



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

**Jiang Rongs „Zorn der Wölfe“: Vom „Garen der Barbaren“ zur Idealisierung
des „verlorenen Paradieses“ in der Steppe**

Verfasserin

Altantuya Bat-Ochir, Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066811

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Sinologie

Betreuerin: Univ. Prof. Dr. Susanne Weigelin-Schwiedrzik

Danksagung

Die Idee, mich mit diesem anspruchsvollen Werk auseinanderzusetzen, ist an jenem sonnigen Tag im Frühling entstanden, als ich mit meiner Betreuerin, Frau Professor Dr. Susanne Weigelin-Schwiedrzik, darüber diskutierte, was ein mögliches Thema für meine Masterarbeit sein könnte. Den weiteren Ablauf meiner Recherche ist meine Betreuerin mit regelmäßiger Korrespondenz und genuinem Interesse gefolgt und hat mich immer wieder zu neuen Denkanstößen veranlasst. Einen besonderen Dank schulde ich deswegen meiner Betreuerin für Ihre Bereitschaft, mir ihr Wissen zugute kommen zu lassen, für ihre außergewöhnliche Geduld und Empathie, mit der sie meiner Arbeit viel Zeit und geistigen Elan widmete, auch als ich mir über den Gegenstand meiner Masterarbeit noch nicht im Klaren war. Da das Thema Minderheiten-Politik in der VRCh ein heikles ist und die Perspektive der jeweiligen Wissenschaftler je nach Ursprungsland und individueller Eigenheit stark variiert, wußte ich als angehende mongolische Sinologin die mir gegebene Meinungsfreiheit besonders hoch zu schätzen. Mein Studium am Institut für Ostasienwissenschaften/Sinologie an der Universität Wien war mir nicht nur im Sinne der im Vergleich zu meiner Heimat besseren Ausstattung eine bereichernde Erfahrung, sondern auch wegen der Vielfalt der Herkunftsländer der Studierenden und der warmen und freundlichen Atmosphäre am Institut. Der Ideenaustausch über den Forschungsstand unserer jeweiligen Arbeiten in der von Katherina Idam aus eigener Initiative organisierten Schreibgemeinschaft hat sich mir ins Gedächtnis geprägt. Ich bedanke mich für diese gemeinsamen Stunden bei Katherina Idam, Lukas Kirschner und allen anderen Kollegen die unsere Zusammenkünfte bereichert haben. Für die Hilfe bei der Formatierung meiner Arbeit bedanke ich mich herzlichst bei Herrn Daniel Fuchs. Vieler Dank gebührt auch meinem Mann, der mir in selbstloser Hingabe bei den Korrekturen geholfen hat, und meiner zehn-jährigen Tochter, die mitfieberte und mich manchmal zu Gesprächen über meine Arbeit aufforderte.

The Land of the Blue Wolf

The sun moves back and forth between the Tropic of Capricorn and the
Tropic of Cancer

The herding people wander on the temperate grassland
I heard once

that the nomadic people were the masters of the mainland
Aha! Ya hu! A hu! Ya wei hu!

The sun comes and goes away again

All things on earth grow and then disappear

Several hundred years have already passed by in the world

My rulers of former days where are you now

Aha! Ya hu! A hu! Ya wei hu!

The steeds have lost their masters

The hunting dogs have lost their steeds

The land of the blue wolf is yellow sand

How lonely is the grassland in the wind

Aha! Ya hu! A hu! Ya wei hu!

(Lyrik von Teng Ge'er und Buhe'aosi'er, Musik by Teng Ge'er, Übersetzung von
Nimrod Baranovitch)¹

¹ Baranovitch, Nimrod (2001), „Between Alterity and Identity: New Voices of Minority People in China“, in *Modern China* 27 (2001), S. 367.

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	6
1.1. Fragestellung, Methode und Quellen	6
1.1.2. Einleitung	10
1.1.3. Das Konzept der erfolgreichen Verkaufsstrategie	13
1.1.4. Motive des Autors	17
1. 2. Die Stimmen der Kritiker	18
1.2.1. Einleitung zu den unterschiedlichen Rezeptionen der chinesischen Kritiker	18
1.2.2. Stellungnahme von An Boshun und Kritiken zur ökologischen Botschaft im Werk	22
1.2.3. Chinesische Kritiken nationalistischer, faschistischer und militaristischer Ansichten im Werk	28
1.2.4. Wolfsstrategien im Geschäftsleben, der Wolf im Werbespot	32
1.2.5. Die Angst vor dem „bösen“ Wolf - versus Wolf-„Idolatrie“	37
1.2.6. Geschichte und Entwicklungsphasen – Nomaden und Ackerbauern	40
1.2.7. Kritik an der kurzsichtigen Politik der Modernisierung	42
1.2.8. Literaturkritik - Ökologiekritik literarisch	44
1.2.9. Kurzes Resümee zu den Stimmen der Kritiker	46
2. Totem	48
2.1. Bemerkungen zu Jiang Rongs Beschreibungen über die Volksreligion und Traditionen der Mongolen	48
2.2. Was ist ein Totem?	49
2.3. Chinesische Anthropologen über Totemismus	50

2.4. Der Wolf als Totem -Tier der Mongolen, Tabus und Totenbestattung	51
2.5. Das Bild des Wolfs in Walther Heissigs ethnographischem Material	54
2.6. Der Wolf in der mongolischen Folklore	55

3. Woltotem und das mongolische Epos –

Die Spuren des mongolischen Epos	61
3.1. Über die verstörende Abwesenheit epischer Dichtung	61
3.2. Die Besonderheiten des mongolischen Epos	63
3.3. Die Motiv Typologie	64
3.4. Epische Elemente in der Struktur des Romans	66
3.4.1. Der ‚Held‘, sein Ursprung, seine Heimat und seine Beziehung zu seinem Pferd	66
3.4.2. Zeit	69
3.4.3 Der Held	74
3.4.3.1. Seine Herkunft	74
3.4.3.2. Sein Aussehen, Wesen und Besitz	76
3.4.3.3 Klugheit, Listen und Zauberkräfte des Helden	79
3.4.3.4. Seine Heimat	81
3.4.4. Das Pferd in seiner besonderen Beziehung zum Helden	83
3.4.5. Helfer und Freunde	86
3.4.6. Galsanma, die starke Frau	88
3.4.7. Brautwerbung	88
3.4.8. Feinde	89
3.4.9. Bedrohung, Aufbruch und Auszug	90
3.4.10. Feindberührung und Kampf	91

3.4.11. Heimreise und das Bild der Trostlosigkeit	93
3.4.12. Schlußfolgerungen über Bedeutung und Bedeutungsverlust des Epos für die Mongolen	94
4. Ansätze zur Interpretation des Werkes von Jiang Rong – Allegorie	103
4.1. Die Charakteristika der chinesischen Allegorie	103
4.1.2. Politische Verfolgung der Literati	112
4.2. Die Kulturrevolution	119
4.3. Allegorie	125
4.3.1. Tierisches , Wölfe im Schafspelz – die Chinesische Kolonisation der Inneren Mongolei	132
4.3.2. Unklarheiten des Genre und Distanz zwischen Erzähler und Autor	134
4.3.3. Wechselhaftigkeit und Probleme der chinesischen Minderheitenpolitik – Jiang Rong und die mongolischen Wölfe	135
4.3.4. Wie Schuldempfinden und fehlende Empathie die Vergangenheitsbewältigung behindern	153
4.3.5. Die Identitätsbildung chinesischer Intellektueller durch die Projektion auf den Anderen	159
4.3.6. Erlang und die fragwürdige Rolle der Intellektuellen – Vor-und Nachteile des „Hundelebens“	170
5. Literatur	183
5.1. Primärquelle	183
5.2. Chinesische Sekundärliteratur	183
5.3. Sekundärliteratur auf Mongolisch	190
5.4. Sekundärliteratur in westlichen Sprachen	190

6. Anhang	208
6.1. Abstrakt	208
6.2. Lebenslauf	209

1.Einführung

1.1. Fragestellung, Methode und Quellen

Forschungsobjekt und gleichzeitig wichtigste Grundlage der Arbeit ist das 2004 erschienene Werk „*Lang tuteng*“ 狼图腾 von Lü Jiamin 吕嘉民 veröffentlicht unter dem Pseudonym Jiang Rong 姜戎.² Ein Werk, das von den chinesischen Lesern mit so viel Interesse aufgenommen worden ist und den Wolf zum Leitmotiv hat, erweckt zwangsläufig die Neugier einer angehenden mongolischen Sinologin. Ein gewisser Argwohn, dass hier ein Thema von unseren Nachbarn usurpiert worden sein könnte, das die Mongolen natürlich nicht für sich allein in Anspruch nehmen können, zu dem ich als Mongolin aber doch eine enge Beziehung habe, hat mir den Anstoß gegeben das Buch auf mehreren Ebenen zu untersuchen. Nach der Lektüre des Werkes auf Chinesisch, Deutsch und Englisch liefen meine Recherchen über viele Ecken, da ich mir am Anfang nicht im Klaren war, worauf ich den Schwerpunkt der Arbeit legen sollte. Dabei verging viel Zeit mit dem Sammeln von Sekundär- Literatur. Das Ergebnis war, dass sich zu viel Material ansammelte. Ich befand mich, wie man bei uns sagen würde, „als ein zahnloser Hund inmitten eines Haufens von Knochen“. Meine persönliche Beziehung zur Steppe und ihren Bewohnern und das Interesse die Mechanismen der modernen chinesischen Gesellschaft besser zu verstehen, lieferten mir schließlich das Motiv der Frage nach möglichen Deutungen der Allegorie im Werk nachzugehen. Mit der mir von meiner Betreuerin Professor Susanne Weigelin-Schwiedrzik zur Verfügung gestellten Habilitationsarbeit von Andrea Riemenschnitter „Nationale Mythen und Konfigurationen kulturellen Wandels in der

² Jiang 姜, Rong 戎 (2004), *Lang Tuteng* 狼图腾. Wuhan 武汉: Changjiang Wenyi chubanshe 长江文艺出版社.

chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts“³ bekam ich ein wichtiges Werkzeug zur Untersuchung meiner Primärquelle in die Hände und eine Orientierung, aus welcher Perspektive ich mich Jiang Rongs „Wolftotem“ nähern könnte. Die Autorin zeigt die Breite des Spektrums der literarischen Auseinandersetzung mit einem Werk und dass die Literatur ein Fenster zu Bereichen wie Mythologie, Weltanschauung, Tradition, Wertevorstellung, Gesellschaft, Lebensstil, Politik, Zeitgeschichte, Historiographie etc. öffnet, in denen der Autor lebt und die Welt erfährt. Daraufhin war es für mich ein eindrucksvolles Erlebnis im Werk Elemente aus dem mongolischen Epos zu entdecken, weil mir viele Aspekte in Jiang Rongs Werk von Anfang an einerseits fremd, aber auch sehr vertraut vorgekommen waren, ohne dass mir der Grund bewusst gewesen wäre. Wie ich in weiterer Folge herausfand, hat Jiang Rong in seinem literarischen Experiment die epische Abfolge „auf den Kopf gestellt“. Die in der Kindheit erfahrene, aber jetzt schon verblasste Erinnerung an das mongolische Epos kam mir erst langsam zurück. An diesem Wendepunkt habe ich dann zu schreiben begonnen. Dabei kristallisierten sich folgende Schwerpunkte heraus: nachzuweisen dass, überlagert von der Exotik der Minderheit und des Wolfes die Rolle und Identität der Intellektuellen in der chinesischen Gesellschaft ein Hauptthema des Werkes sind und dass der Autor, wenn nicht im Inhalt so doch im Stil für China Neues über das Selbst und den Anderen zu sagen hat. Damit in Zusammenhang steht mein Versuch die epischen Elemente nachzuweisen und zu hinterfragen, warum es diese in einem modernen chinesischen Roman gibt.

In meiner Arbeit gehe ich ein auf Anthropologie, Zeitgeschichte, Erinnerungskultur, Vergangenheitsaufarbeitung, die Politische Kultur, die Gesellschaft und die Rolle der Intellektuellen in China. Als wichtiges Werkzeug verwende ich Methoden der vergleichenden Literaturwissenschaft. Die Arbeit ist in vier Bestandteile gegliedert:

Erstens geht es aus Gründen der allgemeinen Übersicht um die chinesische und westliche Rezeption und Literaturkritik von Jiang Rongs Romans. Dieser Teil fungiert als Einführung, wobei der Schwerpunkt auf die chinesische Rezeption und deren Interpretation gelegt ist.

³ Riemenschnitter, Andrea (2001), *Nationale Mythen und Konfigurationen kulturellen Wandels in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Habilitationsschrift, Universität Heidelberg.

Zweitens habe ich den Wolf, der als das Totemtier Drehpunkt im Werk ist, anhand klassischer anthropologischer und ethnographischer Theorien unter Berücksichtigung rezenter Forschungen und auch aus der Sicht der Religionswissenschaft untersucht. Der Kreation des Wolfes als nationales Totemtier durch den Autor, sind Perspektiven aus der mongolischen Überlieferung und Folklore gegenübergestellt.

Drittens habe ich mich mit den für mich erkennbaren epischen Ansätzen auseinandergesetzt. Theoretische Grundlage war dabei (im Rahmen der vergleichenden Literaturwissenschaft) die Analyse und Motivtypologie von Walther Heissig⁴ und anderen Mongolisten, die sich mit ungefähr 250-300 mongolischen Epentexten, von denen inzwischen fast 100 in westliche Sprachen übersetzt und veröffentlicht worden sind, beschäftigt haben.⁵

Viertens, habe ich versucht die allegorisch verschlüsselte Botschaft des Autors sowohl mithilfe literaturwissenschaftlicher Theorien als auch im Rahmen der Zeitgeschichte, Erinnerungskultur und Vergangenheitsaufarbeitung zu interpretieren. Als Grundlage für Zeitgeschichte dienten mir Autoren wie Paul Hyer et al.,⁶ und William Jankowiak,⁷ die über die Geschichte während der Kulturrevolution in der Inneren Mongolei Wichtiges veröffentlicht haben. Wolfgang Bauers Werk „China und die Fremden“⁸ hat mir zur Orientierung für den Umgang Chinas mit den Randvölkern gedient, Dru Gladneys⁹ und Uradyn Bulags¹⁰ Werke haben die

⁴ Heissig, Walther (Hg.) (1979), *Die Mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Heissig, Walther (1988), *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung*. Band I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Heissig, Walther (1993), *Motiv und Wirklichkeit*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

⁵ „Die Zahl der bisher schriftlich oder auf Tonträgern aufgezeichneten, meist oral tradierten Versionen der Werke dieser Gattung liegt bei ungefähr 250-300 Texten. Es werden noch immer weitere Versionen und Varianten bereits bewahrter Texte, aber auch noch völlig unbekannte neue Werke aufgenommen. Ein Drittel davon wurde bisher in westliche Sprachen übersetzt“. Heissig Walter (1988), S. 1.

⁶ Hyer, Paul / Heaton, William (1968), „The Cultural Revolution in Inner Mongolia“, in *The China Quarterly* 36 (Oktober - Dezember 1968), 114-128.

⁷ Jankowiak, William R. (1988), „The Last Hurrah? Political Protest in Inner Mongolia“, in *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 19/20 (Januar - Juli 1988), 269-288.

⁸ Bauer, Wolfgang (1980), *China und die Fremden: 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*. München: Verlag C.H. Beck.

⁹ Gladney Dru C. (2004), *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. London: Hurst and Company.

Auseinandersetzung mit der Minderheiten Politik in der VRCh aus der neuesten Kultur- und sozial- anthropologischen Betrachtungsweise bereichert.

Für Zeitgeschichte, die Intellektuellen im 20sten Jahrhundert und die Vergangenheitsbewältigung dienten Merle Goldmans¹¹ und Susanne Weigelin-Schwiedrziks¹² Werke als theoretische Grundlage. Das „ganze“ Verfahren erwies sich als Text-Archäologie, in der sich einige Methoden interdisziplinär überschneiden.

Als Umschrift der chinesischen Begriffe und Namen wurde die Pinyin-Umschrift verwendet. Für Mongolische und alt-türkische Wörter wurden die in den zitierten Quellen verwendeten Umschriften übernommen, die zumindest die ungefähre Vorstellung des Lautwertes wiedergeben und Spezialisten die Identifikation ermöglichen. Für aus dem Werk „Zorn der Wölfe“¹³ zitierte Abschnitte und Begriffe wurde die in der deutschen Übersetzung von Karin Hasselblatt verwendete Schreibweise aus praktischen Gründen zur Erleichterung von Vergleichen und nicht aus der Überzeugung, dass es die beste Variante sei übernommen.

Die Bibliographie führt auch zahlreiche Titel aus dem Bereich der Mongolistik und Zentralasien-Forschung an und soll damit weiterführende Untersuchungen der

¹⁰ Uradyn, E. Bulag (2002), *The Mongols at China's edge: History and the Politics of National Unity*. Lanham: Rowman & Littlefield.

¹¹ Goldman, Merle (1981), *China's Intellectuals: Advise and Dissent*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Goldman, Merle (1994), *Sowing the Seeds of democracy in China: Political Reform in the Deng Xiaoping Era*. Cambridge, London: Harvard University Press.

¹² Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2008), „Coping with the Cultural Revolution: Contesting Interpretations“, in *Jindaishi Yanjiusuo Jikan* 近代研究院近代史研究所集刊 61 (September 2008), 1-52.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2006), „In Search of a Master Narrative for 20th Century Chinese History“, in *China Quarterly*, 188 (2006), 1070-1091.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (1996), „On Shi and Lun: Toward a Typology of Historiography in the PRC“, in *History and Theory*, Vol. 35, No. 4, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (Dec., 1996), 74-95.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (1987), „Party Historiography in the People's Republic of China“, in *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 17 (Jan., 1987), 77-94.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2008), „Vergangenheitsbewältigung in der VR China: Erkundungen zur Moral des Erinnerns“, in Hermann Marc / Schwermann Christian (2008), *Zurück zur Freude: Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West: Festschrift für Wolfgang Kubin*, Sankt Augustin: Monumenta Serica Monograph Series, S. 681-700.

¹³ Jiang, Rong (übers. v. Karin Hasselblatt) (2008), *Der Zorn der Wölfe*. München: Goldman Verlag.

kulturellen und historischen Überschneidungen zwischen der Sinologie im eigentlichen Sinne und den Bereichen der Mongolistik bzw. der Zentralasien-Forschung erleichtern.

1.1.2. Einleitung

Der Sozialwissenschaftler Jiang Rong hat seine „Lehrzeit“ unter mongolischen Viehzüchtern und Wölfen Millionen von Lesern in Buchform zugänglich gemacht. Mit der Beschreibung seiner Erfahrungen in einer von den Ansätzen her anthropologischen Betrachtungsweise wird der chinesische Autor unter seinen Landsleuten zu einem höchst umstrittenen Botschafter des Graslandes und seiner Bewohner. Er führt die Leser mit seinem genuinen Interesse am „Anderen“ in eine gefährliche Grenzwelt und bringt sie zu einer Auseinandersetzung mit einer ihnen weitgehend unbekannten Welt und Menschen, deren Bild in der chinesischen Vorstellungswelt als klassischer Topos von den Barbaren der nördlichen Grenze auf eine jahrhundertealte Prägung zurückgeht. Jiang Rongs offenkundige Faszination vom Grasland und seine traumatischen Berührungen mit dem „Eigenen“ während und nach der Kulturrevolution haben dazu geführt, dass er den „Nicht-Menschen“ des chinesischen Barbaren-Topos zum in Einklang mit seiner Umwelt lebenden „edlen Wilden“ idealisiert und die chinesische „Schafsmentalität“ als dekadent verdammt. Es ist also nicht verwunderlich, dass sich der Autor mit dieser provokanten Neu-Bewertung der Geschichte und seinen daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen viele Feinde gemacht hat. In der langen chinesischen Schriftkultur finden sich nur selten positive Kommentare über die „Barbaren der nördlichen Grenze“ und hier liegt nun – neben vielen anderen darin enthaltenen Aspekten – ein aus persönlicher Erfahrung hervorgegangener Bericht über die Welt der inner-mongolischen Viehzüchter aus chinesischer Feder vor, eine Welt, die wie Jiang Rong sie in „Wolftotem“ beschreibt, in dieser Form in der Inneren Mongolei heute nicht mehr existiert. Auch deswegen sind allein schon die ethnographischen Beschreibungen in „Wolftotem“ ein wichtiges Dokument. Die Beschreibung der Zustände am Olon Bulag während der Jahre der Kulturrevolution machen „Wolftotem“ zumindest für die Inner-Mongolen, die das Buch in der mongolischen Übersetzung in uighuro-mongolischer Schrift lesen können, zu einer nachdenklich stimmenden Lektüre, haben doch damals zehntausende ihrer Landsleute in den ethnisch motivierten Verfolgungen ihr Leben verloren. In der unabhängigen Mongolei

hat man den Aufwand gescheut von der Kyrilliza zur uighuro-mongolischen Schrift zurückzukehren und so kann nur ein Kreis von klassisch Gebildeten der neuen Generation das Buch in der eigenen Sprache lesen.¹⁴ Während Jiang Rongs Werk Kritik und Debatten in China und international ausgelöst hat, kann man über seine Aufnahme in der Mongolei bis jetzt nichts sagen, weil sich von dort noch keine kritischen Stimmen zu Wort gemeldet haben. Und das obwohl die Sinologie in der Mongolei seit der Mitte der 90er Jahre zu einer der wichtigsten Fakultäten auf dem Gebiet der Sprachwissenschaften geworden ist. Die 2006 vom Liaoning Verlag für ethnische Kultur in uighuro-mongolischer Schrift gedruckte Übersetzung hat keinen Kommentar vom Übersetzer Wang Xiuying 王秀英¹⁵ veröffentlicht. In meiner Diplomarbeit bin ich deswegen, was die Rezeptionsgeschichte betrifft, gezwungen mich auf westliche und chinesische Kritiken und Rezeptionen zu stützen. Da die direkte Bezugnahme des Werkes auf die Mongolen noch interessante Kommentare aus dieser Richtung erwarten lässt, kann ich nur versuchen von meinem subjektiven Standpunkt als Mongolin einige mögliche Kritikpunkte aus der bisher nur sehr oberflächlich behandelten mongolischen Perspektive vorwegzunehmen. Grob ergeben sich daraus zwei Leitmotive meiner Arbeit: Nach dem Motto „es hört doch jeder nur, was er versteht“, liegt es für mich nahe Jiang Rongs gelebte Erfahrungen mit den Nomaden der Inneren Mongolei auf Authentizität und auf ihren Aussagegehalt hin zu untersuchen und die in das narrative Kernstück seines Werkes eingeflochtenen Bilder des „Fremden“ mit dem neuesten Forschungsstand zu vergleichen und einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Anhand einer als repräsentativ intentionierten Auswahl chinesischer Kritiken soll, unter Hinzufügung kurzer Kommentare, verdeutlicht werden, warum meiner Art der Annäherung an das Werk von chinesischer Seite bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist und wie sie vielleicht einer mehr-dimensionalen Evaluierung des Werkes abseits der oft recht einseitigen Instrumentalisierung dienlich sein könnte.

¹⁴ „The schools with teachers of the required qualification introduced the Mongolian script schooling in 1st classes in the schools year 1990-1991, and commencing the school year 1992-1993 the Mongolian script was introduced in the 1st classes all around the country“. „Just four years later, the government, not satisfied with the results of introducing the Mongolian script, made an attempt to stop the entire project and restore the Cyrillic alphabet as a means of schooling. ... Despite two presidential vetoes and the adoption of a National programme for the Mongolian Script (23.6.1995) the intention to re-introduce Mongolian script seems to have failed, though this has officially not been declared“. Veronika Kapisovska (2005), „Language Planning in Mongolia I“, in Jaroslav, Vacek / Oberfalzerova Alena (Hg.) (2005), *Mongolica Pragensia '05: Ethnoleguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony*, Prague: Triton, 69-70.

¹⁵ Jiang 姜, Rong 戎 (übers. von Wang 王, Xiu Ying 秀英) (2006), *Chinua Totem*. 沈阳: Liaoning minzu chubanshe 辽宁民族出版社.

Der im April 2004 von „Changjiang wenyi chubanshe“ unter dem Pseudonym Jiang Rong veröffentlichte Roman „Lang Tuteng“ des Sozialwissenschaftlers Lü Jiamin hat unter den chinesischen Lesern vom Moment seines Erscheinens reißenden Absatz gefunden und wurde zum in der VRCh meist verkauften Buch. Schon kurz nach seiner Veröffentlichung waren Raubkopien auf dem Markt und von der offiziellen Version waren bis März 2006 bereits vier Millionen Exemplare verkauft, ohne die unzähligen Raubkopien mit einzurechnen. Man geht von fünfzehn bis zwanzig Millionen in China verkauften Raubkopien aus. Anknüpfend an diesen kommerziellen Erfolg wurde von Penguin Books für die Übersetzungsrechte der höchste je für ein chinesisches Buch bezahlte Betrag geboten, obwohl das Werk von Sinologen und Literaturkritikern aus dem Ausland wie auch aus China in Hinblick auf seine literarische Qualität wie auch der unterstellter faschistoider Tendenzen wegen zwiespältig aufgenommen worden ist.¹⁶

Der Sozialwissenschaftler Lü Jiamin hat anhand seiner Erfahrungen unter mongolischen Viehzüchtern als ein während der Kulturrevolution aufs Land verschickter junger Intellektueller ein polemisches Werk über die chinesische Identität geschrieben. Der Autor schildert in seinem Werk aus der Perspektive der Hauptperson Chen Zhen seine Erfahrungen in Olonbulag, im Östlichen Uzemchin Banner, in der Inneren Mongolei, wo er von 1967 bis 1978 als Schafhirte arbeitete und lebte. Er war einer von 100 jungen Intellektuellen, die 1967 nach Olonbulag kamen. Damals gab es in Olonbulag nur 800 mongolische Hirtennomaden.¹⁷ Die komprimierte Ausgabe in Chinesisch besteht aus 35 Kapiteln, und umfasst insgesamt 478 Seiten.¹⁸ Die deutsche Ausgabe die „Der Zorn der Wölfe“ heißt, umfasst 696 Seiten.¹⁹ In dieser Ausgabe sind die in Originaltext vorliegenden historischen Überschriften eingeschlossen. Das Werk wurde in 110 Ländern veröffentlicht. Laut „Zhonghua dushubao“ 中国读书报 von August 2009 wird der französische Regisseur Jacques Annaud mit Hongkongs Bill Kong und der Pekinger

¹⁶ Wolfgang Kubin z.B. beurteilt das Werk als faschistoid. Das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011.
http://www.zonaeuropa.com/culture/c20061214_1.htm

<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,2290638,00.html>

¹⁷ Jiang, Rong (übers. v. Karin Hasselblatt) (2008), *Der Zorn der Wölfe*. München: Goldman Verlag, 7.

¹⁸ Jiang 姜, Rong 戎 (2004), *Lang Tuteng* 狼图腾. Wuhan 武汉: Changjiang Wenyi hubanshe 长江文艺出版社.

¹⁹ Jiang, Rong (übers. v. Karin Hasselblatt) (2008), *Der Zorn der Wölfe*. München: Goldman Verlag.

„Forbidden City“ Film Co nach dem Buch innerhalb von drei Jahren einen Film drehen.²⁰ Nach dem Guardian soll er sich auf die Thematik des Umweltschutzes beschränken und keine politische Botschaft bringen.²¹

1.1.3. Das Konzept der erfolgreichen Verkaufsstrategie

Der für die Koordination des Marketing maßgebliche An Boshun 安波舜 beschreibt die Vorgangsweise des Verlags folgendermaßen: „Als das Buch in den Handel kam, war die Reaktion der Leser auf Anhieb positiv. Unternehmen, Armeeeinheiten, Firmen für Berufsausbildung und Institute mit Diplomlehrgängen in Business Administration (Betriebswirtschaft) bestellten das Buch en gros. Li Bos 黎波 dynamisches Verkaufsmanagement trug wesentlich zum Erfolg bei. Jin Lihong 金丽红 lenkte durch genaues Verfolgen der Medien-Reaktionen die öffentliche Meinung. Die Vermittlung des heimischen Copyrights in China erfolgt hauptsächlich durch Ausländer. Diese sind in erster Linie daran interessiert China mit westlicher Literatur zu überschwemmen, und über sie erschien die Vermittlung eines chinesischen Buchs ins Ausland nicht sehr erfolgversprechend“. So wendete sich Li Bo mit seinen Informationen über das Buch direkt an renommierte ausländische Medien wie die „Süddeutsche“, „Corriere della Sera“, „Times“ und „New York Times“. Das erweckte die Aufmerksamkeit vieler großer internationaler Verlage. Nachdem die Pinguin Gruppe mit Changjiang chubanshe einen Vertrag über das englische Copyright abgeschlossen hatte, folgte kurz darauf der deutsche Goldman Verlag. Solche Kettenreaktionen zeitigten eine unglaubliche Wirkung.²² Radio Beijing (Beijing renmin guangbo diantai) hat vom 25.Mai 2004 bis September 2004 täglich um 12:00h und

²⁰ Fang 方, Wenguo 文国 (2009), „Haolaiwu chuanqi dashi anuo jiang zhidao dianying <<Lang Tuteng>> 好莱坞传奇大师阿诺将执导电影《狼图腾》“ (Der legendäre Hollywood Meister Jacques Annaud wird einen auf „Lang Tuteng“ basierenden Film produzieren), in *Zhonghua dushubao* 中国读书报 Nr. 001 (26 August 2009)

²¹ Das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011. <http://www.guardian.co.uk/film/2009/aug/20/annaud-wolf-totem-jiang-rong>

²² An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验和体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学 1 (2006), S. 8.

um 22:00h „Lang Tuteng“ in einem Programm namens „xiaoshuo lianbo“ 小说联播 (Fortsetzungsroman) ausgestrahlt.

Um die Gründe zu erklären, warum das Werk auf die chinesischen Leser von Anfang an eine so starke Anziehungskraft ausübte, reicht das Argument des vom Autor sicher nicht aus verkaufstechnischen Gründen gewählten Titels, den er mit „Wolftotem“ nicht hätte besser treffen können, nicht aus. Die Begeisterung für das Hirtenleben der mongolischen Minderheit, noch dazu dargestellt in einer den Han-Chinesen wenig schmeichelhaften Weise, hält sich in China sicherlich auch in Grenzen. Die Antwort wird am ehesten in einer Kombination von Faszination für den Wolf, der Anziehungskraft des Totems und der brillanten Vermarktung von Seiten des Verlages zu suchen sein.

An Boshun beschreibt als einer der Herausgeber, dass der Grund für die Herausgabe in der Erkenntnis gelegen hatte, dass das Buch, auch wenn es nicht dem „Trend“ entsprach, sich gut verkaufen lassen würde, weil es ein „originelles Thema hatte, eine wunderbare Geschichte und ein handfestes Motiv“.²³ Die Herausgeber suchten die Unterstützung von Zhang Ruimin 张瑞敏, dem Direktor der Hai'er Gruppe, dem Immobilien Tycoon Pan Shiyi 潘石屹, der für seine sogenannte „moweitaotai“ 末位淘汰 (das Pflücken der unteren 10% mit der niedrigsten Arbeitsleistung) bekannt ist, der Fernsehsprecherin Zhou Tao 周涛 und dem (inner-) mongolischen Sänger Teng Ge'er 腾格尔 der Band „Blauer Wolf“ 苍狼. In Hinblick auf ihre Werbetätigkeit für das Werk sagte Zhang Ruimin, dass man erst ein Wolf werden müsse um mit dem Wolf zu tanzen „与狼共舞必先为狼“.²⁴ Empfehlungen bekamen die Herausgeber auch von Zhao Zhongxiang 赵忠祥, dem TV Kommentator von „Animal World“ 动物世界, der in der Sendung einem großen Publikum die Beziehungen zwischen Mensch und Natur erläuterte. Die Wirkung dieser Empfehlungen war groß.²⁵

Der meinungsbildende Kommentar des großen Wirtschaftstycoons Zhang Ruimin, des Generaldirektors von Hai'er, beschreibt, wie die im Werk enthaltene

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

Lebensweisheit als Strategie zum Erfolg verwertet werden könnte: „Die Lebewesen in der Steppe liefern uns eine Leitlinie für den Konkurrenzkampf in der Marktwirtschaft. Konkurrenz und Veränderung gehören zur Normalität und niemand kann dieser Konkurrenz entkommen. In der Tat kämpfen Wolf und Schaf um ihre Existenz und entwickeln sich durch diesen Kampf weiter. Der Stärkere setzt sich durch, der am besten Angepasste überlebt. Es ist immer eine Struktur folgerichtigen Ungleichgewichts, wenn einer in der Auseinandersetzung das Gleichgewicht verliert, bedeutet das nicht, dass die Auseinandersetzung an sich grausam ist, sondern dass derjenige der Auseinandersetzung eben nicht gewachsen ist „如果你在竞争中被平衡掉，不是竞争残酷，而是你不适应竞争“²⁶ Daraus folgt erstens, dass man keinen Krieg ohne ausreichende Vorbereitung beginnen soll „不打无准备之仗“²⁷ dass die Umstände zu prüfen sind, bevor man auf Raubzug geht, einen Hinterhalt legt, eine Offensive beginnt, jemanden einzukreisen oder abzufangen versucht, engmaschig, durchorganisiert, so als ob man sich nach Sunzi in der Kriegskunst üben würde „好像在实践孙子兵法“, Sieg bei guter Planung, Niederlage bei schlechter Planung „多算胜, 少算不胜“²⁸ Zweitens wähle den besten Zeitpunkt zum Angriff, spare deine eigene Kraft, täusche den Feind und treibe ihn genau an dem Punkt in den Tod, an dem er sich nicht bewegen kann und fliehen. Drittens ist Teamgeist zu empfehlen, koordiniert zu kämpfen und sich ohne zu zögern Arm und Bein abzuhacken oder auf seinem Posten zu sterben, wenn es um den Sieg geht „甚至不惜为了胜利粉身碎骨, 以身殉职“. In einem Handelskrieg hat das vernichtende Wirkung „商战中这是具杀伤力的“²⁹

Meng Fanhua 孟繁华, ist Wissenschaftler im Forschungsinstitut für Literatur auf der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften, und er sagt: „Der Autor (Jiang Rong) hat zu einer wunderbaren Verbindung seines Wissens und seines literarischen Talents gefunden; es ist unglaublich, wie sehr seine detaillierten Beschreibungen von anthropologischer Kenntnis durchdrungen sind „具体描述和人类学知识相互渗透得如

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

此出人意料““.³⁰ Ganz offensichtlich ist dies ein eindrucksvolles und ausgefeiltes Buch, in dem sich Gefühl und Vernunft kombinieren „一部情理交织、力透纸背的大书“.³¹

Mit Zhang Ruimins Kommentar ist eine der Leitlinien für die Kritiker vorgegeben, die Meng Fanhua entsprechend der praktischen Anwendbarkeit wohl dem Stichwort „Vernunft“ zuordnen würde. In genau diesen Bereich der Vernunft fällt auch die Kategorie seiner Empfehlung des Buches. Um werbetechnisch gekonnt ein weiteres Segment potentieller Leser anzusprechen wird dann, um den Bereich „Gefühl“ abzudecken, der Sänger des „Blauen Wolfes“, Teng Ge'er eingeladen Stimmung zu machen. Mit der Auswahl von so unterschiedlichen aber einander perfekt ergänzenden Kommentaren von allgemein bekannten Vertretern des öffentlichen Lebens aus Wirtschaft, Wissenschaft und Unterhaltung sichert der Verlag dem Werk das Interesse weiter Kreise der Bevölkerung.

Außerhalb der Reichweite chinesischer Kultur kennen nur wenige seinen Namen, und doch ist er einer der Wegbereiter für das immense Interesse, das man in und um China Jiang Rongs „Wolftotem“ seit seinem Erscheinen 2004 entgegengebracht hat. Teng Ge'er ist es gelungen schon 1994 mit seinen gesellschaftskritischen Liedern und der Exotik des Minderheitenangehörigen ein Massenpublikum zu begeistern und nach Überwindung vieler Hürden sogar zum Star im staatlich gelenkten Fernsehen aufzusteigen. 1993 sagt er in einem Interview in der populären Peking Musikzeitschrift *Yinxiang shijie* (Audio and Video World): „Lieder, mit denen ich mich selbst und andere betrüge, wie „Das schöne Grasland ist meine Heimat“ – „美丽的草原我的家“, kann ich einfach nicht mehr singen. Meine Vorfahren und meine Landsleute würden mir nicht vergeben. ...In meiner Heimat, dem Grasland am Ordos, leben die Viehzüchter Jahr für Jahr mit der Trockenheit und in Armut. Das üppige Grün des Graslandes gehört der Vergangenheit an“.³² Dass solche Aussagen an die Öffentlichkeit dringen dürfen, hängt mit der Gratwanderung der chinesischen Minderheitenpolitik zusammen, die in Teng Ge'ers Fall wohl meint, dass er als Ventil für den mongolischen Nationalismus toleriert werden kann, weil die Realität der chinesischen Kolonialisierung in der Inneren Mongolei seit langem unumkehrbar ist

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Baranovitch, Nimrod (2001), „Between Alterity and Identity: New Voices of Minority People in China“, in *Modern China* 27 (2001), S. 359.

und er ein präsentables Beispiel der im Vielvölkerstaat herrschenden Toleranz darstelle. Der berühmte Sänger ist dann auch einer derjenigen wichtigen öffentlichen Persönlichkeiten, die Jiang Rongs „Wolftotem“ den eigenen, eher Regime-skeptischen Anhängern empfehlen und damit zum fulminanten Durchbruch beitragen. Teng Ge'er sagte im Interview befragt über das Buch, dass er zwischen den Zeilen die tiefe, ungehemmt melancholische Melodie des mongolischen Langgesangs heraushören kann „它让我读出：深沉、豪放、忧郁而绵长的蒙古长调“, den Ruf des Blauen Wolfes voller aufgetauter Bitternis, Einsamkeit und Sehnsucht nach den Angehörigen „草原苍狼幽怨、孤独、固执于亲情呼唤的仰天哭嚎“. Es sei das Lied eines Helden an den Himmel voll von Tragik...„都是悲壮的男士面对长生天如歌的表达...“.³³

1.1.4. Die Motive des Autors

Für Jiang Rong war es ein inneres Anliegen ein Buch über seine Erlebnisse zu schreiben, wohl um erstens seine persönlichen Traumata und Frustrationen über die eigene Gesellschaft aufzuarbeiten, aber auch um eine, von ihm als solche empfundene Schuld zurückzuzahlen, für die ihm während seines Aufenthaltes bei den Mongolen in jungen Jahren in der Steppe zugekommene „Offenbarung“, in Form vermittelter Kenntnisse und Lebensweisheit, vor allen aber für die Art wie er als Fremder dort aufgenommen wurde. Vielleicht hat es ihm der alte Bilgee 毕利格, nachdem er ihm die Hälfte seines russischen Feldstechers schenkte, damit er die Ferne schärfer sehen könnte, auch tatsächlich ans Herz gelegt, ein Buch zu schreiben, damit die Stimme der Mongolen durch die Vermittlung eines Freundes besser gehört werden könnte. Dass es in Wolftotem über weite Passagen um die Schilderung der Lebensweise der von neu ankommenden Siedlern bedrängten Nomaden der Inneren Mongolei und eine sich unter menschlichem Einfluss dramatisch degradierende Umwelt geht, ist ein Teil der Botschaft, die der Autor vermitteln will. In der Erzählung selbst steht der Wolf im Mittelpunkt. Im pseudoreligiösen Glauben der Chinesen an die Kraft tierischer Wundermittel zum Erlangen von Potenz auf allen möglichen Ebenen spielt der Wolf eine wichtige

³³ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验 and 体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学, 1 (2006), S.8.

Rolle³⁴, und damit ist einer der Wege für eine Instrumentalisierung bereitet, die die Kritiker, wie wir in der Folge sehen werden, von der Analyse der wesentlichen Aspekte des Werkes ablenkt. Inwieweit wir es bei seiner Art der Verherrlichung des Steppenwolfs, wie dies einige gewichtige Kritiker behaupten,³⁵ mit einem deutlichen Indiz für Faschismus zu tun haben, wird zu untersuchen sein.

1.2. Die Stimmen der Kritiker

1.2.1. Einleitung zu den unterschiedlichen Rezeptionen der chinesischen Kritiker

Die Debatten, die Jiang Rongs Werk in China ausgelöst hat, und die vielschichtigen Kritiken, Interpretationen und Instrumentalisierungen, die es seitdem erlebt, sind mittlerweile so umfangreich, dass hier nur der Versuch, eine möglichst repräsentative Auswahl vorzustellen, unternommen werden kann. Die Gesamtschau dieser Kritiken sollte ein erster Schlüssel zum Verständnis der möglichen Wirkungsgeschichte des Werkes und seiner gesellschaftlichen Relevanz in Hinblick auf die stereotypen Vorstellung vom „Anderen“ sein. Davon Rückschlüsse auf die Befindlichkeit der chinesischen Gesellschaft abzuleiten wäre ein ergiebiges Betätigungsfeld für chinesische Soziologen.

Die vorgestellten Kritiken beinhalten neben den ausführlichen Kommentaren von An Boshun (Verleger) und der ausführlichen Rezeption von Howard Y.E. Choy eine Auswahl von ca. 40 (aus chinesischen Quellen) recherchierten Kritiken. Eingefügt sind die von den Verlegern zur Präsentation des Buches ausgewählten Rezeptionen, weil sie für viele Kritiker zu einer Art Anhaltspunkt geworden sind. Viele der in dieser knappen Auswahl nicht näher behandelten kurzen Stellungnahmen zum Werk reflektieren die hochgehenden Emotionen über die als für die chinesische Kultur diffamierend empfundenen Äußerungen, andere wiederum sind nicht viel mehr als

³⁴ >>Wolfsfleisch ist kein bisschen sauer, es schmeckt so ähnlich wie Hundefleisch....Wenn in meiner Heimat jemand einen Topf Wolfsfleisch geschmort hat, kommen die Leute aus dem ganzen Dorf wie zu einem Festessen herbeigelaufen. Alle sagen, das Fleisch machte mutig und zufrieden.<< Jiang, Rong (2008), S. 608. >>Die Leute vom Divisionsstab haben für heute Abend Wolfsfleisch bei mir bestellt. Manche sagen, es kann Luftröhrenentzündung heilen. Viele chronisch Kranke haben sich gleich bei mir vormerken lassen. Bald kann ich eine ambulante Arztpraxis aufmachen. ...<< Ibid. S. 608-609.

³⁵ Siehe Wolfgang Kubins Aussage S. 19 dieser Arbeit.

Ausrufe der Begeisterung. Beiden Arten dieser Kurzkritiken ist gemeinsam, dass sie zur Analyse des Werkes selbst zwar nichts beitragen, in Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte aber von Relevanz sind. Zwischen Zuspruch und völliger Ablehnung ist nur selten ein Mittelweg auszumachen, die ideologische Ausrichtung der Verfasser bedingt, dass die Ausgewogenheit in ihren Analysen fehlt und viele Kritiken eher als Stellungnahmen zu einem von den Kritikern subjektiv als Hauptlinie des Buches erkannten Thema sind. Die Kritiken insgesamt reflektieren jedenfalls die widersprüchliche Aufnahme des Werkes.

Zhang Ruimins (Wirtschaftstycoon und Generaldirektor von Hai'er) Rezeption beschreibt das Werk als eine Bestätigung seiner im Erfolg erprobten Geschäftsphilosophie. Er preist das Werk auf eine Weise, die dem Verleger An Boshun dazu veranlasste, sie als Reklame für den Klappentext der chinesischen Ausgabe auszuwählen. Seine Lesart wird zu einer Leitlinie für viele chinesische Kritiken, die egal ob positiv oder negativ, vermeiden direkt auf die politisch sensiblen Bezüge einzugehen und meist nur einen kleinen Ausschnitt bzw. wenige Ebenen des Werkes einer Analyse unterziehen. Neben vielen anderen wird der wichtige Aspekt, dass im Buch eine nicht nur auf Grund ihrer wirtschaftlichen Rückständigkeit verdrängte Minderheit – die Viehzüchter in der Inneren Mongolei – eine Stimme bekommt, völlig vernachlässigt. Zhang Ruimins Klappentext wurde wegen des Gewichtes seiner Persönlichkeit gewählt und weil der berechnete Werbe-Effekt einer Anleitung zum wirtschaftlichen Erfolg, die der Top-Manager aus dem Werk herausliest, gleichzeitig wie zur Ablenkung von politisch heiklen Bezügen im Buch und zum Täuschen der Zensur angelegt erscheint.

Jo Lusby, der Direktor von Penguin Books China glaubt, dass das Buch kein Bekenntnis zum Nationalismus ist, sondern dass seine Botschaft von universellem Anspruch sei. Nachdem Penguin für die Übersetzungsrechte den höchsten je in China bezahlten Betrag ausgelegt hat, ist es wenig verwunderlich, dass er als einer für den Verkauf Hauptverantwortlichen nur positive Worte findet.

„It's a very Chinese story and I liked the idea of publishing something that was popular in China,“ said Jo Lusby, head of Penguin's China venture, a Chinese speaker who has lived in China since 1997. A central idea in the book is that Chinese people have become sheepish in the face of China's "dragon", or imperial and

dictatorial culture, and they need to learn to awaken their long-suppressed nature“ “.

36

„Depending on how you read it, China's biggest publishing sensation in years, Wolf Totem, is a moving novel of nomads and settlers and their relation with wolves on the Mongolian steppes, a guide to doing business in New China, an ecological handbook, or a piece of military strategy“ , so Clifford Coonan.³⁷

Die Autorität unter den deutschen Sinologen Wolfgang Kubin findet in der ersten Aussage zum Buch mit zwei kurzen Sätzen das Auslangen. „Wolf Totem“ is fascism according to us Germans. That book causes China to lose face.³⁸ In einem zweiten Interview (gegeben aus Anlass der Verleihung des „Staatspreis für besondere Verdienste um die chinesische Buchindustrie“) relativiert er sein kurz geratenes Urteil. „Ich bin als Deutscher wegen der Nazi-Vergangenheit natürlich sehr empfindlich, wenn Wörter wie Blut und Erde benutzt werden. Der „Wolf Totem“ Autor scheint ein großer Anhänger von Machtpolitik zu sein. Dies als faschistisch zu begreifen, ist vielleicht die typische deutsche Sicht“ “. ³⁹

Jiang Rongs Erfahrungen während der Kulturrevolution und später als Dissident führen ihn bei seiner autobiographisch angelegten Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit der chinesischen Präsenz in der Inneren Mongolei zu Schlussfolgerungen, die für ihre obsoleten Erklärungsmuster, die militaristische Terminologie und ihre Parallelen zu faschistischem Gedankengut von den aufgeklärten Kritikern zerpfückt werden. Seine Sympathie für die Seite des Wolfes – die ihm den Vorwurf faschistoiden Denkens eingetragen hat - ist vielleicht aus einer Art Überkompensation des die Obrigkeit ständig nur erleidenden Subjektes zu verstehen, wobei sich seine Kritik gegen das System und die Schafs-Mentalität der Bevölkerung im Zorn der Wölfe Luft macht.

³⁶ Coonan, Clifford (2008), „Jiang Rong's 'Wolf Totem': The Year of the Wolf“, das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011. <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/jiang-rongs-wolf-totem-the-year-of-the-wolf-768583.html>

³⁷ Ibid.

³⁸ Das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011. http://www.zonaeuropa.com/culture/c20061214_1.htm

³⁹ Das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,2290638,00.html>

Die bisher angeführten Kritiken sind – wie in Hinblick auf einen Bestseller nicht anders zu erwarten – aus Platzmangel in den jeweiligen Zeitschriften klischeehaft und kurz gefasst. Die Perspektive ist eine internationale, die Aussage bleibt an der Oberfläche, reflektiert damit aber auch den Zugang des Bestseller Publikums. Ins Detail geht Howard Y. F. Choy, der Jiang Rongs dem Sozial-Darwinismus zuzuordnende Schlussfolgerungen mit stichhaltigen Argumenten zerpfückt und der „anthropologischen Feldarbeit“ Jiang Rongs skeptisch gegenübersteht.

„Chinese critic Li Jianjun has pointed out that Wolf Totem is a product of an age of evacuated values and cultural crisis, with humanism in retreat and science at the forefront, and in which the law of the market has become a new ideology, or rather, a new form of the Marxist-Maoist philosophy of struggle.....The antidote Jiang Rong prescribes for the "feminized" Han national character is the "blood transfusion" of Mongolian machismo. While the Han majority has taken pride in its ability to sinicize all minorities, the novelist proposes to introject Mongolian otherness onto Han selfhood in antitheses of nomads/farmers, carnivores/herbivores, brutalism/domestication, liberalism/Confucianism, and wolf worship/sheep spirit. In these simple binary pairs the former is deemed good, brave and intelligent, whereas the latter is bad (if not evil), weak and stupid. Such binary oppositions present to us not only a clash of nomadic and agrarian civilizations but also, because the latter is derogated to the rudimentary stage of world history, a crisis of superiority and inferiority complexes..... Jiang Rong's radical anti-Confucianism, inherited from the May Fourth movement and the Cultural Revolution, reveals, in historian Lin Yü-sheng's words, "the crisis of Chinese consciousness."..... As the Chinese ancestral land is relocated in the pristine Mongolian grasslands and the Chinese dragon totem is replaced by vibrant Mongolian wolves, China is reinvented in the familiar foreignness of the romanticized minority other. It is a "familiar foreignness" because the majority is always already a hybridity of minorities. However, by attributing sheepishness to Han Chinese, Jiang Rong ignores China's history of imperial self-aggrandizement. Such willful ignorance may prove to be fully as dangerous as overlooking a wolf in sheep's clothing“. ⁴⁰ Mit dem Zitat Lin Yü-shengs, dass Jiang Rongs Werk ein Ausdruck der Krise des chinesischen Bewusstseins ist, trifft Choy

⁴⁰ Howard Y. F. Choy (2009), „Wolf Totem by Jiang Rong“, das letzte Abrufdatum 28. Februar 2011. <http://mcllc.osu.edu/rc/pubs/reviews/choy.htm>

eine prägnante Aussage, die man als einleitenden Satz vor jede Kritik an Wolfstotem stellen kann. Die Art der Analyse der von ihm angeschnittenen Kritikpunkte zeichnen Choys Verständnis für die psychologischen Hintergründe des Autors und die ideologischen Zusammenhänge vor der aller anderen Kritiker aus. Er übersieht dabei allerdings, dass vieles was er an Wolfstotem kritisiert, vom Autor ganz bewusst als hinterfragenswert in den Raum gestellt ist. Dennoch geben Choys Bemerkungen eine Leitlinie zu einer tiefgründigen Beurteilung des Werkes ab und sollen im Laufe meiner Arbeit immer wieder auf ihre Stichhaltigkeit hin untersucht werden.

1.2.2. Stellungnahme von An Boshun und Kritiken zur ökologischen Botschaft im Werk

Jiang Rongs Schilderung der katastrophalen Auswirkungen der „ultra-linken“ Politik auf Umwelt und Ökosystem in der Olonbulag Steppe waren laut An Boshun für den Verlag einer der maßgeblichen Gründe das Werk zu veröffentlichen. An Boshun betont die Bedeutung dieser Botschaft des Buches, weil es den Lesern die insgesamt alarmierende Umwelt-Krise Chinas ins Bewusstsein ruft und die unaufhörliche Neuerschließung von Ackerland als Überbeanspruchung von Ressourcen, die Vorurteile gegen den Wolf als ein Missachten der Bio-Interdependenz und das Hinterlassen irreparabler Umwelt-Schäden an die zukünftigen Generationen als unverantwortlich erkennt.⁴¹

An Boshun argumentiert weiter, dass selbst in der Zeit der Schusswaffen die Steppennomaden die Wölfe sowohl bekämpft als auch friedlich mit ihnen ko-existiert „亦战亦和“ und im Verbund mit der Natur das Gleichgewicht der Steppe erhalten haben. In den Wölfen hätten sie die Schutzgeister der Steppe gesehen „牧民把狼当成草原的保护神“.⁴² Seit der Einführung von Feuerwaffen wurden die Wölfe von der Gier der Menschen und aus Ignoranz zurückgedrängt und mit dem Zuzug von Bauern begann man in der Steppe Landwirtschaft zu betreiben. Die Ausrottung der Wölfe steht damit auch am Beginn der Desertifikation der Steppe. Heute bemerkt

⁴¹ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验和体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学 1/59 (2006), 59, S. 7.

⁴² An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“ (Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 学术期刊 - 中国图书评论 2 (2006), S. 42.

man die gravierenden Auswirkungen dieser Umweltzerstörung schon beim Blick in den Himmel von Peking „仰望天空就可以感觉到的事实“.⁴³ Da es sich dabei um eine Bedrohung der menschlichen Existenz von planetarem Ausmaß handelt, die im Westen schon früher ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gerückt ist, war der ökologische Aspekt im Werk Jiang Rongs für die ausländischen Verlage von besonderem Interesse.⁴⁴

Nach der über Jahrzehnte anhaltenden raschen wirtschaftlichen Entwicklung Chinas, sind Umweltverschmutzung und Verlust des ökologischen Gleichgewichts die gravierenden Konsequenzen. An Boshun: „Heute wissen wir nicht mehr, ob das Wasser, das wir trinken, und die Nahrung, die wir essen, noch verträglich sind „今天我们谁也无法保证，我们喝的每一口水，... 吃的每一粒粮食 ... 都是安全的“。Hinter Mega-Projekten wie dem ‚Drei-Schluchten Damm‘, der Umleitung von Flüssen aus dem Süden in den Norden und von Gas aus dem Westen in den Osten lauert die Ungewissheit über die Konsequenzen aus dem Verlust jeglicher Alternative „在我们非常自豪的每一项巨大工程的背后，都有旷世的无奈和时代的隐痛“。⁴⁵ Die Tatsache, dass selbst die chinesische Regierung in ihrem Fünf-Jahres-Plan die Errichtung einer harmonischen, nachhaltigen und prosperierenden Gesellschaft formuliert hat, beweist, wie ernst und dringend das Anliegen geworden ist.

Yang Hui 杨慧 et al. vertreten die Meinung, dass alle Kreaturen auf diesem Planeten gleichen Anspruch auf Existenzrecht haben und miteinander verbunden und voneinander abhängig sind. Sein holistisches Weltbild „完整的整体观“, das er auf Konzepte von David R. Griffin (大卫-雷-格里芬) und David Bohm (大卫-玻姆) stützt widerspricht der Auffassung einer binären Opposition von Mensch und Natur „人类与自然界之间的二元对立的逻辑“, von Subjektivität und Objektivität und lehnt den privilegierten Status des Menschen vor der Natur ab „打破了人类优于自然的结构等级秩序“.⁴⁶

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Yang 杨, Hui 慧 / Liu 刘, Li 利 (2007), „Houxiandai yujing xia ‘Lang’ xingxiang de wenhua jiedu 后现代语境下“狼”形象的文化解读“ (Die im post-modernen Diskurs entschlüsselte Kultur des Wolfssimulakrums), in *Liaoning jiaoyu xingzheng xueyuan xuebao* 辽宁教育行政学院学报 24/1 (Jan 2007), S. 120.

Zu einem ganz anderen Schluss kommen Ding Fan 丁帆 und Shi Long 施龙 mit ihrer Interpretation der Umwelt- spezifischen Aspekte des Romans. Sie weisen darauf hin, dass die Umweltfrage für China nichts Neues sei, dass aber die neuen Konzepte der modernen und postmodernen Ökologie-Theorie verwirrende Widersprüche aufgeworfen hätten „混乱的悖论“. Verwirrend und widersprüchlich deshalb, weil in deren Rhetorik die Charakteristika des chinesischen kulturellen Diskurses ignoriert würden „因为忽视了中国所处的特殊文化语境“. Den in nach-industrieller Zeit entstandenen ökologischen Diskurs der westlichen Industrienationen ohne Differenzierung der spezifischen Bedingungen auf den chinesischen Diskurs zu übertragen, führe zweifellos zu einer zunehmenden Entfremdung von der einheimischen Kultur „肯定会加深对本土文化的隔膜“. ⁴⁷

Ding Fan und Shi Long argumentieren, dass es für Menschen die sich des Standards der westlichen Industrienationen erfreuen können, leicht ist, die ‚ökologische Freiheit‘ anzustreben und zu erhoffen. Diesen Anspruch auf eine Gesellschaft zu übertragen, die sich gerade erst durch die schwierige Übergangsphase von einer Zivilisation von Ackerbauern und nomadischen Viehzüchtern in Richtung Industrialisierung bewegt, sei im höchsten Grade unfair „还挣扎在游牧文明与农业文明向工业文明过渡境况下的人们来说却又是完全不公平的“. ⁴⁸ Die westliche Gesellschaft fordert von den anderen, nachdem sie selbst einen hohen Lebensstandard erreicht hat, ökologische Richtlinien einzuhalten, an die sie sich zuvor selbst nicht gehalten hat. Die anderen hingegen kämpfen verzweifelt darum sich von den durch die Unterentwicklung ihrer Produktionsformen bedingten Mängeln zu befreien. Dabei wirkt der von den modernen Industriegesellschaften vorgelebte materielle Hedonismus verführerisch auf die anderen „后工业文明的物质享受 ... 对他们来说是一个有着巨大的诱惑“场域““. Mit dem Verkünden besagten Diskurses

Postmoderne Wissenschaftler wie David R. Griffin präsentieren ein neues Konzept von Holismus für das derzeitige Leben mit Bedacht auf die Zukunft der Welt. Der vom Quantenphysiker und Philosophen David Bohm geprägte Begriff eines ‚dynamischen Holismus‘ besagt, dass sich die gesamte Welt aus jedem einzelnen ihrer Teilchen entfaltet. Das impliziert, dass gesellschaftliche Entwicklungen nicht nur unter anthropozentrischen Gesichtspunkten betrachten werden können, da das Schicksal der Menschheit mit der Natur auf das Engste verflochten ist.

⁴⁷ Ding 丁, Fan 帆 / Shi 施, Long 龙 (2008), „Renxing yu shengtai de beilun 人性与生态的悖论“ (Widersprüche zwischen menschlicher Natur und Ökologie), in *Wenhua yanjiu* 文化研究文化研究 8 (2008), S. 22.

⁴⁸ Ibid., S. 23.

vergrößert man nur das Chaos und die Fehlpositionierung in den Wertvorstellungen „造成价值理念的更大错位与混乱“.⁴⁹

Mit der Ankunft der „ökologischen Revolution“ aus dem Westen in den Entwicklungsländern haben viele Menschen diese Theorie angenommen, ohne zu bemerken, dass sie der Situation in China weit voraus ist. Der Fehler, diese Diskrepanz zwischen Realität und Theorie anzuerkennen, führt zu Orientierungslosigkeit beim Setzen der Prioritäten. Genau wegen der sich daraus ergebenden Missverständnisse haben viele Menschen Jiang Rongs Werk willkommen geheißen und schätzen es, weil sich in ihm die tiefe Rückständigkeit plötzlich als der vermeintlich absolute Fortschritt erweist „《狼图腾》在一部分人那里之所以受到欢迎，也许就是出于这样的误识极端的落后竟然成了极端的先进“.⁵⁰

Ding Fan und Shi Longs Kritik erscheint auf den ersten Blick schwer widerlegbar und entspricht dem Empfinden vieler Chinesen, dass nämlich die ausländischen Vorstellungen von Umweltschutz Chinas Aufstieg hemmen sollen. Ding Fan und Shi Longs Kritik richtet sich sehr allgemein gegen eine westliche Bevormundung in Umweltfragen mit allen politischen Implikationen, verabsäumt dabei aber auf Jiang Rongs Werk einzugehen. Ein symptomatisches Problem scheint im unterschiedlichen Verständnis von Buchrezeption oder Buchkritik zu liegen, denn wie so oft sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass nicht das Werk analysiert wird, sondern nur ein recht willkürlich, dem Trend entsprechend gewählter Einzel-Aspekt, der dann aufgebauscht - und das macht die Auseinandersetzung für die Rezeptionsgeschichte wiederum interessant – ganze Lawinen auslösen kann. Man könnte in dieser Art der Kritik aber auch ein Ablenkungsmanöver vom unliebsam Wesentlichen des Werkes erkennen.

Lei Da 雷达 bewertet die ökologische Botschaft im Werk positiv. Bei ihm erkennt man einen Ansatz, den die meisten, dem bedingungslosen Fortschrittsglauben verhafteten Kritiker vermissen lassen, nämlich nicht sofort mit einem Abwehrreflex zu reagieren. Lei Da unternimmt den Versuch unvoreingenommen in der durchaus aggressiven Wortwahl Jiang Rongs nicht von Anfang an ein Feindbild zu sehen. Er bewertet es als konsequent, dass der Schwerpunkt des gesamten Buches das Leben in der Steppe bleibt und die Handlung um Koexistenz und Interdependenz von

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., S. 28.

„großem und kleinem Leben‘ zentriert ist „全书关注的是大命与小命息息相关“.⁵¹ Das Buch zeigt seiner Meinung nach auf, dass die Zerstörung der Steppe unabwendbar ist, wenn kurzsichtige wirtschaftliche und politische Überlegungen zum Maßstab genommen werden, die sowohl der menschlichen Vernunft zuwiderlaufen, als auch das „Gesetz des Himmels“ brechen „倘若“时政之理”逆于天之理藐藐视人之理，时政之理被推为世间唯一真理时，草原的毁灭就在劫难逃了“.⁵² Wenn sich die Menschen am ‚Weg des Himmels‘ orientierten, seien spiritueller Reichtum und materieller Wohlstand hingegen durchaus möglich.⁵³

Zhang Quansheng 张权生 ist der Meinung, Jiang Rongs Roman kehrt das Konzept eines ökologischen Holismus hervor, der ein nicht-anthropozentrisches Weltbild präsentiert, welches das Leben an sich verehrt „阐释了敬畏生命的非人类中心主义观念“. Der Schlüssel zur Ökologie liege in einer vielschichtigen Symbiose und Ko-Existenz von Vielschichtigkeit „多元共生“. Menschliche Gier und selbstsüchtige Eigeninteressen sollten sich einschränken, das anthropozentrische Konzept verworfen „抛弃人类中心主义观念“ und der Glaube, dass die Menschen Recht auf eine rücksichtslose Dominanz der Welt hätten, abgelegt werden „否认人对世界的主宰地位“. Stattdessen sollte man das Recht auf Existenz anderer Kreaturen und Arten respektieren und schützen.⁵⁴

Lü Naijis 吕乃基 Kritik der Ökologie-Theorie des Werkes postuliert den Untergang der nomadischen Viehzüchter in der Inneren Mongolei aufgrund ihrer unzeitgemäßen Wirtschaftsform. Mit dem Zitat einer Passage, in der Chen sich über die Langweile seines Hirtenlebens beklagt und sich mit dem legendären Gesandten der Han Dynastie zu den Xiongnu vergleicht, der jahrelang in Transbaikalien gefangen gehalten wurde,⁵⁵ stellt Lü Naiji eine rhetorische Frage. Das Nomadentum und Mutter Erde haben es leicht, doch wie steht es mit dem Kind? „而游牧，大地母亲是舒服了，可“孩子”呢?“ Das sesshafte Leben und die Stadt sind das Schiff der Zivilisation,

⁵¹ Lei 雷, Da 达 (2005), „<<Lang Tuteng>> de zai pingjia yu wenhua fenxi - yu wang yu lixing de boyi 《狼图腾》的再评价与文化分析 - 欲望与理性的博弈“ (Neubewertung und Kultur-Analyse zu Wölftotem: wenn die Sehnsucht mit überlegter Logik „go“ spielt), in *Xiaoshuo pinglun* 小说评论 4 (2005), S. 5.

⁵² Ibid., S. 5.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Jiang 姜, 戎 Rong (2004), S. 85.

nomadische Viehzucht hingegen behindert den Fortschritt „定居，城市是文明之舟；游牧则挡住了人前进的步伐“.⁵⁶ Hier prallt das festgefügte Weltbild mit Unverständnis von der Vielschichtigkeit des im Text Beschriebenen ab und der Kritiker ist außer Stande und nicht gewillt die Welt aus anderer Perspektive zu betrachten. Dazu kommt die Arroganz des Städters, der jeden Bezug zur Natur verloren hat, weil er in einem Umfeld lebt, in dem die Menschen vom Glauben an die Machbarkeit der Dinge durchdrungen sind und wo man den Gestank der Müllhalden mit Duft-Kanonen bekämpft. Naturerleben ist für Lü Naiji zu einem Luxus außer Reichweite geworden. „Weder Chen, Batu oder Batus Kinder können in die Fußstapfen ihrer Vorfahren treten. Die Steppe kann durch den Erhalt der Nomadenkultur nicht geschützt werden. Ohne Zweifel sucht der Mensch, wenn er in der Natur unterwegs ist, seine Wurzeln und er findet Kraft und Inspiration darin, aber das geschieht nicht aus einer existentiellen Notwendigkeit, sondern nur aus ästhetischem und emotionalem Bedürfnis „陈阵也好，巴图也好，巴图的后代也好，不可能永远循着祖先的足迹“.⁵⁷

Zhang Quansheng argumentiert, die Generation nach Bilgee ist hauptsächlich damit beschäftigt sich Häuser zu bauen, Fahrzeuge zu kaufen und einen Lebensstil zu führen, der den Gegebenheiten der Steppe nicht angemessen ist und die Steppe ihrem Glück und ihrer Bequemlichkeit opfert.⁵⁸ Es sind Menschen geblendet von ihrem Geiz „利欲熏心“, ihre schonungslose Ausbeutung der Natur ruft eine Tragödie hervor, die zwar „ein Sieg an der Front ist, aber eine Niederlage an der zweiten Verteidigungslinie“ darstellt „一线胜利二线失败的悲剧“.⁵⁹ Jiang Rong kritisiert in seinem Werk die Technokratie als den Katalysator fortschreitender Umweltzerstörung. Die alten Regeln und Bräuche hielten die Menschen in Zaum „老规矩约束了人们“ und schützten die Steppe. Sie hatten sich aus Erfahrungen herauskristallisiert „千百年来经验总结“, die das ökologische Gleichgewicht über Jahrhunderte wirkungsvoll erhalten hatten. Sie sind der Ursprung für die Ideen modernen ökologischen Denkens „是现代生态思想的理论来源之一“.⁶⁰

⁵⁶ Lü 吕, Naiji 乃基 (2006), „<<Lang Tuteng>> siwen 《狼图腾》四问“ (Vier Fragen zu „Wolf Totem“), in *Dongbei daxue xuebao* 东北大学学报 8/6 (November 2006), S. 409.

⁵⁷ Ibid., S. 410.

⁵⁸ Gemeint ist Jiang Rongs Beschreibung im Epilog über das neue Leben der Hirtennomaden. 姜 Jiang, 戎 Rong (2004), S. 422, 423.

⁵⁹ Zhang 张, Quansheng 权生 (2006), S. 69.

⁶⁰ Ibid., S. 70.

Mit der Beschreibung wie die Menschen die natürlichen Ressourcen aus Profitgier plündern „人们为了一时的经济利益而对资源进行掠夺性开发“, lenkt Jiang Rong die Aufmerksamkeit auf den Preis, der dafür von allen zu zahlen ist, die Degradierung der Umwelt und die Erschöpfung der Ressourcen, so Lu Chaowei 陆超伟.⁶¹

1.2.3. Chinesische Kritiken nationalistischer, faschistischer und militaristischer Ansichten im Werk

Der Vorwurf westlicher Kritiker, in seinem Werk faschistische Positionen zu vertreten, begründet sich auf Jiang Rongs Idealisierung der Wolfsnatur und auf sein Bemühen das von ihm positiv bewertete „Wölfische“ auf die Menschenwelt zu übertragen (z.B. Wolfgang Kubin). Für die westliche Kritik besteht eine unmittelbare und immer noch aktuelle Beziehung zwischen dem Wolfs-Topos und dem Faschismus aufgrund der Vereinnahmung des Wolfes durch rechts-extreme Gruppierungen wie z.B. den ultra-nationalistischen „Grauen Wölfen“ in der Türkei oder den „Weißen Wölfen“ in Russland.⁶² In der chinesischen Kritik werden die Aspekte, die nach westlicher Lesart auf Anheb als faschistoid interpretiert werden, weder in den Vordergrund gerückt, noch ausführlich behandelt.⁶³

Zivilisationsskepsis und die Tendenz zur Romantisierung vermeintlich „guter alter Zeiten“ müssen nicht unbedingt zum Faschismus führen; der Hang zu martialischem Vokabular lässt aber ein Bedürfnis des Autors nach Kompensation von Schwäche und Demütigungen erkennen, das im Totalitarismus münden kann. Susanne Weigelin-Schwiedrzik sieht darin eine Verbindung zu sozial-darwinistischen Theorien, die fragwürdig aber nicht unbedingt als faschistisch zu bezeichnen sind: „Es wird angenommen, dass Jiang Rong eine Ideologie der natürlichen Auslese verbreitet, die sich auf den Sozialdarwinismus bezieht. Diese hat nach der Übersetzung von

⁶¹ Lu 陆, Chaowei 超伟 (2006), „<<Lang Tuteng>> de wenhua jixi 《狼图腾》的文化解析“ (Kulturwissenschaftliche Analyse von „Wolf Totem“), in *Shidaiwenxue* 时代文学 4 (2006), S. 77.

