

Le porte dell'Oriente

in *I volti di Hermann Hesse*, Atti del Convegno, Milano 27 marzo 1992, a cura di Marco Manzoni e Giuseppe Pontiggia, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondatori, Milano 1993, pp.41-52

Un tentativo di analisi dei motivi "orientali" che attraversano l'intera opera di Hermann Hesse e sono l'argomento centrale di alcuni suoi scritti, non può pretendere, se vuole corrispondere ai criteri di un'analisi antropologica, di accertare il fondamento filologico e scientifico dell'orientalismo dell'autore. Un tale tentativo, per essere valido, deve essere invece diretto a definire nel modo più congruo quale fu l'immagine che dell'Oriente ebbe Hesse e come tale immagine, spesso distante dalla realtà, abbia influito quasi miticamente su successive generazioni di lettori, soprattutto giovani.

L'India di *Siddharta*, di *Aus Indien* e di altri testi "indianistici", deve essere chiarito fin dal principio, è un 'India nella quale una prorompente fantasia, alimentata dalla lettura di alcuni testi tradotti in tedesco, non è mai fondata su una reale esperienza geografica. Hesse ha viaggiato in Oriente dall'estate fino alla fine del 1911, accompagnato dal suo amico pittore Hans Sturzenegger, ma non ha mai toccato il subcontinente indiano. Dal suo diario di viaggio del 1913 sappiamo che, partito da Genova, ha visto il canale di Suez, il Mar Rosso, si è fermato qualche giorno nello Sri Lanka (Ceylon), poi a Singapore, nell'isola di Penang, a breve distanza dalla costa occidentale della penisola di Malacca, a Sumatra e nella città sumatrese di Palembang, già sede di sultanato, oltre che in minori centri lungo l'itinerario della nave. Egli quindi ha sperimentato in modo reale e diretto soltanto, per un tempo brevissimo, una regione appartenente a una cultura mista malese-indonesiana, nella quale confluiscono presenze culturali ed etnie cinesi, indiane, europee e autoctone, con influenze religiose confuciane, induistiche, buddhistiche, islamiche e sincretistiche. Tuttavia con il trascorrere degli anni l'esperienza si transfigura nella sua memoria e si integra nella sua personalità così radicalmente che egli parlerà dell'India come di un luogo in cui realmente visse e conobbe. Nel 1960, definitivamente entrato nel gioco autoillusorio di un lontano viaggio in India, scriveva: «Quando mi trovavo in India, cinquant'anni fa ... » (in *Il mio credo. Un breviario dell'anima*, trad. it. Milano, Rizzoli, III ed. 1991, p. 73).

Il problema della comprensione antropologica dell'orientalismo hessiano si ricompone allora in altri termini: quali e quanti sono gli "Orienti" dell'autore.

Nella lettura dell'abbondante e spesso contraddittoria produzione di Hesse, l'Oriente è innanzitutto una figura metaforica, diversamente, a seconda dei periodi biografici, valutata, collocata in un non-luogo, e tuttavia nettamente innestata nel vissuto tipicamente intellettuale e giovanile di una crisi

dei valori europei già dopo la prima guerra mondiale, acuitizzatasi e rinnovatasi nel secondo dopoguerra. E cioè non è comprensibile l'utopia dell'Oriente se non la si connette a una personale esperienza di passaggio attraverso l'immagine di disvalore, di disfacimento e di non senso dell'Europa contemporanea. Si determina così, nel pensiero creativo di Hesse e nella ricezione vissuta dei suoi lettori, la stridente polarità oppositoria fra civiltà tecnologica =negatività =disvalore e immaginarie civiltà orientali = valori e umanizzazione. In conseguenza la fuga verso Oriente significherebbe non più alienazione esotizzante, ma viaggio puramente interiore, mistico o allegorico verso la ricostruzione di una identità che Hesse, sotto l'influenza di Jung, identificherebbe con la Coscienza o l'Io totale o *Selbst*. È questa la prima ipotesi per trasferire dalla indeterminazione dei testi la determinazione di un Oriente hessiano, definito non già in modo perentorio ed assoluto, ma oscillante fra diverse e talvolta incongrue approssimazioni.

