg seines eigenen Fatums geleitet wird, wie Andreas Solbach angibt: „[A]ls persönliches und nationales Ritual kann [der Krieg] als konkrete Metapher für die Schicksale der Menschen verstanden werden, und in diesem Rahmen stellt sich die Frage von Schuld und Moral nicht.“³⁵⁶

Insgesamt beziehen sich der Teufelsdienst und der mögliche Krieg hiermit auf eine regelwidrige, subversive Betrachtungsweise, die selten im Bürgertum, sondern eher in dem von der Umgebung relativ abgegrenzten Einsiedlertum vorzufinden ist und im erweiterten, makrokosmischen Sinne danach strebt, „[a]nstelle der bestehenden Bourgeois [...] eine neue dynamische Zivilisation entstehen“³⁵⁷ zu lassen. Dass der heranwachsende Sinclair solche Ansätze des Mentors nachvollzieht und akzeptiert, ist zum einen auf seine Unruhe in der Pubertät (insbesondere auf den Umgang mit dem Verführer Alfons Beck und die imaginäre Liebesbeziehung zu Beatrice) zurückzuführen und zum anderen auf

³⁵⁴ Hesse, 2012, S. 360.

³⁵⁵ Herforth, 2008, S. 20.

³⁵⁶ Solbach, 2012, S. 162.

³⁵⁷ Khera, 1978, S. 50.

seine charakteristische Fähigkeit zur Selbstanalyse, die schließlich wiederum in einer introspektiven, individualistischen Betrachtung (als Motto des Romans) mündet: Statt „Rückflucht ins Ideale der Masse“ soll der Mensch sich darum bemühen, „das eigene Schicksal zu finden, nicht ein beliebiges, und es in sich auszuleben, ganz und ungebrochen“. ³⁵⁸ Doch dieser zielstrebige Weg des Individuums ist unter allen Umständen, auch angesichts des Leitbildes Demian, ein einsiedlerischer Weg, den Sinclair im Namen des Bündnisses der Einzelgänger emphatisch und enthusiastisch konkretisiert:

Unsere Aufgabe war, in der Welt eine Insel darzustellen, vielleicht ein Vorbild, jedenfalls aber die Ankündigung einer anderen Möglichkeit zu leben. Ich lernte, ich lang Vereinsamer, die Gemeinschaft kennen, die zwischen Menschen möglich ist, welche das völlige Alleinsein gekostet haben. Nie mehr begehrte ich zu den Tafeln der Glücklichen, zu den Festen der Fröhlichen zurück, nie mehr flog mich Neid oder Heimweh an, wenn ich die Gemeinsamkeiten der andern sah. ³⁵⁹

Der Entschluss Sinclairs, sich von dem bürgerlichen Gemeinschaftsleben zu entfernen und ein Ideal der Einsamkeit zu intendieren, ist zunächst im Rahmen des interaktiven Betreuungsverhältnisses ein Resultat der Lehre Demians, die dem jungen Helden erlaubt, „die gesellschaftliche Erfahrung der Antithese zur bürgerlichen Erziehungswelt zu *vergeistigen* und zu integrieren in eine irrationale Weltanschauung eines elitären Individualismus“. ³⁶⁰ Dabei scheint es so, als ob die Abraxas-Gottheit mit einer Entfremdungswirkung bereits im Geist Sinclairs schwärmerisch und radikal funktioniert. Dieser Gedankenvorgang präsentiert sich jedoch als ein Umwandlungsritual des Protagonisten, bei dem er mit dem Verzicht auf die Freude an aktiven zwischenmenschlichen Beziehungen seine eigenen existenziellen und ethischen Prinzipien affirmiert und sich somit einen symbolischen Raum der Einsamkeit („eine Insel“) verschafft.

Ebenfalls betont und negiert wird die Macht der anderen, die sich als Gefahr für individuelle Befindlichkeiten sowie für selbstständige Entwicklungen imaginieren lässt. Ferner verbirgt sich in solch einer „Selbstaffirmation des Subjekts“ ³⁶¹ quasi eine anarchistisch erscheinende politische Strömung, die im ähnlichen Sinne des „zivilen Ungehör-

³⁵⁸ Beide Zitate in: Hesse, 2012, S. 335.

³⁵⁹ Ebd., S. 348.

³⁶⁰ Karlstetter, 1980, S. 32.

³⁶¹ Solbach, 2012, S. 160.

sams“³⁶² das Gesellschaftssystem (ganz passiv) zu beeinflussen und eventuell zu reformieren versucht.

Sowohl Demian wie auch Sinclair äußern mittels antibürgerlicher, einsiedlerischer und selbst fantastischer Konzeptionen eine Kritik an dem sozialkulturellen Mainstream bzw. „an der Geistesverödung in Europa“³⁶³ – zugleich eine „nietzscheanische Umwertung aller Werte“,³⁶⁴ die das Ziel der Individuation Sinclairs (auch der religionsphilosophischen Belehrung Demians) mit der Übermenschlichkeit Friedrich Nietzsches vielseitig parallelisieren kann: Zu Beginn der philosophischen Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) Nietzsches wird offenbart, dass der Held Zarathustra zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges studiert hat, bevor er der Welt seine „Übermensch-Konzeption“ vermittelt.³⁶⁵ Seine Idee bildet sich deshalb im Einsiedlertum heraus, das auch die Lebensphilosophie sowie die perfekten Charakterzüge Demians gewissermaßen formt. Die Übermenschlichkeit bezieht sich, wenn sie logisch erläutert werden soll, auf „die Begriffe der Freiheit, der Überwindung und Umwertung, der quasi-magischen Beschwörung höheren Seins und vor allem der Distinktion“,³⁶⁶ die eben in der Identitätsbildung und der Sinnfindung im Rahmen der Mentorschaft Demians, insbesondere im Konzept des Abraxas-Kultes (mit mythischen, alleinheitlichen Ansätzen) Äquivalente finden.

Während das Übermenschliche vornehmlich Intellektuelle dazu inspiriert, „sich selbst zu vervollkommen oder gar eine neue Form menschlicher Existenz zu konstruieren“,³⁶⁷ vollzieht sich die geistige Entwicklung Sinclairs unter der Mentorschaft Demians ebenso in einem Prozess, in dem die „Ablösung vom Elternhaus als Trennungsritual und schließlich die lange Schwellenphase des Umwandlungsrituals“³⁶⁸ im Rahmen der Selbstverwirklichung erfolgen. Im Vergleich mit dem Gedanken, „daß Übermenschlichkeit sich nicht in der einsam vollzogenen,

³⁶² Ziviler Ungehorsam will als probates Machtmittel die Gegenmacht gegen Rechtsnormen des Staates entwickeln, um im politischen Raum handeln zu können; seine Akte sind öffentlich, gewaltlos und aus der Sicht der Akteure politisch-moralisch legitimiert. Vgl. Gugel, Günther: Ziviler Ungehorsam und gewaltfreie Aktion. In: *Der Bürger im Staat*. Vol.61(3). 2011, S. 157.

³⁶³ Seckendorff, 1982, S. 33.

³⁶⁴ Klein, 2014, S. 190.

³⁶⁵ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. 4. Bd. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1999, S. 11.

³⁶⁶ Reichel, Norbert: *Der Traum vom höheren Leben. Nietzsches Übermensch und die *Conditio humana* europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945*. Darmstadt 1994, S. 3.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Solbach, 2012, S. 134.

eigenen Vervollkommnung, [...] sondern erst in der Weitergabe der erreichten Erkenntnis und Handlungsfreiheit verwirklicht“,³⁶⁹ erfüllt die Betreuung Demians ebenfalls die pädagogische Funktionalität, dass er insbesondere durch die Dialoge mit Sinclair seine religiös motivierte Lebenskonzeption im Sinne Abraxas’ erläutert und den jungen Helden auf den „Weg zu sich selbst“ leitet. Grundsätzlich personifizieren der „Übermensch“ und die Mentorfigur Demian gleichermaßen das Wesen eines geistigen, mächtigen und innovativen Ideals, das zugleich zukunftsorientiert erscheint.

5.3 Zwischenfazit

Im Jahr 1917, vor der Publikation des Romans *Demian*, schrieb Hesse in einem Brief: „Die Einsamkeit ist nur so zu überwinden: Man muß so vollkommen einsam werden, daß man in sein aller-innerstes Ich zurückgezogen ist.“³⁷⁰ Dies beansprucht im Rahmen der individuellen Schicksalsbestimmung hauptsächlich einen Transformationsprozess, in dem die äußeren Realitätsnormen schließlich entfallen und dagegen die Gesamtschau der Faktoren „der inneren Triebfeder, dem Schicksal [und] der inneren Bestimmung“³⁷¹ hervortreten. Die Einsamkeit, die generell als negative Erfahrung betrachtet wird, wandelt sich damit in eine positive Prämisse, ohne die ein wesentlicher Reifungsverlauf des Subjekts selten zustande kommt.

Die Begegnung Sinclairs mit seinem einsiedlerischen Mentor Demian ist dementsprechend ein „spektakuläres“ Ereignis, bei dem der junge Protagonist zunächst durch seine eigenen Beobachtungen, durch die Gerüchte sowie durch die Entdeckung des Trancezustandes die einsiedlerische Distanz zwischen ihm und dem Titelhelden wahrnimmt, anschließend durch die religionsphilosophischen Belehrungen Demians diese Distanz aufhebt und (trotz des inzwischen auftauchenden Umwegs über das orientierungslose Kneipenleben) ein Umwandlungsritual der Individuation vollzieht.

Ein Muster des sozialen Einsiedlertums verkörpert sich, wenn die Aufzeichnungen Sinclairs resümiert werden, überhaupt in der außen-

³⁶⁹ Reichel, 1994, S. 113.

³⁷⁰ Hesse, Hermann: Brief vom 26. Dez. 1917 an Berta Molt. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1993, S. 123.

³⁷¹ Karlstetter, 1980, S. 27.

seiterischen, geheimnisvollen Lebensart Demians: Obwohl er im städtischen Gebiet lebt und die Bildungsinstitution besucht (die ganze Geschichte setzt auf der narrativen Ebene die Anwesenheit Demians in der Gesellschaft voraus), lebt er ganz zurückgezogen und selbstständig. Die Normen, die seine existenzielle Art und Weise steuern, hängen nicht von der sozialen Verbindlichkeit, sondern vom eigenen Willen ab. Die Gerüchte stehen als Kommunikationskanal der Masse überwiegend mit dem Identitäts- und Konfessionsproblem der Einsiedlerfigur in Zusammenhang, das eine Konfliktszene zwischen der Heimlichkeit seiner Lebensart und dem von den einheitlichen ethischen Kriterien geprägten Interpretationsprozess der Philister bzw. Gerüchteverbreiter in den Vordergrund rückt. Ebenso mythologisiert wird Demians eremitischer Lebensstil durch den außergewöhnlichen Bewusstseinszustand der Trance, die die extreme Konzentration auf die Innenwelt ritualisiert und im Rückbezug auf eine archaische Tradition quasi die Antithese zu den Realitätsnormen bzw. zur bürgerlich-alltäglichen Wirklichkeit bildet.

Das einsiedlerische Image Demians wird in den Beobachtungen Sinclairs gewissermaßen subjektiviert, wobei ein propädeutischer Schritt für seinen Entwicklungsweg entsteht: Mit dem christlichen Zwei-Welten-Gedanken begrenzt sich der junge Held zunächst in der bürgerlich-moralischen „hellen Welt“, die selbstverständlich den psychischen Abstand zur einsiedlerischen Lebensform Demians verursacht. Doch gerade von dieser (eremitischen, dynamischen) Distanz und auch vom antiautoritären Habitus der Einsiedlerfigur wird Sinclair sukzessive fasziniert und angezogen. Sowohl das Gerücht, das mit mehrdeutigen und fantasierten Implikationen die Identität Demians abqualifiziert, wie auch der Trancezustand, der die Wirklichkeit des bürgerlichen Ordnungssystems infrage stellt, konstruieren zusammen – im Spannungsfeld der Massenkultur und der Souveränität des Einzelnen – ein mythisches Initiationsritual für Sinclair, das ihn zum Bewusstsein der bürgerlichen Begrenztheit sowie zum Anbruch der im Individualismus verankerten, von der Ambivalenz begleiteten Selbstanalyse veranlasst.

Der Protagonist absolviert damit in den folgenden Lehrgesprächen mit dem Mentor einen geistigen Wandlungs- und Entwicklungsprozess, in dem sich zugleich das „Mysterium“ der religionsphilosophisch strukturierten Mentorschaft Demians entpuppt: Der Abraxas-Kult, der der gnostisch-mystischen Weltkonzeption entsprungen ist, hebt im Gegensatz zur Eindimensionalität der Ordnung sowie zum christozentrischen Deutungssystem die Relevanz der Unordnung hervor, die das Individuum somit in die Vielfältigkeit der Schicksalsmöglichkeiten führt. Dem dabei von Demian konzipierten Teufelsdienst wird ein Verinnerli-

chungsprozess zugeordnet, bei dem nicht mehr die Angst vor der dunklen, mächtigen Macht in der Außenwelt, sondern die innere, das eigene Leben behandelnde Selbstständigkeit jenseits der Intervention anderer³⁷² als wesentliche Zielsetzung betrachtet wird.

Aufgrund der Reflexion über die aktuelle Konstellation der Gesellschaft wird von dem Einsiedler zudem ein Krieg prophezeit, der zum einen in der Sinn- und Orientierungslosigkeit der mit der geistigen Erschütterung verbundenen Zeit verwurzelt ist, und zum anderen die Metapher für die regelwidrige, subversive Dimension der Hoffnung auf eine dynamische Zivilisation andeutet. Die Wertekritik mündet als Aspekt der Mentorschaft Demians schließlich im Vorschlag Sinclairs, dass ein Bündnis der Einzelgänger oder Einsiedler errichtet werden soll – anhand der „hermeneutische[n] und ethische[n] Maxime, alle Phänomene nach Maßgabe ihrer Bedeutung für die Entfaltung des eigenen Charakters als Schicksal zu betrachten und zu bewerten.“³⁷³

Das Einsiedlertum in *Demian* gestaltet zusammengenommen eine Raum- und Zeitstruktur einer dynamischen Lebensart, sodass der Ich-Erzähler aus der Geborgenheit des bürgerlichen Wirkungsbereichs heraus in den Diskurs der einsamen, independenten Schicksalsbestimmung eintritt und dadurch einen Individuationsprozess im Rahmen des Bildungsromans vollzieht. In der einsiedlerischen Distanz, die hierbei als abstrahierte, räumliche und doch psychische Komponente der Narration angesehen wird, widerspiegeln sich sowohl ein „Panoptikum“ des (selten aufgefundenen) religiösen und kulturellen Gedankengutes, dessen Sinnbild die Mentorfigur zugunsten des pädagogischen Zwecks ritualisiert und praktiziert, als auch die kategoriale Differenz des Einsiedlertums, dass ein authentischer Eremit wie Demian nicht unbedingt in der geografisch bestimmten Einöde leben muss, sondern eher im weltstädtischen, von der Zivilisation reorganisierten Gebiet.

Dies ist bereits eine Rechtfertigung des Sinngehaltes der Einsamkeit, die Hesse parallel in seinem zeitkritischen Aufruf *Zarathustras Wiederkehr* (1919) signalisiert (hier wiederum in Bezug auf die Zarathustra-Konzeption Nietzsches): „Viele, allzu viele sind in die Wüste gegangen und haben bei der hübschen Quelle und in der hübschen Einsiedelei das Leben von Herdenmenschen geführt. Andere aber stehen dicht im

³⁷² „Andere haben Macht über das eigene Leben, erwarten ungeachtet persönlicher Befindlichkeiten bestimmte Dienstleistungen,“ die oftmals (bei Intellektuellen) die Entwicklung der mentalen Unabhängigkeit beeinträchtigen und sogar zur ideologischen Einheitlichkeit führen können. Klein, 2014, S. 190.

³⁷³ Solbach, 2012, S. 160.

Gedränge der Tausende, und um ihre Stirnen ist Sternenluft. Aber wohl dem, der seine Einsamkeit gefunden hat, nicht eine gemalte und gedichtete, sondern die seine, die einmalige, die ihm bestimmte.“³⁷⁴

³⁷⁴ Hesse, Hermann: Zarathustras Wiederkehr. In: Gesammelte Werke. 10. Bd. Betrachtungen aus den Gedenkblättern, Rundbriefe, politische Betrachtungen. Frankfurt a. M. 1970, S. 484.

6 *Siddhartha*: Rekonstruktion der Welt des Geistes im einsiedlerischen Modus

Siddhartha kämpft mit sich selbst, und sein Schicksal läßt ihn nicht mit anderen zusammenstoßen, seine Vollendung ist das ihn von den Menschen trennende Einsiedlertum: ein gewisser geistiger Hochmut in ihm verwandelt sich in Positives, in wohlwollendes Verstehen, ja in Verehrung der Kindermenschen.³⁷⁵

Hermann Hesse publizierte im Jahr 1922 das Werk *Siddhartha*, dessen geistige und soziale Wirkungen mit dem exotisch gefärbten Untertitel *Eine indische Dichtung* vor allem in die US-amerikanische gegenkulturelle Jugendbewegung (in die Hippiezeit) der 1960er-Jahre hineinreichten. Neben den häufig in der *Siddhartha*-Forschung auftretenden religiös-kulturellen, philosophischen und rezeptionsästhetischen Fragestellungen wurde die Thematik des Einsiedlertums, dessen Relevanz Adolf Saager bereits in der Zürcher Zeitschrift *Wissen und Leben* am 10. März 1924 (wie im obigen Zitat) erwähnte, noch nicht systematisch untersucht.

Im Werdegang des Titelhelden lassen sich generell drei Entwicklungsstufen ausmachen, die zugleich teilweise an den Kapiteltiteln zu erkennen sind: In *Bei den Samanas* und *Gotama* ist wohl der erste Aufbau der Geisteswelt Siddharthas verortet, die sowohl von dem Asketentum in der Samanas-Gruppe als auch von der Lehre des Buddhas Gotama im Buddhisten-Hain charakterisiert wird und insgesamt einen kollektiven Weg signalisiert. In *Kamala* und *Bei den Kindermenschen* kehrt Siddhartha in das weltliche Leben zurück, das seinem Schicksal die Chance beimisst, dass er – anders als der Brahmanensohn in seinem Elternhaus – trotz seiner psychischen Unberührtheit und Isoliertheit das sozialfunktionelle System, genauer die Liebesbeziehung mit der Kurtisane Kamala sowie die kaufmännischen Angelegenheiten erlebt.

Schließlich erlangt der Protagonist in den Kapiteln *Am Flusse*, *Der Fährmann* und *Om* aufgrund eines einsiedlerischen Erlebnisses während der Fluss-Lehre des alten Fährmanns Vasudeva seine geistige Vollendung und seelische Transzendenz – ebenso den Höhepunkt des individuellen Entwicklungsverlaufs, das im Gegensatz zum Asketentum oder der Buddha-Lehre die Welt des Geistes gewissermaßen rekonstruiert: „Der Gewinn des Einzelgängertums ist Erkenntnis, der Preis der

³⁷⁵ Saager, Adolf: Kritik über *Siddhartha*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 242.

Erkenntnis ist Einsamkeit.³⁷⁶ An dieser Stelle ist außerdem zu hypothesieren, dass ein Betreuungsverhältnis zwischen Vasudeva und Siddhartha während des Eremitentums in mystischer Weise entsteht.

Den drei Entwicklungsstufen entsprechend kategorisiert Panagiota Theodorou den Entwicklungsweg Siddharthas zusammenfassend ebenfalls dreiteilig: „Die Welt des Geistes: Siddharthas Leben im Elternhaus, bei den Samanas, bei Buddha; die Welt der Sinne: Sein Leben bei Kamala, bei den Kindermenschen; die Welt einer höheren Daseinsstufe des Geistes: Siddharthas Leben mit Vasudeva am Fluss.“³⁷⁷ Es ist daher offensichtlich, dass die dritte Entwicklungsstufe im Rahmen der Erleuchtung des Helden und weiterhin im narrativen Verlauf des Werkes eine entscheidende Rolle spielt: Siddhartha ist zuerst mit seinem Erfolg in der körperlich-asketischen Übung bei den Samanas und auch mit dem vollkommenen buddhistischen Dogma, kurzum mit der ersten Art der Geisteswelt, nicht zufrieden. Nach dem profanen (emotionalen und materiellen) Leben findet er die Wahrheit erst in dem „Waldeinsiedler-Leben“,³⁷⁸ das im Vergleich zu jener ersten Stufe eine höhere geistige Zeit-Raum-Struktur impliziert. In diesem Sinne wird im Folgenden analysiert, inwiefern die erste Geisteswelt von dem Protagonisten aufgehoben wird und wie sich das einsiedlerische Stadium als Schwerpunkt³⁷⁹ im Rahmen von Siddharthas Suche nach der Wahrheit und Vollendung definieren lässt.

Doch bevor auf solche Fragestellungen eingegangen wird, ist zunächst die Gestaltungsproblematik des Werkes zu verdeutlichen, die prinzipiell zum Grundriss der Einsiedlertums-Thematik beiträgt. Der Untertitel *Eine indische Dichtung* weist in erster Linie auf eine Erzählung hin, die einige altindische Stoffe oder indische kulturelle Elemente reorganisiert und kontextualisiert: damit beispielsweise die Geschichte des

³⁷⁶ Ebd., S. 243.

³⁷⁷ Theodorou, Panagiota: Übergangsriten in Hermann Hesses Erzählen. Eine Studie zu Siddhartha sowie Narziß und Goldmund. München 2008, S. 57.

³⁷⁸ Ebd., S. 64. Weiterer Hinweis: Kämpchen, Martin: Zwischen Upanishaden und Kamasastra. In: Hermann Hesse *Siddhartha*. 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 2002. Hrsg. von Michael Limberg. Stuttgart 2002, S. 76.

³⁷⁹ Demgemäß kommentierte und akzentuierte Kurt Münzer in der Literaturzeitschrift *Das literarische Echo* am 1. Februar 1923 auch die dritte Phase der Geschichte Siddharthas: „Das ganze letzte Drittel des Buches, Siddharthas Leben am Strom, sein Schmerz um den Sohn, seine Hilflosigkeit um ihn, sein Leben mit dem alten Fährmann und der Höhepunkt der Dichtung: seine Begegnung mit dem Freunde, seinem Widerspiel, diese fünfzig Seiten sind fast das Schönste, Tiefste und Reinste, was Hermann Hesse uns je geschenkt hat.“ Münzer, Kurt: Kritik über *Siddhartha*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975, S. 231f.

historischen Buddha Shakyamuni (563-483 v. Chr.), dessen Geburtsname Siddhartha Gautama ist, im Rahmen der deutschen Erzählformen modifiziert und neu geschrieben wird. Hesses *Siddhartha* allerdings übertrifft insbesondere mit der Waldeinsamkeit und der Fluss-Lehre dieses indische Konzept, wie der Autor im Brief vom 18. Januar 1925 an Hans Rudolf Schmid selbst erläuterte:

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 einzige asiatische Lehre es tut. Ich möchte, im Gegensatz zu Ihrer Nomenklatur, 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.³⁸⁰

Hierbei wird das indische Denken von Hesse quasi für etwas Dogmatisches gehalten, was sich ebenso im fiktionalen Kontext der asketischen Samanas sowie des lehrenden Buddha herauskristallisieren kann, obwohl zahlreiche Varianten der Lehre und Methodik in der realen Geschichte des Buddhismus (wie etwa in der Schule des Zen-Buddhismus seit dem 5. Jahrhundert) im Sinne der Flexibilität bereits entstanden sind.

Der Text konzentriert sich hinwieder auf die Individualität und den inneren Gedanken des Protagonisten, um die indische Impression im europäischen Zusammenhang sowie die zeitlichen und räumlichen Zuweisungen (etwa im alten Indien zur Entstehungszeit des Buddhismus) zu schwächen und damit das Thema der Selbstfindung oder der Selbstbefreiung zu präsentieren: „Die *indische Dichtung* ist nicht nur zeit- und geschichtslos, sondern auch in einem solchen Maße stilisiert, was die Hauptfiguren und den Handlungshintergrund angeht, daß alles realistische Beiwerk nur oberflächliche Zutat ist und einem einzigen Ziel dient: der exemplarischen Vita einen lebendigen Rahmen zu geben.“³⁸¹ Ein derartig konzipierter Werdegang Siddharthas resultiert vor allem aus dem (europäischen) *Principium individuationis*,³⁸² das sich demnach in den privaten psychisch-monologischen Ausdrucksformen und auch in dem radikalen Seinsmodus des Einsiedlertums manifestiert.

Aus solch einer Perspektive ist die literarische Inszenierung des individuellen dynamischen Entwicklungswegs geradezu interkulturell über-

³⁸⁰ Hesse, Hermann: Die Briefe. 4. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2015, S. 61.

³⁸¹ Winter, Helmut: Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse. Heidelberg 1976, S. 153.

³⁸² Theodorou, 2008, S. 119.

tragbar, d. h. trotz des exotischen, fremdländischen Ambientes bleibt die Wesenheit des Werkes (mehr oder weniger) noch im eigenen (europäisch-derzeitigen) Sinnzusammenhang – *Siddhartha* bezieht sich somit im gleichen Sinne wie Hesses früher Text *Drei Legenden aus der Thebais* auf einen narrativen Prozess, in dem sich die moderne humanistische Persönlichkeit aufgrund des Genres der Legende an einem fremden Ort und zu einer archaischen Zeit lokalisieren lässt. Damit wird der Leser möglicherweise von solchem „Kleid“ verwirrt: Sowohl Thebais im alten Ägypten als auch die Stadt Savathi³⁸³ im alten Indien errichten immerhin eine Atmosphäre, in der die Anekdote einer religiösen Figur im Sinne der Überlieferung erzählt werden kann. Als repräsentativer Heiliger erscheint der christliche Eremit Antonius (oder Paulus) in den thebaischen Legenden, während der Buddha Gotama³⁸⁴ mit einer Funktionsbezeichnung³⁸⁵ als Muster des buddhistischen Ideals in *Siddhartha* gilt.

Die Charakterisierung der Protagonisten in beiden Werken verknüpft sich trotz ihrer Verehrung der heiligen Figur jedoch mit der künstlerischen, humanistischen Geisteshaltung, die sich etwa der modernen Rezeption akkommodiert – „*Siddhartha* ist weder Europäer in buddhistischem Gewand noch Inder mit europäischem Intellekt, [sondern er] erfüllt vielmehr die Fantasievorstellungen der damaligen Jugend und teilweise der Erwachsenen auch.“³⁸⁶ Legendäre und übernatürliche Elemente treten zwar in die Handlungen ein, aber sie zielen im eigentlichen Sinne nicht auf die Verstärkung der Religiosität, sondern paradoxerweise auf die Ironisierung und Negierung des mechanisch-dogmatischen Systems (auf die Autorität der Heiligen oder Samanas).

³⁸³ Hesse, Hermann: *Siddhartha*. In: Das erzählerische Werk. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 388. Savathi, eigentlich Shravasti, ist ein heiliger Ort des Buddhismus in Nordindien, wo der Buddha zu Lebzeiten mit seinen Anhängern verweilt hat.

³⁸⁴ Für Buddhisten ist der Lebenslauf des historischen Buddha eben eine glaubwürdige Legende, mit der sich Hesses *Siddhartha* teilweise parallelisieren lässt: *Siddhartha* Gautama verließ mit 29 Jahren seine Familie und lebte als Asket für 6 Jahre. Doch er erlangte die Erleuchtung nicht durch das Asketentum, sondern durch seinen eigenen Weg, den „Mittleren Weg“ ohne das Extreme. Nach dem Erwachen verbreitete er als Lehrer sein geistiges System, das später die Grundlage des Buddhismus worden ist.

³⁸⁵ Gröner, Carina: Peripherie der Moderne. Buddhistische Motive und die Dekonstruktion von institutionalisierter Religion in Hermann Hesses *Siddhartha*. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 159.

³⁸⁶ Murti, Kamakshi P.: Die Reinkarnation des Lesers als Autor. Ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch über den Einfluß der altindischen Literatur auf deutsche Schriftsteller um 1900. Berlin 1990, S. 122.

Die Form der Legende besteht trotz der Aufhebung der religiösen Funktion dennoch in *Siddhartha* weiter – vor allem im Bereich einer „legendenhafte[n] und mit exotisch klingendem buddhistischem Vokabular durchsetzten Sprache“, die mitunter auch „die zugehörigen philosophischen Erkenntnisse“³⁸⁷ des Buddhismus vermittelt (jedenfalls wird der Buddha-Figur der positive Sinn beigelegt). Darüber hinaus generiert sich beim Lesen des Textes eine Art der sprachlichen Ästhetik, die sich an die Formulierungen (Fragen und Antworten) in den buddhistischen Sutras annähert und anschaulich „durch die häufig auftretenden Parataxen und asyndetischen Reihungen einen ruhigen, ja monotonen Fluß [schafft], der dem Ideal der Zeitlosigkeit entspricht“.³⁸⁸

6.1 Dekonstruktion der ersten Welt des Geistes

Angesichts des Prozesses, dass der Held aus dem Elternhaus heraus über das asketische und weltliche Leben bis zur Erleuchtung an jenen Fluss reist und sich mit verschiedenen Erlebnissen auseinandersetzt, gilt *Siddhartha* als Entwicklungsroman, der wie andere Werke Hesses einen geistig-seelischen Entwicklungsverlauf der Hauptfigur einbezieht. Bei Hesse verknüpft sich dieser individuelle Prozess oftmals mit religiösen Elementen, die anhand der Funktionalität der Religion immerhin die geistige Seite des menschlichen Daseins akzentuieren und intensivieren: „Die Suche nach einem ruhenden Punkt und die Lösung des in seinen Werken immer wiederkehrenden Problems, wie man auf dieser Welt leben soll, ohne sich in den Taumel der Welt hineinreißen zu lassen, [können] sich bei Hesse nur im Zusammenhang mit der Religion zeigen.“³⁸⁹

Die religiösen Elemente tragen zum einen dazu bei, vornehmlich in „Auseinandersetzung zwischen westlicher und östlicher Weltanschauung“³⁹⁰ dem Protagonisten eine Welt des Geistes zu verleihen. Zum anderen wird „die Institutionalisierung von Religion“³⁹¹ zugleich aufge-

³⁸⁷ Beide Zitate in: Gröner, 2013, S. 159.

³⁸⁸ Seckendorff, Klaus von: Hermann Hesses propagandistische Prosa. Selbsterstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom „Demian“ bis zum „Steppenwolf“. Bonn 1982, S. 65.

³⁸⁹ Khera, Astrid: Hermann Hesses Romane der Krisenzeit in der Sicht seiner Kritiker. Bonn 1978, S. 89.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Gröner, 2013, S. 159.

hoben, um den Reifungsprozess des Individuums zur Kulmination gelangen zu lassen – genauer, um Siddhartha in das einsiedlerische Stadium, in die zweite Welt des Geistes einzuführen.

Die Konstruktion der Geisteswelt ist ursprünglich darauf zurückzuführen, dass Siddhartha als Sohn des Brahmanen, des hinduistischen Priesters, geboren ist, der von vorneherein das geistige Leben bevorzugen und das materielle weltliche Leben absagen kann.³⁹² Nicht nur die buddhistische Lehre, sondern auch die Askese bei den Samanas, die vor allem mittels der gedanklichen und ideellen Beharrung den Körper zu kontrollieren und das Gefühl zu beseitigen versuchen, etablieren bei Siddhartha zusammen die erste unabhängige Welt des Geistes, die aus Sicht der narrativen Episodenhaftigkeit auch als eine Station in seiner „ewige[n] Wanderschaft des Geistes“³⁹³ betrachtet wird. In der Gemeinschaft der asketischen Samanas erlernt Siddhartha in der Regel des Gehorsams vielerlei Methoden der Selbstkasteiung:

Vieles lernte Siddhartha bei den Samanas, viele Wege vom Ich hinweg lernte er gehen. Er ging den Weg der Entselbstung durch den Schmerz, durch das freiwillige Erleiden und Überwinden des Schmerzes, des Hungers, des Durstes, der Müdigkeit. Er ging den Weg der Entselbstung durch Meditation, durch das Leerdenken des Sinnes von allen Vorstellungen. Diese und andere Wege lernte er gehen, tausendmal verließ er sein Ich, stundenlang und tagelang verharnte er im Nicht-Ich. Aber ob auch die Wege vom Ich hinwegführten, ihr Ende führte jedoch immer zum Ich zurück.³⁹⁴

Im Rahmen der ersten Geisteswelt fungiert die Phase des Asketentums durchaus als Prämisse von Siddharthas Begegnung mit der buddhistischen Lehre Gotamas, wenn diese Askese mit ebendiesem Erlebnis des historischen Buddha verglichen wird: Der Königssohn Siddhartha Gautama verließ aufgrund der inneren Unruhe und Unzufriedenheit seine Familie und erlernte als Asket in Armut die Abstinenz und die damit verbundenen Lehren. Nicht solch eine Erfahrung, auf die er danach verzichtete, sondern die Meditationübungen brachten ihn zur Erleuchtung.³⁹⁵ Hesses Siddhartha lässt sich hierdurch mit der buddhistischen

³⁹² Vgl. Khera, 1978, S. 90.

³⁹³ Zweig, Stefan: Der Weg Hermann Hesses. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 31.

³⁹⁴ Hesse, 2012, S. 381.

³⁹⁵ Vgl. Khera, 1978, S. 90f. In vielen anderen Artikeln, wie z. B. in Hans Rudolf Schmid *Siddhartha, ein Wunschbild unserer Zeit* (1928) wird beschrieben, „daß Buddha in den Legenden zuerst Weltmensch ist, dann Asket wird und in der Askese die Erleuchtung empfängt.“ Die entspricht der buddhistischen Geschichte grundsätzlich nicht, denn der Buddha hat bereits die absolute Askese generell negiert. Schmid, Hans Rudolf: *Siddhartha*,

Legende vergleichen und konkretisiert im Modus der künstlerischen Wiedererscheinung den asketischen Weg des Buddhas, obwohl der junge Held späterhin auch zusätzlich die Säkularisierung bei den „Kindermenschen“ nachholt.

Der hinduistische Weg der Askese, den Siddhartha bei den Samanas erfährt, nähert sich dem Gedanken des altägyptischen Eremitentums im frühen Christentum an: dass die rein weltliche Aktivität den Menschen von seinem Weg zu Gott ablenkt und die Abhängigkeit des Menschen von materiellen Gütern zu Knechtschaft, nicht zu innerem Frieden führt.³⁹⁶ Unter dieser spirituellen Anleitung versucht Siddhartha, das Ich, vielmehr die Sucht und den Trieb auf psychischer Ebene, durch die Einfühlung in den Schmerz und dessen Reduktion zu überwinden bzw. (vorläufig) nicht mehr an die materielle und körperliche Seite des Lebens zu denken.

Die Selbstkasteiung ist daher eine Kombination von physischen und psychischen Bemühungen sowie Verstärkungen, die im wesentlichen Sinne als notwendige Grundlage für die weitere Wanderschaft des Helden angesehen werden können. Doch sie ist auf keinen Fall ein vollständiger Weg zur höheren Erkenntnis und entbehrt die Voraussetzungen für das Erwachen, wie der Protagonist diesbezüglich selbst reflektiert:

Es ist Flucht vor dem Ich, es ist ein kurzes Entrinnen aus der Qual des Ichseins, es ist eine kurze Betäubung gegen den Schmerz und die Unsinnigkeit des Lebens. Dieselbe Flucht, dieselbe kurze Betäubung findet der Ochsentreiber in der Herberge, wenn er einige Schalen Reiswein trinkt oder gegorene Kokosmilch. Dann fühlt er sein Selbst nicht mehr, dann fühlt er die Schmerzen des Lebens nicht mehr, dann findet er kurze Betäubung.³⁹⁷

In Analogie zu Eigenschaft und Funktion des Alkohols wird entlarvt, dass das Ergebnis der Askese gleich einer Betäubung eine Narkose sowohl des Körpers als auch des Geistes ist. Die Unterdrückung des Bewusstseins oder des Intellekts fördert keine wesentliche Entwicklung der Erkenntnisfähigkeit, sondern sie kann weiterhin in paradoxer Weise das Ich-Bewusstsein im Wechsel von Freude und Leid verstärken, denn die Vorläufigkeit des Fluchtgefühls steht zugleich mit Abhängigkeit und Süchtigkeit des asketischen Bedürfnisses (wie Medizin) in Zusammen-

ein Wunschbild unserer Zeit. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 71.

³⁹⁶ Vgl. Khera, 1978, S. 97f.

³⁹⁷ Hesse, 2012, S. 382.

hang und „die Askese und die [mit] ihr korrespondierende Bekenntnisliteratur [sind damit] Ausdruck der Hypertrophie des Ich.“³⁹⁸

Hierbei lässt sich wiederum durch die Bezeichnung der Dinge (Reiswein und Kokosmilch) das tropische Ambiente errichten, das an das alte Indien zur historischen Buddha-Zeit erinnert sowie die Legendenhaftigkeit des Textes hervorhebt. Eine derartige (Selbst-)Reflexion deutet – im Vergleich zu Siddharthas Freund Govinda, der in passiver Abhängigkeit von Äußerem anderen folgen und sie nachahmen muss³⁹⁹ – bereits ein mystifizierendes Element an, das darin besteht, „den Eindruck beim Leser zu erwecken, als wäre Siddhartha am Anfang schon vollendet und im Besitz der letzten Erkenntnisse.“⁴⁰⁰

Die asketische Übung Siddharthas scheint quasi seinem sinnlich-weltlichen Erlebnis in den späteren Kapiteln *Kamala* und *Bei den Kindern* gegenüberzustehen, das die Liebesbeziehung mit der Kurtisane Kamala sowie die kaufmännischen Aktivitäten impliziert, jedoch außerhalb des Bereichs der Geisteswelt steht: Während das Asketentum die Enthaltensamkeit von körperlichem und materiellem Genuss radikalisierend beansprucht, liegen die sexuellen und wirtschaftlichen Bedürfnisse dem weltlichen Leben überwiegend zugrunde.

Trotz dieser auf existenzieller Ebene kalkulierten Bipolarität vervollständigenden und entfaltenden Erfahrungen immerhin den Reifungsprozess Siddharthas, in dem „das Asketentum wie auch Siddharthas Sinnlichkeitsmanöver nur unterschiedliche Varianten eines Kampfes gegen die Bedürfnisse des mit der Welt noch nicht willenlos einigen Ichs sind“.⁴⁰¹ Nicht nur die in der Samanas-Gruppe geübte Askese, sondern auch das Leben in der profanen Gesellschaft orientiert sich darüber hinaus oft an äußeren Ansprüchen, Kriterien oder Erwartungen, die gerade den Weg zur Seelenruhe (im buddhistischen Sinne zum Nirwana) behindern können.

Ein weiterer mythisch-esoterischer Moment, der ebenso das Asketentum negiert und hinwieder die in dieser Phase erlernte Technik (der Bezauberung) des Protagonisten optimiert, tritt in einem Streit zwischen dem Helden und dem ältesten Samana auf, der sich über den Abschied von Siddhartha und Govinda keinesfalls freut:

³⁹⁸ Solbach, Andreas: Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens. Heidelberg 2012 (= Studien zur historischen Poetik. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.), S. 192.

³⁹⁹ Vgl. Patnaik, Patnaik, Deba P.: Govinda. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 189.

⁴⁰⁰ Murti, 1990, S. 111.

⁴⁰¹ Seckendorff, 1982, S. 65.

Er gab dem Ältesten [seinen Entschluss] zu wissen mit der Höflichkeit und Bescheidenheit, welche dem Jüngeren und Schüler ziemt. Der Samana aber geriet in Zorn, daß die beiden Jünglinge ihn verlassen wollten, und redete laut und brauchte grobe Schimpfworte. [...]

Indem [Siddhartha] sich nahe vor dem Samana aufstellte, mit gesammelter Seele, fing er den Blick des Alten mit seinen Blicken ein, bannte ihn, machte ihn stumm, machte ihn willenlos, unterwarf ihn seinem Willen, befahl ihm, lautlos zu tun, was er von ihm verlangte.⁴⁰²

Die Signifikanz von Siddharthas Sieg findet sich nicht nur in der magischen Hypnose, durch die das Bewusstsein des Älteren völlig kontrolliert wird, sondern auch schon in der emotionellen Unausgeglichenheit, im Zorn: Zusammen mit Begriffen wie Ärger, Hass und Aggression wird der Zorn als eine vorangehende Frustration verhandelt, die etwa auf ein ungerecht empfundenes Handeln zurückzuführen ist.⁴⁰³

Der älteste Samana als Autorität der Samanas-Gemeinschaft fühlt sich dazu herausgefordert, dass beide Jünger seinen Machtbereich verlassen und andere Gruppen zutrauen wollen (sie haben mittlerweile die legendenhafte Sage des Buddhas vernommen). Seine aggressive Reaktion steht im Gegensatz sowohl zur Zuvorkommenheit Siddharthas als auch – in ironischer Weise – zum Prinzip des Asketentums: dass Samanas die Emotionen möglichst beherrschen und nivellieren sollen, um „leer von Freude und Leid“⁴⁰⁴ zu sein. Der Ältere verliert durch dieses illegale Handeln geradezu den Einflussbereich seines Diskurses, auch wenn dies ausschließlich als eine übertriebene Inszenierung im literarischen Kontext verstanden wird. Angesichts der erfolgreichen Herausforderung Siddharthas ist weiterhin zu erwarten, dass das Kollektiv der Samanas, dessen Autorität der Ältere vertritt, gewissermaßen aufgelöst und dekonstruiert wird.

Die Erfahrung der Selbstkasteiung resultiert kurzum darin, „dass der Weg zur Seelenruhe und zur Erleuchtung nicht über Selbstverleugnung und Selbstaufhebung führen kann.“⁴⁰⁵ Im Entwicklungsverlauf des jungen Helden allerdings kann diese Station nicht entbehrt werden, die nicht nur eine narrativ-künstlerische Mimesis der Buddha-Legende, sondern auch eine körperliche und geistige Prämisse für die weitere Wanderschaft ist. Eben in der zweiten Geisteswelt, im Einsiedlertum-

⁴⁰² Beide Zitate in: Hesse, 2012, S. 387.

⁴⁰³ Vgl. Blaas, Valentin: Überlegungen zu einer Codierung der Emotion „Zorn“ im ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. In: Das Mittelalter. Volume 14, Issue 1. Hrsg. v. Präsidium des Mediävistenverbandes. Berlin 2009, S. 50f.

⁴⁰⁴ Hesse, 2012, S. 380.

⁴⁰⁵ Solbach, 2012, S. 187.

Stadium wird jedenfalls der Geist der Askese konnotiert, indem Siddhartha sein Ich-Bewusstsein relativiert und selbst als Fährmann anderen dient.

