

Thomas Lange

China als Metapher.

Versuch über das Chinabild des deutschen Romans im 20. Jahrhundert

Dieser Text erschien zuerst in der *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Heft 3, 1986, S.341-349.

Noch bevor man in Europa genau wußte, wo China geographisch zu lokalisieren war, beschrieb man schon, wie es dort zugging: Ganz anders; alles schien geradezu auf den Kopf gestellt.

Nicht den wahrheitsgetreuen Berichten des Marco Polo (1298), sondern den daraus zusammenphantasierten Abenteuer des Ritters Mandeville (1366) wurde Glauben geschenkt. Wer "China" beschrieb, wollte seinen Lesern vor allem ein Bild von etwas anderem vor Augen führen, wollte etwas schildern, das abschrecken oder vorbildlich sein sollte und so weit entfernt war, daß man es mangels exakterer Zeugnisse einfach glauben mußte - oder wollte. China war literarische Metapher für den Kontrast zum Abendland (wie Italien und Griechenland für die vergessenen Ursprünge, wie es Amerika für die Zerstörung der reinen Natur war).

Chinesische Themen und Motive gibt es in der deutschen Literatur seit dem 17. Jahrhundert [1], Berichte deutscher China-Reisender (von einigen Missionaren abgesehen) erst seit dem 19. Jahrhundert. [2] Neben vielen anderen verwendeten auch Goethe, Schiller, Hesse und Brecht chinesische Motive [3], doch es ist weniger aufschlußreich, bei diesen Autoren Übereinstimmungen mit der chinesischen Gedankenwelt zu suchen [4] als die fruchtbaren Mißverständnisse, die immer "integrierender Bestandteil des Interesses am Fremden" sind.[5] Denn in diesen Mißverständnissen wirken kollektive Denkschemata, zeittypische Bedürfnisse, die unrealisierte Gedanken in möglichst weiter Ferne Gestalt annehmen lassen. In diesem Sinn sind sowohl Goethes oft zitiertes Diktum über die Chinesen ("daß bei Ihnen alles klarer, reinlicher und sittlicher zugeht") wie die ihnen von Karl May (im "Blauroten Methusalem", 1892) zugeschriebene "Feigheit" und "Grausamkeit" [6] sicher beides einseitige "Mißverständnisse", die aber beide durch die zu ihrer Zeit jeweils herrschende Überzeugung ebenso legitimiert wie auch zugleich relativiert werden.

Die Geschichte des Chinabildes bis zum 20. Jahrhundert ist von extremen Schwankungen gekennzeichnet: Nach den fabulös-grotesken Zerrbildern der "merkwürdigen und wunderbaren Tartarei", die vom späten Mittelalter bis zum Barock bestimmend waren, setzte sich durch die Jesuitenberichte im 17. und 18. Jahrhundert das von Leibniz bis Voltaire gepriesene Idealbild eines vernünftigen, sittlichen, gerechten und geordneten Staatswesens durch: eine im Fernen Osten verwirklichte Aufklärung. Im 19. Jahrhundert, zur Zeit der kolonialistischen Übergriffe und des europäischen Fortschrittsglaubens, galt China als hoffnungslos rückständig, als "balsamierte Mumie" (Herder), und damit als realisierte Satire des überlebten europäischen Absolutismus.[7] Das Bild vom lächerlich steifen, bezopften Chinesen gewann erst gegen Ende des Jahrhunderts eine neue Dimension, als (etwa seit 1895) von der "gelben Gefahr" gesprochen wurde. Darunter stellte man sich - von Kaiser Wilhelm II. bis zum Sozialdemokraten Franz Mehring - nach den überraschenden militärischen Vorfällen des chinesisch-japanischen Krieges (1894/95), des Boxeraufstandes (1900) und des russisch-japanischen Krieges (1905/06) ein Überrollen des Westens durch japanische Industrie und chinesische Kulimassen vor. [8]

Neben dem drolligen Zopf träger etablierte sich das Klischee vom "hinterhältigen Schlitzauge". [9] Doch insgesamt stellte man sich Chinesen - auch das war Teil des Bildes - weniger als Individuen denn als Kollektiv, als Masse vor: War schon für Hegel China das "Reich der absoluten Gleichheit" mit dem Despotismus als notwendig korrespondierender Regierungsweise, so wird daraus bei Nietzsche - wohl als erstem - das durchaus verächtlich

gemeinte Wort von den Chinesen als "arbeitsame(n) Ameisen", eine naheliegende Assoziation zu seinem Begriff vom "Herdentier" für die um ihre Herreninstinkte kastrierte Masse "armselige Chineserei" .[10] Erst zu Anfang des 20. Jahrhunderts, als der abendländische Individualitätsgedanke mit dem Aufkommen der industriellen Massengesellschaft in eine Krise geriet, wurde der Vorstellung vom gesichtslosen Kollektiv das Bedrohliche genommen. Der einzelne, der sich verloren fühlte, suchte Rettung in einem Ganzen, im Rückgang zum Primitiven, Ungeschiedenen, wie Entwicklung der Kunst und literarische Thematisierung des Exotischen auch in anderen Bereichen belegen. Martin Buber deutete 1910 die Lehre vom Tao als "Wirklichkeit des wahrhaften Lebens", wo Subjekt und Objekt ungeschieden sind, "als das Einigende, das alle Abirrung vom Lebensgrunde überwindet, als das Ganzachende, das alle Zersonderung und Brüchigkeit heilt".[11] Die ganz unmittelbare Tröstungserfahrung, die ein Europäer dieser Zeit in der taoistischen Gedankenwelt finden konnte, formulierte der Lyriker Klavdij Leont'ev, der selbst eine der gut zwei Dutzend deutschen Übersetzungen des "Daodejing" (Tao te-king) in diesem Jahrhundert lieferte, in einem Privatbrief: "Wäre ich nicht ein Jünger des Tao ... wüßte ich nicht, daß die Einzelseele so gut unsterblich wie die Gesamtseele (das Urtao), so hätte ich mir längst eine Kugel in den Kopf gejagt." [12]

