

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	56 (2002)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Chen Quans Beiträge in der Zeitschrift Zhanguo ce
<b>Autor:</b>	Stadler, Ursula
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147569">https://doi.org/10.5169/seals-147569</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# CHEN QUANS BEITRÄGE IN DER ZEITSCHRIFT *ZHANGUO CE*<sup>1</sup>

Ursula Stadler, Universität Zürich

Wer sich mit dem Germanisten, Publizisten und Schriftsteller Chen Quan 陳銓 (1905-69) befasst, stösst bis heute in Ost und West unweigerlich auf das Beiwort “faschistisch” und auf Chens Zuordnung zur “*Zhanguo ce-Clique*” (*Zhanguo ce pai* 戰國策派). Trotz der fast ausschliesslich negativen Bewertung der Schriften Chens in chinesischen und westlichen Arbeiten sind bis in die jüngste Zeit kaum inhaltliche Untersuchungen zu seinen Schriften erschienen. Die vernichtenden Urteile scheinen oft kritiklos von Darstellung zu Darstellung übernommen zu werden. Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist, Chen Quans Beiträge in der Zeitschrift *Zhanguo ce* 戰國策 (Annalen der Streitenden Reiche) sowie in den Nachfolgepublikationen *Zhanguo fukan* 戰國副刊 (Die Streitenden Reiche, Beilage) und *Minzu wenxue* 民族文學 (Nationalliteratur) vorzustellen. Dabei wird weniger auf einzelne Texte, als auf die darin zum Ausdruck kommenden Leitgedanken eingegangen.

Wie vielen seiner Zeitgenossen scheint Chen Quan die Krise, in der sich China befindet, weitgehend geistiger Natur zu sein. Die Lösungsvorschläge, die er in seinen Beiträgen propagiert, sind es ebenfalls. Sie sind – und darin unterscheiden sie sich von denjenigen anderer Mitarbeiter der Zeitschrift – stark von der deutschen Philosophie, vor allem Friedrich Nietzsche, von der Sturm- und-Drang-Zeit, aber auch dem Nationalsozialismus beeinflusst. Die Zeitschrift *Zhanguo ce* trägt ihren Namen auf Grund der Annahme der Herausgeber, dass sich im zwanzigsten Jahrhundert die historische Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.) zyklusartig wiederhole und deshalb die Tugenden, die sich in der damaligen Zeit des Kampfes aller gegen aller bewährt hätten, gefördert werden sollten. Auch Chen Quan ordnet seine Beiträge diesem Leitgedanken unter, und so wird zu Beginn des Aufsatzes kurz auf die Zeitschrift und die ihr zu Grunde liegende Idee eingegangen. Am Ende des Aufsatzes findet sich eine biographische Darstellung Chen Quans.

1 Der Aufsatz ist Teil meiner nicht veröffentlichten Lizentiatsarbeit an der Universität Zürich (1999), die von Dr. R.D. Findeisen und Prof. R. Gassmann betreut wurde.

## 1. Die Zeitschrift *Zhanguo ce*

Die Zeitschrift *Zhanguo ce* erschien zweiwöchentlich in siebzehn Ausgaben vom 1.4.1940 bis zum 20.7.1941 in Kunming. Während in den ersten beiden Nummern eine “*Zhanguo ce*-Herausgebergesellschaft” zeichnet, ist ab der dritten eine “*Zhanguo ce*-Gesellschaft” aufgeführt, ohne dass einzelne Herausgeber namentlich erwähnt würden. Als Nachfolgeorgan wurde *Zhanguo fukan* vom 3.12.1941 bis zum 7./24.6.1942 jeden Mittwoch der Tageszeitung *Da Gongbao* (L’Impartial) in Chongqing beigelegt. Chen Quan führte hierauf das Amt des Redakteurs weiter und gab vom Juli 1943 bis zum Januar 1944, ebenfalls in Chongqing, die Monatsschrift *Minzu wenzue* heraus.

Als Exil-Publikation während der japanischen Besetzung hatte *Zhanguo ce* mit unterschiedlichsten Schwierigkeiten auch praktischer Natur zu kämpfen: So bitten die Herausgeber in der Doppelnummer 15/16 dafür um Verzeihung, dass die Zweiwochenfrist wegen japanischer Bombardierungen nicht eingehalten werden könne, und auch die inflationär bedingt rasch ansteigenden Preise sowie der häufige Wechsel der Druckereien werfen Licht auf die misslichen Umstände. Anzeigen sind selten, und es ist unwahrscheinlich, dass die Druckkosten durch Abonnemente und Verkauf gedeckt werden konnten. Eher ist anzunehmen, dass die Zeitschrift finanzielle Unterstützung zahlungskräftiger Persönlichkeiten erhielt. In Frage kommen einerseits der GMD-Diplomat und zeitweilige *Zhanguo ce*-Mitarbeiter Jiang Tingfu (1895-1965),<sup>2</sup> andererseits der Warlord Long Yun (1888-1962) in Yunnan oder dessen Mitarbeiter, der Finanzchef der Provinz Yunnan, Miao Yuntai.<sup>3</sup> Letzteres ist deshalb wahrscheinlich, weil Miao Yuntai auch für die Uraufführung von Chen Quans Theaterstück *Wilde Rosen* 5'000 Yuan zur Verfügung gestellt hatte,<sup>4</sup> und sein Sekretär, der Politologe He Yongji, selbst aktiv an der Zeitschrift mitwirkte.

2 Vgl.: Raoul D. Findeisen, “A Sino-German Venture of the 1940s: The Fascist Reception of Nietzschean Philosophy and the *Zhanguo* Group”, in Marian Galik (Hrsg.), *Chinese Literature and European Context* (Bratislava: Institute of Asian and African Studies, 1994), p. 74.

3 Jeffrey C. Kinkley, *The Odyssey of Shen Congwen* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1987) p. 253, nennt Long Yun als Geldgeber, während in *Zhongguo xiandai wenzue shetuan liupai cidian* (Lexikon chinesischer Literaturgesellschaften der Moderne) (Shanghai: Shudian chuban, 1993), p. 399 Miao Yuntai erwähnt wird.

4 Zhai Guojin, “Yi yici duo zai duo nan de huaju yanchu” (Erinnerungen an eine sehr unglückliche und schwierige Theateraufführung), in: *Yunnan wenshi ziliao xuanji* (Ausgewählte Materialien zur Kultur und Geschichte Yunnans), no. 34 (Kunming: Yunnan renmin chuban she, 1988), p. 487.

Zwar waren viele der einzelnen Mitarbeiter auch anderweitig publizistisch tätig, die “*Zhanguo ce*-Gesellschaft” hat aber ausser der Zeitschrift keine weiteren Schriften verlegt. Der Aufbau von *Zhanguo ce* ist einfach: In jeder Nummer finden sich sechs bis acht Beiträge zu verschiedenen Themen, wobei Nr. 6 als Sondernummer zum Krieg in Europa gestaltet ist. Zwei Nummern verfügen über einen “Leserbriefkasten” (Nr. 11 und 13). Typographische Lücken am Ende einzelner Beiträge werden mit kurzen Texten gefüllt, die von so unterschiedlichen westlichen Autoren, politischen Figuren oder Philosophen wie Friedrich Nietzsche, der amerikanischen Dichterin Gertrude Stein, Egon Friedell und Hitler stammen. Zhuangzi, Menzius, Han Feizi und der Legalist Shang Yang (390-338 v.Chr.) gehören zu den chinesischen Philosophen und Werken, deren Namen man in diesem Zusammenhang immer wieder begegnet. Um dem Leser die Orientierung zu erleichtern, wird in der zweitletzten Ausgabe ein Index zu den Beiträgen angeboten.

## 2. Themenschwerpunkt: Die Zeit der Streitenden Reiche

Die Mitarbeiter dieser Publikation vertreten im Hinblick auf die grosse Gefahr, in der sich das Land befindet, die Auffassung, dass dieses nicht existieren und erstarken kann, ohne dass die ‘grosse Politik’ der Zeit der Streitenden Reiche gefördert und diskutiert wird. Die Wirkung der ‘grossen Politik’<sup>5</sup> (*da zhengzhi* 大政治) beruht auf ‘Realpolitik’ (*wei shi zhengzhi* 委實政治) und auf ‘Machtpolitik’ (*shangli zhengzhi* 尚力政治); sie ist abhängig von der Auslegung von ‘Realpolitik’ (*shiji zhengzhi* 實際政治), von der Organisation von Macht (*li* 力), sowie von deren Kontrolle und Wirkung. Diese Zeitschrift enthält so etwas wie eine ‘Symphonie’, in der ‘Machtpolitik’ das ‘Leitmotiv’ darstellt. Die Zeitschrift steht weder rechts noch links, ihr zentrales Anliegen ist, Volk und Staat über alles zu stellen, damit unser Land im Kampf der grossen Politik den Sieg erlangen kann.<sup>6</sup> Alle politischen Abhandlungen der Zeitschrift wie auch die darin erscheinenden künstlerischen oder philosophischen Beiträge haben sich an diese Zielsetzung zu halten.<sup>7</sup>

5 “High Politics” kann auch mit “internationale Politik” übersetzt werden. Godley weist darauf hin, dass He Yongji unter *da zhengzhi* “power politics on the global stage” verstehe. Michael R. Godley, ‘Politics from History. Lei Haizong and the *Zhanguo ce* Clique’, *Papers on Far Eastern History* no. 40 (1989), p. 96.

6 Im Originaltext sind die folgenden Begriffe in Klammern auf Deutsch oder Englisch angegeben: Realpolitik, Power Politics, Symphony, Leitmotiv. Für den Term “Realpolitik” wird einmal *wei shi zhengzhi* und einmal *shiji zhengzhi* verwendet.

7 *Zhanguo ce* no. 2 (15.4.1940), p. 1.

Trotz der vermeintlichen politischen Eindeutigkeit des Leitbilds sind die Beiträge der einzelnen Mitarbeiter heterogen. Den gemeinsamen Nenner bildet weniger ein politisch fest umrissener Standpunkt, als die Auffassung, dass die “‘grosse Politik’ der Zeit der Streitenden Reiche” gefördert werden müsse, denn diese sei zur Beilegung der nationale Krise der Gegenwart von essentieller Bedeutung. Über die genaue Auslegung dieser “‘grossen Politik’ der Zeit der Streitenden Reiche” besteht nun zwar nicht in allen Abhandlungen Einigkeit,<sup>8</sup> der Glaube an ihre Bedeutung für die Gegenwart wird aber zu einer der Grundlagen für fast alle Beiträge: Ob Chemie, Bauingenieurwesen, Geographie, Politologie oder, im Falle Chen Quans, Germanistik – die meist akademisch tätigen Verfasser bemühen sich in ihren Abhandlungen, aus der Perspektive ihres jeweiligen Faches Aspekte der historischen Zeit der Streitenden Reiche zu beleuchten und durch die Verbindung zur Gegenwart Lösungsansätze aus der nationalen Krise aufzuzeigen.

Unter den Mitarbeitern von *Zhanguo ce* war es vor allem der Historiker und Politologe Lei Haizong 雷海宗 (1902-62),<sup>9</sup> der die Grundlagen für die Theorie der zyklischen Wiederholung der Zeit der Streitenden Reiche lieferte. Beeinflusst von Oswald Spenglers Kulturtheorie und der Lehre Arnold Toynbees vertrat Lei die Auffassung, dass eine Kultur ebenso wie ein lebendiger Organismus verschiedene Epochen von der Entstehung über Reife zu Verfall durchlufe. Der Westen, dessen Zyklus mit dem chinesischen zeitlich nicht übereinstimme, befindet sich seit der französischen Revolution in einer Zeit der Streitenden Reiche, aus der – nicht anders als in der historischen Zeit der Streitenden Reiche – nur ein Staat siegreich hervorgehen werde. Um sich in diesem Kampf bewähren zu können, müsse China die schwächliche Kultur der grossen Einheit (*da yitong* 大一統), welche seit der Qin-Dynastie für über zweitausend Jahre prägend gewesen sei, durch eine andere Kultur ersetzen; Vorbild dafür sollten die Werte und Tugenden der historischen *Zhanguo*-Zeit

8 Vgl. z.B.: He Yongji, “Lun da zhengzhi” (Über die grosse Politik), *Zhanguo ce* no. 2 (15.4. 1940), pp. 37-42. Auch der Geograph Hong Siqui setzt sich in seinem Beitrag “Shi da zhengzhi” (Erläuterungen zur grossen Politik) damit auseinander: *Zhanguo ce* no. 10 (1.6.1940), pp. 1-5.

9 Nach seiner Dissertation an der Universität Chicago unterrichtete Lei an verschiedenen Universitäten, so ab 1932 an der Qinghua-Universität, wohin er von Jiang Tingfu berufen worden war. Während dieser Jahre wandte er sich von der europäischen Geschichte ab und befasste sich eingehender mit einer allgemeinen Theorie der chinesischen Geschichte, deren Kernstück die Periodizitätslehre bildet. Obwohl unentwegter GMD-Anhänger blieb Lei nach 1949 in China, wo er nach 1957 nach seiner harschen Kritik am Marxismus fast vollständig von seiner Unterrichtstätigkeit dispensiert wurde.

sein. Leis enger Mitarbeiter, der Politologe und Literaturwissenschaftler Lin Tongji 林同濟 (1906-1980)<sup>10</sup> teilt im wesentlichen diese Auffassung einer Kulturzyklentheorie, die er als “historische Morphologie” (*lishi xingtaixue* 歷史形態學) weiter ausführt.

Das Interesse an der Zeit der Streitenden Reiche und die Überzeugung, dass diese Epoche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Art zyklischer Wiederholung erfahren, ist allerdings weit mehr, als lediglich die private “addiction” von Lei Haizong “to the ‘mega-history’ of Arnold Toynbee and, to a greater extent, Oswald Spengler”,<sup>11</sup> befassten sich doch auch abgesehen von der Zeitschrift *Zhanguo ce* chinesische Intellektuelle wieder vermehrt mit dieser historischen Epoche und ihrer auffallenden Parallele zum zwanzigsten Jahrhundert, vor allem zu den 30er und 40er Jahren: So setzte sich etwa der Historiker Gu Jiegang (1893-1980) intensiv mit der *Zhanguo*-Zeit auseinander und grenzte sich mit seiner positiven Einschätzung von der traditionellen Geschichtsschreibung ab, die in dieser Zeit eine der chaotischsten und schrecklichsten gesehen hatte, der erst die Einigung Chinas zu Beginn der Han-Dynastie ein Ende gesetzt habe.<sup>12</sup> Der Philosoph Feng Youlan (1895-1993) sah dagegen vor allem im Kampf zwischen gleichermaßen entwickelten Zivilisationen ein verbindendes Element zwischen der Zeit der Streitenden Reiche und der Gegenwart. Für China im 20. Jahrhundert bedeute dieser Kampf die Auseinandersetzung mit dem Westen:

What was novel in the situation was not that peoples other than the Chinese existed, but that their civilisation was one of equal power and importance. In Chinese history one can find a parallel for such a situation only in the Ch'un Ch'iu and Chan Kuo periods, when different but equally civilized states existed that fought with one another. That is why the Chinese now feel that there is a repetition in history.<sup>13</sup>

Einzigartig war die Lehre von Lei Haizong und Lin Tongji daher nicht. Grundsätzlich heben die Texte, die sich mit der zyklischen Wiederholung der Zeit der Streitenden Reiche befassen, immer wieder den Krieg aller gegen alle als

10 Nach achtjährigem Studienaufenthalt in Amerika und Dissertation an der Universität von Kalifornien unterrichtete Lin an verschiedenen chinesischen Universitäten Politologie, Wirtschaft und ab 1949 auch Literaturgeschichte.

11 Godley, “Politics from History”, p. 96.

12 Zu Gu Jiegangs Einschätzung der Zeit der Streitenden Reiche vgl.: Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley, Cal.: University of California Press, 1971) pp. 211 ff., 255ff.

13 Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Macmillan, 1958), p. 190.

prägendes Charakteristikum der historischen Epoche und ihrer Wiederholung im 20. Jahrhundert hervor, ein Krieg, in dem schliesslich nur ein einziger Staat als Sieger hervorgehen werde. Aber auch die zunehmende Entwicklung kultureller und ethnischer Identität, die starke Identifikation mit dem eigenen Staat, und nicht zuletzt die Zeit kultureller Hochblüte, gekennzeichnet durch “100 verschiedene Gedankenschulen” werden als gemeinsame Merkmale der beiden Epochen gesehen. Damals wie heute sei der Kampf unter den einzelnen Reichen kompromisslos und grausam und schrecke vor keinen realpolitischen Mitteln zurück, wird in Beiträgen in *Zhanguo ce* immer wieder betont, denn politische Legitimität beruhe auf militärisch begründeter Vorherrschaft. Gerade Chen Quans These, wonach im Kampf um das Überleben des eigenen Staates alle Mittel gestattet seien und jegliche Verträge gebrochen werden dürften, ist im Zusammenhang mit diesem Aspekt der Zeit der Streitenden Reiche zu sehen. Anders als bei vielen Intellektuellen, die ebenfalls für die Zeitschrift schrieben, führte die Orientierung an der Zeit der Streitenden Reiche bei Chen Quan darüber hinaus aber zu einer verhängnisvollen Bewunderung für das Dritte Reich.

Bereits bei zeitgenössischen Kritikern ist die in *Zhanguo ce* erörterte Theorie der zyklischen Wiederkehr der Zeit der Streitenden Reiche auf heftigen Widerstände gestossen. Zhang Hanfu, Mitglied der KPCh, weist 1942 darauf hin, dass Epochen wohl verglichen, nicht aber gleichgesetzt werden dürften. Überdies sei heute an die Stelle des Kampfes aller gegen alle der Kampf der guten, antifaschistischen Mächte gegen das Übel des Faschismus getreten.<sup>14</sup>

### 3. Allgemeine Bemerkungen zu den Mitarbeitern der Zeitschrift

Mehrere Mitarbeiter von *Zhanguo ce* schrieben auch für die 1939 gegründete Zeitschrift *Jinri pinglun* 今日評論, deren Ziel darin bestand, die GMD-Regierung über internationale Angelegenheiten und Wirtschaftsfragen sowie über Erziehung und Politik im allgemeinen zu beraten. Allerdings entwickelte sich *Jinri pinglun* selbst immer mehr zu einem parteikritischen Organ<sup>15</sup> und nicht wenige der *Zhanguo ce*-Mitarbeiter distanzierten sich zusehends von der

14 Zhang Hanfu (Han Fu): “Dui faxisi ‘Zhanguo ce’ pai de douzheng. ‘Zhanguo’ pai de faxisi-zhuyi shizhi” (Der Kampf gegen die faschistische ‘Zhanguo ce’-Gruppe. Der faschistische Kern der ‘Zhanguo’-Gruppe), *Qunzhong*, vol.7, no. 1 (1.1.1942).