Die zweite Station auf dem indischen Weg lässt sich daraufhin in der Begegnung Siddharthas mit dem Buddha Gotama lokalisieren, der wie der historische Archetyp Shakyamuni nach dem Erwachen Jünger und Mönche zusammenruft, Orden gründet und seine Lehre – „die Lehre vom Leiden, von der Herkunft des Leidens, vom Weg zur Aufhebung des Leidens“⁴⁰⁶ – verbreitet. Nachdem der junge Held die buddhistische Lehre gehört hat, hält er sie zwar für die Vollkommenheit, aber er nimmt keine Zuflucht zu ihr. Siddhartha interessiert sich nicht für den Inhalt der Lehre, sondern für das persönliche Erlebnis des Buddhas beim Erwerben seiner Theorie. Beim letzten Treffen entsteht somit ein Gespräch zwischen der Buddha-Figur und dem Protagonisten:

Die Lehre aber, die du von mir gehört hast, ist nicht meine Meinung, und ihr Ziel ist nicht, die Welt für Wißbegierige zu erklären. Ihr Ziel ist ein anderes; ihr Ziel ist Erlösung vom Leiden.⁴⁰⁷

Die buddhistische Lehre bezieht sich, wie der Buddha sie hierbei behauptet und verteidigt, selten auf reine Kenntnisse im epistemischen Sinne, sondern auf die finale humanitäre Anteilnahme, nämlich darauf, das Leben aus der Reinkarnation oder dem Daseinskreislauf (*Samsara*) zu befreien. Aus buddhistischer Sicht wird das menschliche Leid vor allem von dem Übermaß sowie der Unbefriedigung der Gier verursacht, die auch „als ein durch die Körperlichkeit des Menschen bedingtes menschliches Grundprinzip“⁴⁰⁸ beschrieben wird. Gotama ist zunächst der Meinung, dass Siddharthas Streben nach neuen Erkenntnissen und Erlebnissen zugleich ein Wissensdurst, eine Variante der Gier, ist. Solch ein Leid findet sich grundsätzlich – angesichts des Falls der Aufhebung der asketischen Technik – kaum in der Persönlichkeit und Mentalität Siddharthas: In dieser Situation ist vorprogrammiert, dass die Autorität des Buddhas als antithetische Voraussetzung für den weiteren Entwicklungsweg Siddharthas errichtet wird.

Im Folgenden zeigt der Protagonist im Gespräch kritisch an, dass statt der von anderen vermittelten, passiv rezipierten Lehre der eigene, praktische und erlebnisbezogene Weg das eigentliche Mittel zur Erleuchtung ist:

⁴⁰⁶ Hesse, 2012, S. 391.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 394.

⁴⁰⁸ Gröner, 2013, S. 147.

Nicht ist dir [die Erlösung vom Tode] geworden durch Lehre! Und – so ist mein Gedanke, o Erhabener – keinem wird Erlösung zuteil durch Lehre! Keinem, o Ehrwürdiger, wirst du in Worten und durch Lehre mitteilen und sagen können, was dir geschehen ist in der Stunde deiner Erleuchtung! Vieles enthält die Lehre des erleuchteten Buddha, viele lehrt sie, rechtschaffen zu leben, Böses zu meiden. Eines aber enthält die so klare, die so ehrwürdige Lehre nicht: sie enthält nicht das Geheimnis dessen, was der Erhabene selbst erlebt hat, er allein unter den Hunderttausenden.⁴⁰⁹

In Bezug auf diese direkte, pointierte Aussage lässt sich dieses Kapitel – anders als die handlungsbezogene Inszenierung oder konfliktvolles Erzählen – in „der mittelbarsten und diegetischsten Form des resümierenden und abstrakten Gesprächsberichts“⁴¹⁰ organisieren. Das Geheimnis, in dem der persönliche Werdegang des Buddhas zu entdecken ist, problematisiert im Kontrast zu seinem objektiven Dogma nämlich den Ansatz, inwiefern „sich die Identitätsmystik mit buddhistischen Lehren von den Begierden als der Ursache des Leidens“⁴¹¹ verbindet. Das heißt, nach Siddhartha ist die buddhistische Lehre, die praktisch als Lebensphilosophie betrachtet werden kann, ohne die Verschlüsselung des (leidvollen) Erlebnisses des Buddhas nicht nachvollziehbar. Doch die Frage nach dem individuellen Lebenslauf Gotamas ist paradox, denn der Inhalt jenes heimlichen Erlebnisses kann ebenso nicht zur geistigen Transzendenz des jungen Helden beitragen.

Siddhartha kritisiert einerseits die Form der Lehre, die „aus zweiter Hand“ Erkenntnisse und Erfahrungen vermittelt, und andererseits gewissermaßen die sich im Kollektiv herausbildende Autorität des Buddhas, der „als Funktionsträger der institutionalisierten Religion“⁴¹² dient. Hierbei entsteht ein entscheidender Unterschied zwischen Gotamas und Siddharthas Weg: Gotama gelangt über das Asketentum und meditative geistige Übungen zum Nirwana, während Siddhartha, von seinem ganzen Entwicklungsverlauf gesehen, die Samsara-Phase (die sexuelle und weltliche Erfahrung) nachholt und eigentlich nicht im Nirwana, sondern im einsiedlerischen Kontext in der (wiederum christlich-europäischen) Gewissheit endet, dass Gott in allen Dingen haust.⁴¹³

Im Sinne dieses Gesprächs lässt sich die Lehre Gotamas, die in der Gemeinschaft der Mönche vermittelt wird, zumindest bei Siddhartha aufheben. Sowohl die Form der Kenntnisvermittlung als auch die kol-

⁴⁰⁹ Hesse, 2012, S. 394.

⁴¹⁰ Solbach, 2012, S. 179.

⁴¹¹ Winter, 1976, S. 154.

⁴¹² Gröner, 2013, S. 155.

⁴¹³ Vgl. Seckendorff, 1982, S. 62.

lektive Organisation der institutionalisierten Religion und deren potenzielle Autorität entsprechen kaum dem Kriterium Siddharthas in der Suche nach Wahrheit, einem Weg, auf den nahezu ausschließlich ein moderner Individualist spekulieren und den er annehmen kann. Obwohl die erste Welt des Geistes, die im gewissen Sinne religiöse Elemente impliziert, durch etliche Reflexionen und Herausforderungen Siddharthas dekonstruiert und aufgehoben wird, ist sie die körperliche, mentale sowie theoretische Prämisse für sein weiteres Erleben bei Kamala, bei den Kindermenschen und insbesondere für das Einsiedlertum bei dem Fährmann Vasudeva, das gegenüber der Bipolarität auf einen mittleren, integrativen Weg führt und die zweite Welt des Geistes für sein eigenes Schicksal errichtet.

6.2 Einsiedlertum als Modus der Konstruktion der zweiten Geisteswelt

Nach dem Heraustreten aus dem Buddhisten-Hain sowie der Verbundenheit mit Govinda, der Zuflucht zum Buddha nimmt und somit den Schatten Siddharthas bei sich entfernt, fühlt sich der Held allein und heimatlos. Er erlangt aber zugleich einen Moment des plötzlichen Erwachens,⁴¹⁴ eine Übergangszeit, in der er sich des Ich-Bewusstseins vergewissert und nach neuem Zugehörigkeitsgefühl strebt: „[A]uch der verlorenste Einsiedler im Walde war nicht einer und allein, auch ihn umgab Zugehörigkeit, auch er gehört einem Stande an, der ihm Heimat war.“⁴¹⁵ Mit diesem Gedanken tritt Siddhartha zunächst als Partizipierender in die Erscheinungswelt (in das weltliche Erlebnis) ein, die ihn als solche nach wie vor nicht interessiert.⁴¹⁶ Dies signalisiert weiterhin gerade das Waldeinsiedler-Leben im Voraus, in dem der Protagonist die Fluss-Lehre sowie deren Deuter Vasudeva kennenlernt und den wesentlichen Hinweis zur Identitäts- sowie Schicksalserklärung und zur Konstruktion seiner zweiten Geisteswelt erhält.

Da der Aufenthalt am Fluss als die endgültige Station auf der Wanderschaft Siddharthas anzusehen ist, soll hierzu sein Entwicklungsweg

⁴¹⁴ Das Kapitel *Erwachen* steht ganz am Ende des ersten Teils der Erzählung und gilt überhaupt als ein geistiges Zwischenfazit, in dem der Protagonist durch einen inneren Monolog über seinen vergangenen Weg reflektiert und verknüpft sich mit dem nächsten Schritt.

⁴¹⁵ Hesse, 2012, S. 399.

⁴¹⁶ Vgl. Seckendorff, 1982, S. 49.

als eine topografische Darstellung bzw. Zusammenfassung eingebracht werden: Nach dem Asketentum im Wald tritt Siddhartha in die Stadt Savathi ein, wo der Buddha mit den Mönchen unterrichtet. Er läuft dann durch einen anderen Wald, in dem sich die Hütte des Fährmanns Vasudeva befindet und auch ein Fluss liegt (das erste Treffen von Siddhartha und Vasudeva programmiert daher das spätere Zusammenleben). Über den Fluss erreicht der Held weiterhin eine große Stadt, in der er im Rahmen des Sansara ein weltliches Erlebnis absolviert. Die Rückkehr in die Einsiedelei Vasudevas vervollständigt somit die topografische Linie der Wanderschaft und positioniert den Höhepunkt, die eremitische Erfahrung, in der Erzählung. Der Fluss liegt an der Grenze zwischen der Geisteswelt der Samanas und des Buddhas sowie der sinnlich-irdischen Welt der großen Stadt.

Dass sich das Leben an diesem Fluss immerhin als Einsiedlertum definieren lässt, steht nicht nur mit dem einsamen Milieu (mitten in der wilden Natur, von der Gesellschaft entfernt), sondern auch mit der Introversität beider Figuren in Zusammenhang. Vasudeva und Siddhartha gehören generell zu den geografischen und intentionellen Eremiten, die freiwillig in einem einsamen und relativ isolierten Raum leben. Im Text sind etliche Szenen enthalten, in denen beide gerne schweigend dem Fluss zuhören und über äußere und innere Verwandlungen (in Form des Bewusstseinsstroms) reflektieren. Oftmals wird Siddhartha von Vasudeva und dem Fluss zusammen ein Lernprozess verliehen, indem Vasudeva als Interpret der Fluss-Lehre die Betreuungsaufgabe übernimmt:

Siddhartha blieb bei dem Fährmann und lernte das Boot bedienen, und wenn nichts an der Fähre zu tun war, arbeitete er mit Vasudeva im Reisfeld, sammelte Holz, pflückte die Früchte der Pisangbäume. Er lernte ein Ruder zimmern, und lernte das Boot ausbessern, und Körbe flechten, und war fröhlich über alles, was er lernte [...] Von [dem Fluss] lernte er unaufhörlich. Vor allem lernte er von ihm das Zuhören, das Lauschen mit stillem Herzen, mit wartender, geöffneter Seele, ohne Leidenschaft, ohne Wunsch, ohne Urteil, ohne Meinung.⁴¹⁷

Beim Erlernen der physischen (agrarischen und handwerklichen) Tätigkeiten, die sich typischerweise von der Existenz auf der romantisch klingenden Wanderschaft unterscheiden, wird die materielle Grundlage – wie in der Wüste in den thebaischen Legenden Hesses – für ein einsiedlerisches Dasein garantiert. Dinge wie das Reisfeld und die Pisangbau-

⁴¹⁷ Hesse, 2012, S. 442f.

me synthetisieren hierbei wiederum eine tropisch-exotische Umgebung, die einerseits die realistische Seite des legendenhaften Werkes und andererseits den internen Bezug zur buddhistisch-indischen Legende der Buddha-Zeit markiert.

Im Gegensatz zur radikalen Askese bei den Samanas oder zur rein theoretischen Lehre des Buddhas schließt die Lehre Vasudevas vielmehr praktische und eigenständige Modelle ein, die sich quasi dem von Siddhartha erwarteten Bildungsideal nähern. Aus diesem scheinbar untypischen Betreuungsverhältnis resultiert mithin – zugleich in Bezug auf die Simultaneität der Partizipation des Flusses – die mannigfache, mystische Harmonie zwischen beiden Figuren: „Als Gehilfe, Freund und Nachfolger eines Fährmanns und eigentlichen Elementargeistes – Vasudeva lernt er die ureinfache und vollkommene Weisheit, den unwandelbaren Stand und Gang alles Lebens, das ganze Wesen des Seins.“⁴¹⁸ In diesem Sinne ist der Geist des Flusses ebenso wie Bescheidenheit, Unberührtheit und Gelassenheit ganz äquivalent zu den alltäglichen physischen Tätigkeiten, die zwar allgemein kein Wunder hervorbringen (bei Asketen oder beim Buddha hingegen entsteht die mythische Transzendenz), jedoch der ganzen menschlichen Existenz zugrunde liegen.

Dass Siddhartha auch von dem Fluss das Hören und Lauschen erlernt, scheint zunächst romantisch und abstrakt zu sein, da der Fluss als Naturphänomen trotz seiner Objektivität doch versinnbildlicht, verinnerlicht und mythologisiert wird: Gerade die Charakteristik des Flusses bietet die Möglichkeit, dass das fließende Gewässer in Ruhe gehört werden kann. Das paradigmatische Benehmen Vasudevas, der den Protagonisten schließlich in einen inneren Zusammenhang mit der Fluss-Lehre bringt, entspricht somit – nahezu im Modus der Inkarnation – der symbolisierten Tugend des Flusses: Er hört ganz aufmerksam zu, während Siddhartha ihm seine Vergangenheit erzählt.

Vasudeva hörte mit großer Aufmerksamkeit zu. Alles nahm er lauschend in sich auf, Herkunft und Kindheit, all das Lernen, all das Suchen, alle Freude, alle Not. Dies war unter des Fährmanns Tugenden eine der größten: er verstand wie wenige das Zuhören. Ohne daß er ein Wort gesprochen hätte, empfand der Sprechende, wie Vasudeva seine Worte in sich einließ, still, offen, wartend, wie er keines verlor, keines mit Ungeduld erwartete, nicht Lob noch Tadel daneben stellte, nur zuhörte. Siddhartha empfand, welches Glück es ist, einem solchen Zuhörer sich zu bekennen, in sein Herz das eigene Leben zu versenken, das eigene Suchen, das eigene Leiden.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Pannwitz, Rudolf: Hermann Hesses West-östliche Dichtung. Frankfurt a. M. 1957, S. 14.

⁴¹⁹ Hesse, 2012, S. 441.

Der Aufenthalt des Helden in der Einsiedelei Vasudevas generiert offenkundig kein suboptimales Einsamkeitsgefühl, sondern eine Art des Glücks, die praktisch mit der mythischen Harmonie mit der (gleichsam brüderlichen) Zweisamkeit bzw. mit dem Betreuungsverhältnis identifiziert wird: Bei einer solchen Erzählung besteht zuerst für Siddhartha die schicksalsrelevante Möglichkeit, dass er auf seine vergangenen Erfahrungen systematisch zurückblickt (es wird wegen der narrativen Sparsamkeit strukturell abstrahiert) und sich eventuell zugleich mit der negativen Seite von „ihnen“ (vielmehr der Negierung der ersten Geisteswelt) versöhnt. Das Zuhören Vasudevas, das als wesentliches Benehmen auf die Erzählung Siddharthas reagiert, fungiert – anhand der These Fritz Breithaupts, dass nur die Empathie zugelassen wird in dem Moment, in dem einem Individuum eine bestimmte Mixtur an mentalen Fähigkeiten zur Verfügung steht⁴²⁰ – damit als die größte Tugend bzw. Fähigkeit der Empathie, die Siddhartha währenddessen auch rückwirkend empfindet.

Diese Erzählung, aus der her die Komplikationen des Protagonisten nicht bewertet, sondern einfach aufgenommen werden, entfaltet weiterhin in besonderer Weise das Betreuungsverhältnis: „Während der eine erzählt, absolviert der andere das ihm Erzählte in einer Art und Weise, dass beim Erzählen das Gefühl entsteht, als seien alle vorherrschenden Probleme gelöst. Damit wird eine Verbindung zwischen den beiden hergestellt und ein gegenseitiges Verstehen, das einen Moment lang dauert.“⁴²¹

Diese sich daraus ergebende Harmonie ist somit als Grundlage für das ganze Ambiente jener Zweisamkeit, aber auch als Charakteristik der Fluss-Lehre zu verstehen, die während des Einsiedlertums mithilfe der Interpretation Vasudevas den Reifungsprozess des Helden von vornherein begünstigt und fördert. Das Zuhören, das als die größte Fähigkeit des alten Fährmanns gilt, ist – wie oben bereits erklärt – auf das Paradigma des Flusses zurückzuführen und diesmal in Form des Gesprächs:

»Du wirst es lernen«, sprach Vasudeva, »aber nicht von mir. Das Zuhören hat mich der Fluß gelehrt, von ihm wirst auch du es lernen. Er weiß alles, der Fluß, alles kann man von ihm lernen. Sieh, auch das hast du schon vom Was-

⁴²⁰ Vgl. Breithaupt, Fritz: Kulturen der Empathie. Frankfurt a. M. 2009, S. 14. Zwar ist es im Text nicht offenkundig, dass eine Ähnlichkeit des Schicksals zwischen beiden besteht, aber die Konzentration Vasudevas auf das Erzählen Siddharthas zeigt bereits die Simultaneität seines Mitgefühls bzw. Verständnisses an, das der Protagonist (auch der Leser) immerhin erwartet.

⁴²¹ Theodorou, 2008, S. 60.

ser 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. Du wirst auch das andere von ihm lernen.«⁴²²

Der Fährmann, „der an nichts als den Fluß geglaubt und ohne Wissen, Mühsal und Aufwand seine Jahre und Tage verbracht hat“, ⁴²³ wird im ganzen Kontext gesehen einem Heiligen oder Erleuchteten gleichgestellt. Auch wenn er bereits als Elementargeist oder Heiliger etikettiert wird, mündet die Identität Vasudevas vor allem in ein esoterisches traumhaftes Image, das die traditionelle buddhistische Legende (auch im Modus der Modifikation) transzendiert und dem Text eine spezifische Ebene zufügt.

Das Spezifikum dieser Fährmann-Figur, aber auch der einsiedlerischen Episode überhaupt, manifestiert sich angesichts der Kommentar-Funktionalität Vasudevas zwischen Siddhartha und dem Fluss gerade in der Konfiguration einer erneuten Hermeneutik,⁴²⁴ die zum einen innerhalb des Textes den hermeneutischen Vorgang mit dem Fundament des Flusses organisiert und zum anderen im Rahmen der Rezeption „jedem Leser Identifikationsmöglichkeiten durch die überaus breite Interpretationsbasis“⁴²⁵ bietet. Das heißt, die Figuren sowie die Fluss-Lehre lassen sich je nach dem Aspekt jedes Lesers interpretieren.

Auf solch einer spezifischen Ebene lässt sich die Begegnung Siddharthas mit Vasudeva weiterhin als Fortsetzung des Einsiedlertum-Modells in der deutschen Literaturgeschichte ansehen: In der höfischen Epik des 13. Jahrhunderts, genauer in Wolframs *Parzival*, präsentiert sich der Einsiedler Trevrizent, der im Kontext der aufblühenden Laienreligiosität für andere Buße tut und sich zugleich mitverantwortlich für die äußere Welt fühlt. Seine typische Funktion besteht darin, dass er als Lehrer und Ratgeber den jungen Helden Parzival über Gottes Güte und Erbarmen belehrt und ihn am Beispiel Luzifers vor aller Hoffart warnt.⁴²⁶

Im Vergleich dazu nimmt Vasudeva zwar die Einsamkeit und die Weltabsage auf sich, aber er trägt als Fährmann gelegentlich zur menschlichen Wohlfahrt (in Verbindung von beiden Ufern) bei. Ebenso

⁴²² Hesse, 2012, S. 442.

⁴²³ Pannwitz, 1957, S. 15.

⁴²⁴ Vgl. Solbach, 2012, S. 192f.

⁴²⁵ Murti, 1990, S. 114.

⁴²⁶ Vgl. Welzig, Werner: Beispielhafte Figuren. Tor, Abenteuer und Einsiedler bei Grimmelshausen. Graz 1963, S. 148f.

übernimmt er als Interpret der Fluss-Lehre die pädagogische Aufgabe, Siddhartha den Reifungsprozess etwa auf mentaler und lebensphilosophischer Ebene absolvieren zu lassen. Beide Einsiedlerfiguren, die sich annähernd in der statischen Vollendung der Tugend und Weisheit befinden sowie mit dem jeweiligen sich noch dynamisch entwickelnden Protagonisten die Lehrbeziehung begründen, sind mithin unter die literarhistorische Reminiszenz zu subsumieren.

Doch in Bezug auf das oben zitierte Gespräch (über die Charakteristik des Flusses) ist wohl aufzuweisen, dass die von Vasudeva interpretierte Fluss-Lehre eigentlich in der chinesisch-taoistischen Geistesströmung⁴²⁷ verwurzelt ist – nämlich „einem mehr nach China weisenden Orientalismus gemäß: in einer anspruchslosen und verbergenden Bescheidenheit der Form.“⁴²⁸ Nach Laotse, dem Begründer des Taoismus, ist das strömende Wasser mit der Tugend des „Unten-Sein“ geradezu die unpersönliche Verkörperung des *Tao* und zugleich Inbegriff aller Wandlung: Der Fährmann, der trotz seiner Vollkommenheit als Diener anderer Menschen die einfache Fähigkeit bewahrt, unterscheidet sich somit in vielem von dem Buddha, der eine komplizierte Lehre von Ursache und Wirkung, von Erlösung aus dem Leiden, predigt.⁴²⁹

Die Relativität von der Aristokratie des Brahmanen und der Niedrigkeit des „Ruderknechts“ bei Siddhartha knüpft auch an den taoistischen Gedanken, an die Wandlungstheorie von „Yin und Yang“ an, die „nicht die zwei verschiedenen Dinge (Yin und Yang), sondern eine Einheit“ involviert bzw. in deren Kosmos-Modell die Gegenstände „sich ununterbrochen von einem anderen Zustand, von einem anderen Pol“⁴³⁰ entwickeln. Der Fluss, der als das zentrale Motiv im Rahmen des Einsiedlertums die taoistische Symbolik in den „kristallinen Linien seiner geheimnisreichen Zeichnung“⁴³¹ verbirgt, aber auch andeutet, wird nicht nur als topografische Grenze bezeichnet, sondern auch als Schlüssel des geistigen Fortschritts Siddharthas, der zu guter Letzt – wie

⁴²⁷ Hermann Hesse erwähnte im Brief an Alice Leuthold am 26. Juli 1919 seine Intimität mit dem Taoismus sowie dessen Begründer Lao Tse (6. Jahrhundert v. Chr.): „Ich habe jahrelang Buddha verehrt und indische Literatur schon seit meiner frühesten Jugend gelesen. Später kamen mir Lao Tse und die anderen Chinesen näher.“ Hesse, Hermann: Siddhartha. Entstehung und Deutung in Briefen, Selbstzeugnissen und Dokumenten. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976, S. 83.

⁴²⁸ Pannwitz, 1957, S. 15.

⁴²⁹ Vgl. Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Frankfurt a. M. 1974, S. 242-245.

⁴³⁰ Beide Zitate in: Kim-Park, Younsoon: Die Beziehungen der Dichtung Hesses zu Ostasien. Rezeption, Einflüsse und Parallelen. München 1977, S. 97.

⁴³¹ Hesse, 2012, S. 439.

Vasudeva bereits vorhersagt – die Stelle des Übersetzers antritt: „Als Fährmann ist er in untergeordneter Stellung, dabei nahe dem Wasser, das Wandlung und Dauer wie auch die Vielfalt in der Einheit symbolisiert.“⁴³²

Diese taoistisch gefärbte Fluss-Lehre, in der sich sogar die Introvertiertheit des Einsiedlertums herauskristallisieren kann (während der Fluss ausschließlich zuhört und sich selten ausdrückt, kehrt der Einsiedler oftmals nach innen), lässt sich weiterhin im Dialog zwischen Siddhartha und Vasudeva vertiefen:

»Ja, Siddhartha«, sprach [Vasudeva]. »Es ist doch dieses, was du meinst: daß der Fluß überall zugleich ist, am Ursprung und an der Mündung, am Wasserfall, an der Fähr, an der Stromschnelle, im Meer, im Gebirge, überall, zugleich, und daß es für ihn nur Gegenwart gibt, nicht den Schatten Zukunft?«
»Dies ist es«, sagte Siddhartha. »Und als ich es gelernt hatte, da sah ich mein Leben an, und es war auch ein Fluß, und es war der Knabe Siddhartha vom Manne Siddhartha und vom Greis Siddhartha nur durch Schatten getrennt, nicht durch Wirkliches. Es waren auch Siddharthas frühere Geburten keine Vergangenheit, und sein Tod und seine Rückkehr zu Brahma keine Zukunft. Nichts war, nichts wird sein; alles ist, alles hat Wesen und Gegenwart.«⁴³³

Mit dem internen Erzählen – von seinen eigenen Erlebnissen bis zum Verständnis der abstrakten Fluss-Lehre – vervollständigt Siddhartha erst an dieser Stelle den (immerhin theoretisch-geistigen) Lernprozess, der ihm zugleich einen Heilungsprozess im Modus des ritualisierten Gesprächs ermöglicht: „Wie im christlichen Ritual der Beichte, in dem der Mensch durch das Ablegen der Beichte beim Beichtvater von allen Sünden gereinigt wird“,⁴³⁴ befreit sich Siddhartha im Dialog mit seinem Mentor Vasudeva aus Problematiken wie Schicksal, Identität und Selbstverwirklichung, die quasi in der Nachvollziehung der Fluss-Lehre transzendiert werden.

Dieser Heilungsprozess wird, auch wenn das inszenierte Betreuungsverhältnis im narrativen Rahmen der Begegnung mit dem Eremiten in Erscheinung tritt, in Kombination mit individuellen Erfahrungen und Erkenntnissen – ohne Intervention einer institutionalisierten Religion oder Kraft des Gottes im christlichen Sinne – absolut internalisiert: „Heiligkeit erscheint dann, wenn es gelungen ist, die Einheit des Seins

⁴³² Thele, Andreas: Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit. Düsseldorf 1993, S. 57.

⁴³³ Hesse, 2012, S. 443.

⁴³⁴ Theodorou, 2008, S. 108.

durch die Dinge selbst unmittelbar und absichtslos zu erfahren.⁴³⁵ Mit der christlichen Formalität sowie der taoistischen Konnotation lehnt sich das Gespräch hierbei an ein interkulturelles bzw. interreligiöses Konstruktionsmodell an, das nicht zuletzt selbst der ganzen „indischen Dichtung“ die Integration der westlichen und östlichen Welt- und Lebensanschauungen beimisst.

Eine derartige Integration allerdings bezieht sich nicht auf den limitierten Wirkungsbereich der religiösen Überlieferungen, sondern auf „die Rückkehr zur überpersönlichen göttlichen Einheit“⁴³⁶ (sogar im Sinne der Überwindung der religiösen Anspielungen), wenn wiederum auf den Gehalt des oben zitierten Dialogs zurückgeblickt wird: Während Vasudeva die Gleichheit der Essenz des Wassers in der Räumlichkeit betont, führt Siddhartha verallgemeinernd die verschiedenen Phasen des Lebenslaufs (von der Geburt über das Erwachsensein bis zum Tod) in die Konsequenz der Simultaneität hinein, die somit in paralleler Weise den Begriff der Überzeit oder des Allzeitraums⁴³⁷ begründet. Der Fluss, dessen Bewegung geradezu dieser Simultaneität entspricht (trotz der Dynamik ändert sich eigentlich nichts an einem bestimmten Ufer), veranschaulicht grundsätzlich einen „zeitlose[n] Schauplatz“,⁴³⁸ an dem der Protagonist seine persönliche Schicksals- und Identitätsproblematik mit dem metaphorischen Ebenbild der räumlichen und zeitlichen Struktur der Fluss-Bewegung verbindet und solcherart (auch gemäß einem variierten Fall der Empathie⁴³⁹) seinen hermeneutischen Prozess vollendet.

Aus dem Einheitsgedanken der Aussage Siddharthas soll auch eine fernöstlich-philosophische Ansicht resultieren, die anhand des buddhistischen Reinkarnationsglaubens (damit, dass der Held die „früheren Geburten“ erwähnt) die dualistische Betrachtungsweise (Vergangenheit und Zukunft) in eine holistische (nur die Gegenwart) umwandelt. Damit tendiert er zu einer Zen-buddhistischen These, die aufgrund des Kernbegriffs der „Leere“ in einer charakteristisch fernöstlichen Weise (etwa

⁴³⁵ Solbach, 2012, S. 199.

⁴³⁶ Seckendorff, 1982, S. 60.

⁴³⁷ Pannwitz, 1957, S. 17.

⁴³⁸ Mileck, Joseph: Hermann Hesse. Dichter, Sucher, Bekenner. Übers. v. Jutta u. Theodor A. Knust. München 1979, S. 168.

⁴³⁹ Die Empathie zwischen Mensch und Ding lässt sich typischerweise in der klassischen chinesischen Literatur verwenden (wie die Ding-Symbolik im Taoismus) und entwickelt sich zu einer besonderen Stilistik der Dichtung: “[A] writer must relive the experience of the interaction between his inner emotions and external things and search for the right language and form to depict the experience.” Cai, Zong-qi: *A Chinese Literary Mind. Culture, Creativity and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Stanford 2001, S. 144.

gegen das diskursive Denken⁴⁴⁰) formuliert wird, auch wenn kein solches Bewusstsein des Autors in der Schaffensperiode des *Siddhartha* entstanden ist.⁴⁴¹

Die Leere oder das Nichts des Zen-Buddhismus ist also keine einfache Negation des Seienden, keine Formel des Nihilismus oder des Skeptizismus. Sie stellt vielmehr eine äußerste Bejahung des Seins dar. Verneint wird nur die substanzhafte Abgrenzung, die gegensätzliche Spannungen erzeugt. Die Offenheit, die Freundlichkeit der Leere besagt auch, daß das jeweilige Seiende nicht nur ›in‹ der Welt ist, sondern auch in seinem *Grunde* die Welt ist, in seiner Tiefenschicht die anderen Dinge *atmet* oder diesen Aufenthaltsräume bereitet. So *wohnt* in dem einen Ding die ganze Welt.⁴⁴²

Während die Substanz im abendländischen Denken (nach Aristoteles) als Grundlage aller Dauerhaftigkeit und Veränderung gilt, spielt die Leere oder das Nichts in der fernöstlichen Explikation der Welt-Konstruktion eine relevante Rolle. Vasudeva sieht, dass das Wasser an einem Punkt auch in dem ganzen Fluss die Gleichheit findet oder Siddhartha offenbart, dass das Wesen der Vergangenheit und der Zukunft zugleich dem der Gegenwart innewohnt. Ebenso wird im Zen-Buddhismus versucht, die Relativität in der Identitätsbildung des Dinges bzw. des Seienden gerade aufgrund des Weltprinzips der sich (räumlich) öffnenden Leere oder der Überzeitlichkeit und Zeitlosigkeit aufzulösen bzw. den inneren Zustand des Menschen aus universal-einheitlicher Perspektive zu harmonisieren.

Mithilfe dieser scheinbar unklar und unbestimmt erklärten These entsteht hierbei doch die buddhistische Mystik, die letzten Endes die

⁴⁴⁰ Zen-Buddhismus ist im engen Sinne keine systematische Philosophie und „stützt sich ausschließlich auf mystische Einsichten in Verbindung mit intensiver und ausgedehnter Kontemplation.“ Chen, Zhuangying: *Asiatisches Gedankengut im Werke Hermann Hesses*. Bern 1997, S. 49.

⁴⁴¹ Hermann Hesse interessierte sich in den früheren Jahren nur für die indische Form des Buddhismus. „Erst in seinem siebten Lebensjahrzehnt begann Hesse sich – angeregt durch seinen Vetter, den Japanologen Wilhelm Gundert – intensiver mit dem Zen-Buddhismus zu beschäftigen.“ Hsia, 1974, S. 123. Als Ergebnis seiner Zen-Untersuchung wird hier beispielsweise die erste Strophe des Gesichts *Junger Novize im Zen-Kloster II* (1961) ausgewählt: „Ist auch alles Trug und Wahn / Und die Wahrheit stets unnenbar, / Dennoch blickt der Berg mich an / Zackig und genau erkennbar.“ Hesse, Hermann: *Junger Novize im Zen-Kloster II*. In: *Das erzählerische Werk*. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 394. Das Verstehen solcher scheinbar paradoxen wortwörtlichen Formulierungen verknüpft sich z. B. annähernd mit dem modernen englischen Motto „less is more“, der einen lebensreformerischen Trend zum Minimalismus einbezieht, dass man mehr auf die innere geistige Kultivierung als auf die materiellen Bedürfnisse achten sollte.

⁴⁴² Han, Byung-Chul: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart 2012, S. 51.

Erleuchtung bzw. die Konstruktion der zweiten Geisteswelt des Protagonisten ermöglicht. Da der Zen-Buddhismus als chinesische Variante des indischen Mahayana-Buddhismus in der Entstehungsgeschichte tatsächlich eine Verschmelzung buddhistischer Thesen mit der taoistischen Weltanschauung ist (deshalb besteht eine gewisse Affinität zwischen Buddhismus und Taoismus),⁴⁴³ mündet die Äußerung Siddharthas mit buddhistischen und taoistischen Implikationen auch im zen-buddhistisch abgetönten hermeneutischen Zugang.

Das Einsiedlertum Siddharthas ist bisher kurzum neben den physischen Tätigkeiten überwiegend von den philosophisch-geistigen, vielmehr „unpersönliche[n] Dialoge[n]“⁴⁴⁴ zwischen der Mentor-Figur und dem Helden geprägt, die somit auf theoretisch-hermeneutischer Ebene die Geisteswelt Siddharthas rekonstruieren. Die Erzählung begnügt sich jedoch nicht einfach mit dieser geistig-abstrakten Sublimation, sondern sie fügt in diese einsiedlerische Phase einige narrative Episoden ein, in denen insbesondere das Phänomen des Todes, das wiederum die Geisteswelt exemplarisch und performativ kennzeichnet bzw. mit Verlust der Liebhaberin und des Mentors die Einsiedlergestalt Siddharthas intensiviert, hervorzuheben ist: Kamala, die ehemalige Kurtisane, begegnet Siddhartha auf dem buddhistischen Pilgerweg und wurde von einer tödlichen Schlange gebissen. Nachdem Siddhartha die Vollendung erlangt und zu guter Letzt aufgehört hat, „mit dem Schicksal zu kämpfen“,⁴⁴⁵ stirbt Vasudeva wie ein Heiliger im rituellen Modus.

Kamala blickte [Siddhartha] unverwandt in die Augen. Sie dachte daran, daß sie zu Gotama hatte pilgern wollen, um das Gesicht eines Vollendeten zu sehen, um seinen Frieden zu atmen, und daß sie statt seiner nun ihn gefunden, und daß es gut war, ebenso gut, als wenn sie jenen gesehen hätte. Sie wollte es ihm sagen, aber die Zunge gehorchte ihrem Willen nicht mehr. Schweigend sah sie ihn an, und er sah in ihren Augen das Leben erlöschen.⁴⁴⁶

Die Begegnung Kamalas mit Siddhartha ist anhand des buddhistischen Prinzips der Reinkarnation oder „[a]nalog zur Veränderung der Welt-sicht im doppelten Kursus des Artusromans“⁴⁴⁷ durchaus als weiterführende Antwort auf das weltliche Erlebnis des Protagonisten zu bezeichnen, der infolgedessen (auch im Fall des von Kamala mitgebrachten Sohnes) aus schon reif gewordener Sicht Emotionen wie Liebe und

⁴⁴³ Vgl. Hsia, 1974, S. 117.

⁴⁴⁴ Mileck, 1979, S. 168.

⁴⁴⁵ Hesse, 2012, S. 462.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 448.

⁴⁴⁷ Gröner, 2013, S. 156.

Traurigkeit nochmals wahrnimmt. Dass Kamala den Eremiten Siddhartha dem Buddha Gotama gleichstellt, weist zum einen den Aufbau der zweiten Geisteswelt auf und zum anderen exakt die Form der Legende in diesem Werk, die wiederum religiöse Elemente atmosphärisch akzentuiert.

Kamala muss im einzigen Anknüpfungspunkt für die körperliche, sexuelle Entfaltung des Helden, die mit der Geburt des Sohnes bereits abgeschlossen ist, „gemäß den wechselnden Entwicklungsnotwendigkeiten Siddharthas in Sexualtechnik aufgehen, dem Buddhismus nachstreben und abrupt sterben“,⁴⁴⁸ damit er sich die letzte weltliche Verantwortlichkeit, die Rolle des Vaters in Widerspiegelung seiner ersten Identität des Brahmanensohnes, verschafft und „in einer Welt zwischen *Mara* (dem Todesinstinkt) und *Kama* (dem Lebensinstinkt)“⁴⁴⁹ suspendiert wird.

Im Gegensatz zum profanen, passiven Tod Kamalas wird der Tod von Vasudeva, dessen Haupt Siddhartha dabei „voll Glanz“⁴⁵⁰ sieht, mit seinem letzten Wort ganz sakral und aktiv inszeniert:

»Ich habe auf diese Stunde gewartet, Lieber. Nun sie gekommen ist, laß mich gehen. Lange habe ich auf diese Stunde gewartet, lange bin ich der Fährmann Vasudeva gewesen. Nun ist es genug. Lebe wohl, Hütte, lebe wohl, Fluß, lebe wohl, Siddhartha!«⁴⁵¹

Dem Vollzug des Entwicklungsprozesses Siddharthas entsprechend ist das Betreuungsverhältnis abzuschließen, indem er sich von dem Helden verabschiedet und ihn (wie Einsiedler im strengen Sinne) absolut unabhängig sein lässt. Dies erinnert literaturgeschichtlich gesehen bereits an den Einsiedler in *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch* (1668) Grimmelshausens, der „dem jungen Simplicissimus die geistige Grundlage für sein Leben [vermittelt] und aus der ‚Bestia‘ einen ‚Christenmenschen‘ [macht]“.⁴⁵² Er begreift vor seinem Tod auch die Präkognition, dass er stirbt und der Protagonist wieder ein weltlicher Abenteurer wird: „[D]ie Zeit [ist] vorhanden, daß ich aus dieser Welt scheiden, die Schuld der Natur bezahlen und dich in dieser Welt hinter mir ver-

⁴⁴⁸ Seckendorff, 1982, S. 62.

⁴⁴⁹ Murti, 1990, S. 124.

⁴⁵⁰ Hesse, 2012, S. 462.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Welzig, 1963, S. 161.

lassen solle, zumalen deines Lebens künftige Begegnungen beiläufig sehe [...]“.⁴⁵³

Trotz der Funktionalität des Mentors unterscheidet sich dieses letzte Wort immerhin von jenem Vasudevas, dem hinsichtlich der schon absolvierten (reisebezogenen und geistigen) Abenteuer Siddharthas überhaupt eine friedliche und freudige Stimmung zugeschrieben wird. Für beide demonstriert solch ein Abschied eben den Beginn des neuen Daseins – mithilfe des Trennungsritus (mit der Verneigung und der Berührung der Schulter) wie bei der ersten Trennung Siddharthas von seinem Brahmanenvater.⁴⁵⁴ Da der Tod Vasudevas kein echter Suizid und auch kein Märtyrertum im christlichen Sinn, sondern ein ritualisierter Aufstieg zur Einheit sein soll, lässt er sich eher mit einem heiligen Einsiedler, dessen persönliche sowie überpersönliche Qualitäten im Modus des literarischen Ideals von Siddhartha adoptiert werden, identifizieren als einfach mit dem Fährmann.

Doch in der von Erfolg gekrönten Erziehung des Protagonisten manifestiert sich schon das *Principium individuationis*, das sich des Weiteren aufgrund des Paradigmas Vasudevas in die Daseinsform des Einsiedlertums integriert: Im Gegensatz zum kollektiven Zusammenhang sowohl bei den asketischen Samanas als auch beim Buddha, der allen Anhängern die allgemeine Theorie (jedenfalls innerhalb des Textes) vermittelt, stimmt dabei die in der Einsiedelei stattfindende Lehre Vasudevas genau mit den persönlichen Erwartungen und dem praktischen Kriterium Siddharthas überein.

Das Einsiedlertum gewährleistet insgesamt das Spezifikum der Lehre (wie das Zuhören des Flusses) sowie einen freien Raum, in dem kein soziales Netzwerk oder politisches System, das insbesondere bei den „Kindermenschen“ in der großen Stadt herrscht, die Entfaltung des eigenständigen Denkens verhindert. Angesichts der Fluss-Lehre, die vor allem „an einen transzendenten Allgott [anknüpft], der sowohl in jedem Ding als auch über allem existiert“,⁴⁵⁵ lässt sich das Einsiedlertum bereits als schlichtes Konzentrat oder Medium des Kosmos betrachten, das erst auf einen Weg zum Einheitsgedanken oder zur Rekonstruktion der Geisteswelt des Helden führt.

⁴⁵³ Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Erstes bis Drittes Buch. In: Grimmelshausens Werke. 1. Bd. 5. Aufl. Berlin u. Weimar 1984, S. 36f.

⁴⁵⁴ Vgl. Theodorou, 2008, S. 119.

⁴⁵⁵ Chen, 1997, S. 139.

6.3 Zwischenfazit

In *Siddhartha* präsentieren sich kurzum zwei Geisteswelten, die hauptsächlich in der Mentalität sowie im Gedanken des Titelhelden verortet sind und sich gerade jeweils auf seine erste und dritte Entwicklungsstufe beziehen. Von der Asketen- sowie der Buddhisten-Gemeinschaft bis in die Waldeinsamkeit wandernd, vollzieht der Protagonist freilich keine strenge Gegensätzlichkeit beider Welten, sondern im Rahmen der narrativen Kohärenz einen Individuationsprozess, der zugleich einen hermeneutischen Vorgang impliziert, durch den der Text ein interkulturelles, undogmatisches und überreligiöses Modell des geistigen Ideals entwirft. Einen derartigen Ansatz zeigt der Schriftsteller Hermann Hesse in dem Brief an Fritz Gundert am 12. März 1923 an:

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.⁴⁵⁶

Genauer gesagt lässt sich innerhalb des Textes ein solches „Kleid“, die ursprüngliche indisch-buddhistische Legende, im Spannungsfeld beider Geisteswelten bzw. in der Verbindung mit chinesisch-taoistischen und deutsch-romantischen Elementen modifizieren: Die Buddha-Legende als formeller und stofflicher Prototyp verteilt sich an erster Stelle auf das asketische und buddhistisch-theoretische Erlebnis und beschränkt sich demgemäß ausschließlich auf die Implikationen von Kollektivität und Autorität, die durch Selbstreflexionen und Herausforderungen Siddharthas zu guter Letzt dekonstruiert und aufgehoben werden.

Nach der Begegnung mit dem Fährmann Vasudeva beginnt Siddharthas einsiedlerische Phase, in der sich die taoistisch gefärbte Fluss-Lehre und das in der deutschen Literaturgeschichte verwurzelte pädagogische Einsiedlertum-Modell (das Betreuungsverhältnis), aber auch die christlich ritualisierte Gesprächsform zusammen auf seine Vollendung – wie am Anfang des vorliegenden Kapitels zitiert –, auf die Verehrung der „Kindermenschen“ bzw. auf das Verstehen des Einheitsgedanken, auswirken. Die Integration von buddhistischen, taoistischen und deutsch-einsiedlerischen Paradigmen bzw. von religiösen und fiktionalen Komponenten weist damit einerseits auf die Möglichkeit eines interreligiösen

⁴⁵⁶ Hesse, Hermann: Die Briefe. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2015, S. 518.

und interkulturell übertragbaren „Kleides“ (in Hesses Sinne) hin und andererseits auf den Gestaltungsweg eines hermeneutischen Prozesses, in dem der Held neben der Interpretation Vasudevas die Bewegung des Flusses als Äquivalenz seines Werdegangs betrachtet und dies weiterhin im Ideal der Zeitlosigkeit verallgemeinert.

