

Behinderung als grundlegende anthropologische Situation Shi Tieshengs christlich-philosophische Reflexion und ihr evangelistisches Potential

Ma Tianji

Vorbemerkung: Ohne Zweifel gehört Shi Tiesheng zu den bekanntesten Autoren im zeitgenössischen Festlandchina. Zwei zentrale Merkmale ragen bei dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit hervor: Shis körperliche Behinderung, die ihn lebenslang begleitete; Shis christlich inspirierte Kontemplation, welche entgegen einer vom Staat vorgegebenen atheistischen Ideologie in seiner schriftstellerischen Tätigkeit auf ein christliches Vokabular zurückgreift. Ziel dieses Beitrags ist es, anhand der Klärung einiger zentraler Konzepte in Shis Werken (Behinderung, Sünde, Gott, Erlösung) den Begründungszusammenhang zwischen diesen beiden Merkmalen zu beleuchten. Des Weiteren wird anhand von Shis bekanntestem Werk, *The Temple of Earth and Me*, exemplarisch dessen Anschlussfähigkeit für den christlichen Glauben und sein evangelistisches Potential aufgezeigt.

1. Motivation und Einleitendes

„Wenn wir diesen Mann sehen, dann ist zunächst die Grundlage dessen, was wir von ihm wissen, sein Rollstuhl.“¹ Auf diese Weise wurde er von Pipi 皮皮,² seiner langjährigen Freundin und ebenfalls brillanten Schriftstellerin, beschrieben. Mit einer Portion Selbstironie beschrieb er sich selbst als „ein Kranker von Beruf, der in seiner Freizeit schreibt“.³ Ohne Frage ist Shi Tiesheng 史铁生 (4. Januar 1951 – 31. Dezember 2010) in den Kreis der renommiertesten Romanautoren im zeitgenössischen China einzureihen. Sein Werk *The Temple of Earth and Me* (chin. *Wo yu ditan* 我与地坛; 1991),⁴ dessen Auszüge durch die Aufnahme in die Pflichtlektüresammlung für den Chinesisch-Unterricht der Sekundarstufe große Bekanntheit erlangten, gilt für viele Literaturkritiker als eine der besten chinesischen pro-

saischen Schriften des 20. Jahrhunderts überhaupt.⁵ Für die breite chinesische Bevölkerung stechen bei Shi zwei allgemeine Eindrücke hervor: Shi als behinderter Schriftsteller – wie Pipi im Eingangszitat andeutet –, der lebenslang mit seiner Krankheit zu kämpfen hatte; und Shi als intellektueller Schriftsteller, der entgegen einer vom Staat vorgegebenen atheistisch-marxistischen Ideologie in seiner schriftstellerischen Tätigkeit bemerkenswerterweise immer wieder auf ein christlich-philosophisches Vokabular zurückgriff.⁶ Diese besondere Kombination wirft zwangsläufig die interessante Frage auf, in welchem Zusammenhang Shis körperliche Behinderung mit seinen ungewöhnlichen, eindeutig christlich-inspirierten Betrachtungen steht.

Trotz seiner herausragenden Bedeutung in Festlandchina sind in der westlichen Welt explizite Forschungsbeiträge über Shi rar. Einige Analysen von Shis Werken erfolgten aus einer rein literaturwissenschaftlichen Perspektive.⁷ Die theologisch-philosophische Dimension seiner Werke ist bisher wenig ausgelotet. Ein neuerer aufschlussreicher Aufsatz von Chen Lang thematisiert zwar Shis religiöses Vokabular, hat jedoch den Fokus auf dessen gesellschaftskritischer Perspektive im postsozialistischen China.⁸ Chloë Starrs Artikel konzentriert sich aus intertextuellem Interesse auf Shis Darstellung des Menschen in einigen seiner Romane und Sachbücher.⁹ Die vorliegende Untersuchung reiht sich als weiterer Baustein in die vorangehenden Forschungsbeiträge über Shi Tiesheng ein, unterscheidet sich von jenen jedoch sowohl hinsichtlich der inhaltlichen Schwerpunktsetzung als auch hinsichtlich des methodischen Zugangs. Die inhaltliche Konzentration liegt dabei – vor der Hintergrundfolie einer „Disability Theology“ – auf Shis innerer Begründungslogik zwischen der körperlichen Behinderung und seinen christlich-religiösen kontemplati-

Ma Tianji ist promovierter Chemiker und Absolvent der FTH Gießen (M. Th.). Seit 2019 ist er Missionar beim Missionswerk OMF International. Er ist Doktorand an der KIHU Wuppertal. Mit seiner Familie lebt er in Buseck (Landkreis Gießen). Eine leicht abweichende Version seines Artikels erschien bereits in *evangelische missiologie* 39 (2023) 1, S. 11-29.

1 Pipi, „Canque“, S. 254 [Übersetzung von Ma Tianji].

2 Pipi 皮皮, früher bekannt als Feng Li, ist eine bekannte chinesische Schriftstellerin, die den Namen der populären Kinderbuchfigur Pippi Langstrumpf als Pseudonym verwendet.

3 Xu Xiao, „Wo de pengyou Shi Tiesheng“.

4 Shi, *Wo yu ditan*.

5 Ebenfalls bekannt ist sein Roman *Ming ruo qinxian* 命若琴弦 [engl. Buchtitel: *Strings of Life*], der 1991 vom bekannten chinesischen Regisseur Chen Kaige verfilmt wurde. Der Film mit dem Titel „Life on a String“ (chin. „Bian zou bian chang“ 边走边唱) wurde jedoch in Festlandchina nicht öffentlich gezeigt.

6 Vgl. Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 1.

7 Z.B. Dauncey, „Writing Disability into Modern Chinese Fiction“.

8 Chen, „Disability Theology Despite Itself“. Für Chen verband Shi „auf künstlerische Weise religiöse Kontemplation mit Sozialkritik“, wobei dieser sich synkretistisch-religiöser Ideen und Sprache bediene, um einen neuen, von der Ideologie der kommunistischen Partei abweichenden Entwurf von Gleichheit und Gerechtigkeit zu bieten (Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 16; Übersetzung Ma Tianji). Dazu schreibt Chen: „In contemporary China, where religions have been marginalized, religious vocabulary and contemplation helped Shi break free of the narrative assigned to people with disabilities by the atheist state“ (Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 1).

9 Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“. Starrs Argumentation mündet in die folgende Schlussfolgerung: „[...] the more explicitly religious nonfiction toward the end of his [gemeint ist Shi – Anm. d. Verf.] career offers a philosophical commentary on his earlier stories, and that his non-orthodox interpretations of Christian ideas provide important insight into the spiritual quests of Chinese intellectuals“ (Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 100).

ven Reflexionen.¹⁰ Darüber hinaus soll das evangelistische Potential seiner Werke exemplarisch aufgezeigt werden. Methodisch wird hierbei ein systematisch-theologischer Zugang bevorzugt, bei dem die wesentlichen christlich-philosophischen Konzepte Shis (wie Mensch, Leib–Seele, Sünde, Gott) anhand einiger repräsentativer Werke¹¹ erläutert und in argumentativen Zusammenhang gebracht werden. Ziel der Abhandlung ist es, den einflussreichsten Schriftsteller im zeitgenössischen China mit einer körperlichen Behinderung und gleichzeitig mit einer christlich-inspirierten Sprache für ein deutsches Publikum bekannt zu machen. Die Freilegung des Argumentationszusammenhangs seiner zentralen religiösen Terminologie zeigt nicht nur deren Anschlussfähigkeit für den christlichen Glauben im vermeintlich atheistisch geprägten Festlandchina; sie kann auch als Inspirationsquelle für eine Auseinandersetzung mit einer möglichen „Disability Theology“ im Allgemeinen fruchtbar gemacht werden.

Bevor einige zentrale religiöse Begriffe, die in Shis Werken wiederkehren, analysiert werden, soll kurz und knapp Shis Biographie und der Kontext seiner schriftstellerischen Tätigkeit dargelegt werden.

2. Biographie und Kontext

Shi wurde 1951 in Peking geboren und absolvierte als Heranwachsender zunächst die Tsinghua University High School.¹² Die vermutlich einschneidendsten Erfahrungen seines Lebens machte Shi zwischen den Jahren 1969–1972: Während der Kulturrevolution wurde er als sogenannter „Jugendlicher mit Schulbildung“ (chin.: *zhishi qingnian* 知识青年, abgekürzt als *zhiqing* 知青) im Rahmen der Bewegung „In die Berge und aufs Land gehen“ (*shangshan-xiaxiang yundong* 上山下乡运动) als einer von 33.000 Jugendlichen in eine ländliche Gegend von Shaanxi geschickt. Schon bald wurde Shi bewusst, dass diese Umerziehungsbewegung eine von Menschenhand verursachte Katastrophe war.¹³ Schließlich wurde auch seine körperliche Lähmung durch einen Unfall während seiner Zeit auf dem Land verursacht; schon 1971 im Alter von 21 Jahren wurde Shi aufgrund seiner Behinderung nach Peking zurückgeschickt. Die gravierenden Leiderfahrungen und die daraus resultierende „Krise des Selbst“,¹⁴ die er mit der ganzen *zhiqing*-Generation teilte, bildeten den anfänglichen Anstoß für seine schriftstellerische Tätigkeit, derer er sich als Kritikin-

strument gegen eine soziale Wirklichkeit voller Ungerechtigkeit bediente.