Während in den zahlreichen Übersetzungen, Nachdichtungen und sinisierenden Nachempfndungen der deutschen Lyrik seit der Jahrhundertwende romantische Stimmungen oder philosophischer Gehalt überwogen [13], wirkten in den deutschen Romanen zwei Strömungen weiter, die ansatzweise auch schon Goethe beeinflußt hatten: einmal die konfuzianisch-vernünftige Sicht, zum anderen die taoistisch-pantheistische, natürlich-sinnliche Sichtweise.[14] Aus dem 19. Jahrhundert überkam China als leicht durchschaubare Metapher für politische Reaktion, für die Künstlichkeit überlebter Sitten und Zeremonien und lebensferner Regierungen; dafür gibt es literarische Belege von Heinrich Heine bis Theodor Fontane.[15] Mit den krisenhaften Erschütterungen im Umfeld des Ersten Weltkrieges begann dann eine Umwertung, nämlich die hoffnungsvolle Suche nach chinesischer "Weisheit" . Dieser Übergang findet sich bei zwei Romanen [16], die zu Anfang des Jahrhunderts zugleich das Chinabild um eine neue Komponente bereicherten: Alexander Ular "Die gelbe Flut" (1908) und Alfred Döblins "Die drei Sprünge des Wanglun" (1915) rücken die chinesischen Menschenrassen in den Rang von Romangestalten.

Sie sind bei Ular schon im ersten Satz präsent: "Gleichwie glitzernde Ameisen an ihrer Arbeitsstelle und dennoch. in vollkommener Ordnung".[17] Döblin entwirft in sprachlich-virtuos, in der deutschen Literatur neuartigen Szenen das Bild einer Masse, die aus Tausenden zu einer neuen Gestalt, einem "Riesen" oder "tausendarmigen Buddha" zusammenschmilzt. [18] Die Beziehung der beiden Autoren zum Thema "China" kann nicht gegensätzlicher sein: Alexander Ular, aus Deutschland gebürtiger naturalisierter Franzose, umtriebiger und einflußreicher Journalist und politischer Publizist, China-Kenner und Daodejing (Tao-te-king)-Übersetzer auf der einen Seite; auf der anderen der Berliner Kassenarzt Alfred Döblin, der seine Kenntnisse (die selbst kundige Rezensenten verblüfften) nur aus Bibliotheken schöpfte und der durch die Laozi (Lao-tse)-Übersetzungen des Sinologen Richard Wilhelm zur Beschäftigung mit China angeregt wurde.[19] Will Ular politisch wirken, sein Konzept der im "Panmongolismus" drohenden, gelben japanischen Gefahr und des dagegen notwendigen Zusammengehens der Europäer mit den Chinesen wirkungsvoll vertreten, so wendet sich Döblin in einer persönlichen Krisensituation, unter ausdrücklicher Ablehnung der gängigen China-Mode, dem Taoismus zu. Er will einen Roman gegen den Fortschrittsglauben (wie ihn der Futurist Filippo T. Marinetti in seinem "afrikanischen Roman" "Mafarka" [1910] verherrlicht hatte) schreiben, nicht einen "neuen Menschen", sondern den alten zeigen, dem alles Handeln mißlingen muß, auch wenn er sich wie die Sekte der "Wahrhaft Schwachen" des Wang-lun das Nicht-Handeln zum Prinzip macht: "Stille sein, nicht widerstreben, kann ich es denn?" schließt Döblins Roman. Auch bei Ular scheitert der Held, ein französischer Ingenieur (allerdings am Gegensatz von westlicher Aktivität und östlicher Passivität): Sein Plan, technischen Fortschritt zu bringen, zerbricht am Widerstand der Chinesen, die sich gegen den Herrschaftsanspruch der Europäer auflehnen. Ihre "freie genossenschaftliche Arbeit", "die helfende Kraft des

Gemeinschaftsgefühls" [20] würde durch den Kapitalismus, das Profitstreben des einzelnen zerstört.

Beide Autoren greifen tatsächliche Ereignisse auf: Döblin einen Aufstand des Jahres 1774, Ular die durch Europäer begonnene Industrialisierung Chinas.[21] Auch wenn bei Döblin gänzlich chinesisches Milieu vorherrscht, bei Ular dagegen der Zusammenprall von europäischer und chinesischer Kultur thematisiert wird: Beider China ist Metapher für ein Problem, das die europäischen Intellektuellen jener Jahre bewegte. Mag es bei Ular mehr die konfuzianisch-rationale Tradition, bei Döblin die neuere, taoistisch-mystische sein: Wenn bei Ular der einzelne Chinese im "sozialen Instinkt", das "Müssen seiner Rasse ohne Rest in ihm" aufgeht, am Schluß die siegreichen "glitzernde(n) Ameisen in höchster Zweckmäßigkeit gesellschaftliche Arbeit tun "[22], bei Döblin dagegen Wang-lun vor der endgültigen Niederlage sagt: "Schwach sein, ertragen, sich fügen hieße der reine Weg. In die Schläge des Schicksals sich finden hieße der reine Weg"[23], so ist das bei beiden ein Bild für die Ohnmacht des Individuums. Es ist verborgene Sehnsucht nach einer verlorenen kollektiven Harmonie, wenn bei Döblin die Wahrhaft Schwachen das Westliche Paradies - allerdings nur im Tod - erreichen, bei Ular die Europäer von dem eigengesetzlich in sich ruhenden sozialen Organismus der Chinesen ausgeschlossen werden.