Darüber hinaus besteht zwischen beiden Geisteswelten die Identitätsmystik des Buddhas, um deren Explikation Siddhartha zunächst bei dem buddhistischen Begründer bittet (als Figur der Autorität verrät er selbstverständlich keine individuellen Spuren). Im einsiedlerischen Stadium aber konkretisiert und dekodiert der Protagonist im Rahmen der literarischen Fiktionalisierung und Parallelisierung gerade das Geheimnis dessen, was der Buddha bei der Erleuchtung persönlich erleben könnte. Während der junge Held bei den Samanas die Einfühlung in den Schmerz, die von ihm selbst für Flucht vor dem Ich gehalten wird, im asketischen Sinne übt, fungiert die Empathie in der Fluss-Lehre Vasudevas als wesentliche Fähigkeit sowie als geistige Konstante, indem der Mentor der Erzählung Siddharthas aufmerksam zuhört und dabei die Komplexität aller seiner Schicksalsproblematiken auf sich nimmt. Die erste Geisteswelt, in der der junge Siddhartha physische, psychische und theoretische Erfahrungen sammelt, gilt deshalb generell als Prämisse und Vorprogrammierung seiner endgültigen Vollendung im Einsiedlertum.

Hermann Hesse präsentiert in dieser Dichtung eine Vorstellung eines idealen individuellen Bildungswegs, dessen Implementation ausschließlich im quasi radikalisierten Modus, im einsiedlerischen Milieu, anzutreffen ist. Siddharthas Einsiedlertum lässt sich ebenso als Zusammenfassung sowie als Vervollkommnung seiner vergangenen, schon existenzialistisch klingenden Erlebnisse (oft mit der Frage nach dem Sinn des Lebens) ansehen, die schließlich – durch interpretatorische Gespräche, die taoistische Symbolik und die christliche Ritualität – im hermeneutischen Vorgang der Fluss-Lehre münden. In diesem Sinne ist das Einsiedlertum hierbei mit der narrativen und topografischen Konstruktion sowie mit dem (etwa als Zen-buddhistisch begreiflichen) Ideal der Überzeitlichkeit bzw. Zeitlosigkeit eine Geisteswelt, die im modernen, aber weiterhin im postmodernen Rezeptionskontext als Paradigma der „Harmonisierung des inneren Zustands, der äußeren Situation und der [sprachlich-ästhetischen] Ausdrucksweise“⁴⁵⁷ funktionieren kann.

⁴⁵⁷ Mileck, 1979, S. 168.

7 *Der Steppenwolf*: Krise eines einsiedlerischen Intellektuellen

Dieser bisherige Herr Haller, der begabte Autor, der Kenner Mozarts und Goethes, der Verfasser lesenswerter Betrachtungen über die Metaphysik der Kunst, über Genie und Tragik, über Menschlichkeit, der melancholische Einsiedler in seiner mit Büchern überfüllten Klausur, wurde Zug für Zug der Selbstkritik ausgeliefert und bewährte sich nirgends.⁴⁵⁸

In Form der Parataxe charakterisiert Hermann Hesse hier in seinem 1927 publizierten, weltweit wohl bekanntesten Roman *Der Steppenwolf* den mittelalten Protagonisten Harry Haller, der vom Kontext gesehen quasi diskrepant in der Bipolarität zwischen einem rationalen Intellektuellen und einem sensiblen Einsiedler steht und das „leidenschaftlich unruhige, wogende, quälende, aller Sublimierung und Zivilisierung hohnsprechende Wesen“⁴⁵⁹ selbst auseinanderzulegen versucht. Von den autobiografischen Andeutungen oder der Inkarnation der Lebenskrise des Autors⁴⁶⁰ abgesehen, präsentieren sich in diesem Werk, genauer in der Konfiguration des Helden, zum einen gerade die Krisensituation sowie zum anderen die Identität des Intellektuellen und Einsiedlers. Dabei wird problematisiert, welche Rolle das Etikett des Einsiedlers bei der Identitätsbildung Harry Hallers spielt und inwiefern das Einsiedlertum im konnotativen und integrativen Wirkungsbereich der Krise des Intellektuellen funktioniert.

Der Roman teilt sich grundsätzlich in drei Bestandteile auf: Am Anfang wird das Vorwort des Herausgebers, des Neffen der Vermieterin, aufgezeigt, der im gewissen Maße aus der äußeren Perspektive den Protagonisten sowie seine Lebensart betrachtet, protokolliert und gelegentlich einschätzt. Danach folgen die Aufzeichnungen Harry Hallers, die als Hauptteil des Werkes in der Ich-Perspektive seine eigenen Erlebnisse (das Leben im bürgerlichen Haus, die Begegnung mit Hermine, Maria und Pablo und die Szenen im „magischen Theaters“) sowie seinen inneren Kampf gegen eine „Unsumme von Beängstigungen, von

⁴⁵⁸ Hesse, Hermann: *Der Steppenwolf*. In: *Das erzählerische Werk*. 4. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 125.

⁴⁵⁹ Ball, Hugo: Ein mythologisches Untier. In: *Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf**. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972, S. 271.

⁴⁶⁰ Hesses Krise in der *Steppenwolf*-Periode bezog sich sowohl auf körperliche Beschwerden als auch auf das Scheitern seiner ersten Ehe; die psychologisch-therapeutischen Sitzungen konnten ihm jedoch keine große Linderung bringen. Vgl. Solbach, Andreas: Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens. Heidelberg 2012 (= *Studien zur historischen Poetik*. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.), S. 203.

Hysterien, von schillernden Sophismen“⁴⁶¹ implizieren. Spezielle Bedeutung hat jedoch der *Traktat vom Steppenwolf*, der zu Beginn der Aufzeichnungen im Modus des Einfügens separat steht und die Persönlichkeit sowie das Schicksalsproblem der Hauptperson scheinbar objektiv und essayistisch kommentiert und analysiert.

Da die einsiedlerischen Züge Harry Hallers insbesondere die Einsamkeit bzw. die Bedrängnis des psychischen und seelischen Zustandes betreffen, liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Interpretation eher auf der Betrachtung des Herausgebers, des analytischen Traktats und der inneren Reflexionen des Helden als auf seinen sozialen Verhältnissen sowie der Begegnung mit jenen „neuen Freunden“.

Im Vergleich zu Werken wie *Demian* und *Siddhartha*, deren Protagonisten einen Individuations- oder Entwicklungsprozess im Sinne des Fortschritts vollziehen, scheint das Einsiedlertum Harry Hallers – womöglich als Äquivalent der Regression – eben krankhaft und krisenhaft zu sein. Das heißt, er ist „nicht mehr der sensitive, psychisch gefährdete Adoleszente, sondern ein Outlaw, dessen Existenz und Phantasie die Distanzierung von einer als bürgerlich apostrophierten Zweckrationalität und Affektkontrolle signalisiert“.⁴⁶²

Der *Steppenwolf* verhält sich somit im Rahmen des sozialen Einsiedlertums, in dem der Einsiedler noch im Raum der Gesellschaft bleibt, aber geringe zwischenmenschliche Beziehungen pflegt, wie ein Außenseiter – jedoch nicht freiwillig und intentionell, sondern passiv und sogar gezwungen: Er ist mit dem Abschluss seiner früheren erfolgreichen artistischen Karriere sowie des bürgerlichen Lebens allmählich in die Zurückgezogenheit und daher psychisch in die Diskrepanz zwischen dem wölfisch-tierischen und dem menschlichen Charakter geraten. Zugleich ist er nicht imstande, seine Ideale (z. B. die pazifistische Idee) mit dem bereits von Krieg und Kulturkrise dekadent beeinflussten sozialen Milieu zu vereinbaren. Wegen des schwachen Anknüpfens an gesellschaftlichen Beteiligungen verwandelt sich seine frühere positive Unabhängigkeit in die suboptimale Beziehungslosigkeit und Vereinsamung, sodass er seine Schicksalsverzweiflung radikalisiert und sogar bereit ist, Suizid zu begehen.⁴⁶³

⁴⁶¹ Ball, 1972, S. 271.

⁴⁶² Mix, York-Gothart: Regressionsmythen? Zur Typologie des Außenseiters im Erzählwerk Hermann Hesses. In: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Außenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1999, S. 165.

⁴⁶³ Vgl. Hesse, 2012, S. 50f.

Da sich die Handlungen des Romans in Anspielung auf den Ersten Weltkrieg de facto im modernen europäischen Kontext entfalten, stehen der Konstruktion des Einsiedlertums Harry Hallers selten romantisch-legendäre Elemente oder Transformationen der räumlichen und zeitlichen Statuen (wie in *Siddhartha*) zur Verfügung, sondern realitätsnahe Szenarien, die gerade „den 50jährigen Haller aus dem Einsiedlertum eines zurückgezogenen Privatgelehrtenlebens [hinausstoßen] und ihn das großstädtische Nachtleben entdecken [lassen]“.⁴⁶⁴

Trotzdem zeigen sich im Text, vor allem im „magischen Theater“ doch noch expressionistisch stilisierte, traumhafte Episoden, die gewissermaßen zum Resultat der Schizophrenie zählen können (zu Beginn der Aufzeichnungen steht selbst die Anweisung: „Nur für Verrückte“⁴⁶⁵) und mithin als „Fiktion in der Fiktion“ angesehen werden. Solche höchstwahrscheinlich in der Fantasie des Protagonisten stattfindenden Ereignisse intensivieren weiterhin die Selbstisolierung, d. h. sein Intellekt kann nur im Alleinsein, in der Imagination eines „magischen Theaters“ funktionieren und nicht mehr in der Gesellschaftsrealität.

Außerdem ist interessanterweise zu beachten, dass unter unzähligen Inschriften an der jeweiligen Tür in jenem „magischen Theater“ eine spezielle Tür auftaucht, die mit dem Wort „Einsiedlerspiele / Vollwertiger Ersatz für jede Geselligkeit“⁴⁶⁶ gekennzeichnet ist: Harry Haller öffnet jedoch nicht diese Tür und erlebt deshalb keine konkrete Szene hinter ihr (es wäre nach dem Inhalt jener „Spiele“ zu fragen). Aber diese Inschrift steht wie andere Kennzeichnungen bereits „mit der Möglichkeit einer radikalen Selbsterkenntnis“⁴⁶⁷ in Zusammenhang und signifiziert, dass das Einsiedlertum jedenfalls ein relevantes Thema bzw. eine Alternative für das steppenwölfische Schicksal ist.

Das soziale Einsiedlertum Harry Hallers lässt sich nicht zuletzt unter Einschluss der Identität des Intellektuellen besonders konkretisieren, der gleichfalls sowohl den menschlich-elitären als auch den wölfisch-subversiven Charakterzug einbezieht: Der Held ist mit Wissen und Geistigkeit längst ein selbstständig Suchender und befindet sich nicht in einem Betreuungsverhältnis, in dem sich die Wissensvermittlung (oder

⁴⁶⁴ Forderer, Christof: *Ich-Eklipsen. Doppelgänger in der Literatur seit 1800*. Stuttgart 1999, S. 204.

⁴⁶⁵ Hesse, 2012, S. 27.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 179.

⁴⁶⁷ Allemann, Beda: *Tractat vom Steppenwolf*. In: *Materialien zu Hermann Hesses Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972, S. 322.

der Transfer der geistigen Aufgabe) zwischen einem meistens gelehrten Guru und einem Jünger ereignet.

Als individueller Vertreter der Menschlichkeit stellt Harry Haller jedoch „durch seine Anwesenheit – seltener durch bewußte Aktionen – Sicherheiten und eingefahrene Denkschemata seiner Umgebung in Frage“.⁴⁶⁸ exemplarisch in jener Szene, in der er beim Besuch eines Professors eine herausfordernde Stellung gegenüber einem „eitel“ und „oberflächlich“ erscheinenden Goethebild sowie der kriegerisch-nationalistischen Ideologie des Professors zeigt.⁴⁶⁹ Mit „Vernunft und Friedensliebe“,⁴⁷⁰ die in jener bürgerlichen Gesellschaft, selbst zwischen den Intellektuellen keinesfalls zur Hauptströmung gehören, nimmt der Steppenwolf (die Steppe deutet einen einsamen, unbewohnten Raum an, während der Wolf schon traditionell als Bedrohung der menschlichen Sicherheit gilt) hierbei „Züge eines auch konkret-gesellschaftlich subversiven Helden“⁴⁷¹ an. Aus solch einem Bildnis des Intellektuellen resultiert daraufhin die Kritik geradezu an Kriterien „gesellschaftlicher Werte und nationaler Selbstverständnisse“.⁴⁷²

7.1 Das Einsiedler-Porträt in der Beobachtung des Herausgebers und der (eigenen) Aufzeichnung Harry Hallers

Als gewisse Präfiguration der steppenwölfischen Aufzeichnungen ist zu Beginn des Romans das *Vorwort* des anonymen Herausgebers anzutreffen, der aus bürgerlicher Sicht einen subjektiven, doch einleitenden Überblick über die Persönlichkeit und das Dasein Harry Hallers gibt bzw. „als Augenzeuge etwas zum Bild des eigentümlichen Mannes“⁴⁷³ beiträgt. Auf das ganze Werk bezogen, generiert sich dabei – auf ganz beschränkter Ebene – die Parallelität des Einsiedler-Bildnisses zwischen der Beobachtung des Herausgebers und der eigenen Aufzeichnung des Helden, indem ein Teil der aus der drittpersonalen Perspektive erzähl-

⁴⁶⁸ Patri, Patri, Kai Hendrik: Die subversiven Helden werden müde? Hermann Hesses *Steppenwolf* in der freien Wildbahn des Textes und im Zoo der Rezeption. In: Das Subversive in der Literatur, die Literatur als das Subversive. Hrsg. v. Karol Sauerland. Torun 1997, S. 69.

⁴⁶⁹ Vgl. Hesse, 2012, S. 80ff.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 83.

⁴⁷¹ Patri, 1997, S. 71.

⁴⁷² Ebd., S. 83.

⁴⁷³ Hesse, 2012, S. 13.

ten Vorausdeutung später in jener in der Ich-Perspektive organisierten Selbstdarstellung wieder auftritt – immerhin vielfach konkretisiert, worauf Lynn Dhority hinweist: „Hesse begins with the simplistic and rather one-dimensional attitude of the bourgeois editor and follows it with the multidimensional conflict going on inside the protagonist.“⁴⁷⁴

Angesichts dieser Parallelität oder Zweischichtigkeit ist das Vorwort, das bereits präzise Handlungen (Dialoge und psychische Darstellungen) aufbaut, deshalb „nicht eine Vorrede nach altem Muster, sondern eher eine Rahmenerzählung“.⁴⁷⁵ In diesem „Rahmen“, dessen Inhalt doch nicht zu vernachlässigen ist, präsentiert sich im lockeren, distanzierten Verhältnis der Mitbewohner ein Modell des sozialen Einsiedlertums eines Intellektuellen, dessen „Klausen“ hierzu mit Büchern gefüllt wird:

Bücher füllten nicht nur den großen Bücherschrank, sondern lagen auch überall auf den Tischen, auf dem hübschen alten Sekretär, auf dem Diwan, auf den Stühlen, auf dem Boden herum, Bücher mit eingelegten Papierzeichen, die beständig wechselten. Die Bücher nahmen beständig zu, denn er brachte nicht nur ganze Packen von den Bibliotheken mit, sondern bekam auch sehr häufig Pakete mit der Post.⁴⁷⁶

Die Intellektualität des Steppenwolfs verkörpert sich zunächst in jenem Raum, der in dem bürgerlichen Haus bzw. in durchschnittlichen Normen außerordentlich steht: Der Herausgeber, der als Eindringling in das einsiedlerische Zimmer heimlich hineinsieht, manifestiert hierbei seine Neugier, die hingegen aus der genuin, gelegentlich psychisch vorkommenden Distanz zwischen Einsiedler und allgemeinen Bürgern gerade die Heimlichkeit des Einsiedlertums markiert. Die Bücher, mit denen sich die Räumlichkeit der Klausen trotz der städtischen Lokalität von anderen Zimmern (zumindest im Haus der Vermieterin) unterscheidet, dekuviert außerdem die Lebensform des Bewohners, der als Intellektueller eine eigene „geistige Welt“ zwischen den immer zunehmenden Büchern etabliert.

Den Schwerpunkt der Existenz auf das Wissen und den Intellekt legend, versucht Harry Haller ganz bewusst, sich in den zwar einsamen, doch „geistesaristokratischen Kult der Unsterblichen (Mozart, Goe-

⁴⁷⁴ Dhority, Lynn: *Toward a Reevaluation of Structure and Style in Hesse's Steppenwolf*. In: *Theorie und Kritik. Zur vergleichenden und neueren deutschen Literatur*. Hrsg. v. Stefan Grunwald. Bern 1974, S. 153.

⁴⁷⁵ Bänziger, Hans: *Zwischen Protest und Traditionsbewußtsein. Arbeiten zum Werk und zur gesellschaftlichen Stellung Max Frischs*. Bern 1975, S. 27.

⁴⁷⁶ Hesse, 2012, S. 15.

the)⁴⁷⁷ zurückzuziehen und zugleich einigermaßen vom Philistertum abzuweichen. Durch die Beobachtung in der dritten Person lässt sich dieses Szenarium, das selten in der Aufzeichnung des Steppenwolfs aufgenommen wird, schon in beträchtlicher und exakter Schilderung zur Erscheinung bringen.

Ebenso wie die räumliche Differenzierung nimmt der Neffe der Hauswirtin (aufgrund des Lebens unter einem Dach) die Besonderheit des Charakters Harry Hallers wahr, nämlich seine Introvertiertheit, die oftmals einem (sozialen) Einsiedler zugeschrieben wird und ebendiesen Typ von kommunikativ aktiven Stadtbewohnern distinguert:

Er lebte sehr still und für sich, [...] gesellig war dieser Mann nicht, er war in einem hohen, von mir bisher bei niemandem beobachteten Grade ungesellig, er war wirklich, wie er sich zuweilen nannte, ein Steppenwolf, ein fremdes, wildes und auch scheues, sogar sehr scheues Wesen aus einer anderen Welt als der meinigen.⁴⁷⁸

Der Beobachter analysiert hierbei – wie der junge Sinclair in *Demian* – anhand des Zwei-Welten-Gedankens (in *Demian* ist an erster Stelle die moralische Problematik zu erwähnen) die Gemütslage der Einsiedlerfigur: Während die soziale Kommunikation in der allgemein-bürgerlichen Welt völlig „normal“ erscheint, verkümmert sie in der anscheinend abgeschlossenen Welt des Steppenwolfs durchaus zur menschen-scheuen Wesensart, die infolgedessen für unzugänglich und wölfisch gehalten wird. Angesichts dieser hervortretenden Vereinsamung sowie der „Abweichung vom Verhaltensdurchschnitt oder vom Verhaltensideal“ gilt der Steppenwolf auch als Außenseiter, „der die Normen, Maßstäbe und Verhaltensmuster, welche die große Mehrheit für richtig hält und praktiziert, nicht teilt“.⁴⁷⁹

Am Rand der Gesellschaft stehend, lässt sich der Integrationsprozess jedoch von dem Helden selbst verhindern. Der Herausgeber ist bereits sowohl räumlich als auch kulturpsychologisch ein (inhaltlich zufälliger, doch strukturell vorprogrammierter) Grenzgänger zwischen der bürgerlichen und einsiedlerischen Welt geworden. Mit dieser eindimensionalen Einleitung in das steppenwölfische Temperament wird unter anderem das Interesse des Lesers, der sich entweder als allgemeiner Bürger

⁴⁷⁷ Forderer, 1999, S. 200.

⁴⁷⁸ Hesse, 2012, S. 7.

⁴⁷⁹ Beide Zitate in: Dietrich, Georg: Der einsame Mensch in der Dichtung. Literaturpsychologie in der Einsamkeit und der Einsamkeitsbewältigung. Regensburg 1989, S. 54.

oder als einen mit der Realität unzufriedenen Außenseiter ansieht, immerhin geweckt.

Die Selbstisoliertheit des Helden findet sich nicht nur in der alltäglichen Verhaltensweise, sondern auch in dem Moment, in dem eine ernsthafte Angelegenheit zutage tritt. Beim Besuch eines Vortrags eines berühmten Geschichtsphilosophen und Kulturkritikers wird der Steppenwolf absolut enttäuscht, sein Blick mit der ungewöhnlich anklingenden Signatur (dabei entsteht der wortlose Blick als eigenartiges Kommunikationsmodell des sozialen Einsiedlers) impliziert jedenfalls die Kritik am Vortrager sowie selbst die ganze soziokulturelle Konstellation und macht damit einen „unvergeßlichen und furchtbaren“⁴⁸⁰ Eindruck auf den ihn begleitenden Herausgeber:

Der Blick kritisierte nicht bloß jenen Redner und machte den berühmten Mann durch seine zwingende, obwohl sanfte Ironie zunichte, das war das Wenigste daran. Der Blick war viel eher traurig als ironisch, er war sogar abgründig und hoffnungslos traurig; eine stille, gewissermaßen sichere, gewissermaßen schon Gewohnheit und Form gewordene Verzweiflung war der Inhalt des Blicks. [...] der Blick des Steppenwolves durchdrang unsre ganze Zeit, das ganze betriebsame Getue, die ganze Streberei, die ganze Eitelkeit, das ganze oberflächliche Spiel einer eingebildeten, seichten Geistigkeit[.]⁴⁸¹

Der Beobachter, der diesen Blick aufnimmt und darüber reflektiert, entfaltet in seinem Gedanken zugleich den Sinn dessen, was hinter dem Blick – in der Gemütslage, Mentalität und Intellektualität Harry Hallers – genau besteht. Der Steppenwolf empfindet sowohl die negativ erscheinende Eitelkeit des berühmten Mannes (der Wolf hat genuin den scharfen Blick) als auch den Widersinn jener kulturellen (als „Affenspiel“⁴⁸² bezeichneten) Veranstaltung, die mit der Charakteristik des Kollektivs offensichtlich auf keinen Fall zum Cluster des steppenwölfisch-eremitischen Interesses gehört. Die bewusste Kritik manifestiert sich schon in seinem Verhaltensmodus, in der Gewohnheit, sodass sie sogar instrumentalisiert wird, um etwa die einsiedlerische Persönlichkeit vor der Umwelt zu schützen.

Die aus dem Blick durchgesickerte Traurigkeit ist wiederum auf das Temperament des Protagonisten zurückzuführen – hierbei genauer auf die Melancholie, bei der psychologisch gesehen des Öfteren ein Verlust vorliegt, „der aber weit weniger konkret zu fassen ist und oft unbewusst

⁴⁸⁰ Hesse, 2012, S. 12.

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Ebd., S. 13.

bleibt“:⁴⁸³ Harry Haller hat in sich dafür definitiv keinen emotionalen oder vernünftigen Grund mehr, die aktuelle Kultur des Bourgeois zu akzeptieren bzw. nicht an deren Signifikanz zu zweifeln. Seine Traurigkeit und Melancholie münden deshalb trotz der intellektuellen Kompetenz im Defizit der sozialen Bereitschaft,⁴⁸⁴ was er allerdings in einer Krisensituation schwer bewusst bewältigen kann.

Der steppenwölfische Blick signalisiert weiterhin die Kritik an der ganzen gesellschaftlichen Konstellation und am Zeitgeist, der am Beispiel jenes Vortrags überhaupt in die Fatalität und Hoffnungslosigkeit⁴⁸⁵ geraten wäre, obwohl solch eine Ebene des Blicks ausschließlich von dem Herausgeber subjektiv interpretiert wird. Die Vorstellung der kritischen Handlungsweise Harry Hallers orientiert sich in Bezug auf die Distanziertheit und Vereinsamung eventuell an dem im abendländischen Kontext verwurzelten Kulturpessimismus (dabei steht der Herausgeber gleichsam an der Stelle des allwissenden, auktorialen Erzählers), der „genau aus dem Bewußtwerden der menschlichen Selbstverwirklichung und im Rückblick auf die real gewordene menschliche Herrschaft [erwächst], die keine Illusionen mehr über das Kommende gestattet“.⁴⁸⁶

Dieser Gedanke wird vom Steppenwolf konstatiert und verinnerlicht, wobei seine Intellektualität in Anknüpfung des Kulturpessimismus an die aktuelle soziokulturelle Konstellation funktioniert. Angesichts seiner ganzen Lebenserfahrungen verstärkt außerdem im Rahmen der Lebenskrise der Misserfolg des Suchens „nach einem Ausweg aus dem Widerspruch zwischen Geist und Existenz, zwischen Traum und Wirklichkeit“⁴⁸⁷ seine melancholische und pessimistische Mentalität sowie die (später im „magischen Theater“ performativ vervollständigte) innere

⁴⁸³ Solbach, 2012, S. 207.

⁴⁸⁴ Das Defizit der sozialen Bereitschaft bezieht sich darauf, dass die einsamen Menschen die Bereitschaft zu Kontakt und Bindung oftmals mehr oder weniger stark vermissen lassen, wobei ihnen die Gesellschafts- und Gemeinschaftsbedürfnisse fehlen. Vgl. Dietrich, 1989, S. 107.

⁴⁸⁵ Vgl. Hesse, 2012, S. 12. Hermann Hesse äußert in dem Artikel *Kurzgefasster Lebenslauf* (1925) auch die Enttäuschung über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs: „Die sogenannte große Zeit war angebrochen, und ich kann nicht sagen, daß sie mich gerüsteter, würdiger und besser angetroffen hätte als alle andern auch. Was mich von den andern damals unterschied, war nur, daß ich jenes einen großen Trostes entbehrte, den so viele andere hatten: der Begeisterung.“ Hesse, Hermann: *Kurzgefasster Lebenslauf*. In: *Gesammelte Werke*. 6. Bd. Frankfurt a. M. 1970, S. 397.

⁴⁸⁶ Popov, Stephan: *Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus*. Köln 1982, S. 10.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 248.

Zerrissenheit. Von dem (textinternen) eitlen Vortrag bis zur (textexternen) kulturpessimistischen Überlegung wird somit pointiert, dass *Der Steppenwolf* „das einzige Buch Hesses [ist], in dem sich politische und soziale Kritik vereint und im Rahmen des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts diskutiert wird“. ⁴⁸⁸

Nach dieser Interaktion zwischen dem Blick Harry Hallers und der Auslegung des Herausgebers entwickelt sich im Vorwort das „Erzählen [des] stufenweisen Bekanntwerdens“ ⁴⁸⁹ noch weiter. Seitens des Herausgebers tritt vor allem auch ein hermeneutischer Vorgang, nämlich das Verständnis der individuellen Problematik des Steppenwolfs hervor, die zunächst aus bürgerlicher Sicht einer untypischen „Krankheit“ gleichgestellt wird:

[I]ch spürte, daß der Mann krank sei, auf irgendeine Art geistes- oder gemüts- oder charakterkrank, und wehrte mich dagegen mit dem Instinkt des Gesunden. [...] In dieser Periode kam mir mehr und mehr zum Bewußtsein, daß die Krankheit dieses Leidenden nicht auf irgendwelchen Mängeln seiner Natur beruhe, sondern im Gegenteil nur auf dem nicht zur Harmonie gelangten großen Reichtum seiner Gaben und Kräfte. ⁴⁹⁰

Im Vergleich zu dieser „Krankheit“ wird darüber hinaus ein Teil der Natur des Protagonisten unversehens entdeckt, nämlich dass seine Vereinsamung nicht im absoluten Antagonismus von Einsiedlertum und Bourgeois, sondern eher in einer heimlichen, sehnsüchtigen Affinität zum bürgerlichen Leben besteht:

[M]ehr und mehr mußte ich sehen, daß er in der Tat unsre kleine bürgerliche Welt aus seinem luftleeren Raume, aus seiner Fremdheit und Steppenwolflichkeit heraus geradezu bewunderte und liebte, als das Feste und Sichere, als das ihm Ferne und Unerreichbare, als die Heimat und den Frieden, zu denen ihm kein Weg gebahnt war. ⁴⁹¹

Dem ersten Anschein nach charakterisiert der Beobachter, „ein – wenn auch betont einfühlsamer – Vertreter der bürgerlichen Welt“, ⁴⁹² den Helden mit dem inneren Krankheitssymptom, das (und dessen weitere Folge) jedenfalls vom Zentrum der Normen der allgemeinen Bürger und der Gesunden abweicht und damit zudem eine psychische, schwer

⁴⁸⁸ Khera, Astrid: Hermann Hesses Romane der Krisenzeit in der Sicht seiner Kritiker. Bonn 1978, S. 161.

⁴⁸⁹ Hesse, 2012, S. 13.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 13f.

⁴⁹¹ Ebd., S. 19.

⁴⁹² Patri, 1997, S. 70.

zu überschreitende Abgrenzung zwischen beiden Positionen hervorruft. Da Harry Haller als pessimistischer Einsiedler „seinem Unbehagen über Welt und Gesellschaft nur selten und äußerst widerstrebend einen aktiven Ausdruck“⁴⁹³ (wie die durch den Blick geäußerte Kritik über jenen Vortrag) verleiht, ist der normale soziale Kontakt in irgendeiner Beziehung für ihn genau „die Quelle alles Leids“.⁴⁹⁴ Er verhält sich deshalb so, wie es Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* formuliert: „Der Eremit kehrt dieser Welt den Rücken, er will nichts mit ihr zu schaffen haben.“⁴⁹⁵

Das Unbehagen Harrys gründet sich daher nicht völlig auf die fehlende Anpassung an die bürgerlichen Maßstäbe, sondern es ist genauer in seiner Persönlichkeit, in der intellektuellen Aristokratie verwurzelt, die auf einer abstrakt-metaphysischen Ebene immerwährend nach dem Geist der Unsterblichen strebt und die alltäglich-weltliche Existenz freilich gewissermaßen vernachlässigt. Im Haus der Vermieterin, in dem ein sauberes, ordentliches Milieu herrscht, zeigt sich quasi „in gelegentlicher Nähe zu einem idealisierten Bürgertum“ die Ambivalenz des Protagonisten – „[a]uch im Verhältnis zum Bürger liegen beim Steppenwolf Verachtung und Ehrfurcht eng beisammen“.⁴⁹⁶

Der Neffe der Vermieterin kann mit dem Abschluss des Gymnasiums (als Halbtintellektueller zwischen Harry Haller und seiner bildungsschwachen Tante) gerade eine solche Ambivalenz teilweise nachvollziehen und erkennt darum die steppenwölfische Problematik. Die Affinität zum bürgerlichen Dasein steht psychologisch gesehen ursprünglich mit dem Kindheitsgedächtnis in Zusammenhang, das einen ähnlichen Typus des idealisierten Bürgertums aufbewahren kann (dabei steht dies wiederum in Analogie zum Elternhaus Sinclairs in *Demian*), wie Harry Haller in seiner Aufzeichnung artikuliert: „Ich liebe diese Atmosphäre ohne Zweifel aus meinen Kinderzeiten her [...]“.⁴⁹⁷ Insgesamt wird diese Ambivalenz, von der her sich die ganze Problematik des Steppenwolfs im weiteren Sinne jedoch nicht eindimensional, sondern multidimensional abzeichnet, „nur gemildert dadurch, daß dieser Steppenwolf sei-

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Kulturtheoretische Schriften*. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt a. M. 1974, S. 212.

⁴⁹⁵ Ebd.

⁴⁹⁶ Beide Zitate in: Seckendorff, Klaus von: *Hermann Hesses propagandistische Prosa. Selbstzerstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom „Demian“ bis zum „Steppenwolf“*. Bonn 1982, S. 100.

⁴⁹⁷ Hesse, 2012, S. 29.

nerseits den bürgerlichen Werten gewisse Sympathien entgegenbringt“.⁴⁹⁸

Die Annahme, dass Harry Haller nicht in den absoluten Antagonismus von Einsiedlertum und Bourgeois geraten ist bzw. dass er „in mancher Hinsicht weiterhin bürgerlichen Verhaltens- und Denkmustern verhaftet bleibt“,⁴⁹⁹ wird nicht zuletzt von dem Herausgeber bestätigt, der nämlich eine Affäre des einsamen Mannes antrifft. Harry Haller empfängt im Haus der Vermieterin in guter Laune eine Dame, was der Beobachter nicht erwartet:

[S]ie blieb eine Weile oben, bald darauf aber hörte ich sie miteinander die Treppe hinab und ausgehen, lebhaft und sehr vergnügt in scherzendem Gespräch. Ich war sehr erstaunt, daß der Einsiedler eine Geliebte habe, und eine so junge, hübsche und elegante, und alle meine Vermutungen über ihn und sein Leben wurden mir wieder ungewiß.⁵⁰⁰

Dass der intellektuelle Einsiedler keinen weltlichen Genuss brauchen soll, ist eben das Stereotyp, das sowohl den bürgerlichen Maßstäben als auch der eindimensionalen Perspektive des Herausgebers entspricht – so ist „schon der Neffe alles andere als ein neutraler Augenzeuge“.⁵⁰¹ Durch den Besuch jener Geliebten präsentiert sich eine anschauliche, steppenwölfische Verhaltensweise, die möglicherweise in die bürgerliche Moral in diesem ordentlichen Familienhaus, in den „hochanständigen, hochlangweiligen, tadellos gehaltenen Kleinbürgernestern“⁵⁰² (quasi in subversiver Weise) drängt. Die wieder hervorgerufene Ungewissheit beim Herausgeber konstruiert gerade den narrativen Sinn des Vorwortes, hierbei ein Rätsel zu bleiben und es in den folgenden Aufzeichnungen des Protagonisten explizieren zu lassen.

Im Vergleich zu einer solchen außenseitig regulierten, auf Gewissheit fixierten Beobachtung des Herausgebers wird das Bild des intellektuellen Einsiedlers, das parallel „zu dem für Hesse exemplarischen, aus dem Anspruch subjektiver Repräsentativität resultierenden Modell“⁵⁰³ des problematischen Individuums steht, weiterhin mit der identischen, erzählten Zeit von dem Protagonisten selbst skizziert. In den von Harry Haller hinterlassenen, als Hauptteil des Werkes strukturierten *Aufzeichnungen* lassen sich die Spuren des sozialen Einsiedlertums sowie der

⁴⁹⁸ Seckendorff, 1982, S. 70.

⁴⁹⁹ Forderer, 1999, S. 200.

⁵⁰⁰ Hesse, 2012, S. 21.

⁵⁰¹ Seckendorff, 1982, S. 110.

⁵⁰² Hesse, 2012, S. 29.

⁵⁰³ Mix, 1999, S. 160.

Krisensituation des Intellektuellen somit aus der Perspektive des Ich-Erzählers konkretisieren, wobei zu erwarten ist, dass die innere Welt des Helden sowie deren Selbstanalyse explizit offenbart werden. Als „Klausur“ bezeichnet, schließt das Zimmer, das Harry in dem bürgerlichen Haus mietet, nicht nur die eigenartige Räumlichkeit gegenüber allgemeinen Wohnräumen ein, sondern auch den Hinweis auf einen ambivalenten Identifikationsraum, in dem der Protagonist zunächst über seine Einsamkeit dialektisch reflektiert:

[A]llzubald würde ich wieder in meiner Mansarde sitzen, in meiner kleinen Scheinheimat, die ich nicht liebte und doch nicht entbehren konnte [...] Einsamkeit ist Unabhängigkeit, ich hatte sie mir gewünscht und mir erworben in langen Jahren. Sie war kalt, o ja, sie war aber auch still, wunderbar still und groß wie der kalte stille Raum, in dem die Sterne sich drehen.⁵⁰⁴

Das hier von Harry als „Scheinheimat“ titulierte Zimmer repräsentiert im eigentlichen Sinne die ganze Gesellschaft der Bourgeois, in der er – nicht wie der traditionelle Eremit, der einfach in die menschenleere Öde umzieht – verbleiben und irgendeine Rolle spielen muss, obwohl er „sich die Nichtübereinstimmung der die Welt beherrschenden Ideale mit den seinen [ganz] zu Herzen“⁵⁰⁵ nimmt und die Realität darin abhorresziert. Darüber hinaus ist dieses real errichtete Zimmer doch auch ein Zufluchtsort, an dem der Steppenwolf aufgrund der Neigung zur Selbstisolation „sich aus dem Gewühl der Menschen absondern und [das] Dasein in solipsistischer Abkapselung verbringen“⁵⁰⁶ kann. Der Begriff der Heimat scheint daher bei Harry Haller vielmehr „individualpsychologisch“⁵⁰⁷ zu sein als geografisch-gesellschaftlicher Begriff und lässt sich ganz ambivalent entweder mit einem wahrnehmbaren Raum oder ausschließlich mit einem mentalen Phänomen identifizieren, auch wenn die Heimatlosigkeit bereits im Rahmen der Krise situiert ist.

Der Protagonist misst trotz der pathologischen Färbung der Selbstisolation dem Sinngehalt der Einsamkeit einen relativ positiven Ausgangspunkt zu, nämlich die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, die sich

⁵⁰⁴ Hesse, 2012, S. 38.

⁵⁰⁵ Seckendorff, 1982, S. 82.

⁵⁰⁶ Dietrich, 1989, S. 64.

⁵⁰⁷ Bänziger, 1975, S. 37. Hermann Hesse blieb z. B. während der vier Jahre in der Buchhandlung in Tübingen trotz gelegentlicher Kontakte mit der Außenwelt doch ein einsamer Außenseiter und beschäftigte sich überhaupt mit seiner Schriftstellerei und seiner Weiterbildung. In diesem Sinne war die Buchhandlung für ihn ebenso ein Zufluchtsort. Vgl. Mileck, Joseph: Hermann Hesse. Dichter, Sucher, Bekenner. Übers. v. Jutta u. Theodor A. Knust. München 1979, S. 22.

zugleich mit seiner Intellektualität verknüpft: Als Kenner künstlerischen und geisteswissenschaftlichen Wissens tendiert er unverfälscht zum kritischen Denken, das eine unvermeidliche Distanz zu sozialen Verhältnissen bzw. zur bürgerlichen Welt voraussetzt und gegebenenfalls zum Alleinsein führt. Die Unabhängigkeit ist damit hauptsächlich im geistig-kognitiven Bereich eine aktive Attitüde – bei Harry Haller immerhin gegen die Gefahr, „von der Welt in einer geradezu unheimlichen Weise in Ruhe gelassen zu werden und in einer immer dünner werdenden Luft von Beziehungslosigkeit zu ersticken“.⁵⁰⁸ Die Einsamkeit wird hierbei in der intellektuellen Vorstellung Harry Hallers auch dem Universum metaphorisch gleichgestellt, in dessen Räumlichkeit und Zeitlichkeit (als Naturphänomen) die absolute Freiheit und Unsterblichkeit (als geschichtlich-humanistisches Ideal) erst erreichbar ist.

Doch im Rahmen der existenziell-sozialen Realität ist ein ideales Leben des Intellektuellen vielmehr eine Illusion, die wie die (göttliche) Spur der Genialität der Dichter und Philosophen im Traum des Steppenwolfs auftaucht als ein von allen Gesellschaftsmitgliedern stipuliertes und angestrebtes Ziel:

Ach, es ist schwer, diese Gottesspur zu finden inmitten dieses Lebens, das wir führen, inmitten dieser so sehr zufriedenen, so sehr bürgerlichen, so sehr geistlosen Zeit, im Anblick dieser Architekturen, dieser Geschäfte, dieser Politik, dieser Menschen! Wie sollte ich nicht ein Steppenwolf und ruppiger Eremit sein inmitten einer Welt, von deren Zielen ich keines teile, von deren Freuden keine zu mir spricht!⁵⁰⁹

Ein scheinbar unfreiwilliger Kompromiss, der zwischen dem intellektuellen Ideal und der gesellschaftlichen Realität steht und diesbezüglich von Harry Haller für seinen eigenen Weg vorgeschlagen wird, mündet überhaupt im Einsiedlertum, das von ihm jedoch im Übrigen für steppenwölfisch und „ruppig“ gehalten wird: Dies ist zunächst eine Selbstironie mittels einer variierten Äußerung der Ratlosigkeit – „ein humoristisch geprägtes Verhältnis zum latenten Konflikt zwischen den Ansprüchen des Ich und den Handlungsmaximen einer zweckrational organisierten Realität“.⁵¹⁰ Dabei kommt wiederum das Phänomen der Subversion zustande, indem sich die von Harry Haller angezeigte wölfische Natur sowie die einsiedlerische Ruppigkeit schließlich in einen Protest gegen die Umwelt und die bürgerlichen Denkschemata wandeln,

⁵⁰⁸ Dietrich, 1989, S. 66.

⁵⁰⁹ Hesse, 2012, S. 31f.

⁵¹⁰ Mix, 1999, S. 166.

mit denen die aktuelle Kultur gestaltet und betrieben wird, ohne jedoch den Geist der Unsterblichen zu berücksichtigen.

Da der Protagonist aus dem Traum heraus seine Lebenskrise direkt in Betracht zieht, offenbart sich psychologisch deutlich, „daß sein Protest gegen die bürgerliche Mittelmäßigkeit und gegen die ‚Pseudokultur‘ im Namen der unsterblichen Werte nur ein vordergründiges Scheingefecht ist, während der Steppenwolf den Kampf im Grunde gegen sich selbst führt“.⁵¹¹ In diesem Sinne ist sein Bedürfnis des Einsiedlertums, das insbesondere als Alternative des Daseins in der Krisensituation gilt, eben auf die innere Zerrissenheit zurückzuführen, während „das wölfische Element fast ausschließlich auf den Bereich der Gedanken und Emotionen, auf sein Selbstverständnis beschränkt“⁵¹² verbleibt (er beteiligt sich ganz bewusst nicht im Geringsten an sozialen Zielen und Freuden).

Als äußerer, gegensätzlicher Vertreter der damaligen Zivilisation dringt die „Pseudokultur“ des Bürgertums unvermeidlich sogar in die Klausur des Steppenwolfs ein, in der er zwar einen physischen Raum als Zufluchtsort erhält, aber in der er sich in keinerlei Hinsicht die psychische Sicherheit und Zuverlässigkeit sowie die (im geografischen Einsiedlertum oft konstant aufgebaute) *Vita contemplativa* gönnen kann:

Wie das Grammophon die Luft von asketischer Geistigkeit in meinem Studierzimmer verdarb, wie die amerikanischen Tänze fremd und störend, ja vernichtend in meine gepflegte Musikwelt drangen, so drang von allen Seiten Neues, Gefürchtetes, Auflösendes in mein bisher so scharf umrissenes und so streng abgeschlossenes Leben.⁵¹³

Da der Ich-Erzähler oftmals die (eher ganz schwache) Grenze zwischen seiner kleinen Privatsphäre und dem großen Gesellschaftsraum überschreitet, liegen genügend äußere Faktoren vor, die auch die resolute Persönlichkeit des Steppenwolfs als empfindsam-empfindliche Dichter- und Künstlernatur in die Depression führen:⁵¹⁴ Er fürchtet, dass die modernen, etwa trivial errichteten Kulturformen seinen letzten „Elfenbeinturm“, „das ewige Reich der Ideale, der Dichter und Heiligen“⁵¹⁵ zerstören und somit den Grundstein des steppenwölfischen Daseins entwurzeln.

⁵¹¹ Dufresne, Eva Fauconneau: Das Problem des Ich-Romans im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1985, S. 75.

⁵¹² Seckendorff, 1982, S. 80.

⁵¹³ Hesse, 2012, S. 124.

⁵¹⁴ Vgl. Solbach, 2012, S. 205.

⁵¹⁵ Seckendorff, 1982, S. 90.

