

„...dieses Fingers stumm-beredtes Zeigen“

Hesse und der Zen-Buddhismus



Mit Vollendung und Veröffentlichung seines Alterswerks „Das Glasperlenspiel“ schien Hermann Hesses Lebenswerk beschlossen. Die Jahre, die dem fast Siebzيجjährigen noch bleiben sollten, so nahm er sich vor, sollten vorwiegend dem Aufräumen, Sortieren und Ordnen des Erlebten gewidmet sein. Und in weiten Teilen sollte sein Leben und Arbeiten tatsächlich im Ordnen, Herausgeben von Vergangenen oder, wenn neu gearbeitet, im Aufschreiben von Erinnerungen bestehen. Er nahm Anteil an der Zusammenstellung von Briefen, von Schriften und Erzählungen, am Auswählen von Gedichten und sonstigen Texten, welche zu neuerlichen Publikationen vorbereitet werden sollten. Betrachtet man die letzten 15 Jahre von Hesses Leben, tritt jedoch ein Thema hervor, das für ihn neu war, ihm bisher Unbekanntes brachte und ihn auch zu neuerer Produktivität anregte: der Zen-Buddhismus.

Zen ist eine Form des Buddhismus, die in China unter dem Namen Chan (=Erleuchtung) firmiert und quasi als Synthese von indischem Buddhismus und chinesischem Daoismus entstanden ist. Nachdem der Buddhismus, von Indien kommend, im 2. / 3. Jahrhundert China erreichte, begann sofort ein für die chinesische Kultur typischer Umwandlungsprozess, in dem die Chinesen dasjenige übernahmen, was zu ihrer Weltanschauung zu passen schien, und dasjenige aussonderten, was ihnen fremd war, und das Passende mit daoistischem Gedankengut ergänzten. So entstanden eine Reihe unterschiedlicher Schulen des Buddhismus, von denen im Laufe der Jahrhunderte lediglich zwei oder drei sich halten konnten. Der Beginn der Chan-Schule wird traditionell im 7. Jahrhundert gesehen, verbunden mit dem Mönch Hui-neng. Sie verlor bis ins 16. Jht. in China nach und nach an Bedeutung, wurde aber in Japan unter der Bezeichnung Zen-Buddhismus zur dominierenden und auch gegenwärtig noch aktuellen und lebendigen Schule des Buddhismus. Wesentliches Merkmal des Zen ist die Überzeugung, dass das Erlebnis der Erleuchtung, das Ziel eines jeden Buddhisten, nicht durch Lernen und Studieren zu erreichen ist, sondern es unabhängig davon sich plötzlich ereignen kann, allerdings auf der Grundlage stetiger Übung.

Zen besteht also mit tiefstem Ernst und Nachdruck auf der erlebten inneren Erfahrung. Es misst den heiligen Schriften und deren Auslegung durch Weise und Gelehrte keinen eigentlichen Wert bei¹

¹ D. T. Suzuki Die große Befreiung, Frankfurt/Main 1975, S. 32

schreibt D. T. Suzuki, einer der großen Zen-Meister, die Zen im Westen erlebbar machten. Ähnlich dem Daoismus ist Zen kein logisches, analytisches Gedankensystem. Seine grundlegenden Schriften breiten daher auch keine Philosophie aus, sondern sind eher Dichtung mit enger Verbindung zum Alltagsleben. Auch hier ist die Parallele zum Daoismus auffällig. Zen bedeutet Schweigen, aber das ist nicht einfach stumm sein, sondern schweigend mitteilen oder umgekehrt redend schweigen.

Es muss einen Weg geben, auf welchem Schweigen und Reden ein und dasselbe werden.²

Nicht einem Urteil über die Welt aus dem Weg zu gehen, ist das Ziel, sondern zu einem Urteil fähig werden, das Ja und Nein zugleich ist, das die Gegensätze vereint. Das Alles wusste schon Laozi, der das beredte Schweigen propagierte ebenso wie das konstruktive, aufbauende Nicht-Handeln. All dies findet sich wieder im Zen, all dies war Hesse längst bewusst, als er Zen begegnete, und bildete die geistige Grundlage für sein Verständnis davon. Wichtigstes Instrument der Zen-Mönche, um ihre Schüler zur Erleuchtung zu bringen waren die sogenannten Koans (chinesisch gongan, öffentliche Rede), das sind Rätselsprüche, die mit logischen Mitteln nicht gelöst werden können, weil sie nach herkömmlichem Denkmuster einfach unsinnig sind oder weil sie nur zu verstehen sind, wenn man sich außerhalb der Polarität der Welt stellt und sich das Zusammentreffen, Vereinheitlichen beider Pole vorstellt. Mit Hilfe dieser Koans, häufig unterstützt durch unerwartete Verhaltensweisen wie z. B. Stockhiebe oder plötzliches Ansprechen können die Meditierenden erleuchtet werden. Es waren gerade diese Koans, welche Hermann Hesse am Zen-Buddhismus so faszinierten, stellten sie doch eine Form der Dichtung dar, die mit Verstand nicht zu bewältigen ist, sondern nur erlebend gefühlt werden kann, unter Zuhilfenahme einer guten Portion Humor, dem Hesse umso geneigter wurde, je älter er war.

Zweifellos ist für Hesse der Vetter Wilhelm Gundert der große Vermittler des Zen gewesen und hat er von ihm seit dem Jahr 1954 den entscheidenden Anstoß zur Beschäftigung mit dieser ostasiatischen Denkart erhalten. Dennoch: so ganz ahnungslos war der Dichter bis dahin nicht. Durch seine umfangreiche Wahrnehmung und Lektüre von allen Veröffentlichungen, die auch nur am entferntesten dem ostasiatischen Kulturraum gewidmet waren, hatte er auch

² a. a. O. S. 71

Grundinformationen über Zen. So nahm er das 1939 erschienene, später weltberühmte Buch „*Die große Befreiung*“ von D. T. Suzuki zumindest zur Kenntnis, sofern er es nicht gar gelesen hat³. Anlässlich einer brieflichen Erörterung des Meditierens empfiehlt er seinem Freund Ernst Morgenthaler Suzukis Einführung in den Zen-Buddhismus⁴.

