

Hermann Hesses "Demian" im Lichte der Psychologie C.G. Jungs¹

Günter Baumann

Hermann Hesses Roman »Demian« entstand im September/Oktober 1917 gegen Ende einer anderthalbjährigen psychotherapeutischen Behandlung des Dichters bei Dr. J.B. Lang, einem Mitarbeiter des Schweizer Tiefenpsychologen C.G. Jung. Die Gründe, die Hesse zu diesem Schritt trieben – langjährige psychische Probleme, scheiternde Ehe mit seiner ersten Frau, Belastung durch die Büroarbeit im Rahmen der Kriegsgefangenenfürsorge im Ersten Weltkrieg, Nervenzusammenbruch nach dem Tod des Vaters im Frühjahr 1916 – können hier nur stichwortartig referiert werden. Jedenfalls kommt es zwischen April 1916 und November 1917 zu insgesamt 72 Sitzungen von je drei Stunden Dauer. Für Hesse war diese Therapie offenbar derart fruchtbar, dass er bereit war, nach 12 Sitzungen während seines stationären Aufenthalts in der Klinik Dr. Langs über ein Jahr lang wöchentlich einmal von seinem Wohnsitz Bern aus zu 60 weiteren Konsultationen nach Luzern zu fahren. Parallel zu seiner Analyse bei Lang liest er noch im Jahr 1916 Jungs damaliges Hauptwerk »Wandlungen und Symbole der Libido« (heute: »Symbole der Wandlung«) und zeigt sich äußerst beeindruckt von dieser "genialen Arbeit".² Anfang September 1917, also zu Beginn der Arbeit am »Demian«, trifft er sich auch mit C.G. Jung selbst, spricht angeregt mit ihm über seine Theorien und zeigt sich sehr beeindruckt von seiner Persönlichkeit.³ Es liegt auf der Hand, dass eine derart existenzielle Auseinandersetzung mit der Jungschen Psychologie namentlich bei einem stark autobiographisch orientierten Dichter wie Hermann Hesse kaum ohne Einfluß auf sein Werk bleiben konnte. Die genauere Analyse des vollständig innerhalb des Zeitrahmens der Analyse entstandenen »Demian« zeigt denn auch, daß er entscheidend von der Gedankenwelt der Jungschen Psychologie geprägt ist. Ich habe in meiner Dissertation zu zeigen versucht, daß dies in mehr oder weniger starkem Maße auch für alle nachfolgenden größeren Erzählungen Hesses gilt;⁴ das wirft die Frage auf, weshalb Jungs Theorien bei Hesse auf derart fruchtbaren Boden fallen konnten, daß er sie nicht nur als psychotherapeutisches Mittel, sondern auch als konstitutives Element seiner Hauptwerke benutzte. Hier drängen sich drei Gründe auf:

¹ Based on Günter Baumann (Erstdruck): Hermann Hesse: Dichter und Weiser, Rheinfelden und Berlin: Schäuble, 1997, S. 85-105, then re-arranged and reprinted by HHP from (Zweitdruck) Materialien zu Hermann Hesse "Demian", II, Hg. Volker Michels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, 331-351. With the kind permission of the author.

² Hermann Hesse, »Gesammelte Werke«, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12, S. 430ff.

³ Vgl. Hesses Tagebuchnotiz vom 8.9.1917, wo es u.a. heißt: "Gestern Abend telefonierte mir Dr. Jung aus Zürich, der gerade dienstlich hier ist, und lud mich ins Hotel zum Abendessen. Mein Urteil über ihn wechselte während diesem ersten Zusammensein mehrmals, sein starkes Selbstbewußtsein gefiel mir bald, bald stieß es mich ab, im Ganzen aber blieb ein sehr guter Eindruck [...]. Wir sprachen gestern Abend über vieles, auch das Gnostische und das Chinesische kam dran, es war wertvoll und spannend, ihn zu hören (zit. nach: »Materialien zu Hermann Hesses »Demian«. Erster Band.« Frankfurt am Main 1993, S. 107).

⁴ Vgl. Günter Baumann, »Wege zum Selbst. Hermann Hesses Erzählungen im Lichte der Psychologie C.G. Jungs«. Dissertation, Berlin 1989 (über den Autor in 72336 Balingen-Frommern erhältlich).

1. Der biographische Hintergrund

Wie C.G. Jung entstammt auch Hesse dem protestantisch-pietistischen Milieu. Jung war Pfarrerssohn, Hesse Missionarssohn. Beide wurden streng nach moralisch-religiösen Gesichtspunkten erzogen und dabei schwer traumatisiert. Die dogmatische Enge der religiösen Weltsicht der Eltern und deren rigide Anwendung auf die Erziehung schuf die geradezu exemplarische Psychostruktur von Kindern aus dem orthodox-protestantischen Umkreis – das "Pfarrhaus-Syndrom": die Verbindung einer außergewöhnlichen Intelligenz und Sensibilität mit tiefen Schuldgefühlen und Minderwertigkeitskomplexen (dasselbe gilt etwa auch für Hölderlin und Nietzsche). Das heranwachsende Kind hat andauernd das zermürbende, niederdrückende Gefühl, den moralischen und religiösen Erwartungen der Eltern nicht gerecht werden zu können und fühlt sich deshalb schuldig. Ein Musterbeispiel für diese psychische Befindlichkeit liefern die autobiographisch zu verstehende Einleitung von Hesses »Demian« oder seine Erzählung »Kinderseele«. Beide Werke entstanden im unmittelbaren Zusammenhang der Analyse bei Dr. Lang, was die Vermutung nahelegt, daß sie der Verarbeitung und Bewältigung eigener Kindheits-traumata dienten.

C.G. Jung wuchs unter weitgehend identischen Grundbedingungen auf. In seiner Autobiographie beschreibt er jenes existenzielle Grundgefühl genauer, das aus seiner Pfarrhaussozialisation resultierte und das man praktisch wörtlich auf Hermann Hesse übertragen könnte:

"Ich habe auch meine Minderwertigkeit empfunden, ich bin ein Teufel oder ein Schwein, dachte ich, irgend etwas Verworfenes [...]. Je größer meine Minderwertigkeitsgefühle waren, desto unfaßlicher erschien mir die Gnade Gottes. Ich war ja nie sicher über mich selber. Als meine Mutter mir einmal sagte: 'Du warst eigentlich immer ein guter Junge', konnte ich das gar nicht fassen. Ich ein guter Junge? Das war eine Neuigkeit. Ich dachte immer, ich sei ein verdorbener oder minderwertiger Mensch."⁵

Dieses Bekenntnis ist wohl grundlegend für das Verständnis der Persönlichkeiten und auch der Lebensleistungen von Hermann Hesse und C.G. Jung (dasselbe ließe sich sicherlich auch von Franz Kafka sagen). Zweierlei ist hier meines Erachtens ausschlaggebend: Das von den Eltern empfangene, existenzielle Schuldgefühl zwingt zur Suche nach einer Legitimation für die Integration des "Bösen", und der tiefe Minderwertigkeitskomplex verlangt als dauernder Stachel die außerordentliche Lebensleistung als Kompensation des frühkindlichen Traumas. Die von beiden so dringend benötigte Legitimationsinstanz bietet Jungs Lehre vom "Schatten" als Repräsentant des Bösen in jedem Menschen und von der Notwendigkeit seiner Integration in die empirische Ganzheit der Persönlichkeit (das "Selbst"); die Kompensation des existenziellen Minderwertigkeitsgefühles liefert das bedeutende schriftstellerische Werk, das beide hinterlassen haben.

