

Sebastian Eicher,
Maria Khayutina (Hg.)

Erinnern und Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken

Über den Umgang mit Vergangenem
in der chinesischen Kultur



Jahrbuch der
Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 14

Harrassowitz Verlag

Jahrbuch der Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 14

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Erinnern und Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken:

Über den Umgang mit Vergangenem
in der chinesischen Kultur

Herausgegeben von
Sebastian Eicher und Maria Khayutina

2020

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet
at <https://dnb.dnb.de> .

Informationen zum Verlagssprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Lektorat: Guje Kroh

Druck und Verarbeitung: Rosch-Buch Druckerei, Scheßlitz

Printed in Germany

ISSN 1860-8531

ISBN 978-3-447-11519-3

Inhaltsverzeichnis

<i>Maria Khayutina und Sebastian Eicher</i>	
Einleitung.....	7
<i>Jörg Henning Hüsemann</i>	
Das Alte bezweifeln – Zum Umgang mit der Vergangenheit im <i>Shujing</i> <i>zhu</i> 水經注 des Li Daoyuan 酈道元 (? - 527).....	17
<i>Volker Klöpsch</i>	
<i>Huaign</i> 懷古: Ausdrucksformen des Erinnerns in der chinesischen Poesie.....	35
<i>Phillip Grimberg</i>	
Orte der Erinnerung? Chinas immaterielles Kulturerbe als Nora'sche <i>lieux</i> <i>de mémoire</i>	53
<i>Tilman Schalmey</i>	
Das <i>Hanyu da cidian</i> 漢語大詞典 als kulturelles „Sprachgedächtnis“.....	73
<i>Barbara Witt</i>	
„Ist dies eine glaubwürdige Historie?“ Der Roman <i>Fengshen yanyi</i> und der Drei-Lehren-Synkretismus des chinesischen Altertums.....	91
<i>Jan H. Winter</i>	
Fakten, Reminiszenzen und Legenden – Die Figur des Zhang Fei und ihr Wandel in der chinesischen Historiographie seit dem 4. Jahrhundert.....	117
<i>Carsten Schäfer</i>	
Erinnerungsfilm – Verdrängungsfilm? Das Bild Mao Zedongs im chinesischen Spielfilm.....	143
<i>Jiagu Richter</i>	
Die „Revolutionierung“ an chinesischen Botschaften während der Kultur- revolution und ihre Auswirkungen – Eine kollektive Erinnerung?.....	163
<i>Agnes S. Schick-Chen</i>	
Von der verlorenen Erinnerung: Zhang Yimous <i>Guilai</i> 归来 (Coming Home) als Spiegel gesellschaftlicher Wahrnehmung.....	181

Tania Becker

Die Zukunft der Erinnerung: Robotik und Künstliche Intelligenz in China.....197

Autorinnen und Autoren.....215

Einleitung

Maria Khayutina und Sebastian Eicher

Der vorliegende Band basiert auf Vorträgen, die vom 27.10. bis zum 29.10.2017 auf der XXVIII. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS) zum Thema „Erinnern und Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken: Über den Umgang mit Vergangenen in der chinesischen Kultur“ an der Universität Wien gehalten wurden.

Getreu dem Ziel der Jahrestagung, „verschiedene Formen des Reproduzierens und der Reproduzierbarkeit des Erinnerns aufzugreifen, die das Festhalten von Vergangenen genauso einschließen wie das Bewahren gegenwärtiger Erkenntnisse“, bietet der vorliegende Band einen multidisziplinären Blick auf das Thema Erinnern und Vergessen. Er versammelt Analysen frühmittelalterlicher geographischer Werke, Song-zeitlicher Gedichte und Ming-Romane neben Beiträgen über zeitgenössische Filme und aktuelle Entwicklungen im Feld der künstlichen Intelligenz.

Für das *Jahrbuch* haben wir uns entschieden, die Beiträge in drei Themenbereichen zu gruppieren: „Erinnerungsorte“, „Helden“ und „Erfahrungen“. Eine abschließende kurze Sektion „Erinnerung und Informationstechnologie“, in der einige Überlegungen zu den Auswirkungen der Fortschritte auf dem Gebiet der Technologie auf die Erinnerung und das Vergessen angestellt werden, wagt den Blick nach vorn.

Erinnerungsorte

Für die Erinnerung, wie der deutsche Soziologe Georg Simmel (1858–1918) bereits vor über einhundert Jahren erkannte,

entfaltet der Ort, weil er das sinnlich Anschaulichere ist, gewöhnlich eine stärkere assoziative Kraft als die Zeit; so dass, insbesondere wo es sich um einmalige und gefühlsstarke Wechselbeziehung handelte, für die Erinnerung gerade er sich mit dieser unlöslich zu verbinden pflegt und so, da dies gegenseitig geschieht, der Ort noch weiterhin der Drehpunkt bleibt, um den herum das Erinnern die Individuen in nun ideell gewordene Wechselbeziehungen einspinnt.¹

¹ Simmel 1908, S. 635.

Später stellte der französische Historiker Pierre Nora (geb. 1931) fest, dass auch immaterielle Güter, Bräuche, Ideen, Personen oder Kunstwerke als imaginierte Orte fungieren, an welche sich Erinnerungen knüpfen, beziehungsweise durch gezielte erinnerungspolitische Maßnahmen geknüpft werden können.² Die vier in der Sektion „Erinnerungsorte“ versammelten Beiträge spiegeln diesen allmählichen Übergang von einer historischen Landschaft zur virtuellen Realität wider.

Im ersten Beitrag befasst sich Jörg Henning Hüseemann mit der Methode der historisch-geografischen Rekonstruktion des Li Daoyuan 酈道元 (gest. 527), des Autors des *Shuijing zhu* 水經注 (Leitfaden zu den Gewässern mit Kommentar). Das Gegenteil eines Schreibtischgelehrten, bereiste Li Daoyuan persönlich zu Pferd die ihm aus der Literatur bekannten historischen Orte und versuchte dabei, widersprüchliche Angaben in Klassikern, Geschichtswerken und Kommentaren durch Gespräche mit den Menschen vor Ort zu berichtigen. Er hoffte, dass auf diese Weise, „auch wenn das ferne Altertum unklar und verdunkelt ist, die Zeiten des Friedens und Wohlstands lang vergangen, die überlieferten Schriften lückenhaft sind“, die historische Wahrheit wiederhergestellt werden könne, „denn auf Reisen fällt Licht auf das, was im Schatten liegt“ (Hüseemann, S. 29). Hüseemanns quantitative Auswertung von Beiträgen im *Shuijing zhu* legt nahe, dass Li Daoyuan bei der Beschreibung von historischen Orten sein Augenmerk insbesondere auf die Erinnerungsorte der Dynastien der Zhou 周 (Mitte des 11. Jh. – 256 v. u. Z.) und der Westlichen Han 漢 (202 v. u. Z. – 9 u. Z.) legte. Dass die beiden Epochen für die chinesische Geschichte und Kultur besonders prägend waren, war nicht der einzige Grund für dieses Ungleichgewicht und auch nicht dafür, warum Li Daoyuan Erinnerungen an die historischen Ereignisse der eigenen Nördlichen Wei-Dynastie 魏 (385–535) beinahe komplett ausblendete. Wie Hüseemann verdeutlicht, war das Erinnern an eine nahe Vergangenheit damals wie auch in anderen Zeiten ein gefährliches Unterfangen.

Die bei Li Daoyuan vernachlässigte Epoche der Südlichen und Nördlichen Dynastien und deren Erinnerungsorte treten als Gegenstand der Erinnerung in von Volker Klöpsch analysierten Gedichten des seit der Tang-Zeit etablierten Genres von „historischen Reminiszenzen“ *huaigu* (懷古) in Erscheinung. Die Erinnerungen kreisen oft um die alte Hauptstadt der Südlichen Dynastien Jiankang 建康 (heute Nanjing). Die ein gutes Jahrtausend nach dem Niedergang der Dynastien Liang 梁 (552–557) und Chen 陳 (557–589) noch begehbare „hohe Warte“ der Festungsrui-

² Zitiert aus dem Aufsatz von Phillip Grimberg, S. 63.

ne von Jiankang lud nicht wenige Besucher dazu ein, das Panorama zu betrachten, über die vergangene Pracht zu sinnieren und – so Wang Anshi 王安石 (1021–1086) – einen Seufzer „vergeblich über Glanz und Niedergang der Stadt“ zu verlieren (Klöpisch, S. 39). Während Nanjing nach dem Abbruch seiner Reformen (1069–1075) zu Wangs eigenem Exilort wurde, gedachte sein einstiger Rivale Su Dongpo 蘇東坡 (1036–1101) aus seiner Verbannung in Huangzhou 黃州 östlich der heutigen Stadt Wuhan an die historische Schlacht bei der Roten Wand (208) am Yangtse-Fluss. Als niederer Beamter des Amtes für Wasserwege nutzte Su Shi sein Dienstboot auch dafür, Inspirationen und Erinnerungen in der Landschaft zu sammeln. Wenn er allerdings die Rote Wand auf halbem Weg zwischen Wuhan und dem Dongting-See selbst besichtigte, musste er dafür etwa 250 km flussaufwärts zurücklegen. Das letzte in diesem Beitrag analysierte Gedicht wurde auf einer noch längeren und noch mühsameren Reise verfasst: Wen Tianxiang 文天祥 (1236–1283), einer der letzten und eifrigsten Verteidiger des Song-Reichs schrieb es auf dem Weg in die mongolische Gefangenschaft nach Yanjing 燕京 (heute Peking). In seinen Erinnerungen kehrte er zur Östlichen Han-Zeit zurück und machte den Huai-Fluss (淮) – die traditionelle Grenze zwischen Nord und Süd – zum Symbol der Nichtwiderkehrbarkeit.

Historische Geografie an Orten mit wechselhafter Vergangenheit, die im Laufe der Geschichte zudem auch noch von verschiedenen Völkern beherrscht wurden, um möglichst viele Besucher und Einwohner (und das mit einem relativ geringen Aufwand) zufriedenzustellen? Ein Beispiel hierfür liefert die 2008 begonnene und kontinuierlich wachsende Nomenklatur der Einträge der Volksrepublik China in der weltweiten Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO. Phillip Grimberg schlüsselt alle vierzig bis zum Redaktionsschluss von der UNESCO aufgenommenen Einträge nach dem Jahr ihrer Aufnahme auf. Er zeigt, dass – anders als die überwiegend Han-chinesisch geprägte Liste des materiellen Kulturerbes Chinas – die „immaterielle Liste“ mehr Platz sowohl für „Partikulkulturen der chinesischen Minderheiten“ als auch für lokale Traditionen lässt (Grimberg, S. 54). So fanden sich bereits unter den ersten vier im Jahr 2008 eingegangenen Einträgen der „Urtiin-Duu-Gesang der nationalen Minderheit der Mongolen“ und „die Muqam-Kunst der nationalen Minderheit der Uighuren in Xinjiang“. Doch während die „immateriellen“ Kulturtraditionen der Minderheiten in der Theorie gleichberechtigt neben dem durch Han-chinesisches Kulturschaffen stärker geprägten materiellen Kulturerbe Chinas stehen, „erodieren diese häufig genug zu bloßer Folklore oder werden, wie im Falle der Tibeter oder der Uighuren, von der Zentralregierung und den lokalen

Verwaltungen argwöhnisch beobachtet, systematisch geschwächt und – in letzter Konsequenz – vernichtet“ (Grimberg, S. 61). Angesichts der Heterogenität der in die Liste aufgenommenen Phänomene – das Spektrum reicht vom Buchdruck über Taijiquan bis hin zur „Tradition der 24 Sonnenperioden des chinesischen Lunisolarkalenders“ – geht Grimberg ihre Gesamtheit auf der theoretischen Ebene an und zieht geschickt das Nora'sche Paradigma der Erinnerungsorte in Verbindung mit den Assmann'schen Theorien zum kommunikativen und kulturellen Gedächtnis heran. So gelingt es ihm, die in den Tiefen von Kulturbehörden herausgearbeitete offizielle Nomenklatur als Projektionsfläche einer nach neuen Deutungsmustern und kultureller Hegemonie strebenden Kultur- und Erinnerungspolitik zu identifizieren.

Mit einem Erinnerungsort ganz anderer Art beschäftigt sich schließlich der vierte und letzte Beitrag der Sektion. Tilman Schalmey untersucht darin mit Methoden der Computerlinguistik das zwischen 1975 und 1994 zusammengestellte *Hanyu dacidian* 漢語大詞典 (Großwörterbuch des Chinesischen) als Erinnerungsträger. Schalmey wagt einen neuen Blick auf dieses kolossale Lexikon, das schnell zum Standardwerkzeug für Sinologen wurde, und sieht in ihm mehr als ein bloßes Nachschlagewerk: ein „Gedächtnis für die chinesische Sprache“ und einen „Speicher von 3000 Jahren Sprach- und Kulturgeschichte“ (Schalmey, S. 74). Hierfür macht er sich die diachronen Belegstellen zunutze, welche die Herausgeber für jeden einzelnen Eintrag auflisten. Durch die statistische Auswertung der jeweils ältesten angegebenen Belegstelle erhält Schalmey Zugriff auf Anwendungsbeispiele für Lexeme aus etwa 3000 Jahren – und zusätzlich Anhaltspunkte zur Ermittlung des ‚Mindestalters‘ jedes Lexems. Seine vielfältigen Auswertungen dieser Datenbasis zeigen, in welchen Zeiten die meisten Begriffe erstmals belegt wurden, wie sich die Mehrsilbigkeit im Lauf der Zeit entwickelte und welche Werke die meisten *loci classici* aufweisen. Interessant ist auch ein Punkt, den Schalmey am Rande immer wieder anspricht: Auch dieses „Sprachgedächtnis“ funktioniert nicht fehlerlos, denn „[d]iese ‚Erinnerung‘ ist [...] subjektiv geprägt durch den Filter der Philologen, die dieses Wörterbuch zusammengestellt haben.“ (Schalmey, S. 86) Das lexikalische Großprojekt teilt damit das große Problem jedweder Erinnerung.

Helden

Auch wenn die Nora'sche Herangehensweise es ermöglicht, Objekte unterschiedlicher Art miteinander zu vergleichen, indem sie zum gemeinsamen Nenner als „Or-

te“ reduziert werden können, handelt es sich bei einigen „Erinnerungsorten“ doch um Personen oder Figuren. Die Protagonisten von drei Beiträgen in der zweiten Sektion des vorliegenden Jahrbuchs bezeichnen wir als „Helden“. Sie stehen stellvertretend für drei historische Wendungen: die Gründung der klassischen chinesischen Weltordnung, der Beginn der politischen Zersplitterung des chinesischen Mittelalters und die Gründung des Neuen China im 20. Jahrhundert. So unterschiedlich die beschriebenen Figuren und Untersuchungszeiträume der drei Beiträge bei oberflächlicher Betrachtung zu sein scheinen – die Helden stammen aus drei Jahrtausenden und werden in Geschichtswerken, Romanen und Filmen dargestellt – beschäftigen sie sich alle letztlich doch mit dem Einfluss fiktionalisierter Darstellungen historischer Ereignisse auf die Erinnerung. Assmann weist auf den losen Zusammenhang von Fakten und erinnerter Geschichte hin:

Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.³

In den drei Beiträgen der Sektion wird dieses Spannungsfeld eindrucksvoll aufgezeigt.

Der Held im Beitrag von Barbara Witt ist Jiang Ziya 姜子牙, ursprünglich bekannt als Lü Shang 呂尚 oder Taigong Wang 太公望 („Großer Patriarch“ bzw. „Großherzog Wang“). Als Schwager des Königs Wen 文, des Empfängers des ersten „Himmelsmandats“, kämpfte Lü Shang an der Seite des späteren Königs Wu 武 (reg. 1046/45–1043 v. u. Z.) gegen die Shang-Dynastie 商 und wirkte so bei der Gründung der Zhou-Dynastie mit. Die Berichte über Lü Shang in früherer Literatur und Historiographie sind jedoch äußerst spärlich, lediglich Sima Qian 司馬遷 (154–90 v. u. Z.) widmete ihm einige Zeilen als dem Urahn des Fürstenhauses von Qi 齊, eines der mächtigsten Fürstentümer der vorkaiserlichen Zeit. Der Sieg über die Shang- bzw. die Gründung der Zhou-Dynastie verfestigten sich in der Tradition, insbesondere nach der Kanonisierung von „konfuzianischen Klassikern“, zu einem Erinnerungsort *par excellence*, und die Neugier gegenüber dieser sich zunehmend entfernenden Vergangenheit ließ mit der Zeit nicht nach. Während die Figuren der

³ Assmann 2007, S. 52.

Dynastiegründer von offiziellen Narrativen bereits besetzt waren, suchte die volkstümliche Fantasie irgendwann nach geeigneten Helden aus der zweiten Reihe und wurde beim bisher kaum bekannten Lü Shang fündig. So entstand während der Ming-Zeit (明, 1368–1644) der volkstümliche Roman *Fengshen yanyi* 封神演義 (Investitur der Götter), in dem Lü Shang – nun unter den Namen Jiang Ziya – „nicht nur den Feldzug anstelle der zukünftigen Zhou-Könige leitet, sondern auch die Voraussetzungen für den Umsturz überhaupt erst schafft“ (Witt, S. 102). Dabei führt er über vierhundert weitere Generäle an, die im Laufe der Erzählung nach und nach ihr Leben verlieren, um nach dem Sieg von Jiang Ziya als Götter (*shen* 神) „investiert“ (*feng* 封) zu werden. Die „Investiturliste“ beinhaltet neben frühgeschichtlichen Gestalten auch Buddhas, Bodhisattvas, Daoisten, Götter des Volksglaubens und Mächte der Natur. Die Popularität des Romans trug wesentlich zur Etablierung des „Drei-Lehren“-Pantheons bei, und viele in der „Investiturliste“ erwähnten Gottheiten werden bis heute noch verehrt. Witt zeigt die Diskussion auf, die sich unter kaiserzeitlichen Lesern um die Aussagekraft des *Fengshen yanyi* entspann. Handelte es sich hierbei um „glaubwürdige Geschichte“? Oder lag bloß eine Erfindung ohne Substanz vor? Zumindest für die allgemeine Leserschaft, so Witt, ergänzte und ersetzte der Roman die offizielle Geschichtsschreibung und beeinflusste somit maßgeblich die Erinnerung an seine Protagonisten.

Die Frage nach dem Zusammenhang von historischen Fakten, narrativer Verarbeitung und der Erinnerung steht auch im Zentrum des zweiten Beitrags der Sektion „Helden“. Jan Winter beschäftigt darin mit dem General Zhang Fei 張飛 (gest. 221). Er und Guan Yu 關羽 (gest. 219) waren die wichtigsten Mitstreiter Liu Beis 劉備 (161–223), der im Gebiet des heutigen Sichuan das unabhängige Reich Han 漢 (221–263, bekannt auch als Shu Han 蜀漢) errichtete und sich damit Cao Caos 曹操 (155–220) Einigungsbestrebungen widersetzte. Wie bei vielen anderen historischen Figuren aus der Zeit der Drei Reiche (*Sanguo* 三國, ca. 208–280) haben sich im Fall des Zhang Fei um einen knappen Kern historiographischer Überlieferung ausufernde Legenden gebildet, welche schließlich in ihrer Verschriftlichung im Roman *Sanguo yanyi* 三國演義 ihren vorläufigen Höhepunkt erreichten. Durch die Popularität des Stoffes und seiner Romanfassung begannen die Legenden schließlich die Überlieferung zu überschatten, was dazu führte, dass die Art und Weise, wie die Charaktere aus der Zeit der Drei Reiche heute erinnert werden, häufig nur noch wenig mit dem zu tun hat, was aus der Geschichtsschreibung verbürgt ist (Winter, S. 118). Winters Beitrag erweitert unser Wissen über diese Veränderungen und Überlagerungen durch eine Analyse aller Erwähnungen Zhang Feis in den Dynastiege-

schichten und gelangt so zu interessanten Einblicken in die Entwicklung der Erinnerung an Shu Han.

Jiang Ziya und Zhang Fei sind Figuren aus der fernen Vergangenheit, bei denen sich die Mythogenese über einen langen Zeitraum erstreckt hat. Der Held des dritten Beitrags der Sektion ist dagegen einer, bei dem diese Prozesse erst seit einigen Jahrzehnten entwickeln konnten: Mao Zedong. Da Mao nach seinem Tod gleichermaßen zum „Objekt staatlicher Propaganda“ und „Phänomen der Popkultur und des Massenkonsums“ geworden ist, analysiert Carsten Schäfer in seinem Beitrag jene Gattung, in der diese Bereiche verbunden werden – den Spielfilm. Schäfer betrachtet 20 der sogenannten „Hauptmelodie-Filme“ (*zhuxuanlü dianying* 主旋律电影) aus den Jahren 1978 bis 2015 und zeichnet „Brüche und Kontinuitäten des Mao-Bildes, historische Masternarrative und die ihnen innewohnenden Tabus im Spannungsfeld zwischen politischen Rahmenbedingungen, offizieller Historiographie sowie populärkultureller Rezeption“ nach (Schäfer, S. 143). Er untersucht, was man jeweils über Mao erzählte und was nicht und zeigt u. a. die zunehmende Vermenschlichung der Figur auf, die so weit ging, dass man ihn als „kränklich und schwach, tollpatschig oder betrunken“ zeigten konnte (Schäfer, S. 154-155). Eine zentrale Rolle in Schäfers Beitrag spielt auch das Interesse der Kommunistischen Partei an der Deutungshoheit über die Erinnerung an Mao. Dieses Element, nach Assmann die „Herrschaft“ als „Inzertiv für Erinnern“⁴ grenzt Schäfers Helden Mao Zedong von den Helden der anderen beiden Beiträge ab.

Erfahrungen

Bemerkenswert, aber nicht unerwartet ist, wie Schäfer feststellt, dass Maos Tätigkeiten nach der Gründung der Volksrepublik China in Filmen kaum reflektiert werden. Insgesamt bleiben die ersten drei Jahrzehnte des Neuen China für die Erinnerungsarbeit immer noch schwer und nur teilweise zugänglich. Insbesondere die Zeit der Kulturrevolution ist mit vielen Tabus behaftet. Dennoch wird über diese Zeit – wenn auch nicht unbedingt im Klartext – gesprochen. In der Sektion „Erfahrungen“ befassen sich zwei Beiträge mit zwei unterschiedlichen Erfahrungswelten und unterschiedlichen Formen des Erinnerns an diese komplexe Zeit. Anders als in den vorstehenden Beiträgen geht es in dieser Sektion nicht um einflussreiche Figuren. Die Protagonisten beider Beiträge sind im Grunde genommen „kleine Leute“,

⁴ Assmann 2007, S. 76.

die die Kulturrevolution an einem Ort weit weg von den großen Schauplätzen des Machtkampfs erlebt haben. In einem Fall geht es um eine Kleinstadt in der Provinz, im anderen Fall um noch kleinere Mikrokosmen in einer noch weiteren Ferne – chinesische Auslandsvertretungen.

Seit dem Ende der 1990er Jahre veröffentlichten mehrere ehemalige chinesische Diplomaten Memoiren und Aufzeichnungen über ihre Lebenserfahrungen. Jiagu Richter wertet für ihren Beitrag einige dieser Schriften über Auslandserfahrungen während der Zeit der „Revolutionierung“ aus. Erst im September 1966 – einige Monate, nachdem die Rotgardisten im Heimatland bereits wüteten – erreichte die revolutionäre Welle chinesische Botschaften. Bis dato führten Diplomaten eine vergleichsweise mondäne Lebensweise. Dieser wurde ein abruptes Ende gesetzt: Die Botschaftsangehörigen wurden aufgefordert, sich dem Kampf gegen die sogenannten „Vier Alten“ (Denkweisen, Kulturen, Gewohnheiten und Sitten) anzuschließen, und ihr altes hierarchisches Beamten- und Gehaltssystem wurde in ein Versorgungssystem umgewandelt, wobei Diplomaten dem Servicepersonal gleichgestellt wurden. Von nun an sollten die Botschaften lokale revolutionäre Strömungen gegen die Regierungen der Gastländer ideologisch unterstützen, was selbstverständlich zahlreiche internationale Konflikte verursachte (Richter, S. 169). Kurzerhand wurde für Ausschreitungen im Ausland eine „konterrevolutionäre Gruppe“ im Außenministerium verantwortlich gemacht und entsprechend schauwirksam bestraft. Noch Jahre danach schob Mao mehrfach beim Empfang ausländischer Gäste die Verantwortung für einstige Zwischenfälle auf diese „Linksradikalen“. Später kam jedoch eine Untersuchungskommission zu dem Schluss, dass die oben genannte Gruppe nie existierte. Was in den Botschaften tatsächlich geschah, wer „die wirklichen Verantwortlichen und Hintermänner“ waren und aus welchen Gründen sie an den Ausschreitungen teilnahmen, lassen die dem offiziellen Narrativ der Kulturrevolution angepassten Memoiren nicht erkennen.

Der Film *Guilai* 归来 (Coming Home, 2014) von Zhang Yimou 张艺谋 (geb. 1950) nähert sich der Kulturrevolution und den Jahren des Übergangs nach deren Ende aus einer ganz anderen Perspektive. Er erzählt die Geschichte des inhaftierten und später entlassenen Intellektuellen Lu Yanshi 鲁焉识, der von seiner eigenen Frau bei der Rückkehr nicht wiedererkannt wird. Ihr durch ihr eigenes Leid und anscheinend endloses Warten auf ein Wiedersehen mit dem Ehemann verursachter Gedächtnisverlust macht es für Lu Yanshi unmöglich, in seine eigene Identität zurückzukehren. Alle Versuche, Erinnerungen mit der Gegenwart zu verknüpfen, bleiben erfolglos. Anders als bei seinen früheren Werken wie etwa *Huozhe* 活着 (Leben,

1994) erntete Zhang Yimou mit *Guilai* allerdings Vorwürfe der Angepasstheit an das offizielle Narrativ und den kommerzialisierten Publikumsgeschmack sowie des Fehlens einer deutlichen persönlichen Stellungnahme zum dargestellten Geschehen. Agnes Schick-Chen nimmt diese Vorwürfe als Ausgangspunkt für ihren Beitrag und entschlüsselt durch eine sorgfältige Analyse von Szenen und zahlreichen filmischen Details *Guilai* „als Manifestation einer gesellschaftlichen Distanziertheit zur eigenen Erinnerung“ (Shick-Chen, S. 182). Sie stellt fest, dass der Film nicht die traumatische Erinnerung selbst, sondern „das Trauma des Erinnerungsverlusts, der dadurch beeinträchtigten Rekonstruktion des Ich und verhinderten Konstituierung des Wir und der sich daraus ergebenden Folgen für Individuum und Gesellschaft“ (Shick-Chen, S. 194) thematisiert und dadurch – entgegen der ihm vorgeworfenen historischen und politischen „Belanglosigkeit“ – eine hohe gesellschaftliche Brisanz besitzt.

Erinnerung und Informationstechnologie

Als Filmkritiker und Blogger über Zhang Yimous *Guilai* diskutierten, war China gerade dabei, das Social-Credit-System (*shehui xinyong tixi* 社会信用体系, dt. „System für gesellschaftliche Vertrauenswürdigkeit“) in die Wege zu leiten – ein heute bereits weit ausgebautes, massives Kontrollinstrument auf Grundlage von Big-Data-Analysen. Auch im Bereich der Digitalisierung und der künstlichen Intelligenz verfolgt China eifrig das Ziel, zum weltweiten Vorreiter und Marktführer aufzusteigen. Der Zusammenhang von Big Data und Künstlicher Intelligenz mit Erinnerung und Vergessen wirft interessante Fragen auf, mit denen sich Tania Becker im letzten Beitrag des Bands beschäftigt. Becker blickt damit über den üblichen Tellerrand der Sinologie hinaus. Sie „nimmt eine künftige Zeit in den Blick und geht der Frage nach, welche Bedeutung der Erinnerung in der Zukunft beschieden sein wird und wie der technologische Fortschritt auf sie einwirken könnte“ (Becker, S. 198). Ausgehend von Beobachtungen der derzeitigen Fortschritte auf dem Gebiet der Robotik, der künstlichen Intelligenz und von Big Data stellt sie sich die Frage: „Wie werden sich die Menschen in dieser hoch technologisierten Zukunft erinnern, in der es möglich sein wird, alles abzurufen und aufzuzeichnen?“ Das große Gegenstück zur Erinnerung, das Vergessen, wird durch Fortschritte in der Datenspeicherung geschwächt.

Die Herausgeber danken der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, insbesondere dem Department of East Asian Studies für die Austragung und finanzielle Unterstützung der Tagung und Frau Astrid Lipinsky für die hervorragende Organisation, sowie der DVCS für die Finanzierung der Publikation des vorliegenden Bandes. Unser Dank gilt ferner allen Autorinnen und Autoren sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Harrassowitz Verlags für die gute Zusammenarbeit und nicht zuletzt den Gutachtern, deren Leistung aufgrund der zu wahrenenden Anonymität leider nicht namentlich gewürdigt werden kann.

München, im August 2020.

Literaturverzeichnis:

Assmann, Jan. 2007. *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. (München: C.H. Beck).

Nora, Pierre. 1984–1992. *Les Lieux de Mémoire*. 7 Bde. (Paris: Gallimard).

Simmel, Georg. 1908. *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. (Leipzig: Duncker & Humblot).

Das Alte bezweifeln – Zum Umgang mit der Vergangenheit im *Shuijing zhu* 水經注 des Li Daoyuan 酈道元 (?–527)

Jörg Henning Hüsemann

Although the *Shuijing zhu* 水經注 by Li Daoyuan 酈道元 (?–527) has received more scholarly attention in recent years it still can be considered as one of the lesser known texts among sinologists. So far, most scholars have studied the geographical descriptions of Li Daoyuan while other aspects of his writing were often neglected, in particular the text's historiographical content. Hence, in this article I will analyze Li Daoyuan's conception of the past and will discuss how he collected, judged, and revised the information he gained about bygone times. Therefore, this article aims at shedding some light on the historiographical content of the *Shuijing zhu*.

Das Shuijing zhu 水經注 als *Quelle der Geschichtsforschung*

Bereits früh fiel chinesischen Gelehrten auf, dass das *Shuijing zhu* 水經注 (Leitfaden zu den Gewässern mit Kommentar) des Li Daoyuan nicht bloß ein Text mit geographischen Angaben ist, sondern ebenso ein Werk mit vielfältigen kulturhistorischen Inhalten.¹ So nutzte etwa bereits Zhang Shoujie 張守節 (um 730) den Text für seinen *Shiji zhengyi*-Kommentar 史記正義, vor allem die Angaben zu

Dieser Artikel beruht zu großen Teilen auf Forschungsergebnissen, die in meiner 2017 veröffentlichten Monografie zum *Shuijing zhu* thematisiert wurden, sowie einem 2017 im Rahmen der DVCS-Tagung in Wien gehaltenen Vortrag. Für die hilfreichen Kommentare gebührt Dr. Martin Hofmann und Dr. Matthias Hahn mein Dank; ferner einer/m anonymen Gutachter/in, den Redakteuren Dr. Maria Khayutina und Dr. Sebastian Eicher sowie Dr. Friederike Assandri, die diesen Artikel mit kritischem Auge gelesen und kommentiert haben.

¹ Das Wort *jing* 經 wird hier in seinem vermutlich ursprünglichen Sinn „Kettfaden“ aufgefasst und entsprechend mit „Leitfaden“ wiedergegeben. Diese Übersetzung bietet sich im Hinblick auf das *Shuijing* an, da es sich hierbei um keinen Text handelt, der den Status eines „Klassikers“ innehatte oder dem in irgendeiner Form eine herausragende Bedeutung zukam, dessen knappe und sprachlich einfachen Schilderungen jedoch durch eine klare Strukturierung „zusammengeknüpft“ werden. Die Verwendung des Terminus „Geographie“ ist selbstverständlich ahistorisch, da es zu Lebzeiten von Li Daoyuan keine klar umrissene „Disziplin“ Geographie gab. Da der chinesische Begriff *dili* 地理 („Geographie“) jedoch allgemein mit Geographie wiedergegeben wird, findet diese Übersetzung auch hier Verwendung.

historischen Ortsnamen. In der Ming- (1368–1644) und insbesondere in der Qing-Zeit (1644–1911) rückte das Werk dann zunehmend in das Interesse textkritischer Forschung, doch sollte es bis in die Republikzeit dauern, bis dessen Inhalte auch vermehrt unter geschichtswissenschaftlichen Gesichtspunkten studiert wurden.²

Obwohl dem *Shuijing zhu* in den vergangenen Jahren größere Aufmerksamkeit zuteilwurde, stand es bislang nur vereinzelt im Zentrum von westlichen sinologischen Studien.³ So mag man der Aussage von Alan K. L. Chan und Lo Yuet-Keung, beim *Shuijing zhu* handele es sich um „one of the most important but neglected sources to an understanding of early medieval China“,⁴ zumindest mit Einschränkung zustimmen. Die Einschränkung besteht darin, dass, wie noch gezeigt wird, die Inhalte des Textes weniger Bezug zum Frühen Mittelalter aufweisen, als vielmehr zu zeitlich früher angesiedelten Perioden der chinesischen Geschichte. Aufgrund dessen erlaubt das *Shuijing zhu* eher Rückschlüsse auf die mittelalterliche Geschichtsschreibung als auf die Geschichte des Mittelalters selbst.

Ungeachtet dieser Probleme wurde das *Shuijing zhu* wiederholt auch in der westlichen Sinologie als Quelle für geschichtswissenschaftliche Studien herangezogen. Eduard Chavannes (1865–1918) etwa nutzte es als ergänzende Quelle in einem Artikel über die Beschreibungen der Westländer im *Weilüe* 魏略 („Abriss der Wei-Dynastie“),⁵ und verschiedenen weiteren französischen Sinologen dienten die Kapitel über die Geographie Südasiens als Grundlage für die Rekonstruktion der Ge-

² Eine detaillierte Übersicht über die chinesische Forschung zum *Shuijing zhu* im 20. Jahrhundert bietet Wu Tianren 1991. Für eine Sammlung historischer Materialien siehe Zheng Dekun und Wu Tianren 1984. Für einen Überblick der gegenwärtigen Forschung zum Kommentar des Li Daoyuan siehe Wang Meng 2008, S. 242–244.

³ Michael Nylan etwa veröffentlichte 2010 eine der ersten Arbeiten, die sich um eine kritische Auseinandersetzung mit dem *Shuijing zhu* bemühen. Ende 2012 reichte der Verfasser seine Doktorarbeit zum *Shuijing zhu* ein, die 2017 stark überarbeitet als Buch veröffentlicht wurde. Im Jahr 2014 stellte Jonathan David Felt seine Dissertation zur Geographie im chinesischen Mittelalter fertig, in der das *Shuijing zhu* einen wichtigen Platz einnimmt, und 2015 beendete Alexis Lycas seine Dissertation, die neben einer Darstellung der Entwicklung geographischer Schriften im Mittelalter eine detaillierte Analyse der im *Shuijing zhu* beinhalteten Beschreibungen der südlichen Regionen Chinas sowie der dort ansässigen „Barbaren“ umfasst.

⁴ Chan und Lo 2010, S. 3.

⁵ In diesem Artikel bezeichnet Chavannes das *Shuijing zhu* als „un document géographique de la plus haute importance; mais il est souvent fort obscur.“ Chavannes 1905, S. 563.

schichte dieser Region.⁶ So bleibt festzuhalten, dass das *Shuijing zhu* bislang hauptsächlich als Quelle für Studien mit einem anderen inhaltlichen Fokus diente, ferner in erster Linie aufgrund seiner geographischen Inhalte konsultiert wurde, wohingegen seine historiographischen Eigenarten und Charakteristika weitestgehend unbeachtet blieben.⁷ Hier knüpft dieser Beitrag an, indem er den Umgang mit der Vergangenheit im *Shuijing zhu* in den Mittelpunkt der Analyse rückt und darauf eingeht, welche persönliche Sicht auf die Vergangenheit Li Daoyuan in seinem Text zum Ausdruck brachte, welche Möglichkeiten er sah, Wissen über die Vergangenheit zu erlangen und wie er diese bewertete.

Zum Umgang mit der Vergangenheit im *Shuijing zhu*

Zwar muss man in seiner Beurteilung chinesischen Interesses an der eigenen Geschichte nicht so weit gehen wie Huang Chun-Chieh 黃俊傑, der den Chinesen als „homo historiens“ bezeichnete,⁸ doch ist augenscheinlich, dass Kenntnisse der Vergangenheit zum Repertoire chinesischer Gelehrter zählten und nicht zuletzt Grundlage der traditionellen Bildung waren.⁹ Die Geschichtsschreiber sahen sich, getreu dem Motto „Überliefern, aber nicht erschaffen“ *shu er bu zuo* 述而不作,¹⁰ in ihrer Arbeit der wahrheitsgemäßen Weitergabe von Fakten verpflichtet; ein Anspruch, den die Schreiber unter modernen geschichtswissenschaftlichen Auffassungen natürlich nicht erfüllen konnten, denn dass Geschichte nicht die wahrheitsgetreue, monolithische Repräsentation der Vergangenheit ist, dass Geschichte um- und neuge-

⁶ Die Konzentration französischsprachiger Forschung auf die Berichte zu Südostasien war zweifelsohne durch die kolonialen Besitzungen in Indochina gelenkt. Für einen Überblick zur westlichsprachigen Forschung zum *Shuijing zhu* siehe Hüsemann 2014.

⁷ Eine der wenigen Ausnahmen ist die 1999 fertiggestellte Doktorarbeit von Chen Shiren 陳識仁.

⁸ Huang Chun-Chieh 2007, S. 186.

⁹ Die verschiedenen Funktionen von Geschichte und Geschichtsschreibung, wie etwa eine legitimierende und formative Funktion, wurden in genügendem Maße analysiert und erläutert. Verwiesen sei hier diesbezüglich nur exemplarisch auf folgende Studien: Schaberg 2001; Schmidt-Glintzer, Mittag und Rösen 2005; Meng Wentong 2006; Vogelsang 2007.

¹⁰ *Lunyu*, nach Cheng Shude 1990, S. 431. Der Ming-zeitliche Gelehrte Zhong Xing 鍾惺 (1574–1624) stellte einen Bezug zwischen diesem, Konfuzius zugeschriebenen Ausspruch und dem *Shuijing zhu* her, denn es gebe auch Kommentare, die als Teil einer Überlieferung betrachtet werden könnten. Tan Jiajian und Li Zhiwen 1994, S. 511.

schrieben wurde und wird, haben Historiker bereits hinlänglich diskutiert.¹¹ Während entsprechend in der Gegenwart die Zweifel an der zuverlässigen und objektiven Repräsentation von Vergangenheit in geschichtswissenschaftlichen Diskussionen allgegenwärtig sind, äußern Schreiber des traditionellen China nur in Ausnahmefällen Bedenken an der Glaubwürdigkeit der Inhalte von Geschichtswerken oder der Objektivität ihrer Verfasser.¹² Als ein solcher Zweifler kann Li Daoyuan bezeichnet werden.

Geschichtsschreibung im *Shuijing zhu*

Wie bereits anklung, sind große Teile des *Shuijing zhu* Schilderungen von in der Vergangenheit liegenden Sachverhalten, was den Kommentar zu einer wichtigen kulturhistorischen Quelle für die chinesische Geschichte macht.¹³ Zu Recht schrieb Andrew Chittick in seiner Doktorarbeit zur Entwicklung der Regionalbeschreibungen: „Li Daoyuan’s interest in ‚geography‘ is in fact an obsession with history and culture...“, ohne jedoch näher auf dieses Phänomen einzugehen.¹⁴ Neu ist Chitticks Erkenntnis allerdings nicht, denn bereits Qing-zeitliche Gelehrte bezeichneten das Vorgehen von Li Daoyuan als ein *cun gu* 存古, als ein „Vergegenwärtigen des Altertums“.¹⁵

¹¹ Diesbezüglich sind etwa zu nennen: Ankersmit 1994; White 2008. Die narrativen Geschichtstheorien lösen in den Augen dieser Verfasser die von Halbwachs postulierte und später von Wissenschaftlern wie etwa Jan Assmann weiterentwickelte Opposition zwischen Gedächtnis und Geschichte auf, denn sie betonen gerade die Vielstimmigkeit historischer Schilderungen. Halbwachs 1985; Assmann 2007.

¹² Ein häufig angeführtes Beispiel eines solchen Zweiflers ist Liu Zhiji 劉知幾 (661–721), obwohl etwa Michael Quirin dessen „kritische Distanz“ zur „verhofften“ Geschichtsschreibung für übertrieben hält. Quirin 1999, S. 379–380.

¹³ So schrieb etwa Wu Tianren, dass das *Shuijing zhu* ein „umfassendes Werk“ (*ju shu* 巨書) über die „Geographie der Wasserwege“ (*shuidao dili* 水道地理) und gleichzeitig auch über die „historische Kultur“ (*lishi wenhua* 歷史文化) sei. Wu Tianren 1991, S. 1 (Vorwort).

¹⁴ Chittick 1997, S. 164.

¹⁵ Es ist unklar, was genau hier mit *gu* 古 gemeint ist, möglicherweise das Alte oder das Altertum im Allgemeinen, eventuell auch die Alten oder gar die alten Schriften. Da das Altertum selbstverständlich vergangen ist und entsprechend nicht mehr „bewahrt“ (*cun* 存) werden kann, bietet sich „vergegenwärtigen“ als Übersetzung für *cun* in diesem Kontext an. Gelehrte, die in ihren Schriften die Fügung *cun gu* im Hinblick auf Li Daoyuan verwendeten, sind zum Beispiel Wang Xianqian 王先謙 (1842–1917) und Yang Shoujing 楊守敬 (1839–1915). Li Daoyuan selbst verwendet diese Worte hinsichtlich seines

Laut seiner im *Weishu* 魏書 („Buch der Wei“) und *Beishi* 北史 („Geschichte des Nordens“) aufgenommenen Biographien hatte Li Daoyuan von Amts wegen nichts mit Geschichtsschreibung zu tun,¹⁶ doch war sein wohl wichtigster Förderer, Li Biao 李彪 (444–501), Geschichtsschreiber und übte möglicherweise einen gewissen Einfluss auf Li Daoyuan aus.¹⁷ Da die biographischen Angaben zum Leben von Li Daoyuan kaum Hinweise auf sein Interesse an Geschichtsschreibung geben, erlauben schlussendlich bloß die Inhalte seines Kommentars Rückschlüsse hierauf. Insgesamt beinhaltet das *Shuijing zhu* 1207 eindeutig datierte Ereignisse.¹⁸ Ordnet man diese Ereignisse Herrschaftsperioden zu, ergibt sich folgende Verteilung:

ZEITPERIODE	ANZAHL	PROZENT
Zhou	362	30,0
Qin	24	2,0
Frühere Han	376	31,2
Xin	6	0,5
Spätere Han	238	19,7
Wei-Jin	166	13,8
Nanbei chao	35	2,9

Kommentars nicht. Yang Shoujing und Xiong Huizhen 1989, S. 1400, S. 1699. Wang Xianqian 2009, S. 45.

- ¹⁶ Obgleich zahlreiche Parallelen zwischen den beiden Biographien bestehen, ist die im *Beishi* niedergeschriebene detaillierter und umfangreicher.
- ¹⁷ Li Biao war einer der einflussreichsten Beamten am Hofe der Nördlichen Wei. Gemeinsam mit Gao You 高祐 (?–499) machte er sich erfolgreich für eine Reformierung der Geschichtsschreibung stark, so dass man von einer chronologischen Anordnung der historischen Materialien zu einer sich am Vorbild von Sima Qian 司馬遷 und Ban Gu 班固 orientierenden Geschichtsschreibung übergang. *Weishu* 62:1381; 104:2326. Auch *Shitong tongshi* 史通通釋 12:138–139. Nie Weimeng 2014, S. 130–132. Alle Angaben aus den Dynastiegeschichten entsprechen der gängigen Zhonghua-Ausgabe. Aus *Shitong tongshi* wurde entsprechend Band 51 der Zhonghua-Ausgabe des *Sibu beiyao* 四部備要 von 1989 zitiert.
- ¹⁸ Als eindeutig datierte Ereignisse werde hier solche aufgefasst, die über eine Datierung in Form von Angabe eines Herrscherjahres verfügen. Durch dieses Raster fallen somit auch mehrere hundert Erwähnungen von Umbenennungen administrativer Einheiten während der Herrschaft der Xin-Dynastie 新 (9–23). Häufig betreffen die datierten Sachverhalte eine Beleihung oder die Umbenennungen einer administrativen Einheit. Daneben finden sich datierte Aufzeichnungen zum Beispiel zu den Reisen eines Herrschers oder zu Schlachten.

Die Verteilung zeigt eindeutig eine Konzentration von Li Daoyuan auf die Han- und die dieser vorangehenden Zeitperioden, und so stellt sich zwangsläufig die Frage, welche Gründe dieser Einschränkung zugrunde lagen.

Wie unter wohl jeder Herrschaft war auch unter den Nördlichen Wei 魏 (385–535) Geschichtsschreibung eine durch die Regierenden restriktiv gehandhabte Tätigkeit, durch deren Ausübung sich die verantwortlichen Schreiber nicht selten Gefahr für Leib und Leben aussetzten. Eine Zäsur in der Geschichtsschreibung der Nördlichen Wei war scheinbar die Hinrichtung des hohen Beamten Cui Hao 崔浩 (?–450) und mehr als hundert seiner Mitarbeiter aufgrund ihrer historischen Aufzeichnungen.¹⁹ Es ist anzunehmen, dass dieses Ereignis nachwirkte und spätere Autoren von Werken mit historischem Inhalt einschüchterte. Diese Einschätzung legen auch die Zahlen zur zeitlichen Verteilung der datierten Ereignisse in obiger Tabelle nahe, denn kaum ein von Li Daoyuan erörterter Sachverhalt betrifft die nähere Vergangenheit oder gar die Gegenwart. Doch brachte die Konzentration auf die ältere Vergangenheit auch Schwierigkeiten mit sich. Sofern es ihm möglich war, verglich Li Daoyuan die Aussagen verschiedener Quellen zu einem Sachverhalt miteinander; dies konnten verschiedene textliche Überlieferungen oder auch Spuren in der Außenwelt sein. Allerdings gelang es Li Daoyuan nicht in jedem Fall, vertrauenswürdige Informationen über weit zurückliegende Angelegenheiten in Erfahrung zu bringen. Der Grund hierfür war der beständige Wandel, dem alles unterlag.

Die Prinzipien des Wandels

In seinem heute als klassisch erachteten Buch *The Past is a Foreign Country* analysierte der britische Geograph und Historiker David Lowenthal, wie eine sich verändernde Vergangenheit das Leben der Menschen in der Gegenwart beeinflusst. Es heißt:

The awareness of things past derives from two distinct but often conjoined traits: antiquity and decay. Antiquity involves cognizance of historical change, decay of biological or material change.²⁰

¹⁹ Einen guten Überblick zur Geschichtsschreibung dieser Periode bietet: Dien 2011, S. 528–530. Cui Hao hatte eine Geschichte der Nördlichen Wei auf Stein gravieren und diese Stelen dann aufstellen lassen. Die Aufzeichnungen, so legen es die Geschichtswerke nahe, kränkten die Regierenden in einem Maße, dass es zu den Verurteilungen und Hinrichtungen kam und für einige Jahre keine offizielle Geschichtsschreibung betrieben wurde. *Weishu* 35:826; *Shitong tongshi* 12:138.

²⁰ Lowenthal 2011, S. 125.

Beide von Lowenthal umrissenen Formen der Wahrnehmung von Wandel – die von historischem und die von materiellem Wandel; entsprechend die von natürlicher sowie die von bewusster Veränderung – lassen sich auch in den zahlreichen Schilderungen von alten Objekten und Bauwerken in der Außenwelt durch Li Daoyuan ausmachen.²¹ In den Beschreibungen im *Shuijing zhu* sind diese Zeugnisse vergangener Zeiten in den seltensten Fällen erhalten und entweder in verschiedenen Stadien des Verfalls begriffen oder zu Lebzeiten von Li Daoyuan bereits vollkommen zerstört und ausgelöscht. Sein Interesse an der Vergangenheit mag auch der Grund gewesen sein, warum er alte und erhaltene Objekte hoch schätzte. Jedoch war es so, dass keine Objekte die Jahrhunderte ohne sichtbare Veränderung überstanden hatten, wengleich einige diesen Anschein erweckten.

Zum Nüguan-Berg 女觀 („Berg der Warte der Frau“), der sich nördlich des Kreises Yidao 夷道 im westlichen Hubei befindet, schreibt er, dass die Alten überliefern, dass es vormals eine Frau gegeben habe, die sehnsüchtig auf die Heimkehr ihres Ehemannes von seinem Beamtenposten in Shu 蜀 wartete. Da er nicht pünktlich zurückkehrte, sei sie auf den Berg gestiegen, um ihn in der Ferne zu erspähen und dann vor Kummer verstorben, als ihr Gatte nicht kam, woraufhin die Bäume verdorrten und abstarben. Es heißt weiter:

Die Dorfbewohner bedauerten sie und nahmen es als Anlass, diesen Berg als Nüguan 女觀 („Warte der Frau“) zu benennen. Man bestattete sie auf dem Berggipfel, und das einsame Grab existiert noch heute.²²

鄉人哀之，因名此山為女觀焉。葬之山頂，今孤墳尚存矣。

Ähnlich scheint folgendes Beispiel zu sein, das auch die Bemühungen von Li Daoyuan belegt, einem Sachverhalt genau auf den Grund zu gehen. Als er den Südosten der heutigen Provinz Gansu bereiste, gelangte er an den Wating-Fluss 瓦亭水, der auf seinem Lauf durch die Jiangren-Schlucht 僵人 („Schlucht des starren Mannes“) floss. Wie Li Daoyuan berichtet, stieg er aus dem Sattel und erklimmte einen steinernen Pfad zu einer Höhle in einer Klippe, in der sich ein Leichnam befand. Er berichtet:

Der starre Leichnam lehnt gegen die Höhle, das Skelett noch komplett erhalten und einzig ohne Haut und Haare. Ich suchte einen am Strom lebenden Ge-

²¹ Häufig handelt es sich bei den im *Shuijing zhu* beschriebenen Bauwerken und Relikten um Tempel, Gräber oder Stelen.

²² *Shuijing zhu* 34, S. 795. Alle Angaben aus dem *Shuijing zhu* stammen aus Chen Qiaoyi 2007.

lehrten auf, der sagte, dass die Alten seines Dorfes, bereits als sie noch Kinder waren, hierüber Überlieferungen von den Greisen gehört hätten. So sollte es sich um ein mehrere hundert Jahre altes Skelett handeln.²³

僵尸倚窟，枯骨尚全，惟無膚髮而已。訪其川居之士，云，其鄉中父老作兒童時，已聞其長舊傳此。當是數百年骸矣。

Der Eindruck von Unvergänglichkeit, den dies scheinbar mehrere Jahrhunderte alte Skelett vermittelt, ist jedoch eine bloße Illusion, wie Li Daoyuan an anderer Stelle durch die Schilderung eines fast identischen Falles am Xun-Fluss 鄴水 im Nordwesten der Provinz Henan herausstellt. Auch hier gibt es eine Höhle, in der sich ein scheinbar unveränderter Leichnam befindet. Hier zitiert Li Daoyuan dann aus dem *Cong Liu Wu wang xizheng ji* 從劉武王西征記 (Aufzeichnung über die Teilnahme am Feldzug gen Westen von Liu [Yu 裕], König Wu) des Dai Yanzhi 戴延之 (ca. 4.–5. Jh.), der auf diesen skelettierten Leichnam eingeht. Wie Dai Yanzhi betont, unterliegen alle lebenden Dinge den „Prinzipien des Wandels“ (*hua zhi li* 化之理). Der Eindruck von Unveränderlichkeit entstünde, da das Skelett ohne Bewusstsein und einer Holzschnitzerei ähnlich sei. Eine solche wandle sich zwar auch, jedoch ungleich langsamer als die lebendigen Dinge. Somit verändern sich mit der Zeit sowohl die belebten als auch die unbelebten Dinge, wenn auch mit unterschiedlicher Geschwindigkeit. Deutlich zeigt sich der fortschreitende Verfall etwa an Stelen, deren Inschriften Li Daoyuan Jahrhunderte nach ihrer Gravur mitunter kaum noch erkennen konnte, wie etwa bei der Sixiandi-Stele 四縣邨 im Osten von Henan.

Die Schriftzeichen sind ausgewaschen und unvollständig und können nicht mehr gänzlich erkannt werden.²⁴

文字剥缺，不可悉識。

Neben diesem natürlichen Verfall, der nach und nach Zeugnisse der Vergangenheit veränderte und auslöschte, stellten die Menschen eine weitaus größere Gefahr für Gräber, Tempel, Stelen und ähnliche Bauten und Objekte dar. Insbesondere Gräber zeigen auf eindrückliche Weise, wie gelegentlich mit den Ruhestätten der Altvororden umgegangen wurde. Im *Shuijing zhu* finden sich zahlreiche Berichte über zerstörte Grabstätten, und so ist es nachvollziehbar, dass man zum Schutz des Grabes von Zhang Zhan 張詹, über dessen Leben nichts bekannt ist, eine Stele aufgestellt hatte, die vorgab, dass sich in der Gruft nur ein „Sarg aus weißem Katalpaholz“ (*bai*

²³ *Shuijing zhu* 17, S. 426.

²⁴ *Shuijing zhu* 22, S. 535.

qiu zhi guan 白楸之棺) und „leicht verrottende Kleider“ (*yi xiu zhi chang* 易朽之裳) befänden. Wie Li Daoyuan ausführt, sollte die vermeintlich ärmliche Ausstattung das Grab jedoch nicht dauerhaft schützen:

Später gab es keine Gruften des Altertums und keine alten Grabhügel, die nicht geschleift und zerstört wurden, aber dieses Grab blieb bis zum Anfang der Periode Yuanjia 元嘉 (424–453) erhalten und wurde nicht geöffnet. Es wurde erst ausgegraben, als es im 6. Jahr (429) eine große Flut gab und die Barbaren (Man 蠻) hungerten.²⁵

自後古墳舊冢，莫不夷毀，而是墓至元嘉初尚不見發。六年大水，蠻饑，始被發掘。

Entgegen den Angaben auf der Stele fanden die Plünderer eine reich bestückte Grabkammer, in der sich unter anderem zwei Särge aus rotem Lack (*er zhuqi guan* 二朱漆棺) befanden, vor denen Vorhänge hingen, die man mit goldenen Nägeln (*jin ding* 金釘) befestigt hatte.

Wie Aussagen in verschiedenen Passagen des Kommentars nahelegen, scheint Li Daoyuan den Verlust von Objekten und Bauwerken früherer Zeiten bedauert zu haben, und gelegentlich entsteht der Eindruck einer nostalgischen Verklärung der Vergangenheit. So klagte er etwa über den Verlust großer Teile der Steinklassiker (*Shijing* 石經), da sich aufgrund der fehlenden Standards „Geschwätz“ (*jia yan* 駕言) verbreitet habe.²⁶ Ebenso diskutiert Li Daoyuan den Wert gegenwärtiger oder neuerer Relikte im Vergleich zu älteren Vorbildern, wobei er in allen Fällen den alten Objekten den Vorzug gab, wie folgendes Beispiel einer Stele, die sich in der Nähe eines Kanals bei Luoyang befand, verdeutlicht. Einem alten Vorbild folgend waren die Seiten dieser Stele mit dem Muster sich windender Drachen verziert, doch Li Daoyuan urteilt:

Für eine heutige ist sie schön, doch im Vergleich zu denen des Altertums minderwertig.²⁷

于今作則佳，方古猶劣。

Die Unterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die Folgen von Wandel und Zerstörung traten besonders deutlich zutage, sobald Li Daoyuan schriftliche Überlieferungen mit den realen Begebenheiten in der Außenwelt verglich. Die häu-

²⁵ *Shujing zhu* 29, S. 689.