15 Vgl.: Godley, “Politics from History”, p. 110.

GMD.<sup>16</sup> Die im “Geleitwort der Herausgeber” dargelegte politische Ausrichtung, mit der sich Mitarbeiter identifizieren sollten, wirft Licht darauf, weshalb diejenigen Professoren der Lianda<sup>17</sup> 聯大 und Yunnan-Universität, die als Herausgeber der Zeitschrift erachtet werden, zum Teil aber auch die freien Mitarbeiter, einem scheinbar klar definierbaren Kreis zugeordnet und als “Zhanguo ce-Clique” oder “Zhanguo ce-Gruppe” (*Zhanguo ce pai*) bezeichnet werden. Dabei handelt es sich um eine Zuordnung von aussen, denn die Verfasser der verschiedenen Beiträge sahen sich selbst nicht als Mitglieder einer Gruppe oder Organisation und bekannten sich nie, etwa in einem Manifest, zu einer Mitgliedschaft. Der Begriff “*Zhanguo ce pai*” hat sich bereits in den frühen 40er Jahren durchgesetzt<sup>18</sup> und bis heute in Ost und West gehalten. Bemerkenswert ist, dass gerade das Fehlen von klaren Definitionskriterien für “Clique” oder “Gruppe” Raum für eine beliebige Zuweisung der Mitglieder lässt: So betont zum Beispiel J.C. Kinkley, dass Shen Congwen – ungeachtet seiner acht Beiträge – mit der “*Zhanguo Clique*” nichts zu schaffen gehabt habe.<sup>19</sup> Den Inhalt der Beiträge zum Kriterium für eine Zuordnung zur “Clique” zu erheben, ist ebenso fragwürdig wie die Anzahl veröffentlichter Texte, denn bei der Identifikation mit dem Leitbild bestehen wohl graduelle Unterschiede, doch ist eine solche bei keinem “Mitglied” vollständig gegeben. Dies hängt allein schon damit zusammen, dass die in den Beiträgen verwendete Terminologie (z.B. die Begriffe *da zhengzhi* oder *li*) nicht eindeutig definiert wurde und deswegen individueller Interpretation zugänglich blieb.

Fest steht, dass die “grosse Politik” auf “Machtpolitik” und “Realpolitik” beruht. Führt man sich vor Augen, dass es sich bei “Realpolitik” grundsätzlich um eine Politik handelt, “die moralische Grundsätze oder nationale Ressentiments nicht berücksichtigt, sondern auf der nüchternen Erkenntnis der Gegebenheiten und des wirklich Erreichbaren beruht”,<sup>20</sup> wird die antikommunistische Ausrichtung der Zeitschrift ebenso verständlich wie die in manchen Beiträgen zum Ausdruck kommende Bewunderung für diejenigen Regimes zu Beginn der 40er Jahre, welche sich über jegliche “moralischen Grundsätze” hinwegsetzten.

16 Zunehmend GMD-kritisch waren zum Beispiel He Yongji, Lin Tongji und He Lin.

17 Xian Lianhe Daxue 西南聯合大學 (Kurzform: Lianda; vereinigte Südwest-Universität); die Lianda existierte von 1938 bis 1946 in Kunming.

18 Vgl. die Beiträge von Zhang Hanfu (Han Fu) und Ouyang Fanhai in *Qunzhong*, 1942.

19 Kinkley, *The Odyssey of Shen Congwen*, p. 359.

20 *Duden*, vol. 5 (Mannheim: Dudenverlag, 1982), p. 652. Eine ausführlichere Definition von Realpolitik findet sich in Dieter Nohlen (Hrsg.), *Lexikon der Politik*, Vol. 7, “Politische Begriffe” (München: C.H. Beck, 1998), p. 538: “Die pragmatische Gestaltung von Politik im Gegensatz zu deren idealistischer Auffassung”.

Es erstaunt nicht, dass ein so klares Eintreten für “Macht- und Realpolitik” während der Jahre 1940-42 der Zeitschrift den Vorwurf eintrug, faschistisches Gedankengut zu verbreiten: “Wir wollen entschieden und lautstark verkünden: Der innenpolitische Standpunkt der ‘Zhanguo ce-Gruppe’, welcher auf dem ‘Kampf durch Macht’ beruht, ist Faschismus und Hitlerismus in einem.”<sup>21</sup> In einem Versuch, “grosse Politik” zu definieren, schreibt der Geograph Hong Siqui 洪思齊, dass eine solche nicht unmoralisch (*bu daode* 不道德), sondern frei von moralischen Werten (*fei daode* 非道德) sei: “Jegliches naive Konzept von Gut und Böse muss davor zerbrechen.”<sup>22</sup> Chen Quans Äusserungen zu Gerechtigkeit und Macht sind vor dem Hintergrund dieser Prämissen zu sehen, vor dem auch seine Affinität zum Nietzsche der “Übermensch-Phase”<sup>23</sup> verständlich wird.

Weiter macht das kurze Geleitwort deutlich, dass es sich bei seinen Verfassern um Intellektuelle handelt, die mit westlicher politischer Terminologie vertraut waren; tatsächlich hat ein grosser Teil der Mitarbeiter im Ausland studiert.<sup>24</sup> Ein solcherart formuliertes Geleitwort stellt Anforderungen an die Leserschaft und ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass *Zhanguo ce* auf vorwiegend akademisch gebildete Leser ausgerichtet, aber auch beschränkt war. Der im *Zhanguo ce*-kritischen Organ *Qunzhong* 群衆 erhobene Vorwurf an die Verfasser, gelehrt daherzureden, wird verständlich.<sup>25</sup>

Ein wichtiger Grund für die Entstehung der *Zhanguo*-Publikationen und auch für die weitere publizistische Aktivität Chen Quans war zweifellos das Bedürfnis, auch als Intellektueller mehr und Konkreteres zur Rettung der Nation beizutragen. Ein ehemaliger Lianda-Student mag die Arbeit seiner Lehrer an der Universität als wichtigsten Dienst am Vaterland empfunden haben: “To keep the flame of learning glowing in midst of a war was but the other side of

21 Zhang Hanfu: “Dui ‘Zhanguo ce’ pai de douzheng”, p. 697. He Lin nimmt in seinem Artikel “Yingxiong chongbai yu renge jiaoyu” (Heldenverehrung und Charaktererziehung), *Zhanguo ce* no. 17 (20.7.1941), p. 1, direkt zu Äusserungen Stellung, die Chen Quan vorwerfen, den Faschismus zu propagieren.

22 Vgl. Hong Siqui: “Shi da zhengzhi” (Erklärungen zur grossen Politik), *Zhanguo ce* no. 10 (15.8.1940), p. 4. Godley erwähnt und kommentiert diese Textstelle in “Politics from History”, p. 110.

23 Vgl. Chen Quan: “Nicai de sixiang” (Das Denken Nietzsches), *Zhanguo ce* no. 7 (10.7.1940), pp. 13-24.

24 Im Westen studiert haben nebst Lin Tongji, Lei Haizong und Chen Quan auch He Lin, Fei Xiaotong, Jiang Tingfu, Zeng Zhaolun und Tong Xi. Weitere Autoren studierten in Japan.

25 Han Fu, “Dui ‘Zhanguo ce’ pai de douzheng”, p. 703.

China's resolve to demonstrate her resistance to foreign invasion”<sup>26</sup> – das unmittelbare Wirkungsfeld der akademischen Lehrtätigkeit, die trotz der Kriegsjahre in einem vergleichsweise geschützten und isolierten Rahmen stattfand, erwies sich in vielen Fällen als zu begrenzt. Chen Quans immer intensivere Produktion von Dramen als Literaturgattung, von der eine unmittelbare erzieherische Wirkung zu erhoffen war, erklärt sich aus dem Gefühl einer wachsenden Machtlosigkeit angesichts der innenpolitischen Entwicklung in China,<sup>27</sup> und auch die zunehmende Radikalisierung der politischen Schriften Chens kann nicht losgelöst von diesem Hintergrund beurteilt werden.

Auf die Heterogenität der Gruppe ist hingewiesen worden: Bereits Konzepte von Mitarbeitern, die sich ideologisch nahestehen, weisen Unterschiede auf, so zum Beispiel Chen Quans “Heldenverehrung” und Lin Tongjis “Verehrungskonzept”<sup>28</sup>. Als noch schwieriger erweist es sich, die Beiträge von Verfassern unterschiedlicher politischer Überzeugungen (etwa Lei Haizongs, der innerhalb seines zyklischen Geschichtsbilds ein oligarchisches oder diktatorisches Regime befürwortet, und des demokratisch gesinnten Shen Congwen) auf einen Nenner zu bringen. Schliesslich zeigen sich auch wesentliche Unterschiede bei der Erörterung von westlicher Philosophie, zumal bei der Rezeption Nietzsches durch Lin Tongji und Chen Quan.<sup>29</sup> Da die Angaben darüber, wer zur Redaktion zu zählen ist, widersprüchlich sind,<sup>30</sup> ist auch die Unterteilung in

- 26 Chun-Fan Mao: “Comments”, p. 168. Anhang zu: John Israel, “Southwest Associated University: Preservation as an Ultimate Value”, in: Paul K.T. Sih (Hrsg.), *Nationalist China During the Sino-Japanese War, 1937-1945* (Hicksville, N.Y.: Exposition Press, 1977), pp. 131-66.
- 27 Alle Dramen Chen Quans – ob selbst verfasst oder bearbeitet – sind zwischen 1940 und 1944 entstanden. Genaue Angaben über die Erstpublikation von *Yi shu* (Der Kleiderbaum) und *Zuguo* (Vaterland) konnten nicht ermittelt werden.
- 28 Vgl. Ouyang Fanhai, ”Shenme shi ‘Zhanguo’pai de wenyi” (Was ist unter Literatur und Kunst der ‘Zhanguo’ Gruppe zu verstehen?), *Qunzhong*, vol. 7, no. 7 (15.4.1942).
- 29 Vgl. dazu: Lin Tongji, “Wo kan Nicai” (Meine Nietzsche Lektüre), in: Ding Xiaoping, Wen Rumin (Hrsg.), *Shidai zhi bo – Zhanguo ce pai wenhua lunzhu jiayao* (Wogen der Zeit – Auszüge aus den Schriften der Zhanguo ce-Gruppe über Kultur) (Beijing: Zhongguo guangbao dianshi chubanshe, 1995), pp. 233-47.
- 30 Ding Xiaoping und Wen Rumin nennen Chen Quan, Lin Tongji und Lei Heizong als Herausgeber: Ding Xiaoping und Wen Rumin, “‘Zhanguo ce pai’ de wenhua fansi yu chongjian gouxiang”, in *Shidai zhi bo*, p. 2. Godley, “Politics from History”, führt Lin Tongji und Lei Haizong an. In *Zhongguo xiandai wenzue shetuan liupai cidian*, p. 399 ff. werden Lin Tongji, Chen Quan, Lei Haizong, He Yongji etc. als Herausgeber erwähnt. Kinkley schreibt zur Frage, ob Shen Congwen zu den Herausgebern gehörte: “He strongly denies being an editor, and there is no evidence that he was.” (*The Odyssey of Shen Congwen*, p. 253).

“Redaktionsmitglieder” und “freie Mitarbeiter” willkürlich. Fest steht, dass Lei Haizong, Lin Tongji und Chen Quan den Charakter der Zeitschrift *Zhanguo ce* wesentlich mitprägten. Lin Tongji und Lei Haizong werden in allen Quellen als Herausgeber aufgeführt, letzterer bezeichnet sich auch selbst so.<sup>31</sup> Umso erstaunlicher, dass sich die tatsächlichen Beiträge Lei Haizongs in *Zhanguo ce* auf drei Artikel beschränken, und er in dieser Hinsicht weit hinter dem sehr viel produktiveren Chen Quan (14 Beiträge, z.T. unter dem Pseudonym Tang Mi 唐密 veröffentlicht), He Yongji (13 Beiträge) und auch dem Schriftsteller Shen Congwen (8 Beiträge) zurücksteht. Zu den zeitweiligen Mitarbeitern gehören bekannte Persönlichkeiten der Republikzeit wie Shen Congwen, Zhu Guangqian, Feng Zhi oder He Lin.

Ein Blick auf die Nachfolgepublikationen der Zeitschrift *Zhanguo ce* gibt Aufschluss darüber, ob von einer gewissen Kontinuität der Mitarbeiter gesprochen werden kann: Während Lei Haizong und Lin Tongji auch regelmässig für *Zhanguo fukan* schreiben (Lin Tongji zum Teil unter dem Pseudonym Du Ji 獨極), sucht man diese beiden bis dahin prominenten Namen vergeblich in Chen Quans *Minzu wenzue*. Ein Grund dafür mag in der lokalen Distanz liegen (während der ganzen Publikationszeit von *Zhanguo ce* und *Zhanguo fukan* hatten Chen Quan, Lei Haizong und Lin Tongji in Kunming gelebt, doch siedelte Chen im Sommer 1942 nach Chongqing über, und auch Lin Tongji verließ Kunming im gleichen Jahr), aber auch in einer gewissen Entfremdung, wohl weniger ideologisch, als thematisch: Vor allem zwischen Lei Haizongs Lehre von der “Wiederkehr der Streitenden Reiche” und Chens Glauben an die grundsätzliche Bedeutung von Nationalliteratur, wie sie immer mehr den Kern seiner Abhandlungen bildet, besteht keine klare Verbindung.

## 4. Die Schriften Chen Quans

### 4.1 Schwerpunkte, Aufbau und Methodik

Die Aufsätze, die Chen Quan während der frühen 40er Jahre vor allem für *Zhanguo ce*, aber auch für *Zhanguo fukan* und *Minzu wenzue* verfasst hat, lassen sich trotz übergreifender Thematik inhaltlich folgenden Bereichen zuordnen:<sup>32</sup>

31 Lei zeichnet z.B. am Ende des Artikels “Lishi jingjuexing de shixian” (Termine historischer Wachsamkeit), *Zhanguo ce* no. 11 (1.9.1940), pp. 1-5 mit *bianzhe* (Herausgeber).

32 Die folgende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Eine umfassendere Zusammenstellung der Schriften Chen Quans findet sich in der unveröffentlichten Lizen-

Nebst Abhandlungen zu F. Nietzsche und A. Schopenhauer<sup>33</sup> sowie zu *Faust*<sup>34</sup> veröffentlichte Chen Beiträge zur Heldenverehrung<sup>35</sup> und zur Sturm-und-Drang-Zeit.<sup>36</sup> Zu seinen thematischen Schwerpunkten zu Beginn der 40er Jahre gehören im weiteren auch allgemeine literarische Themen sowie Texte zu H. Ibsen,<sup>37</sup> Aufsätze zu 'Der Traum der roten Kammer und die deutsche Philosophie',<sup>38</sup> Betrachtungen zu Deutschland<sup>39</sup> und, vor allem in den Nachfolgepublikationen, Abhandlungen zur Nationalliteratur, der Chen im Zusammenhang mit einer

---

ziatsarbeit. Sofern es sich nicht um Beiträge aus *Zhanguo ce* handelt, sind die bibliographischen Angaben Ding Xiaoping und Wen Rumin, *Shidai zhi bo*, entnommen.

- 33 "Shubenhua de gongxian" (Der Beitrag Schopenhauers), *Zhanguo ce* no. 3 (1.5.1940), pp. 8-16; "Nicai de sixiang" (Das Denken Nietzsches), *Zhanguo ce* no. 7 (10.7.1940), pp. 13-24; "Nicai xin mu zhong de nüxing" (Nietzsches Frauenbild), *Zhanguo ce* no. 8 (25.7.1940), pp. 20-27; "Nicai de zhengzhi sixiang" (Nietzsches politische Ideologie), *Zhanguo ce* no. 9 (5.8.1940), pp. 21-31; "Nicai de daode guannian" (Nietzsches Moralkonzept), *Zhanguo ce* no. 12 (15.9.1940), pp. 31-36; "Nicai de wushenlun" (Der Atheismus Nietzsches), *Zhanguo ce* no. 15/16 (1.1.1941), pp. 33-42: "Jindai lishi jiaoyu dui rensheng de wu hai" (Die fünf Übel der modernen Geschichtserziehung). Der bereits in früheren Jahren verfasste Aufsatz bildet den ersten Teil von "Nicai yu jindai lishi jiaoyu" (Nietzsche und die moderne Geschichtserziehung"), *Zhongshan wenhua jiaoyuguan jikan* vol. 4, no. 3 (10.1937).
- 34 "Fushide de jingshen" (Der Geist Fausts), in: *Zhanguo ce* no. 1 (1.4.1940), pp. 9-16. Später als "Fushide jingshen" in *Shidai zhi bo*, pp. 359-67.
- 35 "Lun yingxiong chongbai" (Über die Heldenverehrung), *Zhanguo ce* no. 4 (15.5.1940), pp. 1-10; "Zai lun yingxiong chongbai" (Erneut über die Heldenverehrung), *Da gongbao*, *Zhanguo fukan* no. 21, (Chongqing, 21.4.1942). Später in: *Shidai zhi bo – Zhanguo ce pai wenhua lunzhu jiyao*, pp. 312-18.
- 36 "Kuangbiao shidai de Deguo wenzue" (Die deutsche Literatur in der Sturm-und-Drang-Zeit), *Zhanguo ce* no. 13 (1.10.1940), pp. 14-22; "Kuangbiao shidai de Xilei" (Schiller in der Sturm-und-Drang-Zeit), *Zhanguo ce* no. 14 (1.12.1940), pp. 36-48; "Wu Si yundong yu kuangbiao yundong" (Die Vierte-Mai-Bewegung und die Sturm-und-Drang-Bewegung"), *Minzu wenzue*, vol. 1, no. 3 (7.9.1943). Später in: *Shidai zhi bo*, pp. 341-48.
- 37 "Jimo de Yibusheng" (Der einsame Ibsen) verfasst unter Pseudonym Tang Mi, *Zhanguo ce* no. 4 (15.5.1940), pp. 27-35. Ein weiterer Text zu Ibsen ist unter dem Titel "Di san jieduan de Yibusheng" (Ibsen in seiner dritten Phase), *Minzu wenzue* vol. 1, no. 4 (12.1943) erschienen. "Wenzue piping de xin dongxiang" (Neue Tendenzen in der Literaturkritik), *Zhanguo ce* no. 17 (20.7.1941), pp. 33-44; "Shengshi wenzue yu moshi wenzue" (Blütezeit- und Endzeitliteratur), in *Shidai zhi bo*, pp. 411-16.
- 38 "Shubenhua yu *Hong lou meng*" (Schopenhauer und der Traum der roten Kammer), *Jinri lunwen*, vol. 4, no. 2 (14.7.1940); "Nicai yu *Hong lou meng*" (Nietzsche und der Traum der roten Kammer), in: *Wenzue piping de xin dongxiang* (Neue Tendenzen in der Literaturkritik) (Chongqing: Zhengzhong shuju, 1943).
- 39 "Deguo minzu xingge he sixiang" (Charakter und Denken des deutschen Volkes), *Zhanguo ce* no. 6 (25.6.1940), pp. 26-32.

möglichen Erstarkung von Land und Volk zunehmend Bedeutung beimass.<sup>40</sup> Deutschland und seine Literatur, Philosophie und Politik sind insofern für die Theorien Chen Quans bedeutsam, als er diese vor allem auf die Literatur der Sturm-und-Drang-Zeit, die Philosophie Nietzsches, Aspekte der deutschen Romantik und nicht zuletzt auf den Führerkult im Dritten Reich abstützt.