Nach dem Ersten Weltkrieg nahm die Suche nach jenem scheinbar unzerstörbaren geistigen China epidemische Formen an. Die Abwendung von Kriegs- und Nachkriegselend und von politischer Zerrissenheit, die Trauer über den Zusammenbruch der Bildungstradition der deutschen Klassik ist mancher China-Publikation schon in den Titel geschrieben: "Mensch, werde wesentlich!" verdeutscht Klabund das Daodejing (Tao te-king) (1921). An Hermann Hesses Erfolgsroman "Siddharta" (1922) ist nur als Symptom für die Sehnsucht ins Fernöstliche zu erinnern. Weithin wurde mystische Selbstversenkung und Meditation nach östlichem Vorbild durch den Bestseller des Grafen Keyserling "Reisetagebuch eines Philosophen" popularisiert. Er erschien im gleichen Jahr (1919) wie Oswald Spenglers "Untergang des Abendlandes" und schien gegen dessen Pessimismus einen festen Halt in den zweitausendjährigen Lehren des Fernen Ostens zu bieten. Keyserlings Bekanntschaft mit den östlichen Philosophen ging auf persönliche Gespräche mit dem Übersetzer Richard Wilhelm zurück, der eine Schlüsselfigur der deutschen China-Rezeption der zwanziger Jahre war. Seine Übertragungen machten die philosophischen Klassiker "Yijing" (I Ging) und "Daodejing" (Tao te-king) bekannt (die auch Hermann Hesse und Alfred Döblin lasen). [24] Aber Richard Wilhelm wollte mehr als Übersetzer sein. Wie der Titel seines Erinnerungsbuches an fünfundzwanzig Jahre China-Aufenthalt sagt, wollte er "Die Seele Chinas" (1926) dem deutschen Publikum nahebringen. Denn die "chinesische Lebensweisheit (böte) Heilmittel und Rettung für das moderne Europa". Wilhelm lag daran, die China-Klischees des 19. Jahrhunderts - Erstarrung und Monotonie - abzulösen, was sicherlich gerecht gegenüber der beginnenden Wandlung "Jung-Chinas" (wie er sich ausdrückte) war. Seine Nachrichten von der chinesischen Ruhe des Seins, von den Gedanken der Harmonie von Gesellschaft und Individuum, von der ausgeglichenen Erdbewußtheit, wie sie in der chinesischen Architektur sich spiegele, trafen auf die gierige Aufnahmebereitschaft eines Publikums, das mehr an Sinnangeboten als an philologischen Untersuchungen interessiert war. [25]

In dem von Richard Wilhelm in Frankfurt am Main gegründeten China-Institut wurde ein „Chinesisch- deutscher Almanach" herausgegeben (1927-35), der mit zahlreichen Übersetzungsproben und Informationen über chinesische Kultur sicher dazu beitrug, die Ergebnisse der deutschen Sinologie einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen. Mitgeliefert wurde ein erwartungsgerechtes Chinabild, etwa von Carl Gustav Jung in seiner Gedenkrede auf den 1930 verstorbenen Richard Wilhelm (1931). Dessen plötzlichen Tod deutete Jung aus einem krisenhaften Wiederaufleben des von Wilhelm einst in sich verdrängten europäischen Menschen. Jung hielt der westlichen Desorientierung und Disharmonie Ideen, die nicht nur "zum Kopf , sondern auch "zum Herzen sprechen", entgegen, nämlich die "pflanzenhafte Naivität des chinesischen Geistes". Ausführliche Berichte von Erwin Rousselle, dem Nachfolger Wilhelms als Institutsleiter, über chinesische

Meditationstechniken halfen zur Verbreitung dieses antirationalistischen Idealbildes. Es ist vielleicht kein Zufall, zumindest aber ein Symptom, daß sie gerade in den Krisenjahren 1932/33 erschienen, als man in Deutschland von der Rationalität nichts mehr zu erhoffen schien. [26]

Natürlich gab es gleichzeitig noch ein Weiterwirken abgeschliffener Chinabilder, besonders in populären Unterhaltungsromanen. Als Beispiel wäre Norbert Jacques' "Der Kaufherr von Shanghai" (1925) zu nennen, wo das "Asiatische" zum plumpen "Zauber", zur Kenntnis geheimnisvoller Naturkräfte bei fremden Rassen verplattet wird, und dessen Schluß lautet: "Es war alles ein böser Zauber in diesem Land. Komm, wir fliehen. [27] Die eigentlich "Bösen" sind hier übrigens die Japaner, denen in diesen Jahren nur selten literarische Gerechtigkeit widerfuhr, wie etwa in Heinrich Eduard Jacobs hübschem Roman "Jacqueline und die Japaner" (1928), in dem der Gegensatz zwischen den Kulturen zum reizvollen ästhetischen und psychologischen Spiel wird. Als eine reine Allegorie europäischer Probleme erscheint China in Walter Meckauers Roman "Die Bücher des Kaisers Wutai" (1928), dem Oskar Loerke schon im Vorwort bescheinigte, daß der Verfasser hier "Sinn und Not" der deutschen Gegenwart deutete. Vom expressionistischen Vater-Sohn-Konflikt bis zum Zusammenstoß von Traditionsbewahrung und sozialer Revolte werden deutsche Gegenwartsprobleme chinesisch maskiert. Auch der Schluß, das Heil in der "grünenden Erde" zu suchen, verweist auf deutsche Motive im Kontext einer heimatsuchenden Literatur.

Solche Romane waren sicher am weitesten entfernt von dem wirklichen Bürgerkriegs-China der zwanziger Jahre, über das Berichterstatter wie Arthur Holitscher ("Das unruhige Asien", 1926), Egon Erwin Kisch ("China geheim", 1933) oder auch Sinologen wie Karl August Wittfogel ("Das erwachende China", 1926) informierten. Zu einem dokumentarischen Roman verarbeitete der sowjetrussische Schriftsteller Sergej Tretjakov die Erlebnisse eines revolutionären chinesischen Studenten ("Den Schihua", deutsch 1932). Diese Autoren schreiben ganz bewußt an einem Gegenbild zu dem total ins Geistige erhobenen China des Asien-Booms der zwanziger Jahre. Bei ihnen lebt die jesuitisch-aufklärerische, die jungdeutsch-despotismus-kritische Tradition wieder auf, nun mit proletarisch-internationalistischen Vorzeichen. "China" ist wieder das Feld für Staats- und Gesellschaftsutopien, nun aber solcher, die weltweit und revolutionär verwirklicht werden sollen. Eingebunden in die propagandistische Strategie der Komintern - in der in Moskau erscheinenden Zeitschrift "Internationale Literatur" wurde 1932 zur Auseinandersetzung mit China aufgerufen werden sozialkritische Berichte, Agitationsdramen und -gedichte (von Hugo Huppert, Sergej Tretjakov, Friedrich Wolf) veröffentlicht. Das Interesse am Fortschritt führt dabei manchmal (wie bei Kisch) zur Ignoranz gegenüber den fremden Kulturen. Doch obwohl inhaltlich kaum ein schärferer Gegensatz vorzustellen ist, hat dieses Chinabild doch eines gemeinsam mit dem der Taoismus-Verehrer: Zur Erneuerung des Westens wird das Vorbild wieder im Osten gesucht. Friedrich Wolfs Drama "Tai Yang erwacht" (1930) war ausdrücklich dazu gedacht, "der deutschen gespaltenen Arbeiterschaft am Beispiel der tapferen chinesischen Klassengenossen einen Spiegel vorzuhalten". [28]