2. Der psychotherapeutische Aspekt

In drei entscheidenden Krisensituationen seines Lebens (1916/17, 1921 und 1926/27) sucht Hesse Hilfe bei J.B. Lang und C.G. Jung. Er wird also ganz offenkundig mit einem einleuchtenden und hilfreichen Deutungsmuster für seine psychischen Probleme konfrontiert. Das Verfahren und das dahinterstehende Gedankengut fesseln ihn anscheinend so sehr, daß er beschließt, es nicht nur für seine persönliche Gesundheit, sondern auch für seine literarische Arbeit zu nutzen. Hesse gewinnt offenkundig die Überzeugung, daß die Jungsche Psychologie ihrem Anspruch gerecht wird und allgemeinmenschlich gilt. Deshalb benutzt er

⁵ C.G. Jung, »Erinnerungen, Träume, Gedanken«. Olten 1971, S. 46/47.

Jungs Ideen als theoretisches Fundament zur Deutung seiner eigenen Vergangenheit und als Raster zum Entwurf fiktionaler Handlungselemente und literarischer Figuren.

3. Der religionspsychologische Aspekt

Hesse findet in Jungs Psychologie das Instrumentarium, um das religiöse Fundament seines Lebens und Denkens auf eine neue, zeitgemäße und faszinierende Weise zu deuten und für seine dichterische Arbeit fruchtbar zu machen. Jungs Lehre gibt ihm den Schlüssel in die Hand für jene Synopsis der Weltreligionen und namentlich für die Verbindung von Psychologie und Religion, die spätestens seit dem »Demian« Hesses geistige Basis bilden.⁶ Mehr noch: Jungs Religionspsychologie liefert Hesse die theoretische Legitimation für die zentrale Botschaft seiner mittleren und späten Dichtung: die Identität von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. Sie bestätigt eigene Ahnungen und Erkenntnisse über die gemeinsamen psychologischen und anthropologischen Grundlagen der Weltreligionen und öffnet ihm damit den Zugang zu jener "summa metaphysica", die er in seiner Betrachtung "Weihnacht" aus dem Jahr 1917 – also unmittelbar nach dem Abschluß der Langschen Analyse – wie folgt formuliert:

"Die Lehre Jesu und die Lehre Lao Tses, die Lehre der Veden und die Lehre Goethes ist in dem, worin sie das ewig Menschliche trifft, dieselbe. Es gibt nur eine Lehre. Es gibt nur eine Religion. Es gibt nur ein Glück. Tausend Formen, tausend Verkünder, aber nur einen Ruf, nur eine Stimme. Die Stimme Gottes kommt nicht vom Sinai und nicht aus der Bibel, das Wesen der Liebe, der Schönheit, der Heiligkeit liegt nicht im Christentum, nicht in der Antike, nicht bei Goethe, nicht bei Tolstoi – es liegt in dir, in dir und in mir, in jedem von uns. Dies ist die alte, einzig ewig gültige Wahrheit. Es ist die Lehre vom 'Himmelreich', welches wir 'inwendig in uns' tragen."⁷

Von dieser metaphysisch-psychologischen Gewißheit hat Hesse letztendlich seine geistige Energie und sein Selbstbewußsein als Dichter und Denker bezogen. In diesem zentralen Glauben seines Lebens ist er freilich durch Jungs Lehre nur bestätigt worden. Jungs Psychologie legitimiert, systematisiert und erweitert nur jene religiösen und psychologischen Einsichten, die Hesse durch seine Sozialisation im Elternhaus und durch eigene Lektüre bereits erworben hatte – denn es ist ja eine allgemein menschliche Erfahrung, daß die stärksten und fruchtbarsten geistigen Einflüsse niemals aus der Begegnung mit völlig fremdem Gedankengut entstehen, sondern dann, wenn eigene Erfahrungen und Denkansätze aufgegriffen und fortgeführt werden.

Die nachfolgende Interpretation des »Demian« basiert auf der Grundthese, daß Hesse – ausgehend von autobiographischen Erfahrungen und fiktionalen Handlungselementen – in der Konzeption der wichtigsten Romanfiguren und Motive sowie im Individuationsmodell seiner Dichtung entscheidend von der Jungschen Psychologie angeregt wurde, so daß eine jungianische Interpretation des Romans nicht nur legitim, sondern geradezu notwendig ist, wenn man das Werk und seine Entstehungsgeschichte ausreichend verstehen will.

⁶ Eine eingehende Darstellung dieser religionspsychologischen Implikationen von Hesses Werk findet sich in meinem Essay »Der archetypische Heilsweg. Hermann Hesse, C.G. Jung und die Weltreligionen«. Berlin 1990 (über den Autor in 72336 Balingen-Frommern erhältlich).

⁷ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 10, S. 46.

Die Handlung setzt ein mit der Schilderung jener dualistischen Selbst- und Weltinterpretation des Ich-Erzählers Sinclair, die wohl ziemlich genau die Befindlichkeit des jungen Hesse in seinem eigenen Elternhaus wiedergibt. Er fühlt sich hin- und hergerissen zwischen zwei Welten:

„Die eine Welt war das Vaterhaus [...]. Zu dieser Welt gehörte milder Glanz, Klarheit und Sauberkeit, hier waren sanfte, freundliche Reden, gewaschene Hände, reine Kleider, gute Sitten daheim [...]. In dieser Welt gab es [...] Pflicht und Schuld, schlechtes Gewissen und Beichte, Verzeihung und gute Vorsätze, Liebe und Verehrung, Bibelwort und Weisheit [...]. Die andere Welt indessen begann schon mitten in unserem eigenen Hause und war völlig anders [...]. In dieser zweiten Welt gab es Dienstmägde und Handwerksburschen, Geistergeschichten und Skandalgerüchte [...], Schlachthaus und Gefängnis, Betrunkene und keifende Weiber, gebärende Kühe, gestürzte Pferde, Erzählungen von Einbrüchen, Totschlägen, Selbstmorden.“⁸

Die Psychologie dieser „Zwei-Welten-Theorie“ liegt auf der Hand: Der junge Sinclair ist (wie Hesse) durch eine rigide moralistisch-religiöse Erziehung zur Abspaltung des „bösen“ und dämonischen Aspekts der Wirklichkeit gezwungen worden, den er als moralisch minderwertig und verbrecherisch empfindet. Deshalb meint er, alle persönlichen Eigenschaften, die nicht in das erhabene Weltbild seiner Eltern passen, verdrängen und abspalten zu müssen. Insofern leidet der junge Sinclair an einer neurotischen Grunddisposition.⁹ Er fühlt sich zwar zu beiden Welten hingezogen, aber er kennt zunächst weder die dahinterstehenden eigenen Bedürfnisse und Triebe, noch ist er fähig, diese anzunehmen.