Siddharta del 1922 è, in ultima istanza, una narrazione esemplare nella quale materiali di varia origine asiatica, sui quali più avanti ci fermeremo, sono assoggettati a questo quadro preliminare dell'opposizione Oriente/Occidente e della ricerca dell'Io profondo. Ma il tema è costante in tutti gli scritti di Hesse. Già nel 1914 egli annota: «Tutto l'Oriente respira religione, come l'Occidente respira ragione e tecnica. L'anima dell'occidentale appare primitiva, succube di ogni contingenza, paragonata alla protetta, coltivata, fidente religiosità dell'asiatico, sia egli buddhista, maomettano o altro. Noi riconosciamo in ogni campo la superiorità della nostra civiltà e della nostra tecnica, ma constatiamo anche che i popoli religiosi dell'Asia godono di un bene che a noi manca, e che proprio per questo noi poniamo più in alto di tutte quelle ragioni di superiorità». Ma ha pure chiaramente realizzato che l'uscita dalla nostra situazione non può essere una fuga generale verso l'Oriente, e che invece la crisi si risolve dentro di noi: «È chiaro che nessuna importazione dall'Oriente può esserci qui d'aiuto, nessun ritorno all'India o alla Cina, e neppure una fuga all'indietro, in qualche cristianesimo di formazione ecclesiastica. Ma è altrettanto chiaro che la salvezza e la conservazione della cultura europea è possibile soltanto mediante una riscoperta dell'arte della vita spirituale e di un comune patrimonio spirituale. Che la religione sia qualcosa che si possa superare e sostituire può essere una questione destinata a restare aperta. Che la religione o il suo succedaneo sia ciò di cui noi avvertiamo più profondamente la mancanza mi è apparso più inesorabilmente chiaro che tra le popolazioni dell'Asia» (in *Il mio credo*, cit., p. 108). Conseguentemente il "viaggio in Oriente" si cala in una dimensione puramente simbolica nello stesso 1917, come ricerca di un non-luogo dell'anima: «(questa meta) è come sempre un asilo. Ma non una grotta, non una nave. L'asilo lo cerco e lo desidero in me, uno spazio o un punto in cui solo l'Io esiste, dove il mondo non arriva, dove il mio lo solo dimora» (in *L'azzurra lontananza*, Milano, SugarCo, 1991, p. 148).

Quest'India inserita nel dominio dell'immaginario, ridotta a cifra simbolica di una "discesa" o katabasis verso il *Selbst*, resta, tuttavia, connessa alla memoria rielaborata e trasformata di un'Indonesia-Malesia riconosciuta rapidamente nel viaggio del 1911. Ma emerge nella produzione hessiana una seconda India puramente fantastica, diluita in un linguaggio poetico e delirante, quasi filtrata attraverso il velo di un onirismo o di un visionarismo allucinanti. Ci si deve rifare in particolare a *Il pellegrinaggio in Oriente* (*Die Morgenlandfahrt*, 1932; trad. it. *Il pellegrinaggio in Oriente*, Milano, Adelphi, 1991, XVII ed.). Veramente qui si tratta di un "viaggio onirico", *Traumfährte*, il titolo che egli adatterà per una raccolta pubblicata a Zurigo nel 1945.

