Nachwort

von Karl-Heinz Pohl

„... und nun führten ein Mitglied der Kommunistischen Partei und ein Anhänger des Buddhismus eine offene und herzliche Unterhaltung miteinander. Das war für mich von besonderem Reiz, es war etwas völlig Neues.“

Das war in der Tat etwas Neues, nicht nur für den fiktiven Erzähler Li Huaiping. Als im Januar 1981 der Roman *Zur Stunde des verblässenden Abendrots* – das bislang einzige Werk unseres unter dem Pseudonym Li Ping veröffentlichenden Autors – in der Zeitschrift *Oktober* erschien, waren seit dem nachmaoistischen politischen Klima- und Kurswechsel von 1978 in der Literatur bereits etliche Themen angeklungen, die früher als tabu galten: Kritik an Privilegien der Parteikader, marxistischer ‚Humanismus‘, Liebe und Partnerschaft, Ehe- und Scheidungsgeschichten etc. An das Thema Religion hingegen hatte sich noch niemand herangewagt. Die Gründe dafür sind nicht zuletzt darin zu sehen, daß 1981 der bestehende geistige Freiraum noch schärfer als heute bewacht war. Zudem schien nach dreißig Jahren volksrepublikanischer Geschichte jegliche Form von Religion – als unwissenschaftlicher Aberglaube verurteilt – erfolgreich abgewürgt und keine Zukunft mehr zu haben. Die Veröffentlichung von Li Pings Roman mußte unter diesen Umständen also eine kleine Sensation bedeuten.

Mit der auf dem 3. Plenum des 11. ZK der KPCh vom Dezember 1978 ausgegebenen Losung von der ‚Befreiung des Denkens‘ waren die Dinge ins Rollen gekommen. Es zeigten sich Auswirkungen, die die chinesische Führung gewiß nicht eingeplant hatte. Die ‚Wundenliteratur‘, die mit den Auswüchsen der Kulturrevolution abrechnete, war Ende der 70er Jahre noch als Schützenhilfe gegen übriggebliebene Ultralinke begrüßt worden, doch mit der ‚Befreiung des Denkens‘ bra-

chen schließlich die Dämme: Offene Kritik am Führungsanspruch der Partei auf Wandzeitungen und in Untergrundzeitschriften war die Folge, und alsbald sah sich die Kommunistische Partei mit dem Problem konfrontiert, daß die Jugend am marxistisch-maoistischen Denken kein Interesse mehr fand und ihr mehr oder weniger offen die Gefolgschaft verweigerte. Man sprach von der ‚Glaubenskrise‘ (*xinyang weiji*) der Jugend.¹

Der Hauptgrund für das Ausbrechen dieser Krise lag in dem abrupten ideologischen Umschwung, der Loslösung von dem marxistischen Dogmatismus nach den sogenannten ‚zehn chaotischen Jahren‘ der Kulturrevolution (1966–76). Was vor 1976 noch als unumstößlich und wahr galt, wurde jetzt plötzlich als falsch und Produkt linker Verschwörung angeprangert. Diese Umorientierung wurde zwar allgemein begrüßt, doch die Enthüllungen über die Vergangenheit, die Neubewertung der jüngsten Geschichte und die daraus entstehende Verwirrung erschütterten den Glauben gerade der Jugendlichen in die kommunistische Ideologie. Sie hatten eine Periode der Umkehrung aller Werte durchlebt; nun dürsteten sie nach neuen und bleibenden Idealen, nach dem echten „Wahren, Guten und Schönen“. In dieser Situation erkundete Li Pings *Zur Stunde des verblässenden Abendrots* willkommenes geistiges Neuland.

Der moderne chinesische Roman leidet, C.T. Hsia zufolge, allgemein darunter, daß es den Autoren „trotz der ihnen zur Verfügung stehenden neuen Techniken ... an philosophischem Ehrgeiz mangelt und sie es versäumen, tiefere psychologische Wahrheiten zu erproben“.²

Li Pings Werk hebt sich mit seiner ausgeprägt philosophischen und religiösen Thematik deutlich von der Masse der Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre in China veröffentlichten Erzählliteratur ab, die überwiegend, mehr oder weni-

¹ Siehe hierzu auch K.-H. Pohl, „Chinesische Literatur der achtziger Jahre – Zeugnisse einer ‚Glaubenskrise‘ der Jugend“, in: *Stimmen der Zeit* 204 (6/1986), S. 397–407.