Die politischen Unruhen und die gesellschaftliche Umgestaltung bis Ende der 1970er Jahre bildeten die historisch-kulturelle Hintergrundfolie, vor der Shis Denken und Schreiben allmählich Gestalt gewann. Ab den 1980er Jahren konnte Shi der Avantgarde der „Narbenliteratur“ (*shanghen wenxue* 伤痕文学) und der „Literatur der Suche nach den Wurzeln“ (*xungen wenxue* 寻根文学) zugerechnet werden;¹⁵ diese versuchten die traumatischen Erfahrungen der Kulturrevolution zu verarbeiten und die Suche nach einer neuen, traditionsbewussten Identität zu thematisieren. In seinen Werken steht oft die *Menschlichkeit* im Vordergrund, die unpersönlichen Systemen und Strukturen mit ihrer Herabwürdigung des menschlichen Subjektes und ihrer inhärenten Ungerechtigkeit und Ungleichheit entgegengesetzt wird. Innerhalb Shis Schreiben kristallisierten sich dabei zwei charakteristische Aspekte heraus, die seinen zahlreichen Werken Konturen verleihen: erstens die körperliche Behinderung (seine eigene und die seiner literarischen Figuren) mit den verbundenen Reflexionen über Körper und Seele, Leiden, Sehnsucht und Hoffnung; zweitens seine theologisch-philosophische kontemplative Auseinandersetzung insbesondere mit dem Sinn des Lebens.

Die bemerkenswerten christlichen Bezüge hinsichtlich der Terminologie und Metaphorik in Shis Werken korrelieren zeithistorisch mit dem rasanten Wachstum des Christentums in China, insbesondere seit der Öffnungspolitik Ende der 1970er Jahre. Auch in chinesischen akademisch-intellektuellen Kreisen wuchs das Interesse am Christentum, welches schließlich in die sogenannte Sinotheologie bzw. die „kulturchristliche Bewegung“ mündete.¹⁶ Es ist bekannt, dass führende Persönlichkeiten dieser Bewegung wie Liu Xiaofeng 刘小枫 einen prägenden Einfluss auf Shi ausgeübt haben.¹⁷ Trotz der starken christlichen Färbung seiner Texte wird Shi nicht als christlicher Schriftsteller im strikten Sinn, sondern als christlicher Humanist wahrgenommen. Einige Forscher sehen in seinen manchmal philosophisch-spekulativ wirkenden Schriften eine starke Tendenz zum eklektischen Synkretismus in Anlehnung an die traditionelle chinesische Philosophie.¹⁸ Dennoch darf nicht geleugnet werden, dass sich der christliche Glaube maßgeblich auf Shis Weltansicht auswirkte und seine Werke mit ihrem reichen christlichen Vokabular Anschlusspotentiale für den christlichen Glauben im modernen China aufweisen.

Das Proprium der Kombination von körperlicher Behinderung und religiöser Anschauung in Shis Leben und Wer-

10 Diese Betrachtung geht über den sozial-politischen Kontext hinaus, hebt sich auf eine allgemeinere Ebene und ist daher umfassender als z.B. bei Chen.

11 Die meisten Werke sind online verfügbar: www.kanunu8.com/files/writer/4300.html.

12 Zu Shis Biographie mit teilweise autobiographischen Anmerkungen siehe Leung, *Morning Sun*, S. 153–164.

13 Vgl. Leung, *Morning Sun*, S. 157.

14 Vgl. Feuerwerker, *Ideology, Power, Text*, S. 195.

15 Vgl. McDougall – Louie, *The Literature of China in the Twentieth Century*, S. 395f.

16 Vgl. Yang – Yeung, *Sino-Christian Studies in China*, und Lai – Lam, *Sino-Christian Theology*.

17 Vgl. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 104.

18 Vgl. Faries, *The „Inscrutably Chinese“ Church*, S. 198.

ken wird ersichtlich, wenn man diese in eine von Couser vorgeschlagene Differenzierung einzuordnen versucht.¹⁹ Dieser unterscheidet anhand der Auseinandersetzung mit Schriften querschnittsgelähmter amerikanischer Autoren in den 1980er und 1990er Jahren zwischen zwei grundlegenden Paradigmen, dem *paradigm of conversion* und dem *political paradigm*.²⁰ Während bei dem ersten Paradigma eine „persönliche Erfolgsgeschichte“,²¹ d.h. das Narrativ der Überwindung der Behinderung, im Vordergrund steht, thematisiert das zweite Paradigma – im engen Zusammenhang mit der Behindertenrechtsbewegung – gruppenbezogene Vorurteile im konkreten soziopolitischen Kontext. Couser verdeutlicht, dass im Rahmen des ersten Paradigmas häufig auf ein religiöses Vokabular, religiöse Bilder und Metaphorik zurückgegriffen wird. So werde im christlichen Kreis die körperliche Behinderung und deren Überwindung im Sinne einer „Erfolgsgeschichte“ als eine von Gott intendierte Prüfung, bei Genesung als Manifestation der Gnade Gottes bzw. als Durchgangsstadium zu einer höheren Lebensperspektive gedeutet. Der theologisch-hermeneutische Horizont dieses ersten Paradigmas steht dem oft säkular-humanistisch geprägten Aufruf zu Solidarität im politischen Paradigma gegenüber. Chen argumentiert in seinem Aufsatz, dass Shis Werke – obwohl diese teilweise etwa im gleichen Zeitraum entstanden wie die von Couser beschriebenen seiner amerikanischen Schriftstellerkollegen – nicht eindeutig einem Paradigma zugeordnet werden können.²² Die Verwendung von religiösem Vokabular (typisch für Paradigma 1) ist bei Shi stets verschränkt mit der soziopolitischen Kritik der Ungerechtigkeit und der Forderung nach Solidarisierung (Paradigma 2).

Die folgende Auseinandersetzung bietet eine weitere Ergänzung zu dieser Perspektive: Es kann gezeigt werden, dass Shis Thematisierung der körperlichen Behinderung nicht nur mit einem tiefen sozial-politischen Anliegen verknüpft ist, sondern auch in eine grundlegende Reflexion über die anthropologische Verfasstheit im Allgemeinen mündet. Seine Argumentation gilt es im Folgenden aus einer systematisch-theologischen Perspektive zu beleuchten.

3. Systematisch-theologische Reflexion zu Shis religiöser Kontemplation

3.1 Der behinderte Mensch

Es ist leicht, auf der Grundlage von stereotypen Narrativen ein triviales und klischeehaftes Bild von Shi zu konstruieren – ein Mann als inspirierendes Vorbild, der trotz seiner Behinderung mit einem starken Willen und Optimismus kämpfte und dessen Schreiben auf beeindruckende Weise erfolgreich war. Obwohl Shis schriftstellerische Tätigkeit untrennbar mit seiner Identität als „behinderter Mensch“ verbunden war, ist diese banale Vorstellung wohl kaum stichhaltig, um Shis riesigen Erfolg erklären zu können.

Erstens stellt Shi sich dem Problem des „behinderten Menschen“ in seinen Werken gerade nicht in der Weise einer *Keep-on-going-never-give-up*-Geschichte; er begegnet seiner körperlichen Beeinträchtigung nicht mit der Verdrängung oder dem Wunschdenken einer baldigen Überwindung. Ganz im Gegenteil: Mit der Sensibilität eines Schriftstellers lässt er sich auf die Empfindungen des Ist-Zustandes ein, nimmt auf intensivere Weise alle körperlichen Schmerzen, die er erleidet, auf; er akzeptiert, konfrontiert offen das Problem, indem er mit voller Authentizität darüber nachdenkt. „Warum ich? Was soll das alles?“ – Dies sind persönliche Fragen, die den Ausgangspunkt seiner anthropologischen Reflexion bilden.²³

Zweitens ragt als Besonderheit heraus, dass Shi nicht bei diesen persönlichen Fragen stehen bleibt, sondern diese in das Zwischenmenschliche bzw. das Menschliche überhaupt hineinverlängert. Die kühne grundlegende These, mit der sich vermutlich auch die Grundaussage von Shis zahlreichen Schriften zusammenfassen lässt, lautet: *Alle Menschen sind verkrüppelt und behindert*.²⁴ In der Tat lassen sich in diesem *generalisierenden Moment* bei Shi zwei Dimensionen unterscheiden, eine auf den Kontext Festlandchinas bezogene sozial-politische Dimension und eine reflexiv-metaphysische, existentielle Dimension.