Tutte le relazioni, anche quelle con un reale rielaborato attraverso il gioco dell'immaginazione, vengono meno, e l'Oriente si trasforma nel referente di una trama sognante e surreale, nella quale probabilmente restano le forti influenze della scuola svizzera di psicologia analitica, cui, per uscire dalle sue nevrastenie, egli si era affidato. Nel libro citato il movimento peregrinante avviene visionariamente al di fuori di ogni tempo e di ogni spazio e, in parallelo, in tutti i tempi e in tutti gli spazi, ad opera di un'associazione o di una lega segreta che stringe, al di là delle dimensioni concrete, tutti coloro che sono stati attraversati e tormentati da una misteriosa sete di raggiungere una meta al di là della fisicità, che è un "Oriente" tipicamente riscattato da ogni referente geografico: «Compresi che mi ero bensì associato a un pellegrinaggio, ma in realtà, quel viaggio non era solo il mio e del mio tempo; quella colonna di fedeli e devoti in cammino verso l'Oriente, patria della luce, fluiva senza posa e in perpetuo, .era sempre in marcia attraverso tutti i secoli, incontro alla luce e al prodigio, e ciascuno di noi fratelli, ciascuno dei nostri gruppi, anzi l'intera colonna e il suo grande viaggio non erano che un'onda nella perpetua corrente delle anime, nella perpetua tendenza degli spiriti verso il mattino, verso la patria» (*Il pellegrinaggio in Oriente*, cit., pp. 16 sg.); «Il racconto mi riesce anche difficile, perché non camminavamo soltanto attraverso spazi, ma anche nei tempi. Andavamo in Oriente, ma andavamo anche nel Medio Evo o nell'età dell'oro, perlustravamo l'Italia o la Svizzera, ma ogni tanto pernottavamo anche nel secolo X e abitavamo coi patriarchi o con le fate» (trad. cit., p. 27). Il suo *Wandern*, da intendersi inizialmente come sete romantica del pellegrinare e come movimento verso l'India-culla del mondo, diviene così l'allucinazione svincolata da ogni realtà e, per il collegamento con una occulta compagnia di peregrinanti, pronto ad immergersi in un magma esoterico ed esotizzante. Come nel *Gioco delle perle di vetro* del 1943 viene a predominare la sotterranea presenza di un associazionismo segreto ed ermetico, una sorta di *Bund* germanico di iniziati migranti invisibilmente verso un Oriente-Sé-Luce, nell'area di influenza di una lunga tradizione dalla quale era nato il movimento "Ex Oriente Lux". Tutto si fa impalpabile e inverificabile.

La terra India di Hesse, a differenza delle due precedenti, si origina in un'esperienza erudita, quella della indo-germanistica, senza che, tuttavia, egli abbia mai potuto accedere alle fonti originali del pensiero sanscrito e pali o al territorio geografico in cui esso si sviluppò. Il fatto concreto è che egli nasce all'interno di una famiglia che aveva avuto rapporti duraturi con il subcontinente indiano come sede privilegiata del movimento pietistico missionario germanico. Ma questi missionari non restarono alla superficie di una operazione conversionistica e pastorale, ma in modo diverso furono presi dalla curiosità di conoscere scientificamente le grandi culture dell'India, da quella antica di fondo vedico o indo-ario a quelle popolari contemporanee pervase dai messaggi dello shivaismo, del visnuismo, del giainismo, della Bhakti e dei moltissimi rivoli devozionali e rituali che siamo abituati a indicare come "sette". Evidentemente a questo quadro polimorfo si connetteva il buddhismo che in India aveva avuto la sua patria d'origine e che si era diffuso in tutta l'Asia, fino al Giappone, nelle forme del Mahayana e Zeno. Questa generazione di studiosi, cui appartennero gli avi di Hesse, viveva in quell'atmosfera fervida di studi che avevano avuto il principale rappresentante nello studioso anglo-tedesco Friedrich Max Müller (1823-1900), che aveva reso possibile l'accesso ai testi fondamentali delle religioni asiatiche attraverso l'imponente serie dei *Sacred Books of the East*, in 51 volumi, pubblicati dal 1875 in poi. Ma Müller era stato preceduto da un fiorire di studi orientalistici in Europa e soprattutto in Germania fin dai decenni precedenti, studi che in qualche modo spiegano l'influenza del buddhismo su Schopenhauer, sugli Schlegel, su Goethe.

Il nonno materno di Hesse, Hermann Gundert, fu pastore in India e autore di validi testi di indianistica, fra l'altro di un dizionario malayan-inglese (*A malayan and english Dictionary*, pubblicato nel 1872), tuttora validamente consultato. In tedesco scrisse una sorta di novella che ci interessa perché il protagonista di essa, Gowinda, diverrà protagonista della lunga storia italiana del Siddharta di Hesse (*Gowinda, der Elefantenführer. Ein Lebensbild aus Malabar*, Basilea, 1899). Gundert ebbe un nipote, Wilhelm, che divenne profondo conoscitore del giapponese. La madre di Hesse nacque in India e sposò il russo Johannes Hesse, che a sua volta fu pastore in India e si interessò di religioni indiane.

