

Im „Westen wie im fernen Osten“. Familie und Heimat, Flucht und Exil in Walter Meckauers China-Romanen

Andrea Albrecht, Katrin Hudey, Wu Xiaoqiao
(Heidelberg/Beijing)

1 Der „China-Meckauer“

In einer Würdigung zu Walter Meckauers 70. Geburtstag im Jahr 1959 prophezeite Gerhart Pohl, dass „[e]ines Tages [...] vom ‚China-Meckauer‘ die Rede sein“ werde. Zwar konzedierte er zugleich, dass dies „wohl kaum mehr als ein Schlagwort“ sei, da das thematisch und ästhetisch heterogene literarische Werk Meckauers nicht auf seine beiden China-Romane, *Die Bücher des Kaisers Wutai* (1928) und *Die Sterne fallen herab* (1952), reduziert werden könne.¹ Doch Pohls Prophezeiung zielte vor allem auf eine Neubewertung von Meckauers Werk – eine Neubewertung, die bis heute aussteht. Wir kommen auf die Gründe für die nur gebrochene Rezeption von Meckauers Texten zurück, bleiben aber zunächst bei den beiden Chinaromanen, mit denen der heute nahezu vergessene Autor in der Tat seine größten literarischen Erfolge feiern konnte.

Inspiziert und geprägt wurden die beiden Chinaromane vor allem durch die Erfahrungen des jungen Walter Meckauer, der, 1889 in Breslau in eine deutsch-jüdische Kaufmannsfamilie geboren, 1911 für ein Jahr als Angestellter der deutschen Überseebank in Peking tätig war.² Nach seiner Rückkehr studierte er Philosophie, arbeitete nach seiner philosophischen Promotion in München und Berlin als Redakteur, Dramaturg und Publizist und begann bald, das erworbene eigen- und fremdkulturelle Wissen durch Lektüre auszubauen und poetisch zu nutzen. Wie neben den beiden Romanen diverse Kurzgeschichten, Essays, Gedichte und Aphorismen aus Meckauers teils publiziertem, teils im Nachlass befindlichen Oeuvre belegen, gehörte er zu den vielen deutschsprachigen Autorinnen und Autoren der Weimarer Republik, die sich aus ganz unterschiedlichen Motiven dem asiatischen Raum und seinen Kulturen öffneten. Die hohen Auflagenzahlen von Texten, in denen man sich in diesen Jahren mit China auseinandersetzte, belegen ein breites Leserinteresse, das über die politischen Zäsuren 1933 und

¹ Gerhart Pohl, Ein schlesischer Wilhelm Raabe. Walter Meckauer zum 70. Geburtstag am 13. April 1959, in: Ostdeutsche Monatshefte, 25 (1959), S. 411–412.

² Vgl. zur Biographie Meckauers genauer auch Carel Ter Haar, Meckauer, Walter, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), Neue Deutsche Biographie (NDB), Bd. 16, Berlin 1990, S. 583–584 sowie Anonym, Meckauer, Walter, in: Renate Heuer (Hg.), Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, Bd. 16, München 2008, S. 397–405.

1945 hinweg bis in die Nachkriegsjahre hineinreicht. China war bei deutschen Leserinnen und Lesern in Mode. Dabei ist seit den 1920er Jahren inhaltlich ein deutlicher Wandel zu beobachten, der sich auch in Meckauers literarischer Befassung mit China niederschlägt: Während die Chinoiserien und China-Romane der Jahrhundertwende sich zumeist noch auf das ‚alte China‘ konzentrierten, wuchs nach der Xinhai-Revolution und der darauf folgenden Ausrufung der Republik China im Jahr 1912 das deutsche Interesse an der chinesischen Gegenwart. Der mit einem Jugendbuchpreis ausgezeichnete Roman *Die Bücher des Kaisers Wutai*, der Meckauer 1928 den (ersten) literarischen Durchbruch verschaffte, folgt mit seinen zahlreichen Referenzen auf die chinesische Philosophie, Mythologie und das historische chinesische Kaisertum in der Tendenz noch den traditionellen Mustern³, kündigt durch implizite Bezüge auf die zeitgenössische europäische Gegenwart aber schon eine Politisierung des Genres an.⁴ In seinem zweiten China-Roman *Die Sterne fallen herab*, den Meckauer nach seiner gefährlichen Flucht und „Odyssee“⁵ quer durch Europa im amerikanischen Exil verfasste und 1952 nach seiner Rückkehr nach Deutschland⁶ auf den Markt brachte, fokussiert der Autor mit seinem Plot dann die jüngste chinesische Geschichte und lässt keinen Zweifel daran, dass sein Blick auf China durch die globalgeschichtlichen Umwälzungen der 1930er und 1940er Jahre informiert ist.

³ So heißt es auch in einer anonymen Rezension in der Bücherschau etwa: „Ein wenig veraltet im Stil und Diktion, aber sauber gearbeitet, und klar durchgeformt. Prächtige, wenn auch leicht verkitschte Ausstattung nach chinesischem Muster.“ (Anonym, [Rez.] Walter Meckauer, in: Die neue Bücherschau, 6 (1928), S. 606). Fritz Rostosky urteilt deutlich kritischer: „Das Buch, das reizend und seinem Thema entsprechend ausgestattet ist, scheint mir eine rein kunstgewerbliche Angelegenheit. [...] Meckauer hat ein kulturhistorisches und mythologisches ‚Interesse‘ von rein privater Natur und glaubt, man könne das mit ein wenig Geschick zu einer Dichtung vergären lassen.“ (Fritz Rostosky, [Rez.] Meckauer, Walter: Die Bücher des Kaisers Wutai, in: Die schöne Literatur, 30.1 (1929), S. 21–22.). Vgl. darüber hinaus Tan Yuan, *Der Chinese in der deutschen Literatur. Unter besonderer Berücksichtigung chinesischer Figuren in den Werken von Schiller, Döblin und Brecht*. Göttingen 2007, S. 32 sowie Li Changke, *Der China-Roman in der deutschen Literatur 1890–1930. Tendenzen und Aspekte*. Regensburg 1992, S. 191.

⁴ Eine ähnliche Tendenz findet sich beispielweise auch in Erich von Salzmans *Yü Fong* (1926) und in *Das Geheimnis des Nashornbechers* (1929), in Richard Hülsenbecks *China frisst Menschen* (1930), Anna Seghers' *Die Gefährten* (1931), Walter Persichs *Die Entscheidung fällt in Shanghai* (1937), Ilse Langners *Die Purpurne Stadt* (1937) und vielen weiteren Texten dieser Jahre.

⁵ Walter Meckauer, *Gassen in fremden Städten. Roman aus meinem Leben*. München 1959, S. 14.

⁶ Meckauer lebte nach seiner Rückkehr in München, wo er nach einer literarisch und publizistisch produktiven Phase und einigen weiteren Auszeichnungen – unter anderem erhielt er 1955 das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse wegen seiner Verdienste um die deutsche Literatur – im Jahr 1966 verstarb.

Im Zentrum der beiden Romanhandlungen steht jeweils die Geschichte einer chinesischen Familie in politisch unruhigen Zeiten – ein narratives Arrangement, das der Autor dazu nutzt, das Verhältnis von Individuellem und Kollektivem, Privatem und Politischem, Familie und Staat zu entfalten und Vorstellungen des ‚guten Lebens‘ zu reflektieren. Meckauer ist dabei explizit darum bemüht, westliche und asiatische, hier vor allem (neo-)konfuzianische Aspekte der Ethik literarisch miteinander zu verschmelzen. Aufgrund der Allgemeinheit seiner ethischen Fragestellungen und aufgrund der teilweise nur implizit stattfindenden Verhandlungen in den Romantexten ist es für die Leserinnen und Leser von Meckauers Romanen nicht immer leicht zu entscheiden, was einem chinesisch-konfuzianischen und was einem jüdisch-christlichen beziehungsweise deutschen Wertehorizont entstammt. Hinzu kommen zahlreiche Anspielungen auf die rezente chinesische und die deutsche Zeitgeschichte, vor deren Hintergrund Meckauer sein Konzept gelingenden Lebens narrativ reflektiert: In *Die Bücher des Kaisers Wutai* stellt Meckauer, so unsere im Folgenden dargelegte These, eine individuell verantwortete Gefährdung guten Lebens dar, während in *Die Sterne fallen herab* äußere Gefährdungen, das heißt die Wahrung guten Lebens in Zeiten von Krieg, Verfolgung und Zerstörung, im Fokus stehen. In beiden Büchern erweist sich vor allem die Familie als zentrale moralisch-soziale Einheit, die gegen die Widerstände der Zeit die individuelle und familiäre Lebenswelt als Keimzelle des Guten zu bewahren erlaubt.

Bevor wir uns den beiden China-Romanen eingehender zuwenden, sei noch eine methodische Vorbemerkung angefügt: Meckauers China-Romane wie auch die meisten seiner anderen fiktionalen Texte sind aufs Engste mit dem Erzählen seines eigenen Lebens verbunden, was für die Interpretation eine wechselseitige Erhellung von faktualer Erfahrung und fiktionaler Verarbeitung nahelegt. Meckauers Biographie dient uns aus diesem Grund in den sich anschließenden Ausführungen durchgehend als wichtiges Heuristikum. Selbstverständlich liefert der Nachweis von Parallelen zwischen Leben und Werk keine befriedigende Interpretation literarischer Texte, doch hier wie auch bei vielen anderen Autorinnen und Autoren der Exilliteratur⁷ wäre eine Vernachlässigung des biographischen Kontexts ebenso fatal wie ein einseitiger Biographismus.⁸ Verfolgung, Flucht und Exil, wie Meckauer sie mit seiner Familie durchleben musste, stellen wesentliche Erfahrungsgelände auch seiner in China spielenden Narrative dar und bilden mithin einen wichtigen Hintergrund für den verstehenden Nachvollzug seiner literari-

⁷ Vgl. u.a. Julia Schöll, *Joseph im Exil. Zur Identitätskonstruktion in Thomas Manns Exil-Tagebüchern und -Briefen sowie im Roman Joseph und seine Brüder*. Würzburg 2004, S. 19.