Nach der Jungschen Psychologie ist es eine natürliche Folge dieser primären Unbewußtheit von Sinclair, daß er seine inneren Dispositionen auf die Außenwelt projiziert.¹⁰ Eine erste Projektionsinstanz für die unbewußten inferioren Anlagen in ihm selbst ist der Gassenbube Kromer. Dieser satanische Sadist und skrupellose Erpresser ist deutlich als „Schatten“ im Sinne der Psychologie C.G. Jungs konzipiert.¹¹ Hesse benutzt bei mehreren Gelegenheiten diesen Jungschen Terminus, etwa wenn Sinclairs Peiniger nach seinem ersten Erpressungsversuch „wie ein Schatten“ wieder verschwindet oder wenn der Ich-Erzähler bekennt, daß Kromer in seinen Träumen „wie mein Schatten“ mitlebt.¹² Kromer ist dabei nicht als Spiegelbild, sondern als ein allgemeines Symbol für jene moralisch fragwürdigen, Sinclair aber noch unbewußten Eigenschaften anzusehen, die er sich im Verlauf seines Individuationsprozesses noch bewußt machen muß, um damit einen höheren Grad an innerer Ganzheit zu erreichen.

Sinclairs Auseinandersetzung mit Kromer ist vom Erzähler sehr differenziert gestaltet. Sie beginnt damit, daß er sich von diesem dämonischen Knaben dunkel angezogen fühlt und durch die freiwillige Hinnahme einer Erpressung für einen erfundenen Apfeldiebstahl in tiefe Abhängigkeit von ihm gerät. Nach Jung zeigt sich in diesem Sachverhalt die wegleitende Funktion des unbewußten Selbst von Sinclair,¹³ das ihn bis in die Hörigkeit gegenüber Kromer treibt, damit er sich

⁸ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 9/10.

⁹ Jung definiert die Neurose wie folgt: „Die Neurose ist ein Zustand des Uneinigseins mit sich selbst, verursacht durch den Gegensatz von Triebbedürfnissen und den Anforderungen der Kultur, von infantiler Unwilligkeit und dem Anpassungswillen, von kollektiven und individuellen Pflichten.“ (Zit. nach: C.G. Jung, »Bild und Wort«, Olten 1983, S.233)

¹⁰ Nach der Jungschen Psychologie geht jedem Bewußtwerdungsprozeß zunächst ein Projektionsstadium voraus, in dem unbewußte Inhalte der eigenen Psyche in der Außenwelt wahrgenommen werden.

¹¹ Zitat C.C. Jung: „Die Figur des Schatten personifiziert alles, was das Subjekt nicht anerkennt und was sich ihm doch [...] aufdrängt, also zum Beispiel minderwertige Charakterzüge und sonstige unvereinbare Tendenzen (»Gesammelte Werke«. Hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüb. Olten 1971–1983, Bd. 9/I, S. 289 und 302).“

¹² Vgl. Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 18 und 35.

¹³ Die Jung-Schülerin Marie Louise von Franz schreibt dazu: „Man kann das Selbst als ein inneres, wegleitendes Zentrum definieren, das nicht mit dem Bewußtsein in eins fällt und [...] eine dauernde

definitiv der "Welt des Bösen" stellt und die verinnerlichte Selbst- und Weltinterpretation seiner Eltern abzulegen beginnt. Sinclair bemerkt denn auch diesen ersten Individuationsschritt, als er nach der Rückkehr von einem der Treffen mit Kromer nicht ohne eine gewisse Irritation einen "Riß in der Heiligkeit des Vaters" registriert.¹⁴

Sinclair ist in diesem Stadium seiner Entwicklung aber noch weit entfernt davon, die Projektion seines "Schatten" auf Kromer zu erkennen und aufzulösen. Er bleibt unfähig, sich von seinem Erpresser zu lösen; er ist wie gebannt von seinem Peiniger. Da taucht ein anderer Knabe auf, der Sinclair von der unfruchtbar gewordenen Beziehung zu Kromer befreit und ihn weiterführt auf seinem langen Wege zur Individuation: Max Demian. Diese Figur ist von Hesse als archetypisches Symbol des Führers und des Selbst im Sinne der Jungschen Psychologie konzipiert worden. Schon sein Name verweist auf das sokratische »Daimonion« als klassischen Begriff für die innere, wegleitende Stimme des Selbst. Sinclair projiziert seine eigene, ihm noch völlig unbekanntere innere Ganzheits- und Führungsinstanz auf diesen frühreifen, ungewöhnlichen Knaben.¹⁵ Demians Gesicht wirkt nicht nur eigentümlich alterslos, sondern vereint auch männliche und weibliche Züge:

"Ich sehe ihn zur Schule gehen [...], einsam und still, wie gestirnhaft [...] von einer eigenen Luft umgeben, unter eigenen Gesetzen lebend [...] mit wissenden Augen [...]. Ich sah Demians Gesicht und ich sah nicht nur, daß er kein Knabengesicht hatte, sondern das eines Mannes, ich sah noch mehr [...]. Es war, als sei auch etwas von einem Frauengesicht darin, und namentlich schien dies Gesicht mir, für einen Augenblick, nicht männlich oder kindlich, nicht alt oder jung, sondern irgendwie tausendjährig, irgendwie zeitlos, von anderen Zeitläuften gestempelt als wir sie leben."¹⁶

Alle diese Eigenschaften – die Frühreife, Androgynie und Zeitlosigkeit – sind nach der Jungschen Psychologie Ausdruck der Gegensatzvereinigung und zeitübergreifenden Struktur des Selbst als komplexestem Archetypus des kollektiven Unbewußten.¹⁷ Diese tiefenpsychologische Symbolfunktion Demians zeigt sich auch daran, daß sich sein Gesicht im Zustand tiefer Meditation den archetypischen Selbst-Symbolen des Holzes und des Steins annähert: "Vollkommen regungslos saß er da [...], sein Mund war wie aus Holz oder Stein geschnitten."¹⁸

Es ist psychologisch nur konsequent, daß der noch ganz am Anfang seines Individuationsprozesses stehende Sinclair diesen frühvollendeten Knaben bewundert und um seine Freundschaft wirbt. Demian ist die geeignete Projektionsinstanz für sein eigenes, ihm noch unbewußtes Selbst und seinen dumpfen Drang nach Autonomie

Ausweitung und Reifung der Persönlichkeit anstrebt." (Zit. nach: C.G. Jung u.a.: »Der Mensch und seine Symbole«. Olten 1968, S. 161ff.)

¹⁴ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 21.

¹⁵ Nach Jung besitzt das Selbst einen Doppelaspekt: Es ist sowohl die den Individuationsprozeß unbewußt lenkende innere Führungsinstanz als auch die psychische Totalität. Wie jeder Archetypus, kann es von bestimmten Personen symbolisch verkörpert werden bzw. auf diese projiziert werden. Diese personalen Symbole des Selbst besitzen in aller Regel eine starke charismatische Wirkung auf andere Menschen. Hesse hat solche Figuren in seinem Werk immer wieder geschaffen, vgl. etwa Siddhartha und Vasudeva in seiner indischen Legende »Siddhartha«, Pablo im »Steppenwolf«, Leo in »Die Morgenlandfahrt« und den Alten Musikmeister im »Glasperlenspiel«.

¹⁶ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 51/52.