Und beim Vorstellen seiner Lieblingslektüre verweist er 1945 auch darauf, dass es in Japan

„etwas so Großartiges und zugleich Witziges, etwas so Durchgeistigstes und dabei so entschlossen, ja derb aufs praktische Leben gerichtetes wie das Zen...“⁵

gibt. Hesse scheint zum damaligen Zeitpunkt bereits soweit Kenntnis von Zen zu haben, dass er sich ein Urteil erlauben zu können glaubt:

„Ich halte Zen für eines der besten Güter, das je ein Volk sich erworben hat, eine Weisheit und Praxis vom Rang des Buddha und des Laotse.“⁶

1947 dann schreibt Hesse einen bemerkenswerten Brief an Rin Jubishi, einen jungen Mann aus Japan, der, glühender Hesse-Bewunderer, sich anschickt, Schriftsteller zu werden. Nach einem ersten Entwurf gerät Hesse der Brief zu einer kleinen grundsätzlichen Abhandlung über den Unsinn, Lieblingsdichter zu Idolen zu stilisieren, und über das Wesen des Zen-Buddhismus. Als der Brief aufgrund der zwei Jahre nach Kriegsende noch chaotischen Postverhältnisse wieder zurückkommt, veröffentlicht Hesse ihn in einer Zeitung und später als Rundbrief. Dass Zen in diesem Brief angesprochen wird, ist darin begründet, dass der junge Dichter selbst Zen-Schüler ist. Dies veranlasst Hesse zu der Aussage:

„Ich habe von Zen nur eine leise Ahnung, aber hinter dem, was ich gelesen habe, fühle ich eine äußerst durchgebildete geistige Welt und eine bewundernswerte seelische Disziplin walten.“⁷

Er legt dem jungen Kollegen nahe, sich weiter auf seinem Zen-Weg zu begeben, denn was er damit lernen könne, sei weitaus mehr als mit einer Hinwendung zu einem westlichen Schriftsteller.

„Vor Zen habe ich einen großen Respekt, einen weit größeren als vor Ihren etwas europäisch illuminierten Idealen.“⁸

³ Irmgard Yu-Gundert mutmaßt, nachdem sie Einsicht in Hesses eigenes Exemplar genommen hatte, dass Hesse vor allem sich mit dem Vorwort von C. G. Jung beschäftigt hatte, nur dieses hatte er mit Bleistiftstrichen versehen. S. Irmgard Yu-Gundert: Hesses späte Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, in: HH-Siddhartha – 11. Internat. HH-Kolloquium, hrsg. von M. Limberg, Stuttgart 2002, S.

⁴ Briefe III S. 127, Brief an Ernst Morgenthaler, August 1939

⁵ SW 14 S. 467, Lieblingslektüre (1945)

⁶ a. a. O.

⁷ Briefe III S. 410, 1947 April

⁸ SW 12, S. 546, An einen jungen Kollegen in Japan (1947)

bekannt Hesse und sieht in der ostasiatischen Denkweise eine Überlegenheit gegenüber dem westlichen Denken:

„Zen ist eine der wunderbarsten Schulen für Geist und Herz, wir haben hier im Abendland nur ganz wenige Traditionen, die sich mit ihm vergleichen dürften und sie sind bei uns weniger wohl erhalten geblieben.“⁹

Zen war für Hesse also keineswegs eine unbekannt Größe bis Wilhelm Gundert sein Übersetzungsprojekt startete.

„Ich hatte früher manchen Aufsatz und auch einige Bücher über Zen gelesen“¹⁰, erinnert er sich rückblickend 1961, doch erst das von Gundert erledigte Übersetzungswerk hatte ihm Zen aufgeschlossen. Eines kann man nämlich unzweifelhaft feststellen: Hesses Erkenntnisweg und sein Weg zur Aneignung der wesentlichen Elemente eines Kulturkreises ging niemals über eine rein theoretische Beschäftigung, sondern immer über die Lektüre literarischer Werke. So hatte er sich Indien im wesentlichen durch die Upanishaden und die Bhagavadgita angeeignet, China erschloss sich ihm durch das Lesen der bilderreichen Geschichten Zhuangzis, Konfuzius und Laozis und des Buchs der Wandlungen, und auch den japanischen Zen-Buddhismus hätte sich der Dichter längst gründlichst erschlossen, wenn es literarische Zeugnisse in einer europäischen Sprache gegeben hätte. Dies war jedoch nicht der Fall, Wilhelm Gundert hat durch seine Übersetzung des Biyan Lu, *„Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand“*, tatsächlich Pionierarbeit geleistet, indem er erstmalig ein grundlegendes Werk des Zen übersetzte. Nicht von ungefähr stellt Hesse diese Übersetzungsleistung in eine Reihe mit der Übersetzung des Yijing durch Richard Wilhelm. Dabei schmälert es keineswegs die Bedeutung von Gunderts Werk, wenn man darauf hinweist, dass das Biyan Lu nicht das einzige grundlegende Werk des Zen darstellt, sondern nur eines von mehreren¹¹. Es ist ohnehin mehr als fragwürdig, literarische Zeugnisse anderer Kulturen mit den uns vertrauten Kategorien zu bewerten.

Das Ende des Krieges markierte für Wilhelm Gundert ein Schluss- und gleichzeitig Wendepunkt seines Lebens. Beschämt und demütig musste er sich und anderen eingestehen, mit zu den Hurra-Schreibern des faschistischen Deutschlands gehört zu haben und somit mitverantwortlich für den Untergang des Landes zu sein. Aufgrund

⁹ a.a.O

¹⁰ SW 12 S. 248, Zum Privatdruck ZEN (1961)

¹¹ mindestens ebenso bedeutend wie das Biyan Lu ist die Sammlung Wumen guan Pass ohne Tor.

seines Alters war seine berufliche Karriere beendet, er fühlte aber noch die Kraft in sich, etwas ganz Neues wagen zu können. Die Welt des Zen, die ihm immer wieder während seines Lebens in Japan begegnete, zog ihn schon seit langem an und reizte ihn zur wissenschaftlichen Beschäftigung¹². So beschloss er, eines der grundlegenden Bücher des Zen-Buddhismus, die Gedicht- und Anekdotensammlung Biyan Lu ins Deutsche und damit erstmalig überhaupt in eine europäische Sprache zu übersetzen. Dazu studierte er noch einmal von Grund auf die klassische chinesische Schriftsprache, in der das Buch, wie alle Literatur bis 1919, verfasst war¹³. Zwar basiert das Japanische unmittelbar auf dem Chinesischen und verwendet teilweise auch die alten chinesischen Schriftzeichen, dennoch gibt es erhebliche Unterschiede bezüglich der grammatikalischen Struktur und dem Bedeutungsspektrum der Zeichen. Wer also des Japanischen mächtig ist, ist nicht automatisch in der Lage, einen klassischen chinesischen Text zu übersetzen. Wilhelm Gundert mag bei seiner Entscheidung für dieses Projekt Ähnliches gedacht haben, was Hermann Hesse nach der Fertigstellung des ersten Teiles anerkennend als Urteil formuliert:

„Damit das Mögliche entstehe, muss immer wieder das Unmögliche versucht werden,“¹⁴

Dieser Satz war stark genug, unabhängig von seinem inhaltlichen Bezug als allgemeine Lebensweisheit ein Eigenleben führen zu können. Er ist mittlerweile zu einem der am meisten zitierten Sätze Hesses geworden.