²⁶ *Shujing zhu* 16, S. 402.

²⁷ *Shujing zhu* 16, S. 397.

figen Diskrepanzen zwischen Überlieferung und Realität sollten seine Ansichten darüber, ob und inwieweit um die Zustände des Altertums gewusst werden könne, maßgeblich prägen.

Das verdunkelte Altertum

An verschiedenen Stellen des *Shuijing zhu* erläutert Li Daoyuan die Probleme, denen er sich bei der Verifizierung von Angaben seiner Quellen ausgesetzt sah. Eines der Hauptprobleme war der beständige Wandel, den er allerorten erkennen musste; das Altertum verdunkelte sich zunehmend und je weiter sich jemand davon entfernte, desto schwieriger wurde es, Kenntnisse darüber zu erlangen. In seinem Vorwort schreibt er:

Nunmehr ist das ferne Altertum unklar und verdunkelt, Chinesen und Barbaren lösten einander [bei der Herrschaft] ab, Städte und Ortschaften sind öde und verfallen, Flussläufe vergingen und änderten ihre Betten, erhielten verschiedene Namen und andere Bezeichnungen und die Zeiten sind nicht gleich.²⁸

但縣古芒昧，華戎代襲，郭邑空傾，川流戕改，殊名異目，世乃不同。

Sowohl die natürlichen Veränderungen, wie beispielsweise die Änderung eines Flusslaufes, als auch die durch Menschenhand verursachten Zerstörungen, etwa durch Kriege, führten dazu, dass es mitunter in der Außenwelt „keinerlei Anhaltspunkte“ (*wu fang* 無方) mehr gab, um die Angaben in schriftlichen Quellen zu verifizieren.²⁹ Ähnliche Worte wählte er im Resümee einer Argumentationskette zur Verifizierung des Todesortes des Zhou-Königs Zhao 昭 (reg. 1. Hälfte des 10. Jh. v. u. Z.):

Doch ist das ferne Altertum unklar und verdunkelt, und so ist es schwierig, genau darum zu wissen. Ergündet man vergleichbare Angelegenheiten, so scheinen sie wahr zu sein, erweisen sich aber als falsch.³⁰

但千古芒昧，難以昭知，推其事類，似是而非矣。

Doch waren es nicht allein die Veränderungen der Außenwelt, die sich als Schwierigkeit für die Verifizierung von Sachverhalten erweisen sollten, wie Li Daoyuan in folgender Passage verdeutlicht – dem Fazit seiner Bemühungen, den Qi-Fluss 漆水 in Shaanxi zu lokalisieren:

²⁸ *Shuijing zhu*, Vorwort, S. 1.

²⁹ *Shuijing zhu*, 20, S. 478.

³⁰ *Shuijing zhu* 28, S. 671.

Jedoch weichen Flüsse und Territorien [von den Darstellungen] ab, und die heutigen Aussagen entstanden nebeneinander. Prüft man es, dann nehmen Klassiker und Geschichtswerke jeweils etwas [anderes] als Beweis. Sind die Kenntnisse seicht und das Gesehene oberflächlich, verfügt man über nichts, um [wahr und falsch] zu differenzieren.³¹

但川土奇異，今說互出。考之，經史各有所據。識淺見浮，無以辨之矣。

Wie dieses Beispiel suggeriert, waren es also nicht bloß der Wandel über die Jahrhunderte, sondern ebenso die uneinheitlichen Angaben in den überlieferten Darstellungen, die es Li Daoyuan erschwerten, Wissen über die Vergangenheit zu gewinnen. So verwundert es nicht, dass er eine sehr deutliche Vorstellung vom Wert seiner unterschiedlichen Quellen zum Ausdruck brachte.

Licht ins Dunkel – Die Quellen von Li Daoyuan

Der Kommentar des Li Daoyuan setzt sich, grob unterteilt, aus zwei Arten von Berichten zusammen: zum einen aus solchen, die er aus historischen Texten übernommen hat, zum anderen aus solchen, die auf seinen eigenen Erkundigungen an einem Ort oder auf Gesprächen mit anderen Personen beruhen. Im gesamten Kommentar nennt und zitiert Li Daoyuan etwa 400 unterschiedliche überlieferte Quellen,³² wobei allerdings nicht immer zweifelsfrei zu klären ist, ob er direkt aus der genannten Quelle zitiert oder ob es sich stellenweise bloß um Sekundärzitate handelt.

Li Daoyuan greift in seinem Kommentar auf einen nicht geringen Teil des Repertoires historischer Texte zurück, wobei er kein literarisches Genre ausschließt;³³ Klassiker stehen neben Apokryphen, Geschichtswerke neben Gedichten. Einzig die Anzahl der Zitate aus einer Quelle vermag Rückschlüsse über ihre Wichtigkeit für Li Daoyuan zuzulassen, wobei hier wiederum unterschieden werden müsste zwischen Quellen, deren Inhalte nur bestimmte Regionen und solchen, die das gesamte

³¹ *Shujing zhu* 16, S. 405.

³² Hierzu etwa: Zheng Dekun 1974; Chen Qiaoyi 1987, S. 408–520.

³³ Den modernen Genrebegriff auf das alte China zu übertragen ist sicherlich nicht unproblematisch. Ein vergleichsweise dynamisches Genrekonzepth wird von Gian Biagio Conte vertreten: „... genres are matrixes of works, to be conceived not as recipes but as strategies; they act in texts not *ante rem* or *post rem* but *in re*“. Conte 1994, 112. (Hervorhebungen im Original).

Reich betrafen. Rein quantitativ formen die folgenden zehn Texte die wichtigste Grundlage des *Shuijing zhu*.³⁴

1. *Hanshu* 漢書 (344, 328 aus dem Kapitel „Dili zhi“ 地理志)
2. *Chunqiu* 春秋 (241)
3. *Zuo zhuan* 左傳 (132)
4. *Shanhai jing* 山海經 (131)
5. *Shisan zhou zhi* 十三州志 (130)
6. *Chunqiu shi di* 春秋釋地 (114)
7. *Hanshu yinyi* 漢書音義 (von Ying Shao 應劭, fl. 2. Jh.) (113)
8. *Chunqiu tudi ming* 春秋土地名 (98)
9. *Zhushu jinian* 竹書紀年 (90)
10. *Shiji* 史記 (83)

Wie die Zahlen nahelegen, dienten Li Daoyuan vor allem die Inhalte von Geschichtswerken als Quellengrundlage.³⁵ Neben überlieferten Texten waren ferner die Angaben und Informationen, die er auf Reisen oder in Gesprächen mit Reisenden in Erfahrung bringen konnte, wichtig für seinen Kommentar. Während er immer wieder Skepsis in Bezug auf die Richtigkeit der Angaben in schriftlichen Quellen äußerte, sind die Informationen aus erster Hand scheinbar über jeden Zweifel erhaben.³⁶ Insbesondere seinen eigenen Augen und Ohren schenkte Li Daoyuan uneingeschränktes Vertrauen und als entsprechend wichtig erachtete er das Reisen, um Sachverhalten an Orten auf den Grund gehen zu können.

Sofern es ihm möglich war, verglich er die Aussagen unterschiedlicher Quellenarten miteinander; dies konnten voneinander abweichende Darstellungen ein und desselben historischen Sachverhalts in mehreren Texten sein oder aber der Vergleich und Abgleich zwischen textlicher Schilderung und den Gegebenheiten in der Außenwelt. Ein Beispiel für diese Vorgehensweise findet sich in der Beschreibung des

³⁴ Die Zahl in Klammern gibt die absolute Anzahl der durch Li Daoyuan gekennzeichneten (und vom Verfasser dieses Aufsatzes identifizierten) Zitate des jeweiligen Texts im *Shuijing zhu*.

³⁵ Während die zehn hier genannten Texte das gesamte, heute als China bekannte Territorium und teils auch darüber hinaus gehende Gebiete betrafen, waren für bestimmte Gegenden Texte mit regionalem Bezug die wichtigsten Quellen.

³⁶ Eine Ausnahme stellten diesbezüglich die Aussagen der „einfachen Leute“ (*suren* 俗人) dar, denen Li Daoyuan nur selten Vertrauen schenkte. Hierzu auch: Hüsemann 2017, S. 190–195.

Grabes von Fan Li 范蠡 (5. Jh. v. u. Z.), nahe dem Xia-Fluss 夏水.³⁷ Erst vergleicht Li Daoyuan verschiedene historische Aufzeichnungen über dieses Grab, die sich allerdings allesamt unterscheiden. Dann beschreibt er, was er selbst bei einem Besuch des Ortes vorgefunden hat und beendet seine Darstellung mit folgendem Resümee:

Ich begutachtete, was aufgezeichnet wurde, doch am erhellendsten war es, in eigener Person an den Ort zu reisen, denn dadurch konnte ich die allgemeinen Aussagen widerlegen und sie richtigstellen.³⁸

觀其所述，最為究悉，以親逕其地，故違衆說，從而正之。

In folgendem Beispiel gelang es Li Daoyuan, einen Fehler des *Shuijing* in der Darstellung des Verlaufs des Pai-Flusses 滙水 im heutigen Nordkorea durch Informationen aus erster Hand aufzudecken. In seinem Resümee heißt es:

Prüft man Heutiges und Altertum, gibt es bei diesem Sachverhalt Abweichungen, wodurch der Irrtum des *Leitfadens* bewiesen wird.³⁹

考之今古，于事差謬，蓋《經》誤證也。

Besonders deutlich formuliert Li Daoyuan in einer anderen Passage des Kommentars seine Ansichten zu den Möglichkeiten, unklare Sachverhalte auf Reisen verifizieren zu können oder eher, Licht auf die in der Dunkelheit liegende Vergangenheit fallen zu lassen. Nach einer Erläuterung des Ji-Fährpunktes 棘津 im Norden der Provinz Henan heißt es:

Auch wenn das ferne Altertum unklar und verdunkelt ist, die Zeiten des Friedens und Wohlstands lang vergangen, die überlieferten Schriften lückenhaft sind, so kann es möglicherweise [doch] wiederhergestellt werden, denn auf Reisen fällt Licht auf das, was im Schatten liegt, und die Eigenarten der jeweiligen Territorien lassen sich überprüfen.⁴⁰

雖千古茫昧，理世玄遠，遺文逸句，容或可尋，沿途隱顯，方土可驗。

³⁷ Fan Li 范蠡, auch bekannt als Tao Zhugong 陶朱公, war ein aus Chu stammender Würdenträger, der maßgeblich zum Aufstieg des Staates Yue beigetragen haben soll. Er war für sein wirtschaftliches Geschick bekannt und wird als weitsichtig und klug beschrieben. *Shiji* 41:1739–1740. Zu Fan Li im *Shuijing zhu* auch: Chen Qiaoyi 2003, S. 340–345.

³⁸ *Shuijing zhu* 32, S. 754.

³⁹ *Shuijing zhu* 14, S. 352.

⁴⁰ *Shuijing zhu* 5, S. 138.

Auch in weiteren Schilderungen betont Li Daoyuan den Wert der eigenen Erfahrung, da „mit den Ohren zu hören nicht dem persönlichen Sehen gleichkommt“ 耳聞之不如親見矣.⁴¹ In einer Hierarchie der Quellen des *Shuijing zhu* im Hinblick auf ihre von Li Daoyuan konstatierte Vertrauenswürdigkeit würden die eigenen Erfahrungen in nahezu allen Fällen höher als die Angaben überlieferter Texte einzuordnen sein. Die Methodik von Li Daoyuan, Aussagen überlieferter Quellen mit eigenen Erfahrungen abzugleichen, war zwar nicht neu, wurde jedoch in früheren Quellen nicht mit dieser Konsequenz umgesetzt.⁴²

Zusammenfassung

Wie anhand der Beispiele gezeigt, verdeutlicht der Vergleich gegenwärtiger Situationen in der Außenwelt mit historischen Aufzeichnungen für Li Daoyuan nicht nur den Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern nährte auch seine Zweifel an der Richtigkeit (schriftlicher) Quellen und dadurch in gewissem Maß auch an der Maxime der Geschichtsschreibung, Fakten objektiv und akkurat zu überliefern. Derartige Zweifel und ein reflektierter Umgang mit seinen Quellen finden sich zwar auch bei anderen Autoren jener Zeit, werden jedoch selten in dieser Deutlichkeit formuliert.

Die Geschichtsschreibung von Li Daoyuan ist geprägt von der Wahrnehmung eines Bruches zwischen Gegenwart und Vergangenheit; die Vergangenheit verliert sich durch stetigen Wandel nach und nach in einer tiefen Dunkelheit, so dass sie für spätere Generationen zunehmend schwer zu erforschen ist. Trotz dieser Gefahr sah Li Daoyuan in einigen Fällen noch Möglichkeiten, Licht in die Dunkelheit zu bringen; schwiegen die überlieferten Texte zu einem Sachverhalt, konnten es ihm Reisen ermöglichen, Wissen darüber zu erlangen. Doch nicht immer sollten derartige Unternehmungen zum Erfolg führen. Er schrieb einen bemerkenswerten Satz, der nicht nur sein bedachtes Vorgehen charakterisiert, sondern der auch für die heutige Geschichtswissenschaft noch von Relevanz ist:

⁴¹ *Shuijing zhu* 34, S. 793. Hierbei handelt es sich um eine aus dem *Yidu ji* 宜都記 des Yuan Shansong 袁山松 (?–401) übernommene Aussage. „Hören“ muss hier im weiteren Sinne verstanden werden und umfasste neben durch Hören auch durch Anlesen und anderweitig in Erfahrung gebrachtes Wissen. Nylan 2008, S. 99; S. 129.

⁴² So geht etwa Sima Qian in einigen wenigen Fällen ebenso vor.

Falsch oder wahr; aus einer Distanz von tausend Jahren vermag man bloß nicht mehr, es aufzuklären.⁴³

非而是，千載眇邈，非所詳耳。

Wenngleich sich Li Daoyuan mit diesem Problem konfrontiert sah, sammelte er dennoch so viel Material wie möglich zu einem Sachverhalt und schuf mit dem *Shuijing zhu* einen Text, dessen Inhalte für ein weites Feld unterschiedlicher Studien als Grundlage dienen können.

Literaturverzeichnis:

Ankersmit, Franklin Rudolph. 1994. *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley: University of California Press).

Assmann, Jan. 2007. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 6. Auflage).

Chan, Alan K. L. und Lo Yuet-Keung. 2010. „Introduction“, in *Interpretation and Literature in Early Medieval China*, hrsg. von Alan K. L. Chan & Lo Yuet-Keung (Albany, NY: SUNY Press), S. 1–7.

Chavannes, Édouard. 1905. „Les pays d’occident d’après le Wei lio“, in *T’oung Pao* 2, Nr. 6, S. 519–571.

Chen Qiaoyi 陳橋驛. 1987. „*Shuijing zhu wenxian lu*“ 《水經注》文獻錄, in Chen Qiaoyi. *Shuijing zhu yanjiu er ji* 水經注研究二集 (Taiyuan: Shanxi renmin), S. 408–520.

_____. 2003. „*Shuijing zhu jidai de Fan Li*“ 《水經注》記載的范蠡, in Chen Qiaoyi. *Shuijing zhu yanjiu si ji* 水經注研究四集 (Hangzhou: Hangzhou), S. 340–345.

_____. 2007. *Shuijing zhu jiaozheng* 水經注校證 (Beijing: Zhonghua).

Chen Shiren 陳識仁. 1999. *Bei Wei xiushi shiye yu Shuijing zhu de xingcheng* 北魏修史事業與《水經注》的形成, Phil. Diss., National Taiwan University, Taipei.

Cheng Shude 程樹德 (Hg.). 1990. *Lunyu jishi* 論語集釋 (Beijing: Zhonghua).

⁴³ *Shuijing zhu* 4, S. 107.

Chittick, Andrew. 1997. *Pride of Place: The Advent of Local History in Early Medieval China*, Phil. Diss., University of Michigan.

Conte, Gian Biagio. 1994. *Genres and Readers: Lucretius, Love Elegy, Pliny's Encyclopedia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Dien, Albert E. 2011. „Historiography of the Six Dynasties Period (220–581)“, in *The Oxford History of Historical Writing. Volume I: Beginnings to AD 600*, hrsg. von Andrew Feldherr und Grant Hardy (Oxford: University Press, 2011), S. 509–534.

Felt, Jonathan David. 2014. *Patterns of the Earth: Writing Geography in Early Medieval China*, Phil. Diss., Stanford University.

Halbwachs, Maurice. 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).

Huang Chun-Chieh 黃俊傑. 2007. „The Defining Character of Chinese Historical Thinking“, in *History and Theory* 46, Nr. 2, S. 180–188.

Hüsemann, Jörg Henning. 2014. „Bainian lai xifang sheji Shuijing zhu zhi yanjiu gaikuang xiaozhuan“ 百年來西方涉及《水經注》之研究概況小傳, in *Hanxue yanjiu tongxun* 漢學研究通訊 132, S. 19–29.

_____. 2017. *Das Altertum vergegenwärtigen – eine Studie zum Shuijing zhu des Li Daoyuan* (Leipzig: Universitätsverlag).

Liu Baonan (Hg.). 1990. *Lunyu zhengyi* 論語正義 (Beijing: Zhonghua).

Liu Zhiji 劉知幾. 1989. *Shitong tongshi* 史通通釋, in *Sibu beiyao* 四部備要, Bd. 51 (Beijing: Zhonghua).

Lowenthal, David. 2011. *The Past is a Foreign Country* (Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 16. Auflage).

Lunyu, siehe Cheng Shude.

Lycas, Alexis. 2015. *Représenter l'espace dans les textes du haut Moyen Âge chinois. Géographie politique, humaine et culturelle de la région du Jingzhou*, Phil. Diss., École Pratique des Hautes Études.

Meng Wentong 蒙文通. 2006. *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Shanghai: Shanghai renmin).

Nie Weimeng 聶激萌. 2014. „Cong guoshi dao *Weishu*: liezhuan bianzuan de shidai bianqian“ 從國史到《魏書》：列傳編纂的時代變遷, in *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢 113, S. 127–148.

Nylan, Michael. 2008. „Beliefs about Seeing: Optics and Moral Technologies in Early China“, in *Asia Major* (3rd series) 21, Nr. 1 (2008), S. 89–132.

_____. 2010. „Wandering in the Ruins. The *Shuijing zhu* Reconsidered“, in *Interpretation and Literature in Early Medieval China*, hrsg. von Alan K. L. Chan und Lo Yuet-Keung (Albany, NY: SUNY Press), S. 63–101.

Quirin, Michael. 1999. „Macht und Gegenmacht von Herrschern und Historikern in der Tang-Zeit“, in *Monumenta Serica* 47, S. 377–396.

Schaberg, David. 2001. *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Harvard: Harvard University Press).

Schmidt-Glintzer, Helwig, Achim Mittag und Jörn Rüsen (Hg.). 2005. *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective* (Leiden: Brill).

Shitong tongshi, siehe Liu Zhiji 1989.

Shuijing zhu, siehe Chen Qiaoyi 2007.

Sima Qian 司馬遷. 1963. *Shiji* 史記 (Beijing: Zhonghua).

Tan Jiajian 譚家健 und Li Zhiwen 李知文 (Hg.). 1994. *Shuijing zhu xuan zhu* 水經注選注 (Taipei: Jianhong).

Vogelsang, Kai. 2007. *Geschichte als Problem. Entstehung, Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung im Alten China* (Wiesbaden: Harrassowitz).

Wang Meng 王萌. 2008. „Jin shi nian lai *Shuijing zhu* yanjiu zongshu 近十年來《水經注》研究綜述“, in *Sanxia daxue xuebao* 三峽大學學報 30 (Dez. 2008), S. 242–244.

Wang Xianqian 王先謙. 2009 (orig. 1892). *Wangshi hejiao Shuijing zhu* 王氏合校水經注 (Beijing: Zhonghua).

Wei Shou 魏收. 1974. *Weishu* 魏書 (Beijing: Zhonghua).

Weishu, siehe Wei Shou 1974.

White, Hayden. 2008. *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch).

Wu Tianren 吳天任. 1991. *Lixue yanjiu shi* 麗學研究史 (Taipei: Yiwen yinshuguan).

Yang Shoujing 楊守敬 und Xiong Huizhen 熊會貞. 1989. *Shuijing zhu shu* 水經注疏, hrsg. von Duan Xizhong 段熙仲 und Chen Qiaoyi 陳橋驛 (Nanjing: Jiangsu guji, 3 Bde.).

Zheng Dekun 鄭德坤. 1974. *Shuijing zhu yinshu kao* 水經注引書考 (Taipei: Yiwen yinshuguan).

Zheng Dekun 鄭德坤 und Wu Tianren (Hrsg.). 1984. *Shuijing zhu yanjiu shiliao huibian* «水經注»研究史料汇编 (2 Bde., Taipei: Yiwen yinshuguan).

Huaigu 懷古: Ausdrucksformen des Erinnerns in der chinesischen Poesie

Volker Klöpsch

As early as the *Book of Songs*, poetry in China has served the purpose of praising historical heroes and events. Han and Six Dynasties verse saw the emergence of *yongshi*-poetry 詠史, focused exclusively on the appraisal of history. It is not until the Tang period (618–907) that the genre of *huaigu* 懷古 came into existence, combining looking back on the past with the critical reflection of the present. This article examines various poems and lyrics, representing the category of *huaigu*, ending with the lyric “Lei jiang yue” 酹江月 by Wen Tianxiang 文天祥 (1236–1283), written shortly before his death. Not only in content but also in form (rhyme scheme and rhyme words), this work follows the example of Su Shi 蘇軾 (1036–1101), Du Mu 杜牧 (803–852), and other well-known predecessors, in which the isolation of the individual poet in the present is balanced by the awareness of a common historical past.

Der Augenblick ist der sich unablässig verschiebende Schnittpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft. Jedes neue Stück Gegenwart wird vom Gang der Zeit wie von einem Strudel aufgesogen und endet letztendlich im Schlund des Vergessens. Das Bemühen, dem Augenblick Dauer zu verleihen, gehört nicht erst seit Goethes *Faust* zu den hilflosen Bemühungen literarischer Heldengestalten. Alle Literatur schreibt gegen das Vergessen an, und so ist dem Schriftsteller Joachim Sartorius beizupflichten, wenn er feststellt, Gedichte seien „Aufstände aus Sprache gegen Vergänglichkeit“.¹

Das Fehlen einer epischen Literatur in China, die für manch eine Nation identitätsstiftend ist – also von Werken wie *Ilias*, *Aeneis* oder, um ein Beispiel aus jüngerer Zeit zu nennen, dem finnischen *Kalevala*, – ist zuweilen beklagt worden. Allerdings hat die Geschichte und haben Geschichten hier auf andere Weise Eingang in die Literatur und im Besonderen in die Poesie gefunden. Im frühen *Buch der Lieder* (*Shijing* 詩經) gibt es zahlreiche Strophen, die das Lob eines Herrschers singen, seine Heldentaten preisen und Aufstieg und Niedergang eines Reiches beschreiben.² Geschichtliche Ereignisse und Personen wurden auch in späteren Jahrhunder-

¹ Sartorius 1997, S. 57.

² Beispiele finden sich besonders in den „Großen Festgesängen“ (Mao Nr. 236, 237, 241 und 257); auch das „Lied von der Hirse“ (Mao Nr. 156) wäre hier zu nennen.

ten zu poetischen Themen erhoben, häufig mit dem Titel *yongshi* 詠史 überschrieben: Historie in Versform.³ Doch erst in der Tang-Zeit (618–907) bildete sich ein Genre heraus, das meist mit dem Begriff *huaigu* 懷古 benannt wird und eine Verbindung von historischem Rückblick und kritischer Reflexion der Gegenwart schafft.

Im Folgenden soll dieses Genre mit einigen Beispielen vorgestellt und in seinen Eigenarten beschrieben werden. Dabei wird auch die Weiterentwicklung vom herkömmlichen Gedicht *huaigu shi* 懷古詩 zum späteren Lied *huaigu ci* 懷古詞 verfolgt, denn die Ausweitung der thematischen Vielfalt verändert im Laufe der Song-Zeit 宋 (960–1279) den Charakter der Lieddichtung stark. Hierbei kommt dem *huaigu ci* eine wichtige Rolle zu. Vorweg sei betont, dass Gedichte, die der Gattung zuzurechnen sind, nicht notwendigerweise den Bestandteil *huaigu* im Titel enthalten müssen. Es finden sich auch Varianten dieses Ausdrucks wie zum Beispiel *langu* 覽古 („Betrachtung des Altertums“), oder der Hinweis fehlt ganz. Es bleibt am Ende also oft eine Frage der Interpretation, ob wir ein Gedicht der Gattung *huaigu ci* zuordnen wollen oder nicht. In jedem Falle ist *gu* 古 hier stets im Sinne von Historie zu verstehen. Der Terminus *huaigu* ließe sich durchaus mit „historische Reminiscenzen“ übersetzen.

Um kontroversen Diskussionen auszuweichen, beschränken sich die folgenden Ausführungen weitgehend auf Gedichte, die ihre Zugehörigkeit zum Genre *huaigu* im Titel oder Untertitel ausweisen. Begonnen sei mit dem Vierzeiler eines Tang-Dichters, bei dem sich das Thema besonders häufig findet, nämlich Du Mu 杜牧 (803–852). Es trägt den Titel *Jiangnan huaigu* 江南懷古:⁴

Es bleibt ein endloses Geschäft,
die Maße des Reiches zu einen!
Heute wie damals [bietet sich] dasselbe Bild
mit Siedlungen, Bergen und Flüssen.
Wir schreiben [wieder] das Wuchen-Jahr,

³ Buch 21 des *Wenxuan* 文選 enthält in dem Abschnitt *yongshi* 詠史 insgesamt 20 Gedichte, von denen die meisten diesen Begriff auch im Titel tragen, aber auch andernorts finden sich zahlreiche Strophen, die sich der Gattung zuordnen lassen. Häufig sind derlei Gedichte in Serien arrangiert, wie zum Beispiel Zuo Sis 左思 (250–305) *Yongshi ba shou* 詠史八首. Erwin von Zach übersetzt diesen Titel mit „Acht Preislieder über geschichtliche Ereignisse der Vergangenheit“, in Zach 1958, S. 312–316.

⁴ *Quan Tang shi* 全唐詩 522, S. 5964. Bisher liegt keine deutsche Übersetzung dieses Gedichtes vor. Jiangnan ist die historische Bezeichnung der Gebiete entlang und südlich des unteren Verlaufs des Jangtse-Flusses.

als der Weg mich nach Nanking führt.
 Wehmütig singe ich [ein paar Verse] vor mich hin –
 muss [unwillkürlich] an Yu Xin denken.

車書混一業無窮，井邑山川今古同。
 戊辰年向金陵過，惆悵閑吟憶庾公。

Zunächst lässt sich festhalten, dass die Stadt Nanking besonders gern im Zusammenhang solcher Gedichte auftaucht. Während der Sechs Dynastien zur Hauptstadt des Reiches aufgestiegen, waren ihre prächtigen Paläste zu Zeiten der Tang bereits zerstört und verfallen. In einem ähnlichen Vierzeiler mit dem Titel „Frühling im Süden“ (*Jiangnan chun* 江南春) beklagt Du Mu, dass von 480 Tempeln kaum einer geblieben sei.⁵ Auf Grund der exponierten Lage war die Stadt immer wieder das Ziel militärischer Angriffe. In zahlreichen Gedichten wird Nanking daher bereits zur Zeit der Tang als Sinnbild des Niedergangs und der Vergänglichkeit besungen.

Die historische Erinnerung bedarf in der Regel eines Ausgangspunktes, in diesem Falle der Stadt Nanking. Über diesen Ort wandert im ständig wiederkehrenden Zyklus die Zeit hinweg. Die Zählung *wuchen* datiert das Gedicht auf das Jahr 848. Genau fünf Zyklen, also 300 Jahre zuvor, hatte der Dichter Yu Xin 庾信 (513–581) auf einer Mission der Liang 梁 (552–557) zu den Westlichen Wei 西魏 (535–557) ebenfalls Nanking besucht. Als nach dem Aufstand des Hou Jing 侯景 (502–552) die Hauptstadt fiel und die Liang-Dynastie unterging, war Yu Xin die Rückkehr verwehrt. Er blieb in der Fremde und diente zwei fremden Herrscherhäusern im Norden, nicht ohne immer wieder in seinen Versen die verlorene Heimat zu beschwören. Besonders bekannt ist seine Rhapsodie „Klage über den Süden“ (*Ai Jiangnan fu* 哀江南賦) geworden, deren Vorwort auf eben dieses Jahr 548 datiert ist.⁶ Yu Xin wurde damit zum Archetypen des heimwehkranken Dichters. All diese Zusammenhänge sind dem Leser zu Du Mus Zeiten noch gegenwärtig. Die Nennung seines Namens allein reicht aus, um das traurige Schicksal heraufzubeschwören und an die politischen Gefahren der Gegenwart zu erinnern.

Der Eingangsvers, der von der Vereinheitlichung der Wagenspuren und der Schrift spricht, enthält eine Anspielung auf das *Buch der Riten*, wo als drittes auch noch von Regeln die Rede ist: „Heutzutage verfügt das Reich über eine einheitliche

⁵ *Jiangnan chun jueju* 江南春絕句, *Quan Tang shi* 522, S. 5964; deutsche Übersetzung in Klöpsch 2016 (a), S. 472–473.

⁶ Übersetzt. von Erwin von Zach, in Zach 1958, Band II, S. 1047–1066.

Wagenspur, eine einheitliche Schrift und über einheitliche Verhaltensregeln.“⁷ Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) vermerkt dazu in einem späteren Kommentar: „Wo diese drei Dinge vereinheitlicht sind, herrscht Einheit im Reich.“ Auch hier können wir davon ausgehen, dass der Leser oder Hörer der Tang-Zeit diese Zusammenhänge auf Grund seiner Bildung unmittelbar versteht und mitdenkt.⁸ Was das Gedicht nur bruchstückhaft andeutet, fügt sich im Kopf des Lesers zu einem großen Ganzen: Selbst Reiche, die eine derart einigende Kraft aufbrachten, sind nicht vor dem Untergang gefeit. Im Vorwort zu seiner Rhapsodie greift Yu Xin dieses Zitat auf und fährt fort: „Berge stürzen ein, und Dynastien vergehen. Ich habe dieses Unglück erlebt.“⁹

Fassen wir zusammen: In dem vergleichsweise kurzen Gedicht verbirgt sich eine Fülle von Bezügen, die sich auf zwei Zeitebenen erstrecken, die 300 Jahre auseinander liegen. Wer derlei Texte verstehen will, muss über ein profundes historisches Wissen verfügen. Der westliche Leser wird nicht ohne einen umfassenden Apparat von Anmerkungen und Erläuterungen auskommen. Daher werden solche Gedichte von Übersetzern gern übergangen und tauchen selten in westlichen Anthologien auf. Am Ende genügt die Nennung eines Namens, um das ganze Gedicht in eine Aura der Wehmut zu tauchen. Als deutscher Leser erinnert dieses Verfahren an Goethes *Werther*, in dem allein der gehauchte Name Klopstock ausreicht, um die Seelenverwandtschaft zwischen den beiden jungen Liebenden auszudrücken.

Auch im folgenden Gedicht „Am Qinhuai-Fluss vor Anker“ („Bo Qinhuai“ 泊秦淮) geht es um die Stadt Nanking, denn durch diese schlängelt sich das Flösschen, dem das dortige Vergnügungsviertel seinen Namen verdankt:¹⁰

Der Nebel deckt die kalte Flut,
 Mond deckt die Uferbänke,
 am Qinhuai ankert nachts das Boot
 unweit einer Schenke.
 Die Trauer, wenn ein Reich versinkt,
 kennt jenes Mädchen nicht,
 das noch von des Palastes Blumen
 in ihrem Liede spricht.

⁷ Kap. XXVIII des Abschnitts *Zhongyong* 中庸. Vgl. die englische Übersetzung von James Legge in Legge 1894, S. 410.

⁸ Auch die Erinnerung an Qin Shi Huangdi, der die Schrift und die Wagenspurbreite vereinheitlichte, ist möglicherweise beabsichtigt.

⁹ Vgl. die deutsche Übersetzung von Erwin von Zach, in Zach 1958, S. 1049.

¹⁰ *Quan Tang shi* 522, S. 5980. Die deutsche Übersetzung folgt Klöpsch 1991, S. 290–291.

煙籠寒水月籠沙，夜泊秦淮近酒家。
商女不知亡國恨，隔江猶唱後庭花。

Was hier als eine reine Naturschilderung beginnt, gewinnt mit der Nennung der gesungenen Melodie eine höchst politische Dimension, denn das Lied von den Schönen in den hinteren Gemächern des Palastes (*houting hua* 後庭花) geht auf Chen Shubao 陳叔寶 (553–604), den letzten Herrscher der in Nanking residierenden und zum Untergang verurteilten Chen-Dynastie 陳 (557–589) zurück. Er zeigte wenig Interesse für die Regierungsgeschäfte, sondern widmete sich hauptsächlich seinen Vergnügungen. Der Dichter durchschaut diesen Zusammenhang, doch die Mädchen, die diese Melodie drei Jahrhunderte später noch ganz unbekümmert singen, zeigen sich völlig ahnungslos. In dieser Spannung zwischen den Ahnungen des wissenden Dichters und der Unbeschwertheit der im Augenblick lebenden Mädchen liegt der besondere Reiz der Verse. Wieder überbrückt die Erinnerung einen zeitlichen Abstand von rund 300 Jahren. Du Mus gesamtes Werk zeigt sich überschattet von Vorahnungen des nahenden Untergangs seiner Dynastie.

Auch der Dichter Wang Anshi 王安石 (1021–1086) hat zwei Jahrhunderte später Glanz und Niedergang der Stadt Nanking besungen, und zwar in der Form eines Liedes (*ci* 詞) und damit sehr viel wortreicher als der Tang-Dichter in seinen Vierzeilern. Auf eine ausführliche Beschreibung der Landschaft in der ersten Strophe folgt eine ebenso sorgsame Darlegung der ausgelösten Gefühle:¹¹

Ich sinne nach, wie sich die Menschen hier
um Glanz und Macht einst stritten.
Ein Jammer, wie dort
draußen vor den Toren und in den Gemächern
Trauer und Hass einander unablässig folgten!
Wer je von hoher Warte auf [Nankings] Veste niederschaute,
Seufzte vergeblich über Glanz und Niedergang der Stadt.
Dahingegangen mit des Stromes Wogen
ist die Pracht der alten Herrscherhäuser.
Es blieb nur kalter Rauch und welkes Gras
an sumpfigen Wassertümpeln.
Die Sängerinnen nur

¹¹ „Nach der Melodie *Gui zhi xiang*“, in *Quan Song ci*, S. 204. Deutsche Übersetzung in Hoffmann 1951, S. 52. Seine im Anhang angefügte ausführliche Interpretation des Liedes eröffnet Alfred Hoffmann mit der lapidaren Feststellung: „Keine andere Stadt ist den chinesischen Dichtern so sehr Sinnbild der Vergänglichkeit wie Nanking“ (ebd., S. 98–101).

Singen von Zeit zu Zeit

Die alten kaiserlichen Lieder längst vergangener Zeiten.

念往昔，
繁華競逐，
嘆門外樓頭，
悲恨相續。
千古憑高對此，
謾嗟榮辱。
六朝舊事隨流水，
但寒煙衰草凝綠。
至今商女，
時時猶唱，
後庭遺曲。

Im Vergleich zum Tang-Dichter Du Mu lässt sich aus den Versen eine ähnlich wehmütige Grundstimmung herauslesen. Der Glanz, der wie das Wasser des Stromes dahingeht, oder die Flüchtigkeit des Daseins wie kalter Rauch und welkes Gras sind stereotype Bilder, die sich in zahlreichen Gedichten der Gattung *huaigu* finden. Auffällig ist allerdings, dass der Lieddichter völlig ohne den gelehrten Ballast der Anspielungen und Zitate (*diangu* 典故) auskommt, die der herkömmliche Dichter für die Behandlung seines Themas benötigt. Während dieses Stilmittel für das Gedicht (*shi* 詩) als unverzichtbar galt, schon um die eigene Bildung und Belesenheit herauszustellen, wurde es im klassischen Lied (*ci*) lange als unerwünscht erachtet, ja sogar als Fehler (*bing* 病) kritisiert. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat Wang Guowei 王國維 (1877–1927), der mit seinen „Gesprächen über das Lied“ (*Renjian cihua* 人間詞話) die letzte klassische Schrift zur Theorie dieser Gattung verfasste, Vorbehalte gegen die übermäßige Verwendung von Anspielungen und Zitaten angemeldet und seine Unterscheidung von mittelbarer (*ge* 隔) und unmittelbarer (*bu ge* 不隔) Dichtung unter anderem auf dieses Kriterium gestützt.¹² Wang Guoweis Hochschätzung für die Lieddichtung der Nördlichen Song (960–1127) und seine Geringschätzung für die Dichter der Südlichen Song (1127–1279), wie zum Beispiel Jiang Kui 姜夔 (1155–1221), beruhte hauptsächlich auf diesem Befund.

Die sparsame Verwendung von Anspielungen und Zitaten hatte zweifellos damit zu tun, dass das ursprüngliche Publikum der Lieddichtung nicht über die notwendige Bildung verfügte, um diese Anspielungen verstehen und einordnen zu können. Nur im letzten Vers kommt Wang Anshi auf das Lied „Houting hua“ 後庭花 („Blumen

¹² Siehe besonders die Abschnitte 40–42 in Zhou Xishan 2004, Buch 1, S. 104–116.

der hinteren Gemächer“) zu sprechen. Hier berühren sich der Tang- und der Song-Dichter offensichtlich, und wir können sicher sein, dass der Anklang an Du Mus Gedicht von Wang Anshi beabsichtigt ist. Jenseits der historischen eröffnet sich in diesem Gedicht also auch eine poetische Dimension.

Für die Verfasser von Gedichten oder Lieder im *huaigu*-Stil scheint der wesentliche Antrieb in dem Wunsche zu liegen, die eigene Vereinzelung aufzuheben und sich eingebunden zu sehen in einen größeren historischen und damit auch gesellschaftlichen Zusammenhang. Schon die Vorrede zu Yu Xins oben genannter Rhapsodie hebt mit einer langen Reihe ähnlich gearteter Schicksale an:¹³

Ich bin wie der wackere Jing Ke ...
 Ich bin wie Lin Xiangru ...
 Ich bin wie Mao Sui ...
 Ich bin wie Zhong Yi ...
 Ich bin wie der Gesandte Jisun ...
 Ich bin wie Shen Baoxu ...
 Ich bin wie Weigong von Cai ...
 Ich bin wie Lu Ji ...

Hinter jeder dieser Gestalten verbirgt sich eine eigene Geschichte, so dass sie als historische Paradigmen erhalten können. Ihr Ruhm dauert fort, und selbst das Scheitern ihrer Bemühungen hält noch den Trost bereit, dass ihr Andenken überlebt hat. Wenn sich der Dichter unter sie einreihet, schreibt er in der Tat gegen die Vergänglichkeit an.

In den Anfängen der Lieddichtung, die weit in die Tang-Zeit zurückreichen, ist allerdings für die Rückbesinnung auf die Historie zunächst kein Platz. Die Ursprünge der Gattung in den Tee- und Freudenhäusern der großen Städte bedingt eine Beschränkung der Themen auf die Welt der Liebe und der sinnlichen Freuden. In den 500 Liedern der 940 erschienenen Sammlung *Huajian ji* 花間集 („Unter Blumen“), die als erste Anthologie der Gattung gilt, wird man das Thema *huaigu* vergebens suchen.¹⁴ Eine erste thematische Erweiterung erfolgt mit den späten Liedern des Li Yu 李煜 (937–978), in denen dieser als Gefangener am Song-Hof den Verlust seines Reiches beklagt.¹⁵ Mit Dichtern wie Liu Yong 柳永 (990–1050), Yan Shu

¹³ Siehe die ausführlich kommentierte Übersetzung in Zach 1958, S. 1048.

¹⁴ Siehe hierzu die Studie von Lois Fusek, die neben den Übersetzungen ein ausführliches Vorwort enthält (Fusek 1982, S. 3–36).

¹⁵ Zur Kenntnisnahme und Neubewertung Li Yus hat vor allem die bahnbrechende Monographie von Alfred Hoffmann beigetragen. Siehe Hoffmann 1982.

晏殊 (991–1055) und Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) und einer Erweiterung der Themen und Inhalte kann sich das vormalig als minderwertig geachtete Lied dann allmählich die Anerkennung als eine dem Gedicht gleichwertige poetische Gattung verschaffen. Die völlige Emanzipation des Liedes manifestiert sich schließlich in der Gestalt von Su Dongpo 蘇東坡 (1036–1101), dem als *shi*- wie als *ci*-Dichter dieselbe Wertschätzung entgegengebracht wird.¹⁶

Allerdings sei nicht verschwiegen, dass die Annäherung der unterschiedlichen Gattungen auch auf Kritik stieß. In Chen Shidaos 陳師道 (1053–1101) „Gesprächen über Dichtung“ (*Houshan shihua* 後山詩話), einem frühen Beispiel dieser literaturkritischen Gattung, findet sich die Aussage: „Han Yu macht aus Prosa Dichtung, und Su Shi 蘇軾 macht die Dichtung zum Lied.“ Diese zweifellos kritisch gemeinte Bemerkung weist Hu Zi 胡仔, der den Abschnitt in seine Anthologie *Tiaoxi yuyin conghua* 苕溪漁陰叢話 („Gesammelte Gespräche des Einsiedlers vom Tiao-Bach“) (*Houji* 後集, Buch 26) aufnimmt, jedoch zurück und führt rund ein Dutzend Versbeispiele aus Su Shis Liedern an, die diesem Urteil seiner Meinung nach widersprechen.¹⁷

Als ein Höhepunkt der Gattung gilt daher auch ein Lied, das Su Shi im Alter von 45 Jahren während seines Exils in Huangzhou 黃州 verfasste. Es folgt der Melodie *Nian nu jiao* 念奴嬌 und trägt den Untertitel „Geschichtliche Betrachtungen an der Roten Wand“ (*Chibi huaigu* 赤壁懷古).¹⁸ Emsigen Statistikern zufolge, die in einer Rangliste das Vorkommen in 107 traditionellen und 60 modernen Anthologien ausgewertet haben, liegt das vorliegende Werk an erster Stelle und darf durchaus als das bekannteste Lied der Song-Zeit bezeichnet werden.¹⁹ Es sei daher hier in seiner gesamten Länge zitiert:²⁰

Der Große Strom fließt nach Osten.
Längst haben die Wellen zunichte gemacht
die stolzen Gestalten aus alter Zeit.
Westlich der alten Feste –
das ist, was die Leute vermelden –
erhebt sich die Rote Wand, die Stelle,
wo vormalig zur Zeit der Drei Reiche

¹⁶ Dongpo war der Künstlernamen von Su Shi 蘇軾.

¹⁷ Hu Zi 1976, Bd. 2, S. 192–193.

¹⁸ *Quan Song ci*, S. 282.

¹⁹ Wang Zhaopeng, Yu Yuying und Guo Hongxin 2012.

²⁰ Klöpsch 2018, S. 142–147. Andere deutsche Übersetzungen lagen bislang nicht vor.

Zhou Yu sich stellte zur Schlacht.
 Blindlings bohrt sich der Fels in die Lüfte,
 tausendfach türmt sich der Schnee
 auf der wirbelnden Welle.
 Der Strom und die Berge: Welch eine Kulisse
 für den Auftritt so vieler tapferer Helden!

Ich stelle mir vor,
 was für ein stattliches Mannsbild
 Zhou Yu wohl war, als er
 die junge Qiao zur Gattin erkor –
 wie er dort stand
 mit Federfächer und seidenem Turban
 plaudernd und scherzend,
 während die feindliche Flotte
 in Rauch und Asche versank.
 Über das alte Land
 wandert der Geist nun:
 So vielfältig sind die Gefühle –
 Spott verdien ich und Hohn!
 Allzu früh sind mir schon
 die Haare ergraut.
 Des Menschen Leben geht hin wie ein Traum –
 den Becher mit Wein will ich opfern
 dem Mond hoch über dem Strom.

Die Rote Wand als Schauplatz einer der berühmtesten Schlachten der chinesischen Geschichte taucht entsprechend häufig in Gedichten und Liedern der Gattung *huaigu* auf.²¹ Umso verwunderlicher ist, dass bereits im 11. Jahrhundert der Ort des Geschehens keineswegs gesichert erscheint und der Dichter sich auf das Hörensagen der Leute berufen muss. Während die erste Strophe zunächst das allgemeine Szenario entwirft, wird in der zweiten Strophe immer deutlicher, wie sehr sich Su Shi mit dem jugendlichen Helden Zhou Yu 周瑜 (175–210) identifiziert.²² Unschwer lässt sich vorstellen, dass auch er sich in ähnlicher Weise für sein Land nützlich machen

²¹ Die Schlacht wurde am Yangtse-Fluss südwestlich des heutigen Wuhan 武汉 ausgetragen.

²² Zhou Yu stand in den Diensten von Sun Quan 孫權 (182–252), ab 220 König und ab 229 Kaiser von Wu 吳, eines der Drei Reiche (220–280). Ihm wird die entscheidende Kriegsliste zugeschrieben, der erdrückenden Übermacht Cao Caos zu begegnen, indem die zu einer langen Kette zusammengebundene Flotte des Gegners durch Feuer angegriffen und vernichtet wurde. Zhou Yu galt als ausnehmend gutaussehender Mann.

würde, doch spürt er sogleich, dass er sich als früh Gealterter mit einem solchen Ehrgeiz nur lächerlich macht. Was bleibt, ist allein die resignierende Gebärde eines Trankopfers.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Dichter in einem anderen Werk, nämlich dem „Prosagedicht auf die Rote Wand“ (*Chibi fu* 赤壁賦)²³ an gleicher Stelle unterschiedlich reagiert und das Thema Vergänglichkeit sehr viel gelassener, sozusagen „philosophischer“ abhandelt. Beide Werke dürften um dieselbe Zeit entstanden sein, doch kennen wir nicht die Reihenfolge ihrer Entstehung. Auch in der Rhapsodie ist von Zhou Yu und Cao Cao 曹操 (155–220) die Rede, und der melancholische Flötenspieler klagt: „Nicht länger als die Eintagsfliege dauern wir auf dieser Welt und gleichen in unserer Winzigkeit dem Reiskorn im Ozean.“ Dem hält der Dichter entgegen: „Weißt du denn nicht, wie es dem Wasser und dem Mond ergeht? Was dahin schwindet wie das Wasser, ist keineswegs auf immer vergangen; Fülle und Leere wechseln einander ab wie die Phasen des Mondes, und nichts ist am Ende auf Dauer verloren.“ So wie die Erscheinungen der Natur sich ständig wiederholen, kann der Mensch auch aus dem Fortgang der Geschichte die Erwartung der Wiederkehr schöpfen. Damit wird die Beschwörung der Vergangenheit ein Wechsel auf die Zukunft. Dieser Trost findet in der Poesie seine schönste Form.

Neben den inhaltlichen Fragen sollen die formalen Aspekte des Liedes nicht ganz aus dem Auge geraten, denn auch sie verraten uns einiges über die offenen oder versteckten Intentionen ihres Autors. Auf Grund ihrer Strophenform und ihrer unregelmäßigen Verslänge wirkt das Lied ja zunächst viel freier als das herkömmliche Gedicht mit seinem strengen Metrum; allerdings gelten auch hier rigide metrische und tonale Regeln. Betrachten wir das vorliegende Lied einmal etwas genauer:

大江東去，浪淘盡、千古風流人物。
故壘西邊，人道是、三國周郎赤壁。
亂石崩雲，驚濤裂岸，捲起千堆雪。
江山如畫，一時多少豪傑。

遙想公瑾當年，小喬初嫁了，雄姿英發。
羽扇綸巾，談笑間、檣櫓灰飛煙滅。
故國神遊，多情應笑我，早生華髮。
人生如夢，一尊還酹江月。

²³ Originaltext mit deutscher Übersetzung in Klöpsch 2016 (b), S. 580–591. Die folgenden beiden Zitate sind dieser Übersetzung entnommen. Eine freiere deutsche Übertragung der ersten Rhapsodie verdanken wir Ernst Schwarz. Siehe Schwarz 1984, S. 363–367.

Zunächst fällt auf, dass trotz der vorgegebenen Melodie die Verslänge der beiden Strophen hier und da voneinander abweicht. Su Shi gestattet sich durchaus die Freiheit, eine Silbe hinzuzufügen oder wegzulassen. Der parallele Charakter der beiden Strophen mit der Struktur Betrachtung der Landschaft (*jing* 景) und beim Betrachter ausgelöste Gefühle (*qing* 情) bleibt unübersehbar, zum Beispiel im Gegenüber von „Strom und Berge wie ein Bild“ in der ersten und „des Menschen Leben wie ein Traum“ in der zweiten Strophe. Das Enjambement, also die Fortführung des Satzes im folgenden Vers, ist im herkömmlichen Gedicht in der Regel ausgeschlossen, im Lied jedoch durchaus anzutreffen, wie hier die Verknüpfung von zweitem und drittem Vers zeigt. Dazu kommt die Verwendung umgangssprachlicher Elemente. Einschübe wie *ren dao shi* 人道是 („was die Leute so sagen“) oder *chu jia liao* 初嫁了 („frisch verheiratet“) sind nur im Lied denkbar. Der Reim ist regelmäßig, auch wenn die Reime heute auf Grund der veränderten Lautung des modernen Chinesisch nicht immer nachvollziehbar sind.²⁴ Die acht Reimwörter gehören zu vier Reimgruppen, die aufeinander reimen, und zwar jeweils mit dem „eingehenden Ton“ (*rusheng* 入声), also auf Silben mit einem Endkonsonanten.

Insgesamt ergibt sich ein kraftvoller Grundton, der dem Inhalt, nämlich dem Lobpreis vergangener Heldentaten, angemessen erscheint. Dass der Schluss dann eine Wendung ins Melancholische vollführt, hebt diesen Eindruck nicht auf. In der Literaturkritik wird diese Form des Ausdrucks gern mit dem Etikett *haofang* 豪放 versehen, einem Begriff, der sich am ehesten mit „heroischer Gelöstheit“ übersetzen lässt.²⁵ Der erste Bestandteil scheint auf die hochfliegenden Ambitionen, der zweite auf die Unabhängigkeit von Konventionen zu zielen. Irreführend ist auf jeden Fall, wenn Helwig Schmidt-Glintzer in seiner Literaturgeschichte den Terminus mit „heroischem Verzicht“ übersetzt.²⁶ Richtig ist allerdings seine Beobachtung, dass diese Form der Lieddichtung eine Gegenströmung zu der ursprünglich weit verbreiteten gefälligen Oberflächlichkeit bildete, die als *wanyue* 婉约 bezeichnet wurde. Insofern zeugt der Stil der „heroischen Gelöstheit“ von den beachtlichen Veränderungen

²⁴ Eine sorgfältige inhaltliche wie auch formale Analyse des Liedes bietet Liu 1974, S. 136–143.

²⁵ Der Begriff findet sich als zwölfte der von Sikong Tu 司空圖 (837–908) aufgelisteten „Vierundzwanzig poetischen Qualitäten“ (*Ershisi shipin* 二十四詩品). Die von Stephen Owen vorgeschlagene englische Übersetzung „swaggering abandon“ erscheint nicht besonders glücklich (Owen 1992, S. 329). Auch der von Pauline Yu vorgeschlagene Begriff „freedom“ überzeugt nicht (Yu 1978, S. 94).

²⁶ Schmidt-Glintzer 1990, S. 366.

thematischer wie stilistischer Art, die das Genre des Liedes ab der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts erfährt.

Wie tief solche poetischen Erinnerungen an vergangene Größe wie die Verse des Su Shi im historischen Bewusstsein der Nachwelt Wurzeln schlagen können, soll abschließend an einer bekannten Figur gezeigt werden. Als die Song-Dynastie um ihr Überleben kämpfte, gehörte der Staatsmann und Dichter Wen Tianxiang 文天祥 (1236–1283) zu ihren eifrigsten Verteidigern. Ab dem Jahre 1275 versuchte er ver-zweifelt, eigene Truppen auszuheben und den Widerstand gegen die Angriffe der Mongolen zu organisieren.²⁷ Anfang des Jahres 1279 geriet er schließlich in Gefangenschaft und wurde an den Hof vor Kublai Khan geführt, wo er angeblich nur seinen Tod verlangte. Die Hinrichtung erfolgte am 9. Januar 1283 auf einem Markt-platz in Yanjing 燕京, dem heutigen Peking. Diese bedingungslose Loyalität ver-klärte Wen Tianxiang im historischen Urteil der Nachwelt bis in unsere Zeit zum großen Patrioten. Zudem hinterließ er zahlreiche Gedichte und sonstige literarische Texte, in denen er die Zerrissenheit der Zeit und seine inneren Kämpfe zum Thema macht.

Das wohl berühmteste dieser Gedichte, erstaunlicherweise bisher ebenfalls nicht ins Deutsche übersetzt, ist ein Abschiedsgedicht nach der Melodie *Lei jiang yue* 酹江月, das als Antwort auf ein anderes Gedicht von Deng Shan 鄧剡 (1232–1303) verfasst wurde, der mit Wen Tianxiang gemeinsam in die Gefangenschaft der Mongolen geraten war.²⁸ Auf dem Wege nordwärts musste Deng Shan auf Grund einer Erkrankung zurückbleiben.

Das Weltall ist derart gewaltig!
Wie könnten Lindwurm und Drache²⁹
auf Dauer im Teiche eingezwängt bleiben?
Stürmische Zeiten, Kummer, Bedauern
und nirgends ein gastlicher Ort –
erst recht, wenn rings um die Mauern
Zikaden³⁰ zirpen im Frost.

²⁷ Detailliert sind diese Vorgänge beschrieben in Franke 1976, S. 1192–1200.

²⁸ Beide Lieder sind im *Quan Song ci* auf S. 3305 und 3307 in unmittelbarer Nachbarschaft abgedruckt zu finden.

²⁹ *Lindwurm und Drache* sind Bilder für ambitionierte Helden, deren Wirkungskreis man auf Dauer nicht einschränken kann.

³⁰ *Zikaden* werden in der chinesischen Dichtung als Sinnbild der Rechtschaffenheit ange-führt. Im Vorwort zu seinem Gedicht „Im Gefängnis besinge ich die Zikaden“ schreibt der Tang-Dichter Luo Binwang 駱賓王 (ca. 640–ca. 684): „Indem die Zikaden sich rein hal-

Mit der Lanze im Anschlag³¹ Gedichte zu schreiben,
 auf hoher Warte³² zu schmieden die Lieder –
 all das muss wie Schnee in den Lüften zergehen.
 Der Strom aber fließet immerzu fort,
 als wollt er versprechen: Es werden auch wieder
 Helden wie vormals erstehen!