Verglichen mit anderen Autoren, die für *Zhanguo ce* schrieben, sind Chen Quans Stil und Sprache einfach und klar, auch wenn sich Zhai Guojin 翟國瑾, der 1941 bei der Uraufführung von Chens viel diskutiertem Theaterstück *Wilde Rosen* mitwirkte, in seinen Erinnerungen darüber beklagt, wie sehr die Schauspieler die Dialoge hätten ändern müssen, „denn Professor Chen kann kein Hochchinesisch, er spricht den Dialekt von Sichuan“.<sup>41</sup> Auffallend im Vergleich zu anderen hochgradig assoziativen und unstrukturierten Beiträgen in *Zhanguo ce*<sup>42</sup> ist der oft geradezu pedantisch didaktische Aufbau vieler Aufsätze Chens. Der Verfasser macht keinen Hehl daraus, dass Ziel eines Texts – entgegen der oft irreführenden Titel – nicht etwa eine literaturtheoretische oder philosophiegeschichtliche Abhandlung ist, sondern immer wieder die Frage, wie der chinesische Volkscharakter in schwierigen Zeiten verändert und gestärkt werden könne. Am Beispiel der Abhandlung „Der Geist Fausts“, welcher für Chen Quan den idealen Volkscharakter darstellt, lässt sich die in vielen Texten zu beobachtende Gliederung illustrieren:

Was ist unter dem Geist Fausts in Goethes Dichtung zu verstehen, und worin besteht seine Bedeutung für das heutige China, fragt Chen im ersten der vier Kapitel dieses Beitrags. Dieser Frage lässt der Verfasser im zweiten Kapitel überraschend einen literaturwissenschaftlichen Überblick folgen, in dem im Stil der Germanistik der Vorkriegszeit die unterschiedlichen Bearbeitungen des Stoffs von frühen Dichtungen bis hin zu Goethe in einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu ihrer jeweiligen Epoche gebracht werden. Nach dieser für Chen Quans Texte charakteristischen objektiv-wissenschaftlichen Passage, die zweifellos nicht nur Information, sondern auch den Eindruck fachlicher Kom-

40 „Minzu wenzue yundong“ (Die Bewegung für Nationalliteratur), *Da Gongbao, Zhanguo fukan* no. 24 (13.5.1942), später zusammen mit „Minzu wenzue yundong de yiyi“ als „Minzu wenzue yundong“ in *Shidai zhi bo*, pp. 368-79; „Minzu wenzue yiyi“ (Die Bedeutung der Bewegung für Nationalliteratur), *Da Gongbao, Zhanguo fukan* no. 25 (20.5.1942); „Wenzue yundong yu minzu wenzue“ (Nationalbewegung und Bewegung für neue Literatur), *Junshi yu zhengzhi*, vol. 2, no. 2 (10.11.1941). Später als „Minzu yundong yu wenzue yundong“ in *Shidai zhi bo*, pp. 393-410.

41 Zhai Guojin: „Yi ci duo zai duo nan de huaju yanchu“, p. 483.

42 Z.B.: Daixi, „Zhongguo ren suoyi wei Zhongguo ren“ (Was Chinesen zu Chinesen macht), *Zhanguo ce* no. 1 (1.4.1940).

petenz eines im Westen geschulten Intellektuellen beabsichtigt, folgt nun im dritten Kapitel eine durchaus zweckorientierte Charakterisierung von Goethes Faust: Mit grosser Systematik werden Eigenschaften Fausts aufgezählt, so zum Beispiel, dass es sich bei ihm um einen “unermüdlichen Kämpfer” handle. Die darauf folgende Interpretation dieses Charakterzugs hat nun mit Germanistik nicht mehr viel gemein: Unserem Leben werde durch den Kampf für ein begehrswertes Ziel ein Sinn verliehen, schreibt Chen. Dieser Sinn liege nicht im Erfolg, sondern im Prozess des Kampfes. Weit schlimmer als dem Kampf “eine falsche Richtung”<sup>43</sup> zu verleihen, so die fragwürdige Folgerung, seien Passivität und Mutlosigkeit, denn beides führe unweigerlich zu einer pessimistischen Grundhaltung. In diesem Zusammenhang erwähnt Chen Thomas Carlyle, einen seiner geistigen Väter, auf den er sich vor allem in den Texten zur Heldenverehrung beruft: Auch Carlyle betone in seinen Schriften den Wert des Handelns und sei darin von Goethe beeinflusst.

Chen Quan ist sich bewusst, sich mit solchen Ausführungen vom ursprünglichen germanistischen Terrain weit zu entfernen. Und doch fällt es ihm schwer, den Anstrich wissenschaftlicher Legitimität ohne weiteres preiszugeben – die oft erzwungen klingenden Rückführungen zum scheinbar fachspezifischen Ausgangsthema (hier etwa die abschliessende und an dieser Stelle völlig unnötige Referenz zu Goethe) finden sich in vielen Texten. Im letzten Kapitel wird die Brücke zur aktuellen Lage in China geschlagen, und so wirft Chen die Frage auf, weshalb eine solch kämpferische, ewig unbefriedigte “Faust’sche Geisteshaltung” gerade für das China der 30er und 40er Jahre fruchtbar gemacht werden sollte:

Zusammenfassend können wir festhalten: Der Geist Fausts ist bewegt, derjenige der Chinesen ruhig. Fausts Geist ist progressiv, der chinesische konservativ. Wenn sich die Chinesen diese neue Lebensauffassung nicht zu eigen machen, ihre früheren selbstzufriedenen, trägen, schwachen, scheinheiligen und ruhigen Gewohnheiten nicht ändern, und nur die Errungenschaften des aufblühenden, westlichen Materialismus, politische Strukturen und militärische Ausbildung übernehmen, dann fürchte ich, wird der Fortschritt begrenzt sein.<sup>44</sup>

Ein Aufruf an die Leser beschliesst den Text: “Der Goethe’sche Faust wird am Schluss gerettet, seine Seele kommt zu den Engeln in den Himmel. Können auch wir zu Faust werden und so im Himmel Aufnahme finden”? Solche abschliessenden Hinwendungen zur Leserschaft bilden ein weiteres beliebtes

43 “Fushide jingshen”, p. 364.

44 Ebd., p. 367.

Stilmittel Chen Quans, von dem er zum Teil in überraschender Schärfe Gebrauch macht: "Wir haben das Ziel, den Charakter unseres Volkes zu stählen. Bedienen wir uns hierzu angesichts der heutigen Zeit der Streitenden Reiche weiterhin der traditionellen 'Sklavenmoral' oder ziehen wir unsere Lehren aus der 'Herrenmoral', die Nietzsche propagiert?"<sup>45</sup> lautet eine der Forderungen am Ende eines weiteren Texts, und seinen Aufsatz zu "Nietzsche und *Der Traum der roten Kammer*" beschliesst er mit den Worten: "Nietzsches Denken mag in vielem radikal sein, doch sein positiver Geist ist für uns ein Heilmittel. Baoyu verlässt sein Heim, Zarathustra steigt von seinem Berg. [...] Welchen Weg wählen wir? Haben wir uns das sorgfältig überlegt?"<sup>46</sup>

Ding Xiaoping 丁曉萍 und Wen Rumin 溫儒敏, Herausgeber ausgewählter Texte von Chen Quan, Lei Haizong und Lin Tongji, sehen in solch "extremen" Formulierungen weniger ein Zeichen "unerträglichen Elitedenkens",<sup>47</sup> wie es Chen Quan immer wieder vorgeworfen wurde, als ein bewusst provokatives, von Nietzsche beeinflusstes Stilmittel, das zur Aufrüttelung aus der verheerenden Lethargie beitragen sollte.<sup>48</sup>

Angesichts eines Vorgehens, wie es hier am Beispiel "Der Geist Fausts" skizziert wurde erübrigt sich die Frage danach, wo Chen Goethe (und vor allem Nietzsche) missverstanden habe; eine Frage, die in Untersuchungen zu Chen Quan immer wieder gestellt und ansatzweise auch beantwortet wird.<sup>49</sup> Chen ist es nicht um eine wissenschaftliche Analyse zu tun, und weder sind besonderer Scharfsinn noch fundierte literarische oder philosophische Kenntnisse nötig, um Unstimmigkeiten sofort aufzudecken. Weiterführender ist die Frage danach, auf welche Weise sich Chen Quan westlicher Literatur und Philosophie, aber auch westlicher politischer Vorbilder bedient, um sein Ziel – Aufrüttelung und Belehrung der chinesischen Intellektuellen und, wenn möglich, einer breiteren Leserschaft – zu erreichen, und worin seine Vorschläge zur Stärkung der Nation

45 "Nicai de daode guannian", p. 276.

46 Nicai yu *Hong lou meng*", p. 290.

47 Godley, "Politics from History", p. 111, spricht von Chen Quans "insufferable elitism".

48 Ding Xiaoping und Wen Rumin, "'Zhanguo ce pai' de wenhua fansi yu chongjian gouxiang", p. 13.

49 Vgl. die fehlerhafte Darstellung Chen Quans in Kap. 7: "The Appropriation of Nietzsche by the Right", in Shao Lixin, *Nietzsche in China* (New York: Peter Lang, 1999). Auch Yue Daiyuns Beitrag "Nietzsche in China", der sich als einer der ersten chinesischen Abhandlungen nach 1949 um eine unbefangene Annäherung an Nietzsche bemüht, beschränkt sich weitgehend darauf, Chen Quan und Lin Tongji im Gegensatz zur Vierten-Mai-Bewegung ein falsches Nietzsche-Verständnis anzulasten. Yue Daiyun (transl. Cathy Poon), "Nietzsche in China", *Journal of the Oriental Society of Australia*, vols. 20-21 (1988-89), pp. 199-219.

bestehen. Und doch erliegt, wer sich heute mit Chen Quan befasst, immer wieder der Versuchung, den Text zu lesen, als “handle es sich um die Schrift eines westlichen Philosophen” oder, im Falle Chen Quans, auch eines Literaturhistorikers “in dem falschen Glauben, dass auch der chinesische Autor über Philosophie, wie man sie im westlichen Sinne versteht, geschrieben hat [...]”;<sup>50</sup> und so erregt Anstoss, was bei einer philosophiegeschichtlichen oder literaturwissenschaftlichen Abhandlung als methodologische Unzulänglichkeit gesehen werden müsste. Dazu gehört etwa der Mangel an Kontextualisierung einzelner Zitate sowie das selektive Zitieren – beides in chinesischen Texten jener Jahre allerdings weitverbreitet und keineswegs einmalig für Chen Quans Abhandlungen. Chen schlägt seinen Lesern in “Nietzsches Denken” ein exaktes Verfahren für die Untersuchung von Nietzsche-Textstellen vor: Zuerst sollten die wichtigsten Phasen im Denken des Philosophen festgelegt und kurz definiert werden. Im folgenden sei wichtig, sich immer vor Augen zu führen, welcher Phase eine Aussage zuzuordnen und in welchem Kontext sie anzusiedeln sei.<sup>51</sup> Sobald jedoch Aussagen Nietzsches und anderer Philosophen losgelöst von rein biographisch deskriptiven Passagen zur Illustration der eigenen Ideologie nutzbar gemacht werden können, wirft Chen Quan die empfohlene Sorgfalt im Umgang mit Textstellen über Bord, sowie er auch auf die Wiedergabe von Passagen verzichtet, in denen ein negatives China-Bild gezeichnet wird.<sup>52</sup> Sich auf Chens oft selektive Nietzsche Rezeption beziehend bemerkt Ouyang Fanhai 歐陽凡海 zu Recht: “Nietzsche ist der Ansicht, dass die Arier die vornehme Rasse und schwarzhaarige Menschen niederes Volks seien. Ich bin mir nicht sicher, ob dies die schwarzhaarigen Mitglieder der *Zhanguo ce*-Gruppe zur Kenntnis genommen haben.”<sup>53</sup>

Schwerwiegender als die vergleichsweise leicht nachzuweisenden Ungenauigkeiten im Umgang mit einzelnen Zitaten ist Chens Tendenz, sein eigenes, eklektisch hergeleitetes Konglomerat ideologisch gefärbter Lösungsvorschläge

50 Werner Meissner, *Philosophie und Politik in China. Die Kontroverse über den dialektischen Materialismus in den Dreissigerjahren* (München: Wilhelm Fink, 1986), p. 14.

51 “Nicai de sixiang”, p. 13.

52 Vgl. Chen Quan, “Jindai lishi jiaoyu dui rensheng de wu hai”. Die Äusserung Nietzsches über China aus “Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben” wird in Chens Darstellung ausgelassen. Dies ist umso auffälliger, als Chen einen nicht geringen Teil dieser Abhandlung wortwörtlich aus diesem Text Nietzsches übernimmt. Vgl.: Friedrich Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”, *Unzeitgemäße Betrachtungen III*, in: *Nietzsches Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 3. Abteilung, vol. 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1967), p. 305.

53 Ouyang Fanhai: “Shenme shi ‘Zhanguo’ pai de wenyi”, p. 711.

einzelnen westlichen Philosophen zu unterstellen, wodurch den eigenen Ansichten eine philosophiegeschichtliche Legitimation zuteil werden soll. So etwa dann, wenn er die Idee eines Staates, der von Führern – und seien diese noch so “grosse Gesetzesbrecher” – geleitet werden solle, direkt und sehr vereinfachend auf Nietzsche zurückzuführen sucht. In zahlreichen Texten bemüht sich Chen zu erklären, warum einem Staat nur “grosse Verbrecher” vorstehen sollten, so auch im Aufsatz “Nietzsches politisches Denken”: “Dort, wo der Staat aufhört, da erst beginnt der Mensch, der nicht überflüssig ist” schreibt Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (“Von neuen Götzen”). Chen greift diese Aussage auf. Die Einstellung des Philosophen zum Staat sei ablehendend, erklärt er, denn durch den Erlass von Gesetzen schütze dieser “die Entwicklung der Schwachen und Dummen”.<sup>54</sup> Doch “wissen grosse Verbrecher nicht, was Gesetze sind, denn ihre Haltung geht über Gesetze hinaus, Gesetze können sie nicht in Schranken halten [...] Nur solch grosse Gesetzesbrecher verdienten es, Herren über die Menschheit zu sein.”<sup>55</sup> Gegen einen Staat, in dem “Üermenschen das Sagen hätten, und der ein Symbol starken Willens wäre, hätte Nietzsche wohl nichts einzuwenden”<sup>56</sup> lautet Chens spekulative Schlussfolgerung.

Gelesen als wissenschaftliche Analyse eines philosophischen Texts ist eine solche Passage unhaltbar. Sinn macht sie jedoch, wenn sie im grösseren Zusammenhang mit der von Lin Tongji und Lei Haizong im Leitbild der Zeitschrift erläuterten Orientierung an der “grossen Politik” der Zeit der Streitenden Reiche gesehen wird: “Machtpolitik” und “Realpolitik” sowie die “Organisation von Macht” sind Mittel, um Chinas Überleben in der heutigen Zeit der Streitenden Reiche zu sichern. Jegliche Art von Schwäche wird deshalb nicht nur von Chen, sondern auch von Verfassern anderer Beiträge heftig angeprangert. Lin Tongji und Lei Haizong stellen die schwächliche Wesensart des chinesischen Volks als direkte Folge des verderblichen Konfuzianismus sowie der korrupten Beamtenenschaft dar, die sich während der zweitausendjährigen “grossen Einheit” herausgebildet habe. Dagegen bemüht sich Chen Quan, deutlich zu machen, dass der Kampf gegen Schwäche auch im militärisch erfolgreichen Westen, allem voran in Deutschland, auf eine lange Tradition zurückblicke. Nietzsche ist hierzu dienlich – auch dann, wenn die von Nietzsche als Schwäche verurteilten Tugenden in Chens Wiedergabe stark konfuzianischen Beiklang haben, zweifellos in der Absicht, die eigene Theorie mit der antikonfuzianischen Stossrichtung Lin Tongjis und Lei Haizongs in Einklang zu bringen: “Schwäche (*ruoxiao* 弱小),

54 “Nicai de zhenghi sixiang”, p. 260.

55 Ebd., p. 262.

56 Ebd.

Bescheidenheit (*qianrang* 謙讓) und Sanftmut (*roushun* 柔順)<sup>57</sup> weiter auch “Humanität” (*ren’ai* 仁愛) und “Skrupelhaftigkeit” (*gulü* 顧慮) nennt Chen in diesem Zusammenhang.

Bei Bedarf greift Chen im Bestreben nach Legitimation seiner Ansichten über Nietzsche hinaus auch auf andere Philosophen zurück. So zum Beispiel auf Aristoteles, Spinoza und Kant, wenn einmal mehr die Gefahren rücksichtsvollen und schwäblichen Verhaltens sichtbar gemacht werden sollen. In dieser Absicht wird deren Lehre verkürzt auf den Nenner gebracht, dass auch sie alle “in Mitleid nicht die höchste Tugend sahen”.<sup>58</sup>

Auf die Lokalisierung von Zitaten verzichtet Chen meistens; so auch, wenn er in seiner Betrachtung über “Charakter und Denken des deutschen Volkes” schwer überprüfbare und aus dem Kontext herausgelöste Aussagen Fichtes, Moltkes, Bismarcks und Hitlers zu Krieg und Machtpolitik anführt und deren Essenz mit den Worten zusammenfasst: “Zwischen Ländern gibt es kein Recht oder Unrecht, sondern nur das Recht des Stärkeren und den Egoismus des Volkes. So sollte es sein”.<sup>59</sup> In keinem anderen Text manifestiert sich deutlicher Chens unverhohlene Bewunderung für den Nationalsozialismus, die deutschen militärischen Erfolge und für die Strategie, durch die sie zu Stande gekommen sind.