In questo ambiente l'interesse di Hesse per i mondi dell'India e secondariamente per il buddhismo, il taoismo, lo zen e il confucianesimo cinesi e giapponesi fu la conseguenza naturale di un'educazione che lentamente lo allontanò dal pietismo praticato nell'infanzia e lo portò verso forme sincretistiche, mai chiaramente definite, di buddhismo e induismo.

Il nucleo narrativo della sua esperienza indo-buddhista resta certamente *Siddharta*, la cui prima parte fu pubblicata nel 1921, mentre la seconda parte nel 1922. Le due parti hanno stile e tensione

narrativa molto differenziate, e certamente la prima è quella più vicina a una credibile ispirazione allo spirito che dovette animare la più antica predicazione buddhista del VI secolo a.C., che il romanzo costituisce in suo scenario. Tuttavia *Siddharta* va intesa soprattutto come la cronaca sofferta di un fallimento religioso che passa attraverso i remoti simboli della vita del Buddha che Hesse tenta di rivivere in persona. Infatti Siddharta che è poi il prenome di Gotamo Buddha, si presenta come un giovane mondano che lascia la vita di benessere alla ricerca della straordinaria figura dell'Illuminato, attraversando l'esperienza del monachesimo delle selve praticato dai novizi o giovani adepti, i *samana* o *sramana* (termine monastico che probabilmente ha dato origine al siberiano "sciama"). Si avvicina al Buddha con il suo amico Gowinda, pratica il rigore ascetico, l'elemosina, le mortificazioni, il digiuno, ma, a differenza dell'amico Gowinda, ad un certo punto del suo iter salvifico abbandona la via buddhista. In sostanza, a voler leggere al di sotto della narrazione piuttosto ingenua, il vero "risveglio" o la vera "illuminazione" di Siddharta (cioè di Hesse) sta nello scoprire che la realtà ultima non va ricercata nell'autoannullamento o nirvana, ma proprio in quel vorticoso mutare delle vite e delle forme, il *samsara*, tipico dell'induismo, che la predicazione di Buddha aveva indicato come origine del dolore e del desiderio da cui germinano le vite rinnovate nella loro negativa ripetitività. La figura emblematica e silenziosa dell'asceta Vasudeva, prossimo intenzionalmente a un maestro zen ma anche a san Francesco d'Assisi, tramite questa strana ri-conversione dell'autore che, al termine, ritrova Gowinda, ormai monaco, e, quasi in un'improvvisa emersione di defunte nostalgie, individua nel suo volto quello ormai seppellito dell'Illuminato. Le fonti adottate in questa costruzione immaginaria sono in alcuni casi molto fedeli a quelle del cosiddetto Canone antico o dei Theravada, che Hesse aveva ben conosciuto e la cui traduzione tedesca fatta da K.E. Neumann aveva superficialmente recensito nel 1921 sulla "Neue Rundschau". Il ritmo degli insegnamenti e dei discorsi segue quella particolare sintassi e quell'ordine ripetitivo ed esemplificatore delle parole del Buddha, ben noto ad ogni lettore di quei testi. Pure fedele è l'essenza dell'insegnamento che si fonda, attraverso le Quattro Nobili Verità, sul distacco dalla sete di vivere (*kama*). Invece sembra che Hesse, accentuando gli aspetti negativi, mortificatori e rigoristi della sequela buddhista, abbia ignorato o voluto ignorare che l'essenza della predicazione di Gotamo è la "via media", cioè una condizione che, esemplificata modularmente dallo stesso Buddha, rifiuta come inutile l'ascetismo mortificatorio e quello fondato sulle pratiche sessuali. Invece molto realistici nel testo hessiano sono gli accenni alle lunghe dispute contro i culti sacrificali brahmanici, che lo stesso Siddharta, come figlio di brahmano, praticava. La seconda parte dell'opera costituisce, in una vittoria dei sensi e della gioia rappresentata da Kamala l'immersione nel panteismo, realizzata in una gioia carnale che partecipa del godimento di