Die sozial-politische Dimension hat ihren Ursprung in der gesellschaftspolitischen Diskriminierung, mit der Shi in seinen früheren Jahren im kommunistischen China konfrontiert wurde. Es ist diese kollektive Trauma-Erfahrung der politischen Bewegungen, die sich in Millionen anderer Menschen widerspiegelt, was auch die Popularität von Shis Werken erklärt. Die Identitätsverschränkung zwischen einem behinderten Menschen und einem sozial-politisch unterdrückten Menschen wirft noch ein stärkeres Licht auf die bestehende Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Sein Anliegen bestand darin, die Grausamkeit und Absurdität einer ständig von Segregationen (Reiche und Arme, „Begabte“ und „Behinderte“) geprägten Gesellschaft offenzulegen, die

19 Vgl. Couser, *Recovering Bodies. Illness, Disability, and Life Writing*, S. 186ff.; hier folgt die Argumentation insbesondere der Darstellung in Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 2-4.

20 Vgl. Couser, *Recovering Bodies. Illness, Disability, and Life Writing*, S. 186 und 205.

21 Vgl. Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 1ff. Chen argumentiert, dass die christlich inspirierte religiöse Kontemplation Shi half, sich von einem staatlich auferlegten Narrativ der „erfolgreichen Überwindung“ bzw. des „perfekten Körpers“ zu befreien.

22 Vgl. Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 2f.

23 Shis persönliche Fragen zum Leiden werden z.B. in seinen Werken *Lai dao renjian* 来到人间 [Auf die Welt gekommen] (1985) und *Wuxu biji* 务虚笔记 [Notizen zur Klausur] (1996) thematisiert.

24 Vgl. Li, „Yi shenxing wei genji de ‚ren‘“, S. 56.

auch durch Revolution und Klassenkampf nicht überwunden wurde.²⁵ Chen kommentiert dazu, dass für Shi

*die Verzweiflung und der Schmerz von politisch oder wirtschaftlich Ausgestoßenen, denen Zugang zu Ressourcen verwehrt wird [...], sich nicht von denen querschnittsgelähmter Menschen unterscheiden [...].*²⁶

Aus seiner eigenen Erfahrung der Behinderung heraus entwickelt er eine besondere Sym- und Empathie für die gesellschaftlich Ausgestoßenen und Diskriminierten.

Das generalisierende Moment in Shis Werken enthält auch eine reflexiv-metaphysische, existentielle Dimension. Shi ist sichtlich von einigen Philosophen der Existenzphilosophie, z.B. Søren Kierkegaard, Martin Heidegger und Albert Camus, wie auch von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche beeinflusst. Ausgehend von seiner persönlichen Krankheit, einer Tatsache, die er nicht ändern kann, stellt Shi eine Frage, die uns alle angeht, nämlich die nach dem Sinn und Zweck des Lebens. Für Shi sind alle Menschen verkrüppelt und behindert, da erstens alle Menschen der fundamentalen Einsamkeit ausgesetzt sind.²⁷ Der Mensch kommt allein auf die Welt; obwohl wir Familie und Freunde haben, scheint eine perfekte zwischenmenschliche Verständigung kaum möglich zu sein. Darüber hinaus scheint auch die eigene Befindlichkeit angesichts des bevorstehenden Todes nicht teilbar zu sein. Um das Vokabular Heideggers aufzunehmen – es ist immer der „jemeinige Tod“.²⁸ Zweitens ist es unbestreitbar und unabänderlich, dass der Mensch gerade diesem Tod nicht aus dem Weg gehen kann. Mit dem Tod wird dabei der Möglichkeits- bzw. Entwurfsraum eines Menschen abgesteckt. Der ursprünglichen, nicht erklärbaren Sehnsucht, nicht sterben zu wollen, wird mitsamt anderen Sehnsüchten eine unüberwindbare Grenze gesetzt.²⁹ Mit diesen Widersprüchen muss der Mensch leben; dies ist der grundlegende Zustand der *Behinderung*, der alle Menschen betrifft. Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen heraus zeigt Shi im Blick auf die anthropologische Verfasstheit eine bemerkenswerte Offenheit gegenüber der Transzendenz, der Religion und Gott.

25 In der Kurzgeschichte „Xiongdí“ 兄弟 [Brüder] (1978) stellt der Erzähler die Lebenswege seines Cousins und eines Spielkameraden aus der Kindheit gegenüber. Während der Cousin in einer privilegierten Familie aufwuchs und Karriere machte, lebte der Spielkamerad in großer Armut und wurde aufgrund eines Verbrechens von diesem Cousin zum Tode verurteilt. Shi drückte damit seine Enttäuschung aus, dass die zu beseitigende soziale Ungleichheit bestehen blieb; die neuen Privilegierten hatten nur die alten ersetzt, genauso wie eine neue Segregation an die Stelle der alten Segregation trat (vgl. dazu auch Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 6f.).

26 Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 7f. (Übersetzung Ma Tianji).

27 Vgl. Li, „Yi shenxing wei genji de ‚ren‘“, S. 58; vgl. auch Shi, *Wuxu biji*, S. 54ff.

28 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 305.

29 Vgl. Li, „Yi shenxing wei genji de ‚ren‘“, S. 61. Insbesondere wird diese äußerst wichtige Argumentation in Shis berühmtestem Werk *The Temple of Earth and Men* dargelegt (Shi, *Wo yu ditian*, 110f.).

Bevor Shis Gottesbild thematisiert wird, möchte ich mich zunächst seiner Interpretation der *Begrenzung* und der christlichen Terminologie der Sünde zuwenden, die als weiterer Baustein der Gesamtargumentation dient.

3.2 Sünde und Begrenzung

*Liebe [...] blinde Kinder, wir sind Freunde. Ich bin auch behindert, kann seit meinem 21. Lebensjahr nicht mehr auf den Beinen gehen und sitze nun seit weiteren 21 Jahren im Rollstuhl. [...] Wir sind Freunde, aber nicht, weil wir alle behindert sind, sondern weil alle gesunden Menschen unsere Freunde sind und alle Menschen Freunde sein sollten. Was ist eine Behinderung? Eine Behinderung ist nichts anderes als eine Begrenzung. Ihr wollt sehen, aber Ihr könnt nicht sehen. Was ist mit mir? Ich möchte gehen, aber ich kann nicht. Was ist mit gesunden Menschen, die fliegen wollen, es aber nicht können – das ist eine Metapher, um zu sagen, dass auch gesunde Menschen Begrenzungen haben und diese Beschränkungen ihnen auch Schwierigkeiten und Probleme bereiten. [...] Alle Menschen sind also gleich und wir sind nichts Besonderes.*³⁰

In einem Brief-Essay an Kinder mit Sehbehinderung erläutert Shi seine originelle Auffassung von der Behinderung eines Menschen, die er als *Begrenzung* (chin. *juxian* 局限) interpretiert. Das generalisierende Moment kommt auch hier zum Ausdruck: Die vermeintliche Dichotomie und Segregation zwischen „Gesunden“ bzw. „Normalen“ und „Behinderten“ wird insofern dekonstruiert, als jeder Mensch auf die eine oder andere Weise begrenzt und somit behindert ist.³¹ Es ist dabei auffällig, dass Shis Konzept der *Begrenzung* große Ähnlichkeit mit dem sogenannten *limits model* nach einer Kategorisierung von Deborah Beth Creamer aufweist.³² Auch hier wird die Behinderung im Sinne von *Begrenzung* als eine Konstante der *conditio humana* angesehen:

*Not only do our lives often progress toward impairment (e.g., as we age or take risks in life), but we are surrounded by limits (which we do not consistently describe as impairment) all the time.*³³

Als Beispiel nennen sowohl Shi wie auch Creamer den Wunsch des Menschen, fliegen zu wollen, und die gleichzeitige Unfähigkeit, fliegen zu können.³⁴

30 Shi, „Gei mang tong pengyou“, S. 259f. (Übersetzung Ma Tianji).

31 Vgl. Xu – Chen, „Shi Tiesheng fangtan“.

32 Vgl. Creamer, „Disability Theology“, S. 341; vgl. hier insbesondere auch Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 10-12.