Angesichts der in vielen Texten offensichtlichen Bemühung, jahrhundertelange europäische Geistesgeschichte komprimiert auf wenigen Seiten wiederzugeben, ist auch nicht erstaunlich, dass die weitverbreitete Tendenz, Personennamen in den Text einfließen zu lassen, in Chens Aufsätzen besonders ausgeprägt ist: Ob Einstein, Tolstoj, Cao Xueqin, Bodmer und Breitinger, der Cambridger Humanist J. Cheke oder der französische Literaturkritiker J. Du Bellay – über fünfzig bekannte und oft auch wenig bekannte Namen aus Ost und West finden etwa in “Nationalbewegung und Bewegung für neue Literatur” Erwähnung. Dabei muss den Aufsätzen zur Nationalliteratur grundsätzlich zugute gehalten werden, dass ihr Verfasser darin ein aussergewöhnliches Fachwissen an den Tag legt. Sogar die ständige Bezugnahme auf die chinesische Gegenwart tritt hinter die ausführliche Darstellung literaturhistorischer Zusammenhänge zurück. Die Dissertation *Die chinesische schöne Literatur im deutschen Schrifttum*<sup>60</sup> ist ein weiteres Zeichen dafür, dass es sich bei ihrem

57 Ebd.

58 Ebd., p. 269.

59 “Deguo minzu xingge he sixiang”, p. 26.

60 Chen Quan, *Die chinesische schöne Literatur im deutschen Schrifttum*. Diss., Christian-Albrecht-Universität zu Kiel (Glückstadt und Hamburg: J.J. Augustin, 1933).

Verfasser um einen auffallend belesenen Germanisten handelt, der – etwa im Vergleich zu seinem Kollegen Feng Zhi – literarisch sehr breite, wenn auch weniger in die Tiefe gehende Interessen verfolgte. Dessen ungeachtet erliegt Chen der Versuchung, auch dort als eigenständiger Denker aufzutreten, wo er es nicht ist, und so dürfte zum Beispiel den meisten zeitgenössischen Lesern entgangen sein, dass es sich beim ersten Teil des Sammelbandes *Von Schopenhauer bis Nietzsche*, der in seinem zweiten Teil auch Abhandlungen aus *Zhanguo ce* vereinigt, im Wesentlichen um eine Übersetzung der 1904 in Halle erschienenen Dissertation von Walther Hauff handelt.<sup>61</sup>

#### 4.2 “Sturm-und-Drang-Bewegung”, “Heldenverehrung” und “Nationalliteratur”

Im folgenden werden einerseits die in Chens Schriften immer wieder als programmatische Konzepte erörterten Vorstellungen “Heldenverehrung” und “Nationalliteratur” vorgestellt, andererseits Chen Quans Rezeption der “Sturm- und-Drang-Bewegung”, da diese für Chens Vorschläge zur Stärkung der chinesischen Nation von zentraler Bedeutung ist.

##### a) Die Sturm-und-Drang-Bewegung

Chen Quans Beschäftigung mit der Sturm-und-Drang-Bewegung verfolgt mehrere Ziele: Er strebt eine umfassende literaturhistorische Darstellung der Sturm- und-Drang-Zeit an, gleichzeitig soll die Bewegung aber, vor allem im Vergleich zur Vierten-Mai-Bewegung, Vorbildcharakter für die Gegenwart erhalten. Chens Abhandlung “Die deutsche Literatur in der Sturm-und-Drang-Zeit” gehört zu den umfassendsten, die bis dahin in China über diese Epoche erschienen waren. Der Verfasser bemüht sich, den historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund der Sturm-und-Drang-Zeit zu erhellen und beschreibt die herrschenden feudalistischen Verhältnisse, die Auflehnung gegen den Rationalismus und den Einfluss der französischen Literatur. Nicht zuletzt kommt ihm das grosse Verdienst zu, Autoren und Werke vorzustellen, deren Bedeutung für die Entwicklung der Sturm-und-Drang-Literatur der Mehrzahl seiner Leser unbekannt gewesen sein dürfte (Heinses *Ardinghella*, verschiedene Werke Klin-

61 Walther Hauff, *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Diss. Vereinigte Friedrichs-Universität, Halle a.S. (Halle: C.A. Kammerer, 1904). Bereits in *Qinghua xuebao*, vol. 11, no. 2 (Beiping, 4.1936), pp. 461-516, erscheinen Teile des späteren Sammelbands als “Cong Shubenhua dao Nicai”.

gers oder des Dichters Maler Müller).<sup>62</sup> Analog zum Vorgehen in Texten zum Leben und Werk eines bestimmten Philosophen verfährt Chen aber auch in der Darstellung dieser Epoche selektiv, sobald er sich vom historisch-deskriptiven Teil löst und Parallelen vor allem zur Vierten-Mai-Bewegung, aber auch zum China der 40er Jahre herstellt. Züge der Sturm-und-Drang-Bewegung, wie deren Subjektivismus oder die Auflehnung gegen ständisches Denken, die Chens Vorstellungen über eine Ideologie nationaler Erstarkung entgegenlaufen, werden nun ignoriert.

Die ‘*Zhanguo ce pai*’ nahm auch die Hilfe von Nietzsches Philosophie in Anspruch und hoffte auf eine kulturelle Wiederbelebung der deutschen Sturm-und-Drang-Bewegung, was damals [in China] gar nicht zeitgemäß schien und leicht zu Missverständnissen führte.<sup>63</sup>

Mit diesen Worten weisen Wen Rumin und Ding Xiaoping darauf hin, dass die Beschäftigung mit Nietzsche während der 40er Jahre im Gegensatz zu früheren Jahrzehnten schon von Zeitgenossen, vor allem aber von Kritikern nach 1949, als suspekt und grundsätzlich pro-faschistisch erachtet wurde. Der Nietzsche-Rezeption durch die *Zhanguo ce pai* sind in den vergangenen Jahren mehrere Untersuchungen gewidmet worden.<sup>64</sup> Dass im Gegensatz dazu die Bedeutung der Sturm-und-Drang-Bewegung in China während der 40er Jahre kaum erörtert wurde, erklärt sich möglicherweise dadurch, dass nur gerade Chen Quan ihr so grosse Bedeutung beigemessen hat. Für ihn allerdings ist die Bewegung zentral, denn er sieht in ihr sowohl das Konzept der Heldenverehrung als auch die Gewichtung des Genies verwurzelt. Beides wird später – ebenso wie etwa der zentrale Begriff ‘Kraft’ – bei der Beschäftigung mit Nietzsche wieder aufgegriffen. Dies könnte der Grund dafür sein, weshalb der Einfluss der Sturm-und-

62 Keines der Werke von Johann Jakob Wilhelm Heinse, Maler Müller oder Friedrich Maximilian Klinger war bereits zur Zeit des Erscheinens des Aufsatzes ins Chinesische übersetzt worden.

63 Ding Xiaoping und Wen Rumin, “‘*Zhanguo ce pai*’ de wenhua fansi yu chongjian gouxiang”, p. 10.

64 Vgl: Yue Daiyun, “Nietzsche in China”; R.D. Findeisen, “A Sino-German Venture of the 1940s: Fascist Reception of Nietzschean Philosophy and the *Zhanguo* Group”; Shao Lixin, *Nietzsche in China* oder die allgemeineren Darstellungen der Nietzsche-Rezeption von D.A. Kelly, “Nietzsche in China: Influence and Affinity”, *Papers on Far Eastern History*, no. 22 (March 1983), pp. 143-72, sowie von R.D. Findeisen: “The Burden of Culture: Glimpses at the Literary Reception of Nietzsche in China”, *Asian and African Studies*, no. 6 (1997), pp. 76-91.

Drang-Bewegung auf diese Aspekte von Chens Lösungsvorschlägen oft unterschätzt wird.<sup>65</sup>

Chen sieht Gemeinsamkeiten zwischen der Vierten-Mai-Bewegung und der Sturm-und-Drang-Bewegung in der Befreiung von Übernommenen: Für Europa habe das Befreiung von Rationalismus und französischem Klassizismus bedeutet, für die chinesische Bewegung den Bruch mit jahrtausendealter intellektueller Tradition.<sup>66</sup> Andererseits stellt er drei wesentliche Unterschiede fest, und der im China der 40er Jahre vorherrschende Materialismus scheint ihm ebenso eine direkte Folge dieser Unterschiede zu sein wie der ungebrochene Einfluss des Idealismus, den Chen im Deutschland der 30er und 40er Jahre zu beobachten glaubt. Im Gegensatz zur Sturm-und-Drang-Bewegung sei die Vierte-Mai-Bewegung antinationalistisch gewesen: Sie habe die Jahre um 1920, bei denen es sich um eine Zeit der Streitenden Reiche gehandelt habe, mit der Frühlings-und-Herbst-Periode verwechselt, in der noch diplomatische Beziehungen bestimmt gewesen seien. In diesem Punkt weist Chens Argumentation dieselben Schwachstellen auf, die Zhang Hanfu an Lei Haizongs Theorie beanstandet hatte: Epochen werden nicht verglichen, sondern bedenkenlos gleichgesetzt.

Weiter betont Chen Quan, bei der Vierten-Mai-Bewegung habe es sich um eine individualistische Bewegung gehandelt, die ein in Wahrheit kollektivistisches Zeitalter falsch eingeschätzt habe. Als dritter Fehler sei ihr schliesslich anzulasten, dass sie das heutige Zeitalter des Irrationalismus für ein Zeitalter der Vernunft gehalten habe und somit eine rationalistische Bewegung gewesen sei. Diese Diagnose impliziert fälschlicherweise, dass es sich bei der Sturm-und-Drang-Bewegung um eine nationalistische, kollektivistische und irrationalistische Bewegung gehandelt habe. Chen Quan hat letztlich selbst erkannt, dass er mit solch utilitaristischen Verallgemeinerungen wie der Bezeichnung "kollektivistisch" der deutschen Bewegung nicht gerecht wird. Er weist darauf hin, sich in seinem Roman *Sturm und Drang* zum Ziel gesetzt zu haben, aufzuzeigen, wie aus einer individuellen Sturm-und-Drang-Bewegung eine nationale Bewegung werden könne:

65 So führen Ding Xiaoping und Wen Rumin Chens Beschäftigung mit der Heldenverehrung ausschliesslich auf Nietzsche zurück: "Die 'Zhanguo ce pai' entlehnen von Nietzsches Willensphilosophie die folgenden wichtigen Punkte: 1) Der Wille zur Macht 2) Die Heldenverehrung". Ding Xiaoping und Wen Rumin, "‘Zhanguo ce pai’ de wenhua fansi yu chongjian gouxiang", p. 11.

66 "Wu Si yundong yu kuangbiao yundong", p. 341.

Wie kann man von einem individuellen ‘Sturm-und-Drang’ zu einem nationalen ‘Sturm-und-Drang’ gelangen? Darin liegt die ganze Struktur des Romans und zugleich der wichtigste Schlüssel dazu, wie der Individualismus der Vierten-Mai-Bewegung zum Nationalismus der jetzigen Stufe werden kann.<sup>67</sup>

Um den in diesem Zusammenhang geäusserten Vorwurf der anti-kollektivistischen Gesinnung in seiner ganzen Tragweite erfassen zu können, ist ein Hinweis auf Chens Individualismusverständnis notwendig. 1907 schreibt Lu Xun: “Wenn jemand als Individualist betitelt wird, dann gilt er gleich als Volksverräter”. Der Begriff werde fälschlicherweise als Synonym für “rücksichtslosen Eigennutz” verwendet.<sup>68</sup> Über dreissig Jahre später zielen Chen Quans Äusserungen zum Individualismus in genau diese Richtung. Er sieht im “extremen Individualismus” (*jiduan de geren zhuyi* 極端的個人主義) die Wurzel vieler von ihm angeprangerter Übel. Nicht nur Materialismus oder verheerende soziale Veränderungen seien direkte Folgen des von der Vierten-Mai-Bewegung übermäßig geförderten Individualismus. Weit schlimmer: Individualismus zerstöre die Einheit und sei deshalb antinationalistisch:

Der Sohn widersetzt sich dem Vater, die Frau dem Mann, der Schüler gebärdet sich als Lehrer, der Untergebene schikaniert den Vorgesetzten, Ordnung wird zu Chaos [...], Hass und Neid regieren [...], das Land wird verraten, die Einheit zerstört, ‘Alles für den Individualismus’ ist zur Lieblingsphrase geworden. [...] Junge Studenten, mit Ausnahme einiger weniger heissblütiger, studieren alle Industrie und Wirtschaft, bereiten sich darauf vor, in Firmen einzutreten und sich durch Handel am armen Land zu bereichern, um selbst ein reiches Leben zu führen. Der Patriotismus ist schwach, der Wille zum Kampf ebenfalls, all dies sind die extremen Auswüchse des Individualismus.<sup>69</sup>

Sogar unter ihm ideologisch nahestehenden Mitarbeitern von *Zhanguo ce* teilt niemand diesen absoluten Standpunkt. Lin Tongji betont zwar die Notwen-

67 “Bianji mantan” (Freimütige Aussprache des Redaktors), *Minzu wenxue*, no. 1 (7.7.1943). Zitiert aus: Ding Xiaoping und Wen Rumin, “‘Zhanguo ce’ de wenhua fansi yu chongjian gouxiang”, p. 23.

68 Lu Xun, “Über falsche Tendenzen in der Kultur” (“Wenhua pian zhi lun”). In: *Werke in sechs Bänden* (Hrsg. Wolfgang Kubin), Vol. 1 (Zürich: Unionsverlag, 1994), p. 70. Ähnlich beschreibt D.A. Kelly in: “Nietzsche in China”, p. 169, die Auffassung des Philosophen und Kenner Nietzsches, Li Shicen, eines Zeitgenossen von Chen Quan: “The Chinese, he says, associate individualism with the evil of self-interest. They have no conception of a self-affirmation which is at the same time an affirmation of the whole world, for which one has a responsibility.”

69 “Wu Si yundong yu kuangbiao yundong”, p. 345.

digkeit der Entwicklung eines kollektivistischen Bewusstseins, räumt jedoch ein:

Das bedeutet nicht, dass in der Vierten-Mai-Bewegung nicht bereits ein Kollektiv-Bewusstsein angelegt war, und auch nicht, dass die gegenwärtige Bewegung nationaler Existenz nicht auch den Samen individueller Freiheit in sich trägt (und tragen muss). Im Gegenteil! [...]<sup>70</sup>

Im Einklang mit der *Zhanguo ce*-Devise: “Volk und Land über alles” betont Chen immer wieder die Notwendigkeit, das “kleine Selbst” (*xiao wo* 小我) hinter das “grosse Selbst” (*da wo* 大我) zurückzustellen: “Wenn nötig, muss das Individuum das kleine Selbst opfern, um auf das grosse Selbst zu achten und es zu schützen.”<sup>71</sup> Ohne die Begriffe *xiao wo* und *da wo* genauer zu erörtern, stellt er davon ausgehend eine weitere Verbindung zur deutschen Gegenwart her:

Dieses Denken ist im gewöhnlichen Deutschen verwurzelt; deutsche Philosophen wie Fichte, Hegel oder Nietzsche gewichteten das Land sehr. Sie alle sind der Meinung, dass, wenn nötig, das Individuum geopfert werden müsse, um die Existenz des Landes zu sichern und zu idealen Landesgrenzen vorzustossen. Der Geist des Landes und des Volkes wird den Führern anvertraut. Ihnen müssen die Massen gehorchen, sie verehren und sich ihnen opfern, um so den Führern dazu zu verhelfen, ihre absoluten, grossartigen Werke zu vollbringen.<sup>72</sup>

Über das konfuzianische Konzept der Pietät (*xiao* 孝), das in Deutschland glücklicherweise unbekannt sei, wird im gleichen Atemzug der Stab gebrochen, und so schildert Chen in seinen Romanen und Erzählungen wiederholt deutsche Soldaten und nicht zuletzt deren Ehefrauen, die zum Wohl des Landes kurzsichtige, familienorientierte und somit letztlich egoistische Pietät überwinden.<sup>73</sup> Innerhalb der deutschen Philosophie stützt Chen seine Individualismus-Kritik vor allem auf Hegel und Fichte ab, doch sieht er den Ursprung der antagonistischen Begriffe “Individualismus” und “Kollektivismus” in der griechischen Antike begründet: Die Bedeutung des Individuums röhre von Aristoteles’ Lehre

70 Lin Tongji, “Ershi nian lai sixiang zhuanbian yu zonghe” (Synthese und Wandel des Denkens seit den 20er Jahren). Zitiert aus: Ding Xiaoping und Wen Rumin, ““Zhanguo ce pai” de wenhua fansi yu chongjian gouxiang“, p. 19.

71 “Wu Si yundong yu kuangbiao yundong”, p. 345.

72 “Deguo minzu xingge he sixing”, p. 30.

73 Vgl.z.B. die Erzählung: “Menglan de jia” (Menglans Familie), in: Chen Quan, *Lan hudie* (Blaue Schmetterlinge) (Chongqing: Shangwu yinshuguan, 1940).

her, wonach die Wahrheit im einzelnen Gegenstand angelegt sei. Dagegen sei das Konzept der kollektiven Repräsentation in Platons Ideenlehre begründet.<sup>74</sup> Der “extreme Individualismus” trägt nicht zuletzt auch die Schuld an der Unfähigkeit zur Heldenverehrung:

Der zweite Grund dafür, dass man oft zur Ansicht gelangt, Chinesen seien zur echten Heldenverehrung unfähig, liegt im Individualismus, wie er sich seit der Vierten-Mai-Bewegung in abnormer Weise entwickelt hat. [...] Sämtliche Traditionen sollten gestürzt und keinerlei Helden bewundert werden. Woran man glaubte und was man verehrte, war nur das Selbst.<sup>75</sup>

Das “kleine Selbst” müsse wieder Unterwerfung lernen, befindet Chen, denn nur dem von ihm verehrten “Helden”, dem “Genie” und “Führer” der Massen kommt in der von Chen Quan propagierten Gesellschaft das Recht auf grenzenlose individuelle Entwicklung zu. Im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Vierten-Mai-Bewegung nennt Chen Quan zwei Namen: Li Dazhao und Chen Duxiu seien von ihr zu Helden gemacht geworden, klagt er.<sup>76</sup> Die Anschuldigungen, die Chen an die Führer der Bewegung richtet, treffen jedoch gerade im Falle dieser Persönlichkeiten nicht zu: Li Dazhaos anti-imperialistische Gesinnung hätte Chen bekannt sein müssen, führte dieser doch bei den Ereignissen vom 18. März 1926, die er in seinem Roman *Vorspiel zur Revolution*<sup>77</sup> schildert und möglicherweise während seines Studiums in Beijing selbst miterlebt hatte, die Studenten an. Der Vorwurf, dass die Anführer “den Westen oberflächlich, und auch China nicht wirklich kannten”,<sup>78</sup> ist schliesslich im Falle des gebildeten und auch mit französischer Kultur vertrauten Chen Duxiu ebenso unzutreffend wie überheblich. Chen erliegt der Versuchung, politisch Andersdenkende mit ungerechtfertigten Vorwürfen zu verunglimpfen nicht weniger als seine eigenen Gegner.

Wichtig für Chen Quans Rezeption der Sturm-und-Drang-Bewegung ist schliesslich die Tatsache, dass er hier das von ihm propagierte Heldenkonzept historisch verankert sieht, denn dem Genie in der Sturm-und-Drang-Zeit komme eine doppelte Funktion zu: Einerseits präge die Epoche den Geniebegriff, andererseits verkörpere sie ihn auch: “Obwohl es ganz am Anfang nur eine kleine

74 “Deguo minzu xingge he sixiang”, p. 29.