⁸ Vgl. Tom Kindt/Hans-Harald Müller, *Was war eigentlich der Biographismus – und was ist aus ihm geworden?*, in: Heinrich Detering (Hg.), *Autorschaft. Positionen und Revisionen*. Stuttgart/Weimar 2002, S. 355–375.

schen Arbeit. Ohne eine Einbettung in diesen zeithistorisch, politisch und ethisch brisanten Kontext lässt sich sein Œuvre nicht angemessen verstehen und auch nicht nachzeichnen, wie sich seine poetischen Stellungnahmen zum Verhältnis von Ost und West im zeitgenössischen Diskurs über Familie und Heimat, Flucht und Exil situieren lassen. Darüber hinaus geben Meckauers literarische Texte umgekehrt auch punktuell Auskunft über Besonderheiten seiner Biographie, insbesondere fällt hier seine erst postum bekannt gewordene Unterstützung des italienischen Faschismus ins Gewicht, die das eingangs schon erwähnte Rezeptionsproblem bedingt hat und bis heute bedingt. Deutet man Meckauers zweiten China-Roman im Rekurs auf den biographischen Kontext, lässt sich zeigen, wie der Autor das „chinesische[] Gewand[]“⁹ seines Erzählens dazu nutzt, im Schutz fiktionalen Schreibens seine temporäre, für einen jüdischen Intellektuellen mehr als prekäre Faszination für Mussolini zu thematisieren.

Um diesen sowohl in interkulturell-literarischer als auch in biographisch-historischer Hinsicht brisanten Zusammenhang zu entfalten und die Texte des „China-Meckauers“ den politischen Verwerfungen zum Trotz zumindest ein Stück weit aus dem literarhistorischen Vergessen zu holen, werfen wir im Folgenden zunächst einen kurzen Blick auf das Familienkonzept von Konfuzius und die Bedingungen des in der Weimarer Republik florierenden deutsch-chinesischen Kultur- und Wissenstransfers (2), vor dessen Hintergrund sich Meckauers erster China-Roman *Die Bücher des Kaisers Wut-ai* (3) als Beitrag zur Frage guten Lebens auslegen lässt. Anschließend demonstrieren wir, wie der Autor nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem zweiten China-Roman *Die Sterne fallen herab* (4) dieselbe Frage in einer durch Heimatlosigkeit gekennzeichneten Konstellation weiterverfolgt und seinen Antwortversuch wiederum in einem interkulturellen, deutsch-chinesischen Diskurskontext ausgestaltet. Abschließend werden wir den literarischen Beitrag, den der „China-Meckauer“ mit seinen beiden Romanen für die interkulturelle Verhandlung von Familie, Heimat, Flucht und Exil erbracht hat, im Blick auf Meckauers Selbstverständigung als ein vom NS-Regime verfolgter Schriftsteller auswerten und diesen ins Verhältnis nicht nur zum biographischen Kontext, sondern auch zu der bis heute problematischen literaturwissenschaftlichen Rezeption seines Œuvres (5) setzen.

⁹ Carel Ter Haar, Einleitung, in: Walter Meckauer, *Blume der Erinnerung*. Ein Lesebuch, eingeleitet von Carel ter Haar, hg. von Walter-Meckauer-Kreis. Köln 1985, S. 8; Thomas Lange, *China als Metapher – Versuch über das Chinabild des deutschen Romans im 20. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 36 (1989), S. 343.

1. Zum Konzept der Familie im (Neo-) Konfuzianismus

In der klassischen konfuzianischen Schrift *Daxue* (*Die große Lehre*) heißt es (in der Übersetzung von Li Wenchao):

Menschen früherer Zeiten, die im Reich ihre strahlenden Tugenden zur Geltung zu bringen wußten, ordneten zuerst ihren Staat; diejenigen, die ihren Staat ordnen wollten, brachten zuerst ihre Familien in Ordnung; diejenigen, die Ordnung in ihre Familien bringen wollten, begannen mit ihrer persönlichen Selbstvervollkommnung. [...] Ist das Selbst vervollkommnet, läßt sich die Familie ordnen; Familienordnung bringt Staatsordnung hervor; ist der Staat in Ordnung, wird das ganze Reich befriedet.¹⁰

Auch in den Schriften von Menzius heißt es (in der Übersetzung von Richard Wilhelm): „Man spricht beständig von Welt, Staat und Familie. Die Wurzeln des Weltreiches sind im Einzelstaat, die Wurzeln des Staates liegen in der Familie. Die Wurzeln der Familie sind in den einzelnen Personen.“¹¹ Diese „Kettenargumentation“ einer gestuften ethischen und politischen Ordnung, die mikro- und makrosoziale Dimensionen ineinander spiegelt, findet sich in gleicher oder leicht variiertes Form in diversen weiteren konfuzianischen oder auf Konfuzius rekurrierenden Schriften.¹² Die konfuzianische Philosophie betrachtet generell Ich, Familie, Staat und Welt in einem gemeinsamen, unlösbaren und sich wechselseitig beeinflussenden Zusammenhang. Die ethische Integrität eines jeden Individuums ist demnach konstitutiv für das Wohlergehen der sozialen und staatlichen Gemeinschaften und auch konstitutiv für die kosmische Ordnung. Die Familie fungiert in diesem Zusammenhang als niedrigstufigste soziale Einheit; sie übernimmt nach der konfuzianischen Ethik eine Art „Mittelposition“ zwischen Individuum und Staat und stellt „als solche [...] das Abbild des Universums“ dar¹³, „ein Gedanke, der“, folgt man Wolfgang Bauer, „spätestens in der Chou-Zeit voll ausgebildet war, im Neokonfuzianismus aber entscheidend vertieft und nicht nur für die Regierungsschicht, sondern für jeden einzelnen als verbindlich vorgestellt wurde.“¹⁴ Die Familie dient demzufolge als eine Art „Trai-

¹⁰ Zhu Xi, *Sishu jizhu*, 5–7. Zitiert nach: Li Wenchao, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus*. Stuttgart 2000, S. 362.

¹¹ Richard Wilhelm, *Mong Dsi IVA 5*. Zitiert nach: Li Wenchao, a. a. O., S. 363.

¹² Vgl. Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München 1971, S. 109.

¹³ Ebenda, S. 291.

¹⁴ Ebenda, S. 292.

ningsstätte“¹⁵, um soziale Muster und moralisch gebotenes Verhalten (wie das Ehren des Älteren, Pietät und Tradition) einzuüben und – über den Familienkreis hinaus getragen – die politische Ordnung des Staates zu sichern.¹⁶ Vor allem im Neokonfuzianismus wird die Familienethik auf diese Weise als Staatsethik gewertet. Doch welche Möglichkeiten hatten deutschsprachige Autorinnen und Autoren im frühen 20. Jahrhundert, sich mit diesen Lehren chinesischer Philosophen vertraut zu machen?

Während im 17. Jahrhundert die konfuzianische Moralphilosophie, die zuvorderst von chinareisenden jesuitischen Missionaren vermittelt wurde, in Europa eine große und vor allem positiv konnotierte Resonanz gefunden hatte, etwa bei Leibniz und Christian Wolff, trübte spätestens Hegels Blick auf China das Bild ein.¹⁷ Hegel bestimmte in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* von 1822–1831 die chinesische Kultur als vorreflexive, despotische Struktur, in der der chinesische „Familiengeist“ auf das Volk ausgedehnt sei und so von oben, das heißt als Patriarchat des Kaisers, die individuelle und familiale Ausbildung bürgerlicher Subjektivität und Freiheit verhindere:

Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substantielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Bluts und der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebensowenig, denn es ist darin das patriarchalische Verhältnis vorherrschend, und die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält. [...] Diese väterliche Fürsorge des Kaisers und der Geist seiner Untertanen, als Kinder, die aus dem moralischen Familienkreise nicht heraustreten und keine selbständige und bürgerliche Freiheit für sich gewinnen können, macht das Ganze zu einem Reiche, Regierung und Benehmen, das zugleich moralisch und schlechthin prosaisch ist, d. h. verständig ohne freie Vernunft und Phantasie.¹⁸

¹⁵ Ralf Moritz, Nachwort, in: Konfuzius, Gespräche (Lun-yu). Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz. Stuttgart 1998, S. 197.

¹⁶ Vgl. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellen Denken*. Frankfurt am Main 1992; Heiner Roetz, *Konfuzius*. München ²1998 [1995]; Karl-Heinz Pohl, *Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik*, in: Ders./Dorothea Wippermann (Hg.), *Brücke zwischen Kulturen – Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*. Münster 2003, S. 111.

¹⁷ Vgl. Li Wencho, a. a. O., S. 472.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt 1969–1976, Bd. 12, S. 153–156

Mit der erzwungenen Öffnung gegenüber dem Westen, dem Ende des Boxeraufstands, der Absetzung der chinesischen Monarchie, dem Ersten Weltkrieg und den Folgen des Versailler Vertrags intensivierte sich der deutsch-chinesische Kontakt, veränderte auch das deutsche China-Bild und löste es aus eurozentrischen Narrativen: Studenten und Gastwissenschaftler, Dichter, Übersetzer und andere Akteure des Wissens- und Kulturtransfers ergänzten die zumeist angelesenen Wissensbestände durch eigene Erfahrungen. Die akademische Institutionalisierung der Sinologie an deutschen Universitäten trug ein Übriges dazu bei, dass China nicht mehr allein als rückständiges und moderneresistentes Land wahrgenommen wurde. Zugleich wuchs auch das deutsche Interesse an der chinesischen Philosophie, insbesondere an der chinesischen Ethik.

Einer der zentralen Akteure innerhalb dieses vielsträngigen Geflechts auf deutscher Seite war der Theologe und Sinologe Richard Wilhelm (1873–1930). Seine Übersetzungen der chinesischen Klassiker dienten zahlreichen deutschen Wissenschaftlern und Intellektuellen als Grundlage ihrer China-Beschäftigung. Das starke deutsche Interesse an China wurde erwidert: Beispielsweise unternahm der an der Universität Jena ausgebildete Zhang Junmai (auch Zhang Jiasen), ein angesehener Repräsentant der neukonfuzianischen Schule und in Deutschland als Carsun Chang bekannt, den Versuch, deutsche und chinesische Philosophie vergleichend zu behandeln. Gemeinsam mit Rudolf Eucken brachte er 1922 das Werk *Das Lebensproblem in China und Europa* heraus, in dem eine geschichtliche Entwicklung der Ethik in China umrissen und der europäischen an die Seite gestellt wird.¹⁹

Ohne dass wir dies hier weiter ausführen können, lässt sich festhalten, dass an China interessierte Autorinnen und Autoren die Recherche für ihre China-Romane auf eine breit angelegte deutsche Rezeption der chinesischen Philosophie und Ethik gründen konnten, die zwar selten weltanschauungsneutral, aber immerhin bereits um kulturkomparative Aspekte bemüht war. Diese komparativen Aspekte leiteten auch Meckauers literarisches Interesse an, als er sich am Preisausschreiben „Jugendpreis deutscher Erzähler“ 1927 mit seinem ersten China-Roman beteiligte.