¹⁷ Marie Louise von Franz hat darauf hingewiesen, daß ein Symbol des Selbst nicht nur – wie meist sonst bei Hesse (s.o.) – als "Alter Weiser" erscheinen kann, sondern auch als junge Gestalt: »Eine Figur des Selbst kann [...] nicht nun als "alter Weiser" oder als weise Frau erscheinen, sondern ebenso häufig als junge, ja sogar kindliche Gestalt, denn das Selbst ist gleichsam etwas relativ Zeitloses, das jung und alt zugleich ist [...]. Dieser Jüngling bedeutet das Selbst und die Möglichkeiten der Lebenserneuerung, einen schöpferischen Schwung und geistige Neuorientierung" (zit. nach: »Der Mensch und seine Symbole«, a.a.O., S. 196 und 199).

¹⁸ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 66/67. Zur Holz- und Steinsymbolik vgl. M.L.v. Franz in »Der Mensch und seine Symbole«, S. 209/210.

und neuer Ganzheit. Und Demian enttäuscht ihn nicht: Er spricht ihn nach einer Konfirmationsstunde an und liefert dem noch in vollkommen konventionellen religiösen Bahnen denkenden Sinclair zwei eigenwillige Neudeutungen biblischer Geschichten: Kain soll kein Verbrecher und von Gott Verstoßener, sondern bloß ein vom Mob denunzierter Herrenmensch und Charismatiker gewesen sein.¹⁹ In die gleiche Kerbe schlägt Demian, wenn er die Legende vom reumütigen Schächer auf Golgatha als "süßliche Pfaffengeschichte" bezeichnet und den standhaften, keine Reue zeigenden Gesinnungsgenossen als charakterstark interpretiert. Noch deutlicher aber werden seine Intentionen, wenn er den einseitigen christlichen Gottesbegriff kritisiert und fordert, daß man entweder neben dem Gottesdienst auch einen Teufelsdienst einrichtet oder aber sich einen Gott schafft, der auch den Teufel in sich einschließt. Wenn Demian sich später für die zweite Möglichkeit entscheidet und jenen Gott der Einheit von Gut und Böse "Abraxas"²⁰ nennt, so ist klar, was der junge Psychologe damit beabsichtigt: Er hat erkannt, daß Sinclair aufgrund seines konventionellen Glaubens an einen ausschließlich guten Gott, der das Böse bestraft, unfähig ist, seinen Schatten anzunehmen und seine seelische Ganzheit zu realisieren. Demian arbeitet bei seinen theologisch-philosophischen Diskursen also wie ein Jungscher Psychotherapeut, der versucht, innerhalb der Sprache und des Weltbildes seines Patienten dessen psychische Integration und Individuation voranzutreiben. Dazu paßt auch, daß er Sinclair von Kromer befreit und ihm damit neue Entwicklungsmöglichkeiten schafft. Auch dieser Sachverhalt ist ein tiefenpsychologisches Symbol: Der Einzelne ist in der Regel zu schwach, um seinen Individuationsprozeß alleine zu bestreiten, er braucht die Hilfe eines erfahrenen Begleiters, der ihm hilft, Stagnationszustände zu überwinden oder schwierige Integrationsleistungen zu vollbringen.

Die Problematik von Sinclairs bisheriger Entwicklung bestand darin, daß er durch Kromer zwar mit seinem "Schatten" konfrontiert und mit Hilfe von Demian einer geistigen Bewältigung der Problematik auch nähergeführt wurde, bislang aber weder seine Projektionen aufzulösen vermochte noch den "Schatten" als Inhalt der eigenen Psyche erlebte. Erst die erwachende Sexualität der Pubertätszeit führt Sinclair zur Erkenntnis der Immanenz des "Schatten", da er aufgrund seiner Erziehung Sexualität als Sünde ansieht. Immerhin begreift er nun: "Was einst Franz Kromer gewesen war, das stak nun in mir selber."²¹ Der empordämmernde Sexualtrieb bringt ihm langsam die ganze Heillosigkeit seiner Persönlichkeit zu Bewußtsein. Eine Weile versucht er zwar, durch Zechtouren und Großsprecherei den erwachenden Eros zu verdrängen, aber es gelingt ihm nicht. Als er am Morgen nach seinem ersten Gelage in seinen stinkenden Kleidern erwacht, erkennt er unwiderruflich seinen so lange verdrängten "Schatten":

"So sah ich aus, ein Auswurf und Schweinigel, betrunken und beschmutzt, ekelhaft und gemein, eine wüste Bestie, von scheußlichen Trieben überrumpelt [...]. Das war ich!"²²

Sinclair überschätzt zwar hier noch die Bedeutung des "Schatten", indem er sich völlig mit ihm identifiziert – diese "Inflation" des "Schatten" ist nach Jung übrigens ein häufiges Problem zu Beginn des Individuationsprozesses –, aber er hat damit seine innere Teilhabe am Bösen doch definitiv erkannt. Damit ist die Projektion auf Kromer zwar aufgelöst, aber Sinclair stürzt nun in das archetypi-

¹⁹ Dieses Motiv entstammt der gnostischen Sekte der Kainiten (vgl. auch die Deutung von Sinclairs Vater, S. 48 im Roman) und wurde Hesse, wie auch die nachfolgende Schächergeschichte, sehr wahrscheinlich von dem Gnostik-Experten Dr. Lang während der Luzerner Analyse übermittelt.

²⁰ Es kann heute als gesicherte Erkenntnis gelten, daß Hesse den Abraxas-Mythos im »Demian« entweder direkt aus dem erwähnten Gespräch mit C.G. Jung im September 1917 bezogen hat oder daß er über J.B. Lang von Jungs 1916 veröffentlichtem Privatdruck »Septem Sermones ad mortuos« erfahren hat, in dem Jung diese gnostische Gottheit in hymnisch-prophetischer Sprache verkündet. (Vgl. dazu auch meine Dissertation, S. 43.)

²¹ Hesse, GW, a.a.O., Bd.5, S.49/50.

²² Ebd., S.74.

sche Individuationsstadium der Verzweiflung: Das Erlebnis des "Schatten" und damit die Konfrontation mit moralisch minderwertigen Trieben und Dispositionen, über die er keine Gewalt hat, treiben ihn in eine tiefe Depression.²³

Aber Hesse läßt Sinclair seine Krise auf geradezu lehrbuchreife Weise bewältigen: Wie von der Jungschen Psychologie vorgegeben, begegnet ihm im Augenblick der tiefsten Niedergeschlagenheit über den scheinbar unauflösbaren Dualismus von Ich und "Schatten" seine "Anima"²⁴ in Gestalt des Mädchens Beatrice. Der Name Beatrice mit seinem Bezug zu Dantes »Divina commedia« ist charakteristisch: Wie für Dante, so wird auch für Sinclair Beatrice zur Seelenführerin aus dem Unheil ins Heil, aus der Verzweiflung in eine neue Ganzheit, aus dem "Inferno" ins "Paradiso".²⁵ Sie dient Sinclair als Projektionsinstanz für seine unbewußten Wünsche nach einer neuen Ganzheit jenseits seiner momentanen Zerrissenheit. Dies zeigen die Eigenschaften, die er an ihr wahrnimmt und die ihn anziehen: Obwohl sie kaum älter ist, scheint sie ihm "viel fertiger, elegant und wohl umrissen [...], mit einem Anflug von Übermut und Jungenhaftigkeit im Gesicht".²⁶ Ihre Attraktivität für Sinclair resultiert also aus ihrer relativ fortgeschrittenen Individuation und aus ihrer androgynen Ganzheitlichkeit.