75 “Lun yingxiong chongbai”, Kap. 4.

76 “Wu Si yundong yu kuangbiao yundong”, p. 344.

77 Chen Quan, *Geming de qian yi mu* (Vorspiel zur Revolution) (Shanghai: Liangyou tushu yinshu gongsi, 1934).

78 “Wu Si yundong yu kuangbiao yundong”, p. 348.

Gruppe von Literaten war, die die Bewegung entfesselte, hat ihr Einfluss in sämtlichen kulturellen Bereichen der Nation Spuren hinterlassen, die die Epoche prägen.”<sup>79</sup> Ausgehend vom Geniebegriff der Sturm-und-Drangzeit stellt Chen Quan eine direkte Verbindung zur Philosophie Kants her: “Die Genievorstellung der Sturm-und-Drang-Zeit wurde zur Grundlage der Kant’schen Ästhetik [...].”<sup>80</sup> Chen erklärt diesen Zusammenhang genauer: “In seiner Ästhetik gewichtet Kant das Genie ganz besonders. Er ist grundsätzlich nicht bereit, irgendwelche prinzipiell gültigen Gesetze im Bereich der Literatur anzuerkennen.”<sup>81</sup> Durch die Rezeption in Kants Ästhetik sei der Geniebegriff der Sturm-und-Drang-Zeit für die Literaturkritik fruchtbar gemacht worden, meint Chen und spannt den Bogen eines solchen Literaturkonzepts weiter bis zu Hegels Idealismus: “Der Zeitraum von Kant bis zu Hegels Idealismus hat auf die Literaturkritik der Neuzeit einen unvorstellbar wichtigen Einfluss ausgeübt.”<sup>82</sup>

Die hier skizzierten Verbindungen werden in den Texten Chen Quans, die sich nicht an eine speziell philosophisch geschulte Leserschaft richten, nur angedeutet. Klar wird aber, dass Chen eine Kontinuität des Geniekonzeptes feststellt, an welches die Notwendigkeit der Heldenverehrung nahtlos anschliesst. Diese Kontinuität wird dort problematisch, wo diese Verbindung von der Sturm-und-Drang-Zeit direkt über die Philosophie Nietzsches zur Politik des Dritten Reichs führt. Damit verlässt Chen Quan den Rahmen einer intellektuellen Beschäftigung mit Geniekonzeptionen verschiedener geistesgeschichtlicher Epochen und gibt sich klar als Bewunderer der nationalsozialistischen Aggressionspolitik zu erkennen:

In Heinses Werk *[Ardinghella]* wird ein Gleichnis angeführt, welches das Thema des Romans verdeutlicht: Ein Hausgott aus Wachs steht neben einem Feuer, das entfacht wurde, um Tonwaren zu brennen. Während die Töpferwaren hart werden, schmilzt der Hausgott und beschwert sich beim Feuer: ‘Schau wie grausam du dich mir gegenüber verhältst: während du diese Töpferwaren haltbar machst, zerstörst Du mich.’ Das Feuer erwidert: ‘Es wäre besser, wenn Du Deinem eigenen Wesen dafür die Schuld geben würdest. Was mich betrifft, so bin ich Feuer, in welcher Umgebung auch immer ich mich befinde.’ Eine solche Sicht der Dinge hat mit Nietzsches Denken Einiges gemein. Das gilt auch für die Idee, wonach ‘Stärke’ gut, und dass Sünde eine Voraussetzung für das menschliche Leben und wirkliche Sünde Schwäche ist. [...] Die heutigen schwachen und kleinen Nationen rufen

79 “Kuangbiao shidai de Xilei”, p. 36.

80 Ebd., p. 45.

81 “Wenxue piping de xin dongxiang”, p. 385.

82 Ebd., p. 386.

immer wieder nach Gerechtigkeit und Menschlichkeit, aber auch das kann ihr Schicksal nicht ändern und sie vom Untergang erretten!<sup>83</sup>

b) Held, Genie, Übermensch und Führer

Chen Quans Plädoyer für die Heldenverehrung vereinigt den Ruf nach Kollektivismus mit der Überzeugung, die Weltgeschichte sei von wenigen Individuen gemacht worden, weshalb die Hoffnung Chinas auf einigen wenigen hervorragenden Persönlichkeiten ruhe, die den Massen überlegen seien. Auch im Falle Chen Quans liegt diesen Ansichten die weitverbreitete Frustration über die erfolglosen Demokratisierungsversuche zu Grunde, wie sie während der 30er und bis in die 40er Jahre unter chinesischen Intellektuellen weit verbreitet gewesen war. Jiang Tingfu vertrat nicht weniger überzeugt die Auffassung, dass vorerst eine despotische Staatsform notwendig sei, um China zu einem modernen Nationalstaat als Voraussetzung für eine erfolgreiche Demokratie werden zu lassen, und Hu Shis Vergleich der demokratischen Staatsform mit einem Kindergarten weist in eine ähnliche Richtung.<sup>84</sup> Während im zumindest nominell demokratischen China Korruption und militärische Misserfolge an der Tagesordnung waren, schienen in Italien und Deutschland, die von starken “Führern” regiert wurden, genau solche Missstände überwunden.

Für sein Heldenkonzept bezieht Chen einmal mehr die philosophischen Grundlagen vorwiegend aus der westlichen Philosophie und Literaturgeschichte: Von Carlyle beeinflusst<sup>85</sup> betont er, dass Helden in allen Gebieten (Militär, Kunst, Religion, Literatur etc.) zu finden seien, und er fasst seinen Heldenbegriff so weit, dass er darin das “Genie” der Ästhetik Kants ebenso wie den Geniebegriff der Sturm-und-Drang-Zeit, Nietzsches “Übermenschen” oder politische “Führer” – allen voran Adolf Hitler – miteinschließt. Chen Quan stellt zwar in den einzelnen Aufsätzen Genie- und Heldenkonzepte verschiedener

83 “Kuangbiao shidai de Deguo wenxue”, Kap. 4.

84 Eastmans Kommentar zu dieser “embarrassingly superficial analysis” Jiang Tingfus erhellt den Hintergrund für die in intellektuellen Kreisen weit verbreitete Hoffnung auf eine Führerfigur: “[...] Tsiang, highly intelligent and Western-educated, had become so disillusioned by China’s experiences with democracy, that he had resigned himself to any form of government, however despotic, if only it would restore domestic tranquility, national strength, and racial pride.” Lloyd E. Eastman, *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule, 1927-1937* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 21. Hu Shi: “Zai lun jianguo yu zhuanzhi” (Erneut über das Errichten der Nation und den Despotismus), *Duli pinglun* vol. 82, no. 5 (24.12.1933).

85 Chen Quan erwähnt Thomas Carlyle in seinem Aufsatz “Fushide jingshen”. Auch der Titel “Lun yingxiong chongbai” (Über die Heldenverehrung) orientiert sich an Carlyles *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*.

europäischer Epochen vor, doch betont er immer wieder, dass sie trotz unterschiedlicher Terminologie gleichgesetzt werden könnten. Tatsächlich aber sind die Unterschiede unübersehbar, die beispielsweise zwischen dem Geniebegriff in der Ästhetik Kants, den Chen Quan ausschliesslich im Zusammenhang mit der Überwindung fester literarischer Regeln erwähnt,<sup>86</sup> und seiner Charakterisierung des Übermenschen bestehen.

Das Genie ist der Held. Unter Helden sind nicht nur Kriegshelden zu verstehen; auch Politik, Religion, Literatur, Philosophie und Wissenschaft haben Führerpersönlichkeiten hervorgebracht, und auch diese sind Helden.<sup>87</sup>

An die Gleichsetzung von Genie und Held schliesst diejenige von Genie, Übermensch und Führer an:

Der Übermensch ist ein ideales Wesen, ist ein Genie [...]. Der Übermensch ist der Führer der Menschheit.<sup>88</sup>

Schliesslich wird der Übermensch auch als “Reformator” und “mutiger Krieger” dargestellt, letzterer stellt die Beziehung zum Helden, besonders zum von Chen immer wieder gepriesenen “Kriegshelden” her. Den Begriff “Genie” verwendet Chen dagegen meist in Bezug auf Literatur und betont, dass sich das Genie durch Fähigkeit, “etwas neues zu erschaffen”, und durch “Geist” auszeichne.<sup>89</sup> Ganz besonders bemüht sich Chen um den Begriff “Held”: Wiederum in Anlehnung an den deutschen Idealismus teilt er Helden in solche des “Schönen” und des “Erhabenen” ein: Unter ersteren versteht er Künstler, die sich nicht durch kriegerische Stärke auszeichnen müssen: “einige wenige Helden aus dem Bereich der Literatur können [...] dem ‘Schönen’ zugeordnet werden”.<sup>90</sup> “Das Erhabene”, dem auch der Held in der ursprünglichen Bedeutung von “mutiger tapferer Krieger”<sup>91</sup> zugeordnet wird, versinnbildlicht er dagegen seinen Lesern durch “einen einstürzenden Berg”, “berstende Erde” oder “einen Blitz, dem der Donner folgt”.<sup>92</sup>

86 Vgl.: “Wenxue piping de xin dongxiang”.

87 “Lun yingxiong chongbai”, Kap. 3.

88 “Nicai de sixiang”, p. 22ff.

89 “Wenxue piping de xin dongxiang”, Kap. 3 ff.

90 “Lun yingxiong chongbai”, Kap. 3.

91 *Brockhaus Wahrig. Deutsches Wörterbuch*, Vol. 3 (Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1981), p. 466.

92 “Lun yingxiong chongbai”, Kap. 3.

“Üermensch”, der dritte der von Chen synonym verwendeten Begriffe hat semantisch eine spezifische Begrenzung erfahren und bezeichnet heute meist im Sinne Nietzsches “den zur Vollkommenheit angelegten und sich (bewusst) dorthin entwickelnden Menschen, Zukunftideal des neuen Menschentypus”.<sup>93</sup> Chen führt den Begriff *chaoren* 超人 (Üermensch) zwar durch Nietzsches *Also sprach Zarathustra* ein, bezieht sich damit aber nicht ausschliesslich auf den Üermenschen im Sinne Nietzsches, sondern schliesst durch die Gleichsetzung von “Üermensch” mit “Genie” auch die ursprüngliche Bedeutung von “Heros, Halbgott, Genie” mit ein.<sup>94</sup> Semantik und Bedeutungsverlagerung der chinesischen Begriffe *yingxiong* 英雄 (Held) und *tiancai* 天才 (Genie) müssten gesondert untersucht werden. Im Anschluss an den Aufsatz “Über die Heldenverehrung” wird der Bedeutung von *yingxiong* nachgegangen und darauf hingewiesen, dass der Held über *wen* 文 und *wu* 武 verfügen müsse – über kulturelle Bildung und kriegerische Stärke, denn *ying* deute auf Intelligenz, *xiong* hingegen auf Stärke hin.<sup>95</sup> Chen Quans weiter oben erwähnte Unterteilung der Helden in solche des “Schönen” und des “Erhabenen” widerspricht allerdings dieser Forderung nach Ganzheitlichkeit. Unter “Führer” (*lingxiu* 領袖) versteht Chen schliesslich einen Anführer der Massen. In spezifischem Kontext – meist im Zusammenhang mit der deutschen Politik – wird der Begriff auch als Synonym zur nationalsozialistischen Bezeichnung Hitlers verwendet.

Chen weist mehrfach darauf hin,<sup>96</sup> dass seiner Vorstellung von Heldenverehrung ein Geschichtskonzept zugrunde liege, das grundsätzlich antimaterialistisch sei: Die Entwicklung der Menschheitsgeschichte sei nicht auf materielle Faktoren zurückzuführen, sondern auf den menschlichen Willen – genauer gesagt, auf den Willen weniger Helden. Dadurch grenzt sich Chen Quan in zweifacher Weise von der kommunistischen Geschichtsauffassung ab, da in seinem Weltbild weder der Materie, noch den Volksmassen zentrale Bedeutung zukommt. Dennoch ist Chens Held den Massen verbunden, denn er repräsentiert ihren Willen und trägt den Massen gegenüber Verantwortung. Diese Verantwortung wird durch verschiedene Vergleiche anschaulich gemacht, zum Beispiel durch das Bild vom guten Hirten und seiner Schafherde oder durch den Propheten, der durch seine Voraussicht schon früh zum Wohle Aller handeln kann. Chen Quans Gleichsetzung von “Held” und “Üermensch” ist

93 Brockhaus Wahrig. *Deutsches Wörterbuch*, Vol. 6 (Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1981), p. 343.

94 Vgl. dazu: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, Vol. 11, 2. Abteilung (Leipzig, 1936), p. 417 ff.

95 Ren Wuzhi: “Ying yu xiong” (Intelligenz und Stärke), *Zhanguo ce* no. 4 (15.4.1940), p. 10.

96 So in: “Zai lun yingxiong chongbai”.

deswegen besonders problematisch, denn bei der Beschreibung des Übermenschen weist er immer wieder mit Verachtung auf die minderwertigen Massen und deren „Sklavenmoral“ hin. Er scheint im Übermenschen vor allem das Element rücksichtsloser Stärke zu sehen und zu bewundern und wird damit weder Nietzsches *Zarathustra*, noch seinem eigenen ursprünglichen Anspruch auf soziale und moralische Verantwortung des Helden gerecht – ein Anspruch, den er im Zusammenhang mit dem Genie der Sturm-und-Drang-Zeit, das sich gegen soziale Missstände zur Wehr setzt, immer wieder hervorhebt.

Nur ein solch grosser Verbrecher verdient es, Herr über die Menschheit zu sein. Er ist ohne Moral, anerkennt keine Gesetze und hat keine Heimat. Er ist der Ansporn der Menschheit, und um seinen eigenen Charakter frei entwickeln zu können, braucht er die Menschheit als Werkzeug für seine Experimente. Er ist ein mutiger Krieger und hat ein steinhartes Herz.<sup>97</sup>

Dass der Held als „kluger Schafhirte“<sup>98</sup> tatsächlich mit dem „grossen Verbrecher“ identisch sein soll, ist schwer einzusehen. Andererseits ist der Held Chen Quans im ursprünglichen Sinn des Wortes zweifellos ein „Über-Mensch“; er verfügt über übermenschliche Fähigkeiten:

Das Genie ist seiner Zeit voraus: Wie sich noch keine Änderung abzeichnet, entdeckt es bereits die Wende der Epoche. Die Epoche versteht seine Gedanken und Reden nicht, sie unterdrückt sie sogar und widersetzt sich ihr.<sup>99</sup>

Diese Fähigkeit zu prophetischer Weitsicht gehöre zu denjenigen Eigenschaften, in welchen Chen das unerklärliche Bedürfnis begründet sieht, den Helden zu bewundern:

Wir fühlen einfach, dass solche Menschen grossartig, geheimnisvoll und unvorstellbar sind, dass sie alle unsere Erwartungen übertreffen. Ungeachtet der Zeit, des Ortes und der Erscheinung entdecken wir alle, dass sie sich von gewöhnlichen Menschen unterscheiden, als ob sie im Besitz unvorstellbarer, geheimer Zauberkräfte wären: sobald wir uns ihnen nähern, müssen wir ihnen einfach Glauben schenken, sie bewundern, ihnen gehorchen und sie verehren.<sup>100</sup>

Von solchen Gefühlen ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Erhebung des Helden zu einer Gottheit: „In Volkssagen [...] werden oft historische Helden in

97 „Nicai de zhengzhi sixiang“, p. 261.

98 „Wu Si yundong yu kuangbiao yundong“, p. 341.

99 „Jimo de Yibusheng“, pp. 27, 28.

100 „Lun yingxiong chongbai“, Kap. 3.

den Rang von Gottheiten erhoben.”<sup>101</sup> Als Basis für diese Art ekstatischer Heldenverehrung bezeichnet Chen vor allem die Bewunderung der Schönheit, den Sinn für Ästhetik. Dies erklärt die stellenweise Nähe des Aufsatzes “Über die Heldenverehrung” zu Schriften zur Ästhetik der gleichen Zeit, etwa zu Texten Zhu Guangqians, der in *Zhanguo ce* ebenfalls einen Beitrag veröffentlichte:<sup>102</sup>

Gemäss dieser Theorie entspringt die Heldenverehrung auch dem menschlichen Instinkt für Ästhetik. Im Sinn für Schönheit wollen wir das eigene Ich vergessen. Wenn wir die Helden verehren, ist das Vergessen des eigenen Selbst ebenfalls eine notwendige Bedingung.<sup>103</sup>

Obwohl Chen Quan dem Heldenverehrer nahelegt, im Bewundern das eigene Ich zu vergessen – was stark an die von Chen überwunden geglaubte Philosophie Schopenhauers erinnert<sup>104</sup> – setzt er sich gegen jegliche Art von Weltflucht zur Wehr: Dem Protagonisten des Romans *Der Traum der roten Kammer*, Jia Baoyu, wirft Chen buddhistisch geprägte Lebensresignation vor, er verkörpert in Chens Darstellung den absoluten Gegenpol zu Nietzsches Übermensch.<sup>105</sup> Weitere Charakteristika des Helden sind, dass er den Zeit- und Volksgeist verkörpert. Damit wird die Beziehung zur Nationalliteratur hergestellt, die genau dies auch tun sollte: “Das Genie ist die Verkörperung einer Epoche und eines Volkes. Form und Inhalt seines Werks widerspiegeln oft den Zeit- und Volksgeist.”<sup>106</sup>

Das Mosaik der wichtigsten Elemente, aus denen Chen seine Ideologie aufbaut (u.a. “Sturm und Drang”, “Heldenverehrung”, “Nationalliteratur” und “Literatur der Blütezeit”), fügt sich nun insofern zu einem Ganzen, als Nationalliteratur mit Blütezeitliteratur identisch ist, und sich die Blütezeit eines Volks wiederum dadurch auszeichnet, dass sie eine Zeit der Heldenverehrung ist: “Eine Epoche, die nicht zur Heldenverehrung fähig ist, ist ohne Zweifel eine Epoche degenerierter Kultur und eines verfallenden Volkes.”<sup>107</sup> Die Stellung der Massen in einer von Helden dominierten Welt ist klar definiert. Von ihnen wird Unterwerfung bis zum Tod verlangt: “Der nobelste Ausdruck bedingungsloser

101 Ebd., Kap. 4.

102 Zhu Guangqian veröffentlichte in *Zhanguo ce* no. 7 (10.7.1940), pp. 7-12, den Beitrag: “Liuxing wenxue de san bi” (Drei Nachteil der populären Literatur).

103 “Lun yingxiong chongbai”, Kap. 3.

104 Vgl.: “Shubenhua de gongxian”.

105 Vgl.: “Shubenhua yu *Hong lou meng*”.

106 “Wenxue piping de xin dongxiang”, p. 389.

107 “Zai lun yingxiong chongbai”, p. 316.