tutta la natura. Si è quindi eclissato tutto l'impianto buddhistico relativo al "vuoto", alle tecniche di respirazione, al rifiuto delle possibilità miracolistiche (*siddhi*), alla condizione di buddhità, al superamento del dolore. Resta comune alle due parti il rifiuto dell'intellettualismo religioso e dell'equiparazione della vita devota a una dottrina. Si accentua sempre la valenza superiore della prassi o dell'esperienza, che, quale che sia la forma specifica assunta, resta sempre una ricerca del Sé. Tutto il romanzo, anche con la debolezza evidente della seconda parte, richiama fin troppo da vicino il personale iter di Hesse: allontanati i simboli e le cifre orientaleggianti del discorso, la narrazione di un passaggio dall'induismo originario al buddhismo, per poi tornare all'induismo, o anche il codice narrativo e panteistico dell'esistere evocano il dramma hessiano dell'odio contro i rigori pietistici cristiani e, attraverso contrastate fasi, il suo riacquisto di un cristianesimo antiformalistico e universalistico.

Di questo suo incerto vagare fra induismo e buddhismo, con tutta la loro sottesa valenza simbolica, vi sono notevoli tracce al di là dello stesso *Siddharta*. Da un lato egli, per ricorrere ad alcuni esempi, assume una netta posizione filo buddhistica in un racconto del 1907 (*Legende vom indischen König*, pubblicato in "Die Neue Rundschau"): il racconto nel quale, proprio imitando il tono delle dispute del Buddha, dichiara la sua netta opposizione alle vuote questioni rituali del brahmanesimo e la sua apertura alla meditazione intensa sul Sé. Tra le righe di questa leggenda passa la decisa simpatia per le mistiche cristiane interiori contro l'intellettualismo e il razionalismo della scolastica. In una lettera del 1920 (tradotta in *Il mio credo*, cit., p. 112), la situazione è del tutto capovolta ed egli ha svalutato la via buddhistica: «Qui la pura ragionevolezza della dottrina del Buddha non mi persuade più in modo totale, e proprio quello che in gioventù ammiravo in essa ora mi appare un difetto; quella ragionevolezza, quella incredulità, quella inusitata lucidità e quella assenza di teologia, di Dio, di dipendenza. Adesso talvolta penso che Gesù sia davvero di un bel tratto più avanti di Buddha, quando ci considera come creature del Padre, anziché come adulti capaci di aiutarsi da soli". Dove, peraltro sono evidenti le influenze delle scuole irrazionalistiche tedesche, dall'esperienza di Maestro Eckhart a quella di Schleiermacher (dipendenza e creaturalità) e di Otto (numinoso).

Tutti codesti vissuti, che andranno poi esaminati anche in rapporto con il cristianesimo hessiano, e con la sua più generale concezione delle religioni, appartengono chiaramente ad un livello aristocratico ed elitario, che corrisponde, del resto, a molte fasi della vita dell'autore. Egli non si accorge che il monachesimo buddhista o l'induismo universalistico dell'amore (*bhakti*), come il tantrismo, lo zen, il taoismo sono fatti infinitamente distanti dalla cruda realtà dei popoli orientali, travagliati da una sconfinata miseria, dalla fame e dalle malattie. E non a caso i ragazzi

"orientaleggianti" del primo dopoguerra mondiale e quelli che, partendo dal '68 arrivano ai nostri giorni, entrano nel giro pseudoaristocratico di un gioco mistico o intellettualistico che ha chiuso costantemente gli occhi sulla realtà storica degli Orienti visitati o immaginati. Credo che una sola volta, nella sua sterminata produzione, Hesse si riscatta dalla prospettiva onirica e romantica, surrealistica e sostanzialmente deculturante (in rapporto alla cultura europea) e apra gli occhi sulla realtà che ha visto nei suoi tre mesi di viaggio. In un articolo del 1914 pubblicato in "März" (*Erinnerung an Asien*), pone a confronto i cinesi, che suscitano l'ammirazione e il rispetto degli europei, con i malesi, realmente da lui visti e indicati come "primitivi". Sono quegli stessi malesi che gli hanno ispirato le considerazioni sulle pratiche e le concezioni induistiche e musulmane, e che ora lo spingono a scrivere: «Anch'essi, i primitivi, si conquistavano subito il mio amore, ma era l'amore dell'adulto nei confronti dei fratelli più giovani e più deboli. Inoltre di fronte a queste popolazioni affiorava in me il sentimento tipico dell'europeo che fino ad oggi si è comportato con questo popolo solo come un ladro, un conquistatore e uno sfruttatore, non già come fratello disposto ad aiutare con il suo soccorso e la sua guida, come l'amico compassionevole o il governante prodigo». In contrasto radicale con le sue posizioni, in questa improvvisa illuminazione egli giunge ad una lettura quasi marxistica del fenomeno del terzo mondo: «I popoli oppressi dei tropici sono i creditori della nostra civiltà, avanzano diritti antichi e legittimi, come in Europa la classe operaia. Chi, seduto nella propria automobile e impellicciato, passa davanti agli operai che, stanchi e infreddoliti, se ne tornano alle loro case, non è nelle condizioni di porsi questioni di coscienza più vere di chi a Ceylon, a Sumatra o a Giava vive da signore in mezzo a uno stuolo di muti servi di colore» (tradotto in *L'azzurra lontananza*, cit., p. 117).