2 Gefährdung durch individuelles Handeln: *Die Bücher des Kaisers Wutai* (1928)

Aufgrund der Materiallage ist es nicht ganz einfach, philologische Belege für die Quellen beizubringen, die Meckauer für seinen ersten China-Roman nutzte. Wahrscheinlich ist aber, dass ihm die populären Übersetzungen Richard Wilhelms bekannt waren und er auch Übersichtsdarstellungen zu

¹⁹ Vgl. Otto Fischer, *China und Deutschland. Ein Versuch*. Münster 1927, S. 40.

China kannte, wie etwa Leopold Katschers *Bilder aus dem chinesischen Leben* aus dem Jahr 1881²⁰, in denen sich auffallende Übereinstimmungen zu einigen Kernepisoden des Wutai-Romans finden lassen.²¹ Für Zeitgenossen wie Oskar Loerke, der das Vorwort zur Erstveröffentlichung der *Bücher des Kaisers Wutai* verfasste, stand jedenfalls fest, dass Meckauer sich für die Gestaltung seines ersten Chinaromans intensiv auf das Studium der chinesischen Kultur eingelassen, „sich mit chinesischen Denkern der Vorzeit auseinandergesetzt, mit Chinesen in Berlin verkehrt, Lichtbildstreifen betrachtet und Museen besucht hat“, zugleich aber auch „Gut der Ferne [...] in sich selbst fand.“²² Meckauer trennt dabei nicht scharf zwischen den verschiedenen chinesischen Traditionen und Schulen (und auch nicht historischen Zeiten), sondern verarbeitet verschiedene Lehren der sogenannten „sechs Schulen“ der chinesischen Achsenzeit, unter anderem auch Thesen Laotse²³ und der Yinyang-Schule²⁴ sowie späterer Schüler wie etwa Menzius²⁵, zu einer literarischen Synthese. Nach Loerke ist diese Synthese durch die märchenhafte Zeitenthabenheit der Handlung mit einem Anspruch auf universelle Geltung versehen und in diesem Sinne Signatur für Meckauers poetisches Programm:

[Meckauer] malt das Reich der Mitte nicht als eine Allegorie zu Angriff und Abwehr, sondern als Märchenstätte zu anschaulicher Erkenntnis und voll Sinn des Lebens. Ein solches Reich hat in jeder Wirklichkeit und zu allen Zeiten Wesen und Gültigkeit, aber es öffnet sich für niemanden als Ziel einer Flucht aus kalter Umwelt, es öffnet sich keinem Zorn als Trost für bittere Erfahrung.²⁶

²⁰ Leopold Katscher, *Bilder aus dem chinesischen Leben*. Mit besondrer Rücksicht auf Sitten und Gebräuche. Leipzig/Heidelberg 1881.

²¹ Auch in diversen anderen China-Romanen der 1920er und 1930er Jahren finden sich zahlreiche Anspielungen auf Katschers 1881 erschienen Text, der mit seinen detailreichen Darstellungen zur chinesischen Kultur wohl zum gängigen Quellenkanon für zeitgenössische China-Roman-Autoren zu zählen scheint.

²² Oskar Loerke, Einleitung, in: Walter Meckauer, *Die Bücher des Kaisers Wutai*. Roman. Geleitwort von Oskar Loerke. Berlin 1928, S. 21. Vgl. auch Carel Ter Haar, Einleitung, a. a. O., S. 7 sowie Carel Ter Haar, „Nach zwanzig Jahren sah ich Deutschland wieder“, in: Walter Meckauer Kreis (Hg.), *Licht der Finsternis*. Fragment sowie eine ausführliche Bibliographie. Köln 1988, S. 9.

²³ Vgl. zum Beispiel Walter Meckauer, *Die Bücher des Kaisers Wutai*. Roman. Geleitwort von Oskar Loerke. Berlin 1928, S. 70.

²⁴ So erzählt zum Beispiel das Lied Chanois die Geschichte der Weltentstehung aus dem Weltenei, wie sie in verschiedenen Schöpfungsmythen aufgenommen wird, greift dabei aber auch die Entstehung des kosmischen Prinzips des Yin und Yang auf (vgl. ebenda, S. 44ff.).

²⁵ Vgl. zum Beispiel ebenda, S. 71.

²⁶ Oskar Loerke, a. a. O., S. 6.

Die Erzählung setzt sich aus zwei Handlungssträngen zusammen, einem politischen und einem privaten: Im ersten geht es um die Geschichte Chinas, das sich in der historischen Erzählzeit von inneren aufständischen Kräften, welche vom „bösen Geist des Westens“ beeinflusst sind²⁷, bedroht sieht. Während die kaiserliche Regierung zunächst noch erfolgreich gegen die Aufführer ankämpft und sich den Machterhalt erfolgreich sichert²⁸, kehrt sich dies in der Szene des Sonnenfestes²⁹ ins Gegenteil: Ein zerstörerischer Bürgerkrieg erfasst das Land und die Macht des Kaisers schwindet, so dass am Ende China in Schutt und Asche liegt. Den zweiten, parallel angelegten Erzählstrang bildet die private „Chronik“³⁰ des Kaufmanns und Gelehrten Schuji aus Nanjing. Obgleich Schuji und seine Familie nach dem Bau eines Tempels der Gesundheit³¹ an Ansehen und gesellschaftlichem Status gewonnen haben³², zerbricht die Familie. Fast alle Kinder Schujis verfallen verschiedenen Lastern (Spielsucht, Machtehrgeiz, Ehebruch, etc.), die je letztlich zum Tode führen.³³ Erschüttert von den Ereignissen begibt sich Schuji daraufhin auf eine sich über Jahre erstreckende Suche nach den Büchern des Kaisers Wutai, die sein Schicksal wenden sollen.³⁴ Als er die Bücher endlich in Händen hält, zerfallen diese allerdings zu Staub „und es kam ihm die Erkenntnis, daß nicht der Staub der Schriften unter der dunklen Erde, sondern der windgeschwellte Staub der Blumen im Garten der hellen Erde den Keim des Ewigen trägt.“³⁵

Meckauers Narration verknüpft die private Familien- eng mit der politischen Staatsgeschichte. Beispielweise wird am Wendepunkt der Erzählung, dem Sonnenfest, die kaiserliche Macht durch das unzüchtige Verhalten eines Revolutionärs in Anwesenheit des kaiserlichen Oberhauptes geschändet.³⁶ Wie sich im weiteren Handlungsverlauf herausstellt, ist der Revolutionär kein beliebiger Politiker, sondern ein Sohn Schujis.³⁷ Staats- und Familienwohl werden also als hochgradig interdependent dargestellt – eine Konstruktion, die man als Umsetzung der konfuzianischen Korrelation von Individuum, Familie und Staat deuten kann. Auch der Zusammenbruch des Familien- wie des Staatswohls lässt sich im Rekurs auf Konfuzius' Lehren er-

²⁷ So heißt es zum Beispiel, dass die Aufständischen vom „bösen Geist des Westens ergriffen“ seien (Walter Meckauer, Wutai, a. a. O. S. 214), ein typisches Erklärungsmuster innerchinesischer Unruhen.

²⁸ Vgl. ebenda, S. 118-119.

²⁹ Vgl. ebenda, S. 194.

³⁰ Ebenda, S. 283.

³¹ Vgl. ebenda, S. 117.

³² Vgl. ebenda, S. 178-179.

³³ Vgl. ebenda, S. 269ff.

³⁴ Vgl. ebenda, S. 243ff.

³⁵ Ebenda, S. 281.

³⁶ Vgl. ebenda, S. 194.

³⁷ Vgl. ebenda, S. 208f.

läutern. Neben kleineren Aspekten, wie etwa den Anspielungen auf die Familienpietät³⁸, die Bruderachtung³⁹ oder die Erziehung der Kinder⁴⁰, scheint vor allem die Vorstellung des Maßhaltens die Romanhandlung und seine Didaxe anzuleiten. Schuji wird bei seiner anfänglichen Suche nach einer Lehre für ein langes und glückliches Leben vom Weisen Kahing in den „drei Lehren der Gesundheit“ unterwiesen: „Meide das Übermaß! Tue nicht das Unnötige! Übertreibe keine Freude und keinen Schmerz!“⁴¹ – in pointierter Form: „Mäßigkeit, Vorsicht, Selbstbeherrschung“⁴². Im Gegensatz zu anderen Passagen des Romans konnten wir das Original dieser Lehrsätze in den Texten chinesischer Philosophen nicht ausmachen, doch scheint es sich um eine der „Grundideen des frühen Konfuzianismus“⁴³, den sogenannten „konstanten Weg der Mitte“ (*zhōng*) zu handeln, für den es auch in den europäischen Philosophien in der Tradition der aristotelischen *mesotes*-Lehre zahlreiche Entsprechungen gibt. „[S]ich mit Extremen abzugeben schadet nur“ (*Lunyu* II.16), heißt es in einer in der sinologischen Forschung viel diskutierten Stelle in Konfuzius' Gesprächen.⁴⁴ Heiner Roetz deutet die Einhaltung der *Mitte* als eine „äußerst schwere“ Anforderung, die vor allem darin bestehe, „in jeder Situation den Ausgleich zwischen den verschiedenen For-

³⁸ Beispielhaft ließe sich hier die Auseinandersetzung zwischen Schuji und seinem Sohn Sanhoang nennen, bei der Schuji einklagt: „Sind das die Lehren, die dir die Schule als Pflicht gegen deine Eltern beigebracht hat? [...] ‚Wer sich gegen seine Väter unehrerbietig erweist, dessen Haupt wird von den Göttern gefordert werden! [...] ‚So wie das Haar des Hauptes eines ehrlichen Mannes sich nicht von seinem Scheitel lösen darf, so dürfen sich auch die Kinder eines tugendhaften Untertan nicht von ihrem Vater lösen.“ (Ebenda, S. 207). Zu dem Namen „Sanhoang“ vgl. auch Heinrich Martin Gottfried Köster (Hg.), *Die politische Geschichte der vornehmsten Völker aller Zeiten in einem Auszug*, 2., ganz umgearbeitete Aufl. Frankfurt am Main 1776 [1764], S. 334.