⁶² Eine Gruppe jugendlicher Rechtsradikaler, die in Russland elf Zentralasiaten ermordeten, ihre Taten mit dem Handy filmten und ins Internet stellten, Standard 13.04.2010, ved.

⁶³ (wie z.B. deutsche Ausgabe S. 196: Wolfsjagd ist wie Krieg – ein Wettstreit..., wobei wir in der Folge lesen, mit welcher Begeisterung die Jäger im Einsatz sind! – S. 147: Wölfe sterben lieber, als in Schande zu leben, ...Aussieben der Schwachen, - S. 143: über die Kriegskunst der Wölfe, martialische Sprache, - S. 178: Wölfe und Mongolen sind die Schutztruppe des Graslandes und dann S. 87: der Wolf ist der Retter der Menschheit! – S. 300: drei Völker mit dem Wölftotem haben Europa angegriffen, - S. 296: der Wolf auf der Kriegsfahne der Türküt, - S. 302: ...ein Charakter, der mehr Ehrfurcht gebietet, als der anderer Tiere, - S. 348: Wölfe ...aus Steppenhygiene).

Huxleys „On Evolution and Ethics“ durch Yan Fu in China eine rege Rezeption gefunden. Im Rahmen dieser Theorie wird angenommen, dass sich Stärken und Schwächen von Ethnien, Nationen oder Individuen im Prozess der natürlichen Auslese und damit im Kampf um die Macht herausstellen. Diese Theorie wiederum gilt als Grundlage des Faschismus und Rassismus. Auch gehört in den Bereich des Faschismus das so genannte Blut und Boden Denken, das sehr stark die innige Beziehung des Menschen zur Natur betont und letztlich nicht die zivilisatorischen Errungenschaften des Menschen hochhält, sondern seine Fähigkeit, sich an die Natur anzupassen. Dieser Gedanke ist an sich nicht faschistisch, die Überspitzung eines solchen Gedankens führt aber zum Beispiel zur Ablehnung von Menschen, die nicht in unmittelbarer Beziehung zur Natur stehen, z.B. Künstler, Intellektuelle usw.“⁶⁴

Ding Fan und Shi Long weisen auf einen nationalistischen Unterton und die im Werk auftauchenden faschistischen Elemente hin, die sie unter einer ‚ökologischen Camouflage‘ erkennen „披上“生态文学”的迷彩服“. Der latente Nationalismus und die finsternen anti-modernistischen Tendenzen seien leicht zu enttarnen „不能抹去其文化民族主义的印记，也不能掩盖其事实上反现代文明的灰暗色调“.⁶⁵

Ding Fan und Shi Longs Kritik richtet sich wenig konkret gegen die Bewunderung des kriegerischen Geistes, welchen der Autor an den Tag legt, und seine Faszination für das Martialische, wobei sie auf die sich bietenden ideologisch zweifelhaften Passagen nicht direkt eingehen. Stattdessen wollen sie in Chens vom Schock beim Anblick des Wolf-Massakers Affekt- bedingtem Ausruf ‚die Wölfe sind hassenswerter als die Faschisten‘⁶⁶ einen Beweis für die Affinität Jiang Rongs zu rechtsextremer Gesinnung erkennen.⁶⁷

In der deutschen und englischen Ausgabe wurde diese Stelle ausgelassen. „在历史上人类的争斗中，确实相当公开或隐蔽地贯彻了人对人是狼的法则“.⁶⁸ „Durch die ganze Geschichte folgten die Menschen in ihren kriegerischen Auseinandersetzungen in offener oder verdeckter Form dem Gesetz „homo homini lupus““.⁶⁸

⁶⁴ Professor Weigelin-Schwiedrzik, Susanne, persönliche Mitteilung 2010.

⁶⁵ Ding 丁, Fan 帆 / Shi 施, Long 龙 (2008), S. 29.

⁶⁶ 姜 Jiang, 戎 Rong (2004), S. 65.

⁶⁷ Ding 丁, Fan 帆 / Shi 施, Long 龙 (2008), S. 26.

⁶⁸ 姜 Jiang, 戎 Rong (2004), S. 65.

Pei Hezuo 裴合作 bemerkt, dass man die am Anfang des Werkes enthüllten Geheimnisse und Schönheiten des Steppenlebens im Norden Chinas in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts als spirituelle „Gala“ von Wolftotem „狼图腾的精神盛宴“ genießen hätte können.⁶⁹ Dann wird es für ihn eine Aufzeichnung darüber, wie das Verschwinden der Wölfe die Zerstörung der Steppenökologie angekündigt hat. Der Anblick vom Niedergang der Steppenkultur und der rapide zunehmenden Desertifikation am Beginn unseres Jahrhunderts gibt Anstoß zu der Überlegung, wie eine ökologisch harmonische Zivilisation beschaffen sein müsste. Das macht den Gedankenstrom aus, mit dem der Autor laut Pei Hezuo seine emotionale Betroffenheit über diese Umweltanliegen ausdrückt. Er beschränkt sich aber nicht auf diesen einen Gedankenstrom, sondern eröffnet gleich noch einen weiteren, der den ersten vorübergehend in den Hintergrund drängt „另一条思路的闸门同时打开...“.⁷⁰ Pei Hezuo kritisiert, daß der Roman nicht auf die Wolfsproblematik konzentriert ist, sondern viele andere Themen anspricht, die wie die Nationalitätenfrage und die Notwendigkeit einer Revision des Geschichtsbildes über die Umweltproblematik hinausgehen.

Der Idealisierung des „Fremden“, mit der Jiang Rong offensichtlich bewusst provozieren will, begegnen die Kritiken mit dem Argument, er predige Nationalismus und Anti-Modernismus. Chen Zhen wird von Bilgee, dem alten Mongolen, zum Chronisten und Fürsprecher der Minderheit auserkoren – er soll ein Buch schreiben, das die Geschichte des Steppenvolks den Chinesen erzählt. Dabei erregt er den Ärger derjenigen, die in seinen Schilderungen eine Beleidigung der Han-Chinesen sehen und sie nicht als Aufforderung verstehen, die eigenen Augen für das mögliche „Andere“ zu öffnen. Die Kritiker verschließen sich diesem Diskurs, weil sie sich in ihrem Selbstverständnis als Chinesen angegriffen fühlen und daher der Verteidigung Vorrang einräumen. Ding Fan und Shi Long sehen in Jiang Rongs Idealisierung der Mongolen nicht den Versuch eine Minderheit in ihrer Selbstbehauptung gegen überlegene Siedler zu stärken, sondern Verrat an der Nation. Nicht im Mindesten ziehen sie in Betracht, dass für die Mongolen die widerspruchslöse Aufnahme von Fortschrittsdenken im chinesischen Kontext damit gleichzusetzen ist, die Han-

⁶⁹ Pei 裴, Hezuo 合作 (2007), „<<Lang Tuteng>> chengdan le bugai chengdan de zhongfu 《狼图腾》承担了不该承担的重负“ („Wolftotem“ lädt sich eine unnötig schwere Last auf), in *Shidaiwenxue* 时代文学 4 (2007), S.10.

⁷⁰ Ibid., S. 10.

chinesische Dominanz hinzunehmen. Weder die Umwelt noch die Frage, wie die Anliegen der „rückständigen“ Mongolen berücksichtigt werden könnten, sind ihnen von größerer Priorität als das nationale Anliegen des Fortschritts für China, so wie sie ihn verstehen.

An Boshun vertritt die Auffassung, dass Jiang Rong eine introspektive Darstellung präsentiert hat „提出了一个反思中国文化的观点“.⁷¹ Er nimmt an, dass die Lebensweise eines Volkes den Nationalcharakter bestimmt und dass der Nationalcharakter wiederum auf das Schicksal eines Volkes zurückwirkt „民族存在决定民族性格，民族性格决定民族命运“.⁷² Die Tatsache, daß die alte chinesische Zivilisation nicht wie andere ihren Niedergang gefunden hat und keine Unterbrechung erlebt, ist nach seiner Interpretation auf die Überfälle der Nomadenvölker auf China und die dabei von ihnen zugeführte „Blutinfusion“ zurückzuführen „游牧文化一次一次冲击和输血“.⁷³ Der Grund, der Ackerbauernkultur eine Schafsnatur zuzuschreiben, liegt in ihrer Schwäche und Bereitschaft, sich von anderen willfährig unterdrücken zu lassen „叫农业文明的软弱的“羊性”，是任人宰割的主要原因“.⁷⁴ Jiang Rongs Kritik der Ackerbauernkulturen und seine Theorie der Blutauffrischung (er verwendet das Wort „Infusionen“) durch Nomadenvölker hat in Intellektuellenkreisen zu hitzigen Debatten geführt „引起了文化界的争论“.⁷⁵ Jiang Rongs Sichtweise verdient es, trotz der Radikalität ihres Ausdrucks als Denkanstoß in Betracht gezogen zu werden. Im globalen Kontext ist sein Ansatz westlichen Lesern nicht fremd „西方的读者对此并不陌生“.⁷⁶

Angespielt wird hier auf die Tatsache, dass nach dem inneren Zusammenbruch von Reichen vielfach äußere Feinde (ev. „Barbaren“) erst als Eroberer auftraten, dann aber als neue Herrschaftsschicht die verbliebenen administrativen u.a. Strukturen des Vorgängerreiches übernahmen, meist mit Angehörigen der alten Elite Heiraten eingingen und so einerseits die kulturelle, bzw. religiöse Kontinuität wahrten,

⁷¹ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“ (Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), S. 43.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

andererseits durch ihre unverbrauchte Energie in der Lage waren eine Erneuerung in die Wege zu leiten. Vieles an der geäußerten Faschismus-Kritik relativiert sich, wenn man die Inhalte einer näheren Betrachtung unterzieht, anstatt sich ausschließlich auf die Terminologie zu fixieren.

1.2.4. Wolfsstrategien im Geschäftsleben, der Wolf im Werbespot

Wie sehr das Wolfsbild dem Wandel der Zeit unterliegt und der jeweiligen Gesellschaftsform angepasst wird, manifestiert sich in den chinesischen Kritiken, die sich über die Anwendbarkeit der Wolfsstrategien im modernen chinesischen Geschäftsleben äußern, besonders deutlich. Der Wolf mutiert vom „Klassenfeind“ der Kulturrevolution zum Werbeträger und zum Vorbild, dessen Strategien und Durchsetzungskraft im kapitalistischen Wirtschaftssystem zum Erfolg führen können. Die Auseinandersetzung mit dem Wolf und seiner Position als dem „Anderen“ bleibt dabei ausgeklammert. Es ist seine Verwertbarkeit innerhalb eines klar abgegrenzten Systems, die von den meisten Kritikern thematisiert wird und eine Art der Instrumentalisierung liefert oder beschreibt, die mit der von Jiang Rong über weite Strecken sehr realistisch nachgezeichneten Welt nur wenig zu tun hat.

Wie sehen nun die Kritiker die mögliche Anwendung und Übertragbarkeit von Wolfsintelligenz auf Geschäftsstrategien als Schlüssel zum Erfolg? Warum interpretieren manche den Wolfs-Geist als Symbol für Qualitäten, an denen das moderne China besonderen Bedarf hat und die zu einer Revitalisierung der chinesischen Kultur beitragen können? Bei der Betrachtung und bei der Gegenüberstellung dieser Kritiken öffnen sich Fenster zu verschiedenen Rezeptionen unter den chinesischen Lesern. Dabei werden einige für die moderne chinesische Gesellschaft relevante Themen durch diese Annäherungen sichtbar gemacht, und schließlich wird implizit erkennbar, welcher Wert bzw. welche Stellung der Frage der Beziehung des ‚Selbst‘ zum ‚Anderen‘ beigemessen wird. Wobei sich hier ‚Anderer‘ nicht nur auf den Wolf als repräsentativen Vertreter der Natur in ihrer Opposition zum Menschen beziehen soll, sondern mit dem ‚Anderen‘ auch die Mongolen der Inneren Mongolei als eine der chinesischen Minderheiten gemeint sind.

Das von der Natur des Wolfes gezeichnete Bild hat dem Geschäftsleben im richtigen Moment einen genau passenden Wert beige-steuert, der praktisch anwendbar erscheint. Wie zum Beweis dafür sind kurz nach dem Erscheinen von ‚Lang

Tuteng‘ zahlreiche Bücher auf den Markt gekommen, die von der Wolfsnatur handeln, mit Business Management zu tun haben und von einer säkularen Wolfs-Philosophie sprechen „讲述企业管理和世俗哲学的书“.⁷⁷

Luo Liqiong 罗利琼 verbindet die zwei Hauptlinien des Werkes mit den aktuellen Problemen der chinesischen Gesellschaft, der Zerstörung der Umwelt und dem härter werdenden Konkurrenzkampf in einer Zeit immer schnellerer Veränderungen „日新月异的时代“. Chinas Machtgewinn „国力增强“ und die Verbesserung der Stimmung im Volk erweckten die Hoffnung auf schnellen Fortschritt, Wohlstand und Stärke. „Wolfsrauch“ ist in alle Richtungen aufgestiegen, und in allen Ecken ist „Wolfsliteratur“ entstanden. „狼魂-强者的经营法则“ („Der Geist des Wolfes – die Regeln des Managements für die Mächtigen“), „像狼一样思考—神奇的商业法则“ („Denk wie ein Wolf - die wunderwirkende Anleitung zum Marketing“).⁷⁸

An Boshun behauptet, durch die wirtschaftliche Globalisierung und den harten Konkurrenzkampf auf dem Weltmarkt stünden die Chinesen vor großen Herausforderungen, da sie ihnen tausend Jahre lang die konfuzianische Tradition einer Agrar-Zivilisation zur Gewohnheit geworden sei. Gerade erst aus der Planwirtschaft entlassen fehle es an spirituellen Ressourcen. Besonders durch den starken kulturellen und technologischen Einfluss von außen sei ein nur auf interne Erfahrungen basierendes oder auf Wissenschaftlichkeit gestütztes Management nicht ausreichend um zu entscheiden, wie sich ein Unternehmen im internationalen Wettkampf durchsetzen kann und wie es am besten seine Kräfte sammelt um sich aus einer unerwarteten Krisensituation zu retten. Im Human-Management müsse man in der Lage sein die innerste Essenz seines Unternehmens zu mobilisieren.⁷⁹

Die meisten Wissenschaftler stimmen darin überein, dass Unternehmer und Manager an Jiang Rongs Roman besonders interessiert sind. Der Grund dafür liegt im Trend der wirtschaftlichen Globalisierung, der Reformpolitik in China und Chinas Aufstieg

⁷⁷ Ibid., S. 43.

⁷⁸ Luo 罗, Liqiong 利琼 (2007), „<<Zang’ao>> yu <<Lang Tuteng>> zhi bijiao: wenxue yu wenhua de cengmian 《藏獒》与《狼图腾》之比较: 文学与文化的层面“(Vergleich zwischen „Wolf Totem“ und „Tibetan Mastiff“ [2007 erschienener Roman „Zang Ao“ von Yang Zhijun 杨志军]: auf kultureller und literarischer Ebene), in *Shehui kexue luntan* 社会科学论坛 2 (2007), S. 132, 133.

⁷⁹ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“(Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), S. 43.

zu Macht und Prosperität.⁸⁰ Die Unternehmer sind in der Tat begeisterte Leser dieses Buches, fast alle Spitzen-Unternehmer in Festland-China empfehlen ihren Angestellten „Lang Tuteng“ zur Lektüre.⁸¹

Yang Hui et al. meinen, Jiang Rongs Apologie der Wölfe setze das verachtete Wolf-Image in ein neues Licht, was die Konsumgesellschaft begrüße, weshalb der Roman als Katalysator subjektiver menschlicher Interpretation den Wolf als Werbeträger interessant mache.⁸² Zur Reklame geworden transportiere der als Image die vom Produzenten vermittelte Information und bewirke bei den Konsumenten eine gewisse Bewusstseinsveränderung. Reklame ist ein Ersatz für anderen Kulturkonsum geworden und formt Kulturbewusstsein, wie es auch von ihm bestimmt ist. Damit wird die Art, wie man Reklame gestaltet und wie sie der potentielle Konsument aufnimmt, zu einem subtilen Leitfaden für die jeweilige Kultur „构成无形的文化向导“.⁸³ So hat der Wolf als kommerzielles Kunstprodukt seinen Auftritt auf der Bühne der Marktwirtschaft „狼由艺术作品进入到经济领域“.⁸⁴ Eine Zigarettensmarke ‚Die sieben Wölfe‘ wirbt mit einem visuell perfekt gestylten Spot, „Wer mit dem Wolf tanzt, hat wahren Mut“ „与狼共舞，尽显英雄本色“ und stimuliert so den potentiellen Konsumenten mit sinnlicher Freude „刺激着人的感官... 给予受众气势磅礴之感“.⁸⁵

Im kurzen Bericht Xie Kais 谢凯 über Lenovo wird der Wolf als Metapher gezeichnet. Gerade als Lenovo überlegt IBM zu kaufen, beginnt der Hewlett Packard -Wolf um Einfluss zu kämpfen und macht eine Gegen-Werbung, in die er abwertende Urteile über seinen Konkurrenten einfügt „搞歧视广告“.⁸⁶ Der Dell-Wolf beginnt Lenovo skrupellos Essen aus dem Mund zu stehlen „不择手段抢夺联想口里的食物“.⁸⁷ Xie Kai fragt sich, ob Yang Yuanqing 杨元庆, der Direktor von Lenovo, Wolf oder Schaf ist,

⁸⁰ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验和体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学 59/1 (2006), S. 7.

⁸¹ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“ (Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), S. 43.

⁸² Yang 杨, Hui 慧 / Liu 刘, Li 利 (2007), S. 121.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Xie 谢, Kai 凯 (2006), „<<Lang Tuteng>> zhihou de lianxiang 《狼图腾》之后联想“ (Von „Wolf Totem“ hervorgerufene Assoziationen), in *Zhongxuesheng baike* 中国学生百科 27 (2006), S. 12.

⁸⁷ Ibid.

wobei er sich aber sicher ist, dass zum Erreichen einer guten Position im internationalen Wettbewerb ein Wolfspack für das Unternehmen besser wäre, ein Wolfspack, das auf der Jagd nach Wild den Tod nicht fürchtet „见到猎物不要命的狼“ und das jeder Situation gewachsen ist „审时度势的狼“. Xie Kai macht sich lustig: „Yang Yuanqing hast du ein Wolfsrudel gefunden (angeheuert) „你找到这群狼了吗?“ “ „Können Chinesen wirklich zu echten Wölfen werden oder seid Ihr nicht eher eine Schafherde, die von den Wölfen gejagt wird? „中国人，你能成为真正的狼而不是让狼赶着跑的羊吗?““⁸⁸

Mu Jing 穆静 argumentiert, dass es der modernen chinesische Elite an wölfischen Taten und Ideen durchaus nicht mangelt „所谓精英们从不缺少狼的行为和理念“.⁸⁹ Er sieht die moderne chinesische Gesellschaft als zutiefst gespalten „中国的国情是两极分化严重“, und das Feiern der Wolfsnatur als Berauschung der Öffentlichkeit im Interesse der Elite.⁹⁰ Obwohl Mu Jing seine Anspielung auf die gesplattene Gesellschaft nicht weiter ausführt, kann man aus dem Kontext seiner Kritik entnehmen, dass die auseinander gehende Schere zwischen arm und reich und die ungerechte Verteilung des Reichtums gemeint sind. Mu Jing lehnt den Vorschlag, den nationalen Charakter mit „Wolfsnatur“ anzureichern, als leeres Gerede „空谈“ ab, denn das hieße für ihn von überall zu plündern und die Welt ins Chaos zu stürzen „四处掠夺，恐怕世界就要打乱了“.⁹¹

Li Di 李迪 sieht im Buch die Botschaft darüber, wie die Ausrottung der Wölfe unter dem Vorwand des Fortschritts tatsächlich die Steppe zerstört. Laut ihm ist in gewissem Sinne die ungezügelte wölfische Grausamkeit der Charakterzug der chinesischen Geschichte „中国历史的本质恰恰是狼性的肆虐“.⁹² Li Di stimmt in seiner

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Mu 穆, Jing 静 (2008), „<<Lang Tuteng>> zhaji 《狼图腾》札记“ (Kommentar über „Wolf Totem“), in *Kuandai yuedu* 宽带阅读 6 (2008), S. 96.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Li 李, Di 迪 (2006), „Yuanshi caoyuan de meili yu aichou: <<Lang Tuteng>>de tuteng zhenhan yu chongji 原始草原的美丽与哀愁: 《狼图腾》的图腾震撼与冲击“ (Schönheit und Trauer der alten Steppe: Totem-Schock und der Angriff vom „Wolf Totem“), in *Heilongjiang jiaoyu xueyuan xuebao* 黑龙江教育学院学报 25/2 (März 2006), S. 104.

beißenden Kritik an der chinesischen Geschichte mit Jiang Rong zwar überein, führt sie jedoch nicht genauer aus.

Meng Xianglin 孟祥林 stellt die Wolf – Schaf Opposition anhand eines Vergleichs zweier Gruppen von Gutachtern dar: Japaner und Amerikaner sollten die Überprüfung einer chinesischen Firma vornehmen. Meng Xianglin unterscheidet sich von Xie Kai insofern, als er bei Geschäftsstrategien eher zum Schaf tendiert. Der Grund, warum die Japaner Xiyaxi in Zhengzhou und die Amerikaner Yiwu in Zhejiang ausgewählt haben, sagt sehr viel über die jeweilige Firma und die Einstellung der Gutachter aus. Xiyaxis Motto war „Ich werde mein Letztes geben um dich zu besiegen, und ich brauche deinen Platz um mich entwickeln zu können“ „我一定要充分发挥我的竞争优势击败你“. Das ist Unternehmenskultur, die besagt „Ich werde leben und du wirst sterben“ - „是你死我活的企业文化“. Yiwus Motto war „Ich lebe an einem reichen Ort, und auch du kannst hier florieren“ - „我这里是发财的地方，你也可以来我这里发财“. „Du bist willkommen zur Entwicklung beizutragen“. Diese Unternehmenskultur besagt „Wenn ich gut bin, bist auch du gut“ (oder wenn es mir gut geht, kann es auch dir gut gehen). Die erste Wahl gleicht der Ideologie, die sich im aggressiven japanischen Militarismus manifestierte. Die zweite erinnert an die amerikanische Einstellung „alle Flüsse münden ins Meer“, „海纳百川“. Mit einem solchen Beispiel unterstreicht Meng Xianglin seine Sympathie für die Geschäftsstrategie der Schafe und verurteilt das Wölfische.⁹³

Qiu Zhijie 邱志杰 entgegnet Jiang Rongs Begeisterung für das Wölfische mit dem Argument, dass die Menschheit zum Glück schon früh die Möglichkeit erkannt habe, ihre Ressourcen mittels Innovation auszubauen. Während viele immer darüber nachdachten, wie man andere vertreiben kann, um den Kuchen alleine zu essen, gab es auch solche, die genügend Weitblick hatten zu überlegen, wie man den Kuchen vergrößern könnte „有些人只想着挤走别人独吞蛋糕的时候，更有远见的人想的是怎么把蛋糕做大“.⁹⁴ Meng Xianglin und Qiu Zhijie sind Beispiele dafür, dass es

⁹³ Meng 孟, Xianglin 祥林 (2008), „Langxing haishi yangxing: qiye wenhua xuanze yu fazhan qushi fenxi 狼性还是羊性：企业文化选择与发展趋势分析“ (Wolfsnatur oder Schafsnatur: die Wahl in der Unternehmenskultur und Analyse von Entwicklungstendenzen), in *Dianzi keji daxue xuebao* 电子科技大学学报 10/4 (2008), S. 33.

⁹⁴ Qiu 邱, Zhijie 志杰 (2007), „<<Zang'ao>> he <<Lang Tuteng>>, 《藏獒》和《狼图腾》“ („Zang Ao“ und „Wolf Totem“), in *Dangdai yishu yu touzi* 当代艺术与投资 10 (2007), S. 62-63.

gegen die Stilisierung des Wolfs zur neuen Ikone der chinesischen Geschäftswelt auch Widerspruch gibt.

1.2.5. Die Angst vor dem „bösen“ Wolf versus Wolfs-Idolatrie

Aufgrund ihres Anspruchs als Herrscher über die Natur sind die Menschen in Konkurrenz zu den Tieren getreten. Dabei ist der Wolf als gefährlicher Widersacher zum klassischen Symbol des Feindes geworden. Das Symbol hat schließlich den Bezug zum realen Wolf verloren und ist zu einer Projektion der menschlichen Angst geworden. Erik Zimen, ein deutscher Biologe, hat sich sein Leben lang der Erforschung der Wölfe gewidmet und den anthropologischen Aspekt dabei nicht vernachlässigt. Zimen schreibt: „Obwohl oder vielleicht gerade weil die Erfahrung mit ihm fehlt, stammt das Bild, das wir uns vom Wolf machen, aus der Zeit verständlicher Feindschaft. Nach dem Ausspruch >>Homo homini lupus<<, den der englische Philosoph Thomas Hobbes von dem altrömischen Komödiendichter Plautus übernahm, ist zwar der Mensch selbst des Menschen größter Feind, doch für Feind steht hier synonym der Wolf “. ⁹⁵

Ma Jianzhang 马建章 et al. bemerken, dass ein so negatives Image auch mit einer tiefliegenden Bewusstseinsebene der kollektiven Menschheitserinnerung verbunden ist, denn die frühen Bilder der Mythologien beinhalten Spuren menschlichen Schicksals und vermitteln uns Botschaften von dem, was unsere Vorfahren betroffen hat. ⁹⁶

Wu Xiuming 吴秀明 und Chen Lijun 陈力君 weisen darauf hin, dass sowohl in Pu Songling 蒲松龄 und Lu Xuns 鲁迅 Werk der Wolf als Verkörperung des Bösen dient. In seinem „Tagebuch eines Verrückten“ klagt Lu Xun den Feudalismus als menschenverschlingenden Wolf an „吃人的狼“. Qualitäten wie Grausamkeit, Hässlichkeit, Egoismus, Gier und Verrücktheit werden abstrahiert und dem Wolf

⁹⁵ Zimen, Erik (2003), *Der Wolf: Verhalten, Ökologie und Mythos*. Stuttgart: Kosmos, S. 413.

⁹⁶ Das chinesische Zeichen für Wolf in jiaguwen (Orakelknochenschrift) besteht aus zwei Radikalen: das linke ist ein Kreis mit jeweils einem Paar paralleler Linien oben und unten, das rechte Zeichen ähnelt einem auf den Hinterbeinen stehenden hundeähnlichem Tier. Der Autor des Artikels erklärt den Kreis als die Höhlenöffnung und die Linien als die leuchtenden Wolfsaugen in der Dunkelheit. Sie drücken nach Meinung des Autors die Angst der frühen Menschen vor den ihre Höhlen durchdringenden Wolfsaugen aus. Ma 马, Jianzhang 建章 et al. (2005), „Zhongguo lang wenhua yanjiu 中国狼文化研究“ (Kulturwissenschaftliche Studie über den Wolf in China), in *Yesheng dongwu 野生动物* 26/2 (2005), S. 40, 42.

zugeschrieben. Als Beispiel verweisen sie auf die volkstümliche Erzählung „Der leichtgläubige Mensch und der Wolf“ „东郭先生与狼“. ⁹⁷ Ein weichherziger alter Mann rettet einem Wolf vor dem Jäger das Leben, indem er ihn in seinem Sack versteckt. Sobald aber der Jäger weg ist und der Wolf wieder aus dem Sack kommt, will er den alten Dongguo fressen. Zum Glück kommt ein Bauer des Weges und beide, der Wolf und der Alte, erzählen ihm ihre jeweils eigene Version des Geschehenen. Der alte Mann fragt verzweifelt, ob das bei Wölfen so sei, dass sie ihre Wohltäter auffressen, der Wolf hingegen beschuldigt Dongguo, dass er ihn in den Sack gesteckt und beinahe erstickt habe. Der Bauer bringt den Wolf dazu nochmals in den Sack zu schlüpfen, indem er vorgibt die ganze Geschichte für erfunden zu halten, weil er nicht glauben könne, dass der Wolf überhaupt in den Sack hineinpasste. Sobald der aber drinnen ist, schlägt ihn der Bauer mit seinem Knüttel zu Tode. Selbst dann noch tut der Wolf dem leichtgläubigen Dongguo leid.

Zimen schreibt über den Wandel des Wolfsbildes: „...der Hass auf den Wolf spitzte sich noch einmal im 17. und 18. Jahrhundert, in der Zeit des Absolutismus, zu. Eine Zeit, in der der Mensch dem Menschen wahrhaft ein Wolf war“. ⁹⁸

„Allzu zahlreich sind die einschlägigen Meldungen, allzu groß war die Furcht vor diesem Tier, allzu dominant dessen Stellung in der Mythologie jener Zeit, als dass wir alles nur der reichen Phantasie unserer Vorfahren zuschreiben könnten. So häufen sich Nachrichten von Wolfsüberfällen auffällig in Zeiten langer Kriege, politischer Unruhen und Hungersnöte“. ⁹⁹

Zimen sieht so eine innere Verbindung zwischen Krisensituationen der menschlichen Gesellschaft und der Darstellung des Wolfes als Inkarnation des Bösen. Der Wolf wird damit zu einer Projektionsfläche für die inneren Missstände der menschlichen Gesellschaft. Nach Zimen sind Wolf und Hund die Arten, die als erste durch Domestizierung vor ca. 10 – 15 Tausend Jahren in einer engen Verbindung zum Menschen standen. Die Wölfe repräsentieren die Ur-Angst der Menschen, den Schatten, der den Menschen wie ein Doppelgänger durch Jahrtausende folgte. Jiang Rong deutet mit seinen Bemerkungen über die Natur von Wolf und Mensch an, dass

⁹⁷ Wu 吴, Xiuming 秀明 / Chen 陈, 力军 Lijun (2008), „Lun shengtai wenxue shiye zhong de lang wenhua xianxiang 论生态文学视野中的狼文化现象“, (Über das Phänomen der Wolfskultur im Rahmen der ökologischen Literatur), in *Zhongshan daxue xuebao* 中山大学学报 48/1 (2008), S. 42.

⁹⁸ Zimen, Erik (2003), S. E20.

⁹⁹ Ibid., S. 405.

die Darstellung des Wolfes in seinem Werk eine allegorische Bedeutung hat. Der Wolf ist das Synonym des Feindes in Mythologie und Fabeln und, wenn man sich den mittelalterlichen mongolischen Reiterkrieger als den Erzfeind Chinas vorstellt, ist das bereits ein Schritt zu einer Deutung der Allegorie, auf die in weiterer Folge noch einzugehen sein wird.

Von Yang Jujing 杨剧璟 wird der Wolf im Werk in seiner Rolle als „politischer“ Übeltäter angesprochen. Die Menschen halten ihn generell für einen Schädling, und in dieser widersprüchlichen und gewalttätigen Zeit macht man aus dem Wolf einen Klassenfeind „阶级敌人“ und verfolgt ihn mit allen Mitteln.¹⁰⁰ Keiner der Kritiker wagt allerdings im nächsten Schritt zu behaupten, Jiang Rong könnte mit dem Wolf als vermeintlichem Totemtier der Mongolen vielleicht auch auf diese selbst angespielt haben. Das würde nämlich erklären, warum sich Chen oft schuldig fühlt und Gewissensbisse hat, weil nämlich auch er selbst als der ‚Wolfs-Freund‘ mit seinem Interesse für den von ihm gefangenen Welpen dessen langsames Sterben nicht verhindert.

An Boshun vertritt die Meinung, dass unter den Wolfattributen die Wörter Freiheit, Solidarität, Mut, Würde und unzählbare Überlebenskraft zu Schlüsselbegriffen werden „狼性的关键词是：自由、团队、勇敢、尊严和顽强的生命活力“.¹⁰¹ „Der Geist des Wolftotems, durch den die frühen Nomadenvölker den Wolf als ihren bewunderten Gegner verehrten, ist einer der Ursprünge der chinesischen Kultur. Von seinem Geist beflügelt und in seiner Verehrung haben die Vorfahren das chinesische Territorium auf seine jetzige Größe erweitert. Man kann nicht verleugnen, dass die von Nomaden-Völkern verübten blutigen Massaker bis zu einem gewissen Grad die Produktionskräfte entwickelter Agrargesellschaften zerstört haben „不可否认，也正是游牧民族的血腥屠杀，在某种程度上破坏了先进的农耕文明的生产力““. Aber letztendlich steht man jetzt vor der Aufgabe, wie die unternehmerische Natur des Wolfes mit der ruhigen der Schafe zu verbinden ist „如何使狼性的进取与羊性的善良结合“, um ein effizientes System von Wettkampf innerhalb der Gesellschaft und

¹⁰⁰ Yang 杨, Jujing 居璟 (2008), „Xiaoshuo <<Lang Tuteng>> daigei sixiang zhengzhike jiaoxue de ruogan qishi 小说《狼图腾》带给思想政治课教学的若干启示“ (Einige didaktische Einblicke aus „Wolf Totem“ für Lektionen in politischer Ideologie), in *Anhui wenxue* 安徽文学 5 (2008), S. 238.

¹⁰¹ An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“ (Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), S. 42.

harmonische zwischenmenschliche Ko-Existenz zu etablieren und wie die nationale Kultur einig und unternehmensfreudig neu geformt werden kann „形成有效的社会竞争机制和人与人之间的和谐共存，重塑我们的团队、企业和民族文化“.¹⁰²

Yang Hui et al. behaupten, der Geist des Wolfes in Jiang Rongs „Wolftotem“ ist eine starke Medizin gegen den Mangel an Spiritualität im modernen Menschen. Er sieht „Wolftotem“ als episches Werk „史诗般小说“ mit dem Wolf im Mittelpunkt und als das Ergebnis von 30 Jahren der Reflexion über Mensch und Natur, den Weg des Wolfes und den „himmlischen Weg“.¹⁰³

Lei Da bemerkt, dass es dem chinesischen Kulturbewusstsein am meisten an einer spirituellen Quelle mangle, die die Menschen mit Glauben an das Göttliche, an moralische Ideale und spirituelle Überzeugung erfüllen könnte „缺乏永恒的神圣的内心真正服膺的道理理想“. Deswegen kämen die Menschen manchmal nicht umhin, künstliche Helden zu verehren, und auch der Wolskult diene als ein solcher Ersatz „不得不用臆造的“英雄崇拜”如“狼崇拜”之类来充当替代品“.¹⁰⁴

1.2.6. Geschichte und Entwicklungsphasen – Nomaden und Ackerbauern

Der Rückgriff auf die Geschichte dient Jiang Rong als wichtiges Werkzeug zum Aufbau seiner Argumente. Mit Auszügen aus alten Chroniken de-konstruiert er das klassische chinesische Geschichtsbild und wertet die gängigen Topoi um, was bei vielen Kritikern auf Widerspruch stößt und eine lebhaft Polemik auslöst.

Mu Jing stellt die Behauptung auf, dass alle menschlichen Gesellschaften auf der Erde, sowie sie durch die Steinzeit gegangen seien, auch das Stadium des nomadischen Viehzüchters durchlaufen hätten „都经历过游牧阶段“, was, wie man heute weiß, den Tatsachen nicht entspricht.¹⁰⁵ Jiang Rongs Vorstellung, dass die Chinesen von nomadischen Viehzüchtern abstammen, ist nach dem heutigen Stand der Erkenntnisse nicht haltbar. Natürlich waren alle Menschen einmal Jäger und Sammler, dass sie aber in einer nächsten Phase bereits mit Herden domestizierter

¹⁰² An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验和体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学 59/1 (2006), S. 7.

¹⁰³ Yang 杨, Hui 慧 / Liu 刘, Li 利 (2007), S. 121.

¹⁰⁴ Lei 雷, Da 达 (2005), S. 7.

¹⁰⁵ Mu 穆, Jing 静 (2008), S. 96.

Tiere nomadisierten, gilt heute als widerlegt. Die Viehzucht hat mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit im Verbund mit dem frühesten Ackerbau ihre Entwicklung genommen und sich erst später von diesem emanzipiert. Auch hat der Ackerbau, wie wir z.B. von den Skythen aber auch von den Xiongnu wissen, das hoch spezialisierte Hirtennomadentum ständig begleitet.¹⁰⁶ Erstaunlich ist die Unkenntnis sowohl Jiang Rongs als auch seiner Kritiker, was historisch eindeutig dokumentierte Fakten betrifft, wie die relativ späte Entfaltung des Reiter-Nomadentums im 9./8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in der Gegend des mittleren Jenissei und Altai.¹⁰⁷ Das erste Erscheinen von berittenen Kriegern an der Nördlichen Grenze ist gar erst für das 4. Jahrhundert v.u.Z. belegt.

Keiner seiner Kritiker berichtigt die falschen historischen Aussagen, obwohl Jiang Rong auf sie aufbauend die chinesische Geschichte umzuschreiben beginnt. Seine Fehlangaben werden von den Kritikern eher noch ausgebaut, indem sie zwei pejorative Hauptlinien weiterentwickeln. Das Hirtennomadentum wird als eine dem Ackerbau vorhergehende Phase angesehen, um einerseits die Rückständigkeit der heutigen „letzten“ Nomaden zu betonen und andererseits durch eine Romantisierung der Mongolen diese auf eine Entwicklungsstufe mit den australischen Ureinwohnern oder nordamerikanischen Indianern zu stellen, was impliziert, sie seien per se zum Aussterben verurteilt.

Mu Jing verwendet die zweite pejorative Annäherung, weil er sich allein schon für die vermeintliche Abstammung der Han-Chinesen von Viehzüchtern schämt. Selbst wenn sie von Viehzüchtern abstammten, schwächt er ab, sei es doch der Ackerbau gewesen, der die chinesische Kultur hervorgebracht hätte „不管华夏民族的前身怎样，他都是以农耕为经济基础而得以成就的“.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Lattimore, Owen (1947), „Inner Asian Frontiers: Chinese and Russian Margins of Expansion“, in *The Journal of Economic History* 7/1 (Mai 1947), S. 32, 34, 46.

Lattimore, Owen (1938), „The Geographical Factor in Mongol History“, in *The Geographical Journal* 91/1 (Januar 1938), S. 5, 6, 7.

Di Cosmo, Nicola (1994), „Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History“, in *The Journal of Asian Studies* 53/4 (November 1994), S. 1094, 1096, 1098.

Honeychurch, William / Chunagiin, Amartuvshin (2007), „Hinterlands, Urban Centers, and Mobile Settings: The "New" Old World Archaeology from the Eurasian Steppe“, in *Asian Perspectives* 46/1 (Frühling 2007), S. 43, 48, 57.

¹⁰⁷ Hermann, Parzinger / A. Nagler (2007), Die ersten Reiternomaden: der Beginn einer neuen Epoche, in: Im Zeichen des Goldenen Greifen, Königsgräber der Skythen (Ausstellungskatalog), Prestel, München, Berlin, London, New York, S. 60f.

¹⁰⁸ Mu 穆, Jing 静 (2008), S. 96.

Auf diese Art verschließt man sich der historischen Tatsache, dass die erste Blütezeit der Reiter-Nomadenkulturen Zentralasiens in etwa zur gleichen Zeit erfolgt ist wie die Herausbildung der Han-chinesischen Kultur und die 1. Einigung des Reiches. In ihrer mittelalterlichen mongolischen Ausprägung hat sich diese Kultur der Viehzüchter neben der zumindest von der Bevölkerungszahl dominierenden chinesischen bis heute unter Beibehaltung ihrer Identität und Vitalität unter oftmals widrigen Bedingungen weiterentwickelt und erhalten. Über Jahrhunderte war die mongolische Sprache die Lingua Franca entlang der Seidenstraße und für den diplomatischen Austausch zwischen China und Europa, und zwar noch lange nach dem Rückzug der mongolischen Dynastie aus China. All das und der rege Austausch, in dem die zentralasiatischen Nomadenkulturen mit praktisch allen umliegenden Kulturen über Jahrhunderte intensiv verflochten waren, widerspricht dem abschätzigen Urteil halbgebildeter und chauvinistischer Kritiker.

1.2.7. Kritik an der kurzsichtigen Politik der Modernisierung

Ai Hong 艾虹 geht auf die Kritik des Werkes an der während der Kulturrevolution betriebenen Politik ein und skizziert in einer übersichtlichen Zusammenfassung deren Konsequenzen. Ihre Zivilisationskritik ist trotz der nüchternen Aufzählung einer Abfolge von Fakten sehr emotional und eindringlich. Die kurzsichtigen Verwaltungsbeamten der Agrargebiete zerstören das Ökosystem der Steppe mit ihrer arroganten, sich auf die Vernunft berufenden Begründung die Modernisierung zu beschleunigen. Das „Große Leben“ der Steppe formt ein Ökosystem, das nicht zerstört werden sollte. Wer den Wolf ausrottet, unterbricht den Kreislauf des Lebens in der Steppe.¹⁰⁹ Mit dem Abschießen der Wölfe und dem Verschwinden des Wölfotems verdorrt auch das andere Leben in der Steppe. Die Neuerschließung von Steppenland für die Landwirtschaft und die Überbelastung der Weiden hat zur Desertifikation und der Zunahme von Sandstürmen geführt. Die Suche nach materiellem Gewinn und der Aufstieg von wissenschaftlichem Denken und Technologie hat die Religion ihrer vitalen Kraft beraubt „宗教信仰的冲动力，因物质利益的驱使和科技理性的打击而耗尽了能量“.¹¹⁰ Profitdenken ist zum Maßstab aller

¹⁰⁹ Ai 艾, Hong 虹 (2008), „Langxing xingxiang de chonggou yu zhesi: guanyu <<Lang Tuteng>> de yizhong chanshi“ 狼性形象的重构于哲思：关于《狼图腾》的一种阐释 (Rekonstruktion des wölfischen Bildes und Philosophie: Erklärungen zu Wölfotem), in *Mianyang shifan xueyuan xuebao* 绵阳师范学院学报 27/6 (Juni 2008), S. 71-72.

¹¹⁰ Ibid.

Dinge geworden und die Technologie ist zum neuen Totem der Menschheit geworden „高科技变成了当代人类的共同图腾“. Dieses Denken hat zu einer Abwertung des Lebens an sich geführt, weil es unserer Existenz die Quellen entzieht und damit der Basis einer gesunden Entwicklung beraubt. ¹¹¹

Ai Hong liegt damit auf einer Linie mit der Mehrheit der Kritiker in Hinblick auf die ökologische Botschaft in Jiang Rongs Werk. „Ein direkter Grund für den Verlust des ökologischen Gleichgewichts war die Politik der Ultra-Linken, das Ungleichgewicht in der ideologischen Kultur hat das Gleichgewicht in der Umwelt aus dem Lot gebracht“. ¹¹²

Doch vermeidet auch sie wie alle anderen die sensiblen Punkte in der ökologischen Debatte, denn das hieße die derzeitige Regierungspolitik direkt zu kritisieren. Ausgeklammert bleiben so Fragen zum demographischen Druck durch den Zustrom chinesischer Siedler in die Minderheitengebiete und die Problematik der Entwicklung einer Zivilgesellschaft, die man bei der Suche nach Lösungen für Umweltfragen und Konzepte für Autonomie und Selbstbestimmung der Minderheiten im Rahmen eines föderalistischen China einbinden könnte. Solang diese essentiellen Fragen nicht angesprochen werden dürfen, bleibt die Kritik an der Umweltzerstörung, die man den Vorgängern der heutigen Regierung anlastet, nicht mehr als ein Blitzableiter für einen kleinen Teil der Spannungen und der Unzufriedenheit. Dee Mack Williams Arbeit, die auf Feldstudien in der Inneren Mongolei basiert, beschreibt sehr deutlich, mit welcher Rhetorik die kommunistische Partei die Schuld an der Umweltzerstörung den Vorgänger-Regierungen zuschiebt. „Commonly, officials deflect responsibility for environmental disaster away from anyone associated with the current regime of reformers. This is accomplished by diverting blame in either of two directions: one in space, one in time (both towards the “Other”). One strategy is to place blame on local land users, whom Chinese officials and scholars routinely portray as ignorant, irrational, backward, and uncooperative. The other is to lay responsibility at the feet of previous governmental regimes, especially the Qing, the Nationalists, and the Maoist zealots “. ¹¹³

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Dee Mack, Williams (1997), „Grazing the Body: Violations of Land and Limb in Inner Mongolia“, in *American Ethnologist* 24/4 (November 1997), S. 334.

1.2.8. Literaturkritik - Ökologiekritik literarisch

Wu Xiuming 吴秀明 und Chen Lijun 陈力军 analysieren den ökologischen Aspekt aus der literarischen Perspektive. Seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts gibt es in der chinesischen Literatur eine Flut von Werken mit ökologischen Themen. Sie führen deren Erscheinen auf die zunehmenden Umweltprobleme und auf den Einfluss der westlichen Ökologie-Bewegung zurück. Der Stil dieser Werke ist neu „嶄新书写“ und weicht in seiner nicht anthropozentrischen Weltsicht und der Verwendung von Tierbildern vom Muster der traditionellen Literatur ab. So findet auch in Jiang Rongs Werk der ursprüngliche Geist der Steppe mit seiner minutiösen Beschreibung der Tierwelt unter einem sehr präsenten Himmel deutlichen Ausdruck. Er versetzt den Leser mittels seiner Stilistik, die die verschiedenen Geschwindigkeiten in der Steppe nachahmt, sehr direkt in die Situation eines Hirten. Nach ausführlichen, langatmigen Beschreibungen der alltäglichen Routine, des Mangels an Abwechslung und der sich daraus ergebenden Langeweile, die uns eine träge fließende, nahezu stagnierende Zeit simulieren, folgt plötzlich ein gewaltiger Ausbruch. Das unterscheidet ihn von den eintönig depressiven Öko-Reportagen der 80er Jahre. Sein Werk hat durch den distinktiven künstlerischen Gehalt in der ökologischen Literatur mehr Gewicht erlangt, als alle zuvor in China geschriebenen Werke dieses Genres. Von der Struktur und dem narrativen Gehalt erreicht er aber nicht die Kreativität und Meisterschaft von Werken der ökologischen Literatur wie z.B. Rachel Carson in „Edge of the Sea“, „Silent Spring“ oder „The Sea Around Us“. ¹¹⁴ Im Verbinden von Literatur mit Ökologie liegt eine große Herausforderung für die Schriftsteller. Jiang Rong hat Schwierigkeiten eine Verbindung zwischen menschlichen Emotionen und der tierischen Rationalität herzustellen „人性之情与兽性之理的关系“. ¹¹⁵ So wie er die blutige Szene des Angriffs der Wölfe auf die Pferdeherde beschreibt, rechtfertigt er das grausame Massaker mit dem „Gesetz des Dschungels“ „丛林法则“. Die makabre Darstellung erzielt zwar eine die Sinne stimulierende Wirkung, verleitet aber auch zu groben Verallgemeinerungen und unzulässigen Vereinfachungen. Ein weiteres Dilemma besteht zwischen literarischem Anspruch und der ökologischen Wahrheit. Ökologische Literatur hat zwangsläufig immer mehr mit Literatur zu tun als mit Ökologie. Im Überbetonen des Historischen

¹¹⁴ Wu 吴, Xiuming 秀明 / Chen 陈, 力军 Lijun (2008), S. 45.

¹¹⁵ Ibid.

vernachlässigt der Autor das poetische Element im Narrativ, indem er diesen mit zu vielen Dialogen, die sich meist zu belehrenden Monologen entwickeln, unterbricht. ¹¹⁶

In seiner Literatur-Kritik vergleicht Luo Liqiong Jiang Rongs Werk mit „Tibetan Mastiff“ und preist die Jagdszenen im Buch. In die Beschreibung darüber, wie der junge Wolf größer wird, sind immer wieder interessante Darstellungen von der Jagd auf Wölfe, Murmeltiere und Schwäne „虐杀天鹅“ eingeflochten, die den Leser so fesseln, dass er sich kaum losreißen kann „使读者一路猎奇，欲罢不能“.¹¹⁷

Einige Kritiker bezweifeln die Authentizität von Wolfstotem. Jiang Rong selbst hat zwar betont, dass der Großteil des Werkes auf dem beruht, was er persönlich aus seinen Gesprächen erfahren hat, einige Kritiker bezweifeln das aber. Da es sich bei seinem Werk letztendlich aber um erzählende Literatur handelt, kann man ihm die dichterische Freiheit nicht verbieten und ihn der bewussten Erfindung von Unwahrheiten bezichtigen. In einem Bericht von Xinhua ist zu lesen, dass sich einige in den 60er Jahren aufs Land verschickte junge Intellektuelle, die während der Kulturrevolution in Olonbulag gelebt hatten, zu einer Diskussionsrunde über Jiang Rongs Werk getroffen haben. Sie sind zum Schluss gekommen, dass es zahlreiche Unstimmigkeiten gebe „与事实出入较大“.¹¹⁸ So sagt zum Beispiel Ma Bo 马波, ein *zhiquing* Intellektueller, der sieben Jahre in der inner-mongolischen Steppe gelebt hat, dass die mongolischen Viehzüchter die Wölfe hassten und als Schädlinge ansahen. Die im Buch beschriebene Kultur sei eine erfundene „虚构了一种文化“.¹¹⁹ In einem weiteren Bericht von „Dongfang zaobao“ ist zu lesen, dass die *zhiquing* Intellektuellen, die während der Kulturrevolution mit Jiang Rong in der Inneren Mongolei gelebt haben, ihn alle der Erfindung bezichtigten. Fa Tie 发帖, einer dieser *zhiquing*, erzählt, dass sie damals den Autor wegen seiner Begeisterung für Wölfe verächtlicher Wolf „

¹¹⁶ Ibid., S. 39.

¹¹⁷ Luo 罗, Liqiong 利琼 (2007), S.129.

¹¹⁸ Chen 陈, Yuming 玉明 (2008), „Beizhi “xugou wenhua”, <<Lang Tuteng>> zai yin zhengyi, 被指“虚构文化”, 《狼图腾》再引争议“ (Wieder Debatten um Wolfstotem wegen der Anschuldigung der freien Erfindung und der Verfälschung von Kultur), in *Xinhua meiri dianxun - guonei dianxun* 新华每日电讯 - 国内电讯 002. (April 21, 2008).

¹¹⁹ Ibid.

白眼狼“ genannt hätten.¹²⁰ Genau mit dieser Kritik liefert Fa Tie aber ganz gegen seine Absicht einen Beleg für Jiang Rongs Begeisterung über den Wolf.

Es ist nicht eindeutig, welcher Literaturgattung das Werk zuzurechnen ist. Lü Naiji schreibt, dass es umstritten sei, ob das Buch auf einer erfundenen Erzählung beruhe oder aus der Wiedergabe tatsächlicher vom Autor gesammelter Erfahrungen „是叙还是议“ entstanden sei. Ist es ein Roman oder eher ein wissenschaftliches Werk „是小说还是学术“, geht es um in der Vergangenheit gemachte Erfahrungen oder um die Erinnerung an eine Erfahrung „深沉与当年真切地感受还是多年后的反思“, die der Autor jahrelang in sich getragen hat und in einem langwierigen Prozess bewusst verändert und instrumentalisiert hat? Lü Naiji kommt zu dem Schluss, dass sich der Autor zwischen beiden bewegt „作者游弋于二者之间“.¹²¹

Bei meiner Auseinandersetzung mit dem Werk anhand der Methodologie der vergleichenden Literaturwissenschaft sehe ich in Jiang Rongs Werk vor allen einen fiktiven Roman. Der Autor hat in ihm das Thema des Wölftotems gewählt, um seiner persönlichen Meinung über das heutige China expressiv und symbolisch Kraft zu verleihen.

1.2.9. Kurzes Resümee zu den Stimmen der Kritiker

Vielen der zitierten Kritiken fehlt der Gesamt-Bezug auf das Werk, und sie erwecken den Eindruck, als hätten die Kritiker das Buch nie gelesen. Aus dem Zusammenhang gerissen werden einzelne Abschnitte zu variablen Phrasen, die frei in jeden beliebigen ideologischen Kontext eingepasst werden können. Die Kritiken sagen insgesamt wenig über Jiang Rongs Werk aus, ergeben aber andererseits ein facettenreiches Bild einer in vieler Hinsicht verunsicherten Gesellschaft, deren einziges Ziel das Erlangen materiellen Wohlstands zu sein scheint. Wie ein roter Faden zieht sich ein ausgeprägter Sinn für zweckorientiertes utilitaristisches Denken unter Verzicht auf Nachhaltigkeit durch die meisten Kritiken. Man sieht, was man sehen will, und versucht Nützliches zu extrahieren und Unangenehmes zu verdrängen. Kaum ein Kritiker verschwendet einen Gedanken auf die Dialektik des Selbst und des Fremden/anderen. Das Bewusstsein, dass China viel Fremdes an

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Lü 吕, Naiji 乃基 (2006), S. 412.

Menschen und Landschaft in sich trägt, das sich nicht so ohne weiteres in die Mehrheitsgesellschaft integrieren lassen will, wird im Sinne einer Überkompensation verdrängt durch die Zwänge des wirtschaftlichen Überlebens. Insofern kann „Wolftotem“ bei weitem nicht so viel über China aussagen, als man den Reaktionen auf das Werk über den Zustand der Gesellschaft entnehmen kann.

Die Kritiker beschäftigen sich hauptsächlich mit drei Aspekte des Werkes, den ökologischen, den nationalistisch faschistoiden bzw. mit Jiang Rongs Idealisierung des militanten Geistes und der vergangenen Glorie der Reiternomaden und drittens mit dem Aspekt der Verwertbarkeit der Wolfsstrategien im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf. Viele Kritiker, die sich bemüßigt fühlen, nach dem exorbitanten Verkaufserfolg von Wolfstotem etwas Positives sagen zu können, lenken ihr Hauptaugenmerk auf die Auseinandersetzung mit der ökologischen Botschaft. Sie gut zu heißen birgt wenig Risiko, weil man damit keinen Gesichtsverlust offizieller Stellen verursacht. Die verfehlte Politik während der Kulturrevolution wird als solche auch von der derzeitigen Regierung abgelehnt und die Schuld für die sich verschlechternden Umweltbedingungen, unter denen viele Chinesen zu leiden haben, wird der damaligen Regierung angelastet. Da die Konnotation von Wolf, Blut und Faschismus für chinesische Kritiker offensichtlich nicht so eindeutig ist wie im Westen, kann man im übertragenen Sinne relativ harmlos von einer „Wolfsblutinfusion“ für die Nation sprechen, solange es nur darum geht China wirtschaftlich und militärisch konkurrenzfähiger zu machen. Denn jeder träumt von einem starken China, mit dem irgendwann dann vielleicht auch persönlicher Wohlstand einhergehen könnte. Deswegen tritt von Seiten der chinesischen Kritiker der Faschismus-Vorwurf nicht in den Vordergrund. Potentielle Unternehmer oder solche, die es noch werden wollen, sehen sich ganz privat und ohne die Konnotation des Nationalen in einer deregulierten Marktwirtschaft auch lieber als Wölfe denn als Schafe. Verfänglicher ist der Ansatz, auf Jiang Rongs Thematik der Zerstörung der – in vielen Fällen konstruierten und vermeintlichen - eigenen Wurzeln einzugehen, weil sie am Pulverfass der nationalen Minderheiten rührt. Wäre sie den Zensoren nicht unter der gekonnt inszenierten Camouflage An Boshuns verborgen geblieben, hätte das Buch wohl möglich nicht erscheinen können.

2. Totem

2.1. Bemerkungen zu Jiang Rongs Beschreibungen über die Volksreligion und Traditionen der Mongolen

Um den etwas tiefer liegenden Motiven und Intentionen des Autors näher rücken zu können, soll hier das Einbringen der Perspektive von jenseits der Mauer versucht werden. Bei der Beschreibung der Volksreligion, den schamanistischen Vorstellungen und den traditionellen Gewohnheiten der mongolischen Viehzüchter ist Jiang Rongs Annäherung an ihre Lebensweise geprägt von Faszination und Bewunderung. Der Autor verbindet die schamanistischen und animistischen Vorstellungen der Nomaden mit dem Wolf als dem Totem-Tier der Mongolen. Die verschiedenen Schichten von religiösen Einflüssen auf die mongolische Volksreligion und ihr Weltbild stellen gerade in diesem Bereich eine große Herausforderung dar. Der religiöse Synkretismus macht es nahezu unmöglich festzustellen, inwieweit der Totem-Glaube zur Zeit der Anwesenheit des Autors noch von Einfluss war. Ein kurzer Überblick über die Volksreligion von zwei Forschern, Walther Heissig und Brian Baumann, soll dabei helfen.

Wir lesen bei Jiang Rong über die Verehrung von Bergen, Ahnen und vor allen über die Verehrung des Himmels. Alle diese Elemente hat Walther Heissig in seiner Arbeit über schamanistische Praktiken bei den mongolischen Viehzüchtern in der Inneren Mongolei in den 30er und 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts aufgezeichnet.¹²²

In seiner Beschreibung des schrittweisen Zurückdrängens des Schamanismus durch die aggressiven Kampagnen des lamaistischen Buddhismus vertreten durch die mongolischen Aristokraten, berichtet er über Massenverbrennungen von Idolen unter dem dritten Dalai Lama ausgeführt von dem einflussreichen Aristokraten Neyici Toin.

¹²² Er zeigt die Arten von Ritualen auf, in denen schamanistische Elemente ihren Ausdruck finden, so zum Beispiel in der Verehrung von Tengri, dem ewigen Himmel; in der Ahnenverehrung ausgedrückt, in der Verehrung des Feuergeistes; des weißen Alten Mannes; des Gestirnkultes (Ursa major, Venus und Polarstern); der Verehrung von Reitergottheiten; dem Kult der Neuen Standarten; der Verehrung des Kriegsgottes; dem Kult der Erde und der Höhen (als Ovoo bezeichnete Cairn) Tucci, Giuseppe / Heissig, Walther (1970), *Die Religion Tibets und der Mongolei*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, S. 349-350.

Heissig bemerkt auch, dass der Lamaismus viele Elemente des Schamanismus in seine Rituale und in den Exorzismus aufgenommen hat.¹²³

Brian Baumann weist auf einen wichtigen Aspekt hin, dass nämlich schamanistische Elemente in die buddhistische Metaphysik und Praktiken des Exorzismus assimiliert wurden, die Ausübung des Schamanismus aber vor den einfachen Gläubigen unterdrückt wurde, weil man so die Clan-Strukturen „zugunsten einer stärker geschichteten Feudal-Gesellschaft auflösen wollte“. ¹²⁴

Während die Assimilation schamanistischer Elemente in buddhistische Schriften das Unterscheiden zwischen lamaistischer Esoterik und Schamanistischem schwer macht, konnten deutlich als solche erkennbare schamanistische Praktiken unter den einfachen Menschen in versteckter Form weiterexistieren. Die Tatsache, dass der Siegeszug des Buddhismus im ausgehenden 16. Jahrhundert in der Gegend der heutigen Inneren Mongolei seinen Ausgang genommen hatte, lässt Forscher davon ausgehen, dass der Schamanismus seine sichersten Nischen im abgelegenen Nord-Westen der Mongolei gefunden hat.

2.2. Was ist ein Totem?

Der Begriff des Totems wurde von Peter John, einem Häuptling der nordamerikanischen Objibwa, eingeführt und von John F. McLennan in „The Worship of Animals and Plants“ (1869 -1870) in die Sozial-Theorie des ausgehenden 19. Jahrhunderts gebracht.¹²⁵ Ursprung, Funktion und Rolle des Totems werden bis heute diskutiert, ohne dass man zu einer eindeutigen Begriffsdefinition gelangt wäre.

Während die sozial-evolutionäre Theorie den Versuch unternimmt, eine universale Struktur aus den von indigenen Völkern gesammelten Daten über verschiedene Muster ihres totemistischen Glaubens zu rekonstruieren, versucht die religions-orientierte Evolutionstheorie die Entwicklungsstufen von Religion durch universal identische Muster totemistischen Glaubens zu erklären. Dazu der deutsche Theologe Gerlitz: „Religionen lassen sich nicht bewerten, sondern nur von ihren Strukturen her

¹²³ Ibid., S. 343.

¹²⁴ Baumann, Brian (2008), *Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to the Anonymous Manual of Mongolian Astrology and Divination*. Leiden: Brill, S. 319-320.

¹²⁵ Goldenweiser A. A. (1910), „Totemism, an Analytical Study“, in *The Journal of American Folklore* 23/88 (April – Juni 1910), S. 182, 263.

definieren, und zu diesen Strukturen, die alle Religionen durchziehen, gehört der Totemismus“. ¹²⁶

Adolphus Peter Elkin, Anthropologe, Ethnologe und Linguist, kommt aufgrund seiner Forschungen bei den Ureinwohnern Australiens zu dem Ergebnis, dass Totemismus bei der Verehrung der Natur eine religiöse Rolle spiele. Ihr totemistischer Glaube spiegelt ihre Solidarität mit der Natur, ergo die Verbindung zwischen den Menschen und der Welt, in der sie leben. Claude Levi-Strauss meint hingegen, dass Totemismus die abstrakten Polaritäten von Natur und Kultur in der menschlichen Vorstellung reflektiere. ¹²⁷ Gerlitzs Kommentar rechtfertigt bis zu einem gewissen Grad Jiang Rongs Interpretation des Begriffs mit dem Eingeständnis: „Gerade in der Totemismusforschung spüren wir unser Unvermögen, uns mit unserem Realitätsverständnis oder unseren am Evolutionismus geschulten Sinnen an Probleme wie Magie und Ritus heranzuwagen, die für die Altvölker auf einer Ebene liegen, die uns aber offenbar nicht oder nicht mehr zugänglich ist“. ¹²⁸

2.3. Chinesische Anthropologen über Totemismus

Chinesische Anthropologen haben keine wissenschaftsgeschichtlich bedingte Vorbehalte, den Begriff des Totems, der erst seit der Aufnahme westlicher Anthropologie über vergleichende Studien Eingang gefunden hat, zu definieren. Ihre Untersuchungen konzentrieren sich darauf, was für die alten Völker ein Totem gewesen sein könnte.

Für uns relevant ist in diesem Zusammenhang, ist die Frage, warum sowohl chinesische Leser als auch Kritiker, ohne es in Frage zu stellen, den Wolf als das nationale Totem-Tier der nördlichen Nomaden für ein Faktum halten, ohne seine Instrumentalisierung im Dienst einer modernen nationalistischen Ideologie zu bemerken und die offensichtliche Manipulation zu kritisieren.

Nach Meinung He Xingliangs stand schon bei der Entstehung des Totems im Mittelpunkt eine Verwandtschaftsbeziehung, die in der Folge zur Entwicklung eines Ahnen-Totems führte. Er nimmt an, dass im mittleren Paläolithikum, als die Jagd

¹²⁶ Gerlitz, Peter (1992), *Mein Totem ist zornig: Mensch und Natur in archaischen Kulturen*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, S. 188.

¹²⁷ Prufer, Keith M. (2005), „Totemism“, in *Encyclopedia of Anthropology*. SAGE Publications. Das letzte Abrufdatum 10 Sep. 2009. http://sage-ereference.com/anthropology/Article_n879.html.

¹²⁸ Gerlitz, Peter (1992), S. 198-199.

gegenüber dem Sammeln immer wichtiger wurde, das Totem als Produkt kollektiver Vorstellungen erwuchs.¹²⁹ Er betrachtet es als eines der eigenartigsten kulturellen Phänomene in der Menschheitsgeschichte, die in engem Zusammenhang mit der Entstehung von Religion, Recht, Exogamie, Namensgebung, Symbolen und sozialer Organisation zu sehen sind. Die Menschen imitierten Bewegungen und Verhalten der Totem-Tiere, weil sie hofften, dass diese dadurch die Verwandtschaft anerkennen und sie davon abhalten würde sie anzugreifen. Durch Identifikation versuchten sie in den Besitz der Fähigkeiten und der Kraft der Tiere zu kommen. Aus der daraus erwachsenden Loyalität kann es zu einem Tötungs-Tabu dem Totem-Tier gegenüber kommen. Von über 300 nordamerikanischen Indianer-Stämmen verehren 32 Bär oder Wolf als Totem-Tier, 11 die Schlange.¹³⁰

Von den ethnischen Gruppen in China verehrten Uighuren (Wusun), Alt-Türken, Xiongnu, Mongolen, Kasachen und Hezhen den Wolf als ihr Totem-Tier.¹³¹ He Xingliang geht nicht auf die Frage ein, wie relevant das Totem für die Identität dieser Völker heute ist und ob es in der Gesellschaft überhaupt noch eine Rolle spielt.

2.4. Der Wolf als Totem -Tier der Mongolen, Tabus und Totenbestattung

Jiang Rongs Beschreibung des Totems weist drei verschiedene Aspekte auf. Erstens die mystische Annäherung der mongolischen Viehzüchter an ihre Umgebung und zu den Tieren. Der zweite Aspekt liegt in seiner Methode, sesshafte von nomadisierenden Kulturen abzugrenzen; und der dritte in seiner Instrumentalisierung des Totems als nationales Totem. Mein Ziel ist es den Unterschied hervorzuheben, der zwischen dem animistischen kulturellen Konstrukt der Wolfssymbolik der Nomaden und der nationalistischen Instrumentalisierung des Wolf-Totems durch den Autor existiert.

Der Wolf als das Totem-Tier in der Genealogie Dschingis Khans erweist sich bei näherer Betrachtung als alt-türkischer Import mit mongolischer Modifikation, „wie das Verändern des Geschlechts des Ahnentieres und der Metamorphose des Hirsches in

¹²⁹ He 何, Xingliang 星亮 (2008), 图腾的起源 (Der Ursprung des Totems) in Meng 孟, Huiying 慧英 (Hg.) (2008), *Yuanshi zongjiao yu saman jiaojuan* 原始宗教与萨满教卷 (Alte Religionen und Schamanismus) Minzu chubanshe 民族出版社北京, S. 142, 145, 147.

¹³⁰ Ibid., S. 148-159.

¹³¹ Ibid., S. 156.

eine Damhirsch-Kuh und Gefährtin des Wolfs“.¹³² Das ist das erste und einzige Beispiel einer mongolischen Instrumentalisierung des Wolfs als Ahnen-Name der Dschingisiden um ihren Machtanspruch zu untermauern. Igor de Rachewiltz ist der Meinung, dass die Tiernamen schon bald nicht mehr in diesem Kontext verstanden wurden und sich zu reinen Personennamen entwickelten, „ sie wurden in der späteren Tradition ein menschliches Paar, Börte Cinua und Gooa Maral, i.e. der blau-graue Wolf und die schöne Damhirsch-Kuh... “¹³³

Da der Schamanismus in der sozialen Organisation der Nomaden eine wichtige Rolle spielte, ist die Wahl des Wolfs als Machtsymbol verständlich. Unter heutigen Bedingungen hätte man Chenrezi (tibetischer Name des Avalokitesvaras mit vier Armen) als Symbol für die tibeto-mongolische Identität gewählt. Wenn man heute im nationalistischen Diskurs der Mongolen wieder auf den Wolf zurückgreift, handelt es sich wiederum um einen Import, diesmal aus dem pan-turanischem Umkreis mit keinem nachweisbaren Bezug auf Schamanismus und Animismus.¹³⁴

Sehr fragwürdig ist, ob zu der Zeit, als Jiang Rong unter den Uzemchin Mongolen gelebt hat, diese noch aus alter Scheu keine Wolfshäute verwendeten¹³⁵ und ihre Toten tatsächlich den Wölfen zum Fraß auslegten.¹³⁶ Der mongolische Schriftsteller Khatagin Gotovyn Akim schreibt z.B. in seinem Werk „Himmlicher Hund“ über ein Dokument aus dem 19. Jahrhundert, dass die Aristokraten in der Äußeren Mongolei Decken aus Wolfsfell verwendeten. Solche Decken seien Luxusartikel gewesen, die Reichtum und sozialen Stand ihrer Besitzer betonten.¹³⁷ Der Anthropologe Joseph

¹³² ...In view of the fact that the early legend of Mongol origins and Chinggis' ancestry is, in all probability, a later fabrication and that it owes much to Turkish influence, we cannot exclude the direct or indirect contribution of Nestorian Christianity... De Rachewiltz, Igor (2006), *The Secret History of the Mongols*. Leiden, Boston: Brill, S. 266, 224, 233, 234.