Der abendländische Gedanke der Selbstverwirklichung, der Suche entwurzelter Individuen nach dem Absoluten, das im Klima der zwanziger Jahre entstandene Motiv, die absurde Existenz heroischmännlich zu besiegen, das ist auch das eigentliche Thema der "chinesischen" Romane von Andre Malraux, die sofort nach Erscheinen auch ins Deutsche übersetzt wurden. "Les Conquérants" (1928) erhielt den typischen Titel: "Die Eroberer. Rote und Gelbe im Kampf um Kanton" (1929). "La condition humaine" (1933; deutsch: "So lebt der Mensch", 1934) konnte wegen der politischen Sympathie für kommunistische Chinesen nur in Zürich auf Deutsch erscheinen. Das Chinesische bildet für Malraux letztlich nur Kolorit für ein philosophisches Thema, für einen sehr abendländischen, individuellen Heroismus. Als deutsches Gegenstück wäre allenfalls der Roman "China frißt Menschen" (1930) des Dada-Mitbegründers Richard Huelsenbeck zu nennen. Wie in Malraux' "Eroberern" ist ein Streik im Kanton der zwanziger Jahre das Thema, doch Huelsenbecks Helden sind weniger revolutionäre Aktivisten als Getriebene. Sie verlieren ihr europäisches Ich an die fremde Exotik, und diese Bewußtseinsaufgabe wird - häufiges Motiv in jener Zeit

- durch die Opiumsucht versinnbildlicht (eine literarisch ausgeglichene Gerechtigkeit für die reale Opium-Invasion nach China im 19. Jahrhundert).

Die emigrierten deutschen Kommunisten in Moskau, die teilweise dort Kontakt zu chinesischen Kommunisten hatten, teils sogar eine nicht unbeträchtliche Rolle bei den Aktionen der Komintern in China spielten, setzten auf literarischem Feld die Ausgestaltung der Revolutionsutopie in China fort. [29] Seit sich die Kommunisten unter Mao Zedong am chinesischen Abwehrkampf gegen Japan beteiligten (1937), konnte China - wie Spanien - zu einer Art Ersatzkriegsschauplatz künftiger Kämpfe werden. Leitmotivisch wurde das heldenhafte Kämpfen und Dulden der Chinesen - eine Chiffre für den nicht so erfolgreichen innerdeutschen antifaschistischen Widerstand? - in Erzählungen und Gedichten glorifiziert. [30] Nur bei der rumäniendeutschen Lyrikerin Klara Blum tauchten dabei persönlichere Perspektiven und eine engere Beziehung zu chinesischer Kultur auf. [31]

Statt zu einer Metapher des Kampfes stilisierte die deutsche Erfolgsautorin und freiwillige Frühemigrantin Vicki Baum China zum literarischen Exempel der Verlorenheit und Hoffnungslosigkeit deutscher Exilanten. In dem Roman "Hotel Shanghai" (Amsterdam 1939) gehen Chinesen und Europäer gemeinsam an einer japanischen Bombe zugrunde, Symbol einer bedrohlichen Situation, die nicht nur jüdischen Emigranten in diesen Jahren ausweglos erschien.

In der Literatur des Dritten Reiches kam China nur eine Nebenrolle zu. Die Bedürfnisse nach Mystik und politischer Utopie sollten von der offiziellen Reichs- und Rassenideologie befriedigt werden. Eine unterschwellige Sympathie für das - ebenfalls zu Weltkriegs-Verlierern gehörende - China bestimmte die Reisebücher solch anpassungswilliger Autoren wie Klaus Mehnert oder Friedrich Sieburg ("Die stählerne Blume", 1939). Dagegen kann der Roman "Opiumkrieg" (1939) des Österreicher Rudolf Brunngraber mit einem gewissen Recht der inneren Emigration zugerechnet werden. Das Propaganda-Ministerium ließ das Buch zwar gezielt zum Zeitpunkt des englischen Kriegseintritts (September 1939) erscheinen, und sein Thema - die Denunziation des englischen Profitinteresses im Opiumkrieg - schien es "für den gegenwärtigen politischen Einsatz" (so eine Rezension) bestens geeignet zu machen. Die Art aber, wie Brunngraber seinen Gegenstand, Chinas militärische "Öffnung" 1840 bis 42, anpackte, machte aus dem historischen einen kulturkritischen und - verschlüsselt - politischoppositionellen Roman. Denn bei Brunngraber siegt Technik über Tradition und Machtinteresse über Kultur. Dabei wird die moderne Kriegsmaschine, die nur auf Effektivität ausgerichtete westliche Sachlichkeit deutlich ins Unrecht gesetzt gegenüber einer alten Kultur, die zum hilflosen Opfer bestimmt ist. In der Beschreibung dieser Kultur bedient sich Brunngraber mancher topoi aus der deutschen Chin-Literatur, wenn er etwa seinen Helden, den chinesischen Beamten Lin, ähnlich wie Hesse seinen Siddharta, als Eremit zur "Einkehr der Seele" finden läßt. Doch Brunngraber gestaltet mit einer Mischung aus sachlichem Realismus und politischem Fatalismus weder ein kulturelles Fluchtideal noch eine Widerstandsutopie. Die Zerstörungskraft der schrecklich effizienten europäischen Moderne in ihrer Kombination von Technik und Ökonomie scheint unaufhaltsam. Das breite Leserinteresse an diesem in den vierziger Jahren sehr erfolgreichen Roman, dessen letztlich pessimistischer Zug unübersehbar war, bliebe noch zu interpretieren.