³⁹ Exemplarisch zeigt sich dies etwa in der Brudermord-Szene: Nach einer Zwiesprache tötet Lutsun seinen mit ihm politisch verfeindeten Bruder Sanhoang (vgl. Walter Meckauer, *Wutai*, a. a. O., S. 236), kann aber mit der Schande nicht weiterleben und erhängt sich deshalb (vgl. ebenda, S. 237f.).

⁴⁰ So gibt Schuji alle seine Kinder zur Erziehung in Militärschulen. Nach konfuzianischen Ideal sollten die Kinder jedoch nicht über einen längeren Zeitraum getrennt von der Familie leben, zudem ist die Ausbildung innerhalb der Familie wohl der in Institutionen vorzuziehen (vgl. ebenda, S. 210).

⁴¹ Ebenda, S. 61.

⁴² Ebenda, S. 62.

⁴³ Heiner Roetz, *Konfuzius*, a. a. O., S. 58.

⁴⁴ Heiner Roetz zeigt ebenfalls anhand dieser Stelle exemplarisch die Übersetzungsschwierigkeiten von Konfuzius' *Lunyu* auf (vgl. ebenda, S. 30f.) Vgl. auch die Übersetzung von Richard Wilhelm: „Der Meister sprach: ‚Maß und Mitte sind der Höhepunkt menschlicher Naturanlage. Aber unter dem Volk sind sie seit lange selten.‘“ (VI, 27). (Kung-Futse, *Gespräche* (Lun Yü). Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena 1923, S. 59).

derungen der Ethik zu finden.“⁴⁵ Das Ziel bestehe darin, „eine qualitative Ausbalancierung der Werte zu erreichen, die ihr unterschiedliches Gewicht berücksichtigt, ohne die Verbindung zwischen ihnen abreißen zu lassen.“⁴⁶ Das Finden des „konstanten Weges der Mitte“ scheint also immer nur einer Annäherung zu gleichen, die selten – und wenn, dann nur von dem konfuzianischen „Edlen“ – erfüllt werden kann.

Wie die Schüler des Konfuzius soll nun also auch der Protagonist Schuji⁴⁷ versuchen, seinen Weg der Mitte und des Maßes zu finden. Er zieht sich jedoch weitgehend aus der Gesellschaft zurück, konzentriert sich ausschließlich auf seine Studien und findet lange Zeit stets Vorwände, die Suche nach den Büchern des Wutai aufzuschieben. All dies bringt schließlich seinen Sohn Sanhoang dazu, sich den Aufständischen anzuschließen. Er wirft seinem Vater vor:

„Eure Angst treibt euch, ihr seid nicht weise! Warum baute der Vater der Gottheit der Gesundheit einen Tempel am Pojangsee und ließ sein Haus in der Straße zur fünffachen Gesundheit errichten? Warum suchte er sein Leben lang nach den Büchern des Kaisers Wutai, die euer Gelehrter Kamhi mit ins Grab genommen hat, warum gab der Vater vor, sie zu suchen, und verschob dennoch die Wanderschaft zu Kamhis Grab von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt? Weil er nicht Erkenntnis suchte, sondern Bequemlichkeit! Weil er Langlebigkeit sucht, aber sie nicht durch Taten erringen will! Weil er um seine Gesundheit fürchtet, und weil das, was er Gleichmaß der Seele nennt und Ruhe des Gemütes, Angst vor der Weite ist, Feigheit vor der Welt und niedrige Trägheit!“⁴⁸

Schuji missbraucht also, so der Vorwurf des Sohns, die „drei Lehren der Gesundheit“ als Vorwand, nicht tatkräftig für das Wohl seiner Familie und gleichzeitig der Gesellschaft einzutreten, sondern sich in eine individuelle Schutzzone zurückzuziehen. Somit missachtet der Protagonist mindestens zwei konfuzianische Überzeugungen, denn Konfuzius nimmt zum einen an, dass jeder Mensch „nur als gesellschaftlich organisiertes Kulturwesen existieren“ könne.⁴⁹ Im Gegensatz zum daoistischen Ideal des Nichtstuns (*wuwei*) und des Rückzugs ins Private fordert er deshalb von jedem Einzelnen, sich als handelndes Mitglied in Familie und Gesellschaft zu engagieren.⁵⁰ Zum

⁴⁵ Heiner Roetz, Konfuzius, a. a. O., S. 58.

⁴⁶ Ebenda, S. 59.

⁴⁷ Der Name Schuji klingt nach einer historischen Figur „Schu Tsi (Shu Ch’i), Bruder des Be I, ein edler Prinz aus dem Ende der zweiten Dynastie“ (Kung-Futse, a. a. O., S. 228).

⁴⁸ Walter Meckauer, Wutai, a. a. O., S. 235–236. Vgl. auch die ähnlichen Vorwürfe der Dämonen an Schuji ebenda, S. 242ff. und S. 272–274.

⁴⁹ Heiner Roetz, Konfuzius, a. a. O., S. 38.

⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 60–61.

anderen ist die Auslegung der „drei Lehren der Gesundheit“ bei Schuji zu einseitig gedacht. Vor dem Hintergrund des konfuzianischen „konstanten Wegs der Mitte“ könnte man also sagen, dass er, um das Extreme auf der einen Seite zu vermeiden, ins Extreme der anderen Seite verfällt. Erst das Unheil der Familie reißt Schuji aus seiner Lethargie und bewegt ihn zum Handeln, allerdings richtet er dieses nun auf ein falsches, nämlich materielles Ziel: die Bücher des Kaisers Wutai. Nach Konfuzius aber hat man den Wunsch nach „Reichtum und angesehene[r] Stellung“ den moralischen und politischen Interessen unterzuordnen, um so das Handeln im „Einklang mit dem Dào“ zu halten (*Lunyu* IV.5). Erst als Schuji die endlich erreichten Bücher zu Staub zerfallen sieht, kommt auch er zu der Einsicht, dass die äußeren Insignien der Anerkennung und Macht nicht den erhofften inneren Einklang herstellen.

Diese konfuzianische Einsicht wird in Meckauers Roman wie ein didaktisches Exemplum aufbereitet, um die jugendlichen Leser zu erreichen, für die das Buch hauptsächlich geschrieben ist. Mithin exemplifiziert die Handlung zum einen Konfuzius' Korrelation von Familie und Staat und zum anderen die individuelle Anweisung eines „konstanten Wegs der Mitte“, den Meckauer als moralphilosophischen Appell für ein eigenverantwortliches Verhalten auf der Suche nach individuellen, familiären und politischen Idealen ausbringt. Durch die parallel geführte Darstellung unterstreicht er deutlich, in wie enger Relation Staats- und Familienwohl stehen. Seinem Protagonisten Schuji weist der Erzähler dabei eine ursächliche Schuld an der Verfehlung eines guten Lebens zu, die mit der eingangs zitierten Passage aus den *daxue* begründet wird: Nur wenn das „Selbst vervollkommen“ ist, also eine möglichst erfolgreiche Annäherung an die Mitte und dadurch ein ausgeglichenes Verhältnis der ethischen Bestimmungen des Einzelnen erreicht wird, können auch die das Individuum umgebenden sozialen Einheiten Familie, Staat und Welt in Einklang gelangen. In *Die Bücher des Kaisers Wutai* scheitert dies.

Ogleich Meckauer mit seinem Roman, wie Loerke zutreffend beobachtet, eine überzeitliche, universale Geltung intendiert, erhält die Didaxe vor dem Hintergrund der historischen Situation Ende der 1920er Jahre in Deutschland auch eine aktuelle politische Relevanz, denn für den deutschen Leser ist der märchenhafte chinesische Plot mit zahlreichen Anspielungen auf die zeitgenössische deutsche Gegenwart, etwa auf den Ersten Weltkrieg, die Auflehnung gegen Autoritäten und die allgemeine Politisierung und Fraktionierung der Weltanschauungen durchsetzt. Meckauer selbst war zwar nie parteipolitisch aktiv, engagierte sich jedoch in den 1920er Jahren im sozialistischen Verbund *Rat geistiger Arbeiter* und publizierte einige sozialistisch inspirierte Schriften. Er blieb in politischer Hinsicht in den 1920er Jahren dennoch weitgehend passiv und beschränkte sich, nachdem er gegen den Willen des Vaters die kaufmännische zugunsten der schriftstellerischen Existenz aufgegeben hatte, auf den ‚Kampf mit der Feder‘ – wie sein intel-

lektueller Protagonist Schuji. Dass Meckauer der politischen Abstinenz nicht nur positiv gegenüberstand, sondern mit einer selbstreflexiven Skepsis begegnete, manifestierte sich nicht nur im Rahmen der Fiktion, sondern beispielsweise auch in dem 1927 in den *Horen* erschienenen Essay *Wir Kriegsgeneration...*, in dem er seine Schriftstellerkolleginnen und -kollegen für ihr Verstummen, ihre Untätigkeit und ihr Abseitsstehen zeihete und sie zu just der Tat zu ermuntern versuchte, die er selbst schuldig geblieben war: „Was nutzen Worte? Die Tat muß warten. Tat muß werden.“⁵¹ Kontextualisiert man das narrative Exemplum aus dem Roman *Die Bücher des Kaisers Wutai* mit dieser auffälligen biographischen Parallele und situiert man diese in den politischen Kontroversen der Zeit, die immer wieder um das Problem der politischen Aktion und der Mobilisierung des Einzelnen wie auch der Masse kreisen, so wird deutlich, wie stark Meckauers China-Roman auf eine tagesaktuelle Wirkung angelegt ist.