Die beiden Vettern bauten den Kontakt nach dem Kriegsende zaghaft wieder auf, zunächst brieflich und dann 1954 auch persönlich. Die Initiative ging von Hesse aus. Er lud Gundert nach Montagnola ein, um, wie er sagt „einmal noch im Leben“¹⁵ mit dem Freund zusammen zu sein. Es werden schließlich noch mehrere Besuche daraus. Es war nicht nur die Freude über das persönliche Wiedersehen der beiden alten Männer, die Gunderts Besuche in der Schweiz für Hesse so bedeutungsvoll werden ließ, sondern die Offenheit und Freigiebigkeit, mit der der Japan-Freund von seinem Übersetzungsprojekt berichtete. Gundert ließ Hesse an der Entstehung des Werkes teilhaben, zwischen den Besuchen auch brieflich, und, was vermutlich für

¹² Gundert berichtet in seinem Vorwort zum 2. Band des Biyan Lu von Zen-Vorträgen, denen er während der Zeit des 1. Weltkrieges beigewohnt hatte, ohne allerdings viel Verständnis dafür zu entwickeln. S. Biyan Lu II, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Band II, München 1977 S. 9

¹³ Allerdings hat das Biyan Lu seine eigene, eigenwillige Sprache, die sich wiederum an der Umgangssprache orientiert, wie Günther Debon feststellt. S. Biyan Lu III, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Band III, München 1977, S. 8

¹⁴ Ausgewählte Briefe S. 428, an W. Gundert, Sept. 1954

¹⁵ Briefe IV S. 207, an Th. Heuss, 06.06.1954

Hesses Verständnis entscheidend war, er setzte ihm auch akribisch die verschiedenen Ebenen des Werkes auseinander und gab ihm Hilfestellung bei der Lektüre.

„Es waren für uns jedes Mal köstliche und weihevollere Stunden, wenn er uns ein Kapitel vorlas, und dass es bei diesen Vorlesungen auch Stellen gab, die uns hell auf lachen machten, tat der erbaulichen Wirkung keinen Abbruch“¹⁶,

erinnert sich Hesse. Davon war er so angetan, dass er nicht nur in diesem letzten Lebensjahrzehnt immer wieder von den Besuchen des Veters berichtete, sondern er auch vor Veröffentlichung des Übersetzungswerkes mehrmals sich in veröffentlichten Texten mit dem Biyan Lu auseinandersetzte. Ja man ist fast geneigt, ihm die Rolle eines Werbe-Managers für des Veters Werk zuzuerkennen, derart häufig und bei jeder sich bietenden Gelegenheit stellte er das Buch der Öffentlichkeit vor und legt Zeugnis von seiner Bedeutung ab.

Gleich im Anschluss an den ersten Besuch Gunderts 1954 bei Hesse, berichtet dieser in einem Rundbrief von dem Projekt des Veters und ist schon ganz angetan von der neu entdeckten Welt dieses Biyan Lu.

"Es ist für den mit den Geheimnissen Chinas und des Zen noch ganz Unvertrauten ein phantastisches, ja verrücktes Gespinnst von überlieferten Sprüchen und Taten eines großen Zen-Meisters..."¹⁷

wertet er und scheint stolz darauf zu sein, dass er durch seine jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Buddhismus und dem Daoismus bereits in den Kategorien des Zen zu denken geübt ist. Das gemeinsame Erarbeiten dieser komplizierten Zen-Texte mit Wilhelm Gundert waren für Hesse *„ein Bad in chinesisch-buddhistischer Strenge und Heiterkeit“¹⁸*. Sieben Jahre vor Veröffentlichung des Werkes hat Hesse somit schon über diese Texte berichtet und sich mit ihnen auseinandergesetzt, das ist sicher ungewöhnlich, waren doch auch in den 50er Jahren sowohl Autor als auch Verlag daran interessiert, von einem Buch erst dann zu reden, wenn es kurz vor der Publikation steht.

Und dieses Biyan Lu lässt Hesse nicht mehr los. Als er 1955 in einem Brief von dem Gedanken des Zusammenfalls der Gegensätze spricht, berichtet er davon, dass ihm sein Vetter wieder ein Stück aus seinem Übersetzungs-Manuskript geschickt hat.

„Da werden diese Fragen mit einer Größe und Kunst erwogen, die das Abendland nicht kennt.“¹⁹

¹⁶ SW 12 S. 248, Zum Privatdruck ZEN (1961)

¹⁷ SW 12 S. 645, Rundbrief aus Sils-Maria (1954)

¹⁸ a.a.O.

¹⁹ Briefe IV S. 249, 1955 Sept. Brief an Malte Dahrendorf

In früheren Jahren pflegte Hesse in seinen Briefen, Rundbriefen und Berichten seine eigenen Vorstellungen von Leben, Welt und Glauben mit Anleihen bei Laozi, dem Daoisten, zu erläutern. Nun geschieht ähnliches mit Hinweis auf die neu erlernten Zen-buddhistischen Sprüche. Einem Leser, der einen Aufsatz über das *Glasperlenspiel* Hesse zusandte, teilt der Dichter sein Unbehagen mit, die eigene Person als Gegenstand literarischer Beschäftigung zu sehen. Zur Verdeutlichung führt er ein Gedicht „*eines großen chinesischen Zen-Meisters aus dem neunten Jahrhundert*“ an.

„Als er im Wasser sein Spiegelbild sah:
Nur kein Suchen hinter andern her!
Weit, o weit entfremdest dich dir selbst,
Jetzt, da ich allein und selber geh,
Überall begegne ich dem Kerl.

Jetzt ist er kein anderer als ich,
Aber ich ein anderer als er.
So, nicht anders, ist es zu verstehn
Und bestätigt mir den Sinn der Welt.²⁰

Auch in seinem Beitrag zu der Umfrage „Wir und die farbigen Völker“ vergisst Hesse bei seiner Aufzählung der asiatischen kulturellen Errungenschaften den Zen-Buddhismus nicht, den er als die Entwicklung *einer „höchst originellen, äußerst wirksamen Form der buddhistischen Zucht“*²¹ bezeichnet.