¹³³ Ibid., S. 224.

¹³⁴ Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard (1991), „Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen“, in *Die Welt des Islams*, 31/2 (1991), S. 170, 171, 173.

Wie der Wolf als ein Symbol für pan-turansiche Identität vergöttlicht wird sieht man in diesem Videoklip ganz deutlich. Die türkische Fahne und das mongolische Emblem begleiten dabei die faschistoide Symbolik. Das letzte Abrufdatum 2. März 2011.

http://lookatgame.com/view.php?video=2xlgAH702lc&feature=youtube_gdata_player&title=Turania

¹³⁵ >>Ein Mongole des Graslands würde eher erfrieren, als auf Wolfsfell zu schlafen. Wer auf einer Bettunterlage aus Wolfsfell schläft, beleidigt den Geist der Mongolen, seine Selle wird nicht zu Tengger aufsteigen...<< Jiang, Rong (2008), S. 46.

¹³⁶ Jiang, Rong (2008), S. 180.

¹³⁷ Хатгин, Готовын Аким (2000), *Тэнгэрийн Нохой* (Himmlicher Hund), Улаанбаатар: Чөлөөт Хэвлэл Сан, S. 6.

Kler, der in den 30-er Jahren des 20. Jahrhunderts bei den Ordos Mongolen lebte, schrieb, dass die Mongolen ihre Toten sowohl den Geiern als auch anderen Raubtieren zurückließen, und bemerkte dazu „it is for this reason that the Chinese call the hara tas (the vulture), the Ta-tzen Kuan-tsai (Daren guancai), that is, coffin of Tatar“. ¹³⁸ Ole Bruun schreibt, dass die Lamas dann, wenn die Überreste des Toten nicht unmittelbar von den Aasfressern beseitigt wurden, aus der buddhistischen Schrift „das Herbeirufen der Geier“ rezitierten. ¹³⁹

Diese die Bestattung betreffenden Nuancen richtig zu stellen heißt nicht dem Autor den Vorwurf bewusster Erfindungen anzulasten. Religiöse Praktiken wurden während der Kulturrevolution massiv unterdrückt, und die Informationen, die man dazu aus erster Hand bekommen kann, sind wegen diverser Tabu-Auflagen auch heute noch symbolisch verschlüsselt und nur für eingeweihte Muttersprachler verständlich. Die Mongolen haben eine abergläubische Scheu vor Bestattungspätzen, und es wird grundsätzlich vermieden vom Tod zu sprechen. „The Mongols used various terms to avoid explicit references to killing, death, and the spilling of blood because of taboos associated with them which were part of their shamanistic and animistic beliefs“. ¹⁴⁰

Trotz der authentischen Beschreibung der Transhumanz und des Hirtenlebens lassen sich für einen Mongolisch-Sprecher die beschränkten Sprachkenntnisse des Autors ausmachen. Jiang Rong hat offensichtlich vieles über Totem gelesen und dieses Wissen mit seiner Erfahrung verbunden. Hätte er die mongolische Sprache in ihrer ganzen Komplexität erfasst, wäre er wahrscheinlich nicht auf die Verarbeitung von oft widersprüchlichen anthropologischen Materialien über Totemismus verfallen, die nicht im Einklang mit den heutigen Auffassungen der Mongolen stehen.

Je mehr man sich in die mongolische Volksreligion und die anthropologische Literatur über Totem und Schamanentum vertieft, umso schwieriger wird es das Woltotem in mongolische Begriffe zu fassen. Schamanentum in seiner reinsten Form gibt es in der Mongolei nicht mehr. Da die mongolische Kultur sehr viele Elemente von fremden Religionen vom Mittleren Osten bis nach Indien aufgenommen hat, konnte

¹³⁸ Kler, Joseph (1935), „Birth, Infancy and Childhood among the Ordos Mongols“, in *Primitive Man* 11/3 (Juli – Oktober 1938), S. 31.

¹³⁹ Bruun, Ole (2006), *Precious Steppe: Mongolian Nomadic Pastoralists in Pursuit of the Market*. Oxford: Lexington Books, S. 129.

¹⁴⁰ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 368.

der Schamanismus verborgen und getarnt innerhalb der vom Lamaismus bestimmten aber trotzdem vielschichtigen Volksreligion weiterleben.

2.5. Das Bild des Wolfs in Walther Heissigs ethnographischem Material

In Walther Heissigs Studien über die mongolische Volksreligion erwähnt er für die Innere Mongolei keine totemistischen Praktiken. Drei Aufzeichnungen von Anrufungen durch die Hirten u.a. zur Abwendung der Bedrohung durch den Wolf sprechen gegen seine Verehrung als Totemtier.

In der Beschwörung des „Süldegenius“ (sülde tengri) ist der Wolf eines der Übel, gegen das man Schutz sucht, was ein klares Erfordernis hirtennomadischer Ökonomie ist:

„...Für die fünf Arten von vierbeinigem Vieh draußen

Keine Wolfs- und Hundsgefahr, keine Gefahr durch den üblen Feind,

Räuber und Briganten,

Lass den geringen Besitz und die Herden sich mehren“.¹⁴¹

Auch in der Beschwörung Geser Khans (als dritte Gottheit in Reitergestalt verehren die Mongolen Geser) ist der Wolf eine der Gefahren gegen die man um Schutz betet:

„Mach erlöschen Flüche, Verleumdungen und Schwüre,

Lass geschehen erwünschte Dinge wie gedacht!

Gruhe, Feinde und Räuber als auch böse, giftige Raubtiere und Wölfe

Weit weg zu jagen...! “¹⁴²

Bei der Beschwörung der heiligen Steinmale (Ovoo), die einen zentralen Bestandteil der Berg und Höhenverehrung ausmachen, ist der Wolf eines der zu bekämpfenden Übel:

„...Vertreibt die Teufel, die quälenden Feinde,

Verbannt die Seuchen und Pestilenz, die Übel von Tag, Monat und Jahr!

¹⁴¹ Tucci, Giuseppe / Heissig, Walther (1970), S. 402.

¹⁴² Ibid., S. 402.

Verhindert, dass Wölfe die Herde befallen, Räuber und Diebe aufstehen,

Dass Hagel fällt, Dürre, Sturm und Hungersnot...“¹⁴³

2.6. Der Wolf in der mongolischen Folklore

Die Autorin stammt selbst vom Land, ist mit mongolischen Hirten aufgewachsen und hat von diesen viele Wolfsgeschichten gehört. Die Hirten betrachten das furchteinflößende Tier ambivalent. Jiang Rongs Beschreibung dieser Ambivalenz der mongolischen Viehzüchter gegenüber dem Wolf ist authentisch. Seine Beschreibung zielt darauf ab zu unterstreichen, dass die Nomaden in vollem Bewusstsein der Bedeutung des Gleichwichts in der Natur leben. „Wenn es zu viele gibt“, antwortete der Alte, „dann hören sie auf, Schutzgeister zu sein, dann werden sie Plagegeister, und die zu vernichten ist für den Menschen nicht verwerflich. Denn sollte unser Vieh den bösen Geistern zum Opfer fallen, wäre es aus mit uns und dem Grasland...“¹⁴⁴

Der Wolf steht synonym für persönliches Glück, für ein gutes Omen sowie als geheimnisvoller Botschafter von Tengger und fordert gleichzeitig Geschick und Mut der Menschen heraus um ihn abzuwehren. Auch Tengger - der Himmel(sgott) steht für Glück; ‚tengertei hun‘ = glücklich, heißt auf Mongolisch wörtlich ‚jemand mit Tengger/Himmel, ‚tengergui hun‘ oder ‚tengger n haysan hun‘ ist jemand der von Tengger verlassen ist, ein von Gott verlassener = unglücklicher Mensch also. Wie die Mongolen die Herausforderung durch den Wolf interpretieren, drückt sich in folgendem ‚Wolfsspruch‘ deutlich aus: „Wer mit mehr Tengger (Himmel) als ich geboren ist, kann mich töten; wer mit genauso viel Himmel geboren ist wie ich, kann mich sehen; aber die mit weniger Himmel als ich Geborenen können mich nicht sehen, geschweige denn töten“.¹⁴⁵

Dass der Wolf ein Indikator persönlichen Glücks, von Charisma und Weisheit ist, demonstriert Jiang Rong an Bao Shunguis wiederholten Fehlschlägen auf seiner wahnwitzigen Jagd nach den Wölfen. „>>Sie haben schon wieder Pech gehabt<<, sagte Batu zu Bao. >>Schon wieder ein Wolf, der sich lieber selbst umbringt und begräbt, als Ihnen sein Fell zu überlassen.<<“¹⁴⁶

¹⁴³ Ibid., S. 415.

¹⁴⁴ Jiang, Rong (2008), S. 178.

¹⁴⁵ Хатгин, Готовын Аким (2000), S. 6.

¹⁴⁶ Jiang, Rong (2008), S. 387, 388, 390.

Bilgee dagegen ist den Wölfen immer nahe. Es gelingt ihm sie aufzuspüren und seine Leute bei der Jagd erfolgreich zu leiten, er findet die Beute der Wölfe, die das Einkommen der beteiligten Familien aufbessert und großzügig verteilt wird.¹⁴⁷

Die Mongolen verwenden die Wolfshaut und auch verschiedene Organe des Wolfs als (magische) Heilmittel. Wie manche Tierknochen bei schamanistischen Praktiken magische Bedeutung haben, werden auch bestimmte Wolfsknochen für verschiedene Zwecke verwendet. So glaubt man z.B., dass ein gestohlener Wolfsknöchel (Astragalus) Glück bringt. Schenkt man ihn her, so muss man ihn der Person zuwerfen, anstatt ihn zu überreichen. Manchmal steckt man einen Wolfsknöchel in die Windeln von Babies für ruhigeren Schlaf und zum Schutz vor Krankheiten. Der erste Halswirbelknochen (Atlas) dient der Beschwörung des Glücks und wird eingesetzt, um die Hoffnung auf besseres Einkommen und Reichtum zum Ausdruck zu bringen. Die Nomaden hängen auch ganze Wolfsschädel auf Pfosten zum Schutz gegen Viehseuchen, und sie binden den ersten Halswirbel oder das Schulterblatt (Scapula) eines Wolfes an den Rossschweif und die Mähne des Hengstes zum Schutz gegen Wolfsangriffe auf die Herde.

Die Viehzüchter glauben auch Dieben und besonders Viehdieben damit schaden zu können, wenn sie die Sehnen eines Wolfs verbrennen und dazu Beschwörungsformeln flüstern. Den Unterkiefer von Wölfen hängt man gewöhnlich als potentes Abwehrmittel gegen Zaubersprüche und den Bösen Blick an das Scherengitter der Jurte.

Dass man wie Jiang Rong behauptet, keine Wolfshäute verwendet, stimmt zwar nicht, dafür gilt aber das Aussprechen des Wortes Wolf als Tabu. Man ersetzt es mit zahlreichen Ersatzwörtern, die wiederum viel über das Verhältnis zu den Wölfen aussagen. Man nennt ihn z.B. in der nördlichen Mongolei ‚Hund von Tengger‘, i.e. Himmelshund oder ‚Tier der Wildnis‘; in der zentralen Mongolei ‚Sonderling der Natur‘, ‚Großes Maul‘ oder ‚Geschmeidiger Grauer‘; in der West-Mongolei ‚Brauner Junge‘ und ‚Guter Hund‘ und in der Gobi heißt er ‚Der mit dem beschmutzten Maul‘- Die Darkhad (mongolische Volksgruppe an der Grenze zu Sibirien) am Khuvsugul nennen die Wölfe ‚Vater des Berges‘ oder ‚Einsiedler des Berges‘. Beim Gruß fragen die Darkhad: „Sind eure Bergeinsiedler friedlich? Sind eure Leute gesund?“, und die

¹⁴⁷ Ibid., S. 80, 256, 258, 266, 268 Beispiel: „Wie exakt der alte Mann die Zeit einzuschätzen gewusst und wie genau er die Jägertruppe kommandiert hatte!“ S. 256.

Frauen sprechen bei Bedrohung durch die Wölfe eine Beschwörungsformel, binden dabei die Scheren ihres Nähzeugs in ein Stück Stoff gehüllt fest zusammen und wickeln die Feuerzangen gemeinsam mit einem kleinen Stein ein. Dabei flüstern sie: „Vater des Berges, halte deine goldenen Fangzähne von uns abgewandt und deine Zobelpelz gleiche Rute in unsere Richtung“.¹⁴⁸

In einem Bild des Herrschers über die Gewässer (Lus) malte Sharav, (ein bekannter mongolischer Künstler vom Beginn des 20. Jahrhunderts) die Gottheit auf einem wütenden Wolf reitend mit drei ihm voraus fliegenden Raben. Wolken, Nebel und Feuer hüllen ihn ein. Das Rufen der Geister mit einem Wolf als Reittier und Feuerschlangen als Peitsche erinnert er an eine schamanistische Beschwörungszeremonie. Eine weitere Zauberformel eines Schamanen der Darkhad lautet: „Wenn jemand mich verwünscht, mögen meine blauen Wölfe und zwei schwarze Raben den Weg versperren!“¹⁴⁹

Bei den Darkhad erzählt man eine Geschichte über Yöröölt, einen am Khuvsugul See lebenden Schamanen des 19. Jahrhunderts, der einen seltsamen Exorzismus vollführte. Auf seinem Heimweg von der Hauptstadt Khuree (dem heutigen Ulaanbaatar) wurden die Kamele seiner Karawane gestohlen. Als ihm die offiziellen Stellen nicht halfen, schwor er Rache. Er schickte seine Ongod, die Schamanengeister, zum Ort des Diebstahls aus. Die Ongod veranlassten auf die Herden der Diebe einen Überfall der Wölfe, die viele Tiere töteten.¹⁵⁰

Ein weit verbreiteter Schutzzauber der Nomaden basiert auf dem buddhistischen Glauben, dass Einsiedlermönche, die durch lange Meditation in den Bergen magische Kräfte erlangt hatten, die Herden in der Umgebung beschützen konnten, indem sie sich in Schnee leoparden verwandelten. Wenn jemand sein Pferd mit Fußfesseln zurücklässt, umrundet er es und flüstert dabei in alle vier Himmelsrichtungen „der Schnee leopard ist herabgestiegen vom Schneeberg zum ‚Jambu Tiv‘ (i.e. die Welt der Menschen und Tiere nach indischer Mythologie - Jambudvīpa) und hat für die Raubtiere ein Edikt erlassen in ihrem Revier zu bleiben und den Frieden nicht zu stören“.¹⁵¹

¹⁴⁸ Хатгин, Готовын Аким (2000), S. 93, 94.

¹⁴⁹ Ibid., S. 104.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid., S.96.

Während des Essens erwähnt man nicht einmal die „Ersatznamen“ des Wolfes. Nach schamanistischer Vorstellung haben Worte eine besondere Kraft, und sie fürchten, dass bei Erwähnung des Wolfs seine Fangzähne spitzer und sein Appetit größer würden. Nach dem Essen dreht man seine Essschale um, legt drei Kiesel darunter und murmelt die Beschwörung: „Möge Tengger unsere Herde schützen, mögen Altai und Khangai unsere Pferde bewachen.“ Gobi-Hirten bringen Kiesel von der Weide, auf der sie ihre Tiere gerade grasen haben, erhitzen sie auf der Glut des Herdfeuers und werfen sie dann aus der Yurte in Richtung der Weide, indem sie sagen: „Bleib und bewache die Herde die ganze Nacht“. ¹⁵²

Bei Jiang Rong lesen wir, wie die Jäger ihre Beute aufteilen und wie sie die Wölfe häuten. Diese Beschreibungen vermitteln ein Bild davon, wie die Mongolen ihre über Generationen überlieferten Jagdrituale und Traditionen bewahrt haben. Der Älteste unter den Jägern mit dem Wolfsfell über seine Hände gelegt – ähnlich wie man es beim Überreichen eines Khadag (Stoffbahn in Form eines Schals als Opfergabe oder rituelles Geschenk) macht – kniet in Blickrichtung auf den Ort der Jagd und dankt den Schutzgöttern oder Ortsgeistern der Wildnis: „Die Wölfe mit goldener Brust und silbernen Zähnen sind zu uns – ihren Brüdern – gekommen. Ich lasse meinen jüngeren Bruder das Wolfsfell auf seinen Sattel legen. Möge er reiten mit dem Wolfsfell über seinem Sattel wieder und wieder, hurai!“ Sie bitten die Herren der Geister der Natur auch um mehr Beute, und dass sie ihre Tiere den Jägern freigeben mögen, indem sie das Wolfsfell im Uhrzeigersinn durch die Luft schwingen. Nachdem sie die Beinknochen des Wolfes angewinkelt haben, lassen sie den gehäuteten Wolfskörper mit zusammengebundenen Beinen zurück. Am Rücken und am Hals fügen sie ihm sechs kleine Schnitte zu, wenn er am Morgen erlegt worden ist, sieben um die Tagesmitte und neun am Abend. ¹⁵³

Im Neun-Münzen-Orakel ist die als Wolf benannte die Glücksmünze. Sechs Münzen legt man getrennt in zwei Reihen auf der Hand des Wahrsagers unter die drei übrigen. Die unteren 6 Münzen nennt man ‚der Fuß des Münzorakels‘ und die einzelnen Münzen sind Sonne, Mond, Berg, Krähe, Wolf und Leopard. Je nachdem

¹⁵² Ibid., S. 97, 98.

¹⁵³ Ibid., S. 99, 100.

wie der Wolf auf der Hand zu liegen kommt, sagt das Orakel, ob die Bedingungen für bestimmte Aktivitäten günstig sind.¹⁵⁴

Jiang Rong streicht die Zurückhaltung des alten Bilgee hervor, wenn es um das Töten von Wölfen geht. Er und Uljii widersetzen sich vehement der Ausrottungskampagne gegen sie.¹⁵⁵ Ihr Argument, dass die Wölfe trotz des Schadens, den sie verursachen, auch einen positiven Einfluss auf die Weiden hätten, weil sie die Zahl der Grassamen fressenden Nagetiere gering hielten und die Antilopen jagten, kann Bao Shungui nicht überzeugen.¹⁵⁶ Tatsächlich gibt es ein Sprichwort das besagt: „Weide deine Tiere, wo Wölfe sind, schlag deine Jurte dort auf, wo es Steine gibt“. Jiang Rong liefert explizit eine Erklärung dazu, als er die Weide mit den Wölfen beschreibt, die mit üppigem Grün und Wasser zwar große Antilopenherden anzieht, die dann aber auch von den Wölfen dezimiert werden, so dass es zu keiner Überweidung kommt. Steine auf einem Lagerplatz bieten den Vorteil, dass sie den Bau von Windschutzmauern für die Tiere ermöglichen. „...die Wölfe sind flinker als wir Menschen. Meinst du, sie ließen lange auf sich warten, nachdem die Gazellen hier aufgetaucht sind? Die Saison ist noch nicht zu Ende, Muttertiere, Männchen und Junge sind langsam, das ist die beste Jagdzeit für Wölfe überhaupt. In wenigen Tagen werden die Wölfe alle Gazellen in die Flucht geschlagen haben“.¹⁵⁷

Den animistischen Praktiken liegt es fern aus dem Wolf ein Symbol nationaler oder ethnischer Identität zu machen. Sie reflektieren vielmehr die schamanistische Sicht auf eine von Geistern belebte Natur mit ihren negativen und positiven Einflüssen, und wie man mit ihr umgehen muss, um sozial und wirtschaftlich angepasst in ihr überleben zu können.

Über den Wolf gibt es in der modernen mongolischen Literatur außer einigen Kurzgeschichten nicht viele Texte. Einige mongolische Intellektuelle haben sich von der nationalistischen pan-turanischen Propaganda beeinflusst zu einer Nachahmung

¹⁵⁴ Ibid., S. 101.

¹⁵⁵ Jiang Rong (2008), S. 34, 40, 74, 323, 327, 346, 348, 508 Beispiele: >>Tengger allein weiß, dass man Dummheit und Gier nur mit Hilfe der Wölfe beikommen kann. Lassen wir sie die Größe der Herden kontrollieren, ist das Grasland gerettet.<< Ibid., S. 323. >>Gäbe es keine Wölfe, hätten die Wildtiere das Olonbulag innerhalb weniger Jahre kahl gefressen und umgegraben, es würde versanden und sich in eine Wüste verwandeln. Wenn Sie weiterhin so leidenschaftlich Wölfe jagen, wird es für Sie auf dem Olonbulag nichts mehr zu tun geben.<< Ibid., S. 346.

¹⁵⁶ Jiang, Rong (2008), S. 343, 345, 347, 348, 351.

¹⁵⁷ Jiang, Rong (2008), S. 329.

des Wolfemblems als Zeichen ihres mongolischen Nationalismus inspirieren lassen. Sie verwenden auch die Swastika nicht in der verbundenen mongolischen Variante sondern nach der Art der Nationalsozialisten. Im mongolischen Volksgut finden sich dazu keine Parallelen. Khatagin Gotovyn Akim behauptet in seiner Arbeit, der Wolf sei das mongolische Totem. Von der Archäologie zutage gebrachte zoomorphe Beispiele für Totemtiere, auf die er sich bezieht, gehen bis weit zurück in die Bronzezeit und, wollte man anhand der Häufigkeit der verschiedenen Tiergattungen tatsächlich ein „mongolisches“ Totemtier der Frühzeit ermitteln, so wäre es eher der Hirsch. Für diese Zeit von einem „nationalen Totem“ oder ethnischer Identität zu sprechen, entbehrt jeder Grundlage und kann nur als ein weiterer Versuch, den Wolfs-Mythos neu zu kreieren interpretiert werden.

Als die Mongolei 1990 von Sowjet-kommunistischer Bevormundung frei wurde, wurde die Erinnerung an Dschingis Khan zur wichtigsten Stütze der neuen mongolischen Identität. Die wirtschaftliche Öffnung brachte neben den großen Investoren auch die Türkei mit ins Spiel. Von Seite der Türken bestand Interesse an der Erforschung des kulturhistorisch bedeutenden alt-türkischen Erbes auf dem Gebiet der heutigen Mongolei. Die Orkhon Inschriften sind der bekannteste Teil dieses Erbes, das von Pan-Turanisten in Verbindung mit dem Mythos von Ötüken, dem mythischen Gebirge, in dem das türkische Volk seinen Ursprung genommen haben soll, eine zentrale Rolle in ihrer ultra-nationalistischen Ideologie spielt. Türkische Entwicklungshilfe zur Gründung von zweisprachigen Schulen bot Vertretern dieser Ideologie die Gelegenheit als Lehrer in der Mongolei eine Bühne zu finden. Sie waren ein Kanal, über den der Wolf als nationalistisches Emblem in die neu erwachte nationalistische Vorstellungswelt der Mongolen Eingang gefunden hat. Über die Schulen besteht auch ein reger Studentenaustausch, der weiter zur Verbreitung dieses neuen „Wolftotems“ beitragen kann. Als ich im Jahre 2000 der Naadamveranstaltung in Ulaanbaatar beiwohnte trat bei der Eröffnungszeremonie des Nationalfeiertages eine Gruppe von zumindest 50 jungen Männern in Wolfsfelle gekleidet in einer Tanzvorführung auf.

3. Woltotem und das mongolische Epos - Die Spuren des mongolischen Epos

3.1. Über die verstörende Abwesenheit epischer Dichtung

Die epischen Elemente im Werk Jiang Rongs sind den chinesischen Kritikern nicht aufgefallen, weil diese Literaturtradition in China fremd ist. Das behindert die chinesische Kritik in ihrem Gesamtverständnis des Werkes. Als einzige schreiben Yang Hui et al. dem Werk epische Züge zu und nennen es einen epischen Roman „史诗般小说“. Sie gehen auf das Genre betreffende Literaturtheorien zum Befremden sowohl westlicher wie chinesischer Wissenschaftler nicht weiter ein. Wolfram Eberhard weist darauf hin, dass er in der chinesischen Literatur keinen Hinweis auf die Existenz von Epen gefunden hat. „Während die Völker um China herum, von der Mandschurei im Norden, bis zur Grenze von China mit Tibet und Thailand, Epen haben, hat China kein Epos hervorgebracht“.¹⁵⁸

Eberhard meint, dass das in der Gesellschaftsform Chinas begründet liegt. Das Epos ist eine mit einer feudalen Gesellschaft, in der sich „ritterliche“ Krieger bekämpfen, verbundene Literaturgattung. Adelsfamilien bekämpfen sich nicht nur auf dem Schlachtfeld sondern auch, indem sie Barden in ihre Dienste nehmen und ihre Heldentaten von diesen verherrlichen lassen. Die epische Tradition stirbt mit dem Verschwinden dieser kriegerischen Adelsfamilien. Offensichtlich war im entwickelten chinesischen Beamtenstaat kein Platz für diese Art literarischer Tradition.¹⁵⁹ Im Bezug auf die eigenartige Abwesenheit des Epos¹⁶⁰ in der chinesischen Literatur beschreibt C.H.Wang die Bestürzung des Gelehrten Wang Guowei, der meint, dass das Epos an der Spitze aller Literaturgattungen steht und die Chinesen bei diesem evidenten Mangel wenig Grund zum Stolz auf ihre Literatur haben könnten.¹⁶¹ Er beruft sich auch auf Jaroslav Prusek, der die Bedeutung des Epos und der epischen Wahrnehmung in der griechischen Literatur als prägend für die

¹⁵⁸ Wolfram, Eberhard (1979), „Zum Epos in China“, in Heissig, Walther (Hg.) (1979), S. 200.

¹⁵⁹ Ibid., S. 201, 202.

¹⁶⁰ in Andrew Plaks's Worten – „die verstörende Abwesenheit epischer Dichtung“. Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Princeton: Princeton University Press, S. 314.

¹⁶¹ Wang, C. H. (1975), „Towards Defining a Chinese Heroism“, in *Journal of American Oriental Society*, 95/1 (Januar - März 1975), S. 25.

anschließende Herausbildung der Historiographie im gesamt-europäischen Kontext erachtet.¹⁶² Dem wenig überzeugenden Versuch Hu Shis „孔雀东南飞“ epische Züge zuzuschreiben, lehnt Wang mit dem Argument ab, dass Hu Shi Epos mit Ballade verwechsle.¹⁶³ Das Epos kennzeichne gerade ein „gehoben poetischer Stil“.¹⁶⁴ Ähnlich wie Eberhard sieht Wang den Grund dafür in den zivilisatorischen Idealen der chinesischen Intellektuellen. Nach seiner Meinung standen die die chinesische Zivilisation prägenden intellektuellen Kräfte dem von uneingeschränktem Individualismus und Durchsetzungskraft gekennzeichneten heroischen Geist feindlich gegenüber.¹⁶⁵

Gewisse epische Anklänge zeigt die Gattung des chinesischen Heldenromans „侠义小说“, in dem der Held der ungerechten korrupten konfuzianischen Gesellschaft entkommt und in die Berge fliehen kann. Dort wird er zu einer Art gewalttätigen Robin Hood, hilft unschuldigen Opfern der Regierungs-Willkür und rächt sie aus altruistischen Motiven.¹⁶⁶

Den literarischen Stil im Jiang Rongs Roman betreffend richtet sich die Kritik gegen die Häufung der Wiederholungen, didaktische Anmaßung und Redundanzen. Wenn man sich dem Werk unter dem Gesichtspunkt seines epischen Anspruchs nähert, zeigt es sich in einer ganz anderen Dimension.

Walther Heissig sieht in der Ähnlichkeit der verwendeten Motive im mongolischen Epos und in den häufig vorkommenden Wiederholungen den bewusst kodifizierten Ausdruck eines Gefühls für Gut und Böse, dafür, was als verachtenswert und was als wünschenswert anzusehen ist.¹⁶⁷ Darin sind Erfahrungswerte, die sich aus dem nomadischen Lebensstil ergeben, reflektiert. D.h., das, was die Literaturkritik in China kritisiert, sind in Wahrheit nach dem Vorbild des mongolischen Epos eingesetzte stilistische Anspielungen auf diese nach Walther Heissig „bewusst kodifizierte“ Weltsicht.

¹⁶² Ibid., S. 25.

¹⁶³ Ibid., S. 25-26.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid., S. 26. Wang zitiert aus Sir Bowra, Maurice (1952), *Heroic Poetry*, London, S. 13.

¹⁶⁶ Bank, Werner (1979), „Vorbemerkungen zu einem Motiv-Index chinesischer Heldenromane der späten Qing and- frühen Republik-Zeit“, in Heissig, Walther (Hg.) (1979), S. 207, 208.

¹⁶⁷ Heissig, Walther (1993), S. Vorwort I, 8.

3.2. Die Besonderheiten des mongolischen Epos

Im mongolischen Epos gibt es neben dem Hauptmotiv parallel verlaufende Nebenhandlungen, die miteinander die epische Struktur ergeben. Gerade durch die Wiederholungen und, indem scheinbar unwichtigen Details viel Platz eingeräumt wird, ergibt sich die epische Breite. „Die sozusagen gleichberechtigte Ausmalung scheinbar geringfügiger Details und das Hin und her des Handlungsablaufs, das sich im Wechsel von Erfolgen und Rückschlägen des Helden zeigt, machen geradezu die „epische Breite“ aus“¹⁶⁸. Stilistische Übertreibungen, die göttliche Intervention und unerklärliche Vorzeichen charakterisieren die Taten des Helden¹⁶⁹. Neben dem Zweck der Unterhaltung verfolgt das mongolische Epos das Ziel, Werte und Ideale didaktisch aufbereitet weiterzuvermitteln. Wichtig ist auch die Mobilität der Barden, die ihnen Zugang zu den Geschichten verschiedener Völker und ihrer Welt erlaubt und damit einen weiten Überblick. Die mongolischen Epen-Sänger, meist einfache Leute, die oft weder lesen noch schreiben konnten, lernten die Heldenlieder von ihren Vätern oder Müttern, Großvätern oder anderen Sängern. Der musikalische Rhythmus kommt erst beim Rezitieren der epischen Verse richtig zur Geltung. Er erinnert an die vom Reittier auf den Reiter übertragene Bewegung.



Bild. 1¹⁷⁰

¹⁶⁸ Kaschewsky, Rudolf (1979): „Epische Motive im mongolischen Kanjur“, in Heissig, Walther (Hg.) (1979), S. 82-83.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), *Die Mongolen*. Band II, Frankfurt am Main: Umschau Verlag, S. 262.

3.3. Die Motiv Typologie des mongolischen Epos und die Parallelen im Roman

Meine Analyse der epischen Elemente in Jiang Rongs Werk gründet sich auf die Motivtypologie des mongolischen Epos von Walther Heissig.¹⁷¹ Die in Jiang Rongs Werk nachweisbaren epischen Motive entsprechen den das mongolische Epos konstituierenden Konstanten. Das einzige der von Walther Heissig formulierten Motive, das im Werk nicht vorkommt, ist das der Hochzeit. Jiang Rong nimmt von den epischen Motiven auf indirekte und nicht immer auf den ersten Blick erkennbare Weise Anleihen, wobei er Motive manchmal bewusst in ihrem Ablauf oder Sinn umkehrt um damit das ganze Werk allegorisch zu verschlüsseln.

Konstanten im mongolischen Epos	In Jiang Rongs Roman verarbeitet
Zeit Zeitenwende Gute Zeit – schlechte Zeit – gute Zeit vom Held wiederhergestellt	Zeitenwende in der das nomadische Leben von der Kulturrevolution ins Chaos gestürzt wird Gute Zeit – schlechte Zeit
Der Held: Die Herkunft des Helden Irdischer petrogener Herkunft	Der alte Hirte Bilgee in der Rolle des Helden
Die Heimat des Helden Berge, Flüsse und die Weide werden gelobt	Der von den Olonbulag Nomaden verehrte Berg, der Fluss, der Schwanensee, die Weide
Der Held (Aussehen, Wesen und Besitz) Sein Aussehen, Wesen und Besitz werden akribisch geschildert und gepriesen	Bilgee, in Aussehen, Charakter und Launen; detaillierte Beschreibung seiner Ger
Listen des Helden und Zauberkräfte: kann in die Zukunft blicken, Geheimnisse	Bilgee ahnt die dunkle Zukunft; Bilgee erzählt vom Wetterzauber.

¹⁷¹ Heissig, Walther (1988), Band 2. S. 847-855.

entdecken, das Wetter beeinflussen	
Das Pferd in seiner besonderen Beziehung zum Helden	Bilgees Pferd, des Leiter Uljiis Pferd, die Olonbulag Pferde
Helfer und Freunde Menschen und Tiere	Protagonisten, die ein emotionales Interesse an der Erhaltung des Graslandes am Olonbulag mit Chen verbindet.
Die starke Frau	Galsanma, die Wirtin der <i>Zhiqing</i> Intellektuellen
Brautwerbung: der Held wirbt um seine Braut, besiegt seine Rivalen in verschiedenen Probespielen	Die <i>Zhiqing</i> Intellektuellen werden von den Mongolen als Brautwerber herausgefordert.
Feinde; Ungeheuer – Mangus das die ganze Existenz bedroht	Wölfe als vermeintliche Feinde; der Militärberater Bao Shungui entspricht dem Ungeheuer.
Bedrohung feindlicher Kraft Aufbruch und Auszug	Immer wieder bedroht der Militärberater Bao Shungui die Hirten ihnen Arbeitspunkte zu entziehen oder sie zu Selbstkritik-Sitzungen zu zwingen. Aufbruch zur Jagd und der Suche nach Weideplätzen
Feindberührung - Held kämpft gegen Ungeheuer um die Ordnung wiederherzustellen	Kampf gegen Wölfe; drei groß inszenierte Expeditionen gegen die Wölfe
Hochzeitsfeier	
Heimreise; Gibt verschiedene Heimreise nach Siegeszug, Jagd, Verabredung und so	Rückkehr zur Winterweide; Heimkehr von der Jagd und von Besuchen

3.4. Epische Elemente in der Struktur des Romans

3.4.1. Der ‚Held‘, sein Ursprung, seine Heimat und seine Beziehung zu seinem Reittier

Die Themenkreise ‚der Held‘, sein Ursprung, seine Heimat und seine Beziehung zu seinem Reittier sind wegen ihrer grundlegenden Bedeutung zur Verdeutlichung meines Interpretationsansatzes der Einzelbehandlung der weiteren epischen Elemente vorangestellt. Der Roman beginnt mit Chen Zhens Beobachtung der Wölfe von einer Berghöhe. Gut getarnt liegt er neben dem alten Nomaden Bilgee und blickt durch sein Fernglas. Der Blick vom Berg trägt in sich eine besondere Bedeutung. Der Berg steht in Zusammenhang mit der Initiation des Helden – einem klassischen epischen Sujet – und dem uralten Höhenkult der Mongolen. Der Berg ist Tor und Übergang zu Himmel und Erde, er ist der Ort, an dem man die animistische Welt betritt. Für den Helden ist er das Zentrum der Welt, gleichzeitig aber ein Grenzstein zur anderen Welt, der Berg symbolisiert die axis mundi. An seiner (meist südwärts gewandten) Seite legten die Mongolen ihre Toten aus um die Seele dem Himmel (Tengger¹⁷²) näher zu bringen. Das ist einer der Ursprünge für die Verehrung von sogenannten Ovoos (zu Ehren des Himmels bzw. der Ortsgeister errichtete Steinanhäufungen). Es ist der Platz des Zusammentreffens von Lebenden und Toten und von Zeit und Raum, hier treffen sich auch die Helden.

Der Ovoo ist der Platz für die Rituale Tenger und den Ahnen zu danken und um Fruchtbarkeit für Weide und Tiere zu erbitten. Mit jeder Zeremonie (z.B. Naadam Fest), die man den Geistern der Berge (Tengger) weiht, erneuern die Menschen das Band der Gemeinschaft und bestätigen ihre Identität. Erst bei solchen besonderen Anlässen, die die Festtage wie eine Kreuzung von Zeit und Raum bestätigen und zelebrieren, kann die Grenze zwischen Zeit und Raum erkannt werden.

¹⁷² „The Mongolian Heaven Above, or Heaven-on-High (de'ere tenggeri; mo. Degree tengri), also commonly referred to as the Eternal Heaven (möngke tenggeri) is, of course, the Blue Sky Above (üze kök tänri) and the Heaven Above (üze tänri) of the early Turks – the physical sky or firmament being identified in both cultures with the Supreme Power governing the destiny of all creatures“. De Rachewiltz, Igor (2006), S. 224-225.

Der Himmel ist auch der Ort, an dem sich die Mythen der innerasiatischen Völker und der Chinesen treffen. Die Ähnlichkeit von chinesisch Tian und mongolisch Tengger unterstützt die Theorie mancher Sinologen, dass die Mythologie der Chinesen und die der innerasiatischen Völker einen gemeinsamen Ursprung haben.¹⁷³ Igor de Rachewiltz weist darauf hin, dass Tengger eine Ableitung des chinesischen 天 Himmels sein könnte.¹⁷⁴ De Groot vertritt die These, dass die Hunnen die Bezeichnung für ihren Herrscher vom chinesischen 天子 (Sohn des Himmels) übernommen hätten.¹⁷⁵

Der alte Bilgee, der Chen zum Schauspiel der Umzingelung der Antilopen durch die Wölfe zur Schneefalle mitnimmt, hat eine ganz besondere Beziehung zum Berg.¹⁷⁶¹⁷⁷ Als er unseren Protagonisten dorthin mitnimmt, ist das quasi die zweite schamanistische Initiationsstufe für den jungen Intellektuellen. In der eisigen Kälte am Berg verliert sich Chen für kurze Zeit in einem ‚flash back‘. Seine Erinnerung führt ihn zurück zu dem Moment, als er zum ersten Mal dem Wolfsrudel gegenübergestand und in Lebensgefahr schwebte. Vor der ‚Initiation‘ kommt der junge Mann auf seinem einsamen Heimweg von der Straße ab, weil er den Rat des weisen Alten nicht beherzigt. Seine entwichene Seele¹⁷⁸ kehrt in dem Augenblick

¹⁷³ „Zum einen also knüpfen barbarische Genealogien an mythische Vorfahren der Chinesen an, zum anderen schöpfen barbarische und chinesische Mythen aus den gleichen Traditionen. Diese Gemeinsamkeit war bereits für Autoren der Han-Zeit offenkundig. Wang Ch’ung (1. Jh. N. Chr.) vergleicht die Gründungslegende der Chou mit jener der barbarischen Wu-sun, Hsiung-nu und Fu-yüan“. Wolfgang, Bauer (1980), S. 65.

¹⁷⁴ „I am inclined to think that it is a very early borrowing from ch. 天 t’ien ‘heaven. ... The Chinese word may have passed into proto-Turkic or proto-Mongolian via a Tungus or paleo-Aseatic intermediary, which would account for the ending –ri, possibly a plural suffix of respect“. De Rachewiltz, Igor (2006), S. 226.

¹⁷⁵ „Daß Hung-no diesen allerhöchsten Fürstentitel Asiens dem südlichen Nebenbuhler entlehnt hatte, ist gewiß wahrscheinlich“. De Groot, J. J. M. (1921), *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, Leipzig: de Gruyter, S. 54.

¹⁷⁶ Jiang, Rong (2008), S. 19, 20.

¹⁷⁷ „It is necessary to mention in the connection the origin of the hero of many Mongol epic as being the incarnation of the mountain-spirit. This motif has gained significance since it became known from shamanist invocations that the Jayagaci tengri – a god of fate – is also considered of having come from a mountain. This contributes to the discussions about shamanist influences on the genesis of the Mongol epic as well as of its heroic figures“. Heissig, Walther (1993), S. 2.

¹⁷⁸ „Nach der chinesischen Volksreligion hat ein Mensch drei Seelen, die ‚hun‘ heißen, von yang-Natur sind und den Menschen ins himmlische Reich führen, sieben materielle Seelen, die ‚po‘ heißen und von yin-Natur sind geben dem Menschen Lebenskraft und Instinkt“. Kohn, Livia (2005), *Health and long life: The Chinese way*. Cambridge: Three Pines Press, S. 44.

Fitzgerald erläutert welche Wege diese Seelen nehmen: „Hun, die höhere Seele, die nach dem Tod zum Palast des Gottes Shangdi aufsteigt, um dort als Vasall an seinem Hof zu wohnen. Po ist die Seele, die bis zum Zerfallen des Körpers im Grab bleibt und dann in die Unterwelt sinkt, wo sie ein

zurück, als sein Pferd versucht das Gleichgewicht zu halten.¹⁷⁹ Den dramatischen Witterungsbedingungen ausgesetzt ist er allein im unendlichen Raum, der den Menschen winzig erscheinen lässt. Die Ehrfurcht einer Gruppe von Buryaten vor Tengger, wie sie aus einer Beschreibung eines europäischen Reisenden gegen Ende des 19. Jahrhunderts herauszulesen ist, gibt dieses Gefühl treffend wieder: „Spät am Nachmittag saß ich mit einem alten Mann in der Nähe von Zhirimskaya, als Wolken über den westlichen Himmel trieben. Er deutete über die Steppe, wo in einigen Meilen Entfernung bei bedecktem Himmel Sonnenlicht unter einer Wolkenbank hervorbrach. ‚Die weißen Tengger schauen vom Himmel!‘ sagte er. Eine Minute darauf bildete sich am Himmel eine weitere Öffnung und die unsichtbare Sonne tauchte unser Dorf in einen rosigen Schein. Mein Begleiter und die vier oder fünf anderen Buryaten mit uns wendeten sich der Öffnung im Himmel, aus der das Licht kam zu und ihre Lippen formten Gebete. Eine Woche später als ich mit einem anderen Buryaten unterwegs war, bot sich knapp vor Sonnenuntergang ein ähnliches Schauspiel. Er zog die Zügel des Pferdes an und begann zu beten. Bei solchen Gelegenheiten gesprochene Gebete werden oft erhört“.¹⁸⁰

Chens zurückgekehrte Seele bringt ihm den Beistand des Himmels mit, er erinnert sich daran, was der alte Mann ihm über die Angst der Wölfe erzählt hatte. Das metallische Klingen der schweren Steigbügel beim Aneinanderschlagen, sein Pferd und der Rat Bilgees retten den Protagonisten.

Schattendasein weiterführt“. Fitzgerald, C. P. (1977), *Die Chinesen: Das Volk der Gegensätze*. München: Wilhelm Heyne Verlag, S. 53.

Mongolische Schamanen glauben, dass Menschen und Tiere drei Seelen haben. Zwei von ihnen sind sterblich, eine ist unsterblich. Die sterbliche Seele von der mütterlichen Seite hat ihren Sitz in Fleisch und Blut. Der Sitz der sterblichen Seele von der väterlichen Linie ist in den Knochen. Nach dem Tod bleiben die sterblichen Seelen für drei Jahre beim Körper, die väterliche in der Gelenkspfanne des Beckenknochens. Wenn der Knochen vollständig zerfallen ist, verschwinden die sterblichen Seelen und die unsterbliche steigt auf. Die unsterbliche Seele fährt dem Baby noch im Mutterleib durch den linken Ringfinger in den Leib und dringt nach der Geburt ins Knochenmark, ins Gehirn und in den Puls. Wenn man stirbt nimmt diese Seele ihren Aufenthalt zwischen Atlas und der axis cervical vertebra des Halses. Die Öffnung in der Gelenkspfanne des Beckenknochens sollte mit Tierhaar oder Schafwolle zugestopft werden und der Rand eingebrochen, falls man beabsichtigt ihn in der Yurte zu lassen. Otgony, Purev (2008), „Die Religion des Mongolischen Schamanismus“, in Colleoni, Aldo (Hg.) (2008), *Mongolian shamanism*. National Research Council of Italy, Mongolian Academy of Science, S. 239-241.

¹⁷⁹ Jiang, Rong (2008), S. 23.

¹⁸⁰ Humphrey, Caroline (1999), *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press, S. 79.

Chen nimmt den Leser mit auf seine Reise durch ein Grasland voller Geheimnisse, die er ihm offenbaren will. Die Suche nach dem verborgenen Wunder ist ein universelles episches Motiv.

Im ersten Kapitel klingen bereits zahlreiche epische Konstanten an: Die Verbindung zwischen Tengger und Mensch, Leben und Tod, Mensch und Tier, Pferd und Reiter, Verführung durch die geheimnisvolle Natur, der alte Mann und sein Ziehsohn, die ungestörte (konstante?) Zeit in der nomadischen Existenz mit ihrem epischen Geist, der Berg und der Ursprung des Helden.

Hier beginnt das Gebiet, durch das der Protagonist zu reisen hat, um über das Ende der epischen Welt zu berichten.

3.4. 2. Zeit

Das Epos verherrlicht eine gute alte Zeit, die dann von Chaos und Zerstörung durch feindliche Kräfte unterbrochen wird. Der Protagonist in „Wolftotem“, ein *zhiqing* Intellektueller, lebt in der letzten Enklave nomadischer Lebensweise, und er liefert einen Bericht über deren Verschwinden. „Chen fühlte sich, als säße er auf einem fliegenden Teppich, ängstlich einerseits und doch aufgeregt, gleichsam ein Unsterblicher, den Wölfen und Menschen des Graslands unendlich dankbar, dass sie ihm ein so archaisches, fast mystisches Leben ermöglichten“. ¹⁸¹

Das Chaos der Kulturrevolution folgt ihm nach. Bilgee drückt ihm seine Befürchtung aus, dass das Steppenleben von seiner letzten Nische bald in den Abgrund des Vergessens gestoßen würde: „Früher konnte man die Chinesen bei uns an einer Hand abzählen, die sieben-bis achthundert Bewohner aus den über hundertvierzig Jurten waren Mongolen. Dann kam die Kulturrevolution und mit ihr mehr als hundert junge Intellektuelle aus Peking, so wie du. Ihnen folgen jetzt noch einmal so viele Soldaten, Lastwagenfahrer, Pferdekutscher und Bauarbeiter. Sie alle hassen den Wolf und lieben seinen Pelz“. ¹⁸²

Der Ablauf des mongolischen Epos, in dem das Herstellen der Ordnung immer eine gute Zeit einleitet, wird vom Sturm des Chaos, der mit der Kulturrevolution die letzten Reste der Nomadenwelt aus ihrer inneren Ordnung reißt und hinwegfegt, umgekehrt.

¹⁸¹ Jiang, Rong (2008), S. 71.

¹⁸² Ibid., S. 181.

Der alte Nomade wird Augenzeuge der Zerstörung der Weiden bedingt durch den Druck immer höhere Produktionsquoten erfüllen zu müssen. Das Missmanagement während der sozio-politischen Umbrüche beschleunigte diesen Prozess noch zusätzlich. Für Bilgee bricht seine Welt zusammen: „Was sind das für Zeiten, in denen eine Maus ein Pferd zu beißen wagt! Wenn die Wölfe weiter so drangsaliert werden, dann fressen die Mäuse noch Menschen!“¹⁸³

Im Gegensatz zum Epos, in dem der Held das „Mangus“ Ungeheuer besiegt und die Ordnung wieder herstellt, kann Bilgee gegen den Untergang des Weidelandes nichts unternehmen und nur seine Erinnerung daran an Chen Zhen weitergeben. In mongolischen Epen wird der Beginn der Handlung an das Ende der schlechten Zeit und an den Anfang der guten Zeit gesetzt. „gute Zeit‘ ist die Zeit, in welcher der Held auftritt, im Gegensatz zur ‚schlechten Zeit‘, in der es den Helden nicht gab. Es ist die Zeit, in welcher der Held durch sein Wirken die ‚gute Fügung‘ für ein glückliches Leben der Menschen schafft. ...“ ¹⁸⁴

So wird in der Geheimen Geschichte der Mongolen das Chaos während der Stammeskriege unter den mittelalterlichen innerasiatischen Nomaden vor der Vereinigung durch Dschingis Khan in folgenden epischen Versen besungen:

Der Sternenhimmel verschloss in sich,
Die Vielzahl der Völker in Aufruhr:
Sie legten sich nicht mehr in ihre Betten,
rastlos bekämpfte der eine den anderen.
Die Kruste der Erde drehte und wendete sich
Alles Volk war in Aufruhr:

Sie legten sich nicht auf ihre Decken um zu ruhen,
unaufhörlich griffen sie einander an... ¹⁸⁵

Im konvulsiven Übergang vom Nomadenleben in die chaotischen Anfänge der Moderne verzeichnet Jiang Rong eine Zeitenwende, in der die Linearität (oder lineare Zeit) über die innere Ordnung der ewigen Wiederkehr triumphiert, die das Nomadenleben bisher bestimmte. Das epische Bild des „Mangus-Ungeheuer“ wird

¹⁸³ Ibid., S. 663.

¹⁸⁴ Sagaster, Klaus (1979), „Bemerkungen zum Begriff ‚Gut‘ im Altürkischen, Mongolischen und Tibetischen“, in Heissig, Walther (1979), S. 145-147.

¹⁸⁵ Meine Übersetzung unterscheidet sich geringfügig von der von Igor de Rachewiltz:
The starry sky was turning upon itself, / The many people were in turmoil: / They did not enter their beds to rest, / But fought against each other. / The crusty earth was turning and turning, / The entire nation was in turmoil: / They did not lie on their coverlets to rest, / But attacked each other...
De Rachewiltz, Igor (2006), S. 183.

zur Metapher für die Katastrophe schlechthin und die Zerstörung der Natur, der die Steppe erliegt. Im Roman sind es Bao Shungui und das Armeekorps, die das Mangus-Ungeheuer verkörpern. „Der Jeep war verschwunden, noch ehe der Alte sich von dem Schock erholt hatte, den die Macht der neuen Waffe ihm versetzt hatte. In nur wenig mehr als einem Monat war eine beängstigende Flut neuer Menschen und Waffen, neuer Dinge und Kniffe über das Grasland hereingebrochen, die den Alten in eine heillose Verwirrung stürzte“.¹⁸⁶

Jiang Rong beginnt sein Werk mit dem Berg, der großen Sonnenuhr, an der er die Umkehr der Zeit beginnen lässt. Aus der Sicht traditioneller mongolischer Astrologie werden die guten Sternkonstellationen, ‚die um den Berg kreisen‘, von einer Konstellation namens ‚Herr des Todes‘, die sich gegen den Uhrzeigersinn bewegt, verdrängt.¹⁸⁷ Die gute alte Zeit, die durch äußere feindliche Kräfte gestört wird und die wieder geordnet werden muss als Angelpunkt in der Handlung des mongolischen Epos, findet ihre Gegenüberstellung im chinesischen mythologischen Motiv der Ordnung. „Barbaren erscheinen meist als ein vorgegebener Bestandteil der natürlichen Umwelt, den die chinesischen Kulturhéroen beim Ordnen und Einrichten der Welt („das was unter dem Himmel ist“) an seinen zugehörigen Platz stellen. Barbaren sind Objekte des Ordnungssetzens und erfüllen darin eine zwiespältige Rolle. Als Nichtchinesen verkörpern sie die Unordnung, das Chaos, den Aufruhr und müssen aus der chinesischen Welt vertrieben werden. Chinesen und Barbaren werden getrennt, die einen dem Zentrum, die anderen den Rändern zugeteilt“.¹⁸⁸

Jiang Rong schildert, wie die chinesische Ordnung das Steppenleben in Verwirrung und Chaos stürzt. Die saisonalen Aktivitäten der Hirten werden vom militärischen Verwalter Bao Shungui durcheinander gebracht. Obwohl keine Jagdsaison herrscht, entscheidet er eine Ausrottungskampagne gegen die Wölfe zu beginnen. „Ich weiß, dass jetzt die Arbeit mit den neugeborenen Lämmern alle beansprucht und eigentlich

¹⁸⁶ Jiang, Rong (2008), S. 667.

¹⁸⁷ „Jobalang-un tngri ‘God of Suffering’ reflects a contrary point of view. It begins in the south, as does Yeke tngri, and moves at the same rate, but in the opposite direction, counterclockwise. Perhaps this contrary motion accounts for the negative harsh quality of its influence, for, in similar way, Ükülün ejin ‘Lord of Death,’ also distinctly negative, moves counterclockwise, from one position to the next“.

Baumann, Brian (2008), S. 131.

¹⁸⁸ Bauer, Wolfgang (1980), S. 63.

keine Jäger zur Verfügung stehen“, beteuerte Bao Shungui. „Aber wir müssen diese Schlacht gegen die Wolfsrudel führen, das sind wir allen Seiten schuldig“¹⁸⁹.

Die scheinbar ungeordnete Existenz der Nomaden gehorcht sehr wohl einer inneren Ordnung, die diktiert ist von den Geboten der Transhumanz.

„... wir Hirten des mongolischen Graslands ziehen seit unzähligen Generationen umher – und folgen damit Tenggers Bestimmung...jede Weide hat eine Reihe von Nachteilen und nur einen einzigen Vorteil. Darum ziehen wir ja immer umher: um die Nachteile zu vermeiden und den Vorteil zu nutzen“¹⁹⁰ Chens Bericht über sein Leben in der Steppe, der mit seiner Einführung durch den alten Bilgee mit Ausflügen an seiner Seite in einer geheimnisvollen unzerstörten Natur begonnen hatte, verwandelt sich nach und nach in einen Albtraum der Zerstörung verbunden mit der Ankündigung des drohenden Untergangs der Nomadenwelt. In Kapitel 34 trauert der junge Protagonist mit dem alten Mann über das Ende einer epischen Welt: „Alle sagten, dass niemand mehr leidet als der letzte Kaiser einer Dynastie, dachte Chen, während er langsam neben dem Alten her ritt. Aber der letzte nomadische Hirte leidet noch mehr. Der Untergang einer zehntausendjährigen urtümlichen Landschaft ist schwerer zu akzeptieren als der Zusammenbruch einer tausendjährigen Dynastie“¹⁹¹. Das Zeitkonzept der Nomaden ist an ihre Mobilität in den weiten Naturräumen gebunden, die Zeit und Raum im Fließen verdünnt. Die fundamentale Antithese ihrer Haltung zum meritokratischen System des Konfuzianismus drückt sich im Sprichwort aus: „Ein wandernder Narr ist klüger als ein sitzender Weiser!“

Der moderne Mensch in seiner linearen Zeitvorstellung emanzipiert sich von der Natur, befreit sich von den Zwängen der Natur, die seine Aktivitäten hemmt. Er glaubt die Zeit selbst zu bestimmen, sich seine eigene Zeit einteilen zu können. Das tut er auch. Bei den Hirtennomaden hingegen spielt die Uhrzeit keine Rolle. Zum Überleben muss der Nomade sich nach der „Natur“-Zeit richten. Er lebt der Natur ausgeliefert und aufgrund der Unmöglichkeit sich von der Macht der Natur zu emanzipieren, hat er sich mit ihren Launen abzufinden und an sie anzupassen. Der Unterschied zwischen dem modernen und dem Zeitverständnis der Nomaden rührt von den zwei grundsätzlich unterschiedlichen Weltvorstellungen her. Die lineare Zeit der von Vernunft bestimmten Moderne bezieht sich auf die Dauer, d.h. die Zeit ist

¹⁸⁹ Jiang, Rong (2008), S. 153.

¹⁹⁰ Ibid., S. 652.

¹⁹¹ Ibid., S. 667.

messbar und die Welt ist dadurch beschränkt. Diese Art von rationaler, homogener, objektiver, endlicher, absoluter und deterministischer Zeit ist für den Nomaden irrelevant und absurd.¹⁹²

Der Name des Protagonisten Chen Zhen setzt sich im Chinesischen aus zwei Schriftzeichen 陈 chen für ‚alt‘ und 阵 zhen für ‚Zeitraum‘ zusammen.¹⁹³ Mit diesem Namen deutet der Autor an, dass die Aufzeichnung der Erfahrungen in der Steppe in einem zeitlichen Kontext gesehen werden sollten. Er drückt damit das Bedauern über einen zeitlichen Wendepunkt aus, der das Abreißen der Kontinuität bedeutet.

Die Zeitvorstellung des Nomaden ist auf den Augenblick ausgerichtet. Für ihn steht der Augenblick für das „Unermessliche“ des Universums. Er muss mit verschiedenen Einflüssen der Naturgeister rechnen, seine Akzeptanz des Ausgeliefertseins schließt eine Fülle verschiedenster Handlungsmöglichkeiten ein. Auf Chens Frage, wie viele Wölfe der alte Mann meinte erlegen zu können, antwortet Bilgee lapidar: „Der Mensch gibt sein Bestes, und Tengger bestimmt, was daraus wird“.¹⁹⁴

Zeit wird erfahren und hat Bedeutung, wo das Leben in zyklischer Form gefeiert und reguliert wird. Zeit ist relevant bei unvorhersehbaren Wendepunkten des menschlichen Lebens, die als Meilensteine des individuellen Schicksals dienen wie z.B. Geburt und Tod, Krankheit, Verletzungen oder die erzwungene Trennung von den Angehörigen. Dass der Mensch sein Schicksal in die eigene Hand nehmen kann, drückt sich in der Art, wie man Orakel befragt, aus: „Menschen und die anderen zwei (Tengger und Erde) teilen eine gemeinsame Sprache – Symbole und Omina die gegenwärtige, zukünftige und mögliche Ereignisse enthüllen können. Durch Anzeigen von Omina zeigen die Tengger Khangai den Menschen alles an, aber es liegt am Einzelnen dann entsprechend zu reagieren. Erde und Himmel sind in ständigem Dialog mit der Menschheit“.¹⁹⁵

Gaadamba, der bedeutende Linguist und Gelehrte, schrieb, dass nach der mongolischen Kosmologie nicht nur dem Herrscher von Tenggers Gnaden Leben

¹⁹² Baumann, Brian (2008), S. 45, 50-52.

¹⁹³ 陈- 3) <形> old; stale; preserved for a long time -> 陈旧; S. 201 阵 1) <名> period of time: 2) <量> short period; spell: -> 一阵风 a gust/blast of wind. Hui 惠, Yu 宇 (2004), *Xin shiji hanying da cidian* 新世纪汉英大词典 (A New Century Chinese-English Dictionary), Beijing 北京: Waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe 外语教学与研究出版社, S. 2076.

¹⁹⁴ Jiang, Rong (2008), S. 186.

¹⁹⁵ Oberfalzerová, Alena (2006), *Metaphors and Nomads*. Prague: Triton, S. 30.

verliehen sei, sondern allen Lebewesen.¹⁹⁶ Tenggers Wille ist Bilgees Mantra; er schreibt günstige oder ungünstige Zeitpunkte dem Willen des Himmels zu.¹⁹⁷ „Der Wind jetzt zeigt den Wunsch Tenggers, die übrigen Gazellen den Wölfen zu überlassen. Wer würde es wagen, Tengger zuwiderzuhandeln? Wer will hier zurückbleiben, wenn in der Nacht Schneesturm und Wölfe den Berg herunterkommen?“¹⁹⁸ Der Nomade nähert sich der Zeit von ihrer sakralen Dimension und macht sich keinen Zeitplan für seine täglichen profanen Tätigkeiten. Er versucht nur dann durch Intuition oder Orakel in die Zukunft zu horchen, wenn es um wichtige Wendepunkte in seinem Leben geht. Wenn sich der Lauf der Gestirne nicht gänzlich verkehrt, für ihn unzählige Wege durch die himmlischen wie die irdischen Tore immer eine Möglichkeit den Kräften der Zerstörung auszuweichen.

3.4.3. Der Held

3.4.3.1. Seine Herkunft

Wie die Helden im mongolischen Epos ist Bilgee mongolisches Urgestein und irdischen Ursprungs. Man vermutet, dass die Metamorphose des ursprünglich vom Himmel kommenden Helden zu einem irdischen auf soziale Veränderungen der mongolischen Gesellschaft zurückzuführen ist. Die petrogene Natur des Helden findet symbolisch Ausdruck vielleicht schon in den mit menschlichen Attributen versehenen Hirschsteinen, sicher aber in den Baaba¹⁹⁹ Steinen aus alt-türkischer Zeit. Diese in ganz Zentralasien verbreiteten Steindenkmäler stellen in weite Reitermäntel gekleidete, mit einem Dolch im Gürtel ausgerüstete, ernst blickende Männer dar, die meist einen Kelch als Trinkbecher in der erhobenen Hand halten. Sie stehen einsam in der Steppe und wirken wie die versteinerten Wegpunkte der kollektiven Erinnerung die Essenz deren dauernder Werte durch die Stürme der Zeiten verkörpernd.

¹⁹⁶ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 225.

¹⁹⁷ „In the SH [Abkürzung für „die Geheime Geschichte der Mongolen“], the form *tenngeri* occurs sixty-five times...“ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 226.

¹⁹⁸ Jiang, Rong (2008), S. 88.

¹⁹⁹ Baba oder baaba bedeutet Vater. Chen Zhen nennt Bilgee „lao aba“, was Großvater oder alter Vater heißt und eine übliche Anrede für einen nahestehenden älteren Mann ist. Die deutsche Übersetzung „alter Freund“ unterschlägt die damit verbundene Konnotation. Die Bezeichnung ‚aaba baaba‘ wird auch in der Bedeutung von Vater oder Großvater verwendet und taucht in der „Geheimen Geschichte der Mongolen“ auf. De Rachewiltz, Igor (2006), S. 630.



Bild. 2



Bild. 3



Bild. 4²⁰⁰

Chens Beziehung zu Bilgee erinnert an das epische Motiv, in dem ein Kind von alten Leuten adoptiert wird. Aufgrund der prekären Lebensumstände ist die Adoption unter Mongolen weit verbreitet. In der Geheimen Geschichte der Mongolen ist oft von ihr die Rede, besonders im Fall des loyalen jungen Gefolges von Dschingis Khan. Vier solcher ‚Findlinge‘, Sigi Qutuqu, Boroqul, Gücü und Kökücü werden die Vertrauten Dschingis Khans und spielen eine wichtige Rolle bei der Konsolidierung der Einigung der Stämme. Dschingis Khan spricht sie an: „Auf dem nackten Boden hat sie [gemeint ist seine Mutter] euch gefunden, in den Lagern anderer Leute. Sie hat euch nahe an ihre Schenkel gelegt. Sie hat euch wie ihre eigenen Söhne behandelt und euch mit Sorgfalt aufgezogen; sie hat eure Hälse gestreckt und euch zu Erwachsenen gemacht; sie hat eure Schultern gestreckt und euch zu Männern gemacht“.

Sigi Qutuqu, der Findling, der in zartem Alter von Dschingis Khans siegreicher Kavallerie vom Schlachtfeld gegen die Tartaren mitgenommen worden war, ist der wahrscheinliche Autor der „Geheimen Geschichte der Mongolen“.²⁰¹

²⁰⁰ Bilder aus eigener Sammlung.

²⁰¹ „Sigi Qutuqu (ca. 1180-1260), the adopted son of Cinggis Qan and one of his most trusted men. A Tatar by birth, he held top positions in the administration and in the army, and enjoyed a long life. ... In

Jiang Rongs Autorenschaft des Buches, das dem alten Bilgee gewidmet ist, und die Beziehung Bilgees zu seinem ‚Ziehsohnes‘ Chen erinnern an Sigi Qutugu, der als Chronist den Aufstieg Dschingis Khans und dessen Leistungen beschreibt. Jiang Rong beschreibt im Gegensatz zum dort beschriebenen Aufstieg der Dynastie der Dschingisiden den Niedergang der Kultur der Nomaden und das Ende der epischen Zeit.

3.4.3.2. Sein Aussehen, Wesen und Besitz des Helden

In der Beziehung zum jungen Protagonisten ist Bilgee sein Beschützer, der ihm das Essentielle, zum Überleben im Grasland notwendige vermittelt. Er initiiert ihn in die Welt der Nomaden und deren Sichtweise in Hinblick auf die äußere Welt. Er führt ihn ein in einen Verhaltenskodex, in Traditionen und Etikette, die für die sozialen Beziehungen unter den Nomaden wichtig sind.

Großzügige Aufnahmebereitschaft und warme Offenherzigkeit kennzeichnen Bilgees Verhalten gegenüber den jungen Chinesen. Beim Verteilen der Beute aus der Gazellenfalle der Wölfe werden Chen Zhen und Yang Ke von ihm als vollwertige Mitglieder der mongolischen Lagergemeinschaft berücksichtigt und Bilgee fügt hinzu: „Ihr seid ja jetzt auch Bewohner des Graslands, ihr solltet euch seine Gesetze gut einprägen“. ²⁰²

Im Kampf gegen die Wölfe entwickelt Bilgee Charisma und durch seine Ermunterung der beiden wegen ihrer Unerfahrenheit unsicheren Chinesen Empathie: „... als ob er die Gedanken der beiden lesen könnte, fügte er tröstend hinzu: „Euer wilder Hund hat sich heute außerordentlich hervorgetan, das geht auf eure Rechnung. ...Ihr bekommt zwei der Wolfsfelle, die anderen beiden gehen an die Jäger, die die Wölfe gefangen haben, so wollen es die Regeln““. ²⁰³ Dazu passt das häufig verwendete Sprichwort: (Usiig n uuval yosiig n dagna.) „Wenn man das Wasser eines Ortes getrunken hat, hat man auch Rechte und Pflichten dieses Ortes“. Bilgees führende Stellung in seiner Gemeinschaft braucht keine Sanktionierung von einer Behörde,

1941 Haenisch first proposed his name as the author of the Secret History, and a strong case for his candidature was made by P. Ratchnevsky in 1965. ... There is, moreover, some internal, i.e. textual, evidence which could point to him as the narrator in the Secret History“. De Rachewiltz, Igor (2006), S. xxxvii.

²⁰² Jiang, Rong (2008), S. 81.

²⁰³ Ibid., S. 266.

denn sie beruht auf innerer Autorität bedingt durch seine lange Erfahrung und erwiesene Fähigkeit: „Auf dem Olonbulag ist Bilgee der Anführer der Viehzüchter. Wenn er die Treibjagden nicht leitet, wollen die anderen gar nicht erst mitmachen“.²⁰⁴ Gerechte Verteilung der (Jagd)Beute war schon immer ein Schlüssel zu anerkannter Führerschaft und Bilgees Gerechtigkeitsempfinden ist über jeden Zweifel erhaben. Deswegen fällt ihm auch die klassische Aufgabe des Streitschlichtens zu: „Ein Satz des Alten genügte, um die ohnehin nie besonders heftig ausfallenden Streitigkeiten zu schlichten: „verkauft das Wolfsfell, und von dem Erlös kauft euch Schnaps, den ihr dann gemeinsam trinkt““.²⁰⁵ Bilgees Liebe zum Land und den Menschen und die Würde, die mit jeder seiner Handlungen verbunden ist, stammt aus seiner Auffassung, dass er von Generation zu Generation überliefertes und bewährtes Wissen weitergibt. Seine zentrale Stellung im Werk betont Jiang Rong, indem er ihm Züge des epischen Helden gibt, zu dessen Heim sich Besucher wie magisch hingezogen fühlen und dessen Pferd und Steigbügel Chen das Leben gerettet haben.

Die Beschreibung von Batus Peitsche ist ein klassisches Beispiel für die Eulogie auf die Waffen des Helden: „Sein Hirtenstock war so lang wie der Säbel eines Kavalleristen, eine Waffe, die Bilgee ihm überreicht hatte, erprobt von seinen Vorfahren im Kampf gegen die Wölfe“.²⁰⁶ Es folgt eine genaue Schilderung, wie man im Olonbulag ein solches Stangenlasso anfertigte und was seine Besonderheit war: „Wenn ein Pferdehirt mit seiner Lassostange über das Grasland galoppierte, dann bog sich der Stab an der Spitze durch die Last des aufgerollten Seils leicht nach unten, und die Stange bebte im Rhythmus der Pferdehufe, als schlängelte sich eine Natter durch die Luft.... Die Stange wirkte wie ein magisches Schutzzeichen Tenggers“.²⁰⁷

Batus Mut ist wie der des epischen Helden, denn schon als kleiner Junge wagt er sich in den Wolfsbau und zieht eine Wölfin aus der Höhle: „Sein Vater ist in einer Höhle einer Wölfin begegnet und hat sie am Ende sogar herausgezerrt“.²⁰⁸

Bilgee ist, wie es für epische Helden typisch ist, getarnt durch äußerliche Unscheinbarkeit als alter Mann in schäbigen Kleidern. Bao schmeichelt ihm auf

²⁰⁴ Jiang, Rong (2008), S. 258.