Seine in die Melancholie eingetauchte Zurückgezogenheit verwandelt sich – an den in früheren Zeiten konstruierten kulturellen Kriterien festgehalten – im Endeffekt in die Unzufriedenheit sowie in die Kulturkritik, wobei die letztere im Kontext gesehen genau sein „Bild von den Unsterblichen Goethe und Mozart“⁵¹⁶ zu rechtfertigen versucht und zugleich auf die Zerrissenheit der modernen Existenz (mit Zeichen wie dem elektronischen Grammofon) verweist, die „zwischen der versinkenden alten europäischen Kultur und den Auswüchsen der modernen Technologie, zwischen dem Festhalten an einem humanistischen Ideal und dem Drang nach animalischer Regression herumgetrieben wird“.⁵¹⁷

Es ist außerdem darauf zu achten, dass die alte (klassische) Kultur vor allem eine kulturelle Gestalt von Eliten und Intellektuellen ist, während die moderne Kultur generell vom Bürgertum hervorgebracht und überliefert wird. Die Kulturkritik Harry Hallers ist im wesentlichen Sinne – „unter den Vorzeichen einer desillusionierenden Kulturkritik zum anarchischen Phänotypus“⁵¹⁸ neigend – keine Gegnerschaft der populären „Pseudokultur“, sondern eher ein individuelles Verhalten im Rahmen der Selbsterhaltung, das geradezu dem Zwiespalt seiner eremitischen, mit dem modernen Zeitgeist in keiner Weise harmonisierenden Lebensart innewohnt.

Das Einsiedlertum Harry Hallers ist kurzum neben der kritischen Verweigerung der kulturellen Tendenz ein Resultat des inneren Kampfes, dessen „Selbst“ seit Langem – wenn hierbei aus psychoanalytischer Sicht ein Subjekt hinzugefügt werden soll – „als eine vereinheitlichende Funktion innerhalb der Psyche“⁵¹⁹ die Entwicklung des mentalen Leidens, der Zerrissenheit der Persönlichkeit sowie der gesamten Vereinsamung konstatiert, und zwar in einer typisch intellektuell-eremitischen Weise:

Und wieder um Jahre, um schwere bittere Jahre später, nachdem ich mir in strenger Einsamkeit und mühsamer Selbstzucht ein neues, asketisch-geistiges Leben und Ideal gebaut und wieder eine gewisse Stille und Höhe des Lebens erreicht hatte, hingegeben an abstrakte Denkübung und an streng geregelte Meditation, da war auch diese Lebensgestaltung wieder zusammengebrochen und hatte ihren edlen hohen Sinn mit einemmal verloren; auf wilden anstrengenden Reisen riß es mich aufs neue durch die Welt [...]⁵²⁰

⁵¹⁶ Ebd., S. 101.

⁵¹⁷ Dufresne, 1985, S. 73.

⁵¹⁸ Mix, 1999, S. 160.

⁵¹⁹ Forderer, 1999, S. 203.

⁵²⁰ Hesse, 2012, S. 69.

Aus einer relativ von sich distanzierenden, individualhistorisch konstruierten Perspektive memoriert der Protagonist in seinen Aufzeichnungen ein Stück seines Werdegangs, das sowohl eine geistig-intellektuelle Selbstbildung als auch „die als regressive Utopie erkannte Hoffnung auf eine Umkehrung virulenter Entfremdungserfahrungen“⁵²¹ abstrahiert und integriert. Solch ein Lösungsaspekt freilich gerät während des Verfassens der Aufzeichnungen schon in die Dysfunktionalität und wird daher wiederum von dem seelischen Kampf substituiert: Die steppenwölfische Zerrissenheit versteht sich hierzu angesichts des schicksalhaften Wandels grundsätzlich nicht als statische, gleichrangige Distribution der Persönlichkeit oder Mentalität, sondern als dynamische Konfrontation, in der die Macht der intellektuellen Vernunft im Laufe der Zeit oftmals mit der des Lebensbedürfnisses nach Liebe, Begierde und Verbundenheit konkurriert.

Als alternder Mann versucht Harry Haller, die intellektuelle Bildung seiner Zeit in sich aufzunehmen und anschließend in asketischer Abgeschlossenheit zu leben, als notwendige Folge aber ergibt sich, dass er sich – quasi die Limits der allgemein-menschlichen Maßstäbe übertreffend – total einsam und allein fühlt.⁵²² Die „strenge Einsamkeit“ signalisiert übrigens eine Vorbereitungsphase des sozialen Einsiedlertums, in der der Protagonist sich eventuell wie ein traditioneller Eremit (in räumlicher Isolation) ausbilden und trainieren lässt, damit er sich danach innerhalb der Gesellschaft neben der Identität des Intellektuellen ebenso einsiedlerisch verhalten (immerhin von der politischen Macht und dem Spießbürgertum aktiv distanziert) und unabhängig sowie kritisch bleiben kann.

Dass die Hauptfigur erneut in die Krise gerät, ist nicht zuletzt paradoxerweise auf die humanistisch-intellektuelle (Selbst-)Bildung zurückzuführen, die zum einen in das klassische Ideal der Unsterblichen und zum anderen in die schon „modern“ aufgeklärte pazifistische Idee mündet, wie sich Harry Haller nach dem Gespräch mit jenem ihn beleidigenden Professor monologisch äußert:

Dieser »Bursche« und vaterlandslose Geselle Haller aber sei ich selber, und es stünde besser um unser Land und um die Welt, wenn wenigstens die paar denkfähigen Menschen sich zu Vernunft und Friedensliebe bekennen, statt blind und besessen auf einen neuen Krieg loszusteuern.⁵²³

⁵²¹ Mix, 1999, S. 165.

⁵²² Vgl. Khera, 1978, S. 157.

⁵²³ Hesse, 2012, S. 83.

Der Professor, der keine „eines Gelehrten würdige Stellung“⁵²⁴ zu Harry Hallers Meinungen einnimmt, repräsentiert die in jenem sozialen Milieu populäre, generell bürgerliche Ansicht, nämlich den Gedanken „der Militaristen- und Kriegshetzepartei“,⁵²⁵ die grundsätzlich eine bellizistische Anschauung im Sinne der Kriegsverherrlichung propagiert, damit Konflikte durch militärische Kraft gelöst werden.⁵²⁶ Der Steppenwolf hingegen lässt sich – „selbst unter seiner Ehrlichkeit“⁵²⁷ leidend – in die „Revolte“ der Kriegsgegnerschaft hineinführen und reflektiert vernünftig über den großen Kontext der Gesellschaft sowie die Verantwortlichkeit der Intellektuellen, auch wenn er sich im Gegensatz zum Patriotismus und Nationalismus subversiv positioniert. Da er grundsätzlich die Teilnahme an der von jenem Professor vertretenen gesellschaftlichen Hauptströmung ablehnt, zieht er sich wie erwartet in den einsamen, jedoch die Krisis hervorrufenden Zustand zurück.

Der Pazifismus, der ursprünglich „als Lehre und als Bewegung ein Phänomen der abendländischen Moderne“⁵²⁸ ist, stellt sich bei Harry Haller freilich als „passiver“ Typus dar, denn er entfaltet sich weder zu einem Theoretiker, der mithin ein System von friedenspolitischen Thesen und Positionen begründet, noch zu einem Aktivisten, der in der politischen Bewegung gegenkriegerische Maßnahmen ergreift bzw. pazifistische Erkenntnisse praktiziert.⁵²⁹ Vielmehr bleibt der Protagonist im von sich selbst abgeschlossenen Bereich des individuell-intellektuellen Bewusstseins, das immerhin seine geistige Unabhängigkeit vor der propagierten Hauptströmung schützt, wie er später etwa im Protest gegen ein „reaktionäres Blatt“ monologisch äußert: „Ich war während des Krieges Kriegsgegner gewesen, ich hatte nach dem Kriege gelegentlich zu Ruhe, Geduld, Menschlichkeit und Selbstkritik gemahnt und mich gegen die täglich schärfer, törichter und wilder werdende nationalistische Hetzerei gewehrt.“⁵³⁰

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Ebd., S. 81.

⁵²⁶ Vgl. Brücher, Gertrud: Pazifismus als Diskurs. Wiesbaden 2008, S. 18f.

⁵²⁷ Patri, 1997, S. 71.

⁵²⁸ Brücher, 2008, S. 7.

⁵²⁹ In seiner folgenden Aufzeichnung wird dies ebenso anerkannt: „Herr Haller hatte zwar Vernunft und Menschlichkeit gepredigt und gegen die Roheit des Krieges protestiert, er hatte sich aber während des Krieges nicht an die Wand stellen und erschießen lassen [...]“ Hesse, 2012, S. 125.

⁵³⁰ Ebd., S. 113. Parallel zu diesem Monolog Harrys findet sich in dem Artikel *Kurzgefasster Lebenslauf* des Schriftstellers eben eine Passage, die seine antikriegerische Haltung in seiner Lebenskrise während des Ersten Weltkriegs dokumentiert und weiterhin anzeigt, dass das Elend zuletzt als Schutz seines Schicksals funktionieren sollte: „[A]uch während

Zwar führt das humanistisch-pazifistische Prinzip, auf dem Harry Haller kontinuierlich beharrt, zur sozialen Isolation sowie zur Lebenskrise, in der er insbesondere unter psychischer Zerrissenheit leidet, aber gerade die kritische Gesinnung in der persönlichen Rastlosigkeit „läutert das Denken und verhindert, daß die bürgerliche Welt an ihrer eigenen Schwerfälligkeit zugrundegeht“.⁵³¹ In diesem Sinne ist der Steppenwolf (als Vertreter ebensolcher Persönlichkeiten) praktisch in der Lage, als intellektueller Einsiedler und Außenseiter das humanistische Gedankengut eventuell in der sozialen oder kriegerischen Krisensituation aufzubewahren und späterhin die Gesellschaft auf der geistigen Ebene zu vitalisieren.

Doch von der Kulturkritik, der pazifistischen Weltanschauung und der „Sehnsucht nach einem höheren Sinn der flachen Welt“⁵³² abgesehen, bleibt der Protagonist vor allem ein Mensch wie jeder Bürger, in dem sich die generell humanen (auch moralischen) Qualitäten finden sollen – hierbei wird vergleichbar die Affäre Harry Hallers reminisziert, die die Grenze des Einsiedlertums überschreitet und somit jenen Herausgeber im Haus der Vermieterin überrascht. In seinen eigenen Aufzeichnungen tauchen auch die Spuren der scheinbar objektiv stilisierten Betrachtungen auf, in denen der Ich-Erzähler in der Perspektive der dritten Person seine bürgerliche Seite zum Ausdruck bringt:

Harry Haller hatte sich zwar wundervoll als Idealist und Weltverächter, als wehmütiger Einsiedler und als grollender Prophet verkleidet, im Grund aber war er ein Bourgeois, fand ein Leben wie das Hermines verwerflich, ärgerte sich über die im Restaurant vertanen Nächte [...]⁵³³

Die Lebensart von Hermine, die als junge und androgyne Gelegenheitsprostituierte dem mittelaltrigen Helden neue Erfahrungen in der Stadt bietet, wird dabei trotzdem von ihm nach bürgerlichen Kriterien für unmoralisch gehalten. Dieses sittliche Urteil allerdings scheint ganz gelegentlich zu sein und bestätigt zudem die Vielfältigkeit der steppenwölfischen Persönlichkeit: Harry Haller wird von Hermine exempla-

der Kriegsjahre hatte ich etwas wie einen guten Stern oder einen Schutzengel. Während ich mich mit meinen Leiden sehr allein fühlte und bis zum Beginn der Wandlung, mein Schicksal stündlich als ein unseliges empfand und verwünschte, diente eben mein Leiden, mein Besessensein durch Leiden mir als Schutz und Panzer gegen die Außenwelt.“ Hesse, 1970. S. 401.

⁵³¹ Wilson, Colin: Outsider und Bürger. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972, S. 312.

⁵³² Seckendorff, 1982, S. 90.

⁵³³ Hesse, 2012, S. 125.

risch in der Szene des „magischen Theaters“ verführt, das gewissermaßen seinem Bedürfnis nach Fantasien der Liebe und Emotionalität entspricht und „als Verwechslung einer Bilderwelt mit der Wirklichkeit“⁵³⁴ fungiert. Die Zerrissenheit des Helden findet sich nicht nur im Unterschied zwischen Mensch und Wolf, sondern auch zwischen Intellektualität und Bürgerlichkeit, zwischen einsiedlerischem Asketentum und sexueller Befriedigung. Die Emergenz eines derart gelegentlichen Gedankens ist im Wesentlichen in der Unstabilität seiner Mentalität verwurzelt, die angesichts der „Regression“, z. B. im weiteren Verlauf der Erzählung, „durch Halluzinationsphantasie und Traumfiguren eine therapeutische sowie auch künstlerische Auflösung der Krise“⁵³⁵ beansprucht.

7.2 *Tractat vom Steppenwolf*: Essayistische Erläuterung zum eremitischen Dasein

Während das *Vorwort des Herausgebers* aus äußerer, aber auch subjektiver Perspektive die einsiedlerische Spur des Protagonisten narrativ offenbart, versteht sich der in die Aufzeichnungen Harry Hallers eingefügte *Tractat vom Steppenwolf* in erster Linie „als entscheidende Hilfestellung“,⁵³⁶ der die Charakteristik, die Problematik des Helden sowie die Begründung des einsiedlerischen Daseins auf abstrakter Ebene essayistisch analysiert. Da das Heft sich ganz im vorderen Teil der Aufzeichnungen befindet und keine konkrete Szene oder Begebenheit kommentiert, entsteht dabei – wenn sowohl der narrative Verlauf des Romans als auch die Funktionalität des Traktates berücksichtigt wird – ein Hinweis auf die weiteren Handlungen (insbesondere auf das „magische Theater“) in den eigenen Betrachtungen Harry Hallers: „So erscheint der *Tractat* eher als eine Skizze der Ausgangslage, durch welche die spätern Erfahrungen und Erlebnisse Harrys verständlich werden, nicht als eine Analyse dieser Erfahrungen selbst.“⁵³⁷

⁵³⁴ Seckendorff, 1982, S. 97.

⁵³⁵ Freedman, Ralph: Abschied von allen Halbheiten. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997, S. 103.

⁵³⁶ Seckendorff, 1982, S. 78.

⁵³⁷ Allemann, Beda: *Tractat vom Steppenwolf*. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972, S. 319.

Solch eine hermeneutisch konstruierte Vorprogrammierung des Traktates mündet angesichts des Sachverhalts, dass Harry Haller in dem essayistischen Text über den gleichnamigen „Steppenwolf“ lesen und ihn nachvollziehen kann (für den Leser freilich ist dies eventuell kurios), in „eine romantisch einigermmaßen verständliche Geheimnistuerei, bzw. ein seit der Romantik gern praktiziertes Verfahren, innerhalb einer Erzählung noch einmal eine künstliche Erzählsituation zu schaffen“.⁵³⁸ Die solcherart im Traktat generierte Kombination der Essayistik und der Narrativität problematisiert dabei das Verhältnis zwischen dem eindimensionalen und mehrdimensionalen Erzählen bzw. Darstellen: Während die wissenschaftliche Interpretation den angestrebten Sinn einfach und streng zum Ausdruck bringt, ist die Dichtung in der Lage, sich mehrfach und künstlerisch zu verstecken bzw. Bedeutungen und Werte auf verschiedenen Ebenen zu produzieren.

Obwohl der Traktat mit Kennzeichnung der fortschreitenden Intellektualisierung des modernen Romans versucht, Wissenschaft und Dichtung zur Synthese zu bringen,⁵³⁹ mündet er scheinbar unstrukturiert in der Mischung des ein- und mehrdimensionalen Erzählens, das sowohl deutliche Informationen als auch heimliche Anspielungen hervorbringt. Doch im „Hintergrund der scheinbaren Kühle und Objektivität des Traktates“⁵⁴⁰ kristallisiert sich bereits ein essayistischer Entwurf des steppenwölfisch-einsiedlerischen Werdegangs heraus, der schließlich – von der persönlichen Krise über den Geist der Unabhängigkeit bis zur Explikation des Einsiedlerdaseins – als „Spiegel“ seiner Erlebnisse und Überlegungen dient:

Der Steppenwolf hatte also zwei Naturen, eine menschliche und eine wölfische, dies war sein Schicksal, und es mag wohl sein, daß dies Schicksal kein so besonderes und seltenes war. [...] Bei Harry hingegen war es anders, in ihm liefen Mensch und Wolf nicht nebeneinander her, und noch viel weniger halfen sie einander, sondern sie lagen in ständiger Todfeindschaft gegeneinander, und einer lebte dem andern lediglich zu Leide, und wenn Zwei in Einem Blut und Einer Seele miteinander todfeind sind, dann ist das ein übles Leben.⁵⁴¹

In dieser Erläuterung findet sich – selbst im Modus der Entlarvung – der raffinierte Grund für die persönliche Krise des Steppenwolfs, nämlich der inhärente Konflikt der Nichtübereinstimmung zwischen Mensch

⁵³⁸ Bänziger, 1975, S. 28.

⁵³⁹ Vgl. Allemann, 1972, S. 320.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 323.

⁵⁴¹ Original kursiv. Hesse, 2012, S. 45f.

und Wolf: Da das Schicksal mit zwei Naturen in jenem historisch-sozialen Kontext ein allgemeines Phänomen ist (dies beinhaltet quasi das Symptom der modernen Gesellschaft), lässt sich die Konstellation Harry Hallers im Sinne der psychischen Krankheit vergleichsweise radikalisieren und eskalieren. Mit dieser paradigmatischen Diskrepanz kann er in keinerlei Hinsicht seine intellektuellen Ideale in der (schon deformierten) Realität verwirklichen, sondern er leidet unter der „heillose[n] Spaltung seiner Persönlichkeit in eine menschliche und eine wölfische Natur [...], die in ständigem Kampf miteinander liegen und eine reine Verwirklichung der einen oder der anderen Seite verhindern“. ⁵⁴²

Der innere Konflikt erzielt zugleich „die Erkenntnis einer spezifisch modernen Bewußtseinslage“: ⁵⁴³ dass der Protagonist aufgrund seiner fehlenden mentalen Integration (von Mensch und Wolf) ebenso in der äußeren sozialen Integration scheitert und sich eher gezwungen in das Einsiedlertum zurückzieht, das aus gesellschaftspraktisch-bürgerlicher Sicht ganz krankhaft und krisenhaft zu sein scheint. Als weiteres Resultat dieser persönlichen Krise wird in Bezug auf die Funktionalität des Traktates beispielsweise die spätere Szene des „magischen Theaters“ in Betracht gezogen, in der die Fantasie oder die realitätsverformende Kraft von Drogen geradezu die Wirklichkeit (auch die psychische Realität) abwertet und die davor bestehenden kulturkritischen Bemerkungen in ihrer Gültigkeit beeinträchtigt ⁵⁴⁴ – Harry Haller ist paradoxerweise selbst in die Korruption der Moderne geraten.

Der Traktat präsentiert nicht nur den charakteristischen (synchronischen) Anlass für ein „übles Leben“ bzw. ein einsiedlerisches Dasein, sondern er weist auch auf den diachron gestalteten, eventuell tieferen Grund für solch ein krisenhaftes Leben hin, nämlich auf den von Harry Haller kontinuierlich aufbewahrten Geist der Unabhängigkeit:

Damit hing auch sein Bedürfnis nach Einsamkeit und nach Unabhängigkeit zusammen. Nie hat ein Mensch ein tieferes leidenschaftlicheres Bedürfnis nach Unabhängigkeit gehabt als er. In seiner Jugendzeit, als er noch arm war und Mühe hatte, sein Brot zu verdienen, zog er es vor, zu hungern und in zerrissenen Kleidern zu gehen, nur um dafür ein Stückchen Unabhängigkeit zu retten. ⁵⁴⁵

⁵⁴² Dufresne, 1985, S. 74.

⁵⁴³ Allemann, 1972, S. 320.

⁵⁴⁴ Vgl. Dufresne, 1985, S. 75.

⁵⁴⁵ Original kursiv. Hesse, 2012, S. 49.

Der Begriff der Unabhängigkeit, der bereits in den eigenen Aufzeichnungen Harry Hallers vorliegt, lässt sich hierbei in diesem scheinbar objektiven Dokument wiederholen, damit die Funktionalität des Traktates als „Spiegel“ im Rahmen der Parallelität – auch im Nachvollziehen des Lesers – akzentuiert wird. Eine sich der Askese annähernde Lebensart, die der Held in seinen jungen Jahren praktiziert hat, übt jedenfalls dauerhaften Einfluss auf die Herausbildung des Geistes der Unabhängigkeit in seinem Werdegang aus, führt aber auch dazu, dass Harry Haller den in der modernen bürgerlichen Gesellschaft hervorgehobenen materiellen Genuss gewissermaßen verachtet und sich bewusst nicht in „sie“ eingliedern lässt.

Die Unabhängigkeit resultiert daher aus der Einsamkeit bzw. aus dem Einsiedlertum, dessen Modus bei Harry Haller (als sozialem Einsiedler) anhand des Asketentums teilweise mit dem konventionell-geografischen Eremitentum identifiziert wird. Als Intellektueller strebt er außerdem durch das Festhalten an der Unabhängigkeit nach dem Ideal der Unsterblichen, in deren geistig-kompletter Sphäre vor allem die bürgerlich-materielle Macht nicht intervenieren soll: „Insgesamt [sind] nicht nur der Traktat, sondern der gesamte *Steppenwolf* ein hellichtiges Schreiben gegen die Angst, die vor der Zerstörung des Ganzen wie des Einzelnen herrscht.“⁵⁴⁶

Sowohl die Zerrissenheit des steppenwölfischen Doppelwesens, die im Traktat einen analytischen Prozess der Dissoziation vollzieht, „deren Ziel nicht ein dissoziativer Status, sondern eine größere Differenziertheit der Persönlichkeit ist“,⁵⁴⁷ als auch der Geist der Unabhängigkeit, in dem gerade das geistig-intellektuelle Ideal verwurzelt ist, konstituieren zusammen den Anlass des einsiedlerischen Lebens. Dass Harry Haller als Einsiedler noch in der modernen Stadt leben kann, artikuliert zwar im Vergleich zu früheren Zeiten „ein pluralistisches Bild der Gegenwart“⁵⁴⁸ sowie der Lebensformen, aber das Einsiedlertum ist generell „ein isoliertes, dem Leiden gewidmetes Dasein“,⁵⁴⁹ in dem er schon immer die Distanz zum Bürgertum zu halten hat:

Der Steppenwolf stand, seiner eigenen Auffassung zufolge, gänzlich außerhalb der bürgerlichen Welt, da er weder Familienleben noch sozialen Ehrgeiz

⁵⁴⁶ Haberland, Detlef: Hermann Hesse und Alfred Kubin. Seismographen der Angst im 20. Jahrhundert. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 299.

⁵⁴⁷ Forderer, 1999, S. 203.

⁵⁴⁸ Khera, 1978, S. 138.

⁵⁴⁹ Seckendorff, 1982, S. 98.

kannte. Er fühlte sich durchaus als Einzelner, als Sonderling bald und krankhafter Einsiedler, bald auch als übernormal, als ein geniemäßig veranlagtes, über die kleinen Normen des Durchschnittslebens erhabenes Individuum. Mit Bewußtsein verachtete er den Bourgeois und war stolz darauf, keiner zu sein. Dennoch lebte er in mancher Hinsicht ganz und gar bürgerlich [...]»⁵⁵⁰

Obzwar die bürgerliche Seite des Steppenwolfs – mit Reminiszenzen an die Beobachtung des Herausgebers sowie an die Aufzeichnung Harry Hallers – hierbei wiederum erwähnt wird, legt der Traktat den Schwerpunkt der Erläuterung auf die außenseiterisch-einsiedlerische Charakteristik des Helden: Die vorliegende Äußerung ist zunächst eine zusammengefasste Präfiguration der weiteren Handlungen bzw. der „eigenen Auffassungen“ Harry Hallers (der Traktat liegt im vorderen Teil der Aufzeichnungen) und offenbart die grundsätzliche Konstellation des Einsiedlerdaseins.

Während die bürgerliche Gesellschaft im Namen der Anpassung ihre Bildungsgüter vor allem den jungen Menschen verleiht, lässt sich im Traktat, aber auch im ganzen Roman „die Abstreifung dieser Bildungsgüter durch einen älteren Mann“⁵⁵¹ vollbringen. Seine Intellektualität veranlasst daher trotz des Niveaus des Überdurchschnittlichen keinen direkten, materiellen Fortschritt im Bereich der sozialen Zweckrationalität, sondern lässt sich mit der vitalen, kritischen Kraft in den „geistigen Motor“ der Gesellschaft transferieren (viele Außenseiter und Eremiten verwirklichen sich selbst als Dichter und Heilige).⁵⁵² Die „Krankheit“ des Einsiedlertums des Steppenwolfs freilich liegt darin, dass er mit seiner antibürgerlichen Neigung die bürgerliche Welt nicht verlassen kann, sodass seine Distanz zu ihr seit Langem unsicher bleibt und gewissermaßen zum inneren Konflikt führt.

Der Traktat präsentiert mit solchen essayistischen Erläuterungen, die sich mit der steppenwölfischen Problematik propagierend beschäftigen, eine vorausgehende Impression des Einsiedlerdaseins Harry Hallers, die in den weiteren Aufzeichnungen vom Protagonisten selbst noch zu konkretisieren ist. Als spezieller Teil des Romans, aber auch „als Zeitdokument [der Moderne] bleibt der Tractat ein *document human* von hohem Rang, das auf ein echtes Grundproblem des neuzeitlichen Daseins zielt“.⁵⁵³ Während das ganze Werk die menschliche Einsamkeit sowie Ambivalenz im modernen Kontext darstellt, raffiniert und akzen-

⁵⁵⁰ Original kursiv. Hesse, 2012, S. 53.

⁵⁵¹ Forderer, 1999, S. 199.

⁵⁵² Vgl. Wilson, 1972, S. 311f.

⁵⁵³ Allemann, 1972, S. 323.

tuert der Traktat als Reflexion der Handlungen die typische steppenwölfische Problematik (Integration und Individuation) bzw. die Konstellationen des sozialen Einsiedlertums. Der Traktat erfüllt deshalb zwei Aufgaben: „einmal als Strukturform, einmal als Lehrmittel“.⁵⁵⁴

7.3 Zwischenfazit

Das Einsiedlertum des Steppenwolfs verfügt kurzum über einen besonderen Modus, der sich – vom (mikrokosmischen) Identitätsproblem gesehen – unbeachtet und sogar heimlich mit (makrokosmisch erweiterten) sozialen und kulturkritischen Fragestellungen kombinieren lässt. Doch dieses soziale Einsiedlertum ist vor allem ein individuelles Phänomen, das durch den jeweiligen, teilweise parallelen hermeneutischen Prozess in dem Vorwort des Herausgebers, in den eigenen Aufzeichnungen Harry Hallers sowie im essayistischen Traktat geradezu in die steppenwölfische Problematik – in die Krisensituation des Intellektuellen – mündet. Mit solchen zwar dreiteiligen, perspektivistisch differenzierten, aber homogen ausgerichteten Betrachtungen und Erläuterungen tritt das Einsiedler-Etikett Harry Hallers hervor, das im Allgemeinen durch die Selbstvereinsamung, die Intellektualität sowie die Lebenskrise vorprogrammiert und charakterisiert wird.

Die Einsamkeit des Protagonisten präsentiert sich zunächst in der Räumlichkeit, in der „Klause in Kleinbürgernestern“, die der fiktive Herausgeber, ein Vertreter der bürgerlichen Welt, anhand seines scheinbar eindimensionalen „Zwei-Welten-Gedankens“ für anziehend und geheimnisvoll hält. Für Harry Haller selbst ist das Zimmer im Haus der Vermieterin ausschließlich seine Scheinheimat – und zugleich ein Zufluchtsort, an dem er seinen inneren Frieden in der bewussten Vereinsamung mitunter genießen kann. Diese Klause markiert grundsätzlich den Typus des sozialen Einsiedlers, der in Bezug auf die eremitische Heimlichkeit, jedoch ohne die konventionelle Implikation der Religiosität oftmals im Kontext der Moderne vorkommt. Die Selbstisolation Harry Hallers ist ebenso ein Resultat der fehlenden gesellschaftlichen Integration, die nicht nur auf den offenbaren „Hass“ auf den Bourgeois, sondern auch weiterhin auf sein Doppelwesen, auf die im Traktat bemerkte innere Zerrissenheit zwischen einer menschlichen

⁵⁵⁴ Khera, 1978, S. 147.

und einer wölfischen Natur zurückzuführen ist: Ohne die Auflösung der psychischen Problematik funktioniert nämlich kein adäquater bzw. harmonischer Kompromiss im sozialen Verhältnis.

Ein richtiger Kompromiss allerdings wird von dem mittelaltrigen Helden keineswegs eingegangen, wenn er kontinuierlich an der intellektuellen Aristokratie sowie am Geist der Unsterblichen festhält. Selbst das Verfassen der steppenwölfischen Manuskripte steht, analog zum autobiografischen Schreiben, bereits mit der intellektuellen Gesinnung in Zusammenhang: „In den Versuchen, mit den alten Mitteln des intellektuell geschulten Bewußtseins die neuen Eindrücke zu erfassen und adäquat wiederzugeben, zeigt sich die Verbindung des Außenseiters zur Welt, deren Sprache er benutzt und wird, anstatt einer totalen Ablösung vom früheren Ich durch neue Aktivitäten, im Schreibakt der Zusammenhang gewährleistet.“⁵⁵⁵ Während der anonyme Traktat bei Harry Haller die Initiative ist, seine Erlebnisse präzise aufzuzeichnen, soll die Intellektualität insgesamt die Ausgangslage dafür sein, dass der Neffe der Vermieterin seine Betrachtungen mit den Aufzeichnungen Harry Hallers in einer narrativen Reihe zusammensetzt und die Manuskripte als komplettes Erzählwerk publiziert.

Als Anlass der einsiedlerischen Lebensart lässt sich die Intellektualität Harry Hallers an erster Stelle durch seine Kritik an der aktuellen Kulturgestaltung sowie dem Zeitgeist versinnbildlichen: Die Realität der Kultur orientiert sich nicht mehr an dem Geist der Unsterblichen (Goethe und Mozart), sondern sie „wird auf den staatsbürgerlichen Aspekt fokussiert, der zum allesbeherrschenden Faktor geworden ist“.⁵⁵⁶ Statt der rationalen pazifistischen Idee, auf der Harry Haller fortdauernd beharrt, floriert der Patriotismus oder Nationalismus durch die „Militaristen- und Kriegshetzepartei“ im sozialen Milieu. Zwar ist der Protagonist kein richtiger Aktivist im politischen und kulturellen Bereich, in dem der intellektuelle Geist rehabilitiert werden soll,⁵⁵⁷ aber seine Zurückgezogenheit trägt gerade dazu bei, das humanistische Gedankengut provisorisch aufzubewahren und in Zukunft wieder zu aktivieren.

Es ist außerdem zu berücksichtigen, dass sich Harry Hallers Unbehagen in der neuartigen Kultur einerseits aus der melancholisch tingierten,

⁵⁵⁵ Dufresne, 1985, S. 76.

⁵⁵⁶ Haberland, 2013, S. 298.

⁵⁵⁷ Die Enttäuschung über die deutsche geistige Konstellation äußert der Steppenwolf auch in den Aufzeichnungen: „Wir Geistigen alle waren in der Wirklichkeit nicht zu Hause, waren ihr fremd und feind, darum war auch in unsrer deutschen Wirklichkeit, in unsrer Geschichte, unsrer Politik, unsrer öffentlichen Meinung die Rolle des Geistes eine so klägliche.“ Hesse, 2012, S. 130.

kulturpessimistischen Stellung zur äußeren Realität (in Bezug auf die Wahrnehmung des Herausgebers) herausbildet und andererseits aus dem inneren Bekenntnis zur Unabhängigkeit, die sich in seinen eigenen Aufzeichnungen sowie im Traktat findet: Die (insbesondere geistige) Unabhängigkeit versteht sich derart als intime Verbindung einer einsamen Lebensart zum Streben nach dem geschichtlich-humanistischen Ideal, wobei der Steppenwolf generell als „ruppiger, krank erscheinender Eremit“ im Sinne der Subversion entgegen der Zweckrationalität und Affektkontrolle des bürgerlichen Verhaltensideals steht.

Die Unabhängigkeit ist nicht zuletzt in seinem Werdegang die Konstante, die sich in der ehemaligen (physischen und geistigen) Askese konstituiert hat und die in dem aktuellen sozialen Einsiedlertum noch weiter funktioniert (in der „Affäre“ sowie im „magischen Theater“ freilich zeichnet sich die Dysfunktionalität des ehemaligen Asketentums ab). Da die Unabhängigkeit den Helden angesichts der fehlenden sozialen Integration und der immer stärker desillusionierenden Kulturkritik oftmals zur Zerrissenheit der Persönlichkeit sowie zum inneren Kampf führt, erhöht sich eben das Bedürfnis nach dem Einsiedlerdasein.

In diesem Zusammenhang kommt das Schlüsselwort, die Krise, zustande, auch wenn die bürgerliche Seite Harry Hallers wegen der Tatsache, dass er doch „niemals in den Provinzen des Lebens [lebt], wo keine Bürgerlichkeit mehr existiert“,⁵⁵⁸ gelegentlich hervortritt und in gewissem Maße „als Rettung des Totalitätsanspruchs von Persönlichkeit“⁵⁵⁹ die Gefährdung der Krisensituation abzuschwächen versucht. Grundsätzlich lässt sich seine Krise, deren Folge die Erscheinungsform des Einsiedlertums einschließt, in der Ambivalenz zwischen dem intellektuellen Ideal und der bürgerlichen Realität und der individuellen Selbstverwirklichung und dem sozialhistorischen Trend, aber auch zwischen der regressiven Zurückgezogenheit und dem „Durchdringen“ der „Sphäre der unmenschlichen Souveränität“⁵⁶⁰ (in Szenen des „magischen Theaters“) lokalisieren.

Dies ist allgemein ein (neu-)zeitliches Problem im technisch-modernen Kontext, das der erste Teil des Romans *Der Steppenwolf* mittels des Einsiedlertum-Phänomens zur Erscheinung bringt. Im Protagonisten verkörpert sich jedoch auch ein Schicksalsproblem, wie es in der Untersuchung Klaus von Seckendorffs heißt: „Der die Hallerschen Manuskripte veröffentlichende Neffe hat allen Anlaß für seine Vermu-

⁵⁵⁸ Original kursiv. Ebd., S. 54.

⁵⁵⁹ Forderer, 1999, S. 208.

⁵⁶⁰ Seckendorff, 1982, S. 98.

tung, daß Haller nach Verlassen der Stadt weiterhin ein isoliertes, dem Leiden gewidmetes Dasein führt.⁵⁶¹

⁵⁶¹ Ebd.

8 *Das Glasperlenspiel*: Einsiedlertum, Bildung, kulturelle Transformation

Wird in Hermann Hesses letztem Roman *Das Glasperlenspiel* (1943) wissbegierig nach den Spielregeln bzw. einer anschaulichen Demonstration des Glasperlenspiels gesucht, kommt solch eine Konkretisierung bis zum Ende der Lektüre enttäuschenderweise zu keiner Zeit zustande. Dieses *Glasperlenspiel* befasst sich nämlich – wie die anderen Entwicklungsromane Hesses – quasi im Rahmen „historischer und mentalitätsgeschichtlicher Restriktionen“⁵⁶² (in Bezug auf das „feuilletonistische Zeitalter“⁵⁶³) durchaus mit der Problematik des Geistes eines Individuums und versinnbildlicht durch die Repräsentation der Mathematik und der Musik letzten Endes „eine höchst abstrahierte, ahistorische und universale Formelsprache gesamtgeistiger Werte, eine Versöhnung und Einheit der Wissenschaften“⁵⁶⁴ in der zukünftigen, utopisch atmosphärischen, pädagogischen Provinz Kastalien.

Konzipiert ist trotz des politischen Bezugs (ob der kastalische Elfenbeinturm als ein persönliches Refugium im Nazi-Regime fungiert) gerade ein Individuationsweg des Protagonisten Josef Knecht, der zunächst den höchsten Status der kastalischen Gelehrtenhierarchie als „Magister Ludi“ errungen hat und schließlich als Privatlehrer in der „Außenwelt“ tätig ist bis zu seinem unerwarteten Tod, der freilich seinem Schüler Tito Designori ein „Initiationsritual“⁵⁶⁵ aus Sicht der Individuation zumisst. Grundsätzlich wird die „Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht“ wegen der minimalen Handlung und des reflexiven Grundtons⁵⁶⁶ auch durch den auktorialen Erzähler essayistisch stilisiert, während sich die drei kurzen, von Knecht in seiner Schulzeit imaginierten und später hinterlassenen Lebensläufe (*Der Regenschmied*, *Der Beichtvater* und *Indischer Lebenslauf*) überwiegend auf die narrative Spannung konzentrieren.

⁵⁶² Solbach, Andreas: Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens. Heidelberg 2012 (= Studien zur historischen Poetik. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.), S. 240.

⁵⁶³ In der Einführung in die Lebensgeschichte Josef Knechts erklärt der Erzähler, dass das „feuilletonistische Zeitalter“ überhaupt „mit seinem Geist wenig anzufangen gewußt [hat], oder vielmehr, es hat dem Geist innerhalb der Ökonomie des Lebens und Staates nicht die ihm gemäße Stellung und Funktion anzuweisen gewußt.“ Hesse, Hermann: *Das Glasperlenspiel*. In: *Das erzählerische Werk*. 5. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 14.

⁵⁶⁴ Horvath, Geza: *Das Glasperlenspiel*. Gipfel eines Lebenswerkes. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 37.

⁵⁶⁵ Solbach, 2012, S. 263.

⁵⁶⁶ Vgl., Ebd., S. 237.

In dem gesamten Werk einschließlich Knechts Gedichten und Lebensgeschichten taucht angesichts des Meister-Jünger-Verhältnisses bzw. des Bildungs- und Entwicklungsideals nicht unversehens das Thema des Einsiedlertums auf: Um sich in das chinesische Orakelbuch *I Ging* (Buch der Wandlungen) zu vertiefen, sucht Knecht in einem abgekapselten Bambusgehölz den „Älteren Bruder“ auf, der schon ein Experte des *I Ging* sowie der chinesischen Sprache und Klassiker ist und ein eremitisches Dasein führt (die Anonymität dieser Figur deutet zumal die Heimlichkeit des Einsiedlertums an).

In dem zweiten erfundenen Lebenslauf Knechts *Der Beichtvater* wird die Begegnung von zwei einsiedlerischen Beichtvätern, Josephus Famulus (als *Vita contemplativa* mit Josef Knecht identifiziert) und Dion Pugil (als *Vita activa* und Vorbild des anderen),⁵⁶⁷ geschildert, wobei der fiktionale historische Hintergrund wiederum in die frühchristliche Zeit der Heiligenväter (wie in *Drei Legenden aus der Thebais*, diesmal mit dem heiligen Hilarion von Gaza gekennzeichnet) zurückkehrt.

Sowohl die Episode des Bambusgehölzes als auch die Kurzerzählung *Der Beichtvater* integrieren aufgrund der Mentorschaft die geistige Entwicklung des Individuums in den Rahmen des Einsiedlertums, das trotz des Unterschiedes zwischen dem altchinesischen und frühchristlichen Modus im jeweiligen Erzählteil insgesamt einen Lernprozess des Protagonisten, aber auch einen potenziellen Verlauf der kulturellen Erinnerung (an Moral, Bräuche, Riten und andere zivilisatorische Formen) involviert. Dementsprechend wird hierbei problematisiert, inwiefern die eremitische chinesische und christliche Kultur als relevantes narratives Moment die pädagogische Maxime für den Protagonisten konstituiert und wie der Entwicklungsweg der Hauptrolle umgekehrt Komponenten des kulturellen Gedächtnisses – in Hesses Erzählung auch der kulturellen Transformation – ritualisiert, veranschaulicht und zur Nachahmung bringt: Hesse transferiert die archaisch-klassischen Paradigmen der einsiedlerischen Kultur, die nicht mehr oder selten in der neuzeitlichen Gesellschaft praktiziert werden, in seinen Erzähltext, der jedoch aufklärerisch-moderne Signifikanz organisiert.

Es ist außerdem hypothetisch zu berücksichtigen, dass die kulturelle Implikation im eremitischen Bildungsmodus eher zur Wertkonstruktion bzw. zum „Erwachen“ der Individualität beiträgt als zur Stabilität des kollektiven Geistes (zu Dienerbereitschaft, hierarchischer Ordnung und formeller Harmonie), obwohl die Erinnerungskultur anhand des Ver-

⁵⁶⁷ Vgl. Malischke, Andreas: Ideal und Wirklichkeit in Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. Hamburg 2008, S. 67.

gangenheitsbezugs „zur Ausbildung sozialer Sinn- und Zeithorizonte“⁵⁶⁸ zählt und Kastalien schon „ein Reich des Geistes [ist], in dem sich alle Intellektuellen zur großen Gemeinschaft zusammenfinden“.⁵⁶⁹

Aufgrund des Begriffs *Mémoire collective* des französischen Soziologen Maurice Halbwachs weist Jan Assmann in seiner Forschung *Das kulturelle Gedächtnis* (1992) darauf hin, dass die Erinnerungsfiguren (Begriffe und Erfahrungen) vor allem an drei Charakteristika anknüpfen, nämlich an den Raum- und Zeitbezug, den Gruppenbezug und die Rekonstruktivität, wobei die letztere die Momente der Vergangenheit (eventuell subjektiv und ideologisch) aktualisiert: „Das Gedächtnis verfährt also rekonstruktiv. Die Vergangenheit vermag sich in ihm nicht als solche zu bewahren. Sie wird fortwährend von den sich wandelnden Bezugsrahmen der fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert. Auch das Neue kann immer nur in der Form rekonstruierter Vergangenheit auftreten.“⁵⁷⁰

Diesem Aspekt entsprechend gelten die zwei Modi des Einsiedlertums im *Glasperlenspiel* – von dem außenseiterischen und einsamen Merkmal abgesehen⁵⁷¹ – gerade als Rekonstruktion der vergangenen Kulturen: Die althinesischen Literaten bzw. Eremiten sowie die frühchristlichen Einsiedler sind typische Gruppen, die (und deren Lebensformen) hauptsächlich in Legenden und Schriften existieren. Die Erzählung des *Glasperlenspiels* aktiviert und vermittelt sie, kann aber die Authentizität dieser historischen Lebensformen wegen des künstlerischen Schaffens nicht gewährleisten. Die Erinnerung an beide eremitische Modi dient daher angesichts der Rekonstruktivität im Text Hesses in erster Linie dazu, mit dem Bildungsparadigma des von Josef Knecht vertretenen Individuationswegs den humanistisch-künstlerischen Geist und auch vernünftig-kritische Ideen zu versinnbildlichen – das *Glasperlenspiel* selbst beinhaltet einen Aspekt des kulturellen Gedächtnisses, wie es in der Einleitung der Lebensgeschichte Knechts referiert wird:

⁵⁶⁸ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 7. Aufl. München 2013, S. 31.

⁵⁶⁹ Bartl, Andrea: *Geistige Räume. Auswirkungen des Exils auf Heinrich Manns *Empfang bei der Welt*, Franz Werfels *Stern der Ungeborenen* und Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel**. Bonn 1996, S. 154.

⁵⁷⁰ Assmann, 2013, S. 41f.

⁵⁷¹ Assmann weist darauf hin, dass „Menschliches Dasein [...] nur auf dem Boden und im Rahmen von Kultur und Gesellschaft denkbar [ist]. Auch der Eremit, der beiden abschwört, ist von ihnen geprägt und hat im Gestus der Negation (der ‚Entsagung‘) an ihnen teil.“ Ebd., S. 133f.