Heldenverehrung ist der Tod".<sup>108</sup> Kaum verwunderlich, dass Chen Quan in der modernen Erziehung einen der grossen Feinde der Heldenverehrung zu entdecken glaubt, denn diese führe zu einem falschen Selbstwertgefühl: "Das wahrlich schlimmste Argument gegen die Heldenverehrung ist [...] die falsch verstandene Lehre von 'angeborenen gleichen Rechten'".<sup>109</sup> Entsprechend sieht Chen einen Hoffnungsschimmer in den sozialen Unterschichten, die noch nicht von falscher Erziehung verdorben seien: "Die Chinesen sind zur Heldenverehrung fähig, das wird noch offensichtlicher, wenn wir uns zu den chinesischen Unterschichten, insbesondere in die ländlichen Gebiete begeben."<sup>110</sup> Dieser Wunsch nach Unmündigkeit der Massen deckt sich wiederum mit Chens grundsätzlicher Ablehnung einer demokratischen Staatsform.

Eine besondere Stellung in Chen Quans Heldenverehrungskonzept nimmt schliesslich der "namenlose Held" (*wuming yingxiong* 無名英雄) ein. Unerkannt, wird ihm nicht die gebührende Verehrung zuteil, und gerade darin zeigt sich eine der höchsten Tugenden: Der Held selbst strebt nicht nach Verehrung, er ist bescheiden, frei von jeglichem Dünkel und gehört nicht zu jenen "Leuten, die engstirnig sind und sich selbst überschätzen und niemals bereit sind, die Grösse anderer Menschen anzuerkennen."<sup>111</sup> Bereits in *Vorspiel zur Revolution*, einem der frühesten Romane Chen Quans, spielt denn auch das Motiv des namenlosen Helden eine zentrale Rolle.<sup>112</sup>

Unter den zahlreichen Kritikern von Chen Quans Abhandlungen zur Heldenverehrung sei hier abschliessend Shen Congwen erwähnt, über dessen Standpunkt Chen Quan schreibt :

Herr Shens und Herr Hes [He Lin]<sup>113</sup> Verhalten ist aufrichtig. Ob sie mir nun zustimmen oder nicht, ich nehme ihre Stellungnahmen gern entgegen, denn die beiden sehen dieses Problem [das Problem der Heldenverehrung] wirklich als ernstzunehmendes Problem an, was in der Entwicklung dieser neuen Epoche bereits sehr erfreulich ist.<sup>114</sup>

108 "Lun yingxiong chongbai", Kap. 3.

109 "Zai lun yingxiong chongbai", p. 317.

110 "Lun yingxiong chongbai", Kap. 4.

111 Ebd., Kap. 3.

112 *Geming de qian yi mu*. Der Roman spielt während der Jahre 1923-36 in Hangzhou und Beijing. Der Protagonist Hengshan, Literaturprofessor in Beijing, trägt Züge des von Chen in seinen Aufsätzen geschilderten Helden.

113 Gemeint ist He Lin, der sich ebenfalls zu Chen Quans "Lun yingxiong chongbai" geäussert hatte. He Lin: "Yingxiong chongbai yu renge jiaoyu" (Heldenverehrung und Persönlichkeitserziehung), *Zhanguo ce* no. 17 (20.7.1941).

114 "Zai lun yingxiong chongbai", pp. 312, 313.

Der Schriftsteller Shen Congwen, ein Befürworter der Demokratie, betont in seiner Antwort vor allem, dass auch ein Held Mensch sei und deshalb wohl Vertrauen und Respekt, nicht aber blinde Verehrung verdiene: "Wir leben im 20. Jahrhundert, einem solchen Helden vertrauen wir [...] uns an und respektieren ihn, aber wir verehren ihn nicht abergläubisch wie einen Gott."<sup>115</sup> Heute seien Eigenverantwortung, Kenntnisse und Wissen notwendig, blinde Verehrung führe zu keinen positiven Veränderungen in der Gesellschaft und ebensowenig zu militärischen Erfolgen. Schliesslich macht sich Shen über Chen Quans anachronistisches Heldenverehrungsideal lustig, welches Diktatoren zu Helden erhebe:

Leider sind diese Zeiten [alten Heldentums] vorüber. Obwohl die zwei bedeutenden Männer Mussolini und Hitler es immer noch lieben, sich wie alte Helden zu benehmen und sich wie Kampfhähne zu gebärden, muss man einfach über sie lachen, wenn sie in Massenversammlungen für Nachrichten und Filme aufgenommen werden.<sup>116</sup>

### c) Nationalliteratur

Chen Quans Vorstellung einer Nationalliteratur<sup>117</sup> steht nicht in direktem Zusammenhang mit der Bewegung für eine nationale Verteidigungsliteratur, die in den Jahren 1935/36 als Folge der japanischen Besetzung über unterschiedliche politische Fraktionen hinweg erörtert worden war.<sup>118</sup> Zwar teilt er die anti-imperialistische Ausrichtung der nationalen Verteidigungsliteratur, doch ist sein Verständnis einer Nationalliteratur nicht auf den Aspekt der Verteidigung und Befreiung von Japan und imperialistischen Mächten im allgemeinen beschränkt, sondern zielt auf eine darüber hinausgehende Stärkung Chinas ab. Ob dies, wie

115 Shen Congwen: "Du 'Lun yingxiong chongbai'" (Lektüre von "Über die Heldenverehrung"), *Zhanguo ce* no. 5 (1.6.1940), p. 17.

116 Ebd.

117 Chen verwendet denselben Begriff *minzu wenzue* auch für europäische Nationalliteraturen. Seine eigene Vorstellung einer solchen Literatur unterscheidet sich allerdings von den historischen Vorbildern, denn sie beinhaltet auch Elemente einer "völkischen Literatur": Der Verfasser von Nationalliteratur sollte nicht nur Heldenamt und die Verherrlichung des Kriegerischen zum Inhalt seiner Werke machen, er sollte sich auch der Blutsbande und Rasse bewusst sein, die ihn mit seinem Volk verbinden. Vgl.: "Minzu yundong yu wenzue yundong".

118 Eine der Charakterisierungen der nationalen Verteidigungsliteratur lautet: "Der Kampf, den wir verkünden, gilt dem Imperialismus und den Verrätern. [...] Die nationale Verteidigungsliteratur tritt nicht für eine Invasion ein, es geht darum, eine Nation zu befreien." Vgl.: Hu Le: "Guofang wenzue de jianli" ("Die Errichtung der nationalen Verteidigungsliteratur). Zitiert aus: Amitendranath Tagore, *Literary Debates in Modern China 1819-1937* (Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies, 1967), p. 171.

es von der nationalen Verteidigungsliteratur zumindest zeitweise gefordert wurde, die Invasion eines anderen Staates grundsätzlich ausschliesst, ist zu bezweifeln.

In der Förderung der Nationalliteratur sieht Chen eine der Möglichkeiten, das kollektive Nationalbewusstsein zu entwickeln. Doch nicht nur zwischen Entwicklung von Nationalbewusstsein und Nationalliteratur macht Chen eine wechselseitige Beziehung aus, eine solche erkennt er grundsätzlich im Verhältnis von Politik und Literatur:

Politik und Literatur sind miteinander verknüpft. Fehlt der Politik die Literatur, so kann eine politische Bewegung nicht erstarken. Wenn aber Literatur nicht mit Politik in Verbindung gebracht wird, dann sind bedeutende literarische Erfolge unmöglich. Politisch gesehen ist jetzt der Nationalismus im Aufsteigen begriffen. Das ist eine grosse Chance für die Bewegung der Nationalliteratur. Gleichzeitig ist die politische Bewegung auf die Hilfe der Literatur angewiesen, damit sie sich entwickeln und gefördert werden kann.<sup>119</sup>

Chen hat klare Vorstellungen darüber, welche Literatur der nationalistischen Bewegung dienlich sein könnte. Eine solche Literatur sollte Volks- und Zeitgeist ausdrücken, und dafür sei Verbundenheit mit der eigenen Kultur Voraussetzung. Hart ist die Kritik gegenüber jenen, die einen Mangel an solcher Verbundenheit und an Stolz auf das Vaterland erkennen lassen:

Im heutigen China gibt es viele Wahnsinnige, die nicht auf das eigene Land stolz sind, sondern auf fremde Länder. Solche Menschen sind sich nicht einmal über ihre eigenen Vorfahren im klaren, wie steht es ihnen zu, über Literatur zu sprechen? Und doch sind derartige literarische Mottos für eine gewisse Zeit vor allem bei der Jugend in grosser Mode. Viele gesellschaftlich geachtete Autoren versuchen mit allen Mitteln, solche Parolen ins eigene Werk einzuflechten, um sich bei den Jungen beliebt zu machen – wirklich erbärmlich!<sup>120</sup>

Natürlich würde hier interessieren, auf welche Autoren Chen Quan Bezug nimmt. Mit ganz wenigen Ausnahmen verzichtet er jedoch darauf, Namen von Zeitgenossen zu nennen – darin kommt dieselbe Zurückhaltung gegenüber Konkretem und Unmittelbarem zum Ausdruck, die ihn von klaren und realen Vorschlägen im Bereich der chinesischen Politik Abstand nehmen lässt. Doch macht Stolz auf das Vaterland allein noch nicht den guten Schriftsteller. Der Stolz hat innerhalb vorgegebener Formen zum Ausdruck zu kommen, der Autor

119 "Minzu wenzue yundong", p. 376.

120 Ebd, p. 372.

selbst muss sich als Teil eines Kollektivs verstehen und sich diesem auch politisch unterordnen:

[...] jedes Volk ist eine straff organisierte politische Gruppe. Der Schriftsteller ist Teil dieser Gruppe, seine Gedanken und sein Leben stehen mit ihr in einem engen Zusammenhang. Wenn er den Bereich der Politik verlässt, bedeutet das, dass er einen grossen Teil der eigenen Gedanken und des eigenen Lebens aufgibt. Welche Bedeutung haben dann noch seine Werke?<sup>121</sup>

Das schöpferische Genie sollte sich in einen “Bewusstseinsstrom” einordnen, um sich überhaupt in die richtige Richtung entwickeln zu können:

Ein solcher ‘Bewusstseinsstrom’ passt zum Denken, das dem Zeitgeist entspricht. Dieses Denken ist die Grundlage für die Entwicklung des literarischen Genies. Viele grosse Genies der Weltgeschichte haben sich dank der Führung eines guten Literaturkritikers voller Kraft auf den richtigen Weg begeben können [...]. Deswegen ist Nationalliteratur auf eine Bewegung angewiesen, damit sich ein Bewusstseinsstrom formt. So entwickeln sich die chinesischen Literaturgenies in die richtige, wirkungsvolle Richtung.<sup>122</sup>

Ein Genie, das bereit ist, im allgemeinen Bewusstseinsstrom mitzutreiben, sich im Kollektiv einzugliedern, die von Chen für eine Nationalliteratur erörterten Themenvorschläge und Restriktionen zu beherzigen, ist gemäss der eigenen Definition Chen Quans allerdings kein Genie mehr, weist er doch in vielen seiner übrigen Texte unermüdlich darauf hin, dass es gerade dem Genie frei stehe, sich über jegliche Gesetze und Konventionen hinwegzusetzen. Ohne externe Kriterien heranziehen zu müssen, werden dadurch die Grenzen der von Chen propagierten Nationalliteratur deutlich.

Nationalliteratur drückt Volks- und Zeitgeist aus, ist anti-individualistisch und, ein weiteres Charakteristikum, kann mit dem gleichgesetzt werden, was Chen mit “Blütezeitliteratur” umschreibt. Eine solche Blütezeitliteratur hat vor allem lebensbejahend zu sein. Die Themen, die Chen dafür vorschlägt (“Schöne Natur, heldenhafte Opfer, edle Tugend und reine Liebe”)<sup>123</sup> unterscheiden sich von denjenigen, die die Literaten der Endzeit beschäftigen. In Chens detaillierten Schilderungen solcher “Verfalls-Literatur” zeigt sich der Einfluss des europäischen Dekadenzbegriffs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts:<sup>124</sup> Dichter

121 Ebd.

122 “Minzu wenxue yundong”, p. 378, 379.

123 “Shengshi wenxue yu moshi wenxue”, p. 413.

124 Zu den gemeinsamen Merkmalen gehören Pessimismus, Weltschmerz, sinnliche Verfeinerung und Auskosten narkotischer Wirkungen sowie das formale Raffinement der Literatur.

und Schriftsteller einer Endzeit haben die Fähigkeit zur Begeisterung für ein kollektives Ziel (und, damit zusammenhängend, für Heldenverehrung) eingebüsst, ihre Gedanken drehen sich meist um sich selbst – was Chen veranlasst, die beklagenswerten Folgen des “extremen Individualismus“ einmal mehr deutlich zu machen:

Das ganze Volk hat seine Lebenskraft verloren, es beschäftigt sich nicht mit positiver Arbeit, sondern nur mit negativem Denken. Die Leute fristen ein bedrücktes und langweiliges Leben. Ihre einzigen Bemühungen gelten der Frage, wie alles zu verstehen sei, wie man geniessen und sich vergnügen könne. Sie geben sich klug, versuchen die Zeit herumzubringen und sind im Innern deprimiert. Die Welt bedrückt sie, die Bürde des Lebens lastet auf ihnen. Sie pflanzen Blumen, trinken Wein und schreiben sentimentale Gedichte [...].<sup>125</sup>

Chens Bewunderung für den späten Ibsen und dessen Darstellung oft grausamer, jedoch lebensfähiger Heldenfiguren ist in diesen Zusammenhang zu stellen,<sup>126</sup> und mit dem Protagonisten aus dem Roman *Auf Wiedersehen, Lengxing!* führt er dem Leser die Gefahr einer Endzeit-Lebensform vor Augen.<sup>127</sup> Diese simplifizierende Gegenüberstellung von lebensfroher Blütezeitliteratur und Endzeitliteratur, deren Verfasser nur auf sich selbst zentriert seien, verfolgt ein erzieherisches Ziel und ist nicht als Zeichen mangelnder Literaturkenntnisse Chen Quans zu verstehen. Die germanistischen Aufsätze und akademischen Arbeiten zeigen ein sehr viel differenzierteres Urteilsvermögen, als es hier den Eindruck haben mag. Wer nur von ungebrochener Lebensfreude erfüllt ist und “keine Zeit hat, über das Leben nachzudenken, sondern es einfach in vollen Zügen geniesst, während er es lebt”,<sup>128</sup> schafft kaum bedeutende Literatur – das erkennt auch Chen Quan. Doch ist er von der zentralen Rolle der Blütezeit- und Nationalliteratur für die Beilegung der Krise in China so über-

---

Dass Chen Quan die Beziehung zwischen der von ihm charakterisierten “Endzeitliteratur” und dem europäischen Dekadenzbegriff erkannt hat, zeigt zudem die Tatsache, dass er Nietzsche zitiert, welcher in Deutschland als erster den Dekadenzbegriff verwendet und Richard Wagner als typischen “décadent” bezeichnet hatte: Der von Nietzsche kritisierte Richard Wagner sei geradezu hervorragend im Vergleich zu den chinesischen Autoren der Endzeit, schreibt Chen in “Shengshi wenzue yu moshi wenzue”, p. 416.

125 Ebd.

126 Vgl.: “Jimo de Yibusheng”, p. 34 ff.

127 Chen Quan, *Zaijian, Lengxing!* (Auf Wiedersehen Lengxing!) (Chongqing: Dadong shuju, 1945). Der Roman spielt vorwiegend in Berlin und hat die Schilderung des entwurzelten und antriebsschwachen chinesischen Studenten Huating sowie seiner Beziehung zur deutschen Lengxing im Winter 1932/33 zum Inhalt.

128 “Shengshi wenzue yu moshi wenzue”, p. 412.

zeugt, dass er, um den Erfolg seiner Lehre zu sichern, auch literaturhistorische Unstimmigkeiten in Kauf zu nehmen bereit ist.<sup>129</sup>

An die Form einer Dichtung stellt Chen Quan lediglich den Anspruch, dass Literatur sich der zeitgemässen Sprache des Volkes, *baihua* 白話, bedienen müsse; die Sprache sei “Werkzeug der Literatur”<sup>130</sup> – trotz der zeitweiligen Zusammenarbeit mit dem Literaturprofessor Wu Mi, grenzt sich Chen dadurch von dessen *baihua*-Kritik klar ab. Im übrigen ist Chen so sehr gegen jegliche ästhetizistische “l’art pour l’art”-Konzeption von Literatur, dass er für eine Literatur, die “die Lebenskraft stärkt”<sup>131</sup> formale Einbussen in Kauf zu nehmen bereit ist: “Mag der Schreibstil auch etwas grob sein, so wirkt darin doch die gehaltvolle und ungezügelte Kühnheit der Verfasser”.<sup>132</sup>

Im Gegensatz zur während der Kriegsjahre verbreiteten Tendenz des “Antantomantizismus”, in welchem der “romantische” Einfluss des 19. Jahrhunderts verurteilt und mit “Sentimentalismus” und “Emotionalismus” gleichgesetzt wird,<sup>133</sup> unterscheidet Chen scharf zwischen positiv gewerteter “Romantik” und schwächerlichem “Sentimentalismus” – je nachdem, ob sich die Empfindungen auf das Allgemeine richten, oder aber auf das Individuelle beschränkt bleiben: “Romantik” bedeutet für Chen Quan “Idealismus”, das “grenzenlose Streben nach dem Guten, Wahren und Schönen”.<sup>134</sup> Ding Xiaoping und Wen Rumin erwähnen, dass sich Chen Quans Vorwurf des Sentimentalismus konkret an Lu Xuns Bruder Zhou Zuoren richte.<sup>135</sup> Namentlich wird dieser zwar nicht erwähnt, doch ist denkbar, dass Form und Inhalt der oft von *wenyan* 文言 durchsetzten Aufsätze Zhous die Missbilligung Chen Quans hervorgerufen

129 Unter anderem zeigt sich das in der Schilderung des jungen Schillers, wo sich Chen bemüht, den einzelgängerischen, in seiner Haltung zum Vaterland gespaltenen Dichter mit der eigenen Vorstellung eines literarischen Genies in Einklang zu bringen: “In diesen Worten [gemeint ist ein leidvoller Brief Schillers an Hoven, den Vater eines 1780 verstorbenen Freundes] kommt zweifellos die zeitweilige Unzufriedenheit eines jungen Menschen mit den Verhältnissen zum Ausdruck, aber diese Zeit währte keineswegs lange: Schiller hat seinen Glauben an das Leben und seine Begeisterung dafür niemals wirklich verloren.” (“Kuangbiao shidai de Xilei”, p. 40).

130 “Minzu yundong yu wenzue yundong”, p. 399.

131 “Shengshi wenzue yu moshi wenzue”, p. 414.

132 Ebd.

133 Vgl.: Edward M. Gunn, *Unwelcome Muse. Chinese Literature in Shanghai and Peking 1937–1945* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 193 ff.