Man mag das treibende Blatt verlachen,
 das es erneut an den Huai-Fluss³³ führt,
 da gerade ein kühler Wind sich
 von neuem rührt.
 Im Spiegel scheint das frische Karmin
 der Züge gänzlich verändert –
 nur das zinnoberne Herz³⁴
 wird schwerlich jemals verglühn.
 Weiter und weiter der Weg
 in nördliche Wüstenein,
 und lassen wir rückwärts die Blicke schweifen:
 als wäre der Horizont nur noch ein Streifen
 von schwarzem Haar ...
 Freund, sei gemahnt und denke an mich,
 hörst du den Kuckuck³⁵ auf seinem Zweig
 rufen im schwindenden Mondenlicht.

ten, verkörpern sie die unantastbare Tugend des edlen Menschen, indem sie aus ihrer Hülle schlüpfen, beweisen sie die Zauberkraft, die Flügel wachsen und in die Unsterblichkeit aufzulegen lässt.“

- ³¹ Die Wendung *mit der Lanze im Anschlag* spielt auf den Dichter Cao Cao an. Von seiner und der Dichtung der sogenannten Jian'an-Periode 建安 (196–220) heißt es auch zuweilen, sie sei „im Sattel“ entstanden.
- ³² Wang Can 王粲 (177–217) zählt mit seinem Werk ebenfalls zur Dichtung der Ära Jian'an. Zu seinen bekanntesten Rhapsodien zählt das Prosagedicht „Auf hoher Warte“ (*Denglou fu* 登樓賦), in dem er seine Ambitionen ausbreitet.
- ³³ Der von Westen nach Osten verlaufende Huai-Fluss 淮 bildete eine wichtige Grenze zwischen dem Süden und dem Norden. Wen Tianxiang war bereits im Jahre 1276 einmal in die Gefangenschaft der Mongolen geraten, konnte damals aber entfliehen. Das Schicksal führt ihn nunmehr ein zweites Mal über diesen Fluss.
- ³⁴ Zinnober war in der chinesischen Alchemie ein ganz besonderer Stoff, aus dem man die Medizin der Unsterblichkeit herzustellen hoffte. Ein *zinnobernes Herz* wäre demnach ein Herz von besonderer Treue und Beständigkeit.
- ³⁵ Der Ruf des Kuckucks beschwört Heimweh herauf. Er wird mit der Bedeutung „nichts ist besser als heimzukehren“ unterlegt.

乾坤能大，
 算蛟龍，
 元不是池中物。
 風雨牢愁無著處，
 那更寒蛩四壁。
 橫槊題詩，
 登樓作賦，
 萬事空中雪。
 江流如此，
 方來還有英傑。

堪笑一葉漂零，
 重來淮水，
 正涼風新發。
 鏡裏朱顏都變盡，
 只有丹心難滅。
 去去龍沙，
 江山回首，
 一線青如發。
 故人應念，
 杜鵑枝上殘月。

Das Lied weist eine lebhaftige Bildersprache auf. Lindwurm und Drache heben hervor, dass die beiden Protagonisten sich auf Dauer nicht in einen Tümpel einpfirchen lassen, sondern höhere Ambitionen haben, das Symbol des zinnobernen Herzens zeigt an, dass auf nicht weniger als die Unsterblichkeit gezielt wird.³⁶ Das unendliche Fließen des Stromes enthält das Versprechen, dass auch in Zukunft Helden aufstehen werden, die das augenblickliche Unheil in der Welt heilen. Eine besondere Faszination offenbaren diese Verse über das Inhaltliche hinaus jedoch noch, wenn wir sie in die Perspektive der literarischen Tradition rücken: Ein genauer Blick zeigt nämlich, dass das Lied – und dazu übrigens auch noch das dazu gehörige Lied von Deng Shan mit jedem einzelnen seiner Reime auf das oben behandelte Werk von Su Dongpo 蘇東坡 Bezug nimmt. Die acht verwendeten Reimwörter, vier in jeder Strophe, sind identisch.

Der Dichter der untergehenden Dynastie, der seinem sicheren Tode entgegengeht, beruft sich also nicht nur mit der Melodie seines Liedes, sondern auch mit je-

³⁶ Für die Bedeutungen von *dan* 丹 als Zinnober bzw. als Allgemeinbegriff für Elixiere in der taoistischen, auf das Erlangen der Unsterblichkeit gerichteten Alchemie, siehe Pregadio 2006. Für Wei Tianxiangs Interesse am Taoismus, siehe Liao 2018.

dem einzelnen seiner Reime auf die Autorität seines poetischen Vorbilds Su Shi. Er fügt der Fortschreibung der Geschichte im Gedicht damit eine weitere Ebene hinzu und knüpft das Geflecht der Bezüge noch enger. Es umspannt nunmehr tausend Jahre, angefangen von den Helden der Drei Reiche über mannigfachen Widerhall in der Tang-Zeit bis her in die Song-Zeit und an den Rand des Mongolensturms. In vielfachen, durchaus auch ambivalenten Bildern halten die Verse die ständige Wiederkehr der Geschichte gegen die Vergänglichkeit des Menschen und seiner Werke. Damit stemmen sie sich gegen das Vergessen und spenden ein wenig Trost. Dass wir uns heute noch mit dieser viele Jahrhunderte alten Poesie befassen, mag als ein Hoffnungsschimmer gelten. Vielleicht ist Vergangenes ja doch niemals gänzlich vergangen.

Literaturverzeichnis:

- Franke, Herbert (Hrsg.). 1976. *Song Biographies* (Wiesbaden: Steiner Verlag).
- Fusek, Lois. 1982. *Among the Flowers. The Hua-chien chi* (New York: Columbia University Press).
- Hoffmann, Alfred. 1951. *Frühlingsblüten und Herbstmond* (Köln: Greven Verlag).
- _____. 1982. *Die Lieder des Li Yü 937–978, Herrschers der Südlichen T'ang-Dynastie* (2. Aufl., Hongkong: Commercial Press).
- Hu Zi 胡仔. 1976. *Tiaoxi yuyin conghua* 苕溪漁陰叢話 (2 Bde., Hongkong: Zhonghua).
- Kubin, Wolfgang. 1976. Kubin: *Das lyrische Werk des Tu Mu (803–852)* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Klöpsch, Volker (Übers.). 1991. *Der seidene Faden. Gedichte der Tang* (Frankfurt am Main: Insel Verlag).
- _____. (Hrsg.). 2016 (a). *Ausgewählte Gedichte der Tang* (唐诗选) (Beijing: Renmin Daxue).
- _____. (Hrsg.). 2016 (b). *Ausgewählte Prosa der Tang und Song* (唐宋文选) (2 Bde., Beijing: Shifan Daxue).
- _____. (Hrsg.). 2018. *Ausgewählte Lieder der Song* (宋词选) (Beijing: Renmin Daxue).

Legge, James (Übers.). ca. 1894. *The Four Books: Confucian Analects, the Great Learning, the Doctrine of Mean and the Works of Mencius* (Hongkong: The Chinese Book Co.).

Liao, Hsien-huei. 2018. „Exploring the Mandates of Heaven: Wen Tianxiang’s Concepts of Fate and Mantic Knowledge“, in *Coping with the Future: Theories and Practices of Divination in East Asia*, hrsg. von Michael Lackner (*Sinica Leidensia*, Bd. 138, Leiden, Boston: Brill), S. 299–344.

Liu, James J. Y. 1974. *Major Lyricists of the Northern Sung* (Princeton: Princeton University Press).

Owen, Stephen (Übers.). 1992. *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge/Mass.: Harvard University Press).

Pregadio, Fabrizio. 2006. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China* (*Asian Religions & Cultures*, Stanford: Stanford University Press).

Quan Song ci 全宋詞. 1965 (Beijing: Zhonghua).

Quan Tang shi 全唐詩. 1960 (Beijing: Zhonghua).

Sartorius, Joachim. 1997. „Was soll Lyrik heute?“, in *Vom schwierigen Vergnügen der Poesie*, hrsg. von Sabine Kückler und Denis Scheck (Straelen: Straelener Manuskripte 14).

Schmidt-Glintzer, Helwig. 1990. *Geschichte der chinesischen Literatur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Schwarz, Ernst (Übers.). 1984. *Der Ruf der Phönixflöte. Klassische chinesische Prosa* (3. Aufl. Berlin: Rütten & Loening).

Wang Zhaopeng 王兆鹏, Yu Yuying 郁玉英 und Guo Hongxin 郭红欣. 2012. *Songci paihang bang* 宋词排行榜 (Beijing: Zhonghua).

Yu, Pauline. 1978. „Ssu-k’ung T’u’s *Shih-p’in*: Poetic Theory in Poetic Form“, in *Studies in Chinese Poetry and Poetics*, hrsg. von Ronald C. Miao (San Francisco: Chinese Materials Centre), S. 81–103.

Zhou Xishan 周锡山 (Hrsg.). 2004. *Renjian cihua huibian huijiao huiping* 人间词话汇编汇校汇评 (Taiyuan: Beiyue wenyi).

Zach, Erwin von (Übers.). 1958. *Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wen hsüan* (*Harvard-Yenching Institute Studies XVIII*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Orte der Erinnerung? Chinas immaterielles Kulturerbe als Nora'sche *lieux de mémoire*

Phillip Grimberg

China's Intangible Cultural Heritage has officially been under state and UNESCO protection since China ratified the *Convention for the Protection of Intangible Cultural Heritage* in 2004. Ever since, it not only became an integral part of the country's cultural and educational policy, it also expanded into *realms of memory*, a term coined by French historian Pierre Nora, defining and shaping China's cultural identity. This paper tries to approach the question of how and to what extent these *realms of memory* became an integral part of China's memorial practices and culture.

Vorrede

Die Liste, welche das durch das *Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes* der UNESCO (i.F. UNESCO ÜEIK) unter Schutz gestellte immaterielle Kulturerbe in der Volksrepublik China aufführt, umfasst insgesamt 40 Einträge.¹ Kein anderer der 122 Vertragsstaaten (Stand: 03/2020) verfügt über eine ähnlich hohe Zahl an immateriellen Kulturgütern, keiner fügt seiner nationalen Liste immateriellen Kulturguts jährlich mehr Einträge hinzu als die Volksrepublik. Wie kommt es, so kann man nun zu Recht fragen, zu solch einer vergleichsweise großen Anzahl von Einträgen, etwa im Vergleich zu den insgesamt nur drei Positionen („Orgelbau und Orgelmusik“, „Idee und Praxis der Organisation von gemeinsamen Interessen in Genossenschaften“ sowie „Falknerei“) der Bundesrepublik Deutschland oder dem guten Dutzend Frankreichs? Welche Rolle spielt das immaterielle Kulturerbe für die Partei und die Bevölkerung? Welche Bedeutung kommt ihm innerhalb der gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Diskurse, aber auch innerhalb des historischen und politischen Narrativs des Landes zu?

Schaut man sich zum Vergleich die UNESCO-Liste des materiellen Kulturerbes Chinas an (das darin auch enthaltene Naturerbe bleibt aus methodischen Gründen an dieser Stelle unberücksichtigt), so fällt auf, dass sich dort eine starke Konzentration

¹ Siehe dazu die aktuelle Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO unter UNESCO-Commission 2020.

Han-chinesisch geprägter und dem Ordnungsgefüge des Zentralstaates entsprechender Stätten findet, während die nationalen Minderheiten Chinas und ihre historischen, baulichen oder sonstigen Hinterlassenschaften hingegen nur Randerscheinungen darstellen.² Im Falle von Chinas immateriellem Kulturerbe jedoch finden nicht nur die Partikulkulturen der chinesischen Minderheiten, sondern auch lokale Traditionen stärkere Berücksichtigung.

Der vorliegende Beitrag rückt die Betrachtung von Chinas immateriellem Kulturerbe in die Nähe des *Erinnerungsorte*-Paradigmas des französischen Historikers Pierre Nora (geb. 1931) und fragt danach, ob diese *Erinnerungsorte* (lieux de mémoire) i. S. eines historisch tradierten, kollektiven Erinnerungswissens sind und somit zum allgemeinen Erinnerungsinventar der Volksrepublik China gehören.

Begriffsdefinitionen

Immaterielles Kulturerbe

Unter „immateriellem Kulturerbe“ versteht das für alle Vertragsstaaten im Wortlaut verbindliche UNESCO ÜEIK, welches 2003 in Paris geschlossen und von der Volksrepublik China im Jahr 2004 ratifiziert wurde,³ in Art. 2

Bräuche, Darstellungen, Ausdrucksformen, Wissen und Fertigkeiten – sowie die dazu gehörigen Instrumente, Objekte, Artefakte und kulturellen Räume – [...], die Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls Einzelpersonen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen.⁴

Immaterielles Kulturerbe bezeichnet zunächst einmal also ein Inventar von tradierten Praktiken und damit in Beziehung stehenden Objekten sowie, höchst unpräzise, Kontexte, in denen diese Praktiken und Objekte eine kohärente Einheit bilden. Das immaterielle Kulturerbe ist weiterhin daran gebunden, dass es zum Kernbestand des Kulturerbes einer Gemeinschaft gehört und somit intersubjektiv erfahr- und wahrnehmbar ist.

² Für die Liste des materiellen Kulturerbes der Volksrepublik China auf der Welterbeliste der UNESCO in der deutschen Fassung, siehe Deutsche UNESCO-Kommission 2017.

³ Deutsche UNESCO-Kommission 2013.

⁴ Die chinesische Ausfertigung folgt dem englischen Original. Siehe UNESCO-Kommission 2003 (a, b).

Oben genannter Begriffsdefinition schließen sich im weiteren Verlauf des UNESCO *ÜEIK* Spezifizierungen dessen an, wie immaterielles Kulturerbe tradiert und geäußert wird. In Art. 2, S. 1 heißt es dazu:

[Das] immaterielle Kulturerbe, das von einer Generation an die nächste weitergegeben wird, wird von den Gemeinschaften und Gruppen in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, in ihrer Interaktion mit der Natur und mit ihrer Geschichte fortwährend neu gestaltet und vermittelt ihnen ein Gefühl von Identität und Kontinuität [...].

Es handelt sich beim immateriellen Kulturerbe also mithin um persistente, generational tradierte Ideen, Üblichkeiten und Praktiken, die einer staatlichen, kulturellen, lokalen oder sonstigen Gemeinschaft als Konstitutive ihrer kulturellen Identität dienen und sich in vielfältigen Ausdrucksformen verobjektivieren.⁵ Immaterielles Kulturerbe wirkt dabei sinnstiftend, es kommt ihm eine hohe Bedeutung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und das kulturelle Selbstverständnis einer Ge-

⁵ Zu Begriff und Konzept kultureller Identität siehe insbesondere Assmann 1988, S. 9–19; ebenso Halbwegs 1950 und 1952. In jüngster Zeit ist der französische Sinologe und Philosoph François Jullien (geb. 1951) mit einer Schrift an die Öffentlichkeit getreten, in der er behauptet, so etwas wie eine kulturelle Identität existiere nicht („Il n’y a pas d’identité culturelle“). In seinem Essay argumentiert Jullien, dass es keine Unterschiede zwischen den Kulturen, sondern nur „Abstände“ gäbe, die Unterscheidungen zwischen Kulturen zulassen. Diese seien kulturelle „Ressourcen“, die nicht einer einzelnen „Kultur“, sondern der gesamten Menschheit zur Nutzung zur Verfügung stehen. Jullien argumentiert dabei mit der Dynamik von Kulturen und den ständigen Adaptionsprozessen in ihrer Genese und Geschichte (Jullien 2017). Er steht damit in einer Traditionslinie postmoderner Kulturkritik, die postuliert, „Kulturen“ seien Phänomene der Vergangenheit, die Globalisierung habe ihre Grenzen und Distinktionen unkenntlich und damit obsolet gemacht. Anstelle starrer Kulturkonzepte und der Rede „vom Anderen“, stehen für Theoretiker dieser Strömung wie Claude Lévi-Strauss (1908–2009), Zygmunt Baumann (1925–2017), Homi K. Bhabha (geb. 1949) oder Arjun Appadurai (geb. 1949) vielmehr die Aspekte Hybridität, Migration und (kulturelle) Appropriation im Zentrum moderner „Kultur“-Diskurse. Jullien jedoch vernachlässigt in seinen Überlegungen die Beharrungs- und Prägekräfte etwa von Normen, Werten und gesellschaftlichen und politischen Realitäten; auch die wachsende Zahl nationalistischer und/oder religiös motivierter Abgrenzungs- und Kulturdiskurse in unterschiedlichen Teilen der Welt klammert er aus. Insbesondere die Kulturempirie konnte in den letzten Jahren nachweisen, dass mit Blick auf die Volksrepublik China, aber auch auf Russland, die USA oder sogenannte indigene Kulturen im pazifischen Raum oder in Afrika politisch gewollte und bewusst gesteuerte Gegendiskurse angestrengt werden, die eine Rekonstruktion und Wiedergewinnung nationaler und/oder kulturspezifischer Deutungshoheit zum Ziel haben. Siehe dazu beispielhaft die Studie von DeBlock 2018.

meinschaft zu und vermittelt dieser ein Gefühl von Kontinuität und Gemeinschaftlichkeit.

Maria Gravari-Barbas, Geographin und Inhaberin des UNESCO-Lehrstuhls für Kultur, Tourismus und Entwicklung an der Pariser Sorbonne, bezeichnet das (immaterielle) kulturelle Erbe einer Gesellschaft mithin als „Zement der Identität“ und weist diesem eine zentrale Rolle in der Ausbildung kulturell verfasster Selbstverortungsdiskurse zu.⁶ Bei aller Problematik, Ambivalenz und begrifflichen Unschärfe kultureller Identität, dient das aus der Tradition erwachsene und in der Gegenwart habhaft erfahrbare Kulturerbe gleichwohl der Selbstvergewisserung und der Stiftung von Gemeinschaftssinn einer kulturell verfassten Gruppe und bietet darüber hinaus Orientierung innerhalb des kulturellen Raums, der diese Gruppe umschließt.⁷ Neben historisch und kulturell determinierten kognitiven Prozessen der Wissensallokation und der Proliferation von Traditionswissen (etwa durch Bräuche, Feste und andere lebendige und gelebte Traditionen, s. u.), spielt auch das komplexe Geflecht der Emotionen, die mit dem Thema (immaterielles) Kulturerbe verbunden sind und ihren Ausdruck etwa in Begriffen wie „Heimatgefühl“ oder „Traditionsliebe“ finden, eine entscheidende Rolle.⁸ Die emotionale Bindungskraft des (materiellen) Kulturerbes ist dabei eng mit der Ausbildung und Bewahrung erinnerungskultureller Kategorien verknüpft, die im Spannungsfeld (re-)konstruierter (kultureller) Identitäten und gemeinschaftlicher historischer Diskurse afferente Potenziale kollektiver Sinnstiftung ausbilden.

Im Text des UNESCO *ÜEIK* heißt es weiterhin:

Das immaterielle Kulturerbe [i. S. d. Art. 2, Abs.1, S. 1, 2] wird unter anderem durch mündlich überlieferte Traditionen, einschließlich der Sprache als Träger des immateriellen Kulturerbes, darstellende Künste, gesellschaftliche Bräuche, Rituale und Feste, Wissen und Bräuche in Bezug auf die Natur und das Universum sowie traditionelle Handwerkstechniken zum Ausdruck gebracht.

⁶ Gravari-Barbas 1995, S. 7.

⁷ Siehe hierzu grundlegend Hafstein 2004.

⁸ Zu Konzept und Begrifflichkeiten siehe van der Linden 1995, S. 201–207; zum Zusammenhang von Kognition und Emotion siehe Grant 2008, S. 53–71.

Das immaterielle Kulturerbe der Menschheit wird an dieser Stelle als ein vielfältig ausdifferenzierter Bestand an Wissen begriffen, welcher dem Menschen durch sein in-der-Welt-sein beigegeben wird und ihn in dieser als „Kulturwesen“ verortet.⁹

Dabei stehen Bräuche, Feste und Rituale gleichberechtigt neben Wissensallokation und Handwerk und beschreiben so die definitorische Rahmung immateriellen Kulturerbes, welches ein breites Spektrum menschlichen kulturellen Handelns umfasst und dieses als kontingente Praktiken begreift.

Das UNESCO ÜEIK wie auch die staatliche Kulturförderung der Volksrepublik China begreifen das immaterielle Kulturerbe als ein besonders volatiles, an den Menschen, sein kulturelles und gesellschaftliches Handeln sowie an vielfältige globale und nationale Transformationsprozesse eng gekoppeltes und daher schützenswertes Gut. Die wichtigsten Ziele beim Schutz des immateriellen Kulturerbes auf nationaler wie auf internationaler Ebene sind zum einen und ganz grundsätzlich seine Erhaltung und Weitergabe, zum anderen die Anerkennung der Bedeutung immateriellen Kulturerbes für Erhalt und Gestalt kultureller Identität sowie als Ressource zur (Re-)Konstruktion kulturell situierter Erinnerungswissens.¹⁰

Das immaterielle Kulturerbe Chinas

Neben der Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO existiert noch die vom Staatsrat (*Zhonghua renmin gongheguo guowuyuan* 中华人民共和国国务院) als höchstem Verwaltungsorgan des Landes zwischen 2006 und 2014 in mehreren Kommuniqués verabschiedete und aktualisierte (und weit umfangreichere) *Nationale Liste des immateriellen Kulturerbes der Volksrepublik China (Zhonghua renmin gongheguo guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu* 中华人民共和国国家级非物质文化遗产名录), die insgesamt 1372 Einträge (Stand: 03/2020) aufführt, die in zehn Kategorien gegliedert sind:

- Volksliteratur (*minjian wenxue* 民间文学, 155 Einträge);
- Volksmusik (*minjian yinyue* 民间音乐, 170 Einträge);
- Volkstanz (*minjian wudao* 民间舞蹈, 131 Einträge);
- traditionelles Theater und Lokalopern (*chuantong xiju* 传统戏剧, 162 Einträge);
- Gesangs- und Vortragskünste (*quyi* 曲艺, 127 Einträge);
- Akrobatik und Athletik (*jingzaji* 杂技, 82 Einträge);

⁹ Zum Gedanken des Menschen als „Kulturwesen“ siehe Gehlen 1993; ebenso Gehlen 1961, S. 48f.

¹⁰ Siehe dazu den Wortlaut des Art. 2, Abs. 1 des UNESCO ÜEIK.

- Volkskunst (*minjian meishu* 民间美术, 122 Einträge);
- traditionelles Handwerk und Kunsthandwerk (*chuantong shougong jiyi* 传统手工艺, 241 Einträge);
- traditionelle Medizin und Pharmakologie (*chuantong yiyao* 传统医药, 23 Einträge);
- Brauchtum (*minsu* 民俗, 159 Einträge).¹¹

Das immaterielle Kulturerbe der Volksrepublik China umfasst ein umfangreiches Repertoire an als „volkstümlich“ (*minjian* 民间) und „traditionell“ (*chuantong* 传统) apostrophierten Kulturphänomenen, die Ausdruck und Beweis unterschiedlicher Kulturpraktiken sind, die in verschiedenen regionalen und historischen Kontexten ihren Ursprung haben. Die große Unterschiedlichkeit der Kategorien zeigt auf, wie vielfältig das immaterielle Kulturerbe Chinas ist und wie nah es mit jener lebensweltlichen Sphäre verknüpft ist, die gemeinhin als „volkstümlich“ bezeichnet wird. Während diese Begriffszuschreibung im Chinesischen zumeist stark propagandistisch konnotiert und entsprechend aufgeladen ist, wird sie in vielen europäischen Sprachen häufig pejorativ gebraucht, um eine Abgrenzung von der „Hochkultur“ einer jeweiligen Kultur oder Epoche zu erreichen. Dies zeigt sich etwa mit Blick auf museale Sammlungen in der scharfen kategorialen Trennung von Kunstmuseen und Museen für Kunstgewerbe, Design, Angewandte Kunst usw. wie auch in der strengen Unterscheidung zwischen E-Musik („Ernsthafter Musik“) und U-Musik („Unterhaltungsmusik“) der neuzeitlichen europäischen Kulturkritik.¹²

Die insgesamt 40 Einträge der VR China, die sich auf der Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO finden und im Folgenden vollständig und nach dem Jahr ihrer Aufnahme angeordnet aufgeführt werden sollen, wurden über einen Zeitraum von zwölf Jahren (2008–2020) zusammengetragen, vorgeschlagen und genehmigt.¹³ Folgende Positionen des immateriellen Kulturerbes der VR China

¹¹ Die Einträge finden sich in mehreren Dokumenten niedergelegt. Siehe Staatsrat der Volksrepublik China 2006, 2008, 2011, 2014.

¹² Siehe dazu grundlegend Brunkhorst 1988, S. 393–403.

¹³ Es ist offenkundig eine Häufung aufgenommener Einträge für das Jahr 2009 festzustellen, was sich u. a. aus den sitzungsperiodischen Usancen des zuständigen „Zwischenstaatlichen Komitees für die Erhaltung des immateriellen Kulturerbes“ (s. Art. 7 UNESCO ÜEIK) erklären lässt; von der Antragstellung bis zur Genehmigung und Veröffentlichung einer Position auf der Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO ist es ein weiter Weg.

haben bislang (Stand: 03/2020) Eingang in die Liste des immateriellen Kulturerbes der UNESCO gefunden:¹⁴

2008:

- Die Tradition der Kunqu-Oper (*Kunqu* 昆曲);
- die Guqin und Guqin-Musik (*Guqin yishu* 古琴艺术);
- die Muqam-Kunst der nationalen Minderheit der Uiguren in Xinjiang (Xinjiang Weiwu'er Mukamu *yishu* 新疆维吾尔木卡姆艺术);
- der Urtiin Duu-Gesang der nationalen Minderheit der Mongolen (*Changdiao* 长调).

2009:

- Die Gesänge der Dong (Dong *zu dage* 侗族大歌);
- Trommel- und Blasmusik von Xi'an (Xi'an *guyue* 西安鼓乐);
- Seidenanbau und Seidenverarbeitung in Suzhou (Suzhou *kesi zhizao jiyi* 苏州缂丝织造技艺);
- Nanyin-Musik aus der Provinz Fujian (*Nanyin* 南音);
- Herstellung des Yunjin-Brokats in Nanjing (Nanjing *yunjin muji zhuanghua shougong zhizao jiyi* 南京云锦木机妆花手工织造技艺);
- die Kunst der Herstellung des Xuan-Papiers (Xuanzhi *zhizuo jiyi* 宣纸制作技艺);
- die Yueju-Oper (Yue *ju* 粤剧);
- Erzähltradition des Gesar-Epos der nationalen Minderheiten der Tibeter, Mongolen und Tu (Gesa(si)er 格萨(斯)尔);
- Brenntechnik und Manufaktur der Longquan Seladon-Keramik (Longquan *qingci shaozhi jiyi* 龙泉青瓷烧制技艺);
- die Regong-Kunst in der Provinz Qinghai (Regong *yishu* 热贡艺术);
- die Tibetische Oper (Zang *xi* 藏戏);
- Gesänge des Manas-Epos der nationalen Minderheit der Kirgisen in der Provinz Xinjiang (Manasi 玛纳斯);
- der mongolische Kehlgesang Hooliin Chor (Houyin *changfa* 喉音唱法);
- die Hua'er-Musik (Hua'er 花儿);
- Bauerntänze der koreanischen Minderheit Chinas (Hanchao *zu nonglewu* 朝鲜族农乐舞);
- Chinesische Kalligraphie (*Shufa* 书法);
- Die Kunst des Metall- und Steinsiegelschnittens (*Jinshi zhuanke* 金石篆刻);
- die Kunst chinesischer Scherenschnitte (*Jianzhi* 剪纸);

¹⁴ Siehe <https://ich.unesco.org/en-state/china-CN?> unter UNESCO-Commission 2020.

- das Drachenbootfest (Duanwujie 端午节);
 - Opferzeremonien des Mazu-Glaubens (Mazu jidian 妈祖祭典);
 - Technik des Blockdruckverfahrens (*Diaoban yinshua jiyi* 雕版印刷技艺);
 - Kunst des Webens und Färbens der nationalen Minderheit der Li (*Li zu chuantong fangranzhixiu jiyi* 黎族传统纺染织绣技艺);
 - die Kunst der Holzbauweise der nationalen Minderheit der Dong (*Dong zu mugou jianzhu yingzao jiyi* 侗族木构建筑营造技艺);
 - Traditionen des Waerezu-Fests der nationalen Minderheit der Qiang (*Qiang zu Waerezu jie* 羌族瓦尔俄足节).¹⁵
- 2010:
- Das Meshrep-Fest der nationalen Minderheit der Uighuren in der Provinz Xinjiang (Maixirefu 麦西热甫);
 - Technik wasserdichter Schotts chinesischer Dschunken (*Shuimi cangbi* 水密舱壁);
 - Buchdruck mit beweglichen Lettern (*Huozi yinshua shu* 活字印刷术);
 - Peking-Oper (Jing ju 京剧);
 - Akkupunktur und Moxibustion (*Zhenjiu* 针灸).
- 2011:
- Chinesisches Schattenspiel (*Piyingxi* 皮影戏);
 - die Yimakan-Erzähltradition der nationalen Minderheit der Hezhe in Nordostchina (Hezhezu Yimakan 赫哲族伊玛堪).¹⁶
- 2012:
- Kultur und Technik des Puppenspiels in der Provinz Fujian (*Mu'ouxi* 木偶戏).
- 2013:
- Kenntnis und Anwendung der Rechenmethode mit dem Abakus (*Zhusuan* 珠算).
- 2016:
- Tradition der 24 Sonnenperioden des chinesischen Lunisolarkalenders (*Nongli ershisi jieqi* 农历二十四节气).
- 2018:
- Tradition medizinischer Bäder (Lum) in der tibetischen Medizin (*Zang yi yaoyu fa* 藏医药浴法).

¹⁵ Die drei Letztgenannten befinden sich zusätzlich auf der UNESCO-Liste des Gefährdeten Kulturerbes der VR China.

¹⁶ Die Yimakan-Erzähltradition der nationalen Minderheit der Hezhen findet sich ebenfalls auf der UNESCO-Liste des Gefährdeten Kulturerbes der VR China.

2020: (schwebend)

- Tradition des Taijiquan (太极拳)
- Wangchuan (王船) Zeremonien zur Bewahrung der engen Beziehung zwischen Mensch und Ozean auf Taiwan.

Diese Multioriginalität der Traditionen, Bräuche, Überlieferungen usw. chinesischer Partikulkulturen deckt sich mit dem Postulat der „Einheit in Vielfalt“, welches seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts den Minderheitendiskurs der Volksrepublik prägte.¹⁷

Das im internationalen Diskurs um immaterielle Kultur und ihre Bewahrung vorherrschende Paradigma einer respektvollen und wertschätzenden Anerkennung der Traditionen anderer Kulturen (s. Art. 2 der UNESCO *ÜEIK*) findet seine Entsprechung auch im nationalen chinesischen Diskurs. Die regionalen und ethnischen Herleitungen bestimmter immaterieller Kulturtraditionen werden anerkannt und als Bestandteil des kulturellen Gesamterbes des Landes betrachtet. In der Theorie stehen diese immateriellen Kulturtraditionen gleichberechtigt neben dem durch Han-chinesisches Kulturschaffen stärker geprägten materiellen Kulturerbe Chinas; in der Praxis lassen die häufig rigorosen Sinisierungsforderungen der Bevölkerungsmajorität an die nationalen Minderheiten des Landes etwa mit Blick auf Schulbildung und Spracherziehung jedoch nur wenig Raum für die Pflege kultureller Traditionen. Vielmehr erodieren diese häufig genug zu bloßer Folklore oder werden, wie im Falle der Tibeter oder der Uighuren, von der Zentralregierung und den lokalen Verwaltungen argwöhnisch beobachtet, systematisch geschwächt und – in letzter Konsequenz – vernichtet.¹⁸

Nichtsdestotrotz spielt das immaterielle Kulturerbe in den Jahrzehnten seit dem Beginn der Öffnungspolitik Chinas unter der Ägide Deng Xiaopings 邓小平 (1904/1979–1997) eine zunehmend wichtige Rolle innerhalb eines Rekonstruktionsdiskurses, der ein erstarkendes Nationalbewusstsein an einen neuen Kulturstolz knüpft. Dieser nimmt insbesondere als „traditionell“ und „volkstümlich“ verbrämte Kulturphänomene in den Blick.¹⁹

¹⁷ Siehe dazu Heberer 2017.

¹⁸ Siehe dazu Loper 2012, S. 207–223.

¹⁹ Siehe dazu grundlegend Blumenfield und Silverman 2013. Wenngleich die einzelnen Beiträge des Bandes allesamt Bezug auf das *materielle* Kulturerbe Chinas nehmen, bieten sie doch einen guten Überblick über Bedeutung und Zuschnitt des breiten Themenkomplexes des Kulturerbes als hochaktuelles Politikum im gegenwärtigen China, und lassen so auch analoge Schlüsse auf die Rolle des *immateriellen* Kulturerbes des Landes zu.

Erinnerungsorte

Historisches Erinnerungswissen und die zu dessen Erlangung nötige Rekonstruktion vergangener Epochen im Prozess der Vergegenwärtigung und Verortung des Selbst in der Welt gehören zum unverzichtbaren Inventar menschlicher Lebenswelten, welche erst in der Rückschau und der Selbstvergewisserung gegenüber der Vergangenheit an Kontur gewinnen. Das Nachdenken über die eigene Geschichte, die Erinnerung an Vergangenes und die Positionierung des Selbst gegenüber dieser Vergangenheit sind jedoch keineswegs Erfindungen einer modernen, europäisch geprägten Geschichtswissenschaft. Schon die Frühzeit chinesischer Staatlichkeit kennt den historischen Rekurs, kennt den Blick auf die Vorzeit als Maßstab für das eigene Handeln.²⁰ Das Nachdenken über diese historischen Ermöglichungsbedingungen als kollektive Wissens- und Erinnerungsbestände aber ist ein methodisches Vorgehen, das die Geschichtswissenschaft erst seit etwas mehr als 30 Jahren betreibt.²¹

Das Konzept der *Erinnerungsorte* (franz. *lieux de mémoire*, engl. *realms of memory*, chin. *jìyì de chǎngsuǒ* 记忆的場所) geht auf die Forschungen des französischen Historikers Pierre Nora (geb. 1931) zur französischen Nationalgeschichte zurück. Der in der damaligen Debatte völlig neue Ansatz strebt fort von dem Narrativ einer bloßen linearen Ereignisgeschichte hin zu einer historischen Metaebene, auf welcher sich die *Erinnerung* von und an Geschichte mit historischer Faktizität verbindet.

²⁰ Einer der frühesten und bekanntesten chinesischen Vertreter einer solchen historisch-referenziellen Weltbetrachtung ist natürlich Konfuzius, der *magister sinarum* selbst, der in der Betrachtung der Vergangenheit Beispiel und Mahnung für die Gegenwart suchte. Vgl. dazu und zu seiner Wirkungsgeschichte den älteren, aber vorzüglichen Beitrag von Grimm 1976.

²¹ Im Jahr 1984 erschien mit dem ersten von insgesamt sieben Bänden der *Lieux de mémoire* Pierre Noras Grundlagenwerk zum Theorem des *Erinnerungsortes*. Diesem folgte eine große Zahl weiterer Publikationen zum Thema, insbesondere in Deutschland sind die Arbeiten Noras umfangreich rezipiert worden. In der VR China und auf Taiwan findet erst seit einigen Jahren eine zögerliche und recht begrenzte Auseinandersetzung mit dem Thema statt. Vertreter gegenwärtiger chinesischer Geschichtswissenschaft, die sich in nennenswerter Tiefe und Umfang mit *Erinnerungsorten* beschäftigt haben sind u.a. die an der Universität von Nanjing forschenden Historiker Li Gongzhong 李恭忠 und Chen Yunqian 陈蕴茜 sowie Dai Lijuan 戴麗娟, die im Jahr 2012 eine erste chinesische Teilübersetzung von Noras Werk leistet (s. Literaturverzeichnis). Marc-André Matten schließlich kommt das Verdienst zu, mit seinem Band zu historischen Gedenkorten das *Erinnerungsorte*-Theorem als erster erfolgreich auf einen chinesischen Kontext angewendet zu haben (s. Literaturverzeichnis).

Erinnerungsorte sind dabei keineswegs an geographische Positionsbestimmungen gebunden, wie der Begriff zunächst zu suggerieren scheint, sondern auch in immateriellen Gütern, Bräuchen, Personen oder künstlerischen Werken existent. Daher berücksichtigt das Konzept Noras auch abstrakte, nichtphysische, imaginierte Orte. Diese erweisen sich als im kollektiven Gedächtnis der Menschen verankert und illustrieren als „Kristallisationspunkte der Erinnerung“²² gemeinschaftliche erinnerungshistorische und -soziologische Appropriationsprozesse.

Versuch einer Begriffsbestimmung

Die staatlich verordnete und kontrollierte Erinnerungskultur Chinas zielt größtenteils auf ein als unpolitisch und in weiter Ferne liegendes vormodernes Kulturkonglomerat ab, welches den Blick von der Tagespolitik und drängenden sozialen, wirtschaftlichen oder ökologischen Herausforderungen auf ein historisches Terrain lenkt, das (mittlerweile) den Status eines ideologisch neutralen Niemandslandes besitzt. Dieses ist jedoch keineswegs eine unwirtliche Leerstelle chinesischer Kulturgeschichte, sondern vielmehr geprägt durch eine unüberschaubare Zahl kultureller und historischer Markstellen, die einen weiten Raum der Interpretation, der Neu- und Umdeutung eröffnen. Diese Markstellen sollen hier mit dem Begriff des *Erinnerungsortes* bezeichnet werden. Sie firmieren als Gemarkung einer staatlichen Erinnerungserziehung, die im Spannungsfeld von Erinnerungskultur, Identitätsdiskursen und politischer Geschichte nach Deutungsmöglichkeiten und den Zusammenhängen von Geschichte und Identität fragt. Dabei bleiben der Begriff und sein methodischer Zugriff jedoch zunächst problematisch.

Dies ist in nicht geringem Maße dem Umstand geschuldet, dass es keine exakte, universell anwendbare und in jedwedem historischen Kontext angezeigte, belastbare Definition dessen gibt, was ein *Erinnerungsort* eigentlich sein soll. Pierre Nora wagt dennoch den Versuch einer Begriffsbestimmung, wenn er schreibt:

Lieu de mémoire, donc: toute unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique du patrimoine mémoriel d'une quelconque communauté.²³

Diese weite und sehr im Allgemeinen verharrende Definition bedarf einer kritischen Überprüfung mit Blick auf ihre Anwendbarkeit und Übertragbarkeit auf einen

²² François und Schulze 2008, S. 17.

²³ Nora 1984, S. 20.

chinesischen Kontext sowie einer gewissen Konkretisierung, soll sie an dieser Stelle fruchtbar gemacht werden.

In seiner Einleitung zu den *Deutschen Erinnerungsorten* schreibt Etienne François, den Versuch einer Begriffsklärung wagend:

Ein [*Erinnerungsort* ist ein] materieller wie auch immaterieller, langlebiger, Generationen überdauernder Kristallisationspunkt kollektiver Erinnerung und Identität, der durch einen Überschuss an symbolischer und emotionaler Dimension gekennzeichnet, in gesellschaftliche, kulturelle und politische Üblichkeiten eingebunden ist und sich in dem Maße verändert, in dem sich die Weise seiner Wahrnehmung, Aneignung, Anwendung und Übertragung verändert.²⁴

Wie Marc-André Matten mit seiner Publikation zu chinesischen *Erinnerungsorten* zeigen konnte,²⁵ ist das Konzept Noras durchaus auf China anwendbar, wenn es mit den Theorien zu kommunikativem und kulturellem Gedächtnis des Ehepaars Assmann verbunden²⁶ und, hier in Ergänzung zu Matten, darüber hinaus dem Gedanken einer *travelling theory* Edward Saids angenähert wird, der argumentiert, dass Theorien nicht starre Konzepte, sondern flexible Analyseinstrumente seien, die je nach Kontext, in dem sie Anwendung finden, unterschiedliche Einschreibungen aufweisen.²⁷

Pierre Nora, der den Verlust historischen Erinnerungswissens den veränderten sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen in Frankreich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts anlastet und sich damit auf Maurice Halbwachs und seine Forschungen zum kollektiven Gedächtnis bezieht, soll an dieser Stelle insofern gefolgt werden, als dass hier chinesische Erinnerungsdiskurse ebenfalls als von einer politischen Elite definierte und vorgeschriebene Erinnerungsmodelle verstanden werden, welche die früheren, natürlich gewachsenen Erinnerungen, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nach und nach verändert, verdrängt oder unterdrückt wurden, ersetzen. Ebenso sollen sie aber auch als Ergebnisse einer vielschichtigen Erinnerungsprägung aufgefasst werden, die nicht nur politisch verordnet, sondern auch kollektiv internalisiert werden muss, um *Erinnerungsorte* ausbilden zu können.

Erinnerungen sind also, und darin folgt der hier verfolgte Ansatz Jan Assmann, soziale Konstrukte, die gruppenspezifisch und subjektiv erfahrbar sind und eine

²⁴ François und Schulze 2008, S. 17.

²⁵ Siehe Matten 2012.

²⁶ Siehe etwa Aleida Assmann 1999 sowie 2007; ebenso Jan Assmann 1997.

²⁷ Siehe dazu Said 1984, S. 226–247.

Gemeinschaft dazu befähigen, eine eigene „Kulturgrammatik“ auszubilden.²⁸ Kulturbezogene *Erinnerungsorte* können somit als historisch verortbare Prävalenzen, Phänomene und Ereignisse bezeichnet werden, die mit der kulturellen Umwelt des Menschen und den kulturellen Üblichkeiten, in die er eingebettet ist, in Zusammenhang stehen und in kollektiv erlebten Erinnerungsdiskursen nachwirken. Sie sind Ausdruck und Ausweis kultureller Erinnerungswelten und kollektiver Mentalitäten, deren partikulare Memorialpraktiken sich durch die Analyse ihrer historischen und sozialen Zusammenhänge erschließen lassen.

China und die chinesische Kultur bzw. die chinesischen Kulturen werden hier als eine Erinnerungsgemeinschaft begriffen, die in intergruppalen Diskursen Erinnerung verhandelt und interpretiert. Dabei können einzelne *Erinnerungsorte* auf höchst unterschiedliche Weise wahrgenommen und mit Blick auf die Ausbildung einer kulturellen Identität verschieden kontextualisiert, Erinnerung je nach Zeit, Gruppe sowie sozialer, politischer oder kultureller Seinskonfigurationen je anders begründet werden.

Man kann nun mit einiger Berechtigung danach fragen, welche Rolle *Erinnerungsorte* einer Kulturtradition, deren Impetus der chinesische Staat ab 1949 auszuüben suchte, heute überhaupt noch spielen können. Ist das Band der Erinnerung nicht unwiderruflich zerrissen? Es hat sich bereits in den ersten Jahren nach der Kulturrevolution (1966–1976) gezeigt, dass das „weiße Blatt“, in das Mao Zedong und die Kulturrevolutionäre China verwandeln wollten, zur Identitätsstiftung nicht hinreichte und deshalb alsbald und in sehr starkem Maße eine Rückbesinnung auf traditionelle *Erinnerungsorte* einsetzte. Die mit der Ära Deng Xiaopings einhergehende Stärkung nationalchinesischer Perspektiven auf das historische und kulturelle Erbe Chinas verhalf dem bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgekommenen, *guoxue* 国学 genannten „nationalen Lernen“ sowie der Idee der „nationalen Essenz“ (*guocui* 国粹) zu erneuter Bedeutung.²⁹ Integraler Bestandteil dessen war mithin die Identifizierung und Bewahrung nationaler *Erinnerungsorte*, die zum Fokuspunkt erinnerungspolitischer Staatsraison avancierten und der erinnerungskulturellen Identitätsbildung wichtige Impulse begeben konnten. Die Untersuchung chinesischer immaterieller Erinnerungsorte fragt daher neben der Identifikation von Prägefaktoren nationaler und kultureller Identität in China zu-

²⁸ Assmann 1997, S. 293.

²⁹ Siehe dazu u.a. Xie Shaobo 2011.

nächst vor allem nach der Bedeutung immateriellen Kulturerbes als Orientierungslinien in der Begründung einer solchen Identität.

Die Kommunikation von Erinnerungswissen durch die allgemeine Sichtbarkeit immaterieller kultureller Prävalenzen im öffentlichen Raum gibt diesen *Erinnerungsorten* im heutigen China eine kulturelle und politische Dimension und Bedeutung bei, die auf eine neue Rolle des immateriellen Kulturerbes im öffentlichen gesellschaftlichen Diskurs hindeutet. Immaterielle Kulturgüter, insbesondere die als „traditionell“ verbrämten Volkskulturen, sind im heutigen China in unterschiedlichen Formen ein wichtiger und sichtbarer Teil des öffentlichen Raumes. Dort werden unterschiedliche Aspekte immaterieller Kultur als Identität stiftendes Moment, mithin auch als Quietiv einer nach Identität und kultureller Verortung fragenden (v.a. jungen) Bevölkerung begriffen, welches als Teil gelenkter Erinnerung zum Politikum avanciert ist.

Die große Popularität traditioneller chinesischer Kulturpraktiken führt zu einer Einschreibung in das kulturelle Gedächtnis, welches die immaterielle Kultur mit der Konstruktion einer nationalen Identität verbindet. Diesem liegt die Annahme einer anthropologischen Konstante zugrunde, dass der Mensch nicht nur gegenständliche Objekte, sondern auch Überlieferungen, Rituale, handwerkliche Fertigkeiten und andere Kulturtechniken als Zeugnisse bestimmter Sachverhalte bewahrt und dem kollektiven kulturellen Gedächtnis überantwortet. Durch die Einbettung solcher Gedächtnisartefakte in einen kollektiv-öffentlichen Erinnerungszusammenhang wird die ihnen zugewiesene Qualität als Erinnerungsträger manifest. Ihre Eigenschaft, als Ausweise eines immateriellen Kulturerbes in der Gegenwart eine andere, vergangene Gegenwart zu dokumentieren und dadurch zu *Erinnerungsorten sui generis* zu werden, macht sie zu Bedeutungsträgern der kollektiven kulturellen Erinnerung.

Schlussbemerkungen

Aus der Beschäftigung mit *Erinnerungsorten* des immateriellen Kulturerbes Chinas lässt sich die Frage herleiten, inwiefern diese als historische Beweise menschlichen kulturellen Handels und Fokalfpunkte der Ausbildung entsprechender Traditionen und nicht vielmehr nur als Nebenprodukte kultureller Vergesellschaftung zu betrachten sind. Die Antwort darauf findet sich in der historischen und politischen Bedeutung chinesischer Kulturtraditionen als Kulturkonstanten und Ausweise einer ungebrochenen kulturellen Traditionslinie, die auf *einen gemeinsamen* kulturellen

Ursprung zurückweist. Dieses Bemühen, das insbesondere in den Rekonstruktionen chinesischer Vergangenheit seit der Einführung von Archäologie und moderner Geschichtswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts manifest wird, lässt sich in Annäherung an Ian Hobsbawm als „Erfindung der Tradition“ (invention of tradition) beschreiben,³⁰ wobei insbesondere zwei Aspekte von Bedeutung sind: zum einen das positivistische Axiom einer gemeinsamen (immateriellen) Kultur, die den Wesenskern dessen definiert, was als „chinesisch“ verstanden werden soll; zum anderen das Postulat einer gemeinsamen kulturellen Identität und eines mit ihr verknüpften „kulturellen Gedächtnisses“, welche wiederum auf der als normativ begriffenen Prägung des chinesischen Kulturraumes beruhen. Die (Re-)Konstruktionen von Geschichte, Erinnerung und kultureller Identität im gegenwärtigen China fußen jedoch nicht nur auf der vorgenannten kulturdeterministischen Grundannahme einer gemeinsamen Tradition, sondern auch auf dem, was Benedict Anderson als „vorgestellte Gemeinschaft“ (imagined community) bezeichnet.³¹ Dieser, einer konstruktivistischen Nationalismusforschung zugeordnete Begriff erklärt anschaulich, wie und zu welchem Ende die seit Jahrzehnten andauernde Kulturalismusdebatte in der Volksrepublik China mit einem seit dem Machtantritt Xi Jinpings 习近平 (geb. 1953) im November 2012 verstärkt spürbaren (Neo-)Nationalismus und Kulturpatriotismus korreliert. Chinas (immaterielles) Kulturerbe dient dabei als eine politisch und ideologisch unbelastete, aber wirkmächtige Klammer, die eine kulturelle, soziale und politische Gemeinschaft überfasst, die in einem kulturessentialistischen Erinnerungsdiskurs kulturelle Identität verhandelt, und sich durch den vermeintlichen Kulturimperialismus des „Westens“ in Frage gestellt sieht. Chinas immaterielles Kulturerbe firmiert dabei als Projektionsfläche einer Kultur- und Erinnerungspolitik, die nach neuen Deutungsmustern und kultureller Hegemonie strebt.

Literaturverzeichnis:

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso).

³⁰ Siehe dazu Hobsbawm und Ranger 1992.

³¹ Siehe Anderson 1991.

Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: Beck).

_____. 2007. *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung* (München: Beck).

Assmann, Jan. 1988. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher (Frankfurt: Suhrkamp), S. 9–19.

_____. 1997. *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck).

Blumenfield, Tami und Helaine Silverman (Hrsg.). 2013. *Cultural Heritage Politics in China* (New York: Springer).

Brunkhorst, Hauke. 1988. „Die Komplexität der Kultur. Zum Wiedererwachen der Kulturkritik zwischen Moderne und Postmoderne“, in *Soziologische Revue* 11/4, S. 393–403.

Dai Lijuan 戴麗娟 (Übers.). 2012. *Jiyi suoji zhi chu 記憶所繫之處* (Taipei: Xingren).

DeBlock, Hugo. 2018. *Artifak: The Recrafting of History in Vanuatu* (Oxford, New York: Berghahn).

François, Etienne und Hagen Schulze (Hrsg.). 2008. *Deutsche Erinnerungsorte*, Bd. 1 (München: Beck).

Gehlen, Arnold. 1961. „Ein Bild vom Menschen“, in *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung des Menschen*, hrsg. von Arnold Gehlen (Reinbek: Rowohlt): S. 50–62.

_____. 1993. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt: Klostermann).

Grant, Stephen. 2008. „Emotion, Kognition und Gefühl“, in *Synthesis Philosophica* 23 (1): S. 53–71.

Gravari-Barbas, Maria. 1995. „Le ‘sang’ et le ‘sol’. Le patrimoine, facteur d’appartenance à un territoire urbain“. Vortragsmanuskript abrufbar unter http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers08-09/010014865-69.pdf (Zugriff am 03. Januar 2019).

- Grimm, Tilemann. 1973. *Meister Kung. Zur Geschichte der Wirkungen des Konfuzius*, hgg. von der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften (185. Sitzung am 11. April 1973 in Düsseldorf, Vorträge G 216, Opladen: Westdeutscher Verlag).
- Hafstein, Valdimar. 2004. *The Making of Intangible Cultural Heritage: Tradition and Authenticity, Community and Humanity*, Dissertation (Berkeley: University of California).
- Halbwachs, Maurice. 1950. *La mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France).
- _____. 1952. *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Heberer, Thomas. 2017. *China and its National Minorities. Autonomy or Assimilation?* (London: Routledge Revivals).
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger. 1992. *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jullien, François. 2017. *Il n’y a pas d’identité culturelle* (Paris: Éditions de l’Herne).
- Linden, Marcel van der. 1995. „Heimatliebe, Patriotismus, Internationalismus“, in *Wem gehört die Heimat?* Hrsg. von Wilfried Belschner et al. (Reihe *Politische Psychologie* Bd. 1, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften).
- Loper, Kelley. 2012. „Minority Language Rights and Education in China: The Relevance of Human Rights Law and Substantive Equality“, in *China’s Assimilationist Language Policy. The Impact on Indigenous/Minority Literacy and Social Harmony*, hrsg. von Gulbahar H. Beckett und Gerard A. Postiglione (London: Routledge), S. 207–223.
- Matten, Marc–André (Hrsg.). 2012. *Places of Memory in Modern China. History, Politics, and Identity* (Leiden, Boston: Brill).
- Nora, Pierre. 1984–1992. *Les lieux de mémoire*. (7 Bde., Paris: Gallimard).
- Said, Edward. 1984. „Travelling Theory“, in *The World, the Text, and the Critic*, hrsg. von Edward Said (London: Faber & Faber), S. 226–247.
- Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Indiana Press).

Internetquellen:

Xie Shaobo. 2011. „Guoxue Re and the Ambiguity of Chinese Modernity“, in *China Perspectives* 2011/1, <http://chinaperspectives.revues.org/5378> (Zugriff am 15. März 2020).

Deutsche UNESCO-Kommission. 2013. „Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes, offizielle Übersetzung des Sprachendienstes des Auswärtigen Amtes“, <https://www.unesco.de/infothek/dokumente/uebereinkommen/ikekonvention.html> (Zugriff am 15. März 2020).

Deutsche UNESCO-Kommission. 2017. „Welterbeliste“, <https://www.unesco.de/kultur/welterbe/welterbestaetten/welterbeliste.html#c62180> (Zugriff am 15. März 2020).

Kulturministerium der Volksrepublik China (*Zhonghua renmin gongheguo wenhuabu* 中华人民共和国文化部). 2020. „Zhongguo feiwuzhi wenhua yichan wangban“ 中国非物质文化遗产网版, http://www.ihchina.cn/5/5_1.html (Zugriff am 15. März 2020).

Staatsrat der Volksrepublik China (*Zhonghua renmin gongheguo guowuyuan* 中华人民共和国国务院). 2006. „Guowu yuan guanyu gongbu di yi pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu de tongzhi“ 国务院关于公布第一批国家级非物质文化遗产名录的通知, http://www.gov.cn/zhengce/content/2008-03/28/content_5917.htm (Zugriff am 15. März 2020).

———. 2008. „Guowu yuan guanyu gongbu di er pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu de tongzhi he di yi pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan kuozhan xiangmu minglu de tongzhi“ 国务院关于公布第二批国家级非物质文化遗产名录和第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录的通知, http://www.gov.cn/zhengce/content/2008-06/16/content_5835.htm (Zugriff am 15. März 2020).

———. 2011. „Guowu yuan guanyu gongbu di san pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu de tongzhi he di yi pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu de tongzhi“ 国务院关于公布第三批国家级非物质文化遗产名录的通知, http://www.gov.cn/zhengce/content/2011-06/09/content_5804.htm (Zugriff am 15. März 2020).

———. 2014. „Guowu yuan guanyu gongbu di si pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan minglu de tongzhi he di yi pi guojiaji feiwuzhi wenhua yichan daibiaoxing xiangmu minglu de tongzhi“ 国务院关于公布第四批国家级非物质文化遗产代表性项目名录的通知, http://www.gov.cn/zhengce/content/2014-12/03/content_9286.htm (Zugriff am 15.März 2020).

UNESCO-Commission. 2003 (a). „Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage“, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Zugriff am 15. März 2020).

UNESCO-Commission. 2003 (b). „Baohu feiwuzhi wenhua yichan gongyue“ 保护非物质文化遗产公约, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf> (Zugriff am 15. März 2020).

UNESCO-Commission. 2020. „List of Intangible Cultural Heritage“, <https://ich.unesco.org/en/lists> (Zugriff am 15. März 2020).

Das *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 als kulturelles „Sprachgedächtnis“

Tilman Schalmey

Using methods of computational linguistic on a relational database of the *Hanyu da cidian*'s 漢語大詞典 entries, the dictionary is explored diachronically as a cultural »language memory« for the Chinese language. The analysis shows trends in word creation, such as a clear preference to form two-syllable words, a decrease in the creation of new characters and a growing affinity towards 3–4 syllable expressions during a period of 3000 years. Furthermore, the essay takes a look at texts dominantly quoted as the earliest source found for certain lexemes, exploring the formative influence of those texts on the vocabulary of the Chinese language, but also indicating the editors' bias in recording historical semantics. The *Hanyu da cidian* is found to be an impressive, but flawed memory.

Einleitung

Viele Formen des Erinnerens werden über Sprache transportiert. Ein Gedicht, ein Roman, ein Geschichtswerk – all diese »Erinnerungen« sind sprachlicher Art. In der Linguistik, wie in der psychologischen und neurologischen Fachliteratur werden Sprache und Erinnerung eng miteinander verknüpft und sogar postuliert, dass das Abrufen von Erinnerung ohne Sprache nicht möglich sei.¹ Der Philosoph Ludwig Wittgenstein beschreibt gar die Grenzen der Sprache als „Grenzen meiner Welt.“²

Betrachten wir Sprache bzw. Schrift also als Medium der Erinnerung³ und ihren Wortschatz als „interface between culture and the linguistic system“,⁴ ist das *Hanyu da cidian* 漢語大詞典⁵ (Großwörterbuch des Chinesischen, ferner *HYDCD*) als

¹ Siehe z. B. Simcock und Hayne 2002, S. 225–231.