3 Wahrung in unruhigen Zeiten: *Die Sterne fallen herab* (1952)

Die Zeitgeschichte holte Meckauer und seine Familie bald ein: Als Jude von den Nationalsozialisten verfolgt, emigrierte er 1933 mit seiner Frau Lotte (1894–1971) und seiner Tochter Brigitte (1924–2014) zunächst in die Schweiz, dann ins italienische Positano. Wie viele Juden setzte auch Meckauer auf Mussolinis vergleichsweise judenfreundliche Politik⁵², doch 1938 wurden auch in Italien Rassegesetze eingeführt und die deutschen Juden erneut zur Emigration gedrängt.⁵³ Familie Meckauer floh daraufhin im Sommer 1939 nach Frankreich, wo er vorübergehend in Les Milles, seine Frau und seine Tochter im Frauenlager Gurs interniert wurden. Erst 1942 gelang den Dreien die Flucht; nach einem kurzen Aufenthalt in einem Kloster in den Pyrenäen konnten sie über die ‚grüne Grenze‘ in die Schweiz fliehen und dort unter prekären Bedingungen bis zum Kriegsende überdauern. 1947 entschloss sich Meckauer dann, dem europäischen Kontinent, der ihn nicht hatte zur Ruhe kommen lassen, den Rücken zu kehren und in die USA nach New York auszuwandern. Schon in der Schweiz hatte er an seinem zweiten China-Roman zu schreiben begonnen, der unter dem sprechenden Arbeitstitel „Der Drache der Heimatlosigkeit“ Flucht- und Vertreibungserfahrungen thematisiert.⁵⁴

⁵¹ Walter Meckauer, *Wir Kriegsgeneration*, in: *Die Horen*, 4.9 (1927), S. 776.

⁵² Vgl. dazu ausführlicher Klaus Voigt, *Zuflucht auf Widerruf: Exil in Italien 1933–1945*, 2 Bde., Stuttgart 1989–1993.

⁵³ Vgl. zur italienischen „Judenpolitik“ genauer Katharina Walter, *Die Judenpolitik unter Mussolini. Standpunkte und Entwicklungen der Forschung*, in: *Zeitgeschichte*, 24.1 (1997), S. 3–29.

⁵⁴ Vgl. Brigitte Meckauer, *Die Zeit mit meinem Vater*. Köln 1982, S. 83 und S. 91 sowie Carel Ter Haar, „Nach zwanzig Jahren“, a. a. O., S. 16.

Der Roman wurde 1952 im amerikanischen Exil fertiggestellt und unter dem Titel *Die Sterne fallen herab* zunächst im Verlag Langen Müller, kurz darauf bei Bertelsmann und noch in den 1980er Jahren als Taschenbuch bei Bastei Lübbe mit dem Untertitel „Der große China-Roman“ verlegt.⁵⁵ Die langfristige Vermarktung wie auch die zahlreichen Übersetzungen zeigen an, dass es sich erneut um einen Erfolgsroman handelte, der Meckauer nicht zuletzt auch sein „literarisches Comeback“ in der Bundesrepublik sicherte.⁵⁶

Das Buch, das Hermann Hesse, dem „Weisen des Westens und Ostens“, gewidmet ist, umfasst neben einem vorgeschalteten paratextuellen *Anruf* drei größere Kapitel: *Vater Tsui*, *Der Drache der Heimatlosigkeit* und *Spreu vor dem großen Wind*. Die Handlung spielt im China der 1930er und 1940er Jahre und erzählt die Geschichte des Schreibers San-Li⁵⁷, der gegen den Willen seiner Familie Schriftsteller wird. Er heiratet Hungtau, eine Frau aus hochstehendem Haus⁵⁸, zieht nach Nanjing, bekommt eine Tochter⁵⁹ und veröffentlicht nach ersten journalistischen Arbeiten⁶⁰ sein erstes Buch, das einen Preis erhält.⁶¹ Doch das private Glück findet keine entsprechende politische Rahmung: Die Invasion der Japaner und der daraus resultierende Ausbruch des Zweiten Sino-Japanischen Kriegs⁶² 1937 zwingen San-Li, seine Frau und deren Tochter Djindji zur Flucht, die sie quer durch die Provinzen Chinas treibt, immer wieder trennt, in unterschiedliche Internierungslager geraten lässt und sie mehrfach in Todesgefahr bringt.

Im Unterschied zu *Die Bücher des Kaisers Wutai* liefert hier keine unbestimmte chinesische Vergangenheit mehr die Folie, vor der sich das Geschehen entfaltet. Vielmehr zeichnet Meckauer die chinesische Geschichte der 1930er und 1940er Jahre nach. Auch in diesem Roman strukturiert das interdependente Verhältnis von Individuum, Familie und Staat das narrative Gesamtkonzept. Anders als bei Schuji, dem Protagonisten im *Wutai*-Roman, ist nun allerdings für das Unglück der Familie nicht allein das Fehlverhalten des Familienoberhaupts verantwortlich. Denn obwohl San-Li wie Schuji zu politischer Passivität neigt, es an pragmatischer Vernunft mangeln lässt und sich, angestiftet durch den „Taoist“ Vater Tsui⁶³, lieber auf seine schriftstel-

⁵⁵ Vgl. Walter Meckauer, *Die Sterne fallen herab*. München 1952, [Titelblatt].

⁵⁶ Brigitte Meckauer, a. a. O., S. 91.

⁵⁷ Die Namensgebung des Protagonisten ist sicherlich eine Anspielung auf Konfuzius, die entweder auf dessen Sohn Kung Li (vgl. Kung-Futse, a. a. O., S. 222) oder aufgrund des Vornamens San (im Chinesischen die Zahl drei) auf die drei konfuzianischen Schriften *Yili*, *Liji* und *Zhouli*, die die Riten thematisieren, abzielt.

⁵⁸ Vgl. Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 78.

⁵⁹ Vgl. ebenda, S. 99.

⁶⁰ Vgl. ebenda, S. 84–85.

⁶¹ Vgl. ebenda, S. 105.

⁶² Der Krieg wird durch den „Zwischenfall an der Marco-Polo-Brücke“ am 4. Juli 1937 ausgelöst und mündet 1941 mit dem Eingreifen der USA in den Zweiten Weltkrieg.

⁶³ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 21; vgl. auch ebenda, S. 163 und S. 296.

lerische Arbeit zurückzieht als tatkräftig ins Weltgeschehen einzugreifen⁶⁴, führen er und seine Familie ein moralisch weitgehend integriertes Leben. Sie verfallen trotz des beruflichen Erfolgs nicht ins Extreme und nähern sich auf geradezu musterhafte Weise dem „rechten Weg“, dem „mittlere[n] Weg“ an⁶⁵, auf den Vater Tsui seinen jungen Schüler früh gewiesen hat. San-Li eigene Philosophie der Mitte findet explizit Eingang in sein „Werk“, ein „Lebens- und Völkerbuch“⁶⁶. Aus den seitenlangen Werkauszügen, die der Erzähler wiedergibt, erfährt der Leser, dass San-Li eine Synthese östlichen, das heißt chinesischen und vor allem auch indischen Denkens auf der einen, westlichen Denkens auf der anderen Seite anstrebt:

[San-Li] hatte gewisse sozialreformerische Schriften gelesen, die das alte Gedankengut Asiens mit neuen demokratisch-sozialistischen Ideen verbinden. [...] Was ihm dabei Kopfzerbrechen machte [...] war nicht so sehr die Vereinigung der benachbarten russischen oder indischen Gedankenkreise mit den buddhistischen und den sonstigen Lehren der chinesischen Autoren [...] als vielmehr die Grundtendenz jener von ihm als so erneuernd empfundenen fremden, zeitgenössischen Weisheit, die bei den Nordvölkern von der Gemeinschaft auf den Einzelnen geht, bei den südlichen Nachbarn aber die Vervollkommnung des Ich weniger in der Tat für den Staat als in der Selbsterziehung des einzelnen Menschen erblickt. Das stand beides in Widerstreit zu der Lehre des Meisters Kung.⁶⁷

Zum Ausgleich bringt San-Li diese widerstrebenden Lehren in seinem „System“ der „göttlichen Mitte“⁶⁸, in dem die Mitte – ganz konfuzianisch – als etwas zugleich Soziales und Kosmisches bestimmt wird.⁶⁹ Auch das Verhältnis von Staat und Familie erhält eine entsprechende Ausgestaltung:

Man darf eher eine Regierung von ihrem Volk trennen als Mann und Frau einer Familie oder Mutter und Kind. Die Familie ist der ewige Staat. Nicht ein Staat im Staate; sondern das Samenkorn, das erst den Staat enthält. [...] Die Familie ist heutzutage die einzige irdische Gemeinschaftsform, die nicht belastet ist mit lügnerischen Verheißungen und die unschuldig ist an dem Blut, das die größeren Gemeinschaften vergießen. [...] Der beste Schutz der Familie, der von Gesetzes wegen stattfinden kann, ist: sie gegen die Willkür der Regierenden zu schützen.⁷⁰

⁶⁴ Vgl. ebenda, S. 118 und S. 142–143.

⁶⁵ Ebenda, S. 16; vgl. auch ebenda, S. 75–76 und S. 298.

⁶⁶ Ebenda, S. 114.

⁶⁷ Ebenda, S. 143.

⁶⁸ Ebenda, S. 142.

⁶⁹ Vgl. ebenda, S. 149.

⁷⁰ Ebenda, S. 150–151; vgl. auch ebenda, S. 436.

Meckauers Erzähler amalgamiert hier westliche Vorstellungen, wie wir sie aus Artikel 16 der UN-Menschenrechtscharta zum Schutz der Familie seit 1948 kennen, mit konfuzianischen Vorstellungen: Der Konfuzianismus räumt, wie Heiner Roetz im Rekurs auf eine Stelle in den *Lunyu*⁷¹ ausführt, dem Individuum und der Familie immer das Vorrecht vor dem Staat ein⁷², und zwar mit der Absicht, „Zumutungen des staatlichen Rechts“ gegenüber der familiären Privatsphäre, die die Keimzelle der Sittlichkeit ist, zu verhindern.⁷³ Dass es in China dennoch zu keiner Festschreibung der Menschenrechte gekommen ist, obgleich die ethischen Ansprüche des Konfuzianismus dies nahegelegt hätten, führt Roetz auf Konfuzius' Vorbehalte gegenüber politischen Institutionen zurück. Meckauer scheint Roetz' Ansicht zu teilen⁷⁴ und im Roman dieses Desiderat einer menschenrechtlich ausgerichteten chinesischen Ethik mit San-Lis Werk imaginativ auszufüllen.