² C. T. Hsia, *The Classic Chinese Novel*, New York 1968, S. 245.

ger systemkonform, rein gesellschaftskritische Tendenz hatte oder sich der Vergangenheitsbewältigung widmete. Dies erklärt auch den Erfolg bei der chinesischen Leserschaft: Dem Hongkonger Kritiker Bi Hua zufolge avancierte Li Pings Werk zum absoluten Bestseller unter den Pekinger Studenten. Zeitschriftenkopien wurden zu Schwarzmarkt-Höchstpreisen gehandelt. Bi Hua betrachtet es als eine der gelungensten Darstellungen der geistigen Krise, der ‚Glaubenskrise‘ der chinesischen Jugend.³

Das Grundmotiv des Romans könnte man, auf eine einfache Formel gebracht, als Abwandlung eines in der Weltliteratur gängigen Motivs betrachten: Liebe zwischen Kindern verfeindeter Familien: Hier zwischen Kindern, die unterschiedlichen und im damaligen chinesischen Kontext feindlichen Klassen angehören.⁴

Der unversöhnliche Klassengegensatz und insbesondere die Verstrickung der Personen in die kulturevolutionäre „Barbarei“ erlauben der Liebe der Kinder keine Entfaltungsmöglichkeit. Als Kontrast hierzu wird im zweiten Kapitel in die Vorgeschichte der Familien zurückgeblendet. Sie beweist, daß „zivilisiertes“ Verhalten (Klassenversöhnung, Großmut und Menschlichkeit) im nicht minder unbarmherzigen Bürgerkrieg (1945-49) noch möglich waren: Die Vorfahren beider Kinder, hohe Generäle der kommunistischen Befreiungs- bzw. der Guomindang-Armee, begegneten einander mit höchster gegenseitiger Anerkennung und schlossen sogar Freundschaft. Hier zeichnet sich auch schon die inhaltliche Durchführung dessen ab, was gleichsam als Leitmotiv am Anfang des Romans erklingt und am Schluß wieder aufgegriffen wird: das Ge-

³ Bi Hua, „Beida xuesheng zui xiai de yi pian xiaoshuo – Li Ping: ‚Wanxia xiaoshi de shihou‘“ (Ein Lieblingsroman der Pekinger Studenten – Li Pings ‚Zur Stunde des verblässenden Abendrots‘), in: *Qishi niandai* 162 (7/1983), S. 91.

⁴ Dies ist auch ein wichtiges Motiv in Lu Xinhuas Novelle *Die Wunde* von 1978, die der ‚Wundenliteratur‘ ihren Namen gab. Eine deutsche Übersetzung ist in Jochen Noth (Hg.), *Der Jadfelsen – Chinesische Kurzgeschichten 1977–79*, Frankfurt 1981, S. 131–142, enthalten.

spräch zwischen Li Huaiping und Nanshan über Barbarei und Zivilisation.

Der Roman beginnt mit einem in die Zukunft weisenden Traum: Der junge Li Huaiping erfährt eine mystische Ahnung vom Urgrund der Welt. Er träumt von Sphärenklängen und Schmetterlingen. Letztere spielen auf den berühmten Schmetterlingstraum des daoistischen Philosophen Zhuang Zi (4. Jh. v. Chr.) an, in dem die Einheit von Mensch und Kosmos in eine bleibende Metapher gefaßt ist: Nachdem Zhuang Zi sich im Traum als Schmetterling erlebt, stellt er nach dem Erwachen die Frage, ob er nun geträumt habe, er sei ein Schmetterling, oder ob etwa ein Schmetterling träume, er sei Zhuang Zi.⁵ Lis Traum endet nun damit, daß er entschlossen diesem mystischen Urgrund, dem „Herrn der Täler und Berge“, der all dies geschaffen hat, entgegengeht. In diesem Bild finden wir seinen Lebensweg vorgezeichnet, der ihn schließlich auf dem Taishan mit dem Mönch zusammenführen wird.

Eben auf diesem Berg findet unsere Geschichte ihren Abschluß und Höhepunkt. Der Aufstieg auf den Taishan (1545 m hoch, in der Provinz Shandong gelegen), des östlichen und traditionell höchstrangigen der „fünf heiligen Berge“ Chinas, bedeutet mehr als nur eine gewöhnliche Bergtour. Der Taishan ist eine der ältesten chinesischen Kultstätten: Den klassischen Schriften zufolge brachten die zur mythischen Vergangenheit gehörenden Herrscher Yao und Shun schon dort ihre Himmels- und Erdopfer dar. Diesem Vorbild folgend haben viele spätere Kaiser ebenfalls auf dem Taishan geopfert. Hier, wo sie dem Himmel am nächsten waren, erflehten sie dessen Segen für ihre Herrschaft. Li Huaiping erklimmt mit dem Taishan gleichsam die jahrtausendealte chinesische Geschichte, und mehr noch, er steigt zu den kultischen, religiösen und philosophischen Ursprüngen Chinas hinauf.