Erst aus dem Nachlaß bekannt wurde dagegen Bertolt Brechts im Exil entstandenes Fragment vom "Tui-Roman". Diese bittere Satire auf die Intellektuellen als Meinungsverkäufer steckt die Geschichte der Weimarer Republik und der Machtergreifung 1933 in ein durchsichtiges chinesisches Kostüm: Hitler ist "Hu-ih" und Friedrich Ebert wird als "WeiWei" der Lächerlichkeit preisgegeben. Brechts manchmal zynisches Fragment erschöpft sich nicht im Hohn auf Sozialdemokraten oder die Philosophen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, sondern denunziert die Indienstnahme der Intelligenz für Machtinteressen überhaupt. Motive der deutschen literarischen China-Tradition verwendet Brecht nicht, doch könnte man manche Passagen als Parodie auf den barocken Sprachgestus von Döblins "Wang-lun" lesen. [32] Nur bei den Satiren der Aufklärung oder den Staatsromanen des 18. Jahrhunderts findet sich ein ähnlich reiner, bewußter Charakter einer politischen Parabel im chinesischen Gewand.

Auf ganz andere Art unwirklich ist das China, das Max Frisch in seinem Prosastück "Bin oder die Reise nach Peking" (1945) beschreibt. Er macht gerade die Sehnsucht nach einer Gegenwirklichkeit zum Thema seines Buches, allerdings ist diese nun ganz unpolitisch gemeint. Ausbruch aus dem Alltag, Abstreifen der sozialen Rolle sind die dominierenden Themen: "In Peking, denke ich, können all solche Dinge nicht vorkommen, die jeder von uns kennt, so daß sie ihm in der Galle liegen. Hier ist alles anders." Diese Andersartigkeit meint, und da kommen wieder bekannte Motive ins Spiel: Muße, Frieden, Höflichkeit, Schönheit. Das chinesische Ambiente wird nur durch dekorative Gegenstände evoziert: Bambus, Büffel, Pfirsichblüte, Seide. Das Kollektivklischee von den "Ameisen" dreht Frisch einfach um: "Ich weiß nicht, wessen Sklaven wir sind. Wir leben wie die Ameisen, drüben im Abendland. (. .) Wir nennen es die Wochentage. Das heißt, jeder Tag hat seine Nummer, und am siebten Tage läuten die Glocken; dann muß man spazieren und ausruhen, damit man wieder von vorne beginnen kann. [33] Charakteristischerweise kann die Sehnsucht aber kein Ende, kann ihr Ziel nicht finden. Das Fremde entpuppt sich schließlich als schon bekanntes Eigenes, das chinesische Haus in Peking ist vom Erzähler selbst konstruiert. "Es wird in Bin nur gezeigt, was in einem sich zerrissen fühlenden Schweizer Bürger vorgeht, was er wünscht, sucht und erwartet. Der Leser wird (nicht nur) daran gehindert, sich wie in einem chinesischen Haus zu fühlen, sondern er denkt distanziert über das auf diese verfremdende Weise Gesagte nach. [34]

Geht Frisch hier auf die eine Traditionslinie des geistigen, positiven Chinabildes ein, so nimmt er die negativ-despotische Variante als Grundlage seiner Farce "Die chinesische Mauer" (1947). In Übernahme von Brechts Verfremdungs- Dramaturgie (und mit Anklängen an dessen dramatische Tui-Satire "Turandot oder der Kongreß der Weißwäscher") will Frisch vor der Willkür politischer Macht, vor der Gefahr eines Atomkrieges warnen. Wie in Brechts Drama die "chinesischen" Tugenden von Geduld und Entsagung als nützliche Ideologie entlarvt werden, so ist für Frisch der Kaiser Hwang-ti (Huangdi) das Urbild eines Tyrannen. Der simple Verfremdungsmechanismus wird aus chinesischer Perspektive so beschrieben: "So wie ein Europäer, der blonde Haare, blaue Augen und eine große Nase hat, unter den Chinesen im chinesischen Milieu ganz auffällig wirkt, sind die chinesischen Elemente (in Frischs Drama - TL) dem europäischen Zuschauer auch fremd, auffällig, merkwürdig. Für die Europäer sind die Figuren das Fremde, aber was sie zeigen, ihr Handeln ist das Eigene." [35]

Die Gründung der kommunistischen Volksrepublik China im Jahre 1949 bedeutet in literarischer Hinsicht zwar einen Wandel, doch beileibe nicht das Ende der Metaphernbildung. Die Abschließung des Landes vom Westen einerseits, die fortwirkende, von literarischen Traditionen geprägte Sichtweise andererseits brachten eine politische Akzentuierung mit sich, hinter der die alten Metaphern weiterlebten. Das Geheimnis des Ostens war nun in das Rätsel der Massenkampagnen Maos verlagert, und auch die Hoffnung auf politische Utopie schien sich - wieder einmal- dort, weit weg, zu erfüllen.

In den fünfziger Jahren erschienen in der DDR zahlreiche Berichte über das neue China, die das sozialistische Hoffnungsbild aus den Tagen des Moskauer Exils fortsetzten. Da ist immer viel von Fortschritt, ja sogar von der "Zukunft in der Gegenwart" die Rede. Diese realisierte Zukunft schien ohne Ausradieren der alten, seltsamen Kultur nicht denkbar zu sein. [36] Dort schien möglich zu sein, was im komplizierten Europa so geradlinig doch nicht denkbar war: Das gute, einfache Volk fegt die korrupten alten Herren hinweg (so schildert es etwa Susanne Wantoch in "Na Lu. Die Stadt der verschlungenen Wege", 1949). Beträchtlich mehr Differenzierung und Aufmerksamkeit für kulturelle Differenzen sind dagegen in Klara Blums autobiographischem Roman "Der Hirte und die Weberin" (1951) zu spüren. Die Autorin, die schon im Moskauer Exil Außenseiterin gewesen war [37], stellt sich ihrer Erfahrung der Begegnung mit der chinesischen Kultur, - und die war zur Idealisierung ungeeignet. Auf der Suche nach ihrem Geliebten, einem chinesischen Kommunisten, der 1939 in Moskau unter ungeklärten Umständen "verschwunden" war, kam sie 1949 nach Shanghai. In dem einzigen deutschen Roman, der Bürgerkrieg und Sieg der Kommunisten darstellt, schildert sie sowohl die von Intrigen vergiftete Moskauer Exilzeit wie ihre Erfahrung, auch als "anti-imperialistische" Schriftstellerin von den Chinesen

zurückgewiesen zu werden: Weil sie eine "Weiße" war. Gegen diese Verweigerung ertrotzt sich Klara Blum - man muß es so nennen die Identifikation mit dem fremden Land und mit einer Kultur, zu der sie eine innere Verwandtschaft empfindet. Psychologisch war diese Identifikation sicher der Versuch einer identitätsstabilisierenden Selbststreckung; literarisch gesehen ist es eine der wenigen Bemühungen, sich das Chinesisch-Andere im Vergleich mit dem Eigenen bewußt zu machen.