134 Vgl.: “Qinghua – lixiangzhuyi yu langmanzhuyi” (Die blaue Blume – Idealismus und Romantik), zitiert in: Ding Xiaoping und Wen Rumin, “‘Zhanguo ce pai’ de wenhua fansi yu chongjian gouxiang”, p. 22.

135 Ebd.

haben, zumal sich Zhou Zuoren während der Kriegsjahre in Beijing aufgehalten hatte und der Kollaboration bezichtigt worden war. Durch den Begriff “Romantik” wird das, was Chen unter “Nationalliteratur” und “Endzeitliteratur” versteht, einmal mehr mit dem deutschen Volksgeist (“Goethes Faust ist ein romantischer Mensch”),<sup>136</sup> der gefühlsbezogenen Sturm-und-Drang-Bewegung<sup>137</sup> und vor allem dem Heldenhaften direkt in Verbindung gebracht. Denn ebenso wie der Romantiker, so ist auch der Held “erfüllt von unbegrenzter Sehnsucht, innerer Trauer, ewigem Streben, heissen Gefühlen und einem Mut, der vor nichts halt macht.”<sup>138</sup>

Die westlichen Vorbilder für Chens Vorstellungen einer Nationalliteratur sind offensichtlich, sie reichen von Sprachtheoretikern und Schöpfern europäischer Nationalsprachen über Nationaldichter (zum Beispiel Schiller oder Boccaccio) bis zu ganzen Epochen (französischer Klassizismus oder deutsche Sturm-und-Drang-Bewegung). Chen Quan betont zwar immer wieder die Bedeutung chinesischer Eigenständigkeit für die Entwicklung einer solchen Literatur, weist jedoch fremden Einfluss niemals grundsätzlich zurück und unterscheidet sich damit von den in dieser Hinsicht sehr viel zurückhaltenderen Mit-Redakteuren Lin Tongji und Lei Haizong: “Eine wirklich grosse Literatur lehnt fremden Einfluss auf keinen Fall ab, denn ein solcher, sofern er gut ist, stellt eine Bereicherung dar.”<sup>139</sup>

In seinem eigenen literarischen Schaffen ist Chens Bemühung unverkennbar, die von ihm vorgegebenen Richtlinien zu beherzigen. Gerade dort, wo ihm das am besten gelingt, wirken seine Erzählungen allerdings klischiert und die von ihm geschilderten Figuren leblos und steril. Darstellungen von Situationen, die nichts von “reiner Liebe, heldenhafter Opfer oder edler Tugend” an sich haben, sowie die Schilderung facettenreicherer, widersprüchlicher Charaktere sind dagegen zuweilen lebensnah und unterhaltsam.

136 “Fushide jingshen”, p. 366.

137 “Kuangbiao shidai de Xilei”, p. 45.

138 “Fushide jingshen”, p. 366.

139 “Minzu wenzue yundong”, p. 376, 377.

## 5. Biographisches zu Chen Quan

### a) Kindheit und Jugend in Sichuan

Chen Quan stammt aus der Stadt Fushun im Südosten der Provinz Sichuan, wo er am 5.8.1905<sup>140</sup> geboren wurde. Die wenigen Angaben lassen auf eine wohlhabende Familie schliessen.<sup>141</sup> Den Beruf seines Vaters, Chen Zhifu, umschreibt er 1928 bei seinem Eintritt ins Oberlin College, Ohio (USA) mit dem Stichwort “Handel”<sup>142</sup> (business) – die Elternadresse, “Tung-Sheng-Ho Drug Store, Fu-Shun”,<sup>143</sup> lässt auf Handel mit Heilmitteln schliessen; 1930 lauten die Angaben: “My family lives on farm and trade”<sup>144</sup>, und ein Jahr später, auf dem Immatrikulationsformular der Humboldt-Universität zu Berlin, notiert er, sein Vater sei “Beamter”. Weiter gibt Chen an, dass seine Eltern – 1928 beide noch am Leben – kein “College” besucht hätten, die Frage nach der Tätigkeit seiner Mutter, Wu Shi, beantwortet er mit “no other than homemaker”.<sup>145</sup> Am klarsten beschreibt er seine Herkunft im Abschnitt “Lebenslauf” der Dissertation:

Ich, Chuan Chen, wurde am 5. August 1905 in Fu-Shün geboren. Mein Vater ist Beamter, hat sich aber pensionieren lassen. Meine Schulzeit absolvierte ich in Tscheng-Tu und Peking. Im Jahre 1924 verliess ich die Schule und studierte im Tsing Hua College zu Peking.

Von 1916-19 besuchte Chen in Fushun die Oberstufe der Grundschule und von 1919-21 die Mittelschule in Chengdu. Über seine Erinnerungen an die Jahre der Vierten-Mai-Bewegung schreibt er:

Ich war damals gerade in der Schule, wo wir einen Lehrer in Gesellschaftskunde hatten, der zu uns ganze vier Wochen lang über den Weltfrieden sprach, wie dieser zu verwirklichen sei, und was er unter internationalen Bündnissen und ausländischen Friedenskonferenzen verstehe. Er war überzeugt, dass Freiheit und Unabhängigkeit des chinesischen Volks eng

140 In *Zhongguo xiandai zuojia da cidian* (Das grosse Lexikon chinesischer Schriftsteller der Moderne) (Beijing: Xin shijie chubanshe, 1992), p. 65 wird das Geburtsdatum fälschlicherweise mit 25.11.1903 angegeben, Chen bezeichnet es auf dem Immatrikulationsformular der Humboldt-Universität zu Berlin als den 5. August 1906. Humboldt-Universität Berlin: Immatrikulationsformular. Archiv, Studentenkartei.

141 Vgl. *Zhongguo xiandai zuojia da cidian*, p. 65.

142 Oberlin College: “Application for Admission”, 17.9.1928.

143 Oberlin College: “Alumni record”, 1930. In *The Classbook of 1928* hatte Chen ebenfalls diese Apotheke in Fushun als Adresse angegeben.

144 Oberlin College: “Alumni record”, 1930.

145 Oberlin College: “Application for Admission”, 17.9.1928.

mit der Friedensbewegung und deren Stärkung verknüpft seien. Weiter griff unser Professor erbittert die wissenschaftlichen Bücher in Chinas Mittel- und Primarschulen an, in denen viel nationales Gedankengut und Kriegsbegeisterung enthalten seien. Wir Schüler hörten uns diese Reden an, begaben uns dann in unseren Schlafsaal, wo jeder mit lauter Stimme die ‘Klagesschrift um das alte Schlachtfeld’ vortrug, die wir lange Zeit nicht mehr gelesen hatten.<sup>146</sup>

### b) Die Jahre an der Qinghua-Universität

Von 1921-24 besuchte Chen an der Qinghua-Universität die Vorbereitungsklasse für zukünftige Ausland-Studenten.<sup>147</sup> Sein erster, in einem Buch publizierter Beitrag erschien 1925, ein Jahr nach seinem Eintritt in die eigentliche Universität: Zhuang Zexuan, Berater künftiger Ausland-Studierender an der Qinghua-Universität, liess Chen das Manuskript zu seinem Ratgeber *Vier wichtige Probleme der Jugend* zukommen. Die begeisterte Stellungnahme des Zwanzigjährigen wird als Vorwort abgedruckt. Darin kommt Chens lebhaftes Interesse an den vier behandelten Themenkreisen (“Heirat”, “Berufswahl”, “Hygiene” und “soziale Kontakte”), sowie seine Bewunderung für den Verfasser zum Ausdruck, denn anders als “all diejenigen, die im Erziehungsbereich tätig sind, sich nur um das Einhalten des Lehrplans kümmern und keinen Wert auf Charakterbildung legen, verfügt dieser über grosses Wissen und reiche Erfahrung.”<sup>148</sup>

Die Jahre an der Qinghua-Universität waren für Chen Quans weiteren Werdegang prägend und wurden, nicht zuletzt durch vielschichtige persönliche Beziehungen, zum Fundament für sein Wirken bis mindestens in die 40er Jahre. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland 1934 publizierte er mehrere Beiträge im Universitätsorgan *Qinghua xuebao* 清華學報,<sup>149</sup> in welchem sich auch die Namen von Lei Haizong, He Lin, Jiang Tingfu und Hong Siqui finden, die später alle für *Zhanguo ce*, *Zhanguo fukan* und teilweise auch für *Minzu wenzue* schrieben.<sup>150</sup> Andere Persönlichkeiten der Qinghua-Universität stehen mit Chen

146 Chen Quan: “Wu Si yundong yu kuangbiao yundong”, p. 343.

147 *Zhongguo xiandai zuojia da cidian*, p. 65.

148 Zhuang Zexuan: *Qingnian si da wenti* (Vier wichtige Probleme der Jugend) (Shanghai: Zhonghua shuju, Changshi congshu no. 2, 1926), p. 4.

149 T. Harnisch schreibt, dass Chen Quan bereits seine Artikel in *Qinghua xuebao* den Vorwurf eingetragen hätten, faschistisch zu sein. Vgl: Thomas Harnisch, *Chinesische Studenten in Deutschland. Geschichte und Wirkung ihrer Studienaufenthalte in den Jahren von 1860-1945* (Hamburg: Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, 1999), p. 467.

150 Die Angaben zu Beiträgen in *Minzu wenzue* stammen aus: *Zhongguo xiandai wenzue qikan mulu huibian* (Zusammenstellung von Verzeichnissen chinesischer Literaturzeitschriften der Moderne) (Tianjin: Renmin chubanshe, 1988), p. 2399 ff.

Quans schriftstellerischer Tätigkeit in einer weitläufigeren Beziehung, so die Historiker Gu Jiegang und Qian Mu, in deren Zeitschrift *Wenshi zazhi* 文史雜誌 1941 Chens Theaterstück *Wilde Rosen* erschien.<sup>151</sup>

Chen verbrachte sieben Jahre (1921-28) an der Qinghua-Universität. Von sportlichen Anlässen hielt er sich fern, doch war er zeitweise Herausgeber der renommierten Studentenzeitschrift *Qinghua Weekly*<sup>152</sup> und Mitglied des "English Debating Team". Chens editorische Erfahrung kam dem *Classbook of 1928*<sup>153</sup> zugute, dem er als Chefredakteur vorstand. Dem unterhaltsam gestalteten Klassenbuch ist zu entnehmen, dass alle 47 Studenten der Abschlussklasse ihre Ausbildung im Westen fortsetzen werden, Chen jedoch als einziger ein Literaturstudium plant und sich am Oberlin College einschreiben wird. Im von seinen Mitschülern entworfenen chinesischen Kurzportrait wird Da Quans 大銓 Stil und Verhalten als lebendig und frisch bezeichnet, und wir erfahren, dass er bereits als Student gedichtet und übersetzt hat.<sup>154</sup> Seinen 100'000-Zeichen-Roman habe er jedoch seinen Freunden mit der Begründung vorenthalten, er glaube nicht, irgendwelche schöpferischen Fähigkeiten zu besitzen.

Die Begeisterung für das Übersetzen teilt Chen mit He Lin; beide gehörten 1926 zu den drei Studenten im Übersetzungskurs des Literaturprofessors Wu Mi (1894-1978), deren Leistungen als hervorragend bezeichnet werden.<sup>155</sup> Angeichts eines solch ausgeprägten Interesses ist es erstaunlich, dass Chen nur wenige Übersetzungen publiziert hat. Es ist anzunehmen, dass er dem eigenen Schaffen oder zumindest der Adaption ausländischer Theaterstücke grössere Bedeutung als der reinen Übersetzungstätigkeit beigemessen hat. Mit einer Ausnahme sind alle literarischen Übersetzungen nach 1949 erschienen, in einer Zeit, in der Chens eigener schriftstellerischer Tätigkeit Grenzen gesetzt waren.

Chen hatte sich als Student mit Wang Guowei's *Hong lou meng*-Kritik beschäftigt,<sup>156</sup> und so ist nicht auszuschliessen, dass er während seiner Studienjahre in Beijing auch Vorlesungen in der Abteilung für chinesische Literatur

151 Zur Zeitschrift *Wenshi zazhi* vgl.: Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History*, p.295.

152 Information aus: Oberlin Collge: "Alumni record", 1930.

153 *The Class Book of 1928*. Published by The Senior Class of Tsing Hua College.

154 Chen hatte bereits 1926 zwei Gedichte von Goethe in *Xueheng* veröffentlicht.

155 *Zhongguo xiandai zhixue renwu pingzhuan* (Lebensbeschreibungen chinesischer Philosophen der Moderne) (Beijing: Zhong Gong zhongyang dangxiao chubanshe, 1991), p. 473.

156 Zu Chens Beschäftigung mit Wang Guowei vgl. Chen Quan: "Shubenhua yu *Hong lou meng*", p. 341.

besuchte, wo nebst Wang Guowei unter anderem auch Liang Qichao (1873-1929) lehrte.

c) Studium am Oberlin College

Möglicherweise ist Chens Studium am Oberlin College in Amerika (1928-30) durch ein “Boxer-indemnity”-Stipendium finanziert worden. Er selbst spricht von “1. Government funds, 2. Work”.<sup>157</sup> Das private College, benannt nach dem Missionar John Frederick Oberlin (1740-1826), trug von seiner Gründung 1833 bis 1850 den Namen “Oberlin Collegiate Institute”. Es stand bereits seit 1882 in einer speziellen Beziehung zu China: “The founders of the Oberlin enterprise in China [...] hoped to win Christian converts and to establish a center of learning; they dreamed of founding an ‘Oberlin in China’.”<sup>158</sup> Nach ursprünglich missionarischen Einsätzen wurde der Schwerpunkt des Oberlin “Shansi-Programms” auf die Unterrichtstätigkeit verlegt. 1951 wurden die Einsätze in China aufgehoben und durch Aktivitäten in Japan, Indien und Taiwan ersetzt. Für Chens Entscheidung, am Oberlin-College zu studieren, war wahrscheinlich die Erfahrung anderer Qinghua-Studenten ausschlaggebend: Von 1914-18 hatte Jiang Tingfu dort studiert und 1926 war He Lin zur Weiterführung seines Philosophiestudiums nach Oberlin aufgebrochen. Das College scheint in China einen guten Ruf gehabt zu haben: Auch der Financier und hohe GMD-Politiker H.H. Kung (1881-1867), Schwager von Chiang Kai-shek, hatte dort studiert.

Prof. Henry Danton, der von 1927-35 als Germanistikprofessor in Oberlin wirkte, hatte auf Chen einen gewissen Einfluss ausgeübt, denn er war es, der ihn “in das Studium der Germanistik einführte”.<sup>159</sup> Möglich, dass der Entschluss, in Kiel weiterzustudieren, durch Danton angeregt worden war; die in Amerika verfasste Magisterarbeit<sup>160</sup> (Mai 1930) über Jane Austen bildet jedenfalls nicht mehr als eine Zwischenstufe auf dem Weg zur Germanistik, welcher sich Chen ab Herbst 1930 fast ausschliesslich zuwandte.

157 Oberlin College: “Application for Admission”, 17.9.1928. He Lins zwei Jahre vor Chen in Amerika an der gleichen Universität begonnenen Studien sind durch die chinesische Regierung aus Boxer-indemnity-Geldern bezahlt worden, was dafür sprechen würde, dass dies auch bei Chen der Fall war. Vgl.: *Zhongguo xiandai zhexue renwu pingzhuan*, p. 472.

158 Ellsworth C. Carlson, *Oberlin in Asia: The First Hundred Years 1882-1982* (Oberlin, Ohio: Oberlin Shansi Memorial Association, 1982), p. V.

159 Chen Quan, *Die chinesische schöne Literatur im deutschen Schrifttum*, Abschnitt “Lebenslauf”.

160 Chen Quan, *The Comic Elements in Jane Austen's works*. Unveröffentlichte Magisterarbeit (MA Thesis), Oberlin College, 1930.

## d) Kiel und Berlin

Zum Immatrikulationsgesuch für die Christian-Albrecht-Universität in Kiel vom 22. Oktober 1930 schreibt er: "Ich bitte, als Studierender der Literaturgeschichte immatrikuliert zu werden. Ich bin chinesischer Staatsangehöriger. Ich habe den Grad eines *artium magister* im Jahre 1930 an der Universität Oberlin, USA erworben."<sup>161</sup> Die Bescheinigung über Chens Deutschkenntnisse stammt von Prof. Wolfgang Liepe (1888-1962), einem bekannten Kieler Germanisten, der später Chens Dissertation anregen wird, sie jedoch nicht zu Ende betreuen kann, da er zur Emigration gezwungen wird. Das Wintersemester 1931/32 verbrachte Chen in Berlin, wo er sich für "deutsche Philologie" einschrieb.<sup>162</sup> Zusätzlich zu seinen germanistischen und philosophischen Studien besuchte Chen in Kiel Veranstaltungen in den Fächern Anglistik, Kunstgeschichte und allgemeine Sprachwissenschaft; ausserdem war er Mitglied des Deutsch-Ausländischen Akademiker-Klubs.<sup>163</sup>

Es wäre falsch, den Roman *Auf Wiedersehen, Lengxing!* oder die in Kiel zu Beginn der 30er Jahre angesiedelten Erzählungen aus dem Band *Die blauen Schmetterlinge* als autobiographische Texte zu lesen. Sowohl der Roman, als auch die Erzählungen haben fiktionalen Charakter, was jedoch nicht ausschliesst, dass darin persönliche Erlebnisse aus Chens Deutschlandzeit verarbeitet werden. Zum Teil werden die Professoren mit ihrem tatsächlichen Namen bezeichnet, in anderen Fällen lässt die Überprüfung biographischer Angaben Rückschlüsse darauf zu, dass eine Figur zumindest Züge eines bestimmten Professors trägt. In der Erzählung "Amtsenthebung"<sup>164</sup> beschreibt Chen die Angriffe auf jüdische und oppositionell gesinnte Professoren in den letzten Wochen des Wintersemesters 1932/33, unter anderem auf denjenigen Professor, den er mit Zügen Liepes ausstattet. Dass Liepe auch fachlich auf Chen einen gewissen Einfluss ausgeübt hat, zeigt sich darin, dass Chen Quan in späteren Publikationen zwei der Forschungsschwerpunkte des Professors behandelt (Friedrich Hebbel sowie Theaterwissenschaft, unter anderem Forschungen zu 'Faust auf der Bühne').<sup>165</sup>

161 Alle hier erwähnten Unterlagen zu Chens Studium an der Kieler Universität stammen aus dem Landesarchiv Schleswig-Holstein, weitere Unterlagen sind gemäss Informationen der Universität Kiel vom 1.7.1999 durch Kriegseinwirkungen zerstört worden.

162 Humboldt-Universität Berlin: Immatrikulationsformular. Archiv, Studentenkartei.

163 Landesarchiv Schleswig-Holstein, Abt. 47, no. 1412.

164 "Mianzhi" (Amtsenthebung), in *Lan hudie*.