² Wittgenstein 1963, S. 86.

³ Siehe dazu auch Assmann 1999, S. 184: „die Schrift ist nicht nur Verewigungsmidium, sondern auch Gedächtnisstütze.“ In *Erinnerungsräume* beschäftigt sich Aleida Assmann intensiv mit der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Schrift als Medium des kulturellen Gedächtnisses (siehe dazu Assmann 1999, insb. S. 179–217).

⁴ Alinei 2004, S. 213. Alinei schreibt weiter: „the history of a vocabulary, be it only of a written one – is of great value for the study of the historical and cultural development of a linguistic community.“

⁵ Luo Zhufeng 1986–1994.

diachrones Wörterbuch ein „Gedächtnis“ für die chinesische Sprache selbst, ein Speicher von 3000 Jahren Sprach- und Kulturgeschichte.

Das *HYDCD* beeindruckt zunächst durch seine schiere Materialität: 21,7 Kilogramm Papier,⁶ mehr als 18 000 Seiten, allein der erste Band entstand aus über 700 000 Karteikarten in einem Zettelkastensystem.⁷ Inspiriert von *Dai Kan-wa jiten* 大漢和辭典⁸ und dem *Zhongwen da cidian* 中文大辭典,⁹ wurde dieses kolossale Lexikon 1975 begonnen und der letzte Band 1994 fertiggestellt.¹⁰ Dabei sah man sich auch in der über 2000 jährigen chinesischen Wörterbuchtradition, die mit *Erya* 爾雅 und *Shuowen jiezi* 說文解字 begann.¹¹ Ähnlich wie im *Oxford English Dictionary* werden nicht nur Bedeutungen erklärt, sondern für fast alle Lexeme auch eine diachrone Reihe von Textbeispielen zitiert.¹² Bis auf den sehr vagen Leitsatz, dass „Altes und Neues beides aufgenommen“ (*gu jin jian shou* 古今兼收) werden solle, bei „gleichzeitigem Fokus auf Ursprung und Entwicklung“ (*yuan liu bing zhong* 源流并重),¹³ legen die Herausgeber allerdings weder die Auswahl der von ihnen verwendeten Quellen, noch die tatsächlich zitierten Ausgaben offen.¹⁴

Klar ist zumindest, dass man versucht hat, nicht einfach diachron Belegstellen für unterschiedliche Bedeutungen anzugeben, sondern bestenfalls auch den *locus classicus* ausfindig zu machen. Sicherlich ist dieses Unterfangen nicht immer gelungen, gibt es doch inzwischen etliche Aufsätze, deren Hauptanliegen die Angabe älterer Belegstellen zu Einträgen im *HYDCD* ist.¹⁵ Auch Wilkinson gibt hierfür ein

⁶ Diese Daten basieren auf einer eigenen Messung.

⁷ Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 1, S. 1.

⁸ Morohashi Tetsuji 1955–1960.

⁹ Das *Zhongwen da cidian* (Zhang Qiyun 1973–1979) wird gemeinhin eigentlich „nur“ als chinesischsprachige Version von Morohashis *Dai Kan-wa Jiten* angesehen. Siehe z. B. Mair 2003, S. 3.

¹⁰ Siehe Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 13, S. ii.

¹¹ Siehe Rui Zhangyu 1988.

¹² Vgl. auch Wilkinson 2000, S. 69: „it defines not only the language of today, but also records usage at all periods and in all styles from the Zhou dynasty Confucian Classics to the speeches of Mao Zedong.“ Während im *Oxford English Dictionary* (Simpson 1989) die Primärquellen komfortabler Weise mit Jahresangabe zitiert werden, begnügen sich die Herausgeber des *HYDCD* meist jedoch mit der Angabe der Dynastie.

¹³ Siehe Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 1, S. 1.

¹⁴ Siehe dazu auch Wilkinson 2000, S. 72.

¹⁵ Siehe z. B. Liu Bing 2009, S. 72f. Für eine ausführliche Bibliographie zu Sekundärliteratur über das *HYDCD* mit etlichen weiteren Beispielen siehe Li Shen 2015, S. 370–397, sowie seine eigenen Ausführungen zu älteren Belegstellen, v. a. S. 96–172.

recht entlarvendes Beispiel, indem er eine Belegstelle für das Lexem *Hanyu* 漢語 angibt, die 100 Jahre älter als die früheste Angabe im *HYDCD* ist.¹⁶

Es sollte aber auch nicht vergessen werden, was wir sicher sagen können: Wenn eine Bedeutung im *HYDCD* z. B. in der *Han-Zeit* 漢 (202 v. u. Z. – 220) belegt ist, können wir ziemlich sicher sagen, dass ein Wort dann – und möglicherweise eben auch noch früher – so verwendet wurde. So haben wir Anwendungsbeispiele für Lexeme aus etwa 3000 Jahren – und zusätzlich indirekt ein „Mindestalter“ jedes Lexems. Zudem entsprechen 100 Jahre innerhalb eines so langen Betrachtungszeitraums einer Abweichung von lediglich drei Prozent.

Da das *HYDCD* nicht nur Glossen enthält, sondern diese auch mit Textstellen aus dem Kanon¹⁷ belegt, ist es umso mehr ein Speichermedium für ein „Sprachgedächtnis“, in welchem die (gefundenen) *loci classici* angegeben und die Verwendung von Wörtern und Zeichen anhand von Beispielen diachron nachgezeichnet sind. Mit „Sprachgedächtnis“ meine ich hier also nicht die Fähigkeit einer oder eines Einzelnen zum Wortschatzerwerb, wie der Begriff in der Spracherwerbsforschung verwendet wird. Vielmehr soll der Begriff im Sinne eines Mediums für ein kollektives, kulturelles Gedächtnis stehen.¹⁸ Die Kultur als „vermitteltes Gedächtnis eines menschlichen Kollektivs“¹⁹ ist wiederum, wie das Erinnern, geprägt durch die Spra-

¹⁶ Siehe Wilkinson 2000, S. 73.

¹⁷ Die vielschichtige Problematik des Kanonbegriffs (welche Medien, welche Werke werden wann, warum, von wem zu welchem Kanon gezählt etc.) soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Mit Kanon meine ich hier vereinfacht die Gesamtheit der zeitüberdauernden Schriftzeugnisse – eben die Texte, die den Kompilatoren des *HYDCD* zur Verfügung standen. Im Kontext des kulturellen Sprachgedächtnisses sei auch die Definition Aleida Assmanns angeführt: „I will refer to the actively circulated memory that keeps the past present as the *canon* [...]“ (Assmann 2008, S. 98).

¹⁸ Das in den *memory studies* verbreitete Konzept eines *mémoire collective* wurde ursprünglich in den 1920er Jahren von dem französischen Philosophen Maurice Halbwachs formuliert, der selbst aber keinen Zusammenhang mit Schrift und Sprache postuliert. (Siehe Assmann 2000, S. 34, S. 45f.; siehe auch Kershaw 2018, S. 273.) Jan Assmann unterscheidet innerhalb des kollektiven Gedächtnisses zwischen dem *kommunikativen* und dem *kulturellen* Gedächtnis, wobei er letzteres definiert als den „jeder Gesellschaft [...] eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern (?) und -Riten [...], ein kollektiv geteiltes Wissen.“ (Assmann 1988, S. 15).

¹⁹ Ebd., S. 856f. Cesare Segre, der die Schriften Uspenskij und Lotmans rezipiert, gebraucht ebenfalls den Begriff „Sprachgedächtnis“: „ohne geschichtliches Gedächtnis, ohne Textgedächtnis und ohne *Sprachgedächtnis* ließe sich keine Kultur hervorbringen.“ Dabei wird aber nicht ganz klar, ob Segre hier ein kollektives oder ein individuelles Gedächtnis meint. (Siehe Segre 2017, S. 234).

che, die der Kultursemiotiker Jurij Lotman und der Sprachwissenschaftler Boris Uspenski als den „strukturell prägenden Mechanismus der Kultur“ bezeichnen.²⁰

Betrachten wir das *HYDCD* in diesem Kontext als „Sprachgedächtnis“, als kulturelle Erinnerungsstütze, müssen wir jedoch auch sehen, dass diese Erinnerung von den Herausgebern gelenkt ist: manche Wörter werden aufgenommen, andere sind keiner Erwähnung wert. Etliche Primärquellen wurden für die Textbeispiele konsultiert; andere, vielleicht frühere, Texte nicht beachtet oder von den Herausgebern übersehen. Trotz dieser Befangenheit stellt das *HYDCD* die größte, vollständigste und aktuellste Quelle zur Wortschatzentwicklung der chinesischen Sprache dar.

Im Folgenden möchte ich zeigen, wie wir dieses Sprachgedächtnis nutzbar und Teile der Entwicklungsgeschichte der chinesischen Sprache damit sichtbar machen können, indem die oben beschriebenen Informationen systematisch organisiert und ausgewertet werden.

Dabei werde ich zunächst auf einer Zeitachse die Lexikalisierung und die Mono- bzw. Polysyllabizität des Chinesischen betrachten. Im darauffolgenden Teil zeige ich die chronologische Aufzeichnung der Lexikalisierung von Wörtern und die Sprachprägung anhand exponierter schriftlicher Werke der chinesischen Kulturtradition.

Methodik

Die digitale Ausgabe des *HYDCD*²¹ wird zunächst in eine Datenbank umorganisiert. Stark abstrahiert besteht diese im Wesentlichen aus zwei Haupttabellen. Die erste Tabelle enthält die Wörterbucheinträge und die jeweils zugehörige Primärquelle des ältesten darin zitierten Textbeispiels. Die zweite Tabelle beinhaltet bibliographische Informationen über eben diese Primärquellen, wobei die zeitliche Einordnung der Entstehung des Textes am wichtigsten ist. So kann – vereinfacht gesagt – letztlich allen Lexemen mit Belegstelle ein Jahr zugewiesen werden, in dem dieses Wort be-

²⁰ Lotman u. Uspenskij 1986, S. 855.

²¹ Die hier verwendete Ausgabe basiert auf der Lingvo-Datei des *HYDCD* (Alexandrow), die selbst wiederum auf der *Hanyu da cidian CD-ROM Traditional Version 2.0* (Luo 2003) zu basieren scheint. Da die Daten von fragwürdiger Provenienz sind, habe ich eine zufällige Stichprobe von Einträgen mit der gedruckten Ausgabe abgeglichen. Dabei findet sich nur ein einziger von 139 untersuchten Einträgen (0,7 %), bei dem die älteste genannte Primärquelle abweicht. Eine Verwendung der Daten in einer quantitativen Analyse ist damit unproblematisch.

reits existiert, oder – im besten Fall, wenn der tatsächliche *locus classicus* angegeben wurde – sogar das Entstehungsjahr dieses Lexems.²² Das untenstehende Beispiel mit einem Auszug aus dem *HYDCD*-Eintrag zu Erdöl veranschaulicht die beschriebene Vorgehensweise:

【石油】1. 一种液体矿物。[...] 宋 沈括《梦溪笔谈·杂志一》：“鄜延境内有石油，舊說高奴縣出脂水，即此也。”²³

【Erdöl】1. Eine Art flüssiges Mineral. [...] Song-Zeit, Shen Kuo 《*Mengxi Bitan* • Vermischtes I》: „Im Gebiet von *Fuyan* gibt es Erdöl. Deshalb heißt es in alten Schriften: »Im Kreis *Gaonuxian* [*sic!*] entspringt der Erde fettiges Wasser.« Damit ist Erdöl gemeint.“²⁴

Das Lexem *shiyou* 石油 ist hier in dem Song-zeitlichen 宋 (960–1279) Text *Mengxi bitan* 夢溪筆談 (Pinselunterhaltungen am Traumbach) als früheste angegebene Quelle nachgewiesen – wir wissen also, dass das Wort bereits in der Song-Zeit in dieser Bedeutung verwendet wird. Eventuell war Shen Kuo 沈括 sogar der Urheber dieses Binomens.

In der oben beschriebenen Datenbank findet sich also der Wörterbucheintrag zu *shiyou* mit dem *Mengxi Bitan* als älteste zitierte Primärquelle; die Liste der zitierten Primärtexte wiederum enthält einen Eintrag für das *Mengxi Bitan*, der diesen Text der Song-Zeit zurechnet.²⁵

²² Wie oben bereits angedeutet ist dies jedoch häufig nicht der Fall. Oft lassen sich ältere Belegstellen finden, als die von den Herausgebern des *HYDCD* angegebenen. Zudem lässt sich nicht nachvollziehen, ob der Autor eines hier zitierten Werkes der Urheber eines Wortes ist – daher spreche ich hier nicht von Neologismen, sondern von Lexemen.

²³ Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 7, S. 986B.

²⁴ Shen Kuo 1997, S. 158.

²⁵ Für Hintergrundinformationen zu den hier verwendeten Daten und ihrer Gewinnung möchte ich auf meine in der Entstehung befindliche Dissertation verweisen. Darin gehe ich detailliert auf Methodik und Datenbankaufbau ein. Besonders das „Einsammeln“ der bibliographischen Metadaten gestaltet sich alles andere als trivial und eine adäquate Beschreibung würde schnell den Rahmen des hier Angemessenen sprengen. Diese Daten stammen im Wesentlichen aus dem *HYDCD* selbst und werden mit Informationen aus der *Chinese Bibliographical Database* (Harvard University, Academia Sinica und Peking University 2018) angereichert.

Lexikalisierung nach Jahrhundert

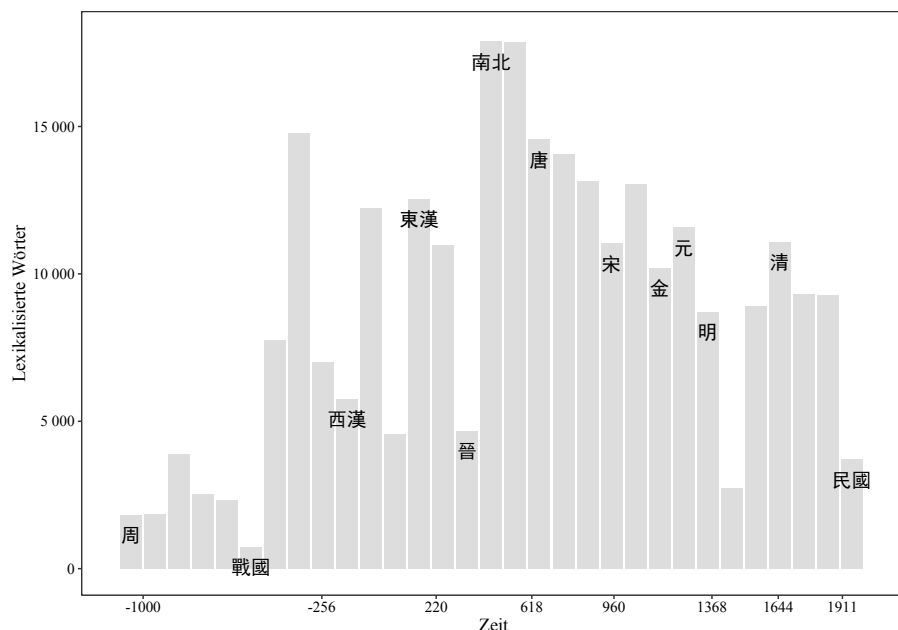


Abbildung 1. Lexikalisierung im HYDCD nach Jahrhundert

Betrachtet man nun mit den oben beschriebenen Daten die im *HYDCD* aufgezeichnete Lexikalisierung pro Jahrhundert auf einer Zeitachse (Abbildung 1),²⁶ d. h. wie viele Wörter jeweils ein Werk aus dem jeweiligen Jahrhundert als älteste genannte Quelle haben, lässt sich über den gesamten Betrachtungszeitraum eine Art Zickzackbewegung erkennen. Diese erinnert in ihrem chronologischen Ablauf an den von der traditionellen Geschichtsschreibung so oft heraufbeschworenen dynastischen Zyklus („Nach einer langen Zeit der Teilung folgt zwangsläufig Einheit, nach einer langen Zeit der Einheit folgt zwangsläufig eine Teilung“ *fen jiu bi he, he jiu bi fen* 分久必合, 合久必分²⁷).²⁸ Ein tatsächlicher Zusammenhang zwischen dem Aufstieg und

²⁶ Alle Graphiken in diesem Aufsatz wurden vom Verfasser mit R (The R Foundation) und der Bibliothek *ggplot2* (Wickham und Chang) erstellt. Die Balken in Abb. 1 stehen jeweils für einen Beobachtungszeitraum von 100 Jahren. Dynastien dienen lediglich der sinologischen Orientierung.

²⁷ Siehe *Sanguo yanyi* 三國演義, Kap. 1, zitiert in Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 2, S. 566A.

Untergang von Herrscherhäusern und der Lexikalisierung kann an dieser Stelle allerdings nicht belegt werden.

Auffällig ist zudem eine Spitze zur Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien 南北朝 (420–581). Es liegt nahe, diese auf eine verstärkte Aufnahme von Lehnwörtern ins Chinesische zurückzuführen: der Buddhismus beginnt, in China verstärkt Fuß zu fassen²⁹ und die Übersetzung zahlreicher Sutren geht mit der Übertragung von Sanskrit-Begriffen einher.³⁰ Ein Schnittmengenabgleich der *HYDCD*-Lexeme aus dem 5. bzw. 6. Jahrhundert mit Einträgen im *Dictionary of Chinese Buddhist Terms*³¹ zeigt, dass 275 bzw. 378 dieser Lexeme dem Buddhismus zugeordnet werden können. Gemessen an den für beide Jahrhunderte je über 15 000 über das *HYDCD* datierten Einträge ist dies aber ein verschwindend geringer Anteil. Dies deckt sich auch mit der Beobachtung von Wilkinson, der gerade den „failure to incorporate thoroughly the language of Buddhism from the Han to the Tang“³² als eine der größten Schwächen des *HYDCD* ansieht.

Aufschlussreicher ist ein Blick in die Werke, die hier zitiert werden: das *Hou Han shu* 後漢書 (*HHS*), ist mit etwa 9000 Nennungen das im *HYDCD* am häufigsten als älteste Belegstelle zitierte Werk überhaupt. In seiner uns heute überlieferten Form von Fan Ye 范曄 (398–445) erst im 5. Jahrhundert kompiliert, entstand es in erster Linie aus überlieferten Materialien der Östlichen Han-Zeit 東漢 (25–220) wie dem *Dongguan Hanji* 東觀漢記.³³ Die im *HHS* enthaltenen „neuen“ Lexeme sollten also größtenteils Han-zeitlich sein, die Lexikalisierung über das *HHS* ist also gewissermaßen verspätet.

Ebenfalls sehr häufig (5246 mal) ziehen die Herausgeber des *HYDCD* das im 6. Jahrhundert zusammengestellte *Wenxuan* 文選 als älteste Primärquelle heran – gleichermaßen eine heterogene Sammlung von Texten unterschiedlichster Autoren, die größtenteils mehrere Jahrhunderte vor dem *Wenxuan* selbst entstanden sind. Auch diese Angaben verzerren also die Lexemdatierung zugunsten der Nanbeichao-Zeit nach hinten. Würden also die so gefundenen *loci classici* einige Jahrhunderte

²⁸ Für eine ausführliche Diskussion des *dynastic cycle* siehe Fairbank 1983, S. 100–105. Fairbank lässt jedoch durchblicken, dass er keine hohe Meinung von der Idee hat, die Geschichte würde sich in Zyklen abspielen.

²⁹ Siehe Vogelsang 2012, S. 219.

³⁰ Siehe Wang Li 2011, S. 590f.

³¹ Soothill und Hodous 2003. Diese Ausgabe weist insgesamt 16 726 Einträge auf.

³² Wilkinson 2000, S. 72f. Siehe auch ebd., S. 41.

³³ Zur Entstehungsgeschichte des *HHS* siehe Bielenstein 1954, S. 9–17.

zurückverteilt, ergäbe sich ein ausgewogeneres Bild und die Han-Zeit dürfte als eigentliche Blütezeit der prägenden Sprachkreativität angesehen werden.

Monosyllabizität vs. Polysyllabizität

Ein für die chinesische Sprache, gerade das klassische Chinesische, oft diskutiertes Phänomen ist das der Monosyllabizität.³⁴ Während die Mär von der reinen Einsilbigkeit des klassischen Chinesischen als widerlegt gelten darf,³⁵ enthalten frühe Schriftzeugnisse im Vergleich zu späteren Texten faktisch doch eine deutlich größere Menge einsilbiger Wörter. Betrachtet man nun diachron deren Lexikalisierung, sprich, die Lexikalisierung neuer Schriftzeichen, so lässt sich – wenig überraschend – über die letzten Jahrtausende ein gewisser Abwärtstrend erkennen:

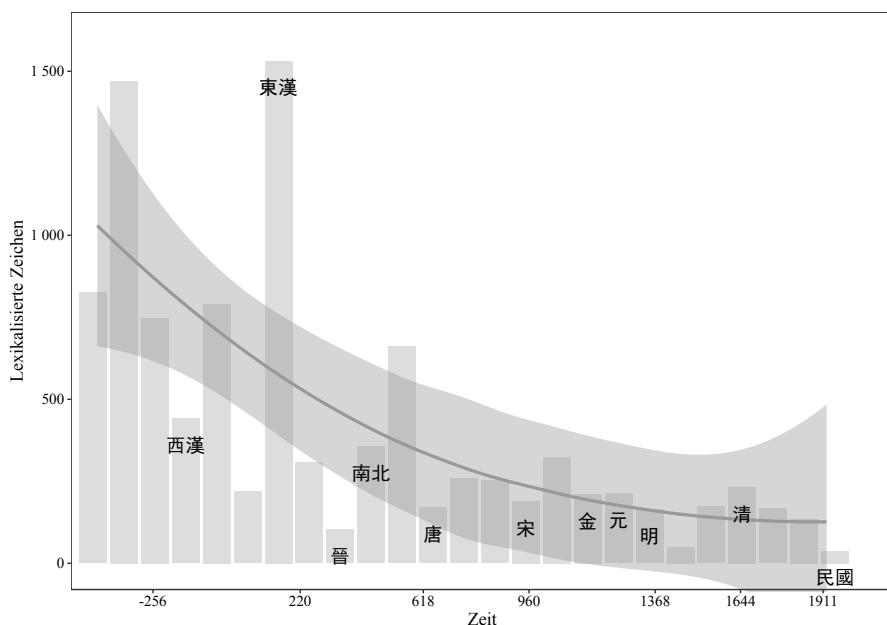


Abbildung 2. Lexikalisierung im HYDCD nach Jahrhundert (1-silbig)

³⁴ Siehe z. B. DeFrancis 1984, S. 177–188.

³⁵ Siehe Kennedy 1964, S. 104–118. Für eine aktuelle, ausführlichere Diskussion siehe auch Behr 2018, v. a. S. 176–185. Auch Wang Li reagiert allergisch auf Karlgrens Behauptung, das Antikchinesische habe keine Komposita und spricht ihr „jegliche wissenschaftliche Grundlage“ ab (Wang Li 2011, S. 22).

während eine große Zahl der heute bekannten und verwendeten Schriftzeichen schon sehr früh zur Verfügung steht, kommen offensichtlich schon ab der Han-Zeit immer weniger Zeichen neu hinzu (Abbildung 2).³⁶ Eine der wenigen Ausnahmen, bei denen heute noch neue Schriftzeichen offiziell lexikalisiert werden bilden die Zeichen für chemische Elemente wie *li* 鋁 (Lithium).³⁷

Stattdessen werden neue Konzepte zunehmend mit mehrsilbigen Wörtern beschrieben. Dabei ist eine Präferenz des Chinesischen für Zweisilbigkeit statistisch klar nachweisbar: diese Lexeme machen fast 80% aller Einträge aus, so dass sich die zeitliche Entwicklung wenig von der Darstellung in Abbildung 1 unterscheidet.

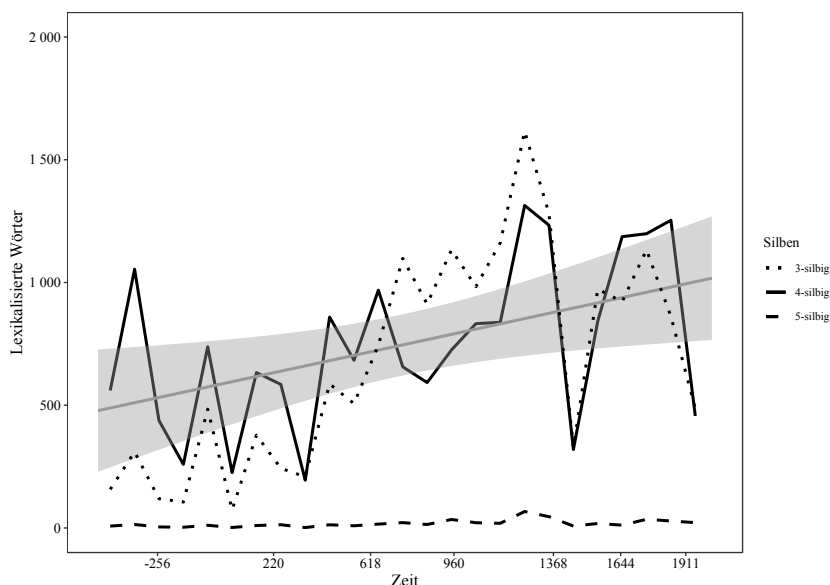


Abbildung 3. Lexikalisierung im HYDCD nach Jahrhundert (3- bis 5-silbig)

³⁶ Betrachtet man einige Zeichenwörterbücher, könnte der Eindruck entstehen, es kämen immer weitere Zeichen hinzu: während das Han-zeitliche *Shuowen jiezi* 說文解字 noch 9353 Zeicheneinträge hat (Siehe Boltz 1993, S. 434), listet das 1716 fertiggestellte *Kangxi zidian* 康熙字典 bereits über 47 000 Zeichen (Siehe Wilkinson 2000, S. 64) und das *Zhonghua zihai* von 1994 über 85 000 Zeichen (Leng Yulong und Wei Yixin 1994). Mit der tatsächlichen Zeichennutzung haben diese Zahlen aber wenig zu tun, vielmehr hat man versucht, alle *jemals* existierenden Zeichen mit sämtlichen Varianten aufzulisten, während im HYDCD explizit nur diejenigen Zeichen lexikalisiert sind, die kulturell oder historisch relevant oder noch in Verwendung geblieben sind. (Siehe Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 11, S. 1)

³⁷ Siehe Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 11, S. 1300B.

Parallel zum Rückgang bei der Entstehung neuer Zeichen ist ein Aufwärtstrend bei 3–4-silbigen Ausdrücken zu sehen (Abbildung 3),³⁸ gerade als würde eine komplexer werdende Welt eben auch komplexere Wörter brauchen, um sie zu beschreiben. Ebenso sind die oben beschriebenen zyklischen Schwankungen sichtbar. Überraschend ist, dass der Gesamtanteil dreisilbiger Lexeme (8,2 %) insgesamt nahezu den Anteil viersilbiger Lexeme (8,6 %) erreicht, auch wenn die Neigung zur Bildung von Parallelismen und die Vielzahl von Vier-Zeichen-Ausdrücken wie *chengyu* 成語 anderes vermuten ließen. Gleichzeitig sind vier Silben in der Regel die maximale Länge eines chinesischen Worts: das *HYDCD* lexikalisiert zwar auch ganze Phrasen mit 5 bis 16 Zeichen Länge,³⁹ deren Menge ist aber insgesamt verschwindend gering und macht unter 0,5 % aus.

Die hier analysierten Daten lassen auch weitere interessante Rechenspiele zu: Bei einem Betrachtungszeitraum von etwa 3000 Jahren „benötigt“ die chinesische Sprache mit über 365 000 Stichwörtern bis 1993 durchschnittlich etwa 12 166 Konzepte/Lexeme pro Jahrhundert, um die Veränderungen innerhalb und außerhalb der Sprache zu verbalisieren. Diese Zahl erscheint gering, wenn man bedenkt, dass der *Duden* allein in den letzten zwanzig Jahren um 30 000 Stichwörter – mehr als die doppelte Menge – von 115 000 auf 145 000 Stichwörter angeschwollen ist,⁴⁰ ohne dabei einen Anspruch auf Vollständigkeit zu haben.

Es scheint fast so, als hätte man bis ins 20. Jahrhundert weniger Lexeme zur Beschreibung der jeweiligen Gegenwart benötigt, als das heute der Fall ist – was sicherlich nur teilweise der Vergesslichkeit des Sprachgedächtnisses geschuldet ist. Auch die geplante Überarbeitung des *HYDCD*, deren Fertigstellung für 2020 geplant ist, soll im Vergleich zur ersten Ausgabe von 1986–1994 um 100 000–120 000 Worteinträge wachsen.⁴¹

Einige Schwächen der statistischen Auswertung

Natürlich ist jede auf diese Weise gemachte Analyse höchstens so gut wie die Qualität der Daten im *HYDCD*. Es bleibt unklar, ob in einem Zeitraum wirklich besonders

³⁸ Die Anteile an 5- oder gar mehrsilbigen Lexemen ist so gering, dass sich kaum statistische signifikante Aussagen treffen ließen. Jeder Beobachtungspunkt in der Graphik steht für ein Jahrhundert.

³⁹ Z. B. *bushi dongfeng ya le xifeng, jiushi xifeng ya le dongfeng* 不是東風壓了西風，就是西風壓了東風, siehe Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 1, S. 428B.

⁴⁰ Siehe Dudenredaktion 1996, S. U4; Dudenredaktion 2017, S. U4.

⁴¹ Siehe Qu Jing 2012.

viele Begriffe zum chinesischen Wortschatz dazugekommen sind, oder ob die Herausgeber zufällig bestimmte Texte bevorzugt betrachtet haben.

Eine weitere, weniger offensichtliche Schwäche ist die deutlich geringere Datendichte am Anfang und Ende des Beobachtungszeitraums – zum einen sind vor-Hanzeitliche Texte, wie das häufig als Primärquelle herangezogene *Shangshu* 尚書 (Buch der Urkunden), – wenn überhaupt – chronologisch nur sehr ungenau einzuordnen, zum anderen macht das *HYDCD* für Texte, die nach dem Ende der Qing-Dynastie (1644–1911) entstanden sind, keine Zeitangaben mehr.⁴² Neuere Texte ohne Autor, oder neuere Texte von Autoren, deren biographische Daten nicht in der *Chinese Bibliographical Database* genannt werden, können bisher also nicht automatisiert chronologisch zugeordnet werden.

Die graphische Analyse der Lexikalisierung zeigt dennoch eindrücklich die diachronen Präferenzen in der Wortbildung und den – trotz Schwankungen stetigen – Bedarf an neuem Vokabular.

Sprachkreativität und Wortschatzprägung

Die Bildung von Komposita aus größtenteils bereits bestehenden Wörtern bzw. Zeichen ist eine wichtige Form der Sprachkreativität, die sich ebenfalls über die Einträge im *HYDCD* nachzeichnen lässt. Schon Wilhelm von Humboldt war fasziniert von der Idee, dass ein begrenztes, reglementiertes System doch eine „Unendlichkeit an Veränderungen“ erlaubt.⁴³

Bei der Visualisierung des Wortschatzwachstums und der äußeren Form dieses Wortschatzes sind bereits das *HHS* und das *Wenxuan* als besonders häufig zitierte Texte aufgefallen (S. 6). Das legt nahe zu prüfen, welche weiteren Werke besonders häufig als *locus classicus* zitiert werden, welche Texte und Gattungen hier besonders

⁴² Der Verdacht drängt sich auf, dass dies im positiven Sinne politisch „motiviert“ ist, da es auf die Frage der dynastischen Nachfolge der Qing wohl keine global politisch korrekte Antwort geben kann – und so wird z. B. Zhou Zuoren 周作人 (1885–1967) weder der Republik noch der Volksrepublik China zugerechnet, sondern bleibt einfach Zhou Zuoren (siehe z. B. Luo Zhufeng 1986–1994, Bd. 1, S. 450A, im Eintrag zu *bu gan* 不感). Etliche Angaben wurden daher über den Namen des Autors oder des Titels aus der *China Biographical Database* rekonstruiert.

⁴³ „L'organisation grammaticale et lexicale et l'ensemble des mots d'un idiome admet à la vérité, en fixant des règles et des formes générales, encore une infinité de modifications particulières dans l'application. C'est là surtout en quoi consiste l'admirable nature des langues [...]“ Humboldt 1904, S. 312.

in den Vordergrund treten. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die dabei gewonnenen Erkenntnisse nicht zwangsläufig Aussagen über die sprachprägende Wirkung einzelner Texte sind, sondern zugleich über die Vorlieben der Kompilatoren des *HYDCD*, die sich, wie bereits diskutiert, über die Kriterien für die Auswahl ihrer Belegstellen sehr bedeckt halten.

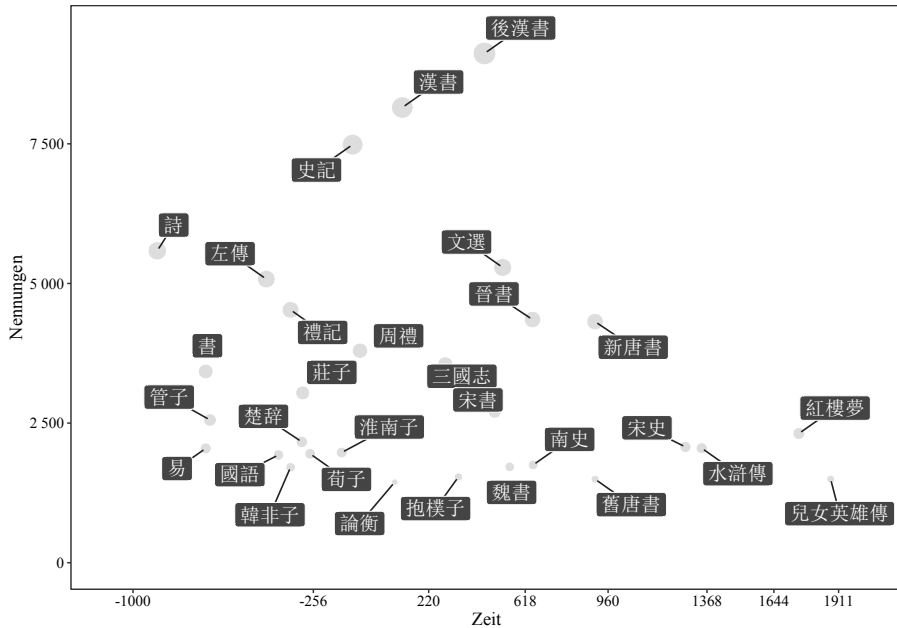


Abbildung 4. Locus classicus: häufig zitierte Texte

Abbildung 4 zeigt die dreißig am häufigsten als älteste Belegstelle genannten Werke, wobei das *HHS* mit fast 9000 Nennungen extrem heraussteicht. Überhaupt scheinen auf den ersten Blick nicht zuvorderst Philosophen und literarische Texte eine hohe sprachprägende Wirkung aufzuweisen, vielmehr sind es gerade die teils unter staatlichem Einfluss entstandenen, offiziellen Dynastiegeschichten, die das „Sprachgedächtnis“ mit einer gewissen Beharrlichkeit den Wortschatz prägen lässt: elf der fünfundzwanzig *zhengshi* 正史⁴⁴ schaffen es in die Liste der dreißig am häufigsten im *HYDCD* zitierten Werke. Dennoch wäre es vorschnell, den Autoren, Heraus-

⁴⁴ Sortiert nach Häufigkeit der Nennung: *Hou Han shu* 後漢書, *Han shu* 漢書, *Shiji* 史記, *Jin shu* 晉書, *Xin Tang shu* 新唐書, *Sanguo zhi* 三國志, *Song shu* 宋書, *Song shi* 宋史, *Nan shi* 南史, *Wei shu* 魏書, *Jiu Tang shu* 舊唐書.

gebern und Kompilatoren der Dynastiegeschichten eine herausragende Sprachkreativität zuzusprechen, da diese Texte zumeist aus einer Unmenge heterogener Materialien der jeweils vorangegangenen Dynastie zusammengestellt wurden und verhältnismäßig umfangreich sind.

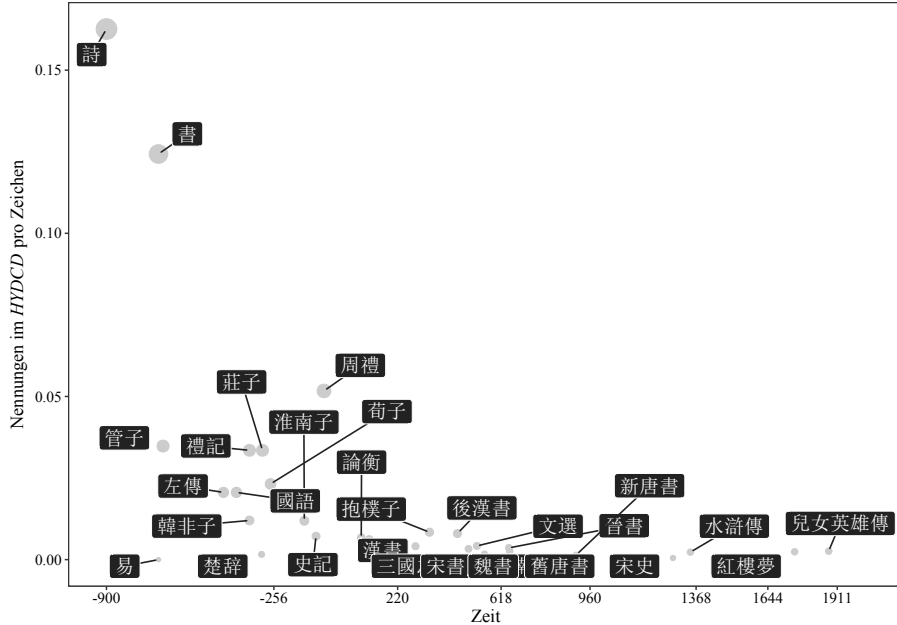


Abbildung 5. Locus classicus – Nennungen relativ zur Länge des zitierten Texts

Betrachtet man die häufigsten Zitationen als *locus classicus* relativ zur Länge des jeweiligen Textes (Abbildung 5), wirkt die Lexikalisierung über *Shangshu*, *Shijing* 詩經 und anderen Werken des klassischen Kanons noch deutlich beeindruckender als die über das *HHS*, was angesichts der besonderen Sprache jener Texte und der Tatsache, dass uns aus der jeweiligen Zeit wenig andere so umfangreiche schriftliche Quellen erhalten sind, kaum verwundern sollte. Beachtlich ist dagegen, dass das *Shiji* 史記, welches mit seinem schablonenhaften Vorbildcharakter das ganze Genre der *zhengshi* geprägt hat, mit dem *HHS* dennoch nicht ganz mithalten kann.⁴⁵

⁴⁵ Die komplizierte Entstehungsgeschichte des *HHS* (siehe Bielenstein 1954, S. 9–17) verleitet zu der Annahme, dass ein Text, der sprachlich durch so viele Hände und Jahrhunderte gegangen ist, eine reichere Sprache aufweisen muss als das deutlich homogenere *Shiji*. Rechnerisch ist dies jedoch nicht der Fall – beide Texte weisen eine nahezu identische lexikalische Diversität auf. Das *HHS* mit 108 351 unterschiedlichen *n*-Grammen (ge-

Wie schon Abbildung 1 gezeigt hat, werden über den gesamten Zeitraum pro Jahrhundert ohne erkennbaren abnehmenden Trend durchschnittlich ähnlich viele zusätzliche Wörter lexikalisiert. Gleichzeitig offenbart die Analyse der am häufigsten zitierten Primärquellen, dass die sprachprägende Wirkung einzelner Texte – falls man von einer solchen sprechen möchte – abnimmt. Nach der Geschichte der Song (*Song shi* 宋史) sind nur noch drei Werke neueren Entstehungsdatums aufgeführt. Während *Shuihu zhuan* 水滸傳 und *Honglou meng* 紅樓夢 gerne von den Herausgebern des *HYDCD* zitiert werden (2051 und 2313 mal), ist das *Sanguo yanyi* 三國演義 mit 388 Nennungen weit abgeschlagen, und um das erotische *Jinpingmei* 金瓶梅 scheint man einen weiten Bogen gemacht zu haben (17 Nennungen). Überraschend hingegen wird der deutlich weniger bekannte Roman *Ernü yingxiong zhuan* 兒女英雄傳 aus der späten *Qing*-Zeit 1498 mal genannt. Sicherlich lässt sich festhalten, dass etliche Wortkreationen aus all diesen Werken Eingang in die chinesische Sprache gefunden haben und ihre Autoren eine gewisse kreative Prägekraft auf das chinesische Vokabular hatten.

Die Zahlen offenbaren aber auch eine Neigung, eine Parteilichkeit der Herausgeber des *HYDCD* bei der Auswahl ihrer Belegstellen, denn es ist kaum wahrscheinlich, dass das *Honglou meng* 136 mal so oft *locus classicus* sein soll wie das *Jinpingmei*. Zudem sagen die Werte noch nichts darüber aus, wie frequent die entsprechenden Lexeme tatsächlich sind.

Fazit

Mit den Lexikalisierungsdaten aus dem *HYDCD* lassen sich einige interessante Erkenntnisse über die Entwicklung und Prägung der chinesischen Sprache gewinnen bzw. visualisieren. Diese „Erinnerung“ ist aber subjektiv geprägt durch den Filter der Philologen, die dieses Wörterbuch zusammengestellt haben. Es ist zudem eine Erinnerung, die auf das geschriebene Wort beschränkt ist – und die Schriftsprache kann, gerade was das Chinesische angeht, von der gesprochenen stark abweichen.

Als „Sprachgedächtnis“ weist das *Hanyu da cidian* also sicherlich einige massive Gedächtnislücken auf, aber gemessen an dem extrem langen Zeitraum von

meint sind hier Kombinationen von 2–4 Zeichen Länge) pro 100 000 Zeichen liegt sogar ganz knapp unter dem *Shiji* mit 108 661. Betrachtet man Lexeme statt *n*-Gramme, umfasst das *Shiji* ein Vokabular von 4386, das *HHS* von nur 3738 unterschiedlichen Wörtern (*types*) pro 100 000 Zeichen (eigene Berechnungen).

3000 Jahren Sprach-, Literatur und vor allem Wortschatzgeschichte, den die zitierten Textstellen abdecken, ist auch diese etwas verschwommene „Erinnerung“ noch sehr beeindruckend. Die Verfestigung der Schriftsprache in der Han-Zeit⁴⁶ als Blütezeit der chinesischen Hochkultur lässt sich darin ebenso klar erkennen wie Trends bei der Wortbildung und die exponierte Position einzelner Texte im kulturellen Gedächtnis.⁴⁷

Literaturverzeichnis:

Alexandrow, Ignat (Александров, Игнат). „Großes erklärendes Wörterbuch der chinesischen Sprache für Lingvo“ (Большой толковый словарь китайского языка для Lingvo), http://traduko.lib.ru:80/ch_ch_hydc.html (Zugriff am 25. August 2011).

Alinei, Mario. 2004. „The Problem of Dating in Linguistics“, in *Quaderni di semantica* 25.2, S. 211–232.

Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C. H. Beck).

_____. 2008. „Canon and Archive“, in *Media and Cultural Memory/ Medien und kulturelle Erinnerung*, hrsg. von Astrid Erll und Ansgar Nünning (Berlin / New York: DeGruyter), S. 97–107.

Assmann, Jan. 1988. „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher (Frankfurt am Main: Suhrkamp), S. 9–19.

_____. 2000. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck).

Behr, Wolfgang. 2018. „„Monosyllabism“ and Some Other Perennial Clichés“, in *Asia and Europe – Interconnected: Agents, Concepts, and Things*, hrsg. von Angelika Malinar und Simone Müller (Wiesbaden: Harrassowitz), S. 155–209.

⁴⁶ Siehe z. B. Norman 1988, S. 65.

⁴⁷ Siehe dazu auch die Gedanken von Aleida Assmann zum Kanon als „kulturelles Arbeitsgedächtnis“ („cultural working memory“; Assmann 2008, S. 100f.) und Herbert Grabes zum „close link between canons and cultural memory“ (Grabes 2008, S. 312, in demselben Band).

Bielenstein, Hans. 1954. „The Restoration of the Han Dynasty. With Prolegomena on the Historiography of the Hou Han Shu“, in *BMFEA* 26, S. 1–209.

William G. Boltz. 1993. „Shuo wen chieh tzu“, in *Early Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Michael Loewe (Berkeley: The Society for the Study of Early China), S. 429–442.

John DeFrancis. 1984. *The Chinese Language – Fact and Fantasy* (Honolulu: University of Hawai'i Press).

Dudenredaktion (Hrsg.). 1996. *Duden – Rechtschreibung der deutschen Sprache*, 21. Auflage (Mannheim: Dudenverlag).

_____. 2017. *Duden – Die deutsche Rechtschreibung*, 27. Auflage (Berlin: Dudenverlag).

Fairbank, John K. 1983. *The United States and China*, 4. Auflage ([1948] Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Grabes, Herbert. 2008. „Cultural Memory and the Literary Canon“, in *Media and Cultural Memory/ Medien und kulturelle Erinnerung*, hrsg. von Astrid Erll und Ansgar Nünning (Berlin / New York: DeGruyter), S. 311–319.

Harvard University, Academia Sinica und Peking University. 2018. *China Biographical Database*, 01.01.2018, <https://projects.iq.harvard.edu/cbdb> (Zugriff am 28.02.2018).

Humboldt, Wilhelm von. 1904. „Essai sur les langues du nouveau Continent“, in *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. von Albert Leitzmann ([1812] Berlin: B. Behr), S. 300–341.

Kennedy, George A. 1964. „The Monosyllabic Myth“, in *Selected Works of George A. Kennedy*, hrsg. von Li Tien-yi ([1951] New Haven: Far Eastern Publications), S. 104–118.

Kershaw, Angela. 2018. „Memory Studies“, in *A History of Modern Translation Knowledge*, hrsg. von Lieven D'hulst und Yves Gambier (Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins), S. 273–275.

Leng Yulong 冷玉龍, Wei Yixin, 韋一心 (Hrsg.). 1994. *Zhonghua Zihai 中华字海* (Beijing: Zhonghua)

- Li Shen 李申. 2015. *Hanyu da cidian yanjiu* 《漢語大詞典》研究 (Beijing: Commercial Press).
- Liu Bing 劉冰. 2009. „*Hanyu da cidian shuzheng chi hou li bu – yi Xian Qin Han Wei Jin Nanbeichao shi (Liang shi) wei li*“ 《汉语大词典》书证迟后例补——以《先秦漢魏晉南北朝詩(梁詩)》为例, in *Yuwen xuekan* 2009.19, S. 72–73.
- Lotman, Jurij M. und Boris A. Uspenskij. 1986. „Zum semiotischen Mechanismus der Kultur“, in *Semiotica Sovietica: Sowjetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973)*, (2 Bde., Bd. 2, hrsg. von Karl Eimermacher, Aachen: Rader), S. 853–880.
- Luo Zhufeng 羅竹風 (Hrsg.). 1986–1994. *Hanyu da cidian* 漢語大詞典. (13 Bde., Shanghai: Cishu, Hanyu da cidian).
- Luo Zhufeng 羅竹風 (Hrsg.). 2003. *Hanyu da cidian CD-ROM Traditional Version 2.0* 漢語大詞典 CD-ROM 繁體單機 2.0 版 (Hong Kong: Commercial Press).
- Victor Mair (Hrsg.). 2003. *An Alphabetical Index to the Hanyu Da Cidian* (Honolulu: University of Hawai'i Press).
- Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 (Hrsg.). 1955–1960. *Dai kan-wa jiten* 大漢和辭典 (12 Bde., Tokyo: Taishukan shoten).
- Norman, Jerry. 1988. *Chinese* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Qu Jing 璩静. 2012. „Woguo zuida guimo Hanyu gongjushu qidong „daxiu“ – yuji 2020 nian 25 ce quanbu chuqi“ 我国最大规模汉语工具书启动“大修”– 预计2020年25册全部出齐, in: *Xinhuaawang* 新华网, 10.12.2012, http://www.xinhuanet.com/politics/2012-12/10/c_113976539.htm (Zugriff am 29. April 2018).
- Rui Zhangyu 瑞章余. 1988. „Wei yi xiao deren qiaocui – ji *Hanyu da cidian* de bianzuan ji wei qi xinqin gongzuo de renmen“ 为伊消得人憔悴-----记《汉语大词典》的编纂及为其辛勤工作的人们, in *Renmin Ribao* 1988.06.23.
- Segre, Cesare. 2017 [2004]. *Schriften zu Literatur und Theater*, hrsg. von David Nelting (Berlin / Boston: De Gruyter).
- Shen Kuo 沈括. 1997. *Pinselunterhaltungen am Traumbach*, übers. von Konrad Herrmann (München: Diederichs).

- Simcock, Gabrielle und Harlene Hayne. 2002. „Breaking the Barrier? Children Fail to Translate Their Preverbal Memories into Language“, in: *Psychological Science* 13.3 (5/2002), S. 225–231.
- John A. Simpson (Hrsg.). 1989. *The Oxford English Dictionary*, 2nd edition (Oxford: Clarendon Press).
- Soothill, William E. und Lewis Hodous. 2003. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (Tokyo [1937]), digitalisiert von Charles Muller, <http://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html> (Zugriff am 28. November 2017).
- The R Foundation, *The R Project for Statistical Computing*, <https://www.r-project.org/> (Zugriff am 23. April 2018).
- Vogelsang, Kai. 2012. *Geschichte Chinas* (Stuttgart: Reclam).
- Wang Li 王力. 2011. *Hanyu Shigao* 漢語史稿 ([1980] Beijing: Zhonghua).
- Wickham, Hadley und Winston Chang. *ggplot2*, <http://ggplot2.tidyverse.org/> (Zugriff am 29. April 2018).
- Wilkinson, Endymion. 2000. *Chinese History: A Manual*, Rev. & enl. (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press).
- Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus logico-philosophicus* ([1922] Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Zhang Qiyun 張其昀 (Hrsg.). 1973–1979. *Zhongwen da cidian* 中文大辭典 (10 Bde., Yangminshan: Zhongguo Wenhua Xueyuan).

„Ist dies eine glaubwürdige Historie?“ Der Roman *Fengshen yanyi* und der Drei-Lehren-Synkretismus des chinesischen Altertums

Barbara Witt

Li Yunxiang asks in his preface to *Fengshen yanyi*: „Is this a believable historical account?“ He argues that it might well be. The novel is an embellished history of King Wu of Zhou’s 周武王 conquest of King Zhou of Shang 商紂王, with a host of supernatural beings from various Chinese religious traditions. Such syncretism was prevalent in Ming times and known as the Unity of the Three Teachings (*sanjiao heyi* 三教合一). In the novel this syncretism is most visible in the character of Jiang Ziya 姜子牙 who, himself part of a Daoist order, is fighting for the ideal Confucian rulers Wen 文 and Wu of Zhou and is tasked with investing the gods of popular cults into a hierarchal pantheon. While the novel is far from a credible history by modern standards, it was nevertheless an important source for knowledge about the Three Teachings syncretism and its deities. The story was widely regarded as an historical account of the lives of the deities of popular religion. Looking at how Li Yunxiang presented this novel as a reliable historical document can therefore help us understand how popular narrative literature in late imperial China commemorated a religiously infused historical story cycle as a faithful portrayal of the origins of late Ming syncretistic thought.

Einleitung

Im Volksmund gibt es eine Erzählung, in der Jiang Ziya die Generäle köpft und die Götter investiert. Dazu gab es nie eine Niederschrift, aber sie wurde aus dem Mund von Geschichtenerzählern überliefert. Ist dies eine glaubwürdige Historie?¹

Mit diesen Worten übergibt Li Yunxiang 李雲翔 (*bl.* 1618–1633) den Roman *Fengshen yanyi* 封神演義 (*Investitur der Götter*)² an den Leser. Dieser

¹ Siehe die Komplettübersetzung des Vorwortes von Li Yunxiang und weiterer Paratexte der Shu-Zaiyang-Ausgabe des *Fengshen yanyi* im Anhang.

² Der Romanautor ist unbekannt, es wurden allerdings in der Forschung mehrere Namen in Umlauf gebracht, nämlich Xu Zhonglin 許仲琳, Lu Xixing 陸西星 und Li Yunxiang. Das von letzterem verfasste Vorwort ist undatiert, weist aber im Text auf den Tianqi-Kaiser 天啟 (1621–1627) hin.

Ming-Roman erzählt, wie die Könige Wen 文 und Wu 武 der Zhōu-Dynastie 周 (ca. 11. Jh.–256 v. Chr.) den Tyrannen Zhòu 紂, den letzten König der Shang-Dynastie 商 (ca. 16.–11. Jh. v. Chr.), besiegen. Die verfeindeten Lager erhalten dabei tatkräftige Unterstützung von übermenschlich begabten Generälen mit magischen Waffen und mächtigen Daoisten auf fliegenden Reittieren. Vor diesem Hintergrund mag Li Yunxiangs rhetorische Frage, ob das Werk eine glaubwürdige Historie sei, unangemessen erscheinen. Doch der Roman erhebt trotz seines fantastischen Inhalts durchaus Ansprüche auf eine ernsthafte Lektüre.

Die Könige Wen und Wu gelten in der konfuzianischen Tradition allgemein als idealtypische Herrscher. Der Roman verbindet die Etablierung ihrer Dynastie mit der Schaffung des chinesischen Pantheons. 365 Figuren, die im Laufe der Romanhandlung sterben, werden im vorletzten Kapitel als Götter „investiert“ (*feng* 封).³ Diese Figuren sind ebenso wie die auftretenden daoistischen Unsterblichen nicht willkürlich gewählt, sondern entsprechen ziemlich genau dem synkretistischen Pantheon des Glaubens an die „Einheit der drei Lehren“ (*sanjiao heyi* 三教合一) zur Mitte der Ming-Zeit. Durch diese Verbindung der konfuzianischen „Gründerzeit“ mit der erstmaligen Etablierung eines daoistisch-buddhistischen Pantheons in einem einzigen, allumfassenden Ereignis, gelingt es dem Roman eine Narrative zu schaffen, in der entscheidende Grundlagen der chinesischen Kultur auf die Eta-

³ Der Begriff *fengshen* wurde unterschiedlich übersetzt als „Investitur der Götter“ („Investiture of the Gods“, Gary Seaman und Victor H. Mair), „Metamorphosen der Götter“ (Wilhelm Grube), „Schöpfung der Götter“ („Creation of the Gods“, Gu Zhizhong) oder „Kanonisierung der Götter“ („Canonization of the Gods“, Mark Meulenbeld und Meir Shahar). Dieser Aufsatz folgt der Übersetzung „Investitur“. Das Wort *feng* 封 bezeichnet im Allgemeinen die „Belehnung“ mit Titeln oder Ländereien im chinesischen Feudalsystem, wurde jedoch auch für die Verleihung von offiziellen Titeln an Gottheiten verwendet, die damit in den orthodoxen Staatskult eingegliedert wurden. Dabei wurden die Kulte dieser Gottheiten jedoch nicht erschaffen, sondern vielmehr ihre Existenz von Staats wegen anerkannt. Somit wurde versucht, die organisch gewachsenen Kulte in geordnete Bahnen zu lenken. Ähnlich verhält es sich auch mit der Belehnung ausländischer Fürsten, die Regionen an den Grenzen des chinesischen Reiches regieren: Mit der Belehnung (*feng*) mit einem Titel und Ländereien, die sie sowieso schon beherrschen, wird weniger der Status der Fürsten bestätigt, als vielmehr jener der Zentralregierung, die über die Autorität, solche Belehnungen zu verteilen, ihre eigene Hegemonie über „Alles unter dem Himmel“ bestätigt. Meulenbeld 2007, S. 30–31. Der Begriff „Investitur“ wiederum bezeichnete im europäischen Mittelalter die feierliche Einkleidung (zumeist eines Priesters) bei der Amtseinsetzung. Der Begriff erscheint passend für die „Investitur“ der Götter, da hier keine neuen Götter „geschaffen“ werden, sondern bereits existierende, mächtige Figuren mit göttlichen Ämtern betraut werden.

blierung der Zhōu-Dynastie zurückgehen. Dabei ist es kein Zufall, dass die Hauptverantwortung für beide Unterfangen einem einzigen Mann in den Schoss gelegt wird: Jiang Ziya 姜子牙 (auch Jiang Shang 姜尚 oder Lü Shang 呂尚, ca. 11. Jh. v. Chr.), Feldherr und späterer Kanzler des Zhōu-Hauses, sowie Leiter der Investitur der Götter. Durch die Zusammenführung beider Unterfangen in seinen Händen, wird aus einer fantastischen Version der Etablierung der Zhōu-Dynastie eine „glaubwürdige Historie“ vom Ursprung des Drei-Lehren-Pantheons.