In den Jahren 1954 bis 1962 verweist Hesse in insgesamt 12 Briefen (gezählt sind nur die veröffentlichten) mehr oder weniger ausladend auf die Übersetzung des Biyan Lu. Derart häufig Reklame gemacht für ein Buchprojekt hat Hesse bisher niemals, auch nicht für das Buch der Wandlungen oder das Daodejing. Bedenkt man dazu den Tatbestand, dass Hesse aufgrund seines Alters eher zurückhaltend mit Empfehlungen und überhaupt veröffentlichten Äußerungen gewesen ist, wird die Bedeutung, die der Zen-Buddhismus für ihn gewonnen hat, erst richtig deutlich. Wenn Hesse schließlich daraufhin weist, er habe „*am langsamen Entstehen dieses*

²⁰ Briefe IV S. 299, 1957 Okt. Die zitierten Verse sind nicht Bestandteil des Biyan Lu, gehen jedoch zurück auf einen Zen-Meister, der immer wieder darin vorkommt: Dongshan Liangjie. Als dieser als junger Suchender auf Reisen war, blickte ihn aus dem Wasser des Flusses, den er überquerte, sein Ebenbild an und er wurde sofort erleuchtet. Seine Geschichte wird kurz erwähnt in Gunderts Biyan Lu-Übersetzung des 22. Beispiels in einer Fußnote (S.387). Dort werden auch die beiden Strophen des Liedes aufgeführt. Die von Hesse in seinem Brief zitierten Verse weichen in mehreren Punkten geringfügig ab. Da es in der Natur der Sache liegt, dass derartige Übersetzungen sich, sofern sie noch im Prozess sind, immer wieder sprachlich verändern können, ist es durchaus denkbar, dass Hesse die Version der Übersetzung wiedergibt, wie er sie persönlich von Gundert empfangen hatte. Aber auch Hesse könnte die kleinen sprachlichen Änderungen vorgenommen haben. Angesichts des Respekts, den er vor dem Fachmann Wilhelm Gundert hatte, halte ich dies jedoch für sehr unwahrscheinlich.

²¹ SW 12 S. 284, 1959, "Wir und die farbigen Völker"

*gewaltigen Werkes ...vielfach und innig teilgenommen*²², so ist dies keineswegs übertrieben.

1960 ist es dann soweit: der erste Band von Gunderts Übersetzung des Biyan Lu erscheint auf dem Markt unter dem Titel *Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand*. Sogleich vertieft sich Hesse in das Werk und schreibt eine Beurteilung dazu, zunächst im Rahmen eines Briefes, den er dann aber als Buchbesprechung im April 1961 veröffentlichte. Die Bedeutung des Biyan Lu für den Zen,

*„jene ganz auf Praxis, auf Seelendisziplin gerichtete Form, die der aus Indien nach China gelangte Buddhismus dort angenommen hat,*²³

zeige sich daran, dass sich Zen eigentlich gar nicht in Wort und Schrift beschreiben lasse und somit es eigentlich ein Widerspruch in sich sei, wenn Zen in einem Buch beschrieben werde. Hesses langjährige Erfahrung mit den Schriftzeugnissen Ostasiens erlaubt ihm, den Unterschied zwischen indischem Buddhismus und chinesischem Buddhismus sehr genau zu beschreiben, sie verhalten sich nämlich seiner Ansicht nach wie die Sprache bzw. Schrift der jeweiligen Kultur, wie sich Sanskrit zum Chinesischen verhalten:

*„Dort eine Sprache der indogermanischen Art, Werkzeug eines differenzierenden, gelehrten, abstrakten Denkens, auch einer blühenden Scholastik, hier im Osten aber eine bildkräftige, lockere, auf die meisten der uns geläufigen grammatischen Feinheiten und Kniffligkeiten verzichtenden Sprache, eine weitherzige, keineswegs eindeutige, deren Worte eher Bilder oder Gebärden als Worte in unserem Sinne sind*²⁴.“

Sachkundig charakterisiert er das Buch als zentrales Werk des Zen, das seine Rolle aber als Übungsbuch bekommt und keineswegs als Niederschrift einer dogmatischen Lehre. Auf das Ziel des Zen-buddhistischen Meditierens, die plötzliche Erleuchtung, führe das Werk nicht mithilfe von Lehrsätzen, sondern durch das Erzählen praktischer Beispiele, die fast sämtlich die einer Lehrer-Schüler-Konstellation sind. Für Hesse ist das Buch ein *„höchst merkwürdiges Werk“*, das fremdartig und nur schwer zugänglich ist.

*"Es ist eine Nuss mit drei- und vierfacher, recht harter Schale*²⁵

urteilt er und ist sich auch bewusst, dass dies kein Buch für jedermann ist, um es zu durchdringen, muss man schon Erfahrung und Demut mitbringen:

²² SW 12 S. 681, Brief an Wilhelm Gundert (1960)

²³ Briefe IV S. 380, und SW 20, S.357/8 Über zwei Bücher

²⁴ a. a. O.

²⁵ a. a. O.

"Es weigert sich dem Ungeduldigen, weigert sich dem nur Neugierigen, weigert sich vor allem dem Besserwisser."²⁶

Dennoch sei das *Biyān Lu* das Zeugnis einer Denkrichtung, die sich einer immer größeren Aufmerksamkeit erfreue, ja der alte Dichter bedauert gar, eine aufkommende Zen-Mode feststellen zu müssen. Was er vermutlich nicht ahnte: im Fahrwasser dieses aufkommenden Interesses an ostasiatischer Weisheit sollten er und sein Werk eine unvergleichliche Renaissance erleben.