Das Glasperlenspiel ist also ein Spiel mit sämtlichen Inhalten und Werten unserer Kultur, es spielt mit ihnen, wie etwa in den Blütezeiten der Künste ein Maler mit den Farben seiner Palette gespielt haben mag. Was die Menschheit an Erkenntnissen, hohen Gedanken und Kunstwerken in ihren schöpferischen Zeitaltern hervorgebracht, was die nachfolgenden Perioden gelehrter Betrachtung auf Begriffe gebracht und zum intellektuellen Besitz gemacht haben, dieses ganze ungeheure Material von geistigen Werten wird vom Glasperlenspieler so gespielt wie eine Orgel vom Organisten, [...] theoretisch ließe mit diesem Instrument der ganze geistige Weltinhalt sich im Spiele reproduzieren.⁵⁷²

8.1 Bambusgehölz: Altchinesische Idylle in präventiöser Selbstisolation?

Die in das Kapitel *Studienjahre* eingefügte Episode des Bambusgehölzes, dessen Inhaber der scheinbar präventiös von sich selbst isolierte, sogenannte „Ältere Bruder“ ist, bezieht sich nicht nur auf den Fortschritt der *I-Ging*-Studien Knechts, die in dem ostasiatischen Lehrhaus nicht erlernt werden können (mit dieser interkulturellen Verknüpfung löst sich zugleich der eurozentrische Gedanke in der kastalischen Welt auf, damit eine altchinesische Lebensart darin gestattet und verehrt wird). Vielmehr präsentiert sie hinsichtlich der Essayistik des gigantischen Romans⁵⁷³ auch eine narrative Struktur des roten Fadens, der zu Beginn der Episode bereits drei inhaltliche Schwerpunkte (den Lernprozess Knechts, die Präzisierung der Lokalität und die Charakterisierung des „Älteren Bruders“) vorhersagt:

Hier hat er nicht nur Entscheidendes gelernt und erlebt, er fand hier auch, von einer wunderbaren Ahnung oder Führung geleitet, eine einzigartige Umgebung und einen ungewöhnlichen Menschen, nämlich den sogenannten »Älteren Bruder«, den Schöpfer und Bewohner der chinesischen Eremitage Bambusgehölz.⁵⁷⁴

Mit diesem einleitenden Wort tritt zunächst die Pflanze „Bambus“ hervor, der zum einen als wichtiger, lebendiger Stoff für die äußere Errich-

⁵⁷² Hesse, 2012, S. 11.

⁵⁷³ Mit den „Möglichkeiten der erzählenden und reflektierenden Darstellung“, die *Das Glasperlenspiel* in sich schließt, ist das Werk „ein zwar nicht ausdrücklich so genannter, jedoch die Wesensmerkmale eines solchen in sich vereinigender essayifizierter Bildungsroman.“ Schneider, C. Immo: Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*: Roman oder Essay? Versuch einer literarischen Gattungsbestimmung. In: Hermann Hesse heute. Hrsg. v. Ingo Cornils und Osman Durrani. Amsterdam 2005, S. 203.

⁵⁷⁴ Hesse, 2012, S. 111.

tung der Eremitage und zum anderen – von dem biologischen Spezifikum des Bambus her gesehen – auch als einbegriffene metaphorische Repräsentation der chinesischen eremitischen Kultur betrachtet wird: Der Bambus lässt sich wegen der blaugrünen Farbe (ohne bunte Blumen) sowie des senkrechten Stammes vornehmlich im Kreis der altchinesischen Literaten und Einsiedler favorisieren, indem sie ihm Tugenden wie Bescheidenheit, Gerechtigkeit und Beharrlichkeit verleihen bzw. den Bambus häufig als positiven Gegenstand in Dichtung, Malerei und Musik darstellen und gewissermaßen personifizieren.⁵⁷⁵

Aus solchen kulturell spezifischen Qualitäten des Bambus resultiert somit die Konfiguration des „Älteren Bruders“, eines „von außen nach innen zum taoistischen Quietisten [gewordenen] Eremiten“,⁵⁷⁶ dessen Vorgeschichte immerhin seinen Anlass zum Einsiedlertum verdeutlicht: Während in dem ostasiatischen Lehrhaus „der rationalistische und eher antimystische, streng konfuzianisch sich gebende Geist“⁵⁷⁷ vorherrscht (der Konfuzianismus orientiert sich insbesondere an sozialetisch-politikphilosophischen Prinzipien), präferiert der „Ältere Bruder“ die Forschung des esoterischen Orakelbuchs *I Ging*, das übrigens als Ursprung des naturphilosophischen Taoismus gilt.⁵⁷⁸ Zwischen den Studienkollegen Knechts besteht eine ambivalente Stellung zu dieser Figur, „daß dieser Eremit zwar eine gewisse Achtung, ja einen Ruhm genoß, jedoch mehr den eines kauzigen Outsiders als den eines Gelehrten“.⁵⁷⁹ Diesbezüglich ist nicht nur eine unbemerkte Divergenz zwischen ihm und den anderen bereits vor seinem Verlassen der Institution entstanden, sondern seine intrinsische Kuriosität, die sich gerade in dem Titel „Älterer Bruder“ verkörpert, führt auch schicksalhaft und unausweichlich zur isolierten Lebensart:

⁵⁷⁵ Als historisches Beispiel ist vor allem die Geschichte der „Sieben berühmten Akademiker im Bambusgehölz“ (in der Periode 220-420) zu nennen, denn sie haben nicht nur die naturphilosophisch-taoistische Lebensform praktiziert, sondern auch die Bürokratie der damaligen Herrschaft kritisiert. Laing, Ellen Johnston: Neo-Taoism and the *Seven Sages of the Bamboo Grove* in Chinese Painting. In: *Artibus Asiae*. Vol. 36, No. 1/2. 1974, S. 5-54.

⁵⁷⁶ Chen, Zhuangying: Asiatisches Gedankengut im Werke Hermann Hesses. Bern 1997, S. 165.

⁵⁷⁷ Hesse, 2012, S. 112.

⁵⁷⁸ Im Taoismus, vor allem in dem Buch *Tao Te King* von Lao Tse (6. Jahrhundert v. Chr.) manifestieren sich generell vier philosophische Aspekte: „Die metaphysischen Gedanken über das ‚Tao‘, das als universelle Einheit und Urquelle des Seins und Nichtseins verstanden wird; die Bipolarität des Lebens, das dem Gesetz der ewigen Wandlung unterliegt; die Lehre des Nichthandelns und Nichtwissens, die eine passive, aber nicht lebensverneinende Weltansicht widerspiegelt; die Reden über Politik und Staatskunst, die im scharfen Gegensatz zu den konfuzianischen Staatslehren stehen.“ Chen, 1997, S. 32f.

⁵⁷⁹ Hesse, 2012, S. 112.

So redete er alle Vorgesetzten, vom Leiter eines Seminars bis zu den Meistern hinauf, hartnäckig nicht mit ihren Titeln und dem vorschriftsmäßigen Ihr an, wie alle Studenten es taten, sondern mit der Anrede »Mein älterer Bruder«, welche Bezeichnung schließlich für immer als Spottname an ihm selbst hängenblieb.⁵⁸⁰

Da dieser (eigentlich geborene) Abendländer sich zum Chinesen zu machen versucht, ist der Titel „Älterer Bruder“ ebenso in der traditionellen chinesischen Ordenskultur verwurzelt. In den buddhistischen oder taoistischen Orden ist es üblich bzw. als Regel vorgeschrieben, dass alle (auch die weiblichen) Mitglieder der Ordensgemeinschaft oder Studenten unter Betreuung desselben Meisters einander mit dem Titel „Älterer Bruder“ anreden, damit jeder – nicht aufgrund des Alters, sondern unter dem Motto „Voneinander zu lernen“ – von anderen Mitgliedern verehrt wird. Solch eine Art der Verehrung, die zugleich die Konnotation der Gleichberechtigung bzw. Brüderlichkeit signalisiert (die Bezeichnung „Bruder“ gehört zur Kategorie der gleichen Generation), geht jedoch mit der hierarchischen Ordnung des konfuzianistisch angeleiteten ostasiatischen Lehrhauses und fernerhin des kastalischen Ordens nicht konform.

Die unterschiedlichen Attitüden des *I-Ging*-Forschers und seiner Mitstudenten gegenüber dem Titel „Älterer Bruder“ heben somit die heimliche Divergenz hervor, die des Weiteren durch zwei Arten des Gedächtnisses – wie Jan Assmann in *Religion und kulturelles Gedächtnis* (2000) referiert – das „individuelle Bindungsgedächtnis“ (der Einzelne nimmt Bindungsprozesse in sich auf) und das „Kollektivgedächtnis“ (der Einzelne wird vom Kulturationsprozess passiv beeinflusst) expliziert werden kann. Während das Bindungsgedächtnis im Rahmen der Sozialisation durch Bindungen individuelle Erinnerungen ermöglicht und „seine Wurzeln in einem Zugehörigkeitsstreben des Menschen, seinem Wesen als *zoon politikon* [hat], [...] schreibt sich die Gesellschaft [in das Kollektivgedächtnis] ein mit ihren Normen und Werten und formt im Einzelnen jene Instanz, [...] die man traditionell als ‚Gewissen‘ bezeichnet.“⁵⁸¹

Die anderen Studenten in der Gruppe des ostasiatischen Lehrhauses lassen sich durch das Kollektivgedächtnis, dessen Normen-, Regel- und Moralsysteme hierbei rationalistisch und konfuzianistisch bestimmt sind, zusammen in „eine kollektive Identität“⁵⁸² einführen, obwohl die soziale Struktur Kastaliens wegen der Kultur der intellektuellen Elite

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München 2000, S. 17.

⁵⁸² Ebd.

sowie des Ordenssystems viel einfacher aussieht als die der „Außenwelt“. Der „Chineser“ hingegen erschüttert mit der Anrede „Mein älterer Bruder“ die hierarchische Regel des Lehrhauses und beharrt kontinuierlich auf seinem spezifischen Bindungsgedächtnis, das vor allem von dem esoterisch-individuellen (eventuell romantischen) Taoismus geprägt ist und zwei Merkmale (im Kontext der Episode) enthält, nämlich „seine Vorliebe für Dschuang Dsi (365-290 v. Chr.), den glänzendsten taoistischen Poeten, und seine [spätere] einsiedlerische Lebensweise, welcher der taoistische Gedanke von Vervollkommnung auf individueller Ebene zugrunde liegt“.⁵⁸³

Das Zugehörigkeitsstreben des „Älteren Bruders“ ist kurzum gewissermaßen dem Kollektivgedächtnis des ostasiatischen Lehrhauses – den „korrespondierenden normativen und formativen Zwänge[n]“⁵⁸⁴ der Institutionskultur entgegengesetzt. Zwar liegt keine Auskunft über seine Studienjahre im Text mehr vor, es ist aber offensichtlich, dass er sich inzwischen im „Unbehagen in der Kultur“ (aus Sicht Freuds) befindet – späterhin lehnt er auch die von Knecht, dem Magister Ludi geschriebene Einladung zum Lehrauftrag in Waldzell ab.⁵⁸⁵ Als Resultat seines spezifischen Bindungsgedächtnisses (wesentlich ist jedoch die Verweigerung der Bindung an die Gesellschaft) beginnt somit seine eremitisch-idyllische Lebensform:

Er suchte den Süden des Landes auf, [...] suchte und fand den geeigneten Ort für die von ihm geplante Einsiedelei, erwarb in hartnäckigen Eingaben und mündlichen Vorstellungen von den weltlichen Behörden sowohl wie vom Orden das Recht, diesen Ort als Siedler zu bepflanzen, und lebte seither dort in einer streng altchinesisch eingerichteten Idylle [...]⁵⁸⁶

Da der Bambus immerhin eine subtropische Pflanze ist, ähnelt der „an der Peripherie Kastaliens“⁵⁸⁷ liegende Süden dem Ort adäquater geografischer und klimatischer Bedingungen. Das Einsiedlertum des „Älteren Bruders“ lässt sich daher zunächst als geografische Art kategorisieren. Beharrlich der taoistischen Idee folgend, dass „die Vervollkommnung des Individuums an erster Stelle“⁵⁸⁸ steht, ist seine Zurückgezogenheit grundsätzlich dauerhaft und intentionell. Die Toleranz der weltlichen

⁵⁸³ Chen, 1997, S. 171.

⁵⁸⁴ Assmann, 2000, S. 17.

⁵⁸⁵ Vgl. Hesse, 2012, S. 224.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 112f.

⁵⁸⁷ Schäfer, Arnold: Das pädagogische Problem der Begegnung in Hermann Hesses *Glasperlenspiel*. München 1962, S. 82.

⁵⁸⁸ Chen, 1997, S. 171.

Regierung und des Ordens gegenüber solch einer Lebensart zeigt nicht nur die Freiheit als humanitären Wert im Rahmen der zukünftigen, aufgeklärten Machtkonstruktion an, sondern auch den utopischen Aspekt des Romans: dass innerhalb des schon räumlich und zeitlich fiktionalen Elfenbeinturms noch ein verkapselter, von materiellen Noten befreiter und sogar autarker Lebensraum gestattet wird.

In dieser Vorgeschichte lässt sich die Figur des „Älteren Bruders“, der zwar „mit sich und der Welt im Frieden“ steht, aber „bald als Kauz belächelt, bald als eine Art Heiliger verehrt“⁵⁸⁹ wird, im Allgemeinen charakterisieren. Doch eine präzise Schilderung seiner idyllischen Einsiedelei, in der er all seine lebensphilosophischen Konzepte mikrokosmisch vollzieht, wird – in Bezug auf die Heimlichkeit des Eremitentums – erst durch den Blickwinkel Knechts zum Ausdruck gebracht:

[Knecht] trat ein und sah mit Erstaunen ein chinesisches Gartenhaus inmitten eines wunderlichen Gartens stehen, ein Brunnen plätscherte aus hölzerner Röhre, das in einem Kieselbett abfließende Wasser füllte nahebei ein gemauertes Becken, in dessen Ritzen vielerlei Grün wucherte und in dessen stillklarem Wasser ein paar Goldkarpfen schwammen. Friedlich und zart wiegten sich die Bambusfahnen über den schlanken, starken Schäften, der Rasen war von Steinplatten unterbrochen, auf welchen Inschriften im klassischen Stil zu lesen waren.⁵⁹⁰

Die bildhafte Darstellung des Bambusgartens⁵⁹¹ scheint sich zunächst analog zum Werk der deutschen „idyllischen Dichtung“ des 18. Jahrhunderts zu verhalten: Der Einzelgänger wandert einsam in der Natur und entdeckt Inseln und Gefilde der Ruhe und Erholung neben Zusammenballungen des Lärms und der Betriebsamkeit. Nicht die jenseitige Gottverbundenheit, sondern der ganz auf das Irdische beschränkte Gegensatz zwischen ich-feindlicher Stadt und ich-freundlichem Land wird in der Dichtung thematisiert.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Beide Zitate in: Hesse, 2012, S. 113.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ Diese Eremitage bezöge sich, wie es in der Sekundärliteratur berichtet, auf das reale Leben des Autors: „Das Bambusgehölz im Süden des Landes, in dem als Einsiedler der ‚ältere Bruder‘ lebt, ist eine stilisierte Variante der Einsiedelei von Montagnola, und wenn auch der Eremit und Chinesenfreund nicht mit dem Dichter Hesse identisch ist, so ist doch seine Gestalt, wie sie Josef Knecht begegnet, da er die altchinesische Idylle betritt, ein Selbstbildnis.“ Carlsson, Anni: Hermann Hesses »Glasperlenspiel« in seinen Wesensgesetzen. In: Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1974, S. 58.

⁵⁹² Vgl. Mills, Edgar: Die Geschichte der Einsiedlergestalt. Vom mittelalterlichen Epos über Barock und Empfindsamkeit bis zum Roman der Romantik. Wien 1968, S. 40.

Die Räumlichkeit des chinesischen Gartens, in dem der „Ältere Bruder“ sein Zuhause-Sein lokalisiert, steht trotz des Bezugs auf die Natur sowie das daraus resultierende Gemütlichkeitsgefühl nicht mit der Genese der Natur selbst, sondern mit der artifiziellen Gestaltung in Zusammenhang. Denn der Aufbau des Bambusgehölzes (wie auch die ganze chinesische Gartenkunst) orientiert sich, im Gegensatz zur persisch-europäischen Gartenkunst mit geometrischen und symmetrischen Auslegungen, überhaupt an dem auf die „Harmonie zwischen Natur und Mensch“ fokussierten, taoistischen Prinzip: Als Teil der Natur soll der Mensch im Geist und Handeln in selbstverständlicher Weise mit den Gesetzen der Natur sowie des Kosmos identisch sein. Die Herrichtung der Dinge bzw. Objekte im chinesischen Garten erscheint mithin in einer lockeren Reihe – genauso „natürlich“ wie die Landschaft in der echten Natur (auch ähnlich wie in der Mimesis). Außerdem gehören die Inschriften auf den Steinplatten, die gerade zusammen einen Weg markieren (das Wort „Tao“ bedeutet ursprünglich „den Weg“), zu den Ausdrucksformen der chinesischen Gartenkunst.

In der Illustration des Bambusgartens kristallisieren sich weiterhin zwei Ebenen der kulturellen Transformation heraus: Da sich Kastalien innerhalb Europas befindet, stammt das Konzept des Gartens des „Älteren Bruders“ vor allem aus Schriften (eventuell aus Malereien), die die Kenntnisse über den chinesischen Garten vermitteln. Hesse schildert in diesem Roman die Eremitage östlicher Art, die sich in der Vorstellung des Lesers in einen Umriss bzw. ein Muster der chinesischen Gartenkunst umwandeln kann. Jedenfalls ist dieses räumliche „Kunstwerk“ im Rahmen des Zukunftsromans doch auch ein Phänomen der „Wiedergeburt“, denn sein Entwurf kehrt eben in die kulturelle Tradition des mittelalterlichen Chinas zurück und „Neuanfänge, Renaissancen, Restaurationen treten immer in der Form eines Rückgriffs auf die Vergangenheit auf“.⁵⁹³

Für den Protagonisten Knecht allerdings ist das Bambusgehölz kein historisches Denkmal, sondern ein vitaler Ort, der ihm mithilfe der Visualisierung der Gartenkunst den ersten Eindruck des Einsiedlerdaseins bzw. eines „konfliktlosen Leben[s] in der Idylle“⁵⁹⁴ vermittelt. Der lebendige Garten, genauer das Lebewesen darin veranlasst den Gast darüber hinaus zu einer tieferen, meditativen Wahrnehmung:

⁵⁹³ Assmann, 2013, S. 32.

⁵⁹⁴ Schäfer, 1962, S. 82.

Am Morgen dann setzte sich Knecht ans Wasser zu den Goldfischen, blickte in die kleine kühle Welt von Dunkel und Licht und zauberisch spielenden Farben hinab, wo in dem dunkel Grünblauen und tintig Finstren sich die Leiber der Goldenen wiegten und dann und wann, eben wenn die ganze Welt verzaubert und für immer entschlafen und in Traumbann verfallen schien, mit einer sanft elastischen und doch erschreckenden Bewegung Blitze von Kristall und Gold durch das Schladunkel schickten. Er blickte hinab, mehr und mehr versinkend, mehr träumend als kontemplierend [...] ⁵⁹⁵

Das kleine, sich jedoch mystisch präsentierende Ökosystem, das von dem Eremiten selbst angelegt wurde und den jungen Helden verzaubert, ⁵⁹⁶ lässt sich eben durch die taoistische Bipolarität *Yin* und *Yang* (hierbei zwischen Dunkel und Licht) entschlüsseln: Die *Yin-Yang*-Theorie gilt als Grundgedanke des *I Ging* sowie der ostasiatischen Philosophien und expliziert, dass jede Erscheinung trotz ihrer eventuell komplizierten Struktur ausschließlich aus einer Relation der Gegenstücke besteht, die aber nicht zwei verschiedene Dinge, sondern auf dialektischer Ebene die zwei voneinander abhängigen Seiten einer (im Wesentlichen ganz harmonischen) Einheit darstellt.

Beide Gegenstücke sind nicht stabil, sondern wandeln sich und wirken gegenseitig aufeinander ein. ⁵⁹⁷ Der Morgen ist gerade die Zeit, in der sich die dunkle Nacht zum hellen Tag wandelt und das Lebewesen (auch den Menschen) zum physiologischen Erwachen führt. Im Gegensatz zu dem scheinbar ruhigen und statischen Milieu bewegen sich doch die Goldfische, die quasi als Instrument der Hypnose Knecht psychisch beeinflussen (in der Hypnose, dem partiellen Schlafzustand, bleibt das Bewusstsein noch aktiv) und ihn dem Zentrum der von dem „Älteren Bruder“, dem Kenner der *Yin-Yang*-Theorie, programmierten (Garten-)Kunst näherbringen: „zugleich auf der horizontalen Ebene [...] das Unbeweglich-Bewegende – der Geist“ ⁵⁹⁸ Daraufhin verknüpft sich die Auswirkung dieses Dunkel-Licht-Bildes noch mit dem Ziel des

⁵⁹⁵ Hesse, 2012, S. 114.

⁵⁹⁶ Eine Szene wie solche, in der ein Eremit seine Umwelt durch die Errichtung spezieller Objekte jedenfalls geheimnisvoll verschönert, kommt oftmals in einem *Wuxia*- oder *Kung Fu*-Werk vor, das ein Kampfkunst-Genre der chinesischen Literatur und des chinesischen Films ist und „stets einen dauerhaften Einfluss in der chinesischen Kultur und den Medien“ ausübt. Song, Gongpu: Der *Wuxia*-Film und die aktuelle Gesellschaft Chinas. Eine strukturelle Analyse des *Wuxia*-Genres. Wiesbaden 2017, S. 27.

⁵⁹⁷ Vgl. Kim-Park, Younsoon: Die Beziehungen der Dichtung Hermann Hesses zu Ostasien. Rezeption, Einflüsse und Parallelen. München 1977, S. 96ff.

⁵⁹⁸ Horvath, 2013, S. 34.

Glasperlenspiels, „mit dem ein meditatives Assoziationspiel betrieben wird, [...] um einer metaphysischen Einheit näher zu kommen.“⁵⁹⁹

Der Bambusgarten ist somit im Sinne der Umweltbeschreibung kein beliebig in den Kontext eingefügtes oder zufällig dargestelltes Objekt, sondern bereits eine erste Inszenierung der *I-Ging*-Studien des „Älteren Bruders“, der die *Yin-Yang*-Theorie in die Räumlichkeit seiner Eremitage integriert und während der Versunkenheit Knechts – wenn schon als Erzieher – „mit leisen Schritten aus dem Hause“ kommt und „seinen so versunkenen Gast lange“⁶⁰⁰ betrachtet. Doch das Betreuungsverhältnis zwischen beiden Figuren kommt erst nach der von dem Einsiedler rituell gehaltenen Zählung der Stäbchen, deren Ergebnis als Prophezeiung fungiert, zustande:

[E]s waren Schafgarbenstengel, die zählte er aufmerksam durch, tat einen Teil des Bündels wieder in das Gefäß zurück, legte einen Stengel beiseite, teilte die andern in zwei gleich große Bündel, behielt das eine in der linken Hand, nahm mit der rechten, mit spitzen empfindsamen Fingern, winzig kleine Bündelchen aus dem andern, zählte sie, legte sie beiseite, bis einige wenige Stengel übrigblieben, die er zwischen zwei Finger der Linken klemmte.⁶⁰¹

Von diesem Orakelritual, das sich nach den Wandlungsgesetzen des *I Ging* organisieren und mehrmals wiederholen lässt, wird letztendlich das in den verschiedenen Kombinationen der Stäbchen ausgelesene Zeichen „Mong“ (Jugendtorheit) abgeleitet – mit den Versen: „Nicht ich suche den jungen Toren, / Der junge Tor sucht mich.“⁶⁰² Das Urteil zeigt schon, dass Knecht von dem „Älteren Bruder“ als Schüler aufgenommen wird, wobei das Orakelritual bei dieser Entscheidung eine relevante Rolle spielt. Das Zeichen „Mong“, das in *I Ging* eine geeignete Möglichkeit für die Begünstigung zwischen dem Herrn und dem Gast andeutet sowie den Sinngehalt der Aufklärung impliziert, ist damit „eine tief sinnige Anspielung auf Knechts derzeitige Entwicklung“:⁶⁰³ dass er sich in dem folgenden kurzzeitigen Einsiedlerdasein den *I-Ging*-Studien widmet und die „Fähigkeit zur Ordnung und Neuordnung geistiger Inhalte“⁶⁰⁴ in erweiterter Sicht (auf dem Weg zur Beschlagenheit

⁵⁹⁹ Ebd., S. 37.

⁶⁰⁰ Beide Zitate in: Hesse, 2012, S. 114.

⁶⁰¹ Ebd., S. 115.

⁶⁰² Ebd., S. 116.

⁶⁰³ Chen, 1997, S. 169.

⁶⁰⁴ Vasilyev, Gennady: Hermann Hesses Machtkonfrontation. Reale und illusionäre Macht: Zur Zusammenwirkung von Eliten in *Glasperlenspiel*. In: Macht in der Deutschschweizer Literatur. Hrsg. v. Goncalo Vilas-Boas u. a. Berlin 2012, S. 139.

des Glasperlenspiels) ausbildet. Durch das Orakelritual präsentiert sich ebenso exemplarisch ein Aspekt dieses Einsiedlertums: dass der „Ältere Bruder“ gemeinhin die Gesetze aus dem *I Ging* zur Lösung der Lebensprobleme anwendet, um die weitere Wandlung des Lebens vorherzusehen. Strukturell verglichen ähnelt das Ritual des Stäbchen-Spiels, das mythisch, kompliziert und integrativ funktioniert, teilweise der Inszenierung des Glasperlenspiels.

Von dem geheimnisvollen Inhalt des Regelsystems des *I Ging* abgesehen, exemplifiziert die Zeremonie der Aufnahme von Knecht in die chinesische Eremitage inklusive des daraus hervorgegangenen Zeichens „Mong“ vornehmlich die Funktionalität des Symbols, die gerade in der Studie *From Ritual to Theatre* (1982) Victor Turners erläutert wird: „Symbole sind sowohl als sinnlich wahrnehmbare Signale wie auch als ‚Bedeutungs‘-Träger ganz wesentlich an der vielfältigen Variabilität der lebendigen, sich bewußt, emotional und willentlich verhaltenden Menschen beteiligt, die diese Symbole nicht nur zur Ordnung des von ihnen bewohnten Universums verwenden, sondern auch dazu, kreativ Nutzen aus der Unordnung zu ziehen, indem sie diese in bestimmten Fällen beseitigen oder reduzieren [...]“⁶⁰⁵

Hierzu bildet sich generell der Bezug des Menschen zum Symbol heraus: dass die essenziellen Bedeutungsfelder eines (meistens abstrakten) Phänomens überhaupt in einem dynamischen Bewegungs-, Erklärungs- oder Präsentationsvorgang, der zugunsten des menschlichen Daseins oder Schicksals durch die Handhabung eines anderen konkreten Phänomens oder Objekts stattfindet, zur Erscheinung gebracht werden. Aus dem Stäbchen-Spiel resultiert statt der inzwischen variierenden Kombinationen der Stängel letzten Endes das Zeichen „Mong“, dessen Auslegung bereits in *I Ging* – im Modus der Verse, die dem adäquaten Kontext gemäß nochmal interpretiert werden müssen – subsumiert und vorgeschrieben ist. Das Orakelritual ist außerdem ein Vorgang der Übereinstimmung des Signifikats mit dem Signatum und verbürgt somit die Legitimität, dass das Betreuungsverhältnis zwischen dem Eremiten und Knecht aufgebaut werden soll.

Nach solchen ersten Erfahrungen, die im Text im Prinzip narrativ und anschaulich beschrieben werden (insbesondere in der Illustration des Bambusgartens sowie im Orakelritual), kehrt der ganz am Ende der

⁶⁰⁵ Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Übers. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M. 1989, S. 32.

Episode stehende Lernprozess des jungen Protagonisten wieder zum essayistischen, „sachlichen Bericht“⁶⁰⁶ zurück:

Knecht blieb monatelang im Bambusgehölz und hat das Manipulieren mit den Schafgarbenstengeln beinahe ebenso vollkommen gelernt wie sein Lehrer. Dieser übte jeden Tag mit ihm eine Stunde Stäbchenzählen, führte ihn in die Grammatik und Symbolik der Orakelsprache ein [...] Im übrigen lernte der Schüler den Garten pflegen, die Pinsel waschen, die Tusche reiben, er lernte auch Suppe und Tee kochen, Reisig sammeln, auf das Wetter achten und den chinesischen Kalender handhaben.⁶⁰⁷

Neben dem theoretischen und technischen Studium des *I Ging* praktiziert Knecht auch die Lebensart der altchinesischen Idylle, die aber nicht mehr als alltäglich nötige Verfahrensweise in der materiell-existenzialen Konstellation gilt wie im realhistorischen Einsiedlertum, sondern als Erinnerung an die chinesische Hochkultur, die vornehmlich mit der Kalligrafie, dem Tee und der alten Agrarwissenschaft gekennzeichnet wird (die Wetterprognose und die „24 Stationen des Jahres“ im chinesischen Kalender waren für die Agrarwirtschaft ganz wichtig).

Anders als in der Science-Fiction, in der die Spitzentechnologie die Welt in gewissem Maße verzaubert, wird dem Zukunftsroman Hesses eine realistische Färbung verliehen, indem der „Ältere Bruder“ versucht, die traditionelle handwerkliche Arbeitsweise noch im Rahmen der altchinesischen Kenntnisse in seiner Eremitage zu realisieren bzw. zu restaurieren. Doch tatsächlich wird diese Idylle, in der Knechts Studium reibungslos läuft, ebenso wie die ganze kastalische Provinz, „die in der sogenannten lebendig-natürlichen, realen Welt innerhalb der fiktiven Textwelt als Kaste existiert“,⁶⁰⁸ vom Staat anerkannt bzw. finanziell und juristisch unterstützt: Die Studienjahre Knechts inklusive seines *I-Ging*-Studiums im Bambusgehölz werden „durchaus in utopischem Duktus erzählt“.⁶⁰⁹

Mit der Frage, ob das System des *I Ging* in das Glasperlenspiel integriert werden kann, lässt sich Knecht von dem Eremiten beraten. Der „Ältere Bruder“ beantwortet dies mit der metaphorischen Relation von dem Bambusgarten und der Welt, die den Helden weiterhin zum „Be-

⁶⁰⁶ Hesse, 2012, S. 116.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 116f.

⁶⁰⁸ Horvath, 2013, S. 43.

⁶⁰⁹ Knöferl, Eva: „Dies Glasperlenspiel mit schwarzen Perlen.“ Musik und Moralität bei Hermann Hesse und Thomas Mann. Würzburg 2012 (= Literatur. Wissenschaftliche Beiträge zur Moderne und ihrer Geschichte. Hrsg. v. Heinz Gockel u. a.), S. 88.

ginn seines Erwachens“⁶¹⁰ (in Selbsterkenntnis und in Kenntnis des kastalischen Wertesystems) veranlasst:

»Nur zu!« rief er, »du wirst ja sehen. Einen hübschen kleinen Bambusgarten in die Welt hineinsetzen, das kann man schon. Aber ob es dem Gärtner gelingen würde, die Welt in sein Bambusgehölz einzubauen, scheint mir doch fraglich.«⁶¹¹

Bei dem taoistischen Einsiedler entsteht gerade ein räumliches und zeitliches Verhältnis zwischen dem Mikro- und dem Makrokosmos: Der Bambusgarten ist als „Anspielung auf die kastalische Provinz“,⁶¹² die als Mikrokosmos von der „Außenwelt“ im geografischen, aber auch im geistigen Sinne verkapselt und isoliert wird, ausschließlich ein kleines Teil des Makrokosmos. Das Glasperlenspiel, dessen Inszenierung zwar ein außergewöhnliches Ereignis in der pädagogischen Provinz, aber doch transitorisch ist und sich lediglich auf wissenschaftliche und künstlerische Gebiete bezieht, wird infolgedessen den Gesetzen des *I Ging*, dessen Orakelsystem „die kosmische Einheit und dessen unendliche Wandlungsmöglichkeiten“⁶¹³ abstrahiert, untergeordnet.⁶¹⁴ In diesem Sinne zweifelt der taoistische Mentor daran, „das System des *I Ging* dem Glasperlenspiel einzubauen“.⁶¹⁵

Der Anlass für den „Älteren Bruder“ wird hierbei neben der diametralen Anschauung gegen das ostasiatische Lehrhaus noch von einem essenziellen Aspekt ergänzt, nämlich der Ansicht, dass das *I-Ging*-System, das noch keinen Platz in dem Lehrhaus – im Machtbereich der Intellektuellen – findet, umfangreicher und länger funktioniert als das Glasperlenspiel, das sich noch im Werdegang befindet. Die Idylle in der chinesischen Eremitage ist demnach keine präventive Selbstisolation, in der – wie in etlichen Studien gezeigt – der Eremit „weitgehend indifferent gegen die Belange der Provinz, verkapselt und verantwortungsflüchtig“⁶¹⁶ ist, sondern eine individuell geeignete,⁶¹⁷ selbstbewusste und

⁶¹⁰ Hesse, 2012, S. 117.

⁶¹¹ Ebd.

⁶¹² Chen, 1997, S. 170.

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ Adrian Hsias Erörterung in dem Buch *Hermann Hesse und China*, „daß das Glasperlenspiel den Mikrokosmos darstellt, der den Makrokosmos enthält“, entspricht nur teilweise dem Sinn des Älteren Bruders und ist daher nicht gerechtfertigt. Hsia, Adrian: *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation*. Frankfurt a. M. 1974, S. 280.

⁶¹⁵ Hesse, 2012, S. 117.

⁶¹⁶ Schäfer, 1962, S. 83.

⁶¹⁷ Von dem ganzen Roman gesehen steht in Kastalien der kollektive Geist im Vorder-

schicksalhafte Lebensweise, die möglichst mit seiner Neigung zu den taoistischen Prinzipien bzw. mit der Prophezeiung des *I Ging* in Übereinstimmung steht. Seine „Unverantwortlichkeit“ steht ausschließlich der kastalischen Hierarchie gegenüber, in der aber eben die Passivität für die lebendige „Außenwelt“, „eine vertrauenswürdige Parallelgesellschaft“⁶¹⁸ markiert ist.

Für Knecht steht das Musterbeispiel des „Älteren Bruders“, das ihn zum Beginn des Erwachens führt, auf zwei Ebenen: Zunächst relativiert die chinesische Idylle des Einsiedlers, der als Individuum nach seinem eigenen Lebensideal strebt und dieses in adäquater Ordnung realisiert, „die Begriffe und die Kategorien der überkommenen allgemeinen und speziell kastalischen Hierarchie“, ⁶¹⁹ die der zukünftige Magister Ludi (durch das Verlassen des Ordens) transzendieren wird. Seine konstitutive Entwicklung zu dem Bewusstsein, dass die kastalische Welt und das Glasperlenspiel die realhistorisch-makrokosmischen Probleme keinesfalls auflösen können, ist ohne „diese Erfahrung des unverantwortlich Abseitigen“⁶²⁰ in der chinesischen Einsiedelei unmöglich. Ein Interview, das der amerikanische Autor Bill Porter in den chinesischen Chungnan-Bergen um 1990 mit einem Taoisten (Jen) geführt hat, pointiert gerade den Sinn des kurzzeitigen Einsiedlertums Knechts:

Q: Did you ever live as a hermit?

Jen: Yes. But for less than three years. It was a good experience. Sooner or later all Taoists have to live alone for a period to concentrate on their practice. To practice you have to find a secluded place, at least in the beginning. But the important thing is to learn to still your mind. Once you can do that, you can live anywhere, even in a noisy city.⁶²¹

grund: „Hesse zeichnet Kastalien als eine zur Verkrustung neigende Institution, als einen die Individualität des Menschen vernachlässigenden Verwaltungsapparat, der in seinen Mitgliedern nur namenlose, funktionierende Amtsinhaber und -verwalter jeglicher Stufe sieht.“ Probst, Rudolf: Zur Entstehungsgeschichte von Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013, S. 391f.

⁶¹⁸ Wassmer, Johannes: Ein eisiger Atem des Alleinseins? Einsamkeit in den Werken Hermann Hesses und Stefan Zweigs. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013, S. 345.

⁶¹⁹ Hesse, 2012, S. 117.

⁶²⁰ Hilbk, Hans: Das Problem der Erziehung im Spätwerk Hermann Hesses. In: *Paedagogica Historica*, 2:1. 2006, S. 54.

⁶²¹ Porter, Bill: *Road to heaven. Encounters with Chinese hermits*. Berkeley 1993, S. 56.

8.2 Der Beichtvater: Flucht- und Heilungsweg im religiösen Einsiedlertum

Entgegen der Episode des Bambusgehölzes, die einen Teil der „aktuellen“ Vita Josef Knechts skizziert, ist der von dem Helden in jugendlichem Alter – quasi im Muster der buddhistischen *Jataka*-Geschichten⁶²² – imaginierte Lebenslauf *Der Beichtvater* eine relativ abgeschlossene Kurzerzählung, der anhand der historischen Biografie des frühchristlichen Einsiedlers Hilarion von Gaza (ca. 291/2-371, Schüler des Mönchsvaters Antonius⁶²³) „das Ideal des Heiligen, des die Welt in [...] Demut [...] überwindenden Geistes“ sowie „die Kraftquelle ungewöhnlicher seelischer Energie“⁶²⁴ zugeschrieben werden. Diese (von Hesse in seinen früheren Jahren bereits versuchte, nebenher aufklärerisch „modernisierte“) Kunstlegende ist mithin wie der Hauptteil des *Glasperlenspiels* geistig strukturiert und legt „ihrem Weltbild den kastalisch-mönchischen Gegensatz von Welt und Geist zugrunde“.⁶²⁵

Das Einsiedlertum, das hierbei im christlich-religiösen Sinne auch zusätzlich mit der Funktion der Beichte in Zusammenhang steht, ist zunächst auf die Zeit des altchristlichen Anachoretentums in Nahost zurückzuführen. Der Beichtvater, der in seiner in der Öde situierten Einsiedelei eine einsame, fromme Lebensart praktiziert, ist nicht völlig von der Gesellschaft isoliert und dient doch dazu, die Sündhaftigkeit und Schuldigkeit des Büßers zu erkennen und auszusprechen bzw. im Sinne der Umkehr die konkreten Fehler und Schwächen darlegen zu lassen, damit der Beichtende nach dem Ritual einen Neuanfang in der Beziehung zu Christus sowie zu den Mitmenschen ermöglicht.⁶²⁶ Zwar lebt der Einsiedler „außerhalb des Durchsetzungsbereiches der städtischen Amtsgewalt“, aber er übt wegen seiner religiösen Autorität auch

⁶²² Ein *Jataka*, auch Geburtsgeschichte, ist ein spezielles Genre der buddhistischen Literatur und bezieht sich im Gedanken des Wiedergeburtssystems auf die früheren Existenzen/Lebensformen des historischen Buddha, aber auch nicht ohne die religiöse Zielsetzung: „It does this *ideologically*, in the sense that a career spanning many lives in which one is linked to past and future Buddhas is a presupposition and a precondition of Buddhist practice.“ Skilling, Peter: *Jataka and Pannasa-jataka in South-East Asia*. In: *The Journal of the Pali Text Society*. Vol. XXVIII. 2006, S. 114.

⁶²³ Hahn, Johannes: *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches*. Berlin 2004, S. 198.

⁶²⁴ Beide Zitate in: Carlsson, 1974, S. 48.

⁶²⁵ Ebd., S. 49.

⁶²⁶ Vgl. Schalk, Hans: *Beichten. Eine praktische Hilfe für Menschen, denen es schwerfällt*. 8. Aufl. München 1989, S. 33ff.

„Einfluß auf das Leben der urbanen Gesellschaft“⁶²⁷ aus, von der ausgehend sich ein Pilgerweg entwickelt. Angesichts dieses religiösen, geografischen Einsiedlertums besteht daher die Differenz „zwischen den Eremiten der ägyptischen und syrischen Wüste und den gemeinschaftlich lebenden Mönchen des Abendlands“,⁶²⁸ wobei die ersteren gerade die ursprünglichen Typen der Einsiedlerfiguren im Text Hesses sind.

Doch in *Der Beichtvater* präsentiert sich eher ein individueller Entwicklungsweg des Protagonisten Josephus Famulus, der vor der Selbstverzweiflung aus seiner Felsengrotte flieht und zu dem anderen Beichtvater Dion Pugil pilgert, als eine Kampfgeschichte irgendeines Heiligen gegen dämonische Versuchungen. Mit der strukturellen Annäherung an den Bildungsroman, in dem die modernen humanistischen und mentalen Werte (eventuell im Gegensatz zur religiösen Autorität) prävalieren, entstehen dabei im formalen Aufbau des alternativen Lebenslaufs – wie Hans Hilbk zusammenfasst – drei Entwicklungsstadien: „a) Verlust der Unschuld, b) Bemühung um Gerechtigkeit unter dem Gesetz, daraus folgende Verzweiflung im vergeblichen Ringen um das Überwinden der Schuld durch Werke oder durch Erkenntnis und endlich c) das Auftauchen aus der Hölle in eine veränderte Welt und in eine neue Art von Unschuld.“⁶²⁹ Im Inhaltlichen ist Josephus’ Entwicklungsweg zugleich hinsichtlich der Begegnungsszene sowie des Betreuungs- und (umgekehrt) des Dienstverhältnisses zwischen dem jüngeren und dem älteren Beichtvater ebenso ein Flucht- und Heilungsweg.

In der Position, die anscheinend noch vor dem „Verlust der Unschuld“ steht, bildet sich bei Josephus ebenso wie bei manchen anderen Eremiten, die „die nackte unfruchtbare Wildnis von einem Quell, einer Handvoll Grün“⁶³⁰ bewohnen, ein göttliches Talent heraus, das mit der Dienstbereitschaft nicht nur als Kontakt mit der profanen Welt, sondern vielmehr auch als Verbreitung der christlichen Mission im weltlichen, genauer heidnischen Gebiet gilt. Bei Josephus spezialisiert sich hiermit seine Gabe:

Es war die Gabe des Zuhörens. Wenn ein Bruder aus einer der Siedlungen oder ein vom Gewissen beunruhigtes und getriebenes Weltkind sich bei Josef einfand und ihm von seinen Taten, Leiden, Anfechtungen und Verfehlungen

⁶²⁷ Beide Zitate in: Hahn, 2004, S. 199.

⁶²⁸ Bruchhold, Ullrich: Deutschsprachige Beichten im 13. Und 14. Jahrhundert. Editionen und Typologien zur Überlieferungs-, Text- und Gebrauchsgeschichte vor dem Hintergrund der älteren Tradition. Berlin 2010, S. 45.

⁶²⁹ Hilbk, 2006, S. 48.

⁶³⁰ Hesse, 2012, S. 450.

beichtete, [...] so verstand Josef ihn anzuhören, ihm sein Ohr und Herz zu öffnen und hinzugeben, sein Leid und seine Sorge in sich aufzunehmen und zu bergen und ihn entleert und beruhigt zu entlassen.⁶³¹

Die Tätigkeit des Zuhörens, durch die Josephus prinzipiell keinen irdischen Betrieb, sondern die „Selbstaufopferung für andere oder für einen höheren Zweck“⁶³² (wie der Held in dem ersten Lebenslauf *Der Regenschmager*) für sein Ideal des christlichen Lebens aufrechterhält, kennzeichnet trotz des dabei verschwommen geschilderten inneren Mechanismus die besondere Fähigkeit des Beichtvaters und konstituiert weiterhin die Prämisse der späteren Selbstkepsis, die sich aus der Ungleichheit zwischen dieser lange geübten Tätigkeit und der ersehnten Seelenruhe ergibt. In Josephus freilich findet sich während des Bekenntnisses keine Rolle des Ratgebers oder Bestrafers, sondern eine Art der heimlichen Passivität, die anschließend im Text erläutert wird:

Es schien alles, was ihm an Klagen, Geständnissen, Anklagen und Gewissensängsten zugetragen wurde, in sein Gehör einzugehen wie Wasser in Wüstensand, er schien kein Urteil darüber zu haben und weder Mitleid noch Verachtung für den Beichtenden zu fühlen, und dennoch, oder vielleicht eben darum, schien das, was ihm gebeichtet wurde, nicht ins Leere gesagt, sondern im Sagen und Gehörtwerden verwandelt, erleichtert und gelöst zu werden.⁶³³

Das Amt, den Büsser als schuldige Person anzunehmen und seine Beichte zu betreuen, veranlasst Josephus zunächst anhand des frühchristlichen Kultes zur Kombination von zwei religiösen Gestalten, nämlich dem Heiligen und dem Priester: Der Heilige, der sich als Eremit von dem weltlichen Genuss verabschiedet, die Anfechtungen und Versuchungen des Teufels in wunderlicher Weise überwindet und somit seine Frömmigkeit versichert (Josephus hat auch diese Prüfung bestanden), wird als Inbegriff vor allem von den Anhängern verehrt und verherrlicht. Dies wird in der Religionsgeschichte quasi für ein tatsächliches Ereignis gehalten und stimmt mit der „Vorstellung von der In-Gang-Haltungsbedürftigkeit der Welt“⁶³⁴ in der Kultreligion überein.