Das Vorwort von Li Yunxiang

Der Anspruch, eine Historiographie des Übergangs von der Shang- zur Zhōu-Dynastie zu verfassen, wird in den Paratexten der ersten *Fengshenyanyi*-Ausgabe in den 1620ern deutlich. Die früheste Ausgabe des *Fengshen yanyi* ist nur in einem Exemplar überliefert, das in der Bibliothek des Japanischen Kabinetts (*Naikaku Bunko* 內閣文庫) verwahrt wird. Verleger des Romans ist Shu Chongfu 舒冲甫 vom Verlagshaus Zaiyang 載陽 in Jinchang 金閭 (Suzhou 蘇州).⁴ Nach der Verlegerfamilie und dem Druckhaus wird sie zumeist als „Shu-Zaiyang-Ausgabe“ bezeichnet. Diese Ausgabe beinhaltet ein Vorwort von Li Yunxiang, der seit den 1990ern von verschiedenen Forschern als Verfasser oder Lektor des *Fengshen yanyi* angesehen wird.⁵ Über sein Leben ist wenig bekannt; aus seinem Vorwort wissen wir aber, dass sein Mannesname Weilin 為霖 lautet und dass sein Heimatort Hanjiang 邗江 (Yangzhou 揚州) war. Aus weiteren Werken wissen wir außerdem, dass er in einem Zeitraum zwischen 1618 und 1633 für verschiedene Verlagshäuser tätig war und einen Teil seines Lebens in Nanjing verbrachte.⁶

Bereits die Titelseite mit dem Kolophon von Shu Chongfu stimmt den Leser auf eine geschichtliche Erzählung ein. Neben dem Titelnachsatz *yanyi* 演義 („Erläuternde Erzählung“), der auf Werke wie den großen Geschichtsroman *Sanguo yanyi* 三國演義 verweist, wird der „Untertitel“ *Kommentierte und Illustrierte Inoffizielle Geschichte des Feldzugs von König Wu gegen Zhòu* (*Piping quanxiang Wu wang fa Zhou waishi* 批評全像武王伐紂外史) verwendet,⁷ um eine sich gegenüber der

⁴ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite; *juan* 2, S. 1a.

⁵ Zhang Peiheng 1993, S. 306–319.

⁶ Zhou Mingchu 2014, S. 82–87. Siehe auch: Iwasaki 2014, S. 165–174.

⁷ „Äußere Historien“ (*waishi* 外史) und „Ungezähmte Historien“ (*yeshi* 野史) entwickelten sich, als im Laufe der Han-Zeit Anekdoten aus der offiziellen Geschichtsschreibung

offiziellen (staatlichen) Historiographie (*zhengshi* 正史) abhebende Form der Geschichtsschreibung anzudeuten. Im Kolophon benennt Shu Chongfu drei Ansprüche, die er für seinen Roman erhebt: Die Existenz eines volkstümlichen Ausgangsmaterials, die Mitarbeit eines bedeutenden (hier noch namenlosen) Kommentators, der später als Zhong Xing 鐘惺 (1581–1624) identifiziert wird, und die Gültigkeit des Romaninhalts als glaubwürdige Historie:

Dieses Buch ist schon lange als Erzählung in Umlauf, doch leider gibt es keine gute Ausgabe [dieser Geschichte]. Die Sprache ist oftmals geschmacklos und vulgär, die Hälfte der Ereignisse ist absurd. Wenn man das Altertum diffamiert und die heutigen [Leser] hintergeht, so wird die Rituallehre [des Konfuzianismus] sicher Vorwürfe machen. Dieser Band wurde von Herren [Freistelle] überprüft; es ist ein wertvoller Band aus der Sammlung des Kritikers. Ich scheute keine Kosten, es zu erwerben und zu schnitzen, um damit [dem Land] innerhalb der Meere eine wundersame Belohnung zu geben. Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu. Es ist nicht nur [eine Erzählung] mit Vorliebe für Ausschmückungen. Der Kenner bedenke diesen Unterschied.⁸

Von den hier dargelegten Behauptungen ist jene, dass es einen volkstümlichen Vorläufer des Romanstoffes gab, die unproblematischste. Dass der berühmte Dichter und Kommentator Zhong Xing diesen Roman kommentiert hätte, ist sehr unwahrscheinlich;⁹ der Anspruch, hier ein Geschichtswerk zu präsentieren, bedarf noch weiterer Rechtfertigung. Beide Punkte werden im nachfolgenden Vorwort von Li Yunxiang aufgegriffen, der sehr weitsichtig auf mögliche Einwände zu Shu Chongfus Behauptung der glaubwürdigen Historie eingeht. Er beginnt eine Diskussion über die Glaubwürdigkeit etablierter Historien. Über diesen Umweg stellt er indirekt die Unglaubwürdigkeit des Romans in Frage. Dabei schreckt er auch vor grundsätzlichen Debatten nicht zurück, wie die folgenden Abschnitte belegen:

verschwanden. Sie waren weniger an offizielle Quellen und Strukturen gebunden als die Standardhistorien und stützten ihre Erzählungen stark auf Anekdoten. Trotz wiederholter Versuche, diesen ihre historische Autorität zu nehmen, waren diese „inoffiziellen Historien“ das hauptsächliche Medium, über das chinesische Leser die Welt, ihre Geschichte und deren Bedeutung kennenlernten. Schaberg 2011, S. 413.

⁸ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite. Siehe Anhang.

⁹ Der Kritiker bleibt im Kolophon interessanterweise unbenannt, was impliziert, dass Shu Chongfu bei Drucklegung noch nicht wusste, aus wessen Besitz er das Manuskript erworben hatte. Die Zuschreibung an Zhong Xing im Vorwort ist demnach vermutlich nachträglich als Verkaufsargument eingefügt worden. Zhou Mingchu 2014, S. 88.

Glaubwürdige Werke aus Vergangenheit und Gegenwart sind Schriften wie die Klassiker und Historien, wie jene des *gangjian*-Genres. Unglaubwürdige Werke sind Schriften wie *Qi xie*, *Yu Chu zhi* und *Shanhai jing*. Sowohl glaubwürdig als auch unglaubwürdig sind Schriften wie die Werke der Hundert Schulen, Kurze Prosa, Yin-Yang-Schriften, Rezepte und Methoden, sowie Techniken und Zahlen.¹⁰

Glaubwürdigkeit ist das Hauptthema des Vorworts und hier gibt es neben offensichtlich glaubwürdigen bzw. fiktiven Werken auch einen gewissen Graubereich, in dem man Werke separat betrachten muss. Doch selbst die glaubwürdigen Werke sind nicht uneingeschränkt zuverlässig. Hier wird Mengzi zitiert: „Es wäre besser, kein *Buch der Dokumente* zu haben, als ihm vollständig Glauben zu schenken.“ 盡信書不如無書. Und auch die Zeit nach der Zhōu-Dynastie ist nicht besser: „Nach den Drei Dynastien gibt es keine Schriften.“ 三代之下無書. Diese Situation wurde dann durch Bücherverluste in der Antike und im Mittelalter verschlimmert. Doch dank des Tianqi-Kaisers 天啟 (r. 1621–1627) werden jetzt wieder Werke zusammengesucht und so kam man auf die Geschichte, wie Jiang Ziya die Generäle köpfte und Götter investierte. Hier folgt nun der eingangs zitierte Satz: „Ist dies eine glaubwürdige Historie?“

Dieser Argumentationsstrang war den Romanlesern der späten Ming-Zeit schon in einer Reihe von Vorworten zu Historienromanen begegnet. Diese Vorworte verweisen auf eine enge Beziehung des Historienromans, den sie einleiten, mit den offiziellen Historiographien der entsprechenden Dynastien, deren unverfälschten Kern sie angeblich nur bereichern.¹¹ Shu Chongfus Kolophon verweist sogar direkt auf eine Formulierung in Xiu Ranzis 修髯子 Vorwort zum *Sanguo yanyi* von 1591, in der er erklärt, „[das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣.¹² Shu Chongfu macht daraus den Satz „Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu“ 真可羽翼記傳。為商周一代信史.

¹⁰ Li Yunxiang, *juan* 1, Vorwort S. 1a–b. Siehe Anhang.

¹¹ Chang 1990, S. 3–5.

¹² Siehe Ding Xigen 1996, Band 2, S. 888. Dieser Satz basiert vermutlich auf einer Passage aus dem Vorwort von Xiu Ranzi 修髯子 (Zhang Shangde 張尚德) zum *Sanguo yanyi*: „[Das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣. Siehe Ding Xigen 1996, Band 2, S. 888.

Die lange Tradition des posthumen Aufsteigens von verdienstvollen Generälen in Götterämter wird abschließend als Rechtfertigung für die Investitur der Götter im Roman benutzt. Auch diese Tradition wird über ein Zitat aus der offiziellen Historiographie *Suishu* 隋書 legitimiert. Zuletzt wird die Frage über die Glaubwürdigkeit geschickt an den Leser weitergegeben:

[Han Qinshu] sagte: „Im Leben hatte ich [das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ In welcher Dynastie, vom Altertum bis in die heutige Zeit, galt das nicht? Was die Schrift über das Köpfen von Generälen und die Investitur der Götter angeht; sehen wir sie als unlogisch an? Die Schrift ist entstanden. Ob sie glaubwürdig ist oder nicht, hängt von der Betrachtung des Lesers ab. Was kann ich dazu noch sagen?¹³

Hier wird nicht behauptet, das *Fengshen yanyi* sei ein historischer Roman, aber der Leser wird dahingehend gelenkt, das *Fengshen yanyi* so zu lesen, als sei er einer, um sich dann eine Meinung über die Glaubwürdigkeit der Geschichte zu bilden. Hierbei wird nicht zwischen dem historischen Feldzug und der religiösen Investitur unterschieden, sondern beide Teile werden als ein Ganzes präsentiert und eine gleichzeitige Etablierung der konfuzianischen und religiösen Weltordnung Chinas unter der Führung von Jiang Ziya beschrieben. Dadurch wird besonders der Drei-Lehren-Synkretismus der Ming-Zeit bekräftigt und legitimiert.

Das Vorwort von Li Yunxiang verschwand in der Qing-Zeit aus den *Fengshen yanyi*-Ausgaben und wurde durch ein Vorwort von Chu Renhuo 褚人獲 (1635–ca. 1705) ersetzt. Diese auf 1695 datierte Ausgabe sollte bis zum Ende der Kaiserzeit zur gängigen Version des *Fengshen yanyi* werden. Chu entledigte sich der Paratexte von Shu Chongfu und Li Yunxiang und stellte dem Roman ein eigenes Vorwort voran, welches den konfuzianischen Inhalt des Romans betont und den Rest als harmlose Unterhaltung verteidigt:

Man kann damit nur lange Sommertage verbringen und die Schläfrigkeit vertreiben. Die Schule des Weisen [Konfuzius] ist weitläufig. Es ist möglich, dass die Dinge, die sie nicht bespricht, trotzdem existieren. Warum muss dann unbedingt erforscht werden, ob es sie gibt oder nicht!

以之消長夏、祛睡魔而已。聖門廣大，存而不論可也，又何必究其事之有無哉！¹⁴

¹³ Li Yunxiang, *juan* 1, Vorwort S. 8b–9b. Siehe Anhang.

¹⁴ Chu Renhuo, *juan* 1, Vorwort S. 6a.

Ein kleines Überbleibsel der Glaubwürdigkeitsdiskussion hat sich dennoch in den kaiserzeitlichen Ausgaben gehalten: Der letzte Paragraph des Kapitelkommentars am Ende von Kapitel 100. Hier wird nochmals die Glaubwürdigkeit der Götter-Investitur erörtert, während gleichzeitig jegliche Verantwortung für die Antwort auf diese Frage an den Leser abgegeben wird:

Die Ursprünge der Erzählung des Buches *Investitur der Götter* liegen weit in der Vergangenheit. Die Geschehnisse kann man nicht genau überprüfen, [aber] die Umstände sind glaubwürdig. [Han Qinhu] sagte [laut dem *Suishu*]: „Im Leben hatte [ich das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ Die Wahrhaftigkeit [dieser Aussage] sollte jedermann für sich selbst entscheiden. Weiter kann die Energie von loyalen Untertanen und aufrechten Menschen Regenbogen durchstoßen und ihr Verstand Steine durchdringen. Wie können sie nach ihrem Tod in Bedeutungslosigkeit verschwinden? Wenn man dann die Namen der verschiedenen Götter überprüft, wird man zwar nicht unbedingt die Zeit absolut bestimmen oder die nachfolgenden Generationen eruieren können. Aber ohne die Personen und die Geschehnisse dieser Tage [selbst] gesehen zu haben, kann man sie auch nicht [sicher] wissen. Auf Grundlage der Niederschrift aus der Sammlung von Herrn [Zhong] Bojing habe ich detaillierte Prüfungen und Korrekturen vorgenommen. Ob man [die Geschichte] glaubt oder nicht, mögen ihr doch alle lauschen.¹⁵

Die Charaktere des Fengshen yanyi

Der Roman verbindet zwei grundlegende Ereignisse der chinesischen Vergangenheit miteinander und rekrutiert seine über 400 Charaktere aus zwei verschiedenen Traditionen: Auf der einen Seite handelt es sich hierbei um ein historisches Ereignis, nämlich die Etablierung der Zhōu-Dynastie, das im Laufe der Zeit literarisch erweitert wurde und unter der Bezeichnung „Der Feldzug des Königs Wu gegen [den Shang-König] Zhòu“ (*Wu wang fa Zhou* 武王伐紂) bekannt wurde. Auf der anderen Seite steht ein religiöses Ereignis: die titelgebende „Investitur der Götter“, mit der quasi auf einen Schlag ein synkretistisches Pantheon geschaffen wird. Dabei wird nicht nur ein allmählicher Prozess in einem einzigen Ereignis gebündelt, sondern dieses Ereignis noch mit der Etablierung der Zhōu-Dynastie verbunden, die allgemein als goldenes Zeitalter gilt und deren Gründer, die Könige Wen und Wu, das konfuzianische Herrscherideal verkörpern. Damit präsentiert der Roman eine ge-

¹⁵ Li Yunxiang, *juan* 20, S. 80b. Siehe Anhang.

samtchinesische „Gründerzeit“, in welcher die Grundlagen für alle drei wichtigen Geistesströmungen gelegt wurden.

Wenn man den Aufbau des Romans betrachtet, so bildet der „Feldzug“ des geschichtlichen Themas das Grundgerüst für die Erzählung. Dieses Ereignis findet sich natürlich schon in frühen Geschichtswerken, wie zum Beispiel dem *Shangshu* 尚書, aus welchem es auch ins *Shiji* 史記 übernommen wurde.¹⁶ Doch die Geschichte wurde in der Folgezeit beträchtlich ausgeweitet, insbesondere was die Verfehlungen des letzten Shang-Königs Zhòu angeht.¹⁷ Insbesondere die Anekdoten um verschiedene grausige Hinrichtungen und exzessiven Müßiggang mit Fleischwald und Weinreich wurden ausgeschmückt und die grausame *femme fatale* an seiner Seite, der Fuchsgeist Su Daji 蘇妲己, hinzugefügt. Diese Geschichte, der „Feldzug des Königs Wu gegen Zhòu“ ist in dieser einfachen Fassung als historischer Roman in zwei Versionen überliefert: einmal in *Wu wang fa Zhou pinghua* 武王伐紂平話 (Einfache Erzählung¹⁸ des Feldzugs von König Wu gegen Zhòu) und als zehn Kapitel umfassendes erstes *juan* des Romans *Chunqiu lieguo zhi zhuan* 春秋列國志傳 (Chroniken der Fürstentümer der Frühlings- und Herbstzeit),¹⁹ bei denen es sich im Großen und Ganzen um geschichtliche Erzählungen handelt.

Das *Fengshen yanyi* fügt diesem geschichtlichen Stoff nun übernatürliche Figuren hinzu. Das besondere an diesen ist jedoch nicht ihre magische Kampfkraft, sondern die Position, die sie am Ende des Romans im neugeschaffenen Pantheon erhalten. Die zuvor beschriebenen Kämpfe sollen unterstreichen, dass diese Personen es verdienen, auf die ihnen zugewiesenen himmlischen Posten berufen zu werden. Wie Li Yunxiang anmerkt, hat dieses Vorgehen Tradition in China. Dem von ihm erwähnten Sui-General Han Qinhu 韓擒虎 (538–592) wird schon in der Standard-

¹⁶ Weiteres zur Entwicklung der „Feldzug“-Geschichte von *Shiji* bis *Fengshen yanyi*, siehe Wan 1987, S. 33–129, Kralle 2002, S. 38–40; Wei Juxian 1960, Band 1, S. 1–109.

¹⁷ Kralle 2002, S. 38–45. Zur Entwicklung der Fehltaten, die König Zhòu bereits in der Antike angedichtet wurden, siehe Pines 2008, S. 1–14.

¹⁸ Die genaue Bedeutung des chinesischen Gattungsbegriffs *pinghua* ist unklar und er wird unterschiedlich als „vereinfachte“, „unverschnörkelte“, „schlichte“, „geradlinige“, „umgangssprachliche“, „volkstümliche“ oder „auslegende“ Erzählung verstanden. Auch eine Nähe zur Geschichtenerzählertradition wird diesem Genre nachgesagt. (Breuer 2001, besonders S.134–141) Auf Deutsch wurde der Begriff darüber hinaus auch schon gemäß den Prosa-Historien des europäischen Frühdrucks als „Volksbuch“ übersetzt. (Zimmer 2002, S. 63). Da sich das Genre sowohl durch vereinfachte Darstellung historischer Überlieferung und deren Präsentation in „einfacher“ Umgangssprache auszeichnet, wurde an dieser Stelle die Übersetzung „Einfache Erzählung“ gewählt.

¹⁹ Mehr zu diesen beiden Werken in Liu 1962, S. 6–105; Witt 2014, S. 91–106.

geschichte *Suishu* 隋書 die Aussage zugeschrieben, im Leben als „Höchste Staatsstütze und im Nachleben als Unterweltsverwalter Yama (*Yanluo wang* 閻羅王) agieren zu wollen.²⁰ Die Investitur der Götter ist demselben Prinzip entlehnt, findet jedoch in viel größerem Umfang statt.

Im Rahmen einer Investiturzeremonie soll ein ganzes Pantheon geschaffen werden, das aus 365 Gottheiten besteht. Genau wie im Fall von Han Qinhu werden hier auch verdienstvolle Generäle auf relevante Stellen in der himmlischen Ordnung gesetzt. Diese Positionen und die mit ihnen verbundenen Namen sind, ebenso wie der Totengott Yama bei Han Qinhu, keine Erfindung des *Fengshen yanyi*, sondern entstammen daoistischen Handbüchern der Ming-Zeit.²¹ Auch im Roman wird das gesamte Pantheon in einem geschriebenen Dokument präsentiert: der „Liste der zu investierenden Götter“ (*fengshen bang* 封神榜). Diese Investiturliste wird von drei daoistischen Anführern zusammengestellt und dann an Jiang Ziya übergeben, der sie ungelesen verwahren soll, bis die Zeremonie am Ende des Romans ansteht.

Genau wie der historische Teil baut auch der Investiturtitel auf einer bestehenden Tradition auf, einem synkretistischen chinesischen Pantheon und synkretistischen religiösen Ritualen.

Die Einheit der Drei Lehren

Unter dem Begriff der Drei Lehren werden die drei wichtigsten Gedankenströmungen in China zusammengefasst: Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus. In den Jahrhunderten nach der Ankunft des Buddhismus in China nach Ende der Han-Dynastien standen diese in gegenseitigem Wettbewerb, nahmen aber auch fortwährend Elemente der jeweils anderen Gedankenströmungen in sich auf. Besonders zwischen Daoismus und Buddhismus kam es zum regen Austausch in den Bereichen der Terminologie, der Kosmologie und des Pantheons.²² In der Nördlichen Zhou-Dynastie 北周 (557–581) kam es zum ersten Versuch, diese als „Drei Lehren und Neun Schulen“ (*sanjiao jiuliu* 三教九流) zu harmonisieren. Ähnliche Bemühungen wurden in der Tang-Zeit 唐 (618–907) weitergeführt. Daoistische und buddhistische Priester führten Korrespondenz, und Orte wie der Berg Tai 泰, der auch im konfuzianischen Staatskult eine wichtige Rolle spielt, beherbergten sowohl daois-

²⁰ *Sui shu* 隋書, Bd. 5, *juan* 52, S. 1341.

²¹ Shen Shufang 1981, S. 233f.; Meulenbeld, 2015, S. 72f.

²² Robinet 2008, S. 20f.; Barrett 2008b, S. 141–144; Liu 1984, S. 5–10.

tische als auch buddhistische Gemeinden.²³ Dieser Trend setzte sich im Laufe der Song-Zeit 宋 (960–1279) mit dem aufkommenden Neokonfuzianismus fort, deren Denker trotz scharfer Kritik an Buddhismus und Daoismus offensichtlich von diesen beeinflusst waren. Die gesellschaftlichen Umbrüche der Song-Zeit sorgten nämlich für Kontakte zwischen Vertretern der drei Lehren.²⁴ Unter der Fremdherrschaft der Liao- und Jin-Dynastien 遼金 (916–1125 und 1125–1234) in Nordchina und unter der Mongolenherrschaft der Yuan-Dynastie 元 (1279–1368) verstärkten sich synkretistische Tendenzen. Durch den Druck der Fremdherrschaft kam es im Laufe der Yuan-Zeit zu Kompromissen unter den verschiedenen buddhistischen Schulen und zur Integration des von den Mongolen bevorzugten tibetischen Lamaismus in die chinesischen Schulen wie etwa Chan 禪. Auch die verschiedenen daoistischen Strömungen konnten nun besser nebeneinander existieren.²⁵

In der Ming-Zeit (1386–1644) schließlich trug die Verschmelzung der Drei Lehren, die über die vorhergehenden Jahrhunderte allmählich erfolgt war, Früchte. Religiöser Daoismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Volkskultur verschmolzen miteinander und die führenden Gelehrten in den drei großen Geistesströmungen waren auch mit den Schriften und Konzepten der jeweils anderen vertraut. Die Neokonfuzianer Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) und Wang Ji 王畿 (1498–1583) kannten die Prinzipien der daoistischen Inneren Alchemie (*neidan* 內丹) und hielten Kontakt zu daoistischen Priestern. Der daoistische Gelehrte Lu Xixing 陸西星 (1520–1606), der von Liu Ts'un-yan als Autor des *Fengshen yanyi* ins Spiel gebracht worden war, war in Neokonfuzianismus und Buddhismus bewandert. Auf die Spitze trieb es in der zweiten Hälfte des 16. Jh. dann Lin Zhao'en 林兆恩 (1517–1598) mit seiner „Lehre der Einheit von Drei“ (*sanyi jiao* 三一教), die Buddhismus und Daoismus in den Konfuzianismus integrierte. Diese Bewegung wurde zwar von anderen Gelehrten nicht unbedingt gutgeheißen, doch der ihr zugrunde liegende Synkretismus wurde allgemein toleriert.²⁶ Der Aufschwung des Drei-Lehren-Synkretismus in der Ming-Zeit wurde auch durch die Verbreitung des Buchdrucks unterstützt. Lesekundige hatten nun direkten Zugriff auf religiöse Konzepte und waren nicht mehr auf die Mediation religiöser Gelehrter angewiesen.²⁷

²³ Barrett 2003, S. 523; Robinet 2008, S. 21.

²⁴ Robinet 2008, S. 22; Barrett 2008a, S. 139–141. Liu 1984, S. 19–36.

²⁵ Liu 1984, S. 53; 61–66; 69–71.

²⁶ Liu 1976, S. 153–174; Kohn 2003, S. 227f; Barrett 2008a, S. 140; Kohn 2000, S. 613.

²⁷ Barrett 2008b, S. 144.

Die Götterwelt des *Fengshen yanyi* weist viele Merkmale des Ming-zeitlichen Synkretismus auf. Einerseits adaptierte der Autor Elemente des buddhistischen Tantrismus (*mizong* 密宗)²⁸ und des daoistischen Donnerrituals (*leifa* 雷法),²⁹ besonders deren „exorzistische“ Rituale. Als Quelle für dieselben mögen die daoistischen Ritualkompendien *Fahai yizhu* 法海遺珠 (Überlieferte Perlen aus dem Meer des Rituals, DZ 1166, Texte aus dem 12.–14. Jh.) und *Daofa huiyuan* 道法會元 (Ein Korpus Daoistischen Rituals, DZ 1220, ca. 1400) gedient haben, die ihrerseits wiederum tantrische Einflüsse aufweisen.³⁰ Andererseits entstammen die *dramatis personae* des Romans einem synkretistischen Pantheon, der Buddhas und Bodhisattwas, daoistische Unsterbliche, konfuzianische Idealtypen und lokale Gottheiten nebeneinander präsentiert. Ein solches Pantheon war im Laufe der Jahrhunderte in China gewachsen. Schon in der Tang-Zeit wurde im Daoismus versucht, durch die Erstellung von Listen die Götterwelten der daoistischen Schulen untereinander zu vereinheitlichen, auch wenn diese Versuche weiterhin Diskrepanzen mit sich brachten.³¹ In der Song-Zeit begann man schließlich, ausgehend von buddhistischen Lehrmeinungen, Konfuzius, Buddha und Laozi als die „Weisen der Drei Lehren“ (*sanjiao shengren* 三教聖人) oder „Lehrer der Drei Lehren“ (*sanjiao xiansheng* 三教先生) zu verehren. Dieser Begriff fand immer breitere Verwendung und erreichte in der Yuan-Zeit dann auch über das Theater die Volksliteratur.³² In Verbindung mit dem Buchdruck entstanden in den Dynastien Yuan und Ming schließlich aufeinander aufbauende illustrierte Götterzyklopädien: *Soushen guangji* 搜神廣記 (Umfassende Aufzeichnungen von der Erforschung der Götter), *Zengbu soushen ji* 增補搜神記 (Ergänzte Aufzeichnungen von der Erforschung der Götter)

²⁸ Buddhistischer Tantrismus oder esoterischer Buddhismus hat sich im Laufe des 1. Jahrtausends v. u. Z. in Indien entfaltet und seitdem im gesamten Asien ausgebreitet. Die Schule beinhaltet eine große Auswahl ritueller Hilfsmittel, eine attraktive Heilslehre und ein spannendes Götterpantheon. Tantrismus beeinflusste spätestens ab der Tang-Zeit die gesamte chinesische religiöse Praxis; tantrische Zauberformeln (*fu* 符) finden sich z. B. bis zum heutigen Tag im daoistischen Ritual. (Bentor und Shahar 2017, S. 1–3).

²⁹ Das Donnerritual, das manchmal auch als chinesischer „Exorzismus“ bezeichnet wird, entwickelte sich in der Song-Zeit auf der Grundlage von Regionalkulten der Tang-Zeit. Ziel dieses Rituals ist es, Dämonen zu unterwerfen ohne sie zu vernichten. Die so unterworfenen Dämonen werden als „Donnergötter“ (*leishen* 雷神) fortan vom daoistischen „Exorzisten“ zur Bekämpfung anderer Dämonen eingesetzt. Meulenbeld 2007, S. 49–50.

³⁰ Meulenbeld 2015, S. 159–167. Zu den Werken siehe Kohn 2000, S. 527f.

³¹ Robinet 2008, S. 20–22.

³² Liu 1984, S. 40–42, 95. Liu 1976, S. 153.

und *Soushen daquan* 搜神大全 (Vollständige Sammlung von der Erforschung der Götter).³³

Jiang Ziya: Kanzler und Daoist

Die Umsetzung des Drei-Lehren-Synkretismus wird im *Fengshen yanyi* einer zentralen Figur übertragen: dem Feldherrn und späteren Zhōu-Kanzler Jiang Ziya, der im Roman als daoistischer Unsterblicher dargestellt wird. Dies gestaltet sich quasi als doppelte Aufgabe, wie Li Yunxiang zusammenfasst: „Jiang Ziya köpft die Götter und investiert die Götter“ (*Jiang Ziya zhan jiang feng shen* 姜子牙斬將封神). Der erste Teil dieses Spruches greift Szenen aus vorangegangener historischer Erzählliteratur auf; der zweite wurde erstmals im *Fengshen yanyi* verschriftlicht, zuvor aber eventuell auch schon mündlich tradiert.

Jiang Ziya wurde, als Lü Shang 呂尚 aus der Familie Jiang, schon im *Shiji* als wichtiger Verbündeter von König Wu während dessen Feldzug gegen die Shang-Dynastie dargestellt.³⁴ Er ist auch in jeder weiteren Fassung des „Feldzug“-Stoffes präsent. Im *Fengshen yanyi* wird er jedoch anstelle des Königs Wu zur „Achsenfigur der Handlung“,³⁵ der nicht nur den Feldzug anstelle der zukünftigen Zhōu-Könige leitet, sondern auch die Voraussetzungen für den Umsturz überhaupt erst schafft. Die Ethik des *Fengshen yanyi* baut nämlich auf dem orthodoxen Konfuzianismus der Song- und Ming-Zeit auf, welcher die „Fünf Beziehungen“ (*wulun* 五倫) nicht mehr als gegenseitig betrachtet, sondern von den Personen in der untergebenen Stellung absolute Treue abverlangt.³⁶ Der zukünftige König Wen bringt dieses Prinzip im *Fengshen yanyi* auf den Punkt, als er seine Untertanen ermahnt, nicht gegen König Zhòu zu rebellieren, der zu diesem Zeitpunkt schon despotische Züge angenommen hat: „Wenn daher der Fürst dem Untertan zu sterben befiehlt, so kann dieser nicht umhin zu sterben, und wenn der Vater seinem Sohn zu sterben befiehlt,

³³ Witt 2017, S. 87–110.

³⁴ Wan 1987, S. 59–64. Wann genau Jiang Shang den Mannesnamen Ziya erhielt, ist unklar. Eine erste Untersuchung ergab, dass das *Xin Tangshu* 新唐書 in *juan* 75 Lü Shangs Namen wie folgt zusammenfasst: „Lü Shangs Mannesname war Ziya, sein Beinamen war Taigong Wang“ 呂尚字子牙號太公望. *Xin Tangshu* 75a:3370. In der Yuan- und Ming-Zeit etablierte sich außerdem der Beinamen Feixiong 飛雄, dessen direkte Übersetzung, der „fliegende Bär“, die Hauptrolle in einem prophetischen Traum von König Wen einnimmt. *Wu wang fa Zhòu pinghua*, *juan* 2, S. 22b[24].

³⁵ Porkert 1970, S. 136.

³⁶ Wei Wenzhe 2010, S. 224–227.

so kann auch dieser nicht umhin zu sterben.“ 君叫臣死，不敢不死，父叫子亡，不敢不亡。³⁷ Wie lässt sich diese Einstellung mit dem folgenden Angriff auf die Shang-Dynastie vereinbaren? Die Eroberung der Shang durch die Zhōu ist historische Wirklichkeit, ebenso ist es konfuzianisches Allgemeinwissen, dass der Zhōu-König Wen und seine Söhne König Wu und der Herzog von Zhōu den idealen Herrschertyp verkörpern. Während also das moralische Dilemma der Rebellion im Roman in einer Reihe von Episoden mit Ministern und Generälen erörtert wird, bleiben die Zhōu-Herrscher durch einen Kunstgriff vom Verdacht verminderter Moralität bewahrt: Kanzler Jiang Ziya erhält seine Befehle nicht von ihnen, sondern von seinem daoistischen Meister Yuanshi tianzun 元始天尊 (Himmelschwürdiger des Ursprungs). Auch wenn er nominell als Untergebener der Könige Wen und Wu fungiert, lässt er sie oft im Unklaren über Sinn und Tragweite seines Tuns oder er täuscht sie absichtlich. Indem Jiang Ziya seine eigene Moralität opfert, bleibt ihre Tugend (*de* 德) intakt und sie können zum Schluss des Romans ihre perfekte Herrschaft beginnen.³⁸

Die himmlische Ebene ist also auf Seiten der konfuzianischen Herrscherfiguren. Doch die Investitur der Götter ist mehr als nur eine Entschuldigung für die Zhōu-Herrscher; sie ist fester Bestandteil der Romanwelt und dominiert diese sogar. Nicht umsonst hat nur der Begriff *fengshen* 封神, „die Götter investieren“, aus dem oben genannten Zitat es in den Romantitel geschafft. Die Götterinvestitur basiert auf der „Liste der zu investierenden Götter“, die vor Anfang der Romanhandlung von den daoistischen Meistern Yuanshi tianzun, Tongtian jiaozhu 通天教主 (Großmeister des Himmels) und Laozi 老子, also einer *Fengshen-yanyi*-Version der daoistischen „Drei Reinen“ (*sanqing* 三清), zusammengestellt wird. Die Umsetzung der Investitur wird in Kapitel 37 von Yuanshi tianzun an seinen Schüler Jiang Ziya übergeben. Dieser kennt aber zunächst den Inhalt der Liste nicht, sondern soll im Laufe des Feldzuges dafür sorgen, dass die vorgesehenen 365 zu investierenden Personen tatsächlich sterben. Bei dieser Aufgabe wird er von einer Riege Unsterblicher (*xian*

³⁷ *Fengshen yanyi*, *juan* 5, Kapitel 22, S. 19a. Grube 1912, S. 291.

³⁸ Porkert 1970, S. 141–143. Weiteres zu den moralischen Dilemmas des *Fengshen yanyi* und der Rolle Jiang Ziyas darin, siehe Kao 2002, S. 75–97; Monschein 2014, S. 767–787. Ob die Rebellion der Zhōu gegen die herrschenden Shang und demzufolge auch zukünftige Rebellionen von Untertanen gegenüber ihren Herrschern gerechtfertigt sein können, wurde schon lange zuvor in der chinesischen Antike kontrovers diskutiert. Yuri Pines argumentiert, dass die Dämonisierung König Zhòus hauptsächlich dazu diene, die Rebellion der Zhōu-Könige zu rechtfertigen. Siehe Pines 2008. S. 1–24.

(山) unterstützt, die das synkretistische Pantheon der Ming-Zeit vervollständigen. In dieser Götterwelt erscheinen Wesen aus antiken chinesischen Mythen neben Persönlichkeiten des Daoismus und des Buddhismus sowie Göttern des Volksglaubens.

Da die Romanhandlung vor der Ankunft des Buddhismus in China und sogar vor der Lebenszeit des historischen Buddha Śākyamuni (563–483 v. u. Z.) spielt, nehmen alle im Roman auftretenden Buddhas und Bodhisattvas daoistische Gestalt an und führen ein daoistisches „Vorleben“. Hier wird eine daoistische Vorstellung zum Ausdruck gebracht, nach der viele buddhistische Figuren früheren daoistischen entsprechen.³⁹ Das *Fengshen yanyi* integriert diese Figuren ganz selbstverständlich in ein erweitertes daoistisches Meister-Schüler-System: Die oben erwähnten „Drei Reinen“ des Romans unterstehen dem Daoisten Hongjun 鴻鈞, einer Inkarnation des chinesischen Weltenschöpfers Pangu 盤古, und haben selbst eigene Schulen aufgebaut. Den verzweigtesten Stammbaum bietet die Schule von Yuanshi tianzun. Zu seinen Schülern zählen neben Jiang Ziya noch wichtige Persönlichkeiten des Buddhismus und Daoismus. Die Generation der „Enkelschüler“ wiederum beinhaltet viele Götter des Volksglaubens, z. B. Nezha 哪吒 und Yang Jian 楊戩 (bekannt als Gott Erlang 二郎). Des Weiteren sind verschiedene „Großmeister des Westens“ (*xifang jiaozhu* 西方教主), quasi proto-Buddhas, dem Lager der Zhōu freundschaftlich verbunden.⁴⁰

Die Schule des Tongtian jiaozhu ist dagegen wenig ausdefiniert, rekrutiert ihre Mitglieder aus dem Animismus und verschwindet schließlich in der Investiturliste. Der Inhalt der Götterliste wird schließlich in Kapitel 99 im Laufe der Investiturzeremonie enthüllt. Jiang Ziya beruft die Verstorbenen einzeln oder in Gruppen vor den Investituraltar und beruft sie in verschiedene Ämter und Aufgaben. Bei den Verstorbenen handelt es sich sowohl um gefallene Zhōu-Generäle, als auch Shang-Generäle, -Minister und -Prinzen. Sogar der tyrannische Shang-König selbst und der Hauptantagonist Shen Gongbao 申公豹 werden in Ämter berufen. Die Götterwelt der chinesischen Romanliteratur beruht in der Regel auf den populären Pantheons des Buddhismus und Daoismus und beschreibt häufig die versammelten Götter am himmlischen Hof des Jadekaisers (*Yu huang dadi* 玉皇大帝) oder die Buddhas und Bodhisattvas am Berg Sumeru (*Xumishan* 須彌山). Vor diesem Hintergrund scheint das Pantheon des *Fengshen yanyi* auf den ersten Blick „zusammengewürfelt“ und

³⁹ Barrett 2008b, S. 141.

⁴⁰ Zheng Zhiming 1997, S. 297–324. Genaueres zu den Ursprüngen der Buddhas, Bodhisattvas und Daoisten in Liu 1962.

„reichlich fragwürdig“.⁴¹ Anderweitig wird es jedoch als größter Erfolg des Romans gesehen, besonders das aus 115 Ämtern bestehende Sternenheer (*qunxing* 群星), das jeder Position einen eindeutigen Titel zuordnet.⁴² Auch die populären Kulte der Fünf Gipfel (*wuyue* 五嶽),⁴³ der Pestgötter (*wenshen* 瘟神) und des Großen Jahrs (*taisui* 太歲)⁴⁴ fanden neben anderen ihren Platz in der Hierarchie der Investiturliste. Diese Liste sollte in der Folgezeit großen Einfluss auf den Volksglauben und dessen Ikonographie haben.⁴⁵

Die Investiturzeremonie dient aber nicht nur der Festlegung einer Hierarchie der Volkskulte, sondern gleichzeitig auch der Konsolidierung einer neuen Dynastie. Die Zhōu-Dynastie wird im folgenden letzten Kapitel des Romans, begleitet von einer Belehnung der Generäle, formal ausgerufen. Die Investitur ist die Voraussetzung für die Etablierung der Zhōu-Dynastie unter konfuzianischen Idealherrschern. Über die zeitgleiche Errichtung des chinesischen Pantheons und des Goldenen Zeitalters des Konfuzianismus soll im *Fengshen yanyi* eine Gründerzeit des Ming-zeitlichen Synkretismus geschaffen werden. Die Verantwortung für beide Unterfangen trägt der Protagonist Jiang Ziya in Personalunion.

Schluss

Kehren wir nun zur Eingangsfrage Liu Yunxiangs zurück: „Ist dies eine glaubwürdige Historie?“ Beziehungsweise, wurde der Roman von seinen Zeitgenossen als solche wahrgenommen? Hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine „Historie“ im Sinne der Standardhistorien oder vergleichbarer Geschichtswerke. Vielmehr soll das *Fengshen yanyi* in eine Reihe mit Historienromanen wie dem *Sanguo yanyi* gestellt werden, die „Ergänzungen zur glaubwürdigen Geschichte“ darstellen. Auch der Titelzusatz *yanyi* 演義 verweist auf die anderen „populären Darlegungen“ (*tongsu yanyi* 通俗演義), die umgangssprachliche Nacherzählungen der komplexen offiziellen Geschichtswerke sein wollen.⁴⁶ Die Frage, ob das *Fengshen yanyi* ein solcher Roman wäre, wurde nach Erscheinen des Romans verschiedentlich beantwor-

⁴¹ Monschein 2014, S. 784f.

⁴² Liu 1962, S. 160–163.

⁴³ Meulenbeld 2015, S. 20–23.

⁴⁴ Beide Kulte waren ab der Song-Zeit in Südchina sehr populär. Katz 2008, S. 154.

⁴⁵ Liu 1962, S. 160; Porkert 1970, S. 135.

⁴⁶ Chang 1990, S. 3.

tet. Vielleicht beeinflusst von Chu Renhuo, vielleicht aber auch aus der eigenen Lektüre heraus wurde das *Fengshen yanyi* von vielen seiner Leser nicht als glaubwürdige Historie wahrgenommen, auch wenn seine religiösen Figuren in der Folgezeit eine Blüte ihrer Kulte verzeichnen konnten. Dem Roman wurde im Volksmund auch das *yanyi* entzogen und stattdessen wurde die „Investiturliste“, *Fengshen bang*, als Bezeichnung angenommen.⁴⁷

Doch lassen wir die „Historie“ des Übergangs von der Shang- zur Zhōu-Dynastie außer Acht und konzentrieren uns auf die „Historie“ der Etablierung des „Drei-Lehren“-Pantheons. Die *Fengshen-yanyi*-Version wurde definitiv vom chinesischen Volksglauben angenommen: Der Roman diente ihm als Quelle und Gottheiten der Investiturliste überlebten bis in die heutige Zeit, während solche außerhalb ihrer Hierarchie fast in Vergessenheit gerieten, wie man aus Vergleichen mit Kulturen der Song-Zeit weiß.⁴⁸ Diskrepanzen im Romantext, die von Gelehrten als Beweis für dessen minderwertige Qualität genommen wurden, störten die wenigsten Gläubigen, die dessen Geschichten allgemein als Tatsachen akzeptierten.⁴⁹ Zu diesem Schluss kam 1899 auch der presbyterianische Reverend J. C. Gerritt, der befand, dass der Glauben an das *Fengshen yanyi* die Missionierung der Chinesen ernsthaft behinderte, da es in Konkurrenz zur Wahrheit der Bibel steht.⁵⁰ Aus eigener Erfahrung im ländlichen Taiwan weiß ich, dass auch heutzutage in religiösen Diskussionen noch gern Bezug auf den Roman genommen wird. Während sich Gelehrte und Wissenschaftler oftmals an Anachronismen und Diskrepanzen stören, wurde der Roman vom Volk mit großem Erfolg als glaubwürdige Historie ihres synkretistischen Glaubens angenommen.

⁴⁷ Theaterstücke der Qing-Zeit, die auf dem Roman beruhen, wurden z. B. unter den Titeln *Fengshen bang* und *Fengshen tianbang* 封神天榜 (Himmlische Liste der Investitur der Götter) veröffentlicht. Siehe *Fengshen bang: Chewangfu quben* und *Fengshen tianbang*. Auch in der Gegenwart ist zum Beispiel auf Taiwan außerhalb akademischer Kreise *Fengshen bang* als Bezeichnung für den Roman in der Bevölkerung etabliert.

⁴⁸ Zheng Zhiming 1997, S. 297; Liu 1962, S. 160.

⁴⁹ Zheng Zhiming 1997, S. 321.

⁵⁰ Gerritt 1899, S. 162–174.

Anhang

Das Kolophon von Shu Chongfu

Dieses Buch ist schon lange als Erzählung in Umlauf, doch leider gibt es keine gute Ausgabe [dieser Geschichte]. Die Sprache ist oftmals geschmacklos und vulgär, die Hälfte der Ereignisse ist absurd. Wenn man das Altertum falsch darstellt und dadurch die heutigen [Leser] in die Irre führt, so wird die Rituallehre [des Konfuzianismus]⁵¹ sicher Vorwürfe machen. Dieser Band wurde von Herren [Freistelle]⁵² überprüft; es ist ein wertvoller Band aus der Sammlung des Kritikers. Ich scheute keine Kosten, es zu erwerben und zu schnitzen, um damit [dem Land] innerhalb der Meere eine wundersame Belohnung zu geben. Wahrhaft kann [diese Erzählung] die geschichtliche Überlieferung ergänzen und ist eine glaubwürdige Geschichte der Dynastien Shang und Zhōu.⁵³ Es ist nicht nur [eine Erzählung] mit Vorliebe für Ausschmückungen.⁵⁴ Der Kenner bedenke diesen Unterschied.

此書久係傳說。苦無善本。語多俚穢。事半荒唐。誣古愚今。名教之所必斥。茲集乃先生考定。批評家藏密冊。余不惜重貨。購求鋟行。以供海內奇賞。真可羽翼記傳。為商周一代信史。非徒寶悅琰瑰而已。識者鑒之。⁵⁵

⁵¹ Der Begriff *mingjiao* 名教, wörtlich „Namenslehre“, bezeichnet eine konfuzianische Rituallehre bzw. Etikette, die auf Status und Beziehungen der betroffenen Personen basiert. Übersetzungen sind vielfältig und schließen u. a. „ethischer Formalismus“, „ethischer Code“, „Ritualität und Gesetzmäßigkeit“, aber auch „Konformität“ ein.

⁵² Zhang Peiheng sieht diese Freistelle als Beleg dafür, dass die Zuschreibung des Kommentars an Zhong Xing in Vorwort und Titel irreführend ist. Seiner Meinung nach hatte Shu Chongfu noch auf einen passenden Namen gewartet, um diesem die Herkunft des Romans zuzuschreiben. Zhang Peiheng 1993, S. 312–313.

⁵³ Dieser Satz basiert vermutlich auf einer Passage aus dem Vorwort von Xiu Ranzi 修髯子 (Zhang Shangde 張尚德) zum *Sanguo yanyi*: „[Das *Sanguo yanyi*] kann als Ergänzung zur glaubwürdigen Geschichte bezeichnet werden und läuft dieser nicht zuwider“ 是可謂羽翼信史而不違者矣. Siehe Ding Xigen 1996, Bd. 2, S. 888.

⁵⁴ Die Formulierung *chengui* 琰瑰 ist recht ungewöhnlich. *Gui* verweist auf *guici* 瑰辭, „schöne Worte“, während *chen* eventuell ein Fehldruck für *zhuo* 琢, „schleifen“ ist, im Sinne von *zhuoju* 琢句, „Gedichtsverse ausarbeiten“. *Zhuogui* 琢瑰 wäre demnach die „Ausarbeitung schöner Worte“, was im Zusammenhang mit den vorangehenden Passagen auf inhaltlose Ausschmückungen verweist.

⁵⁵ Li Yunxiang, *juan* 1, Titelseite. Herzlichen Dank an Zhang Lihua und Zhou Bo für ihre tatkräftige Unterstützung bei der Entzifferung des chinesischen Textes.

Das Vorwort von Li Yunxiang

Vorwort zu *Investitur der Götter*

Glaubwürdige Werke aus Vergangenheit und Gegenwart sind Schriften wie die Klassiker und Historien, wie jene des *gangjian*-Genres.⁵⁶ Unglaubwürdige Werke sind Schriften wie *Qi xie*, *Yu Chu zhi* und *Shanhai jing*.⁵⁷ Sowohl glaubwürdig als auch unglaubwürdig sind Schriften wie die Werke der Hundert Schulen,⁵⁸ Kurze Prosa,⁵⁹ Yin-Yang-Schriften, Rezepte und Methoden, sowie Techniken und Zahlen.⁶⁰

Als noch Knotenaufzeichnungen [benutzt wurden], entwarf Cang Jie das Schreiben.⁶¹ Die Taten der Menschen des Universums begannen zu leuchten; die vornehme Kultur wurde erstmals [in Stein] gemeißelt. In allem zwischen Himmel und Erde gibt es keinen, der nicht die Erkenntnis erlangt. Darunter sind Kaiser und Kanzler, deren Person bewertet wird. Daher stützen sich die Werke der Klassiker, der Historien und der Hundert Schulen alle bei der Festlegung ihre Güte oder Verdorbenheit hierauf. Die als zwei Kaiser bezeichneten [Herrscher] heißen „Fangxun“⁶² und „Chonghua“⁶³. Yu hieß „Wenming [und] er regierte [das Land zwischen den] Vier

⁵⁶ Das *gangjian*-Genre schließt an die Tradition des Song-zeitlichen Geschichtswerks *Zizhi tongjian gangmu* 資治通鑑綱目 von Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) an und hatte sich in der Ming-Zeit zu einem eigenständigen Genre entwickelt. Siehe Standaert 2016, S. 31–72.

⁵⁷ Diese Werke zählen zum *zhiguai* 志怪-Genre, einem Sammelbegriff für übernatürliche Erzählungen. Die hier genannten Werke sind: *Qi xie* 齊諧 (Unterhaltsame Geschichten aus Qi) eine nicht überlieferte Geschichtssammlung übernatürlicher Begegnungen, die in Zhuangzi 莊子 und Liezi 列子 erwähnt wird; das *Yu Chu zhi*, ein Ming-zeitliches Werk, das seinen Titel dem Namen des Autors Yu Chu (ca. 140–87 v. u. Z.) entlehnt, der das *Zhou shuo* (Erzählungen aus Zhou) verfasste, eine Erzählung die auf dem *Zhou shu* (Buch der Zhou) basierte und zu Ende der Han-Zeit zerstört wurde; und schließlich das *Shanhai jing* (Klassiker der Berge und Meere), eine Sammlung chinesischer Mythologie.

⁵⁸ Hundert Schulen (*zhuzi baijia* 諸子百家) ist ein Sammelbegriff für die philosophischen Strömungen von der Östlichen Zhou- bis zur frühen Han-Zeit.

⁵⁹ *Xiaoshuo* 小說, „kurze Prosa“ oder „kleine Erzählung“ ist eine Literaturform, die im Gegensatz zu Poesie, Aufsätzen und Historiographie kaum Ansehen genoss.

⁶⁰ Alle diese Kategorien von Schriften beschäftigten sich mit Techniken ritueller und anderer Vorhersagemethoden. Auch wenn nur wenige der Schriften, die im Laufe der Dynastien entstanden, bis heute überliefert sind, finden sich doch zahlreiche Hinweise auf die weite Verbreitung der damit verbundenen Praktiken in der Bevölkerung. Siehe Kalinowski 2004, S. 223–248.

⁶¹ Cang Jie ist eine legendäre Person des chinesischen Altertums. Der Legende nach erfand er die chinesische Schrift auf Grundlage der Muster im Flug der Vögel und den Fußspuren der Tiere.

⁶² Persönlicher Name des mythischen Kaisers Yao 堯.

⁶³ Persönlicher Name des mythischen Kaisers Shun 舜, Nachfolger von Kaiser Yao.

Meeren.“⁶⁴ Über [Cheng] Tang heißt es: „er behielt stets die leuchtenden Vorgaben des Himmels im Blick“.⁶⁵ Bei [König] Wen spricht man über „Pläne“, bei [König] Wu über „Errungenschaften“.⁶⁶ Am unteren Ende [der Bewertungsskala] nennt man [die Könige] Jie [der Xia], Zhòu [der Shang], You [der Zhōu]⁶⁷ und Li [der Zhōu].⁶⁸ Wo außer dort, wo kein Historiker dies persönlich fortführt, versucht man es zu verstehen und nachzuahmen? In den verehrten Worten von Menzius: „Es wäre besser kein *Buch der Dokumente* zu haben, als ihm vollständig Glauben zu schenken.“⁶⁹ Darüber hinaus wurden [die Herrscher], denen nach diesen drei Dynastien [einer der posthumen Titel] Wen, Wu, Xiao, Zhuang, Jing, Shen, Yi, Hui und De verliehen wurde, allesamt mit schönen Worten beschrieben. Jedoch haben Historiker für sie alle Verfehlungen übertüncht und Fehler verdeckt und dies als glaubwürdige Dynastiegeschichte formuliert. Es ist offensichtlich, welche davon glaubwürdig sind und welche nicht. Wie könnte man da den späteren Konfuzianern einen Vorwurf machen, die sagen: „Nach den Drei Dynastien gibt es keine Schriften.“⁷⁰ Ach! Seit den *Riten der Zhōu* war der Junior-Historiker für die Chronik der Länder zuständig und der Äußere Historiker für die Schriften zu den Drei Erhabenen und Fünf Kaisern. Gegen Ende der Zhou-Zeit verfiel ihre Tugend und alles geriet in Unordnung. Unser Meister [Konfuzius] befolgte ihre Prinzipien und überlieferte ihre Ta-

⁶⁴ Dies ist ein Zitat aus dem Kapitel „Da Yu mo“ 大禹謨 aus der Abteilung „Yushu“ 虞書 (Buch der Yu-Dynastie) des *Shangshu*, s. *Shangshu*, S. 352. Der mythische Kaiser Yu ist der Nachfolger von Kaiser Shun und Gründer der legendären Xia-Dynastie 夏 (ca. 2070–1600 v. u. Z.).

⁶⁵ Ein Zitat aus dem Kapitel „Tajjia shang“ 太甲上 aus der Abteilung „Shangshu“ 商書 (Buch der Shang-Dynastie) des *Shangshu*, s. *Shangshu*, S. 396. Cheng Tang (ca. 1675–1646 v. u. Z.) war der Gründer der Shang-Dynastie.

⁶⁶ Im Kapitel „Junya“ 君牙 der Abteilung „Zhōu shu“ 周書 des *Shangshu*, heißt es: „Großartig sind sie, die Pläne von Wen! Weittragend sind sie, die Errungenschaften von Wu!“ 丕顯哉，文王謨！丕承哉，武王烈！ Siehe *Shangshu*, S. 488. Die Könige Wen (?–1050 v. u. Z.) und Wu (reg. 1046–1043) waren die Gründer der Zhōu-Dynastie.

⁶⁷ Diese Könige waren jeweils die letzten Herrscher ihrer Dynastie. Die Geschichtsschreibung lastet ihnen an, das Himmlische Mandat für ihr Herrscherhaus verloren zu haben.

⁶⁸ König Li der Zhou, Großvater von König You, regierte von 877–841 v. u. Z. und wurde aufgrund seiner Korruption und seines verschwenderischen Lebensstils von aufgebrachtem Adel ins Exil geschickt. Bis zu seinem Tod 828 v. u. Z. wurde das Reich von Regenten geführt. Anschließend ging der Thron an seinen Sohn König Xuan 宣.

⁶⁹ *Mengzi yizhu*, „Jinxin xia“ 盡心下 [7.49] S. 201.

⁷⁰ Dies ist eventuell eine Anspielung auf einen Satz von Han Yu 韓愈 (768–824) in seinem „Brief an Li Yi“ 答李翊書: „Ich traute mich nicht, Schriften zu lesen, die nicht aus der Zeit der Drei Dynastien und der beiden Han [Dynastien] entstammten.“ 非三代兩漢之書，不敢觀。 Han Yu 1983–1986, [juan 16, S. 16b] S. 258.

ten.⁷¹ Er löschte Überflüssiges und entfernte Falsches. Man muss dies wahrlich einen Segen für die vornehme Kultur nennen.