165 Chen Quan, "Hebaier *Malia* beiju xushi jie" (Erläuterungen zum Prolog von Hebbels Trauerspiel *Maria Magdalena*), *Qinghua xuebao* vol. 12, no. 2 (1937), pp. 336-402; Chen

Von den übrigen Professoren, die Chen in seiner Dissertation dankend erwähnt, sind mehrere entweder emigriert oder an kleinere deutsche Universitäten versetzt worden – es wäre deshalb falsch, auf einen direkten ideologischen Einfluss nationalsozialistisch gesinnter Professoren auf Chen Quan zu schliessen. Wahrscheinlicher ist, dass Chens Überzeugungen, die in den *Zhanguo ce*-Schriften zum Ausdruck kommen, nach seiner Rückkehr nach China und nicht zuletzt unter dem Eindruck der japanischen Besetzung endgültig geformt worden sind. Dass dafür aber die in Deutschland erarbeiteten intellektuellen Grundlagen wegweisend waren, steht ausser Zweifel. Unklar ist allerdings, wann sich Chen eingehend mit Nietzsche beschäftigt hat – möglicherweise während seines Semesters in Berlin. Zu seinen Philosophie-Dozenten gehörte auch der bekannte Neuhegelianer Richard Kröner (1884-1974), der später ebenfalls in die USA emigrierte. Ferdinand Weinhandl ist der einzige von Chens Kieler Dozenten, dessen nationalsozialistische Gesinnung in der Universitätsgeschichte erwähnt wird, beschrieben wird er als “einer jener Philosophen, die sich bereit gefunden hatten, für Torheit und Unrecht die ‘philosophischen Grundlagen’ zu liefern.”<sup>166</sup> Im Wintersemester 1933/34, kurz nach der Abreise Chens, las er über “Die philosophischen Grundlagen nationalsozialistischer Weltanschauung” und hielt zur Bücherverbrennung im Mai 1934 die Rede “Undeutscher Geist – deutscher Geist”. Welche Lehrveranstaltungen Chen Quan bei ihm besucht hat, ist nicht mehr zu ermitteln.

Die Zeit nach der nationalsozialistischen Machtergreifung (30.1.1933) verlief in Kiel, sogar im Vergleich zu anderen deutschen Universitäten, ausserordentlich aggressiv. Es ist anzunehmen, dass Chen Zeuge der Ereignisse wurde; der 30. Januar liefert den Stoff für die Erzählung “Machtwechsel”.<sup>167</sup> Chen wird direkter Zeuge des aufkommenden Nationalsozialismus, doch fällt auch der Beginn der japanischen Besetzung Chinas in seine Auslandjahre. Einen Eindruck darüber, wie dieses Ereignis trotz der geographischen Distanz von chinesischen Studenten in Deutschland aufgenommen wurde, vermittelt der Roman *Auf Wiedersehen, Lengxing!*<sup>168</sup> Die Notwendigkeit, zwischen autobiographischen und fiktionalen Texten zu unterscheiden, macht es unmöglich, aus den Erzählungen, die Chen in Deutschland ansiedelt, klare Rückschlüsse auf den eigenen politischen Standpunkt zu jener Zeit ziehen zu wollen. In vielen

Quan, “Gede Fushide shangbu de biaoyan wenti” (Schwierigkeiten bei der Aufführung des “Faust”, 1. Teil), *Qinghua xuebao* vol. 11, no. 4 (1936), pp. 1115-71.

166 Karl Jordan (Hrsg.), *Geschichte der Christian-Albrecht-Universität Kiel 1665-1965* (Neumünster: Karl Wachtholtz Verlag, 1965-69), vol. 5, Teil 1, p. 94.

167 “Zhengbian” (Machtwechsel), in *Lan hudie*.

168 *Zai jian, Lengxing!*, p. 16 ff.

Texten gewährt der Autor seinen chinesischen Lesern Einblick in verschiedene politische Lager: Stellt er die Sichtweise der nationalsozialistischen Anhängerschaft dar, so schildert er im nächsten Satz die Argumente der Gegner. Fest steht allerdings, dass in den Texten über Deutschland eine grundsätzliche und vorbehaltlose Bewunderung für dieses Land zum Ausdruck kommt, eine Bewunderung, die so tief wurzelt, dass sie auch von den Ereignissen, deren Zeuge Chen wird, nicht wesentlich gedämpft werden kann.

Bemerkenswert ist, dass der Erzählband *Die blauen Schmetterlinge* 1940 im Verlag Shangwu yinshuguan (Commercial Press), dem grössten Verlag Chinas erschienen sind. Das zeigt einerseits die Bedeutung Chens als Schriftsteller während der 40er Jahre, andererseits erstaunt das Jahr der Publikation deshalb, weil die relative politische Zurückhaltung, welche die hier erwähnten Erzählungen kennzeichnet, nicht zu den gleichzeitig in *Zhanguo ce* publizierten Aufsätzen passen will: Diese zeugen eindeutig von einer pro-faschistischen und Hitler verehrenden Grundhaltung. Möglicherweise sind einige der im Erzählband enthaltenen Texte längere Zeit vor der Publikation verfasst worden.

#### e) Die Zeit nach der Rückkehr

Zu Beginn des Jahres 1934 fährt Chen nach China zurück, wo seine schriftstellerische und publizistische Tätigkeit ihren Anfang nimmt und gewisse Rückschlüsse auf seinen Werdegang erlaubt. Kaum zurück gehört Chen zu den „wichtigen Schriftstellern“, die an der Monatszeitschrift *Xuewen* mitwirkten.<sup>169</sup> Die Zeitschrift war das Organ der im Frühjahr 1934 gegründeten Literaturgesellschaft *Xuewen* she 學文社, nebst weniger bekannten Autoren finden sich darin auch die Namen von Hu Shi, Wen Yiduo, Liang Shiqiu, Shen Congwen und Sun Yutang; Shen und Sun schrieben später beide für *Zhanguo ce*. Die Zeitschrift wurde von Mao Dun wegen ihrer „rührseligen und unsicheren“ Ausrichtung verurteilt,<sup>170</sup> wobei auffällt, dass sich Chen Quan knapp zehn Jahre später in seinen Aufsätzen zur Nationalliteratur über genau ebensolche literarischen Tendenzen abfällig äussern sollte. Bereits im Herbst 1934 veröffentlicht Chen einen Roman, ein weiterer ist offenbar als Fortsetzungsroman in der Literaturbeilage *Wenxue fukan* 文學副刊 zur Tageszeitung *Da Gongbao* 大公報 in Tianjin erschienen.<sup>171</sup> Zugleich publiziert Chen Quan Buchbespre-

169 Vgl.: *Zhongguo xiandai wenxue shetuan liupai cidian*, p. 302

170 Ebd.

171 In einem Gespräch mit Prof. Ma Jie, Passau (22. Sept. 1999) erinnerte er sich, als junger Mann in den Jahren 1934/35 einen Fortsetzungsroman von Chen Quan in *Da Gongbao* gelesen zu haben.

chungen und Artikel, bis 1936 vorwiegend zu literarischen, später zunehmend zu philosophischen und philosophiegeschichtlichen Themen in weitestem Sinn und ab 1940 fast ausschliesslich zu politischen und ideologischen Fragen. Nach dem Krieg werden Chens Publikationen seltener, und während der letzten 20 Jahre seines Lebens scheint er nicht mehr publiziert zu haben; eine Ausnahme bilden einige Übersetzungen, unter anderem des antifaschistischen deutschen Schriftstellers Friedrich Wolf (1888-1953). Hauptberuflich wirkte Chen nach seiner Rückkehr bis zu seinem Tod als Anglistik- oder Germanistikprofessor:<sup>172</sup> Von 1934-42<sup>173</sup> zuerst an der Universität Wuhan (Kunst- und Literaturinstitut),<sup>174</sup> dann in Beijing an der Qinghua-Universität, in Changsha an der Provisorischen Universität<sup>175</sup> und schliesslich, von ca. 1938 bis 1942, in Kunming an der Lianda,<sup>176</sup> der Institution, welche als eine Art Knotenpunkt für die Herausgeber und prominenten Mitarbeiter der Zeitschrift *Zhanguo ce* und der damit in Beziehung stehenden Publikationen von Bedeutung ist: Feng Zhi, Shen Congwen und Lei Haizong unterrichteten alle dort, nachdem sie die von Japan besetzten Gebiete verlassen hatten. Zusammen mit Lin Tongji und Lei Haizong war Chen Quan in Kunming nebst seiner Lehrtätigkeit Herausgeber der zweiwöchentlich erscheinenden Zeitschrift *Zhanguo ce* und *Zhanguo fukan*.

Warum er seine Lehrtätigkeit an der Lianda aufgab und Kunming verliess, ist nicht bekannt. Möglicherweise lagen diesem Entschluss Spannungen innerhalb der Universität, Angriffe aufgrund seiner publizistischen Tätigkeit oder das Bedürfnis zugrunde, sich aktiver und unmittelbarer für die Rettung der Nation einzusetzen. Im August 1942 liess sich Chen in Chongqing nieder, wo er zuerst an der Zhongyang xunliantuan 中央訓練團 (Zentrale Trainingsgruppe) ausgebildet wurde und anschliessend am Zhongyang zhengzhi xuexiao 中央政治學校 (Zentrales Politikinstitut) unterrichtete, beides Institutionen, die der GMD

172 Die Angaben über Chens Aufenthaltsorte nach seiner Rückkehr stammen, sofern nicht anders vermerkt, aus *Zhongguo xiandai wenxue shouce* (Handbuch der zeitgenössischen chinesischen Literatur) (Beijing: Zhongguo wenxian chuban, 1987), vol.1, pp. 157-58, bzw. aus: *Zhongguo xiandai zuojia da cidian*, pp. 65-6.

173 Die genaue Zeit der Unterrichtstätigkeit an den einzelnen Universitäten ist nicht ermittelbar. Von Okt. 1934 bis April 1937 publizierte Chen in *Qinghua xuebao* und lebte wahrscheinlich in Beijing. Der Aufenthalt in Wuhan war möglicherweise von kurzer Dauer.

174 Joseph Schyns, *1500 Modern Chinese Novels & Plays* (Beiping: Catholic University Press, 1948), p. 13.

175 Der Unterricht an der Linshi Daxue (Provisorische Universität) begann am 1. November 1937.

176 Ob Chen, ebenso wie sein Kollege Feng Zhi, zu den ca. 300 Studenten und wenigen Professoren gehörte, welche den “langen Marsch” von Changsha nach Kunming zu Fuss zurücklegten, ist nicht bekannt.

unterstanden. Offenbar war Chen, trotz seiner zeitweilig scharfen Kritik am GMD-Beamtentum, ein aktives Parteimitglied,<sup>177</sup> das der Partei auch dann noch treu blieb, als sich bereits viele Intellektuelle ernüchtert von ihr abgewandt hatten. In Chongqing arbeitete Chen auch als Dramatiker für Zhongguo qing-nian jutuan 中國青年劇團 (chinesische Jugendtheatergruppe) – die Entstehung mehrerer, zum Teil bekannter Theaterstücke, die den Widerstand gegen Japan zum Inhalt haben, kann wahrscheinlich in diesen Zusammenhang gestellt werden.<sup>178</sup> Er führte den Verlag Zhengzhong shuju und gab, gemeinsam mit Lin Tongji, die Reihe “Zai chuang congshu”<sup>179</sup> heraus. Im Gegensatz zum Theaterstück *Zuguo* (Vaterland), das in allen politischen Kreisen nach der Aufführung im Winter 1938/39 gerühmt wurde, war *Wilde Rosen* (Uraufführung 1941, Regisseur war Sun Yutang) sehr umstritten: Chen wurde vorgeworfen, darin den Faschismus zu verherrlichen.

Chen Quan schrieb während seines Aufenthaltes in Kunming und Chongqing gleichzeitig für mehrere Zeitschriften<sup>180</sup> wie *Jinri pinglun*,<sup>181</sup> *Chuban zhukan* 出版周刊 und *Guowen zhoubao* 國聞周報.<sup>182</sup> Ab 1938, noch in Kunming, war Chen gemeinsam mit Lin Tongji Herausgeber der Zeitschrift *Xin*

177 Vgl.: E. Gunns Zusammenfassung von *Ye Meigui*, in *A Selective Guide to Chinese Literature 1900-1949* (Leiden: Brill, 1988-90), vol. 4 (Hrsg. Bernd Eberstein), p. 96.

178 Chens wahrscheinlich bekanntestes Theaterstück *Ye meigui* (Wilde Rosen), ist allerdings bereits vor dem Umzug nach Chongqing erschienen (*Wenshi zazhi*, 16.6.-16.7.1941). Es wurde dort, abgesehen von der bereits erwähnten Uraufführung 1941, mindestens zweimal, 1942 und 1944, aufgeführt (1942 von der Theatergruppe Zhongguo guangbodiantai jutuan unter der Regie von Su Yi, 1944 von der Truppe Zhongguo wansui jutuan unter der Regie von Wu Shuxun). Vgl.: Gunn, Zusammenfassung von *Ye Meigui*, p. 96.

179 Gemäss *Zhongguo xiandai wenxue shetuan liupai cidian* haben Lin Tongji und Chen Quan die Reihe “Zai Chuang congshu” herausgegeben; möglicherweise gehört diese zum gleichnamigen Verlag Zai chuang chuban; in welchem z.B. *Cong Shubenhua dao Nicai* erschienen ist.

180 Der Name der Zeitschrift *Zhanguo Chunqiu* 戰國春秋 (Streitende Reiche und Frühlings- und Herbst-Periode, erschienen als Beilage zur Zeitung *Chengdu wanbao* vom 13.12.1943-29.2.1944 und unter gleichem Titel als Beilage zu *Huabei Xinwen* in Xi'an, 1942-46) legt es nahe, dass sie mit *Zhanguo ce* und *Zhanguo fukan* in Beziehung stand und dass Chen möglicherweise auch dafür schrieb.

181 Godley, “Politics from History”, p. 110.

182 Angabe in Chen Yutang (Hrsg.), *Zhongguo jinxiandai renwu minghao da cidian* (Das grosse Lexikon der Namen und Pseudonyme chinesischer Persönlichkeiten der Neuzeit) (Hangzhou: Zhejiang guji chuban, 1993), p. 527; der Zeitpunkt von Chens Mitarbeit an diesen zwei Zeitschriften ist nicht bekannt. Beiträge Chens sind zu Beginn der 40er Jahre auch in *Jinri lunwen*, *Junshi yu zhengzhi*, *Wenhua xiansheng*, *Zhongyang zhukan*, das eine Beilage zu *Guofeng* bildete, erschienen, sowie in *Guofeng* selbst.

*dongxiang* 新動向.<sup>183</sup> Die wohl wichtigste publizistische Tätigkeit während der späteren Kriegsjahre und während seiner Zeit in Chongqing war für Chen Quan jedoch seine Tätigkeit als Chefredakteur der Monatszeitung *Minzu wenzue* (Juli 1943-Januar 1944), in welcher er auch eigene literarische Beiträge (Lyrik und Theaterstücke) veröffentlichte. Fest steht, dass sich Chen durch die in *Minzu wenzue* und in anderen Publikationen zum Ausdruck gebrachten ideologischen Konzepte in der Kriegshauptstadt Chongqing, dem Sitz der GMD-Regierung, eine grosse Gegnerschaft schuf. Godley berichtet, allerdings ohne Quellenangabe: "At the end of the war he was virtually run out of town for his fanatical ideas, apparently settling in Shanghai."<sup>184</sup> 1945 oder 1946<sup>185</sup> liess sich Chen dann auch in Shanghai nieder, wo er als Dozent an der Tongji-Universität tätig war. Wie Chen, der während der Kriegsjahre unentwegt die Politik des Dritten Reiches propagiert hatte, auf den Zusammenbruch Deutschlands reagierte, ist ebensowenig bekannt, wie genaueres über sein Leben nach 1949. Auch über seine familiäre Verhältnisse wissen wir nichts. Einige der Ich-Erzählungen, die oft autobiographische Elemente enthalten, lassen darauf schliessen, dass er verheiratet war. Offenbar hat Chen von 1952 bis zu seinem Tod am 31. Januar 1969 an einer schweren Krankheit gelitten. Er scheint vorwiegend in Nanjing gelebt und der Fremdsprachenabteilung der Nanjing-Universität vorgestanden zu haben.<sup>186</sup> In den Kreisannalen seines Geburtsortes Fushun findet sich die Information, dass Chen Quan 1957 in der "Anti-Rechts-Kampagne" angegriffen und 1961 als "rechtes Element" verurteilt worden sei.<sup>187</sup> Sein Tod fällt in die Hauptphase der Kulturrevolution.

"Nach der Befreiung ist wenig über ihn geforscht worden, seine Werke sind ungeordnet und viel ist verlorengegangen"<sup>188</sup> steht in einer der biographischen Angaben – ein Euphemismus dafür, dass nach 1949 die Bücher des nun politisch verachteten Autors während Jahrzehnten nicht neu aufgelegt worden sind, in keinen Bibliotheken systematisch Aufnahme gefunden haben und ebensowenig in neueren Literaturgeschichten erwähnt worden sind. In neuester Zeit zeichnet sich hier, gerade in China, eine Wende ab: Verschiedene Beiträge zu

183 Angabe in: Godley, "Politics from History", p. 110.

184 Ebd., p. 120.

185 Unterschiedliche Angaben in *Zhongguo xiandai wenzue shouce* und *Zhongguo xiandai zuojia da cidian* und *A Biographical Dictionary of Modern Chinese Writers* (Beijing: New World Press, 1994).

186 Vgl: *Zhongguo xiandai zuojia da cidian*, p. 65. In *A Biographical Dictionary of Modern Chinese Writers* wird Chens Tätigkeit in Nanjing mit Professor für Englisch angegeben.

187 *Fushun xianzhi* (Chengdu: Sichuan daxue chubanshe, 1993), p. 715.

188 *Zhongguo xiandai zuojia da cidian*, p. 66.

Chen Quan, die sich um einen vorurteilsfreieren Zugang bemühen, sind in den letzten Jahren publiziert worden.<sup>189</sup> Aber auch Chens Schriften werden wieder aufgelegt: Nebst der bereits erwähnten Zusammenstellung von Texten aus der *Zhanguo ce*-Zeit ist 1999 eine Neuauflage seines literarischen Werks erschienen.<sup>190</sup>

- 189 So. z.B. Zhang Huis Beitrag zu Chens Texten über ‘*Hongloumeng* und Nietzsche’, bzw. ‘*Hongloumeng* und Schopenhauer’. Zhang Hui, “Houtai xiuxi yu fenmo dengchang” (Hinter den Kulissen Pause machen und stark geschminkt auftreten), *Du shu*, no. 11 (1998), pp. 63-9.
- 190 *Chen Quan daibiao zuo* (Repräsentative Werke Chen Quans) (Beijing: Huaxia chubanshe, 1999).