Die emigrierte Jüdin fühlt sich nicht nur als Angehörige eines unterdrückten Volkes den Chinesen nahe, sondern sie spürt auch eine tiefere Übereinstimmung in der uralten Verhaltenskultur, die beide Völker prägt. Klara Blums jüdische Heldin, Hanna Bilke gerät in eine merkwürdige Doppelrolle, wenn sie von Chinesen als "weiße Frau, die Tochter einer privilegierten Rasse" angesprochen wird. "Nebbich!" dachte Hanna. "Meine privilegierte Rasse!". Die Romanhandlung wird in Richtung einer altchinesischen Legende stilisiert (auf die der Buchtitel verweist). In der Figur des geheimnisvoll im Untergrund tätigen chinesischen Geliebten aber lebt auch das Klischee vom "undurchdringlichen China" wieder auf. Gegen Ende des Romans gerät der Annäherungsprozeß an China aber dann mehr und mehr ins Fahrwasser der traditionellen politischen Utopie: China wird zur "lebendige(n) Traumwelt". "Und wenn sie (Hanna Bilke - TL) starb, so kam es nicht mehr darauf an, ob sie eine Heldin war oder eine Närrin. Auf die schöne, noch unerschaffene Erde, die in ihren Träumen lebte - auf die allein kam es an. [38] In ihrem weiteren Leben und Schaffen verlor Klara Blum dann dieses Distanzbewußtsein. In ihren späteren chinesischen Erzählungen ("Das Lied von Hongkong", 1959) und Gedichten, die unter dem angenommenen chinesischen Namen Dshu Bailan erschienen, wurde sie unbedingte Partisanin und Propagandistin des maoistischen China. Ein wenig erinnert dieser Anpassungsprozeß der Klara Blum an die sinisierten Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts.

Klara Blum lebte mit ihrer totalen Identifikation eine Haltung vor, die einer jüngeren deutschen Generation in den sechziger und siebziger Jahren, während der europäischen Studentenrevolte und deren Bedürfnis nach Identifikation mit einem politischen Hoffnungsträger, entsprach. Die chinesischen Massen, die sechzig Jahre früher abfällig "Ameisen" genannt wurden, werden nun von europäischen Linksintellektuellen zum beglückenden Kollektiv verklärt. Aus der jesuitisch-aufklärerischen Utopie wurde der Modellstaat der permanent mobilisierten Massen in der Kulturrevolution. Während im wirklichen China der traditionelle moralische Rigorismus konfuzianischer Herkunft in neuer Prüderie und Sittenstrenge weiterlebte, suchten die deutschen Intellektuellen dort einen "neuen Menschen" [39], der überraschenderweise übrigens nicht nur von "linken", sondern auch von "rechten" Beobachtern vorgefunden wurde. [40] Nach der politischen Kursänderung von 1976 hatten alle solchermaßen engagierten Beobachter dann Schwierigkeiten, hinter dem von der Peking Propaganda mitgestrickten - Symbolvorhang eine ganz andere Wirklichkeit in China zu entdecken. [41] Freilich war auch die deutsche Wirklichkeit eine andere geworden, so daß ein neuer Ersatzschauplatz gesucht wurde. Es war, wieder einmal, der alte: China. Seit Ende der siebziger Jahre inflationierte das metaphysische Asien mit dem Schlüsselwort "Tao" den deutschen Buchmarkt. Vom "Tao-Kochbuch" über das "Tao in der Ehe" bis zum "Tao der Physik" blieb - Medizin und Börse eingeschlossen - kein Lebensbereich ohne Ratschlag zu neuem "Einklang mit der Natur". [42] Die rationale China-Metapher war noch einmal in ihr Gegenteil umgeschlagen.

Gegenüber dieser populären Welle der Vermarktung asiatischer "Geheimlehren" oder der abenteuerlichen Romantisierung der "Öffnung" Chinas in internationalen Bestsellern (James Clavell: "Taipan") waren nur wenige Autoren etwas Skepsis. Die Absage an die linke Idolisierung Mao Zedongs und zugleich an die darin übernommene (oder wiedergefundene) puritanische Komponente klingt in Peter Schneiders Studentenroman "Lenz" an, in dem Mao als "chinesischer Heiliger" [43] ironisiert wird. Günter Grass' romanhafter Reisebericht "Kopfgeburten" (1980) sucht immer wieder neue Annäherungen an die chinesische Gegenwart und findet sie überraschend darin, daß dort wie hier die Mächtigen sich verächtlich über die kritischen Schriftsteller, "die unruhig seßhaften Nestbeschmutzer", äußern. "Das war nicht fremd oder zu weit weg. [44] Die so oft

idealisierte chinesische Vergangenheit taucht in der fiktionalen Literatur zunehmend nur als Spiel auf: Als Entmythoogisierung des Taiping-Aufstandes in Erwin Wickerts "Der Aufstand des Himmels" (1961) oder als Wiederaufnahme der im 18. Jahrhundert erfundenen Kunstfigur des reisenden Chinesen, der Herbert Rosendorfer als Prisma moralisierender Kulturpolitik dient ("Briefe in die chinesische Vergangenheit", 1983).[45]

Auch Adolf Muschgs Roman "Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft" (1980) treibt dem Ernst der europäisch-chinesischen Konfrontation ein perspektivenreiches Spiel. Was Europäer da über China mutmaßen, sind immer auch Vermutungen über die Europäer. China tritt als das "andere" dem Besucher fast tautologisch entgegen. Ein Gespräch auf der Großen Mauer: "Hie China. Dort drüben alles andere. Das Reich der Mitte. Und der Rest der Welt: Randgebiet.... Es gibt nur einen Grund, drinnen zu bleiben, einen einzigen. - Nämlich? Wenn man Chinese ist, sagt Samuel. [46] Die zeitgemäße Sehensweise durch Photographie, die nur oberflächlich genauer zu sein scheint als verbale Beschreibung, wird selbstironisch kommentiert: "Da kommen unsere Dossiers. . . Jetzt würde sich zeigen, ob sich die Reise gelohnt hatte; ob die Zuhausegebliebenen glauben würden, daß man in China gewesen war, und zwar mit guten Motiven. [47] Doch so unterschiedlich wie die Vorstellungen der Daheimgebliebenen sind auch die fotografierten Wirklichkeitsausschnitte der Reisenden.