33 Creamer, „Disability Theology“, S. 341 (Übersetzung Ma Tianji).

34 Vgl. Creamer, „Disability Theology“, S. 341, und Shi, „Gei mang tong pengyou“, S. 259. Auch Eiesland bekräftigt in *The Disabled God*, dass sowohl „normale“ Körper wie auch „behinderte“ Körper der Kontingenz und der *Begrenzung* unterliegen – eine Tatsache, die als Wahrheit des

Originell ist dabei Shis begriffliche Verschränkung von Behinderung, Begrenzung und der christlichen Terminologie der Sünde. Letztere wird in den zahlreichen Schriften Shis nicht einheitlich verwendet und weist verschiedene Aspekte auf.³⁵ Jedenfalls wird der Begriff der Sünde keineswegs ausschließlich negativ verwendet, wobei die Ursünde in einigen Fällen kreativerweise als universelle anthropologische und oft heilsame Begrenzung und Unvollkommenheit gedeutet wird. Shis Sprachgebrauch unterscheidet sich somit von dem Eieslands, der ausgehend von einer liberaltheologischen Position den Sünde-Begriff häufig auslässt oder zumindest nicht in den Vordergrund stellt; dabei möchte er unbedingt den Eindruck verhindern, dass zwischen der Sünde und der Behinderung ein kausales Verhältnis besteht.³⁶

Shis diffuse Verwendung des Begriffs der Sünde und der Begrenzung in seinen zahlreichen literarischen Werken ist vor dem Hintergrund seines Kulturverständnisses und seines sozial-politischen Anliegens zu deuten. Chen argumentiert in seinem Aufsatz, dass aus Shis Sicht

*die chinesische Kultur die Immanenz betone und jeden für potentiell perfekt und grenzenlos wie einen Gott halte.*³⁷

Nach Shis Auffassung habe eine solche Tendenz zur Vergötterung von (politischen) Persönlichkeiten beigetragen.³⁸ Nicht selten nimmt Shis scharf pointierte Kritik die Form einer (christlichen) Götzen- bzw. Religionskritik an, die sich gegen jegliche Verabsolutierung von politischen Ideologien und Weltanschauungen (z.B. Materialismus)³⁹ und jegliche Selbstvergötterungsversuche (z.B. in einigen Formen des Konfuzianismus, Daoismus und Chan-Buddhismus) richtet. Aus der Begrenztheit des Menschen wird die Gleichheit aller Menschen geschlossen:

*Aufgrund der menschlichen Begrenzung hat kein Mensch [z.B. im Namen eines politischen Systems – Anm. d. Verf.] das Recht, [andere] zu begrenzen.*⁴⁰

Gerade angesichts seiner eigenen zeitlichen und örtlichen Begrenzung (und so vieler seiner unbeweglichen literarischen Figuren) soll sich, so Shi, die schriftstellerische Imaginationskraft als Begrenzung überwindende Lebens-

und Widerstandskraft in metaphysische Gefilde erheben.⁴¹ Dieses transzendierende Moment in Shis Denken und Werken geht einher mit einer dualen Unterscheidung zwischen Seele und Körper.⁴² Nach Shi ist es das selbstbewusste spirituell-seelische Leben, welches den Menschen von den Tieren niederer Ordnung unterscheidet. In seinem Essay „Linghun de zhongliang“ 灵魂的重量 [Das Gewicht der Seele]⁴³ beschreibt er eine eigentümliche Separation: Es ist der Körper, der an einen Rollstuhl gefesselt ist und „Schmerz, Schwäche, Hunger, Durst“, aber auch „Zweifel und Eifersucht“ erleidet;⁴⁴ währenddessen geht die Seele in dunklen Nächten in die Ferne, lässt den behinderten Körper und die von Leiden durchtränkte Realität hinter sich, tritt in eine Welt der Imagination und des Lebens ein und kann sich ins Unendliche erheben.⁴⁵ Mit anderen Worten: die Seele stellt den Teil oder den Aspekt des Menschen dar, der das Selbst transzendieren kann. Diese Körper-Seele-Dualität ist dabei ein Aspekt der allgemeinen dualistischen Verfasstheit der Wirklichkeit, die in Anlehnung an die christliche dogmatische Tradition als Entgegensetzung zwischen dem Irdischen und Himmlischen, dem Relativen und Absoluten, dem Begrenzten und Unbegrenzten, dem Menschlichen und dem Göttlichen aufgefasst wird. Wie ist aber dieses Göttliche oder der Gott⁴⁶ bei Shi konkret zu verstehen? Diese Frage gilt es im nächsten Abschnitt näher zu untersuchen.

3.3 Der behinderte Gott

Wenn wir jedoch darüber nachdenken, muss diese Art von Widerspruch letztlich der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sein, die Kluft zwischen dem Absoluten und dem Relativen, so dass es das Unendliche (z.B. das Geheimnis des gesamten Universums) sein muss, das versucht, das Endliche (z.B. die persönliche Situation) zu beeinflussen, der absolute Wert (z.B. die Zukunft der Menschheit), der versucht, den relativen Wert

Menschseins anerkannt werden sollte (Eiesland, *The Disabled God*, S. 103f.).

35 Vgl. Li, „Yi shenxing wei genji de ‚ren‘“, S. 59; und Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 106.

36 Vgl. Eiesland, *The Disabled God*, S. 101f.

37 Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 10f. (Übersetzung Ma Tianji).

38 Vgl. Xu – Chen, „Shi Tiesheng fangtan“; Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 10f.

39 Dazu gehört insbesondere auch die Verabsolutierung der Naturwissenschaft (vgl. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 112). Diese wird z.B. in Shis Kurzesay „Aiqing wenti“ 爱情问题 [Die Frage der Liebe] besonders kritisiert.

40 Shi, „Ziyou pingdeng‘ yu ‚zhongji jiazhi‘“, S. 255 (Übersetzung Ma Tianji).

41 Die menschliche Vorstellungskraft wird z.B. in Shis Kurzgeschichte „Xiaoshuo san pian“ 小说三篇 [Drei Geschichten (Teil 3): Drehbuch-idee] (1988) thematisiert.

42 Starr argumentiert, dass Shi in einigen Werken von einer dritten Komponente spricht, dem Geist, dem die Funktion der reflexiven Fähigkeit zugeordnet wird (vgl. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 109). Für die vorliegende Auseinandersetzung reicht es allerdings, zunächst die Dualität zwischen Körper und Seele zu thematisieren.

43 Shi, „Linghun de zhongliang“ (1986).

44 Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 109.

45 Vgl. Shi, „Linghun de zhongliang“, S. 100f. Diese Thematisierung des Leib-Seele-Problems ist sichtlich von der westlichen philosophischen und christlichen Tradition beeinflusst, wobei Shis Akzent auf der Separation zwischen Leib und Seele eher an Platon, Augustinus und Calvin (als an Aristoteles und Thomas von Aquin) anknüpft.

46 Meistens verwendet Shi für Gott den kulturell vorgeprägten Ausdruck *shen* 神 („Gott, Geist“), der kulturell pan- bzw. polytheistisch konnotiert ist. In wenigen Fällen wird jedoch auch die ebenfalls kulturell vorgeprägte Bezeichnung *shangdi* 上帝 („oberster Herrscher“) verwendet. Dies sind die beiden geläufigen Gottesbezeichnungen der protestantischen chinesischen Bibelübersetzungen.

(z.B. das persönliche Interesse) zu korrigieren. Auf diese Weise muss das vorangehende Ich⁴⁷ mit dem absoluten Wert sowie mit dem unendlichen Sein verbunden werden. Aber was ist das? Wie nennt man das Unendliche und das Absolute? Nennen Sie es, wie Sie wollen, denn wie auch immer es genannt wird, ist in der Tat eine menschliche Gegebenheit, aber in der Geschichte des Glaubens wird es genannt: Gott. Er ist unendlich in seiner Unendlichkeit und wahrhaftig. Er ist in seiner absoluten Güte und Schönheit gegenwärtig. Er ist der Ausgangspunkt der menschlichen Träume und der Endpunkt der menschlichen Perspektive. Seine Gegenwart geht seinem Namen voraus, und sein Name ist zufällig das Wort „Gott“.⁴⁸

Auf originelle Weise beschreibt Shi hier in „Das Gewicht der Seele“ Gott in Form eines Parallelismus als „Ausgangspunkt der menschlichen Träume und Endpunkt der menschlichen Perspektive“. In einem anderen Essay schildert er sogar die direkte Beziehung zu Gott, der mit einem „erleuchteten Herzen“ als Urquelle der „Wahrheit, Güte, Schönheit, Gerechtigkeit und Liebe“ erkannt werden kann. Dabei weist Shi in der Gottesbeziehung jegliche Einmischung eines „Maklers“, d.h. eines Vermittlers als „Agent der Macht“, und jegliche „menschliche Gebrauchsanweisung“ ab.⁴⁹

Trotz der Vereinbarkeit einiger Aspekte mit der christlichen Botschaft weisen Forscher darauf hin, dass Shis Gottesbild keinesfalls orthodoxen (westlichen) theologischen Formeln oder kirchlichen Dogmen entspreche.⁵⁰ Auch wird im vorangehenden Abschnitt schon deutlich, dass sich sein Konzept kaum auf die zeitgenössische liberale christliche Theologie wie z.B. die von Eiesland stützt. Angesichts der Undifferenziertheit seines religiösen Vokabulars und der unsystematischen Gedankengänge wird ebenfalls vorgeschlagen, Shis religiöse, stark christlich gefärbte Kontemplation vor dem Hintergrund der synkretistischen Tradition der chinesischen Religionen zu betrachten.⁵¹ Diese Beobachtungen und Thesen sind meiner Ansicht nach durchaus

stichhaltig, könnten jedoch mit einigen zusätzlichen Bemerkungen ergänzt werden.