Führer wird ihm bei dieser Entdeckungsreise ins Reich der Religion und Philosophie ein buddhistischer Mönch, der in seinem Denken östliche und westliche, traditionelle und mo-

⁵ Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Köln 1972 (Neuauf. Diederichs Gelbe Reihe), S. 52.

derne Anschauungen zusammenbringt. Mit dieser Synthese gelingt es ihm, Li Huaiping die Vereinbarkeit von wissenschaftlicher Weltsicht und religiöser Welterfahrung nahezu bringen. Doch in der Gestalt des buddhistischen Mönchs schwingt noch mehr mit: Sie ist eine Figur, die uns aus den klassischen chinesischen Romanen wohlvertraut ist. Es gehört gewissermaßen zum traditionellen Repertoire der Novellisten, daß sie buddhistische Mönche oder daoistische Einsiedler – manchmal auch beide zusammen, wie z.B. in dem berühmten Roman aus dem 18. Jh., dem *Traum der roten Kammer* – auftreten lassen, um auf die Eitelkeit allen menschlichen Strebens hinzuweisen und Loslösung vom „weltlichen Staub“ zu predigen.⁶ Buddhismus und Daoismus gehören also in diesem Kontext als weltentsagende Lehren zusammen, und so ist es auch nicht verwunderlich, daß unser buddhistischer Mönch auf dem Taishan in einem daoistischen Heiligtum, dem „Schrein der Prinzessin der farbigen Wolken“ (*Bixiasi*), wohnt.

Eine zentrale Idee des Daoismus ist die untrennbare Einheit in den polaren Gegensätzen der Welt, dem Yin und Yang. Diese Einheit der Gegensätze begegnet uns in Li Pings Roman als „daoistisches“ Gestaltungsprinzip an einigen Stellen, beispielsweise in dem schon erwähnten leitmotivähnlichen Gespräch über Zivilisation und Barbarei im ersten und letzten Kapitel. Ebenso stellt der Autor die „barbarischen“ Exzesse der Guomindang während des Bürgerkriegs und die der Kommunisten während der Kulturrevolution als im Kern gleich dar. Und in den Figuren von Li Huaipings Vater und Chu Xuanwu, die unversöhnlich antagonistischen Gruppen angehören, lösen sich ebenfalls die Gegensätze auf: Beide sind charakterlich bis ins Mark erfüllt von „konfuzianischem Edelmut“. Insbesondere Chu Xuanwu, der stets im neo-konfuzianischen Sinne um Selbstvervollkommnung, um „Weite des Herzens“ und um Erziehung des Charakters zum moralisch Guten bemüht ist,

⁶ Andrew H. Plaks, „Towards a Critical Theory of Chinese Narrative“ in *Chinese Narrative – Critical and Theoretical Essays*, Hg. Andrew H. Plaks, Princeton 1977, S. 352. Siehe auch Franz Kuhns Übersetzung: *Der Traum der roten Kammer* (Insel Tb. 292), Frankfurt 1977.

tritt uns als Inkarnation aller konfuzianischen Tugenden entgegen. Das konfuzianische Ethos ist seinerseits zum wesentlichen Bestandteil des chinesischen Kommunismus geworden.

Im Gespräch mit Li Huaiping weist der buddhistische Mönch der Religion die Funktion zu, den Menschen zum ethisch und moralisch Guten zu führen. Damit trifft er das Wesen des Konfuzianismus, der im Kern ein sich in Güte und Gerechtigkeit dem Mitmenschen gegenüber äußernder Humanismus ist. In der Taishan-Szene klingen also alle drei klassischen chinesischen Lehren zusammen, die sich auch traditionell in China nie gegenseitig ausschlossen; vielmehr bildeten konfuzianische Moralität und daoistisch-buddhistische Weisheit in ihren gemeinsamen Intentionen seit jeher das Ideal der chinesischen Zivilisation.⁷ Und genau nach diesem Ideal suchen die Protagonisten in Li Pings Roman auf dem heiligen Berg Taishan.