Wie von der Jungschen Psychologie beschrieben, bewirkt die Aktivierung der Anima in Sinclair eine innere Vertiefung und Belebung seines Unbewußten.²⁷ Er bleibt von einem Tag auf den anderen seinen nächtlichen Zechtönen fern und beginnt zu malen. Es entstehen eine Reihe phantastischer Bilder, die als symbolischer Ausdruck seines unbewußten Verlangens nach einer Reintegration und neuen Ganzheitlichkeit der Persönlichkeit zu interpretieren sind. In einem ersten Entwurf versucht er, das Gesicht von Beatrice zu malen, produziert aber am Ende "eine Art von Götterbild oder heiliger Maske [...], halb männlich, halb weiblich, ohne Alter, ebenso willensstark wie träumerisch, ebenso starr wie heimlich lebendig"²⁸ – die Gegensatzvereinigung und den Syntheseaspekt als Eigenschaften des Selbst im Sinne der Jungschen Psychologie sind unübersehbar. Diese Interpretation bestätigt auch Sinclair, indem er das Gesicht später "mein Inneres, mein Schicksal oder mein Dämon"²⁹ nennt. Diese Symbolproduktion des Unbewußten steigert sich bald zu einem Wiedergeburtswunsch, das Sinclair zunächst in Träumen antizipiert und später teilweise in Bildern zu gestalten versucht. Ein erstes Symptom davon ist sein Traum von dem Wappenvogel, den er verschlingt und der ihn von innen her auffrißt. Später gestaltet er seine Traumvision in dem Bild von einem Raubvogel, der sich aus einer eiförmigen Weltkugel herausarbeitet. Dieses Motiv hat Hesse mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aus Jungs "Symbole der Wandlung" bezogen, wo das Ei als ein archetypisches Muttersymbol gedeutet wird, das aufgrund des verbreiteten Inzest-Tabus im christlich-jüdischen Kulturkreis in Mythen häufig als Ort der geistigen Wiedergeburt für den Helden beschrieben wird.³⁰ Sinclair will also unbewußt noch einmal zurück in einen

²³ Inwiefern Hesse auch im »Demian« das Dreistufenmodell seiner normativen Anthropologie reproduziert, habe ich in »Der archetypische Heilsweg« zu erläutern versucht (a.a.O., S. 38ff.).

²⁴ Jung definiert den Archetypus der "Anima" wie folgt: "Die im Individuationsprozeß zum Ich-Bewußtsein hinzutretende Seele hat also beim Manne das weibliche Vorzeichen [...] Seine Anima sucht zu einem und zu vereinen [...] Die Anima ist der Archetypus des Lebens [...] Denn das Leben kommt zum Manne durch die Anima, obwohl er der Ansicht ist, es käme ihm durch den Verstand (zit. nach: Aniela Jaffé, »C.G. Jung. Bild und Wort«, a.a.O., S. 231/232).

²⁵ Ich habe in meiner Dissertation ausführlich begründet, inwiefern auch Dantes »Divina commedia« als ein Jungscher Individuationsprozeß gelesen und interpretiert werden kann. (Vgl. »Hermann Hesses Erzählungen im Lichte der Psychologie C.G. Jungs«, a.a.O., S.49, Anmerkung 20.)

²⁶ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S.79.

²⁷ Vgl. M.L. v. Franz: "Die Anima verkörpert [...] als Wichtigstes die Beziehung zum Unbewußten [...]. Die Anima tritt als Mittlerin zwischen dem Ich und dem Selbst auf. (Zit. nach: »Der Mensch und seine Symbole«, a.a.O., S. 177 und 185.)

²⁸ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 82.

²⁹ Ebd., S. 84.

³⁰ Vgl. Jung, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 329ff.

symbolischen Uterus, um von dort neu geboren zu werden in ein befreites, autonomes und ganzheitliches Leben. In diesem Sinne deutet auch Demian das Bildnis, nachdem Sinclair es ihm in dunkler Hoffnung auf Verständnis und Deutung zugesandt hat. Seine vielzitierte Botschaft an den Freund lautet: "Der Vogel kämpft sich aus dem Ei. Das Ei ist die Welt. Wer geboren werden will, muß eine Welt zerstören. Der Vogel fliegt zu Gott. Der Gott heißt Abraxas."³¹

Auch das nächste und eindringlichste Symptom von Sinclairs Wiedergeburtswilligen hat Hesse offenkundig aus Jungs Schriften bezogen: Sinclair träumt immer wieder vom Inzest mit einer Frauenfigur, die sich von seiner persönlichen Mutter zu einer überpersönlichen Verbindung von Mutter, Hure und Geliebter wandelt.³² Exakt diesen Vorgang beschreibt Jung in "Symbole der Wandlung" als eine archetypische Wiedergeburtsvision: Die Libido regrediert zunächst zur persönlichen Mutter und erobert sich auf diesem Weg das Tor zum Archetypus.³³ Von daher erklären sich auch die komplexen Eigenschaften samt der merkwürdigen Gegensatzvereinigung, die Sinclair seiner Vision zuschreibt – die überdimensionale Größe, die Bisexualität, ihre gutartigen und bedrohlichen Züge, sowie die Totalität des Weiblichen von der Mutter über die Geliebte bis hin zur Hure. All dies sind Eigenschaften, Wünsche und Vorstellungen von Sinclairs Unbewußtem, die sich im Archetypus der großen Mutter versammeln und die er assimilieren muß, wenn er in seinem Individuationsprozeß vorankommen will.

Wie schon bei der Auseinandersetzung mit dem "Schatten", so hat Sinclair auch nach der Aktivierung der Großen Mutter erst einmal eine Phase der Besessenheit durch diesen Archetypus zu bestehen. Das Ich steht unter der Dominanz des Unbewußten: "Keiner meiner Gedanken gehorchte mir, keinen konnte ich rufen [...]. Sie kamen und nahmen mich, ich wurde von ihnen regiert, wurde von ihnen geliebt."³⁴ In dieser schwierigen Phase seines Individuationsprozesses wird der Organist und Mythenforscher Pistorius³⁵ zu Sinclairs Freund und therapeutischem Berater. Die genauere Analyse zeigt, daß Pistorius in der Nachfolge Demians als Archetypus des Führers und darüber hinaus als Sprachrohr Jungscher Theorien im Roman zu deuten ist. Seine primäre Bedeutung besteht darin, daß er – wie sein "Vorbild" Dr. Lang bei Hesse – Sinclair in Wesen und Bedeutung des kollektiven Unbewußten einführt. In den Worten von Pistorius klingt dies so:

"Wir ziehen die Grenzen unserer Persönlichkeit immer viel zu eng! Wir rechnen zu unserer Person immer bloß das, was wir als individuell unterschieden, als abweichend erkennen. Wir bestehen aber aus dem ganzen Bestand der Welt, jeder von uns [...]. Alle Götter und Teufel, die je gewesen sind, sei es bei Griechen und Chinesen oder bei Zulu-Kaffern, alle sind mit in uns [...]. Wenn die Menschheit ausstürbe bis auf ein einziges, halbwegs begabtes Kind, das keinerlei Unterricht genossen hat [...], es würde Götter,

³¹ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 91.