Allerdings wird die philosophische Hoffnung San-Lis enttäuscht. Ihm und seiner Familie ist trotz ihrer vorbildlichen Haltung lange Zeit kein Glück beschieden. Symbolisiert im „Drache Heimatlosigkeit“ ist die Familie über Jahre den Kriegswirren und der Verfolgung ausgeliefert und gerät immer wieder in lebensgefährliche und inhumane Situationen, bis sie schließlich, vermittelt über die Guomindang⁷⁵, in von Japanern dominiertes Gebiet an der Küste Chinas gerät. San-Li kommt seine politische Abstinenz nun zugute. War er zuvor noch von der „neuen Lehre, die aus Rußland übergriff“⁷⁶, tendenziell angetan, leuchtet ihm nun die auf „Sicherung der Ordnung“⁷⁷ und die „Waffen des Soldaten“⁷⁸ setzende Doktrin des „Marschall[s]“⁷⁹ und

⁷¹ Lunyu XIII, 18: „Der Präfekt von She sagte zu Konfuzius: ‚In meiner Gemeinde gibt es einen Mann, den man den Aufrechten Gong nennt. Sein Vater stahl ein Schaf, und er als Sohn bezeugte dies!‘ Konfuzius sagte: ‚Da sind die Aufrechten meiner Gemeinde anders! Der Vater deckt den Sohn und der Sohn den Vater. Und darin liegt schon etwas Aufrechtes.‘“

⁷² Vgl. Heiner Roetz, Konfuzius, a. a. O., S. 61–62.

⁷³ Ebenda, S. 62.

⁷⁴ Vgl. auch Walter Meckauer, Gassen, a. a. O., S. 124: „Nichts ist so aufrührerisch und zersetzend, scheint mir noch heute, wie die weitverbreitete Gepflogenheit der Bürokratien moderner Staaten, die bedenkenlos – und nach scheinbaren Vernunft- und Nutzgründen – Frau und Mann auseinanderreißt, Kinder von ihren Eltern trennt, um nach rationalistischen Ordnungsprinzipien Männer zu Männern, Frauen zu Frauen, Kinder zu Kindern zu fügen und dadurch eine Welt zu schaffen, die infolge ihrer Buchstabenordnung die Ordnung des Lebens stört und mit ihrer logischen Einteilung das Chaos der Welt schafft.“

⁷⁵ Vgl. Walter Meckauer, Sterne, a. a. O., S. 224.

⁷⁶ Ebenda, S. 220.

⁷⁷ Ebenda, S. 223.

⁷⁸ Ebenda, S. 224.

⁷⁹ Ebenda, S. 222, S. 224, S. 317. Angespült wird wohl auf den sog. Marschall Chiang Kai-shek.

der ihm zuarbeitenden nationalistischen Generäle ein. Obgleich er und seine Frau von Tochter Djindji zeitweilig getrennt werden, beginnt das Paar, in der von den japanischen Truppen besetzten „Kriegszone“⁸⁰ „am Meer“⁸¹ bei einer chinesisch-stämmigen „Witwe“ eines Samurai, Frau Yohamati, ihr „Gastrecht“⁸² zu genießen und sich in der japanisch-europäischen Geselligkeit, zu der auch deutsche Gäste und Freunde des Kaiser Shirohito gehören⁸³, heimisch zu fühlen.⁸⁴ San-Li kommt hier temporär zur Ruhe, obschon er sich wundern muss, „wie anders er geworden war,“ und sich zu fragen beginnt, „wo denn der einstige San-Li, der er so lange gewesen war, hingekommen sei.“⁸⁵

Die Zeit der Besinnung aber ist nur von kurzer Dauer. Denn der wiederaufflammende Krieg und das Vorrücken der „japanische[n] Heerespolizei“⁸⁶ treibt San-Li mit seiner Familie weiter in den chinesischen Süden – weitere Fluchtstationen und Internierungen folgen und zeigen die aussichtslose Gesamtlage der Chinesen an. Dennoch gestaltet Meckauer den Romanausgang für San-Lis kleine Familie als märchenhaftes „happy end“: San-Li trifft seine Lieben jedenfalls plötzlich und vollkommen unerwartet in seiner alten Heimat wieder – eine Wende, die den Autor zu einem metanarrativen, sowohl innerfiktional als auch autobiographisch deutbaren Kommentar veranlasst:

Der Erzähler – auch seinerseits betroffen – hält einen Augenblick inne. Denn das von so weither und so kunstvoll geschlungene Gespinnst des Geschicks löst sich unversehens wie unter einem magischen chinesischen Zauber auf. Bestürzt wie San-Li, jedoch in anderer Weise, wenn auch mit unbestreitbarem Recht, weigert sich der realistische Verstand, einen so glücklichen Ausgang einfach hinzunehmen. [...] Ungeduldig fragt der Erzähler im Namen seiner aufgeklärten und zeitaufgeschlossenen Europa-Klientel: ‚Tischt man uns hier nur ein Märchen auf? Soll ich solch ein leichtfertig herbeigezaubertes *happy end* wirklich weiter erzählen? [...]‘⁸⁷

Bleibt man zunächst beim innerfiktionalen Geschehen, so hat San-Lis Familie im Gegensatz zu den vielen Opfern des Krieges auf märchenhaft und irrational erscheinende Weise die Katastrophen des Kriegs überlebt. Der Erzähler rechtfertigt gegenüber seinen europäischen Leserinnen und Lesern

⁸⁰ Ebenda, S. 317.

⁸¹ Ebenda, S. 271.

⁸² Ebenda, S. 277.

⁸³ Vgl. ebenda, S. 274.

⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 295.

⁸⁵ Ebenda, S. 276.

⁸⁶ Ebenda, S. 317.

⁸⁷ Ebenda, S. 448.

diesen ihm selbst nur begrenzt glaubwürdig erscheinenden Ausgang in der Folge mit einer im historischen China gängigen Argumentationsweise, der Einflussnahme der Götter, oder mit dem reinen Zufall – in der Ursachenanalyse bleibt er eine Festlegung auf das eine oder andere schuldig. So oder so hat sich das gelebte konfuzianische Familienethos als auch die Lehre vom Weg der Mitte auf diese Weise gegen alle äußeren Widerstände bewährt. Zwar muss San-Li sich am Ende seiner Odyssee als einen mangelhaften „Jünger Laotsees“ erkennen, der sich, statt dem konfuzianischen Tatgebot zu folgen, vom „Übel in dieser Welt“⁸⁸ nur abwenden kann und deswegen von den tatkräftigen Zeitgenossen mit Skepsis beäugt wird.⁸⁹ Doch seine taoistische Suche nach Heimat findet, so unwahrscheinlich dies in den Augen des Erzählers wie der Leserinnen und Leser auch sein mag, einen befriedigenden Abschluss und erbringt zudem ein durchaus politisches Ergebnis: War San-Li als junger Mann noch davon überzeugt, die Angst vor Verlust durch den Geist bannen zu können, weil „nur im Geist [...] Dauer, ewiges Sein und immerwährende Heimat“⁹⁰ sei, muss er sich, gejagt vom „Drachen Heimatlosigkeit“, als „ein Heimatloser“ identifizieren, der „nirgends und nirgendwo Wurzeln schlagen“⁹¹ kann. Dies führt San-Li letztlich zu der Erkenntnis, dass seine „echte[] Heimat“ seine „kleine Familie“ ist und er sich nach dem Untergang der alten, großen Welt – ganz der konfuzianischen Wechselabhängigkeit von Familie und Staat gemäß – dazu verpflichten kann, als „Privatmann“ seine „Lebenspflicht zu tun, als gäbe es keine Staaten und keine Staatsmänner mehr.“⁹²

Kontextualisiert man den wundersamen Ausgang des Plots und San-Lis konfuzianische Konversion zu einem privaten Heimatkonzept, das seinen mobilen Fixpunkt allein in der Familie findet, mit Meckauers Biographie, so fallen deutliche Korrespondenzen ins Auge. Analog zu San-Li wird auch Meckauer nach fortgesetzter Verfolgung durch die Nationalsozialisten wieder mit Frau und Tochter vereint und kann sich und seine Familie retten. Es ist vor allem diese Meckauer im Rückblick unwahrscheinlich anmutende Rettung seiner eigenen Familie, die das *happy ending* seiner chinesischen Saga authentifiziert und seinem metanarrativ innehaltenden Erzähler folglich als im doppelten Sinne ‚Betroffenen‘ das Weitererzählen gestattet. Auch die innerfiktional ausgebrachte konfuzianische Einsicht in die heimatstiftende Qualität der Familie korrespondiert mit einer biographischen Einsicht Meckauers. In seiner Autobiographie *Gassen in fremden Städten* stellt der Autor fest:

⁸⁸ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 443.

⁸⁹ Vgl. ebenda, S. 382

⁹⁰ Ebenda, S. 163.

⁹¹ Ebenda, S. 209.

⁹² Ebenda, S. 467.