Wer konnte die Flammen der Bücherverbrennung der Qin vorhersehen?⁷² Die militärischen Aufzeichnungen [verbrannten] komplett. Zwar gab es unter den [Dynastien] Han, Wei und Jin, den Fünf Dynastien bis hin zu [den Dynastien] Tang und Song keine, die nicht die Beschlagnahmung von Schriften befahl, um verlorene Schriften auf der Welt zu erhalten. Die Hofbibliotheken Shishi, Lantai, Dongguan, Renshou und Chongwen wurden errichtet, um Statuten und historische Aufzeichnungen zu verwahren.⁷³ Es wurden sogar Aufzeichnungen aus dem Volk erbeten: Dies ist wahrlich herrlich! Doch gab es solche, die während Unruhen verbrannten, die bei Umzügen verloren gingen, die beim Transport in Booten auf Grund liefen oder bei der Seefahrt auf dem weiten Meer vergingen: Dies kann nicht in Worte gefasst werden! Es ist unser gutes Glück, dass [der] Tianqi [Kaiser] die Kultur fördert, unser Staat in einem sich ausweitenden glücklichen Zustand ist und allein die vornehme Kultur gedeiht.⁷⁴ Wahrhaft, der Kaiser übertrifft alle Zeitalter und im Palast und in der Bevölkerung gibt es unzählige Bücher.

Im Volksmund gibt es eine Erzählung, in der Jiang Ziya die Generäle köpft und die Götter investiert. Dazu gab es nie eine Niederschrift, aber sie wurde aus dem Mund von Geschichtenerzählern überliefert. Ist dies eine glaubwürdige Historie? Mein Freund Shu Chongfu kaufte für viel Geld aus Chu⁷⁵ den Band *Investitur der Götter* mit Lektorat und Bemerkungen von Herrn Zhong Bojing.⁷⁶ Da die Arbeit noch nicht beendet war, übertrug er mir die verbleibenden Angelegenheiten. Ich schämte mich nicht, die Arbeit leidlich fortzuführen. Ich habe das, was daran absurd war, gelöscht und das Vulgäre gestrichen. Nach jedem Kapitel schrieb ich wahre Worte, Gegenrede oder spöttische Bemerkungen um loyale und ritterliche Qualitäten, hinterhältige und eigensinnige Gesinnung zu formulieren, damit das Gemüt der Leute aufgerüttelt werde.

[Han Qinshu] sagte: „Im Leben hatte ich [das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“⁷⁷ In welcher Dynastie, von Altertum bis in die

⁷¹ Aus dem Kapitel „Zhongyong“ 中庸 des *Liji* 禮記, *juan* 16, S. *Liji*, 13b: „[Kong] Zhongni überlieferte die Taten von Yao und Shun und befolgte die Prinzipien von Wen und Wu.“ 仲尼祖述堯舜憲章文武。

⁷² Diese großflächig angeordnete Bücherverbrennung fand im Jahr 212 v. u. Z. statt.

⁷³ Von den hier genannten Hofbibliotheken wurden die ersten beiden in der Han-Zeit, die dritte in der Östlichen Han-Zeit und die letzten beiden in der Tang-Zeit errichtet.

⁷⁴ Der Tianqi-Kaiser (1605–1627, reg. 1620–1627) war vermutlich der regierende Kaiser zur Zeit der Veröffentlichung des *Fengshen yanyi*.

⁷⁵ In Hubei.

⁷⁶ Zhong Xing 鐘惺 (1581–1624), Mannesname Bojing 伯敬, war ein berühmter Beamter und Kritiker aus Jingling 竟陵 in Hubei, dem interessanterweise viele Romankommentare fälschlich zugeschrieben wurden, obwohl er für Gedichtskommentare bekannt war.

⁷⁷ Dieser Satz wird im *Sui shu* 隋書 dem General Han Qinhu 韓擒虎 (538–592) zugeschrieben. „Han Qinhu zhuan“ 韓擒虎傳 in *Sui shu* 隋書, *juan* 52, S. 3a [604].

heutige Zeit, galt das nicht? Was die Schrift über das Köpfen von Generälen und die Investitur der Götter angeht; sehen wir sie als unlogisch an? Die Schrift ist entstanden. Ob sie glaubwürdig ist oder nicht, hängt von der Betrachtung des Lesers ab. Was kann ich dazu noch sagen?

Verfasst von Li Yunxiang, [Mannesname] Weilin aus Hanjiang [Yangzhou]

封神演義序

古今有可信者，經史《綱鑑》之書是也。有不可信者，《齊諧》、《虞初》、《山海》之書是也。若可信若不可信者，諸子、小說、陰陽、方技、術數之書是也。迨自結繩以後，倉頡成書，宇宙人事始煥，斯文始鑿。極天蟠地，無竅不開，其中所以為帝王師相，人物臧否，如經史百家之書無不假此定其好醜。若所稱二帝曰「放勳」曰「重華」；禹曰「文命敷于四海」；湯曰「顧諟天之明命」；文曰謨、武曰烈；下至曰桀，曰紂，曰幽，曰厲，何在不非史臣親承之下揣摩則肖之也？孟夫子尚曰「盡信書不如無書」，況三代以來所謂曰文，曰武，曰孝，曰莊，曰敬，曰神，曰懿，曰徽，曰德，種種美詞，不過皆史臣為之粉過飾非，寫為一代信史。其中可信不可信明甚。又怪後儒曰：「三代之下無書。」嗟嗟！自《周禮》以小史掌邦國之志，外史掌三皇五帝之書，至周末德衰，不無紊亂。我夫子為之憲章祖述，刪繁芟偽，不可不謂斯文之幸。孰意秦火一烈，尺籍無遺矣。雖歷漢魏晉於五代以至唐宋，不無除挾書之令求天下之遺書者；有建石室、蘭臺、東觀、仁壽、崇文秘閣，以藏其典籍者；甚至求錄於民間者：可謂盛矣！然而有遭喪亂而焚燬者，有遭遷徙而遺棄者，又有遣運而舟覆於砥柱，航海而盡喪於滄茫者；可勝言哉！幸而天啟文明，我國家景運洪開，於斯文獨盛，真駕軼千古，而內府民間可曰汗牛充棟矣。俗有姜子牙斬將封神之說，從未有繕本，不過傳聞於說詞者之口，可謂之信史哉？余友舒冲甫自楚中重資構⁷⁸有鍾伯敬先生批閱《封神》一冊，尚未竟其業，乃托余終其事。余不愧續貂，刪其荒謬，去其鄙俚，而於每回之後或正詞或反說，或以嘲諷之語以寫其忠貞俠烈之品，奸邪玩頓之態，於世道人心不無喚醒耳。語云：「生為大「上」柱國，死作閻羅王。」自古及今，何代無之？而至斬將封神之書，目之為迂誕耶？書成，其可信不可信，又在閱者作如何觀，余何言哉？

邗江李雲翔為霖甫撰⁷⁹

Der letzte Kapitelkommentar

Die Ursprünge der Erzählung des Buches *Investitur der Götter* liegen weit in der Vergangenheit. Die Geschehnisse kann man nicht genau überprüfen, [aber] die Umstände sind glaubwürdig. [Han Qinhu] sagte [laut dem *Suishu*]: „Im Leben hatte [ich

⁷⁸ Gemeint ist *gou* 購, einkaufen.

⁷⁹ Shu Zaiyang-Ausgabe, S. 1–18.

das Amt] Höchste Staatsstütze inne, im Tod werde [ich] König Yama.“ Die Wahrfähigkeit [dieser Aussage] sollte jedermann für sich selbst entscheiden. Weiter kann die Energie von loyalen Untertanen und aufrechten Menschen Regenbogen durchstoßen und ihr Verstand Steine durchdringen. Wie können sie nach ihrem Tod in Bedeutungslosigkeit verschwinden? Wenn man dann die Namen der verschiedenen Götter überprüft, wird man zwar nicht unbedingt die Zeit absolut bestimmen oder die nachfolgenden Generationen eruieren können. Aber ohne die Personen und die Geschehnisse dieser Tage [selbst] gesehen zu haben, kann man sie auch nicht [sicher] wissen. Auf Grundlage der Niederschrift aus der Sammlung von Herrn [Zhong] Bojing habe ich detaillierte Prüfungen und Korrekturen vorgenommen. Ob man [die Geschichte] glaubt oder nicht, mögen ihr doch alle lauschen.

《封神》一書，其說由來甚遠，事無可稽，情有可信。語云：生為大柱國，死作閻羅王。是又因人而可決者。況忠臣義士氣可貫虹，心可穿石，死後豈得泯泯無聞耶？然考其諸神名號，雖未必盡符其時而窮之後世，又未見其人，其為當日有是事，亦未可知。余因伯敬先生所家藏繙本，又詳為考訂，其信與否者，咸聽之耳。⁸⁰

Literaturverzeichnis:

Primärquellen:

Chu Renhuo 褚人穫. 1695. *Fengshen-yanyi* 封神演義 (Suzhou: Sixue caotang). <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96116925> und <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006320> (Zugriff im März 2018).

Fengshen bang: Chewangfu quben 封神榜：車王府曲本. 1992. Hrsg. Su Huanzhong 蘇寰中, Guo Jingrui 郭精銳 und Chen Weiwu 陳偉武 (Beijing: Renmin wenzue).

Fengshen tianbang 封神天榜. 1964. In *Guben xiqu congkan jiu ji* 古本戲曲叢刊九集 (Bd. 1. Beijing: Zhonghua).

Han Yu 韓愈. 1983–1986. *Dong ya tang Changli ji zhu* 東雅堂昌黎集註, in *Wen-yuan ge Siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (Taipeh: Taiwan shangwu), Bd. 1075.

Li Yunxiang 李雲翔 (Vorwort). Tianqi-Ära. *Fengshen yanyi* 封神演義 (Suzhou: Zaiyang), <https://www.digital.archives.go.jp/das/meta/F1000000000000107715> (Zugriff im März 2018).

⁸⁰ Li Yunxiang, *juan* 20, S. 80b.

Li ji 禮記, in *Sibu beiyao* 四部備要. 1965–1966. Hrsg. Zheng Xuan 鄭玄 (Taipei: Zhonghua), Bd. 8–9.

Mengzi yizhu 孟子譯注. 2003. Hrsg. Jin Liangnian 金良年 (Shanghai: Shanghai shudian).

Shangshu 尚書. 2012. Hrsg. Wang Shishun 王世舜 und Wang Cuiye 王翠葉 (Beijing: Zhonghua).

Sui shu 隋書. 1973. Hrsg. Wei Zheng 魏徵 u.a. (Beijing: Zhonghua).

Wu wang fa Zhòu pinghua 武王伐紂平話. <https://www.digital.archives.go.jp/das/image/M1000000000000096444> (Zugriff April 2020).

Xin Tang shu 新唐書. 1975. Hrsg. Ouyang Xiu 歐陽修 und Song Qi 宋祁 (Beijing: Zhonghua).

Sekundärliteratur:

Barrett, T. H. 2003. „San jiao jiu liu 三教九流“, in *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, hrsg. von Yao Xinzong (London und New York: RoutledgeCurzon), S. 523.

_____. 2008a. „Taoism and Neo-Confucianism“, in Pregadio 2008, S. 139–141.

_____. 2008b. „Taoism and Chinese Buddhism“, in Pregadio 2008, S. 141–145.

Bentor, Yael und Meir Shabar. 2017. *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism* (Leiden, Boston: Brill).

Breuer, Rüdiger. 2001. *Early Chinese Vernacular Literature and the Oral-Literary Continuum: The Example of Song and Yuan Dynasty Pinghua*, Dissertation, University of Washington.

Chang, Shelley Hsueh-lun. 1990. *History and Legend: Ideas and Images in the Ming Historical Novels* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Ding Xigen 丁錫根. 1996. *Zhongguo lidai xiaoshuo xuba ji* 中國歷代小說序跋集 (Beijing: Renmin wenzue).

Gerritt, J. C. 1899. „Popular Account of the Canonization of the Gods, Illustrated“, in *Chinese Recorder* 30, S. 162–174.

Grube, Wilhelm. 1912. *Metamorphosen der Götter: Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen* (Leiden: Brill).

Iwasaki, Kanako 岩崎華奈子. 2014. „Ri Onshyū no Nankin Shinwai ni okeru kōyū to hencho katsudō“ 李雲翔の南京秦淮における交友と編著活動, in *Chūgoku bungaku ronshū* 中国文学論集 43, S. 165–174.

- Kalinowski, Marc. 2004. „Technical Traditions in Ancient China and Shushu Culture in Chinese Religion“, in *Religion and Chinese Society: Ancient and Medieval China*, hrsg. von John Lagerwey (Hongkong: The Chinese University Press), S. 223–248.
- Kao, Karl S. Y. 2002. „Domains of Moral Discourse: Self, History, and Fantasy in ‚Fengshen yanyi‘“, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 24, S. 75–97.
- Katz, Paul R. 2008. „Taoism and Local Cults“, in Pregadio 2008, S. 152–156.
- Kohn, Livia, 2000. *Daoism Handbook* (Leiden: Brill).
- _____. 2003. „Daoism (Taoism): Religious“, in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, hrsg. von Antonio S. Cua (New York und London: Routledge), S. 222–229.
- Kralle, Jianfei. 2002. *Vernichterinnen nach Maß: Zur Überlieferung des negativen Frauenbildes in der frühen Historiographie in China*, Dissertation, Universität München.
- Liu Ts'un-yan. 1962. *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels: The Authorship of the Feng shen Yen I* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- _____. 1976. „Lin Chao-ên (1517–1598), the Master of the Three Teachings“, in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Winds, with a Preface by P. Demiéville* (Leiden: Brill), S. 149–174.
- _____. 1984. „The Syncretism of the Three Teachings in Sung-Yüan China“, in *New Excursions from the Hall of Harmonious Wind, with a Preface by P. Demiéville* (Leiden: Brill), S. 3–95.
- Meulenbeld, Mark. 2007. *Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature*, Dissertation, Princeton University.
- _____. 2015. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawaii Press).
- Monschein, Ylva. 2014. „Lavieren zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik – Signaturen einer obskuren Regierungsführung im *Fengshen yanyi*“, in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164.3, S. 767–787.
- Pines, Yuri. 2008. „To Rebel Is Justified? The Image of Zhouxin and the Legitimacy of Rebellion in the Chinese Political Tradition“, in *Oriens Extremus* 47, S. 1–24.
- Porkert, Manfred. 1970. „Die zwiespältige Rolle des Chiang Tzu-ya, der Zentralfigur im Feng-shen yen-i“, in *Sinologica* 11, S. 135–144.
- Pregadio, Fabrizio (Hrsg.). 2008. *The Encyclopedia of Taoism* (London: Routledge).
- Robinet, Isabelle. 2008. „Syncretism“, in Pregadio 2008, S. 20–23.

Schaberg, David. 2011. „Chinese History and Philosophy“, in *The Oxford History of Historical Writing: Beginnings to AD 600*, hrsg. von Andrew Feldherr (Oxford: Oxford University Press), S. 394–414.

Shen Shufang 沈淑芳. 1981. „Fengshen yanyi zhong ,fengshen‘ yiyi de tantao“ 封神演義中「封神」意義的探討, in *Zhongguo gudian xiaoshuo zanjiu zhuanji* 3 中國古典小說研究專集(三), hrsg. von Sili Jingzi wenli xueyuan Zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhongxin 私立靜宜文理學院中國古典小說研究中心 (Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi), S. 221–236.

Standaert, Nicolas. 2016. *The intercultural weaving of historical texts: Chinese and European stories about Emperor Ku and his concubines* (Leiden: Brill, 2016).

Wan Pin Pin. 1987. *Investiture of the Gods („Fengshen yanyi“): Sources, Narrative Structure, and Mythical Significance* (Washington: University of Washington).

Wei Juxian 衛聚賢. 1960. *Fengshen bang gushi tanyuan* 封神榜故事探源 (Hong Kong: Shuowenshe).

Wei Wenzhe 魏文哲. 2010. „Fengshen yanyi you fan fengjian sixiang ma?“ 封神演義有反封建思想麼?, in *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小說研究 96, S. 221–231.

Witt, Barbara. 2014. „Abmilderung eines Vater-Sohn-Konfliktes: Warum Yin Jiao im *Fengshen yanyi* seine Mutter nicht rächen darf.“ In *Harmonie und Konflikt in China*, hrsg. von Christian Soffel und Tilman Schalmey (Wiesbaden: Harrassowitz), S. 91–106.

_____. 2017. „The Hagiographies of Tianfei 天妃 in the *Soushen daquan* 搜神大全 and the *Zengbu soushen ji* 增補搜神記“, in *The Mazu Cult: Historical Studies and Cross-Cultural Comparisons*, hrsg. von Jiehua Cai und Marc Nürnberger (Lisabon: Centro Cientifico e Cultural de Macau), S. 89–110.

Zhang Peiheng 章培恆. 1993. „*Fengshen yanyi* de xingzhi, shidai he zuozhe“ 《封神演義》的性質、時代和作者, in *Xianyi ji* 獻疑集, hrsg. von Zhang Peiheng (Changsha: Yuelu shushe), S. 306–319.

Zheng Zhiming 鄭志明. 1997. *Shenming de youlai: Zhongguo pian* 神明的由來: 中國篇 (Chiayi: Nanhua guanli xueyuan zongjiao wenhua yanjiu zhongxin).

Zhou Minchu 周明初. 2014. „Li Yunxiang shengping shiji jikao ji ,Fengshen yanyi‘ zhu wenti de xin renshi“ 李雲翔生平事蹟輯考及《封神演義》諸問題的新認識, in *Wenxue yichan* 文學遺產 2014.6, S. 81–92.

Zimmer, Thomas. 2002. *Der Roman der ausgehenden Kaiserzeit* (München: K.G. Saur).

Fakten, Reminiszenzen und Legenden – Die Figur des Zhang Fei und ihr Wandel in der chinesischen Historiographie seit dem 4. Jahrhundert

Jan H. Winter

Zhang Fei was one of the most eminent generals of the Three Kingdoms period. He became popular through the Ming novel *Sanguo yanyi* and is among the best-known characters of Chinese popular culture. While the Zhang Fei of the novel has attracted ample scholarly attention, the official historiographical records of Zhang Fei's life have been largely overlooked, even though Zhang Fei is mentioned in 14 of the official histories of Imperial China and was honored by emperors with posthumous names and temples. This article examines different forms of commemoration of the historical Zhang Fei in state-sponsored historiography and ritual culture since the third century, with an aim to shed light on the development and reception of this figure.

Einführung

Zhang Fei 張飛 (?–221) war ein General des Staates Shu 蜀 (221–263) unter Liu Bei 劉備 (161–223) während der Zeit der *Sanguo* 三國 („Drei Reiche“, ca. 208–280).¹ Berühmt wurde er vor allem durch den Ming-zeitlichen Roman *Sanguo yanyi* 三國演義 (Darlegung des Sinns der Drei Reiche; im Folgenden *SGYY*). Zhang Fei und die anderen Protagonisten des Romans gehören mittlerweile zu den bekanntesten Gestalten der chinesischen Populärkultur.² Die Popularität der Figur beruht vor allem auf der Darstellung als Held im Roman. Der Großteil der wissenschaftlichen Arbeiten zu Zhang Fei beschäftigt sich ebenfalls mit dem *SGYY* sowie dessen Verarbeitung in der Populärkultur.³ Die Romanfigur ist inzwischen viel bekannter als die historische Person, so dass es auch in wissenschaftlichen Arbeiten zu Verwechslun-

¹ Es gibt verschiedene Arten, die Epoche zu datieren. Für andere, s. Gernet 1997, S. 149.

² Der bislang teuerste Film Asiens, *Red Cliff* (*Chibi* 赤壁), handelt von einer Schlacht, an der Zhang Fei beteiligt war. Die teuerste *small screen series* im chinesischen TV heißt *Sanguo* 三國. Zhang Fei ist eine Figur in über acht Titeln der Computerspielreihe „Dynasty Warriors“ (*Sanguo wushuang* 三國無雙) sowie im weltweit erfolgreichsten *mobile game* „Honor of Kings“ (*Wangzhe rongyao* 王者榮耀).

³ Siehe z. B. Besio 2007, S. 73–86.

gen zwischen beiden kommt. So schreibt z. B. der Historiker Prasenjit Duara über das Verhältnis Zhang Feis zu seinem Mitstreiter Guan Yu 關羽 (?–219):

Chen Shou refers to Guan Yu's place of birth in Xiezhou, Shanxi, and his various names. He writes of Guan Yu's friendship and devotion to Liu Bei of the royal house of the later Han. Together with the butcher Zhang Fei, the two friends took the famous, 'Oath in the Peach Orchard' binding them to protect one another until death.⁴

Die offizielle Biographie Zhang Feis im Geschichtswerk *Sanguo zhi* 三國志 (Aufzeichnungen über die drei Reiche; im Folgenden *SGZ*) gibt jedoch weder einen Beruf Zhang Feis an, noch erwähnt sie einen Schwur im Pfirsichgarten. Die beiden Angaben finden sich nur im ersten Kapitel des ca. 1200 Jahre jüngeren *SGYY*.⁵

Trotz des starken Forschungsinteresses am *SGYY* lässt sich dessen Entstehungsgeschichte nur bis in die Sui-Zeit 隋 (581–618) zurückverfolgen.⁶ Aus dieser Epoche gibt es keine direkten Quellen hierzu, nur allgemeine Hinweise auf die Popularität von Erzählungen über die Sanguo-Zeit bei Geschichtenerzählern.⁷ Das bedeutet, dass sich die Entstehungsgeschichte des Romans für die Jahrhunderte nach dem Ende der Sanguo-Epoche kaum nachvollziehen lässt und es wenig Hinweise darauf gibt, warum der Teilstaat Shu, der nur 40 Jahre existierte, eines der berühmtesten Reiche der chinesischen Geschichte werden konnte.

Im Vergleich zum Roman ist die Figur Zhang Fei in der chinesischen Geschichtsschreibung bislang wenig untersucht worden. Dies verwundert insofern, als Zhang Fei in insgesamt 14 Dynastiegeschichten vom 3. Jahrhundert bis zum Ende der Kaiserzeit erwähnt wird. Dieser Beitrag untersucht die entsprechenden historiographischen Erwähnungen, deren Betrachtung wiederum die Forschung im Bereich des Romans bereichern kann.

⁴ Duara 1988, S. 778–795.

⁵ Luo 1996, S. 4. Im *SGZ* wird lediglich erwähnt, dass Guan Yu einen Schwur gegenüber Liu Bei geleistet hat, s. dazu *SGZ* 36:940.

⁶ Roberts 2006, S. 2274.

⁷ Idema und West 2012, S. xii. Ähnliches schreibt auch Plaks, siehe dazu: Plaks 1987, S. 368.

Zhang Fei im Sanguo zhi

Das *SGZ* wurde während der Jin-Dynastie 晉 (265–420) von Chen Shou 陳壽 (233–297) kompiliert und ca. 280 fertiggestellt. Chen Shou war ursprünglich ein Beamter des Staates Shu und wurde nach der Machtergreifung durch die Jin-Dynastie Redakteur in der Palastbibliothek.⁸ Das *SGZ* ist die erste Dynastiegeschichte, die sich mit einer Zeit der Reichsteilung befasst, in der mehrere Männer Anspruch auf den Thron erhoben. Seit Jahrhunderten diskutieren chinesische Gelehrte darüber, welchen der drei Anführer Chen Shou als legitim ansah.⁹ Auch war das *SGZ* in den ersten 130 Jahren nach seiner Kompilierung nur ein historiographisches Werk über die Sanguo-Zeit unter vielen.¹⁰ Erst nach einer Annotation durch Pei Songzhi 裴松之 (372–451) wurde es 429 als offizielles Geschichtswerk anerkannt.¹¹

Die Biographie Zhang Feis steht in Kapitel 36 des *SGZ* im 6. Kapitel des dem Shu-Reich gewidmeten Buches. Dies ist das erste von sieben Kapiteln, in dem Generale von Shu behandelt werden. Zhang Feis Biographie steht nach der des Guan Yu an der zweiten Stelle und hat den zweitgrößten Umfang. Sie charakterisiert Zhang Fei als mutigen und loyalen Heerführer, der zwar übertrieben hart gegenüber seinen Untergebenen war, jedoch von Freunden wie Gegnern geschätzt wurde. Obwohl Zhang Fei ein Krieger war, beschreibt ihn Chen Shou auch als einen Mann, der Bildung und Kultur sehr zugetan war.¹² Zhang Fei starb im Jahr 221 (also ein Jahr nach der Abdankung des letzten Han-Kaisers). 264 wurde Shu vom Jin-Reich erobert. Die Jin-Herrscher konnten Shu jedoch nur für kurze Zeit kontrollieren: Bereits zehn Jahre später kam es zu Machtkämpfen am Hof, und 304 erhoben sich Militärführer und eroberten Teile des Reiches.

⁸ Hanke 2002, S. 91 sowie 100–101. Auf S. 109 erwähnt Hanke, dass Chen Shou mit der Quellensammlung für das *SGZ* schon vor 274 angefangen haben muss.

⁹ Laut Hanke 2002, S. 115, gibt es für Chen Shou gar keinen legitimen Herrscher, siehe dazu auch: McLaren 2006, S. 294 und Leese-Messing, S. 24–36.

¹⁰ Von über 40 Geschichtswerken, die Pei Songzhi als Quellen angab, befassten sich ca. 30 mit dem Ende der Östlichen Han oder der Sanguo-Zeit.

¹¹ De Crespigny 2007, S. 1242.

¹² *SGZ* 39:982 und 36:944.

Erwähnungen Zhang Feis in Geschichtswerken über die Jin-Zeit

Abgesehen vom *SGZ* wird Zhang Fei 30 Mal in 13 der offiziellen Dynastiegeschichten erwähnt. Sämtliche relevanten Werke und Textstellen sind in den Tabellen 1 bis 3 aufgeführt. Betrachtet man die Gesamtheit dieser Erwähnungen, werden gewisse Gemeinsamkeiten erkennbar, die im Folgenden beschrieben werden. Alle Erwähnungen in Tabelle 1 stammen aus Biographien von Personen, die während der Jin-Zeit lebten, in der Chen Shou das *SGZ* kompilierte. Erst neun Jahre nach dem Ende der Jin-Zeit erstellte Pei Songzhi seine Annotation. Wären diese Biografien kurz nach dem Tode der jeweiligen Personen verfasst worden, dann stammten sie aus einer Zeit, in der das *SGZ* nur ein privates Geschichtswerk unter vielen war, und wären unbeeinflusst von den Annotationen Peis geblieben. Sie lieferten dann Informationen über die Wahrnehmung Zhang Feis im 4. und 5. Jahrhundert. Genauso ist es jedoch möglich, dass die Erwähnungen aus der Zeit stammen, in der das *Jin shu* kompiliert wurde, also aus der Tang-Zeit. Dann würden sie lediglich belegen, dass die Historiographen der Tang-Zeit Zhang Fei kannten und andere Figuren aus der Vergangenheit mit ihm verglichen. Für das *Jin shu* ist diese Frage schwierig zu klären. Allerdings ist festzustellen, dass mindestens ein historisches Werk, das kurz vor dem *Jin shu* kompiliert wurde, aus älteren Biographien fast wörtlich zitiert.¹³

Tabelle 1: Erwähnungen Zhang Feis in Geschichtswerken bis 429.¹⁴

	Biographie	Daten	Werk	Reich	Region
1	Li Xiang 李庠	? –301	<i>Jin shu</i> ¹⁵ 晉書	Cheng-Han 成漢 (304–347)	Sichuan
2	Liu Xia 劉遐	? –326	<i>Jin shu</i> 晉書	Östliche Jin 東晉 (317–420)	Hebei
3	Fu Sheng 苻生	335–357	<i>Jin shu</i> 晉書	Frühe Qin 前秦 (351–394)	Chang'an
4	Zhuna Houqing 朝那侯青	337–370	<i>Shiliu guo chunqiu</i> ¹⁶ 十六國春秋	Frühe Yan 前燕 (337–370)	Nordostchina

¹³ Das *Qunshu zhiyao* 群書治要 wurde 631 von Wei Zheng 魏徵, dem Autor des *Sui shu* 隋書, kompiliert. In diesem historischen Werk ist eine Biographie Zhang Feis enthalten, die bis auf einige Kürzungen wortgleich mit der im *SGZ* ist.

¹⁴ Die hier aufgeführten Werke wurden erst nach 429 kompiliert. Ausschlaggebend ist die Tatsache, dass die Personen, in deren Biographien Zhang Fei erwähnt wird, vor 429 lebten.

¹⁵ Das *Jin shu* (130 *juan* 卷) wurde 648 unter Leitung von Fang Xuanling 房玄齡 fertiggestellt.

5	Li Gao 李曷	351–417	<i>Jin shu</i> 晉書	Westliche Liang 西涼 (400–421)	Nordwest- china
6	Tufa Rutan 秃髮褥檀	365–415	<i>Jin shu</i> 晉書	Südliche Liang 南涼 (397–414)	Nordwest- china
7	Zhangsun Fei 長孫肥	–408	<i>Wei shu</i> ¹⁷ 魏書	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina
8	Zhangsun Fei 長孫肥	–408	<i>Bei shi</i> ¹⁸ 北史	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina

Alle in Tabelle 1 aufgelisteten Erwähnungen Zhang Feis stammen aus Biographien von Militärs, vergleichen deren militärischen Leistungen mit denen Zhang Feis und Guan Yus und stellen Zhang Fei positiv dar. Alle Textstellen sind sehr kurz. Die längste von ihnen ist 36 Zeichen lang, während der kürzeste Vergleich *wu tong Fei Yu* 武同飛羽 („kriegerisch wie Fei und Yu“) lautet. Bei allen Erwähnungen (außer Nr. 4) werden Guan Yu und Zhang Fei zusammen genannt, dabei wird Guan Yu fünfmal zuerst genannt, Zhang Fei zweimal. Einmal (bei Nr. 4) wird Zhang Fei allein erwähnt. Auffällig ist, dass alle Personen, in deren Biographien Zhang Fei Erwähnung findet, außerhalb des Herrschaftsbereichs der Jin lebten, bzw. im Fall von Liu Xia (Nr. 2) sich der Ort, an dem man ihn mit Zhang Fei verglich, sich in Ji 冀 (das heutige Hebei) außerhalb des Jin-Territoriums befand.¹⁹ So heißt es in Liu Xias Biographie:

In der Gegend von Ji verglich man ihn mit Zhang Fei und Guan Yu.

冀方比之張飛、關羽。²⁰

Neben diesen Gemeinsamkeiten weisen einzelne Stellen Besonderheiten auf.

Die erste Erwähnung stammt aus der Biographie von Li Xiang (247–301), eines Zeitgenossen von Chen Shou. Der Biographie Li Xiangs zufolge sagte ein weiterer Zeitgenosse namens Zhao Xin 趙廞 (?–301) über ihn:

Li Xuanxu ist doch wohl in seiner Zeit auch ein Guan Yu und Zhang Fei.

李玄序蓋亦一時之關張也。²¹

¹⁶ Das *Shiliu guo chungqiu* (100 *juan*) wurde 522 unter Leitung von Cui Hong 崔鴻 fertiggestellt.

¹⁷ Das *Wei shu* (114 *juan*) wurde 554 unter Leitung von Wei Shou 魏收 fertiggestellt.

¹⁸ Das *Bei shi* (100 *juan*) wurde 659 unter Leitung von Li Yanshou 李延壽 fertiggestellt.

¹⁹ Li Xiang lebte zwar in Sichuan, in das er vermutlich gegen 290 mit dem Großteil der Di 氐 eingewandert war, jedoch erhoben sich die Di 301 und vertrieben die Jin aus der Provinz. Siehe dazu: Graff, David 2002, S. 57.

²⁰ *JS* 81:2130.

Eine weitere Besonderheit findet sich in der Biographie von Fu Sheng, nämlich die Formulierung „im Kampf 10.000 Männer wert“ (*wan ren zhi di* 萬人之敵). Dieser Ausdruck findet sich im *SGZ* zum ersten Mal und wird hier ausschließlich für Guan Yu und Zhang Fei benutzt. Sollte seine Biographie kurz nach Fu Shengs Ableben verfasst worden sein, wäre es das erste Mal, dass dieser Ausdruck nach der Erstellung des *SGZ* in einem anderen Geschichtswerk verwendet wird.²²

Er war tapfer und ein guter Strategie. Was er angriff, nahm er ein; wenn er kämpfte, so war er siegreich; er war von der Sorte von Guan [Yu] und Zhang [Fei], solchen, die im Kampf [jeder für sich] 10.000 Männern ebenbürtig waren [...].

驍勇多權略，攻必取，戰必勝，關張之流，萬人之敵者，(……)。²³

Nr. 4 ist die einzige Textstelle, die Zhang Fei allein ohne Guan Yu nennt. Hier werden Zhang Feis angebliche militärische Fähigkeiten etwas konkreter beschrieben. So findet sich im *Taiping yulan* ein Auszug aus dem nicht vollständig überlieferten *Shiliu guo chungiu* mit der folgenden Äußerung von Murong Jun 慕容俊, Kaiser Jingzhao 景昭帝 der Früheren Yan-Dynastie²⁴:

Der Haushofmeister und Kommandant der Garnisonskavallerie Zhuna Houqing stammte aus Wuyi. Er war geschickt und strategisch begabt, er war mutig und konnte gut reiten und schießen, überall war er der erste, der die feindlichen Linien durchbrach. Murong Jun verglich ihn mit Zhang Fei.

將作大匠、屯騎校尉朝那侯青，武邑人也。機巧有算略，驍勇善騎射，所在先登陷陳。慕容俊擬之張飛。²⁵

Die Textstelle Nr. 5 unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von den anderen Erwähnungen. Zum einen wird Zhang Fei darin in einem berühmten Prosagedicht (*fu* 賦) erwähnt, zum anderen wird hier auf ein konkretes Ereignis eingegangen. Laut *SGZ* soll Zhang Fei im Jahre 208 mit nur 20 Reitern eine Brücke zerstört, den Vor-

²¹ JS 120:3031.

²² Der Ausdruck „*wan ren zhi di*“ 萬人之敵 wurde überprüft mittels der Datenbank *Scripta Sinica*, <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm> (Zugriff am 01.12.2018).

²³ JS 112:2875.

²⁴ Die Enzyklopädie *Taiping yulan* wurde zwischen 976 und 997 von Li Fang erstellt.

²⁵ Li 1985, S. 2006. Das Zeichen *chen* 陳 steht in diesem Satz vermutlich für das Zeichen *zhen* 陣 und wurde dementsprechend übersetzt.

marsch von Cao Caos Kavallerie gestoppt und Liu Bei vor seinem Ende bewahrt haben.²⁶

Ich besinge den erhabenen Weg der Helden. Preiset die herausragenden Helden Guan und Zhang. [Guan], der seine Schuld bei Cao [Cao] abgalt, hielt seinen Schwur und kehrte zu Liu [Bei] zurück. Welcher gerechte Krieger könnte ihn darin übertreffen? [Zhang], der die Brücke einnahm und mit waagerechtem Speer blockierte, hatte ebenfalls eine majestätische Erscheinung, die Stärke ausstrahlte.“

詠羣豪之高軌，嘉關張之飄傑，誓報曹而歸劉，何義勇之超出！據斷橋而橫矛，亦雄姿之壯發。²⁷

In den letzten drei Textstellen werden wiederum Generale mit Guan Yu und Zhang Fei verglichen. Die Erwähnungen 7 und 8 sind identisch. Es handelt sich um die Biographie von Zhangsun Fei, die erst im *Wei shu* tradiert wurde und später ins *Bei shi* aufgenommen wurde. Hier wird die Formulierung „im Kampf 10.000 Männer wert“ erneut verwendet.

Die Entstehung des „Shu-Han-Mythos“

Für den bisher betrachteten Zeitraum liefern die Forschungen im Bereich des Romans *SGYY* keine Erkenntnisse und damit auch keine Antwort auf die Frage, wie es zu einer Mythenbildung um die Männer von Shu-Han gekommen ist. Simon Shen hat sich 2003 mit dieser Thematik beschäftigt.²⁸ Shen nimmt an, der „Shu-Han Mythos“ sei bereits im 4. Jahrhundert entstanden. Seine These ist, dass die beiden Reiche Cheng-Han und Han-Zhao 漢趙, die beide um das Jahr 304 Teile des Jin-Reiches besetzten und damit die (Westliche-) Jin-Dynastie beendeten, Shu-Han vor dem Vergessen bewahrten. Shen argumentiert wie folgt: Nachdem der Herrscher von Han-Zhao, Liu Yuan 劉淵 (251–310), die beiden Hauptstädte Chang’an und Luoyang eingenommen hatte (316), wollte er das gesamte Reich erobern. Um Unterstützung von ethnischen Chinesen zu erhalten und die Legitimität der Jin zu untergraben, verknüpfte er seine Ahnenlinie mit der der Han-Kaiser und nannte sein

²⁶ SGZ 36:943, in der Biographie von Zhang Fei. Lorge bezeichnet diese Szene als „Perhaps the most famous account of a skilled spearman [...]“. Lorge 2011, S. 80.

²⁷ JS 87:2266, in der Biographie von Li Gao (351–417), posthumer Name 武昭王, Gründer des Staates der Westlichen Liang.

²⁸ Shen 2003, S. 30–31.

Reich „Han“. Da ein Vorfahr Lius vier Jahrhunderte zuvor eine Han-Prinzessin geheiratet und seine Familie daraufhin den Namen Liu (Familiennamen der Han-Kaiser) angenommen hatte, betrachtete er sich als deren legitimer Nachfahr.²⁹ Laut dem *Zizhi Tongjian* 資治通鑑 (Umfassender Spiegel zur Hilfe bei der Regierung, 1084), ehrte Liu Yuan nach der Königreichsgründung Liu Beis Sohn Liu Shan 劉禪 (207–271) als Kaiser Xiaohuai 孝懷 (reg. 223–263) und widmete dem Gründer der Westlichen Han Liu Bang 劉邦 (reg. 202–195 v. u. Z.), dem Gründer der Östlichen Han Liu Xiu 劉秀 (reg. 25–57) und Liu Bei drei große Tempel.³⁰ Dadurch wurde Liu Bei mit den bedeutendsten Kaisern der Han auf eine Stufe gestellt und sein Anspruch auf die rechtmäßige Nachfolge der Han ex post legitimiert. Von dieser Aufwertung profitierte auch Zhang Fei.

Li Xiong 李雄 (reg. 304–334), Gründer des Staates Cheng-Han, schuf aus anderen Gründen eine Verbindung zu Liu Bei. Li beherrschte Sichuan und hatte keine Ambitionen, seinen Herrschaftsbereich zu vergrößern. Daher war eine Verbindung zum regionalen Staat Shu des Liu Bei in Sichuan naheliegend. Die Absicht Li Xions war laut Shen, die Einheimischen vom lokalen Regime und damit einem selbstständigen Sichuan zu überzeugen, u. a. um Unabhängigkeitsbestrebungen der lokalen Bevölkerung aufzunehmen. Li Xiong kopierte Gesetze und Verwaltungsmethoden von Shu-Han, bewahrte Relikte und Anlagen dieser Zeit und legte damit einen weiteren Grundstein für die spätere Verehrung Liu Beis und seiner Männer.³¹ Natürlich lassen sich alleine über die Verwendung der Erwähnungen Zhang Feis während der Jin-Zeit Shens Hypothesen weder bestätigen noch widerlegen. Trotzdem kann eine Betrachtung dieser Textstellen lohnenswert sein, um zu überprüfen, inwieweit die offiziellen Tradierungen dieser Zeit zu dieser Figur Shens Hypothesen stützen.

Falls es, wie weiter oben beschrieben, zutrifft, dass die Biographie Li Xiangs im 4. Jahrhundert verfasst wurde, dann befände sich die früheste Erwähnung Zhang Feis in einem nach dem *SGZ* verfassten Geschichtswerk, in einer Biographie eines Mitglieds der Dynastie Cheng-Han. Dann wäre es beachtenswert, dass alle mit Zhang Fei verglichenen Personen außerhalb des Herrschaftsbereichs der Jin lebten. Alle Erwähnungen sind positiv, und sowohl die Übertragung der Bezeichnung als *wan ren zhi di* als auch der Bezug zu Zhang Feis Tat im Jahr 208 in dem *fu*-Gedicht

²⁹ Liu Bei behauptete ebenfalls zeit lebens, er sei ein Nachfahr der Han-Kaiser gewesen, und konnte dies ebenfalls nur damit begründen, dass sein Familienname Liu war.

³⁰ Shen 2003, S. 30–31.

³¹ Ebd., S. 31–32.

weisen dann darauf hin, dass man sich außerhalb des Jin-Reiches mit der Geschichte Shu-Hans auseinandersetzte. Es erscheint unwahrscheinlich, dass ein Dichter ein Gedicht verfassen würde, bei dem er sich nicht sicher sein kann, dass die Zuhörer bzw. Leser seine Anspielungen verstehen, und dass ein teilweise unverständliches Gedicht in ein historiographisches Werk eingegliedert würde. Shens These, dass der „Mythos Shu-Han“ im vierten Jahrhundert entstand und sich von Sichuan und Nordchina ausgehend in China verbreitete,³² passt daher zu den Lebensdaten der mit Zhang Fei verglichenen Personen des 4. und 5. Jahrhunderts. Tatsächlich lebten die mit Zhang Fei verglichenen Militärs frühestens im vierten Jahrhundert und überwiegend im Norden oder in Sichuan. Sämtliche Vergleiche mit Personen aus anderen Gebieten stammen aus späteren Geschichtswerken und beziehen sich auf andere Epochen.

Die Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien

Die ersten Erwähnungen Zhang Feis aus anderen Gegenden Chinas stammen aus dem Zeitraum nach dem Untergang der Östlichen Jin-Dynastie. Die älteste stammt aus dem Jahr und aus dem Reich, in dem Chen Shous Werk einer grundlegenden Revision unterzogen wurde. Im Jahr 428 wurde nämlich der Historiker Pei Songzhi beauftragt, einen Kommentar zum SGZ von Chen Shou zu erstellen. Zu diesem Zeitpunkt hatte er die Arbeit daran bereits aufgenommen.³³

Tabelle 2: Erwähnungen Zhang Feis in historiographischen Werken bis 618.

	Biographie	Gest.	Werk	Reich	Region
9	Liu Yigong 劉義恭	429	<i>Song shu</i> ³⁴ 宋書	Liu-Song 劉宋 (420–479)	Süd- u. Ost- china
10	Liu Yigong 劉義恭	429	<i>Nan shi</i> ³⁵ 南史	Liu-Song 劉宋 (420–479)	Süd- u. Ost- china
11	Tan Daoji 檀道濟	436	<i>Song shu</i> 宋書	Liu-Song 劉宋 (420–479)	Süd- u. Ost- china
12	Yuan Lisheng 垣歷生, Cai Daogui 蔡道貴	482	<i>Nan shi</i> 南史	Südliche Qi 南齊 (479–502)	Shaanxi u. Hubei
13	Yang Dayan 楊大眼	ca. 515	<i>Wei shu</i> 魏書	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina

³² Das Herrschaftsgebiet von Han-Zhao lag in Shanxi und Henan.

³³ McLaren 2006, S. 294.

³⁴ Das *Song shu* (100 *juan*) wurde 493 unter Leitung von Shen Yue 沈約 fertiggestellt.

³⁵ Das *Nan shi* (80 *juan*) wurde 659 unter Leitung von Li Yanshou 李延寿 fertiggestellt.

14	Yang Dayan 楊大眼	ca. 515	<i>Bei shi</i> 北史	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina
15	Cui Yanbo 崔延伯	525	<i>Wei shu</i> 魏書	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina
16	Cui Yanbo 崔延伯	525	<i>Bei shi</i> 北史	Nördliche Wei 北魏 (385–535)	Nordchina
17	Hou Jing 侯景	552	<i>Liang shu</i> 梁書	Liang 梁 (502–557)	Süd- u. Ost- china
18	Xiao Mohe 蕭摩訶	582	<i>Chen shu</i> ³⁶ 陳書	Chen 陳 (557–589)	Süd- u. Ost- china
19	Xiao Mohe 蕭摩訶	582	<i>Nan shi</i> 南史	Chen 陳 (557–589)	Süd- u. Ost- china
20	Wang Bian 王辯	618	<i>Sui shu</i> ³⁷ 隋書	Sui 隋 (589–618)	China

Neun Jahre nach Ende der Jin-Dynastie präsentierte Pei Songzhi seine Annotation zu Chen Shous Werk. Die gemeinsame Arbeit beider Kompilatoren wurde schließlich als das offizielle Geschichtswerk der Sanguo-Zeit durch den Kaiser Wu 武 (reg. 420–422) der Liu-Song-Dynastie (420–479) anerkannt.

Pei Songzhi griff auf einen riesigen Fundus an Texten zurück, um seine Kommentare anzufertigen; u. a. verwendete er sowohl offizielle als auch private historiographische Werke, lokale Chroniken, Klan-Register, Biographien, volkstümliche Erzählungen, Geschichten über Übernatürliches, Propagandaschriften sowie später verfasste Kommentare von Essayisten und Kritikern. Er integrierte auch zweifelhafte Quellen in das *SGZ* und nahm sich fallweise die Zeit, solche Quellen als fehlerbehaftet kenntlich zu machen.³⁸

Pei Songzhi annotierte fast jede Biographie. Sein Kommentar war so umfangreich, dass er den Umfang des *SGZ* ungefähr verdoppelte.³⁹ Auch das Kapitel 36, in dem Zhang Fei verzeichnet ist, wurde durch Pei um ca. 100 % vergrößert.⁴⁰ Zhang Feis Biographie selbst wurde jedoch nur um 25 Schriftzeichen erweitert, das entspricht einem Plus von nur 4 %. Dabei handelt es sich um einen Kommentar, der inhaltlich keinen Bezug zu Zhang Fei aufweist. Man könnte also sagen, dass Pei Zhang Fei ignorierte. Das bewusste Nichtberücksichtigen von Personen ist eine charakteristische Technik chinesischer Historiographen, die normalerweise Tadel zum

³⁶ Das *Liang shu* (56 *juan*) und das *Chen shu* (36 *juan*) wurden 636 unter Leitung von Yao Silian 姚思廉 fertiggestellt.

³⁷ Das *Sui shu* (85 *juan*) wurde 636 unter Leitung von Wei Zheng 魏徵 fertig gestellt.

³⁸ De Crespigny 1990, *Generals of the South*, S. 539–543.

³⁹ Ng und Wang 2005, S. 106.

⁴⁰ Bezüglich des Umfangs des *Sanguo zhi*, siehe Leese-Messing 2016, S. 22.

Ausdruck bringt.⁴¹ Hierzu passt, dass die einzige negative Erwähnung Zhang Feis in einer Dynastiegeschichte aus der Biographie Liu Yigongs 劉義恭 (Prinz Wenxian von Jiangxia 江夏文獻王) (413–465) stammt, eines Mannes, der während der Liu-Song-Dynastie lebte. Es handelt sich um den Auszug aus einem kaiserlichen Brief an Liu Yigong, in dem er Guan Yus und Zhang Feis Ende als warnendes Beispiel verwendet. Die genaue Formulierung lautet:

Guan Yu und Zhang Fei tendierten zur Einseitigkeit und kamen auf dieselbe Weise um.

關羽、張飛，任偏同弊。⁴²

Diese Formulierung findet sich im *Song shu* genauso wie im *Nan shi* (Textstellen 9 u. 10). Die Stellen 11–16 sowie 18 und 19 sind alle dahingehend identisch, dass Guan Yu und Zhang Fei dazu verwendet werden, militärische Leistungen von zeitgenössischen Generalen zu veranschaulichen. Die Erwähnung Nr. 17 ist ein Sonderfall, da hier darüber berichtet wird, dass sich eine Person selber mit Zhang Fei und Guan Yu vergleicht. So heißt es in der Biographie von Hou Jing (?–552):⁴³

Zhao Bochao⁴⁴ ist ein Mensch ohne Fähigkeiten, der als regionaler Inspekteur⁴⁵ eingesetzt wurde. Er ist nur ein gewöhnlicher Wüstling, der Truppen und Pferde hortet und nichts für den Staat leisten will, sondern alles nur zu seinem eigenen Nutzen [tut]. Indem er die Favoriten des Kaisers mit Waren versorgt, hat er sich einen Ruf erkaufte. Er ist ein Gefolgsmann von Zhu Yi, der Reichtümer zusammenrafft. Er ließ [mich] als einen Hu[hai] oder Zhao [Gao]⁴⁶ diffamieren und verglich [sich selbst] mit Guan und Zhang [...].

⁴¹ Wilkinson 2000, S. 491.

⁴² *Song shu* 61:1641.

⁴³ Hou Jing war General der Nördlichen Wei, der Östlichen Wei und der Liang. Er usurpierte im Jahr 552 den Thron der Liang.

⁴⁴ Zhao Bochao war Gouverneur der Liang Dynastie.

⁴⁵ Siehe Hucker 1985, S. 209.

⁴⁶ Huhai war der zweite Kaiser der Qin-Dynastie, Zhao Gao war u. a. Kanzler. Gemeinsam fälschten sie einen Erlass des Ersten Kaisers. Dadurch wurde dem eigentlichen Thronerben Selbstmord befohlen und Huhai zum Nachfolger ernannt. Huhai galt während seiner Regentschaft als Marionette Zhao Gaos. Als die Qin-Dynastie unterging, verschwor sich Zhao Gao mit anderen und zwang den Kaiser zum Selbstmord.

趙伯超拔自無能，任居方伯，惟漁獵百姓，多蓄士馬，非欲為國立功，直是自為富貴。行貨權幸，徼買聲名，朱异之徒，積受金貝，遂使咸稱胡、趙，比昔關、張，[...].⁴⁷

Sowohl bei dieser als auch bei der letzten Textstelle (Nr. 20) werden jeweils mehrere historische Persönlichkeiten erwähnt, um Zeitgenossen zu charakterisieren. Interessant ist dabei, mit welchen historischen Figuren Guan Yu und Zhang Fei zusammen erwähnt werden. Dies sind in der vorherigen Textstelle zum einen Huhai 胡亥 (230–210 v. u. Z.) und Zhao Gao 趙高 (258–207 v. u. Z.) – der zweite Kaiser der Qin und ein Kanzler unter dem ersten Qin-Kaiser – und in der folgenden Textstelle Zhou Bo 周勃 (?–169 v. u. Z.), der Markgraf von Jiang 絳侯, und Guan Ying 灌嬰 (?–176 v. u. Z.), der Markgraf von Yingyin 穎陰侯, beide Kanzler unter Liu Bang, dem Gründer der Han-Dynastie. Sowohl Guan Yu als auch Zhang Fei werden zusammen mit Personen genannt, die bedeutendere Ämter innehatten und bedeutenderen Herrschern dienten.

Der Geschichtsschreiber sagt: Als Chu und Han noch nicht getrennt waren, haben Jiang und Guan darob ihre Kräfte verausgabt; als Cao [Cao] und Liu [Bei] stritten, da machten sich Guan [Yu] und Zhang [Fei] dadurch ihren Namen. Da [diese] ihren Namen zu Beginn der Errichtung einer neuen Ordnung machten [und jene] ihre Kraft zur Herstellung einer neuen Regierungsordnung erschöpften, kamen sie den Mächtigen sehr nahe. So ist es manchmal in der Welt!⁴⁸

史臣曰：楚、漢未分，絳、灌所以宣力；曹、劉競逐，關、張所以立名。然則名立資草昧之初，力宣候經綸之會，攀附鱗翼，世有之矣！⁴⁹

Kartiert man die Textstellen von Tabelle 2 nach Region, wird ein Unterschied zu den Textstellen der Jin-Zeit sichtbar. Die Erwähnungen sind nun fast gleichmäßig auf die nördlichen und südlichen Regionen verteilt, mit einem Übergewicht der Südlichen Dynastien. Ein Grund für diese Veränderung könnte sein, dass das SGZ durch die Anerkennung eines Kaisers aus dem Süden in dieser Gegend deutlich populärer

⁴⁷ LS 56:848–849.

⁴⁸ Die Ausdrücke *caomei* 草昧, *jinglun* 經綸 und *lixuan* 力宣 scheinen auf ein Edikt von Kaiser Gaozu der Sui-Dynastie im Jahre 597 Bezug zu nehmen, in dem er seinen Herrschaftsanspruch bekräftigt. Die Ausdrücke wurden entsprechend übersetzt. *Sui shu* 2:41–42, in der Biografie von Gaozu.

⁴⁹ *Sui shu* 64:1522, in der Biografie von Wang Bian 王辯.

wurde bzw. in diesem Zuge in das offizielle Textkorpus der Beamtenschaft aufgenommen wurde.⁵⁰

Bei der zeitlichen Verteilung fällt auf, dass die Textstellen seltener werden. Gibt es für die Jin-Zeit in ca. 108 Jahren acht Erwähnungen (ohne Doppelungen), so finden sich für die Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien noch acht innerhalb von 189 Jahren. Betrachtet man nur die Textstellen in Biographien von Männern aus den Nördlichen Reichen, dann bleiben (wieder ohne Doppelungen) zwei Textstellen für 189 Jahre.

Von der Tang-Zeit bis zum Ende der Qing-Dynastie

Vor der Sui-Zeit wurde Historiographie auch als private Aktivität betrachtet.⁵¹ So gab es seit Jahrhunderten Chronisten am Hof, aber keine historiographische Behörde. Dies änderte sich seit der Zeit der Nördlichen Zhou 北周 (557–581), als erstmals ein Büro für literarische Kompositionen (*zhuzuo cao* 著作曹) eingerichtet wurde, in dem die Historiker angestellt wurden.⁵² Im Jahr 589 einte die Sui-Dynastie das Reich. Vier Jahre später verbot Kaiser Wen 文帝 die Abfassung von den Staat betreffenden Chroniken sowie die Bewertung historischer Personen nach dem Prinzip *baobian* 褒貶 (Lob und Tadel).⁵³

Damit endete ein Abschnitt in der Rezeptionsgeschichte des SGZ, denn es durften keine privaten Geschichtswerke mehr kompiliert werden, die das SGZ hätten ersetzen könnten. Das SGZ war nicht mehr offiziell anerkannt, jedoch wurde es als einziges Geschichtswerk der Sanguo-Zeit von den nachfolgenden Dynastien in deren kaiserlichen Bibliotheken übernommen.⁵⁴ So wird es z. B. im bibliographischen Kapitel der im Jahre 622 kompilierten Dynastiegeschichte der Sui aufge-

⁵⁰ Laut De Crespigny 1970, S. 14–15, wurde das SGZ durch die kaiserliche Anerkennung sogar auf eine Stufe mit dem *Shiji* 史記 und dem *Han shu* 漢書 gestellt.

⁵¹ So erstellte Chen Shou das SGZ ohne offiziellen Auftrag.

⁵² Togan 2011, S. 182.

⁵³ *Sui shu* 2:28.

⁵⁴ Dies zeigt sich daran, wie die beiden Dynastiegeschichten der Tang-Zeit mit dem SGZ umgehen. Beide behandeln das SGZ als drei eigenständige Bücher: Als *Wei shu*, *Shu shu* und *Wu shu*. Das *Jiu Tang shu* listet nur das *Wei shu* unter den offiziellen Geschichtswerken und das *Shu shu* und *Wu shu* unter den Chroniken *biannian lei* 編年類; das *Xin Tang shu* nimmt alle drei Teile in die Liste der Standard-Geschichtswerke auf. Siehe dazu: De Crespigny 1970, S. 22.

führt. In diesem Kapitel wurden Bücher, die die Tang von den Sui übernommen hatten, verzeichnet.