³² Vgl. ebd., S. 94–96.

³³ Zitat Jung: "Die Mutter, als erste Inkarnation des Anima-Archetypus, personifiziert sogar das ganze Unbewußte. Die Regression führt aber nur scheinbar zur Mutter zurück; diese ist aber in Wirklichkeit das Tor, das sich ins Unbewußte, ins 'Reich der Mütter', öffnet. Die Regression macht nämlich, wenn man sie nicht stört, bei der Mutter keineswegs halt, sondern geht über diese zurück zu einem sozusagen pränatalen Ewig-Weiblichen, das heißt zur Urwelt der archetypischen Möglichkeiten, wo 'umschwebt von Bildern aller Kreatur' das göttliche Kind seiner Bewußtwerdung entgegenschlummert. Das Motiv der zwei Mütter deutet auf den Gedanken der doppelten Geburt hin. Die eine Mutter ist die wirkliche, menschliche; die andere aber die symbolische. Sie ist als göttlich übernatürlich oder sonstwie als außerordentlich gekennzeichnet". (GW, a.a.O., Bd. 5, S.411 und 422.)

³⁴ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S.96.

³⁵ Hesse selbst hat darauf hingewiesen, daß er in dieser Figur dem Berner Organisten Ernst Graf (1886–1937) und seinem Psychotherapeuten J.B. Lang (1883–1945) ein Denkmal setzen wollte. (Vgl. Hesse, »Gesammelte Briefe«, Bd. 2, S. 128, und Bd. 3, S. 64.)

Dämonen, Paradiese, Gebote und Verbote, Alte und Neue Testamente, alles würde es wieder produzieren können."³⁶

Diese Thesen von Pistorius sind allesamt legitime Folgerungen aus der Jungschen Theorie des kollektiven Unbewußten als "Bodensatz" der menschlichen Psyche aller Zeiten und ihrer Grundthese vom psychologischen Ursprung der Religionen. Indem Pistorius auf diese Weise Sinclair den Blick für die weltumfassende Totalität seiner Psyche öffnet, erweitert und vertieft er die Arbeit, die Demian begonnen hatte. Wenn letzterer ihm half, sein persönliches Unbewußtes (seinen "Schatten") in sein bewußtes Selbst zu integrieren, so tut Pistorius dasselbe auf kollektiver Basis: Er wird für Sinclair ein Führer und Helfer zur Integration der überpersönlichen Sphäre des Unbewußten.

Wie jede innere Vertiefung, so bewirkt auch die erstmalige Konfrontation mit dem Wesen der Kollektivpsyche in Sinclair eine gewisse Eigendynamik des Unbewußten, die ihn aus dem Gleichgewicht zu bringen droht. Er träumt, von einem gewaltigen Schwung durch die Luft geschleudert zu werden, und entdeckt erst im Augenblick höchster Todesangst, daß er über das Anhalten und Strömenlassen des Atems das Steigen und Fallen regulieren kann. Er erzählt diesen Traum Pistorius, der ihn mit Hilfe der Jungschen Kategorien interpretiert: "Der Schwung, der Sie fliegen macht, das ist unser großer Menschheitsbesitz, den jeder hat. Es ist das Gefühl des Zusammenhangs mit den Wurzeln jeder Kraft, aber es wird einem dabei bald bange! [...] da entdecken Sie [...], daß zu der großen allgemeinen Kraft, die Sie fortreibt, eine feine, kleine, eigene Kraft kommt, ein Organ, ein Steuer! [...] Ohne das ginge man willenlos in die Lüfte, das tun zum Beispiel die Wahnsinnigen [...]"³⁷

Pistorius deutet den Schwung in Sinclairs Traum also als Resultat der Entfesselung des kollektiven Unbewußten, in dessen quasi unendlicher Ausdehnung nach Jung gewaltige Libido-Mengen gebunden sind. Ihr Eindringen ins Bewußtsein vermittelt das von Pistorius beschriebene "Gefühl des Zusammenhangs mit den Wurzeln jeder Kraft". Aber bei schrankenloser Öffnung gegenüber diesem Gefühl droht in letzter Konsequenz die Psychose. Deshalb muß diesem Wissen um den inneren All-Zusammenhang nach der Erkenntnis von Pistorius und von Jung ein Ich-Bewußtsein ("eine kleine eigene Kraft") entgegengestellt werden. Wenn Pistorius damit für ein ausgewogenes, balanciertes Verhältnis zwischen dem Ich und dem Unbewußten plädiert, so wird an dieser Stelle des Romans erstmals die Schlußperspektive des Jungschen Individuationsprozesses formuliert.³⁸ Auch in dieser Hinsicht ist Pistorius also ein Jungianer.

Der dritte Punkt, in dem Pistorius für Sinclair wesentlich wird, besteht in der Wiederaufnahme des Abraxas-Mythos und in der Erörterung seiner Implikationen für Selbsterkenntnis und Moral. Dem immer noch zerrissenen und mit sich selbst zerfallenen Sinclair deutet er den Abraxas-Gedanken so:

"Lieber Sinclair, unser Gott heißt Abraxas, und er ist Gott und ist Satan, er hat die lichte und die dunkle Welt in sich. Abraxas hat gegen keinen Ihrer Gedanken, gegen keinen Ihrer Träume etwas einzuwenden [...]. Man darf

³⁶ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S.96.

³⁷ Ebd., S. 106/107.

³⁸ Zitat Jung: "Bewußtes und Unbewußtes ergeben kein Ganzes, wenn das eine durch das andere unterdrückt und geschädigt wird [...]. Das Bewußtsein sollte seine Vernunft und seine Selbstschutzmöglichkeiten verteidigen, und das chaotische Leben des Unbewußten sollte auch die Möglichkeit haben, seiner eigenen Art zu folgen, soviel wir davon ertragen können. Das bedeutet offenen Kampf und offene Zusammenarbeit in einem. So sollte offenbar das menschliche Leben aussehen. (GW, a.a.O., Bd. 9/I, S. 306.)

nichts fürchten und nichts für verboten halten, was die Seele in uns wünscht."³⁹

Diese Aussage provoziert Sinclair auf das äußerste. Zutiefst erregt besteht er darauf, daß doch nicht alles erlaubt sei, was einem einfällt – beispielsweise müsse es doch verboten sein, einen Menschen zu töten. Dieser Einwand zwingt Pistorius zu einer Präzisierung seiner Aussage, welche die erkenntnismäßigen und ethischen Implikationen der Abraxas-Vorstellung in einer letztgültigen Formel zusammenfaßt:

"Unter Umständen darf man auch das. Es ist nur meistens ein Irrtum [...]. Wenn wir einen Menschen hassen, so hassen wir in seinem Bilde etwas, was in uns selber sitzt [...]. Was nicht in uns selber ist, das regt uns nicht auf [...]. Ich meine auch nicht, Sie sollten einfach alles das tun, was Ihnen durch den Sinn geht. Nein, aber Sie sollen diese Einfälle, die ihren guten Sinn haben, nicht dadurch schädlich machen, daß Sie an ihnen herummoralisieren."⁴⁰