Muschgs Spiel mit den Perspektiven ist bei der offen eingestandenen Unsicherheit über das "Wesen" Chinas und dem (sicheren, aber anderen) Wissen über die Europäer und ihre Wunschvorstellungen angekommen, das schon Victor Segalen in seinem Roman "Rene Leys" (1922; deutsch erst 1982) virtuos vorgeführt hatte. Dieses Zwischenreich scheint das lohnende Feld der europäischen China-Literatur zu werden, nachdem die Darstellung Chinas seit einigen Jahren durch die neuere chinesische Literatur selbst übernommen wurde.

[1] Grundlegend dazu: Diethelm

Balke: Orient und orientalische Literaturen. In Paul Merker / Wolfgang Stammeler (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., 2. Bd. Berlin 1965, S. 840ff.: zu China S. 858-865. - Horst Hammitzsch: Ostasien und die deutsche Literatur. In: Wolfgang Stammeler (Hrsg.): Deutsche Philologie im Aufriß, 2. Aufl., 3. Bd., Berlin 1962, Sp. 599-611. - Ingrid Schuster: China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1925. Bern 1977.

[2] s. die Angaben bei Balke und Hammitzsch (Anm. 1). Vgl. Schuster, a. a. O., S. 58 ff. - Georg Adolf Narciß (Hrsg.): Im Fernen Osten. Forscher und Entdecker in Tibet, China, Japan und Korea. 1689-1911. Frankfurt am Main 1985. - Heinrich Schliemann: Reise durch China und Japan im Jahre 1865. (Franz. 1867) Konstanz 1984

[3] Adrian Hsia: Hermann Hesse und China (1974). Frankfurt am Main 1981. - Younosoon Kim-Park: Die Beziehungen der Dichtung Hermann Hesses zu Ostasien. Diss., München 1977. - Antony Tatlow and TatWaiWong (ed.): Brecht and East Asian Theatre. - The Proceedings of a Conference on Brecht in East Asian Theatre, Hong Kong, 16-20 March 1981. Hong Kong / Aberdeen: Hong Kong University Press 1982. - Günther Debon u. Adrian Hsia (Hrsg.): Goethe und China - China und Goethe. Bern/Frankfurt am Main / New York 1985. - Günther Debon: Schiller und der chinesische Geist. Frankfurt am Main 1984. - Ulrich von Felbert: China und Japan als Impuls und Exempel. Fernöstliche Ideen und Motive bei Alfred Döblin, Bertolt Brecht und Egon Erwin Kisch. (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, hrsg. von Helmut Kreuzer und Karl Riha, Bd. 9) Frankfurt am Main / Bern / New York 1986

[4] Debon, Schiller, a. a. O., S. 27 ff. - Meredith Lee: Goethes Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten. In: Debon u. Hsia; Goethe und China, a. a. O., S. 37-50, hier: S. 49

[5] Wolfgang Bauer: Goethe und China: Verständnisse und Mißverständnisse. In: Hans Reiss (Hrsg.): Goethe und die Tradition. Frankfurt am Main 1972, S. 177-197, hier: S. 177.

[6] Goethe zu Eckermann am 31. Januar 1827 (dem Jahr der "Chinesisch-deutschen Jahres- und Tageszeiten"), zit. n. Bauer, a. a. O., S. 182. - Karl May zit. n. Schuster, a. a. O., S. 57

[7] Wolfgang Franke: Chinabild. In: ders. u. Brunhild Staiger (Hrsg.): China-Handbuch, Düsseldorf 1974, Sp. 203-209

[8] Heinz Gollwitzer: Die gelbe Gefahr. Geschichte eines Schlagwortes. Göttingen 1962, S. 26, 44, 171

[9] Schuster, a. a. O., S. 56 ff.

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Zit. n.: Adrian Hsia (Hrsg.): Deutsche Denker über China. Frankfurt am Main 1985, S. 171. - Friedrich Nietzsche: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile (1881). (3. Buch, Nr. 206). Zit. n.: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3, München 1980, S. 185. - "Herdentier" findet sich bei Nietzsche in: Ecce Homo (1888), zit. n. ders.: Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. München o. J. (Goldmann Klassiker Nr. 7511), S. 188. - Wichtige Hinweise bei Ernst Rose: China als Symbol der Reaktion in Deutschland, 1830-1880. (engl. 1951). In: ders.: Blick nach Osten. Studien zum Chinabild in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Bern / Frankfurt am Main / Las Vegas 1981, S. 90-129

[11] Martin Buber: Die Lehre vom Tao (1910), zit. n.: Hsia: Deutsche Denker, a. a. O., S. 292, 307

[12] Brief vom 29. November 1918, zit. bei Schuster, a. a. O., S. 151

[13] s. dazu Schuster, a. a. O., S. 90 ff., S. 147 ff.

[14] Vgl. Bauer, a. a. O., S. 182 f., 186

[15] Ausführlich bei Rose, a. a. O. - Vgl. Peter Utz: Effi Brliest, der Chinese und der Imperialismus: Eine "Geschichte" im geschichtlichen Kontext. In: Zs. f. dt. Phil, Bd. 103, H. 2, 1984, S. 212-225