La comprensione dell'orientalismo di Hesse è estremamente ardua ed intricata, e purtroppo i suoi libri sono passati ad una fruizione giovanile spesso fondata su una misinterpretazione dei messaggi. Giacché tutte le cose che sono state dette e osservate e quelle molto più numerose che sono state taciute e omesse, sono comprensibili e attendibili in un più vasto piano esistenziale e ideologico dello scrittore, un piano nel quale le patenti contraddizioni si risolvono logicamente.

Hesse, in ultima istanza, vive in modo diretto una concezione universalistica delle religioni, secondo la quale l'Uno si manifesta in infinite forme storiche fra di loro equivalenti: visione nella quale, come in alcuni poeti sufici o in alcuni pensatori induisti, lo stesso buddhismo e le altre religioni orientali, con il cristianesimo e l'ebraismo, divengono epifanie storiche di un unico universale messaggio.

Quando Hesse e i suoi antenati scrivono erano apparsi in India correnti di pensiero e di azione, in misura maggiore o minore, debitrice a Gadadhar Chatterji, noto come Ramakrsna, nome che egli

assunse in seguito all'iniziazione come asceta mendicante (nato nel 1834, morto nel 1885, mentre si trovava in estasi yogica; su questo mistico cfr. A.M. di Nola, Ramakrsna in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, vol. V, 1973, coll. 194-200). I tratti essenziali del pensiero di Ramakrsna, che passeranno, attraverso i vari maestri, fino a Gandhi e che emergono nell'irrequieta esperienza di Hesse, sono: 1) La vita religiosa è rappresentabile unicamente come sentimento ed esperienza; e, in rapporto ai valori sperimentali, unitivi, mistici, le componenti intellettualistiche e conoscitive hanno funzione secondaria e non necessaria. L'uomo religioso tende unicamente a realizzare un rapporto e un impegno personale con il divino; e tale rapporto ha efficacia liberatoria e salvifica; 2) Tipica è la dottrina secondo la quale tutte le religioni sono un anelito verso Dio, espresso in forme da considerarsi tutte parallelamente valide e vere (con una propensione ad accogliere parte del verbo cristiano liberato dalle vicende di crocefissione e resurrezione).

In Hesse esiste chiaramente una radice cristiana, contemporaneamente respinta ed accettata. L'educazione rigorista che gli veniva principalmente dal pietismo del padre e dal pietismo-calvinismo della madre, lo aveva immerso, durante la fanciullezza, in un'atmosfera di peccaminosità radicale del mondo e della vita e nell'incapacità di contemplare serenamente la natura e la società; e contemporaneamente lo aveva legato, anche attraverso le imposizioni dei vari collegi in cui fu recluso, a un'osservanza formale, esteriore, duramente rigorista, nella quale si spegneva ogni empito di amore. E tuttavia, anche attraverso repulse esplicite e pesanti del cristianesimo, egli giungerà ad un finale riacquisto dei valori evangelici di tipo universalistico e tolstoiano, che gli consentiranno una convivenza spirituale con le varie religioni orientali che aveva più o meno chiaramente conosciuto.