Die neue Gottheit ist also nicht gedacht als eine Legitimationsinstanz für jedes empirische Handeln des Menschen – ein Mord ist sogar in aller Regel ein Verstoß gegen den Abraxas-Gedanken: Der Mörder tötet die Projektion seines "Schattens", anstatt ihn im Sinne der Psychologie C.G. Jungs als innerseelische Realität anzuerkennen. Abraxas ist recht eigentlich überhaupt kein Gott des Handelns, sondern ein Gott der Selbsterkenntnis. Nicht umsonst sagt Pistorius: "Abraxas hat gegen keinen Ihrer Gedanken, gegen keinen Ihrer Träume etwas einzuwenden." Die Forderung von Pistorius als Verkünder der Jungschen Psychologie ist ebenso einfach wie uralte: Erkenne dich selbst, bedingungslos, unvoreingenommen, ohne moralische Scheuklappen. Diesem Anliegen, dem ureigensten Anliegen auch Hermann Hesses, dient die Verwendung des Abraxas-Mythos im Roman. Das Ziel, auf das diese Mythologie samt ihrem Exegeten Pistorius zusteuert, ist eine persönliche, reflektierte, selbstverantwortliche Ethik bei einem höchstmöglichen Grad von Selbsterkenntnis und gelebter Ganzheit. Diese ethische Maxime ist für das Denken von Hesse und Jung gleichermaßen charakteristisch und war unter anderem wohl auch der Grund, weshalb Hesse den Jungschen Abraxas-Mythos so bereitwillig aufgriff.

Die Begegnung mit Pistorius und seinen Theorien wirkt begreiflicherweise äußerst produktiv auf Sinclairs Individuationsprozeß. Aber schon bald zeigen sich erste Ansätze bei Sinclair, die Führerprojektion aufzuheben und im Sinne der Jungschen Psychologie den entsprechenden Archetypus im eigenen Selbst zu entdecken. Sinclair bemerkt, daß die physische Anwesenheit von Demian oder Pistorius gar nicht unbedingt notwendig ist, um Antworten auf bestimmte Fragen zu erhalten:

"Ich konnte ihn, ebenso wie Demian, irgend etwas fragen, ohne daß er selbst da war [...]. Dann kehrte alle in die Frage gegebene Seelenkraft als Antwort in mich zurück."⁴¹

Aber er ist noch nicht so weit, die Frage rein an sich selbst zu stellen, er bleibt, zumindest in seiner Vorstellung, einstweilen noch an diesen Führer-Gestalten orientiert und löst die entsprechenden Projektionen nicht völlig auf. Doch allmählich entwickelt er eine immer größere Distanz zu der blutlosen Gelehrtenexistenz seines Seelenführers, und eines Tages fällt das böse Wort, Pistorius möge ihn doch mit dem "antiquarischen Zeug" seiner Forschungen verschonen. Damit kommt es zum Bruch; zu spät begreift Sinclair die innere Tragik dieses Mannes:

³⁹ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 109 und 111.

⁴⁰ Ebd., S. 111/112.

⁴¹ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 120/121.

"Gerade das, was Pistorius mir gewesen war und gegeben hatte, das konnte er sich selbst nicht sein und geben. Er hatte mich einen Weg geführt, der auch ihn, den Führer, überschreiten und verlassen mußte."⁴²

Pistorius ist eine jener Führerpersönlichkeiten, welche die Wahrheit zwar erkennen und vermitteln, nicht aber leben können. Er ist ein Wissender und Lehrer, aber kein Weiser. Die Umsetzung des Wissens ins Leben gelingt ihm nicht. An dieser Stelle des Romans wird das Verhältnis von Pistorius zu Demian und damit auch seine Stellung innerhalb des Gesamtwerkes deutlich erkennbar: Beide sind archetypische Führerfiguren im Sinne der Psychologie Jungs und verkünden in den Grundzügen auch die gleiche (Jungsche) Lehre; aber Demian als Archetypus des Führers und des Selbst verkörpert die erwünschte Einheit von Denken und Leben, während Pistorius nur als Seelenführer und *nicht* als Symbol des Selbst auftritt. Deshalb bleibt die von Demian dargestellte Seinsweise das Ziel von Sinclairs Individuationsweg (von daher auch der Titel des Romans!), während Pistorius nicht mehr als eine Stufe sein kann.

Nach der Begegnung mit Pistorius findet Sinclairs Auseinandersetzung mit dem Archetypus der Großen Mutter statt. Dieser Prozeß vollzieht sich in mehreren Stufen, was nach der Psychologie Jungs damit zu erklären ist, daß die Große Mutter einen ebenso bewußtseinsfernen wie komplexen Archetypus darstellt, dessen Assimilation nur nach einer längeren Vorbereitungszeit gelingen kann. Als erste Manifestation dieses Urbildes ist jener bereits erwähnte Traum zu werten, in dem Sinclair über die Regression auf seine persönliche Mutter den visionären Inzest mit der "Urmutter" begeht. Die nächste Stufe bildet die zeichnerische Gestaltung dieser Vision, die wie der Traum selbst Ausdruck seines immer drängender werdenden Wiedergeburtserlangens ist. Der nächste Abschnitt auf dem langen Wege zur psychischen Integration dieses Archetypus – die Projektionsphase – setzt ein, als Sinclair im Anschluß an seinen Abschied von Pistorius die Bekanntschaft von Demians Mutter, Frau Eva, macht. Er verliebt sich leidenschaftlich in diese schöne, reife Frau und glaubt sich am Ziel seiner Wünsche – Frau Eva wird zur Projektionsinstanz seiner "Anima". Aber Sinclair wird enttäuscht: Sie verweigert sich seinem erotischen Werben, wie dies von der Jungschen Psychologie auch gefordert wird; die "Anima" als Seelenführerin und wiedergebärende Große Mutter gibt sich nicht hin, sie fordert die innere, die "Heilige Hochzeit", anstelle der erotischen Erfüllung. Auch seine weitere Auseinandersetzung mit der "Anima" verläuft streng nach dem Lehrbuch Jungscher Psychologie: Nachdem sich Frau Eva Sinclairs erotischen Phantasien unmißverständlich entzogen hat, gräbt sich seine vom äußeren Objekt abgewiesene Libido in die Tiefe des eigenen Unbewußten und aktiviert dort den entsprechenden Archetypus. Dies zeigt sich darin, daß Sinclairs Geist in genau der von Jung beschriebenen Weise an Abstraktheit verliert und sich zu verlebendigen und zu erotisieren beginnt. Wenn er an sie denkt, hat er das Gefühl, von ihr auch körperlich berührt zu werden, und eine neue Erkenntnis empfindet er wie einen Kuß von Frau Eva. Allmählich beginnt er zu ahnen, daß die Geliebte nicht mehr sei als ein "Sinnbild seines Innern".⁴³ Damit setzt die Auflösung der Projektion und die Assimilation des Archetypus ein. Den endgültigen Durchbruch schafft Sinclair aber erst durch ein unwillkürliches Erlebnis im Ersten Weltkrieg. Er wird wie auch Demian eingezogen und gleich bei einem der ersten Angriffe durch eine Granate verwundet. Diese Granatexplosion schafft jene Todesstimmung, welche nach Jung die archetypische Voraussetzung des Wiedergeburtserlebnisses bildet.⁴⁴ Sinclair erlebt in einer

⁴² Ebd., S.124.