- [16] Ich beschränke mich auf eine repräsentative Auswahl. Übersichten über die Fülle der Romane mit chinesischen Themen bei Balke und Schuster, a. a. O., S. 88 f. – Anregungen bei Heribert Seifert: "Aber Shanghai ist ein böser Boden". Literarische Bilder aus der Geschichte einer großen Stadt. In: Neue Zürcher Zeitung, 6. 4.1984, Nr. 81, Fernausgabe.
- [17] Alexander Ular: Die gelbe Flut. Berlin 1908, S. 1
- [18] vgl. die Analyse bei Klaus Müller-Salget: Alfred Döblin, Werk und Wirkung, Bonn 1972, S. 156
- [19] zu Ular s. Gollwitzer, a. a. O., S. 155 ff. - zu Döblin s. Ingrid Schuster: Die drei Sprünge des Wang-lun. In: dies. (Hrsg.): Zu Alfred Döblin. Stuttgart 1980, S. 82-97
- [20] Ular, a. a. O., S. 297 f.
- [21] Der deutsche Reisende Alfons Paquet berichtet darüber: Li oder im neuen Osten. Frankfurt am Main 1912
- [22] Ular, a. a. O., S. 303, 384, 417
- [23] Alfred Döblin: Die drei Sprünge des Wang-lun. München (dtv 1641), 1980, S. 471
- [24] vgl. Hsia; Hesse, a. a. O., S. 97; Schuster; Döblin, a. a. O., S. 85
- [25] Richard Wilhelm: Die Seele Chinas. Berlin 1926, S. 68 f., 91, 266, 347
- [26] Carl Gustav Jung in: Chinesisch-deutscher Almanach. Frankfurt am Main 1931, S. 7-14, hier: S. 13. - Erwin Rousselle: Die Mythen der Meditation in China. In: Chinesisch-deutscher Almanach. Frankfurt am Main 1932, S. 20-46. - Ders.: Die Achse des Lebens. In: ebd., Jg. 1933, S. 25-43
- [27] Norbert Jacques, Der Kaufherr von Shanghai. 1935, S. 142, 289
- [28] Friedrich Wolf zit. bei Felbert, a. a. O., S. 63; zur proletarischen China-Literatur s. Felbert, S. 60 ff., zu Kisch S.132 ff.
- [29] Über Heinz Neumann und den Kantoner Aufstand 1927 s. Margarete Buber-Neumann: Von Potsdam nach Moskau. Stuttgart 1958, S. 175 ff. über Neumann und Otto Braun s. Immanuel C. Y. Hsü: The Rise of Modern China. Hongkong 1983, S. 554, 559. - Kontakte zu Chinesen in Moskau beschreibt Ernst Fischer: Erinnerungen und Reflexionen. Hamburg 1969, S. 350 f. Weitere Informationen über solche Kontakte erhielt ich dankenswerterweise von den Augenzeuginnen Hedda Zinner-Erpenbeck (Berlin) und Eva Xiao (Peking).
- [30] K. Baer: Gesang des chinesischen Volkes. In: Internationale Literatur, H. 5, 1938, S. 56 f. - Der mit einer Deutschen verheiratete und auf dem Pariser Kongreß zur Verteidigung der Kultur 1935 mit einer Rede hervorgetretene Chinese Emi Sjao (Xiao) (vgl. Alfred Kantorowicz: Politik und Literatur im Exil, 1978). München 1983, S. 208 f.) schrieb die Erzählung: Tsian Tso-Ming schwieg. In: Internationale Literatur, H. 4, 1938, S. 72-77. - Klara Blum: Hieroglyphen an der Kerkerwand. In: Internationale Literatur, H. 9, 1939, S. 118. - dies.: Das heldenhafte China. In: Deutsche Zeitung (Moskau), 9. Januar 1939, Nr. 7 (3099), S. 3
- [31] Klara Blum: Die Ahnenfeier der Familie Li. In: Internationale Literatur, H. 9, 1939, S. 116 f. -dies.: Brief nach Schensi, in: Internationale Literatur, H. 8, 1940, S. 44 f.
- [32] vgl. Felbert, a. a. O., S. 103 ff., 153 ff.
- [33] Max Frisch: Bin oder die Reise nach Peking. Frankfurt am Main 1979, S. 87, 83
- [34] Chen Huimin: Fremde Länder als Mittel der Verfremdung. Eine Studie über ein zentrales Stilmittel in den Werken von Max Frisch. Arbeit zur Erlangung des Magistergrades der Deutschen Fakultät des Fremdspracheninstitutes Shanghai. Guangzhou 1984 (Typoskript), S. 40 f.
- [35] Chen Huimin, a. a. O., S. 50 f.
- [36] Klara Blum: Die Zukunft in der Gegenwart. Ein Bericht vom "Großen Sprung nach vorn" in Südchina. In: Neue Deutsche Literatur, April 1959, S. 53-64. Ganz ähnlich: Franz Carl Weiskopf: Reise nach Kanton. Berlin 1953

- [37] Zum Leben ausführlicher: Thomas Lange: Emigration nach China: Wie aus Klara Blum Dshu Bailan wurde. In: Thomas Koebner, Wulf Köpke u. Joachim Radkau (Hrsg.): Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch, Bd. 3. München 1985, S. 339-348
- [38] Klara Blum: Der Hirte und die Weberin. Ein Roman aus dem heutigen China. Rudolstadt 1951, S. 80, 84, 252, 271, 279
- [39] z. B. Peter Kuntze: China - Revolution in der Seele. Frankfurt am Main 1977, S. 10. - Frank Thiess: Plädoyer für Peking. Stuttgart 1966
- [40] Eine beißende Abrechnung und Analyse der "frommen Pilgerfahrten" nach China bei Pascal Bruckner: Das Schluchzen des weißen Mannes. Europa und die Dritte Welt. (Franz. 1983). Berlin 1984, S. 37 ff.
- [41] Solche Schwierigkeiten bei Joachim Schickel: Im Schatten Mao Tse-tungs. Chinas nahe Geschichte. Frankfurt am Main 1982
- [42] Einige typische Titel: Josephine Zöller: Das Tao der Selbstheilung (1984); Wen L. Hwang: Das große Tao Kochbuch (1981); Jolan Chang: Das Tao der Liebe (1978); Miyamoto Musashi: Das Buch der fünf Ringe (1984); Fritjof Capra: Das Tao der Physik (1975)
- [43] Peter Schneider: Lenz. Eine Erzählung. Berlin 1973, S. 29
- [44] Günter Grass: Kopfgeburten oder die Deutschen sterben aus. Darmstadt/Neuwied 1982, S. 47
- [45] Literarische Vorbilder wären z. B.: David Fassmann: Der auf Ordre und Kosten seines Kaisers reisende Chinese (1721); oder: Oliver Goldsmith: Der Weltbürger oder Briefe eines in London weilenden chinesischen Philosophen an seine Freunde im fernen Osten (1762)
- [46] Adolf Muschg: Baiyun oder die Freundschaftsgesellschaft. Frankfurt am Main 1980, S. 43 f.
- [47] Muschg, a. a. O., S. 236