Die Tang organisierten die offizielle Geschichtsschreibung neu. Im Jahr 629 richteten sie eine Behörde für die Abfassung historiographischer Werke ein, das *Shiguan* 史館.⁵⁵ Geschichtsschreibung wurde von nun an in staatlichem Auftrag durch eine Gruppe von Historikern in einer Behörde angefertigt. Diese war verantwortlich für die Kompilierung der Geschichtswerke und für die kontinuierliche Dokumentation der aktuellen Herrschaft. Da das Kompilieren nun ein kollektiver Prozess war, der vom Hof überwacht wurde, war der Freiraum der Verfasser begrenzt.⁵⁶

Mit der Reichseinigung im Jahr 589 endete die längste Zeit der Teilung in der chinesischen Geschichte. Meist gab es danach nur ein Reich, und mit abnehmender Zahl der Reiche reduzierte sich die Anzahl der neu verfassten Geschichtswerke und damit auch die Zahl der historiographischen Werke in denen Zhang Fei hätte Erwähnungen finden können. Vor der Tang-Zeit gab es in der offiziellen Historiographie 20 Erwähnungen in einem Zeitraum von ca. 300 Jahren; seit Beginn der Tang-Dynastie waren es nur noch zehn in über 1.000 Jahren. Die geringere Anzahl von Erwähnungen scheint jedoch nicht für einen Bedeutungsverlust Zhang Feis zu stehen. Erstens gibt es seit der Tang-Zeit Aufzeichnungen über Geschichtenerzähler, die Abenteuer aus der Sanguo-Epoche vortrugen, und zweitens spricht die Qualität der Erwähnungen dagegen.

Betrachtet man die Textstellen, die seit der Tang-Zeit überliefert wurden, so wird erkennbar, dass Zhang Fei weiterhin als Beispiel für außergewöhnliche militärische Fähigkeiten angesehen wurde. Dies zeigt sich in den Erwähnungen 21, 25, 27 und 28 in der folgenden Tabelle.

⁵⁵ Wechsler 1979, S. 216.

⁵⁶ Ku 2000, S. 341.

Tabelle 3: Erwähnungen Zhang Feis in Historiographien ab dem 8. Jahrhundert.

	Biographie	Gest.	Geschichtswerk	Reich	Region
21	Zhang Xing 張興	755	<i>Xin Tang shu</i> ⁵⁷ 新唐書	Tang 唐 (618–907)	China
22	Xin Jinggao 辛京杲	756	<i>Xin Tang shu</i> 新唐書	Tang 唐 (618–907)	China
23	Traktate WCWM ⁵⁸	782	<i>Xin Tang shu</i> 新唐書	Tang 唐 (618–907)	China
24	Traktate XDLM ⁵⁹	963	<i>Song shi</i> ⁶⁰ 宋史	Song 宋 (960–1279)	China
25	Liang Zhouhan 梁周翰	1009	<i>Song shi</i> 宋史	Song 宋 (960–1279)	China
26	Traktate WCWM	1123	<i>Song shi</i> 宋史	Song 宋 (960–1279)	Südchina
27	Jia She 賈涉	1223	<i>Song shi</i> 宋史	Song 宋 (960–1279)	Südchina
28	Li Quan 李全	1231	<i>Song shi</i> 宋史	Song 宋 (960–1279)	Südchina
29	Shundi 順帝	1340	<i>Yuan shi</i> ⁶¹ 元史	Yuan 元 (1279–1368)	China
30	Dezong 德宗	1908	<i>Qing shi gao</i> ⁶² 清史稿	Qing 清 (1644–1911)	China

Neu ist allerdings die Erwähnung Zhang Feis aus dem Munde eines Kaisers (Nr. 22). In der Biographie des Tang-Generals Xin Jinggao steht, dass sich dieser in der Schlacht von Jiashan 嘉山⁶³ sehr hervortat. Die Reaktion von Kaiser Suzong 肅宗 (reg. 756–762) wurde folgendermaßen verzeichnet:

Kaiser Suzong hielt ihn für außergewöhnlich. Er rief ihn zu sich in einer Audienz und sagte: „[Ihr seid] einer wie Qing, Peng, Guan [und] Zhang!

⁵⁷ Das *Xin Tang shu* (225 *juan*) wurde 1060 unter Leitung von Ouyang Xiu 歐陽修 und Song Qi 宋祁 fertig gestellt.

⁵⁸ WCWM ist eine Abkürzung für den Wuchengwang-Tempel 武成王廟.

⁵⁹ XDLM ist eine Abkürzung für den Xiandailing-Tempel 先代陵廟.

⁶⁰ Das *Song shi* (496 *juan*) wurde 1345 unter Leitung von Tuotuo 脫脫 fertiggestellt.

⁶¹ Das *Yuan shi* (210 *juan*) wurde 1370 unter Leitung von Song Lian 宋濂 fertiggestellt.

⁶² Das *Qing shi gao* (529 *juan*) wurde 1930 unter Leitung von Zhao Erxun 趙爾巽 fertiggestellt.

⁶³ Die Schlacht fand im Jahr 756 zwischen kaisertreuen Soldaten und Truppen An Lushans 安祿山 statt. Jiashan liegt im heutigen Quyang 曲陽 in Hebei 河北.

(唐) 肅宗異之, 召見曰: 「黥、彭、關、張之流乎! 」⁶⁴

Dieser Vergleich ist nicht der erste, in dem Zhang Fei in einem Atemzug mit den Generalen Qing Bu 黥布 (gest. 195 v. u. Z.) und Peng Yue 彭越 (gest. 196 v. u. Z.) genannt wird. Im Kapitel 36 des *SGZ* schreibt Zhuge Liang 諸葛亮 (181–234) einen Brief an Guan Yu und vergleicht darin den Shu-Han-General Ma Chao 馬超 (gest. 222) mit Zhang Fei auf die folgende Weise:

[Er] ist einer wie Qing und Peng und wird mit Yide⁶⁵ (d. h. Zhang Fei) um den Vorrang streiten. Aber die beiden erreichen trotzdem nicht die Vortrefflichkeit des Bärtigen (d. h. Guan Yu).“

黥、彭之徒, 當與益德並驅爭先, 猶未及髯之絕倫逸群也。⁶⁶

Ma Chao und Zhang Fei werden hier als gleichwertig bezeichnet. Damit steht Zhang Fei auf einer Ebene mit den beiden zuvor genannten Qing Bu und Peng Yue. Ob der Tang-Kaiser Suzong sich auf den im *SGZ* überlieferten Ausspruch Zhuge Liangs bezieht, ist nicht bekannt. Er ist jedoch ein Indiz dafür, wie bekannt Qing und Peng zu dieser Zeit immer noch waren, und dass Zhang Fei noch immer als ihnen ebenbürtig erachtet wurde.⁶⁷

Aus dem Jahr 782 (Textstelle 23) stammt die erste Erwähnung über die Verehrung Zhang Feis in einem offiziellen Tempel. Um die Bedeutung der Aufnahme in eine Gruppe von 64 im Tempel zu verehrenden Generalen zu verstehen, ist es hilfreich, sich kurz mit dem entsprechenden Tempelkult an sich zu befassen.

Der Wuchengwang-Tempel

Der Wuchengwang-Tempel (*Wuchengwang Miao* 武成王廟, im Folgenden: WCWM) wurde unter diesem Namen erstmals im Jahr 760 erwähnt, als der Kaiserhof dem Herzog von Qi (*Qi taigong* 齊太公; auch als Lü Shang 呂尚, Jiang Ziya 姜子牙 u. a. bekannt, im 11. Jh. v. u. Z. aktiv)⁶⁸ den Titel *Wucheng wang* 武成王

⁶⁴ XTS 147:4754. Guan Yu und Zhang Fei werden hier zusammen mit Qing Bu, eigentlich Ying Bu 英布, und Peng Yue erwähnt.

⁶⁵ Yide war der Mannesname von Zhang Fei.

⁶⁶ *SGZ* 36:940.

⁶⁷ Qing Bu und Peng Yue waren bedeutende Generale, die den ersten Han-Kaiser bei der Eroberung des Reiches unterstützten.

⁶⁸ Lü Shang war Berater der ersten beiden Zhou-Könige 周. Er war maßgeblich am Sieg der Zhou über die Shang-Dynastie 商 beteiligt und diente später den Zhou-Herrschern.

(„König der vollendeten Kriegskunst“) posthum verlieh. Im Jahr 706 wurden in beiden Hauptstädten (Chang'an 長安 und Luoyang 洛陽) Tempel für ihn errichtet, später in jeder Provinz. Diese Militärtempel und die damit verbundenen Riten waren als Gegenstück zum zivilen Kult um Konfuzius gedacht. 760 ordnete Kaiser Suzong 唐肅宗 an, dass die Riten für Jiang Ziya analog zu denen für Konfuzius durchgeführt werden sollten. Der Kaiser befahl dem Geschichtsbüro, 64 berühmte Generale aus alter und neuer Zeit als Begleitfiguren Jiang Ziyas zu bestimmen. Daraufhin wurden deren Darstellungen (*tuxing* 圖形) zusammengestellt.⁶⁹ Die folgende Tabelle soll die wichtigsten Daten des Tempels zusammenfassen:

Tabelle 4: Die Geschichte des Wuchengwang-Tempels.

706	In beiden Hauptstädten wird jeweils ein Tempel für den Herzog von Qi, <i>Qi Taigong miao</i> 齊太公廟 errichtet. Diese werden später aufgegeben. ⁷⁰
731	Der <i>Taigong Shang fu miao</i> 太公尚父廟 ⁷¹ wird errichtet und Zhang Liang 張良 (gest. 186 v. u. Z.) ⁷² dem Tempelherren als Stellvertreter beigeordnet. Der Kaiser persönlich vollzieht die Opferriten. ⁷³
760	Unter Kaiser Suzong 唐肅宗 erhält Taigong den Titel <i>Wucheng wang</i> . ⁷⁴
782	Die Opferriten im Tempel werden neu geregelt. Es werden Darstellungen von berühmten Generalen zusammengestellt, u. a. von Zhang Fei und Guan Yu. ⁷⁵
786	Nach einer Throneingabe werden nur noch Jiang Ziya und Zhang Liang verehrt, die 64 Generale nicht mehr. ⁷⁶
907– 936	Die Spätere Liang-Dynastie 後梁 (907–923) beendet das Befolgen des Opferritus, die Spätere Tang-Dynastie 後唐 (923–936) führt es wieder ein. ⁷⁷
963	22 Generale, u.a.: Wu Q i 吳起, Sun Bin 孫臏, Guan Yu und Zhang Fei, werden aus dem Tempel entfernt und durch andere Militärs ersetzt. ⁷⁸

⁶⁹ Diesinger 1984, S. 198.

⁷⁰ XTS 48:1246–1247.

⁷¹ Shangfu ist eine der zahlreichen Varianten des Namens von Qi Taigong.

⁷² Zhang Liang war Berater des Gründers der Han-Dynastie.

⁷³ Alimov 2006, S. 64.

⁷⁴ Alimov 2006, S. 64.

⁷⁵ Diesinger 1984, S. 198.

⁷⁶ XTS 15:376–377.

⁷⁷ XTS 105:2555.

⁷⁸ Xu 1957, S. 685.

- 1041– Die Änderungen aus dem Jahr 963 werden rückgängig gemacht.⁷⁹ Guan Yu und
 1048 Zhang Fei werden wieder im Tempel geehrt.
 1387 Kaiser Zhu Yuanzhang 朱元璋 beendet die Ehrungen für Jiang Ziya in den
 Militärtempeln und entzieht ihm den Titel Wucheng wang.⁸⁰

Die Bedeutung des WCWM war stets im Wandel, genauso wie die Liste der Generale, die Jiang Ziya zur Seite gestellt wurden. Auch wenn die Bedeutung des Militärkults nicht an die des Konfuzius-Kults heranreichte, so waren die WCWM doch über Jahrhunderte der wichtigste Ort, an dem verdiente Krieger geehrt wurden. Die dazu gehörigen Generale wurden also jeweils offiziell als bedeutendste Militärs ihrer Zeiten betrachtet.

Nachdem die Bedeutung des Tempels kurz erläutert wurde, soll nun die Liste der Generale aus dem Jahre 782 betrachtet werden. Das *Xin Tang shu* verzeichnet ihre Namen und Titel, identifiziert die Reiche, welchen sie dienten, und stellt fest, ob ihre Figuren rechts oder links des Tempelherren platziert waren. Es gibt keine Hinweise auf ihre Rangfolge. Bringt man die Generale beider Seiten in eine Liste und fügt ihre Lebens- bzw. Sterbedaten hinzu, erkennt man, dass sie jeweils in chronologischer Reihenfolge aufgeführt werden.

Tabelle 5: Liste der Generale des Wuchengwang-Tempels im Jahr 782

Nr.	Name	Gest.	Reich	Nr.	Name	Gest.	Reich
1	Fan Li	geb. – 517	Chunqiu	1	Guan Zhong	–645	Chunqiu
2	Sun Bin	–316	Zhanguo	2	Tian Dan	ca. –284	Zhanguo
3	Lian Po	–235	Zhanguo	3	Zhao She	ca. –271	Zhanguo
4	Wang Jian	–223	Zhanguo	4	Li Mu	–229	Zhanguo
5	Cao Shen	–190	Xi Han	5	Peng Yue	–196	Xi Han
6	Zhou Bo	–169	Xi Han	6	Zhou Yafu	–143	Xi Han
7	Li Guang	–119	Xi Han	7	Wei Qing	–106	Xi Han
8	Huo Qubing	–117	Xi Han	8	Zhao Chongguo	–52	Xi Han
9	Deng Yu	58	Dong Han	9	Wu Han	44	Dong Han
10	Jia Fu	55	Dong Han	10	Feng Yi	34	Dong Han

⁷⁹ *Song shi* 105:2555.

⁸⁰ Meulenbeld 2015, S. 176.

11	Kou Xun	36	Dong Han	11	Geng Yan	58	Dong Han
12	Ma Yuan	49	Dong Han	12	Duan Jiong	179	Dong Han
13	Huangfu Song	195	Dong Han	13	Deng Ai	264	Sanguo-Wei
14	Zhang Liao	222	Sanguo-Wei	14	Zhang Fei	221	Sanguo-Shu
15	Guan Yu	219	Sanguo-Shu	15	Lü Meng	220	Sanguo-Wu
16	Zhou Yu	210	Sanguo-Wu	16	Lu Kang	274	Sanguo-Wu
17	Lu Xun	245	Sanguo-Wu	17	Du Yu	285	Sanguo-Wei/Jin
18	Yang Hu	278	Xi Jin	18	Tao Kan	334	Jin
19	Wang Jun	286	Xi Jin	19	Wang Meng	375	Qian Qin
20	Xie Xuan	388	Dong Jin	20	Zhangsun Song	437	Hou Wei
21	Murong Ke	367	Qian Yan	21	Wang Zhen`e	418	Liu-Song
22	Tan Daoji	436	Liu-Song	22	Wu Mingche	578	Chen
23	Wang Sengbian	555	Liang	23	Hu Lüguang	572	Bei Qi
24	Murong Shaozong	549	Bei Qi	24	Yu Jin	568	Bei Zhou
25	Yu Wenxian	578	Bei Zhou	25	Wei Xiaokuan	580	Bei Zhou
26	Han Qinhu	592	Sui	26	Yang Su	606	Sui
27	Shi Wansui	600	Tang	27	He Ruobi	607	Sui
28	Yuchi Jingde	658	Tang	28	(Li) Xiaogong	640	Tang
29	Su Dingfang	667	Tang	29	Pei Xingjian	682	Tang
30	Zhang Rendan	714	Tang	30	Guo Yuanzhen	713	Tang
31	Wang Jun	732	Tang	31	Zhang Qiqiu	780	Tang
32	Wang Xiaojie	697	Tang	32	Guo Ziyi	781	Tang

Bei der Betrachtung der Liste fallen folgende Dinge auf:

- Guan Yu und Zhang Fei sind die einzigen Militärs des Staates Shu, die in den Tempel aufgenommen wurden.
- Die Sanguo-Zeit ist verhältnismäßig stark repräsentiert: Aus den 60 Jahren zwischen der Abdankung des letzten Han-Kaisers und der Reichseinigung durch die Jin wurden neun Generale in den Tempel aufgenommen.

- Aus der 200 Jahre dauernden Westlichen Han-Dynastie wurden acht, aus den jeweils noch längeren Zhanguo- bzw. Chunqiu-Perioden wurden zusammen ebenfalls acht Generale aufgenommen.
- Die meisten Generale (elf) stammten aus der aktuellen Dynastie.
- Nur 26 Jahre vor Aufnahme der 64 Generale in den Tempel wurde Zhang Fei (genau wie zur Sanguo-Zeit) mit Qing Bu und Peng Yue verglichen. Im Tempel wird jedoch nur Peng Yue verehrt, während Qing Bu nicht auftaucht.
- Der General Guo Ziyi starb erst im Jahr vor der Erstellung der Liste.

Bei der Liste der Generale kam es während der Tang- und Song-Zeit mehrfach zu Änderungen.⁸¹ Viele Änderungen wurden in den Geschichtswerken nicht festgehalten. In einer zweiten Liste der Generale des WCWM aus dem Jahr 1123 wurde die Gesamtzahl der Militärs um drei verringert, und einige Personen wurden ausgetauscht. Es wurden keine Personen aufgenommen, die nach Fertigstellung der ersten Liste noch lebten. Auch in der zweiten Liste bleibt es bei der starken Präsenz von Personen aus der Sanguo-Zeit, bei denen es keine Änderungen gab.

Im Traktat über Riten, Gräber und Tempel von historischen Personen im Abschnitt über den Xiandailing-Tempel (Nr. 24) im *Xin Tang shu* findet sich eine weitere Erwähnung Zhang Feis. Dort werden die Gräber historischer Personen klassifiziert. Zhang Fei gehört bei dieser Aufzählung zur höchsten von drei Klassen von Menschen, deren Gräber aus den Einkünften dreier Haushalte versorgt werden. Im Folgenden werden die Personen der obersten Klasse aufgeführt:

[...] Aus Qi: Sun Bin und Yan Ying; aus Jin: Cheng Ying und Gongsun Chujiu; aus Yan: Yue Yi; aus Han: Cao Shen, Chen Ping, Han Xin, Zhou Yafu, Wei Qing, Huo Qubing und Huo Guang; [aus] Shu: der Zhaolie-Kaiser [Liu Bei], Guan Yu, Zhang Fei [und] Zhuge Liang; [von den] Tang: Fang Xuanling, Zhangsun Moji, Wei Zheng, Li Jing, Li Ji, Yuchi Gong, Hun Jian und Duan Xiushi; diese haben alle höchste Verdienste erworben und waren der Gipfel ihrer Zeit. Zur Klasse von Sun Bin u. a.: deren Gräber werden unterhalten mit den Einkünften aus drei Haushalten, die Klasse danach von Zhao Jianzi u. a. aus denen von zwei Haushalten, [auf Gräbern der] Klasse von Murong De u. a. ist es verboten Feuerholz zu sammeln. Wenn Grabstätten dieser Personen geöffnet oder zerstört worden sein sollten, so werden diese komplett mit äußerem

⁸¹ Das *Xin Tang shu* und das *Song shi* verzeichnen Änderungen in den Jahren 786, 963, während der Regierungsdevise Qingli (1041–1048) sowie eine Überprüfung im Jahr 1102.

und innerem Sarg und in vollem Ornat erneut bestattet. Es wird ihnen am *Yankang*-Tag geopfert, der untergeordnete Beamte⁸² hat dieses auszuführen.

齊孫臏晏嬰、晉程嬰公孫杵臼、燕樂毅、漢曹參陳平韓信周亞夫衛青霍去病霍光、蜀昭烈帝關羽張飛諸葛亮、唐房玄齡長孫無忌魏徵李靖李勣尉遲恭渾瑊段秀實等，皆勳德高邁，為當時之冠；…詔孫臏等各置守冢三戶，趙簡子等各二戶，慕容德等禁樵采；其有開毀者，皆具棺槨、朝服以葬，掩坎日致祭，長吏奉行其事。⁸³

Zhang Fei und Guan Yu werden hier in einer Klasse mit Liu Bei (welcher als *Shu zhaolie di* 蜀昭烈帝, d. h. als Kaiser von Shu bezeichnet wird) und Zhuge Liang gelistet. Personen aus anderen Reichen der Sanguo-Zeit werden nicht erwähnt. Die Textstelle stammt aus dem Jahr 963. In diesem Jahr besuchte der Kaiser den wiedererrichteten WCWM. Es gab also zwei staatliche Ehrungen Zhang Feis in den ersten drei Jahren der Song-Dynastie. Auch war es ein Kaiser der Song-Dynastie, der durch den Auftrag, ein zweites Geschichtswerk der Tang zu kompilieren, dafür sorgte, dass weitere offizielle Erwähnungen Zhang Feis erhalten blieben, denn im ersten Geschichtswerk über die Tang findet sich keine Erwähnung. In der Song-Zeit erreichte die staatliche Erinnerung/Ehrung Zhang Feis also ein höheres Niveau.

Diese Entwicklung setzte sich in der Yuan-Dynastie fort. So berichtet die einzige Stelle zu Zhang Fei aus dieser Zeit von der ersten offiziellen Verleihung eines posthumen Titels an den General seit dem Untergang von Shu-Han. Des Weiteren ist dies die erste Erwähnung Zhang Feis in einer der kaiserlichen Annalen.

Am Tage Guichou wurde Zhang Fei aus der Han-Dynastie zusätzlich der Titel „Der militärisch rechtschaffene, loyale, herausragende, heroische, intelligente, hilfreiche König“ verliehen.

癸丑，加封漢張飛武義忠顯英烈靈惠助順王。⁸⁴

Die Ming-Dynastie

Aus Geschichtswerken der Ming-Dynastie 明 (1368–1644) ist keine Erwähnung Zhang Feis überliefert. In dieser Epoche kam es zu einer Neubewertung der Figuren

⁸² Hucker erklärt diesen Titel als generische Bezeichnung. Hucker 1985, S. 110.

⁸³ *Song shi* 105:2559.

⁸⁴ YS 40:858.

der Sanguo-Zeit⁸⁵ inklusive Zhang Feis. War er (und nicht Guan Yu) im *Sanguo zhi pinghua* und vielen Yuan-zeitlichen Dramen noch die Hauptfigur,⁸⁶ so änderte sich dies in der Ming-Zeit. Kimberly Besio hat dies anhand der Darstellungen Zhang Feis und Zhuge Liangs in Yuan- und Ming-zeitlichen Versionen desselben Theaterstücks herausgearbeitet. Diese Neubewertung wird auch anhand der Geschichte des WCWM ersichtlich. So wurden laut *Ming shi* 明史 im Jahr 1388 die Opfer im WCWM-Tempel beendet.⁸⁷ Der Daoismus-Forscher Mark E. Meulenbeld schreibt, der Ming-Kaiser Zhu Yuanzhang 朱元璋 habe die Opferriten abgeschafft und Jiang Ziya den Titel „König der vollendeten Kriegskunst“ entzogen. Der Kaiser hatte bereits zuvor lokale militärische Gottheiten heruntergestuft und war später bestrebt, sich als ein Herrscher zu präsentieren, der das Zivile dem Militär vorzog.⁸⁸ Es passt zum politischen Klima der Ming-Zeit, die deutlich stärker von konfuzianischen Werten geprägt war als ihre Vorgänger, dass sie den Kult um einen im Volk beliebten, nonkonformistischen Krieger wie Zhang Fei, der mit seinem Kaiser in einem Bett schlief, nicht unterstützte.⁸⁹ Die Bedeutung des Einhegens von Zhang Fei in die konfuzianischen Hierarchien beschreibt Besio so:

Zhang (Fei) who appears in eleven of these twelve plays, is the most lawless and insubordinate of the three brothers; his submission to the authority of the throne is key to reestablishing order, and is an important component of most of the plays in which he appears.⁹⁰

Die letzte Erwähnung Zhang Feis in einer offiziellen Historiographie stammt aus dem *Qing shi gao* (1928).⁹¹ In einer Auflistung von Tempeln aus der Zeit der Regierungsdevise Guangxu (1875–1908) wird der Zhang-Fei-Tempel in Yunyang 雲陽 bei Chongqing erwähnt. Dies ist die einzige Erwähnung eines eigenen Zhang-Fei-Tempels in der offiziellen Geschichtsschreibung. Der betreffende Tempel in Yunyang 雲陽縣 (Zhang Huan Hou Miao 張桓侯廟) ist einer von nur zwei Zhang-

⁸⁵ Diesinger 1984, S. 250 oder Lee, 2011, S. 29.

⁸⁶ Roberts 2006, S. 2277.

⁸⁷ *MS* 75:1291.

⁸⁸ Meulenbeld 2015, S. 176. Meulenbeld gibt allerdings das Jahr 1387 an.

⁸⁹ Besio 2008, S. 82.

⁹⁰ Ebd., S. 78.

⁹¹ Die Frage, ob das *Qing shi gao* eines der offiziellen Geschichtswerke ist, wird unterschiedlich beantwortet. Wilkinson 2012, S. 626 verzeichnet das *Qing shi gao* als eine der „Standard Histories“.

Fei-Tempeln, die noch heute auf der Liste der Denkmäler der Volksrepublik China stehen.⁹²

Schlussfolgerungen

Seit seiner ersten Erwähnung knapp 80 Jahre nach seinem Tod ist Zhang Fei 30 Mal in der offiziellen Geschichtsschreibung erwähnt worden. In den Geschichtswerken, die die Zeit vor der Tang-Dynastie behandeln, erscheint Zhang Fei meist in kurzen Vergleichen und als Referenz, um die militärischen Fähigkeiten späterer Militärführer in deren Biographien zu veranschaulichen. Leider lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt nicht klären, ob diese Biographien vor der Tang-Zeit entstanden und dann während der Kompilation der historiographischen Werke während der Tang-Dynastie eingefügt wurden, oder ob sie erst während der Tang-Dynastie verfasst wurden. Wären die Biographien noch vor der Tang-Zeit entstanden, so lieferten sie (auch wenn sie inhaltlich nur wenige neue Erkenntnisse bieten) Hinweise über regionale und zeitliche Unterschiede in der Bekanntheit der Person Zhang Fei aus einer Zeit, die in der Forschung zum Roman *SGYY* bisher eher wenig beachtet wurde.

Mit Ausnahme der Ming-Dynastie wurde Zhang Fei seit der Tang-Zeit zusätzlich in Tempeln verehrt, und er wurde aufgrund von Erwähnungen durch verschiedene Kaiser ein Teil der offiziellen, staatlichen Erinnerungskultur. Das Gedenken an Zhang Fei änderte sich seit der Song-Zeit dahingehend, dass Zhang Fei zwar seltener in der Geschichtsschreibung erwähnt wurde, die Art des Gedenkens durch seine Aufnahme in eine Liste von zu verehrenden Generälen dafür jedoch bedeutender wurde, bis schließlich ein eigener Zhang-Fei-Tempel am Ende der Qing-Zeit entstand.

Die Auseinandersetzungen, die es über die moralische Qualität der Figur Zhang Fei gegeben hat, wurden in den Geschichtswerken nicht verzeichnet. Trotzdem lassen die Titel, die ihm verliehen wurden, die Tempel, in denen er verehrt wurde, die Klassifizierung seiner Grabstätte, und die Männer, die mit ihm verglichen wurden, Rückschlüsse darauf zu, wie Zhang Fei im Laufe der Jahrhunderte von offi-

⁹² Beide Kultstätten werden in Listen auf der Offiziellen Homepage der Zentralregierung der Volksrepublik China geführt. Der Tempel in Yunyang ist auf der 5. Nationalen Denkmalschutzliste der wichtigsten Kulturdenkmäler [der Volksrepublik China] verzeichnet (Nr. 380/186). Der andere Tempel, der Zhang Huan Hou Ci 張桓侯祠 der sich in Langzhong 閬中市 befindet, ist in der 4. Nationalen Denkmalschutzliste der wichtigsten Kulturdenkmäler aufgeführt (Nr. 158/80).

zieller Seite beurteilt wurde. Mit der Auswertung dieser Informationen sollte diese Untersuchung dabei helfen, ein vollständigeres Bild dieser bis heute berühmten historischen Figur zu zeichnen.

Literaturverzeichnis:

Alimov, Igor. 2006. „The work by Zhou Cheng: ‘Research on the Eastern Song Capital’: Information on Temples and Joss-Houses“ in *Manuscripta Orientalia* 12.3, S. 57–72.

Bei shi 北史. 1974. Li Yanshou 李延壽 (Beijing: Zhonghua).

Besio, Kimberly Ann. 2007. „Zhuge Liang and Zhang Fei: Bowang shao tun and Competing Masculine Ideals within the Development of the Three Kingdoms Story Cycle“, in *Three Kingdoms and Chinese Culture*, hrsg. von Besio, Kimberly Ann, und Tung, Constantine (*SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*, Albany: State University of New York), S. 73–86.

Chen shu 陳書. 1972. Yao Silian 姚思廉 (Beijing: Zhonghua).

De Crespigny, Rafe. 1970. *The Records of the Three Kingdoms* (Canberra: Australian National University).

De Crespigny, Rafe. 2007. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD)* (Leiden, Boston: Brill).

_____. 1990. *Generals of the South* (Canberra: Australian National University).

Diesinger, Gunter. 1984. *Vom General zum Gott: Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine „posthume Karriere“* (Frankfurt/Main: Haag und Herchen).

Duara, Prasenjit. 1998. „Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War“, in *The Journal of Asian Studies* 47.4, S. 778–795.

Gernet, Jacques. 1997. *Die chinesische Welt* (Frankfurt/M: Suhrkamp).

Graff, David A. 2002. *Medieval Chinese Warfare, 300–900* (London: Routledge).

Hanke, Martin. 2002. *Geschichtsschreibung im Spannungsfeld zwischen Zentrale und Region am Beispiel der Jin-Dynastie (265–420)* (Großheirath-Gossenberg: Ostasien Verlag).

Hucker, Charles O. 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Taibei: SMC Publishing Inc.).

Idema, W. L. und West, Stephen H. 2012. *Battles, Betrayals, and Brotherhood* (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

- Jin shu* 晉書. 1974. Fang, Xuanling 房玄齡 (Beijing: Zhonghua).
- Ku Weiyng. 2001 „Baobian and Jingshi, on the Rule of the Traditional Chinese Historian“, in *Making sense of Global History: The 19th International Congress of the Historical Sciences, Oslo 2000, Commemorative Volume*, hrsg. von Sogner, Sølvi (Oslo: Universitetsforlaget), S. 338–49.
- Lee Hyung-Jong. 2011. „From *Sanguo zhi* to *Sanguo zhi yanyi*: The Role of Sun Quan and the Development of the Three Kingdoms Historiography“, in *Electronic Theses and Dissertations Paper 535*, <https://openscholarship.wustl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1534&context=etd> (Zugriff am 01.01.2020).
- Leese-Messing, Kathrin. 2016. *Tradition im Wandel: Historiographiegeschichtliche Studien zu Chen Shous Sanguo zhi* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag).
- Nan shi* 南史. 1975. Li Yanshou 李延壽 (Beijing: Zhonghua).
- Liang shu* 梁書. 1973. Yao Silian 姚思廉 (Beijing: Zhonghua).
- Lorge, Peter A. 2011. *Chinese Martial Arts* (New York: Cambridge University Press).
- McLaren, Anne E. 2006. „History Repackaged in the Age of Print: The ‚Sanguozhi‘ and ‚Sanguo yanyi‘“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 69.2, S. 293–313.
- Ming shi* 明史. 1974. Zhang Tingyu 張廷玉 (Beijing: Zhonghua).
- Meulenbeld, Mark R. E. 2015. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawai‘i Press).
- Ng On-cho und Wang, Edward. 2005. *Mirroring the Past* (Honolulu: University of Hawai‘i Press).
- Offizielle Homepage der Zentralregierung der Volksrepublik China (*Zhongyang zhengfu menhu wangzhan* 中央政府门户网站). 2014 a. „Guowuyuan guanyu gongbu di si pi quanguo chongdian wenwu baohu danwei de tongzhi“ 国务院关于公布第四批全国重点文物保护单位的通知, http://www.gov.cn/guoqing/2014-07/21/content_2721166.htm (Zugriff am 31.07.2020).
- _____. 2014 b. „Guowuyuan guanyu gongbu di wu pi quanguo chongdian wenwu baohu danwei he yu xianyou quanguo chongdian wenwu baohu danwei hebing xiangmu de tongzhi“ 国务院关于公布第五批全国重点文物保护单位和与现有全国重点文物保护单位合并项目的通知, http://www.gov.cn/guoqing/2014-07/21/content_2721168.htm (Zugriff am 30.07.2020).
- Plaks, Andrew. 1987. *The Four Masterworks of the Ming Novel* (Princeton: Princeton University Press).

- Qing shi gao* 清史稿. 1977. Zhao Erxun 趙爾巽 (Beijing: Zhonghua).
- Roberts, Moss. 2006. *Three Kingdoms* 9th ed. (Beijing: Foreign Languages Press).
- Sanguo zhi* 三國志. 1959. Chen Shou 陳壽 (Beijing: Zhonghua).
- Sanguo yanyi* 三國演義. 1959. Luo Guanzhong 羅貫中 (Beijing: Zuoja).
- Shen, Simon. 2003. „Inventing the Romantic Kingdom“, in *East Asian History* 25/26, S. 25–42.
- Song huiyao jigao* 宋會要輯稿. 1957. Xu Song 徐松 (Beijing: Zhonghua).
- Song shi* 宋史. 1977. Tuotuo 脫脫 (Beijing: Zhonghua).
- Song shu* 宋書. 1974. Shen Yue 沈約 (Beijing: Zhonghua).
- Sui shu* 隋書. 1973. Wei Zheng 魏徵 (Beijing: Zhonghua).
- Taiping yulan* 太平御覽. 1985. Li Fang 李昉 (Beijing: Zhonghua).
- Togan, Isenbike. 2011. „Court Historiography in Early Tang China: Assigning a Place to History and Historians at the Palace“, in *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*, hrsg. von Duindam, Jeroen et al. (*Rulers & Elites*, Bd.: 1, Leiden: Brill), S. 171–198.
- Wechsler, Howard J. 1979. „T'ai-tsung (reign 626–49) the consolidator“, in *Sui and T'ang China, 589–906 AD, Part 1.*, hrsg. von Twitchett, Denis C. (*The Cambridge History of China*, Bd. 3, Cambridge MA: Cambridge University Press), S. 188–241.
- Wei shu* 魏書. 1974. Wei Shou 魏收 (Beijing: Zhonghua).
- Wilkinson, Endymion Porter. 2000. *Chinese History – A Manual* (Cambridge MA: Harvard University Press).
- Xin Tang shu* 新唐書. 1975. Ouyang Xiu 歐陽修 (Beijing: Zhonghua).
- Yuan shi* 元史. 1976. Song Lian 宋濂 (Beijing: Zhonghua).

Erinnerungsfilme – Verdrängungsfilme? Das Bild Mao Zedongs im chinesischen Spielfilm

Carsten Schäfer

This paper focuses on the Mao persona in Chinese fictional films between 1978 and 2015. Movies not only illustrate the political framework within which discussions about Mao were and are allowed in China; they also influence how a society remembers the past. Yet, the analysis shows that China still strives for a historical master narrative. Mao's image not only oscillates between deification and de-mystification, but also between legitimization of the CCP and criticism on contemporary China. In this sense Mao, up until today, still inheres both a "tiger spirit" safeguarding official China and a rebellious, subversive "monkey spirit".

Maos Leichnam wacht noch immer über dem Platz des Himmlischen Friedens, dem Zentrum Chinas, und sein Konterfei prangert am Eingang zur Verbotenen Stadt: „Bis heute wird Mao als Identifikationsfigur und Quelle der Legitimation der Herrschaft der KPCh gebraucht.“¹ Die Geschichte des Großen Vorsitzenden ist untrennbar mit jener der Volksrepublik (VR) China verwoben. Schulbücher und Mao-Statuen, Anhänger und Autoplaketten, Tonfiguren oder T-Shirts: Längst hat dabei die Erinnerung an Mao verschiedenste Ausdrucksformen angenommen; er ist nicht mehr bloßes Objekt staatlicher Propaganda, er ist auch ein Phänomen der Popkultur und des Massenkonsums. Ein Bereich, der diese Elemente miteinander verbindet wie wenige andere, ist der Film. Seit 1978 – zu Maos Lebzeiten war es verboten, politische Persönlichkeiten filmisch darzustellen – sind Hunderte von Kino-Produktionen entstanden, die aus dem Leben Maos in fiktionalisierter Form erzählen. Dieser Artikel rückt solche Spielfilme aus der VR China, die zwischen 1978 und 2015 entstanden sind, in den Fokus. Er soll Brüche und Kontinuitäten des Mao-Bildes, historische Masternarrative und die ihnen innewohnenden Tabus im Spannungsfeld zwischen politischen Rahmenbedingungen, offizieller Historiographie sowie populärkultureller Rezeption nachzeichnen.

Im Zentrum stehen dabei so genannte *zhuxuanlü dianying* 主旋律电影 (Hauptmelodie-Filme), die die großen (und offiziell gewünschten) Erzählungen der chinesischen Revolution wiedergeben. Weil nicht annähernd alle von ihnen berücksichtigt werden können, fokussiert sich der vorliegende Artikel auf zwanzig exem-

¹ Wemheuer 2009, S. 140.

plarische Filme, die jeweils einen stilprägenden Charakter hatten und haben: Sie erregten, staatlicherseits gefördert und beworben, bei ihrer Erstausrahlung großes Aufsehen und entstanden meist anlässlich offizieller Jubiläen; viele von ihnen erhielten die wichtigsten Filmpreise und gelten heute als Klassiker. Der vorliegende Artikel ist damit keine erschöpfende Darstellung über die Geschichte der Mao-Filme – wohl aber eine repräsentative, die sich vor allem auf die in China bekanntesten Filme beschränkt.

Im Mittelpunkt des Artikels steht die Leitfrage nach der filmischen Darstellung Maos im Wandel der Zeit: Welche Rollen nimmt die Figur in den Filmen ein? Für welche Leistungen wird Mao gewürdigt? Für welche wird er kritisiert? Zur Beantwortung dieser Frage werden die ausgewählten Filme, in drei Zeitphasen aufgeteilt, diskutiert: Die 1970er Jahre, die 1980er Jahre sowie die Phase von 1989 bis heute. Dabei freilich geht es nicht nur um die Frage, was erinnert wird – sondern auch, was zugleich dem Vergessen anheimfällt, weisen Filme doch stets auch auf Tabus im politischen und historiographischen Diskurs hin. Innerhalb der Sinologie ist das Interesse an solchen Propagandafilmen eher gering; in diesem Sinne soll der vorliegende Text auch einen Beitrag dazu leisten, eine Lücke zu schließen.

Auch wenn Filmanalysen die Elemente Produktion, Werk und Rezeption zu umfassen haben, liegt der Fokus im Folgenden vor allem auf dem Werk selbst, dessen narrative und visuelle Ebene aus einer historischen Perspektive analysiert und interpretiert werden soll. Produktion, Autorenschaft sowie offizielle und inoffizielle Rezeption hingegen werden nur als Nebenaspekte behandelt.

Prolog: Propaganda und kollektives Gedächtnis

Als Analysegegenstand sind Spielfilme von Interesse, weil Propaganda und Kommerz hier eine besonders produktive Symbiose eingehen. Gerade Historienfilme haben sich in China als außerordentlich erfolgreiches Genre etabliert. Zugleich bleiben filmisches Schaffen und politische Propaganda in China eng miteinander verwoben. Filme sind nach wie vor politischen Vorgaben ausgesetzt und erfüllen eine herrschaftslegitimierende Funktion. Stärker noch als andere Medien dienen sie der politischen Erziehung der Bevölkerung; sie bleiben damit dem „geschichtspolitischen Monopolanspruch“² der Kommunistischen Partei (KP) unterworfen. In dem Sinne freilich, in dem „der Zuschauer in erster Linie ein Schüler, ein Rezipient

² Holbig 2009.

patriotisch-historischer Unterweisung, erst dann Konsument“³ ist, konstruieren Erinnerungsfilme in China Geschichte weniger faktengetreu – egal wie exzessiv die KP den Begriff der historischen „Wahrheit“ in diesen Kontexten nutzt (und damit bagatellisiert) –, sondern sie erinnern das politisch Gewünschte.⁴ Entsprechend werden Filmproduktionen von einem politischen Apparat überwacht, in dessen Zentrum die Staatliche Behörde für Presse, Publikation, Radio, Film und Fernsehen (*Guojia guangbo dianyin dianshi zongju* 国家广播电影电视总局) sowie – im Falle der hier zu besprechenden Mao-Filme – die Leitende Arbeitsgruppe für Filmproduktionen über die große Revolutionsgeschichte (*Zhongda geming lishi ticao yingshi chuanguo lingdao xiaozu* 重大革命历史题材影视创作领导小组) stehen; letztere fungiert als zentrale Behörde, der sämtliche Filme, in denen Themen der kommunistischen Revolution dargestellt werden, zur Kontrolle vorgelegt werden müssen.⁵ Auch die hier besprochenen Filme unterstanden ihrer Aufsicht: Sie alle sind mithin immer auch Ausdruck der offiziellen chinesischen Historiographie. Die sich daraus ableitende politische „Wahrheitsmission“ findet in einer Reihe von Stilmitteln ihren Ausdruck, die in allen Filmen eine größtmögliche Nähe zur historischen Wahrheit suggerieren sollen. Nicht nur wird die Mao-Rolle stets mit optischen Mao-Doppelgängern besetzt; auch die Nutzung von eingeschobenen Originalaufnahmen oder nachgestellte Schwarz-Weiß-Aufnahmen gehören zum Standardrepertoire der Filme. Gleiches gilt für Texteingänge oder Erläuterungen aus dem Off, die den Stil dokumentarischer Produktionen imitieren und vergessen machen sollen, dass Filme immer das Produkt einer Selektion sind, bestimmte Inhalte zu zeigen – und andere nicht. Das heißt: Mao-Filme sind als Ergebnis einer „klar berechneten Erinnerungspolitik“⁶ zu verstehen – und damit immer vornehmlich an der Gegenwart und ihren Bedürfnissen orientiert. In diesem Sinne zeigen sie, aus einer historischen Perspektive von den 1970ern bis heute, die Rahmenbedingungen, innerhalb derer Diskussionen über Mao erlaubt waren und sind. In historiographische Narrative gehen stets „spezifische Legitimationsansprüche, Machtinteressen, Gegenwarts- und Zukunftsdeutungen ein“.⁷ Über diese – und ihre Brüche und Veränderungen – legen die Filme als historische Quellen Zeugnis ab.

³ Niedenführ 2012, S. 321.

⁴ Cai 2016, S. 40.

⁵ Yang Xingui 2007.

⁶ Niedenführ 2012, S. 119.

⁷ Holbig 2009.

Filme sind als Analysegegenstand darüber hinaus von Interesse, weil sie einen starken Einfluss darauf haben, wie eine Gesellschaft die Vergangenheit erinnert. Erinnerung basiert nicht nur auf historischen Fakten, sondern auch auf der *Wahrnehmung* von Fakten – und hierbei spielen Filme eine Schlüsselrolle, indem sie komplexe historische Zusammenhänge erzählbar machen, personalisieren und mit Emotionen aufladen. Zugleich liefern sie Bilder und Eindrücke, die immer die Art und Weise, wie wir uns selbst und die Welt wahrnehmen, beeinflussen und prägen: „Can we think of history, and specially modern history, without reference to visual representation?“⁸ Durch ihre „Fiktionalisierung von Fakten“⁹ helfen Filme, Geschichte in das kollektive Langzeitgedächtnis einer Nation zu überführen. Gerade in China stellen sie eine besonders große Herausforderung für die akademische Historiographie dar: In der heutigen „post-literate world“ – also einer Welt „in which people can read, but won't“¹⁰ – sind sie bedeutend populärer und einflussreicher als (wissenschaftliche) Bücher. Sie spielen eine wichtige Rolle dabei, wie Mao erinnert wird und welche Vorstellungen sich Menschen von ihm machen. Die Frage wiederum, wie Mao wahrgenommen wird, ist kaum weniger wichtig als jene, wie er tatsächlich war. Filme können uns darauf eine Antwort geben, gilt doch: „Wir kommen der Wahrheit nie näher als mit erfundenen Geschichten“¹¹.

Mao als Heilsfigur: Die 1970er Jahre

Zwei Jahre nach seinem Tod erschien Mao im Film *Dahe benliu* 大河奔流 (Der reißende Strom des großen Flusses, 1978) erstmals als fiktive Figur auf der Leinwand. Gespielt wurde er von Yu Shizhi 于是之 (1927–2007), der Mao zuvor bereits auf der Bühne gemimt hatte (erstmalig 1951 in der Oper *Changzheng* 长征 [Der Lange Marsch]). Der erste Auftritt der Mao-Figur im Film dauerte kaum eine Minute und blieb stark von der Verehrung und Vergöttlichung Maos während der Kulturrevolution geprägt (2:19:30–2:20:25). Eine handlungstragende Rolle spielte sie nicht: Mit einem Mal erscheint die Figur in der Mitte des Films, vor dem Panoramabild des Gelben Flusses und von pathetisch-ruhiger Musik begleitet, mit sichtbarem Abstand gefolgt von einer Gruppe von Leibwächtern, die Arme hinter dem

⁸ Deshpande 2004, S. 4458.

⁹ Braun 2013, S. 11.

¹⁰ Deshpande 2004, S. 4458.

¹¹ Begley 2008, S. 15.

Rücken verschränkt, dabei erhobenen Kopfes in die Ferne blickend. Durch die von Bewunderung erfüllten Augen der Hauptfigur wird dieser perspektivische Kamerablick, der mit dem Szenenaufbau die übergeordnete Rolle Maos unterstreicht, vermittelt. Erst am Ende der Szene verlässt die Kamera diesen Perspektivblick und nähert sich der Figur. Sein Gesicht bleibt dem Zuschauer jedoch verborgen. Würdevolle Distanziertheit prägt sein Verhältnis zum Umfeld auch in dieser Einstellung.

Die Produktionen der folgenden Jahre – wie *Xi'an Shibian* 西安事变 (Der Zwischenfall von Xi'an, 1981) – folgten diesem Rollenmuster im Wesentlichen, auch wenn die Figur nun wichtigere Nebenrollen einnimmt, häufig in der Nahaufnahme zu sehen ist und aktiv in die Handlung eingreift. Trotzdem: Auch die Werke der frühen 1980er Jahre bedienten das Mao-Bild der Kulturrevolution. Gezeigt wurde weniger eine realistische Figur mit Innenleben, als vielmehr ein mit Stereotypen aufgeladenes Symbol. Erst in den späten 1980ern rückte dieses Motiv zunehmend in den Hintergrund. Gleichwohl sind visuelle und symbolische Akzentuierungen des alten Mao-Mythos bis heute nicht verschwunden, sondern bleiben, meist als kurze Handlungseinschübe, ein szenisches Grundelement *aller* hier analysierten Mao-Filme. Besonders kommen sie in jenen unzähligen, von pathetischer Musik untermalten und einen starken visuellen Sog ausübenden Szenen zum Ausdruck, in denen Mao als majestätische Figur aus der Weit-Einstellung einsam vor prächtigen Berg- oder Flusslandschaften zu sehen ist. Mao bleibt, das zeigen diese Szenen, weiterhin die Figur, in der das „neue China“ der KP seine Projektion findet wie keine andere vor oder nach ihm.

Menschelnde Heilsfigur: Die 1980er Jahre

Bereits im genannten *Xi'an Shibian* wird eine Umdeutung der Figur vorgenommen, die die Darstellungen der 1980er Jahre prägen sollte und in Filmen wie *Fengyu xia Zhongshan* 风雨下钟山 (Den Gefahren trotzend den Zhong-Berg hinabsteigen, 1982) und *Sidu chishui* 四渡赤水 (Viermalige Überquerung des Chishui-Flusses, 1983), in denen Mao von einer Neben- zur Hauptfigur aufrückt, weitergeführt wird. Mit Zhang Keyao 张克瑶 (1933–2017) oder Gu Yue 古月 (1937–2005) betreten zugleich neue Schauspieler die Bühne. Vor allem zwei Elemente prägen die Neuorientierung der Mao-Darstellung in dieser Phase.

Erstens wird die Figur nun mit individuelleren Zügen ausgestattet. Sie rückt von der ausschließlichen Symbolebene ab und wird „menschlicher“. Aus dem eingefro-

renen Heiligenbild wird eine lachende, rauchende, plaudernde Figur. Trotzdem: Dem Stil des sozialistischen Realismus, der wenig Sinn für Charakter- und Persönlichkeitsdarstellungen hat, sondern auf eine Verehrung durch das Publikum abzielt, bleibt die Figurenzeichnung auch in dieser Zeit verhaftet. Monoton und schablonenhaft kommen die Darstellungen daher; sie wollen Autorität, Tugend und Heldentum transportieren. In diesem Sinne ist die Mao-Darstellung in dieser Zeit weiter stark geprägt von einer historiographischen Tradition in China, die offizielle Biographien „nicht über Individuen, sondern über Repräsentanten der staatlichen Ordnung erstellt. Ihre Darstellung dient [...] als Lehrbeispiel“.¹²

Zweitens erhält die Mao-Verehrung in dieser Zeit erstmals konkrete, in der Ereignisgeschichte verankerte Zuschreibungen und Begründungen – auf die sie gleichsam, wie zu sehen sein wird, bis heute beschränkt wird. Die Figur ist nicht länger ein bloßes ikonenhaftes Sinnbild ihrer Partei, sondern wird nun zum Akteur historischer Ereignisse, der ob seiner konkreten Erfolge erinnert wird: Mao tritt als Führer der chinesischen Revolution vor sein Publikum. Filme erzählen nun Episoden aus der Zeit von 1937 bis 1949, in denen Mao als militärisches Genie die Gründung der VR China ermöglichte. Diese Motive und ihr zeitlicher Rahmen geben zugleich das Grundnarrativ für die folgenden Jahrzehnte vor.

Dieser Wandel von einer ausschließlichen Heils- zu einer auch politischen Figur, die die historischen Entwicklungsprozesse voranbringt, kommt besonders dort zum Ausdruck, wo Mao im Kreise seiner Genossen gezeigt wird. Mao tritt hier – ganz dem Zeitgeist der frühen Deng Xiaoping 邓小平 (1904–1997)-Ära entsprechend – nicht mehr als kultisch verehrter Führer auf, sondern als *primus inter pares*, der dem Prinzip der kollektiven Führung gemäß den revolutionären Zeitenlauf prägt. Vor allem die Figuren Zhou Enlai 周恩来 (1898–1976) und Zhu De 朱德 (1886–1976) werden nun als seine vertraulichen Partner in der Parteiführung gezeigt. In unzähligen Szenen sitzen sie in Maos Hütte beisammen und beraten über die militärische und politische Lage. Jeder kommt in der freundschaftlichen Atmosphäre zu Wort und bringt Ansichten ein, die Mao am Ende zu einer Entscheidung zusammenführt: Machtkämpfe und Faktionismus,¹³ Machtmissbrauch und ideologiegeleitete Beratungsresistenz,¹⁴ Selbstherrlichkeit und pervertierter Personen-

¹² Weigel-Schwiedrzik 1984, S. 80.

¹³ Pantsow und Levine 2012.

¹⁴ Li Zhisui 1994.

kult¹⁵ – allesamt Aspekte, die in westlichsprachigen Mao-Biographien genannt werden – spielen in dieser Lesart keine Rolle.

Heilsfigur und Mensch: Die Zeit seit den 1990er Jahren

Bereits die Filme *Weiwei Kunlun* 巍巍昆仑 (Das himmelhohe Kunlun-Gebirge, 1989) und *Kaiguo dadian* 开国大典 (Die Gründungszeremonie der Nation, 1989), die beide noch in die ausgehenden 1980er Jahre hineinreichen, markierten einen Wendepunkt, der die darauffolgenden Jahrzehnte prägen sollte. Die starre Modellhaftigkeit der Mao-Figur wurde zunehmend aufgeweicht, während individuelle Elemente seiner Figur noch stärker betont wurden und er lebendiger, emotionaler und vielschichtiger gezeichnet wurde – auch wenn, bis heute anhaltend, Züge des sozialistischen Realismus in seiner Figur bedeutend bleiben. Auch seine Rolle als politische Figur erhält neue Facetten. Nicht weniger wichtig ist, dass er nicht länger ausschließlich auf seine revolutionäre Rolle beschränkt wird, sondern auch in seinem Privatleben gezeigt wird. Beide Rollen prägen die Filme, die folgen sollten, und wurden in den anschließenden Jahren weiter verfeinert und vertieft.

Wichtig für diese Epoche ist nicht zuletzt, dass Mao nun von einer Vielzahl an unterschiedlichen – und, im Gegensatz zu Gu Yue, der ihn häufiger als jeder andere spielte, auch professionell ausgebildeten – Schauspielern verkörpert wird. Dazu gehören Tang Guoqiang 唐国强 (geb. 1952), Wang Ren 王仁 (geb. 1965) oder Wang Ying 王冀 (geb. 1957). Sie alle tragen dazu bei, der Figur mehr Tiefe und Persönlichkeit zu verleihen, als es in den Jahren zuvor der Fall gewesen war.

Der Revolutionär und Staatsgründer

Die zentrale Filmrolle der Mao-Figur bleibt auch in dieser Phase die des Feldherrn und militärstrategischen Genies – und damit die des nationalen Revolutionärs, der die Gründung der VR China orchestrierte. Nach wie vor ist es das Jahrzehnt vor der Gründung, aus dem sich Maos historische Verdienste ableiten, denen in den Filmen ein Denkmal gesetzt wird: Mao war der Staatsgründer, der nach einem Jahrhundert imperialistischer Demütigung die nationale Revolution vollendete. Zahlreiche Filme, darunter die Trilogie *Da jinjun* 大进军 (Der große Marsch, 1995–1999) oder *Da zhuanzhe* 大转折 (Die große Wende, 1996) helfen, den Siegeszug der KP

¹⁵ Chang und Halliday 2007.

unter der Führung Mao Zedongs zu glorifizieren. Seine übergeordnete Rolle im Bürgerkriegsgeschehen findet ihren Ausdruck in Motiven, die sich wie ein roter Faden durch die Filme ziehen: Wir sehen Mao, der alleine in seiner Hütte sitzt und Befehle zu Papier bringt; wir schauen zu, wenn er mithilfe von Telegrammen das Kriegsgeschehen lenkt (z. B. *Da juezhan 1* 大决战 1, Die große Entscheidungsschlacht – Teil 1, 1991, 0:41:45–0:42:00); wir beobachten ihn in tiefer Nacht in seiner Hütte Landkarten studierend (z. B. *Da juezhan 2*, 0:47:30–0:48:25); wir lauschen seinen Worten über den Fortgang der Revolution (z. B. *Weiwei Kunlun*, 0:00:30–0:03:20). Auch wenn die zentrale Bedeutung Maos im Bürgerkrieg in der Forschung innerhalb und außerhalb Chinas¹⁶ sowie in chinesischen Erinnerungsbüchern über Mao¹⁷ historisch verbürgt ist, ist er bei all dem doch mehr als eine historische Figur; er überschreitet hier die Grenze zur klassischen Literatur: So wie Zhuge Liang 诸葛亮 (181–234) oder Cao Cao 曹操 (155–220), ist auch er von Tapferkeit, von Führungsstärke, Weitsichtigkeit und Strategiekundigkeit geprägt. Nicht nur dadurch setzt sich Mao aus dem Figurentableau ab, sondern auch durch Charaktereigenschaften wie Heiterkeit und Milde, die ein Quell der Ruhe in den lauten, von Schlachtengebrüll geprägten Filmen sind. Ihm folgen die KP-Genossen, die Soldaten, die Bauern, genauso wie der vor allem in den Filmen der 1990er Jahre immer wiederkehrende, im Handlungsverlauf bekehrte Guomindang-Soldat.