Nach Erscheinen des *Biyān Lu* bedankt sich Hesse bei dem Vetter für sein Werk, das diesem mehr als 12 Jahre gekostet hatte. Dessen Übersetzungsleistung vergleicht Hesse mit der Richard Wilhelms, als dieser 40 Jahre zuvor das chinesische Buch der Wandlungen ins Deutsche übertragen hatte. Die Übersetzung dieser beiden außerordentlichen Werke markieren eine weitere Gemeinsamkeit von Richard Wilhelm und Wilhelm Gundert, die die beiden entscheidenden Vermittler und Ratgeber für Hesses Ostasien-Studien gewesen sind. Seit Wilhelms *Yijing*

„hat keine Eroberung fernöstlicher Schätze durch den abendländischen Geist mich so tief berührt, so herzerfreuend alles Westöstliche in mir angerufen“²⁷

berichtet Hesse überschwänglich. Hesse nimmt diese Publikation zum Anlass, an den gemeinsamen Großvater, Hermann Gundert zu erinnern, den großen Indien-Kenner und Missionar. Sein Geist und sein Gespür für die ostasiatische Welt hätten sich in den beiden Enkeln weiterentwickelt und in ihren Werken niedergeschlagen. Hesse ist sich bewusst, dass der Großvater, der niemals darin nachließ, die christliche Mission in den Mittelpunkt seines Wirkens zu stellen, nicht gebilligt hätte, was die Enkel aus ihrem Wissen und Können gemacht hätten. Dennoch ist er sicher, der Alte hätte angesichts der vorliegenden Werke

„hinter seinem schönen Greisenbart mit einem nicht eingestandenem Vergnügen und einer nicht eingestandenem Anerkennung gelächelt“²⁸.

Zen regte den alten Dichter in seinem letzten Lebensjahrzehnt noch einmal zu neuer Produktivität an. Drei Gedichte sind die unmittelbare Reaktion auf Hesses Lektüre des *Biyān Lu*, ein weiteres scheint davon beeinflusst, ein anderes beschreibt die japanische Zen-Atmosphäre, sein letzter Prosatext ist dem Zen gewidmet und eigentlich muss man auch Hesses „Chinesische Legende“ als in der Welt des Zen angesiedelt denken. All dies in den letzten drei, vier Jahren seines Lebens, das ist schon sehr bemerkenswert.

²⁶ SW 12 S. 684, Brief an Wilhelm Gundert (1960)

²⁷ a. a. O. S. 681

²⁸ a. a. O. S. 683

Eine direkte Übernahme aus dem Biyan Lu ist der Inhalt des Gedichtes „*Der erhobene Finger*“²⁹, das konsequenter Weise auch dem Vetter Wilhelm Gundert gewidmet ist, die zweite Widmung aus der Feder Hermann Hesses nach dem zweiten Teil seines „Siddhartha“. Das Gedicht nimmt das 19. Beispiel aus dem Biyan Lu auf und berichtet von dem Mönch Djü-dschi. Dass Hesse sich direkt auf Gunderts Übersetzung bezieht, sieht man an der Schreibweise des Mönchnamens, Hesse verwendet die speziell von Gundert verwendete Umschrift, die sich zwar auf die des Sinologen Rüdenberg stützt, diese aber nicht unerheblich verändert. In Rüdenbergs Umschrift lautete der Name des Mönches Kü-Tschi, in der englischen Wade-Giles-Umschrift Chü-chih und in der heute allgemeinen Pinyin-Schreibweise Juzhi.

Hesse beschreibt in seinem Gedicht den wortkargen Mönch, der seine für sich gewonnene Methode der Unterweisung, nämlich nur einen Finger zu heben, perfektioniert und zu seinem Markenzeichen gemacht hatte. Egal was ihn die Novizen fragen, ob es tiefgründige Fragen sind oder oberflächliche, Djü-dschi hebt nur den Finger und irritiert damit zunächst seine Umwelt, lässt so manchen anderen Mönch aber dadurch zur Erleuchtung kommen. Die im Biyan Lu mitgeteilte Anekdote, wonach der Meister seinem Diener-Knabe kurzerhand dessen Zeigefinger abgehauen habe und als er ihn dann diesem gezeigt hatte, dieser erleuchtet wurde, lässt Hesse in seinem Gedicht weg. Auch verzichtet er auf die anfängliche Skepsis des Biyan Lu, ob denn das Verhalten des Mönches überhaupt ein Zeichen von Weisheit und Verständnis sei oder schlicht eine aus Unwissenheit und Unbeholfenheit geborene Attitüde, mit der dieser seine Brüder an der Nase herumführt. Bei Hesse ist Djü-dschi eine rundum weise Persönlichkeit, die ihr Erleuchtetsein nicht in Worte kleiden muss. Den Dichter hat zweifellos diese einfache, aber so wirkungsvolle Geste des Meisters angezogen und ihn zu diesem Gedicht veranlasst. Dem verehrten Freund und Vetter Wilhelm Gundert ein lyrisches Dankeschön zu geben, dürfte ein weiteres Motiv gewesen sein. Bei Hesses Gedicht handelt es sich um eine typisch europäische „Nacherzählung“ der Zen-Geschichte. Eine Nacherzählung deshalb, weil die Geschichte des Mönches Djü-dschi in eigenen Worten wiedergegeben wird, ohne einzelne Begriffe aus dem Biyan Lu aufzunehmen; typisch europäisch, weil gemessen an der Knappheit, mit der die Geschichte im Beispieltext im Biyan Lu in nur einem Satz mitgeteilt wird, Hesses gereimtes Gedicht weit ausladend erklärend und irgendwie von Worten überladen

²⁹ SW 10 S. 393

daher kommt. Dass er gar nicht erst den Versuch unternimmt, die in China für die Abfassung von Gedichten spezifischen formalen Vorschriften in seinem Gedicht nachzuahmen, kann man Hesse nicht vorwerfen, haben sich doch in den meisten Fällen weder sinologische Übersetzer oder laienhafte Nachdichter um diese formalen Gesichtspunkte gekümmert. Das Gedicht ist ein weiteres gutes Beispiel dafür, wie Hesse durch die Umformulierung der etwas komplizierten asiatischen Sachverhalte in seine einfache Sprache in eine für europäische Augen keineswegs fremde Umwelt transferierte und so die chinesisch-japanischen Botschaften für Europas und Amerikas Jugend versteh- und erlebbar gemacht hat.