Der Priester, der als Amtsperson die Mittelrolle zwischen dem transzendenten Gott und den Laien übernimmt, „qualifiziert sich durch rituelle Reinheit, die durch Waschungen, Fasten, sexuelle Enthaltbarkeit

⁶³¹ Ebd., S. 450f.

⁶³² Knöferl, 2012, S. 98.

⁶³³ Hesse, 2012, S. 451.

⁶³⁴ Assmann, 2000, S. 152. Jan Assmann unterscheidet hierzu die Kultreligion als den primären Typ von der Buchreligion als dem Sekundären bzw. Kanonischen.

und andere Formen ‚magischer Askese‘ (Max Weber) erreicht werden muß“. ⁶³⁵ Ursprünglich resultiert aus seiner vorherigen eremitischen und asketischen Mühe in Qualität des Heiligen die religiöse „Gabe“ Josephus’ – ebenso ein Ruf, der sich „in der ganzen Umgebung von Gaza“ ⁶³⁶ verbreitet und die Gläubigen und Büsser anzieht, damit er wie ein Priester im Dienst der Beichte steht.

Während die Legitimität des Beichtvater-Amtes die heilige und priesterliche Beschaffenheit Josephus’ voraussetzt, charakterisiert das Zuhören, das sich einfach von der Wirkung her gesehen gewissermaßen in einem psychotherapeutischen Vorgang vollzieht, eben das Ritual der Buße: Zwar verfügt die Begründung der Sünde im religiösen Sinne über moralische, anthropologische und kollektive Maßstäbe, aber sie führt bei dem Individuum oftmals zum privaten Schuldgefühl, das „ein intrapsychischer Vorgang, also ein Geschehen innerhalb der Psyche, und damit auch eine psychologische Angelegenheit“ ⁶³⁷ ist.

Die sich an den Eremiten wendenden Büsser zählen gerade zu den Menschen, „die aufgrund von ethischen Entscheidungen – eigener oder derjenigen anderer Menschen – in Verwirrung geraten“. ⁶³⁸ In der Beichte ist sich der Büsser erst bewusst, dass ihm von dem Eremiten, dem Vertreter der unsichtbaren Gottheit, vertraut wird und er somit seine (meistens durch unmoralische Handlungen konkretisierten) „Sünden“ aussprechen darf. Das negative Schuldgefühl mündet währenddessen schließlich in ein friedliches oder gemütliches Gefühl, gleich der visualisierten göttlichen Gnade, indem in Josephus’ Zuhören im Schweigen keine analytischen oder kritischen Mechanismen funktionieren und sich daher kein weiterer Widerspruch generieren lässt. Nicht zuletzt ist das Schweigen schon ein Signal des Vertrauens, das im Rahmen des Glaubens zwischen dem Eremiten und dem Beichtenden besteht.

Die langfristige Selbstaufopferung in diesem Dienst bringt bei dem Protagonisten selber jedoch keinen Zustand der Seelsorge hervor, denn sowohl das Gefühl von „einem Wohlgefallen an sich selbst, einer Eitelkeit“ ⁶³⁹ nach dem Ritual der Beichte als auch die Enttäuschung über das

⁶³⁵ Ebd., S. 153.

⁶³⁶ Hesse, 2012, S. 452.

⁶³⁷ Nowak, Anton J.: Pastoralpsychologische Auffassung des Bußsakramentes. In: *Archive for the Psychology of Religion*. Volume 15, Issue 1, 1982, S. 270.

⁶³⁸ Jaeggi, Eva: Religion, Theologie? Lieber doch Psychotherapie. In: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur*. 43. Jahrgang. Hrsg. v. Christoph Meier. Gütersloh 2008, S. 24.

⁶³⁹ Hesse. 2012, S. 453.

Altwerden mit „allmähliche[m] Erlöschen der Triebe und Leidenschaften“⁶⁴⁰ signalisieren das Desideratum eines absoluten Reifungsprozesses bzw. im religiösen Diskurs gerade den „Verlust der Unschuld“. Infolgedessen wird dabei der Anfang des (weiteren) Entwicklungswegs des Helden – zugleich die Wende einer kontemplativen Lebensform – markiert: „Eventually, growing with old age ever more disenchanting and unsure of his role as father confessor, Famulus flees.“⁶⁴¹

Aber das Ohr war nicht tot wie der Wüstensand, das Ohr war lebendig und vermochte nicht ewig zu trinken und zu schlucken und einzusaugen, es fühlte sich ermüdet, mißbraucht, überfüllt, es sehnte sich danach, daß das Fließen und Geplätscher der Worte, der Geständnisse, der Sorgen, der Anklagen, der Selbstbezüglichungen einmal aufhöre, daß einmal Ruhe, Tod und Stille an die Stelle dieses endlosen Fließens trete.⁶⁴²

Genau betrifft dieser Überdruß die mentale Konstellation des Eremiten, die als Vorzeichen der Flucht unter anderem einen Identitätswechsel involviert: nämlich von einem Beichtvater, der im Licht der religiösen Autorität heilig und heroisch sein Privatleben aufopfert und dabei jedenfalls während des Buße-Rituals keinen eigenen Affekt ausdrückt (hierzu ist zu spekulieren, dass sein Schweigen auch eine Anspielung auf seine unvollendete Individuation ist), zu einem sich normal verhaltenden Menschen, der oftmals emotionell auf die Umstände reagiert. Ebenso „menschlich“ ist die Folge der Akzeptanz der unaufhörlichen Beichte, die hinwieder von heidnischen, unmoralischen sowie negativ emotionalisierten Informationen erfüllt ist, deren an diesem Punkt ganz konzentrierte Beeinflussungen die unerträgliche Monotonie expandieren und sich sogar in „Vorstellungen der Selbstvernichtung“⁶⁴³ wandeln.

Angesichts dieses mentalen Wandels des Protagonisten wird in die narrative Struktur dieser Kunstlegende damit das konstruktive Moment des inneren Konfliktes bzw. der Ambivalenz einbezogen: „[E]ine vorgegebene oder auch erst im Text etablierte Ordnung wird im Konflikt problematisiert und in dessen Verlauf verändert oder restabilisiert. In dem Narrationen allerdings Ordnungen [...] als Konfliktgestaltungen

⁶⁴⁰ Ebd., S. 454.

⁶⁴¹ White, J. J. u. White, I. A.: The Place of Josef Knecht's "Lebensläufe" within Hermann Hesse's "Das Glasperlenspiel". In: The Modern Language Review. Vol. 81, No. 4. 1986, S. 942.

⁶⁴² Hesse, 2012, S. 455.

⁶⁴³ Ebd.

stets stören müssen, kann die narrative Vertextungsstrategie mit Fug als grundsätzlich subversiv bezeichnet werden.⁶⁴⁴

Das christliche, positive Bildnis des Beichtvaters, in dem die Qualität des Heiligen und Frommen betrachtbar ist und der Ritus der Beichte reibungslos wiederholt werden kann, lässt sich immerhin durch die Offenbarung der ambivalenten Innenwelt relativieren. Die Macht des „Dämonischen“, die bei Josephus in der vorherigen Übung des Gebets und der Buße scheinbar unterdrückt ist, taucht dann nach den Kriterien der christlich-eremitischen Askese wieder auf. Die Ambivalenz scheint zwar subversiv für die religiöse Institution zu sein (nach der Flucht verschwindet das Amt der Beichte), aber sie rehabilitiert gerade die Vitalität des humanistischen Geistes und weist auf einen dynamischen Bildungsweg hin, den das Amt (wie die Verwaltung des kastalischen Ordens) nicht beansprucht, aber ein Individuum (ebenso wie Josef Knecht) in keinerlei Hinsicht entbehren kann.

Der innere Konflikt, der im ganzen Kontext der Legende eventuell als Probe des heiligen Lebenslaufs zu betrachten ist, wird zugleich von der Selbstskepsis, aber auch von der Selbstreflexion, dem Nachdenken über seinen bisherigen Werdegang begleitet, wobei eben „die Einsicht der unheilbaren menschlichen Sündhaftigkeit“⁶⁴⁵ über seinem gläubigen Leben steht. Als Folge dieser Krise ist seine Flucht zwar nicht heilig und vernünftig, aber aufrichtig und unumgänglich.⁶⁴⁶ Auf dem Fluchtweg erwartet den Protagonisten das Abenteuerliche, das ihn im Gegensatz zu den einseitigen religiös-moralischen Doktrinen in der Beichte mit der profanen, widerspruchsvollen Welt wieder verknüpft. An der Tränkestelle, wo Josephus der Reisegesellschaft begegnet und ein Gespräch zwischen zwei (voneinander divergierenden) Männern anhört, erhält er die Information über den älteren Beichtvater Dion, dessen Behandlungsweise im Buße-Ritual ganz aktiv und vehement erscheint:

»[...] Dion heißt er, und man nennt ihn Dion Pugil, das heißt den Faustkämpfer, weil er sich mit allen Teufeln rauft, und wenn einer ihm seine Schandtaten beichtet, dann, mein Guter, seufzt der Pugil nicht und behält das Maul zu, sondern legt los und tut dem Mann den Rost herunter, daß es eine Art hat. Manche soll er verprügelt haben, einen hat er eine ganze Nacht auf nackten Knien in den Steinen knien lassen [...]«⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart 1993 (= Germanistische Abhandlungen 76), S. 196.

⁶⁴⁵ Vasilyev, 2012, S. 135.

⁶⁴⁶ Vgl. Hesse, 2012, S. 457.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 460f.

Nicht im persönlichen Erlebnis, sondern zunächst durch das mittelbare Gespräch lassen sich dabei die Charakterzüge der zukünftigen Mentorfigur Josephus' zur Erscheinung bringen, und zwar im Modus des bei Hesse bereits typisierten Konfigurationskonzepts der Bipolarität: „In this other, more active, even violent confessor-figure, the passive Famulus would appear to be meeting his opposite.“⁶⁴⁸ Während der eine im Gespräch Dion als „den Faustkämpfer, den Gottesmann“⁶⁴⁹ schätzt, präferiert der andere, bei dem sanften, ruhigen Josephus zu beichten.

Die diametralen Methoden beider Beichtväter (Verprügeln und Bestrafen bei Dion und Zuhören und Schweigen bei Josephus) finden deshalb in der profanen Welt jeweilige Korrelate (die Laien haben daher die Möglichkeit, in verschiedener Art und Weise das Religiöse zu erleben). Dass sich der Büsser nach der brutalen Handlung Dions „hell und sauber wie der Morgenstern“⁶⁵⁰ fühlt, knüpft gewissermaßen – wenn nicht masochistisch – an die psychische Kompensation an, indem seine Sünde durch die entsprechende „Strafe“ abgeschwächt wird. Die Aktivität Dions freilich erschreckt und verhindert Josephus nicht, sondern führt ihn in den Bereich seiner Opposition ein, wo er sein Bekenntnis erneut sichern kann.

Diese Zwischenstation, an der Josephus den Entschluss fasst, den anderen Eremiten und Beichtvater Dion aufzusuchen, kommt zwar zufällig vor, aber sie zeigt schicksalhaft die definitive Richtung der Wanderung des Protagonisten an. Ebenso legendenhaft ist die Begegnungsszenarie beider Beichtväter, in der der ältere Dion gerade auf dem Weg zu Josephus ist, obwohl der Jüngere ihn zunächst nicht erkennt, sondern (relativ handlungsreich) für einen fremden Wegweiser hält:

»Verzeih«, sagte Josef, »aber kannst du meine Ungeduld nicht verstehen?«
»Ich verstehe sie. Doch wird sie dir nichts nützen.«
»Warum sagtest du dann, es liege an mir?«
»Es ist so, wie ich sagte. Sobald du deines Willens zum Beichten sicher bist und dich bereit und reif weißt, die Beichte abzulegen, wirst du sie ablegen können.«
»Auch heute noch?«
»Auch heute noch.«
Stauend blickte Josef in das stille, alte Gesicht.
»Ist es möglich?« rief er überwältigt. »Bist du selbst Vater Dion?«
Der Alte nickte.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ White, 1986, S. 942.

⁶⁴⁹ Hesse, 2012, S. 461.

⁶⁵⁰ Ebd.

⁶⁵¹ Ebd., S. 467.

In diesem Dialog deutet sich in erster Linie eine Wendung der Temperamentsattribuierung beider Eremiten an: dass der eigentlich stoische, passive Josephus in der aktuellen Konstellation (auf dem Fluchtweg) überaus aufgeregt hervortritt. Umgekehrt erscheint der gewaltbereite Dion hierbei kontemplativ und gefasst. Das Verb *ablegen* ist im Wort Dions ein Polysem (mit den Bedeutungen „vollziehen“ und „abnehmen“) und akzentuiert damit im Rahmen der mentalen Heilung eine konträre Relation: Je tiefer der Glaube sich entwickelt, desto leichter wird das mentale Leiden, obzwar Josephus' Ungeduld sich ganz an der Beichte bei Dion, an der Hoffnung auf die Seelsorge orientiert.

Mit dieser ersten Belehrung, die dem Älteren die Betreuungsposition verleiht, verwandelt sich der Fluchtweg Josephus' schließlich in einen Bildungs- bzw. Heilungsweg. Darüber hinaus offenbart sich in diesem Gespräch die innewohnende, qualitative Übermacht des Mentors, der bereits „ein Wunder beschaulicher Weisheit und gereifter Einsichten in die geheimsten Abgründe des menschlichen Herzens“⁶⁵² ist. Trotzdem entsteht hierbei (im Vergleich zum Fall von Knecht und dem „Älteren Bruder“) jedoch keine einfache Mentor-Jünger-Beziehung, sondern Dion selbst, wie er später vor seinem Tod entlarvt, ist ebenso „ein Flüchtling und Angefochtener“⁶⁵³ in der Krisensituation und sucht zugleich den kontemplativen Beichtvater Josephus auf.

Die Lokalität des Fluchtwegs in der Begegnungsszenerie programmiert kurzum die komplementäre Funktion der pädagogischen Interaktion zwischen beiden Eremiten vor, die letzten Endes in die Assimilation beiderseitiger Charakteristika mündet, obwohl die folgende Erziehung in Dions Klausur stattfindet und Josephus „im Schatten und Schutz eines andern“⁶⁵⁴ (im Buße-Ritual) als Diener des Älteren lebt:

Vielen [Büßern] aber, ja den meisten war es nicht unlieb, dem gefürchteten Pügil nicht allein gegenüber zu stehen oder zu sitzen oder zu knien, sondern diesen stillen, freundlich blickenden und dienstwilligen Gehilfen mit dabei zu haben. So lernte [Josephus] allmählich die Weise kennen, auf welche Dion Beichte hörte, die Art seines tröstlichen Zuspruchs, die Art seines Zugreifens und Schaltens, die Art seines Strafens und Ratgebens.⁶⁵⁵

Das während der Flucht suspendierte Amt der Beichte wird hiermit erneut gestartet, indem – in ungewöhnlicher Weise – beide Beichtväter

⁶⁵² Hilbk, 2006, S. 52.

⁶⁵³ Hesse, 2012, S. 478.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 469.

⁶⁵⁵ Ebd.

die Zeremonie zusammen vollziehen. Es kommt zunächst quasi die Machtproblematik „des Herrschens und des Dienens“⁶⁵⁶ zustande, die angesichts der Dienstbereitschaft Josephus' wie in der Lebensbeschreibung Josef Knechts zugleich nicht die religiöse, hierarchische Autorität, sondern den Geist der Opferbereitschaft konstituiert: „Josephus Famulus und Dion Pupil dienen in ihrer Entsagung von der Welt nicht nur den christlichen Pilgern, sondern sie opfern sich auch für den jeweils anderen auf.“⁶⁵⁷

Dion lässt Josephus an dem Ritual teilnehmen, damit er sich in die aktive Art und Weise des Mentors einlebt. Zwar verhält sich Josephus ganz schweigsam, aber er beeinflusst auch die Wirkung der Beichte. Dass die Büsser die Anwesenheit beider Eremiten bevorzugen, signalisiert und affirmiert damit den Harmonisierungsprozess in der Zusammenarbeit: „[I]n fact, miraculously, Pupil begins to assimilate some of Famulus's characteristics, and vice versa, until the two synthesize in a new symbolic harmony.“⁶⁵⁸

Im Zentrum ebendieser Erziehung steht jedoch „kein pädagogisches Grundsatzreferat“,⁶⁵⁹ das (wie in der kastalischen Provinz) ein theoretisch-epistemisches System bereitstellt, sondern die praktische, unmittelbare Beobachtung, durch die der jüngere Josephus wie ein Heranwachsender die primäre Vorgehensweise des Älteren erlernt, und „so führt die Erziehung im *Beichtvater* auch über den Dienst bei dem Meister zu einer geistigen Sohnschaft, fast ohne Erziehung im Sinne der Vermittlung einer Lehre“.⁶⁶⁰

Die Demonstration Dions integriert dabei wie das Stäbchen-Spiel des „Älteren Bruders“ die Ritualität eines kulturellen Phänomens sowie die Funktionalität eines charakteristischen, pädagogischen Vorgangs, wobei solch eine Art der Belehrung und Nachahmung oftmals (zugleich in Bezug auf die Entwicklungsromane Hesses) dem eremitischen Ambiente zugrunde liegt (abgesehen davon, dass sie nicht im absoluten Alleinsein, sondern in der „Zweisamkeit“ wohnen). In solcher Weise konzentriert sich die Bildung überhaupt auf das Individuum, an dessen persönlichem Temperament sich die adäquate Betreuung (und damit auch der narrative Zusammenhang) orientiert.

⁶⁵⁶ Horvath, 2013, S. 43.

⁶⁵⁷ Knöferl, 2012, S. 98.

⁶⁵⁸ White, 1986, S. 942.

⁶⁵⁹ Hilbk, 2006, S. 61.

⁶⁶⁰ Stähle, Rudolf: Die Zeit im modernen utopischen Roman. Ernst Jüngers *Heliopolis*, Hermann Hesses *Glasperlenspiel* und Franz Werfels *Stern der Ungeborenen*. Freiburg 1965, S. 85.

Die Erziehung findet nicht nur im praktischen Kontext der Beichte, sondern auch in den von beiden Beichtvätern gehaltenen Dialogen statt, denen eine das religiöse Leben rechtfertigende und zumeist in essayistischem Ton stilisierte Diskussion zugemessen wird. Die Äußerung, mit der Dion die Frage Josephus' nach der Glaubenskonstellation eines Heiden beantwortet (Dion widerlegt den heidnischen Besucher nicht, sondern hört ihm mit Vergnügen zu), geht vor allem auf das Verhältnis zwischen dem Christentum und anderen Glaubensformen ein:

»Wir sind Gläubige, weil wir vom Glauben, von der Macht nämlich des Erlösers und seines Erlösertodes, ergriffen worden sind. Jene anderen aber, jene Mythologen und Theologen des Tierkreises und der alten Lehren, sind von dieser Macht nicht ergriffen worden, noch nicht, und uns ist es nicht gegeben, sie zu zwingen, daß sie Ergriffene werden. Hast du nicht bemerkt, Josef, wie hübsch und höchst geschickt dieser Mythologe zu plaudern und sein Bilderspiel zusammensetzen wußte und wie wohl es ihm dabei war, wie friedlich und harmonisch er in seiner Weisheit der Bilder und Gleichnisse lebt? [...]«⁶⁶¹

Es wird von dem Älteren vorerst offensichtlich nicht negiert, dass „auf der Ebene des Ideals der Heilige noch über dem Weisen steht“, sodass weiterhin „auf der tieferen Ebene des praktischen Lebensvollzugs nicht der Vernünftige, sondern der Fromme als am meisten nachahmungswürdig gilt“.⁶⁶² Dieses Kriterium allerdings kann nur für die „wahren Gläubigen“, die im Rahmen des christlichen Glaubens „die hoffnungslose Gebrechlichkeit der Seele“⁶⁶³ bereits überwinden, hingegen nicht für die Menschen von anderen, heidnischen Weltanschauungen entscheidend sein.

Die Versöhnung mit heterogenen und konträren Wertesystemen (und sogar deren Akzeptanz), die in der Zivilisationsgeschichte ein abgeschlossenes, humanes Glaubensleben organisieren, beruht zum einen auf der Toleranz sowie auf der persönlichen Erfahrung Dions (das Theologisieren hat ihn einst wie jenen Heiden stark fasziniert⁶⁶⁴). Zum anderen beruht es auf dem pluralistischen Gedanken, dass verschiedene kulturelle und religiöse Formen in demselben sozialen Raum friedlich und kooperativ existieren können. Dementsprechend ist die Assimilation beider eremitischer Charaktere somit ein Paradigma dieser Versöhnung, die sich des Weiteren auf zivilisatorischer Ebene noch zum Ziel

⁶⁶¹ Hesse, 2012, S. 471.

⁶⁶² Beide Zitate in: Hilbk, 2006, S. 50.

⁶⁶³ Ebd., S. 52.

⁶⁶⁴ Vgl. Hesse, 2012, S. 472.

der multikulturellen Gesellschaft⁶⁶⁵ entwickeln kann, obwohl im Text kein modern und politisch konzipiertes, sondern ein urchristliches Gesellschaftsmodell ausgemacht wird. Dass Josef Knecht die pädagogische Provinz letztendlich verlässt, unterstreicht ebenfalls die Verständigung des Kastaliers mit der profanen, aber lebendigen Außenwelt, die hierbei, strukturell verglichen, von jenem mit sich zufriedenen, heidnischen Besucher repräsentiert wird.

Es handelt sich bei diesem Vorgang der Explikation daher „um eine möglichst harmonische Aneignung der den Menschen umgebenden Wirklichkeiten sowie um die entsprechende allmähliche Entfaltung der ihm innewohnenden Kräfte“,⁶⁶⁶ die als finale Zielsetzungen der Erziehung oder des Heilungswegs die Krisensituation Josephus' aufheben bzw. ihm den neuen Status der Unschuld übertragen. Von der früheren, unerträglichen Einsamkeit über den Fluchtweg bis zur Heilung bei Dion kehrt der Protagonist Josephus damit zu seinem Glauben bzw. zur Zuversicht zurück, wobei sein Entwicklungsweg sich im Räumlichkeits- und insbesondere im Mentalitätswechsel vollzieht. Im christlichen Dekor, das im kulturellen Sinne das Amt eines frommen, eindimensionalen Beichtvaters gestalten soll, wandelt sich die Identität des Eremiten durch die Begegnung des charakterlich gegensätzlichen Figurenpaars sowie durch pädagogische Dialoge zum verallgemeinerten, vieldimensionalen Menschentum.

8.3 Zwischenfazit

Sowohl in der Episode des Bambusgehölzes wie auch im Lebenslauf des Beichtvaters ist jeweils ein eremitisches Modell eingebettet, das anhand der intendierten Weltabgeschiedenheit überhaupt auf die historische (altchinesische und frühchristliche) Lebensform zurückzuführen ist. Zwar verfügt der Text über kulturelle Gestaltungen sowie religiöse Riten,

⁶⁶⁵ Das Konzept des Multikulturalismus, das zuerst in Kanada in den 1970er Jahren den Anfang nahm, bezieht sich nicht nur auf „die politische Integration des Staatsverbandes“ und „ökonomische Erfordernisse“, sondern dies kann auch „als der Versuch des moralischen Teils der Gesellschaft gedeutet werden, die unleugbare Tatsache der rassistischen Diskriminierung und Gewalt im Medium der Erziehung und der öffentlichen Kommunikation zu bearbeiten“. Radtke, Frank-Olaf: Multikulturalismus: Ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus? In: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika? Hrsg. v. Berndt Ostendorf. München 1994, S. 230.

⁶⁶⁶ Hilbk, 2006, S. 53.

die vor allem das Einsiedlerdasein im Sinne des kulturellen Gedächtnisses kennzeichnen bzw. die Erzählung inhaltlich bereichern, aber gerade dieser „Vergangenheitsbezug“ trägt nicht zum Aufbau des kollektiven Wertesystems, sondern zur neuen Wertung der Individualität bei.

Das Bambusgehölz, in dem der „Ältere Bruder“ seine Einsiedelei mit der chinesischen Gartenkunst lokalisiert, ist einerseits der Schauplatz der eremitischen Tradition des alten Chinas und andererseits auch die Enthüllung des persönlichen, heimlichen Alltagslebens dieser Figur: Im Gegensatz zu den konfuzianischen Normen und Werten im ostasiatischen Lehrhaus präferiert der „Ältere Bruder“ die Erforschung des naturphilosophischen, esoterischen Taoismus, der sich vornehmlich den immanenten Ausgleich zwischen Mensch und Natur sowie die Vervollkommnung des Individuums zum Ziel setzt. Dementsprechend gilt das Einsiedlertum, das hierbei im Regelfall vom städtischen, sozialen Zentrum entfernt liegt, als Ideal der taoistischen Lebensart.

In dem Bambusgarten verkörpert sich mit dem „unbeweglich-bewegenden“ Milieu gerade die *Yin-Yang*-Theorie aus dem Gesetz des *I Ging*, das analog zur funktionellen Versöhnung der Wissenschaften und der geistigen Werte in der Zeremonie des Glasperlenspiels „nicht nur den Kreislauf der Natur, das Leben der Menschen, sondern auch alle Kulturerscheinungen der Menschheit als Realisierung des Geistes einschließt“.⁶⁶⁷ Obwohl das Einsiedlertum des „Älteren Bruders“ von dem kastalischen Orden sowie der Staatsregierung toleriert wird, deutet sich bei dieser Persönlichkeit ein inaktiver, doch rebellischer Faktor gegen die Institutionalisierung (und fernerhin gegen die Vermarktung) der kulturellen und geistigen Überlieferung an.

Im Vergleich zur altchinesischen Idylle bzw. Lebensform präsentiert sich das Einsiedlertum des frühchristlichen Beichtvaters im Wüstengebiet eher als Form und Erfahrung des religiösen Rituals, das sich jedoch bei beiden Eremiten im narrativen Konzept der Bipolarität differenziert: Die Beichte, die aufgrund der absoluten Frömmigkeit sowie der religiösen Autorität des Eremiten bei dessen Einsiedelei stattfindet, zielt ursprünglich auf die Ablegung der Sünde des Büßers, die oftmals von kollektiven und moralischen Maßstäben festgeschrieben wird. Doch praktisch gesehen ist die Sünde bei jedem Büßer ein individuelles Schuldgefühl, das im Ritual der Beichte, genauer durch das Bekenntnis der eigenen Verfehlungen, quasi psychotherapeutisch erleichtert wird.

Während Josephus als Beichtvater mit bloßem Zuhören ganz passiv auf die Buße reagiert, ergreift der ältere Dion aktive und vehemente

⁶⁶⁷ Chi, Ursula: Die Weisheit Chinas und *Das Glasperlenspiel*. Frankfurt a. M. 1976, S. 97.

Maßnahmen gegen den Büßer – den Beichtenden wird damit die Möglichkeit zugemessen, den für sie geeigneten Beichtvater (auf Basis von Bedürfnis und Leidensfähigkeit) aufzusuchen. Beide Eremiten allerdings geraten nach dem langjährigen Dienst, der im Geist der Selbstaufopferung für andere besteht, in die unerträgliche Monotonie bzw. in „die Verzweiflung über die Ohnmacht und Hinfälligkeit alles Menschlichen“,⁶⁶⁸ wobei sich das glanzvolle, von den heiligen Eremiten konstituierte Image des Beichtvaters zugleich durch die Präzisierung der Ambivalenz in ein humanes, vitales Bildnis wandelt.

In beiden Texten vollzieht sich außerdem ein Bildungsprozess, in dem keine Lehre im indiskreten, anspruchsvollen Fördern vorgetragen wird,⁶⁶⁹ sondern ein Sinnbild der „Verantwortlichkeit [der geschichtlichen, vergänglichen Einzelperson] in und vor der Geschichte, die ein Sich-Fallen-Lassen, ein Sich-Entziehen in Reservate der Zeitlosigkeit nicht gestattet“.⁶⁷⁰ Die räumliche Gestaltung des Bambusgartens, die quasi in der „Verherrlichung des asketischen und meditativen Lebensideals“⁶⁷¹ visualisiert wird, hinterlässt bei Knecht den ersten Eindruck der althinesischen Idylle, der nicht zuletzt als Lehrmaterial fungiert.

Das Orakelritual des Stäbchen-Spiels, aus dem sich das Symbol des „Mong“ ergibt, legitimiert und richtet einerseits das Betreuungsverhältnis zwischen Knecht und dem „Älteren Bruder“ auf. Andererseits ist dies bereits eine lebendige Präsentation, die den jungen Protagonisten in das mystische System des *I Ging* einführt. Nicht nur in der Zusammenarbeit in der Buße, sondern auch schon in der Begegnungsszene auf dem Fluchtweg beginnt die Assimilation beider Beichtväter, indem Dion dem jüngeren Josephus eine dialektische Einstellung zum eigenen Glauben sowie zum Heidnischen expliziert und sich eine geistige Sohnschaft anhand der Befehlen-Dienen-Interaktion entwickelt.

Beide Mentorfiguren, insbesondere Dion, führen inzwischen sinnvolle Dialoge, in denen etliche, von Hesse oft in seinem Werk programmierte Ideen wie „der feste Wille, traditionelle, humanitäre Werte (wie Wahrheit, Redlichkeit und geistige Größe)“⁶⁷² konkretisiert werden. Bei beiden Jüngern resultiert damit aus dem Lernprozess gerade das (die Erkenntnis und Mentalität fördernde) Erwachen, in dem die zwischen-

⁶⁶⁸ Hilbk, 2006, S. 52.

⁶⁶⁹ Vgl. Rychner, Max: Das Glasperlenspiel. In: Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1974, S. 35.

⁶⁷⁰ Stähle, 1965, S. 73.

⁶⁷¹ Schäfer, 1962, S. 67.

⁶⁷² Bartl, 1996, S. 131.

menschliche Hierarchie „in einen relativen Zusammenhang eingebettet [wird], der im Absolutheitsanspruch des kastalischen Wertesystems [sowie der religiösen Autorität] überhaupt keinen Platz hat“.⁶⁷³

Sowohl die taoistische *Yin-Yang*-Theorie als auch der christliche Kult der Beichte lassen sich in den Bildungsprozess, aber auch in den narrativen Kontext integrieren, wobei durch solche kulturellen Implikationen gerade eine Art der Vergangenheit entsteht, die trotz des Bezugs auf die altchinesische Idylle sowie auf das frühchristliche Bußritual doch von aufklärerisch-humanistischen Signifikanzen, hier auch vom Entwicklungsweg der beiden jüngeren Protagonisten, rekonstruiert wird. Der Text funktioniert deshalb als Erinnerung an zwei Modi des Einsiedlerdaseins, die als solche in der modernen Gesellschaft nicht mehr praktiziert werden.

Dementsprechend vollzieht sich die Erzählung „in einer Spirale, d. h. die Handlung kehrt nicht wieder an ihren Ausgangspunkt zurück, sondern setzt sich am Schnittpunkt auf einer höheren Ebene fort“.⁶⁷⁴ Das Glasperlenspiel, das „als Versuch der Überwindung einer historischen Krise“ entstanden ist, soll im weiteren Sinne nicht die „schöne alte Zeit“ vor „der Vermarktung und Verfälschung des Geistes im Feuilleton“⁶⁷⁵ wiederherstellen, sondern diese moderne Krise – durch die Vitalisierung des (inter-)kulturellen Gedächtnisses – transzendieren.

⁶⁷³ Steffens, Wilko: Tödliche Entgrenzung: Hermann Hesses Roman Das Glasperlenspiel. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013, S. 395.

⁶⁷⁴ Horvath, 2013, S. 33.

⁶⁷⁵ Beide Zitate in: Vasilyev, 2012, S. 137.

9 Schlussbetrachtung

9.1 Das Einsiedlertum im weiteren Prosawerk Hermann Hesses

In dem existenziellen, geistigen und auch narrativen Phänomen des Einsiedlertums verankert sich nicht nur eine einsame, individualistisch stilisierte Lebensart, sondern auch der (von Hesse positiv konzipierte) „Eigensinn, die Suche nach einem als authentisch empfundenen, selbstbestimmten Leben, neuromantisches Naturerleben und unverkennbar antizivilisatorische Affekte“,⁶⁷⁶ die als Schlüsselbegriffe mehr oder weniger zur Konstruktion der sechs bereits interpretierten Werke Hesses beitragen.

Doch bevor die vorliegende Hermann-Hesse-Forschung zum Ende gebracht wird, ist das Einsiedlertum noch im weiteren Prosawerk Hesses – themenrelevant und außerplanmäßig – zu analysieren: Auch in den Texten *Anton Schievelbeyn's Ohn-freywillige Reisse nacher Ost-Indien. Ein Plagiat aus dem 17. Jahrhundert* (1903), *Der Dichter* (1913) und *Zarathustras Wiederkehr* (1919) taucht die Konfiguration des Einsiedlers auf, der anhand der jeweiligen Kontextualisierung verschiedenartige Bezüge der Narration oder Signifikanzen des Einsamkeitsdiskurses hervorbringt. Diese drei Kurzerzählungen schließen als frühe Werke Hesses außerdem „einen ungewöhnlichen Einblick in die Werkstattgeschichte dieses Schriftstellers“⁶⁷⁷ ein und komplettieren somit gewissermaßen die Grundstruktur der Einsiedler-Thematik in Hesses Werken.

Der Text *Anton Schievelbeyn's Ohn-freywillige Reisse nacher Ost-Indien* lässt sich – wie der Untertitel ankündigt – in der historischen Kulisse des 17. Jahrhunderts platzieren: in einer Periode, die insbesondere von Enthusiasmus für Weltreisen, Kolonialismus und die Kunst des Barocks geprägt war. Absichtlich verfasste Hesse den Text durchaus auf Frühneuhochdeutsch, damit der Erzählung von außen gesehen die Eigenschaft der deutschen Sprache jener historischen Epoche zugefügt wird.

Ebenso nähert sich der Text in vereinfachter Weise an die Struktur des Schelmenromans an, einer Sonderform des Abenteuerromans, der

⁶⁷⁶ Mix, York-Gothart: Regressionsmythen? Zur Typologie des Außenseiters im Erzählwerk Hermann Hesses. In: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Außenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1999, S. 154.

⁶⁷⁷ Ziolkowski, Theodore: Der Schriftsteller Hermann Hesse. Wertung und Neubewertung. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. Frankfurt a. M. 1979, S. 37.

generell „als fiktive Autobiographie angelegt [ist], wobei ein erzählendes Ich seine früheren Taten und Erlebnisse als die des erlebenden Ich berichtet und kommentiert“.⁶⁷⁸ Der Hauptcharakter Anton wird von seiner Frau durch List auf Schiffsreise verbannt mit dem Ziel, die Welt im Rahmen der pietistischen Erziehung kennenzulernen und als ein fehlerfreier Christ zurückzukehren. Der Ich-Erzähler schildert neben den Abenteuern mit anderen Seefahrern eine Szene, in der sie wegen des Schiffbruchs auf einer Insel zurückbleiben und in einer Notsituation einem Einsiedler begegnen:

Bald hernach, funden wir eine kleyne Fischers-Hütte, in dem dikken Gebüsch, darinn war ein alter indianischer Einsideler, welcher sich in diser Wüüste vom Fischfang ernehrte. [...] Bey disem guten Indianer bliben wir mehre Monathe, fiengen Fische, u. trockneten sie auff denen Felsen, pflantzten ein wenig Reiß, u. litten keine Noth.⁶⁷⁹

Dieser Einsiedler, der ganz allein auf der Insel lebt, scheint zunächst mit dem Dasein der Robinsonade verknüpft, seine Lebensform ist jedoch tatsächlich primitiv: Als Einheimischer der indisch-vormodernen Region versetzt er sich weder in das intentionelle Einsiedlertum noch in das existenzielle, sondern er führt mit der traditionellen Landwirtschaft und Fischerei in natürlicher und unbewusster Weise ein eremitisches Leben, das ausschließlich von dem Protagonisten, einem aufklärerisch und neuzeitlich zivilisierten Menschen, definiert wird. Im Text wird zudem kein Grund dafür offenbart, dass dieser alte Mann sich auf eine wilde, den modernen Menschen gegenüber unfreundliche Insel zurückgezogen hat. Er akzeptiert trotz der Fremdheit den Aufenthalt der in Bedrängnis geratenen europäischen Seefahrer bei ihm und hilft ihnen bei der materiellen Versorgung.

Die Gestaltung dieser Einsiedlerfigur lässt sich eher romantisch als realistisch abtönen, denn die Emergenz von solch einem simplen, ein-dimensional kultivierten und doch freundlichen, verständnisvollen Klausner resultiert höchstwahrscheinlich aus der poetischen Imagination, die allein durch die Konzentration auf diese Einzelperson das historische Verhältnis (oder den Konflikt) zwischen den europäischen Seefahrern und den indigenen Völkern im „Zeitalter der Entdeckung

⁶⁷⁸ Gemert, G.C.A.M. van: Schelmenroman. In: Autoren und Werke deutscher Sprache. 14. Bd. Begriffe, Realien, Methoden. Hrsg. v. Walther Killy. Gütersloh 1988, S. 342.

⁶⁷⁹ Hesse, Hermann: Anton Schievelbeyn's Ohn-freywillige Reise nacher Ost-Indien. Ein Plagiat aus dem 17. Jahrhundert. In: Das erzählerische Werk. 6. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 352f.

gen“ verheimlicht. Zugleich wird die Innenwelt dieses Einsiedlers, der neben der materiellen Bereitstellung keine geistige Belehrung bietet, völlig abgeschlossen. Fernerhin wird er niemals in die christliche Diskussion und zur Beichte eingeladen, die die Seefahrer gegen Monotonie und Hoffnungslosigkeit auf der Insel veranstalten.

Die Begegnung mit dem Einsiedler allerdings konstituiert auf der Weltreise des Protagonisten eine Zwischenstation, an der er viel über seine Vergangenheit reflektiert und seine „Übeltaten“ im christlichen Sinne bereut. Diese Episode markiert deshalb den Wendepunkt bei der Rückkehr – sowohl zu seiner Frau in Europa als auch zum christlichen Glauben. Die Räumlichkeit der Insel repräsentiert dabei zum einen den Ort des Abenteuers, der dem narrativen Modus des Schelmenromans grundsätzlich nachkommt, und zum anderen auch einen imaginären Raum, in dessen außereuropäischer oder primitiver Atmosphäre die christlich-europäische Kultur zumindest noch von den Seefahrern ohne Angriffe der Fremdkulturen bewahrt wird: Das Zusammenleben mit dem fremden Einsiedler idealisiert damit anhand der fiktionalen Weltreise des 17. Jahrhunderts (ganz unbemerkt) eine Aussicht auf ein pazifistisches Weltbild des 20. Jahrhunderts.

Ebenso romantisch stilisiert und exotisch positioniert wird das Kunstmärchen *Der Dichter*, in dem der junge Chinese Han Fook seine Heimat sowie seine Braut verlässt, um bei einem Meister (dem „Meister des vollkommenen Wortes“) die Dichtkunst zu lernen. Dies basiert grundsätzlich auf einer eremitischen Raum- und Zeitstruktur: „[T]he setting in a remote time and place – ancient China in an isolated hut at the source of river – contributes to the feeling of distorted time common to the *Volksmärchen*.“⁶⁸⁰ Die Meister-Schüler-Beziehung, die sich in einer eremitischen und zauberhaften Atmosphäre (an der Quelle des Gelben Flusses) generiert, setzt das größere Interesse des Protagonisten an der Dichtung als am Weltleben voraus, wobei er oftmals „inmitten des Lebens ein Einsamer und gewissermaßen ein Zuschauer und Fremdling“⁶⁸¹ bleibt. Die Art der Belehrung, die von dem mystischen Meister praktiziert wird, kombiniert die Dichtkunst vor allem mit der Musik, die selbst in altchinesisch-fantastischer Weise die Außenwelt bewegt:

⁶⁸⁰ Howard, Patricia J.: Hermann Hesse's "Der Dichter": The Artist/Sage as Vessel Dissolving Paradox. In: *Comparative Literature Studies*. Vol. 22, No. 1, East-West Issue. 1985, S. 111.

⁶⁸¹ Hesse, Hermann: *Der Dichter*. In: *Das erzählerische Werk*. 9. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012, S. 43.

[Der Meister] spielte nur leise auf seiner Laute, und alsbald ward die Luft kühl und die Dämmerung beschleunigt, ein scharfer Wind erhob sich, obwohl es mitten im Sommer war, und über den grau gewordenen Himmel flogen zwei Reiher in mächtiger Wandersehnsucht, und alles dies war so viel schöner und vollkommener als des Schülers Verse, daß dieser traurig wurde und schwieg und sich wertlos fühlte.⁶⁸²

Die Inszenierung des musikalischen Zaubers, die hierbei genau „unter vier Augen“ stattfindet, intensiviert die Heimlichkeit des (geografisch angelegten) Einsiedlertums, d. h. der Zauber sowie ein eremitisches Leben vollziehen sich selten im städtischen und gesellschaftlichen Raum, sondern vielmehr in der Einsamkeit der Natur. Zugleich tauchen in dieser Bildungsszene romantische Elemente auf, die den Menschen nicht zur Annäherung an den christlichen Gott, sondern zur harmonischen, dynamischen Interaktion zwischen Mensch und Natur veranlassen (hierzu entsteht der Unterschied der Romantik-Definition zwischen der deutschen und der chinesischen Version).

Asymmetrisch ist, dass die Musik des Meisters mit der verführerischen Auswirkung auf die Naturwelt die Dichtung des jungen Helden künstlerisch übersteigt, in der er gerade ein ähnliches Bild von zwei Vögeln und dem herbstlichen Himmel in „Selbstgefälligkeit“ beschreibt. Mit dem Vergleich beider „Bilder“, dem quasi keine sprachlich-logische Erklärung, sondern eine künstlerisch-musikalische Präsentation zugemessen wird, lässt sich die Belehrung des Meisters durchaus im Modus der akustischen und visuellen Wahrnehmung implementieren.

Das Motiv der Musik spielt in diesem Märchen, ähnlich wie die Figur Mozarts im *Steppenwolf* oder die musikalische Praxis im *Glasperlenspiel*, eine „zentrale und konstitutive Rolle“: „Sie fungiert als Gegenmodell zu einer zeitgenössischen Kulturpraxis, die vorrangig auf die Produktion von Bedeutung abgestellt ist.“⁶⁸³ Han Fook verfasst das Gedicht, um bestimmte Sinngehalte zu artikulieren, das künstlerische Niveau seiner Verse kann sich aber noch nicht mit dem des Lautenspieles des Meisters auf der Wirkungsebene vergleichen.