²⁰⁵ Ibid., S. 268.

²⁰⁶ Ibid., S. 118.

²⁰⁷ Ibid., S. 163-164.

²⁰⁸ Ibid., S. 191.

übertriebene Weise: „Sie, werter Herr, sind ein rechter Stratege. Unter Dschingis Khan wären Sie ein großer Feldherr geworden und hätten in einer Reihe mit Mohlai, Jeb und Subedei gestanden. Der Alte wehrte die Komplimente ab. „Lassen Sie diese Vergleiche, sie könnten den Zorn des Tenggers erregen....Ich bin nur ein bedeutungsloser Sklave, der es nicht wert ist, mit ihnen in einem Atemzug genannt zu werden“²⁰⁹. Die mythische Fähigkeit der Verwandlung in ein Tier drückt sich in seinen scherzhaften Äußerungen aus: „...ich bin der Leitwolf, mir werden die großen und kleinen Wölfe der Produktionsgruppe schon folgen. Es hat noch niemandem geschadet, dem Leitwolf zu folgen. Er wandte sich an Chen Zhen: „Oder hast du jemals Schaden davongetragen, weil du mir gefolgt bist?“²¹⁰ Dass neben Bilge in einer kritischen Situation auch ein einfacher Hirte die charakteristischen Züge des Helden annehmen kann, wie es im Epos bei seinen Paladinen der Fall ist, zeigt Batus einsamer Kampf gegen die Wölfe. „Er riss sich zusammen, mutierte vom Pferdehirten zum todesmutigen mongolischen Krieger und war entschlossen, in den Entscheidungskampf mit den Wölfen einzutreten“.²¹¹ Momente, in denen Gesichtsausdruck, Launen und Äußerungen des alten Mannes eingefangen werden, ähneln den lebendigen Beschreibungen des Helden bei der Ausführung seiner Taten im Epos. Empfindlich reagiert er auf vermeintlich unwichtige Verfehlungen seines Schützlings: „Bilgees Gesichtsfarbe wechselte schlagartig. Chen Zhen schluckte den letzten Satz hinunter, denn er spürte, dass er den alten Mann tief verletzt ... hatte. Aber er konnte seine Worte nicht zurücknehmen“.²¹² Chens Bedenken über seine unüberlegte Aussage erinnern an ein mongolisches Sprichwort: (am aldval barij bolno, agt aldval barij bolohgui.) „Ein weggelaufenes Pferd kann man wieder einfangen, ein einmal ausgesprochenes Wort kann man nicht zurücknehmen“. In der Folge erinnert die Beschreibung von Bilgees Miene an die epische Ausschmückung des theriomorphen Helden: „Der Alte sprach wie von einer mongolischen Hochebene aus, den Blick auf China gerichtet; der Wolf zeigte seine scharfen Zähne...“²¹³ Auf Sanjais Bedauern, dass die Wölfe bei der Umzingelung den Antilopen einen Fluchtweg hinter der Schneefalle offen gelassen hatten, entgegnet Bilgee: „Wenn du Leitwolf wärst, würde dein Rudel verhungern“, schnaubte Bilgee. „Wenn du alle

²⁰⁹ Jiang, Rong (2008), S. 280.

²¹⁰ Ibid., S. 336.

²¹¹ Ibid., S. 118.

²¹² Ibid., S. 73.

²¹³ Ibid., S. 75.

Gazellen auf einmal vernichtet, wovon würdet ihr im nächsten Jahr leben? Wölfe sind nicht so habgierig wie Menschen, sie können rechnen....“²¹⁴

Wie der epische Held lebt Bilgee in einer ‚Zeitenwende‘. Wie sein glückliches Dasein und das seines Volkes im mongolischen Epos vom Außen bedroht wird, so ist Bilgee mit dem unabwendbaren Übergang in neue Verhältnisse konfrontiert. Er ist sich in dunklen Visionen des Niedergangs der Steppenkultur und seiner Hilflosigkeit bewusst: „Wir Mongolen sind zu wenige, um das große Grasland zu verteidigen, und wir werden noch weniger werden, wenn wir Wölfe töten. Je öfter wir das tun, desto weniger Mongolen wird es geben“.²¹⁵

Wie der Held kämpft er nicht aus persönlichem Ehrgeiz und Gewinnstreben um die Erhaltung des Graslandes, sondern um die Aufrechterhaltung des Wertesystems, das eine Kontinuität der eigenen Lebens- und Wirtschaftsweise erlaubt. Obwohl er alles in seiner Macht stehende unternimmt, kann er nicht verhindern, dass die neue von außen kommende Ordnung die alte verdrängt. Unter ungünstigen Sternen und unter einem Himmel, der ihn nicht begünstigt, wird Bilgee nicht zum gefeierten siegreichen Helden, sondern zur tragischen Figur, dem nur die Klage über den Tod der epischen Welt der alten Nomaden bleibt: „Chen vermochte den Schmerz des alten Nomaden, der einer untergehenden Kultur angehörte, nicht zu lindern“.²¹⁶

3.4.3.3. Klugheit, List und Zauberkräfte des Helden

List und Gewandtheit sind charakteristische Attribute des epischen Helden. Eben solche zeichnen die Beschreibung der Natur Bilgees aus: „...Und warum koche ich eine Pferdebrühe und anschließend die Fangeisen darin? Um den rostigen Geruch der Fallen wegzubekommen“.²¹⁷

Am Ende des 2. Kapitels des chinesischen Originals erinnert sich Bilgee an eine Geschichte, die sich die Leute über Tuluis Schlacht gegen die Jin Armee erzählen.²¹⁸

²¹⁴ Ibid., S. 69.

²¹⁵ Ibid., S. 178.

²¹⁶ Ibid., S. 640.

²¹⁷ Ibid., S. 176.

²¹⁸ In der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Mongolen und Jin wird zwar Tului als einer der Generäle bei dieser Schlacht erwähnt, der Wetterzauber geht allerdings auf eine mündlich tradierte Legende zurück, die historisch nicht belegt werden kann. Zur Geschichte des mongolischen Sieges über die Jin Dynastie siehe Franke, Herbert (1994), „*The Chin Dynasty*“, in Herbert Franke / Denis Twitchet (Hg.) (1994), *The Cambridge History of China*, Band 6, Alien regimes and border states, Cambridge University Press, S. 259-265.

Tului gelang es mit einem schamanistischen Wetterzauber einen dreitägigen Schneefall herbeizuführen und die Feinde durch Kälte zu lähmen. Die Episode, in der es um die Zauberkräfte der epischen Helden geht, ist in der deutschen Übersetzung ausgelassen.²¹⁹ „Du weißt auch von dieser Schlacht? Aber sicher weißt du nicht, warum es drei Tage und Nächte lang schneite. Der Himmel schickte den Schnee. Der Schamane in Tuluis Kavallerie hat den Schneefall heraufbeschworen“.

„Dieser Zauber ist ein häufig verwendetes episches Motiv und auch in volkstümlichen Redewendungen anzutreffen. Bei der alten innerasiatischen Methode, Regen oder Schneestürme hervorzurufen, legte man einen sogenannten ‚Regenstein‘ ins Wasser. Dieser magische Stein, meist ein Bezoar (auch Magenstein; Absonderung die meist im Magen von Wiederkäuern entsteht) heißt in den Turksprachen yat, yada und auf Mongolisch jada“.²²⁰

Auf Chens Frage, woher Bilgee sein Wissen über Wetteränderungen nimmt und wie er sich orientiert, erwidert er: „Die Ohren allein reichen natürlich nicht. ...Das Gedächtnis ist dabei ganz wichtig. An den Geräuschen der Pferdehufe höre ich, ob sie auf überschneiten Gras, Sand oder Kiesel laufen, und weiß, wo wir sind. Hilfreich ist auch, den Wind zu riechen, denn er bringt den Geruch von Schnee, Gras, Sand, Salpeter, Alkali, Wolf, Fuchs, Pferdemit oder einer mongolischen Jurte mit sich. Aber selbst wenn der Wind mir nichts sagt, auf meine Ohren und meine Erinnerung kann ich mich verlassen, sie reichen mir, um in der dunkelsten Nacht den richtigen Weg zu finden“.²²¹ Die Gefahr oder das Abenteuer werden dem Helden häufig durch Weissagung, Los-Wurf oder einen Traum vorausgesagt.²²² Angst liegt in der Luft, und Bilgee sagt die Rache der Wölfe voraus. „Der alte Bilgee schwieg dazu und zog nur immer wieder an seiner Pfeife. Doch dann hörte Chen ihn leise vor sich hinmurmeln: „Die Wölfe werden bald Rache nehmen““.²²³ Bao Shunguis Erwartung

²¹⁹ >> 你也知道这场打仗？可是你准保不知道，那场大雪下了三天三夜，是打哪儿来的？是腾格里给的。那时托雷的军队里的萨满法师，向腾格里求来的。<< Jiang 姜, Rong 戎 (2004), S. 24.

²²⁰ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 525.

²²¹ Das Wort ‚mofeng‘ 摸风 ist auf Deutsch mit ‚den Wind riechen‘ übersetzt. ‚Den Wind fühlen‘ ist als Übersetzung vorzuziehen, weil damit vielmehr die Intuition gemeint ist als nur Sensorisches. Jiang 姜, Rong 戎 (2004), S. 133.

²²² Veit, Veronika (1979), „Der Begriff ‚Bagatur‘ (Held) des mongolischen Epos als Topos in Biographien mongolischer Nationalhelden“, in Heissig, Walther (Hg.) (1979), S.90.

²²³ Jiang, Rong (2008), S. 100.

die Wölfe mit dem jungen Wolf anzulocken dämpfte er: „Die Tricks vom Direktor sind gut, aber Tengger trickst er nicht aus“.²²⁴

3.4.3.4. Seine Heimat

In der Erzählung entspricht der Olonbulag mit seinen Hügelkämmen und dem Fluss, den Wegen von Generationen von Nomaden und bewohnt von den Geistern ihrer Ahnen der Heimat des epischen Helden. Für die Sesshaften sind ihre Felder und Dörfer die Heimat, für den nomadischen Viehzüchter ist es die unbegrenzte Natur. Wie das mongolische Epos mit der Ode an den Altai beginnt, beginnt der Roman mit Bilgees und Chen Zhens Beobachtung der Wölfe von einer Berghöhe aus.²²⁵ Das kann man als Teil des „Bergkultes“ interpretieren, der die Verbindung zwischen dem Helden des Epos, den Ahnen seines Klans und den Schutzgeistern der Berge beweist. Dieses epische Motiv führt mit seinem petrogenen Ursprung bis in die Steinzeit Mythologie. Der Berg ist der männliche Lebensbringer, während Flüsse und Seen weiblich besetzt sind. Der Berg Sumeru (mong.Sümer) mit dem aus der indischen Mythologie importierten Aspekt Mittelpunkt der Schöpfung zu sein, gibt der epischen Heimat eine kosmische Dimension. „The stars are divided into three divisions: those which circle the summit of the sacred Mt. Sumeru (Sümer ayula-yin orgil-iyar toyoriyci odun), those which circle the middle (dumda бүкүй-йи тойорин yabuyci odun), those which circle its base (ayula-yin door-a toyorin yabuyci odun). This threefold division of the sky, which in the Manual is of Indian origin, is also found in both ancient Mesopotamia and China. The middle belt are the stars of the ecliptic; the stars circling the summit or Mt. Sumeru are the circumpolar stars; and stars at the base of the mountain refer to the stars outside or south of the ecliptic“.²²⁶

Im Epos besteht die kosmologische Rolle des Berges darin, den himmlischen Willen anzuzeigen. Der Berg ist das epische Tribunal für die Entscheidungen Tenggers über Sieg oder Untergang, Wohlstand oder Verlust in den Beziehungen der Menschen und Stämme zueinander. So erklärt Bilgee z.B. die Rettung der Herden vor einer

²²⁴ Ibid., S. 526.

²²⁵ ...Mit ewig weißen Gipfeln
Mit glatten felsigen Höhen
Grenzenlos weit, majestätisch hoch
Meine reiche, königliche Heimat, Altai...

²²⁶ Baumann, Brian (2008), S. 98.

Schneekatastrophe durch die Entdeckung einer schneefreien Flanke des Berges, durch göttliche Hilfe: „...Die Viehzüchter besteigen seither jedes Jahr den Berg da drüben, um Tengger und dem Gott des Berges zu opfern. Aber jetzt, wegen der Kulturrevolution, wagt es seit Jahren keiner mehr hinaufzusteigen. Die meisten tun es jetzt einfach in ihrem Herzen. Es ist ein magischer Berg, und egal, wie knapp das Weideland anderswo auch sein mag, die Viehzüchter kommen im Frühling, Sommer und Herbst niemals hierher. ...“²²⁷ (um das Gras für den Winter zu bewahren, Anm. d.V.) Beim Finden der rettenden Weide verfielen die Hirten in Begeisterung: „Die Menschen warfen sich in den Schnee, weinten vor Freude und machten einen so tiefen Kotau vor Tengger, dass ihr Gesicht weiß von Schnee war.“²²⁸ Dschingis Khan hatte 800 Jahre zuvor seine Begeisterung auf ähnliche Weise ausgedrückt.²²⁹

Bergen werden im mongolischen Volksglauben unterschiedliche Charaktere zugesprochen, weil sie von unterschiedlichen Geistern bewohnt werden. Es gibt großzügige, in denen die Menschen mit den Herden im Winter Schutz vor der Witterung, Weide und gute Jagdgründe finden, in denen man Heu machen, Holz schlagen und Beeren und Pinien Samen sammeln kann. Es gibt aber auch wilde und abweisende Berge, an deren Hängen man die Toten für ihre Reise ins Jenseits auslegt. Von solchen Bergen darf man nichts nehmen, und wer gegen das Tabu verstößt, gerät in Gefahr und kann mit Krankheiten geschlagen werden. Manchen Bergen opfert man nur Milchprodukte und Süßigkeiten, anderen wiederum Tiere. Zu manchen Bergen sollte man sich nach einer Abreise nicht mehr umdrehen. Auch kann es verboten sein den Namen eines Berges oder eines Passes auszusprechen, während man ihn überquert.²³⁰ Die Fruchtbarkeitsspendende Funktion drückt sich in der Männlichkeitsbezogenen Symbolik der Namen der Berge aus. Die weiblichen Namen der Flüsse und Seen verweisen auf Anmut und Enigma. Der Fluss

²²⁷ Jiang, Rong (2008), S. 38.

²²⁸ Ibid., S. 37.

²²⁹ „...Thanks to Burkan Qaldun I escaped with my life, a louse's life, / Fearing for my life, my only life, I climbed the Qaldun / On one horse, following elk tracks; / A shelter of broken willow twigs / I made my home. Thanks to Burqan Qaldun / My life, grasshopper's life, Was indeed shielded! / But was greatly frightened. Every morning I will sacrifice to Burqan Qaldun, everyday I will pray to it: the offspring of my offspring shall be mindful of this and do likewise!“ He spoke and facing the sun, hung his belt around his neck, put his hat over his hand, beat his breast with his fist, and nine times kneeling down towards the sun, he offered a libation and a prayer““. De Rachewiltz, Igor (2006), S.33.

²³⁰ Dieses Tabu kollidiert oft mit den Interessen der Touristen und führt zu Missverständnissen. Das Ergebnis ist Vertrauensverlust der westlichen Touristen in ihre mongolischen Begleiter.

symbolisiert „als unauflösbar vereinigt und doch in Bewegung“²³¹ die Kraft der Erneuerung und Reinheit in der Natur. „Aus den Bergen im Südosten trat dazwischen ein typisch mongolisches Flüsschen hervor. In der grünen Senke angekommen, wand es sich in großen und kleinen Hufeisenkurven hin und her, die sich in eine ganze Aussteuer aus silbern glänzenden Ohrringen, Armbändern und Halsketten verwandelten“.²³²

Epische Heldinnen, meist die jüngeren Geschwister des Helden, sind mythische Schwanen-Mädchen, die die unvollendete Aufgabe des getöteten Bruders für ihn vollenden und ihn sogar wiederauferstehen lassen können. „Schwäne und/oder Gänse werden gewöhnlich als weibliche Ahne betrachtet. In Mittel und West-Sibirien wurde die lebensspendende Mutter als Vogel verehrt,...In der mongolischen und burjatischen Mythologie war die Verehrung des Schwans mit dem Kult der weiblichen Ahne verbunden“.²³³ In der Faszination des jungen Protagonisten schwingt das Wissen des Autors um die mythologische Bedeutung dieser Wasservögel mit : „Yang Ke war so fasziniert von den Schwänen auf dem See, dass er schweren Herzens die Gelegenheit fahren ließ, mit Batu jagen zu gehen. Zwei Tage lang hatte er Bao und Bilgee in den Ohren gelegen, er wolle vor der Truppe mit den Tieren ankommen, um den jungfräulichen unberührten Schwanensee und die herrliche Szenerie in Ruhe sich aufnehmen zu können“.²³⁴

„Dies war wahrscheinlich der letzte unberührte Schwanensee in ganz China und der letzte so unberührte Flecken Erde von so schlichter Schönheit innerhalb des nördlichen Graslands“.²³⁵

Chen Zhens Antwort darauf: „Manchmal komme ich mir vor wie im Traum – wir haben die Schafe in den Garten Eden geführt“.²³⁶

3.4.4. Das Pferd in seiner besonderen Beziehung zum Helden

Ohne das Pferd ist das Leben der mongolischen Hirtennomaden undenkbar und ihre Mobilität durch den immensen Raum unmöglich. Das Pferd ist nicht nur das Reittier

²³¹ Humphrey, Caroline (1999), S. 158.

²³² Jiang, Rong (2008), S. 330-331.

²³³ Tatar, Maria Magdolna (1990), „Human Sacrifices in the Altay-Sayan Area: The Duck and Its People“, in Bethlenfalvy, Geza (Hg.) (1990), S. 338-339.

²³⁴ Jiang, Rong (2008), S. 381.

²³⁵ Ibid., S. 331.

²³⁶ Ibid., S. 396.

im Alltagsleben, sondern auch das Reittier im Jenseits. Die Schamanentrommel ist auch das Pferd, das den Schamanen ins Jenseits mitnimmt.²³⁷ Die Nomaden glauben, ihre Herde wird von den Ahnengeister bewacht und geschützt. Deswegen weihen sie ihren Ahnen ein Pferd meist heller Farbe. Das geweihte, sakrale Pferd darf dann außer vom Wind von niemandem geritten werden und ist oft mit einem blauen Khadag (Stoffbahn in Form eines Schals als Opfergabe oder rituelles Geschenk) gekennzeichnet. Die vergorene Stutenmilch bildet während der Sommermonate eine wichtige Ergänzung zur einförmigen Nahrung und wird als lebensspendendes Elixier geschätzt und verehrt. Aufstieg und Prestige der großen Nomadenreiche stehen in engster Verbindung mit dem Pferd, und so ist es kein Wunder, dass es im Epos nicht nur als Reittier seine Idealisierung erfährt.

In einer epischen Episode der Uriankhai²³⁸ spricht das Pferd mit menschlicher Stimme zum Helden: „Der Herrscher der Unterwelt hat, wenn er gut gelaunt ist, das strahlende Gesicht eines jungen Mannes mit einem Schnurbart wie die Flügel der fliegenden Schwalbe, aber schlechtgelaunt verwandelt er sich in einen mageren blauen Wolf mit Lenden drei Ellen lang“.²³⁹

Wie das Pferd im mongolischen Epos die himmlische Weisheit besitzt und den Held mit seiner Warnung vor Gefahr rettet, versucht das Pferd Chen Zhen auf das Wolfrudel aufmerksam zu machen. Chen Zhen nimmt die Warnung des Pferdes nicht wahr und reitet fast in den Rachen des Wolfes. Das verzweifelte Pferd versucht ihm ins Bein zu beißen. Erst dann sieht Chen Zhen den Ausdruck des Schreckens in seinen Augen und wird der Gefahr gewahr. Das Pferd verrät den Wölfen seine Angst nicht, tut so, als ob sein Herr eine ganze Armee hinter sich hätte. Wie ein

²³⁷ „The drum is abstractly considered a riding animal or horse so it has a helm and a thong. A helm and a thong are pieces of the rope made of twisted sheep's wool and are covered with red and white cloth. The Darkhad shamans say that the helm and thong have the shaman's life and that the charge transmitted through the thong has an influence on the shaman. There is a long, bow-shaped piece of wood connected to the right and left sides on the middle part of the ring. It is called an arrow and bow. A moon-shaped flattened iron is hung from the middle part of the bow. It is called a bit. Another item related to the shaman's horse is an ankle and a whip. The two antelope ankles are tied to the right and left sides of the lower part of the ring. It is considered that they represent all skeletons of the spirits. The shaman's whip is called orov. ...Before shamanic séance, the shaman recites an invocation called "revival of the drum", that is aimed at making the "drum-horse" an obedient mount: Be a riding animal of the old spirit / Like the gray moon in the sky / Be a restive speed / To make your proper master happy / Be faster than the wind / To implement the dreamed cause / Go fast without difficulty / To go to the cosmos country". Jamablyn, Enebish (2008), „Some rituals related to the shaman's drum“, in Colleoni, Aldo (Hg.) (2008), S. 48-49.

²³⁸ Хатгин, Готовын Аким (2000), S. 105.

²³⁹ Ibid., S. 105.

Zirkusakrobat mit Tellern auf dem Kopf hält das Pferd sein Gleichgewicht und lässt gleichzeitig seinen Herrn nicht aus dem Sattel rutschen.²⁴⁰

Nur wenn man die extremen klimatischen Verhältnisse kennt, unter denen Pferd und Reiter auf Leben und Tod miteinander verbunden sind, macht die epische Idealisierung Sinn. „Ezgui heer mori eznee haydaggui“, ein Pferd lässt seinen Reiter in der Wildnis nie im Stich. Der Tod ihrer Pferde ist der einzige Moment, an dem die Mongolen aus Verzweiflung und Trauer weinen: „Die beiden Pferdehirten knieten auf dem Eis, wischten mit ihren weiten Ärmeln und Ledertaschen über die Köpfe ihrer geliebten Pferde und weinten bitterlich“.²⁴¹

Uljiis Pferd trauert über die Absetzung seines Herrn, als Bao Shungui mit der Position des örtlichen mongolischen Leiters Uljii auch dessen Pferd übernimmt. Stolz reitet er neben dem entlassenen Uljii, der ein altes kränkliches Pferd bekommen hat. Das ihm weggenommene Pferd klagt dauernd und versucht seinen Kopf an den Beinen des alten Herrn zu reiben.²⁴²

Die Faszination der *zhiqing* Intellektuellen für die Pferde zieht sich durch das ganze Werk. Jiang Rongs Beschreibung der engen Verbindung von Pferd und Nomade verleiht dem Werk eine epische Seele. Die jungen chinesischen Intellektuellen sind alle stolz auf Zhang Jiyuan und beneiden ihn, weil er als einziger von ihnen mit den Pferdehirten arbeiten darf. Dabei beschreibt Jiang Rong auch die Härte dieser Arbeit und wie Zhang Jiyuan seine ganze Willensstärke und Kraft einsetzen muss, um den Anforderungen zu genügen und die Erwartungen seiner mongolischen Gefährten nicht zu enttäuschen. Verletzt und mit bandagiertem Kopf erzählt er, dass er beim Zureiten eines jungen Pferdes abgeworfen wurde und ohnmächtig liegen geblieben war: „Jeder auf dem Olonbulag träumt von einem guten Pferd, dafür muss man auch schon mal sein Leben riskieren!“²⁴³

Das Zureiten der Pferde, die in der Herde ihre Freiheit genießen, gehört zu den anstrengendsten und gefährlichsten Tätigkeiten der Nomaden. Es gilt dem um vieles stärkeren Tier, nachdem man es mit dem Lasso gefangen hat, den menschlichen Willen aufzuzwingen, was durch das Umschlingen der Pferdeschnauze mit einem

²⁴⁰ Jiang, Rong (2008), S. 22-23.

²⁴¹ Ibid., S. 133-134.

²⁴² Ibid., S. 341.

²⁴³ Ibid., S. 403.

Lederseil bewerkstelligt wird. Dann schwingt sich der Reiter auf den Rücken des ungesattelten Wildpferdes und beginnt ein Rodeo mit dem bockenden Tier.

Da die Pferde aber immer wieder in die Herde zurückdürfen, geht ihre Wildheit nie ganz verloren, und die Nomaden meinen, dass es sich dadurch seine Widerstandskraft und Zähigkeit bewahrt. Der Prozess des Zähmens ist so ein kontinuierlicher. Das Pferd ist laut H.G.Creel „ein temperamentvolles Flucht-Tier mehr als ein Kampf-Tier. Und doch muss es lernen bei Lärm nicht zu scheuen, über Zäune zu springen, sich durch Menschenmengen zu bewegen und auf Kommando zu galoppieren, nicht selten in den eigenen Tod“.²⁴⁴

3.4.5. Helfer und Freunde

In die Kategorie der epischen Helfer und Freunde des Helden fallen diejenigen Protagonisten, die ein emotionales Interesse an der Erhaltung des Graslandes am Olonbulag mit Chen verbindet.

Im Unterschied zu den epischen Helden haben sie nicht die Macht ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Durch die Umstände sind sie dazu gezwungen an den zerstörerischen Kampagnen zur ‚Nutzbarmachung‘ der Natur teilzunehmen. Uljii weiß, dass die nomadische Wirtschaft und soziale Organisation an die Verhältnisse am besten angepasst ist. Sie geht auf jahrhundertelange Erfahrungen zurück und ist von vielen Generationen erprobt. Sein Bewusstsein darüber, dass diejenigen die über das labile Gleichgewicht in der Steppe Bescheid wissen, über keinen politischen Einfluss zur Gestaltung der Zukunft verfügen, charakterisiert die tragische Rolle der Freunde und Helfer des Helden im Roman: „Wer hört uns schon an?“ Uljii schüttelte den Kopf. „Jetzt haben die Landwirtschaftskader das Sagen. Sie sind gebildet und sprechen fließend Chinesisch. Außerdem versuchen sie sich gegenseitig im Erlegen von Wölfen zu überbieten. Und im Kampf um den größeren Viehbestand setzen sich die durch, die nichts von unserem Weideland hier verstehen“.²⁴⁵ In den Konflikten mit der Behörde sind die Hirten untereinander solidarisch, Chen informiert Bilgee am Schauplatz des Pferdemassakers über die Meinung der chinesischen Intellektuellen um ihm bessere Argumente für die Auseinandersetzung mit Bao Shungui zu geben: „Aber es gibt auch Stimmen, die behaupten, dass bestimmte Leute sich die

²⁴⁴ Creel, H. G. (1965), „The Role of the Horse in Chinese History“, in *The American Historical Review* 70/3 (April 1965), S. 648.

²⁴⁵ Jiang, Rong (2008), S. 337.

Naturkatastrophe zunutze gemacht haben, um gegen das Militär und gegen die Revolution zu arbeiten. Deshalb sollte der Hintergrund der vier Pferdehirten genau überprüft werden“.²⁴⁶ Gegen Bao, der in Batu einen Sündenbock für die von den offiziellen Stellen verschuldete Katastrophe zu finden hoffte, argumentiert Laasurung: „...Ich erinnere mich, dass Batu sehr revolutionär dachte und auf der Produktionssitzung mit große Dringlichkeit vorbrachte, dass es sehr unsicher sei, die Pferde nördlich des Sees zu weiden. Aber die Lagerleitung beschwichtigte, im Frühling komme der Wind meist aus Nordosten, warum sich das ausgerechnet in diesen paar Tagen plötzlich ändern solle. Dem haben Sie damals beigeplichtet. Warum wollen Sie jetzt die Verantwortung auf Batu abwälzen?“²⁴⁷ Auch Chen Zhen verteidigt Batu: „Batu hat sich um der Produktionsmittel der Allgemeinheit willen eine ganze Nacht lang Kämpfe mit den Wölfen geliefert und wäre dabei fast selbst gestorben. Wenn das keine Heldentat ist ...“²⁴⁸

Gombo, der Viehzüchter, der wegen seiner Herkunft aus einer reichen Familie den Status des Klassenfeindes hat, wird von Galsanma und den Intellektuellen um Chen Zhen stillschweigend akzeptiert. Sie lassen ihm Arbeit zukommen und Galsanma gibt ihm Bonuspunkten von den ihren weiter, so dass er wirtschaftlich überleben kann. Chen weiß Gombos Meinung über die Angelegenheiten der Viehzüchter zu schätzen : „Chen Zhen hörte gut zu, denn Gombo, der nie dummes Zeug daherredete, kannte das Land der Nomadenviehzüchter wie seine Westentasche“.²⁴⁹ Um Bilgees Unsicherheit sich unverblümt auszudrücken zu zerstreuen, versichert Chen ihm: „...du weißt doch, ich bin gegen den Chauvinismus der Chinesen, und ich finde es auch falsch, die Bauern aus Zentralchina hierherzuschicken und Getreide anbauen zu lassen. ...“²⁵⁰

Nicht einmal der Interessenskonflikt zwischen Bilgee und Chen um die Aufzucht des jungen Wolfes kann ihre Freundschaft erschüttern. Chen bittet ihn in seiner Entschlossenheit sogar für ihn bei den Vorgesetzten zu intervenieren: „Kannst du ihm nicht sagen, dass ich einen Wolf halte, um besser gegen diese Spezies anzukommen, dass es ein wissenschaftliches Experiment ist?“ Obwohl Bilgee seine direkte Hilfe verweigert, bleibt er im entscheidenden Moment erstaunlich gelassen

²⁴⁶ Ibid., S. 128.

²⁴⁷ Ibid., S. 129-130.

²⁴⁸ Ibid., S. 129.

²⁴⁹ Ibid., S. 303.

²⁵⁰ Ibid., S. 178.

und spricht sich Bao Shungui gegenüber zumindest nicht negativ aus. Dazu befragt, wie er dazu steht, sagt er nur: „Ich habe dem Jungen zu viel beigebracht, es ist alles mein Fehler. Ich werde mich darum kümmern müssen“.²⁵¹

3.4.6. Galsanma, die starke Frau

Im epischen Topos der Heldin idealisiert Jiang Rong Galsanmas starke Persönlichkeit und Mut. Vor Chen, der wie gelähmt vor Angst daneben stand, hatte sie mit bloßen Händen gegen die Wölfe gekämpft: „Galsanma zog aus Leibeskräften an dem Wolfsschwanz, sodass sie fast auf den Rücken fiel und ihr der Schweiß auf die Stirn trat. Mit beiden Händen brach sie dem Wolf schließlich den ersten Schwanzknochen“.²⁵² Chen bewundert ihren Mut als übernatürlich: „Chen fand, dass ihr rotes Gesicht aussehe, als habe sie es mit Schminke aus Wolfsblut verschönert wie einst prähistorische Völker es taten – eine mutige, tapfere und schöne Frau“.²⁵³ Trotzdem strahlt sie für ihn auch die schützende Aura einer Mutterfigur aus: „Aus der Jurte kam Galsanma geeilt und rief: „Chen Zhen, pass auf deine Handgelenke auf, die Fangeisen können sie dir abtrennen“. Ihre Stimme klang so, als ob sie eigentlich ihren Sohn warnen wollte“.²⁵⁴

3.4.7. Brautwerbung

Das für das Epos wichtige Motiv der Brautwerbung wird bei Jiang Rong nur flüchtig gestreift. Nach dem Einbringen der Antilopen aus der Schneefalle wird zum Essen Schnaps getrunken und Batu fordert Chen als potentiellen Brautwerber heraus: „Stockbetrunken breitete Batu die Arme aus und schlug dann Chen fest auf den Rücken: „Du...bist nur ein halber Mongole. W...wenn du irgendwann eine M...Mongolin heiratest und in einer J...Jurte einen Sohn bekommst, dann erst bist du ein echter M...Mongole. Jetzt bist du noch zu schwach, das...das, das reicht nicht. Mongolische F...Frauen in ihren Lederjacken haben es f...faustdick hinter den Ohren, mehr als W...W...Wölfe, davor haben mongolische Männer richtig Angst. Wie die Sch...Schafe““.²⁵⁵

²⁵¹ Ibid., S. 375.

²⁵² Ibid., S. 29.

²⁵³ Ibid., S. 31-32.

²⁵⁴ Ibid., 178-179.

²⁵⁵ Ibid., S. 84.

In Anlehnung an die in die epische Brautwerbung integrierten „Drei männlichen Spiele“, bei denen der Held Kraft, Treffsicherheit und Reitkunst zu beweisen hat, lässt Jiang Rong die Parodie eines Ringkampfes zwischen Lamjab und Yang Ke folgen: „Aufgeregt warf Lamjab Yang Ke in den tiefen Schnee, dass er sich überschlug, und sagte, ebenfalls stotternd: „W...w...wenn du mich wirfst, dann b...bist du ein Mongole“. Yang nahm alle Kraft zusammen, ging auf den anderen los – und landete mit drei Purzelbäumen im Schnee“²⁵⁶. Ganz nach dem Vorbild des epischen Brautwerbers wird Yang Ke als Verlierer zum Strafrinken verurteilt. Entsetzt über die große Menge Alkohol versucht er sich davor zu drücken, worauf er von Bilgee zurechtgewiesen wird, dass eine einmal angenommene Herausforderung so ernst wie ein Eid zu nehmen ist.

3.4.8. Feinde

Der Konflikt zwischen zwei deutlich unterscheidbaren Gegnern, der zu einem Krieg führt, spielt eine wichtige Rolle in der Struktur des Epos. In diesem Konflikt stört der Feind die Ordnung und bringt Chaos, der Held ist derjenige, der die Ordnung wiederherstellen soll. Von den zwei epischen Typen des Feindes ist der menschliche nicht der absolute Feind. Deswegen muss er auch nicht vernichtet werden, sondern kann durch Eid oder Verbrüderung an die Seite des Helden treten. Der andere Feind ist das Ungeheuer, der Mangus. Das Ungeheuer als die Verkörperung des Bösen kann niemals Freund werden und muss besiegt und vernichtet werden. Der Mangus repräsentiert das Chaos, trägt das Attribut „ergu“, töricht und bewegt sich in scheinbar sinnloser und chaotischer, nicht zielgerichteter aber kreisförmiger (=ewiger!) Bewegung. Mit „ergu“ bezeichnet man auch eine Krankheit bei Herdentieren, bei der diese wie verrückt im Kreis laufen.²⁵⁷ Bei Jiang Rong nimmt Bao Shungui Züge des Ungeheuers an. „Die Frauen erschrecken, hielten sich ihre breiten Ärmel vors Gesicht und liefen aus dem Kreis heraus, alle mieden den Bao Shungui wie die Pest“²⁵⁸.

Im mongolischen Epos sind es nicht die Kräfte der Natur, die das Ungeheuer inkarniert. In Jiang Rongs Umkehr des im klassischen mongolischen Epos üblichen

²⁵⁶ Ibid., S. 84-85.

²⁵⁷ Nekljudov, S. Ju. (2008), „Transformation eines mythologischen Themas“, in Heissig, Walther (1979), S. 62.

²⁵⁸ Jiang, Rong (2008), S. 292.

Ablaufs und der Rolle, die der Feind einzunehmen hätte, liegt ein Schwerpunkt der allegorischen Botschaft seines Werkes.

Der Kampf gegen die Natur war Inhalt von vielen von Maos Kampagnen basierend auf der marxistischen Vorstellung, dass der Mensch über der Natur stehe und sie zu unterwerfen habe. Die Zerstörung des Ökosystems des Graslandes am Olonbulag während der Kulturrevolution wird vom Autor mit der Ausrottungskampagne gegen die Wölfe umschrieben. Jiang Rong betont die totemistische Verbindung zwischen Nomaden und Wolf, indem er die befremdlich ambivalente Haltung der Nomaden zum Wolf dadurch thematisiert, daß er auf ihre zögerliche Haltung verweist und dann schildert, wie der Wolf im Chaos der Kulturrevolution zu einem Klassenfeind gemacht wird. Sogar Chen, der die Wölfe bewundert, hält sich den Wolfswelpen als Gefangenen, den zum Sündenbock erklärten Klassenfeind. „In einer Version des Jangar Epos aus Xinjiang legt der Held den Mangus in Ketten und führt ihn als Gefangenen auf seinem Wagen heimwärts“.²⁵⁹

Die wahren, aber meist verdeckt agierenden Feinde der Steppenwelt sind die Ausführenden der maoistischen Kampagnen. Indem er den Wolf als den Feind im Kampf der Menschen gegen die Natur in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellt, zeigt der Autor andersherum, wie durch politische Propaganda geblendete Menschen außerstande sind den wahren Feind zu erkennen. Der wahre Feind sind die Beamten der Militärverwaltung unter der Leitung von Bao Shungui. Der militärische Apparat entspricht durchaus dem Bild des „vielköpfigen Mangus-Ungeheuers“ des mongolischen Epos: „Menschenfleisch, Kinderblut, das Verschlingen ganzer Völkerstämme, Familien und Herden sind die typischen Kennzeichen des Mangusungeheuers und auch des mhd. Drachenbildes. ...Wenn der Mangusdrache der zentralasiatischen Überlieferung vom Helden getötet worden ist und sein Leib geöffnet wird, kommen daraus ganze Völkerschaften, Gold und Silber und sogar dreihundertdreißig verschlungene Menschen heraus“.²⁶⁰

3.4.9. Bedrohung, Aufbruch und Auszug

Das epische Bedrohungsszenario durch Feinde übernehmen bei Jiang Rong die Wölfe von der ersten zufälligen Begegnung, dem nächtlichen Überfall auf Galsanmas Herde bis zum letzten Angriff, den Bilgees Abwehrmaßnahmen schließlich zum

²⁵⁹ Heissig, Walther (1993), S. 183.

²⁶⁰ Ibid., S. 225.

Scheitern bringen. Chen fühlt starke Angst, als sich die Wölfe, angezogen von der Anwesenheit des jungen Wolfs, dem Lager nähern. Der in Jiang Rongs epischen Konflikt im Mittelpunkt stehende Wolf tritt als solcher in der epischen Handlung nicht auf. Der Grund dafür liegt in der allegorischen Verschlüsselung, die wir noch behandeln werden. Bao übertrifft in Hinblick auf die reale Bedrohung der Viehzüchter die Wölfe mit seinen Drohungen, ihre Arbeitspunkte herabzusetzen und sie zur Selbstkritik zu zitieren, falls sie sich nicht an seiner Ausrottungskampagne gegen die Wölfe beteiligten.

Verbunden mit der Mobilität des epischen Helden ist das allgegenwärtige Motiv von Aufbruch und Auszug. Die Gründe für den Aufbruch des Helden sind vielfältig, von der Suche nach neuen Weiden, dem Erkunden der Wildnis, der Brautwerbung, dem Treffen mit seinen Paladinen bis hin zur Jagd und zu Kriegszügen. Fast in jedem Kapitel findet sich ein solcher Aufbruch zur Erfüllung einer Aufgabe. Da die Beweglichkeit die Essenz des Nomadenlebens ausmacht, betont Jiang Rong sie in seiner Beschreibung des Nomadenlebens unablässig um dem Leser ein möglichst authentisches Gefühl davon zu vermitteln. Bei der Beschreibung der von Bilgee koordinierten Vorbereitungen zu Aufbruch und Auszug ist Jiang Rong in Einklang mit der im Epos vorgegebenen narrativen Technik. Eine Nomadenfamilie ist in der Lage ihre Ger (Jurte) samt Hausrat innerhalb von wenigen Stunden auf zwei Ochsenkarren oder 5 bis 6 Kamele zu packen und im Verbund mit den Herden eine Ortsverlagerung vorzunehmen. Diese Mobilität der Menschen mit ihren Ressourcen spielte bei kriegerischen Auseinandersetzungen eine wesentliche Rolle. Dass die Koordination des Abbrechens eines Lagers „Chefsache“ ist oder im epischen Kontext der Leitung des Helden unterliegt, ist somit leichter verständlich.

3.4.10. Feindberührung und Kampf

So wie der Kampf des Helden mit dem Mangus im Mittelpunkt des Epos steht, gibt es im Ablauf der Handlung im Werk drei blutige Auseinandersetzungen zwischen den Menschen am Olonbulag und den Wölfen, den vermeintlichen Feinden. In diesem epischen Krieg mit umgekehrten Vorzeichen gegen einen vermeintlichen Feind beschreibt Jiang Rong die unfreiwillige Teilnahme der Hirten vom Olonbulag, zu der sie Bao Shungui und andere von der sich neu ergebenden Aussicht auf wirtschaftlichen Gewinn im fruchtbaren Neuland verleitete Neuankömmlinge treiben.

Die Einleitung zu diesem Krieg beginnt mit der Antilopenjagd der Wölfe und der anschließenden vollständigen Plünderung der Wolfsbeute nach Sanjais Verrat.²⁶¹ Es folgt die Rache der Wölfe mit dem Massaker an der Pferdeherde. Der Himmel sanktioniert mit dem Schlechtwettereinbruch das von den Menschen aus Gier begonnene Unrecht: „Dicke dunkle Wolken rasten über den Horizont im Norden, überschlugen sich und wälzten sich dem blauen Himmel entgegen, bedrohlich wie dunkle Flammen und schwarzer Rauch“.²⁶² Das epische Motiv der Blutrache, die im „rechtslosen“ Raum durch ihre abschreckende Wirkung eine gewisse Stabilität gewährleisten sollte, ist in diesem Gegenangriff der Wölfe zu erkennen. Im Abwehrkampf, dem fast ein ganzes Kapitel gewidmet ist, fallen Batu und Laasurung den Wölfen beinahe zum Opfer.²⁶³ Wie bei Blutfehden führt die Racheexpedition in eine Spirale der Gewalt. Bao Shungui manipuliert die Spannung in seinem Interesse und nützt sie zu einer allgemeinen Mobilisierung der Bevölkerung um eine Strafexpedition gegen die Wölfe zu organisieren. Episch und im modernen Kontext totalitär und faschistisch sind die Schwurformeln gegen den Erzfeind²⁶⁴, die aus Baos Mund kommen: „Ich werde nicht eher ruhen, bis ich sie ausgerottet habe!“ Bao Shungui war außer sich“. Oder, „Aber das Dezimieren der Wölfe reicht nicht, wir müssen das Wolfsproblem an der Wurzel packen!... ich werde sie alle ausrotten, wir werden ja sehen, wer sich dann noch rächt“. Dass er wiederholt scheitert sich als Wolfstöter und Held zu erweisen und stattdessen den schändlichen Tod der Zuchtbullen verursacht, steigert seinen Extremismus nur noch weiter: „Zwei verbrannte Zuchtbullen, dafür werden die Wölfe bezahlen! Was ihr auch sagen mögt, ich werde nicht ruhen, bevor die Wölfe des Olonbulag ausgerottet sind!“²⁶⁵

Es wird beschrieben, wie ansteckend gewalttätige Stimmung wirken kann: „Alle brannten darauf, ihrem Zorn über die vernichtete Pferdeherde Luft zu machen. Sie ritten heute ihre wertvollsten Pferde, die sonst geschont wurden.“²⁶⁶ Beschrieben wird der schneebedeckte Abhang wie eine Kriegsszenerie: „...aufgerissene Mäuler, gefletschte Hunde und Wolfszähne, um sich schlagende Klauen aufspritzende

²⁶¹ Jiang, Rong (2008), S. 99.

²⁶² Ibid., S. 101.

²⁶³ Ibid., S. 101-124.

²⁶⁴ In der Geheimen Geschichte der Mongolen lesen wir einen ähnlichen Schwur: „... Of his door the sacred frame, / We shall smite so it shatters; / We shall utterly destroy his people, / Till nothing will be left“. De Rachewiltz, Igor (2006), S. 37.

²⁶⁵ Jiang, Rong (2008), S. 140, 146, 292.

²⁶⁶ Ibid., S. 258.

Schneeklumpen, Fetzen von Fell, sprudelndes Blut, bellende Hunde und heulende Wölfe. Noch nie hatten die Schüler aus Peking einen so erbitterten Kampf zwischen Hunden und Wölfen gesehen, und es verschlug ihnen vor Angst die Sprache“.²⁶⁷

Auch in der letzten Auseinandersetzung („Feindberührung“) nützen die Wölfe die Naturgewalt in Form eines Gewittersturm und der Gelsen. Jiang Rongs epische Anleihe ist hier die der Reise in die Unterwelt: „Das Olonbulag war zur Hölle auf Erden geworden, und Zhang war fest entschlossen, in diese Hölle hinabzusteigen und zusammen mit den anderen Pferdehirten auf das feuchte Grasland hinauszureiten“.²⁶⁸

3.4.11. Heimreise und das Bild der Trostlosigkeit

Von Heimreise im direkten Sinn ist im Werk von Jiang Rong nicht die Rede. Das Trauer und Nostalgie erweckende Bild der zerstörten Heimat, die der epische Held bei seiner Heimkehr vorfindet, haben aber eine Parallele im neuen Lager am kleinen See. Die Zitate sprechen mit ihren poetischen Anklängen eine epische Sprache. Das in ihrer Sehnsucht nach Heimat und Rückkehr zu den Wurzeln von den Protagonisten gefundene Paradies wird innerhalb kurzer Zeit seiner Reinheit beraubt und einer hoffnungslosen Gegenwart angepasst.

„Der Trauergesang der Schwäne und das wehmütige Heulen des Wolfes vereinigten sich zu einem Trauergesang des Graslands, der sich in Wellen über die Nacht ergoss. Yang liefen die Tränen bis zum Morgengrauen“. „Kaum zehn Tage waren Mensch und Vieh auf dem neuen Weideland, da war die üppige Wiese am Seeufer schon zur Sandwüste zertrampelt“. „Der Anblick des angeknabberten, nicht mehr jungfräulichen Weidelands tat Chen in der Seele weh; er wandte sich ab und trieb seine Schafe nach Nordwesten“.²⁶⁹

„Sogar die Wildgänse bringen auf ihrem Flug nach Süden keinen Schwarm mehr zusammen“, sagte er seufzend. „Sie haben fast alle aufgegessen“. Dann schaute er zurück zu dem neuen Weideland, das er selbst erschlossen hatte, und seine Augen füllten sich mit Tränen“.²⁷⁰

²⁶⁷ Jiang, Rong (2008), S. 260.

²⁶⁸ Ibid., S. 565. Anspielung auf mongolischen Mythos der Jenseitsreise.

²⁶⁹ Ibid., S. 394, 420, 420.

²⁷⁰ Ibid., S. 643.

„Chen erinnerte sich an die Schönheit dieses Landstrichs, als sie ihm zum ersten Mal betreten hatten; in nur einem Sommer hatte sich dieses Land rund um den Schwanensee für die Schwäne und Wildgänse, für die wilden Enten und die Wölfe in einen Friedhof verwandelt“.²⁷¹

„Als hätte eine Patrone aus dem Jagdgewehr ihn durchlöchert und ihm alle Lebenskraft geraubt, war der Alte in sich zusammengesunken und wie um die Hälfte geschrumpft. Tränen rannen über die Furchen seines müden Gesichts und fielen auf die weiß-blauen Chrysanthemen, die in große Zahl den Weg säumten. ... „Wer weiß, was uns das nächste Jahr noch an Absonderlichem bringen wird. Früher konnte selbst ein blinder alter Mann die Schönheit des Graslands sehen. Nun, da es nicht mehr schön ist, wünschte ich, ich wäre blind, dann müsste ich nicht mit ansehen, wie das Grasland zerstört wird““.²⁷²

3.4.12. Schlußfolgerungen über Bedeutung und Bedeutungsverlust des Epos für die Mongolen

Die Affinität zwischen Jiang Rongs Annäherung an seine Vergangenheit und dem mongolischen Epos ist die Nostalgie. Um die nostalgische Natur des mongolischen Epos zu erklären, muss man seinen Stellenwert in der Gesellschaft untersuchen. Bilgees Heldenrolle spiegelt den komplexen sozialen Wandel der Viehzüchter-Gesellschaft während der letzten Jahrhunderte wider. Der Held ist nicht mehr der Aristokrat, sondern er steht für den einfachen Mann aus dem Volk, der sich vor den anderen nicht durch sozialen Status oder Klassenzugehörigkeit auszeichnet. Beschränkt auf seine kleine Gemeinschaft erfüllt er die Rolle des epischen Helden aufgrund seines erwiesenen Geschicks und altersbedingter Erfahrung. Sein Einfluss endet auf der nächsthöheren politischen Ebene, die den Aristokraten vorbehalten war und im Kontext des Werkes von Jiang Rong der Militärverwaltung entspricht. Die Interpretationsebenen des Epos aber erlauben sowohl eine Identifikation der einfachen Menschen als auch der Aristokraten mit dem Helden.

Nach den Eroberungen durch die Dschingisiden stand die neu entstandene mongolische Militäraristokratie unter starkem Anpassungsdruck an die örtlichen Gegebenheiten in vom Kernland weit entfernten Regionen. Interessenskonflikte

²⁷¹ Jiang, Rong (2008), S. 643.

²⁷² Ibid., S. 667.

fürten zu militärischen Konflikten unter den Nachfolgern, und die Übernahme lokaler Verwaltungsapparate machte es für die herrschende Minderheit schwierig ihre mongolische Kultur zu bewahren.

Schließlich begann die Aristokratie das Epos, das keine vollwertige Orientierung zu liefern im Stande war, im Zuge des Imports von fremden Religionen zu verdrängen. Mit der Übernahme der fremden Religionen (z.B. Islam und Lamaismus) bezweckte man die Stabilisierung der eigenen Machtposition und den Aufbau einer für die Verwaltung einsetzbaren schriftkundigen Beamtenschaft. Das geschah auf Kosten der traditionell engen Bindung an die unteren Volksschichten, mit deren Lebensweise die entfremdete Aristokratie immer weniger Gemeinsamkeiten hatte. Verloren hatten die Aristokraten auch ihre Existenzberechtigung als Anführer von Raubzügen in die Länder der Sesshaften. Um ihren aufwendigen Lebensstil finanzieren zu können, reichte die Ausbeutung der eigenen Landsleute nicht, und man begann mit dem Verkauf von Land an chinesische Siedler.

Für die Khane dienten bis ins ausgehende 13.Jh. die Städte nur als Handelsplätze und Warenlager, als Produktionsplätze für Geräte und Waffen. Um sich nicht ihrer Mobilität zu berauben, auf der die Effizienz ihrer herrschaftlichen Kontrolle und die Steuerung der sozialen Organisation der Nomaden beruhte, ließen sie selbst sich nicht in den Städten nieder.²⁷³ Die Einschränkung der Mobilität und die Veränderung dieses Systems begannen mit der Einigung unter Dschingis Khan und der Auflösung der traditionellen Stammesloyalitäten.²⁷⁴ Diese Auflösung setzte sich mit der Einführung des Lamaismus fort. „In den Nomadengesellschaften waren nämlich die wesentlichen Grundlagen des Feudalismus nicht gegeben. Grund und Boden waren und blieben bei ihnen immer Gemeineigentum. Sie konnten als Eigentum der Sippe, des Stammes oder der Tausendschaft gelten, aber niemals gehörten sie Individuen, nicht einmal Cinggis Khan“.²⁷⁵

Als Verrat am oder Verlust des „epischen Ideals“ interpretieren die Mongolen den unter Kubilai Khan vollzogenen Einschnitt mit der Verlegung des Hofes nach Peking: „Unter Missachtung der Anordnungen Cinggis Khans usurpierte Qubila 1260 den Thron, verdrängte seinen zur Nachfolge bestimmten jüngeren Bruder Arig Böke,

²⁷³ Honeychurch, William / Chunagiin, Amartuvshin (2007), S. 55.

²⁷⁴ Uray-Köhalmi, Käthe (1989), „Gesellschaftsstrukturen“, in Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), *Die Mongolen*. Frankfurt am Main: Umschau Verlag, S. 121.

²⁷⁵ Ibid., S. 122.

gründete einen neuen mongolischen Regierungssitz bei Peking, führte zur Legitimation seines Herrscherhauses die buddhistischen Cakravartin-Ideologie ein...²⁷⁶ Ein bezeichnendes Beispiel, wie die Dekadenz am Hof der Yüan Dynastie (元 1206-1368) die „epischen Werte“ der Mongolen korrumpierte, liefert Walter Heissig mit der Beschreibung, wie der zur Zeit Kubilais aus dem tibetischen Buddhismus übernommene Vajrapani Kult unter seinen Nachfolgern in sexuelle Orgien ausartete: „Tibetische buddhistische Mönche hatten Toghon temür in Geheimlehren des Sexualtantra unterwiesen. Diese Übungen sollten das Leben verlängern, die Kräfte der Frau auf den Mann übertragen. Was ursprünglich, aus Indien kommend, frommer Glaube war, entwickelte sich am Hofe Toghon temürs zu wilden Orgien. Zehn Freunde und Toghon temür ergötzen sich ununterbrochen mit schönen Frauen, die man aus dem ganzen Lande zusammengesucht und in einem eigens für sie in Peking erbauten „Palast der tiefen Klarheit“ untergebracht hatte. ...„Vor dem Kaiser“, so erzählt der Zeitgenosse aus dem Jahre 1369, „verkehrten Männer und Frauen nackt miteinander. Manchmal waren Fürst und Untertan unter einer Decke....Es gab warnende Stimme, aber Toghon temür hörte nicht auf sie. Er gab sich dem Geheimkult bis zur Erschöpfung hin“²⁷⁷.

Der zur Schaffung einer effizienten Verwaltung ab dem Ende des 16.Jh. eingeführte Lamaismus zersetzte die traditionelle nomadische Gesellschaft durch den Eintritt vieler Männer in die Klöster. Das Zölibat der Mönche führte zu einem Mangel an Männern in den Haushalten und bürdete den Frauen zusätzliche Lasten auf. Weitverbreitete Promiskuität ließ Geschlechtskrankheiten bis zum Anfang des 20.Jh. wahren Volksseuchen werden.

Während der Mandschu Herrschaft wurde durch die Aufteilung des Landes in neue administrative Einheiten (Banner) und deren Vergabe an kleine Feudalherren die Mobilität der Menschen stark limitiert.²⁷⁸ Dadurch reduzierten sich für die einfache Bevölkerung die Zugangsmöglichkeiten zu entfernter liegendem Weideland.²⁷⁹

²⁷⁶ Weiers, Michael (1989), „Loyalität und Fürsorge – Cinggis Khan, seine Nachkommen und das Weltreich bis 1260“, in Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), S. 94.

²⁷⁷ Heissig, Walther (1978), *Die Mongolen: Ein Volk sucht seine Geschichte*, München: Deutscher Taschen Verlag, S. 53.

²⁷⁸ Uray-Köhalmi, Käthe (1989), S. 122-123. Siehe auch noch einen Beitrag von Uray-Köhalmi, Käthe (1989), „Kulturwandel und Einfluß von außen“, in Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), S. 276.

²⁷⁹ „The Manchu Empire, for the purpose of breaking up the political unity of Mongolia, fragmented the aimag and hoshun into a multitude of petty feudal fiefs, established exact boundaries between hoshun,

Epische Werte wie die Bewunderung für die mutige Frau, den Mut des Helden etc. kollidierten mit dem Lamaismus. Vertreter des Schamanismus und Heldenlieder singende Barden wurden von Lamas angefeindet. Carole Peg beobachtet in ihrer Studie über das mongolische Epos, dass dieses den buddhistischen Missionaren ein Dorn im Auge war: „In some Mongolian areas, such as eastern Buryatia, bards were persecuted by Buddhist sects which considered epics as ideological weapons of the rival faith, shamanism“.²⁸⁰ Chao Gejin, ein inner-mongolischer Gelehrter erzählt in einer Geschichte von der Auseinandersetzung über die Unterweisung eines Jungen zum Barden: „His uncle chided him time and again for sinking into epic singing, and his father warned him that, since he was a Buddhist, he was not allowed to perform epics like Jangar and Geser, which were full of killing and other forms of violence. To perform those stories, he claimed, was to “commit a sin”“.²⁸¹

Seitdem der Lamaismus seit 1990 eine wahre Renaissance erlebt, findet unter den Mongolen die Frage, wie die Rolle des Buddhismus in der Mongolei als sozio-politischer und ökonomischer Faktor zu bewerten ist, höchst kontroverse Antworten. Obwohl der Buddhismus die mongolische Kultur ohne Zweifel bereichert hat, stehen ihm die modernen Intellektuellen skeptisch gegenüber. Seit dem späten 19.Jh. und mehr noch im 20.Jh. machten viele den Buddhismus und die Aristokratie für Armut und Rückständigkeit verantwortlich. Ganz ohne Komplizenschaft einheimischer Kreise wären die Mönchs-Pogrome in den 30er Jahren nicht möglich gewesen, während sich andererseits die tiefe Volksfrömmigkeit im Untergrund zur Zeit der kommunistischen Verfolgungen im Verstecken von Devotionalien offenbarte. Schon zuvor fanden sich aber selbst unter Lamas kritische Stimmen wie die von Danzanrabja, der berühmte „betrunkene Rabja“, genannt die „ungestüme Wiedergeburt“, der am Beginn des 20.Jh. folgende Verse schrieb:

„Man spricht zwar von Hölle, aber wo gibt es sie denn?

Wenn man zügellos lebt, dann ist es die Hölle“.²⁸²

and strictly forbade migration into other hoshun“. Sh. Natsagdorj (1967), „Economic Basis of Feudalism in Mongolia“, in *Modern Asian Studies* 1/3 (1967), S. 270.

²⁸⁰ Pegg, Carole (1995), „Ritual, religion and magic in West Mongolian (Oirat) heroic epic performance“, in *British Journal of Ethnomusicology* 4 (1995), S. 91.

²⁸¹ Chao, Gejin (2001), „The Oirat Epic Cycle of Jangar“, in *Oral Tradition* 16/2 (2001), S. 409.

²⁸² D. Tserensodnom (1989), „Die traditionelle sozialkritische Literatur“, in Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), S. 261.

In vielen mongolischen Epen tadelt der Barde in unverhüllten Reimen den Herrscher, der seine Frau misshandelt oder in Trunkenheit missbraucht. Im Epos „Qasing Qan und sein weiser Minister“ steht die ganze Handlung im Dienst der Verteidigung der klugen Königin und preist den Mut des Gefolges im Namen der Gerechtigkeit gegen den Herrscher gesprochen zu haben. Der Minister stellt sich gegen die Hinrichtung der Königin und trotzt dem Herrscher mit folgenden Worten:

„Lüge ist's, aus einer gewöhnlichen Ameise werde eine Fliege;

Lüge ist's, genau genommen,

Euch, Herrscher, fromm zu nennen“,

Sprach der Minister-Knabe.

-„Du Minister-Knabe

Bist überaus furchtsam doch“, sprach

Gereizt und verärgert der (Herrscher) Qasing Qan,

Worauf der Minister-Knabe sprach:

-„Mein gerühmter, großer Herrscher,

Beim Fürchten gibt es viele Arten:

Vor einem lichten, hellen Tage

Empfindet die Eule Furcht.

Vor einer tiefdunklen Nacht

Empfindet die Dohle Furcht.

Ein Weiser mit hellem Verstand

Empfindet vor den Gesetzen der Welt Furcht.

Ein törichter Herrscher ohne hellen Verstand

Empfindet vor der weisen Lehre keine Furcht“.

Als der Herrscher droht den Minister zu töten hat er bereits vergessen, dass ihm dieser zuvor sein Leben rettete: -„Packt dich die Lust auf's Sterben, so du mit mir altem Manne streitest?“, erwidert ihm der Minister unerschrocken:

-„Beim Sterben und Vergehen gibt es viele Arten:

Wenn man zur Zeit der Frühlingschmelze

Über einen Steilhang geht, kommt der Tod.

Wenn man widerrechtlich einen Menschen tötet,

Kommt der Tod, auch wenn man ein Recke ist.

...Wenn ein dummer, unvernünftiger Herrscher

Ohne Weisheit bleibt, kommt der Tod“.

-„Die Angelegenheit, töten zu dürfen,

ist ganz und gar vielfältig:

Wenn ein Richter unaufrichtig ist,

Tötet man ihn zweifellos.

Wenn ein Diener untreu ist,

Tötet man ihn zweifellos auch.

Einen Unheilstifter, der einem Auftrag folgt,

Tötet man zweifellos auch.

Einen Herrscher, der falsch regiert,

Tötet man öffentlich“.²⁸³

Aus dem Beginn des 20.Jh. findet man z.B.in der Ballade vom elenden „Blauen Wolf in der Steppe“ Verse die die Verbitterung des Barden über Aristokraten wiedergeben, die kein Gefühl für das Elend der einfachen Leute haben und die drastisch aufzeigt

²⁸³ Koppe, Klaus (1993), *Mongolische Epen XIII „Oiratische Epen“ 5 Epen aus Sinkiang*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 122-125.

wie tief die Ideale des epischen Helden gefallen sind; ein Beleg für die Degradierung der im Epos propagierten Werte:

„Auf der Steppe bin ich geboren,

Ich, der Blauwolf.

Hab vom Vieh der Menschen geraubt und gefressen,

Ging in meine Höhle zurück und

Dachte im Gehen; will doch gleich hier in der Steppe schlafen!

Mit dem Bannerfürsten an der Spitze,

Der gefolgt war von vielen Kriegern aus dem ganzen Banner,

Die auf ihren schnellen guten Pferden ritten,

kamen sie wie der Wirbelwind herangefegt....²⁸⁴

Als die gnadenlose Jagd immer näher kommt klagt der Wolf:

„Da ist keine Sache, um selbst davon zu reden,

Da ist kein Glück – nur böses Schicksal,

Da ist kein Erbe, von dem man sprechen kann,

Da ist nichts bei mir – nur böses Schicksal!²⁸⁵

Im Augenblick als er gefangen wird kann er nur sagen:

„Auch wenn der Himmel mich beklagt, ist es zu spät.

War ich beim Fressen, wenn ein Tier ich getötet,

Schluckte ich das, was gut mir schmeckte.

Wie ich nun meine Zukunft bedachte,

War da nur eine große Sünde.

²⁸⁴ Heissig, Walther (1978), S. 212.

²⁸⁵ Ibid.

Geboren bin ich in der Ebene,
ich, der schäbige, schlechte Wolf.
Obzwar ich viel Gedanken dachte,
Weiß keine List mehr, um nun zu entfliehen.
Nun musst du gnädig sein, mein Herr!²⁸⁶

Für die auf ihren Weiden gebliebenen Viehzüchter blieb das Epos aber weiterhin ein identitätsstiftendes Medium. In den Zeiten des wirtschaftlichen Niedergangs wurde der im Epos besungene „Held“ zum nostalgischen Wunschbild und Träger von Sozialkritik. Die ursprüngliche ethno-pädagogische Rolle des Epos als Reflektor überkommener zeitloser Werte blieb intakt.

Die Gewalttätigkeit während der Kulturrevolution hat eine Parallele in der Intensität der gewalttätigen Auseinandersetzungen im Epos. Beiden ist eine klare manichäische Trennung in Gut und Böse gemeinsam, die zu einem extrem polarisierten Konflikt führt. Die Natur des Konfliktes in der Kulturrevolution unterscheidet sich aber fundamental von der im Epos. Strebt die Kulturrevolution nach einer grundsätzlichen Umgestaltung durch den erzwungenen Bruch mit der Vergangenheit, setzt das Epos auf die Bewahrung einer mythisch überhöhten alten Ordnung. In ihm geht es um den Kampf gegen äußere mythische Mächte, die die nomadische Weltordnung bedrohen. Der epische Held kämpft um die Erhaltung der Kontinuität. In der Kulturrevolution wird die im Epos vom Helden verteidigte Kontinuität als die „stinkenden alten Vier“ abgelehnt. Der Kampf im Epos ist weder ein Klassenkampf, noch will er die Natur Untertan machen.

Unter Ausnützung der nostalgischen und gewalttätigen Elemente des Epos verfasst Jiang Rong seinen Bericht über die Hysterie der Kulturrevolution. Mit der Umkehr der epischen Handlung macht er die groteske Absurdität des kulturrevolutionären Experiments deutlich. Die epischen Elemente dienen aber gleichzeitig dazu der Beschreibung des Nomadenlebens Authentizität zu verleihen, weil die epischen Züge eine von innen kommende Stimme der Graslandbewohner suggeriert.

²⁸⁶ Ibid.

Das Epos ist das Mark der mündlichen Überlieferung der Steppenvölker und widerspiegelt die kollektive Weisheit um die Zusammenhänge ihrer Welt. Es enthält ein von Generation auf Generation weitergegebenes Wissen, das nicht als ein Werkzeug in den Händen einer privilegierten Gesellschaftsschicht zum Erlangen von Macht und Besitz missverstanden werden kann. In der Tatsache, dass die Namen der Epen-Schöpfer nicht bekannt sind, liegt ein Rest des sakralen Aspekts des Epos verborgen.

Das Epos steht in der Tradition der mündlichen Überlieferung. Es ist höchst formelhaft, repetitiv und poetisch, in metrischem Vers verfasst und kommt erst bei seiner Rezitation, am besten instrumental begleitet, zu voller Wirkung. Aufbereitet in einem Roman verlieren die genannten Elemente an Effekt und erscheinen redundant, übertrieben und belehrend. Das identitätsbildende didaktische Element im rezitierten Epos liegt aber nicht nur in seiner inhaltlichen Aussage, sondern auch im Vermitteln einer ganz spezifischen Tonalität, in der sich die Gemeinschaft erkennt. Das Zusammenwirken der rythmischen Rezitation des Barden mit der feierlichen Stimmung im Kreis der zahlreichen Zuhörer um das elterliche Herdfeuer, führt in der Psyche des Kindes zu einer Identifikation der vom Klang bewirkten Schwingungen mit dem Gefühl der erlebten Geborgenheit, stiftet Identität und bedeutet Heimat. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass die Kinder nie zum Zuhören gezwungen werden müssen, sondern sich freiwillig einfinden. Alte und Kinder bleiben in den vor der kalten Witterung besser geschützten Winterlagern, während die Kräftigen mit den Herden auf der Suche nach Weiden sind. Für die Zurückgebliebenen war Geschichtenerzählen und das Rezitieren von Epen ein Zeitvertreib während der langen Winternächte. Tserensodnom beschreibt die Tradition Geschichtenerzähler einzuladen: „Es kommt auch häufig vor, dass man mehrere Erzähler für ein paar Tage zum Geschichtenvortragen nach Hause einlädt, wobei sie natürlich sehr gut bewirtet werden. In einem burjatischen Sprichwort heißt es: „Die Geschichtenerzähler bekommen köstliche Sahne und saftiges Fleisch, die Epensänger sitzen auf Decken und Filzen“... So verbreiteten sich unter den Mongolen Geschichten und Epen, und ihre Erzähler und Sänger erfüllten in der frühen Zeit im mongolischen Land die Aufgabe von Theater, Musik und Büchern“²⁸⁷. Die Vermittlung über Musik und Poesie lässt den epischen Vortrag zu einem

²⁸⁷ D. Tserensodnom (1989), S. 258.

prägenden Kindheitserlebnis werden, der mit den Erzählungen der Lebenserfahrungen der Erwachsenen auf die Lebensrealität vorbereitet.

Der musikalische Rhythmus bringt beim Rezitieren die epischen Verse erst richtig zur Geltung. Er erinnert an die vom Reittier auf den Reiter übertragene Bewegung. Bawdens Kommentar dazu ist, dass gerade dieser Rhythmus des epischen Verses noch lange im inneren Ohr des Zuhörers weiterlebt, viel länger als die strukturellen Charakteristika, die erst beim Blick auf die gedruckten Seiten auffallen.²⁸⁸ Es ist über die subtile Vermittlung und durch die Kraft der Musik und Poesie, dass die Erfahrungen der Älteren zur lebensnahen Vorbereitung für die Kinder werden.

4. Ansätze zur Interpretation des Werkes von Jiang Rong - Allegorie

4.1. Die Charakteristika der chinesischen Allegorie

Der Autor Jiang Rong meint aus seiner Erfahrung mit politischer Verfolgung und Gefangenschaft sagen zu können, dass die Veröffentlichung seines Werkes der Verwendung eines Pseudonyms zu verdanken sei. „Ich war überrascht, dass die Regierung meine wahre Identität erst so spät herausfand. Wenn bekannt gewesen wäre, dass ich das Buch geschrieben habe, wäre es verboten worden“.²⁸⁹ Im Interview erklärt er, wie er es aus Angst vor einer möglichen Verfolgung vermied, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken: „...Man würde mich nach meinen Absichten, meinen Einstellungen, meinen Beschäftigungen fragen. Aber welchen Zweck hätte das? Es würde nur die Angst vor einer Verschärfung der staatlichen Kontrolle verstärken“.²⁹⁰ Diese in der deutschen Ausgabe des Werkes veröffentlichten Aussagen des Autors bestärkten mich darin, nach regimekritischen verborgenen politischen Botschaften zu suchen. Ein politisch brisantes Werk allegorisch zu deuten ist eine heikle Angelegenheit, weil man sich leicht dem Vorwurf der Parteilichkeit aussetzt, und eine große Herausforderung, denn die zu untersuchenden Themenbereiche betreffen einen weiten Bereich des chinesischen intellektuellen Lebens mit all seinen kulturellen, sozialen und historischen Komplexitäten und Implikationen.