Etwas vom Biyan Lu entfernt zeigt sich das Gedicht „Junger Novize im Zen-Kloster I“, es hat keine Entsprechung in der alten Anekdotensammlung und spricht auch ein Thema an, das weder bei einer Zen-buddhistischen Erörterung noch beim Zusammenleben der Zen-Mönche als realistisch angesehen werden kann. Hesse beschreibt die persönlichen Regungen eines jungen Novizen, der, von Heimweh zerfressen, sich nach nichts so sehr sehnt wie der Heimat, der aber ehrfürchtig vor dem strengen Blick des Meisters von seinen Gedanken ablässt. Hesse zeigt die menschliche Realität, die es auch im Zen-Kloster gibt, und entzaubert sozusagen die übermenschliche Sphäre des Zen. Die Mönche „*schnarchen wie die Tiere*“, der Novize fürchtet die Schadenfreude und den Hohn der Kameraden und Heimweh bestimmt sein Denken – alles Dinge, über die man in einem Zen-Kloster nicht redet, ja die es eigentlich gar nicht geben darf. Das Wesentliche des Zen, die gleichsam gewalttätige Hilfe des Meisters zum Erlangen der Erleuchtung, beschreibt er in den letzten Versen sehr genau: „*Aber wenn des Meisters Tigerblick mich durchbohrt, erkenn ich mein Geschick.*“ Hesse gelingt mit diesem Gedicht zweierlei: zum einen entlarvt er die religiöse und weise, übermenschliche und abgehobene Sphäre als durchaus mit menschlichen Unzulänglichkeiten durchsetzt und vermittelt dem Leser das Gefühl „Das sind auch nur Menschen“, zum anderen aber verweist er auf das Zentrum des Zen, die Erleuchtung des Novizen, hervorgerufen durch die Radikalität und sogar Brutalität des sich sorgenden Meisters. „*Spüre Glut und spüre Eis im Leibe, zittre, schäme mich und bleibe, bleibe.*“³⁰

Das über das erste Gedicht Gesagte zur Form gilt auch hier: Hesse schreibt ein europäisches Gedicht, in europäischer Form mit chinesischem Inhalt. Dazu passt auch die Nennung des Namens des lyrischen Ichs, was im chinesischen Gedicht

³⁰ SW 10 S. 393/4

eher unüblich ist. Den Namen Yü Wang in Verbindung zu bringen mit dem Mönch Yüan, dessen Geschichte Hesse sehr mochte, ist allerdings völlig abwegig und absolut willkürlich³¹. Auch wenn Hesse kein Chinesisch konnte, so war er doch so tief in die Kultur Chinas eingedrungen, dass er auf eine solche Idee niemals gekommen wäre.

Während Hesse in seinem ersten der beiden Novizen-Gedichte den Leser zu den Niederungen des Menschlichen führt, geht er im zweiten Gedicht³² mitten ins Zentrum des Zen. In drei Strophen mit jeweils vier Versen zeigt er eine dreistufige Entwicklung des übenden Zen-Novizen auf. Zunächst zeigt sich der Novize skeptisch: Alles ist Maya, alles ist „*Trug und Wahn*“, hat er gelernt und dennoch ist der Berg ihm gegenüber sehr real und zu fassen. In der zweiten Strophe wendet er die Methode der Meditation an, gibt sich selbst den Befehl „*Samme dich*“, und tatsächlich die Welt wird Maya, ist irgendwie weg und nicht mehr von Bedeutung. Jetzt beginnt der Novize mit dieser Versenkung zu spielen und ihre Kraft auszuprobieren. Dreimal erteilt er sich den Befehl „*Samme dich*“ und er begreift: richtig betrachtet, gründlich „gelesen“ kann die Welt nur ein Abbild sein, oder ganz real, es hängt einzig und allein von mir selbst ab.

Mit diesem Gedicht hat Hesse zweifellos in seinen Worten den Gedanken des Zen am treffendsten zum Ausdruck gebracht. Dies ist ihm sicher deshalb gelungen, weil der dem Gedicht zugrunde liegende Gedanke ihm überhaupt nicht fremd gewesen ist. Der zentrale Vers dieses Gedichtes ist „*lerne schauen, lerne lesen*“, hier wird die Voraussetzung für die Wahrnehmung der Welt genannt. „Lesen“ heißt nicht (nur) Bücher lesen, sondern die Botschaften, welche uns die Natur gibt, wahrzunehmen. Es ist sicher kein Zufall, dass Wilhelm Gundert in seinem Nachwort zum ersten Band des Biyan Lu ebenfalls auf das „Lesen“ kommt. Er schreibt:

*„Lesen‘ freilich in des Wortes eigentlichem Sinn genommen, wie Linsen lesen, Beeren lesen.“*³³

Lesen heißt bei Hesse eben nicht nur der Umgang mit Buchstaben und Worten, sondern heißt, die Welt wahrnehmen und dann auch die Beliebigkeit und Austauschbarkeit der Dinge auf der Welt, ja auch der Gedanken auf der Welt zu empfinden. So lässt Hesse den Erzähler in der „*Morgenlandfahrt*“ zweifeln

³¹ Dies tat Irmgard Yu-Gundert in Hesses späte Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, in: HH-Siddhartha – 11. Internat. HH-Kolloquium, hrsg. von M. Limberg, Stuttgart 2002, S. 72. Ich frage mich, was soll der Satz „Die chinesischen Elemente dieses Namens sind dem Bi-yän Lu entnommen und haben ihre Bedeutung“ aussagen?

³² SW 10, S. 394

³³ Biyan Lu I, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand, Band I, München 1977, S. 553

*Wie spöttisch und unerreichbar verbarg sich das Gesicht der Wahrheit hinter all diesen Berichten, Gegenberichten, Legenden! Was war noch Wahrheit, was war noch glaublich?*³⁴

Was Hesse in seinem Werk bis zur *Morgenlandfahrt* vorbereitete, das setzte er in dem Gedicht „*Ein Traum*“³⁵ um, das er als Bestandteil des *Glasperlenspiels* dessen Protagonisten Josef Knecht andichtete. In diesem langen Gedicht gibt es eine Bibliothek mit tausenden von Büchern mit spannenden Titeln, und ein Mönch geht stetig umher, wischt die Titel weg und schreibt andere darauf. Nach all diesen Büchern lechzt der Träumer, um schließlich ihre Austauschbarkeit zu verstehen und die Relativität aller Erscheinungen zu begreifen. Von Zen hatte Hesse zum Zeitpunkt, als er diese Texte schrieb, noch kaum Information, dessen Wesen aber kannte er schon, geschult durch indische und chinesische Lektüre.

Neben diesen drei Gedichten scheint ein weiteres zumindest am Rande sich auf das Zen-Werk Biyan Lu zu beziehen: das Gedicht „*Einst vor tausend Jahren*“³⁶, das Hesse kurz vor seinem Tod schrieb. Mit der Nennung des „*Bambus*“ im vierten Vers schafft der Autor sogleich eine asiatische Sphäre. In dieser Sphäre lockt es ihn „*aus den alten Gleisen*“, er sehnt sich nach einer „*Heimat*“, einem „*Garten*“, die es „*einst vor tausend Jahren*“ gegeben habe, und will zu den alten Zeiten „*deren Gold mir heut noch glänzt*“. Es fällt zumindest nicht schwer, bei diesen Worten an die Personen und Geschichten des Zen-Buchs zu denken.