Die Musik als Einführung ins Lernen der Dichtkunst signalisiert, dass sie mit ihrer genuin vielfältigen, magischen und sentimentalen Möglichkeit zur Wahrnehmung sowie zur Interpretation geradezu ein Paradigma für die romantische Kunst ist, das dieserfalls der chinesisch-

⁶⁸² Ebd., S. 45.

⁶⁸³ Rose, Dirk: Vor der Bedeutung. Hermann Hesse und die Alte Musik. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013, S. 69.

taoistischen Konzeption der Harmonie von Yin und Yang gut entspricht: „Music is indeed the most appropriate art illustrating the fusion of matter and spirit, of form and content.“⁶⁸⁴

Der Bildungsweg des Protagonisten präsentiert jedoch keine einmalige Zwischenstation während des Eremitentums, sondern einen „Doppelkursus“, einen zweimaligen räumlichen Wechsel zwischen seiner Vaterstadt und der Quelle des Gelben Flusses: Han Fook kehrt in seine Heimat zurück, in der er das weltliche Leben – diesmal ganz distanziert – beobachtet, in dem die Erhabenheit der Dichtung nicht vorkommt. Im Vergleich der gesellschaftlichen und familiären Verpflichtungen und der Schönheit der Dichtkunst stellt sich somit die „Anschauung über das Einsamsein als notwendige Voraussetzung des künstlerischen Schaffens“⁶⁸⁵ vor, das der junge Held in der zweiten Entwicklungsphase, in „eine[r] totale[n] Befreiung von allen Bindungen an die Mitmenschen, an die Umwelt“⁶⁸⁶ schließlich meistert:

Und er blieb und lernte die Zither spielen, und danach die Flöte, und später begann er unter des Meisters Anweisung Gedichte zu machen, und er lernte langsam jene heimliche Kunst, scheinbar nur das Einfache und Schlichte zu sagen, damit aber in des Zuhörers Seele zu wühlen wie der Wind in einem Wasserspiegel.⁶⁸⁷

Zugunsten der Entwicklung der wortlosen und grenzenlosen Einbildungskraft besitzt die Musik weiter die Priorität vor dem Lernen der Dichtkunst, bis die Verse des Protagonisten bereits wie die Musik (im Gemüt des Rezipienten) die emotionale, effektive Resonanz auslösen können. Die Belehrung des Meisters gründet ebenso auf einer intuitiven Art der taoistischen Weltanschauung: dass die künstlerische Formgebung jedenfalls die Erfahrung aus der scheinbar einfachen Natur beansprucht, deren Landschaft sich gerade spontan und idyllisch herausbildet, ohne die technische Intervention des Menschen, die eventuell zur Zersplitterung des einheitlichen, „magischen Denkens“, „the ability to fuse phenomena and noumena“⁶⁸⁸ führt.

Die Quelle des Gelben Flusses, die sowohl im Märchen Hesses wie auch in der chinesischen Kulturgeschichte (als Wohnort der Naturgötter) auf gewisse Weise mythologisiert wird, bewahrt wegen der Distanz zur

⁶⁸⁴ Howard, 1985, S. 115.

⁶⁸⁵ Kovář, Jaroslav: Zur Problematik der ersten Schaffensperiode Hermann Hesses. In: Brüner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. Vol. 1. 1977, S. 126.

⁶⁸⁶ Ebd.

⁶⁸⁷ Hesse, Der Dichter. 2012, S. 47.

⁶⁸⁸ Howard, 1985, S. 115.

menschlichen Kultivierung einen primitiven Raum, in dem die Naturerfahrung idealerweise begriffen und das Einsiedlertum zugleich als adäquater Modus der taoistisch-künstlerischen Entwicklung errichtet werden kann.

Während die Mentorfigur in *Der Dichter* den magischen Geist der chinesischen Kunst personifiziert und den Schüler Han Fook zur synthetischen Meisterschaft von Musik und Dichtung leitet, wird in dem zeitkritischen Aufruf *Zarathustras Wiederkehr* der titelgebende Protagonist auch als einsiedlerischer Weiser konfiguriert, der – nicht in der Art von Nietzsches Zarathustra, der die Verkündigung des Übermensch-Begriffs sowie des „Willens zur Macht“ erreicht – einen Vortrag gegen den politischen Radikalismus von rechts und links hält und dabei „Hesses Reaktion auf die geistig-moralische Erschütterung durch den Ersten Weltkrieg“⁶⁸⁹ reflektiert. Die Figur Zarathustra spielt daher bei Hesse eine instrumentale Rolle⁶⁹⁰ und propagiert bei den jungen Menschen einen selbstständig-denkerischen Weg: „He tells them that he is nothing but the mirror in which they should see themselves – that they should go in search of their own destinies just as he learnt to be Zarathustra.“⁶⁹¹

In diesem Text lässt sich keine Beschreibung des Einsiedlerdaseins Zarathustras vor seiner Rückkehr in die deutsche Hauptstadt konkretisieren, sondern seine Identität als Einsiedler wird oftmals (von ihm selbst) mit „demonstrative[m] Bekenntniston“⁶⁹² hervorgehoben: Zu Beginn seines Vortrags blickt er in die Gesichter der jungen Menschen „wie ein alter Einsiedler in die Wellen des Meeres und in die Morgenwolken blickt“.⁶⁹³ Dass er keinesfalls ein Politiker oder Offizier, sondern „der alte Einsiedler und Spaßmacher, der Erfinder des letzten La-

⁶⁸⁹ Cornils, Ingo: Furchtbare Symmetrien. Romantische Verwandtschaften im Werk der Dichter-Maler Hermann Hesse und William Blake. In: *Arcadia. International Journal for Literary Studies*. Volume 46, Issue 1. 2011, S. 152.

⁶⁹⁰ Hesse adoptiert Nietzsches Zarathustra vor allem formell und stilistisch, damit diese „Wiederkehr“ mit dem Typ Nietzsches verknüpft wird: „Zarathustra’s Return imitates the Zarathustra-style throughout, admittedly as a means to attract the attention of German youth.“ Reichert, Herbert W.: *Friedrich Nietzsche’s Impact on Modern German Literature*. Chapel Hill 1975, S. 101.

⁶⁹¹ Ziolkowski, Theodore: Zarathustra’s Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche’s Work. In: *The Modern Language Review*. Vol. 107, No. 1. 2012, S. 222.

⁶⁹² Solbach, Andreas: *Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens*. Heidelberg 2012 (= *Studien zur historischen Poetik*. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.), S. 7.

⁶⁹³ Hesse, Hermann: *Zarathustras Wiederkehr*. In: *Gesammelte Werke*. 10. Bd. *Betrachtungen aus den Gedenkblättern, Rundbriefe, politische Betrachtungen*. Frankfurt a. M. 1970, S. 468.

chens⁶⁹⁴ ist, werden die Zuhörer damit in eine ermunterte, amüsante Atmosphäre des Vortrags eingeführt.

Bei der Erklärung von „Tun und Leiden“ differiert Zarathustra, „der alte Einsiedler vom Berge“,⁶⁹⁵ in Kombination mit der Schicksalsproblematik ganz von den Zuhörern, die in der Stadt im beruflichen Netzwerk, in der Moralität der Bourgeoisie stehen. Als „alter Einsiedler und Wettermacher“⁶⁹⁶ besitzt er die Fähigkeit, die aktuelle politische Konstellation zu sensibilisieren und die jungen Deutschen vor der geistigen Kontrolle bzw. Schwärmerei zu warnen. Die Etikette des Einsiedlers erinnert solcherart einerseits an den nietzscheanischen Zarathustra, der vor der Ankunft in verschiedenen Städten schon für zehn Jahre im Gebirge isoliert gelebt hat, und andererseits attribuiert sie Hesses Zarathustra die Persönlichkeit eines Propheten oder eines geistigen Mentors, dessen „Weisheit“ sich bereits während des Einsiedlertums herausgebildet hat und demnach sowohl die Zuhörer im fiktionalen Kontext wie auch die jungen Deutschen in jener historischen Zeit (in der Zwischenkriegszeit) inspirieren und belehren kann.

Zarathustras Einsiedlertum scheint zwar lebenslänglich zu sein, aber dies steht noch mit der pädagogischen und sozialpolitischen Zielsetzung in Zusammenhang. Der Grund dafür, dass er aus der Zurückgezogenheit heraus in die Hauptstadt zurückkommt, besteht eben in der Erwartung, dass er lernt, sich in der „authentischen Einsamkeit“ ohne Unterstützung der Gemeinschaft zu individualisieren und zu vervollkommen. In dem Textteil *Von der Einsamkeit* lassen sich damit zwei Arten der fehlerhaften Einsamkeit aufzeigen:

Ohne Einsamkeit ist kein Leiden, ohne Einsamkeit ist kein Heldentum. Doch ich meine nicht jene Einsamkeit der hübschen Dichter und der Theater, wo die Quelle an der Felshöhle des Einsiedlers so lieblich rauscht! [...] Jeder nimmt, und auch der heiligste Einsiedler und Brumbär im kahlsten Gebirge nimmt einen Faden mit, zieht einen Faden nach, mit dem er an Vater und Mutter und alle liebe, warme Verwandtschaft und Zugehörigkeit geknüpft ist.⁶⁹⁷

In der ersten Art der Einsamkeit, die von der Kunst mit Errichtung der idealen Räumlichkeit der Einsiedelei fiktional verschönert wird, fehlt überhaupt die wirklichkeitsnahe Dimension, denn das Einsiedlerdasein in der Wildnis hat meistens nichts mit dem Wohlbehagen, sondern mit

⁶⁹⁴ Ebd., S. 469f.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 477.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 493.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 482.

dem Leiden sowie der physischen Arbeit zu tun. In der zweiten Art distanziert sich der Einsiedler zwar räumlich von der Gemeinschaft, aber er bleibt noch psychisch und emotional in irgendeiner sozialen Beziehung, die – wie Hesse ständig in seinen Entwicklungsromanen thematisiert – das Selbstwerden, den Reifungsprozess des Individuums im Rahmen des eigenen Schicksals, unterminiert.

Der Einsamkeitsbegriff Zarathustras (und auch Hesses) entwickelt sich mithin zum einen aus dem realistisch-politischen Sichtfeld, indem ein selbstständiges, einsames und außenseiterisches Leben im Kampf gegen die Intervention von anderen oder Gemeinschaften oftmals von Elend und Leiden begleitet wird, und zum anderen gerade aus der von Hesse verschärfen Tugend des „Eigensinns“, „die aufrecht und ‚heldisch‘ gegen die Macht der Gewohnheiten, der faulen Kompromisse und organisierter Massenhaftigkeit verteidigt wird“.⁶⁹⁸ Mit der Wiederholung der Einsiedler-Identität sowie der Begründung der „authentischen Einsamkeit“ vollbringt Hesses Zarathustra kurzum auf literarischer, aber auch auf politisch-ideologischer Ebene (im historischen Kontext Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg) einen erzieherischen Entwurf, der den individuellen Geist dem (eventuell zur historischen Katastrophe führenden) Nationalismus und Patriotismus vorzieht.⁶⁹⁹

9.2 Zusammengefasste Aspekte der Einsiedlertums-Thematik im Werk Hermann Hesses

Aus den Kurzerzählungen *Anton Schievelbeyn's Ohn-freywillige Reise nacher Ost-Indien*, *Der Dichter* und *Zarathustras Wiederkehr* ergeben sich verschiedene Abbildungen des Eremitentums, denen jedoch zunächst die Zweckmäßigkeit bzw. Funktionalität der narrativen Organisation zugeordnet wird: Anton Schievelbeyn und die anderen europäischen Seefahrer begegnen auf einer kleinen Insel dem ostindischen, namenlosen Einsiedler, der ausschließlich als Helfer und Diener der materiellen Versorgung an der riskanten Zwischenstation ihres Abenteuers auftritt,

⁶⁹⁸ Wenzel, Georg: Letzter Ritter der Romantik. Das Verhältnis von Hesses früher Romantik-Rezeption zur Außenseiter-Romantik. In: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Außenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1999, S. 72.

⁶⁹⁹ Der Vortrag Zarathustras wirkt auch im außertextuellen Bereich: „[Hesse] uses the rhetorical style of *Zarathustra* to urge young Germans of the post-war years to think boldly and independently in a world flooded with demagogic entreaties.“ Ziolkowski, 2012, S. 222.

ohne in die Sphäre ihrer religiösen und geistigen Aktivitäten gebracht zu werden.

Um das künstlerische Ideal in romantischer, für den individuellen Werdegang geeigneter Umgebung zu vollbringen, wird die menschenleere Quelle des Gelben Flusses als Wohnsitz des mysteriös-eremitischen Meisters fikionalisiert, bei dem der junge Hauptcharakter Han Fook durch die musikalische Übung sowie den Weg zur Nachahmung des taoistischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur schließlich eine dichterische Bildung absolviert.

Hesses Zarathustra akzentuiert in seinem Vortrag mehrmals (mit der Rhetorik der Wiederholung) seine einsiedlerische Identität, sodass er mit dem eigenen Paradigma der einsamen, unabhängigen Selbstwerdung den Begriff der authentischen Einsamkeit erklärt und dabei den jungen Deutschen vor dem Enthusiasmus für die politisch propagierte „Weltverbesserung“ (Nationalismus und Kommunismus) warnt.

Sowohl semantisch wie auch strukturell kommt durch die obige Interpretation der drei Frühwerke ein Spektrum der Einsiedlertums-Thematik in der Hermann-Hesse-Forschung zustande – zugleich mit Rückblick auf die sechs bereits analysierten (relativ umfangreichen) Erzähltexte, in denen das Einsiedlertum aufgrund stilistisch-ästhetischer, religiös-kultureller, historisch-politischer und erzieherischer Implikationen eine konstruktive Rolle spielt. Das einsiedlerische Phänomen in Hesses Werken lässt sich daher zum einen in Kombination mit verschiedenen literarischen Motiven integrativ systematisieren, zum anderen jedoch bezüglich seiner speziellen Kategorisierungen, Attribute und Funktionen konzentriert konkretisieren. Im Folgenden werden grundsätzlich sechs Thesen als resümierte Aspekte der vorliegenden Untersuchung erläutert, die sich, ungeachtet der autobiografischen Anspielungen im Werk,⁷⁰⁰ mit diesem Phänomen (inklusive der Einsiedlerfigur, der Eremitage, der Lebensform etc.) befassen.

Aus den Untersuchungen der Einsiedlerfiguren Hesses leitet sich in erster Linie her, dass sich die Kategorie des Einsiedlertypus, insbesondere einer konkret konfigurierten Gestalt, nicht auf ein einfaches, dichotomisches Kriterium (wie „geografisch/sozial“, „tempo-

⁷⁰⁰ Anders als viele Untersuchungen, die etliche Elemente der Lebensgeschichte Hesses (vor allem „die Verschärfung des Konfliktes zwischen dem heranwachsenden Knaben Hermann und den pädagogischen Autoritäten in Familien und Gesellschaft“ sowie seine Lebenskrisen, Solbach, 2012, S. 12.) in die Textinterpretation einführen und mit ihnen die Entstehungsgeschichte des Werkes begründen, fokussiert sich die vorliegende Untersuchung überhaupt auf die „dargestellte Welt“ des Textes.

rär/langfristig“ und „existenziell/intentionell“) beschränkt, sondern dass die eremitische Identität gerade dynamisch und synkretisch ist.

Die Einsiedlerbrüder Basilius und Justinus in der *Thebaischen Legende* leben immerhin zu zweit, wobei das Alleinsein im strengen Sinne nicht gilt, und sie pendeln gelegentlich zwischen der Einsiedelei und der Stadt, in deren sozialem und geschäftlichem Milieu neben der Abweichung vom Einsiedlerideal auch der Konflikt auf der erzählerischen Ebene ausgelöst wird.

Demian scheint lebenslang ein sozialer Einsiedler innerhalb der modernen Gesellschaft zu sein, doch am Ende der Geschichte wandelt er sich wegen des Kriegs in einen Leutnant, der seitdem nicht mehr als Einsiedler, sondern quasi als Opfer der „*renovatio* und *reformatio* des europäischen Menschen“⁷⁰¹ zu titulieren ist.

Der Fährmann Vasudeva in *Siddhartha* haust zwar freiwillig im Wald, aber er ist erst nach dem Tod seiner (im Text nur einmal erwähnten) Frau ein richtiger Einsiedler geworden, der schließlich im Ritual seines Todes etwa zum „Gott des Flusses“ mythologisiert wird.

Die Eremitage des „Älteren Bruders“ im *Glasperlenspiel* ist sowohl räumlich wie auch kulturell doppelseitig isoliert, denn sie liegt an der Peripherie der bereits von außen abgekapselten „Pädagogischen Provinz“ Kastalien und pflegt gegen die konfuzianistisch-kollektivistischen Diskurse (und auch das kulturelle Milieu des Ordens) das taoistisch-individualistische Gedankengut sowie dessen ideale Lebensform. Dieser Einsiedler bleibt dennoch ein Mitglied des kastalischen Ordens und wird zugleich zwiespältig von der „Außen- und Alltagswelt“ juristisch und materiell unterstützt.

Der jeweilige Typus des Einsiedlers trägt somit weiterhin zur Übersicht der Konfigurationen von Hesse bei, die sich von den archaischen Christenheiligen über das chinesisch-mittelalterliche Eremitenideal bis zum säkularisierten, heimlich in der Stadt wandernden Außenseiter (dementsprechend variiert das Niveau der Einsamkeit), von dem primitiven, funktionell eindimensionalen Inselbewohner über den geistigen Aristokraten bzw. Mentor bis zu dem in die Ambivalenz geratenen Intellektuellen vielseitig entfalten. In solchen Figuren findet sich des Öfteren die humanistische und individualistisch-eigensinnige Maxime, die auch den Entwicklungsprozess des jungen Helden im Rahmen des Bildungsromans dynamisiert und dabei den jeweiligen einsiedlerischen Modus überliefert.

⁷⁰¹ Solbach, 2012, S. 128.

Während der Einsiedler sich generell vor Laien bzw. Bürgern verbirgt (damit die Zurückgezogenheit sich möglichst vollendet), scheint in Hesses Werken trotz etlicher wörtlicher Signale des Einsiedlertitels das eremitische Phänomen ebenso unmerklich und heimlich zu sein, das sich hingegen gerade auf den „roten Faden“ des erzählerischen Entwicklungsverlaufs bezieht bzw. im epischen, konnotativen und weltanschaulichen Aufbau des Werkes eine relevante Rolle spielt.

Der junge Doktor Berthold Reichardt in *Der Weltverbesserer* gerät in das Dilemma zwischen der Liebe zu seiner Braut (dem weltlichen Leben) und der Neigung zum lebensreformerisch-eremitischen Experiment (als Art und Weise der Weltverbesserung), wobei das letztere schon in seinem intellektuellen Charakterzug verwurzelt ist und einen Umweg des einsiedlerischen Erlebnisses auf seinem Lebensweg zur Selbstfindung, aber auch im Rahmen der narrativen Konfliktbildung konstituiert.

Zwar kommt in *Demian* kein Wort über den Einsiedler vor, aber vornehmlich in den Beobachtungen Sinclairs kristallisiert sich das einsiedlerische Image des Titelhelden heraus, der als sozialer Typus aufgrund der unsichtbaren Distanz zu anderen einerseits den Gerüchten über seine konfessionelle Problematik gegenübersteht und andererseits doch bei sich über atypische, quasi gnostische Begriffe wie den „Teufelsdienst“ verfügt.

Ebenso zählt der Steppenwolf Harry Haller dadurch zum sozialen Typus des Einsiedlers, dass sowohl die Beobachtung des Herausgeber des *Tractats vom Steppenwolf* als auch die eigene Aufzeichnung des Protagonisten (einschließlich der eigenen Nennung des Einsiedlers) zusammen die Spuren des eremitischen Daseins generieren, die damit die Krise eines Intellektuellen, die Ambivalenz zwischen dem Wölfischen und dem Menschlichen im Schatten der Zwischenkriegszeit andeuten und gestalten.

Der jeweilige Held in *Der Dichter*, in *Siddhartha* und in *Das Glasperlenspiel* verbringt im einsiedlerischen Modus bei der Mentorfigur eine spezielle Zeit, die im Individuationsprozess des Jüngers einen entscheidenden Schritt für epistemische und geistige Sublimierung bereitstellt.

Das Einsiedlertum fungiert demnach als (untertauchender) Schlüsselbegriff in der Interaktion zwischen Persönlichkeits- und Handlungsbildung, im Spannungsfeld von Innen- und Außenperspektive sowie in der narrativen Zeit- und Raumstruktur. Die Untersuchung dieses Phänomens ist demzufolge eine „Rekonstruktion“ der Sinnzusammenhänge, die das potenzielle Element (der eremitischen Spur) aus Hesses Erzählungen offenbart, konstatiert und verallgemeinert und die hierbei ausgewählten, repräsentativen Werke Hesses im weiteren Sinne unter

dem Begriff der „deutschen einsiedlerischen Literatur“ subsumieren kann.

Vordergründig und stilistisch gesehen scheinen die Darstellungen des Einsiedlertums in Hesses Texten zunächst romantisch, exotisch und sogar märchenhaft zu sein, d. h. die Fiktionalität steht bei Hesse mit vielerlei vormodernen Elementen überhaupt auf einer überzeitlichen Ebene. Es wird hingegen in der Interpretation bereits entschlüsselt, dass die romantische „Oberfläche“ mit räumlicher und zeitlicher Transformation eigentlich auf Reflexionen über individuelle und gesellschaftliche Problemsituationen in der Moderne,⁷⁰² genauer auf der historischen Realität der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts basiert. Zugleich präsentiert sich der individualistische, antibürgerliche und damit scheinbar unpolitische Sinnbezug im Werk Hesses freilich als andersartiger Ausdruck des Machtverhältnisses, indem das Einsiedlertum mit der individualistischen, humanistischen und romantisch-utopischen Prägung eben einen heimlichen, rückseitigen und doch dynamischen Protest gegen die politische Stagnation bzw. die radikalisierte (imperialistisch-nationalistische und faschistische) Ideologisierung einbezieht.

Im altägyptisch-frühchristlichen Kontext bemühen sich die jungen thebaischen Helden, nach dem Muster der Heiligen in der Wüste das einsiedlerische Ideal zu erlangen, dessen religiöser Mechanismus (die christliche Autorität und strenge Askese in tradierten Legenden) allerdings in der modernen psychischen Schilderung der Ambivalenz sowie in der Ironisierung der religionsgeschichtlichen Vorbilder zuletzt relativiert und dekonstruiert wird.

Von dem lebensreformerischen Fanatismus, vor allem von dem Propheten Eduard van Vlissen fasziniert, zieht Berthold in ein naturnahes Tal um, in dem er ein landwirtschaftliches einsiedlerisches Leben führt. Dies scheidet aber letzten Endes an seiner privaten Affinität zu seiner Braut Agnes Weinland, die mit Vernunft und Bodenständigkeit die schwärmerische Wirkung jenes Propheten auf den Hauptcharakter beseitigt.

⁷⁰² Hesses Kenntnisse über Fremdkulturen profitieren generell von „eine[r] Zeit der sich öffnenden Horizonte“, die sich doch im dem Modernisierungsprozess problematisieren lässt: „Der technische und wissenschaftliche Fortschritt, die Industrialisierung und die fortgeschrittene Kolonialisierung der gesamten Welt werfen völlig neuartige soziale und politische Fragen auf, die schließlich im Trauma des Ersten Weltkriegs kulminieren.“ Gröner, Carina: Peripherie der Moderne. Buddhistische Motive und die Dekonstruktion von institutionalisierter Religion in Hermann Hesses Siddhartha. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 144.

Siddhartha verlässt die buddhistische Gemeinschaft, in der der Buddha den Anhängern seine Lehre in dogmatischer Weise vermittelt, ohne dabei das eigene Erlebnis integrativ zu offenbaren, mit dem hinwieder der Protagonist als „Verkörperung des modernen Individualisten“⁷⁰³ schließlich in der Fluss-Lehre bei dem Einsiedler Vasudeva, in der antagonistischen Konfiguration der buddhistischen Institution, die Erleuchtung erreicht.

Während der „Ältere Bruder“ in seinem altchinesisch errichteten Bambusgehölz das taoistische Eremitenideal, quasi eine Variante des „Wegs nach innen“ gegen die geistige Vereinheitlichung im kastalischen Lehrbetrieb praktiziert,⁷⁰⁴ äußert Hesses Zarathustra in seinem Vortrag durch die Pointierung der eremitischen Identität schonungslos (ohne vertrackte Handlungen) das Prinzip, dass innerhalb der aktuellen politischen Hauptströmung anhand einer Art der gerechten Einsamkeit das eigene Urteil und somit das eigene Schicksal aufbewahrt werden soll. All diese Exemplare münden kurzum in einem Spannungsfeld, das den (heimlich codierten) Widerspruch gegen den Wirkungsbereich des autoritären, kollektiv und dogmatisch konzipierten Machtsystems sowie die daraus resultierende Dynamik der Narration einschließt.

Als Konstante des Einsiedlertums wird die Einsamkeit (oder das Alleinsein) zunächst negativ konnotiert, denn einerseits fehlt ihr in Bezug auf die soziale Isolation die Freude an der Kooperation und Integration (dabei entstünde die soziale Unstabilität). Andererseits lässt sich geradezu – wie Karl Jaspers erwähnt – die „erlittene Einsamkeit wider Willen“⁷⁰⁵ hervorheben, die in gewissem Maße in einer existenziellen Situation unter Zwang steht. Sie ist weiterhin im religiösen Zusammenhang als Voraussetzung für die Annäherung an Gott zu verstehen, um desentwillen der fromme Anhänger (oftmals im mittelalterlichen Kontext) ein asketisches, eremitisches Leben führt. Aus dem Werk Hesses hingegen ist, von der äußeren, wirtschaftlichen Verarmung abgesehen, eine

⁷⁰³ Gröner, 2013, S. 155.

⁷⁰⁴ Hier ist jedoch anzuzeigen, dass dieser einsiedlerische Modus das kastalische Bildungssystem noch nicht völlig transzendiert, sondern weiter innerhalb der pädagogischen Provinz bleibt, solch eine Art ist deshalb keine endliche Zielsetzung von Josef Knecht: „Der Hauptfehler des kastalischen Erziehungswesens ist dessen allzuradikale Absonderung von dem Weltgetriebe mit seinen Fragen und Problemen, die der Lösung bedürfen.“ Cast, G. C.: Hermann Hesse als Erzieher. In: Monatshefte. Vol. 43, No. 4/5. 1951, S. 215.

⁷⁰⁵ Jaspers, Karl: Einsamkeit. In: Revue Internationale de Philosophie. Vol. 37, No. 147 (4). 1983, S. 391.

säkularisierte, im humanistischen Sinne positive Art zu extrahieren: laut Jaspers eine „gewollte, heroische Einsamkeit des Menschen, der seine Leistung und sein Schicksal erfüllt trotz der Gesellschaft und trotz der Welt gegenständlicher Forderungen, trotz ‚Gottes‘“.⁷⁰⁶

Die junge Mentorfigur Demian vollendet in seiner selbstorganisierten Einsamkeit (bei sich) den Individuationsprozess sowie eine pädagogische Aufgabe für die Betreuung des Helden Sinclair, indem er den traditionellen, kirchlichen und von den meisten Bürgern besuchten Gottesdienst dem gnostischen, unbekanntem „Teufelsdienst“ gegenüberstellt und somit Kritik an bürgerlichen, konservativen und die Herausbildung des Individuums einschränkenden Werten äußert.

In dem buddhistischen Orden oder in der Großstadt (mit kommerziellen und sexuellen Aktivitäten) findet Siddhartha keinen Schlüssel zur Sublimierung seiner Erfahrungen und Gedanken bzw. zur Vervollkommnung des Geistes, die hinwieder in der Einsiedelei Vasudevas, im einsamen „Hören“ der Fluss-Lehre implementiert wird.

Obwohl sich der Bildungsweg des Glasperlenspielmeisters Josef Knecht reibungslos entfaltet, ist der Aufenthalt in der Eremitage des „Älteren Bruders“ gerade der Wendepunkt dafür, dass er eine andere als die generelle Möglichkeit der (paradigmatischen) Lebensform in der pädagogischen Provinz wahrnimmt und sich schließlich den eigenen, speziellen und heroischen Entschluss, seine pädagogische Idee aus Kastalien in die Außenwelt zu übertragen, vorstellt.

In *Der Dichter* wird der Einsamkeit, die durch die geografisch-räumliche Distanzierung sowie durch den mythischen Wechsel der Kultur- und Naturatmosphäre realisiert wird, die Priorität im Bereich der künstlerischen Funktionalität zugemessen, sodass das Einsiedler-tum des Öfteren die einzige Option des Künstlers für die Perfektionierung seiner artistischen Qualifikation ist. Die Einsamkeit im Sinne Hesses gilt insgesamt als gleichbedeutender Aspekt des selbstständigen Geistes (gegen das Massenideal) und knüpft mithin an „den Sinn des eigenen Lebens, das Prinzip des Selbst [...] und [den] Maßstab des Seins und individuellen Handelns“⁷⁰⁷ an.

Das einsiedlerische Betreuungsverhältnis, das sich in den Entwicklungsromanen Hesses zwischen einem eremitischen Mentor und einem jungen Schüler konstituieren lässt, bezieht sich nicht nur auf die Begegnungsszene beider Figuren, die gewissermaßen als relevantes Zwi-

⁷⁰⁶ Ebd.

⁷⁰⁷ Solbach, 2012, S. 9.

schenstadium auf dem Bildungs- oder Abenteuerweg des jungen Protagonisten zu betrachten ist, sondern auch auf die Rezeption und Umarbeitung solch eines narrativen Modus in der deutschen Literaturgeschichte.

Gerade der Einsiedler in *Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch* (1669), der in der Waldeinsamkeit ein christlich-eremitisches Leben (ähnlich wie die ägyptischen Einsiedler in der Wüsteneinsamkeit) führt, „vermittelt dem jungen Simplicissimus die geistige Grundlage für sein Leben und macht aus der ‚Bestia‘ einen ‚Christenmenschen‘“.⁷⁰⁸ Die Zielsetzung dieser Betreuung, die der Meister im Rahmen des Einsiedlerdaseins arrangiert und organisiert, schließt zugunsten der geistigen Reifung des Protagonisten vor allem die Selbsterkenntnis ein, mit der „Grimmelshausen seinen Helden in die Welt“ entlässt, die aber ebenso „den asketischen Aspekt der Stellung des Menschen in der Welt“⁷⁰⁹ unterstreicht. Im Gegensatz zu Grimmelshausen, dessen Einsiedler grundsätzlich eine christlich-religiöse Bildung absolviert, verleiht Hesse seinen Einsiedlerfiguren einen weltlichen und lebensphilosophischen Sinngehalt, der weiterhin von dem Jünger – in Übereinstimmung mit seinem eigenen Individuationsprozess⁷¹⁰ – akzeptiert wird.

Sowohl in *Demian* wie auch in *Siddhartha* werden zwischen der Mentorfigur und dem Protagonisten vielerlei Gespräche geführt, deren Schwerpunkt hauptsächlich auf der Aufhebung der äußerlich-unreflektierten, bürgerlichen Gedankenwelt sowie auf der neuen Konstruktion einer dynamischen, für das individuelle Schicksal geeigneten Geisteswelt liegt. Nicht nur der „Ältere Bruder“ im *Glasperlenspiel*, sondern auch der Einsiedlermeister in *Der Dichter* verfügen über wenige direkte Lehrgespräche, vielmehr aber realisieren sie ihre pädagogische Idee im Handeln, d. h. sie praktizieren etwas Symbolisches (das Orakel-Ritual des *I Ging*, das mysteriöse Musizieren), um dem Schüler gerade die taoistisch-transzendenten Erfahrungen zu vermitteln. In dem von Knecht imaginierten Lebenslauf *Der Beichtvater* entsteht zwar eine Betreuungsbeziehung zwischen dem Älteren und dem Jüngeren, aber beide profitieren voneinander – von einer gegenseitigen Interaktion, die letzten Endes zeigt, dass die scheinbar vollkommene Mentorfigur auch

⁷⁰⁸ Welzig, Werner: Beispielhafte Figuren. Tor, Abenteuer und Einsiedler bei Grimmelshausen. Graz 1963, S. 161.

⁷⁰⁹ Beide Zitate in: Ebd., S. 167.

⁷¹⁰ Bei Hesse ist „[d]ie naturgemäße und möglichst vollkommene Entfaltung der individuellen Naturanlagen [...] das Hauptziel der Erziehung.“ Cast, 1951, S. 209.

eine beschwerliche, ambivalente Entwicklung durchlebt hat, die damit komplett oder teilweise im Erlebnis des jungen Helden wieder auftritt.

Im Gegensatz zu diesen „positiven“ Betreuungen ist bei Hesse noch eine in erster Linie „negativ“ wirkende Mentor-Jünger-Beziehung zu sehen: Van Vlissen, der Vertreter der Lebensreformbewegung, veranlasst den jungen Doktor Reichardt zur Teilnahme an dem Experiment, sodass er die Stadt verlässt und ein eremitisches Leben auf dem Land führt. Mit dem Schluss, dass Reichardt schließlich auf das Einsiedlertum verzichtet und in das „Alltagsleben“ zurückkehrt, mündet die schwärmerische Konzeption von van Vlissen damit (zumindest bei Reichardt) in Ernüchterung.

Eine solche Schwärmerie, deren Hauptrolle mit dem Einsiedlertum in Zusammenhang steht, erinnert literaturhistorisch gesehen zugleich an Lessings Verserzählung *Der Eremit* (1749), in der die Frauen aus der Stadt eben von einem scheinbar frommen, asketischen Eremiten im Wald angezogen und bezaubert werden, wobei die dauerhafte Pilgerfahrt der Frauen zu ihm stattfindet und in unerwarteter Weise ein sexueller Skandal entsteht. Sowohl in *Der Eremit* wie auch in *Der Weltverbesserer* wird der Fanatismus im Bereich der religiösen oder politischen Autorität im ironischen Stil entlarvt, gegen die vor allem die Sexualität und die Liebe als humanistische, rehabilitierte Ausdrucksformen fungieren.

Hesse präsentiert in seinen Erzählungen nicht nur die Einsiedlerfiguren und deren Lebensarten, sondern auch räumliche Gestaltungen, gendermarkierte Züge und interkulturelle Bezüge, die insgesamt „eine andere Welt“ als in seinem ganzen Werk konstruieren: „[i]n jenseitsgefärbten Träumen der *Romantischen Lieder* und der *Stunde hinter Mitternacht* ebenso wie im Indien Siddharthas, im magischen Theater Harry Hallers, in mittelalterlichen Klöstern oder in der fernen Zukunft der kastalischen Provinz.“⁷¹¹ Als konkretisiertes, individualisiertes und sogar ritualisiertes Modell dieser „anderen Welt“ generiert das Einsiedlertum, das schon zum relevanten Bestandteil des erzählerischen Kontextes in den ausgewählten Werken zählt, geradezu eine Art der narrativen Ästhetik, die darüber hinaus dem Leser (in der kognitiven Herausbildung beim Lesen) mehrerlei szenische und epistemische Abbildungen widmet.

⁷¹¹ Kovář, Jaroslav: Zur Problematik der ersten Schaffensperiode Hermann Hesses. In: *Brüner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*. Vol. 1. 1977, S. 118.

Im Spannungsfeld dieser eremitischen Ästhetik ist zunächst die räumliche Konstruktion zu begreifen, die sich sowohl mit der statischen Räumlichkeit der Eremitage (des eremitischen Mentors), wie auch mit der dynamischen Beweglichkeit der Wanderschaft (des jungen Helden) verknüpft. Das Bauernhaus Berthold Reichardts im naturnahen Tal, die Hütte Vasudevas am Fluss und die Klausur des dichterischen Meisters an der Quelle des Gelben Flusses stellen jedenfalls die enge Beziehung der einsiedlerischen Lokalität zur Naturlandschaft dar, die ebenso wie die romantische Stilisierung in Hesses erstem Roman *Peter Camenzind* (1904) „keine bloße exotische Kulisse mehr wie die Zypressenbäume und roten Blumen seiner ersten Werke [ist] – die Einheit des Menschen und der Natur wird angestrebt und propagiert“.⁷¹²

An das Einsiedlerdasein angeschlossen werden die Episoden der Wanderschaft des Feldteufels in der ägyptischen Wüste, des jungen Chinesen Han Fook, des nach Erleuchtung suchenden Siddhartha und beider sich sündig fühlenden Beichtväter, deren Weg „nicht Weltenbummelei und zielloses Globetrottertum [ist], sondern Sinnbild für eine Daseinsauffassung, für eine metaphysische Sehnsucht nach Fülle und Ganzheit des Lebens“.⁷¹³ Der einsiedlerische und der wanderschaftliche Raum realisieren somit zusammen die Begegnung des Protagonisten mit der Einsiedler- und Mentorfigur und errichten außerdem die Bewegungslinie des Helden zwischen dem weltlich-städtischen sowie dem eremitisch-geistigen Bereich (vor allem in *Die beiden Sünder*, *Siddhartha* und *Der Dichter*).

Die Räumlichkeit des Einsiedlertums kann im Übrigen, wenn sie innerhalb einer bestimmten Gesellschaft bzw. eines Kulturkreises besteht, im Sinne Michel Foucaults die „Heterotopie“ darstellen. Heterotopien sind, wie Foucault in dem Vortrag *Andere Räume* (1967) konzipiert,

„sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.“⁷¹⁴

In Heterotopien entsteht daher in erster Linie die oppositionelle Beziehung dieses Raums zu anderen Räumen in der Gesellschaft, wobei der

⁷¹² Ebd., S. 121.

⁷¹³ Wenzel, 1999, S. 75.

⁷¹⁴ Foucault, Michel: *Andere Räume*. In: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Hrsg. v. Karlheinz Barck u.a. Übers. v. Walter Seitter. Leipzig 1992, S. 39.

Zugang zur Heterotopie oftmals nicht offenbleibt. Ihre innere Charakteristik wird diesbezüglich gewissermaßen (aus Sicht anderer, normaler Räume) als Geheimnis oder Mythos angesehen und nähert sich der Heimlichkeit des Einsiedlertums, das im Werk Hesses eben zeitlich als Übergangsstadium des Protagonisten gilt: „Heterotopien weisen komplexe Formen der Öffnung und Schließung auf. Diese können magisch besetzt sein im Sinne von Passagen, von Schwellenerfahrungen, dann auch illusionär als Zutritt zu einem scheinbaren Arkanum, das aber das tatsächliche gerade verbirgt“.⁷¹⁵

Das Zimmer Demians, in dem er das Eintreten in den Zustand der Ekstase übt, ist gerade der vom bürgerlichen Alltag separierte Ort des gnostisch-eremitischen Rituals, an dem ausschließlich der Ich-Erzähler Sinclair die originale Lebensart jenes sozialen Einsiedlers zur Kenntnis nimmt. Der Stube Harry Hallers, die der Herausgeber der steppenwölfischen Aufzeichnungen für die „Klausen in Kleinbürgernestern“ hält, wird vornehmlich eine intellektuelle, einsame Stimmung zugemessen, die zugleich die Differenz zum Bourgeois, aber auch die Ambivalenz des Steppenwolfs (wie die Lokalität seiner Stube inmitten der bürgerlichen Wohnungen) metaphorisch andeutet. Das Bambusgehölz, in dem der „Ältere Bruder“ einen chinesisch-taoistischen Garten mit seiner Eremitage errichtet, signifiziert auf der kulturellen Ebene die Einzigartigkeit innerhalb des kastalischen Bildungssystems bzw. im Modus der doppelten Abkapselung den „Raum im Raum“. All diese Orte verfügen wegen des scheinbar unzugänglichen und heimlichen Merkmals sowie der antithetischen Relation zu äußeren bzw. anderen Räumen und zum Gesellschaftssystem über heterotopische Implikationen.

Anhand des Aspektes der narrativen Ästhetik des Einsiedlertums sind weiterhin die gendermarkierten Züge im Werk Hesses zu berücksichtigen, die sich zwar nicht offensichtlich an den eremitischen Handlungen beteiligen, aber „eng verschränkt sind mit anderen Aspekten gesellschaftlicher Identität, Rangordnung und Beziehung, die bezüglich verschiedener narrativer Elemente unterschiedlich konfiguriert sind“.⁷¹⁶ Das Betreuungsverhältnis, das generell zwischen dem Helden und der Einsiedlerfigur im Entwicklungsroman zustande kommt, schließt – bei Hesse ganz typisch – lediglich männliche Gestalten ein, bei denen nämlich ein analogisches Fatum besteht: Der junge Protagonist strebt noch

⁷¹⁵ Warning, Rainer: Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung. München 2009, S. 13.

⁷¹⁶ Lanser, Susan S.: Erzählen und Gender. In: Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen. Hrsg. v. Martin Huber u. Wolf Schmid. Berlin 2018, S. 574.

nach einem mentalen Reifungszustand, den der Einsiedler bereits erreicht hat. Die Belehrung im Einsiedlertum ist hierbei ein Nivellierungsprozess, in dem der Protagonist das Niveau seines Betreuers zu erlangen versucht. Die gleichgeschlechtliche Konfiguration vermeidet damit die emotionelle, intersexuelle oder zwischengeschlechtliche Komplikation (von Mann und Frau) und konzentriert sich ausschließlich auf die geistige Sublimation der jungen Hauptrolle.

Die weiblichen Figuren freilich, die im Text Hesses im Regelfall eine Nebenrolle einnehmen, stehen trotz ihrer konstruktiven Funktionalität in der Narration dem Einsiedlertum sowie dessen mentaler Dimension gegenüber. In der thebaischen Legende *Die beiden Sünder* wird der Eremitenbruder Justinus in der Stadt von einer jungen Magd verführt, die gewissermaßen als Element der Störung und der Probe des christlichen Einsiedlerdaseins zu betrachten ist.

Das Fräulein Agnes Weinland spielt in *Der Weltverbesserer* eine wesentliche Rolle, denn sie zieht mit ihrer Vernunft und Schönheit den Doktor Reichardt aus der eremitisch-lebensreformerischen Schwärmerei zurück, obwohl dabei nicht das städtisch-bürgerliche Leben, sondern die Liebe einen starken Einfluss auf das „Happy End“ ausübt.

Die Kurtisane Kamala in *Siddhartha* repräsentiert vor allem eine Form der weltlichen, sexuellen Begierde, führt den Protagonisten aber nicht in die Verwahrlosung, sondern einfach zu einem introvertierten, bewussten und episodischen Erlebnis, dessen Nachwirkung weiterhin in das Eremitentum am Fluss mündet.