²⁸⁸ Bawden, Charles R. (1979), „Remarks on some contemporary performances of epics in the MPR“, in Heissig, Walther (1979), S. 39.

²⁸⁹ Jiang, Rong (2008), S. 8.

²⁹⁰ Ibid., S. 702.

Stellt man sich die Frage, warum ein Schriftsteller eine Sache beschreibt und damit eine andere meint, so muss man sich erst einmal der kulturspezifischen Unterschiede bei der allegorischen Interpretation von Literatur in China und verallgemeinernd im Westen bewusst werden (aus meiner mongolischen Perspektive beziehe ich damit die an unseren Schulen bis nach 1990 gelehrt russisch-sowjetische Literaturtheorie mit ein). Von den zwei Hauptkategorien der Allegorie, einer historisch-politischen und einer philosophischen fällt die chinesische Allegorie in die erste Gruppe. „Im Westen war der zweite Typ dominant – sei es im Moralischen, Philosophischen, Religiösen oder Wissenschaftlichen ...“²⁹¹ Paoline Yu bemerkt, dass die Allegorie in der westlichen Literatur die Funktion hat, eher auf abstrakte Ideen Bezug zu nehmen, als auf Ereignisse und Menschen in der wirklichen Welt. In der westlichen Tradition der exegetischen Interpretation hat die Allegorie insofern eine abstrakte, philosophische und metaphysische Dimension, als es das Motiv der Allegoristen ist, eine tiefere philosophische oder religiöse Bedeutung von z.B. griechischen Mythen oder religiösen Schriften zu enthüllen. Im Interesse chinesischer Literati lag es demgegenüber, die Wahrheit dieser Welt in literarischen Texten und im historischen Kontext zu suchen. Der Ursprung dieser literarischen Tradition liegt in der konfuzianischen Annäherung an Literatur, deren erste Beispiele die Shijing (Oden) Kommentare von Konfuzius waren. „... die konfuzianische Schule war für die den meisten orthodoxen chinesischen Kritikern eigene Tendenz verantwortlich, nicht nur die klassische Dichtung, sondern letztendlich jede Literatur auf gewisse Weise als moralbildend oder didaktisch anzusehen.“²⁹² Wenn auch nicht unumstritten hat Paoline Yus Theorie doch bei vielen Sinologen, die auf dem Gebiet der Literaturwissenschaften arbeiten, Zustimmung gefunden. Andrew Plaks, Stephen Owen und andere teilen und unterstützen ihre Meinung. Die Bemerkungen zur traditionellen chinesischen Annäherung an die Literatur sind für meine differenzierte Sichtweise in Hinblick auf Philosophie, Kosmologie und Historiographie von Relevanz. Der Zweck dieser Erkundungen ist es nicht strikt einer bestimmten Theorie zu folgen, sondern Möglichkeiten für die Interpretation des Werkes Jiang Rongs anhand einer theoretischen Basis aus historischer und sozio-politischer Perspektive zu finden.

²⁹¹ Yu, Pauline R. (1983), „Allegory, Allegoresis, and The Classic of Poetry“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43/2 (Dezember 1983), S. 391.

²⁹² Ibid. S. 381.

Die Literatur-Analysen chinesischer Allegorie verschiedener westlicher Sinologen zeigen, dass die traditionellen chinesischen Literati die Dichtkunst für die allegorische Darstellung bevorzugten. So heißt es bei Hartman: „... die Mehrheit der Schriftsteller akzeptierte die theoretische Position der traditionellen konfuzianischen Dichtung und Hermeneutik, dass die sich mit sozialen und politischen Belangen auseinandersetzen- de Dichtung die beste sei“.²⁹³ Obwohl nicht völlig mit ihr übereinstimmend, kann auch Zhang Longxi Paoline Yus Theorie einiges abgewinnen. Er meint, dass in Yus Arbeit die Vorstellung, dass der Unterschied zwischen chinesischer und westlicher Literatur einer zwischen historischer Treue und kreativer Erfindung sei, klarer zum Ausdruck kommt. Chinesische Gedichte werden nicht gelesen „as fictional works composed ad hoc to create or correspond to some historical reality or philosophical truth, but as literal vignettes drawn from that reality“²⁹⁴ ... Auch wenn sich dazu Gegenbeispiele finden lassen, verliert der von Owen und Yu postulierte radikale Gegensatz chinesischer und westlicher Tradition nichts von seiner Attraktion...“²⁹⁵ Owen behauptet „In traditional Chinese criticism “historical ground” generally meant not the unconscious determinations of a text's historical moment (the usual presumption in most Western historicist criticism), but rather concealed intentional reference to contemporary politics or to a current social problem“.²⁹⁶

Andrew Plaks Bemerkungen zur allegorischen Interpretation von *Xiyou Ji* und *Honglou Meng* deuten auf die Komplexität der theoretischen Debatte und weisen darauf hin, dass man in der Forschung der Vergleichenden Literaturwissenschaft noch zu keiner endgültigen Übereinstimmung gelangt ist, wie mit der Problematik der Allegorie umzugehen ist. „The difficulty of dealing with the concept of allegory in the Chinese context is immediately compounded (or perhaps cancelled out) by the fact that even in the West the mode is still far from having reached any degree of scholarly consensus as to its nature and functioning“.²⁹⁷ Als ein Grundmerkmal des

²⁹³ Hartman, Charles (1982), „Alieniloquium: Liu Tsung-yüan's Other Voice“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 4/1 (Januar 1982), S. 23.

²⁹⁴ Zhang, Longxi (1993), „Out of the Cultural Ghetto: Theory, Politics, and the Study of Chinese Literature“, in *Modern China* 19/1 (Januar 1993), S. 86.

²⁹⁵ Ubid., S. 85-86

²⁹⁶ Owen, Stephen (1990), „Poetry and Its Historical Ground“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 12 (Dezember 1990), S. 107.

²⁹⁷ Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), „Allegory in Hsi-Yu Chi and Hung-Lou Meng“, in Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Princeton: Princeton University Press, S. 164.

chinesischen Narrativs dürfe die überragende Bedeutung der Historiographie nie außer Acht gelassen werden, in einem Maße dass man die Kultur in ihrer Gesamtheit als „Historismus“ erfassen könne.²⁹⁸

Die hier präsentierten Interpretationen sollen der sozio-politischen Annäherung an Jiang Rongs Werk dienlich sein, wobei noch Ban Wang zu erwähnen ist, der die Experimente mit westlichen Techniken der Allegorie in den Werken moderner chinesischer Schriftsteller analysiert hat. Ban Wang untersucht, wie sich zeitgenössische chinesische Schriftsteller Walter Benjamins Interpretation der Allegorie als adäquates Werkzeug bedienen um dem von Katastrophen durchsetzten Geschichtsverlauf über die Kunst sprachlichen Ausdruck zu verleihen. „Since the mid-1980s Walter Benjamin’s work has been well received by Chinese intellectuals, with an urgency and enthusiasm rarely seen in the west. Benjamin’s writing resonated with an intellectual community in search of meaning and orientation after the Cultural Revolution. Remarkably, writers and critics have been drawn to Benjamin’s idea of allegory as a persuasive way of understanding history and its shocks“.²⁹⁹

Auf behutsame Weise vermeidet Ban Wang die Ost-West Dichotomie und leitet darauf hin zu verstehen, wie es im Dialog zwischen westlicher und chinesischer Historiographie zu einer versöhnenden Synthese kommen kann. Walter Benjamin lebte in einer turbulenten Zeit, in der sich die Krise des logozentrischen Determinismus in der europäischen Kulturgeschichte deutlich manifestierte. Diese Krise veranlasste ihn zu einer Neu-Interpretation der Allegorie, indem er davon abging sie nur als philosophische Abstraktion und ästhetisches Kunstmittel zu sehen, sondern vielmehr ihr Potential erkannte Wahrheiten anders nicht darstellbarer Geschichte zu enthüllen. Ban Wang äußert sich folgendermaßen zu dieser Krise: „It is history itself that has shattered the cause-and-effect chain of realism“.³⁰⁰ Wie oben angeführt, pflegten chinesische Schriftsteller in Allegorien zu schreiben um ihre Meinung zu historischen und sozio-politischen Angelegenheiten zu tarnen. Walter Benjamins Erläuterungen waren somit den modernen chinesischen Schriftstellern

²⁹⁸ Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), „Towards a Critical Theory of Chinese Narrative“, Ibid., S. 312.

²⁹⁹ Wang, Ban (2004), *Illuminations from the Past, Trauma, Memory, and History in Modern China*, California: Stanford University Press, S. 94.

³⁰⁰ Wang, Ban (1997), *The Sublime Figure of History: Aesthetics and Politics in Twentieth-Century China*. California: Stanford University Press, S. 105.

nicht völlig fremd: „these works might have struck an intimate cord with Benjamin“.³⁰¹ Obwohl Ban Wang es unterlässt darauf hinzuweisen, dass die Allegorie in der europäischen Literatur philosophische und ästhetische Aspekte betrifft, in der chinesischen hingegen historische und politische, untersucht er die Allegorie in jüngeren literarischen Werken Festland-Chinas sowohl aus der historischen als auch der philosophischen Perspektive.³⁰² Aus der historischen Perspektive kann die Allegorie als Ausdruck der Spannung zwischen Erinnerung und Geschichte gelesen werden, der Spannung zwischen Natur und Kultur im Konstrukt der (Menschheits-) Geschichte, der Dichotomie zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Erinnerung und der Trennung von Geschichte und Mythos. Ban Wang zieht die Analogie zwischen dem Interesse der zeitgenössischen chinesischen Schriftsteller auf eine Weise zu schreiben, dass die Epoche den Mythos erzählt, und Benjamins „goal to dissolve myth into history“.³⁰³ Walter Benjamins Neu-Interpretation der Allegorie mag zugrundegelegen haben, dass er vom vertrauten westlichen logozentrischen, positivistischen und progressiven Determinismus, in dem das Mythische vom Irdischen getrennt gehalten wurde, Abstand nehmen wollte.

Den Mythos im Historischen aufgehen zu lassen entsprach der Art der konfuzianistischen Gelehrten, Geschichte zu schreiben, während der gesamten Vor-Moderne, und deshalb ist es nicht leicht Mythologisches als solches zu erkennen. Mythische Geschöpfe wurden als wirkliche Ahnen dargestellt und umgekehrt war das taoistisch-buddhistisch-konfuzianische Paradies oder das Gefolge im Pantheon auf dieselbe Art organisiert wie auch der kaiserliche Hofstaat funktionierte. Die Durchlässigkeit zur mit ihm in Beziehung stehenden Kosmologie erlaubte auch die umgekehrte Projektion, denn der kaiserliche Hof beanspruchte ein Spiegelbild seines himmlischen Widerparts zu sein. Das Verwischen der Grenze zwischen Mythos und irdischer Welt hat dazu geführt, dass von modernen Gelehrten beklagt worden ist, die chinesische Literatur sei arm an Mythischem. Der Konfuzianismus und die mit ihm in Beziehung stehende Kosmologie einer synthetischen Weltsicht sind für den Verlust des Mythischen in der chinesischen Kultur verantwortlich gemacht worden.

Schwartz erläutert dieses literarische Erbe: „What we find in these writings is the image of an all-embracing, socio-political and cultural order in which men relate to

³⁰¹ Ibid., S. 96.

³⁰² Ibid., S. 94-95.

³⁰³ Wang, Ban (2004), S. 101.

each other in terms of a structured system of roles – familial and political. ... All of these roles and role relationships are governed by elaborate normative rules of behavior (li). The human order is not closed off from the cosmic order. Within the cosmos, the various gods of mountains, rivers, winds, stars, and localities, and the ancestral spirits also play their roles“.³⁰⁴ Indem die chinesischen Schriftsteller Walter Benjamin so begeistert aufgenommen haben, hat sich vielleicht daraus als das einzig Neue ergeben, dass sowohl die erst kürzlich entdeckten Mythen der Minderheiten als auch die aus ihrer konfuzianistischen Synthese neu extrahierten Mythen auf der Ebene philosophischer Abstraktion behandelt und wieder in die Erzählung eingeflochten werden, um der post-traumatischen Erinnerung der Schriftsteller und der ansonsten sinnentleerten Geschichte – insbesondere der der Kulturrevolution – einen Sinn zu verleihen.

Das erklärt auch, warum die chinesischen Schriftsteller sich der Fundgrube an Mythen und Mystischen in den verschiedenen Minderheiten-Kulturen Chinas zuwenden. Bei seiner Interpretation der Art, wie sie nach den Wurzeln suchen, nähert sich Ban Wang der Allegorie in der zeitgenössischen chinesischen Literatur auch aus der zweiten Perspektive, nämlich der philosophischen. Die philosophische Perspektive ist mit der Frage nach dem Zeitverständnis verbunden und behandelt das Spannungsverhältnis zwischen homogen-linearer Zeit und dem Zeitbegriff eines in eine traditionelle Gemeinschaft eingebundenen Individuums.

Er zeigt, wie die Allegorie den zeitgenössischen Schriftstellern hilft sprachlich und literarisch Darstellungsmöglichkeiten für das Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu finden. Ebenso verweist er auf das gestörte Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv und dem Verfall der Aura und die Atrophie der Erfahrungswerte. Mit Bezug auf die Schriftsteller in „search for roots“ schreibt Ban Wang: „... much was going on between the spiritual crisis and the desperate search for a spiritual mooring – now in the name of searching for roots. Instead of embracing the craze for modernization and catching up with the west, artists and writers turned to yellow earth, to remote villages and forgotten traditions. ... Those works marked by the attempts to “search for roots” in the rural

³⁰⁴ Schwartz, Benjamin I. (1975), „Transcendence in Ancient China“, in *Daedalus* 104/2 (Frühling 1975), S. 58.

areas and in the cultures of ethnic minority seem to concern another space and another time“.³⁰⁵ Meine Annäherung an das Werk Jiang Rongs unterscheidet sich von der Methode Ban Wangs insofern, als dass ich versuche herauszufinden, wie der Autor auf seiner Reise in „another time“ und „another space“ allegorisch mit dem ‚Jetzt‘ und dem ‚Hier‘ umgeht.

Was Jiang Rong behandelt, wenn er „Wurzeln“ in der mongolischen Mythologie findet, ist nicht nur ein anderer Raum und eine andere Zeit, sondern auch ein Raum und eine Zeit, in denen die aktuellen politischen Kämpfe Chinas ablaufen, an denen die Intellektuellen als wichtige Akteure teilnehmen. Es wurde bereits erwähnt, dass die chinesischen und die „barbarischen“ Mythologien der Randvölker der „nördlichen Grenze“ einen gemeinsamen Ursprung teilen. Jiang Rong entdeckt diese gemeinsamen Wurzeln in der mongolischen Mythologie wieder und, indem er epische Elemente und den vermeintlichen Wolftotem-Kult in der Erzählung mit der politischen Kultur und der Geschichte der Kulturrevolution verknüpft, verweist er nicht nur auf das Auflösen des Mythos im Historischen, so wie wir es in der Tradition des Literatistils vorfinden, sondern auch auf eine neue philosophische Dimension, die die Bedeutung der mythischen Welt der Viehzüchter-Nomaden klar erkennbar werden lässt. Trotz der Gemeinsamkeit der mythischen Wurzeln, die auf der animistisch-holistischen Sicht des Universums und der Verehrung des Himmels basiert, verdankt die Kultur der nomadischen Viehzüchter die Konservierung ursprungsnaher Mythen ihrer oralen Tradition und der Abwesenheit einer ausgeformten imperialen Hof-Bürokratie. Eine solche verfälscht nämlich zwangsläufig den Mythos durch manipulative Argumentation zu einem politischen Werkzeug in den Händen der Wissensträger zur Konsolidierung ihrer Macht.

Ban Wang kann vor dem Hintergrund dessen gelesen werden, was Benjamin Schwarz über die Weise, wie chinesische Geschichte geschrieben worden ist, erläutert. Ban Wangs Intention kann demzufolge zwischen den Zeilen gelesen werden, besonders in Bezug auf seine Ansicht, wie Literatur geschichtliche Lücken füllen kann. Schwarz demonstriert überzeugend, wie sich der Historismus des 19. Jahrhunderts vom antiken griechischen Metahistorismus völlig losgelöst hat. Während in der griechischen Antike Geschichte ein ‚Ermitteln menschlicher Erfahrungen‘ („inquiry into human experiences“) bedeutete, betrachtete man das seit

³⁰⁵ Wang, Ban (1997), S. 146.

dem 19.Jht. mit seiner progressiven Vision von Geschichte als unhistorisch.³⁰⁶ Die Art, wie die chinesischen Literati Geschichte schrieben, positioniert Schwartz nun in dem Hiatus, der sich zwischen der griechischen metahistorischen Methode und dem modernen deterministischen Historismus auftut.³⁰⁷

Das Konzept des *dao*, der allumfassenden normativen Ordnung als ein Modus der chinesischen Geschichte, entspricht dem unaufhaltsamen Fortschreiten der Geschichte, wie es der westliche Historismus des 19.Jahrhunderts versteht. Der andere Modus, der der Rolle des menschlichen Einwirkens auf die normative Ordnung des *dao* gegenübersteht, ähnelt dem alt-griechischen Konzept, das Geschichte als Reservoir metahistorischer Erfahrungen ethischer, politischer und anderer Aspekte des Lebens sieht: „reservoir of metahistorical experience in ethical, political, and other aspects of life“.³⁰⁸ Im ersten Modus beinhaltet Geschichte eine kohärente und strukturierte „master narrative“. Im zweiten Modus wird Geschichte wiedergegeben als „series of episodic, unconnected narrations which portray both the good and villainous deeds of individuals“.³⁰⁹ Schwarz weist darauf hin, dass diese besondere Sicht der chinesischen Geschichte auch zutiefst mit der Problematik der Beziehung des menschlichen Einwirkens auf das *dao* verbunden ist: „The concept of the order itself was to become very much related to the problem of the role of impersonal processes versus the role of human agency“.³¹⁰ Darüber hinaus schreibt er dem *dao* eine besondere Relevanz zu Fragen in der aktuellen Historiographie zu: „Within the latter framework we find some dilemmas concerning the role of human agency that we find in post-Enlightenment, western “master narratives”“.³¹¹

Was im Weiteren die normative Ordnung beinhaltet, geht über den menschlichen Bereich hinaus, und eine solche Sicht der Geschichte unterscheidet sich vom westlichen anthropozentrischen Strang der Geschichtsbetrachtung. „To be sure the post-Cartesian, Western notion of a complete disjuncture between the self-contained human historical process and the processes at work in the non-human world is

³⁰⁶ Schwartz, Benjamin I. (1996), „History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections“, in *History and Theory* 35/4 (Dezember 1996), S. 23.

³⁰⁷ Ibid., S. 30.

³⁰⁸ Ibid., S. 23.

³⁰⁹ Ibid., S. 30.

³¹⁰ Ibid., S. 29.

³¹¹ Ibid., S. 23.

absent“.³¹² Der konfuzianistische Rationalismus und die taoistische intuitiv-assoziative, holistische Wahrnehmung des Universums haben beide – wie Schwarz demonstriert - beim Schreiben von Geschichte mitgewirkt: „To the extent that the word “rationalism” refers to the primacy of the idea of order, we can already speak here of the emergence of a kind of Chinese rationalism. It is, however, a rationalism that is radically different from many varieties of rationalism in ancient Greece. What we have is the image of an all-embracing and inclusive order which neither negates nor reduces to one ultimate principle that which is presumed to exist. ... It is a synthetic rather than an analytic conception of order. The spirits of nature and the ancestral spirits are not banished“.³¹³

Wenn man *dao*, die normative Ordnung, die eine andere Ebene der chinesischen historischen Erzählung repräsentiert, aus der Perspektive taoistischer Eremiten-Kultur sieht, kann man verstehen, welchen enormen Einfluss sie auf die Kreativität chinesischer Künstler und Schriftsteller hatte. Die Philosophie des Taoismus, von Schwarz als eine radikal transzendente Strömung bezeichnet, ist der Gegenpol zum konfuzianistischen Rationalismus und beunruhigte als solcher die traditionellen chinesischen Literati zutiefst. Eine Episode aus dem „Traum der Roten Kammer“ von Cao Xueqin 曹雪芹 (c. 1724-1764) liefert mit der Geschichte der Hauptperson Baoyu ein gutes Beispiel dafür. Ein auf einem mythischen Berg an der Schwelle zum taoistisch-buddhistischen Paradies als wertlos weggeworfener Stein träumt seine Wiedergeburt als Mensch in der irdischen Welt, und der Traum erfüllt sich. Verfolgt von zwei Wander-Mönchen durchquert er Parallel-Welten, die oft als Träume beschrieben werden. Als er nahe dem Ende der Geschichte einem falschen Baoyu, d.h. einem Spiegelbild seiner selbst in einer anderen physischen Existenz, begegnet, wird er krank. Der taoistische Mönch rettet sein Leben, und Baoyu erkennt, dass er dem Mönch für seine Rettung nicht in Silber bezahlen kann, sondern nur indem er selbst zum Mönch wird. Mit dem Bestehen des Staatsexamens beendet er seine „weltliche“ Existenz. Er hat damit entsprechend den konfuzianistischen Moralvorstellungen die Sohnespflicht seinen Eltern gegenüber erfüllt und verschwindet daraufhin in eine eremitische Transzendenz, womit der Autor sein Gebäude der taoistischen Philosophie als ein Gegengewicht zur Überwindung der

³¹² Ibid., S. 29.

³¹³ Schwartz, Benjamin I. (1975), „Transcendence in Ancient China“, in *Daedalus* 104/2 (Frühling 1975), S. 59.

von der konfuzianistischen Vernunft diktierten Beschränkungen vollendet. Wenn man Ban Wangs Untersuchung über das Experimentieren mit der Allegorie in der chinesischen Gegenwartsliteratur mit den von Schwarz sehr anschaulich dargestellten Charakteristika des chinesischen Historismus ergänzt, ergeben sich folgende Schlüsse. Erstens, die Allegorie wird sowohl in ihrem philosophischen wie auch historischen Kontext verwendet, wobei die rational konfuzianistische Annäherung an die Geschichte und die taoistische Philosophie mit ihrer holistischen Weltansicht konvergieren. Sie erlaubt den Schriftstellern eine Gegenerzählung zur offiziellen Historiographie zu verfassen, weil Literatur nach der Tradition des chinesischen Historismus immer als komplementär zu Geschichte angesehen worden ist. Zweitens, die vermeintliche Suche nach den Wurzeln, in der die Mythen der Minderheiten als Fundort für den Nachweis eines mit der chinesischen Kultur gemeinsamen Ursprungstotems dienen, führt in eine verschleierte Topographie politischer und historischer Subversion, die sich auf aktuelle sozio-politische Fragen sowie die Rolle der Intellektuellen als Träger „menschlicher Einwirkung“ auf die Geschichte bezieht. In der folgenden Interpretation will ich auf diese oben genannte Topographie Bezug nehmen und demonstrieren, wie ein chinesischer Dämonen-Bändiger aus dem taoistischen Pantheon die Steppe in Gestalt eines mongolischen Hundes durchstreift, um sich dann im verlorenen Paradies der mongolischen Steppe bei der Gegenüberstellung mit der vermeintlich wiedergefundenen Identität des jungen Protagonisten als moderner chinesischer Intellektueller zu erkennen zu geben.

4.1.2. Politische Verfolgung der Literati

Im folgenden Exkurs soll die zu Beginn des Kapitels gestellte Frage wieder aufgenommen werden, nämlich die der Tradition der chinesischen Allegorie. Dabei geht es in erster Linie um die Beweggründe, allegorisch zu schreiben, und weniger um die von den chinesischen Literati dabei angewandten literarischen Techniken. Nach dem Gelehrten Wang Xianqian (王先谦) (1842-1918) lautet die Definition des Begriffs für Allegorie „yu yan“, „die Bedeutung liegt hier, aber die Wörter wohnen dort“ (意在此而言寄於彼). Hartmann bewertet diese Definition „der traditionellen westlichen Definition für Allegorie bemerkenswert nahe“, nämlich „der Kunst etwas zu sagen und damit etwas anderes zu meinen“.³¹⁴ Der Gelehrte Duan Xingmin (段醒民)

³¹⁴ Hartman, Charles (1982), „Alieniloquium: Liu Tsung-yüan's Other Voice“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 4/1 (Januar 1982), S. 25, 26.

geht in seiner Erklärung, warum chinesische Literati ihre Meinung allegorisch ausdrückten weiter: „1) Um Streit und öffentliche Peinlichkeit zu vermeiden, ziehen sie es vor sich nicht direkt auszudrücken 不愿直言, 2) weil die Ideen eines Schriftstellers zu verworren sein könnten, um richtig verstanden zu werden, kann man sie nicht direkt ausdrücken 不能直言, 3) weil man soziale oder rechtliche Repressalien zu befürchten hätte, wenn man es wagte sich direkt auszudrücken 不敢直言“.³¹⁵

Die dem allegorischen Schreiben zugrunde liegenden Motive laden dazu ein, die komplexe Beziehung chinesischer Literati zur konfuzianischen Staatsbürokratie näher in Augenschein zu nehmen, weil sie die Konflikte und Spannungen zwischen zwei Interessensgruppen, den Literati und dem Staat, deutlich dokumentieren. Das Ergebnis dieser Spannung ist schließlich die Literatur-Verfolgung und die Unterdrückung der Intellektuellen, die sich wie ein roter Faden durch die chinesische Geschichte zieht. Das Paradoxe an der chinesischen Haltung zur Allegorie liegt in dem Widerspruch, dass einerseits die konfuzianische Tradition Meinungsäußerungen zu sozialen und politischen Fragen nicht nur nicht verbietet, sondern sogar ermutigt, andererseits aber die Praxis von sozialer und politischer Kritik durch allegorische Dichtung verfolgt wird, sobald sie die Voraussetzung konfuzianischer Staats-Prinzipien in Frage stellt. Die Untergebenen des Kaisers sollen demnach der strengen Kontrolle des Staates unterworfen sein und in vollständiger Übereinstimmung mit den Prinzipien des Hofes stehen. Mit Bezug auf die „Polarität unter den Intellektuellen“ in ihrer Reaktion auf die staatliche Politik, bemerkt Yves Chevrier: „It stemmed from the literati’s tradition of submitting to state power, while advising and criticizing it, in the name of moral values, and from the parallel Confucian tradition (found both in Mencius and Xunzi) of setting principles above the Prince, thus following an orthodoxy that legitimized criticism and dissent while barring political pluralism“.³¹⁶ Chevriers differenzierte Sicht der Beziehung zwischen Staat und Intellektuellen ist anhand der Studie von Merle Goldman noch zu thematisieren. In der Monographie unter dem Titel „China’s Intellectuals: Advise and Dissent“ offenbart Goldmans Erklärung der Spannung zwischen Staat und

³¹⁵ Obwohl es sich dabei um das 1985 in Taipei veröffentlichtes Werk 《柳子厚寓言文学探微》 von Duan Xingmin 段星民 handelt, fehlt genaue Seitenangabe im Text von Hartman. Ibid. S. 27.

³¹⁶ Bonnin, Michel / Chevrier, Yves, „The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy during the Post-Mao Era“, in *The China Quarterly* 127 (September 1991), S. 571.

Intellektuellen zwei wichtige Punkte. Der eine ist das Fehlen einer institutionellen Plattform zum Einbringen von Einwänden der Beamten-Gelehrten, weil befürchtet wird, dass eine solche zu organisiertem Widerstand einer ganzen Gruppe von Oppositionellen verwendet werden könnte. Dass die konfuzianische Orthodoxie, wie Chevrier betont, die Kritik legitimiert, ja sogar vorschreibt, ersetzt nicht die Absicherung und Stärkung der Position der Gelehrten durch eine institutionelle Plattform. „Since a dissenting literati group has had only ideological justification and no institutional standing, they were unable to gain a hearing unless they had allies in positions of authority“.³¹⁷ Damit bewirkte man aber, dass die Literati unweigerlich im Parteienstreit instrumentalisiert wurden, da sie die Protektion starker politischer Führer suchen mussten, ihre Ansichten dann aber oft auch bald schon von denen ihrer Schutzherrn divergierten. Das System scheint bewusst so aufgebaut gewesen zu sein, um die Beamten-Gelehrten in Konkurrenz zueinander zu halten und sie in politische Aktivitäten zu verstricken, um sie dann im Falle einer unerwünschten Opposition als Sündenböcke brandmarken zu können.

Der zweite hier relevante Punkt aus Goldmans Arbeit scheint mir, dass nicht nur die Intellektuellen, sondern auch die politischen Führer eine „dunkle“ Sprache sprechen: „Intellectuals in Czarist Russia and in the Soviet Union, like their Chinese counterparts, have used innuendo, Aesopian language, and historical analogy to express indignation at official injustices. What is distinctive to China is that these methods are used not only by dissident intellectuals to get around censorship but also by officials at the highest level. ...As in the traditional system, these indirect methods were designed to prevent the disruption of factionalism and to offer an outlet for policy debate“.³¹⁸

Hartmans Analyse enthüllt das gängige Muster des Ostrazismus anhand des Beispiels eines Schriftstellers, der während der Südlichen Song Dynastie (南宋 1127 - 1279) Opfer von Verfolgung wurde. Schon der unbewiesene Verdacht, in eine Palast-Intrige oder gar einen Umsturzversuch verwickelt zu sein, reichte aus um sein Leben zu verlieren, oder zumindest seine Karriere zu ruinieren. Im letzteren Fall liest man oft in allegorischen Gedichten aus dem Exil von dem Protest der vom Hof verstoßenen Gelehrten. Bei der Suche nach diplomatischen Lösungen für

³¹⁷ Goldman, Merle (1981), S. 4.

³¹⁸ Ibid., S. 5.

Bedrohungen von Außen führten die Auseinandersetzungen unter den führenden Gelehrten der konfuzianischen Bürokratie zu drakonischer Verfolgung der im Disput unterlegenen, sobald die kaiserliche Entscheidung getroffen war, wobei eine Trennung von öffentlichen oder privaten Motiven der Involvierten nur theoretisch existierte.³¹⁹ Zu solchen Zeiten reichte auch eine provokante Allegorie um der Säuberung zum Opfer zu fallen. Eine von Hartman zitierte Begebenheit aus der Literati-Verfolgung unter dem Staatskanzler der Südlichen Song (1127 – 1279), Qin Hui (秦檜 1090 – 1155), soll als symptomatisches Beispiel für die Selbstkontrolle innerhalb eines Systems erwähnt sein: „... neben den herkömmlichen Untersuchungen und Verhören war Ch'in Kueis Neuerung die Intensivierung des Bedrohungspotentials durch eine höchst effiziente informelle Technik bürokratischer Kontrolle. Das Ergebnis war eine Literaten-Klasse, deren Mitglieder sich untereinander kontrollierten und die Schriften und Reden der anderen auf die geringfügigste Abweichung untersuchten, wobei auch ein scheinbar unverfänglicher Ausdruck schon in die politische und persönliche Katastrophe führen konnte“. ³²⁰ Bewusst verwendeten die Betreiber dieses Terror-Mechanismus die Grauzone zwischen öffentlich und privat: „Das Unglück der Beschuldigten wurde zur Aufstiegschance für andere. Da die Regierung diejenigen, die Belastungsmaterial zur Anklage lieferten, belohnte, wurden die Angeklagten zum Ziel der Intrigen von Legionen niederer Beamter in den Bezirken, durch die sie reisten oder in denen sie inhaftiert wurden. Gleichzeitig setzte die Anwesenheit von inhaftierten Beamten in einem Bezirk die anderen, die nicht von deren Unglück profitieren wollten, einem großen Risiko aus“. ³²¹ Ein Beispiel, wie ein Gelehrter Metaphern aus dem Repertoire der Allegorie in seiner Kritik gegen die betriebene Politik verwendete, zeigt der Fall von Wu Yuanmei 吴元美, der im Jahr 1124 den *jìnshi* Grad erlangte und um 1156 im Exil in Rongzhou starb. ³²² Er war einer der Opponenten der von Qin Hui gegenüber der Jin- Aggression (金 1115 - 1234) vehement betriebenen Friedenspolitik *heqin* 和

³¹⁹ Ouyang Xiu (欧阳修 1007 – 1072) scheiterte nicht nur in seiner Bemühung den Kaiser Renzong davon zu überzeugen, die in der traditionellen Auffassung tief verankerte negative Einstellung zur Fraktionsbildung zu reformieren, sondern er wurde sogar aus dem Hofdienst entlassen und ins Exil verbannt. Der Kaiser konnte seine Angst vor der Fraktionsbildung als des „von einer Gruppe vorgebrachten Ausdrucks privater Interessen“ nicht ablegen, weil er sie als eine Bedrohung der politischen Stabilität ansah. Hartman, Charles (2003), „The Misfortunes of Poetry Literary Inquisitions under Ch'in Kuei (1090-1155)“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 25 (Dezember 2003), S. 26, 37, 38.

³²⁰ Ibid., S. 26.

³²¹ Ibid., S. 36.

³²² Ibid., S. 32-33.

亲. Wu Yuanmei zog eine historische Analogie zu den Schriften von Han Yu (韩愈 768 - 824) aus der Zeit der Tang-Dynastie (618 - 907) und schrieb: „Die beiden Söhne von Hsia / Sommer sind Fliegen und Stechmücken“. Die „Fliegen und Stechmücken des Sommers“ wurden als eine Allegorie zur Verunglimpfung von Qin Hui und seiner Verwaltung verstanden.³²³ Han Yus Gedicht, zu dem Wu Yuanmei seine Analogie gezogen hatte, war Ausdruck einer tiefen Aversion und Ablehnung von Opportunisten, die ihre Karriere auf dem Unglück anderer aufbauten:

Du brauchst die Morgen-Fliegen nicht verscheuchen.

Erschlag nicht die abendlichen Stechmücken!

Diese Fliegen und Stechmücken füllen die acht Richtungen

Und wir können nicht alle von ihnen erschlagen,

Aber sie leben nur kurz.

So lass sie dich stechen,

Sobald die kühlen Winde des neunten Monats einsetzen,

Werden sie alle spurlos verschwinden.³²⁴

Das Vermächtnis der Song in der Verfolgung der Literati fand seine Fortsetzung während der Ming (明 1368 – 1644) und Qing Dynastien (清 1616 – 1911) und wurde später mit der modernen Bezeichnung *wenzi yu* 文字狱 belegt, was dem Begriff von „literarischer Inquisition“ entspricht.³²⁵

Der bisher letzte internationale Aufsehen erregende Fall literarischer Inquisition im modernen China ist die Festnahme von Liu Xiaobo, dem Mit-Herausgeber der Charter 08, einer Petition, mit der chinesische Intellektuelle mit ihrer Unterschrift u.a. zugunsten von Rede-Freiheit eintreten. Nicht nur Sinologen, sondern Intellektuelle weltweit äußern seitdem ihre Besorgnis für Liu Xiaobos Leben, der seit 2008 unter Hausarrest stand und 2009 schließlich inhaftiert wurde. Als einer der herausragenden pro-demokratischen Intellektuellen ist er seit der Niederschlagung

³²³ Ibid., S. 33, 34.

³²⁴ Ibid., S. 34.

³²⁵ Ibid., S. 25.

des Protests am Tian'anmen Platz 1989 kontinuierlichem Druck ausgesetzt.³²⁶ Dass man Intellektuelle daran hindert, ihre Meinung zu den aktuellen gesellschaftlichen Anliegen öffentlich auszudrücken, dämpft die Hoffnung, dass vielversprechende Slogans, wie der von Deng Xiaoping, „das Denken befreien“, in naher Zukunft verwirklicht werden könnten. In seiner „Selbst-Verteidigung“ schreibt Liu Xiaobo: „Die Regierung kann mich nicht nur nicht beschränken oder mir willkürlich dieses Recht entziehen; im Gegenteil, sie muss es respektieren und es mir gesetzmäßig garantieren. Deswegen sind die gegen mich erhobenen Beschuldigungen eine Verletzung meiner menschlichen Grundrechte als chinesischer Bürger, und sie verletzen das chinesische Grundgesetz. Das ist ein typisches Beispiel dafür, wie die freie Rede kriminalisiert wird, und eine Fortsetzung der alten Praxis literarischer Inquisition im modernen China. Diese Praxis ist moralisch zu verurteilen und als ein Verfassungsbruch zu untersuchen“.³²⁷

Durch seine Kritik des chinesischen National-Charakters als „Schafsmentalität“ attackiert Jiang Rong die politische Kultur in China. In seiner Antwort auf die Frage, warum er sein Buch geschrieben habe, sagt Jiang Rong: „In China wird die Freiheit des Menschen, und vor allem die Gedankenfreiheit, seit jeher vom Staat eingeschränkt. Alle Aktivitäten im Dienste der Freiheit endeten in meinem Land auf tragische Weise. Das liegt vor allem daran, dass die Idee der Freiheit in der chinesischen Tradition keine Wurzeln hat“.³²⁸

Die sozialen und politischen Umstände, unter denen ein Autor sein Werk schreibt, müssen zwangsläufig Teil jeder literarischen Studie sein. In einem mehrfach „verschlüsselten“ Werk wie dem von Jiang Rong können sich die Hintergründe seiner Motive nur über das Verständnis seiner spezifischen Situation als Sohn einer Dissidenten-Familie offenbaren. Obwohl Jiang Rong von 11 Jahren Arbeitseinsatz in der Inneren Mongolei spricht, erstreckt sich seine Erzählung im Werk nur über einen Zeitraum von maximal drei Jahren, was anfangs verwunderlich erscheint, weil man unweigerlich versucht ist, in seinem Werk eine Autobiographie zu sehen. Nach eineinhalb Jahren fängt Chen Zhen den jungen Wolf. Sein Bericht endet mit dem Tod

³²⁶ Das letzte Abrufdatum 2. März 2011. <http://www.pen.org/viewmedia.php/prmMID/3029/prmID/172>

³²⁷ Liu Xiaobo (2010), My Self-Defense, (Herausgegeben von Human Rights in China (HRIC 中国人权) basierend auf einer Übersetzung von Wen Huang.) S. 1. Das letzte Abrufdatum 2. März 2011. <http://www.hrichina.org/public/contents/article?revision%5fid=174014&item%5fid=173735>

³²⁸ Jiang, Rong (2008), S. 698.

des Wolfs. Wir erfahren aber von ihm, dass er von 1967 bis 1979 in Olonbulag war. „Aber der heute 62-jährige emeritierte Professor für Wirtschaftspolitik gibt über die letzten 30 Jahre seines Lebens kaum etwas preis. Fest steht, dass er Ende der 70er Jahre maßgeblich an der „Xidan-Bewegung“, der sogenannten „Mauer der Demokratie“, beteiligt war und 1989 eine wichtige Rolle bei den Demonstrationen spielte, die im Zug auf den Tian'anmen-Platz gipfelten. „Es ist ein Wunder, dass ich noch am Leben bin“, kommentiert er knapp die Gerichtsurteile, die gegen ihn verhängt wurden. Während all dieser Zeit ließen ihn seine Erlebnisse in der Mongolei nicht los“.³²⁹ Jiang Rong spricht wahrscheinlich aus Gründen seiner Sicherheit nicht über den Ort seiner eigenen Gefangenschaft, die seinem Protagonisten Chen eigentlich hätte bewusst machen können, was er dem Wolf angetan hatte. Lü Jiamin, so sein richtiger Name, wurde in seinem Leben nicht nur als Jugendlicher auf das Land verschickt, sondern viermal als Konterrevolutionär verfolgt. „Er verbrachte mehrere Jahre als politischer Gefangener in Haft“.³³⁰ Verfolgt vom traumatischen Erlebnis seiner Gefangenschaft, wird ihm das Thema Freiheit zum zentralen Anliegen. Klaus Mühlhahn schreibt, dass in solcher Art von Literatur traumatisierter Schriftsteller die Frage, was die schrecklichen Vorfälle möglich gemacht hat, zum dominierenden Muster wird. Fast alle dieser Schriftsteller weisen auf ein Charakteristikum chinesischer Arbeitslager hin, welches sie z.B. von denen in der Sowjetunion unterscheidet. Die Beziehung von Häftling und Wärter ist meist geprägt von der Einsicht der Verurteilten in ihre Schuld und ihrem Bemühen, wieder in die „Leitkultur“ aufgenommen zu werden. Wegen der tiefen Schuldgefühle und der Zensur, die dem Prozess des Erinnerns im Wege steht, wirken die Erzählungen vieler dieser Autoren verwirrend, aus dem Zusammenhang gerissen und widersprüchlich. „Bei der Erklärung der Geschehnisse in den Lagern kommt Zhang Xianliang auf ein heikles Thema zu sprechen: die Verbindung zwischen Unterdrückung von Außen und innerer Selbst-Unterdrückung. Das ist ein hervorstechendes Merkmal der laogai-Memoiren, besonders wenn man sie mit Schriften von Gulag- oder Holocaust-Überlebenden vergleicht“.³³¹

Mühlhahn zitiert, was einer dieser Schriftsteller, Zhang Xianliang schreibt: „Man wird in keinem Geschichtsbuch die Parallele einer so engen Symbiose zwischen

³²⁹ Ibid., S. 10.

³³⁰ Ibid., S. 8.

³³¹ Mühlhahn, Klaus (2004), „Remembering a Bitter Past”: The Trauma of China's Labor Camps, 1949-1978“, in *History & Memory* 16/2 (Herbst/Winter 2004), S. 132.

Gefängnisaufsicht und Gefangenen finden“. Und Mühlhahn bemerkt ferner: „In diesen und ähnlichen Abschnitten wird der Leser erstaunt von der Bereitschaft und Offenheit, mit der ein Opfer sich selbst und seine Mitgefangenen anklagt, kollektiv für die gemeinsame Katastrophe verantwortlich zu sein“.³³²

Daraus lässt sich die Schlußfolgerung herleiten, dass die schwierigen Bedingungen, denen systemkritische Intellektuelle in China bis heute ausgesetzt sind, die Schriftsteller dazu veranlassen das Mittel der Allegorie einzusetzen und so ihre Botschaft zu verschlüsseln.

4.2. Die Kulturrevolution

Wegen der engen Verbindung zwischen Werk und Lebenserfahrungen des Autors scheint es unabdingbar auch einige Aspekte der Kulturrevolution in der Inneren Mongolei mit in die Betrachtung einzubeziehen, die Jiang Rong aus offensichtlichen Gründen nicht direkt erwähnt, obwohl sie ihm unzweifelhaft bekannt waren. Deswegen soll in Gegenüberstellung zu meiner allegorischen Interpretation der literarischen Erinnerung des Autors von der Zeit seines Lebens während der Kulturrevolution in der Inneren Mongolei, ein kurzer Abriss der zur gleichen Zeit stattfindenden Ereignisse stehen. Die Geschehnisse in der Inneren Mongolei während der Kulturrevolution haben eine schlecht verheilte Wunde in der Erinnerung der überlebenden Opfer, ihrer Angehörigen und im Bewusstsein aller dort und in der unabhängigen Mongolei lebenden Menschen hinterlassen. Während des Übergangs von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft tauchten in den neu erscheinenden Zeitungen Artikel mit uns Mongolen erschütternden Geschichten der Verfolgungen auf. Nach kurzer Zeit ließen die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die nach 70 Jahren von der Sowjetunion garantierten Versorgung kurzfristig sogar zu Brotrationierungen geführt hatten, das Interesse an der Leidensgeschichte der Landsleute im benachbarten China der späten 60er Jahre wieder in den Hintergrund treten. Außerdem versuchte die chinesische Regierung die Informationsquellen über die Verfolgungen während und nach der Kulturrevolution auszutrocknen. William R. Jankowiak schreibt in einem auf 186 Interviews mit Mongolen aus der Inneren Mongolei basierenden Artikel, dass nach deren Aussagen 500.000 Mongolen festgenommen und 100.000 getötet worden waren – was, wenn auch die Zahlen nicht mehr überprüft werden können, ein sicherer Ausdruck für die Verbitterung über

³³² Ibid., S. 132.

die an Mongolen begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist, Verbrechen, für die von der chinesischen Regierung die Verantwortung bis heute nicht übernommen worden ist.³³³ Die Mongolen bestreiten die Richtigkeit der von der Regierung der Autonomen Region in Huhhot angegebenen Zahl von 50.000 Opfer, sowohl Han-Chinesen als auch Mongolen.³³⁴ Seit der Errichtung der Volksrepublik China ist die Politik der chinesischen Regierung gegenüber der Inneren Mongolei von Widersprüchen gekennzeichnet. Mongolen waren am Erfolg der PLA 1949 beteiligt. Im Vertrauen auf das Versprechen der Kommunistischen Partei, die wirtschaftlichen Interessen und das kulturelle Erbe der Mongolen zu wahren, hatten sie der Partei ihre Unterstützung gegeben. Während der Konsolidierung ihrer Macht betrieb die Regierung der VRCh unter dem Slogan „kein Kampf, keine Spaltung“ eine gemäßigte Politik, 不斗不分, 不划阶级牧工牧主两利 – kein Kampf, keine Spaltung, keine Klassentrennung zwischen den Kräften der einfachen Viehzüchter und den großen Herdenbesitzern. Chinesische Kader, die während dieser Zeit mit Überheblichkeit auftraten, wurden als Han-Chauvinisten verurteilt. Auf die Hungersnot nach dem „Großen Sprung nach vorne“ (1958-1960) folgte der Versuch einer Politik der Assimilation. Nach dem Han-Chauvinismus wurde nun der mongolische Nationalismus ins Visier genommen.³³⁵ Chinesische Bauern strömten ins Land. Das Verhältnis von vier Chinesen auf einen Mongolen 1947 verschob sich bis ins Jahr 1960 auf 9:1.³³⁶ Als es wegen des starken Zuzugs immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen mongolischen Viehzüchtern und chinesischen Bauern kam, versuchte Ulanfu (1906-1988), der Präsident der Autonomen Region Innere Mongolei³³⁷, in Richtung einer der traditionellen Viehzüchterwirtschaft freundlichen Politik zu steuern. Im Jänner 1963 berief Ulanfu wegen der oben genannten Konflikte eine Sonder-Konferenz zur Besprechung der „Nationalitäten-

³³³ „Official histories of Inner Mongolia published by the Chinese government, such as that edited by Liu Jingping and Zheng Guangzhi (1983), give a very different account of the Cultural Revolution. Such officially sanctioned works follow strictly the present Communist Party line“. Sneath, David, „The Impact of the Cultural Revolution in China on the Mongolians of Inner Mongolia“, in *Modern Asian Studies* 28/2 (Mai 1994), S. 410.

³³⁴ Jankowiak, William R. (1988), „The Last Hurrah? Political Protest in Inner Mongolia“, in *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 19/20 (Januar - Juli 1988), S. 276.

³³⁵ Paul Hyer et al. sprechen von „Policy of Fusion“. Hyer, Paul / Heaton, William (1968), „The Cultural Revolution in Inner Mongolia“, in *The China Quarterly* 36 (Oktober - Dezember 1968), S. 116.

³³⁶ Ibid. 117.

³³⁷ Ulanfu (乌兰夫 1906-1988) hatte gleichzeitig drei leitende Ämter in der Innereen Mongolei inne: er war Partei- und Regierungschef und Armeekommandant. Uradyn, E. Bulag (1998), „The cult of Ulanhu in Inner Mongolia: History, memory, and the making of national heroes“, in *Central Asian Survey* 17/1 (1998), 11-33.

Frage“ ein.³³⁸ Das darin zum Ausdruck kommende politische Abweichen von den Vorgaben aus Peking, das insbesondere in den Jahren 1963-66 deutlich wurde, verstärkte die Spannungen zwischen Beijing und Huhhot, die sich dann bei der Ankunft der Roten Garden mit offener Gewalt entluden.

In einem kurzen Bericht über die Ereignisse in der Inneren Mongolei soll zusammengefasst werden, was vor den ethnisch motivierten Säuberungen geschah und worin sie schließlich kulminierten. Die Inner-mongolischen Führer untergruben die maoistische Politik, indem sie die Teilnahme mongolischer Intellektueller an der Verwaltung und die Ausbildung mongolischer Kader förderten, die Viehzucht gegenüber einer Ausweitung der landwirtschaftlichen Flächen begünstigten und die mongolische Kultur und Sprache zu erhalten bemüht waren. Dem Betreiben einer solchen Politik widersetzten sich in der inneren Mongolei die der Pekinger Linie treuen Maoisten, woraufhin sie von der Ulanfus Fraktion degradiert oder abgesetzt wurden. Daraufhin reagierte 1966 die Zentralregierung in Beijing mit der Diffamierung Ulanfus und seiner Gefolgsleute als schädliche politische Elemente. In der Ankunft der Roten Garden aus Beijing und Shanghai vermeinten etliche unter den Degradierten eine Gelegenheit für ihre Rehabilitierung zu erkennen. Sie zettelten blutige Ausschreitungen zwischen den Roten Garden und der Ulanfu Regierung an, die dann die Armee gegen sie mobilisierte. Das war die Einleitung zur gewaltsamen Demontage von Einrichtungen zur Förderung von mongolischer Kultur und Tradition. „On 10 August [1966] Hohhot citizens clashed with Red Guards in the streets, and on 18 August in Baotou there was a secret meeting of Mongols who discussed ways to warn the Mongol population of the coming attack on them. Members of this meeting were arrested distributing leaflets calling for Inner Mongolian independence“.³³⁹ Die anstehende Ernte war für die Roten Garden der Anlass in die von Viehzüchtern bewirtschafteten Weiden und die landwirtschaftlich genutzten Gebiete auszuschwärmen, um dort gegen die „Klassenfeinde“ vorzugehen. David Sneath beschreibt ihre Vorgangsweise mit folgenden Worten: „Those who were, or had been designated rich, and religious figures were ‘struggled’ against. This meant that their homes were ransacked and searched, and they were taken to ‘struggle meetings’, where they would be publicly harangued, humiliated, abused, and beaten – sometimes to death. The local Mongols were expected to comply completely with

³³⁸ Hyer, Paul / Heaton, William (1968), 118.

³³⁹ Sneath, David (1994), S. 415.

the Red Guards' demands. There was a markedly ethnic hatred to many of these activities".³⁴⁰ In einem von William Jankowiak aufgezeichneten Interview erzählt ein inner-mongolischer Zeitzeuge darüber, was die Mongolen während dieser Ausschreitungen zu erleiden hatten (ch. *daku* 大苦): „They took me into a room and started to slap me, and demanded to know if I loved Genghis Khan more than Mao. Suddenly one of them threw a pot of boiling water on my back. They laughingly called me a Mongol with no back“. ³⁴¹

Olonbulag, wo Jiang Rong während der Kulturrevolution lebte, liegt im Mandahbulag Sum (mong. Sum: ch. Qi, kleinste Verwaltungseinheit) in Shilin Gol Liga (mong. Chuulgan: ch. Meng). Vor seiner Ankunft war es in Shiliingol zu einem gewalttätigen Zusammenstoß mit vielen Toten gekommen. „In Shiliingol Mongols organized resistance and on 29 August 1966 the locals repulsed Red Guard incursion for 7 days – killing many of them. This action was apparently carried out under the banner ‘Chinese Out of Our Country!’“³⁴² Zum Zusammenstoß kam es zwischen den Rotgardisten mit ihren maoistischen Gefolgsleuten und inner-mongolischen Parteifunktionären unterstützt von der örtlichen Garnison der VBA.³⁴³ Die zu diesem Zeitpunkt bereits von nationalen und ethnischen Beweggründen getragene Ablehnung kulminierte in der Säuberungsaktion gegen die „*Nei Ren Dang*“ (Abkürzung für *Nei Menggu Renmin Gemingdang* 内蒙古人民革命党) Mitglieder. Die Angst, die Situation könnte ganz außer Kontrolle geraten, hatte die Zentralregierung zu entsprechenden Direktiven aus Beijing veranlasst, mit der Begründung sowjet-mongolische Revisionisten aufstöbern zu wollen. Angeheizt wurde das Ganze durch den Verdacht, die schon 1946 aufgelöste Inner-mongolische Volkspartei bestünde noch immer. Der inner-mongolische Führer Ulanhu mit seinen chinesischen Kollegen Wang Yilun (王逸伦 1904-1986), dem Vize-Vorsitzenden der inner-mongolischen Autonomen Region, und Liu Chang (刘昌 1913-1992), dem Vize-Kommandanten der Politischen Abteilung der Inner-Mongolischen Militär Garnisonen, wurden als Separatisten verurteilt. Der imaginären Partei wurde der Code-Name „*Nei Ren Dang*“ gegeben, sie wurde der Anschluss-Bestrebungen an die Mongolische Volksrepublik (ursprünglich während der 40er Jahre) bezichtigt und stand deswegen

³⁴⁰ Ibid., S. 416.

³⁴¹ Jankowiak, William R. (1988), S. 275.

³⁴² Ibid., Der Autor zitiert den sowjetischen Forscher und Mitglied der mongolischen Akademie: Sladkovsky und Shirendev (1980), S. 113.

³⁴³ Ibid., S. 417.

auf der Schwarzen Liste.³⁴⁴ Mit Ankunft der aus der benachbarten Provinz Shaanxi in die Innere Mongolei verlegten 21. Armee unter dem Kommando von Teng Haiqing (滕海清 1909-1997)³⁴⁵ wurde das Kriegsrecht verhängt und die Säuberungsaktion gegen die *Nei Ren Dang* begonnen. „With the fuel of forced confessions to feed on, the campaigns against the *Nei Ren Dang* turned into a self-perpetuating witch-hunt. It lasted from September 1967 until March 1969. During this time over 2,000 ‘struggle meetings’ were held. Anything from 10,000 to 100,000 people were killed“.³⁴⁶

Die Artikel von den westlichen Sinologen William R. Jankowiak, David Sneath und Paul Hyer et al. sind einhellig der Meinung, dass die Existenz der Separatisten-Bewegung *Nei Ren Dang* höchst unwahrscheinlich ist. „It is highly probable that the *Nei Ren Dang* did not exist at all at that time. It is certain that nothing on the scale of the organization the Maoists claimed to exist, actually did“.³⁴⁷ David Sneath betont den ethnischen Aspekt dieser Säuberungsaktion: „For the Han population, even the intellectuals, life was probably better in Inner Mongolia during the Cultural Revolution than in most of the rest of China, the Mongols, on the other hand, had been singled out for worse treatment“.³⁴⁸ Obwohl die Kampagne mit Zhou Enlais Dekret vom März 1969 angehalten wurde, setzte das Revolutionskomitee den Kampf und die Verfolgung fort.³⁴⁹ Nach der Reform war es den Mongolen verboten die Trauer um ihre Toten in der Öffentlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

William Jankowiak dokumentierte den Streik der mongolischen Studenten von 1981-1982, der sich in seinem Protest, neben der ausdrücklichen Verurteilung dessen, was während der Kulturrevolution geschehen war, gegen den Artikel 28 des von Hu Yaobang (胡耀邦 1915-1989) herausgegebenen Langzeit-Entwicklungsprojektes für die Autonome Region Innere Mongolei richtete. Am 13. September 1981 demonstrierten über 300 Studenten in Huhhot und verteilten Flugblätter, auf denen der Artikel 28 abgelehnt wurde. Sie proklamierten acht Forderungen, deren Schwerpunkt auf der Beendigung der Han-Immigration lag; einer Erhöhung der

³⁴⁴ Sneath, David (1994), S. 413, 414.

³⁴⁵ Das letzte Abrufdatum 5. März 2011.

<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/126778/130393/7587891.html>

³⁴⁶ Sneath, David (1994), Ibid., S. 420.

³⁴⁷ Ibid., S. 420.

³⁴⁸ Ibid., S. 419.

³⁴⁹ Ibid. S. 420.

Universitätszugangsquote für die Studenten der mongolischen Minderheit; einer Erhöhung der Zahl der mongolischen Beamten; einer Vergabe von Aufenthaltsgenehmigungen in der IMAR ausschließlich an hochqualifizierte Han-Experten und nur mit zeitlicher Beschränkung; eine Aufwertung der Viehzucht zur vorrangigen wirtschaftlichen Aktivität.³⁵⁰ Ein von Jankowiak befragter Informant sagte dazu: „Inner Mongolia was given a lot of promises by the Han. We were told we would have power and rights over natural resources. We have never received them. Before liberation there were a lot of Mongol leaders in Inner Mongolia. Now there are only a few. Most leaders in Huhhot are Han; all the leaders of every county are Han; Mongols simply have no power“. Ein weiterer: „Today [1983] the percentage (of ethnic Mongols) has shrunk further and only 50 per cent of the high-ranking governmental officials are Mongol: but at the middle level 80 per cent are Han; and at the junior level 90 per cent of all governmental positions are filled by Hans“.³⁵¹ Als die Regierung in Huhhot nur mit der Aufforderung, den öffentlichen Aufruhr zu beenden, reagierte, begab sich eine Studentendelegation nach Beijing, von wo sie bald darauf entmutigt zurückkam, nachdem den enttäuschten Studenten von Zhou Hui (周惠 1918-2004),³⁵² dem Partei-Chef der Autonomen Region Innere Mongolei, persönlich das Versprechen gegeben worden war, dass sie nicht bestraft werden würden, wenn sie unverzüglich an ihre Studienplätze zurückgingen. „They requested that the Party exonerate them and not punish them for any of their actions. The Party agreed. November 19 saw the Mongolian students return en masse to their classes“.³⁵³ Ohne eine direkte Erwähnung durchziehen die Ereignisse der Kulturrevolution Wolftotem wie ein roter Faden und bestimmen mit ihren Auswirkungen das Leben der Protagonisten.

Die drei mit Chen Zhen in einer Ger (Yurte)lebenden Intellektuellen waren schon vor ihrer Zeit in Olonbulag Schulkameraden und werden zu den sogenannten „schwarzen Kapitalisten“ gezählt, weil ihre Eltern als reaktionäre Intellektuelle gebrandmarkt wurden. Seit dem Beginn der Bewegung der Roten Garden gehörten

³⁵⁰ Jankowiak, William R. (1988), S. 280.

³⁵¹ Ibid., S. 283.

³⁵² Das letzte Abrufdatum 5. März 2011.

<http://www.renwuonline.com/articleShow.aspx?datatype=2&id=393>

³⁵³ Jankowiak, William R. (1988), S. 285.

sie zur Opposition und sie meldeten sich freiwillig für die Innere Mongolei um den Kampagnen der Roten Garden zu entgehen.³⁵⁴

Der am Olonbulag neu aufgetauchte Bao Shungui, ein mongolisch-stämmiger Militärberater repräsentiert im Werk Jiang Rongs die in der Kulturrevolution über den „Experten“ stehenden kurzsichtigen politischen Führer. Der sinisierte Bao Shungui übernimmt als wichtiger Kader dann auch die Position des örtlichen mongolischen Leiters Uljii und vollzieht damit nach, was auf höchster politischer Ebene in der Inneren Mongolei geschehen ist. Er übt eine tyrannische Herrschaft aus und ruiniert die Gemeinschaft mit lächerlich inkompetenten Fehlentscheidungen.

4.3. Allegorie

Jiang Rong verwendet die Technik der Allegorie, wie sie in der westlichen Literaturtheorie beschrieben ist, und verbindet sie mit chinesischer Erzähltechnik. Diese Synthese dient als Rahmen der Struktur und der Schreibtechnik, in denen er historische Topoi und die sino-mongolische Mythologie einfließen lässt.

Das besondere Merkmal der westlichen Allegorie im Post-Modernismus ist der Impuls sich an der Schwelle von zeitlichen Übergängen zu positionieren, die Perioden großer kultureller Veränderung einleiten, was mit der Beschreibung Jiang Rongs, wie die mongolischen Viehzüchter und die chinesischen Intellektuellen den Übergang zur Moderne erlebten, übereinstimmt. Owens Craig sieht es als ein wichtiges allegorisches Anliegen der Schriftsteller, den zeitlichen Impuls der post-modernen Allegorie auszudrücken, der von Angst über das vom Vergessen werden Bedrohte und gleichzeitig vom verstörenden Bewusstsein der Unmöglichkeit, es zu retten, geprägt ist.³⁵⁵ Die Allegorie sucht keine Lösung für die enigmatische Natur der menschlichen Welt, sondern postuliert stattdessen eine gespannte Überdehnung zwischen historischer Kontinuität und Bruch und versucht damit die Komplexität der menschlichen Entwicklung in ihrem Widerspruch zur natürlichen Welt darzustellen. Ähnliches deutet Robert Hariman an, wenn er erklärt, wann es zur Allegorie kommt: „Allegory arises when Greek rationality overpowers archaic myth, when Christendom engulfs pagan culture, when early modern thought displaces Christian hegemony,

³⁵⁴ Jiang, Rong (2008), S. 42.

³⁵⁵ Owens, Craig (1980), „The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism I“, in *October* 12 (Frühling 1980), S. 68, 70, 71.

when modernization destroys traditional social order, when late-modern technocracy colonizes the lifeworld“.³⁵⁶ Bainard Cowans Bemerkung, dass die Allegorie in die Länder der Dritten Welt gewandert ist, wo sie einen fruchtbaren Boden an Widersprüchen und Spannung zwischen Alt und Neu antrifft, knüpft an Fredric Jamesons Behauptung, alle Drittwelt Literatur sei allegorisch. Cowan schreibt: „From the perspective of world literature, allegory seems to have fled Europe for cultures in which an older religious tradition was still in uneasy coexistence with a modern discourse just becoming dominant“.³⁵⁷ Fredric Jamesons Behauptung: „All third-world texts are necessarily, I want to argue, allegorical, and in a very specific way: they are to be read as what I call national allegories, even when, or perhaps I should say, particularly when their forms develop out of predominantly western machineries of representation, such as the novel“.³⁵⁸ Denn die Allegorie bleibt unvollständig in einer Darstellung der „Inkommensurabilität von Geschichte und Kosmologie, Mythos und Interpretation, Bild und Idee, Vergangenheit und Gegenwart, Theorie und Praxis, Autor und Interpretieren“,³⁵⁹ sie lässt sich in einer diskursiven Verbindung des Lesers als Gesprächspartner mit dem Text entfalten. Diese diskursive Qualität, in der die Allegorie die verschiedenen Schichten des Textes und des extratextuellen Bereichs durchquert, macht allegorisches Lesen subjektiv, polysem und für die zahlreichen Perspektiven des Lesers offen. Die Interpretation hängt ganz vom Blickwinkel, mit dem sich der Leser dem jeweiligen Werk nähert, ab. Mit der Ausarbeitung der Gründe für ihre Interpretationen machen die Wissenschaftler ihre literaturwissenschaftliche Forschung über ein Werk „intersubjektiv“ überprüfbar. Durch die Hinzufügung subjektiver Interpretationen gewinnt die intersubjektive Interpretation. In „Wolftotem“ werden epische und symbolische Ebenen, die das traditionelle Leben der mongolischen Viehzüchter beschreiben, durch die narrative Ebene der Ereignisse während der Kulturrevolution ergänzt. Eine dritte Ebene mit ikonographischen Anspielungen und Fetischisierung des Wolfes mit Überschriften aus chinesischen historischen Quellen lässt alle Ebenen um ein Objekt kreisen – den

³⁵⁶ Hariman, Robert (2002), „Allegory and Democratic Public Culture in the Postmodern Era“, in *Philosophy and Rhetoric* 35/ 4 (2002), S. 268.

³⁵⁷ Cowan, Bainard (1981), „Walter Benjamin's Theory of Allegory“, in *New German Critique* 22 (Winter 1981), S. 122.

³⁵⁸ Jameson Fredric, Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism, in: *Social Text*, No. 15 (Autumn, 1986), S. 69.

³⁵⁹ Hariman, Robert (2002), S. 268.

Wolf. Auch das entspricht der westlichen allegorischen Technik, in der sich die narrativen Ebenen eines Werkes wie Satelliten um eine allegorische Achse drehen. Norton Bloomfield bezieht sich auf die Auffassung der Themen- Dominanz nach Angus Fletcher, der damit die „Bedeutung“ verbindet, mit der ein Subjekt Handlung, Bildsprache, Ton und Charaktere eines Werkes bestimmt. Fletcher meint damit folgendes: „Whenever a literary work is dominated by its theme, it is likely to be called an allegory...Allegorical stories exist, as it were, to put secondary meanings into orbit around them, the primary meaning it then valued for its satellites“.³⁶⁰ Eindeutig ist in Jiang Rongs Werk das Wolfsthema in einer solchen Position. Die Auswertung von Kritiken des Werkes hat gezeigt, dass in vielen der oberflächlichen Rezensionen außer der dominierenden Wolfs-Ebene überhaupt keine andere berührt wird. Beherrscht vom Thema Wolf, bleiben die Konturen der auftretenden Personen vage, sie sprechen nicht für sich selbst, sondern eher ist es die Stimme des Erzählers, die ihnen Ausdruck verleihen.

Das Epos kennzeichnen Zeitlosigkeit und Symbole als ästhetische Ausgestaltung. Lehman beschreibt mit einem Zitat von Benjamins „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, wie sich die Allegorie gegenüber der epischen Zeitlosigkeit und dem Symbol verhält. Dem Symbol haftet im Epos dabei auf mittelbare Weise eine quasi organische Verbindung mit der dargestellten Welt an: „Beide [das Symbol und Allegorie] sind zu einander wie stumme, große, gewaltige Berg- und Pflanzennatur, und lebendig fortschreitende Menschengeschichte“.³⁶¹ Im Kapitel über das mongolische Epos war es das Ziel zu untersuchen, wie sich darin Vorstellung und Verständnis der Welt bei den alten Völkern ausdrückte. Nach Robert Lehmans Worten sahen sie „eine poetisch verklärte Welt, in der Götter, Natur und Menschen zusammen wohnten. Symbol und Epos gleichen sich insofern, als dass für beide „die Trennung in universal und partikulär, in Selbst und anderer nicht gilt“.³⁶² Diese Art der künstlerischen Darstellung der Welt erwies sich schrittweise als unzureichend die menschliche Lebensweise in der neuen Zeit wiederzugeben. Die zunehmend

³⁶⁰ Bloomfield, Morton W. (1965), „A Grammatical Approach to Personification Allegory“, in *Modern Philology* 60/ 3 (Februar 1963), S. 309.

³⁶¹ Walter Benjamin (1972): *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 182. zitiert in: Lehman, Robert S. (2008), „Allegories of Rending: Killing Time with Walter Benjamin“, in *New Literary History* 39 (2008), S. 237.

³⁶² Like the romantic symbol, epic denies the distinctions between universal and particular, self and other. Lehman, Robert S. (2008), S. 239.

säkularisierte Welt hat mit einer Kunst, in der das Symbol, die Leidenschaft und der Idealismus dominierten, nicht mehr viel gemein. Buchdruck, Industrialisierung und die beschleunigte technologische Entwicklung führten zu einer zunehmend zerstückelten Welt mit weniger gemeinsamen Werten. Es war Walter Benjamin, der als Vor-Denker darauf hinwies, dass Allegorie, die vergessene Kunst des „etwas anderes meinen“, das Potential hatte, mehr Wahrheit über unsere Welt in Kunstwerken zu suchen und aufzuzeigen. In der Allegorie sieht der Leser eine Welt in ihrem Krankheitsbild, der „facies hippocratica“ – im Gesicht des nahenden Todes, in dem sich die Leiden der Menschheitsgeschichte wie die Symptome der Krankheit im Gesicht des Patienten manifestieren. „Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus“.³⁶³

In Jiang Rongs Werk steht die neue dunkle Vision, die das Denken der Menschen in der Modernität bestimmt - kalter Pragmatismus und berechnendes Denken - in deutlichem Kontrast zur Weltsicht Bilgees. Chen Zhen versucht dem alten Mann vergeblich zu erklären, was eine Atombombe ist. In Bilgees Weltsicht sind das Leben und die lebensgebende Kraft vergöttlicht. Sein Entsetzen beim Anblick von Präzisions-Schusswaffen bezeugt sein Unverständnis darüber, wie menschliche Kreativität zur zerstörerischen Kraft wird. Seine aus moderner Perspektive weltfremd erscheinende Einstellung wird begreiflich, wenn man die Haltung seiner traditionellen Gesellschaft zum Tod und ihr Konzept von der Sensibilität der Würde des Menschen betrachtet. Das Zerstörerische thematisierte Walter Benjamin sehr anschaulich: „Der imperialistische Krieg ist ein Aufstand der Technik, die am „Menschenmaterial“ die Ansprüche eintreibt, denen die Gesellschaft ihr natürliches Material entzogen hat. Anstatt Flüsse zu kanalisieren, lenkt sie den Menschenstrom in das Bett ihrer Schützengräben, anstatt Saaten aus ihren Aeroplanen zu streuen, streut sie Brandbomben über die Städte hin, und im Gaskrieg hat sie ein Mittel gefunden, die

³⁶³ Benjamin, Walter (1963), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 182-183.