⁴³ Ebd., S.148.

⁴⁴ Vgl. dazu M.L. v. Franz' Erläuterungen zur Psychologie der primitiven Initiationsriten, wo es u.a. heißt: "Der Zweck bleibt immer derselbe: Eine symbolische Todesstimmung zu schaffen, aus der die symbolische Stimmung der Wiedergeburt entspringen soll (zit. nach: »Der Mensch und seine Symbole«, a.a.O., S. 132).

überwältigenden Vision die erwünschte persönliche und kollektive Wiedergeburt durch die in die Granate hineinprojizierte Große Mutter:

"In den Wolken war eine große Stadt zu sehen, aus der strömten Millionen von Menschen hervor [...] - Mitten unter sie trat eine mächtige Göttergestalt, funkelnde Sterne im Haar, groß wie ein Gebirge, mit den Zügen der Frau Eva. In sie hinein verschwanden die Züge der Menschen, wie in eine riesige Höhle, und waren weg [...]. Ein Traum schien Gewalt über sie zu haben, sie schloß die Augen, und ihr großes Antlitz verzog sich in Weh. Plötzlich schrie sie hell auf, und aus ihrer Stirn sprangen Sterne, die schwangen sich in herrlichen Bögen und Halbkreisen über den schwarzen Himmel. Einer von den Sternen brauste mit hellem Klang gerade zu mir her, schien mich zu suchen. Da krachte er brüllend in tausend Funken auseinander, es riß mich empor und warf mich wieder zu Boden, donnernd brach die Welt über mir zusammen."⁴⁵

Der erste Leser, der begriff, daß hier ein Wiedergeburtserlebnis beschrieben wird, war bezeichnenderweise C.G. Jung selbst. Obgleich Hesse das Werk damals unter dem Pseudonym Emil Sinclair veröffentlichte, durchschaute Jung als einer der wenigen sofort diese Täuschung, gratulierte Hesse brieflich zu seinem "ebenso meisterhaften wie wahrhaften Buch" und setzte interpretierend hinzu:

"Die große Mutter ist schwanger geworden durch die Einsamkeit des Suchenden. Sie hat (in der Granatexplosion) den alten Menschen in den Tod geboren und dem Neuen die ewige Monade, das Mysterium der Individualität, eingepflanzt."⁴⁶

Jungs Psychologie bietet auch den Versuch einer Erklärung dieses Phänomens. In "Symbole der Wandlung" deutet er das Wesen der Inzestphantasie als eine Regression der Libido ins Unbewußte, wo sie die kompensierenden und heilenden Kräfte der Archetypen aktiviert.⁴⁷ Jung weist zusätzlich darauf hin, daß eine Mobilisierung der tieferliegenden Archetypen – also etwa der "Anima" oder des "Selbst" – nur in einem zurückgezogenen und introvertierten Leben möglich ist. Die Schlußfolgerung liegt also nahe, daß Hesse durch die Lektüre von "Symbole der Wandlung" auch zu seiner eindringlichen dichterischen Gestaltung von Sinclairs Wiedergeburtserlebnis angeregt wurde.

Nach diesem lange ersehnten inneren Durchbruch in die Tiefenstrukturen des kollektiven Unbewußten steht Sinclairs Individuationsprozeß kurz vor seinem Abschluß. Was noch fehlt, ist die Rücknahme der Führerprojektion auf Demian und damit die Bewußtwerdung des eigenen Selbst. Dieser letzte Individuationsschritt wird am Ende des Romans beschrieben. Beim Wiedererwachen aus tiefer Bewußtlosigkeit – sie korrespondiert mit dem mythologischen "Heilschlaf" – trifft er auf Demian, der tödlich verletzt ist und in seinem Beisein stirbt. Sein Tod ist das letzte große Sinnbild des Romans: Der wiedergeborene, neue, ganzheitliche Mensch muß auf den Führer und auf das Vorbild verzichten können, die entsprechenden Projektionen auflösen und sein eigenes Selbst als Führungs- und Ganzheitsinstanz entdecken. Darauf verweist auch der sterbende Demian seinen Freund, wenn er sagt, daß er in Zukunft "[...] nicht mehr so grob auf einem Pferd geritten oder mit der Eisenbahn" komme, wenn Sinclair ihn brauche, sondern daß dieser dann tief in sich hineinhorchen müsse, um ihn dort zu finden. Die letzten Worte des

⁴⁵ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 45. Daß die von Hesse hier vorgenommene Gleichsetzung von individuellem und kollektivem Wiedergeburtserlebnis geistig fragwürdig ist, habe ich in meiner Dissertation ausführlich zu zeigen versucht (Vgl. »Hermann Hesses Erzählungen im Lichte der Psychologie C.G. Jungs«, a.a.O., S. 75ff.)

⁴⁶ Jung, »Ges. Briefe«, Bd. 3, S.384/385.

⁴⁷ Zitat Jung: "Was in Wirklichkeit bei der Inzest- und Mutterleibsphantasie geschieht, ist ein Versinken der Libido ins Unbewußte, in welchem sie einerseits persönlich infantile Reaktionen, Affekte, Meinungen und Einstellungen provoziert, andererseits aber auch Kollektivbilder (Archetypen) belebt, welchen kompensierende und heilende Winkung, die der Mythos von jeher hatte, zukommt.« (GW, a.a.O., Bd. 5, S.532.)

Romane zeigen, daß Sinclair das Vermächtnis Demians verstanden und zu vollgültiger Autonomie im Zeichen des Selbst gefunden hat:

„Das Verbinden tat weh. Alles, was seither mit mir geschah, tat weh. Aber wenn ich manchmal den Schlüssel finde und ganz in mich selbst hinuntersteige, da wo im dunklen Spiegel die Schicksalsbilder schlummern, dann brauche ich mich nur über den schwarzen Spiegel zu neigen und sehe mein eigenes Bild, das nun ganz ihm gleicht, ihm, meinem Freund und Führer.“⁴⁸

Sinclair hat also seine Projektionen definitiv aufgelöst und auch Demian, den Seelenführer und das Selbst, in seiner eigenen Psyche gefunden. Er weiß, daß dies nicht das Ende aller Probleme und allen Leidens bedeutet,⁴⁹ aber er weiß doch auf der anderen Seite auch, was er tun und wohin er sich wenden muß, was immer auch geschieht.

Damit hat ein exemplarischer Jungscher Individuationsprozeß sein vorgegebenes Ende gefunden. Nicht von ungefähr hat C.G. Jung den Roman unmittelbar nach der Lektüre für seinen „Psychologischen Klub“ in Zürich angeschafft.

(1995)

⁴⁸ Hesse, GW, a.a.O., Bd. 5, S. 163.

⁴⁹ Auch Jung hat immer wieder darauf hingewiesen, daß das Ziel des Individuationsprozesses nicht darin besteht, das Leiden abzuschaffen, sondern es anzunehmen und erträglich zu machen. (Vgl. etwa GW, a.a.O., Bd. 16, S. 87ff.)