Die Sphäre des japanischen Zen betritt Hesse auch noch mit dem Gedicht, das den schon programmatischen Titel trägt: „*Uralte Buddha-Figur in einer japanischen Waldschlucht verwitternd*“³⁷.

Den Zen-buddhistischen Beispielen von seltsamen, mit außergewöhnlichen Methoden arbeitenden Mönchen ähnlich ist ein Text Hesses, den er seinem Chinoiserie-Pseudonym Meng Hsiä auf den Leib geschrieben und mit dem Titel „*Chinesische Legende*“³⁸ versehen hat. Darin berichtet er von einem Meister, der einen neuen Trend setzt, indem er immerzu die Welt auf dem Kopf stehend betrachtet. Nachdem er so eine große Gefolgschaft bekommen hat, verkündet er nun genau das Gegenteil, nämlich, dass es am besten sei, auf seinen Füßen stehend die Welt anzusehen, und stößt damit seine Anhänger vor den Kopf. Hesse kann natürlich

³⁴ SW 4 S.589

³⁵ SW 10 S. 332-335

³⁶ SW 10 S. 397

³⁷ SW 10 S. 390

³⁸ SW 9 S. 343

auch in diesem Text nicht den Europäer verleugnen, er fügt für die fragenden Schüler noch eine Erklärung an:

„Es gibt die Wirklichkeit, ihr Knaben, und an der ist nicht zu rütteln. Wahrheiten aber, nämlich in Worten ausgedrückte Meinungen über das Wirkliche, gibt es unzählige, und jede ist ebenso richtig wie sie falsch ist.“³⁹

Das Beispiel des Meisters, der auf dem Kopf steht, stammt weder aus dem *Biyān Lu* noch aus einem anderen Zen-buddhistischen Werk, es ist Hesses eigene Erfindung. Die *„Chinesische Legende“*, 1959 entstanden, ist sicher eine Reaktion auf die Beschäftigung mit dem Zen-Werk, scheint aber gleichermaßen auch eine Antwort zu sein auf die in den letzten Jahren seines Lebens zunehmende, zum Teil persönlich verletzende, literarische Kritik, geschrieben von jüngeren Kollegen, so z. B. der anonyme Spiegel-Artikel von 1958⁴⁰ oder Karl-Heinz Deschners kritische Untersuchung⁴¹. Es gibt nur zwei Reaktionen Hesses auf derartige Angriffe jüngerer Literaten, beide kommen in ironischer Verfremdung in Gestalt des selbst erfundenen Meng Hsiä und im Gewand des Zen daher. Die eine Reaktion ist die *„Chinesische Legende“*, die andere ist Hesses Ausspruch:

„Meng Hsiä sagt in solchen Fällen: Knabe hat alten Kerl mit Dreck beworfen. Alter Kerl bürstet sich den Rock.“⁴²

Nicht nur zu den Zen-Gedichten und dem Legenden-Text regte das *Biyān Lu* Hesse an, ihm verdanken wir auch einen seiner letzten Prosatexte, der im Grunde eine Abhandlung über den Zen-Buddhismus und das *Biyān Lu* darstellt, nur wenig in den Bereich des Fiktionalen gerückt. Der *„Offene Brief von Josef Knecht an Carlo Ferromonte“* nimmt als Absender und Empfänger den Spielmeister und den Freund und musikalischen Berater aus dem *Glasperlenspiel* auf und stellt im Grunde genommen so etwas wie eine Nachschrift dar zu diesem letzten großen Werk Hermann Hesses. Eine Nachschrift, die deswegen notwendig geworden ist, weil verglichen mit dem Stand der Abfassung des Buches wesentliche Gedanken hinzu gekommen sind: eben die Gedanken des Zen. Der Autor dieses Briefes setzt dem Freund auseinander, wie der Zen-Buddhismus durch ein Verschmelzen des indischen Buddhismus mit dem chinesischen Daoismus sich entwickelte und stellt ihm die wesentlichen Grundsätze des Zen vor und macht ihn speziell auf das *Biyān Lu* aufmerksam. Über Indien und China schreibt Hesse schon gar nicht mehr,

³⁹ a. a. O.

⁴⁰ Unter dem Titel *„Im Gemüsegarten“* verunglimpft der anonyme Schreiber Hesse als weltfremden Kleingärtner.

⁴¹ In seiner Streitschrift *„Kitsch, Konvention und Kunst“* (1957) wirft der Autor u. a. Hesse mangelhaftes Deutsch vor

⁴² Briefe IV S. 386 an Otto Engel, Okt. 1960

gehören die diesbezüglichen Gedanken schon längst zu seinem kulturellen Eigentum.

„*Meine Liebe zum chinesischen Wesen kennst du längst*“⁴³, schreibt er zu Beginn des Briefes. Er macht keinen Hehl daraus, dass er die geistigen Errungenschaften Chinas über die Indiens stellt

„*Wort und Begriff Tao war und ist mir teurer als Nirwana*“⁴⁴ schreibt er lapidar. Weil dies so ist, war für ihn „*merkwürdig und ein klein wenig störend*“, dass die Weisheit, auf deren Grundlage der Zen entstand, aus dem Westen, aus Indien nach China gekommen sei, ein ziemlich formalistischer aber eigenwilliger Gedanke.

Hesse/Knecht warnt den Freund vor dem Buch Biyan Lu, es stecke zwar voll von Entzückendem und auch Erschütterndem,

„*aber die Kerne stecken in sehr dicken und harten Schalen.*“⁴⁵

Als Beispiel führt er nun in seinem offenen Brief einige der „widersinnigen“ Geschichten vom Meister und Schüler an, „*eine Art von Hexen-Einmaleins*“, wie Hesse schreibt. Viel mehr als eine Ahnung von Bedeutung könne man als Leser nicht erlangen. Um einen Schlüssel für die verquerten und schwer zu knackenden Fragen zu erhalten, benötige der Leser „*einen sinologisch und buddhologisch geschulten Führer*“. Dabei seien die Geschichten selbst und die Worte, die sie erzählen, durchaus einfach und verständlich. Hesse führt die Geschichte an, mit der das Biyan Lu beginnt und mit der im Grunde genommen auch der Zen-Buddhismus in China beginnt: Der buddhistische Patriarch Bodhidharma trifft auf den Kaiser. Der fragt ihn wissbegierig „*Welches ist der höchste Sinn der heiligen Wahrheit?*“ Daraufhin antwortet der Patriarch mit den berühmten Worten: „*Offene Weite – nichts von heilig*“. Diese Antwort nun ist ganz im Sinne von Hesse, sie führt ihn in die Sphäre der Erleuchtung oder des „Erwachens“, dem Phänomen, das im *Glasperlenspiel* eine so große Rolle spielt.