Aura auf neue Art abzuschaffen“.³⁶⁴ Für die animistischen, mit vollem Einsatz aktiv im Leben stehenden Viehzüchter war der Tod ein ständiger Begleiter, dessen man sich durchaus bewusst war. Dabei galt es als ein Tabu vom Tod zu sprechen, aber nicht aus Angst, sondern weil kein Sinn darin gesehen wurde an den Tod zu denken. Ohne eine strikte Grenze zwischen Leben und Tod ausmachen zu können, nehmen sie die Toten ernst, denn sie glauben, dass Liebe und Hass, die die Menschen während ihres Leben erfahren, im Jenseits eine Fortsetzung hätten. Ähnlich vertritt Lu Xun, dass es nicht der Tod an sich ist, den die Chinesen fürchten: „Some foreigners say that the Chinese are most afraid of death. But this is not true – actually, most of us die with no clear understanding of the meaning of death. The general belief in a posthumous existence further strengthens this casual attitude towards death. As everyone knows, we Chinese believe in ghosts (more recently called “souls” or “spirits”); and since there are ghosts, after death we can at least exist as ghosts if not as men, which is better than nothing“.³⁶⁵ „有些外国人说，中国人最怕死。这其实是不确的，——但自然，每不免模模胡胡的死掉则有之。大家所相信的死后的状态，更助成了对于死的随便。谁都知道，我们中国人是相信有鬼（近时或谓之“灵魂”）的，既有鬼，则死掉之后，虽然已不是人，却还不失为鬼，总还不算是一无所有“.³⁶⁶

In jedem Fall wird es als unmöglich erkannt den Tod zu begreifen. Im Labyrinth des mongolischen religiösen Synkretismus leben Vorstellungen aus sehr alter Zeit, ein eindeutiger Bestimmungsort ist den Verstorbenen nicht zugewiesen.

Lu Xun kritisiert, dass von der privilegierten Klasse der Aberglauben zu ihrem Vorteil ausgenützt wird. In der säkularen konfuzianistischen Tradition nehmen die Riten um den Tod Züge der bürokratischen Hierarchie und von Geschäftstransaktionen an. Trotz der Gemeinsamkeiten im Umgang mit dem Tod ist die Angst vor den Toten bei mongolischen Nomaden anders zu bewerten. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod mildert die Angst vor ihm und motiviert zu einem in spiritueller Hinsicht sinnvollen

³⁶⁴ Benjamin, Walter (1963), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, S. 43-44.

³⁶⁵ Lu, Xun (1960), *Selected Works of Lu Hsun*. Peking: Foreign languages Press, S. 292.

³⁶⁶ Lu 鲁, Xun 迅 (1934), *Qiejie ting zawen fuji 且介亭杂文附集*, 第四节. Das letzte Abrufdatum. <http://www.tianyabook.com/luxun/qjtz2/19.htm>

Leben. Die Angst vor den Toten bleibt ein effizienter Regulator für die moralische Integrität des Individuums in der Gesellschaft. Man fürchtet aber nicht nur die Toten, sondern hat auch eine Scheu davor die Aura lebender Menschen zu verletzen, über einen Liegenden hinwegzutreten oder jemanden am Scheitel zu berühren, denn jeder Mensch hat – so glaubt man – Tenggers (Pl. Himmel), die auf ihn schauen, und die Würde eines Menschen zu verletzen hieße diese Geister beleidigen. In der Geste jemandem die Hand zu geben, wenn man ihm versehentlich auf den Fuß gestiegen ist, lebt dieser Glaube in profaner Form weiter.

Die Angst vor dem Blick des Toten, der mit lüsterner Sehnsucht auf die Lebenden blickt, erfüllt den Nomaden mit starker Abscheu vor den Toten. In der modernen Allegorie, wie Benjamin sie formuliert, scheint sich hier eine Umkehr ergeben zu haben. Umgekehrt in dem Sinn, dass, wie von den Literaturwissenschaftlern aufgezeigt wird, das Abbild der Welt mit Totenschädel und memento mori als Motive des Erinnerns an die Vergänglichkeit geprägt ist und die allegorische Darstellung dominiert. Es entsteht der Eindruck, dass in der Allegorie die nekrophile Lust der Moderne am Tod problematisiert und verspottet wird. Was die Menschen auch tun oder berühren, es wird zu einem memento mori, um an unser eigenes unvermeidliches Ende zu gemahnen oder unsere Flucht in ein Verdrängen der Unentrinnbarkeit vor dem Tod ins Lächerliche zu ziehen. Benjamin entwickelt eine Thematik der Erinnerung, die die Allegorie als eine ständig mögliche Vision in einer von einem kapitalistischen Wirtschaftssystem entfremdeten Welt darstellt, und er hält den Totenschädel für das adäquate Zeichen für die destruktiven Natur der Modernität.³⁶⁷ Das Versprechen der Modernität und ihrer verstörenden Konsequenzen kann man nach den Worten von Robert Hariman am besten in der Allegorie ausdrücken. Am beunruhigendsten ist dabei der Ausverkauf und die Zerstörung des natürlichen Umfelds, für den die Literaturwissenschaftler den Begriff „demise of nature“ - geprägt haben. Die mit der Moderne einsetzende Emanzipation der Menschheit von Aberglauben, Religion, den Glauben an eine göttliche Ordnung und ein Weiterleben im Jenseits, hat den Menschen die ihnen innewohnende Angst vor dem Tod wider Erwarten nicht genommen, sondern verstärkt. Aus dieser Angst vor dem Tod ist eine unstillbare perverse Lust geworden aus allem Lebendigen

³⁶⁷ Benjamin, Walter (1974), *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Hg.), I,3 Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 670 zitiert in Cowan, Bainard (1981), S. 121.

Lebenskraft für das eigene Selbst gewinnen zu wollen. In Kafkas grotesker Kurzgeschichte „Die Sorge des Hausvaters“³⁶⁸ verfällt der Protagonist in Paranoia vor einem rätselhaften Wesen, das Powel zu in diesem Zusammenhang relevanten Schlussfolgerungen bringt: „This creature that goes unseen “for months on end,” only to appear for no reason and with no cause, leaves the family man almost flustered, and wary that his presence, while erratic, is also in some way more profound than his own“.³⁶⁹ Kafka drückt aus, dass sich gerade aus Odradeks Ziel- und Richtungslosigkeit sein Anspruch auf Ewigkeit ergibt: „Alles, was stirbt, hat vorher eine Art Ziel, eine Art Tätigkeit gehabt, und daran hat es sich zerrieben; das trifft bei Odradek nicht zu. Sollte er also einstmals etwa noch vor den Füßen meiner Kinder und Kindeskindern mit nachschliefendem Zwirnsfaden die Treppe hinunterkollern? Er schadet ja offenbar niemandem; aber die Vorstellung, daß er mich auch noch überleben sollte, ist mir eine fast schmerzliche“.³⁷⁰ Die Qualen des Protagonisten sind symptomatisch für die verstörenden Konsequenzen der Modernität auf die menschliche Psyche. Diese „würdelose“ Welt, die im Kunstwerk der Moderne ihre Darstellung findet, ist als dunkle zerstörerische Kraft u.a. in der traditionellen mongolischen Kosmologie als ein Aspekt des Weltganzen repräsentiert. In der mongolischen Kosmologie begegnet man einer Umkehrung von Gut und Böse, die man aus der Perspektive einer monotheistischen Religion nur schwer verstehen kann. Sie vertritt, dass der Teufel dank des Guten im Bösen der erste Schöpfer von Kultur ist, und Gott durch das Böse im Guten oder besser durch Strenge mit guter Absicht erst nach dem Teufel der zweite Schöpfer wird. Seit die Moderne Gott für tot erklärt und sich von allen religiösen, ethischen und moralischen Zwängen befreit hat, beschäftigt die Menschen die Frage, wozu es die Menschheit eigentlich gibt. Jiang Rong benützt in westlicher Literaturtechnik das dämonische Potential der Allegorie mit dem Tod zu tanzen, um zu einer spezifisch chinesischen moralisierenden Synthese zu kommen. Diese Synthese erlangt ihre Überzeugungskraft sowohl im Sinne ihrer ökologischen Agenda als auch durch ihre provozierende politische

³⁶⁸ Das letzte Abrufdatum 5. März 2011. <http://literaturnetz.org/8107>

³⁶⁹ Kafka, Franz (1971), *The Complete Stories*. New York, Schocken Books, S. 429 zitiert in: Powell, T. Matthew (2008), „Bestial Representations of Otherness: Kafka’s Animal Stories“, in *Journal of Modern Literature* 32/1 (Herbst 2008), S. 141.

³⁷⁰ Kafka, Franz (1995), *Erzählungen*. Stuttgart: Philip Reclam jun., S. 189-190.

Polemik. Die Beziehung des jungen Protagonisten Chen Zhen zu seinem gefangenen Wolfsjungen steht als Allegorie für das problematische Verhältnis der chinesischen Regierung zur mongolischen Minderheit. Es zeigt das Selbstverständnis eines Han-chinesischen Intellektuellen in der Projektion seiner Sehnsüchte auf den gefangenen „Anderen“ und stellt damit die Rolle der modernen chinesischen Intellektuellen insgesamt in Frage.

4.3.1. Tierisches, Wölfe im Schafspelz – die Chinesische Kolonisation der Inneren Mongolei -Fiktion oder Dokumentation

Jiang Rong entwickelt ein gefährliches Gegen-Narrativ zum fundamentalen Staats-Diskurs des kommunistischen China. In manchen Aspekten gelingt es ihm dabei nicht, den engen Horizont konfuzianisch-kommunistischer Geschichtsinterpretation zu durchbrechen. Die von ihm vertretene These einer „Schafsmentalität“ der Chinesen impliziert, dass China zwangsläufig pazifistisch gewesen sei und niemals eine Kolonisierungspolitik betrieben habe, was allein schon in Hinblick auf den internen Kolonialismus seit 1949 den Tatsachen nicht entspricht. „Terminologisch gesehen ist es richtig zu behaupten, China habe nie eine kolonialistische Politik betrieben. Zumindest gilt dies für die Zeit vor der Moderne, denn der Kolonialismus ist ausdrücklich eine mit dem modernen Staat verbundene politische Option. China hat Siedlungspolitik gegenüber der Mongolei betrieben, man kann wohl auch von einer Kolonisierungspolitik sprechen oder – besonders auf die Zeit seit 1949 bezogen, von internem Kolonialismus, aber um einen Kolonialismus im klassischen Sinne handelt es sich sicher nicht“.³⁷¹ Obwohl die Auffassung von einem pazifistischen China von vielen westlichen Sinologen lange Zeit geteilt wurde, ist sie heute nicht unwidersprochen, und Wolfgang Bauer sieht sie als ein Produkt der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung, das hinterfragt werden muss.³⁷² Bauer stellt z.B. fest, dass die großen territorialen Erwerbungen zwar auf die Herrscher nördlicher „Barbaren-Dynastien“ zurückgehen, dass diese aber von der Han-chinesischen

³⁷¹ Susanne Weigelin-Schwiedrzik, persönliche Mitteilung 2011.

³⁷² „...wie überhaupt die im Westen aus der chinesischen Geschichtsschreibung meist völlig kritiklos übernommene Auffassung, China sei immer pazifistisch gewesen und habe niemals Kolonialpolitik betrieben, sich bei näherer Betrachtung als reine Legende erweist; sie besaß einen gewissen Wahrheitsgehalt höchstens (aber selbst da nicht immer) für das letzte Jahrhundert, als China politisch am Boden lag und sich gegen den Ansturm des hoffnungslos überlegenen Westens nicht mehr verteidigen konnte“. Bauer, Wolfgang (1980), S. 21.

Regierung einer aggressiven inneren Kolonialisierung unterworfen und vehement verteidigt würden.³⁷³

Wenn man Beschreibungen westlicher Sinologen über die Durchsetzung der Kulturrevolution in der Inneren Mongolei liest, stößt man auf zahlreiche Widersprüche zwischen den offiziellen Weißbüchern über die chinesische Minderheitenpolitik, dem von der Propaganda Verlautbarten und der Praxis, in der von Schafsmentalität nicht mehr die Rede sein kann: „The modern history of Inner Mongolia is a tale of invasion, land fraud, economic debt, political intrigue and nation-building. Fletcher found that after the collapse of the Qing dynasty in 1911, Han colonization showed a marked increase that resulted in limitation of the nomads' pastoral movement and a reduction of their pasture“.³⁷⁴

Man kann Jiang Rongs Beschreibung über Chen Zhens Faszination für den Wolf als einen tropologischen Hinweis auf das Frühstadium der VRCh verstehen, als nach der Gründung des neuen kommunistischen Staates in dessen kollektivem Bewusstsein der Nationalstaats-Gedanke erweckt wurde. Man kann sie aber auch als Überkompensierung bzw. Überreaktion eines sicher nicht auf „Schafsmentalität“ zurückzuführenden Minderwertigkeitskomplexes verstehen. Mit seiner Darstellung der Beziehung zwischen Chen Zhen und dem Wolfsjungen spielt Jiang Rong durchaus auch auf die Situation in der Kulturrevolution an. Während der Kulturrevolution wurde gewissermaßen der revolutionäre Impetus aus der Frühphase der VR China wieder erneuert und die Jugendlichen u.a. auch deshalb aufs Land geschickt, weil sie dort wie auch in den Minderheitsgebieten den revolutionären Gedanken verbreiten sollten. Sie fühlten sich im Vollbesitz der Wahrheit und sahen sich aufgerufen, diese in alle Ecken des Landes zu tragen und die Menschen dort von dieser Wahrheit, wenn nicht zu überzeugen, so doch sie dieser Wahrheit zu unterwerfen. In diesem Sinne vollzieht Chen Zhen an dem Wolfsjungen das, was sein Auftrag war, als er in die Mongolei zog.³⁷⁵

³⁷³ „Auch die Abmessungen des jetzigen China, die es heute so eifersüchtig verteidigt, sind deshalb ja nicht, was oft vergessen wird, das Ergebnis eigener Erwerbungen oder Eroberungen, sondern das der Erwerbungen und Eroberungen ursprünglicher – in diesem Falle allerdings späterer – Gegner, nämlich der Mandschu, die zuerst einmal China selbst unterworfen und ihrem Reich angegliedert hatten, einem Reich eigener Konzeption, dessen Zentrum mit dem Chinas keineswegs identisch war“. Ibid., S. 31.

³⁷⁴ Jankowiak, William R. (1988), S. 270.

³⁷⁵ Susanne Weigelin-Schwiedrzik, persönliche Mitteilung 2011.

4.3.2. Unklarheiten des Genre und Distanz zwischen Erzähler und Autor

Der chinesischen Literaturkritik stellt sich bei Jiang Rongs Werk das Problem die literarische Form zu definieren. Sie schwankt zwischen autobiographisch und damit nicht- fiktiv oder ...doch? Die genaue Abgrenzung des literarischen Genre ist in der Tradition der klassischen chinesischen Schriftsteller nicht verwurzelt. Die chinesischen Kritiker fühlen sich in Anlehnung an westliche Literaturtheorien zur Definition des Genre eines Werkes verpflichtet.

Schriftsteller in den Romanen der Qing Zeit z.B. lassen ihre Erzählungen oft mit autobiographischen Inhalten beginnen um die Stimme eines Einzelnen aus dem rein privaten Raum herauszunehmen und auf einer öffentlichen Bühne zur Diskussion zu stellen. Andrew Plaks macht auf dieses Merkmal der pseudo-autobiographischen Fiktion aufmerksam: „The self-conscious introversion of conventional narrative rhetoric begins by making the narrator himself the object of public view, but soon turns to the author’s overall erudition as the principal focus of narrative, so that in the end it is the entire cultural heritage and no longer the private world of the individual writer that is at issue“.³⁷⁶ Andrew Plaks demonstriert überzeugend, dass es in der chinesischen Literaturtradition keine klare Trennlinie zwischen Fiktion, Historiographie, Dichtung und erzählender Literatur gibt. „The point here is simply to acknowledge the fact that historical writing, oriented towards the function of transmission, occupies the predominant position within the range of Chinese narrative possibilities, so that it is fiction that becomes the subset and historiography the central model of narration“.³⁷⁷ Ohne sich auf ein spezifisches Genre festzulegen, wendeten die traditionellen Schriftsteller mit großer Flexibilität verschiedene Schreibstile an. Elemente aus dem mongolischen Epos aufzunehmen, wie Jiang Rong es getan hat, passt zu dieser Tendenz. „In nearly all of the “classic” Chinese novels, for that matter, the writers generally move freely back and forth through a middle-ground of linguistic medium, now waxing classical in moments of rhetorical height, now spicing up a passage with a colorful colloquial turn of phrase“.³⁷⁸ Die Verwendung von historischen Quellen als Kapitelüberschriften darf man bei Jiang Rong deswegen auch nicht als Indiz für eine nicht-fiktive, autobiographische Dokumentation missverstehen. „The sense that the fictional narration may convey

³⁷⁶ Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), S. 329.

³⁷⁷ Ibid., S. 314.

generalized truth even where it foregoes the presumption of historical veracity is furthered by the simulated narrator's recurrent use of the rhetoric of historiography in introductory sections ...³⁷⁹

John C. Y. Wang sieht den Vorteil eines allgegenwärtigen Erzählers in der dritten Person in der lebendigen Beschreibung und den Nachteil, dass nicht so tief in die Psyche der Protagonisten eingedrungen wird. Das führt zu Mehrdeutigkeit darüber, was der Autor dem Leser eigentlich genau mitteilen will, denn der dominante Erzähler in der dritten Person bleibt in seinem Werk außerhalb der inneren Sphäre der Hauptpersonen. „The narrator has full authority over his version of the story because he is telling what he has “witnessed” in person. But the adoption of such a point of view can also entail a certain disadvantage for the author. Since the narrator cannot go directly into the minds of the characters, but can only report their actions and words, the reader is sometimes left in doubt as to the real motives behind actions taken by certain characters. The result is an ambiguity in artistic intention that will ultimately affect the reader's ability to ascertain the true meaning in a story“.³⁸⁰

In der allegorischen Interpretation nähere ich mich den möglichen Intentionen des Autors auf dreierlei Weise: 1) über das Problem der chinesischen Minderheitenpolitik; 2) die Konstruktion von Identität der chinesischen Intellektuellen durch Projektion auf den Anderen; 3) durch in Frage stellen der Rolle der chinesischen Intellektuellen. Vorauszusetzen ist, dass die Worte und Gedanken der Protagonisten im Werk nicht unbedingt der Meinung und Weltsicht des Autors entsprechen. Mit dem, was er schreibt, versucht er eine Darstellung der Gesellschaft, in der er lebt, und der vorherrschenden Gedanken seiner Mitmenschen zu zeichnen. Da Wolftotem kein Tagebuch Jiang Rongs ist, sondern ein Roman, soll einem gebührenden Abstand zwischen Protagonisten, Erzählung und dem Autor besondere Berücksichtigung zugemessen werden.

4.3.3. Wechselhaftigkeit und Probleme der chinesischen Minderheitenpolitik – Jiang Rong und die mongolischen Wölfe

³⁷⁸ Ibid., S. 323.

³⁷⁹ Ibid., S. 328.

³⁸⁰ Wang, John C. Y. (1977), „Early Chinese Narrative: The Tso-Chuan As Example“, Andrew H. Plaks (Hg.) (1977), S.12.

Für die Herrscher der chinesischen Dynastien blieben die Mongolen auch nach ihrer Vertreibung aus China der mythologische „Störenfried“ und „Unruhestifter“. Im Unterschied zu anderen Barbaren, die sie unterworfen und als „Innere Barbaren“ assimiliert hatten, entzogen sich die Mongolen der Kontrolle der Chinesen. Voller Faszination für die Kampfkraft der mongolischen Krieger verkleidet Jiang Rong sie anhand von Parallelen und diversen Attributen mit dem „Wolfspelz“ und spielt, wenn er immer Verhalten und Angriffe des Wolfsrudels schildert, auf sie an, indem er ihre Strategie mit der der Wölfe gleichsetzt. In den zahlreichen Beschreibungen des Verhaltens der Wölfe kann man viele Parallelen zu den chinesischen Topoi der Mongolen klar erkennen. Im ersten Kapitel von Wolfstotem wird Chen Zhens unerklärliche Faszination für die Wölfe beschrieben: „...Wolfsschatten, die fast jeden Abend wie Geister umherirrten“.³⁸¹ Weiter liest man in Kapitel 27: „Wolfsrudel auf dem Grasland waren wie ein Phantom – sie kamen und gingen wie der Wind“.³⁸² Chen Zhen bewundert und verklärt ihre Beweglichkeit, die sie unkontrollierbar und unregierbar macht. Mit ganz ähnlichen Worten drückt er auch wiederholt seine Bewunderung für die kriegerischen Steppenreiter der Vergangenheit aus, so wie sich sein Interesse in weiterer Folge nicht nur auf den jungen Wolf beschränkt, sondern auch auf eine Annäherung an die Welt seiner mongolischen Gastgeber abzielt. Getrieben von einem psychologischen Impuls, erwacht im Protagonisten das Verlangen in direkten Kontakt mit den Wölfen zu treten: „Nach dieser Nacht wollte Chen Zhen erst recht mit den Wölfen auf Tuchfühlung gehen, sie aus nächster Nähe beobachten und studieren. ...Und die Wölfe waren eindeutig die rätselhaftesten, undurchschaubarsten Lebewesen der Steppe. ...ja am liebsten hätte er sich ein Wolfsjunges genommen und eigenhändig großgezogen – obwohl er bei diesem Gedanken selbst noch zusammenzuckte“.³⁸³ Voller Bewunderung für die Kriegstaktik der Wölfe bemerkt Zhang: „Angriff auf ganzer Front: im Osten ablenken und im Westen angreifen, sich gegenseitig decken. Auf einer Seite einen Angriff vortäuschen und auf der anderen einen Großangriff unternehmen, angreifen, wenn die Gelegenheit günstig ist... Diese Taktik der Wölfe ist tödlicher als jede Konzentration der Kräfte für einen Großangriff“.³⁸⁴ Dass mit der verdeckten Anspielung auf die Phantom gleichen Wölfe die Mongolen gemeint sind, wird

³⁸¹ Jiang, Rong (2008), S. 28.

³⁸² Ibid., S. 530.

³⁸³ Ibid., S. 34.

³⁸⁴ Ibid., S. 498, 499.

deutlicher, wenn man verfolgt, wie Bao Shungui den vermeintlichen Krieg gegen die Wölfe als Kampf gegen die „schlechten Elemente“ unter den Mongolen im Dienste seiner eigenen Karriere einzusetzen versteht. Wolfgang Bauer liefert mit der Beschreibung des Machtmissbrauchs der Militärs eine historische Parallele, die der Rolle des Verräters Bao Shungui eine zusätzliche Dimension gibt und das Argument, in den Wölfen eine Allegorie auf die Mongolen zu sehen, untermauert. Ehrgeizige und skrupellose Generäle haben die Ängste des ordnungsbesessenen chinesischen Kaiserhofs auszunützen verstanden: „Die Aufstände, die sich gegen diese Diskriminierung (der Bevölkerung im Grenzland) wandten, konnten trotz geschickter Guerillataktik - „sind sie im Osten geschlagen, sorgen sie im Westen für Unruhe, stecken sie auf dem Lande eine Niederlage ein, attackieren sie die Städte“ – blutig niedergeschlagen werden. Für eine Verlängerung der militärischen Aktionen in den offiziellen Berichten sorgte aber häufig nicht die militärische Kapazität der Ureinwohner, sondern die Lukrativität von erfundenen Kampfhandlungen, durch die chinesische Generäle den Staatssäckel schröpften“³⁸⁵. Das Hin- und Herpendeln in Chen Zhens Verhältnis zu den Wölfen im Allgemeinen und dem Wolfswelpen im Besonderen soll eine Ausweitung der sich ergebenden Implikationen über den zeitlichen Rahmen der Kulturrevolution hinaus bewirken. Die Mehrdeutigkeit, die durch die geschichtlich tradierten Topoi auf das Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit und der Verstrickung Chinas mit den Mongolen anspielt, gewinnt an aktuellem Bezug, wenn man sie im Zusammenhang mit der Rolle der chinesischen Intellektuellen näher betrachtet. Die Faszination des jungen Protagonisten den Wölfen gegenüber kann im Hinblick auf das Betreiben eines Essentialismus durch die Intellektuellen hinterfragt werden und gewinnt so Bezug zur aktuellen Lage der Minderheiten. Die Art, wie das Anderssein von den Intellektuellen definiert wird, trägt dazu bei, dass die Anderen noch mehr ausgegrenzt werden, sich der Verdacht über ihre separatistischen Bestrebungen verstärkt und ihre prinzipiell nicht den Staat an sich, sondern höchstens die Diktatur gefährdenden Forderungen wie Recht auf Selbstbestimmung und relative Autonomie vom Tisch gekehrt werden. Auf die Implikationen der vom Autor intentionierten Mehrdeutigkeit soll noch weiter eingegangen werden.³⁸⁶

³⁸⁵ Bauer, Wolfgang (1980), S. 196.

³⁸⁶ Siehe ab Seite 167 dieser Arbeit.

Mit dem Unterfangen, einen Wolfswelpen zu stehlen, will Chen unbewusst die Vitalität des Wolfes für sich in Anspruch nehmen. Die ausführliche Beschreibung zieht sich über die Kapitel 9 und 10. In der mongolischen Zahlensymbolik steht die „Neun“ als sakrale Zahl für den Willen Tenggers und die göttliche Ordnung; die „Zehn“ dient der militärischen Einteilung und Organisation der nomadischen Krieger und ist Symbol für irdische Macht. Als es den Schülern mit Hilfe von Dorji endlich gelingt, den Wolfsbau auszuheben, brechen alle in Ekstase aus: „Für einen kurzen Moment erstarrten die Pekingener Schüler, dann riefen sie ekstatisch: „Wolfswelpen!“³⁸⁷ Ohne die Hilfe von Dorji, dem mandschurischen Hirten, hätte Chen Zhen seinen Traum einen Wolfswelpen zu fangen, nicht verwirklichen können. Dorjis Rolle in dieser Episode erinnert an die mongolischen Agenten, die trotz ihrer anfänglichen Skepsis für das kommunistische Projekt der Nationalstaatsbildung gewonnen wurden und die KPCh im Befreiungskampf gegen die Japaner und im Bürgerkrieg gegen die Guomindang unterstützten. Chen Zhen ruft voller Überschwang aus: „Wie lange ich euch gesucht habe! ... „Endlich seid ihr da“.“³⁸⁸ Und ganz im Gefühl freudiger Erregung: „Zum ersten Mal in seinem Leben sollte Chen nun mit seinen eigenen Händen lebendige Wölfe anfassen. Er zögerte. Traute sich nicht“.³⁸⁹ Mit dem Ausheben des Welpen stellt Jiang Rong im übertragenen Sinn die Legitimität des chinesischen Anspruchs auf die Innere Mongolei in Frage. Chens echte Faszination für den Wolf und sein Anspruch, ein Freund der Steppenbewohner zu sein, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass er den Wolf gefangen nimmt und ihm in letzter Konsequenz den Tod bringen wird. Die Auswirkungen der ursprünglich von Idealismus getragenen guten Intentionen verkehren sich in ihr Gegenteil. Chens Gefangennahme des jungen Wolfes widerspiegelt in gewissem Sinn die kommunistische Besetzung der Inneren Mongolei. So wird behauptet, dass Mao den Inner-Mongolen die Unabhängigkeit versprochen hätte.³⁹⁰ Uradyn Bulag, der Maos „Zusicherung“ zitiert, unterstreicht, wie sie in der

³⁸⁷ Jiang, Rong (2008), S. 225.

³⁸⁸ Ibid., S. 226.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ „We maintain that the six leagues, twenty-four sections [tribes], and forty-nine banners of Inner Mongolia, Chahar, the two sections of Tumute [Tumed] as well as the whole area of the three special banners in Ningxia, whether they have changed their status into xian [county] or have been designated as grassland, should be returned to the Inner Mongolian people as part of their territory. The titles of the three administrative provinces of Re[he], Cha[har], and Sui[yuan] and their de facto administrative offices should be abolished. Under no circumstances should other nationalities be allowed to occupy the land of the Inner Mongolian nation or expropriate it under various excuses“.

offiziellen Historiographie unterschlagen worden ist: „Ignoring Mao's specific pledges to allow Mongols to establish an independent state, however, this revolutionary history's text stated that the declaration supported Mongolian opposition to the GMD's provincialization of Inner Mongolia so as to "implement national regional autonomy in the Inner Mongolian region" “. ³⁹¹ Mit provozierenden historischen und ethnographischen Anspielungen lädt Jiang Rong aufmerksame Leser immer wieder dazu ein, der extratextuellen Bedeutung nachzuspüren, deren Referenzen zwischen den Zeilen liegen, wie es der Technik der Allegorie entspricht.

Immer wieder betont er die Gemeinsamkeiten von Wolfsgewohnheiten und dem, was über mongolische Eigenheiten bekannt ist. Ein seltsamer kreisförmiger Pfad zieht sich um den Platz, an dem die Wölfe die Pferdeherde massakrierten, „ein weißer ausgetrampelter Weg, ein Pfad aus rotem Eisschleim, der sich faustdick auf der Eisfläche erhob und so furchteinflößend wirkte wie ein Kreis mit teuflischen Schriftzügen“. Solche Spuren hinterließen die mittelalterlichen mongolischen Reiter nach ihren rituellen Sieges-Tänzen. ³⁹² „...Dieser eigenartige Kreis gab ihm Rätsel auf, er wand sich in immer neuen Schlingen um sein Herz, eine enger als die andere, bis er kaum mehr Luft bekam. Warum waren die Wölfe im Kreis gelaufen? Was hatten sie vorgehabt? “ ³⁹³ In Kapitel 27 wird noch einmal darauf angespielt: „Da spürte Chen auf einmal ein Kribbeln auf der Kopfhaut, ihm fielen die geheimnisvollen Wolfsspuren aus dem Frühjahr ein. Dutzende Wölfe waren um Pferdekadaver gelaufen und hatten Spuren wie dämonische Zeichen oder göttliche Gemälde hinterlassen, wobei die Alten glaubten, es handele sich um ein Dankeschreiben der Wölfe an Tengger...“ ³⁹⁴

In der „Geheimen Geschichte der Mongolen“ liest man, von Igor de Rachewiltz kommentiert, über eine Siegesfeier von Qutula und Qada'an, nach der im Namen Ambagais vollzogenen Rache an den Tartaren: „...the feasting and dancing may have had some ceremonial significance in connection with a military campaign – whether specifically for revenge remains to be seen. There is no doubt, I think, that

Schram, Stuart R. (Hg.) (1999), *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912-1949: Toward the Second United Front, January 1933-July 1937*, Armonk, NY and London: M. E. Sharpe. S.71. zitiert in Uradyn, E. Bulag (2006), „The Yearning for "Friendship": Revisiting "The Political" in Minority Revolutionary History in China“, in *The Journal of Asian Studies* 65/1 (Februar 2006), S. 11. (emphasis added – Anmerkung von Uradyn, Bulag.)

³⁹¹ Nei Menggu geming shi bianji weiyuanhui 1978, S. 86. Zitiert in Uradyn, Bulag (2006), S. 11.

³⁹² Jiang, Rong (2008), S. 135.

³⁹³ Ibid., S. 137.

³⁹⁴ Ibid., S. 536.

the Leafy Tree and the dancing carried out around it – largely consisting of stamping of feet, it seems – went together, and there was a ritual (shamanistic) significance attached to them“.³⁹⁵ Der chinesische Monumental-Film über Dschingis Khan zeigt eine Szene siegreich heimkehrender mongolischer Reiter, die mit weit ausgestreckten Armen fest im Sattel sitzend, ihren Oberkörper wie zu einem Tanz in kreisförmige Bewegung versetzen.

Mit dem Argument konfrontiert, dass es unmöglich ist, einen Wolf aufzuziehen, und unter Hinweis darauf, dass das Tier sicherlich Menschen angreifen und verletzen würde, erwidert Chen Zhen, dass es für ihn die einzige Möglichkeit sei, seine Angst vor Wölfen zu überwinden: „...Wer nicht wagt, der nicht gewinnt. Seit ich den Wolf habe, darf ich keine Wölfe mehr fürchten...“³⁹⁶ Die Aussage Chen Zhens, dass die westliche Zivilisation dank des Wolfblutes in ihren Adern zu Macht gekommen sei, verrät den psychologischen Druck, dem sich die chinesischen Eliten seit der demütigenden Begegnung mit den westlichen Mächten im 19. Jahrhundert ausgesetzt fühlen. Und Chen setzt, ohne sich dessen bewusst zu sein, den Monolog über die chinesischen Minderwertigkeitskomplexe fort: „Diejenigen Bewohner des Westens, die den Osten angriffen, waren ebenfalls Nachfahren nomadisierender Viehzüchter. ...Die Teutonen, Germanen und Angelsachsen später wurden immer stärker, in ihnen fließt das Blut der Wölfe. Die eher kleinmütigen Chinesen aber bräuchten diesen wilden Geschmack in ihren Adern. Ohne Wölfe wäre die Geschichte der Menschheit nicht so geschrieben worden, wie wir sie jetzt kennen...“³⁹⁷ Trotz des Aufstiegs zur Großmacht hat China das Trauma der Demütigung noch nicht überwunden, und es manifestiert sich in seiner Außenpolitik, die nicht frei ist von überkompensierten Minderwertigkeitskomplexen, Narzissmus und übertriebenem Eifer, Status und Würde Chinas unter Beweis zu stellen. „...Wenn man nichts von Wölfen versteht, versteht man auch den Geist und Charakter nomadisierender Viehzüchter nicht und noch weniger den Unterschied zwischen Nomaden und Ackerbauern, ihre Stärken und Schwächen“.³⁹⁸ Für Chinas Machtdemonstration ist es von hohem Stellenwert, auf der internationalen Bühne unter Beweis zu stellen, wie gut integriert die Minderheiten sind. Diese Bemühungen sind jedes Mal bedroht, wenn in Minderheiten-Regionen Aufstände oder Proteste

³⁹⁵ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 317.

³⁹⁶ Jiang, Rong (2008), S. 299.

³⁹⁷ Ibid., S. 300.

³⁹⁸ Ibid.

ausbrechen, die die offiziellen Beteuerungen vor der Weltöffentlichkeit Lügen strafen. Die chinesischen Grundprinzipien für richtiges Verhalten widersprechen sich selbst in der Minderheitenfrage. Ein unterbewusstes Schuldgefühl wurzelt in der tief von konfuzianischem Scham und Moralisierungsansprüchen geprägten Kultur und führt zu von Angst und Zorn geleiteten Ausbrüchen. Die Angst, dass die Minderheiten sich (trotz der für chinesische Verhältnisse -zumindest in der Theorie - liberalen Gesetzgebung) von China loslösen wollen, und der Ärger, dass sie China durch Aufstand und offenen Protest in Verlegenheit bringen, führen in einen Argumentationsnotstand und zu widersprüchlichen Aktionen. So ist es nicht verwunderlich, dass immer wieder als Reaktion auf die – nach offiziellem chinesischen Verständnis – von den Minderheiten erwiesene Undankbarkeit, drastische Polizei-Maßnahmen ergriffen werden, mit denen Blockaden von aufrührerischen Minderheitengebieten und das Aussperren der Medien und ausländischer Touristen einhergehen.

Mit einem ganz ähnlichen Dilemma sieht sich der junge Protagonist konfrontiert, wenn er verzweifelt versucht mit den seinen eigenen moralischen Ansprüchen widersprechenden Konsequenzen der Aufzucht des widerspenstigen Wolfs zurecht zu kommen, einem Wesen, das er sich aus schwer zu rechtfertigenden Gründen angeeignet hat und das er sich schließlich zu töten entschließt, weil es sich niemanden unterzuordnen bereit ist. Die Hinweise, dass sich der junge Wolf nie würde zähmen lassen und die erste Gelegenheit zur Flucht weg von den Menschen nutzen würde, haben die chinesischen Intellektuellen mit Erstaunen über lange Zeit immer wieder beobachten können: „...es war unmissverständlich, dass er möglichst weit weg wollte von mongolischen Jurten...“³⁹⁹ und „...wenn Spatzen einmal in Gefangenschaft sind, schließen sie die Augen und hocken jede Nahrung verweigernd beieinander... Bei Chen hatte nie ein Spatz längere Zeit überlebt. Bei Wölfen ist das anders, sie schätzen die Freiheit, aber sie schätzen auch das Leben. Wenn sie gefangen werden, fressen und schlafen sie wie immer, um danach auf eine Gelegenheit zu warten, in ein neues Leben in Freiheit zu fliehen“. ⁴⁰⁰ Chens Kommentar verrät, dass er sich dessen, was er mit dem Tier tat, vollends bewusst war.

³⁹⁹ Ibid., S. 302.

⁴⁰⁰ Jiang, Rong (2008), S. 302.

Diese psychoanalytischen Züge in den Verhaltensbeschreibungen des gefangenen Wolfes durch den Protagonisten ziehen eine Parallele zwischen dem Umgang mit der Minderheit und der Behandlung des gefangenen Wolfs und sind eine Erklärung für die besondere Vorsicht, durch die sich die Politik der chinesischen Führung gegenüber den inner-mongolischen Untertanen auszeichnet. Als er größer und zu gefährlich wird, kommt der Wolf an die Kette, ein Verstoß gegen ein Grundrecht des Menschen auf Freiheit und Selbstbestimmung. „Ein heiliges Tier wie der Wolf muss angebetet, es kann nicht wie ein Hund zum Diener des Hauses gemacht werden!“⁴⁰¹ Die Paranoia der Zentralregierung zu dem Zeitpunkt, als die Fraktionskämpfe an der Spitze der Partei einen Verlust der Kontrolle über die Funktionäre der Minderheit befürchten ließen, passt zu folgender Beschreibung: „Einen Tiger großzuziehen bedeutet Gefahr, einen Wolf großzuziehen eine Katastrophe“.⁴⁰² Oder, „Einen Tiger zu reiten war leicht, herunterzukommen schwer – und das doppelt und dreifach für einen Wolf?“⁴⁰³ Im Bewusstsein des offensichtlichen inneren Konflikts ist Chen Zhen aber gleichzeitig außer Stande eine befriedigende Lösung zu finden. Nicht einmal der Einspruch seiner engsten Vertrauenspersonen, Bilgee und Yang Ke, kann ihn von seiner Obsession für den Wolf abbringen.

In Bilgees Reaktion ist der Schock und der passive Widerstand der älteren Autoritätspersonen in der Inneren Mongolei während der Säuberungskampagnen und der Entrechtung ihrer Landsleute nachzuempfinden. Leute mit Weitblick wie Bilgee hatten während des Aufbaus der Volksrepublik eine wichtige Rolle gespielt, ihre Landsleute davon zu überzeugen, dass an einer Zusammenarbeit mit den Chinesen kein Weg vorbeiführte, und umso größer war sein Entsetzen und die Frustration über die fehlende Sensibilität der neuen Generation und der neuen Herrscher. „Euer Handeln ist eine Beleidigung der mongolischen Vorfahren. Ein Affront gegen Tengger! Ihr werdet eines Tages dafür bezahlen, und ich fürchte, selbst ich werde dafür bezahlen!“⁴⁰⁴ Und Chen weiß, dass er in der Schuld seiner mongolischen Gefährten steht: „Doch was Chen am meisten fürchtete war, seinen alten Freund Bilgee zu verletzen, diesen alten Mongolen, der ihn in die geheimnisvolle Welt des Wolfstotems eingeführt hatte und der ihn sogar zu dem Wolfsbau geführt hatte und unter dessen sorgsamer Anleitung es ihm erst möglich

⁴⁰¹ Ibid., S. 232.

⁴⁰² Ibid., S. 232.

⁴⁰³ Ibid., S. 356.

⁴⁰⁴ Jiang, Rong (2008), S. 366.

gewesen war, das Junge zu entwenden“. ⁴⁰⁵ Noch einmal offenbart sich der in der konfuzianischen Ethik verwurzelte schon erwähnte Widerspruch, dass selbst, wenn es Chen Zhen gelänge, sich selbst soweit zu betrügen, daß er Lüge von Wahrheit nicht mehr klar zu trennen vermag, ihm sein Schuldbewusstsein nicht erspart bleibt: „Chen wusste, dass er alle Grenzen überschritten hatte. In tausend Jahren hatte noch niemand auf dem Grasland einen Wolf domestiziert. Einen Krieger tötete man, man erniedrigte ihn nicht. Einen Wolf konnte man töten oder anbeten, aber nicht wie ein Haustier halten“. ⁴⁰⁶ Und doch lässt er sich nicht eines Besseren belehren: „Ich weiß, ihr chinesischen Schüler glaubt an keinen Gott und kümmert euch nicht um eure Seele. Du bist zwar schon über zwei Jahre hier, hast das Grasland und die Wölfe in dein Herz geschlossen, aber ins Herz deines alten Freunden blickst du dennoch nicht“. ⁴⁰⁷ Yang Ke schlägt zwar vor, den Wolf laufen zu lassen, karikiert seinen Altruismus aber gleichzeitig mit seinem für die Allegorie kennzeichnenden absurd übertriebenen Vergleich seiner größeren Wertschätzung des Wolfes als für einen Bruder: „Vielleicht sollten wir ihn doch laufen lassen und behaupten, er hätte die Kette gesprengt und sei geflohen. Damit wäre die Sache erledigt. ...Andererseits trenne ich mich nur ungern von ihm, nicht einmal bei meinem kleinen Bruder war ich so anhänglich“. ⁴⁰⁸ Chen Zhen lehnt den Vorschlag mit einer bis zum letzten gehenden Entschiedenheit ab: „Wir haben mit der Wolfszucht angefangen, jetzt ziehen wir das auch durch“. ⁴⁰⁹ Auch das Argument des Mitleids mit dem Wolf in Ketten kann ihn nicht erweichen: „Nicht dass ich mich davor drücken will, Verantwortung zu tragen“ ...„Nein, der kleine Wolf tut mir einfach nur leid, wie er den ganzen Tag so angekettet ist. Wölfe lieben die Freiheit über alles, und unser Kleiner hier ist ständig gefesselt, tut dir das nicht in der Seele weh?“ ⁴¹⁰

Die Tortur der während der Kulturrevolution verfolgten und eingesperrten Mongolen überträgt Jiang Rong auf den in der Sommerhitze der Gobi schmach tenden und auf ein Minimum an Platz reduzierten Wolf: „Mittlerweile konnte das Wolfsjunge in der gnadenlosen Mittagshitze weder stehen noch liegen. Der Sandboden dampfte, und die Glut zwang das Tier immerfort auf der Stelle zu trappeln. ...Dann versuchte er in

⁴⁰⁵ Ibid., S. 367.

⁴⁰⁶ Ibid., S. 367.

⁴⁰⁷ Ibid., S. 367.

⁴⁰⁸ Ibid., S. 458.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Jiang, Rong (2008), S. 458.

Chens Schatten der Sonne auszuweichen. Wie ein armer Waise klammerte er sich an Chens Füße“.⁴¹¹

Mit Erstaunen muss die chinesische Führung immer wieder zur Kenntnis nehmen, dass sich die Minderheit für die Entwicklung der Infrastruktur und Investitionen in ihren rückständigen Regionen nicht erkenntlich zeigt. Die Undankbarkeit des Wolfes seinem Futtergeber gegenüber spiegelt das Verhalten der Minderheit wider: „Wenn er den kleinen Wolf fütterte, gab er ihm nie wie die Hundewelpen das Gefühl, dass Chen für ihn der Lebensretter und Erlöser der Welt sei. Er zeigte keinerlei Dankbarkeit“.⁴¹²

Chens Monologe werden oft von Perspektivenwechsel unterbrochen, von der Bezugsperson A, der chinesischen Minderheitenpolitik, auf B, den durch Chen repräsentierten chinesischen Intellektuellen, sieht sich der Leser mit einem intentionierten Widerstand, die Allegorie in den verschiedenen Erzählebenen allzu deutlich werden zu lassen, konfrontiert. Näherliegend als die Vermutung einer Aporie erscheint es aber darin einen Fluchtreflex des Autors zur Tarnung seiner wahren Intentionen vor der literarischen Inquisition zu sehen.

Das komplexe Spannungsverhältnis zwischen Wolf und Mensch lässt mehrere Deutungsmöglichkeiten zu. Auf der neuen Weide kommt der gefangene Wolf in die Nähe und in akustischen Kontakt mit den freien Wölfen, und er weiß nicht, wie er reagieren soll. Die Beschreibung seiner Verwirrung als Identitätskrise ist zu künstlich und anthropomorph, um als reine Tier-Beobachtung Chens, der sich nur scheinbar als seriöser Feldforscher geben will, glaubwürdig zu sein. „Der arme Wolf nun, der inmitten von Hundegebell aufwuchs, tat alles, um es zu lernen. Er hatte eine Identitätskrise“.⁴¹³ Und beginnt inmitten der Lager-Hunde wie ein Wolf zu heulen! Bei David Sneath lesen wir, wie gefährlich es während der Verfolgungen war, seine Stimme als Minderheit zu erheben, und welchen Argwohn es hervorrief: „Almost all Mongols with higher education were victims – particularly if they knew Russian. Production team leaders and officials, primary school teachers, and anyone with a responsible position was singled out. In this climate any display of Mongolian culture could be seized upon by the Maoists as evidence of Mongolian nationalism and

⁴¹¹ Ibid., S. 447.

⁴¹² Ibid., S. 360.

⁴¹³ Ibid., S. 485.

separatism. To wear a Mongol *debel* ('deel') – robe – rather than the conformist 'Mao suit' was dangerous".⁴¹⁴

Nach der spannungsgeladenen Nacht der heulenden Wölfe und seiner Identitätskrise greift der junge Wolf Chen Zhen am nächsten Tag an und fügt ihm zwei stark blutende Bisswunden zu. Der zeitlichen Abfolge der historischen Ereignisse entsprechend, kann man die Wunde als Erinnerung mit den gewalttätigen Zusammenstöße zwischen Roten Garden und Maoisten mit den innermongolischen Kadern und der Rote Armee Garnison durchaus in Beziehung bringen. Das Heulen des jungen Wolfs während ihres Spaziergangs in der Steppe, dem unter Ulanhu erfolgten ephemeren Ausflug in die Freiheit entsprechend, hat den Angriff der Wölfe, i.e. den Ausbruch der Gewalt eingeleitet: „Es war ein langgezogenes Heulen der Trauer und der Sehnsucht. Da war nichts von einer freudigen Begrüßung der Mutter, nur noch grenzenloses Verlangen nach der Familie und dem Rudel und unendlicher Schmerz über die langen Monate der Gefangenschaft".⁴¹⁵ Unmittelbar nach dem Angriff des jungen Wolfs werden ihm als Konsequenz seiner Gefährlichkeit die Fangzähne gebrochen. Das Ergebnis drückt sich in einer Strafverschärfung wegen mangelnder Gefügsamkeit aus, nicht genug, dass die an Freiheit gewöhnte Kreatur angekettet dahinvegetiert, jetzt werden ihr die Zähne gebrochen. „Die einzige Möglichkeit ...ist eine Zahnoperation. Wir kappen mit einer Zange die Spitzen seiner Zähne, denn sie sind es, die den Wolf so gefährlich machen. <<⁴¹⁶ Wieder argumentiert Yang Ke vergeblich dagegen: „Allerdings ist es das Gleiche, als würdest du ihn töten. Wie soll er ohne die Spitzen seiner Zähne auf dem Grasland überleben?"⁴¹⁷ und „Einem Wolf die Zähne zu stutzen...schlimmer, als einen Mann zu kastrieren".⁴¹⁸ Auf metatextueller Ebene passt das zur Verweigerung des Rechts auf Selbstbestimmung und relativer Autonomie und das zum Schweigen bringen durch Terror und die Ermordung der mongolischen intellektuellen Elite. David Sneath führt dazu aus: „For the accused Mongol the problem was that simply to confess to membership (to the imaginary *Nei Ren Dang*) was not enough; you had to name your accomplices, so incriminating your friends. If you were agreeable enough to your captors to be released, you, as an enemy of the people, would have no job to go to.

⁴¹⁴ Sneath, David (1994), S. 421.

⁴¹⁵ Jiang, Rong (2008), S. 543.

⁴¹⁶ Ibid., S. 546.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid., S. 547.

You had to rely on the charity of those who knew that to help you might land them in trouble. Small wonder that many Mongols committed suicide under the intolerable pressure“.⁴¹⁹

Bilgees Empörung über das Experiment am jungen Wolf kann unschwer als Kommentar zur Inhaftierung von Mongolen und den ihnen zugefügten Misshandlungen verstanden werden: „Es tut mir in der Seele weh zu sehen, wie ihr einen so klugen, lebhaften kleinen Wolf als euren Sklaven in Ketten legt. Wölfe sind geduldig, wartet nur ab, früher oder später wird er weglaufen. Ihr werdet ihn nie unterwerfen, selbst wenn ihr ihn mit fettem Lammfleisch füttert.“⁴²⁰ David Sneath schreibt über bekannt gewordene Details der Inhaftierung: „The prisoners were kept crowded in a single hall, sitting on the floor with their wrists and ankles tied. They slept and ate huddled in this position, slumped against each other, for 45 days or more. The Red Guards stood or sat at one end of this room with loaded guns trained on them. Prisoners would be periodically singled out and tortured to extract confessions and information about supposed underground activities. Several people died under torture, among them three banner officials who were beaten to death“.⁴²¹

Ab dem 24. Kapitel verstärkt sich Chens innerer Konflikt immer mehr. Sein Schuldgefühl und Bedauern kollidieren mit seiner Besessenheit den Wolf weiter als Gefangenen zu halten, und er gleicht einem Menschen mit gespaltenen Persönlichkeit: „Der Wolf war keine Ratte im Versuchslabor, sondern sein Freund und Lehrer“. Oder: „Konnte er sein Vorhaben wirklich nur um den Preis der Freiheit und des Glücks seines Wolfes verwirklichen?“⁴²² Und: „Eines Tages würde er heiraten und Kinder haben, doch so viel Aufmerksamkeit und Liebe wie für den Wolf, fürchtete er, würde er nicht einmal für sein eigenes Fleisch und Blut aufbringen....“⁴²³ Und: „Er hatte so viel Ärger gehabt, so viel Druck aushalten und Risiken eingehen müssen, er würde nicht einfach aufgeben“.⁴²⁴ Beim Umzug ins Winterlager steht er vor dem Problem, dass er den Wolf nicht wie einen Hund transportieren kann: „Chen merkte, dass der Wolf keineswegs unfähig war, wie die Hündin dem Wagen hinterher zu trotten, nein, er nahm lieber den schmerzhaften Kampf mit seinem Tod

⁴¹⁹ Sneath, David (1994), S. 420.

⁴²⁰ Jiang, Rong (2008), S. 528.

⁴²¹ Sneath, David (1994), S. 424.

⁴²² Jiang, Rong (2008), S. 582, 679.

⁴²³ Ibid., S. 444.

⁴²⁴ Ibid., S. 531.

bringenden Galgenstrick auf, als dass er sich wie ein Hund hätte führen lassen. Sein Widerstand markierte die grundlegende Trennlinie zwischen Wölfen und Hunden,...Kein Wolf des Graslands würde diese Grenze je überschreiten und sich einem Menschen unterwerfen“. ⁴²⁵ So wird das unschuldig begonnene Abenteuer und die aus einer Faszination hervorgegangene Eskapade eines unreifen jungen Intellektuellen zu einer gefährlichen von Schuld und moralischen Zweifel durchsetzten Obsession: „Wenn ich ihm nicht die Zahnsitzen abgekniffen hätte, hätte ich ihn vielleicht schon längst wieder im Grasland ausgesetzt. Aber jetzt ist er ein Krüppel. Wie soll er mit diesen Zähnen, die nicht mal mehr meinen Arm aufreißen können, in der Wildnis überleben? Ich habe ihn zum Krüppel gemacht, also muss ich auch für ihn sorgen, solange er lebt“. ⁴²⁶ Der unauslöschliche Drang nach Freiheit im Verhalten den Wolfsjungen quält Chen Zhen am meisten: „...ging sein Blick voll schmerzlicher Sehnsucht in die Weite des Graslands, in eine Freiheit, die er fast mit den Pfoten greifen konnte und die eben darum derart aufreizend und verlockend war, dass ihm das Joch um seinen Hals gänzlich unerträglich wurde. Chen spürte diese Sehnsucht und litt aus tiefstem Herzen mit, doch er konnte den Wolf nicht von seinem Leid erlösen, denn während des langen, strengen Winter hätte die Flucht den sicheren Tod bedeutet“. ⁴²⁷ Chen Zhen wird sich des pathologischen Ausmaßes seiner Krise bewusst: „Ihn befielen bohrende Zweifel an der Richtigkeit seines Tuns. Es war Zeit für ein paar Arbeiten, aber er konnte sich kaum von seinem Wolf trennen. Er fühlte sich geistig wie emotional auf geradezu krankhafte Weise abhängig von seinem Tier“. ⁴²⁸ Dazu kommt das Gefühl der Angst seinen gefangenen Schützling zu verlieren: „...er würde den Wolf in der bitteren Kälte verlieren – so war es von Tengger bestimmt, als Strafe für Chen, der sich sein Leben lang schuldig fühlen und niemals Vergebung erlangen würde“. ⁴²⁹

Chen Zhens Psychodrama erinnert an die Technik der Selbstbeschuldigung des Ming Beamten-Gelehrten Liu Zongzhou (刘宗周) (1578-1645), in seiner „moralischen Buchhaltung“. Auf die wiederholte Selbst-Anklage erwidert er solange mit „ja“, bis er in kalten Schweiß ausbricht, und setzt die Anklage der Unaufrichtigkeit dann mit dem

⁴²⁵ Ibid., S. 630-631.

⁴²⁶ Ibid., S. 634-635.

⁴²⁷ Ibid., S. 679.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid., S. 680.

fortgesetzten Schreien von „nein“ fort.⁴³⁰ Seine Weigerung, den Vorwurf der Unaufrichtigkeit anzunehmen, kann man als Selbstrechtfertigung und Selbstbestärkung gegen die als entsetzlich empfundene Bürde der Schande interpretieren. Auf vergleichbare Weise dreht der junge Protagonist seinem Gewissen den Rücken zu.

Der junge Wolf hatte sich auf dem Weg ins Winterlager vom Ochsenkarren schleifen lassen und dabei am Hals schwer verletzt. Bei den ständigen Versuchen in selbstmörderischem Protest gegen die Kette anzurennen, bricht die Wunde wieder auf und seine Verletzung erweist sich als tödlich: „Der Zorn, der sich in ihm aufgestaut hatte, verwandelte ihn in einen Dämon im Blutausch, in einen grausamen, todessüchtigen Wolf“.⁴³¹ Der von Chen zu Hilfe gerufene Bilgee findet beim Anblick des todwunden Wolfs die auf Mongolisch in einer solchen Situation adäquaten Worte, die auch auf einen Menschen gemünzt sein könnten: „Du willst ihn immer noch aufziehen? Töte ihn, solange er noch ein richtiger Wolf ist und sein Wolfsgeist noch nicht gebrochen ist. Lass ihn wie einen wilden Wolf sterben – in der Schlacht! Und nicht so jämmerlich wie einen kranken Hund! Steh seiner Seele bei!“⁴³² Für Chens klägliche Hoffnung, dass das Tier überleben könnte, hat er nur Verachtung übrig: „Ihr Chinesen werdet unsere mongolischen Wölfe nie verstehen!“ Mit diesen Worten stieg er wutentbrannt auf sein Pferd, versetzte ihm einen heftigen Schlag mit der Peitsche und galoppierte zu seiner Jurte, ohne sich noch einmal umzusehen.“⁴³³ Die willkürliche und künstliche Natur der Allegorie manifestiert sich in der pathetisch klingenden Übertreibung: „Natürlich verstehe ich, was Bilgee meint. Aber wie könnte ich es übers Herz bringen, das zu tun! Falls ich später mal einen Sohn haben sollte, werde ich ihn auch nicht so über alles lieben wie den Wolf...“⁴³⁴ Die Szene des Todes, visualisiert durch die dunkle Brille der nekrophilen Aspekte menschlicher Natur, fügt sich in die allegorische Gesamtdarstellung der Welt: „Der Wolf saß immer noch schwer keuchend dort, seine Beine zitterten noch heftiger und drohten jeden Moment einzuknicken. Chen lief hinter ihn und schlug den Meißel mit aller Kraft, die

⁴³⁰ Wu, Pei-Yi (1979), „Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39/1 (Juni 1979), S. 25-26.

⁴³¹ Jiang, Rong (2008), S. 682.

⁴³² Ibid., S. 684.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ Ibid., S. 685.

er besaß, auf seinen Hinterkopf. Lautlos sank der Wolf nieder – ein wahrer mongolischer Graslandwolf, stolz und willensstark bis zur letzten Stunde“.⁴³⁵

Die anthropomorphen Züge der Beschreibung sind für den aufmerksamen Leser ein weiterer Hinweis darauf, dass es sich beim Grasland-Wolf um die mongolische Minderheit handelt.

Als Mongolin fällt es mir besonders schwer in der Darstellung der Todesszene nicht daran erinnert zu werden, dass Bilgee von Chen meint, er solle der Stimme der Mongolen in einem chinesischen Buch Ausdruck verleihen.⁴³⁶ Versteckt in der Mehrdeutigkeit ist an dieser Stelle der erstickte Schrei nach Sühne und Gedenken für das an der Minderheit verübte Unrecht zu vernehmen. Zwei Fälle aus David Sneaths Bericht verdeutlichen die Aussage auf andere Weise: „Dorj, a remarkable herdsman who provided me with a great deal of information, recalled the incident with anger and bitterness. ‘An old woman! Beaten terribly! You cannot understand it. Does it happen in your country?’ ...“⁴³⁷ „An old man called Damdin, whom I also stayed with, explained to me that his younger brother, Baatar, was one of the officials who was beaten to death, and Damdin keeps a small black and white photograph of him which he showed to me with pride, sorrow and anger. He pointed to it. ‘Baatar was a leader in the town, he was gifted and well educated. They beat him every day. In the end he died of it.’ He looked at me sharply, ‘You write about that!’ he told me“.⁴³⁸

Jiang Rong widmet sein Buch dem alten Bilgee, dem Mentor und Hüter der Tradition. Die für Turkophone allgemein verständliche Bedeutung dieses alt-türkischen Namens ist „der Weise“. Ein Namensvetter Bilgees ist der alttürkische Herrscher Bilgä-Kagan, der im 8.Jhdt. mit seinen berühmten Zeilen in Runenschrift auf einer Stele im Orkhon-Tal als Warner vor dem Verlust der ‚Nomadentugenden‘ und Identität ins Licht der Geschichte getreten ist. Die Inschrift ist die wichtigste unter den seltenen schriftlichen Quellen für die Beurteilung der zentralasiatischen Geschichte aus der Sicht der Nomaden. Bilgä-Kagan warnt darin so vehement vor der Assimilierung durch die Chinesen, dass dies sogar die Aufmerksamkeit chinesischer Forscher erweckt hat. Die im Kernland der heutigen Mongolei errichtete Stein-Stele enthält

⁴³⁵ Ibid., S. 687.

⁴³⁶ Ibid., S. 76.

⁴³⁷ Sneath, David (1994), S. 423.

⁴³⁸ Ibid., S. 424.

neben dem Rechenschaftsbericht des alt-türkischen Herrschers Bilgä-Kagan die warnende Botschaft, Abstand von China zu halten, und nimmt in vielen Belangen den heute unter Mongolen verbreiteten Chinesen-Topos vorweg. „Nach Osten bin ich bis zur Ebene von Shandong zu Felde gezogen und habe beinahe das Meer erreicht. Nach Westen bin ich, den Perfluss überschreitend, bis zum Eisernen Tor zur Felde gezogen... Bis zu so vielen Ländern hin habe ich die (Heere) ziehen lassen. Es gibt nichts Besseres als das Bergland Ötükän. Das Land, (von dem aus man) den Staat hält, ist das Bergland Ötükän. In diesem Lande residierend, habe ich mich mit dem Chinesen-Volk gleichgestellt. Gold und Silber, Brokat und Seide geben sie (die Chinesen) uns in unermesslicher Menge. Die Worte des Chinesen-Volks sind süß, ihre Stoffe sind weich. Mit ihren süßen Worten und mit ihren weichen Stoffen betrügend, lassen sie die fernen Völker herankommen. Nachdem diese herangekommen sind und sich niedergelassen haben, da denken sie schlechte Weisheit. Gute weise Leute, gute tapfere Leute bringen sie nicht zum Gehen. ... Mit ihren süßen Worten und mit ihren weichen Stoffen betrogen, wurdest du zahlreiches türkisches Volk getötet. ... da haben diesen Teil von dir türkischem Volk schlechte Leute folgendermaßen unterwiesen: ‚Wenn man fern ist, gibt man einem schlechte Stoffe; wenn man nahe ist, gibt man einem gute Stoffe.‘ So haben sie ihn unterwiesen. Menschen, die keine Weisheit wussten, nahmen diese Worte (für wahr) und gingen nahe (zu den Chinesen hin), und zahlreiche Leute von euch starben. Wenn du zu diesem Land hingehst, türkisches Volk, wirst du sterben. Wenn du im Lande Ötükän verweilst, wenn du Karawanen sendest, wirst du überhaupt keine Sorgen haben. Wenn du im Bergland Ötükän verweilst, wirst du für ewig den Staat halten“. ⁴³⁹

Jiang Rongs häufige Verwendung historisch verschlüsselter politischer Botschaften deutet darauf hin, dass er den Namen eines seiner wichtigsten Protagonisten, des alten Bilgee, nicht zufällig gewählt hat. Auch Jiang Rongs Bilgee ist ein zivilisationskritischer Warner davor, die eigenen an die fragile Umwelt angepassten Werte nicht über Bord zu werfen und den Versuchungen schnellen Gewinns zu erliegen. Wie Bilgä-Kagan glaubt er den Versprechungen der Chinesen nicht und sieht wie er den drohenden Untergang, wenn man ihnen erliegt.

⁴³⁹ Sagaster, Klaus (1979), S. 142.

Bilgä-Kagans „Rechenschaftsbericht“ und Warnung in alt-türkischer Runenschrift belegt nicht nur das sich schon sehr früh manifestierende Bewusstsein der Gefahr, die eigene kulturelle Identität zu verlieren, sondern es ist auch ein sehr deutlicher Beleg dafür, dass die Türken mit dem schlechten Gewissen des Verrats an der eigenen Kultur für die Chinesen so weite Gebiete erobert hatten.⁴⁴⁰ Es ist bis zu Jiang Rong ein von der chinesischen Geschichtsinterpretation vermiedenes Thema geblieben, dass die heutigen Grenzen Chinas von den Fremdherrschaften definierte sind. China verdankt seine heutige Ausdehnung der expansiven Politik der Mandschu, hat die territorialen Ansprüche der gestürzten Dynastie übernommen und sie mit falschen Versprechungen von Autonomie an die Minderheitenvölker gerechtfertigt. Das moderne chinesische „Selbst“ steht seitdem unter dauernder Anspannung, sich größer geben zu müssen als es ist. Die sich daraus ergebenden Widersprüche ist man versucht entsprechend der jeweiligen Situation mit „süßen Worten“ oder Gewalt zu lösen.

Bilgees Worte über „Bücher gespickt mit teuflischen Weisheiten“ sind eine offensichtliche Kritik am Fundament chinesischer Staatsführung und an der Diskrepanz zwischen Worten und Taten der Akteure, die an Bilgä-Kagans Warnung vor den „süßen Worten“ anknüpft. Bei Betrachtung der Maxime chinesischer Staatsraison zeigt sich, dass von Konfuzius bis zur Kulturrevolution die „Weisheiten“ den führenden Schichten als Mittel zum Zweck zur Verfügung stehen sollten um das Funktionieren des Staates zu gewährleisten und die Welt in Ordnung zu halten. Das Volk war zu lenken, ohne dass diesem irgendein Einfluss auf das Führen der Geschäfte zustand, und es war unwesentlich, wenn nicht sogar hinderlich ein Gefühl für die Bedürfnisse der Menschen zu entwickeln. Die „süßen Worte“ maoistischer Propaganda haben auch ausländische Sinologen während der

⁴⁴⁰ Many of the nobles became the bondsmen of the Chinese people, their unsullied daughters became its slaves. The Turkish begs gave up their Turkish names [or titles ?], and bearing the Chinese names [titles ?] of Chinese begs they obeyed the Chinese Emperor, and served him during fifty years. For him they waged war in the East towards the sun's rising, as far as Bokli kagan, in the West they made expeditions as far as Tamir- kapig (" The Iron Gate "); for the Chinese Emperor they conquered kingdoms and power. The whole of the common Turkish people said thus: "I have been a nation that had its own kingdom; where is now my kingdom? For whom do I win the kingdoms?" said they." I have been a people that had its own kagan; where is my kagan? Which kagan is it I serve? " they said. Speaking in this wise they rose up against the Chinese Emperor.

Ross, E. Denison / Thomsen, Vilhelm (1930), „The Orkhon Inscriptions: Being a Translation of Professor Vilhelm Thomsen's Final Danish Rendering“ in *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5/4 (1930), S. 864-865.

Kulturrevolution noch zu täuschen vermocht, als gleichzeitig in China schon die schlimmsten Gewaltexzesse passierten. Das Selbstverständnis einer autoritären Führung, ihre Machtbefugnis aus der Notwendigkeit des Lenkens einer unmündigen Herde zu beziehen, beinhaltet die obstinate Verweigerung, dem Anderen das Recht auf eine divergierende Weltsicht zuzubilligen. Deswegen meint Bilgee: „Es gibt viel, was ihr Han-Chinesen nicht versteht. Du hast viele Bücher gelesen, aber gespickt mit was für teuflischen Weisheiten! ...Du solltest zum Mongolen werden und Bücher verfassen, das wäre gut!“⁴⁴¹

Im letzten Kapitel, nach der Beschreibung der Todesszene, befestigen die zwei chinesischen Studenten das mit trockenem Gras ausgestopfte Wolfsfell auf einem sechs Meter hohen Birkenmast vor ihrer Jurte. „Lange blickten Chen Zhen und Yang ke hinauf zu ihrem Wolf, hinauf zu Tengger. „Kleiner Wolf, kleiner Wolf“, murmelte Chen vor sich hin, „Tengger wird dir die Wahrheit erzählen über dich und dein Schicksal. In meinen Träumen kannst du mich ruhig beißen, hemmungslos beißen“.“⁴⁴² Dieser Ausgang erinnert an das alte mongolische Opfer-Ritual zu Ehren Tenggers oder der Ahnen.⁴⁴³ Man kann es auch in Zusammenhang mit einer unter den Inner-Mongolen verbreiteten Redewendung über ihr unglückliches Schicksal während der Kulturrevolution sehen. Sie sagen „Mongoloo modond ölgösön“, die Mongolen wurden an den Opferpfahl gehängt. Ergänzend dazu hat Jiang Rong schon im Kapitel 14 detailliert beschrieben, wie ein Wolfsbalg vom alten Gambu aufbereitet wird.

Das Tier ist in allen Kulturen eine unerschöpfliche Quelle für symbolische Bedeutungen, die dem Verständnis der Menschen von sich selbst und den Anderen in oraler Tradition und in der Literatur seit jeher gedient haben. „Wo immer sie auftreten ...Tiersymbole werden dazu benutzt, um die tiefsten und zugleich dunkelsten Bereiche menschlicher Existenz darzulegen. Es sind Symbole, die innerste Werte und Kategorien beinhalten, Darstellungen der fundamentalsten Ideen und Bilder einer Kultur. Als Schlüsselsymbole sind sie multivalent, komplex, antinomisch, und werden gleichzeitig dazu verwandt, um viele unterschiedliche Bilder

⁴⁴¹ Jiang, Rong (2008), S. 76.

⁴⁴² Ibid., S. 689.