Ja, ich darf es wohl aussprechen: das Gefühl der Sicherheit und Geschütztheit verließ mich nie, wenn wir drei [Meckauer, seine Frau und seine Tochter] zusammen waren, und die Empfindung ‚zu Hause‘ stellte sich sofort wieder ein, sobald die Frist einer Trennung zu Ende ging. Ich habe meine Heimatverwurzelung, so dachte ich manchmal, mit mir genommen, sie sozusagen, wie ich es zuweilen scherzhaft bei mir nannte, ‚auf Räder gesetzt‘.⁹³

Obgleich die autobiographische Qualität des Romans für Leserinnen und Leser, die Meckauers Flucht- und Exilerfahrungen kennen, augenfällig ist⁹⁴ und man den Roman *Die Sterne fallen herab* daher durchaus als einen ins Chinesische verschobenen, autobiographisch inspirierten Exilroman bezeichnen kann⁹⁵, erschöpft sich die Erzählintention weder in der Darstellung eines zeitgenössischen chinesischen Schicksals⁹⁶ noch in der chinesisch camouflierten Darstellung seiner eigenen Flucht- und Lebensgeschichte. In einem Vortragsmanuskript mit dem Titel *Der Dichter in der Fremde* aus den 1950er Jahren streicht Meckauer im Blick auf *Die Sterne fallen herab* zwar explizit die „Personeneinheit Meckauer – San Li“⁹⁷ heraus, lädt also zu einer biographischen Lesart des Romans ein, betont aber zugleich, dass er sich durch sein „Werk in gewisser Weise distanzieren“ und versuchen wollte, die eigenen Flucht- und Verfolgungserfahrungen „zu objektivieren“⁹⁸, folglich „Persönliche[s] ins Typische“⁹⁹ zu überführen und damit etwas Allgemeineres aussagen zu können als ihm dies sowohl durch einen zeithistorischen China-Roman als auch durch eine persönlich authentifizierte Autobiographie möglich gewesen wäre. Meckauer verwandelt zu diesem Zweck seinen eigenen Fall – die Flucht vor den Nationalsozialisten – in ein Exempel für

⁹³ Walter Meckauer, Gassen, a. a. O., S. 123–124.

⁹⁴ Vgl. auch Carel Ter Haar, „Nach zwanzig Jahren“, a. a. O., S. 16.

⁹⁵ Vgl. dazu auch die schmale Forschung zum Roman Ernst Alker, Profile und Gestalten der deutschen Literatur nach 1914, hg. von Eugen Thurnher. Stuttgart 1977, S. 11; Thomas Lange, a. a. O., S. 343; Li Changke, a. a. O., S. 189–201; Arno Lubos, Walter Meckauer, in: ders. (Hg.), Geschichte der Literatur Schlesiens, Bd. 3. München 1974, S. 258–264; Carel Ter Haar, Einleitung, a. a. O., S. 8; Carel Ter Haar, „Nach zwanzig Jahren“, a. a. O., S. 16; Lutz Weltmann, Meckauer, Walter, in: Hermann Kunisch (Hg.), Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur, Bd. 2. München 1970 [1969], S. 63–64.

⁹⁶ So verfehlt die Auslegung von Wolfgang Groezinger, der den Roman als „täuschend“ echte Nachempfindung chinesischer Romane der Mingzeit deutet, in welchem „die Gegenwart in sonderbarer Umkehrung zum Kostüm wird über einer in China längst ausgestorbenen Seelenhaltung“, indem Meckauer durch gelungene „Fabulierkunst“ in „eine ferne und vergangene Welt einführt“ (Wolfgang Groezinger, [Rez.] Vom Familien-zum Existenzroman, in: Hochland, 45 (1952), S. 557).

⁹⁷ Walter Meckauer, Der Dichter in der Fremde [Vortragsexemplar], in: DNB, Walter Meckauer, EB85/47, S. 10.

⁹⁸ Ebenda, S. 8.

⁹⁹ Ebenda, S. 10.

eine zeittypische, aber in der Tendenz allgemeinemenschliche Kalamität und kann durch diese transnationale Verallgemeinerung die Aufmerksamkeit der deutschen Leserinnen und Leser von seiner eigenen Verfolgung und der Verfolgung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten auf die Verfolgung der Chinesen durch die Japaner ausweiten. Diese verallgemeinernde Ausweitung, die das Schicksal der europäischen Juden unter Umständen zu relativieren drohte, wird durch eine konkretisierende Gegenbewegung ausbalanciert, denn Meckauer entfaltet in seinem Roman zugleich einen engen historischen Zusammenhang zwischen der Geschichte Chinas, Japans und Deutschlands als Teil der realen Verflechtungsgeschichte der Schuld: Die Nationalsozialisten hatten mit der Machtübernahme die industrielle und militärische Kooperation mit der Guomindang intensiviert, unter anderem in der Absicht, Chiang Kai-sheks Nationalchina gegen die Sowjetunion zu mobilisieren.¹⁰⁰ Erst der Antikomintern-Pakt mit dem japanischen Kaiserreich 1936, dem 1937 Italien beitrug, schaffte die Grundlage für die ‚Achse Berlin – Rom – Tokio‘ und kühlte die Beziehung zwischen China und NS-Deutschland ab. Die Japaner marschierten kurz darauf in China ein und verübten in der Folge schwere Kriegsverbrechen an der chinesischen Zivilbevölkerung, die in der Forschung mitunter als „Asiatischer Holocaust“ firmieren.

Meckauer richtet den Blick seiner deutschen Leser in den letzten Episoden seines Romans auf just diesen realhistorischen Schuldzusammenhang, wenn er in China am Ende des Krieges nicht nur die letztlich unterlegenen Japaner, sondern auch besiegte Deutsche als Verbündete der Japaner auftreten lässt. Konfrontiert mit einer Gruppe deutscher Kriegsgefangener in einem Internierungslager der Alliierten stellt sich San-Li zunächst hinter die kollektive Vergeltungsabsicht der Chinesen: „[...] die Deutschen – das waren jene weißen Teufel, die unser Land ins Unglück gestürzt hatten, die die Japaner zur Grausamkeit aufstachelten, die uns alles Übel gebracht haben, was über uns gekommen ist. Sie waren alle schuld, denn sie waren Deutsche [...]“¹⁰¹ Als Deutsche verdienten alle ausnahmslos den Tod. Meckauer lässt seinen Protagonisten in der Folge allerdings bald von dieser in den 1950er Jahren in Bezug auf Deutschland wie auf Japan intensiv diskutierten Kollektiv-

¹⁰⁰ Auch Chiang Kai-shek war an einer Zusammenarbeit mit NS-Deutschland interessiert, versuchte seine Regierung gar nach deutschem NS-Modell nachzubauen, weshalb in der Forschung sich mitunter die Rede vom „chinesischen Faschismus“ etablierte (vgl. dazu Lloyd Eastman, *Fascism in Kuomintang China: The Blue Shirts*, in: *The China Quarterly*, 49 (1972), S. 1–31 und daran anknüpfend auch William Kirby, *Images and Realities of Chinese Fascism*, in: Stein Ugelvik Larsen (Hg.), *Fascism outside Europe. The European Impulse against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism*. Boulder 2001, S. 233–268).

¹⁰¹ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 437.

tivschuldthese Abstand nehmen.¹⁰² Veranlasst wird er dazu durch die Begegnung mit einem jüdischen Exilanten, der sich unter den deutschen Gefangenen befindet:

Und dann sah ich einen Alten mit langem schwarzem Mantel und dunklen Augen. Er hatte eine gebogene Nase, und ich wußte, daß viele seines Stammes in Shanghai wohnten, wohin sie vor den anderen Deutschen, die sie verfolgten, aus Europa geflüchtet waren. Man nennt sie Hebräer [...]. Der Drache Heimatlosigkeit treibt sie schon seit Jahrtausenden von Land zu Land. [...] Einen solchen Deutschen sah ich am Boden sitzen, und keiner von den lachenden und höhnischen und dunkelhaften anderen Deutschen achtete seiner. Er hatte die Augen geschlossen und schien zu seinem Gott zu beten. [...] Sein Antlitz war friedlich, als wäre sein Gott ein Friedensgott und ein Gott der Liebe, dem der Hass seiner Landsleute nichts anhaben konnte. [...] ¹⁰³

Obgleich Meckauer seine jüdische Figur mit einer dem antisemitischen Klischee entsprechenden Physiognomie ausstattet, vollzieht der Erzähler nicht die nazistische Ausgrenzung nach, die dem ‚sogenannten Hebräer‘ sein Deutschsein aberkennen würde. Zugleich wird jedoch jede empathische Annäherung an die Figur vermieden. Der Alte bleibt fremd und isoliert, scheint sich allein seinem Gott zu widmen. Meckauer lässt seinen deutschen Juden in China so zu einem besonderen Symbol der Heimatlosigkeit und der Verfolgung werden; es gemahnt die dafür zugänglichen anderen Figuren an Frieden und Versöhnung und gibt zugleich im Figurenbewusstsein Anlass zu einer grundlegenden Abkehr sowohl vom kollektiven Vergeltungsbedürfnis als auch vom rassistischen Nationalismus. Denn angesichts des bedenden Menschen erkennt San-Li, noch bevor er sich mit seiner Familie selbst vom „Drachen Heimatlosigkeit“ erlöst sieht: „Japanisch ist nicht japanisch, und deutsch ist nicht immer deutsch“¹⁰⁴.

In Meckauers Autobiographie *Gassen in fremden Städten* findet sich eine diskursthematisch ähnliche Aussage; hier übernimmt der Autor jedoch keine chinesische Perspektive, sondern positioniert sich, obwohl mehrfach vertriebenes Opfer der Deutschen, dezidiert auf der Seite der beschuldigten Deutschen, wohl nicht zuletzt, um die deutsche Schuld zu unterstreichen und der Forderung nach Sühne für die nationalsozialistischen Menschenrechts- und Kriegsverbrechen zuzuarbeiten:

Denn obwohl wir uns ja genau in derselben Lage befanden, wie all die anderen Flüchtlinge in Frankreich, so waren wir doch eben leider ‚Bo-

¹⁰² Vgl. Susanna Maria Kilian, *Japan und Deutschland – Zwischen Schuld und Verantwortung: Vergangenheitsbewältigung im Vergleich*. Berlin 2012, S. 72–32.