Erstens muss stets der politische Kontext Festlandchinas, in dem Shi als renommierte Persönlichkeit seine schriftstellerische Tätigkeit vollzieht, berücksichtigt werden; in Anbetracht der vorgegebenen Ideologie wäre wohl ein eindeutiges Christusbekenntnis kaum möglich gewesen. Zweitens schreibt Shi nicht als systematischer Theologe, sondern als literarischer Schriftsteller, der fiktive Geschichten und Figuren kreiert, die oft gedeutet werden müssen und auch keineswegs immer die Ansichten des Autors wiedergeben. Drittens ist es wohl auch Shis Absicht, im Rahmen eines erzählerischen Experimentes Unsicherheit und Unbestimmtheit zuzulassen, um bestehende autoritäre Strukturen und Ideale (z.B. eines perfekten Körpers) in Frage zu stellen; zudem spiegelt gerade die Unklarheit die kontextuelle Glaubens- bzw. Identitätskrise und somit die spirituelle Suchbewegung der chinesischen Intellektuellen im zeitgenössischen China wider. Viertens muss ebenfalls bekräftigt werden, dass der persönliche Glaube eines Menschen ein Moment der Unverfügbarkeit innehat und in gewisser Hinsicht für Außenstehende dunkel bleiben muss.

Jedenfalls verwendet Shi ein christlich inspiriertes Vokabular, um ausgehend von seiner körperlichen Behinderung seine Deutung des Sinnes der Welt und seiner eigenen Existenz zu artikulieren. Seine Gottesdarstellung weist uneinheitliche, paradoxe Züge auf, was eine systematische Auseinandersetzung zunächst erschwert. In einigen Schriften werden Gott – wie es im christlichen Dogma üblich ist – ultimative metaphysische Eigenschaften (Liebe, Gerechtigkeit usw.) zugewiesen.⁵² In anderen ist er derjenige, der aufgrund seiner Vollkommenheit und Allmacht nicht zum Träumen imstande ist, deshalb vom Himmel herabsteigt, am menschlichen Leben teilnimmt und die Menschen beim Nachjagen ihrer Träume beobachtet.⁵³ Auffällig ist dabei, dass Gott bei Shi in vielen Fällen anthropomorphe Züge annimmt: Dieser ist einsam, langweilt sich und kann sogar eifersüchtig auf die Menschen sein. Anders als Eiesland, der in *The Disabled God* den auferstandenen Christus mit Wunden am Körper in den Mittelpunkt stellt, bezieht sich Shi selten auf Jesus Christus.⁵⁴ Dennoch kann man auch bei ihm von einem „disabled God“ sprechen, da dieser sich nicht selten als gewöhnlicher, fürsorglicher, aber auch verletzter und begrenzter Mensch manifestiert, der Shi hilft, sein Leid zu ertragen, und umgekehrt selbst auf die Hilfe anderer angewiesen ist. In seiner Kurzgeschichte „Cheshen“ 车神 [Gott des Behindertenfahrzeugs] begegnet Shi diesem in seinen Nächsten, konkreten Menschen (Mütter seiner Klassenkameraden, ältere Arbeiterinnen, ein Mann, ein Kind), die ihm Barmherzigkeit und Liebe

47 Shi stellt sich in diesem Abschnitt die Ausgangsfrage: „Denn es gibt noch einen anderen Satz, über den es sich lohnt nachzudenken: ‚Ich will, dass meine Seele mehr gereinigt wird.‘ Das macht doch Sinn, oder? Also, wer macht diesmal wen?“ Das Ich im zitierten Abschnitt bezieht sich auf das erste Ich in der Ausgangsfrage (Shi, „Linghun de zhongliang“, S. 123f.; Übersetzung Ma Tianji; Hervorhebung d. Verf.).

48 Shi, „Linghun de zhongliang“, S. 123 (Übersetzung Ma Tianji; Hervorhebung d. Verf.).

49 Vgl. Shi, „Ziyou pingdeng‘ yu ‚zhongji jiazhi‘“, S. 459; vgl. auch Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 8.

50 Vgl. z.B. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 112.

51 Vgl. Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 10. Chen weist dabei auf ein Essay mit dem Titel „Tagsüber an Christus und nachts an Buddha glauben“ (Zhou xin Jidu ye xin fo 昼信基督夜信佛) in Shis späterer Schaffensphase hin und kommentiert: „His attitude echoes the traditional idea that claims the unity of three teachings (that is, Confucianism, Buddhism, and Daoism), which can be traced back to the 12th century and was popular among many Chinese literati.“ (Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 10).

52 Z.B. Shi, „Wo zhi wu“, S. 190f.

53 Z.B. Shi, „Xiaoshuo san pian“, S. 45f.

54 Vgl. Chen, „Disability Theology Despite Itself“, 13.

erweisen.⁵⁵ Aus dieser Perspektive ist Shis Gott kein triumphalistischer, unabhängiger und menschenferner Gott, sondern einer, inkarniert als Mensch, der Schwäche zeigt und sich dem Angewiesenen-Sein, der gegenseitigen Fürsorge als zu wertschätzendem Prinzip des Lebens unterordnet.

Es bleibt ein letzter Aspekt, dem ich mich zuwenden möchte: Wie wird die Theodizee-Frage in Shis Werken ausgehandelt? Worin besteht die *Erlösung* in seiner unorthodoxen Kontemplation?

3.4 Theodizee und Erlösung

Mit der Theodizee-Frage, der Frage danach, warum ein gerechter Gott Leid auf dieser Welt zulässt, beschäftigt sich Shi schon früh in einer Geschichte mit dem Titel „Shulin li de shangdi“ 树林里的上帝 [Gott im Wald].⁵⁶ Konkret macht die Hauptfigur, die von Mitmenschen für wahnsinnig gehalten wird, „den Gott im Himmel“ für das Gesetz des Dschungels (engl. *Law of the jungle*) verantwortlich:

*Und sie zweifelte an dem Gott des Himmels: wenn er doch der Retter der leidenden Wesen ist, warum also muss diese tödliche Situation sein?*⁵⁷

Angesichts der Ungleichheit, der offensichtlichen Differenzen zwischen den Starken und den Schwachen, den Klugen und den Dummen, den Schönen und den Hässlichen, den Behinderten und den Gesunden, angelegt in der Geschöpflichkeit, gibt Shi, wie bereits erläutert, eine originelle Antwort: Es sind die Begrenzung, der Tod bzw. die „Erbsünde“ als von allen Menschen geteilte Erfahrungen, die seine These von der Behinderung und Verkrüppelung als grundlegende anthropologische Situation begründen. Die Antwort bietet zwar zunächst eine alternative Sichtweise, die Segregationen überwinden soll; dennoch bleibt es ungeklärt, worin die *Motivationskraft* für eine positive Lebenseinstellung besteht.

In dem 1990 veröffentlichten Essay „Haoyun sheji“ 好运设计 [Design des Glücks] führt der Erzähler ein Gedankenexperiment durch, in dem zunächst fiktiv eine Wunschliste für das nächste Leben erstellt wird.⁵⁸ Mit der Annahme, dass „das Schicksal von Anfang an ungerecht ist“ und „Menschen mit Glück und Pech geboren werden“, entwirft dieser ein Ich, das nicht nur intelligent und gut aussehend ist, sondern auch über einen perfekten Körper und alle möglichen geografischen und sozial-wirtschaftlichen Vorteile verfügt.⁵⁹ Schnell kommt der Erzähler im Rahmen seines Reflexionsexperiments zur Schlussfolgerung, dass Reichtum, eine liebevol-

le Familie und ein perfekter Körper nicht die gewünschte Erfüllung bringen, sondern gerade eine (andere) Art Behinderung, eine Art „Käfig“ hervorrufen.⁶⁰ Es stellt sich die Frage, ob ein perfektes Leben ohne Momente der Überwindung wirklich genossen werden könne und es nicht schnell langweilig sein werde; anders gefragt: Ist ein gewisses Maß an Leid, Misserfolg, Enttäuschung und Imperfektion im Leben nicht notwendig, um überhaupt ein Gefühl der Erfüllung zu erzielen? Auch Entwurfsvariationen, bei denen entweder einige Hindernisse (heilbare Krankheiten) eingebaut werden oder „ein ewiger Sieger“ und Überwinder konstruiert wird, stoßen auf das unlösbare Problem, nämlich den Tod.⁶¹ In einem pessimistischen Ton äußert sich Shi über die Vergänglichkeit dieser Welt:

*Die Menschheit stirbt, die Erde geht unter, das Universum versinkt in thermischer Stille. Welchen Wert haben all unser Einfallsreichtum und unsere Genialität, unser Kampf und unsere Anstrengungen, unser Glück und unser Erfolg? Was soll das bringen? Wohin gehen wir gerade? Wohin werden wir noch gehen? Was ist unser Ziel? Was ist unsere Freude? Wo ist unser Glück? Wo ist unser Weg zur Erlösung?*⁶²

Diese Erlösung und Lösung findet der Erzähler, der sich am Ende der Geschichte in den Autor Shi selbst verwandelt, in der *Prozesshaftigkeit* des Lebens:⁶³