⁴⁴³ In Buriat, the first meaning of züxeli (obs.) is ‚the hide of a sacrificial animal with the head and legs (raised on a long pole). 281 According to this work, züxeli consists of the head, the four limbs, the skin and the tail of the sacrificial animal, cut off from the body and in the fashion of a stuffed animal, which is placed on a birch pole stuck firmly in the ground. De Rachewiltz, Igor (2006), S. 281.

und Bedeutungsinhalte auf vielen verschiedenen Ebenen zu entfalten. Als Schlüsselsymbole dienen sie auch dazu, um andere Bereiche symbolischer Diskurse miteinander zu verbinden...Indem die Tiere beides sind, in einer Weise dem Menschen ähnlich, in anderer Weise ihnen unähnlich, bilden sie die Grundlage für viele andere dialektische Aspekte menschlichen Denkens und können auf diese Weise die Kategorien von heilig und profan, wild und zivilisiert, natürlich und kulturell, unmoralisch und moralisch, materiell und essentiell, weltlich und göttlich bilden“.⁴⁴⁴

In der Geheimen Geschichte der Mongolen heißen die vier Generäle und die vier Getreuen Dschingis Khans die vier Jagdhunde und die vier Pferde.⁴⁴⁵ Im modernen Mongolischen nennen die Mongolen einander „Pferd“ als ironischer Anspielung darauf, dass sie ihren Führern loyal anhängen, auch wenn die sie in die Armut getrieben haben. Das Pferd gibt sein Bestes und ist selbst äußerst anspruchslos. Im modernen von Jugendlichen auch respektlos Älteren gegenüber verwendeten Jargon, unterstellt man damit dem Angesprochenen eine gewisse Naivität, ohne ihm ganz seine Qualitäten abzusprechen: „Yagsh de morio“, was willst du denn, du Pferd!

4.3.4. Wie Schuldempfinden und fehlende Empathie die Vergangenheitsbewältigung behindern

Einem bohrenden Schuldgefühl des Hauptprotagonisten wird in der Erzählung viel Raum in Form des inneren Monologs zugewiesen. Die ganze Abhandlung dieses Schuldgefühls als Geständnis der vom jungen Protagonisten am Wolfsjungen verübten Gewalt im Hintergrund der Kulturrevolution dient als Verweis auf die Vergangenheitsbewältigung der Kulturrevolution in der gegenwärtigen Gesellschaft. Weil der Protagonist trotz des überwältigenden Schuldgefühls seine Erinnerung mit völlig anderen Ergebnissen statt einer Heilung beendet, meint Jiang Rong, dass etwas an der Art der Vergangenheitsbewältigung nicht stimmt. Worin dieser Mangel liegen könnte soll hier kurz untersucht werden. Das kulturelle Erbe der Scham- und Schuld-orientierten konfuzianischen Morallehre ist in der politischen Hysterie während der Kulturrevolution trotz kommunistischen Überbaus zum Tragen

⁴⁴⁴ Walens, Stanley in Mircea Eliade (Hg.) (1987), *Encyclopedia of Religion*, New York, S. 291. zitiert in Gerlitz, Peter (1992), S. 115.

⁴⁴⁵ „Jelme is one of the great names in the Cinggis Qan saga. Together with Qubilai, Jebe and Sübe’etei, he is part of the legendary team, or group, of elite warriors known as the ‘four hounds’ (dörben noqas), parallel with the team of the ‘four steeds (=stalwarts)’ (dörben külü’üt), ...“ De Rachewiltz, Igor (2006), S. 400.

gekommen. Wenn man dieses kulturelle Erbe zurückverfolgt, ergibt sich ein interessanter Einblick in das Paradoxon der Geschichts- und Erinnerungsverweigerung im modernen China. Wie von Wu Pei-Yi sorgfältig analysiert, wurden beim Praktizieren der Selbstbeschuldigung zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Bezeichnungen in den sogenannten Selbst-Kritik-Dokumenten verwendet, nämlich Selbstanklage „zisong“ 自訟 oder Selbstvorwurf „zize“ 自责.⁴⁴⁶ Was ursprünglich einem taoistischen Konzept der Heilung durch Bekenntnis an den Himmel entsprungen war, fand seine Ergänzung durch die buddhistische Erlösungs-Vorstellung und wurde schließlich von konfuzianischen Moralisten als Werkzeug gesellschaftlicher Kontrolle instrumentalisiert. Der rein spirituelle Wert, der ursprünglich nicht darauf abzielte, unter dem Vorwand des religiösen Dogmas in die Intimsphäre der Menschen einzudringen, ging damit verloren.

Wu Pei-Yi nimmt mit einem Verweis auf Sanguozhi 三国志 Bezug auf die im 3. Jahrhundert (Dianlu) aufgezeichnete Praxis der sogenannten taoistischen Glaubens-Heilung. In einer „Kammer der Stille“ hatte ein Patient vor einem sogenannten Vertreter des Todes zu bekennen. Dieser ist dazu bestimmt vom Bekenntnis des Patienten drei Kopien anzufertigen. Eine Abschrift „war auf dem Gipfel eines Berges zu hinterlegen, um sie dem Himmel darzubieten, eine zweite musste begraben werden, und die dritte wurde ins Wasser geworfen. Sie wurden „Depeschen an die drei Ämter“ genannt“.⁴⁴⁷

Ein Chronist der Sui-Dynastie (隋 618-907) schildert in Suishu, die von den Buddhisten für ihr „uposatha“ verordnete Praxis, wie Wu Pei-Yi meint, die gewisse Ähnlichkeiten mit den modernen Therapien der Anonymen Alkoholiker aufweist: „The altar is divided into three sections whose boundaries are made of ropes tied to sticks standing upright. Each section has its own entrance and images. The penitents are admitted to a section in small groups forming a single line. With their hands tied behind their backs, they proceed one by one to the front of the images and confess their sins to the gods. The rite goes on day and night without stop for seven or fourteen days“.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Wu, Pei-Yi (1979), S. 5.

⁴⁴⁷ Ibid., S. 7.

⁴⁴⁸ Ibid., S. 13.

Das Fehlen einer liturgischen Beichte in der konfuzianischen Tradition führt Wu Pei-Yi auf die starke Betonung zurück, die dem Wahren der Haltung und dem Vermeiden von Gesichtsverlust von den Konfuzianern zugemessen wurde, nach den Worten des Autors legten sie „großes Gewicht auf Anstand (Korrektheit) und Diskretion“.⁴⁴⁹ Die Neo-Konfuzianer schufen in einer Synthese von taoistischer und buddhistischer Heiltechnik durch Beichte eine neue Kultur der Selbstkasteiung (od.eig. Selbst-Demütigung). Damit erreichten sie ein völlig anderes Ergebnis, denn man beichtet nicht mehr anonym vor Göttern, sondern öffentlich vor Seinesgleichen. Bei dieser Methode, der nun jede sakrale Komponente fehlte, wurde die Selbstanklage in letzter Konsequenz zu einer Überprüfung der Loyalität der Beamten-Literati gegenüber dem Staat. Im Allgemeinen wurde diese Methode zur gängigen Form des Bekennens von Verfehlungen der Schüler an den Lehrer. Diese Methode der säkularen Beichte erreichte während der Ming-Dynastie (明 1368-1644), ihren Höhepunkt, und Wu Pei-Yi liefert ein Beispiel für die Intensität und Effizienz der mehrfachen Kontrolle, der die Literati unterlagen und der sie sich gegenseitig durch Ausspähen und Eindringen in die individuelle Privatsphäre unterzogen, was an moderne Formen der Inquisition (z.B. innerhalb christlicher Orden) erinnert: „After breakfast you should report for the purpose of discussion on how you have spent the night. Did you sleep peacefully, or did you give free rein to your emotions and behave recklessly? Did you have dreams? In your dreams did you relapse into your old habits? Were there any amorous dreams? ...You must not indulge in self-deception. At night you should not retire right away. ...if there were errors you should repent deeply and make a resolution never to commit them again. If there are teachers or schoolmates available you should report to them your errors for discussion“.⁴⁵⁰ Der konfuzianische Gelehrte Li Yong 李顥 (1627-1705), brachte folgende Regulierungen in den akademischen Unterricht (shu yuan) ein: „...A book should be kept to record the merits and demerits of each member regarding his speech and deeds“.⁴⁵¹ Seine Aufforderung an die Studenten, eine „moralische Buchhaltung“ zu führen, ist in Begriffen aus der Medizin abgefasst: „We must resolve to seek a new life and drastically rid ourselves of our errors without any concealment. ...Our situation should also be like that of a patient who uninhibitedly gives a full account of the sources of his disease to the physician. Once

⁴⁴⁹ Ibid., S. 15.

⁴⁵⁰ „Daily Regimen for Beginning Students Meng Yün-p'u hsien-sheng chi“ (late 16th century ed.; National Library of Peiping microfilm), 6. 19ab zitiert in Wu, Pei-Yi (1979), S. 23.

⁴⁵¹ Wu Pei-Yi (1979): S. 25.

the physician knows the roots of the disease, he can prescribe an appropriate remedy. Otherwise, even if there were an elixir, what good would it do if it did not match the disease?...Above all let us not indulge in generalities. It is important that we describe the disease as it is, so that the disease can be recognized and treated as it is. ...“⁴⁵² Das angeführte Zitat lässt erkennen, dass es als legitim erachtet wurde, zum allgemeinen Nutzen und im Dienste des Staates die Privatsphäre eines Individuums zu verletzen, indem die Grenzen von öffentlich und privat bewusst verwischt wurden. Dieses konfuzianische Erbe diente als Grundlage für die obskurantistische in hohem Grade allegorisch kodierte Sprache der Kulturrevolution, wie sie über Radio und öffentliches Fernsehen Verbreitung fand. Die ursprüngliche Verwendung einer mehrdeutigen Sprache kann als Verteidigungsmechanismus verdächtig gewordener konfuzianischer Gelehrter verstanden werden und entwickelte sich in den „Moral-Werkstätten“ im Zuge des Übergriffs auf die Privatsphäre durch eine vernichtende Inquisition. Lucian Pye analysiert die Methode, mit der Mao Zedong im Protagonisten des Romans „The Water Margin“ *Shui Huzhuan* 水浒传 (Luo 罗, Guanzhong 贯中 / Shi 施, Nai'an 耐庵 ca. 1610)⁴⁵³, Song Jiang 宋江, die Verkörperung der Revisionisten, attackiert und definiert diese in der chinesischen politischen Kultur verwendete abstruse Sprache als „äsoisch“. Das Dilemma war, dass niemand sicher sein konnte, wer mit Song Jiang gemeint war, und Pye beschreibt, wie selbst Maos Frau die allegorische Verkörperung fehlinterpretierte: „In any case, Chiang Ch'ing made public her reading of the allegory, but when Mr. Mao was told of Mrs. Mao's theory he exclaimed, according to the Peking Review, “Shit, [she is] barking up the wrong tree”“. Unfortunately, Mr. Mao never explained which tree his wife should have been “barking up,”...“⁴⁵⁴ Die Fehlinterpretation durch die chinesischen Kritiker, wer mit dem Wolf gemeint sein könnte, rührt nicht daher, dass Jiang Rong seine Botschaft so gut getarnt hätte, damit sie den „falschen Baum anbellen“. Jiang Rongs Anspielungen und historische Analogien sind zahlreich und laden dazu ein zwischen den Zeilen zu lesen und nach außerhalb des Textes gelegenen Bedeutungen Ausschau zu halten. Sicher spielt hier der Mangel an Sensibilität seitens der chinesischen Intellektuellen eine Rolle. Jiang Rong kritisiert

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Luo 罗, Guanzhong 贯中 / Shi 施, Nai'an 耐庵 (1990), *Shui Huzhuan* 水浒传, Beijing 北京: Renmin wenxue chubanshe 人民文学出版社.

⁴⁵⁴ Pye, Lucian W. (1978), „Communications and Chinese Political Culture“, in *Asian Survey* 18/3 (März 1978), S. 227.

sie, indem er Chen erst spät bemerken lässt, dass er an dem kleinen Wolf ein Verbrechen begeht. Ein weiterer Grund für die Fehlinterpretation kann aber auch in der Angst vor der Empfindlichkeit der Machthaber in Minderheitenangelegenheiten gesucht werden und vor der unterschiedslosen Verketzerung jeder solcher Kritik als separatistisch und secessionistisch. Die Intellektuellen reagieren darauf mit Zurückhaltung, um überhaupt nicht in diese Polemik verwickelt zu werden, oder mit Vortäuschung, den wirklichen Sinn gar nicht verstanden zu haben und durch Fehlinterpretation die Öffentlichkeit vom heiklen Punkt weg zu lenken. In manchen Fällen mag damit eine gewisse Sympathie für den Autor einhergehen, den man nicht der massiven Repression aussetzen will.

Während der Kulturrevolution hielt man die Intellektuellen ständig mit Selbst-Kritik Sitzungen beschäftigt. Die Verurteilung des Schriftsteller Wu Han (吴晗 1909-1969), für sein Drama „*Hai Rui Dismissed From Office*“ 海瑞罢官⁴⁵⁵ ist ein klassisches Beispiel, wie Schriftsteller der literarischen Inquisition zum Opfer fallen konnten, und markiert den eigentlichen Beginn der Kulturrevolution.⁴⁵⁶ Die Verbindung mit der auf Scham und Schuld zentrierten konfuzianistischen Morallehre mit der „äsoptischen“ Sprache schuf einen mächtigen Kontrollmechanismus über öffentliches und privates Leben in den Händen weniger Machthaber: „...the upper class of a society typically attempts or propagates socialization of the masses by a system based upon guilt, while relying upon shame as the socializing factor for themselves. In other words, perhaps Confucianism, as the ideology of China's elite of the traditional period, was built upon the principle of shame“.⁴⁵⁷ Wu Pei-Yi kommt über Zitate von Wolfram Eberhard zu dem Schluss, dass unter der Ming-Dynastie während der säkularen Instrumentalisierung taoistischer und buddhistischer

⁴⁵⁵ 1959 schrieb Wu Han Hai Ruis Memorandum zu Kaiser Jiajing von 1566 in die Baihua genannten Umgangssprache um unter dem Titel *Hai Rui beschipft den Kaiser*. 1961 veröffentlichte Wu Han das Theaterstück „*Hai Rui wird seines Amtes enthoben*“, in dem er auf der Basis des historischen Hai Ruis Leben ein Bühnenspiel schrieb. Goldman, Merle (1981), S. 34.

⁴⁵⁶ „On December 21, 1965, Chairman Mao once again pointed out explicitly that the ‘the crux of ‘Hai Jui Dismissed From Office’ was the question of dismissal from office. The Emperor Chia Ching (of the Ming Dynasty, 1522-1566) dismissed Hai Jui from office. In 1959 we dismissed Peng Te-huai from office. And Peng Teh-huai is ‘Hai Jui’ too. This made it clear that “Hai Jui Dismissed From Office,” a story about the feudal official Hai Jui, was used by the reactionary bourgeois scholar-tyrant to attack by innuendo the Communist Party and socialism, to reverse the decision on the case of Peng Teh-huai and other Right opportunists“. Chi, Wen-Shun (Hg.) (1971), *Readings in the Chinese Communist Cultural Revolution*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, S. 2.

⁴⁵⁷ Wolfram, Eberhard (1967), *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. S. 122 zitiert in Wu, Pei-Yi (1979), S. 37.

Techniken der „Heilung durch Bekennen“ der konfuzianische Schwerpunkt von Scham und Diskretion auf das Hervorrufen eines Schuldgefühls durch Selbstanklage verlagert wurde: „For it is guilt, as I have suggested in this article, that compels individuals to disclose their wrongdoings, while the predominance of shame would lead to reticence and even concealment“.⁴⁵⁸

Über die Dramatisierung der psychologischen Belastung des jungen Protagonisten öffnet Jiang Rong den Blick auf die Lähmung, die sich durch Selbstanklage ergeben kann, wenn die klare Linie zwischen dem Handeln und dem Bewusstsein darüber verschwimmt, und anstatt zu einer klaren Entscheidungsgrundlage zu verhelfen, zu Kurzschlüssen führt. Es verstärkt die Qual, anstatt sie zu beseitigen, und treibt die Betroffenen zu destruktivem Verhalten. Jiang Rong kritisiert das in der Gesellschaft eingebettete neo-konfuzianische Moral-Dogma von Scham und Schuld, das er für die Verdrängung der Erinnerungskultur unter kommunistischer Ägide mitverantwortlich macht. Allein die Tatsache, dass der Albtraum der politischen Unterdrückung auf diesem Erbe aufbaute, lässt befürchten, dass die Gesellschaft vor Rückfällen in vergleichbare Situationen nicht gefeit ist. Diese Angst dient denen, die während der Kulturrevolution Verbrechen begingen und sich heute trotzdem in privilegierten Positionen befinden, als Schutz. Um die Problematik der chinesischen Öffentlichkeit im Umgang mit der Erinnerung an die Kulturrevolution zu verstehen, sind die Arbeiten von Susanne Weigelin-Schwiedrzik eine wertvolle Orientierungsquelle. Sie weist darauf hin, dass der Beschluss der Zentralkomitees der KPCh von 1981 impliziert, dass eine Massen-Komplizenschaft für die Kulturrevolution verantwortlich war, während im Gegensatz dazu Khrushchev die Kommunistische Partei für den Stalin- Kult verantwortlich machte. „In contrast, the 1981 Resolution claims universal complicity. Without giving any details, it builds on a wide spread feeling of culpability uniting elite and masses ... Did the young people not respond enthusiastically to Mao's appeal? Their involvement was not compliance, but an active form of support. Again, the resolution refrains from giving any details; it neither condemns nor applauds the participation of the young generation in the Cultural Revolution. The Red Guards and the "rebels" are neither heroes nor victims. They are accomplices“.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Wu, Pei-Yi (1979), S. 37.

⁴⁵⁹ Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2006), „In Search of a Master Narrative for 20th Century Chinese History“, in *China Quarterly*, 188 (2006), S. 1080, 1081.

Die Tatsache, dass viele der politischen Führer im heutigen China ehemalige Rotgardisten und Nachkommen der alten Generation der Parteiführer sind, die ihre Posten ähnlich wie in einem auf Erbfolge beruhendem System übertragen bekommen haben, erklärt, warum Debatten über die Kulturrevolution nicht öffentlich ausgetragen werden um ein Master Narrativ zu bilden. „The Beijing Red Guard movement of the early Cultural Revolution was initiated by the group of young people the CCP needed as future leaders of the country. If the older generation had condemned them for their participation and violent excesses, they would have put the whole system of “revolutionary families” at risk. At present the leadership of the CCP is dominated by the so called Red Guard generation. Hu Jintao (胡锦涛) and Wen Jiabao (温家宝) are both members of it, with Hu Jintao participating in the so called “414” faction at Qinghua University (清华大学), one of those places in Cultural Revolution China where armed fighting was extremely fierce“.⁴⁶⁰ Die Ausführungen von Susanne Weigelin-Schwiedrzik zu den verschiedenen Phasen die Publikationen über die Erinnerung an die Kulturrevolution seit dem Beschluss von 1981 geben einen Überblick, welchen Veränderungsprozessen die umstrittenen Erinnerungen unterliefen.

In Anlehnung an den theoretischen Rahmen von Mitscherlichs Werk über die Zeit des Nationalsozialismus demonstriert Weigelin-Schwiedrzik, wie wichtig es für das Aufarbeiten der Erinnerung ist, dass die in die Geschehnisse der Kulturrevolution Involvierten ein Gefühl der Empathie für die anderen (i.e. die Opfer) entwickeln anstatt sich in Selbstmitleid zu ergehen. In Anbetracht der seit den 80er Jahren zahlreich erschienenen Publikationen kommt sie zu dem Schluss, dass nicht so sehr die Diskursverweigerung das Haupthindernis in der chinesischen Vergangenheitsbewältigung darstellt, als vielmehr die fehlende Empathie.⁴⁶¹

4.3.5. Die Identitätsbildung chinesischer Intellektueller durch die Projektion auf den Anderen

Eine Betrachtung der staatlichen Kulturpolitik Chinas lässt gewisse Rückschlüsse auf die Problematik der Suche nach Identität unter den Regime-konformen

⁴⁶⁰ Ibid., S. 1081.

⁴⁶¹ Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2008), „Vergangenheitsbewältigung in der VR China: Erkundungen zur Moral des Erinnerns“, in Hermann Marc / Schwermann Christian (2008) *Zurück zur Freude: Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West: Festschrift für Wolfgang Kubin*, Sankt Augustin: Monumenta Serica Monograph Series, S. 693-700.

Intellektuellen wie auch den Dissidenten zu. In Jiang Rongs Werk fallen besonders Chen Zhen und Yang mit ihrem Versuch der Neukonstruktion einer Identität auf. Wohin sie damit gelangen und auf welchem Wege, macht einen wesentlichen Teil der Botschaft des Buches aus.

Was oberflächlich betrachtet wie ein ernsthafter Rettungsversuch, ethnische Kultur vor der Vergessenheit zu bewahren, aussieht, ist man versucht bei näherer Betrachtung auf ein völlig anderes Motiv zurückzuführen. Ganz am Ende des Werkes steht dazu eine Schlüsselszene: Als Chen Zhen beobachtet, wie sich der an der Spitze des Masten aufgehängte, ausgestopfte Wolfsbalg im Wind bewegt, identifiziert Chen die zum Himmel aufsteigende imaginäre Seele als ein Mischwesen aus Drache und Wolf: „Da plötzlich wand und schlängelte sich die lange, röhrenförmige Wolfhülle mit dem großen, buschigen Schwanz einige Male wie ein fliegender Drache. Chen erschrak, glaubte er doch, inmitten von treibenden Wolken und wirbelndem Schnee einen Drachen mit dem Kopf eines Wolfs erblickt zu haben. ...In diesem Augenblick – davon war er überzeugt – erblickte Chen Zhen sein ureigenes, inneres Wolftotem“.⁴⁶² Das neu erfundene Totem ist ein Hybrid aus Wolf und Drachen. Wie ist es nun zu interpretieren, dass sich Chen Zhen das Wolftotem offensichtlich „einquartelt“ hat?

Ralph Litzinger sieht in der Kulturpolitik gegenüber den Minderheiten männlich paternalistische Züge, wie man sie auch in der europäischen Kolonialpolitik antrifft. Die Minderheiten werden von der nationalistischen Politik und wirtschaftlichen Interessensgruppen vereinnahmt und ihre kulturellen Eigenheiten auf Kosten der Minderheiten folkloristisch vermarktet. Litzinger teilt diese Meinung mit Dru Gladney, nach dessen Theorie eine derartige Aneignung das Verwischen kultureller Grenzen fördert und der Umgestaltung in eine homogene, selbstbezogene, unitäre und weitgehend maskulin geprägte Han- dominierte Mehrheitskultur Vorschub leistet: „The project of reimagining the nation feeds upon the appropriation and display of internal Others, be they minorities in remote regions, costume-clad women, the uneducated peasant, or, as is often the case with the Yao, the ubiquitously displayed male Taoist priest. ...Representations of smiling, seemingly happy ethnic women and men embracing the Chinese motherland do not accord with any singular reality, even while they purport to represent a total reality – in this case, a unified yet plural

⁴⁶² Jiang, Rong (2008), S. 690.

national body“.⁴⁶³ Eine weitere aufmerksame Beobachterin, Alicia Campi, beschäftigt sich mit der national-chinesischen Aneignung des mongolischen Kulturerbes, um den vorbildlichen Charakter der VRCh als multi-nationalen Staat zu unterstreichen. Dschingis Khan als „der einzige Chinese, der in der Lage war, die Europäer zu besiegen“ ist ein Beispiel, wie historische Persönlichkeiten, die „lange verdammt als Chinas Erbfeinde“, plötzlich als chinesische Helden in narzistischer Pose gegen Europa oder Japan wiederauferstehen: „Yet, how Han nationalism, which was originally targeted against China’s historic enemies such as the Mongols and Manchus, could then embrace unwilling non-Han peoples as equals in the post-imperial period, becomes a real question“.⁴⁶⁴ Diese Frage gewinnt an Stellenwert, wenn man bedenkt, dass, wie Campi argumentiert, Mongolen und Manchu historisch betrachtet immer in der Position des „Anderen“ und meist auch des Feindes, als „politisch lebensfähige Einheiten“ innerhalb der VRCh heute nicht mehr existieren. Mit voller Intensität sind die Inner-Mongolen von der erdrückenden Umarmung des autoritär-nationalistischen Regimes, dem ihre Bemühungen um Erhalt ihrer eigenen Identität zuwiderlaufen, betroffen. Als von chinesischen Geschäftsmännern mit besten Beziehungen der Vorschlag präsentiert wurde, den Dschingis Khan Gedenk-Schrein in Ordos zu einer touristischen Sehenswürdigkeit umzugestalten und Dschingis Khan als den Begründer einer großen chinesischen Dynastie zu präsentieren, blieb den inner-mongolischen Behörden keine Wahl, als zuzustimmen. Campi schreibt, dass es daraufhin zu einem Ausbruch öffentlichen Unmutes unter den örtlichen Mongolen kam: „Darhad Mongol pickets gathered at the mausoleum site for over a month, forcing the local government in December 2004 to halt construction and sack the mausoleum/museum director. The sensitive issue has mobilized the Inner Mongols to resist further attempts at commercializing the shrine: “This shrine is ours. The state doesn’t own them [relics]--we do.“⁴⁶⁵ Uradyn Bulag argumentiert folgendermaßen: „The Chinese cult of Chinggis Khan may be understood both as a statist attempt to accommodate minorities within China and as

⁴⁶³ Litzinger, Ralph (2002), „Tradition and the Gender of Civility“, in Brownell, Susan / Wasserstrom, Jeffrey N. (Hg.) (2002), *Chinese Femininities / Chinese Masculinities*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, S. 428, 427.

⁴⁶⁴ Campi, Alicia (2005), „Globalization’s Impact on Mongolian Identity issues“, das letzte Abrufdatum 5. März 2011. http://usmongoliagroup.com/article_globalization.htm

⁴⁶⁵ Ibid.

the exercise of a racial nationalism on the part of a victimized nation seeking to exact revenge for the humiliations of Euro-American and Japanese colonialisms of the nineteenth and twentieth centuries“. ⁴⁶⁶ In Woltotem lesen wir dazu: „Auch wenn die Chinesen in der Vergangenheit eine glänzende Zivilisation hervorgebracht haben, so geschah dies um den Preis der Rückentwicklung des eigenen Volkscharakters. Als im Lauf der Weltgeschichte die landwirtschaftliche Zivilisation die Oberhand gewann, war China dazu verurteilt, auf der Strecke zu bleiben und unterdrückt zu werden. Aber wir haben das Glück, den letzten Rest des primitiven Lebens der Viehzüchter auf dem mongolischen Grasland mitzubekommen und werden, wer weiß, vielleicht hinter das Geheimnis des Aufstiegs der Völker des Westens kommen“. ⁴⁶⁷ Oder „...Wenn wir heute primitive Nomadenvölker betrachten, so sehen wir die westliche Zivilisation im Alter von drei und sieben Jahren, und wenn wir uns das klarmachen, werden wir die heutige Überlegenheit des Westens verstehen. Die westliche Technologie zu erlernen ist nicht schwer, immerhin hat China einen Satelliten in die Umlaufbahn geschossen. Schwer zu lernen dagegen sind ihr Kampfgeist, ihre Aggressivität und die mutige Abenteuerlust, die den Nomadenvölkern im Blut liegt“. ⁴⁶⁸ Worum es sich bei diesen Geheimnissen, die es zu entdecken gelte, handelt, hat schon Liang Qichao herausgefunden. Anhand der Ideen des Sozial-Darwinismus und der Evolutionstheorie hat Liang Qichao den Aufstieg der europäischen Zivilisation als das Ergebnis eines intensiven, gewalttätigen Kampfes und permanenten Wettbewerbs interpretiert. In dieser Auseinandersetzung nach dem „Gesetz des Dschungels“ hätten Angelsachsen und Teutonen alle anderen übertrumpft. Seine Argumentation war darauf ausgerichtet, das Bewusstsein der Chinesen über die internationale Lage am Beginn des 20. Jahrhunderts zu schärfen. Allerdings kann man Liang Qichao nicht anhand seiner frühen Einstellungen auf einen Propagandisten von Nationalismus reduzieren, weil seine Ideen von großer eklektischer Bandbreite sind. Dass Liang Qichaos Sicht über Geschichte und Zivilisation als post-nationalistisch zu lesen ist, zeigt Weigelin-Schwiedrzik überzeugend. ⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Uradyn, Bulag (2002), S. 6. zitiert in Campi, Alicia (2005).

⁴⁶⁷ Jiang Rong (2008), S. 409.

⁴⁶⁸ Jiang Rong (2008), S. 408.

⁴⁶⁹ „As a matter of fact, Liang Qichao like quite a number of Chinese intellectuals who were his contemporaries did have a post-nationalist flavor to his thought. This flavor might go back to his relationship with Kang Youwei who designed in his book On Great Harmony a world empire instead of a nation state for China's future. But it might also go back to his experience in post WW I Europe

Wie der prominente Schriftsteller Lu Xun und viele andere, die die chinesische Problematik mit der Moderne kritisiert haben, verwendet auch Jiang Rong zur Charakterisierung der gesellschaftlichen Probleme Begriffe aus der Medizin. „Die chinesische Historiographie glich immer einem stehenden Wasser, die offizielle Geschichte ist eine zähflüssige ‚Anamnese‘ voller falscher von konfuzianischen Scharlatanen gestellten Diagnosen, die eine Therapie Chinas und Reformen behindern und verzögern“.⁴⁷⁰

In seiner ausführlichen Studie über die traditionelle chinesische Medizin liefert Paul Unschuld die These, dass die chinesischen Philosophen ihre Auffassungen über sozio-politische Organisation in die traditionelle Medizin einfließen ließen. Die Obsession mit Ordnung und Angst vor Unordnung und Chaos, die auf die Zeit der „Streitenden Reiche“ (战国时期 403 -221 v. Chr.) zurückgeht, war die entscheidende historische Erfahrung, aus der der Konfuzianismus als dominante Schule für Staats-Ideologie und Politik hervorging. Die Philosophie von Taoisten und Konfuzianer reflektiert die sozio-politische Gedankenwelt der jeweiligen Schule in ihrem Verständnis der menschlichen Physionomie und Heilmethodik, die bis zum Aufstieg des Neo-Konfuzianismus als voneinander getrennt angesehen wurden. Im als Staatsideologie dominant gewordenen Konfuzianismus gewannen Ordnungsbesessenheit und Chaos-Angst an Bedeutung, und das führte zu einer völligen Verneinung der Chaosmächte und der Möglichkeit, dass eine Gesellschaft durch einen Wettstreit von Macht und Interessen zu Ordnung und Harmonie finden könne. In der Medizin glaubte man demzufolge nicht an die Fähigkeit zur Selbstheilung des menschlichen Körpers. Insofern ist Paul Unschulds Annäherung hilfreich, um zu verstehen, was im modernen China die Entwicklung eines öffentlichen Raumes und einer Zivilgesellschaft behindert. Nach Frederic Wakemans Darstellung der Schwierigkeiten beim Aufbau einer Zivilgesellschaft und eines

where he became witness of the destructive forces of nationalism. Both experiences made him different from the May 4th generation of intellectuals and their strong inclination towards nationalism“. Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2005), „Recent PRC Scholarship on Liang Qichao and the Globalization of the Research on Modern Chinese History“, in Jandl, Martin J. / Greiner, Kurt (Hg.) (2005), *Science, Medicine and Culture*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften, S. 194.

⁴⁷⁰ >>。。。中国史界则永远是一潭死水，二十五史也永远是儒家庸医纪录的一部误诊中华的厚厚病历，这也势必耽误中国的治疗和改革。<< 姜戎 (2004), S. 464.

>>这些年我有了一个全新的角度和立场，可以重新认识华夏的农耕文化和华夏民族的国民性，可以重新认识游牧民族对中华文明的救命性的贡献，这样也就可以基本弄清“中国病”的病根。“中国病”就是“羊病”，属于“家畜病”的范畴。<< 姜戎 (2004), S. 426.

öffentlichen Raumes ist die Verschwommenheit zwischen den drei funktionalen Bereichen, Bürokratie, Politik und Wirtschaft entscheidend für eine „dumpfe öffentliche Gesinnung und die Schwäche bürgerlicher Meinungsäußerungen“. Bürokratie und Politik fließen in öffentlichen Ämtern ineinander, während das politische und wirtschaftliche Äquivalent zu den privaten Interessen sich in öffentlich/privaten Bereichen trifft.⁴⁷¹ „What we take to be civil society is, after all, based upon the supposition that self-interest can be mediated through public or community interests, which create norms, laws, and procedures to buffer the “official” from the purely “private.” By treating *si* as illegitimate self-interest, orthodox Confucian rulers created a kind of ethical Prohibition, which in turn tolerated the formation of moral speakeasies for officials on the take“.⁴⁷²

Nach Meinung Chen Zhens ist die Medizin, die China für sein chronisches Leiden braucht, in der Wolfsnatur der Nomaden und im aggressiv zupackenden Wesen der westlichen Menschen zu finden. Die Betonung liegt nicht auf Werten wie Zivilgesellschaft und Rechtsstaatlichkeit, sondern im aktiven und militanten Geist, dessen Präsenz er im nomadischen Stammbaum zu erkennen vermeint. Auch Lu Xun hat in seiner Jugend Chinas Schwäche in einem Mangel an Aggressivität zu erkennen gemeint und geglaubt, dass eine Wesensänderung in diese Richtung die Rettung für China sein könnte. Erst sehr viel später hat er eingesehen, dass dem nicht so ist. Lu Xuns jugendliche Begeisterung für das Stählen des Körpers und sein Glaube, dass Menschen durch das Leben in der freien Natur zu physischer und geistiger Kraft gelangten, sieht Ban Wang in Zusammenhang mit seiner Faszination für das archaisch Ursprüngliche. Die Vorstellung von Dichtung als Antrieb zu körperlicher Agitation veranlasste Lu Xun die poetische Kraft der Mara Gedichte auf die physische Macht der jeweiligen Dichter zu projizieren. Er schätzt die kriegerischen Qualitäten der Dichter für höher ein als ihr poetisches Talent.⁴⁷³ „The power of such a “satanic” school of poetry is said to be able to provoke the people out of lethargy and silence into heroic action“.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Wakeman, Frederick Jr. (1977), „Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History“, in *The Journal of Asian Studies* 36/2 (Februar 1977), S. 181.

⁴⁷² Ibid., S. 182.

⁴⁷³ Wang, Ban (1997), *The Sublime Figure of History: Aesthetics and Politics in Twentieth-Century China*. California: Stanford University Press, S. 68.

⁴⁷⁴ Ibid., S. 61.

David Der-Wei Wang macht darauf aufmerksam, dass in der vergleichenden Literaturwissenschaft über moderne chinesische Literatur die Kontinuität in der modernen chinesischen Literatur in Bezug auf frühere Vorläufer dazu verwendet werden kann, um zu untersuchen, wie moderne chinesische Schriftsteller mit dem literarischen Erbe der späten Qing, der Vor-4.Mai, „...Literatur im heutigen oder modernen Diskurs interagieren“. ⁴⁷⁵

Wenn man sich das vergegenwärtigt, preist Jiang Rong den „Edlen Wilden“ der mongolischen Steppe im Glauben, dass man die natürliche Vitalität des archaisch ursprünglichen Lebens wiedererwecken könnte, genauso wie es Lu Xun mit seinen Mara Gedichten beabsichtigte. In Jiang Rongs nicht in die ausländischen Übersetzungen einbezogenen programmatischen Nachsatz zum Roman „Rationale Untersuchung: über Vortrag und Dialog zum Wolftotem“ lesen wir: „Der strenge aber gütige Tengger sandte die wölfischen Nomaden ins Reich der Mitte, um die schafsähnlichen Bauern mit Wolfsblut voller Wildheit und Fortschrittlichkeit zu durchtränken, sobald die Chinesen in ihrer landwirtschaftlichen Umgebung schwach geworden waren. Die häufigen Wolfsblutinfusionen haben China immer wieder von Neuem erweckt und stimuliert“. ⁴⁷⁶ „Weiter bedeutet diese sogenannte Blutinfusion einerseits den Transfer nomadischen Geistes, andererseits eine ethnische Vermischung, die die ethnische Qualität durch Mischehen stärkt und die Zahl der Menschen neuen Geistes erhöht“. ⁴⁷⁷

Hier propagiert der Erzähler Chen Zhen mit seinem Ruf zur Rassenmischung eine Verschmelzung von Han-Chinesen mit den Minderheiten der VRCh. Vom „Garen der

⁴⁷⁵ „Both C. T Hsia and Jaroslav Prusek, the two pillars of twentieth-century Chinese literary studies, traced their studies of modern fiction back to the heritage of the late Qing and even earlier periods. For them, the modernity of Chinese literature lay not in an ostensible break but in a tortuous negotiation between the new and the old literature. ...But Prusek's and Hsia's studies have inspired not only a handful of followers. By contrast, historians of our time have drawn a more complex picture of the conceptual and political mutations stemming from the late Qing intelligentsia's search for modernity“. Wang, David Der-wei (2001), „Return to Go: Fictional Innovation in the Late Qing and the Late Twentieth Century“, in Dolezelova-Velingerova, Milena (Hg.) (2001), *The Appropriation of Cultural Capital China's May Fourth Project*. Cambridge, London: Harvard University Press, S. 262.

⁴⁷⁶ 一旦华夏民族在农耕环境中软弱下去，严厉有慈爱的腾格里天父，就会派狼性的游牧民族冲进中原，给羊性化的农耕民族输血，一次一次地灌输强悍进取的狼性血液，让华夏族一次一次地重新振奋起来。Jiang 姜, Rong 戎 (2004), S. 433.

⁴⁷⁷ 所谓“输血”，也就是游牧精神的输入；二是种族混血较杂，增强民族杂交优势，增加新性格人群的数量。Ibid., S. 446.

Barbaren“ ist damit der Schritt zu ihrer definitiven Auslöschung vollzogen, indem die Mehrheitsbevölkerung daraus sogar noch Nutzen zu ziehen vermag.

Neue anthropologische Studien in der westlichen Sinologie über Gender Fragen unter der Rubrik „interne Orientalisierung“ der ethnischen Minderheiten in der VRCh, behandeln kritisch das Problem der den voyeuristischen Blicken der Han-Mehrheit ausgesetzten „internen Anderen“, den Frauen der Minderheiten kritisch. Chinesische Literatur über Minderheiten reflektiert diese interne Orientalisierung und hat die Aufmerksamkeit der Sinologen auf sich gezogen. Frauen der Minderheiten werden oft auch auf vulgäre Weise als Objekte männlicher Anzüglichkeiten thematisiert. Dazu ein Beispiel: Zu Höchstpreisen verkaufte Gemälde moderner chinesischer Maler der sogenannten Yunnan (Kunst)Schule vermarkten erotische Darstellungen von Frauen der uighurischen und anderen Minderheiten an reiche (sino-) amerikanische Kunden. Dru Gladney bemerkt dazu: „Vom offiziellen China wird die realistische Darstellung han-chinesischer weiblicher Körper stark eingeschränkt. So wie die Unterordnung chinesischer Frauen erst die höhere Stellung der Männer ermöglicht, definiert sich die selbst-imaginierte Identität der Han-Chinesen in Abgrenzung zur „exotischen“ Minderheit und verstärkt das Gefühl der han-chinesischen Überlegenheit“⁴⁷⁸. Indem die Minderheit in ihrem weiblichen Aspekt auf erotisch ansprechende Weise dargestellt wird, kann sich die imaginierte Überlegenheit doppelt entfalten –als männlicher und als han-chinesischer Chauvinismus.

Wie passt aber Chen Zhens Idealisierung der mongolischen Viehzüchter zu seinem Aufruf nach Assimilation in eine Han-chinesische Mehrheitsbevölkerung um deren Gen-Pool zu bereichern? Wie bei der Unfähigkeit zu einer ehrlichen Geschichtsaufarbeitung scheint es sich auch in diesem Fall um einen Mangel an Empathie für den anderen zu handeln. Dass Chen Zhen das neue Totem als eine Mischung aus Wolf und Drachen wie eine himmlische Offenbarung erscheint, reflektiert die Identitätskrise der modernen männlichen chinesischen Elite; die Anamnese der Vergangenheit, besonders die der Kulturrevolution wird zu einem neuen Krankheitssymptom. Nach Rita Faulkner ist die Anamnese nicht nur die vom Arzt aufgezeichnete Krankheitsgeschichte, sondern sie beschreibt auch „diejenigen Zeichen, die dabei helfen den vergangenen Zustand des Patientenkörpers

⁴⁷⁸ Gladney, Dru C. (2004), S. 80.

anzuzeigen“. Auch legen sie Zeugnis darüber ab, wie der Patient die Krankheit erinnert. Sie kann sich also auch auf das Erinnern der Vergangenheit und auf Rückbesinnung beziehen. Dieser Prozess ist ein medizinisch oder psychoanalytisch heikler, da er bei Fehlern zu einem neuen Leiden führen kann.⁴⁷⁹ Übertragen auf die Analyse von Chen Zhens Monolog in die Tiefen der konfuzianistischen Morallehre mit Selbstanklage und Beherrschung der eigenen Gefühle, scheint sein innerer Konflikt zwischen Schuldbewusstsein und Selbstrechtfertigung im Epilog wenig Spuren von Bedauern oder Reue zu hinterlassen. Wir lesen: „Im Lauf der vergangenen Jahre hatte Chen in Träumen und Gedanken oft Besuch von dem kleinen Wolf gehabt, doch kein einziges Mal hatte ihn der Kleine gebissen oder sich an ihm gerächt“.⁴⁸⁰ Hier stellt man einen dramatischen Wechsel zwischen dem Empfinden von Schuld, Verlust und Kummer des Protagonisten während seiner Erlebnisse und der Schilderung seiner Jugenderinnerungen aus dem Rückblick im Epilog. Im Epilog suggeriert er sich selbst und dem Leser ein rein gewaschenes Gewissen. In Anbetracht der Tatsachen könnte man daraus auf einen negativen Prozess der Anamnese schließen, die statt zu einer Heilung, die mit Einsicht gleichzusetzen wäre, neue Krankheitssymptome vermuten lässt. Die Begründung für den negativen Ausgang liegt zum Teil in der Behinderung des Prozesses der Vergangenheitsbewältigung unter den *zhiquing* Intellektuellen durch fehlende Empathie für den Anderen. Das schlechte Gewissen der Mitschuld, das viele Menschen empfinden, und die daraus resultierende Scham verhindern auch ohne die Androhung von Sanktionen, dass die Betroffenen von sich aus beginnen die Vergangenheit aufzuarbeiten. Mit nationalistischer Propaganda lenkt das Regime die Menschen von ihrer Lebensrealität ab, um damit den Legitimitätsanspruch der kommunistischen Partei zu untermauern.

Das Hin- und Herpendeln zwischen Chen Zhens Verhältnis zu den Wölfen im Allgemeinen und zum Wolfsjunge im Besonderen geht immer mit den Rückgriff auf die kriegerische Auseinandersetzung zwischen mongolischen Nomaden und Chinesen einher. Meines Erachtens handelt es sich dabei um eine vom Autor gewollte Mehrdeutigkeit um die Rolle der Akteure in Frage zu stellen. Wie Edward Said ausführlich zeigt, war die kulturelle Ausgrenzung des Orients durch die Orientalistik ein Konstrukt der Orientalisten und hatte mit der Realität wenig

⁴⁷⁹ Faulkner, Rita A. (2008), „Psychonanalysis and Anamnesis in the National Allegory of Nawal El Saadawi and Assia Djébar“, in *L'Esprit Createur* 48/4 (2008), S. 70.

⁴⁸⁰ Jiang, Rong (2008), S. 693.

gemeinsam. Diese Ausgrenzung wurde von den Orientalisten unhinterfragt vom Textfundus ihrer Vorgänger abgeschrieben und weiter ergänzt, wodurch sich die Stereotypen über den Orient noch verhärteten. Die Orientalisten, die auf diese Weise die Polarisierung zwischen Orient und Okzident noch weiter trieben, waren einerseits von der politischen Lage, ihrer Ideologie und geopolitischen strategischen Interessen im eigenen Land beeinflusst und fungierten damit mehr als politische Agenten denn als Wissenschaftler mit Anspruch auf Objektivität. Eher zielte ihr Interesse auf Karriereaufstieg und Autorität in dem institutionalisierten Gedankengebäude der Orientalistik und auf ein Festigen ihrer Stellung und der damit verbundenen Privilegien. Die von Jiang Rongs Feder fantastisch inszenierten Kampfhandlungen zwischen Bao Shungui und den Wölfen greifen immer auf historische Vorbilder zurück und sollen zeigen, dass die Kampfhandlungen eigentlich von den chinesischen Generälen oder Beamten provoziert sind, sei es vor Jahrhunderten, während der Kulturrevolution oder sogar in der Gegenwart. Es zeigt, dass solchen provozierten gewalttätigen Auseinandersetzungen eines gemeinsam ist: das Wissen über den Anderen ist Macht, und man erforscht die Anderen nicht aus einer genuinen Neugierde, sondern aus strategischen Gründen sie zu kontrollieren, zu erobern und zu Untertanen zu machen; aber die in den Grenzgebieten Chinas handelnden Akteure dienen nicht nur den Interessen Chinas, sondern auch ihren eigenen. Für ihren sozialen Aufstieg sind solche Akteure wie z.B. Bao Shungui auch zur betrügerischen Manipulation von Situationen bereit. Jiang Rong legt seine wiederholten und immer hin und her pendelnden Bezugnahmen auf die Zeit der Kulturrevolution, aber auch auf eine weit zurückliegende Vergangenheit Chen Zhen in den Mund, die der Protagonist in seinem feierlichen Monolog im programmatischen Nachsatz mit dem Wiederauffinden des „Heilmittels“ für China auf die Spitze treibt. Chen Zhens Gedanken als Abbild dafür, wie sich die zeitgenössischen Intellektuellen der Vergangenheit erinnern und wie dies zu einer Ausgrenzung der Anderen führt, werden vom Autor in Frage gestellt. Das Erinnern der Vergangenheit ist so mit der Gegenwart verbunden, weil die Art, wie man sich der Vergangenheit erinnert, vom gegenwärtigen Bedarf abhängig ist.

Der Protagonist in Jiang Rongs Roman berichtet nicht nur von einer Reise durch die reale Welt der Mongolen während der Kulturrevolution. Er erzählt auch von einer Reise durch die imaginären, wenn auch in Anlehnung an historische Aufzeichnungen

und Chroniken konstruierten Grenzländer und beendet seinen Bericht über den Nutzen der Randvölker mit schwärmenden Patriotismus und der Behauptung, er hätte dort den Schlüssel zur Rettung Chinas gefunden. Wie Dru Gladney meint, ist die Instrumentalisierung eines solchen Pseudo-Patriotismus eine Technik zur Ablenkung der chinesischen Öffentlichkeit von aktuellen sozialen Themen und steht in Verbindung mit der Legitimationskrise der Ein-Parteien-Herrschaft in China. Jiang Rong erkennt die Absicht hinter den Kampagnen und persifliert sie im Krieg Bao Shunguis gegen die Wölfe. Die von Jiang Rong beschriebene Kampagne zum Krieg gegen die Wölfe ist zwar auf die maoistische Zeit bezogen, erinnert aber auch, wie die separatistischen Aktivitäten islamischer Fundamentalisten oder die Bedeutung der tibetischen Exilregierung im Zusammenhang mit der vermeintlichen Anstiftung von Unruhen in Tibet in der chinesischen Propaganda dargestellt werden. Das Mittel der Übertreibung soll dazu dienen die Regierung als entschlossenen Garanten der Integrität des multi-nationalen Staates hervorzuheben. Gladney argumentiert, dass Nationalismus in China als innere Kolonialisierung verstanden werden muss und dass die Unzufriedenheit der Minderheiten über Umweltzerstörung, Atomversuche, mangelnde religiöse Freiheiten, hohe Steuern und ihnen seit 1990 auferlegte Geburtenbeschränkung von der Regierung bewusst als von Separatisten in die Welt gesetzte Erfindungen ausgelegt werden. Der derzeitige Nationalismus dient der KPCh als Werkzeug der Legitimation ihres autoritären Regimes nach dem Gesichtsverlust durch das gewaltsame Niederschlagen der Studentenproteste auf dem Tiananmen Platz 1989. „Recent moves suggest efforts to promote Chinese nationalism as a ‘unifying ideology’ that will prove more attractive than communism and more manageable than capitalism. By highlighting separatist threats and external intervention, China can divert attention away from its domestic instabilities of rising inflation, increased income disparity, displaced ‘floating populations’, Hong Kong reunification, and the post-Deng succession“.⁴⁸¹ Die Aussage des verstorbenen Dissidenten Liu Binyan belegt, ähnlich wie die Kritik Liu Xiaobos, Gladneys Einschätzung der Instrumentalisierung von Nationalismus und Pseudo-Patriotismus: „In an interview with the Far Eastern Economic Review (November 1995), Liu Binyan, the former Xinhua journalist and now dissident Chinese writer living in exile in Princeton, clearly indicated that attention to China’s ethnic subalterns is critical to our

⁴⁸¹ Gladney, Dru C. (2004), S. 365.

understanding of contemporary Chinese nationalism“.⁴⁸² Ein weiterer Beleg dafür, dass der pseudopatriotistische Nachsatz und die Kampfhandlung zwischen Bao und den Wölfen mit Bezug auf heutige Verhältnisse in der Inneren Mongolei verstanden werden können, liegt darin, dass es schon immer ein charakteristisches Merkmal der chinesischen Allegorie gewesen ist, Personen und Ereignisse aus der Vergangenheit herzunehmen um gegenwärtige Zustände zu kritisieren. Während der Kampagnen der Kulturrevolution waren die Artikel in den staatlichen Medien voll mit solchen historischen Analogien und allegorischen Anspielungen, die je nach wechselnder Perspektive neu angepasst wurden. Wenn man z.B. Shi Huangdi preiste, meinte man damit Mao und wenn Li Si gelobt wurde, war es als Analogie auf Zhou Enlai zu verstehen.⁴⁸³

Wenn man die verschiedenen Ebenen der Allegorie in enger Anlehnung an die Rückerinnerung und die für eine bessere Zukunft Chinas verschriebene Medizin liest, macht die Kritik an der Rolle der modernen chinesischen Intellektuellen Sinn. Dann wäre die Obsession mit Militaristischem und der Glaube durch die Behandlung mit aggressionsfördernder „Wolfsblut-Infusion“ eine Medizin für Chinas Schwäche gefunden zu haben, das neue Krankheitssymptom. Der Untermauerung dieser Interpretation von Jiang Rongs Botschaft soll die folgende Analyse einer weiteren allegorischen Darstellung, die die Rolle der Intellektuellen in Frage stellt, zur Entschlüsselung dienen.

Einen Ansatz um herausfinden zu können, ob der Autor ein Verfechter militanten Ha-Chauvinismus ist oder diesen vielmehr indirekt angreift, bietet die ungewöhnliche Rolle des Hundes Erlang, mit dem der Autor auf eine interessante Figur der chinesischen Götterwelt anspielt.

4.3.6. Erlang und die fragwürdige Rolle der Intellektuellen – Vor-und Nachteile des „Hundelebens“

Die Protagonisten Chen, Yang und Zhang diffamieren die chinesischen Bauern das ganze Werk hindurch als Schafe. Dabei nimmt die Bezeichnung „Schaf“ auf die Bauern und „das Volk“ ganz allgemein Bezug. Wie in der Fabel des römischen

⁴⁸² Ibid., S. 363.

⁴⁸³ Goldman, Merle (1981), S. 171.

Dichter Phaedrus werden den angepassten System-konformen Intellektuellen „hündische“ Charakterzüge zugeschrieben. Im Dreieck der Allegorie von Schaf, Wolf und Hund kommt dem streunenden „Wolfshund“ Erlang eine besondere Bedeutung zu, die auf das im Intellektuellen ruhende Potential verweist, das aber in letzter Konsequenz nicht mobilisiert werden kann. Was Erlang als Repräsentant für die zwiespältige Rolle der Intellektuellen ausdrücken kann, ist vielschichtig und bedarf einer ausführlichen Analyse, die auch die mythologischen Hintergründe einschließt.

„Chen Zhen hatte dieses teuflische Tier aufgelesen, als er einmal vom Einkauf in der Versorgungsstelle der Nachbarkommune nach Hause fuhr“. ⁴⁸⁴Chen Zhen nahm den Findling dann auf, und die jungen Intellektuellen gaben ihm den Namen Erlang, wegen seiner Narben und einem fehlenden Fleck über dem Auge, was ihn wie das dreiäugige mythologische Wesen aussehen ließ. Erlang, „zweiter Herr“ ist ein Neffe des Erhabenen Jade-Herrschers aus der chinesischen Mythologie. ⁴⁸⁵ Erlang „drives away evil spirits, helped by the Celestial Dog (Tian Gou), serving the August Personage of Jade as guardian in the court of supreme triad“. ⁴⁸⁶ „Although recognized as the greatest of the Gods, the August Personage of Jade is only the second person of the supreme triad, which includes the Heavenly Master of the First Origin, who preceded the August Personage of Jade, and the Heavenly Master of the Dawn of Jade of the Golden Door, who one day will succeed“. ⁴⁸⁷

Auch der mythologische Erlang hat einen Hund als Begleiter. Mit seinem Ursprung in einer volkstümlichen Legende aus Sichuan, die man in die Zeit der Östlichen Han (后汉 25-220 n. Chr.) zurückverfolgen kann und deren Popularität in der Folge noch zunahm, erweist sich Erlang von großem Talent als Affenjäger. Wu Hung beschreibt alte Bilderzyklen, auf denen Erlang einen Affen vertreibt, der gerade versucht eine Frau zu entführen: „The woman turns her head back; her mouth opens as if she is crying out for help. The ape is in flight, while turning its body half-way back and stretching its arms violently to resist the attack from behind. The attackers are two men; both wear wide robes and hold swords in their right hands. The one immediately following the ape is striking a deadly blow; his gesture resembles that of

⁴⁸⁴ Jiang, Rong (2008), S. 158.

⁴⁸⁵ New Larousse Encyclopedia of Mythology (1959), London, New York: The Hamlyn Publishing Group Limited, S. 382.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid., S. 381.

a lunging fencer“.⁴⁸⁸ Erlang wird wieder von einem Hund unterstützt und als Ergänzung zur dargestellten Affenjagd gibt es in Han Gräbern auch Darstellungen von gegen Affen kämpfenden Hunden. „Interestingly, a considerable number of "demonic" creatures in Sichuan funerary carvings are monkeys or apes being attacked by either humans or dogs. There was a strong belief in Sichuan during the Han that dogs had power to protect the deceased against evil forces including demonic monkeys, and their images were often carved inside tombs“.⁴⁸⁹

In vor-buddhistischer Zeit schrieb man dem Affen, wie Whalen Lai bemerkt, eine bössartige Natur zu und setzte sie mit den wilden Barbaren, die die chinesische Weltordnung bedrohten, gleich.⁴⁹⁰ Erlang wird als Gegenspieler des Affen für das Besänftigen der Natur, den Kampf gegen Drachen, das Eindämmen der Flut und sowie für das Bändigen von Berg-Geistern und Dämonen verehrt. Bei Whalen Lai findet man eine ausführliche Beschreibung der weiteren Karriere dieser beiden legendären Gestalten. Sie nennt Erlang und seinen Kontrahenten, den Affen, streitsüchtige vielgestaltige chthonische Brüder, die schließlich ins buddhistische Pantheon Aufnahme fanden, was den meisten der vor-buddhistischen Dämonen und Demiurgen oder auch den chinesischen Nymphen nicht gelungen ist.⁴⁹¹ Nach den Metamorphosen der beiden vom Helden zum dubiosen Schurken gelangen die beiden in der „*Reise nach Westen*“ an den Höhepunkt ihrer „politischen“ Karriere und Berühmtheit an.

Die meisten Studien über Erlang stimmen darin überein, dass er in seiner ambivalenten Haltung zum Affen zu deuten ist. Jiang Rong verzichtet auf die explizite Erwähnung des Affen, doch kann man davon ausgehen, dass alleine schon der Name Erlang bei chinesischen Lesern das Bild seines Gegenspielers evoziert. Die „*Reise nach Westen*“ als einer der vier Klassiker in der chinesischen Roman-Literatur hat auch als Fernsehfilm seit 1982 in 25 Folgen ausgestrahlt bis 1986 die höchsten Einschaltquoten erzielt. Dementsprechend erfreuen sich die Protagonisten höchster Popularität.⁴⁹² Bei der Lektüre von *Wolfstotem* drängt sich dem Leser das Bild einer integrierten Allegorie aus der „*Reise nach Westen*“ auf, nämlich die

⁴⁸⁸ Wu, Hung (1987), „The Earliest Pictorial Representations of Ape Tales: An Interdisciplinary Study of Early Chinese Narrative Art and Literature“, in *T'oung Pao*, Second Series, 73/1/3 (1987), S. 88.

⁴⁸⁹ Ibid., S. 101.

⁴⁹⁰ Whalen, Lai (1994), „From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King“, in *Asian Folklore Studies*, 53/1 (1994), S. 42.

⁴⁹¹ Ibid., S. 40.

⁴⁹² Das letzte Abrufdatum 5. März 2011. <http://www.china-guide.com/entertainment/journey.html>

Episode, in der der Affe Sun Wukong sich den magischen Kopfreif aufsetzt, der mit seinem Schädel verwächst und ihn sodann zwingt Tangseng Lama bei der Erfüllung seiner buddhistischen Mission zu dienen. Wenn immer der Affe vom rechten Weg abweichen will, straft sich der Reif um seinen Schädel unter den Beschwörungen des Mönchs, und der Affe muss gehorchen.⁴⁹³ Jiang Rong lässt Sun Wukong nicht auftreten, sondern begnügt sich mit Erlang um seine Botschaft nicht allzu leicht deutbar zu machen.

Erlang ist eine Gottheit, von der es heißt, dass sie 72 Gestalten annehmen kann. Ihre Verehrung ist weit verbreitet, und es sind ihr viele Tempel gewidmet.⁴⁹⁴ Die Funktion Erlangshens als wechselhafter Schwellenwächter einer Gottheit, der noch ein weiterer Gott folgt, könnte eine Erklärung dafür sein, was Jiang Rong mit dem Hund Erlang ausdrücken will. Zuerst nannten Chen Zhen und Yang Ke ihn Erlang „der Dämon“ (Erlangshen), bald aber nur mehr Erlang, genau wie die mythologische Gottheit. Gegen den Rat der Viehzüchter beschloss Chen den Hund trotz seines schlechten Rufes als Schafmörder mit folgendem Argument zu behalten: „In unserer Jurte gibt es nur junge und schnelle Hunde für die Jagd, was uns fehlt, ist ein so großer Hund zum Schutz von Mensch und Vieh...Wenn er ein Schaf tötet, komme ich für den Verlust auf“. ⁴⁹⁵ Bilgee führt den eigenartigen Charakter des Hundes auf eine Begegnung mit Zuwanderer zurück, die ihn zu Fleisch verarbeiten wollten, und denen er knapp entkommen wäre. „Die Immigranten (neue chinesische Zuwanderer) stellen ihnen (herrenlosen Hunden) meist unerbittlich nach. ...Anschließend häuten sie den Hund, kochen und essen ihn. Ganz sicher ist auch Erlang Shen schon in eine solche Falle geraten und konnte im letzten Augenblick fliehen, was ihn schließlich davon abgebracht haben dürfte, weiter herrenlos durch die Steppe zu ziehen“. ⁴⁹⁶ Die ausführlichen Beschreibungen von Charakter und Verhalten des mysteriösen Hundes sind voller anthropomorpher Anspielungen. So liegt es in der Tragik seines Schicksals, dass er von den Viehzüchtern verstoßen, gegen die Bedrohung durch die Zuwanderer, die ihn essen wollen, zu kämpfen hat und ihm dadurch das Vertrauen und die Bindung an die Menschen verloren gegangen sind. Chen Zhen schildert sein Schicksal ähnlich wie das der *zhìqīng* Intellektuellen. „Doch suchte er keine Nähe zu

⁴⁹³ Wu 吴, Cheng'en 承恩 (1990), *Xi You Ji* 西游记. Beijing 北京: renmin wenxue chubanshe 人民文学出版社, S. 105.

⁴⁹⁴ New Larousse Encyclopedia of Mythology (1959), S. 381, 382.

⁴⁹⁵ Jiang, Rong (2008), S. 159.

⁴⁹⁶ Ibid.

den Menschen, zeigte seinem neuen Herrn gegenüber nicht einmal Dankbarkeit für die Aufnahme. Er spielte weder mit Huanghuang noch mit Yir. In den freien Stunden am Tag streifte er oft allein durch die Steppe. Oder er lag im Gras, weit weg von der Jurte, und schaute aus halb geschlossenen Augen sehnsuchtsvoll in die Ferne“.⁴⁹⁷ Die Sehnsucht des Hundes nach der Wildnis und sein Vertrauensverlust in die Menschen sind Ausdruck einer Entfremdung, wie sie auch die modernen chinesischen Intellektuellen empfinden.

In der frühen Phase der Zeit der Reform diente der Begriff der Entfremdung aus Marx „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844“ dem Philosophen Wang Ruoshui (1926-2002) als -Argumentationsstütze für die Reform. Gemeinsam mit Ba Jin 巴金 (1904-2005) und Liu Zaifu (1941-) lehnte er es ab, die Schuld an der Katastrophe der Kulturrevolution nur Mao anzulasten, und er machte die gesamte kommunistische Führung wie auch die Öffentlichkeit und die Intellektuellen für die Entfremdung vom Volk verantwortlich. Obwohl die Debatte damals auf einen kleinen Kreis maßgeblicher Schriftsteller und Intellektueller beschränkt blieb, wurde seine Entfremdungs-Theorie von denen, die die Reform vorantreiben wollten, befürwortet.

498

Nach längerer Beobachtung von Erlangs Fernweh kam Bilgee zu dem Schluss, dass Erlang nicht aus Liebe zu seinem neuen Herrn geblieben war, sondern aus der Überlegung, dass er ohne einen menschlichen Beschützer wohl in einem Kochtopf landen würde. So fühlte er sich in gewissem Sinn als Gefangener der Umstände, ähnlich den chinesischen Intellektuellen, die zur Verwirklichung ihrer Pläne immer bei mächtigen Gönnern Protektion suchen mussten. Mit Erlangs Verstrickung allegorisiert Jiang Rong das Dilemma der chinesischen Intellektuellen und ihre aus dem alten bürokratischen System ererbte Abhängigkeit vom Staat. „Like all other groups in pre-communist Chinese society, intellectuals were absorbed into the totalitarian state through various means of social organization and control. As a result, they lost the autonomous social base they had been able to build in urban civil society during the first half of the 20th century. By serving the communist state, however, they did not regain the privileged status enjoyed by Confucian (that is, state)

⁴⁹⁷ Jiang, Rong (2008), S. 160.

⁴⁹⁸ Goldman, Merle (1994), S. 75, 76.

scholars in traditional China“.⁴⁹⁹ Als Mao wegen der gescheiterten Kampagne des „Großen Sprung nach vorne“ (大跃进 1958-1960) unter die Kritik der anderen kommunistischen Führungspersönlichkeiten geriet, mobilisierte er die Roten Garden gegen die Partei-Bürokratie, die seine Position zu bedrohen schien. Die Roten Garden, die Mao vergötterten, wurden auf Intellektuelle, Experten und Bürokraten losgelassen. Sie bezeichneten ihre Opfer als „Schlangen“ und „Ochsen-Dämonen“. Als dann aber offensichtlich wurde, dass die Situation außer Kontrolle zu geraten drohte und die Absichten der Rotgardisten von denen Maos divergierten, richtete Mao sich gegen sie. Um sie loszuwerden schickte er sie aufs Land.

Jiang Rong zieht eine Analogie zu Erlang, dem Dämonen-Bändiger par excellence aus den „Der Weiße Affe Geschichten“ und „Die Reise in den Westen“, um das hoffnungslose Dilemma der Intellektuellen zu persiflieren, die in ihrer Option für den Staat nach steilem Aufstieg unweigerlich tief stürzen. „Late twentieth-century writers relearn the ugly aspect of the late Qing co-optation scenario: submission may lead to fame and fortune or, just as easily, to purge and liquidation. But in contemporary fiction there is one even more unbearable fate: to survive death and humiliation and to be nothing at all, not even worth remembering“.⁵⁰⁰

Jiang Rong stellt die Mechanismen der Politik im modernen China in Anlehnung an die Intrigen in der taoistischen bürokratischen Kosmologie dar. Während in der objektiven Beschreibung des in der Inneren Mongolei gegen die Natur geführten Krieges Bao Shungui und die Zugereisten ferngesteuert wie in den revolutionszeitlichen Romanen erscheinen, führen die historischen Anspielungen und mythische Muster wie der Wolf als Totem oder Erlang zu den Ritterromanen der späten Qing. „Just as the domestication of men- and women-at-arms into imperial watchdogs constitutes the major theme of the late Qing chivalric and court-case novel, so the taming of male and female rebels/revolutionaries into ideological robots became the gist of modern revolutionary novels from the 1920s to the 1960s“.⁵⁰¹

Erlangs Verhalten spricht für seine ambivalente Identität zwischen Wolf und Hund, die Jiang Rong auch einem Teil der Intellektuellen zuschreibt. Obwohl Erlang sich im

⁴⁹⁹ Bonnin, Michel / Chevrier, Yves (1991), „The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy during the Post-Mao Era“, in *The China Quarterly* 127 (September 1991), S. 570, 571.

⁵⁰⁰ Wang, David Der-wei (2001), in Dolezelova-Velingerova, Milena (Hg.) (2001), S. 275.

⁵⁰¹ Ibid., S. 273.

Kampf als Wolfsjäger bewährt, ist der Grad seiner Akzeptanz des Wolfsjungen außergewöhnlich. „Drei Hunde sprangen auf den toten Welpen zu, doch Dorji ging sofort dazwischen, um das kostbare Fell zu retten. Zu Chens Überraschung richtete Erlang sich gegen seine Artgenossen und schien sie von dem Wolfsjungen fernhalten zu wollen, damit sie es nicht zerrissen. Einem würdevollen General ähnlich verachtete der stolze Erlang die Leichenschändung. Im Gegenteil, er schien am Schicksal der Wolfswelpen regelrecht Anteil zu nehmen“.⁵⁰² Mit Interesse beobachtet Erlang das Säugen des Wolfswelpen an den Zitzen der Hündin und, wie er dann mit einem weiblichen Hundewelpen ins Erdloch gesetzt wird: „Erlang hatte die Szene beobachtet und wedelte seinen Besitzer lebhafter an als üblich, sodass Chen glaubte, sein Hund heiße die Sache gut“.⁵⁰³ Der Streuner Erlang findet als einziger Sympathie für den jungen Wolf und nimmt sich seiner an: „Erlang verhielt sich am freundlichsten. Der Kleine durfte ihm auf den Bauch klettern, über Rücken und Kopf toben, ihm ins Fell beißen und an den Ohren knabbern und sich überall erleichtern. Erlang rollte ihn sogar am Boden hin und her und leckte ihn von oben bis unten sauber, als sei der Wolf sein eigenes Junges“.⁵⁰⁴ Auf die menschlichen Ebene übertragen ist Erlang hier der abhängige Intellektuelle, der dem jungen Wolf als der Inkarnation von Freiheit voller Sympathie gegenübersteht. Im Prinzip verhält sich Erlang als Hund so wie Chen Zhen als Mensch. Beide haben Sympathie für den Wolfswelpen und betrachten ihn nicht als abartig.

Indem er zwischen Chen Zhens Beziehung zu den Nomaden und der Erlangs zum jungen Wolf eine Analogie zieht, wird Erlang zum „alter ego“ der Erfahrung des jungen Intellektuellen – seiner Identitätskrise und der schlimmsten traumatischen Erfahrung, die er, wie man sich leicht vorstellen kann, während der Kulturrevolution erlebt hatte. Chen macht die Dreieckbeziehung zwischen sich, dem jungen Wolf und Erlang immer wieder zum Thema: „...wie Chen den kleinen Wolf hochnahm und ihm über den Bauch strich, kam er (Erlang) ganz nah heran und beobachtete die beiden neugierig, ja manchmal leckte er dem Wolf sogar über den Leib. Chen streichelte Erlang den Kopf, der Hund schien ihm zuzulächeln. Seit er den jungen Wolf aufzog, waren er und der Hund einander näher. Hatte er etwas Wölfisches, Wildes an sich, und hatte Erlang das gerochen? Ihm wurde mit einem Schlag bewusst, wie

⁵⁰² Jiang, Rong (2008), S. 237.