Auch Nanshan, die durch die Bitternisse ihres Lebens schon früh für religiöses Erleben sensibilisiert wurde und Religion zuerst in der Form des Christentums erfuhr⁸, gibt in der Schlussszene zu erkennen, daß sie sich nicht so sehr in der westlichen als vielmehr in der chinesischen religiösen und philosophischen Tradition heimisch fühlt. Für Li Huaiping wird Nanshan, in der alle Tugenden und Weisheiten der „drei Lehren“ sich harmonisch vereinigen – Entsagung und Loslösung von weltlichen Wünschen, charakterliche Vervollkommnung und humanistische Verpflichtung dem Mitmenschen gegenüber –, zum Inbegriff dieses Ideals.

Und wie das abschließende Gespräch zwischen Mönch, westlichem Offizier, Li Huaiping und Nanshan deutlich macht, ist auch das abendländische Christentum darin einbezogen: eine Weltökumene gleichsam aus konfuzianischer Perspektive, getreu den Worten des großen chinesischen Weisen, daß alle Menschen innerhalb der vier Meere Brüder sind.

⁷ C. T. Hsia, „The Scholar-Novelist and Chinese Culture: A Reappraisal of *Ching-hua Yuan*“ in: *Chinese Narrative* (s. Anm. 6), S. 273.

⁸ Im chinesischen Original ist – wahrscheinlich aus Unkenntnis – von Jehova als dem christlichen Gott die Rede.

Die Suche nach den verschütteten geistigen Werten und Traditionen der klassischen Vergangenheit – mit denen in China schon in der 4.-Mai-Bewegung von 1919 gebrochen wurde – hat dort inzwischen um sich gegriffen. Sie ist zum Bestandteil einer literarischen Bewegung geworden: der sogenannten ‚xungen‘-Literatur – Literatur als „Suche nach den Wurzeln“. Li Pings Werk läßt sich deshalb als Vorbote dieser Bewegung verstehen.

Wird diese Literatur, wie auch die Religionen, heute einigermaßen geduldet, so war die Reaktion der offiziellen Literaturkritik in den Jahren 1981-82 recht heftig und nötigte dem Autor sogar eine Selbstkritik ab.⁹ Chinesische Literaturkritik läßt sich allerdings nicht nach westlichen Maßstäben messen. Sie dient nicht dazu, den künstlerischen Gehalt eines Werkes zu erhellen, sondern sie beurteilt seine ideologische Reinheit, was uns bisweilen als Farce erscheint. So waren sich die chinesischen „Kritiker“ seinerzeit darin einig, daß sie dem Autor Li Ping zwar hohes literarisches Talent zugestanden; aber wegen gravierender ideologischer Fehler tadelten sie ihn scharf. Hauptkritikpunkte waren Lis Charakterisierungen von Chu Xuanwu und Nanshan. Daß Chu Xuanwu als Mensch mit aufrechtem Charakter gezeichnet wird, entspricht nicht dem kommunistischen „Kunst“- und Realitätsverständnis, nach dem man einen Menschen nicht von seiner „abstrakten“ Menschlichkeit oder Moralität her beurteilen darf, sondern nur als „konkreten“ Menschen, als Angehörigen einer Klasse in einer spezifischen soziohistorischen Situation. Und da Chu Xuanwu auf der Seite des Klassenfeindes stand, also zu den Unterdrückern gehörte, kann er kein guter Mensch gewesen sein. Es ist nach diesen Kriterien also ein schwerer „künstlerischer“ Fehler, ihn als solchen zu charakterisieren.¹⁰

⁹ Bi Hua, (s. Anm. 3), S. 91 (ohne Quellenangabe zitiert).

¹⁰ Siehe hierzu folgende drei Kritiken: Ye Lu, „Tan ‚Wanxia xiaoshi de shihou‘ chuanguo shang de deshi“ (Über künstlerisches Gelingen und Versagen in dem Roman ‚Zur Stunde des verblassenden Abendrots‘), in: *Wenyibao* 23/1981, S. 30–33; Min Ze, „Daode de zhuiqiu he lishi de daodehua“ (Moralisches Streben und Moralisierung der Geschichte), in: *Guangming ribao*, 8. 2. 1982, S. 3; Liu Yanguang, „Zhandou weiwuzhuyi haishi zongjiao xinyangzhuyi“ (Kämpferischer Materialismus oder religiöser Fideismus), in: *Guangming ribao*, 3. 6. 1982, S. 3.