*Der Prozess! Ja, der Sinn des Lebens liegt darin, dass du die Schönheit und den Glanz des Prozesses erschaffen kannst, der Wert des Lebens liegt darin, die Schönheit und die Tragödie des Prozesses mit Gelassenheit und Begeisterung zu würdigen. [...] Der gesamte Prozess ist ein kluger Plan Gottes. [...] Gott hat mich lebenslang querschnittslähmt, damit ich vom Ziel zum Prozess übergehen kann.*⁶⁴

Nur wenn man den Blick, so Shi, vom Ziel zum Prozess hinlenkt, werden die Leere und Verzweigung des Ziels, Schmerz und Leid des gegenwärtigen Zustandes überwunden. Das Leben als Prozess zu leben bedeutet, dem Tod furchtlos entgegenzusehen und die Gewissheit zu haben, dass der Prozess des Lebens weitergeht. Es bedeutet auch, das Leben gerade aufgrund seiner Prozesshaftigkeit jeglicher Stereotypisierung (etwa durch Geburt, sozialen Status) zu entziehen. Wenn die Prozesshaftigkeit selbst bereits das wahre Glück bedeutet und das designte perfekte Ich überflüssig gemacht wird, schlussfolgert Shi: „Vielleicht bin ich ja schon der Liebling des Schicksals?“⁶⁵

55 Vgl. Shi, „Cheshen“, S. 282-290; vgl. hierzu Chen, „Disability Theology Despite Itself“, S. 13.

56 Vgl. Shi, „Shulin li de shangdi“, S. 72f.; zur folgenden Argumentation vgl. dazu Chen, „Disability Theology Despite Itself“, 11.

57 Shi, „Shulin li de shangdi“, S. 73 (Übersetzung Ma Tianji).

58 Shi, „Haoyun sheji“, S. 32ff. (Übersetzung Ma Tianji); vgl. dazu Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 110f.

59 Vgl. Shi, „Haoyun sheji“, S. 33f. (Übersetzung Ma Tianji).

60 Vgl. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 110.

61 Vgl. Shi, „Haoyun sheji“, S. 44f.; vgl. Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 110f.

62 Shi, „Haoyun sheji“, S. 44f. (Übersetzung Ma Tianji; Hervorhebung d. Verf.).

63 Vgl. hier Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 111.

64 Shi, „Haoyun sheji“, S. 43f. (Übersetzung Ma Tianji).

65 Shi, „Haoyun sheji“, S. 43. (Übersetzung Ma Tianji).

Insgesamt hinterlässt „Design des Glücks“ eine ungewöhnliche Zweideutigkeit: Ist diese Art *Erlösung* angesichts des nihilistischen Untertons eine reine funktionalistische Konstruktion, d.h. ein billiger Trost, eine selbstbetrügerische Illusion angesichts der Sinnlosigkeit der Welt und des Lebens? Einige Schriften könnten für diese Lesart sprechen. In einem seiner bekanntesten Romane, *Ming ruo qinxuan* 命若琴弦 (engl. Titel *Strings of Life*), wird diese Thematik des Selbstbetrugs aufgegriffen:⁶⁶ Ein blinder Banjospieler, begleitet von seinem jungen Lehrling, verdient seinen Unterhalt durch seine Musik und seinen Gesang auf dem Weg durch das Land. Dabei will er das Instrument solange spielen, bis ihm tausend Saiten zerreißen. Sein Meister, der ebenfalls blind war, teilte ihm nämlich mit, dass seine Blindheit durchaus heilbar sei. Das entsprechende Rezept, das sich in der Rille des Banjos befindet, bedarf jedoch einer vorangehenden medizinischen Initiation: Erst wenn man tausend Saiten des Banjos zerrissen hat, wird die Medizin funktionieren. Während der Altmeister vor seinem Tod nur 800 Saiten schaffte, gelingt es dem Banjo-Meister eines Tages, dieses Endstadium, die Zahl von 1.000 Saiten, zu erreichen. Überglücklich geht er zu den Apotheken, erfährt jedoch zu seiner Überraschung und Enttäuschung, dass dieses Rezept ein leeres Blatt Papier ist. Dennoch will er mit seinem Lehrling weiter Banjo spielen. Es sind die Hoffnung und Sehnsucht auf ein Heilmittel, die den blinden Banjomeister zum Weiterspielen ermutigen und siebenzig Jahre lang am Leben erhalten. Als das Heilmittel sich als ein Mythos herausstellte, gelangte er zu einer tieferen Erkenntnis:

*Auch die Herzenssaite braucht zwei Punkte: der eine ist das Streben und der andere ist das Ziel, damit man auf diesem Spannungsbogen in der Mitte das Herzenslied spielen kann.*⁶⁷

Was ist, wenn das eine Ende sich als leer und illusionär herausstellt? Es ist doch die Reise durch das Leben selbst, die ständige Ausübung einer Tätigkeit als Prozess, die zählt und die Freude bereitet. Diese Geschichte verrät uns eventuell auch viel über Shis Einstellung zu seiner schriftstellerischen Tätigkeit: „Leben dient nicht dem Schreiben, sondern Schreiben dient dem Leben.“⁶⁸ Wie der Altmeister, der sein ganzes Leben dem Banjospielen widmete, steckte auch Shi seine ganze Lebenskraft in das Schreiben, was ihm ein Gefühl der Hoffnung und des Trostes gab. Der Glaube war ein Balsam, der ihm das Leiden, das er in seiner Krankheit empfand, abnahm – jedoch auch nicht mehr.⁶⁹

Es ist unverkennbar, dass einige Textstellen in Shis Werkkanon diese funktionalistische existentialistische In-

terpretation zu stützen scheinen. Dennoch weisen seine Texte insgesamt (von ihm intendierte) Uneindeutigkeiten und widersprüchliche Züge auf. Aus meiner persönlichen Sicht ist die obige Lesart nicht die einzig mögliche; Shis Offenheit zur Transzendenz könnte auch substantiell – d.h. als ontologische Beziehung zu einem höchsten Wesen (nicht unbedingt dem christlich-orthodoxen Dogma entsprechend) – gedeutet werden. So spricht Shi am pointierten Ende des Essays „Design des Glücks“ in einem autobiographischen Kommentar von einem Gott, der ihn liebt.⁷⁰ In einem weiteren Essay über die Liebe setzt er sich mit der Nicht-Beweisbarkeit (für die Wissenschaft) und der Unverfügbarkeit der Liebe auseinander, die die „Entfremdung der Ursünde“ und Einsamkeit überwindet.⁷¹ Shi schlussfolgert, dass in der Liebe als „Raum der Freiheit der Seele“ die ursprüngliche intime, transparente Beziehung verwirklicht wird, die im Urbild der Gott-Mensch-Beziehung verankert ist. Dieser anspruchsvolleren Lesart geht die Annahme voraus, dass Shi sich möglicherweise bewusst einer einfachen Etikettierung entziehen möchte, d.h. die Festlegung auf eine eindeutige, starre und singuläre Identität zurückweist. Dies korrespondiert mit der vorangehenden Beobachtung, dass Shi in seiner narrativen Welt Unsicherheit und Unbestimmtheit zulässt, was wohl auch dem politischen Umstand mit eingeschränkter Redefreiheit geschuldet ist.

4. Evangelistisches Potential: eine mögliche Lesart von *The Temple of Earth and Me*

Die Entscheidung bezüglich der Lesart ist vor allem eine Herausforderung hermeneutischer Art. Zum Abschluss möchte ich mich dem berühmtesten Werk Shis, *The Temple of Earth and Me*, zuwenden, um das evangelistische Potential von Shis Werken exemplarisch zu erhellen. Es soll aufgezeigt werden, dass ein plausibler hermeneutischer Zugang zu diesem Essay die letztere substantielle Lesart stützen könnte, auch wenn diese nur *eine* Perspektive auf die Geschichte sein kann.