⁵⁰³ Ibid., S. 246.

⁵⁰⁴ Ibid., S. 357.

faszinierend seine Situation war: ein wilder Mensch mit Wolfscharakter, ein ebensolcher Hund und ein unschuldiger Wolf, die gemeinsam auf dem Olonbulag lebten“.⁵⁰⁵ Dass ein Mensch, ein Wolf und ein Hund als Freunde und in Idylle zusammenleben können, erscheint als ein Ding der Unmöglichkeit. Ähnlich unmögliche Träume mögen wohl auch die Intellektuellen in ihrer Liaison oder Symbiose mit politischen Schutzherren während der Reform-Zeit gehabt haben. Unter angespannten Machtverhältnissen schlug das Pendel leicht um, und sie sahen sich aus ihrem angenehmen Traum in eine brutale Wirklichkeit entlassen. Als Anspielung auf solch kurzlebige Euphorie idealisiert Jiang Rong die Freiheit der Steppe und die eingebildete Echtheit der Freundschaft zwischen dem jungen *zhiqing* Intellektuellen und seinen Gefangenen.

Indem Jiang Rong Erlang den anderen Hunden gegenüber stellt, bleibt sein Bild von der Rolle der Intellektuellen nicht ausschließlich negativ. So wie Erlang eine Ausnahme war, indem er sich von den Menschen trennte, um nicht völlig ihrer Kontrolle unterworfen zu sein, und indem er die Fähigkeit entwickelte, sich Dingen entsprechend seiner individuellen Sichtweise anzunähern, gibt es auch Hoffnung, dass einige Intellektuelle diesen Weg einschlagen können. Dafür steht, dass der furchterregende, dämonische Hund den Wolfswelpen mit großer Zärtlichkeit behandelt und zu einer wohlmeinenden Vaterfigur wird. Die Metamorphosen führender Intellektueller während des Zickzack-Kurses der Reformzeit unter Deng Xiaoping und Hu Yaobang dokumentiert Merle Goldman ausführlich in ihrer Monographie „Sowing the Seed of Democracy in China“ (Goldman, Merle (1994)). Vergleichbar den Verwandlungskünsten der mythischen Figuren, man denke an die Fähigkeit des mythologischen Erlangs zu 72 Metamorphosen, ist die erstaunliche Bandbreite der Meinungsumschwünge, zu denen die Intellektuellen in der Lage waren. Dass sie damit manchmal auf die allgemeine Verwirrung reagierten und manchmal mehr zu ihr beitrugen, sei dahingestellt. Verwandlungskünste können je nach dem, wie sie eingesetzt werden, Anpassungsfähigkeit und Opportunismus beinhalten oder aber Optionen zu Pluralismus am Leben erhalten.

Tragisch ist Erlangs Ende, denn er wird zur Beute seiner Feinde und endet im Kochtopf. In Verkennung der Bedeutung seiner Rolle wurde die Passage in der deutschen und englischen Übersetzung ausgelassen. „Ein halbes Jahr später, als

⁵⁰⁵ Jiang, Rong (2008), S. 363.

Erlang wieder im dichten Gras weit weg von der Jurte verträumt vor sich hin döste, erschoss ihn jemand von einem Militärfahrzeug aus, und schleppte ihn weg“. „半年后，二郎远离蒙古包，又在草丛中沉思发呆的时候，被一辆兵团战士的卡车上的人开枪打死，拉走“.⁵⁰⁶ Chen Zhen versucht den Mörder zu finden, „aber keiner der chinesischen Neuankömmlinge gibt den Schützen preis, weil sie wie die Einheitsfront zusammenhalten, wenn es um das Essen von Hundefleisch geht“. „所有新来的汉人在吃狗肉上结成统一战线...“⁵⁰⁷

Jiang Rong entfaltet das gemeinsame Schicksal Chens und Erlangs vor der dramatischen Kulisse des Olonbulag, indem er ganz den traditionellen Stilgepflogenheiten folgt und die Spannung der politischen Verhältnisse auf Natur und Wetter überträgt. Hier ist die Verklärung der Steppe als mythisches Paradies am schönsten inszeniert, um im Kontrast zur folgenden Zerstörung die Wirkung zu steigern. Die drastische Degradierung der Idylle in ein „gezühmtes“ Land, in das die Wüste vorrückt, meint auch die politische Atmosphäre während der Kulturrevolution und der Zeit der Reform, die nach Merle Goldman den zarten Keimen der Demokratie keinen ausreichenden Nährboden zum Wachsen bieten konnte. Die intensive Beziehung zwischen Chen Zhen und Erlang und der unweigerliche Tod des Hundes allegorisieren die Unsicherheit der Intellektuellen, das Risiko und die Zerbrechlichkeit der Beziehung zu einem politischen Schutzherren. Bei Fraktionskämpfen werden die Schützlinge im Falle der Niederlage ihrer Protektoren Opfer von Verfolgung.

Auch unter den Nomaden, die den Hund als Wächter zwar schätzen und für die er kulinarisch keine Bedeutung hat, ist seine Stellung ambivalent. In die Jurte haben die Hunde, selbst im Winter, keinen Zutritt. Alena Oberfalzerova schöpft aus ihrem umfangreichen mongolischen Vokabular mit Bezug auf das Verhältnis Mensch-Tier und erklärt, welche menschlichen Verhaltensmuster die Mongolen mit Hunde-Metaphern umschreiben: „Nohoi zan – lit., a dog's character, is used about someone who is perfidious, unpredictable, insincere or shifty; nohoi hun – lit., man dog, is used to mean an indecipherable person, a strict character, an unpleasant, cold, pedant... Nhoitoh lit., to behave like a dog (lit., to become dog-like) means to bare one's teeth, to act perfidiously, to put others off, to seek advantages for oneself, to

⁵⁰⁶ Jiang 姜, Rong 戎 (2004), S. 414.

⁵⁰⁷ Ibid.

act too cleverly...“⁵⁰⁸ Ihre Beobachtungen zum mongolischen Verständnis des Hundes sind exakt und klingen für jeden Mongolen vertraut: „... unclean, unpredictable animal, but ...they value some of its traits (intelligence, curiosity, and attentiveness). The important role of the dog in the life of the Mongols is also demonstrated by the custom of burying a dead dog. The basic characteristic that Mongols ascribe to the dog is its inconstancy, since it likes whoever feeds it. ...Two facts are expressed by the saying Noyon urvaac, nohoi sarvaac (Treachery among masters, perfidy among dogs), lit., Noyon is a traitor and the dog a fickle one“.⁵⁰⁹ In dieser Frage der Einschätzung des Hundes gibt es zwischen Sesshaften und Nomaden Übereinstimmung. Wahlen Lai wenig schmeichelhafte Bemerkung schlägt in diese Kerbe: „Only dogs take whatever food is given them, and only monkeys are doubly eager to please when they are made fools of“.⁵¹⁰

In Chens Träumereien über die traurige Existenz der Hunde wird die allegorische Personifikation der chinesischen Intellektuellen durch die Hunde und ihre Rolle für das Schicksal des Nationalstaates lebendig: „Chen spürte ein tiefes Bedauern gegenüber der Lager-Hündin Yir und ihren Artgenossen. Dann aber dachte er wieder an die Parallelen zwischen der Tierwelt und der menschlichen Gesellschaft. Hält starke Unterdrückung zu lange an, dann geben die Menschen ihren Willen auf, ihre rebellische Natur verliert sich, und heraus kommt ein nur noch gehorsamer Untertan. Eine Nation von Untertanen lässt sich zwar leicht lenken, aber gegen Angreifer, gegen Feinde von außen kann sie ihre verloren gegangene Widerstandsfähigkeit nicht mehr mobilisieren. Was bleibt, sind gefügige Menschen, die sich der fremden Nation unterwerfen, wenn ein Überleben überhaupt möglich ist“.⁵¹¹

Im Kontext mit Jiang Rongs Allegorie sind die wesentlichen Charakterzüge des Hundes seine Abhängigkeit vom Menschen als domestiziertes Tier, das den Besitz hütet und dafür mit Nahrungsabfällen belohnt wird. Er ist seinem Herrn im Austausch gegen sein Futter verpflichtet, hat eine Neigung zum Horten von Knochen, tendiert dazu, in seinesgleichen Konkurrenten um das Futter zu sehen, nützt ihre Schwächen aus und will sich hervortun, um bevorzugt zu werden. Dem Unmut seines Herren ist er ausgeliefert, unter Katastrophen leidet er als erster, und in seiner Ohnmacht

⁵⁰⁸ Oberfalzerová, Alena (2006), S. 73.

⁵⁰⁹ Ibid., S. 93.

⁵¹⁰ Whalen, Lai (1994), S. 48.

⁵¹¹ Jiang, Rong (2008), S. 244.

gegenüber der Verbannung reagiert er, indem er sich zum bössartigen Paria verwandelt. Die Vielschichtigkeit der Psychologie des Hundes, als das dem Menschen, aufgrund seiner Intelligenz und seiner Emotionalität, am nächsten stehenden Tieres, schöpft Jiang Rong für seine Allegorie voll aus. Wohin er den Leser führen will, ist offensichtlich, wenn er schreibt, dass die Chinesen besser aufhören sollten, ein „Hundeleben“ zu führen, und stattdessen von den Charakterzügen des Wolfes Eigenschaften wie Freiheitsdrang, Individualität, eigenständiges Denken und soziale Kompetenz lernen sollten. Dieser Aufruf zu mehr Idealismus ist kein auf China beschränkter und erinnert an eine Fabel des römischen Dichter Phaedrus (zirka 15 v.Chr. bis 50 unserer Zeitrechnung):

Der Hund und der Wolf

Kurz tu ich kund, welch süßes Gut die Freiheit ist.

Dem feisten Hund begegnet einst ein magerer Wolf.

Da man beim gegenseitigen Gruße stille stand,

Begann der Wolf: Wie glänzest du so schön, mein Freund!

Durch welche Speise wurde denn dein Leib so feist?

Bei aller meiner Stärke sterb ich Hungers fast.

Der Hund sprach einfach: Gleiches Los wird dir zu Teil,

Wenn du dem Herren gleichen Dienst gewähren kannst.

Und welchen? sagte jener, Schwellenhüter sein,

Und nachts das Haus bewahren vor der Diebe Schar.

Ich bin bereit. Denn Regengüsse dulde ich jetzt

Und Schnee, und schlepp im Wald ein rauhes Leben hin.

Wie leichter ist's zu leben unter warmem Dach,

Bei reicher Kost in Ruhe sich zu sättigen!

Komm also mit mir! Da sie weitergehen, erblickt

Der Wolf den Hals des Hundes von der Kette kahl.
Woher das, Freund? – Tut nichts!- So sage mir es doch!-
Weil ich zu rasch bin, bindet man bei Tag mich an,
Um auszuruhen – zu wachen, wenn es dunkel wird.
In der Dämmerung losgelassen, schweif ich frei umher.
Man bringt das Brot mir selber: Knochen gibt der Herr
Vom eigenen Tisch und Bissen wirft das Gesind mir zu.
Auch von der Zukost Überbleibsel bringt man mir.
So wird der Magen ohne Mühe mir gefüllt. –
Und darfst du auch ungehindert hinziehen, wo du willst?-
Nicht ganz sprach jener. – Habe nur dein Glück für dich,
O Hund! Mehr gibt mir Freiheit als ein Königreich.⁵¹²

Mit der rücksichtslosen Handlung Chens, den jungen Wolf in den Tod zu führen, und mit der Hunde-Allegorie, mit der er die Intellektuellen meint, stellt Jiang Rong die Gedankenwelt selbst einsichtiger Intellektueller wie Chen Zhen in Frage und drückt damit aus, dass sie ihre Blindheit gegenüber unleugbaren Tatsachen nicht haben ablegen können. Es ist eine allgemeine aber doch fundamentale Kritik, dass die Intellektuellen ihrer verantwortungsvollen Rolle in der Gesellschaft nicht nachkommen und außer Stande sind ihrer Stimme gegen ein korruptes Regime Gehör zu verleihen. Merle Goldman sieht in der fehlenden Kooperation zwischen Studenten und Demokratie-freundlicher Elite einen der Gründe für das Scheitern der Tiananmen Bewegung. Im Vergleich zu den ost-europäischen Staaten hatte das Fehlen einer Zivilgesellschaft den alten Parteispitzen das Festhalten an der Macht ermöglicht. Das Fehlen einer Zivilgesellschaft war auch der Grund für das Stagnieren der Teilnehmerzahl der Tiananmen Bewegung, einem weiteren Kriterium für das

⁵¹² Fabel von Phaedrus übersetzt nach H. J. Kerler, das letzte Abrufdatum 5. März 2011.
<http://www.gottwein.de/Lat/phaedr/fab03.php>

Scheitern.⁵¹³ Der Mangel an Erfahrung unter den Demokratie-freundlichen Eliten, die Fragmentierung der Intellektuellen, vorhandene Bindungen an das Establishment und Bedenken, dass die Demokratie-Bewegung schließlich zu einer für das gesamte System gefährlichen Destabilisierung führen könnte, mögen für die zögerliche Haltung der Intellektuellen im entscheidenden Moment ausschlaggebend gewesen sein. „Their failure to organize a movement to bring pressure on the leadership was primarily due to their lack of experience in working with other social groups, even with the students, whose goals were closer to theirs than any of the other groups. ...They did not have the necessary contacts or organizational skills to make their advice a reality“.⁵¹⁴

Wie Jon Solomon ausführlich darlegt, beschuldigt Liu Xiaobo die Intellektuellen, versäumt zu haben, die sich auf die jahrhundertealte Tradition der institutionellen Privilegierung stützenden Beamten-Gelehrten zu kritisieren, die mit ihrem Wissen weiterhin nur den Machterhalt der Herrschenden sicherten. Viele Autoren reduzieren die Gruppe der Verantwortlichen für die Kulturrevolution auf einige wenige aus dem extrem linken Lager. Ohne Einbeziehung einer rückwirkenden Kritik oder bewusste Introspektion „*zijue de fansi*“ 自觉地反思 sind diese Autoren nicht in der Lage den hohen Grad an Verantwortung der Intellektuellen insgesamt zu erkennen. Ohne deren Mitwirkung wäre es aber für eine einzige Führerpersönlichkeit nicht möglich gewesen das gesamte System umzustürzen. Nach Liu Xiaobo trägt die intellektuelle Elite an den Geschehnissen der Kulturrevolution eine weit größere Verantwortung als Bauern und Arbeiter. Intellektuelle waren während des fanatischen Pandämoniums auf dem Tiananmen Platz, die Spruchbänder schrieben und Tafeln mit Zitaten aus Maos „Kleinen Roten Buch“ hochhielten, und es wäre unmöglich gewesen, sie alle unter Zwang dorthin zu bringen. Ein Mangel an Reflexionsfähigkeit, das sich durch alle Schichten zog, besonders aber die Intellektuellen betraf, und die Tatsache, dass die „feudale Ideologie“ nicht bis zur letzten Konsequenz abgelehnt wurde, wie das während der 4.Mai Bewegung der Fall war, führte zur Katastrophe der Kulturrevolution. Die zu offene Analyse⁵¹⁵ der Geschehnisse hat mit dazu beigetragen den Verfasser Liu Xiaobo 2009 ins Gefängnis zu bringen. Dieselbe

⁵¹³ Goldman, Merle (1994), S. 326.

⁵¹⁴ Goldman, Merle (1994), S. 325.

⁵¹⁵ „Wufa Huibi de Fansi: You jibu zhishi fenzi ticai de xiaoshuo suo xiangdao de“, in *Zhongguo* 1/4 (April 1986), S. 106 zitiert und kommentiert in Solomon, Jon (2002), „The Sovereign Police and Knowledgeable Bodies: Liu Xiabo's Exilic Critique of Politics and Power“, in *Positions: east asia cultures critique* 10/2 (Herbst 2002), S. 410, 411.

Thematik ist in Jiang Rongs Wolftotem, das sich weniger als literarisches Meisterwerk als vielmehr eine kritische Aufarbeitung chinesischer Geschichte auszeichnet bei näherer Betrachtung deutlich zu erkennen. Mit dem Unterschied, dass er, um weiter in China leben zu können, sechs Jahre⁵¹⁶ lang gekämpft hat die politisch sensibelsten Details allegorisch geschickter zu verschlüsseln.

5. Literatur

5.1. Primärquelle

Jiang 姜, Rong 戎 (2004), *Lang Tuteng* 狼图腾. Wuhan 武汉: Changjiang Wenyi chubanshe 长江文艺出版社.

Jiang 姜, Rong 戎 (übers. v. 王秀英) (2006): *Chinua Totem. (Wolftotem)* Shenyang 沈阳: Liaoning minzu chubanshe 辽宁民族出版社.

Jiang Rong (übers. v. Karin Hasselblatt) (2008), *Der Zorn der Wölfe*. München: Goldman Verlag.

Jiang Rong (übers. v. Howard Goldblatt) (2008), *Wolf Totem*. London: Penguin Books.

5. 2. Chinesische Sekundärliteratur

Ai 艾, Hong 虹 (2008), „Langxing xingxiang de chonggou yu zhesi: guanyu <<Lang Tuteng>> de yizhong chanshi“ 狼性形象的重构于哲思：关于《狼图腾》的一种阐释 (Rekonstruktion des wölfischen Bildes und Philosophie: Erklärungen zu Wolftotem), in *Mianyang shifan xueyuan xuebao* 绵阳师范学院学报 27/6 (Juni 2008), 71-72.

⁵¹⁶ „Er trug das Material von 25 Jahren intensiver Recherche zusammen und machte sich ans Schreiben. Sechs Jahre lang habe er derart besessen an seinem Buch gearbeitet, dass sie ernsthaft um seine Gesundheit besorgt gewesen sein, berichtet Jiang Rongs Ehefrau, die bekannte Schriftstellerin Zhang Kangkang. Bis heute müsse sich ihr Mann von den Strapazen erholen“. Jiang Rong (2008), S. 10.

An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang tuteng>>bianji cehua de jingyan he tihui 《狼图腾》编辑策划的经验和体会“ (Erfahrungen und Wissen in der Verlagsplanung), in *Bianji xue – chubankexue* 编辑学 – 出版科学 59/1 (2006), 7-9.

An 安, Boshun 波舜 (2006), „<<Lang Tuteng>> de renleihua yiyi 《狼图腾》的人类化意义“ (Die Bedeutung des Anthropomorphen in „Lang Tuteng“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), 42-43.

Ban 半, Xia 夏 (2006), „Quanshuo: Langlai gowang, 犬说: 狼来狗往“ (Der Hund meint, Wolf und Hund sollten ihre Beziehung pflegen), in *Zhongguo tushupinglun* 中国图书评论 2 (2006), 35-39.

Chen 陈, Shujie 舒劫, „“Lang”yu “qimeng” “狼”与“启蒙” “ (Der Wolf und die Aufklärung), in *Jianghuai luntan* 江淮论坛 6 (2006), 179-184.

Chen 陈, Yuming 玉明 (2008), „Beizhi “xugou wenhua”, <<Lang Tuteng>> zai yin zhengyi, 被指“虚构文化”, 《狼图腾》再引争议“ (Wieder Debatten um Wolftotem wegen der Anschuldigung der freien Erfindung und der Verfälschung von Kultur), in *Xinhua meiri dianxun - guonei dianxun* 新华每日电讯 - 国内电讯 002. (April 21 2008).

Ding 丁, Fan 帆 / Shi 施, Long 龙 (2008), „Renxing yu shengtai de beilun 人性与生态的悖论“ (Widersprüche zwischen menschlicher Natur und Ökologie), in *Wenhua yanjiu* 文化研究 8 (2008), 21-30.

Duan 段, Bin 斌 (2007), „Cong wenhua shijiao jiedu <<Lang Tuteng>> 从文化视角解读《狼图腾》“ (Interpretation von „Wolftotem“ aus Kulturwissenschaftlicher Perspektive), in *Guizhou minzu xue yuan xuebao* 贵州民族学院学报 3 (Juni 2007), 120-123.

Fang 方, Wenguo 文国 (2009), „Haolaiwu chuanqi dashi anuo jiang zhidao dianying <<Lang Tuteng>> 好莱坞传奇大师阿诺将执导电影《狼图腾》“ (Der legendäre Hollywood Meister Jacques Annaud wird einen auf „Lang Tuteng“ basierenden Film produzieren), in *Zhonghua dushubao* 中国读书报 Nr. 001 (26 August 2009).

Feng 冯, Youlan 友兰 (2004), *Zhongguo zhexue jianshi* 中国哲学简史 (Kurze Geschichte der chinesischen Philosophie), Beijing 北京: Xin shijie chubanshe 新世界出版社.

He 何, Tongbin 同彬 (2006), „Wenming yu yexing de jitai hejie: guanyu <<Lang Tuteng>> de wenhua zhenghou 文明与野性的畸态和解: 关于《狼图腾》的文化症候“ (Fauler Kompromiss zwischen Zivilisation und Wildniss: über Kultur-Symptome in „Wolf Totem“), *Wenyi zhengming* 文艺争鸣 5 (2006), 88-92.

He 何, Xingliang 星亮 (2008), 图腾的起源 (Der Ursprung des Totems) in Meng 孟, Huiying 慧英 (Hg.) (2008), *Yuanshi zongjiao yu saman jiaojuan* 原始宗教与萨满教卷 (Alte Religionen und Schamanismus) Minzu chubanshe 民族出版社北京, 134-159.

Guo 郭, Shushan 树山 (2009), „Zhengshi langxing yilangweishi: du <<Lang Tuteng>> xiangdao de“ 正视狼性以狼为师 (Der Gedanke nach dem Lesen von „Wolf Totem“: dem Wolf ins Gesicht blicken und von ihm lernen) in *Xiandai yuwen* 现代语文 1 (2009), 113-114.

Hong 红, Zhu 烛 (2007), „Lang Tuteng chongbai 狼图腾崇拜“ (Die Verehrung des Woltotems) in *Zhongxuesheng baike* 中学生百科 5 (2007), 8-9.

Lang 郎, Di 镒 (2005), „<<Lang Tuteng>> zhong de dongwu yinyu yiyi 《狼图腾》中的动物隐喻意义“ (Die Tier-Metapher in „Wolf Totem“) in *Yanbian jiaoyu xueyuan xuebao* 延边教育学院学报 6 (Dezember 2005), 29-30.

Lei 雷, Da 达 (2005), „<<Lang Tuteng>> de zai pingjia yu wenhua fenxi - yuwang yu lixing de boyi 《狼图腾》的再评价与文化分析 - 欲望与理性的博弈“ (Neubewertung und Kultur-Analyse zu „Wolf Totem“: wenn die Sehnsucht mit überlegter Logik „go“ spielt), in *Xiaoshuo pinglun* 学术评论 - 小说评论 4 (2005), 4-9.

Li 李, Di 迪 (2006), „Yuanshi caoyuan de meili yu aichou: <<Lang Tuteng>>de tuteng zhenhan yu chongji 原始草原的美丽与哀愁: 《狼图腾》的图腾震撼与冲击“ (Schönheit und Trauer der alten Steppe: Totem-Schock und der Angriff vom „Wolf

Totem“), in *Heilongjiang jiaoyu xueyuan xuebao* 黑龙江教育学院学报, 25/2 (März 2006) 103-104.

Li 李, Jianjun 建军 (2006), „Shi zhenzhu, haishi wandou? Ping <<Lang Tuteng>> 是珍珠, 还是豌豆? : 评《狼图腾》“ (Ist es eine Perle oder eine Erbse? Kritik an „Wolf Totem“), in *Hainan shifan xueyuan xuebao* 海南师范学院学报 6 (2006), 66-74.

Li 李, Lan 兰 (2008), „<<Lang Tuteng>>: Yige minzu xinyang chenluo qian de huiwang 《狼图腾》: 一个民族信仰沉落前的回望“ (Rückblick auf den Niedergang der Religion eines Volkes), in *Xiandai yuwen* 现代语文 8 (2008), 87-88.

Li 李, Wei 激 (2008), „„Langxing chongbai‘ beihou de lixing fansi ,狼性崇拜‘ 背后的理性反思“ (Rationale Reflexionen über die Implikationen der Verehrung des Wölfischen), in *Shidai wenxue* 时代文学 2 (2008), 86-87.

Li 李, Xiaojiang 小江 (2009), „<<Lang Tuteng>> shi yibu ,hou‘ shidai yuyan 狼图腾是一部,后‘时代寓言“ (Wolftotem ist eine „Zeit-danach Allegorie“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 1 (2009), 87-91.

Li 李, Ying 颖 (2007), „Yongyou lang tuteng 用友狼图腾“ (Mit dem Wolf befreundet bleiben und ihn gleichzeitig benutzen), in *Zhongguo wuliu yu caigou* 中国物流与采购 5 (2007), 34-37.

Li 李, Zhiqi 志奇 (2009), „Cong <<Lang Tuteng>> yingyi kan wenxue fanyi zhong de gaixie dongji 从《狼图腾》英译看文学翻译中的改写动机“ (Bemerkung zu Motiven der Revision in der Übersetzung von „Wolf Totem“), in *Shidai wenxue* 时代文学 3 (2009), 52-53.

Liu 刘, Xunda 巽达 (2008), „<<Lang Tuteng>> “ Wenhua zaojia ” zhibian, 《狼图腾》“文化造假”之辩“ (Debatten über die Frage ob „Wolf Totem“ eine „Kultur-Fälschung“ ist), in *Dongfang zaobao* 东方早报 Nr. 011 (August 30, 2008).

Lu 陆, Chaowei 超伟 (2006), „<<Lang Tuteng>> de wenhua jixi 《狼图腾》的文化解析“ (Kulturwissenschaftliche Analyse von „Wolf Totem“), in *Shidaiwenxue* 时代文学 4 (2006), 76-78.

Lü 吕, Naiji 乃基 (2006), „<<Lang Tuteng>> siwen 《狼图腾》四问“ (Vier Fragen zu „Wolf Totem“) in *Dongbei daxue xuebao* 东北大学学报 8/6 (November 2006), 408-412.

Luo 罗, Liqiong 利琼 (2007), „<<Zang'ao>> yu <<Lang Tuteng>> zhi bijiao: wenxue yu wenhua de cengmian 《藏獒》与《狼图腾》之比较：文学与文化的层面“ (Vergleich zwischen „Wolf Totem“ und „Tibetan Mastif“ [2007 erschienener Roman „Zang Ao“ von Yang Zhijun 杨志军]: auf kultureller und literarischer Ebene), in *Shehui kexue luntan* 社会科学论坛 2 (2007), 128-134.

Ma 马, Jianzhang 建章 et al. (2005), „Zhongguo lang wenhua yanjiu 中国狼文化研究“ (Kulturwissenschaftliche Studie über den Wolf in China), in *Yesheng dongwu* 野生动物 26/2 (2005), 39-42.

Ma 马, Youbu 友不 (2006), „Lang tuteng yu Zhongguo wenxue de lang yixiang 狼图腾与中国文学的狼意象“ („Wolf Totem“ und das Bild des Wolfs in der chinesischen Literatur), in *Gansu nongye* 甘肃农业 7 (2006), 149.

Meng 孟, Xianglin 祥林 (2008), „Langxing haishi yangxing: qiye wenhua xuanze yu fazhan qushi fenxi 狼性还是羊性：企业文化选择与发展趋势分析“ (Wolfsnatur oder Schafsnatur: die Wahl in der Unternehmenskultur und Analyse von Entwicklungstendenzen), in *Dianzi keji daxue xuebao* 电子科技大学学报 10/4 (2008), 33-37.

Mu 穆, Jing 静 (2008), „<<Lang Tuteng>> zhaji 《狼图腾》札记“ (Kommentar über „Wolf Totem“), in *Kuandai yuedu* 宽带阅读 6 (2008), 95-96.

Pei 裴, Hezuo 合作 (2007), „<<Lang Tuteng>> chengdan le bugai chengdan de zhongfu 《狼图腾》承担了不该承担的重负“ („Wolftotem“ lädt sich eine unnötig schwere Last auf), in *Shidaiwenxue* 时代文学 4 (2007), 10-11.

Pei 裴, Yonggang 永刚 (2007), „<<Lang Tuteng>> shi ruhe ‘Tuteng’de 《狼图腾》是如何‘图腾’的“ (Wie „Wolf Totem“ ‚totemisiert‘), in *Bianji xuekan* 编辑学刊 6 (2007), 60-64.

Peng 彭, Xiaohong 晓红 / Tang 唐, Yonghong 永红 (2008), „Menggu zu de jingshen haojiao: jiedu <<Lang Tuteng>> 蒙古族的精神号角：解读《狼图腾》“ (Das Hornsignal des mongolischen Geistes: zur Lektüre von „Wolf Totem“), in *Bianjiang wenxue*, 边疆文学 9 (2008), 78-80.“

Qiu 邱, Zhijie 志杰 (2007), „<<Zang’ao>> he <<Lang Tuteng>>, 《藏獒》和《狼图腾》“ („Zang Ao“ und „Wolf Totem“), in *Dangdai yishu yu touzi* 当代艺术与投资 10 (2007), 61-63.

Tang 唐, Wenge 文歌 (2008), Mishi zai gudian zhexue he yingxiong zhuyi zhi jian: ping <<Lang Tuteng>> 迷失在古典哲学和英雄主义之间 (Auf Irrwegen zwischen alter Philosophie und Heroismus : Kritik an „Wolf Totem“), in *Xiandai yuwen* 现代语文 (2008), Nr. 9, 84-85.

Wang 王, Linglong 玲珑 (2004), Cong <<Lang Tuteng>> shuokaiqu 从《狼图腾》说开去 (Im Gespräch über „Wolf Totem“), in *Zhongguo qingnian yanjiu* 中国青年研究 11 (2004), S. 1.

Wu 吴, Xiuming 秀明 / Chen Lijun 陈力军, „Lun shengtai wenxue shiye zhong de lang wenhua xianxiang 论生态文学视野中的狼文化现象“ (Über das Phänomen der Wolfskultur im Rahmen der ökologischen Literatur) in *Zhongshan daxue xuebao* 中山大学学报 48/1 (2008), 39-46.

Xie 谢, Kai 凯 (2006), „<<Lang Tuteng>> zhihou de lianxiang 《狼图腾》之后联想“ (Von „Wolf Totem“ hervorgerufene Assoziationen), in *Zhongxuesheng baike* 中国学生百科 27 (2006), 12.

Xu 徐, Jiang 江 (2006), „Langgou dazhan“, jiaodong duoshao xinqing “狼狗大战”，搅动多少心情“ (Die Wogen der Emotion beim „Kampf zwischen Wolf und Hund“), in *Zhongguo tushu pinglun* 中国图书评论 2 (2006), S. 27-31.

Xu 徐, Xinjian 新建 (2006), „Dangdai zhongguo de minzu shenfen biaoshi: “longchuanren” he “langtuteng” de liangzhong rentong leixing 当代中国的民族身份表示: “龙传人”和“狼图腾”的两种认同类型“ (Zwei unterschiedliche ethnische Identitäten dargestellt durch die zwei Typen von Nachfolgern des „Drachens“ und des „Wolftotems“), in *Minzu wenxue yanjiu* 民族文学研究 4 (2006), S. 107-111.

Yang 杨, Hui 慧 / Liu 刘, Li 利 (2007), „Houxiandai yujing xia ‘Lang’ xingxiang de wenhua jiedu 后现代语境下“狼”形象的文化解读“ (Die im post-modernen Diskurs entschlüsselte Kultur des Wolfsimulakrums), in *Liaoning jiaoyu xingzheng xueyuan xuebao* 辽宁教育行政学院学报 24/1 (Jan 2007), 120-122.

Yang 杨, Jujing 居璟 (2008), „Xiaoshuo <<Lang Tuteng>> daigei sixiang zhengzhike jiaoxue de ruogan qishi 小说《狼图腾》带给思想政治课教学的若干启示“ (Einige didaktische Einblicke aus „Wolf Totem“ für Lektionen in politischer Ideologie), in *Anhui wenxue* 安徽文学 5 (2008), 238-239.

Ye 叶, Shuxian 舒宪 (2006), „Lang tuteng haishi xiong tuteng: guanyu zhonghua zuxian tuteng de bianxi yu fansi 狼图腾，还是熊图腾：关于中华祖先图腾的辨析与反思“ (Wolftotem oder Barentotem: Analyse und Reflexion über das chinesische Ahnen-Totem), in *Changjiang daxue xuebao* 长江大学学报 4 (August 2006), 17-20.

Zhang 张, Quansheng 权生 (2006), „<<Lang Tuteng>> de sixiang beilun yu xinyang queshi 《狼图腾》的思想悖论与信仰缺失“ (Ideologisches Paradoxon und die Unglaubwürdigkeit des „Wolf Totem“), in *Ha'er bin xueyuan xuebao* 哈尔滨学院学报 12/12 (Dec 2006), 69-72.

Zhang 张, Yan 艳 (2008), „Cong <<Lang Tuteng>> rekan xiandai daxuesheng de yuedu xinli 从《狼图腾》热看现代大学生的阅读心理“ (Psychologische Annäherung an die Lektüre von „Wolf Totem“ durch Universitätsstudenten), in *Yuwen jiaoyu* 语文教育 3 (2008), S. 40-41.

Zhang 张, Yong 勇 (2006), „Xunzhao jingshen jiayuan: jianping <<Lang Tuteng>> 寻找精神家园: 兼评《狼图腾》“ (Auf der Suche nach einer geistigen Heimat: Kritik über „Wolf Totem“), in *Shen jiaosuo* 深交所 8 (2006), S. 63-65.

5.3. Sekundärliteratur auf Mongolisch

Хатгин, Готовын Аким (2000), *Tengeriin Nokhoi Тэнгэрийн Нохой* (Himmlischer Hund), Улаанбаатар: Чөлөөт Хэвлэл Сан.

5. 4. Sekundärliteratur in westlichen Sprachen

Askani, Thomas (2002), *Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*. Wien: Passagen Verlag.

Allsen, Thomas T. (1986), „Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Mongke, 1251-59“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2 (Dezember 1986), 495-521.

Atwood, Christopher P. (1996), „Buddhism and Popular Ritual in Mongolian Religion A Reexamination of the Fire Cult“, in *History of Religions* 2 (November 1996), 112-139.

Baranovitch, Nimrod (2001), „Between Alterity and Identity: New Voices of Minority People in China“, in *Modern China* 27 (2001), 359-401.

Barfield, J. Thomas (1981), „The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy“, in *The Journal of Asian Studies* 1 (November 1981), 45-61.

Barfield, J. Thomas (1989), *The perilous frontier: nomadic empires and China: (221 BC to AD 757)*. Cambridge: Blackwell.

Bauer, Wolfgang (1980), *China und die Fremden: 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*. München: Verlag C.H. Beck.

Bauer, Wolfgang (1994), „Voyagers without Abode and the Departure to a Better World“, in *Diogenes* 165 (Frühling 1994), 27-48.

Baumann, Brian (2008), *Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to the Anonymous Manual of Mongolian Astrology and Divination*. Leiden: Brill.

Bawden, Charles R. (1962), „Calling the Soul: Mongolian Litany“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1/3 (1962), 81-103.

Bawden, Charles R. (2003), *Mongolian traditional literature: an anthology*. London: Kegan.

Bawden, Charles R. (1979), „Remarks on some contemporary performances of epics in the MPR“, in Heissig, Walther (Hg.) (1979), *Die Mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 37- 44.

Beck, Ulrich (2005), „The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach“, in *Common Knowledge* 10/3 (Herbst 2005), 430-449.

Bennett, Gordon (1973), „Military Regions and Provincial Party Secretaries: One Outcome of China's Cultural Revolution“, in *The China Quarterly* 54 (April – Juni 1973), 294-307.

Ben, Xu (2001), „Chinese Populist Nationalism: Its Intellectual Politics and Moral Dilemma“, in *Representations* 76 (Herbst 2001), 120-140.

Benjamin, Walter (1963), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, Walter (1963), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Berek, Peter (1978), „Interpretation, Allegory, and Allegoresis“, in *College English* 40/ 2 (Oktober 1978), 117-132.

Bernhardt, Uwe (1996), *Vom Anderen zum Selben: für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas*. Bonn: Bouvier.

Bethlenfalvy, Geza (Hg.) (1990), *Altaic Religious Beliefs and Practices*. Hungarian Academy of Sciences: Department of Inner Asiatic Studies, Eötvös Lorand University.

Bloomfield, Morton W. (1965), „A Grammatical Approach to Personification Allegory“, in *Modern Philology* 60/ 3 (Februar 1963), 161-171.

Bonnin, Michel / Chevrier, Yves (1991), „The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy during the Post-Mao Era“, in *The China Quarterly* 127 (September 1991), 569-593.

Boxer, Baruch (1989), „China's Environmental Prospects“, in *Asian Survey* 29/7 (Juli 1989), 669-686.

Boyle, John Andrew (1969), „A Eurasian Hunting Ritual“, in *Folklore* 80/1 (Frühling 1969), 12-16.

Boyle, John Andrew (1974), „The Alexander Legend in Central Asia“, in *Folklore* 85/4 (Winter 1974), 217-228.

Boyle, John Andrew (1972), „Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages“, in *Folklore* 83/3 (Herbst 1972), 177-193.

Brownell, Susan / Wasserstrom, Jeffrey N. (Hg.) (2002), *Chinese Femininities / Chinese Masculinities*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Bruun, Ole (2006), *Precious Steppe: Mongolian Nomadic Pastoralists in Pursuit of the Market*. Oxford: Lexington Books.

Chan, Hok-Lam (1968), „The "Chinese Barbarian Officials" in the Foreign Tributary Missions to China during the Ming Dynasty“, in *Journal of the American Oriental Society* 88/3 (Juli - September 1968), 411- 418.

Chang, Hao (1971), *Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Chao, Gejin (2001), „The Oirat Epic Cycle of Jangar“, in *Oral Tradition* 16/2 (2001), 402-435.

Chi, Wen-Shun (Hg.) (1971), *Readings in the Chinese Communist Cultural Revolution*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Chi, Xiao (1993), „Lyric Archi-Occasion: Coexistence of “Now and Then” “ in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 15 (Dezember 1993), 17-35.

Colleoni, Aldo (Hg.) (2008), *Mongolian shamanism*. National Research Council of Italy, Mongolian Academy of Science.

Cowan, Bainard (1981), „Walter Benjamin's Theory of Allegory“, in *New German Critique* 22 (Winter 1981), 109-122.

Choy, Howard Y.F. (2006), „“To Construct an Unknown China”: Ethnoreligious Historiography in Zhang Chengzhi's Islamic Fiction“, in *Positions: East Asia Cultures Critique* 14/13 (Winter 2006), 687-715.

Creel, H. G. (1965), „The Role of the Horse in Chinese History“, in *The American Historical Review* 70/3 (April 1965), 647-672.

De Groot, J. J. M. (1921), *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, Leipzig: de Gruyter.

De Rachewiltz, Igor (2006), *The Secret History of the Mongols*. Leiden, Boston: Brill.

Dee Mack, Williams (1997), „Grazing the Body: Violations of Land and Limb in Inner Mongolia“, in *American Ethnologist* 24/4 (November 1997), 763-785.

Dee Mack, Williams (2000), „Representations of Nature on the Mongolian Steppe: An Investigation of Scientific Knowledge Construction“, in *American Anthropologist* 102/3 (September 2000), 503-519.

Dee Mack, Williams (1997), „The Desert Discourse of Modern China“, in *Modern China* 23/3 (Juli 1997), 328-355.

Derrida, Jacques (Hg.) (1997), *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Di Cosmo, Nicola (1994), „Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History“, in *The Journal of Asian Studies* 53/4 (November 1994), 1092-1126.

Di Cosmo, Nicola (2006), „The origins of the Great Wall“, in *The Silk Road* 4/1 (Sommer 2006), 14-19.

- Dolezelova-Velingerova, Milena (Hg.) (2001), *The Appropriation of Cultural Capital China's May Fourth Project*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Dreyer, June T. (1968), „China's Minority Nationalities in the Cultural Revolution“, in *The China Quarterly* 35 (Juli – September 1968), 96-109.
- Dreyer, June T. (1970-1971), „China's Minority Nationalities: Traditional and Party Elites“, in *Pacific Affairs* 43/4 (Winter 1970-1971), 506-530.
- Dreyer, June T. (1975), „Go West Young Han: The Hsia Fang Movement to China's Minority Areas“, in *Pacific Affairs* 48/3 (Herbst 1975), 353-369.
- Eliade, Mircea (1989), *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Arkana: Penguin Books.
- Eliade, Mircea (1971), „Spirit, Light, and Seed“, in *History of Religions* 11/1 (August 1971), 1-30.
- Farquhar, David M. (1967), „Chinese Communist Assessments of a Foreign Conquest Dynasty“, in *The China Quarterly* 30 (April - Juni 1967), 79-92.
- Faulkner, Rita A. (2008), „Psychoanalysis and Anamnesis in the National Allegory of Nawal El Saadawi and Assia Djebar“, in *L'Esprit Createur* 48/4 (2008), 69-80.
- Fernandez-Gimenez, Maria E. (2000), „The Role of Mongolian Nomadic Pastoralists' Ecological Knowledge in Rangeland Management“, in *Ecological Applications* 10/5 (Oktober 2000), 1318-1326.
- Fitzgerald, C. P. (1977), *Die Chinesen: Das Volk der Gegensätze*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Fitzgerald C. P. (1967), „Religion and China's Cultural Revolution“, in *Pacific Affairs* 40/1/2 (Frühling - Sommer 1967), 124-129.
- Fletcher, Joseph F. (1986), „The Mongols: Ecological and Social Perspectives“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1 (Juni 1986), 11-50.
- Fogel, A. Joshua (1996), „Issues in the Evolution of Modern China in East Asian Comparative Perspective“, in *The History Teacher* 29/4 (August 1996), 425-448.

Franke, Herbert (1950), „Some Remarks on the Interpretation of Chinese Dynastic Histories“, in *Oriens* 3/1 (Juni 1950), 113-122.

Franke, Herbert (1994), „The Chin Dynasty“, in Herbert Franke / Denis Twitchet (Hg.) (1994), *The Cambridge History of China*, Band 6, Alien regimes and border states, Cambridge University Press, 907- 1368.

Frosh, Stephen (2002), „The Other“, in *American Imago* 59/4 (Winter 2002), 389-407.

Gerlitz, Peter (1992), *Mein Totem ist zornig: Mensch und Natur in archaischen Kulturen*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.

Gladney, Dru C. (2004), *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. London: Hurst and Company.

Goldenweiser A. A. (1910), „Totemism, an Analytical Study“, in *The Journal of American Folklore* 23/88 (Apr. - Jun., 1910), 179-293.

Goldman, Merle (1981), *China's Intellectuals: Advise and Dissent*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Goldman, Merle (1982), „The Political Use of Lu Xun“, in *The China Quarterly* 91 (September 1982), 446-461.

Goldman, Merle (1972), „The Role of History in Party Struggle, 1962-4“, in *The China Quarterly* 51 (Juli - September 1972), 500-519.

Goldman, Merle (1994), *Sowing the Seeds of Democracy in China: Political Reform in the Deng Xiaoping Era*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Granet, Marcel (1976), *Die chinesische Zivilisation: Familie, Gesellschaft, Herrschaft*. München, Zürich: Piper.

Hadfield, Percival (1977), *The savage and his totem*, London: Alenson and Co.

Haenisch, Erich (1949), „Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Argun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305)“, in *Oriens* 2/2 (Dezember 1949), 216-235.

Hariman, Robert (2002), „Allegory and Democratic Public Culture in the Postmodern Era“, in *Philosophy and Rhetoric* 35/ 4 (2002), 267-296.

Harris, Paul G. (2006), „Environmental Perspectives and Behavior in China: Synopsis and Bibliography“, in *Environment and Behavior* 38/1 (Januar 2006), pp. 5-21

Hartman, Charles (1982), „Alieniloquium: Liu Tsung-yüan's Other Voice“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 4/1 (Januar 1982), 23 -73.

Hartman, Charles (2003), „The Misfortunes of Poetry Literary Inquisitions under Ch'in Kuei (1090-1155)“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 25 (Dezember 2003), 25-57.

Heissig, Walther (1986), „Banishing of Illnesses into Effigies in Mongolia“, in *Asian Folklore Studies* 45/1 (1986), 33-43.

Heissig, Walther (1943), „Beobachtungen über Sesshaftigkeit und Kulturwandel bei den Mongolen des Jouda Ciyulyan“, in *Folklore Studies* 2 (1943), 175-184.

Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), *Die Mongolen*. Frankfurt am Main: Umschau Verlag.

Heissig, Walther (1978), *Die Mongolen: Ein Volk sucht seine Geschichte*, München: Deutscher Taschen Verlag.

Heissig, Walther (Hg.) (1979), *Die Mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Heissig, Walther (1993), *Motiv und Wirklichkeit*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Heissig, Walther (1990), „New Material on East Mongolian Shamanism“, in *Asian Folklore Studies* 49/2 (1990), 223-233.

Ho, Peter (2003), „Mao's War against Nature? The Environmental Impact of the Grain-First Campaign in China“, in *The China Journal* 50 (Juli 2003), 37-59.

Honeychurch, William / Chunagiin, Amartuvshin (2007), „Hinterlands, Urban Centers, and Mobile Settings: The "New" Old World Archaeology from the Eurasian Steppe“, in *Asian Perspectives* 46/1 (Frühling 2007), 36-64.

Humphrey, Caroline (1999), *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.

Hyer, Paul / Heaton, William (1968), „The Cultural Revolution in Inner Mongolia“, in *The China Quarterly* 36 (Oktober - Dezember 1968), 114-128.

Jameson, Fredric (1986), „Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism“, in *Social Text* 15 (Herbst 1986), 65-88.

Jankowiak, William R. (1988), „The Last Hurrah? Political Protest in Inner Mongolia“, in *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 19/20 (Januar - Juli 1988), 269-288.

Jaraus, Konrad H. (2002), *Verletztes Gedächtnis: Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Jeffrey, Alexander C. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.

Jörn, Rösen (1998), *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kafka, Franz (1995), *Erzählungen*. Stuttgart: Philip Reclam jun.

Kapisovska, Veronika (2005), „Language Planning in Mongolia I“, in Jaroslav, Vacek / Oberfalzerova, Alena (Hg.) (2005), *Mongolica Pragensia '05: Ethnoleguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony*, Prague: Nakladatelstvi Triton, 55-83.

Khazanov, Anatoly M. (1993), „Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building“, in *Comparative Studies in Society and History* 35/ 3 (Juli1993), 461-479.

Kler, Joseph (1935), „Birth, Infancy and Childhood among the Ordos Mongols“, in *Primitive Man* 11/ 3 (Juli – Oktober 1938), 58-66.

Kler, Joseph (1941), „Hunting Customs of the Ordos Mongols“, in *Primitive Man* 14/3 (Juli 1941), 38-48.

Kler, Joseph (1947), „The Horse in the Life of the Ordos Mongols“, in *Primitive Man* 20/1 (Januar – April 1947), 15-25.

Kler, Joseph (1936), „Sickness, Death, and Burial among the Mongols of the Ordos Desert“, in *Primitive Man* 9/2 (April 1936), 27-31.

Kohn, Livia (2005), *Health and long life: The Chinese way*. Cambridge: Three Pines Press.

Koppe, Klaus (1993), *Mongolische Epen XIII „Oiratische Epen“ 5 Epen aus Sinkiang*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kramer, Stefan (2002), *Bilder aus dem Reich des Drachen: Chinesische Filmregisseure im Gespräch*. Horlemann Verlag.

Kramer, Stefan (2004), *Vom Eigenen und Fremden und kulturelles Selbstverständnis in Volksrepublik China*. Bielefeld: Transcript-Verlag.

Kaminski, Gerd / Kreissl, Barbara (2000), *Drache: Majestät oder Monster*. Wien: Adolf Holzhausens Nachfolger GmbH.

Kenneth, K.S. Ch'en (1973), *The Chinese transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Krader, Lawrence (1954), „Buryat Religion and Society“, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 10, No. 3 (Autumn, 1954), pp. 322-351.

Krader, Lawrence (1955), „Ecology of Central Asian Pastoralism“, in *Southwestern Journal of Anthropology* 11/4 (Winter 1955), 301-326.

Krader, Lawrence (1955), „Principles and Structures in the Organization of the Asiatic Steppe-Pastoralists“, in *Southwestern Journal of Anthropology* 11/ 2 (Sommer 1955), 67-92.

Krueger, John R. (1959), „The Impact of Russian and Western Literature on Mongolia“, in *The Slavic and East European Journal* 3/1 (Frühling 1959), 25-34.

Lattimore, Owen (1947), „An Inner Asian Approach to the Historical Geography of China“, in *The Geographical Journal* 110/4 (Oktober - Dezember 1947), 180-187.

Lattimore, Owen (1932), „Chinese Colonization in Manchuria“, in *Geographical Review* 22/2 (April 1932), 177-195.

Lattimore, Owen (1947), „Inner Asian Frontiers: Chinese and Russian Margins of Expansion“, in *The Journal of Economic History* 7/1 (Mai 1947), 24-52.

Lattimore, Owen (1937), „Inner Mongolia-Chinese, Japanese or Mongol? “ in *Pacific Affairs* 10/1 (März 1937), 64-71.

Lattimore, Owen (1937) , „Origins of the Great Wall of China: A Frontier Concept in Theory and Practice“, in *Geographical Review* 27/4 (Oktober 1937), 529-549.

Lattimore, Owen (1935), „Prince, Priest and Herdsman in Mongolia“, in *Pacific Affairs* 8/1 (März 1935), 35-47.

Lattimore, Owen (1967), „Religion and Revolution in Mongolia“, in *Modern Asian Studies* 1/1 (1967), 81-94.

Lattimore, Owen (1938), „The Geographical Factor in Mongol History“, in *The Geographical Journal* 91/1 (Januar 1938), 1-16.

Lattimore, Owen (1936), „The Historical Setting of Inner Mongolian Nationalism“, in *Pacific Affairs* 9/3 (September 1936), 388-405.

Lattimore, Owen (1953), „The New Political Geography of Inner Asia“, in *The Geographical Journal* 119/1 (März 1953), 17-30.

Lattimore, Owen (1937), „The Phantom of Mengkukuo“, in *Pacific Affairs* 10/4 (Dezember 1937), 420-427.

Lehman, Robert S. (2008), „Allegories of Rending: Killing Time with Walter Benjamin“, in *New Literary History* 39 (2008), 233–250.

Levinas, Emmanuel (1998), *Die Spur des Anderen*. München: Verlag Karl Alber.

Li, Peter J. (2007), „Enforcing Wildlife Protection in China: The Legislative and Political Solutions“, in *China Information* 21 (März 2007), 71 – 107.

Link, Perry (1987), „The Limits of Cultural Reform in Deng Xiaoping's China“, in *Modern China* 13/2 (April 1987), 115-176.

Liu, Xiaolian (1991), „A Journey of the Mind: The Basic Allegory in Hou Xiyou ji“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 13 (Dezember 1991), 35-55.

Loewe, Michael (1969), „Chinese Relations with Central Asia, 260-90“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32/1 (1969), 91-103.

Loewe, Michael (1988), „The Oracles of the Clouds and the Winds“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51/3 (1988), 500-520.

Lu, Xun (1994), *Das Totenmal*. Zürich, Unionsverlag

Lu, Xun (1960), *Selected Works of Lu Hsun*. Peking: Foreign languages Press.

Lu, Xun (1978), *Wilde Gräser*. Peking: Verlag für Fremdsprachige Literatur.

Lu, Xun (1994), *Zwischenzeiten, Zwischenwelten*. Zürich: Unionsverlag.

McCarthy, Susan (2004), „Gods of Wealth, Temples of Prosperity: Party-State Participation in the Minority Cultural Revival“, in *China: An International Journal* 2/1 (März 2004), 28 – 52.

May, Timothy (2006), „The Training of an Inner Asian Nomad Army in the Pre-Modern Period“, in *The Journal of Military History* 70/3 (Juli 2006), 617-635.

Morgan, David O. (2005): *The Mongols*. Cornwall: Blackwell Publishing.

Morgan, David O. (1986), „The 'Great "yāsā" of Chingiz Khān' and Mongol Law in the Īlkhānate“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49/1 (1986), 163-176.

Murphey, Rhoads (1967), „Man and Nature in China“, in *Modern Asian Studies* 1/4 (1967), 313-333.

Mühlhahn, Klaus (2004), „“Remembering a Bitter Past”: The Trauma of China’s Labor Camps, 1949 -1978“, in *History & Memory* 16/2 (Herbst/Winter 2004), 108-139.

Myres, L. John (1941), „Nomadism“, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 71/1 (1941), 19-42.

Needham, Joseph (1951), „Human Laws and Laws of Nature in China and the West (I)“, in *Journal of the History of Ideas* 12/1 (Januar 1951), 3-30.

Needham, Joseph (1977), „Time and History in China and the West“, in *Leonardo* 10/3 (Sommer 1977), 233-236.

Oberfalzerová, Alena (2006), *Metaphors and Nomads*. Prague: Triton.

Osofsky, Stephen (1974), „Soviet Criticism of China's National Minorities Policy“, in *Asian Survey* 14/10 (Oktober 1974), 907-917.

Owen, Stephen (1990), „Poetry and Its Historical Ground“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 12 (Dezember 1990), 107-118.

Owens, Craig (1980), „The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism I“, in *October* 12 (Frühling 1980), 67-86.

Owens, Craig (1980), „The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism II“, in *October* 13 (Sommer 1980), 58-80.

Parzinger, Hermann (2008), „The ‘Silk Roads’ Concept Reconsidered: About Transfers, Transportation and Transcontinental Interactions in Prehistory“, in *The Silk Road* 5/2 (Winter 2008), 7-15.

Parzinger, Hermann / A. Nagler (2007), „Die ersten Reiternomaden: der Beginn einer neuen Epoche“, in *Im Zeichen des Goldenen Greifen, Königsgräber der Skythen*, Prestel. 60-68.

Patai, Raphael (1951), „Nomadism: Middle Eastern and Central Asian“, in *Southwestern Journal of Anthropology* 7/4 (Winter 1951), 401-414.

Pavese, C. O. (1998), „The Rhapsodic Epic Poems as Oral and Independent Poems“, in *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), 63-90.

Pegg, Carole (1995), „Ritual, religion and magic in West Mongolian (Oirad) heroic epic performance“, in *British Journal of Ethnomusicology* 4 (1995), 77- 99.

Peleggi, Maurizio (2001), „Shifting Alterity: The Mongol in the Visual and Literary Culture of the Late Middle Ages“, in *The Medieval History Journal* 4 (April 2001), 15 - 33.

Perry, J. Elizabeth (1984), „Collective Violence in China, 1880-1980“, in *Theory and Society* 13/3 (Mai 1984), 427-454.

Plaks, Andrew H. (Hg.) (1977), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*. Princeton: Princeton University Press.

Poppe, Nicolas N. (1954), „A Fragment of The Bodhicaryavatara From Olon Sume“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17/3 (Dezember 1954), 411-418.

Poppe, Nicolas N. (1979), „Zur Forschung der Mongolischen Epenmotive“, in Heissig, Walther (1979), *Die Mongolischen Epen: Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 28-37.

Powell, T. Matthew (2008), „Bestial Representations of Otherness: Kafka's Animal Stories“, in *Journal of Modern Literature* 32/1 (Herbst 2008), 129-142.

Pye, Lucian W. (1978), „Communications and Chinese Political Culture“, in *Asian Survey* 18/3 (März 1978), 221-246.

Riemenschneider, Andrea (2001), *Nationale Mythen und Konfigurationen kulturellen Wandels in der chinesischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Habilitationsschrift, Universität Heidelberg.

Robert, Alun Jones (2005), *The Secret of the Totem*. New York: Columbia University Press.

Robinson, David M. (1999), „Politics, Force and Ethnicity in Ming China: Mongols and the Abortive Coup of 1461“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 59/1 (Juni 1999), 79-123.

Robinson, David M. (2004), „Images of Subject Mongols under the Ming Dynasty“, in *Late Imperial China* 25/1 (Juni 2004), 59–123.

Ross, E. Denison / Thomsen, Vilhelm (1930), „The Orkhon Inscriptions: Being a Translation of Professor Vilhelm Thomsen's Final Danish Rendering“ in *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5/4 (1930), 861-876.

Rossabi, Morris (2005), *Modern Mongolia: from Khans to Commissars to Capitalists*. Berkeley, London: University of California Press.

Said, Edward W. (übers. v. Hans Günter Holl) (2009), *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Scharlipp, Wolfgang-Ekkehard (1991), „Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei einigen türkischen Historikern“, in *Die Welt des Islams*, 31/2 (1991), 168-192.

Schwartz, Benjamin I. (1996), „History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections“, in *History and Theory* 35/4 (Dezember 1996), 23-33.

Schwartz, Benjamin I. (1975), „Transcendence in Ancient China“, in *Daedalus* 104/2 (Frühling 1975), 57-68.

Schwarz, Vera (1986-1987), „Behind a Partially-Open Door: Chinese Intellectuals and the Post-Mao Reform Process“, in *Pacific Affairs* 59/4 (Winter 1986-1987), 577-604.

Schwarz, Vera (1984), „A Curse on the Great Wall: The Problem of Enlightenment in Modern China“, in *Theory and Society* 13/3 (Mai 1984), 455-470.

Schwarz Vera (1996), „The Pane of Sorrow: Public Uses of Personal Grief in Modern China“, in *Daedalus* 125/1 (Winter 1996), 119-148.

Shambaugh, David (1991), „The Soldier and the State in China: The Political Work System in the People's Liberation Army“, in *The China Quarterly* 127 (September 1991), 527-568.

Sellmann, James D. (2006), „Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece“, in *China Review International* 13/1 (Frühling 2006), 52-62.

Serruys, Henry (1959), „Mongols Ennobled During The Early Ming“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22 (Dezember 1959), 209-260.

Serruys, Henry (1958), „A Note on Arrows and Oaths among the Mongols“, in *Journal of the American Oriental Society* 78/4 (Oktober - Dezember 1958), 279- 294.

Serruys, Henry (1977), „The Office of Tayisi in Mongolia in the Fifteenth Century“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37/2 (Dezember 1977), 353-380.

Sh. Bira (2004), „Mongolian Tenggerism and Modern Globalism: A Retrospective Outlook on Globalisation: A Lecture Given at the Royal Asiatic Society on 10 October 2002 “, in *JRAS*, 14/1 (2004), 3–12.

Sh. Natsagdorj (1967), „Economic Basis of Feudalism in Mongolia“, in *Modern Asian Studies* 1/3 (1967), 265-281.

Sigmund, Freud (1993), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuck Verlag.

Sinor, Denis (2004), „Rediscovering Central Asia“, in *Diogenes* 51 (November 2004), 7 - 19.

Sinor, Denis (1981), „The Inner Asian Warriors“, in *Journal of the American Oriental Society* 101/2 (April - Juni 1981), 133- 144.

Sneath, David (1990), „The Obo Ceremony in Inner Mongolia: Cultural Meaning and Social Practice“, in Geza Bethlenfalvy (Hg.) (1990), *Altaic Religious Beliefs and Practices*. Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences: Department of Inner Asiatic Studies, Eötvös Lorand University.

Sneath, David (1994), „The Impact of the Cultural Revolution in China on the Mongolians of Inner Mongolia“, in *Modern Asian Studies* 28/2 (Mai 1994), 409-430.

Stein, Aurel, (1925), „Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History“, in *The Geographical Journal* 65/6 (Juni 1925), 473-498.

Solomon, Jon (2002), „The Sovereign Police and Knowledgeable Bodies: Liu Xiabo's Exilic Critique of Politics and Power“, in *Positions: east asia cultures critique* 10/2 (Herbst 2002), 399-429.

Thomann, Erik (2004), *Die Entmündigung des Menschen durch die Sprache: und die Suche nach authentischer Subjektivität*. Wien: Passagen Verlag.

Trepavlov, Vadim V. (1990) „Образ Неба и Каганская Власть у Кочевников Центральной Азии“, in Geza Bethlenfalvy (Hg.) (1990), *Altaic Religious Beliefs and Practices*. Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences: Department of Inner Asiatic Studies, Eötvös Lorand University.

Tucci, Giuseppe / Heissig, Walther (1970), *Die Religion Tibets und der Mongolei*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Tucker, Mary Evelyn (Hg.) (1998): *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, earth, and Humans*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press

Tumursukh, Undarya (2000) *Masculine Constructions of National Identity and Man-Made Images of the Mongolian Woman in Post-Socialist Mongolia*. (das letzte Abrufdatum: 4. März 2011)

<http://www.rci.rutgers.edu/~coldemsm/Tumursukh%20Paper.htm>

Unschuld, Paul U. (2003), *Was ist Medizin? Westliche und östliche Wege der Heilkunst*. München: Verlag C.H. Beck

Uradyn, E. Bulag (2002), *The Mongols at China's edge: History and the Politics of National Unity*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Uradyn, E. Bulag (1998), „The cult of Ulanhu in Inner Mongolia: History, memory, and the making of national heroes“, in *Central Asian Survey* 17/1 (1998), 11-33.

Uradyn, E. Bulag (2006), „The Yearning for "Friendship": Revisiting "The Political" in Minority Revolutionary History in China“, in *The Journal of Asian Studies* 65/1 (Februar 2006), 3-32.

Veit, Veronika (1989), „Das Pferd – Freund und Gefährte der Mongolen“, in Heissig, Walther / Müller, Claudius C. (Hg.) (1989), *Die Mongolen*. Frankfurt am Main: Umschau Verlag, 150-154.

Wakeman, Frederick Jr. (1977), „Rebellion and Revolution: The Study of Popular Movements in Chinese History“, in *The Journal of Asian Studies* 36/2 (Februar 1977), 201-237.

Wakeman, Frederic Jr. (1998), „Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China“, in *Daedalus* 127/3 (Sommer 1998), 167-189.

Walder, G. Andrew (2002), „Beijing Red Guard Factionalism: Social Interpretations Reconsidered“, in *The Journal of Asian Studies* 61/2 (Mai 2002), 437-471.

Waldron, Arthur N. (1983), „The Problem of The Great Wall of China“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43/2 (Dezember 1983), 643-663.

Wang, Ban (2004), *Illuminations from the Past, Trauma, Memory, and History in Modern China*. California: Stanford University Press.

- Wang, Ban (1997), *The Sublime Figure of History: Aesthetics and Politics in Twentieth-Century China*. California: Stanford University Press.
- Wang, C. H. (1975), „Towards Defining a Chinese Heroism“, in *Journal of American Oriental Society*, 95/1 (Januar - März 1975), 25-35.
- Watson, William (1972), „The Chinese Contribution to Eastern Nomad Culture in the Pre-Han and Early Han Periods“, in *World Archaeology* 4/2 (October 1972), 139-149.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2008), „Coping with the Cultural Revolution: Contesting Interpretations“, in *Jindaishi Yanjiusuo Jikan* 近代研究院近代史研究所集刊 61 (September 2008), 1-52.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2006), „In Search of a Master Narrative for 20th Century Chinese History“, in *China Quarterly*, 188 (2006), 1070-1091.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (1996), „On Shi and Lun: Toward a Typology of Historiography in the PRC“, in *History and Theory* 35/4 (Deczember 1996), 74-95.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (1987), „Party Historiography in the People's Republic of China“, in *The Australian Journal of Chinese Affairs* 17 (Januar 1987), 77-94.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2005), „Recent PRC Scholarship on Liang Qichao and the Globalization of the Research on Modern Chinese History“, in Jandl, Martin J. / Greiner, Kurt (Hg.) (2005), *Science, Medicine and Culture*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften, S. 176-195.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (2008), „Vergangenheitsbewältigung in der VR China: Erkundungen zur Moral des Erinnerns“, in Hermann Marc / Schwermann Christian (2008), *Zurück zur Freude: Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West: Festschrift für Wolfgang Kubin*, Sankt Augustin: Monumenta Serica Monograph Series, S. 681-700.
- Whalen, Lai (1994), „From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King“, in *Asian Folklore Studies*, 53/1 (1994), 29-65.
- White Paper on National Minorities Policy and Its Practice in China IV Document*, in *China Report* 36/1 (2000), 123-155.

Wolfram, Eberhard (1965), „Chinese Regional Stereotypes“, in *Asian Survey* 5/12 (Dezember 1965), 596-608.

Woodman, Francis Cleaves (1959), „An Early Mongolian Version of The Alexander Romance“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 22 (Dezember 1959), 1-99.

Woodman, Francis Cleaves (1954), „The Bodistw-a Cari-a Awatar-un Tayilbur of 1312 by Cosgi Odsir“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17/1/2 (Juni 1954), 1-129.

Wu, Hung (1987), „The Earliest Pictorial Representations of Ape Tales: An Interdisciplinary Study of Early Chinese Narrative Art and Literature“, in *T'oung Pao*, Second Series, 73/1/3 (1987), 86-112.

Wu, Pei-Yi (1979), „Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39/1 (Juni 1979), 5-38.

Yu, Pauline R. (1983), „Allegory, Allegoresis, and The Classic of Poetry“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43/2 (Dezember 1983), 377-412.

Zhang, Longxi (1993), „Out of the Cultural Ghetto: Theory, Politics, and the Study of Chinese Literature“, in *Modern China* 19/1 (Januar 1993), S. 71-101.

Zimen, Erik (2003), *Der Wolf: Verhalten, Ökologie und Mythos*. Stuttgart: Kosmos.

6. Anhang

6.1. Abstrakt

Die vorliegende Diplomarbeit ist der Versuch einer mehrschichtigen Analyse des Romans „Lang Tuteng“, den der chinesische Soziologe Jiang Rong im Jahr 2004 veröffentlicht hat. Im Roman wird die Geschichte eines jungen Intellektuellen erzählt, der während der Kulturrevolution mehrere Jahre bei Viehzüchtern in der Inneren Mongolei verbracht hat. Wegen seines Erfolges als Bestseller hat „Lang Tuteng“ die Aufmerksamkeit vieler chinesischer Literaturkritiker und Akademiker auf sich gelenkt und sowohl in China als auch im Ausland die unterschiedlichsten aber immer heftigen Reaktionen ausgelöst. Die vorliegende Arbeit stellt einer Sichtung der chinesischen und ausländischen Kritiken die These gegenüber, dass es sich bei Jiang Rongs Werk um eine Allegorie handelt, die nur unzureichend gedeutet worden ist. Wolf und Totem nehmen im Roman Züge an, die nicht in Einklang mit den in soziologischer Manier gemachten Beobachtungen der Hauptperson stehen, sondern vielmehr als Aussagen über das Befinden der chinesischen Gesellschaft verstanden werden wollen, die unverhüllt aber nicht ungestraft gesagt werden könnten. Ein Kapitel der Arbeit widmet sich den ins Werk eingeflochtenen Elementen aus dem mongolischen Epos, deren Verwendung für chinesische Autoren ungewöhnlich ist und stellt sie ebenso in den Kontext einer alternativen Interpretation des Werkes. Ausgehend von den zahlreichen Hinweisen ist für jemanden, der sich in die mongolische Perspektive versetzen kann (die Autorin ist mongolische Staatsbürgerin) die Annahme berechtigt, dass ein wesentliches Anliegen des Autors die Kritik an der Minderheitenpolitik der VRCh und an der Rolle der chinesischen Intellektuellen in der Gesellschaft ist. Die Annäherung an das Werk über die meta-textuelle Ebene versteht sich außerdem als ein Beitrag von kulturhistorischer Relevanz in Hinblick auf Chinas Beziehung zu den „Anderen“ vermittelt aus der Perspektive der in „Lang Tuteng“ von Jiang Rong sehr detailliert und liebevoll beschriebenen Menschen der (Inneren) Mongolei.

6.2. Lebenslauf

Ich, Altantuya Bat-Ochir wurde in Zuunmod, Tuv Aimag, Mongolei am 22. April 1974 als fünfte Tochter eines Tierarztes geboren. Von 1981 bis 1985 besuchte ich die Mittelschule Nr. 1 in Tuv Aimag, 1985-1987 die Mittelschule Nr. 4 und Nr. 5 in Erdenet und 1988-1991 die Mittelschule Nr. 2 in Tuv Aimag.

Von 1997 bis 2003 Studium an der Fakultät für Sinologie an der Nationalen Universität der Mongolei in Ulaanbaatar. Im Jahr 2003 Abschluss des Bakkalaureus Studiums.

2001 Eheschließung mit Herbert Nekam und Geburt unserer Tochter Gandirs. Von 1996 bis 2003 Reiseleiterin bei verschiedenen Reise-Agenturen in der Mongolei für englischsprachige und danach auch für deutschsprachige Touristen.

Seit 2005 Studium an der Universität Wien am Institut für Ostasienwissenschaften/Sinologie.