Nanshans „Flucht“ in die Religion wird allgemein als „gesellschaftsfeindlich“ gewertet. Der Kritiker Liu Yanguang interpretiert selbst ihre Toleranz und Güte als negative Eigenschaften. Mit zwingender Logik meint er, daß sie ja implizit diese tolerante Haltung auch dem verwerflichen Treiben der „Vierbände“ gegenüber einnehme. Weiter äußert er:

„Ihre Tragödie besteht darin, daß ihr, je mehr sie in die Fänge der Religion gerät, die Beziehung zur Gesellschaft entgleitet, da sie keine wissenschaftliche Weltanschauung besitzt, die sie durchs Leben führen könnte. Und auf diese Weise entschwindet die Masse des Volkes aus ihrer Seele.“¹¹

Aufgabe der sozialistischen Kunst sei es deshalb, solche wie Nanshan auf einen Irrweg geratene Charaktere wieder zu retten.

Zu Li Huaiping stellt Liu Yanguang geistreich fest, daß jener ja schon während der Kulturrevolution politischem Aberglauben angehangen habe und es daher kein Wunder sei, daß er von einem Extrem – dem des linken Dogmatismus – ins andere – das der Religion – falle.¹²

Diese wenigen Kommentare lassen schon erkennen, auf welche Widerstände der Roman bei den Literaturfunktionären stieß. Seine Veröffentlichung Anfang 1981 erfolgte gerade zu einem Zeitpunkt, als der politische Wind einigermaßen günstig war. Seit jenem Jahr hat sich die Entwicklung im literarisch künstlerischen Bereich trotz wiederholter Lockerungen noch nicht völlig entspannt, wie die Kampagne gegen die ‚bürgerliche Liberalisierung‘ von 1987 beweist. Der heftigste Sturm aus der kalten Ecke blies 1983–84 während der Kampagne gegen die sogenannte ‚geistige Verschmutzung‘, d.h. gegen den westlichen Einfluß auf dem kulturellen Sektor. Anfang 1984 veröffentlichte der damalige Kulturminister Zhu Muzhi einen aufschlußreichen Artikel, in dem er, ohne unseren Roman beim Titel zu nennen, bemängelte:

„Auch gibt es einige wenige Werke, die propagieren, man solle im religiösen Glauben geistiges Gleichgewicht

¹¹ Liu Yanguang (s. Anm. 7), S. 3

¹² Ebd.

und Erfüllung suchen. So sagt z.B. die weibliche Hauptperson eines Romans: ‚Nicht in den Köpfen von Theoretikern aller Schattierungen liegen die Hoffnungen für diese Welt, sondern in den Herzen und Seelen der Menschen selbst.‘ Dabei preist sie Gott, der hoch oben über dem Kosmos thronet und die Geschicke der Menschen kennt ... Eine Studentin im zweiten Studienjahr schrieb unter dem Einfluß des Romans einen langen Brief an ihren Philosophielehrer, worin sie der These zustimmte, daß die Bedeutung von Religion nicht in ihrer ‚Wahrheit‘, sondern in ihrer ‚Güte‘ liege. Solche Werke ... behaupten, daß der Marxismus nicht mehr zeitgemäß sei, daß man nur mit humanistischen Ideen die Menschheit retten könne. Sie verwirren die öffentliche Meinung, stellen richtig und falsch auf den Kopf, erzeugen negative, laxe und uneinige Gefühle, ermöglichen unkontrolliertes Ausbreiten jeglicher individualistischer Ideen und säen hinsichtlich des Sozialismus, des Kommunismus und der Führung der Partei Zweifel und Mißtrauen.“¹³

Man mag versucht sein, Verständnis aufzubringen für den Kampf des Kulturministers gegen die drohende „geistige Verschmutzung“ der chinesischen Studenten: Denn Sorge um die Erhaltung der wahren Lehre und der dazu dienenden Gedankenschranken im ideologischen oder religiösen Bereich sind ja durchaus nicht nur auf den fernöstlich kommunistischen Raum beschränkt. Aber möchte man nicht gerade deshalb, auch als westlicher Leser, eher der weiblichen Hauptperson unseres Romans zustimmen, die die Hoffnungen für die Welt nicht in den Köpfen von Theoretikern – hüben oder drüben – verborgen sieht? Vielleicht liegen sie doch in den Herzen und Seelen der Menschen.

¹³ Zhu Muzhi, „Guanyu wenhua yishu gongzuo zhong jingshen wurān de yixie qingkuang he wenti“ (Über einige Umstände und Probleme hinsichtlich der geistigen Verschmutzung unter den Kultur- und Kunstschaffenden), in: *Wenyibao* 1/1984, S. 10. Zur Kampagne gegen die ‚geistige Verschmutzung‘ siehe Eva Klapproth, u. a. (Hg.), *Das Gespenst des Humanismus: Oppositionelle Texte aus China von 1979-1987*, Frankfurt 1987.