Die Braut des chinesischen Dichters Han Fook, die in der Erzählung nahezu nie als Rolle auftritt, lässt sich durchaus als Symbol des trivial-familiären Lebens begreifen, das keinesfalls mit dem dichterischen Ideal korrespondieren kann. Die narrative Funktion dieser weiblichen Rollen signalisiert, dass Frauen kurzum (zumindest bei Hesse) oftmals nicht als Einsiedler zählen (darum kommt in der Literatur auch selten eine Einsiedlerin vor).⁷¹⁷

Zur Ästhetisierung des Einsiedlertums im Werk Hesses tragen nicht zuletzt interkulturelle Bezüge bei, die neben der deutschen Mittelalter-

⁷¹⁷ Es ist (bei einer Schriftstellerin) auch möglich, dass die Hauptrolle der Erzählung gerade weiblich ist und demgemäß in ihrem Abenteuer eine Einsiedlerin bzw. auf ihrem Entwicklungsweg eine eremitische Betreuerin antrifft. Die geschlechtliche Übereinstimmung des Helden des Werkes mit dessen Autor ist jedoch ungewiss: „Es ist nicht zulässig, einer Erzählung aufgrund des vermuteten Geschlechts ihres Autors bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, und kein empirisches Projekt hat bislang erfolgreich Genderunterschiede im literarischen Stil aufzeigen oder das Geschlecht des Autors eines bestimmten Werkes beweisen können.“ Ebd., S. 577.

und Romantikrezeption die attraktivste semantische Facette seines literarischen Schaffens etablieren. In die Lebensform sowie in die religiöse oder philosophische Vorstellung des jeweiligen Einsiedlers integriert sich bei Hesse vor allem das christliche, buddhistische oder taoistische Konzept, das – wie schon bekannt – solch einen Autor charakterisiert, „der geistig nicht nur im Abendland beheimatet ist, sondern auf der Suche nach der Wahrheit auch die Brücke zur Weisheit Asiens schlägt“.⁷¹⁸

In *Drei Legenden aus der Thebais* und *Der Beichtvater* positioniert sich das geschichtliche Szenario in der ägyptischen Wüste, wo die heiligen Väter des Frühchristentums (in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte) ein asketisches, eremitisches Leben führen und ihre Frömmigkeit in die Praxis umsetzen. Siddharthas Geschichte dient in einem bestimmten Ausmaß als Ansatzpunkt dafür, „die wiederholte Bedeutung Indiens als pädagogische Provinz in der deutschen Literatur hervorzuheben“,⁷¹⁹ genauer gesagt, die Lehre des Buddha Gotama und seine (im Text kritisierte) Art und Weise der dogmatischen Belehrung zu versinnbildlichen und dies darauffolgend mit der im Einsiedlertum verwirklichten, höheren Entwicklungsstufe des Helden zu konfrontieren.

Bei dem „Älteren Bruder“ sowie bei dem Dichter Han Fook ist eine chinesisch-taoistisch stilisierte Art der Romantik wahrzunehmen, in der die Subjektivität des Menschen und die Objektivität der Natur harmonisch relativiert werden bzw. miteinander verschmelzen, damit das Einsiedlertum sich auch in der außereuropäischen Kultur typisieren und explizieren lässt.

Solche interkulturellen Verknüpfungen evozieren generell beim Leser eine exotische Impression, die zugleich das mysteriöse, heimliche Ambiente des Einsiedlertums intensiviert. Durch die zeitliche und räumliche Transformation verschwimmt quasi die Fixierung des historischen Hintergrundes, der eigentlich die Realitätsdimension in der Fiktionalität bzw. die Interaktion zwischen der Erzählung und den außertextuellen Momenten (wie den geschichtlich und kulturell bedingten Modellen des Einsiedlertums) fundamentieren soll.

Die künstlerische und geistige Kapazität des Textes hingegen kann im interkulturellen Kontext erweitert werden. Das heißt, trotz der sekundä-

⁷¹⁸ Mayer, Gerhart: Christentum und asiatische Mystik im Werk Hermann Hesses. In: Suche nach Einheit. Hermann Hesse und die Religionen. Hrsg. v. Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1978, S. 25.

⁷¹⁹ Subramanian, Balasundaram: Pädagogische Provinz Indien. Beispiel Hesse, Beispiel Zweig. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013, S. 308.

ren, mitunter ungenauen Rezeption der Fremdkulturen führt der Schriftsteller im fiktionalen Kontext seine poetische Imagination sowie seine persönlichen Ideen gut mit fremdartigen Stoffen zusammen, die als formaler Rahmen einerseits den „roten Faden“ im Text codieren und andererseits die Möglichkeit zur vielfältigen Auslegung bzw. Interpretation aktivieren können. Das literarische Einsiedlertum Hesses wird in diesem Sinne durch interkulturelle Bezüge in die narrative Dynamik hineingeführt, wie der ehemalige Leiter des Suhrkamp Verlags, Siegfried Unseld, resümiert:

Gerade weil sein Werk keine Fixierung zulässt, keine Dogmatik als verbindlich erklärt, sondern weil die Figuren seiner Dichtung bereit sind zum Spiel, zum „Magischen Theater“ des „Steppenwolf“, zur Phantasie, zum Aufbruch in immer neue Lebensbereiche, zu immer neuem Suchen, zu immer neuen Zielen, „wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten“, bleiben Teile seiner Dichtung so lebendig und für uns aktuell, weil auch unsere Gesellschaft sich gegenwärtig in einem Aufbruch befindet, in einer Suche nach neuen Zielen.⁷²⁰

⁷²⁰ Unseld, Siegfried: Der ostasiatische Hintergrund zu Hermann Hesses Ruf „Sei du selbst“. In: Suche nach Einheit. Hermann Hesse und die Religionen. Hrsg. v. Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1978, S. 53.

10 Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur 1

- Hesse, Hermann u. Zweig, Stefan: Briefwechsel. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 2006.
- Hesse, Hermann: Anton Schievelbeyn's Ohn-freywillige Reisse nacher Ost-Indien. Ein Plagiat aus dem 17. Jahrhundert. In: Das erzählerische Werk. 6. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Ausflug in die Stadt. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1977.
- Hesse, Hermann: Bei Arcegnò. In: Das erzählerische Werk. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Brief vom 26. Dez. 1917 an Berta Molt. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1993.
- Hesse, Hermann: Das Glasperlenspiel. In: Das erzählerische Werk. 5. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Demian. In: Das erzählerische Werk. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Der Dichter. In: Das erzählerische Werk. 9. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Der Steppenwolf. In: Das erzählerische Werk. 4. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Der Waldmensch. In: Das erzählerische Werk. 8. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Der Weltverbesserer. In: Das erzählerische Werk. 7. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Die Briefe. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2015.
- Hesse, Hermann: Die Briefe. 4. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2015.
- Hesse, Hermann: Doktor Knölges Ende. In: Das erzählerische Werk. 7. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.

- Hesse, Hermann: Drei Legenden aus der Thebais. In: Das erzählerische Werk. 9. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Ein Stückchen Theologie. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1975.
- Hesse, Hermann: In den Felsen. Notizen eines Naturmenschen. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976.
- Hesse, Hermann: Junger Novize im Zen-Kloster II. In: Das erzählerische Werk. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Klingsors letzter Sommer. In: Das erzählerische Werk. Band 4. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Kurzgefasster Lebenslauf. In: Gesammelte Werke. 6. Bd. Frankfurt a. M. 1970.
- Hesse, Hermann: Ode an Hölderlin. In: Das erzählerische Werk. 10. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Sämtliche Werke. 12. Bd.: Autobiografische Schriften II: Selbstzeugnisse, Erinnerungen, Gedenkblätter und Rundbriefe. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 2003.
- Hesse, Hermann: *Siddhartha*. Entstehung und Deutung in Briefen, Selbstzeugnissen und Dokumenten. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 1. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976.
- Hesse, Hermann: *Siddhartha*. In: Das erzählerische Werk. 3. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 2012.
- Hesse, Hermann: Zarathustras Wiederkehr. In: Gesammelte Werke. 10. Bd. Betrachtungen aus den Gedenkblättern, Rundbriefe, politische Betrachtungen. Frankfurt a. M. 1970.

b) Primärliteratur 2

- Arnim, Ludwig Achim v.: Ankündigung der allgemeinsten Zeitung. In: Zeitung für Einsiedler. Fiktive Briefe für die Zeitung für Einsiedler. Teil 1: Text. Hrsg. v. Renate Moering. Berlin 2014.

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 7. Aufl. München 2013.
- Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000.
- Foucault, Michel: Andere Räume. In: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Hrsg. v. Karlheinz Barck u.a. Übers. v. Walter Seitter. Leipzig 1992.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Kulturtheoretische Schriften. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt a. M. 1974.
- Geibel, Emanuel: Gedichte. 72. Aufl. Stuttgart 1873.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Satyros oder der vergötterte Waldteufel. In: Der junge Goethe. 3. Bd. Hrsg. v. Hanna Fischer-Lamberg. Berlin 1966.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Erstes bis Drittes Buch. In: Grimmelshausens Werke. 1. Bd. 5. Aufl. Hrsg. v. Siegfried Streller. Berlin u. Weimar 1984.
- Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. v. Volker Mertens. Stuttgart 2008 (= Reclams Universal-Bibliothek 18530).
- Hartmann von Aue: Iwein. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. u. übers. von Manfred Stange. Wiesbaden 2006.
- Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder der Eremit in Griechenland. In: Hölderlins Werke und Briefe. 1. Bd. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M. 1969.
- Jaspers, Karl: Einsamkeit. In: Revue Internationale de Philosophie. Vol. 37, No. 147 (4). 1983.
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt a. M. 1957.
- Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg 1999.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Der Eremit. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke. Hrsg. v. Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989.

- Luo Guanzhong: Die Drei Reiche. 2 Bde. Übers. v. Eva Schestag. Frankfurt a. M. 2017.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. 4. Bd. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1999.
- Porter, Bill: Road to heaven. Encounters with Chinese hermits. Berkeley 1993.
- Strauss, Victor von (Übers.): Schī-kīng. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg 1880.
- Tieck, Ludwig: Der blonde Eckbert. In: Die Märchen aus dem Phantasmus. Hrsg. v. Marianne Thalmann. München 1977.
- Wolfram von Eschenbach: Parzival 1. Hrsg. v. Eberhard Nellmann. Übers. v. Dieter Kühn. Frankfurt a. M. 2006.

c) Sekundärliteratur

- Allemann, Beda: Tractat vom Steppenwolf. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972.
- Angermann, Asaf: Beschädigte Ironie. Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität. Berlin 2013 (= Kierkegaard Studies. Monograph Series 27. Hrsg. v. Heiko Schulz).
- Ball, Hugo: Ein mythologisches Untier. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972.
- Ball, Hugo: Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk. Berlin 2016.
- Balzer, Bernd u. Mertens, Volker (Hrsg.): Deutsche Literatur in Schlaglichtern. Mannheim 1990.
- Bänziger, Hans: Zwischen Protest und Traditionsbewußtsein. Arbeiten zum Werk und zur gesellschaftlichen Stellung Max Frischs. Bern 1975.
- Baptista, Maria: Der heilige Antonius. Erzvater der Einsiedler. Saarbrücken 1954.

- Barlösius, Eva: *Naturgemässe Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform und die Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M. 1997.
- Bartl, Andrea: *Geistige Räume. Auswirkungen des Exils auf Heinrich Manns *Empfang bei der Welt*, Franz Werfels *Stern der Ungeborenen* und Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel**. Bonn 1996.
- Baumann, Günter: *Hermann Hesse. Dichter und Weiser*. Rheinfelden 1997.
- Below, Jürgen: *Hermann Hesse-Handbuch: Quellentexte zu Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M. 2012.
- Benzmann, Hans: *Kritik über *Romantische Lieder**. In: *Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Bergold, Stephanie: *Das west-östliche Lebensprinzip in Hermann Hesses Werk. Eine Antwort auf existenzielle Fragen*. Bremen 2004.
- Bernath, Arpad: *Die Bedeutung Franz von Assisis für Hermann Hesse und Heinrich Böll*. In: *Hermann Hesse und die Moderne. Diskurse zwischen Ästhetik, Ethik und Politik*. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013.
- Bertheau, Jochen: *Der Geist der Freude. Studien zu den Vorlagen, zur Textgestaltung und zu den Konzeptionen der Jugendwerke des „anderen“ Goethe*. Frankfurt a. M. 2012.
- Beutin, Wolfgang u. a. (Hrsg.): *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 8. Aufl. Stuttgart 2013.
- Bielikova, Maria: *Bipolarität der Gestalten in Hermann Hesses Prosa. Die Romane *Demian* und *Der Steppenwolf* vor dem Hintergrund der daoistischen Philosophie*. Hamburg 2007.
- Blaas, Valentin: *Überlegungen zu einer Codierung der Emotion „Zorn“ im ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach*. In: *Das Mittelalter*. Volume 14, Issue 1. Hrsg. v. Präsidium des Mediävistenverbandes. Berlin 2009.
- Böhme, Gernot: *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt a. M. 2012.
- Breithaupt, Fritz: *Kulturen der Empathie*. Frankfurt a. M. 2009.
- Brücher, Gertrud: *Pazifismus als Diskurs*. Wiesbaden 2008.

- Bruchhold, Ullrich: Deutschsprachige Beichten im 13. Und 14. Jahrhundert. Editionen und Typologien zur Überlieferungs-, Text- und Gebrauchsgeschichte vor dem Hintergrund der älteren Tradition. Berlin 2010.
- Cai, Zong-qi: A Chinese Literary Mind. Culture, Creativity and Rhetoric in *Wenxin Diaolong*. Stanford 2001.
- Carlsson, Anni: Hermann Hesses »Glasperlenspiel« in seinen Wesensgesetzen. In: Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1974.
- Cast, G. C.: Hermann Hesse als Erzieher. In: Monatshefte. Vol. 43, No. 4/5. 1951.
- Chen, Zhuangying: Asiatisches Gedankengut im Werke Hermann Hesses. Bern 1997.
- Chi, Ursula: Die Weisheit Chinas und *Das Glasperlenspiel*. Frankfurt a. M. 1976.
- Cornils, Ingo: Furchtbare Symmetrien. Romantische Verwandtschaften im Werk der Dichter-Maler Hermann Hesse und William Blake. In: Arcadia. International Journal for Literary Studies. Volume 46, Issue 1. 2011.
- Dean, Kenneth: Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China. Princeton 1993.
- Decker, Gunnar: Hermann Hesse. Der Wanderer und sein Schatten. München 2012.
- Deterding, Sebastian: Introspektion. Begriffe, Verfahren und Einwände in Psychologie und Kognitionswissenschaft. In: Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Hrsg. v. Jürgen Raab u. a. Wiesbaden 2008.
- Dhority, Lynn: Toward a Revaluation of Structure and Style in Hesse's *Steppenwolf*. In: Theorie und Kritik. Zur vergleichenden und neueren deutschen Literatur. Hrsg. v. Stefan Grunwald. Bern 1974.
- Dietrich, Georg: Der einsame Mensch in der Dichtung. Literaturpsychologie in der Einsamkeit und der Einsamkeitsbewältigung. Regensburg 1989.

- Dorn, Erhard: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. München 1967.
- Dufresne, Eva Fauconneau: Das Problem des Ich-Romans im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1985.
- Ecker, Hans-Peter: Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung. Stuttgart 1993 (= Germanistische Abhandlungen 76).
- Esselborn-Krumbiegel, Helga: Gebrochene Identität. Das Spiegelsymbol bei Hermann Hesse. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997.
- Field, G. W.: Hermann Hesses »Demian« als Bildungsroman. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997.
- Fischer, Hubertus: Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns „Iwein“. Vorarbeiten zu einer historischen Poetik des höfischen Epos. München 1983.
- Flemmer, Walter: Das alte China. Nürnberg 2008.
- Forderer, Christof: Ich-Eklipsen. Doppelgänger in der Literatur seit 1800. Stuttgart 1999.
- Freedman, Ralph: Abschied von allen Halbheiten. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997.
- Geldsetzer, Lutz/Hong, Han-ding: Chinesische Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart 2008.
- Gemert, G.C.A.M. van: Schelmenroman. In: Autoren und Werke deutscher Sprache. 14. Bd. Begriffe, Realien, Methoden. Hrsg. v. Walther Killy. Gütersloh 1988.
- George, Marion: Vom historischen Fakt zur Sinnfigur der Moderne. Zur Gestalt der Hexe in Tiecks Novelle *Hexensabbat*. In: Hexen: Historische Faktizität und fiktive Bildlichkeit. Hrsg. v. Marion George u. Andrea Rudolph. Dettelbach 2004.
- Gröner, Carina: Peripherie der Moderne. Buddhistische Motive und die Dekonstruktion von institutionalisierter Religion in Hermann Hesses Siddhartha. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013.

- Grundmann, Herbert: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter. In: Archiv für Kulturgeschichte. 45. Bd. Hrsg. v. dems. Graz 1963.
- Gugel, Günther: Ziviler Ungehorsam und gewaltfreie Aktion. In: Der Bürger im Staat. Vol.61(3). 2011,
- Gullatz, Stefan: Demian and the Lacanian Gaze. In: Hermann Hesse heute. Hrsg. v. Ingo Cornils und Osman Durrani. Amsterdam 2005.
- Haberland, Detlef: Hermann Hesse und Alfred Kubin. Seismographen der Angst im 20. Jahrhundert. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013.
- Hahn, Johannes: Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches. Berlin 2004.
- Haines, Fred: Hermann Hesse und die amerikanische Subkultur. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. In: Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf*. Hrsg. v. Volker Michels. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1977,
- Han, Byung-Chul: Philosophie des Zen-Buddhismus. Stuttgart 2012.
- Hanke, Edith: Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen 1993.
- Herforth, Maria-Felicitas: Erläuterungen zu Hermann Hesse. Demian. Hollfeld 2008.
- Hertling, Ludwig v.: Antonius der Einsiedler. Innsbruck 1929 (= Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. 1. Heft. Hrsg. v. Franz Pangerl).
- Hilbk, Hans: Das Problem der Erziehung im Spätwerk Hermann Hesses. In: Paedagogica Historica, 2:1. 2006.
- Horvath, Geza: Das Glasperlenspiel. Gipfel eines Lebenswerkes. In: Hermann Hesse und die Moderne. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013.
- Howard, Patricia J.: Hermann Hesse's "Der Dichter": The Artist/Sage as Vessel Dissolving Paradox. In: Comparative Literature Studies. Vol. 22, No. 1, East-West Issue. 1985.
- Hsia, Adrian: Chinesien. Zur Typologie des anderen China in der deutschen Literatur mit besonderer Berücksichtigung des 20. Jahrhun-

- derts. In: Internationale Zeitschrift für literarische Kultur. Hrsg. v. Vladimir Biti u. Vivian Liska. Volume 25, Issue 1. 1990.
- Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation. Frankfurt a. M. 2002.
- Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Frankfurt a. M. 1974.
- Hsia, C. T.: Der klassische chinesische Roman. Übers. v. Helmut Martin. Frankfurt a. M. 1989.
- Humbel, Frid: Kritik über *Fabulierbuch*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Jaeggi, Eva: Religion, Theologie? Lieber doch Psychotherapie. In: Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur. 43. Jahrgang. Hrsg. v. Christoph Meier. Gütersloh 2008.
- Jahnke, Walter: Hermann Hesse, *Demian*: Ein er-lesener Roman. Paderborn 1984.
- Kämpchen, Martin: Zwischen Upanishaden und Kamasutra. In: Hermann Hesse *Siddhartha*. 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw 2002. Hrsg. von Michael Limberg. Stuttgart 2002.
- Kapferer, Jean-Noël: Gerüchte. Das älteste Massenmedium der Welt. Übers. v. Ulrich Kunzmann. Paris 1995.
- Karlstetter, Klaus: Das Bild des Jugendlichen in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg (1918) und der Diktatur (1933). Uppsala 1980.
- Khera, Astrid: Hermann Hesses Romane der Krisenzeit in der Sicht seiner Kritiker. Bonn 1978.
- Kim-Park, Younsoon: Die Beziehungen der Dichtung Hesses zu Ostasien. Rezeption, Einflüsse und Parallelen. München 1977.
- Klein, Christian: Kultbücher. Theoretische Zugänge und exemplarische Analysen. Göttingen 2014.
- Klimek, Sonja: Waldeinsamkeit – Literarische Landschaft als transitorischer Ort bei Tieck, Stifter, Storm und Raabe. In: Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft. Volume 53, Issue 1. Hrsg. v. Andreas Blödorn u. Madleen Podewski. 2012.

- Knöferl, Eva: „Dies Glasperlenspiel mit schwarzen Perlen.“ Musik und Moralität bei Hermann Hesse und Thomas Mann. Würzburg 2012 (= Literatūra. Wissenschaftliche Beiträge zur Moderne und ihrer Geschichte. Hrsg. v. Heinz Gockel u. a.).
- Körner, Bernd: Vorwort zur Neuauflage 2016. In: Die Weisheiten des Eremiten. Erzählungen von Ebba Pauli. Werlenbach 2016.
- Korrodi, Eduard: Kritik über *Fabulierbuch*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Kort, Pamela u. Hollein, Max (Hrsg.): Künstler und Propheten. Eine geheime Geschichte der Moderne 1872-1972. Köln 2015.
- Kovář, Jaroslav: Zur Problematik der ersten Schaffensperiode Hermann Hesses. In: Brüner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. Vol. 1. 1977.
- Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode. Göttingen 1974.
- Kurz, Heinrich: Geschichte der deutschen Literatur mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller. 4. Bd. Leipzig 1872.
- Kurz, Heinrich: Über einige der neuesten Leistungen in der Chinesischen Litteratur. Paris 1830.
- Laing, Ellen Johnston: Neo-Taoism and the *Seven Sages of the Bamboo Grove* in Chinese Painting. In: *Artibus Asiae*. Vol. 36, No. 1/2. 1974.
- Lang-Tan, Goatkoei: Der unauffindbare Einsiedler: Eine Untersuchung zu einem Topos der Tang-Lyrik (618–906). Hanau 1985 (= Heidelberger Schriften zur Ostasienkunde. 7. Bd.).
- Lanser, Susan S.: Erzählen und Gender. In: Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen. Hrsg. v. Martin Huber u. Wolf Schmid. Berlin 2018.
- Latacz, Joachim: Thebais. In: Der Neue Pauly. 12. Bd. Stuttgart 2002.
- Lee, Inn-Ung: Hermann Hesse und die ostasiatische Philosophie. In: *Colloquia Germanica*. Vol. 9. Bern 1975.
- Leenen, Maria Anna: Sich Gott aussetzen und standhalten. Eremitisches Leben heute. Münster 2009.

- Lehner, Hans Horst: Nachwirkungen der deutschen Romantik auf die Prosadichtung Hermann Hesses. Würzburg 1955.
- Leyser, Henrietta: Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150. London 1984.
- Luserke-Jaqui, Matthias: Der junge Goethe: „Ich weis nicht warum ich Narr soviel schreibe“. Göttingen 1999.
- Maier, Emanuel: Demian. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997.
- Malischke, Andreas: Ideal und Wirklichkeit in Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. Hamburg 2008,
- Matzerath, Horst: Urbanisierung in Preußen 1815-1914. Stuttgart 1985.
- Mayer, Gerhart: Christentum und asiatische Mystik im Werk Hermann Hesses. In: Suche nach Einheit. Hermann Hesse und die Religionen. Hrsg. v. Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1978.
- Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt a. M. 1975.
- Mecocci, Micaela: Die Bedeutung der weiblichen Gestalten in Hermann Hesses Prosa. In: Hermann-Hesse-Jahrbuch. 1. Bd. Hrsg. v. Mauro Ponzi. Tübingen 2004.
- Michels, Volker: Nachwort des Herausgebers. In: Das erzählerische Werk. 7. Bd. Hrsg. v. dems. Berlin 2012.
- Michels, Volker: Zu diesem Buch. In: Hesse, Hermann: Bodensee. Betrachtungen, Erzählungen, Gedichte. Hrsg. v. Volker Michels. Sigmaringen 1977.
- Mileck, Joseph: Biography and Bibliography. Volume 1. Berkeley 1977.
- Mileck, Joseph: Hermann Hesse. Dichter, Sucher, Bekenner. Übers. v. Jutta u. Theodor A. Knust. München 1979.
- Mills, Edgar: Die Geschichte der Einsiedlergestalt. Vom mittelalterlichen Epos über Barock und Empfindsamkeit bis zum Roman der Romantik. Wien 1968.
- Minkus, Elke: Der Künstler als Bürger am Bodensee. Hesses notwendiger Umweg. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997.

- Missenharter, Hermann: Kritik über *Umwege*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Mix, York-Gothart: Regressionsmythen? Zur Typologie des Außenseiters im Erzählwerk Hermann Hesses. In: Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Außenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1999.
- Mondon, Christine: Die Kritik der modernen Zivilisation in den Erzählungen der Gaienhofener Zeit. In: Hermann Hesse und die Psychoanalyse: Kunst als Therapie. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1997.
- Moritz, Julia: Die musikalische Dimension der Sprachkunst. Hermann Hesse, neu gelesen. Würzburg 2007.
- Müntz, Marc u. Signori, Gabriela (Hrsg.): Eine frühmittelalterliche Einsiedlerregel und ihre spätmittelalterlichen Leserinnen. Die *Waldregel* der Stiftsbibliothek St. Gallen, God. Sang. 930. Stuttgart 2013 (= Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Beiheft 17. Hrsg. v. Jürgen Wolf).
- Münzer, Kurt: Kritik über *Siddhartha*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Murti, Kamakshi P: Die Reinkarnation des Lesers als Autor. Ein rezeptionsgeschichtlicher Versuch über den Einfluß der altindischen Literatur auf deutsche Schriftsteller um 1900. Berlin 1990.
- Nienhaus, Stefan: Waldeinsamkeit: Zur Vieldeutigkeit von Tiecks erfolgreichem Neologismus. In: Raumkonfiguration in der Romantik. Hrsg. v. Walter Pape. Tübingen 2009.
- Nisbet, Hugh Barr: Lessing: Eine Biographie. München 2008.
- Noack, Paul: Politische Konstanten bei Hermann Hesse. In: Hermann Hesse. Politische und wirkungsgeschichtliche Aspekte. Hrsg. v. Sigrid Bauschinger u. Albert Reh. Bern 1986.
- Nowak, Anton J.: Pastoralpsychologische Auffassung des Bußsakramentes. In: Archive for the Psychology of Religion. Volume 15, Issue 1, 1982.
- Ost, Hans: Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. Düsseldorf 1971 (=Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft. 11. Bd. Hrsg. v. Herbert v. Einem u. Heinrich Lützelner).

- Pannwitz, Rudolf: Hermann Hesses West-östliche Dichtung. Frankfurt a. M. 1957.
- Patnaik, Deba P.: Govinda. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976.
- Patri, Kai Hendrik: Die subversiven Helden werden müde? Hermann Hesses *Steppenwolf* in der freien Wildbahn des Textes und im Zoo der Rezeption. In: Das Subversive in der Literatur, die Literatur als das Subversive. Hrsg. v. Karol Sauerland. Torun 1997.
- Popov, Stephan: Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus. Köln 1982.
- Port, Ulrich: Die Schönheit der Natur erbeuten. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum ästhetischen Modell von Hölderlins Hyperion. Würzburg 1996.
- Preuth, Yvonne: Risiko Einsamkeit. Gesellschaftliche Bedingungen eines problematischen Gefühlszustands. Hamburg 2013.
- Probst, Rudolf: Zur Entstehungsgeschichte von Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Traibert. Freiburg 2013.
- Pytlik, Priska: Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900. Paderborn 2005.
- Radtke, Frank-Olaf: Multikulturalismus: Ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus? In: Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika? Hrsg. v. Berndt Ostendorf. München 1994.
- Reetz, Bärbel: Hesses Frauen. Berlin 2012.
- Reichel, Norbert: Der Traum vom höheren Leben. Nietzsches Übermensch und die *Conditio humana* europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945. Darmstadt 1994.
- Reichert, Herbert W.: Friedrich Nietzsche's Impact on Modern German Literature. Chapel Hill 1975.
- Rohkrämer, Thomas: Modernisierungskrise und Aufbruch. Zum historischen Kontext der Lebensreform. In: Die Literatur der Lebensreform. Kulturkritik und Aufbruchstimmung um 1900. Hrsg. v. Thorsten Carstensen u. Marcel Schmid. Bielefeld 2016.

- Rose, Dirk: Vor der Bedeutung. Hermann Hesse und die Alte Musik. In: Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013.
- Rosenfeld, Hellmut: Legende. 4. Aufl. Stuttgart 1982.
- Rychner, Max: Das Glasperlenspiel. In: Materialien zu Hermann Hesses »Das Glasperlenspiel«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1974.
- Saager, Adolf: Kritik über *Siddhartha*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Schäfer, Arnold: Das pädagogische Problem der Begegnung in Hermann Hesses *Glasperlenspiel*. München 1962.
- Schalk, Hans: Beichten. Eine praktische Hilfe für Menschen, denen es schwerfällt. 8. Aufl. München 1989.
- Schetsche, Michael u. Schmidt, Renate-Berenike: Einleitung: Außergewöhnliche Bewusstseinszustände in der Moderne. In: Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmestände. Hrsg. v. dens. Bielefeld 2016.
- Schlechter, Armin: Populäre Fassungen oder wissenschaftliche Editionen? Ludwig Tieck, die Heidelberger Romantik, die Brüder Grimm und Ferdinand Glöckle. In: Wege zum Text. Überlegungen zur Verfügbarkeit mediävistischer Editionen im 21. Jahrhundert. Hrsg. v. Wernfried Hofmeister u. Andrea Hofmeister-Winter. Tübingen 2009.
- Schmid, Hans Rudolf: Siddhartha, ein Wunschbild unserer Zeit. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976.
- Schmidt-Glintzer, Helwig: Geschichte der chinesischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählerischen und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bern, München, Wien 1990.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. 1. Bd. Darmstadt 1988.
- Schneider, Brigitte: Grimmelshausens „Simplicissimus Teutsch“ im Kontext literarhistorischer Interpretation. Pfaffenhofen/Ilm 1998.

- Schneider, C. Immo: Hermann Hesses *Das Glasperlenspiel*: Roman oder Essay? Versuch einer literarischen Gattungsbestimmung. In: Hermann Hesse heute. Hrsg. v. Ingo Cornils und Osman Durrani. Amsterdam 2005.
- Schneider, Christian Immo: Hermann Hesse. München 1991.
- Seckendorff, Klaus v.: Hermann Hesses propagandistische Prosa. Selbstzerstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom *Demian* bis zum *Steppenwolf*. Bonn 1982.
- Selbmann, Rolf: Der deutsche Bildungsroman. 2. Aufl. Stuttgart 1994.
- Skilling, Peter: Jataka and Pannasa-jataka in South-East Asia. In: The Journal of the Pali Text Society. Vol. XXVIII. 2006.
- Solbach, Andreas: Hermann Hesse. Die poetologische Dimension seines Erzählens. Heidelberg 2012 (= Studien zur historischen Poetik. Hrsg. v. Stephan Fuchs-Jolie u. a. 11. Bd.).
- Song, Gongpu: Der Wuxia-Film und die aktuelle Gesellschaft Chinas. Eine strukturelle Analyse des Wuxia-Genres. Wiesbaden 2017.
- Spaar, Wilfried: Die kritische Philosophie des Li Zhi (1527–1602) und ihre politische Rezeption in der Volksrepublik China. Wiesbaden 1984 (= Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum. 30. Bd.).
- Stähle, Rudolf: Die Zeit im modernen utopischen Roman. Ernst Jüngers *Heliopolis*, Hermann Hesses *Glasperlenspiel* und Franz Werfels *Stern der Ungeborenen*. Freiburg 1965.
- Steffens, Wilko: Tödliche Entgrenzung: Hermann Hesses Roman *Das Glasperlenspiel*. In: *Der Grenzgänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung*. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Traibert. Freiburg 2013.
- Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1994.
- Stiening, Gideon: Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“. Tübingen 2005.
- Subramanian, Balasundaram: Pädagogische Provinz Indien. Beispiel Hesse, Beispiel Zweig. In: *Hermann Hesse und die Moderne*. Hrsg. v. Detlef Haberland u. Geza Horvath. Wien 2013.

- Szabó, Erzsébet: Das Phänomen der Ambivalenz aus Sicht der Theorie möglicher Welten und der klassischen Narratologie. In: Ambivalenz und Kohärenz. Untersuchungen zur narrativen Sinnbildung. Hrsg. v. Julia Abel u. a. Trier 2009.
- Thele, Andreas: Hermann Hesse und Elias Canetti im Lichte ostasiatischer Geistigkeit. Düsseldorf 1993.
- Theodorou, Panagiota: Übergangsriten in Hermann Hesses Erzählen. Eine Studie zu Siddhartha sowie Narziß und Goldmund. München 2008.
- Thummerer, Hans: Kritik über *Umwege*. In: Hermann Hesse im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Hrsg. v. Adrian Hsia. Berlin 1975.
- Triefenbach, Peter: Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur, Initiation, Satire. Stuttgart 1979.
- Tripold, Thomas: Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte. Bielefeld 2012.
- Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Übers. v. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M. 1989.
- Unsel, Siegfried: Der ostasiatische Hintergrund zu Hermann Hesses Ruf „Sei du selbst“. In: Suche nach Einheit. Hermann Hesse und die Religionen. Hrsg. v. Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1978.
- Vasilyev, Gennady: Hermann Hesses Machtkonfrontation. Reale und illusionäre Macht: Zur Zusammenwirkung von Eliten in *Glasperlenspiel*. In: Macht in der Deutschschweizer Literatur. Hrsg. v. Goncalo Vilas-Boas u. a. Berlin 2012.
- Velhagen, Rudolf: Eremiten und Eremitage in der Kunst vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Basel 1993.
- Vervoorn, Aat Emile: Men of the Cliffs and Caves. The development of the Chinese eremitic tradition to the end of Han dynasty. Hongkong 1990.
- Vierhaus, Rudolf: Was war Aufklärung? Göttingen 1995.
- Warning, Rainer: Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung. München 2009.
- Wassmer, Johannes: Ein eisiger Atem des Alleinseins? Einsamkeit in den Werken Hermann Hesses und Stefan Zweigs. In: Der Grenz-

- gänger Hermann Hesse. Neue Perspektiven der Forschung. Hrsg. v. Henriette Herwig u. Florian Trabert. Freiburg 2013.
- Weber, Jürgen: Einsiedlertum im Lichte der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung. In: *Oriens Extremus*. Vol. 34, No. 1/2. 1991.
- Weddige, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. 6. Aufl. München 2006.
- Weibel, Kurt: Hermann Hesse und die deutsche Romantik. Bern 1954.
- Weigle, Johannes: Emanuel Geibels Jugendlyrik. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 53. Bd., 1. H. 1911.
- Welsch, Wolfgang: Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik. Stuttgart 2012.
- Welzig, Werner: Beispielhafte Figuren. Tor, Abenteuer und Einsiedler bei Grimmelshausen. Graz 1963.
- Wenzel, Georg: Letzter Ritter der Romantik. Das Verhältnis von Hesses früher Romantik-Rezeption zur Aussenseiter-Romantik. In: *Zwischen Eigen-Sinn und Anpassung. Außenseitertum im Leben und Werk von Hermann Hesse*. Hrsg. v. Michael Limberg. Calw 1999.
- White, J. J. u. White, I. A.: The Place of Josef Knecht's "Lebensläufe" within Hermann Hesse's "Das Glasperlenspiel". In: *The Modern Language Review*. Vol. 81, No. 4. 1986.
- Wierlacher, Alois: Vom Essen in der deutschen Literatur. Mahlzeiten in Erzähltexten von Goethe bis Grass. Stuttgart 1987.
- Wilson, Colin: Outsider und Bürger. In: *Materialien zu Hermann Hesses *Der Steppenwolf**. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1972.
- Winter, Helmut: Zur Indien-Rezeption bei E. M. Forster und Hermann Hesse. Heidelberg 1976.
- Wührl, Paul-Wolfgang: Das deutsche Kunstmärchen. Geschichte, Botschaft und Erzählstrukturen. Heidelberg 1984.
- Yang, Jingling: The Chan interpretations of Wang Wei's poetry. A critical review. Hongkong 2007.
- Zeller, Bernhard: Hermann Hesse. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1991.

Ziolkowski, Theodore: Der Schriftsteller Hermann Hesse. Wertung und Neubewertung. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. Frankfurt a. M. 1979.

Ziolkowski, Theodore: Zarathustra's Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche's Work. In: The Modern Language Review. Vol. 107, No. 1. 2012.

Zweig, Stefan: »Demian«. Übers. v. Ursula Michels-Wenz. In: Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Berlin 1997.

Zweig, Stefan: Der Weg Hermann Hesses. In: Materialien zu Hermann Hesses *Siddhartha*. 2. Bd. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt a. M. 1976.

d) Enzyklopädien und Wörterbücher

Daemmrich, Horst S. (Hrsg.): Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch. 2. Aufl. Tübingen 1995.

Debon, Günther: Chinesische Dichtung. Geschichte, Struktur, Theorie. Leiden 1989 (= Handbuch der Orientalistik. 4. Abteilung, China. 2. Bd., Literatur. 1. Abschnitt).

Ginschel, Gunhild u. a. (Hrsg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. München 1995.

Kubin, Wolfgang: Die chinesische Dichtkunst. Von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit. Hrsg. v. dems. München 2002 (= Geschichte der chinesischen Literatur. 1. Bd.).

Kunkel-Razum, Kathrin u. a. (Hrsg.): Das Fremdwörterbuch. 11. Aufl. Berlin 2015 (= Duden, 5. Bd.).

11 Anhang

Anhang 1: Mittelhochdeutsche Texte

(1) Hartmann von Aue: *Iwein* (V. 3340-3344)
ze jungest wenet er sich
daz er die hiute veile truoc,
unde kouft in beiden gnuoc
des in zem lîbe was nôt,
salz unde bezzer brôt.

Hartmann von Aue: *Iwein*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg. u. übers. von Manfred Stange. Wiesbaden 2006, S. 194ff.

(2) Wolfram von Eschenbach: *Parzival* (V. 460-465)
der einsidel zim sprach
>ouwê, hêr, daz iu sus geschach
in dirre heileclîchen zît.
hât iuch angestlîcher strît
in diz harnasch getriben?
ode sît ir âne strît belîben?

Wolfram von Eschenbach: *Parzival* 1. Hrsg. v. Eberhard Nellmann. Übers. v. Dieter Kühn. Frankfurt a. M. 2006, S. 754.

Anhang 2: Chinesische Texte

(1) *Kaopan* in *Schi-King*

国风·卫风·考槃

考槃在涧，硕人之宽。独寐寤言，永矢弗谖。
考槃在阿，硕人之适。独寐寤歌，永矢弗过。
考槃在陆，硕人之轴。独寐寤宿，永矢弗告。

朱熹. 诗经集传. 上海: 上海古籍出版社, 1987: 25

(2) Zuo Si: *Den Einsiedel suchen, I*

左思《招隐二首》

其一

杖策招隐士，荒涂横古今。

岩穴无结构，丘中有鸣琴。
白云停阴冈，丹葩曜阳林。
石泉漱琼瑶，纤鳞或浮沉。
非必丝与竹，山水有清音。
何事待啸歌？灌木自悲吟。
秋菊兼餽粮，幽兰间重襟。
踌躇足力烦，聊欲投吾簪。

吕晴飞等.《汉魏六朝诗歌鉴赏辞典》.北京:中国和平出版社,1990:
401-404

(3) Wang K'ang-Chü: *Gegen das Aufsuchen von Einsiedlern*

王康琚《反招隐诗》

小隐隐陵藪，大隐隐朝市。伯夷窅首阳，老聃伏柱史。
昔在太平时，亦有巢居子。今虽盛明世，能无中林士。
放神青云外，绝迹穷山里。鸚鸡先晨鸣，哀风迎夜起。
凝霜凋朱颜，寒泉伤玉趾。周才信众人，偏智任诸己。
推分得天和，矫性失至理。归来安所期，与物齐终始。

刘莎莎. 招隐诗与反招隐诗的主题剖析——以违魏晋隐逸诗为中心. 云南大学学报(社会科学版). 第十五卷第二期: 92

(4) Tao Yüan-Ming: *Beim Wein*

陶渊明《饮酒·结庐在人境》

结庐在人境，而无车马喧。
问君何能尔？心远地自偏。
采菊东篱下，悠然见南山。
山气日夕佳，飞鸟相与还。
此中有真意，欲辨已忘言。

季镇淮，冯钟芸，陈贻焮，倪其心.《历代诗歌选》:北京:中国青年出版社,2013:136-137

(5) Hsieh Ling-Yün: *Den höchsten Punkt des Steinernen Tores besteigend*

谢灵运《登石门最高顶》

晨策寻绝壁，夕息在山栖。
疏峰抗高馆，对岭临回溪。
长林罗户穴，积石拥阶基。
连岩觉路塞，密竹使径迷。

来人忘新术，去子惑故蹊。
活活夕流驶，嗷嗷夜猿啼。
沉冥岂别理，守道自不携。
心契九秋千，目玩三春萸。
居常以待终，处顺故安排。
惜无同怀客，共登青云梯。

《汉魏六朝诗鉴赏辞典》.上海：上海辞书出版社，1992：660

(6) Meng Hao-Jan: *Nachts zum Hirschtor heimkehrend*

孟浩然《夜归鹿门山歌》
山寺钟鸣昼已昏，渔梁渡头争渡喧。
人随沙岸向江村，余亦乘舟归鹿门。
鹿门月照开烟树，忽到庞公栖隐处。
岩扉松径长寂寥，惟有幽人自来去。

余恕诚. 中国古代诗歌散文欣赏. 北京：人民教育出版社，2006：28-29

(7) Wang Wei: *Nach längerem Regen in meinem Weiler am Felgenfluß geschrieben*

王维《积雨辋川庄作》
积雨空林烟火迟，蒸藜炊黍饷东菑。
漠漠水田飞白鹭，阴阴夏木啭黄鹂。
山中习静观朝槿，松下清斋折露葵。
野老与人争席罢，海鸥何事更相疑。

于海娣等. 唐诗鉴赏大全集. 北京：中国华侨出版社，2010：89-90

(8) Po Chü-I: *Ein Eremit der Mitte*

白居易《中隐》
大隐住朝市，小隐入丘樊。
丘樊太冷落，朝市太嚣喧。
不如作中隐，隐在留司官。
似出复似处，非忙亦非闲。
不劳心与力，又免饥与寒。
终岁无公事，随月有俸钱。
君若好登临，城南有秋山。
君若爱游荡，城东有春园。

君若欲一醉，时出赴宾筵。
洛中多君子，可以恣欢言。
君若欲高卧，但自深掩关。
亦无车马客，造次到门前。
人生处一世，其道难两全。
贱即苦冻馁，贵则多忧患。
唯此中隐士，致身吉且安。
穷通与丰约，正在四者间。

白居易集·第一册·顾学颀校点·北京：中华书局，1999：490



University
of Bamberg
Press

Die vorliegende Studie befasst sich mit der Thematik des Einsiedlertums im Werk Hermann Hesses, vor allem in den Erzählungen *Drei Legenden aus der Thebais*, *Der Weltverbesserer*, *Demian*, *Siddhartha*, *Der Steppenwolf* und *Das Glasperlenspiel*, in denen das eremitische Phänomen aufgrund religiös-kultureller, historisch-politischer, stilistisch-ästhetischer sowie erzieherischer Implikationen eine konstruktive Rolle spielt: Zwar wird den eremitischen Episoden Hesses der individualistische, antibürgerliche und damit scheinbar unpolitisch-utopische Sinnbezug zugemessen, aber das Einsiedlertum bezieht mit einer andersartigen Ausdrucksweise des Machtverhältnisses eben einen dynamischen Protest gegen die politische Stagnation in sich ein; im Gegensatz zur negativen oder religiösen Konnotation des Einsamkeitsbegriffs ist bei Hesse, von der äußeren, wirtschaftlichen Verarmung abgesehen, eine säkularisierte, im humanistischen Sinne positive Art zu extrahieren, nämlich die „gewollte und heroische Einsamkeit“; das Betreuungsverhältnis, das sich zwischen einem Einsiedlermentor und einem jungen Helden in den Entwicklungsromanen Hesses konstituieren lässt, lehnt sich in gewissem Maße an Rezeption und Umarbeitung solch eines narrativen Modus aus der deutschen Literaturgeschichte an; räumliche Gestaltungen, gendermarkierte Züge und interkulturelle Bezüge, die insgesamt „eine andere Welt“ im Werk Hesses errichten, generieren zusammen eine Art der narrativen Ästhetik des Einsiedlertums, die darüber hinaus dem Leser mehrerlei szenische und epistemische Abbildungen widmet.

ISBN 978-3-86309-630-4



9 783863 096304

www.uni-bamberg.de/ubp/