¹⁰³ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 438.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 439.

ches' nach der französischen Auffassung, und darum war im letzten Ende die Schuld an dem Weltunglück auch die unsrige. Und zweifellos hat eine solche ungerechte Kollektivierung der Schuld auch einen gewissen Funken der Wahrheit: nicht in jenem Sinne, daß der Unschuldige mit dem Schuldigen bestraft wird, sondern in dem, daß derjenige, der an dem ruhmvollen Erfolg einer Nation teilhat, sich, wenn es einmal anders kommt, nicht vor der Verantwortung drücken und so tun darf, als sähe er sie nicht oder als ginge sie ihn nichts an.¹⁰⁵

Kurz darauf werden selbst die Vertreter der in den 1950er Jahren intensiv diskutierten ‚inneren Emigration‘ wie die ehemaligen Insassen der „Gefängnisse[] und Konzentrationslager[]“ und die Protagonisten des Widerstands in Meckauers universelle Solidarierungs- und Mitleidsgeste einbezogen:

Wie wird Deutschland, wie werden seine Menschen, so dachte ich oft, wieder herauffinden aus der Niederung zu angstfreiem Fühlen und Handeln, zu einem normalen Dasein unter anderen normalen Nationen? [...] Wer hilft denen, wer steht ihnen bei, die im Inlande gegen die dunklen Mächte streiten müssen, den Tausenden, die in Gefängnissen und Konzentrationslagern ihren Versuch, gegen den Stachel zu löken, büßen müssen. Nie verließ mich, bei aller eigenen Not, der Gedanke, daß mein Kummer nur ein Teil war des allgemeinen Menschenleides jener Zeit.¹⁰⁶

Meckauers große Versöhnungsbereitschaft spiegelt sich folglich nicht nur im Romanausgang von *Sterne fallen herab*, in dem San-Li ein einsamer Jude an die heterogene Zusammensetzung der Gruppe der Täter gemahnt und von kollektiven Strafbedürfnissen Abstand nehmen lässt, sondern spiegelt sich auch, wie ebenfalls aus der Autobiographie hervorgeht, in seinem eigenen Leben: „Doch Haß, laute Klage und Unversöhnlichkeit liegen mir nicht.“¹⁰⁷

4 Literarische Selbstverständigung ‚im chinesischen Gewand‘

Dienten die herangezogenen historischen und biographischen Kontexte uns bislang vornehmlich heuristisch zur Erhellung der im Chinesischen verhandelten Frage nach dem guten Leben unter prekären Bedingungen, lassen sich die in der Fiktion ausagierten Antwortversuche auch umgekehrt zur Erhellung einiger Besonderheiten von Meckauers Biographie verwenden – ein Vorgehen, das unter Biographismusverdacht zu fallen riskiert, im Falle Meckauers aber einen instruktiven Einblick in sein Selbstverständnis als Au-

¹⁰⁵ Walter Meckauer, Gassen, a. a. O., S. 158.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 198.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 198.

tor gewähren und zugleich die in *Die Sterne fallen herab* so auffällige Interferenz von China- und Exil-Roman plausibler machen kann. Es ist insbesondere Meckauers Zeit im italienischen Exil, die sowohl in der literaturwissenschaftlichen Befassung als auch der öffentlichen Wahrnehmung des Autors starke Irritationen ausgelöst und die Rezeption seiner Texte nachhaltig gehemmt hat. Der Autor hat in den frühen 1930er Jahren, wie erst durch Studien von Heide-Marie Wollmann und Klaus Voigt in den 1980er Jahren, also circa 20 Jahre nach Meckauers Tod, eruiert wurde¹⁰⁸, einer ausgeprägten Bewunderung für Benito Mussolini und den italienischen Faschismus literarisch Ausdruck verliehen. Dies erfolgte neben kleineren Schriften vor allem in einem im Nachlass in Teilen einsehbareren Romantyposkript des Titels *Rom erwacht*, das Klaus Voigt dazu veranlasst hat, Meckauers literarische „Verherrlichung des Faschismus“ als „Kotau vor dem Regime“¹⁰⁹ anzuprangern. Und noch 1948 erschien Meckauers Übersetzung von Mario Pensa's *Das deutsche Denken. Untersuchungen über die Grundformen der deutschen Philosophie*, das sich konform auf der ‚Deutschen Linie des Denkens und Fühlens‘ hält, also eine durchaus problematische Akkommodation an die Philosophie des Nationalsozialismus darstellt.¹¹⁰

In seinem Nachkriegs-Œuvre wird diese Phase von Meckauer beschwiegen und weitgehend ausgeblendet. In seiner Autobiographie *Gassen in fremden Städten* ist von seiner temporären Affinität zum Faschismus nicht die Rede, hier werden nur sporadische Beobachtungen zum italienischen Alltag festgehalten, und es wird lapidar konzediert, dass Meckauer sich einigmaßen einzurichten wusste:

Meinem Temperament, meinen Empfindungen, meinen geheimsten, vielfach durch andere Lebensgewohnheiten und Anforderungen unterdrückten natürlichen Neigungen, die mir eingeboren sind, kam hier, trotz des offiziell eingeführten, aber sich privat doch kaum auswirkenden Faschismus, vieles entgegen.¹¹¹

Etwas anders sieht es in Meckauers Roman *Die Sterne fallen herab* aus; hier nutzt der Autor das „chinesische Gewand“ seiner Fiktion dazu, in einer Nebenepisode eine Akkommodation an ein faschistisches System zur Sprache zu bringen und damit, setzt man die Parallele von China- und Exil-Roman voraus, in verdeckter Form auch seine eigene Situation in Italien zu reflektieren. Der chinesische Protagonist San-Li begegnet in der besagten Episode

¹⁰⁸ Vgl. Heide-Marie Wollmann, Deutschsprachige Schriftsteller in Positano 1933–1945, in: *Exil*, 6.2 (1986), S. 65–76.

¹⁰⁹ Klaus Voigt, a. a. O., Bd. 1, S. 431.

¹¹⁰ Mario Pensa, *Das deutsche Denken. Untersuchungen über die Grundformen der deutschen Philosophie*, übers. von Walter Meckauer. Zürich 1948. Original: *Il pensiero tedesco. Saggio di psicologia della filosofia tedesca*, Bologna 1938.

¹¹¹ Walter Meckauer, *Gassen, a. a. O.*, S. 15.

im Haus der Samurai-Witwe einem europäischen, mutmaßlich deutschen Dichterkollegen, der seine „Lieder“ dem japanischen Kaiser „persönlich gewidmet hat“ und nun einem nationalen (völkischen?) Übersetzungsauftrag seiner Regierung nachgeht: „Und meine Regierung hat mich beauftragt, wertvolle östliche Liederdichter in die Sprache unseres Reiches zu übersetzen“¹¹², tut er kund. In der fiktiven Welt des Romans steht dieser völkische deutsche Dichter ähnlich isoliert da wie der betende deutsche Jude. Den chinesischen wie den japanischen Figuren im Umfeld bleiben die beiden antagonistischen Repräsentanten verschlossen, fremd und unnahbar, doch es liegt nahe anzunehmen, dass Meckauer hier zwei nur schwer zu vereinbarende Pole seiner eigenen Biographie, sein Judentum und seine Faschismusaffinität, abgespalten und separiert ins Bild gesetzt hat. „Und vielleicht ist es so, daß du das Ferne besser begreifst als das Nahe, das dich und uns alle gar zu dicht bedrängt“¹¹³, mutmaßt er im vorgeschalteten *Anruf* von *Die Sterne fallen herab* und scheint auf diese Weise implizit auch eine biographische Lesart des China-Romans zu rechtfertigen.

In der unmittelbaren Rezeption des Romans sind diese Anspielungen nicht wahrgenommen worden, und auch in den 1980er Jahren, als Meckauers profaschistische Phase postum in einem mitunter peinlichen Ton im deutschen Feuilleton debattiert und in der Folge schließlich gar die Verleihung der Meckauer-Plakette ausgesetzt wurde,¹¹⁴ spielen Meckauers fiktionale Reflexionen keine Rolle. Stattdessen schien die Vorstellung, dass ein von den Nationalsozialisten ins Exil getriebener deutscher Jude Sympathien zum italienischen Faschismus verspürte, die journalistischen und literaturwissenschaftlichen Diskutanten so nachhaltig überfordert zu haben, dass, wie schon erwähnt, die Rezeption seiner Texte nach einer Welle der Empörung kurzerhand abgebrochen wurde.

Uns scheint es an der Zeit, sich Meckauers Texten erneut und unvoreingenommen zu nähern und dabei „über Größe und Erbärmlichkeit des Exils“¹¹⁵, aber eben auch über das inter- und transkulturelle Anliegen des

¹¹² Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 276.

¹¹³ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 11.

¹¹⁴ Den Auftakt der Debatte im Feuilleton lieferte Helmut Schmitz: Von der Größe und Erbärmlichkeit des Exils. Der Fall Walter Meckauer, Emigrant aus Nazi-Deutschland und Mussolini-Bewunderer. In: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 273/47, 24.11.1989, S. 11. Entlastend für Meckauer argumentierten unter anderen Thomas Koebner/Ernst Loewy: Verdienen nur die Verfolgten unser Interesse, die Vertreter oder „Helden“ des Widerstands waren? In: *Frankfurter Rundschau*, 21.12.1989, S. 31, auf der Gegenseite positionierte sich etwa Walter Boehlich: Die falschen Patrone. Walter Meckauer Medaille. In: *Die Zeit*, 8.12.1989 und Hans-Albert Walter: „Nie sollst Du mich befragen...“ Das antifaschistische Exil, Walter Meckauer, sein Fall, sein Kreis und sein Preis. In: *Frankfurter Rundschau*, 3.2.1990, S. 3. Einen groben Überblick liefert [Anonym]: Meckauer im Zwielficht. In: *Fachdienst Germanistik* 8 (1990), S. 1–2.

¹¹⁵ Helmut Schmitz, a. a. O.

‚China-Meckauers‘ nachzudenken. Das Deutsche Exilarchiv der Deutschen Nationalbibliothek in Frankfurt am Main zeigt in seiner neuen Dauerausstellung *Exil – Erfahrung und Zeugnis* einen alten, mit Originalmanuskripten angefüllten Koffer, der Meckauer in all den Jahren seines Exils begleitet hat. Die zugehörige Bestandsliste verzeichnet insgesamt mehr als 3000 Einzelblätter, darunter eine Vielzahl teils publizierter, teils aber auch unpublizierter Texte, die den Titeln nach sowohl von Deutschland und Italien als auch von China (und vielen anderen Themen) handeln. Zur Gefährdung und Wahrung des guten Lebens, zu Familie und Heimat im „Westen wie im fernen Osten“¹¹⁶ sowie zu den Möglichkeiten des Erzählens der verflochtenen, gemeinsamen Geschichte in Zeiten von Flucht und Verfolgung scheint uns Meckauers Œuvre noch nicht erschöpfend befragt worden zu sein.

¹¹⁶ Walter Meckauer, *Sterne*, a. a. O., S. 11.