Er [gemeint der Temple of Earth – Anm. d. Verf.] wartete darauf, dass ich geboren wurde, und dann wartete er darauf, dass ich das arrogante Alter erreichte, in dem meine Beine plötzlich verküppelt waren. [...] Ich glaube, es war Zeit für mich zu kommen. Eines Nachmittags, vor fünfzehn Jahren, betrat ich den Tempelpark in meinem Rollstuhl, und er war bereit für einen Mann, der seine Seele verloren hatte. Zu dieser Zeit wurde die Sonne immer größer und röter, während sie ihrer ewigen Bahn folgte. In dem gedämpften Licht, das den Tempelpark erfüllte, war es für einen Menschen leichter, die Zeit zu sehen und sich selbst zu erkennen. Ich habe diesen Tempelpark nicht mehr

66 Shi, *Ming ruo qinxuan*, S. 68-118.

67 Vgl. Shi, *Ming ruo qinxuan*, S. 117 (Übersetzung Ma Tianji).

68 Shi, *Wo yu ditian*, S. 39.

69 Dieser Gedanke erinnert ein wenig an das berühmte existenzialistische Motiv des Sisyphos bei Camus.

70 Vgl. Shi, „Haoyun sheji“, S. 45.

71 Vgl. Shi, „Ai qing wenti“, S. 334; vgl. dazu Starrs Argumentation in Starr, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, S. 112f.

lange verlassen, seit ich ihn an jenem Nachmittag zufällig betreten habe. [...] Ich habe sofort seine Absicht verstanden. Wie ich in einem meiner Romane sagte: „Wenn es in einer dicht bevölkerten Stadt einen so friedlichen Ort gibt, dann ist das wie eine sorgfältige Anordnung Gottes.“⁷²

Im schlichten Stil schildert Shi seine zahlreichen Begegnungen mit unterschiedlichsten Menschen im 1530 während der Ming-Dynastie erbauten Temple of Earth.⁷³ Dieser befindet sich im nördlichen Teil des Zentrums von Peking. Die Kaiser der Ming- und Qing-Dynastien nahmen dort an dem jährlichen Opferritual zur Sommersonnenwende teil. Shi erinnert sich, wie er die Zeit mit seiner Familie in diesem Tempelpark verbrachte, wie er jeden Tag in ihm herumspazierte; dieser wurde zu einer Kulisse für seine Kontemplation und zu einem Träger seiner Erinnerungen. Obwohl sein Kontaktbereich und Bewegungsradius aufgrund seiner Behinderung sehr begrenzt sind, gewinnt er gerade dadurch eine ungewöhnliche Perspektive, die er als „die dunkle Nacht des Schreibens“⁷⁴ bezeichnet. Er sieht die (verdeckten) unerfüllten Sehnsüchte, das Leid, die Einsamkeit der Menschen; er sieht nicht nur die Behinderung seiner eigenen Person, sondern mit Empathie die Behinderung als grundlegende Situation der Menschheit. Auch wenn die Zahl der Menschen, die Shi im Tempelpark trifft, begrenzt ist, stellt die Kombination der Begegnungen für ihn einen von Gott angeordneten Mikrokosmos dar.

Im angeführten Zitat spricht Shi davon, dass der Tempelpark, der eigentlich einen physischen Raum, eine materielle Präsenz darstellt, eine Absicht habe. Warum verwendet Shi eine anthropomorphe Beschreibung, als habe der Tempelpark Leben, Beweggründe und Gefühle? Welche *Absicht* ist gemeint? Meine Interpretation ist folgende: Gerade aus seiner eigenen Begrenzung, der dunklen Nacht des Schreibens, heraus kann Shi verstehen, dass es die Absicht des Tempelparks ist, sich ihm auf eine *gleichberechtigte* Weise zu öffnen, ihn als behinderten Menschen in Liebe und Barmherzigkeit aufzunehmen. Seit der Ming- und Qing-Dynastie musste das Volk niederknien, wenn es den Kaiser sah; nur wenn der Kaiser zum Erdaltar kam, musste selbst er aus Respekt mehr als 80 Mal knien und sich mehr als 200 Mal verbeugen; auch er musste seine menschliche Natur offenbaren, seine Demut gegenüber dieser Erde erweisen. Der Mann, der Sohn des Himmels, der theoretisch ewig leben sollte, wird sich erst hier bewusst, dass der Mensch letztendlich nur ein Mensch ist und früher oder später sterben muss. Gleichzeitig ist derselbe Tempelpark

72 Shi, *Wo yu ditan*, S. 2-4 (Übersetzung Ma Tianji; Hervorhebung d. Verf.).

73 Im Deutschen ist die Bezeichnung „Erdaltar“ üblich.

74 Vgl. Shi, *Wo yu ditan*, S. 162. Gemeint ist der folgende Gedanke: Ohne Licht können wir im Dunkeln nichts sehen; wir suchen immer das Licht, um sehen zu können. Jedoch werden manchmal erst dann unsere „anderen Augen“ geöffnet, wenn alles Licht verblasst und die Nacht hereingebrochen ist. Wir sehen eine andere Seite der Welt, die wir normalerweise am Tag oder bei Licht nicht wahrnehmen können.

ein materialisiertes Bild des barmherzigen Gottes, der seine Arme für Shi Tiesheng oder in gewissem Sinne für uns alle geöffnet hat.

Das evangelistische Potential Shis besteht schließlich in zwei zentralen Momenten, die mit den Bedürfnis- und Sehnsuchtsstrukturen der Menschen im gegenwärtigen Kontext Chinas, aber auch im Generellen korrespondieren: zum einen seine kontemplative Reflexion über die grundlegende anthropologische Situation (existenzielle Einsamkeit, Erleiden von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, menschliche Begrenzung und Suche nach Erfüllung usw.), ausgehend von seiner körperlichen Behinderung, die schließlich in eine dynamische Suchbewegung nach der Transzendenz führt; zum anderen sein Postulat von einem barmherzigen Gott, der sich auf die Seite der Schwachen und Unterdrückten stellt. Shi bedient sich eines christlich inspirierten Vokabulars, das ihm nicht nur ermöglicht, sich angesichts des schwierigen politischen Umstandes einer eindeutig singulären Identität zu entziehen, sondern auch einen alternativen, durchaus teilweise christlich inspirierten Lebensentwurf zu artikulieren. Indem er sich an eine „Sprache des Außenseiters“⁷⁵ anlehnt, identifiziert sich Shi mit den Außenseitern dieser Welt (Armen, Unterdrückten, Behinderten, Einsamen) und malt die unscharfe Kontur des unorthodoxen Bildes eines barmherzigen Gottes, in dem Trost und Hoffnung zu finden sind.

5. Fazit und Ausblick

Wie es bei allen großen Autoren der Weltgeschichte der Fall ist, weisen auch Shi Tieshengs literarische Werke (oft in Form einer religiösen Kontemplation) eine Vieldeutigkeit auf, die offene Interpretationen zulässt. Von besonderer Relevanz ist jedenfalls sein origineller Gedankenschritt, ausgehend von seiner persönlichen körperlichen Behinderung das Zwischenmenschliche bzw. das Menschliche überhaupt zu thematisieren. Das generalisierende Moment seiner grundlegenden Aussage, dass alle Menschen verkrüppelt und behindert sind, beinhaltet sowohl eine sozial-politische wie auch eine reflexiv-metaphysische, existenzielle Dimension. Indem Shi eine christlich-religiöse „Außenseitersprache“ benutzt, proklamiert er die Solidarität mit den religiös Diskriminierten, gesellschaftlich-politisch Ausgestoßenen und körperlich Behinderten; er bietet mit seinen Werken einen alternativen Ansatz der Gleichheit und Gerechtigkeit, der sich von dem des bestehenden politischen Systems unterscheidet und Segregation überwindet. In einem noch breiteren Sinne stellt Shi die letzte Frage nach dem Zweck und der Erlösung des menschlichen Lebens angesichts der fundamentalen Einsamkeit und des Todes.

75 Eine solche, mit christlichem Vokabular geformte Sprache ist für einen Autor, der in einem atheistisch geprägten Land wie China lebt, ungewöhnlich und kann berechtigterweise als eine „Sprache des Außenseiters“ bezeichnet werden.

Insgesamt ist seine Verwendung von religiösem Vokabular (wie etwa Sünde oder Gott) undifferenziert und unkonventionell, womit sich Shi möglicherweise bewusst einer einfachen Etikettierung, einer eindeutigen und singulären Identität entziehen möchte. Weder lässt sich sein Denken und Schreiben, das zutiefst von einer christlich inspirierten Kontemplation durchdrungen ist, in westliche theologische Dogmen hineinpresse, noch zeigt es explizite institutionelle Bezüge zu einer spezifischen christlichen Gemeinschaft. Schließlich muss Shis Identität zunächst als die eines renommierten literarischen Schriftstellers ernst genommen werden, der meistens mit (fiktiver) Narrativverzählung arbeitet und aufgrund von deren Mehrdeutigkeit vom Leser anspruchsvolle hermeneutische Leistungen einfordert.

Anhand einer exemplarischen Auseinandersetzung mit seinem bekanntesten Essay *The Temple of Earth and Me* konnte gezeigt werden, dass eine bestimmte Lesart des Textes durchaus hohes evangelistisches Potential aufweist. Insgesamt zeigen Shis Werke aus meiner Sicht trotz ihrer Mehrdeutigkeit fruchtbare Anschlussfähigkeit für den christlichen Glauben. Die große Besonderheit bei Shi besteht schließlich darin, dass seine christlich inspirierte Kontemplation weder einem reinen religiösen Paradigma der „persönlichen Erfolgsgeschichte“ noch dem säkular-humanistisch geprägten politisch-sozialen Paradigma einseitig zugeordnet werden kann. Mit großer Authentizität geht er in origineller Weise auf das Theodizee-Problem ein, indem er es, anders als Eiesland, weniger in einem christologischen Rahmen als durch das Moment der Prozesshaftigkeit beantwortet. Sein anthropologischer Ausgangspunkt, der Behinderung als grundlegende anthropologische Situation versteht, und die Annahme eines – wenn auch nur vage dargestellten – barmherzigen Gottes begründen sowohl die Gleichheit und Würde aller Menschen als auch den Aufruf zur Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Zwar entspricht Shis Gottesbild keineswegs orthodoxen theologischen Formeln oder kirchlichen Dogmen; dennoch verdienen seine christlich-philosophisch gefärbten Gedanken unter Berücksichtigung des speziellen chinesischen Kontextes Aufmerksamkeit und Würdigung.