Questo iter, che talvolta si riflette in formulazioni caotiche, è frequentemente attestabile attraverso l'analisi dei testi. A solo titolo di esempio l'ambiguità relativa al cristianesimo, si rivela fin dall'adolescenza in una lettera che scrive ai genitori nel 1892: "Credo che se lo spirito del Cristo morto, dell'ebreo Gesù potesse vedere quello che ha generato (si riferisce qui ai tormenti dell'internamento in istituzioni pietistiche), si metterebbe a piangere» e ancora nel 1892 da Cannstatt, dove aveva proseguito gli studi ginnasiali senza mai raggiungere o voler raggiungere il liceo, alla madre spietatamente pietistica, scriveva: "Quanto al tuo "Dio", può darsi che esista, può essere persino che sia come tu lo immagini. C'è, ma per me non ha alcun interesse» (Lettere riportate in *Album Hesse*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 32-33). Questo suo anticristianesimo, ispirato a una crisi giovanile, diverrà un deciso odio contro le istituzioni e le chiese. Contemporaneamente gli si aprirà un orizzonte stranamente contraddittorio, che è la sua non celata simpatia per la Chiesa cattolica, soprattutto per la sua ritualità e per la sua ricchezza di tematiche mitologiche, simili, penserà, a

quelle dell'induismo. Nel 1931 scrive: "In passato, in merito a questo problema, io guardavo con una certa referenza e una certa invidia alla Chiesa cattolico-romana, e il mio anelito di protestante alla formulazione stabile, alla tradizione, al rendersi visibile dello Spirito, ancora oggi mi aiuta a conservare la mia venerazione per le massime creazioni culturali dell'Occidente. Ma anche questa ammirevole Chiesa cattolica mi appare degna di venerazione solo a distanza, perché non appena mi avvicino, essa, come ogni cosa umana, fa sentire il suo lezzo di sangue e di violenza, di politica e di collettivismo» (*Mein Glaube*, pubblicata in prima stesura in "*Dichterglaube Stimmen religiösen Erlebens*", 1931, tradotta in *Il mio credo*, cit., p. 82); «Se fosse in qualche modo possibile a un uomo di scegliere un credo religioso, io certo, per intima elezione, avrei aderito a una religione conservatrice: a quella di Confucio, al Brahmanesimo, o alla Chiesa romana» (lettera inedita del 1925, tradotta in *Il mio credo*, cit., p. 118); «Il Cristianesimo (protestante) che intende Lei è infinitamente più puro, più evangelico, più moralmente elevato di qualsiasi Cristianesimo ecclesiastico. Ma non ha prodotto né produrrà mai basiliche o duomi gotici, né qualcosa di simile al testo della Messa romana, o alla musica di Palestrina e di Bach» (lettera del 1939, *ibidem*, p. 132). Tutte le sue esperienze religiose, nelle quali si agita fortemente questo residuo cristiano, lo portano a quell'universalismo del quale si è parlato, che è superamento delle particolari religioni e riconoscimento, attraverso l'esperienza induistica, della loro fondamentale unità. Le testimonianze testuali su tale posizione definitiva di Hesse sono moltissime. Ma, fra tutte, valga ricordare alcune affermazioni: «Credo che una religione valga pressappoco l'altra. Non ce n'è alcuna per mezzo della quale non si possa diventare saggi, né alcuna che non si possa praticare come la più idiota delle superstizioni», «Ramakrsna narra talora nelle sue parabole storie che potrebbero figurare egualmente negli aneddoti di Chuang Tse. La sapienza dei popoli è una e una medesima, non ce ne sono due o più, ce n'è una soltanto» (*Op. cit.*, pp. 135,140); «Noi siamo arrivati lontano, ed è bello che per noi, piccola e insignificante parte dell'umanità, non siano più necessari né il crocefisso sanguinante né il liscio Buddha sorridente. Noi vogliamo superare questi dei e gli altri per imparare a sentirne la mancanza. Ma sarebbe bello che un giorno i nostri figli, cresciuti senza divinità, ritrovassero il coraggio, la letizia e lo slancio degli animi per erigere monumenti e simboli della loro interiorità così limpidi, grandi e inequivocabili» (*Aus Asien*, trad. it. cit., p. 103).

Alfonso M. di Nola