„*Die nüchterne Größe dieser Antwort, Carlo, wehte mich an wie ein Hauch aus dem Weltraum, ich empfand ein Entzücken und zugleich Erschrecken wie in jenen seltenen Augenblicken der unmittelbaren Erkenntnis oder Erfahrung, die ich ‚Erwachen‘ nenne.*“⁴⁶

⁴³ SW 12 S. 685, Offener Brief J. Knecht an C. Ferromonte (1961)

⁴⁴ a. a. O. S. 686

⁴⁵ a. a. O.S. 687

⁴⁶ a. a. O. S. 688

Enden lässt Hesse seinen offenen Brief an Carlo Ferrromonte mit einer weiteren Zen-Geschichte. An deren Schluss fühlt ein alter Mönch nach jahrzehntelangem Wirken sein Ende kommen, er lässt seine Brüder versammeln und teilt ihnen mit:

„Der alte Mönch hier - vierzig Jahre nun schlägt er zu einem Blatt zusammen.“

Hesse schließt:

„Und damit ging er schmerzlos und friedlich in die Verwandlung ein.“⁴⁷

Man spürt es: dieses unpathetische aber doch vollendende Eingehen in die Einheit des Lebens wünscht Hesse sich auch für sich selbst, ein Jahr später sollte es ihm geschehen.

Gerade dieser offene Brief, mehr eine Abhandlung als fiktive Prosa, stellt so etwas wie ein Fazit von Hesses Erkenntnisweg dar, eine Art Schlussstrich unter dem, was ihm an Weisheit zuteil wurde, ein weltanschauliches Testament. Wie wichtig Hesse dieser Text war und welche Bedeutung er dem Zen und dem Biyan Lu zumaß, zeigt sich daran, dass er 1961 einen Privatdruck mit dem Titel ZEN herausgab. Dieses Büchlein enthält neben dem offenen Brief den Brief an Wilhelm Gundert und die drei dem Zen nachempfundenen Gedichte.

Wenn man Hesses Leben überblickt, sein dichterisches Werk und vor allem sein Wirken als Leser, Literaturkritiker, Bücherempfeher, dann fällt es schwer, ein zweites Buch zu finden, das ihn ähnlich beeindruckt hatte und ihn ähnlich zu Lobeshymnen hingerissen hatte wie das Biyan Lu. Einzig das Yijing, das *Buch der Wandlungen*, kommt in seiner Wertschätzung dem Zen-buddhistischen Werk gleich. Wie diesem gibt er auch dem Biyan Lu das Attribut bei, wonach man es nicht „lesen“ im eigentlichen Sinne könne, sondern nur häppchenweise und als gedankliche unlösbare Denksportaufgabe aufnehmen und verdauen könne. Hesse berichtet, seit seiner Veröffentlichung habe

„das Buch und das Nachsinnen darüber einen großen Teil meiner Tage ausgefüllt.“⁴⁸

Allmählich erschloss es sich ihm.

Wenn Hesse Gunderts Biyan Lu-Übersetzung

„die größte Eroberung östlicher Schätze durch den abendländischen Geist.“⁴⁹

⁴⁷ a. a. O. S. 691

⁴⁸ SW 12 S. 248 Zum Privatdruck ZEN (1961)

⁴⁹ Briefe IV S. 395, März 1961

seit der Yijing-Übersetzung Richard Wilhelms nennt, so scheint dies keineswegs nur so dahin gesagt, die Vielzahl der Zen-bezogenen Äußerungen machen deutlich, wie wichtig ihm dieses Thema geworden ist. Ja selbst als eine Neuauflage von „Sinclairs Notizbuch“, einer Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1917-1920, bewerkstelligt wurde, gelingt es Hesse, im Vorwort sein aktuell wichtigstes Thema anzuführen. Indem er sich an die damalige Zeit erinnert, erinnert er sich an ein

„Aufblitzen einer Einsicht in die Einheit im Zeichen der Polarität, des Zusammenfalls der Gegensätze, wie es vor tausend Jahren die Meister des ZEN in China auf magische Formeln zu bringen versucht haben.“⁵⁰

Die Beschäftigung mit der Welt des Zen im Allgemeinen und die Lektüre des Biyan Lu im Besonderen hat Hesse zu einer bemerkenswerten Kreativität angeregt, die einige Gedichte entstehen ließ, welche jedes einen anderen Zugang zum Zen hat. Wenn man die sachlichen Texte, Berichte, Rundbriefe, in denen Hesse Zen und das Biyan Lu erklärt und beschreibt, und deren Erwähnung in persönlichen Briefen hinzunimmt, ergibt sich eine fast erdrückende Dominanz des Themas Zen in Hesses spätem Schaffen. Kein Thema hat ihn in den letzten 10 Jahren seines Lebens mehr beschäftigt und bestimmt als der Gedanke des Zen.

Der Kontakt mit den Schriften des Zen ist für Hermann Hesse zwar eine neue Erfahrung und er lernt durch die Denkweise der Zen-Mönche die ostasiatische Kultur von einer anderen Seite kennen, die Grundprinzipien dieses Denkens sind ihm jedoch bereits durch den Daoismus bekannt. So ist die von der Einheit allen Lebens und dem Zusammenfall sämtlicher Polaritäten im Daoismus ebenso grundlegend wie im Zen-Buddhismus, schließlich ist Zen ja auch maßgeblich von den Vorstellungen von Laozi und Zhuangzi geprägt. Einen Satz wie den folgenden könnte man ohne weiteres als Reaktion auf die Zen-Lektüre interpretieren:

„Was wahr ist, davon muss das Gegenteil auch wahr sein können. Denn jede Wahrheit ist kurze Formel für den Blick in die Welt von einem bestimmten Pol aus, und es gibt keinen Pol ohne Gegenpol“⁵¹

Hesse hat ihn tatsächlich bereits 1919 geschrieben, womit wieder einmal belegt ist, dass die religiös-philosophischen Vorstellungen überall anzutreffen sind und sie nicht auf eine Denkrichtung reduziert werden können. Insofern hat Hesse am Ende seines Lebens zwar mit dem Zen etwas Neues kennen gelernt, dieses Neue war aber nur das Alte in neuer Form.

⁵⁰ SW 12 S. 209, Zur Neuauflage von Sinclairs Notizbuch (1962)

⁵¹ SW 13, S. 399, Bedeutung des Unbedeutenden (1919)