Bis zum jetzigen Zeitpunkt gibt es keine expliziten Forschungsbeiträge über Shi aus einer theologischen Perspektive im deutschsprachigen Raum. Dieser kurze Beitrag soll als ein erster Baustein dienen: Gerade aus evangelistischer Sicht scheint es meiner Auffassung nach wünschenswert zu sein, Shi Tiesheng, zweifellos einer der renommiertesten und ungewöhnlichsten Autoren im zeitgenössischen China, und seine Werke mehr in das Rampenlicht der theologischen Forschung zu rücken.

6. Literaturverzeichnis

Chen Lang, „Disability Theology Despite Itself“, in: *Journal of Disability & Religion* 24 (2020) 4, S. 393-412; zit.

- nach der E-Version, S. 1-20 (<https://doi.org/10.1080/23312521.2020.1750531>).
- Couser, G. Thomas, *Recovering Bodies. Illness, Disability, and Life Writing*, Foreword by Nancy Mairs, Wisconsin Studies in Autobiography, Madison 1997.
- Creamer, Deborah, „Disability Theology“, in: *Religion Compass* 6 (2012) 7, S. 339-346.
- Dauncey, Sarah, „Writing Disability into Modern Chinese Fiction“, in: *Chinese Literature Today* 6 (2017) 1, S. 48-55.
- Eiesland, Nancy, *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville 1998.
- Faries, Nathan, *The „Inscrutably Chinese“ Church. How Narratives and Nationalism Continue to Divide Christianity*, Lanham 2010.
- Feuerwerker, Yi-tsi Mei, *Ideology, Power, Text. Self-Representation and the Peasant „Other“ in Modern Chinese Literature*, Stanford 1998.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.
- Lai Pan-Chiu – Jason Lam (Hrsg.), *Sino-Christian Theology. A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China*, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 152, Frankfurt am Main 2010.
- Leung Laifong, *Morning Sun. Interviews with Chinese Writers of the Lost Generation*, Studies on Contemporary China, London 1994.
- Li Haiyin 李海音, „Yi shenxing wei genji de ‚ren‘ – lun Shi Tiesheng de jidurenxue guan“ 以神性为根基的 „人“ – 论史铁生的基督人学观 [Der in der Göttlichkeit verwurzelte „Mensch“ – Shi Tieshengs Sicht der christlichen Anthropologie], in: *Chuangzuo yu pinglun* 创作与评论 (*Creation and Criticism*) 2014, Nr. 191, S. 56-61.
- McDougall, Bonnie S. – Kam Louie, *The Literature of China in the Twentieth Century*, London 1997.
- Pipi 皮皮, „Canque“ 残缺 [Verkrüppelung], in: Shi Tiesheng 史铁生 (Hrsg.), *Wo zhi wu* 我之舞 [Mein Tanz], Taipeh 2004, S. 250-275.
- Shi Tiesheng *quanji* 史铁生全集 [Vollständige Werke von Shi Tiesheng], Peking 2018.
- Shi Tiesheng 史铁生, „Aiqing wenti“ 爱情问题 [Die Frage der Liebe] (1988), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 5, S. 333-337 (www.kanunu8.com/book/4313/52115.html).
- , „Cheshen“ 车神 [Gott des Behindertenfahrzeugs] (1987), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 4, S. 282-290 (www.kanunu8.com/book/4312/52094.html).
- , „Gei mang tong pengyou“ 给盲童朋友 [Für die blinden Kinder, (meine) Freunde] (1993), in: *Xin yu wen* 信与问 [Glaube und Frage], Guangzhou 2008, S. 259f. (www.kanunu8.com/book/4315/52139.html).
- , „Haoyun sheji“ 好运设计 [Design des Glücks] (1990), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 6, S. 32-45 (www.99csw.com/article/3184.htm).

- Shi Tiesheng 史铁生, *Lai dao renjian* 来到人间 [Auf die Welt gekommen] (1985), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 4, S. 1-67 (www.kanunu8.com/book/4312/52112.html).
- , „Linghun de zhongliang“ 灵魂的重量 [Das Gewicht der Seele] (1993), in: *Linghun de shi* 灵魂的事 [Angelegenheiten der Seele], Tianjin 2005, S. 94-132 (www.52shuwu.me/wenxue/32241.html).
- , *Ming ruo qinxuan* 命若琴弦 (engl. Titel *Strings of Life*; 1985), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 4, S. 68-118 (www.99csw.com/book/1604/42986.htm).
- , „Shulin li de shangdi“ 树林里的上帝 [Gott im Wald] (1981), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 3, S. 72f. (www.kanunu8.com/book/4312/52074.html).
- , *Wo yu ditan* 我与地坛 [engl. Titel: *The Temple of Earth and Me*] (1991), Beijing 2020 (https://docs.google.com/file/d/0B4_YoVh6mzEyOTU2ZDg2Mzc tMzdjOS00OTdkLTk5NTEtY2E3MjRINWFhNzM0/edit?resourcekey=0-vLfnuc8MQdV TaDt_d3qKvw).
- , „Wo zhi wu“ 我之舞 [Mein Tanz] (1986), in: Shi Tiesheng (Hrsg.), *Wo zhi wu* [Mein Tanz], Taipeh 2004, S. 180-213 (www.kanunu8.com/book/4312/52109.html).
- , *Wuxu biji* 务虚笔记 [Notizen zur Klausur] (1996), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 1, S. 1-567 (www.kanunu8.com/book/4303/index.html).
- , „Xiaoshuo san pian“ 小说三篇 [Drei Geschichten] (1988), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 5, S. 25-50 (www.kanunu8.com/book/4312/52110.html).
- , „Xiongdi“ 兄弟 [Brüder] (1978), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 3, S. 12-19 (www.kanunu8.com/book/4312/52085.html).
- , „Ziyou pingdeng' yu zhongji jiazhi“ „自由平等“ 与 „终极价值“ [„Freiheit, Gleichheit“ und „die ultimativen Werte“] (1996), in: *Shi Tiesheng quanji*, Bd. 9, S. 254-259 (<https://zhuanlan.zhihu.com/p/100255053>).
- Starr, Chloë, „Shi Tiesheng and the Nature of the Human“, in: *Christianity & Literature* 68 (2018) 1, S. 100-116.
- Xu Qingliang 许庆亮 – Chen Xiangjiao 陈祥蕉, „Shi Tiesheng fangtan: ren de canque zhengming le shen de wanmei“ 史铁生访谈: 人的残缺证明了神的完美 [Interview mit Shi Tiesheng: Die Verkrüppelung des Menschen beweist die Perfektion Gottes], 2003, www.zgnfys.com/a/nfwx-38792.shtml, Zugriff am 22.06.2022.
- Xu Xiao 徐晓, „Wo de pengyou Shi Tiesheng“ 我的朋友史铁生 [Mein Freund Shi Tiesheng] (1987), <https://culture.ifeng.com/c/7pNRfdCoppj>, Zugriff am 22.06.2022.
- Yang Huilin – Daniel Yeung, *Sino-Christian Studies in China*, Newcastle 2009.

Monumenta Serica Journal of Oriental Studies

Vol. LXX (2022) 2

Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2022
Published by Routledge
285 pp., Illus.
Print ISSN 0254-9948 • Online ISSN 2057-1690

Table of Contents:

Articles: Jens Østergaard Petersen: Whispering in Early China: On *Ouyu* and Its Synonyms • Yuri Pines: Han Feizi and the Earliest Exegesis of *Zuozhuan* • Robbert Zandbergen: The Ludibrium of Living Well: A Re-Evaluation of the Religious Worldview of the Xiang'er Commentary to the *Laozi* • Filippo Ugolini: *Queshi*: The Making of a Lost Book • John R. Williams: An Annotated Translation of Fang Yizhi's Commentary on Zhuang-Zi's "Butterfly Dream" Story • Sebastian Eicher: Beyond Shanghai: The Inland Activities of the London Missionary Society from 1843 to 1860 according

to Wang Tao's Diaries • Viatcheslav Vetrov: The World's Countability: On the Mastery of Divided Reference and the Controversy over the Count/Mass Distinction in Chinese.

Obituaries: Konrad Herrmann unter Mitarbeit von Siegmah Nahser und Antje Richter: Yang Enlin (1929–2014): Sein Leben und Werk zwischen China und Deutschland • Hartmut Walravens: Donald Daniel Leslie (1922–2020) in Memoriam

Reviews

Publications Received

Subscription:

Taylor & Francis
www.tandfonline.com/pricing/journal/ymon20

For all publications of Monumenta Serica Institute see:
www.monumenta-serica.de