Nur sehr selten gehen Filme über diese Rollenzuschreibung des revolutionären Militärs hinaus. Als Staatsmann nach 1949 wird er nur am Rande gezeigt, so etwa während des Koreakrieges in *Mao Zedong he ta de erzi* 毛泽东和他的儿子 (Mao Zedong und sein Sohn, 1991) oder während seines Shaoshan-Besuchs in *Mao Zedong de gushi* 毛泽东的故事 (Die Geschichte Mao Zedongs, 1992), bei dem er der Versorgungsnotlage auf dem Land gewahr wird. Allein: Lange Darstellungen und Erzählungen widmen auch diese Filme den Episoden nicht; darüberhinausgehende politische Schlüsselereignisse nach 1949 fallen dem (Ver)Schweigen gänzlich anheim. Auch andere Rollen, in denen die Figur seit den 1990er Jahren vereinzelt zu sehen ist – sei es als Gelehrter in *Jiandang weiye* 建党伟业 (Die großartige Gründung der Partei, 2011), als Literaturliebhaber in *Mao Zedong de qingjia Zhang Wenqiu* 毛泽东的亲家张文秋 (Mao und seine Nichte Zhang Wenqiu, 2002) oder als Poet in *Da jinjun* –, bleiben verzierende Randerscheinungen.

¹⁶ Jin Chongji 2004; Westad 2003; Dabringhaus 2008.

¹⁷ Wang Hebing 1991.

Dennoch wird hier bereits deutlich: Sowohl in Bezug auf die politische Person als auch in Bezug auf die historischen Masternarrative, vor deren Hintergrund sich die Figuren bewegen, werden seit den 1990er Jahren Veränderungen in der filmischen Darstellung augenscheinlich, die bis heute anhalten.

Zwischen Legitimation und Rebellion

Die Mao-Figur wird seit den 1990er Jahren immer wieder mit neuen Eigenschaften versehen, die politischen Ideen und der Propaganda der jeweiligen Produktionszeit entsprachen, weniger jedoch den historischen Realitäten der Mao-Ära. So wird die bereits in den Filmen der 1980er Jahre zu findende Figureneigenschaft der Volksnähe in dieser Zeit mit weiteren *Good Governance*-Elementen ergänzt. Immer wieder wird Mao als Figur gezeichnet, die die Nähe einfacher Bauern (*Mao Zedong hui Shaoshan* 毛泽东回韶山 [Mao Zedong kehrt nach Shaoshan zurück, 2007]), von Stadtbewohnern (*Jianguo daye* 建国大业 [Die großartige Gründung der Nation, 2009]) oder Journalisten (*Chongqing tanpan* 重庆谈判 [Verhandlungen in Chongqing, 1993]) sucht. Er fordert sie alle auf, der Regierung gegenüber eine kritische Haltung zu wahren und offen zu sprechen (z. B. in *Chongqing tanpan*, 1:20:06–1:20:28). Nicht nur die Massenlinie, der zufolge Wünsche der Bevölkerung durch die Partei umzusetzen sind, stand Pate für diese Darstellungen; in den 1990er Jahren erhält auch der in der KP-Propaganda viel bemühte „Demokratie“-Begriff (*minzhu* 民主) eine Aufwertung – etwa in *Chongqing tanpan*. Er orientiert sich an der von Peking heute propagierten „sozialistischen Demokratie chinesischer Prägung“, die Elemente der Konsultation und des Beschwerdewesens zu vereinen versucht. Auch das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, das heute, so will es die offizielle Lesart Pekings, zu einer grundlegenden Staatspolitik Chinas¹⁸ geworden ist, findet in den Produktionen der 1990er Jahre seinen filmischen Widerhall. Obwohl das Recht in Maos China keinerlei Rolle spielte,¹⁹ ist es in den Filmen immer wieder Mao, der die Befolgung der Gesetze einfordert – von sich selbst, seiner Familie und seiner Entourage. Zuletzt fällt die Eindämmung von Korruption und Nepotismus als Grundnarrativ zahlreicher Filme ins Auge. Nicht nur kommt sie in der Bescheidenheit der Mao-Figur zum Ausdruck, dessen abgetragene Kittel und Hosen über und über mit Flecken besetzt sind, der in einfachen Hütten haust und isst, was seine Soldaten essen. Auch bringt Mao seine Haltung immer wieder direkt zum Ausdruck:

¹⁸ Li Junru 2014.

¹⁹ Senger 2008, S. 33.

Selbst Jahre später noch kann er sich an Schulden erinnern und besteht darauf, sie zurückzuzahlen (*Kaiguo dadian*, 1:16:51–1:17:30), Geschenke an ihn reicht er an seine Untergebenen weiter (*Chongqing tanpan*, 0:36:50–0:36:56) – auch hier erinnert er an historische Figuren wie Cao Cao – und Familienmitglieder warnt er vor Vetternwirtschaft (*Mao Zedong he ta de erzi*, 0:51:01).

Einerseits verdeutlichen derart teils schroffe Unterschiede zum China der Jetztzeit – man denke an die „Prinzling“-Kultur, an korrupte, sich selbst bereichernde Kader oder an Massenproteste enteigneter Bauern – die Legitimitätsstiftende Komponente der Mao-Filme: Maos Figur vereint in sich Elemente eines kommunistischen Rollenmodells ebenso wie die eines Idealbilds des konfuzianischen Herrschers. Die Filme schreiben Mao damit gezielt Werte und Haltungen zu, die implizit auch auf seine Erben der Jetztzeit abstrahlen sollen – mit teils bemerkenswerten Ausgestaltungen wirbt er in *Mao Zedong hui Shaoshan* gar für eine umweltfreundliche, grüne Politik (0:21:41–0:22:43). Andererseits: Indem dem fiktiven Mao Attribute zugeschrieben werden, die die Figur gleichsam von der historischen Person entkoppeln, erscheint er zugleich doch auch immer, dem Muster folgend, „die Geschichte als Spiegel“ (*yi shi wei jing* 以史为镜) zu nutzen, als Instrument der Kritik an gegenwärtigen Zuständen. In der Tat: Immer wieder gewinnt man als Zuseher den Eindruck, dass Maos Verhalten auch als Warnung an heutige Kader verstanden werden kann, die die genannten Ideale nicht mehr teilen.

„Broken Narratives“²⁰: Die USA und die Guomindang (GMD)

Auch in Bezug auf das ereignisgeschichtliche Narrativ ändert sich der Ton der Filme in dieser Phase. So wie Mao facettenreicher gezeichnet wird, wird auch die Welt um ihn herum vielschichtiger und ambivalenter. Die einfachen, auf simplen Binäritäten begründeten und stringenten historischen Erzählmuster der 1980er Jahre werden aufgelöst. Exemplarisch lässt sich dies an den Erzählungen über die USA und die GMD zeigen.

In Filmen wie *Fengyu xia Zhongshan* oder *Chongqing tanpan* tauchten die USA ausschließlich in der Rolle der „Imperialisten“ auf, die Hand in Hand mit Chiang Kaishek 蔣介石 (1887–1975) die Friedens- und Befreiungsmision der KP zu unterwandern versuchten. Sie fungieren neben den Nationalisten als Hauptfeinde des chinesischen Volkes und der „friedensliebenden“ KP. Mit *Mao Zedong he Sinuo* 毛泽东和斯诺 (Mao Zedong und Edgar Snow, 2001) wird dieses Narrativ erstmals

²⁰ Zitiert nach Weigelin-Schwiedrzik 2014.

durchbrochen: Der Film erzählt die Geschichte der beiden Figuren als Parabel einer schwierigen Annäherung der beiden Länder. Edgar Snows Proklamation „I love China“ (0:47:01) findet schließlich in Maos positiven Bewertungen der USA ihre dialektische Entsprechung. Nicht zufällig endet der Film mit einem positiven Ausblick: Nixons Besuch in China. Einerseits spielten Entwicklungen wie der WTO-Beitritt Chinas im Dezember 2001 eine Rolle bei dieser Neuerzählung; auch sind die Filme Resonanzkörper für Chinas Streben nach Weltgeltung. In *Kailuo xuanyan* 开罗宣言 (Die Kairoer Erklärung, 2015) werden die USA nicht mehr, wie noch in *Xi'an Shibian*, in der Riege feindlich gesinnter imperialistischer Staaten verortet. Stattdessen stehen China und die USA als zentrale Mächte einer globalen antifaschistischen Einheitsfront auf einer Seite. Hier, in der Erzählung über zwei gleichrangige Supermächte, gipfelt die filmische Wiederannäherung beider Staaten.

Äquivalent – und bereits ein Jahrzehnt früher einsetzend – wandelt sich auch der Blick auf den Feind im Inneren: Wurden GMD-Mitglieder und insbesondere Chiang Kaishek in den 1980ern als eindimensionale, entmenschlichte Zerrbilder dargestellt, die Verrat am eigenen Volk begingen, so markiert der Film *Kaiguo dadian* einen narrativen Bruch, in dessen Folge die distanziert-kritischen GMD-Betrachtungen mit zunehmend positiven Attributen ergänzt wurden. Zugleich tritt Mao nun als Mahner auf, der offen für eine Zusammenarbeit mit seinem Kontrahenten ist – und den Bürgerkrieg, den er in den Filmen nie wollte und mit verschiedenen Kompromissen und Zugeständnissen zu verhindern versucht hatte, letztlich von Chiang aufgezwungen bekam. In *Jianguo daye* erklärt die Mao-Figur, händeschüttelnd mit Chiang Kaishek vor einem Bildnis Sun Yatsens 孙中山 (1866–1925) stehend: „Sowohl der Vorsitzende Chiang als auch ich selbst sind Schüler Dr. Sun Yat-sens. Die GMD genauso wie die KPCh haben das revolutionäre Erbe Dr. Suns übernommen. Wir teilen uns die gleichen Wurzeln“ (0:04:53–0:05:05). Zwar bleibt Mao auch hier die Figur, die China von der GMD befreite, zugleich wird er aber zum Akteur, der die Tür zur Versöhnung aufhält: Die seitens Pekings angestrebte Wiedervereinigung mit Taiwan erhält hier ihre historische Legitimierung. In den beiden Beispielen freilich sind die Filme nicht zuletzt auch Spiegel eines größeren Trends, in dem die Gewissheiten des Kalten Krieges – hier das kommunistische „Gute“, dort das konterrevolutionär und imperialistische „Böse“ – obsolet geworden sind und alte Konstellationen neu geordnet werden müssen – eine Entwicklung, die bis heute anhält und weltweit zu beobachten ist.²¹

²¹ Weigelin-Schwiedrik 2014.

Der Privatmann

Ab 1991 entstand eine Reihe von Filmen, in denen Maos Privatleben im Fokus stand – darunter Werke wie *Mao Zedong he ta de erzi*, *Mao Zedong de gushi* oder *Mao Zedong de qingjia Zhang Wenqiu*. Sie fallen in den Kontext des so genannten „Mao-Fiebers“. Mit den Filmen reagierten ihre Macher auf ein Publikum, das mit allzu simplen Propagandaplots zunehmend schwerer zu gewinnen war: Im Jahre 1993 wurde in China durch die Lockerung politischer Restriktionen der Übergang von einer planwirtschaftlichen hin zu einer zunehmend marktwirtschaftlich geprägten Filmindustrie eingeleitet.²² In der Folge mussten Filme, wollten sie ein Publikum erreichen, gezielter auf dessen Wünsche eingehen; und dazu gehörte auch, so Thomas Scharping, „the gusty appetite of the public for a peep show into the private lives of leaders“.²³

Ein wesentliches Element, das seither Teil der Mao-Darstellung ist, ist die Rolle des liebevollen, scherzenden Familienvaters – auch wenn in der Regel nur sein ältester Sohn aus der Ehe mit Yang Kaihui 杨开慧 (1901–1930), Mao Anying 毛岸英 (1922–1950), sowie seine Tochter Li Na 李讷 (geb. 1940) aus der Ehe mit Jiang Qing 江青 (1914–1991) als Figuren im Plot auftauchen, nicht aber seine übrigen sechs Kinder. Mit dieser Loslösung von einer ausschließlich politik-historischen Lesart der Figur rückt sie zugleich an die Lebenswirklichkeiten der Zuschauer heran und schafft neue Identifikationsflächen. Gewiss: Faktizität und Fiktionalität stehen auch hier in einem Konfliktverhältnis. Die Darstellung des Familienmenschen ist weniger an historischen Realitäten orientiert als vielmehr an konfuzianischen Idealvorstellungen, hat Mao doch in der historischen Realität seine Kinder „nur aus der Distanz [erlebt], und nur in Einzelfällen zeigte er sich als fürsorglicher Familienvater“.²⁴ So wie das Wort für „Staat“ (*guojia* 国家) die Komponente *jia* für „Familie“ enthält, so fungiert im Film auch die Zuneigung Maos zu seiner Familie in erster Linie als Parabel auf Maos Vaterrolle gegenüber der chinesischen Nation – und kann in diesem Sinne als weitere Kennzeichnung des Mao-Kults verstanden werden.

Zum neuen Blick ins Private gehören auch jene zahlreichen Szenen, die von Maos Hobbys und Leibspeisen erzählen. Am stärksten aber sind es solche Momente, in denen er kränklich und schwach (*Da zhuanzhe* 2, 0:12:21–0:12:36), tollpatschig

²² Hong 1996.

²³ Scharping 1995, S. 3.

²⁴ Schmidt-Glintzer 2017, S. 79.

(*Da juezhan 1*, 2:12:25–2:12:34), oder, wie in *Jianguo daye* (1:45:55–1:46:00), betrunken gezeigt wird, die eine Abkehr von der früheren Heilsfigur markieren. Auch Maos Innenleben, seine Fröhlichkeit, manchmal sein aufbrausendes Gemüt oder sogar seltene Zornesausbrüche werden Teil der Darstellung (z. B. in *Da juezhan 1*, 0:39:37–0:40:59). Besonders eindringlich freilich sind jene Episoden, in denen Maos Trauerarbeit nach dem Tod seines Sohnes Mao Anying im Koreakrieg im Zentrum steht. Hier erscheint er, etwa in *Mao Zedong he ta de erzi*, schlaflos, gereizt, bestürzt, sogar weinend – und damit menschlicher denn je. Freilich: Auch hier spielt die politische Ebene eine Rolle, vermittelt Maos Trauer doch nicht zuletzt das Narrativ des geteilten Schicksals, das Mao mit Millionen anderen Eltern gefallener Soldaten verbindet. Maos persönliches Trauma als Vater, der seinen Sohn verloren hat, rechtfertigt in diesem Sinne zugleich die Opfer des Krieges, deren Tod er, in *Mao Zedong hui Shaoshan* (1:20:12), gleichwohl leidend, als patriotische „Ehre“ (*guangrong* 光荣) deklariert.

Auch wenn derartige Darstellungen dazu beitragen, die vorherige Modellhaftigkeit der Mao-Figur ebenso wie die „Geringschätzung von Individualität“²⁵ in der offiziellen Historiographie durch neue, „menschlichere“ Darstellungsweisen zu ergänzen, bleiben sie doch selektiv: Momente der engen Bindung zu zwei seiner acht Kinder werden in den Filmen generalisiert, während die dunklen Seiten seines Familienlebens ausgeklammert werden; seine Liebe zur klassischen Literatur wird zum immer wiederkehrenden Motiv, die von ihm geduldeten Bücherverbrennungen durch Rote Garden aber werden verschwiegen. Andere Beispiele ließen sich mit Leichtigkeit hinzufügen. Insofern ist die Mao-Figur auch hier nicht die „komplexe, vielschichtige und vielgesichtige“ Persönlichkeit,²⁶ die sie in der Realität war: Statt eines Charakterpanoramas bieten die Filme weiterhin nur Mosaiksteine, die auf eine Verkitschung der Figur hinauslaufen. Mao bleibt immer eine stereotype und unterkomplexe, weil fast ausschließlich positive Figur. Nirgends werden diese bleibenden Anleihen an das Standardpersonal des sozialistischen Realismus so deutlich wie in der Gegenüberstellung mit Maos Antagonisten Chiang Kaishek, der ebenfalls in einem Gros der Filme auftaucht: Maos Fröhlichkeit wird mit Chiangs grimmiger Miene kontrastiert; sein charmanter Witz mit Chiangs mürrischer Humorlosigkeit; seine bäuerliche Kleidung mit Chiangs akkuraten Uniformen; seine karge Hütte mit den prunkvollen Palästen des GMD-Vorsitzenden. Derartige stereotype Kennzeich-

²⁵ Weigelin-Schwiedrzik 1984, S. 80.

²⁶ Pantsov und Levine 2012, S. 775.

nungen verwandeln die historische Persönlichkeit Mao in ein holzschnittartiges Demonstrationsobjekt, das auf die politische Erziehung des Publikums abzielt. Indem der historische Konflikt zwischen der KP und der GMD derart verwischt, anstatt verdeutlicht, derart bagatellisiert, anstatt analysiert wird, bedienen die Filmschaffenden freilich ein klassisches Motiv der chinesischen Historiographie: Mao, so die Botschaft, musste das Mandat des Himmels zufallen, während Chiang Kaishek es verlor.

Abspann: Maos Fehlschläge

Die Filme sind in einer Gesamtschau Ausdruck dafür, dass die kurze Epoche des kommunistischen Befreiungskampfes „bis in die Gegenwart die maßgebliche Legitimation für die [...] Einparteienherrschaft seit 1949“²⁷ darstellt. Andere Episoden aus Maos Leben scheinen hingegen nicht erzählenswert: Maos Leistungen begrenzen sich auf wenige Jahre während des chinesischen Bürgerkrieges. Selten wagen sich filmische Schilderungen in die Phase nach der Gründung der VR – und wenn, dann sehen wir Mao meist als Privatmann, nicht aber als Staatschef. Indem die Filme derart die Schattenseiten in Maos Biographie meiden, vermitteln sie implizit freilich den Eindruck, dass die KP an der Macht und Mao als regierender Staatsmann für die Erzählungen von Gut und Böse, um die es der Propaganda geht, ungeeignet sind.

Diese simplifizierende Fragmentierung der komplexen Persönlichkeit ist einerseits Ausdruck eines Versuchs, der Partei einen Grundpfeiler ihrer Legitimation zu bewahren. Andererseits freilich verbirgt sich gerade hierin der kritische Unterton der Filme. Immer schon zog die offizielle Historiographie in China „indirekt wirkende Methoden der Relativierung [...] Mittel[n] der direkten Kritik vor“.²⁸ Indem die Filme Mao nie als Ökonom, kaum als marxistischen Theoretiker zeigen, indem seine Vorstellungen über die Gestaltung des zukünftigen China auf der Leinwand keinerlei Widerhall finden, „erzählen“ sie mithin zugleich die Geschichte eines Gescheiterten. Selten schimmert gar direkte Kritik durch: In *Mao Zedong he Sinuo* etwa wird auf die Große Hungersnot angespielt, in *Kaiguo dadian* sein Konflikt mit Liu Shaoqi 刘少奇 (1898–1969) um die wirtschaftliche Entwicklung des Landes vorgezeichnet. An all diesen Stellen zeigen uns die Filme: Maos nationale Revolution war erfolgreich, seine soziale Revolution jedoch ist gescheitert.

²⁷ Kramer 2004, S. 404.

²⁸ Weigelin-Schwiedrzik 1984, S. 69f.

Conclusio

Der filmische Umgang mit Mao verrät viel über den Umgang mit Erinnern und Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken in China – und über die Gefahren, die darin lauern. Die dargestellten Mao-Filme sind nicht, obschon sie es vorgeben, Abbild der Geschichte, sondern Ausdruck ihrer Inszenierung. Maos Bild in der Geschichte erlebte dabei nicht nur Metamorphosen – die, nebeneinanderstehend, freilich auch Ausdruck der Polyvalenz der Erinnerung an den Großen Vorsitzenden sind –, sondern blieb auch stets hochselektiv. Letzteres reicht bis hin zur Geschichtsverfälschung. Dies gilt nicht nur für das Auslassen aller kritischen Teile seiner Biographie, sondern auch für das Gezeigte: Filme kreieren einen Mao, der China im Alleingang „befreite“, verschweigen aber seine „Abhängigkeit von Moskau“²⁹ und insbesondere Stalin in jenen Jahren sowie die Rolle der USA als Siegermacht gegen Japan.³⁰ Insofern sind die besprochenen Erinnerungsfilme immer auch Ausdruck des genauen Gegenteils: Des politisch gewollten Vergessens, Verschweigens und Verdrängens. Auch wenn allerdings, in den Worten Wolfgang Kubins³¹, „[n]ichts in der Volksrepublik weniger zuhause [sein mag] als die historische Wahrheit“: Geschichtliche Tatsachen kommen gelegentlich selbst als ungewollte Nebeneffekte daher. Während etwa ein anti-„westlicher“ und anti-japanischer Nationalismus in China pulsiert, zeigen die Bürgerkriegsfilme dessen ungeachtet, dass Chinesen im 20. Jahrhundert vor allem Opfer von Chinesen waren, viel weniger aber von jenen in der Propaganda viel beschworenen „westlichen Mächten“ und vom „japanischen Imperialismus.“ Auch und gerade die KP hat sich dabei schuldig gemacht. Problematisiert wird dies freilich nicht.

Maos Bild in der filmischen Erinnerung, will man es abschließend bewerten, bleibt von Ambivalenzen geprägt. Einerseits ist es die Ambivalenz zwischen einer heilsfigurenartigen Verehrung und einer zunehmenden „Menschwerdung“. So bleibt er für die Phase vor 1949 ein „großer Mann“, der die Geschichte alleine – und damit entgegen der Logik der marxistischen Geschichtsschreibung – voranbringt; zur Entwicklung Chinas nach 1949 jedoch hat er wenig Bleibendes geleistet. Andererseits kommt die Ambivalenz der Mao-Figur in ihrer Funktion als Quelle der Legimitation auf der einen und als Instrument der Kritik auf der anderen Seite zum Ausdruck:

²⁹ Pantsov 2012, S. 24.

³⁰ Spence 1999 und Feigon 2002.

³¹ Kubin 2011, S. 3.

Sicher, die Filme glorifizieren nicht nur Mao, sondern auch die durch ihn personifizierte KP und die „Volksbefreiungsarmee“. Zugleich aber erhält der Zuschauer stets den Eindruck, dass Mao auch als Symbol für bessere Zeiten fungiert – und damit als Leitfigur gegen die Verhältnisse des heutigen China: In der Welt der Filme sind die Menschen gleich, die KP ist untrennbarer Teil des einfachen und armen Volkes und allenthalben ist, fernab von Materialismus, Pragmatismus, und Nepotismus, der ideologische Glaube an eine gerechtere Gesellschaft spürbar. In der Filmwelt erhält die KP ihre verlorene Unschuld und ihre Ideologie zurück, in deren Namen sie einst angetreten ist. Die schroffen Kontraste zum heutigen China müssen dem Zuschauer auffallen: Bauernland wird enteignet; das verarmte und rechtlose Proletariat ist in Form der Wanderarbeiter heute weiter verbreitet als zu jener Zeit, in der Mao eine Revolution zu ihrer Befreiung ausrief; und KP-„Prinzlinge“ opfern sich nicht mehr heroisch im Kampf gegen den „westlichen Imperialismus“, sondern schwelgen dank ihres Reichtums aus nicht immer klarer Herkunft im kapitalistischen Luxus. In der Tat: Vieles von dem, was Mao in den Filmen verhindern wollte, scheint heute eingetreten zu sein. Und so schlummert in der filmischen Erinnerung stets auch eine Gefahr: Wer der Revolution gedenkt und ihre Erfolge zelebriert und wer eine Figur ins kollektive Gedächtnis rückt, deren Bildnis heute wieder bei Arbeiter- und Bauernprotesten hochgehalten wird,³² gefährdet immer auch gegenwärtige Machtstrukturen. Auch das freilich ist ambivalent: Die KP feiert den gegen eine Regierung gerichteten revolutionären Aufruhr der Vergangenheit, verurteilt Revolten der Gegenwart aber als Vaterlandsverrat; sie feiert die Gründung einer Partei, während sie Gleiches in der Jetztzeit mit harter Hand verbietet. Und doch sind es genau diese Momente, in denen die Filme besonders nah an die reale Figur Mao Zedongs heranrücken: Hier ist er, in seinen eigenen Worten, „Tiger“ und „Affe“ zugleich; er stützt die heutige Machtelite und erinnert die Zuseher doch daran, dass „Revolution gerechtfertigt ist“. So oder so: Maos Geist (und die ihm innewohnende Gegensätzlichkeit) sucht China bis heute heim. Und solange er es tut, wird es schwierig bleiben, „die Vergangenheit in China vor auszusehen“.³³

³² Davin 2013, S. 117.

³³ Kubin 2011, S. 3.

Literaturverzeichnis:

- Begley, Louis. 2008. *Zwischen Fakten und Fiktionen (Heidelberger Poetikvorlesungen)*, Frankfurt a. M.: suhrkamp).
- Braun, Michael. 2013. *Wem gehört die Geschichte? Erinnerungskultur in Literatur und Film* (Münster: Aschendorff Verlag).
- Cai Shenshen. 2016. *State Propaganda in China's Entertainment Industry* (London und New York: Routledge).
- Davin, Delia. 2013. *Mao* (Oxford: Oxford University Press).
- Dabringhaus, Sabine. 2008. *Mao Zedong* (München: Beck).
- Despande, Anirudh. 2004. „Films as Historical Sources or Alternative History“, in *Economic and Political Weekly*, 40, S. 4455–4459.
- Feigon, Lee. 2002. *Mao. A Reinterpretation* (Chicago: Ivan B. Dee).
- Holbig, Heike. 2009. *Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in China* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung).
- Hong, Junhao. 1996. *The Internationalization of Television in China. The Evolution of Ideology, Society and Media since the Reform* (London: Praeger).
- Jin Chongji 金冲及. 2004. *Mao Zedong zhuan 毛泽东传* (Peking: Zhongyang Wenxian).
- Kramer, Stefan. 2004. *Vom Eigenen und Fremden. Fernsehen und kulturelles Selbstverständnis in der Volksrepublik China* (Bielefeld: Transkript).
- Kubin, Wolfgang. 2011. „Gedächtnis, aber keine Erinnerung. Zur Instrumentalisierung von Geschichte im modernen China“, in *Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens* 1 (2011), S. 1–13.
- Li Junru. 2014. *Der chinesische Weg und der chinesische Traum* (Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur).
- Li Zhisui. 1994. *The Private Life of Chairman Mao* (London: Arrow Books).
- Niedenführ, Matthias. 2012. *Geschichte fern und neu sehen. TV-Serien über historische Führungsfiguren in China* (Nomos: Baden-Baden).
- Pantsov, Alexander und Stephen Levine. 2012. *Mao: The Real Story* (New York: Simon & Schuster).
- Scharping, Thomas. 1995. „The Man, the Myth, the Message – New Trends in Mao-Literature from China“, in *Kölner China-Studien Online* 1, http://www.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/chinastudien/papers/No_1995-1.pdf

- Schmidt-Glitzter, Helwig. 2017. *Mao Zedong. Es wird Kampf geben: Eine Biografie* (Berlin: Matthes und Seitz).
- Senger, Harro von. 2008. *Moulië – Supraplanung* (Hanser: München).
- Spence, Jonathan. 1999. *Mao* (München: Claasen).
- Wang Hebin 王鹤滨. 1991. *Wo suo jiechu de Mao Zedong* 我所接触的毛泽东 (Peking: Zhongyang dangxiao).
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne. 1984. *Parteigeschichtsschreibung in der VR China. Typen, Methoden, Themen und Funktionen* (Wiesbaden: Harrassowitz).
- Dies. 2014. *Broken Narratives. Post-Cold War History and Identity in Europe and East Asia* (Brill: Leiden).
- Wemheuer, Felix. 2009. *Mao Zedong* (Rowohlt: Hamburg).
- Westad, Odd Arne. 2003. *Decisive Encounters. The Chinese Civil War, 1946–1950* (Stanford: Stanford University Press).
- Yang Xingui 杨新贵. 2007. „Geming lishi tici chuanguo ruhe yingde qingnian yidai“ 革命历史题材创作如何赢得青年一代, [theory.people.com.cn/ GB/49157/49165/5869009.html](http://theory.people.com.cn/GB/49157/49165/5869009.html) (Zugriff am 16. März 2018).

Zitierte Filme:

- Dahe benliu* 大河奔流 (Der reißende Strom des großen Flusses). Xie Tieli 谢铁骊. Peking Filmstudio, 1978.
- Xi'an shibian* 西安事变 (Der Zwischenfall von Xi'an). Cheng Yin 成荫. Xi'an Filmstudio, 1981.
- Si du Chishui* 四渡赤水 (Viermalige Überquerung des Chishui-Flusses). Cai Jiwei 蔡继渭. August First Film Group, 1983.
- Weiwei Kunlun* 巍巍昆仑 (Das himmelhohe Kunlun-Gebirge). Hao Guang 郝光. August First Film Group, 1989.
- Kaiguo dadian* 开国大典 (Die Gründungszeremonie der Nation). Li Qiankuan 李前宽. Changchun Filmstudio, 1989.
- Mao Zedong he ta de erzi* 毛泽东和他的儿子 (Mao Zedong und sein Sohn). Zhang Jinbiao 张今标. Xiaoxiang Filmstudio, 1991.
- Da juezhan* 大决战 1 und 2 (Die große Entscheidungsschlacht, Teile 1 und 2). Li Jun 李俊. August First Film Group, 1991.

Mao Zedong de gushi 毛泽东的故事 (Die Geschichte Mao Zedongs). Han Sanping 韩三平. Emei Filmstudio, 1992.

Chongqing tanpan 重庆谈判 (Verhandlungen in Chongqing). Li Qiankuan 李前宽. Changchun Filmstudio, 1993.

Da jinjun 大进军 1-3 (Der große Marsch, Teile 1 bis 3). Yang Guangyuan 杨光远. August First Film Group, 1995, 1996 und 1999.

Da zhuanzhe 大转折 (Die große Wende). Wei Lian 韦廉. August First Film Group, 1996.

Mao Zedong he Sinuo 毛泽东和斯诺 (Mao Zedong und Edgar Snow). Song Jiangbo 宋江波. Changchun Filmstudio, 2000.

Mao Zedong de qingjia Zhang Wenqiu 毛泽东的亲家张文秋 (Mao und seine Nichte Zhang Wenqiu). Xue Shouxian 薛寿先. Changchun Filmstudio, 2002.

Mao Zedong hui Shaoshan 毛泽东回韶山 (Mao Zedong kehrt nach Shaoshan zurück). Zhang Jinbiao 张今标. Filmstudio der Inneren Mongolei, 2007.

Jianguo daye 建国大业 (Die großartige Gründung der Nation). Han Sanping 韩三平. China Film Group, 2009.

Jiandang weiye 建党伟业 (Die großartige Gründung der Partei). Han Sanping 韩三平. China Film Group, 2011.

Kailuo xuanyan 开罗宣言 (Die Kairoer Erklärung). Liu Xing 刘星. August First Film Group, 2015.

Die „Revolutionierung“ an chinesischen Botschaften während der Kulturrevolution und ihre Auswirkungen – Eine kollektive Erinnerung?

Jiagu Richter

In 1966 two letters from the left movements in foreign countries reached Mao Zedong and ignited the “Revolutionization” in the Chinese embassies abroad, which included the destruction of the “Old Four” (old ideas, culture, customs and habits), the change of the salary system into a supply system for all embassy personnel, and the support of the distribution of revolutionary thoughts in resident countries. The “Revolutionization” did not last long, but it had a long time impact on Chinas foreign service. It was also an important reason for the diplomatic incidents in 1967 in Beijing and elsewhere, as well as for the deterioration of China’s relations with many countries.

The Ambassadors recorded the “Revolutionization” in their autobiographies. Their memories flow into the mainstream narratives of the Cultural Revolution in the foreign service. They seem to have set the framework for individual memories of this period of history. However, they may not have revealed the full picture: in a generalizing way, they all attributed the background support to “The Gang of Four” but were silent on the actual “perpetrators”. Absent was also the analysis of the causes of the “Revolutionization” apart from the extreme ideology.

This article intends to review the “Revolutionization” and analyze its causes and impacts in order to contribute to identifying the various roots of the “Great Proletarian Cultural Revolution” in all its aspects and to distill the lessons learned.

Am Anfang der Proletarischen Kulturrevolution, nach ihrem ersten Treffen mit dem „großen Führer“ Mao Zedong am 18. August 1966, haben die Roten Garden in China den Kampf gegen die sogenannten „Vier Alten“ (alte Denkweisen, Kulturen, Gewohnheiten und Sitten) aufgenommen und begonnen, die „Vier Großen“ (freie und laute Meinungsäußerungen, große Debatten und Wandzeitungen) zu praktizieren. Doch beauftragte das Parteikomitee des Außenministeriums die Botschaften im Ausland, sich nicht an der „Großen Kulturrevolution“ zu beteiligen und dort nicht die „16 Artikel“ der Zentralregierung¹ umzusetzen, sondern das Prinzip des „Unter-

¹ Beschluss des Zentralkomitees der KPCh über die Auslösung der Großen Proletarischen Kulturrevolution, der am 8. August 1966 von der 11. Plenarsitzung des Achten Zentralkomitees der KPCh verabschiedet wurde.

schieds zwischen innen- und außenpolitischen Kampagnen“ zu befolgen. Dennoch begann bereits einen Monat später die „Revolutionierung“ in den Botschaften.² Wie kam dieser Politikwechsel zustande, welche Auswirkungen auf die Lage der Botschaften hatte er und wie schlugen diese sich in der Erinnerungskultur nieder? In der folgenden Analyse geht es nicht nur darum, die Ereignisse historisch darzustellen, sondern auch um die Fragen, was sie verursacht hat, welche Folgen mit ihnen verbunden waren, wie sie sich in den Memoiren ehemaliger Diplomaten widerspiegeln und inwieweit das offizielle Narrativ über die Kulturrevolution deren individuelle Erinnerungen beeinflusst hat. Als Quellen wurden hierfür zahlreiche Memoiren und Erinnerungsaufsätze ausgewertet.

Ursprung und Inhalt der „Revolutionierung“

Trotz der revolutionären Stimmung waren die Diplomaten und Mitarbeiter an den Botschaften zunächst unsicher, wie sie auf den Beginn der Kulturrevolution aktiv reagieren sollten. Wegen der Weisung des Parteikomitees des Außenministeriums mussten sie zunächst darauf verzichten, die sog. „Vier Großen“ im Ausland umzusetzen. Das Botschaftspersonal sollte nur die Dokumente und Nachrichten studieren, die in der Volkszeitung veröffentlicht wurden, und die Revolution im Kontext ihres eigenen Erfahrungshorizonts verstehen. Eine Ausnahme war die Botschaft in Pakistan, wo das Botschaftspersonal und Diplomaten niedriger Ränge mit Unterstützung des Militärattachés eine „Kampfgruppe“ bildeten, Wandzeitungen schrieben und den Botschafter Zhang Wenjin 章文晋 attackierten.³

Die Lage änderte sich grundsätzlich, als Mao Zedong auf zwei kritische Briefe aus dem Ausland am 9. September 1966 mit einer Anordnung reagierte, welche die Weisung des Parteikomitees des Außenministeriums *de facto* aufhob. Am 29. August hatte ein Brief des „Genossen Johnnason M.“ aus Tansania das Ministerium für Außenbeziehungen des Zentralkomitees der KPCh erreicht, das ihn an das Außenministerium weiterleitete. Der Brief übte scharfe Kritik:

² Damals unterhielt China diplomatische Beziehungen zu 47 Ländern und quasi-diplomatische Beziehungen zu Großbritannien und den Niederlanden. Außenministerium VR China, Juni 2017.

³ Du Yi 1997, S. 107.

Das Bankett in der chinesischen Botschaft war luxuriös, kostspielig und verschwenderisch; die Botschafterin trug teure Kleidung und Schmuck, um elegant zu erscheinen; die Mitarbeiter an der Botschaft nutzten einen Mercedes, der in West-Deutschland hergestellt war, um ihren Reichtum und Rang zu zeigen.⁴

Der zweite Brief kam am 30. August 1966 von einem Genossen der „Fraktion Rote Fahne“ aus Österreich und folgte einem ähnlich kritischen Tenor:

Der in China durchgeführte revolutionäre Kampf kontrastiert stark mit dem kapitalistischen Verhalten und Lebensstil der chinesischen Handelsvertreter in Wien. Von ihrer Kleidung ist es schwer, sie von Chiang Kaisheks laufenden Hunden zu unterscheiden. Ihre raffinierten weißen Hemden und teuren Anzüge westlichen Stils passen nicht zu ihrer Identität als Vertreter der fortgeschrittenen Arbeiterklasse. Diese Vertreter besitzen nicht nur einen, sondern zwei Mercedes-Autos (was man als Zeichen kapitalistischer Ausbeuter bezeichnen kann). Ist das notwendig? Ein solches bürgerliches Verhalten wird in der Großen Proletarischen Kulturrevolution keine positive Rolle spielen.⁵

Der damalige Außenminister Chen Yi (陈毅, 1901–1972) reichte beide Briefe am 9. September 1966 an Mao Zedong weiter. Daraufhin gab Mao am gleichen Abend folgende Instruktion, die als „Anordnung vom 9. September“ (*jiu jiu zhishi* 九九指示) in China bekannt wurde:

Die Kritik ist berechtigt. Revolutioniert Euch, oder es wird sehr gefährlich. Das kann von Wien aus beginnen.⁶

Unmittelbar danach begann die „Revolutionierung“ innerhalb der chinesischen Botschaften. Sie hatte drei wesentliche Inhalte: Erstens, die Abkehr von den sogenannten „Vier Alten“; zweitens, die ideologische Unterstützung revolutionärer Strömungen gegen die Regierungen der Gastländer; und drittens, die Umwandlung des Gehaltssystems an den Botschaften in ein Versorgungssystem sowie die Herstellung der Gleichrangigkeit von Diplomaten und Servicepersonal.

Um den Slogan „Weg von den Vier Alten“ umzusetzen, wurden an den Botschaften kulturelle Relikte zerstört, Bücher verbrannt, vor allem alte und fremdsprachige Literatur, sowie die Kleiderordnung geändert: keine Anzüge westlichen Stils, kein *qipao* oder Rock, keine bunten Farben, kein Schmuck, keine Schuhe mit

⁴ Ma Jisen 2003, S. 68.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

hohem Absatz und keine gelockte Frisur, auch nicht bei offiziellen Veranstaltungen. Zugleich wurden als neue Routine jeden Morgen Mao Zitate gelesen und abends gebetsartige Berichte an Mao verfasst (*zao qingshi, wan huibao* 早请示, 晚汇报). An der chinesischen Botschaft in Kairo wurden mehr als 20 große Skulpturen von griechischen Göttinnen zerstört und vergraben.⁷

Zur Verbreitung revolutionärer Gedanken in den Gastländern verteilten chinesische Botschaftsangehörige Abzeichen und revolutionäre Zitate Mao Zedongs, die sich oft direkt gegen die „reaktionären“ oder „feudalen“ Regierungen der Gastländer richteten. Laut der Nachrichtenagentur Xinhua übersetzte China innerhalb eines Jahres seit dem Beginn der Kulturrevolution im Juni 1966 Maos Zitate in 25 Sprachen und verteilte über 4.6 Millionen Exemplare in 148 Ländern und Regionen –, mehr als in den 17 vorausgegangenen Jahren.⁸ Die Verbreitung von Maos revolutionären Gedanken war zur Hauptaufgabe der Botschaften geworden.⁹

Ein von Mao unterschriebenes Telegramm, das Außenminister Chen Yi am 7. Februar 1967 an alle Botschaften sandte, deutete eine Kehrtwende an, um die reguläre Arbeit an den Botschaften wieder aufzunehmen und die Beziehungen zu den Gastländern nicht weiter zu belasten. Es verbot, in den Botschaften „Kampfgruppen“ zu bilden, die „Vier Großen“ im Ausland umzusetzen, persönliche Angriffe zu führen oder „Ausländer“ zu nötigen, chinesisches Propagandamaterial anzunehmen.¹⁰ Es lehnte die Bitte mancher verbliebenen Botschaftsangehörigen ab, die „Revolution“ weiter wie im Inland durchzuführen, und stabilisierte so die Lage an den Botschaften. Aber die Propagandaschriften waren bereits gegen den Willen oder sogar das Verbot der Regierungen der Gastländer in der chinesischen Diaspora, unter Studenten und der einheimischen Linken verteilt worden und längst nicht mehr unter der Kontrolle der chinesischen Botschaften.

So kritisierte beispielweise die Regierung Kambodschas im Mai 1967 die vorherigen Propagandaaktivitäten der chinesischen Botschaft und ihre finanziellen Zuwendungen an den Khmer-chinesischen Freundschaftsverein als Subversion. Die Botschaft bestritt dies, klagte „das Recht jedes Chinesen“ ein, Mao zu verehren, und schien die Absicht zu hegen, weiterhin Schriften zur Kulturrevolution zu verteilen. Am 1. September hatte jedoch die Unterstützung subversiver Aktivitäten durch die

⁷ Zhu Lin 1991, S. 116; Li Jiazhong 2010, S. 63, 212; Huang Hua 2007, S. 136.

⁸ Pressemitteilung vom 24. November 1967 in Xu Dasheng 1994, 2b, S. 290–291, 339–340.

⁹ Kang Maozhao 2000, S. 175; Ma Jisen 2003, S. 134; Cheng Yinghong 2007, S. 213.

¹⁰ Ebd., S. 79.

chinesische Botschaft so zugenommen, dass Prinz Sihanouk sich gezwungen sah, alle Freundschaftsvereine in Kambodscha abzuschaffen, eine Maßnahme, die auf die Auflösung des Unruhe stiftenden Khmer-chinesischen Freundschaftsvereins zielte.¹¹

Auch die Beziehungen Chinas zu Burma verschlechterten sich erheblich, als das chinesische Botschaftspersonal entgegen dem Verbot der Regierung in Rangun Mao-Abzeichen an die chinesische Diaspora und Einheimische verteilte.¹² Allerdings waren die Zwischenfälle in Burma auch das Ergebnis der „Kampagne gegen die Rechten“, die schon seit 1957 zu einer Linkswende der Außenpolitik Chinas geführt hatte. Bei einem Treffen mit einer Delegation der KP Burmas in China im Mai 1967 entschied sich das Zentralkomitee der KPCh schließlich dafür, den bewaffneten Aufstand der burmesischen Kommunisten offen zu unterstützen.¹³

Die revolutionäre Propaganda chinesischer Botschaftsangehöriger alarmierte auch die Regierung Nepals. Im Juli 1967 schränkte sie das Tragen von Mao-Abzeichen und die Verteilung von Mao-Zitaten ein und führte eine Razzia beim nepalesisch-chinesischen Freundschaftsverein durch. Im August 1967 fingen Zollbehörden Ceylons ein chinesisches Schiff mit verbotenen Mao-Abzeichen ab. Zu ähnlichen Ereignissen kam es in Kenia, Ghana, Schweden, der Schweiz und Algerien.¹⁴ In Lateinamerika bildeten Mao-Fraktionen kommunistischer Parteien 1967 mit Unterstützung Chinas zwei Guerillagruppen, nämlich die maoistische Guerilla Boliviens und die Volksbefreiungsarmee Kolumbiens. Auch einige Kommunisten Venezuelas begannen mit dem bewaffneten Kampf.¹⁵ Dies führte zu weiteren erheblichen Spannungen zwischen China und den betroffenen Ländern.

Das dritte Feld der „Revolutionierung“ betraf die Änderung des Gehaltssystems und der Rangordnung innerhalb der Botschaften. Die im Vergleich zum durchschnittlichen Inlandsgehalt privilegierten, zehnstufigen Auslandsbezüge des Botschaftspersonals wurden durch ein bescheidenes Inlandsgehalt und ein geringes Auslandstaschengeld ersetzt. Es betrug nur je 40 *Renminbi* (ca. 5 US-Dollar) pro Monat in Fremdwährung für alle Botschaftsangehörigen einschließlich der Botschafter.¹⁶ Später wurden vier Taschengeldstufen mit geringen Unterschieden und niedrigen Obergrenzen (maximal 20 US-Dollar pro Monat) eingeführt. Neu war auch die Pflicht zum gemeinsamen Wohnen in einem Gebäudekomplex. Kinder von

¹¹ Gurtov 1969, S. 84, 88.

¹² Ebd., S. 83–84; Ma Jisen 2003, S. 148.

¹³ Bu Weihua 2006, S.38.

¹⁴ Ma Jisen 2003, S. 148.

¹⁵ Cheng Yinghong 2007, S.218.

¹⁶ Li Jiazhong 2010, S. 213.

Diplomaten durften nicht mehr mit ins Ausland gebracht werden. Dies betraf vor allem die „privilegierten“ Botschafter, die bevorzugt ihre Kinder ins Ausland mitgenommen hatten. Die Rangfolge von Diplomaten und anderen Angestellten an den Botschaften wurde egalisiert. In Extremfällen bedienten Diplomaten die Gäste, während sie vom Servicepersonal in Empfang genommen wurden.¹⁷

Verlauf und Auswirkungen der „Revolutionierung“

Mit der Entscheidung des Außenministeriums vom 10. September 1966 wurden alle Botschafter und hochrangigen Diplomaten, mit Ausnahme von Botschafter Huang Hua in Ägypten, nach Peking zurückgerufen, um dort an der Kulturrevolution teilzunehmen. Dieser Rückruf erreichte seinen Höhepunkt Ende 1966 und Anfang 1967, als ein Drittel bis die Hälfte aller Diplomaten in die Hauptstadt zurückgekehrt war.¹⁸ Damit verlagerten sich die revolutionären Aktivitäten auf Peking, während an den Botschaften selbst eine gewisse Beruhigung eintrat. Da die chinesischen Studenten im Ausland aber weiterhin die Revolutionierung verfolgten, machten sich deren Folgen nun in den einheimischen Gesellschaften bemerkbar.

So besuchten am 25. Januar 1967 69 chinesische Studenten das Grab Lenins auf dem Roten Platz in Moskau. Trotz des sowjetischen Verbots rezitierten sie laut Mao Zedong-Zitate, die auch Lobpreisungen Stalins enthielten. Als sie von sowjetischen Sicherheitskräften mit Gewalt auseinandergetrieben wurden, schrien sie „Nieder mit den sowjetischen Revisionisten!“ und sangen die „Internationale“. Viele Studenten wurden verletzt, manche sogar schwer. Später wurden 60 von ihnen mit dem Zug, neun Schwerverletzte per Flugzeug nach Peking zurückgebracht. Am Pekinger Bahnhof hießen 100.000 Menschen die Studenten als Helden willkommen, während sich um die sowjetische Botschaft in Peking ein dauerhafter Protest formierte, an dem nach offiziellen chinesischen Berichten mehr als eine Million Menschen teilnahmen.

Die geplante Versammlung am Roten Platz war vorher durch die Botschaft in Moskau an das Außenministerium berichtet und dort genehmigt worden. Dessen Leitung stand aber schon seit Januar 1967 unter der Kontrolle revolutionärer „Kampfgruppen“.

¹⁷ Zhu Lin 1991, S. 157.

¹⁸ Ma Jisen 2003, S. 68.

In welchem Maße die „Revolutionierung“ an den Botschaften die auswärtigen Beziehungen beschädigte, verdeutlichen vor allem vier schwere Zwischenfälle in Peking, nämlich die Angriffe auf die Botschaften von Indien, Burma und Indonesien sowie der Brand der Amtsstelle des britischen Geschäftsträgers. Ihre Wurzeln liegen allerdings tiefer.

Die chinesisch-indischen Beziehungen hatten sich schon seit dem Grenzkrieg von 1962 dramatisch verschlechtert. Im Juni 1967 hatte China einen indischen Diplomaten wegen Spionage aus China abgeschoben und einen weiteren zur *Persona non grata* erklärt. Indien reagierte mit der Abschiebung eines chinesischen Diplomaten und erklärte ebenfalls einen weiteren Diplomaten zur *Persona non grata*. Zwei Tage später stürmten gewalttätige indische Demonstranten die chinesische Botschaft in Neu-Delhi, verletzten mehrere Botschaftsangehörige, verbrannten Autos und zertümmerten Glasfenster. Zwei Tage danach stürmten ebenfalls gewaltbereite chinesische Arbeiter und Rote Garden die indische Botschaft in Peking und zerstörten die Einrichtung.¹⁹

Das revolutionäre Gedankengut Maos war allerdings schon lange vor 1967 in Indien wirksam. So hatten die pro-chinesischen indischen Kommunisten mit der maoistischen *Naxalite*-Bewegung unter Führung von Charu Mazumdar (1918–1972) eine blutige Revolution in die ländlichen Gebiete Indiens getragen. Aber erst im Juli 1967 hat ein programmatischer Leitartikel der chinesischen *Volkszeitung* die Aufstände als „revolutionäres Gewitter“ begrüßt. Dass die *Naxalite* den Artikel als wichtiges Studiendokument (*xuexi wenjian* 学习文件) aufgenommen hat,²⁰ zeigt, in welcher Weise die Kulturrevolution die revolutionären Strömungen im Ausland beeinflusste.

Zwischen Burma und der VR China bestanden seit ihrer Gründung gute Beziehungen. Erst die revolutionäre Propaganda, vor allem die Verteilung von Abzeichen und Zitaten Mao Zedongs, führte im Juni 1967 zu Spannungen. Die chinesische Botschaft und die Nachrichtenagentur Xinhua in Rangun hatten sich als Propagandazentren der Kulturrevolution etabliert und die Schüler ermuntert, Mao-Abzeichen zu tragen und seine Schriften in die Schulen zu bringen. Da schon die frühere britische Kolonialmacht Abzeichen der Königin verteilt hatte, um die Loyalität zu fördern, weckte die chinesische Propaganda Ressentiments. Eine lokale Schulverwaltung entriss den Schülern die Mao-Abzeichen, und einige chinesische

¹⁹ Bu Weihua 2006, S.39.

²⁰ Cheng Yinghong 2007, S. 216.

Schulen wurden deshalb geschlossen. Bei örtlichen Zusammenstößen mit der Bevölkerung kamen Dutzende von Auslandschinesen und Schülern ums Leben. Ein technischer Experte wurde bei einem Sturm auf die chinesische Botschaft in Rangun im Juni 1967 getötet. Daraufhin protestierten in Peking mehr als eine Millionen Menschen ab dem 30. Juni mehrere Tage lang vor der Botschaft Burmas. Am 3. Juli drangen gewalttätige Massen in die burmesische Botschaft ein und zerstörten Mobiliar und technische Ausrüstung.²¹ Der Fall kann eindeutig als unmittelbare Folge der „Revolutionierung“ an den Botschaften gewertet werden.

Die Beziehungen zwischen China und Indonesien waren schon seit dem September 1965 belastet. Die pro-chinesische Kommunistische Partei Indonesiens hatte an einem gescheiterten Putsch 1965 teilgenommen, auf den die indonesische Militärregierung mit blutigen Repressionen reagierte. Gegen die massive und kollektive Verfolgung der chinesischen Minderheit in Indonesien protestierte Peking mehrfach. Die Krise spitzte sich zu, als die indonesische Militärpolizei im April 1967 die chinesische Botschaft blockierte und den Generalkonsul entführte, und Jakarta den chinesischen Chargé d'affaires, Yao Dengshan (姚登山, 1918–1998), zur *Persona non grata* erklärte. Nach einem Protestmarsch am 5. August 1967 verwüsteten Rote Garden die indonesische Botschaft in Peking. In Reaktion darauf griffen aufgebrachte indonesische Demonstranten am 6. August und am 5. Oktober die chinesische Botschaft in Jakarta an und zerstörten die Einrichtung. Dem folgte der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern.²² Der Kontext zeigt, dass dieser Zwischenfall viele tiefer liegende Gründe hatte und nicht nur auf die „Revolutionierung“ der Botschaften zurückzuführen war.

Der Brand der Amtsstelle des britischen Geschäftsträgers am 22. August 1967 war der schwerste diplomatische Zwischenfall seit der Gründung der Volksrepublik. An seinem Beginn stand ein nicht unüblicher Konflikt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern in Hongkong. Die Linke in Hongkong, die von der Kulturrevolution in China inspiriert war, unterstützte die Arbeiter, protestierte auf den Straßen und klebte Wandzeitungen an die Verwaltungsgebäude. Die Polizei der britischen Kronkolonie suchte dies zu unterbinden und verhaftete eine Anzahl von Aktivisten. Dennoch weiteten sich die Proteste und Straßenkämpfe mit Unterstützung Pekings aus. Zahlreiche Menschen wurden verletzt und verhaftet, zuletzt 19 Journalisten von drei linken Zeitungsverlagen, die von der Regierung Hongkongs geschlossen wurden.

²¹ Bu Weihua 2006, S. 40; Cheng Yinghong 2007, S. 222.

²² Bu Weihua 2006, S. 40.

Am 20. August stellte das chinesische Außenministerium ein Ultimatum an die britische Seite und forderte die Freilassung der Journalisten und die Aufhebung des Presseverbots binnen 48 Stunden. Als die Frist ablief, stürmten aufgebraute chinesische Demonstranten in Peking die Amtsstelle des britischen Geschäftsträgers, griffen britische Diplomaten tötlich an, zerstörten die Anlagen und setzten die Gebäude in Brand.²³ Zwar hatten die Kulturrevolution und die linksextreme Politik Maos den Zwischenfall verursacht; doch kann er nicht als direkte Auswirkung der „Revolutionierung“ an den chinesischen Botschaften gelten.

Bereits kurz danach wurde die „Antirevolutionäre Gruppe vom 16. Mai“ für die diplomatischen Zwischenfälle verantwortlich gemacht und eine Kampagne gegen sie initiiert. Später äußerte Mao beim Empfang ausländischer Gäste: „die Leitung des Außenministeriums lag während dieser Zeit nicht in unseren Händen“.²⁴ Als Quelle der Unruhen wurde eine kleine Gruppe Roter Garden an Schulen in Peking identifiziert, die im Mai 1967 Wandzeitungen gegen Zhou Enlai (周恩来 1898–1976) geschrieben hatte. Sie wurde im August 1967 aufgelöst und existierte danach nicht mehr. Nachdem der Große Vorsitzende Mao am 8. September 1967 den Befehl gegeben hatte, nach dieser Gruppe zu fahnden, ergänzte der Vizevorsitzende Lin Biao (林彪, 1907–1971), dass alle Mitglieder dieser Gruppe bestraft werden sollen und keiner entkommen dürfe. 1968 wurde im ZK der KPCh eine Leitungsgruppe für die Untersuchung und Bestrafung der „Antirevolutionären Gruppe vom 16. Mai“ gegründet.²⁵ Das Außenministerium stand im Fokus dieser Kampagne und hat mehr als 1.700 Mitarbeiter (von insgesamt 3.000) als Mitglieder dieser Gruppe identifiziert. Von ihnen wurden 20 als „antirevolutionäre“ und 31 als „feindliche Elemente“ bezeichnet. 80 Disziplinarstrafen wurden ausgesprochen, 170 Mitarbeitern wurden schwere Fehler und 1.408 leichte Fehler vorgeworfen.²⁶

Im Vergleich mit den anderen beiden programmatischen Inhalten der „Revolutionierung“ an den Botschaften hatte der dritte Komplex, der sich vor allem auf das Gehalt des Botschaftspersonals bezog, die längste Auswirkung auf den Lebensstil und die Denkschemata chinesischer Diplomaten.

Nach der Gründung der Volksrepublik war das chinesische Außenministerium der Praxis der Sowjetunion gefolgt, dass Diplomaten ein hohes Gehalt bezogen und

²³ Ebd., S. 40–41; Ma Jisen 2003, S. 155–162; Yang Jishen 2016, S. 522–523.

²⁴ Solche Äußerungen sind zwischen 1970 und 1972 mehrmals belegt. Siehe Xu Dashen 1994, 3a, S. 603–604, 637, 662, 732; 3b, S. 834–835.

²⁵ Ma Jisen 2003, S. 239–240.

²⁶ Ebd., S. 258; Yang Jisheng 2016, S. 270.

im Ausland einen privilegierten Lebensstil pflegten. Die Botschafter wohnten in hochwertigen Häusern oder Villen und brachten häufig ihre Kinder mit. Viele von ihnen wurden im Ausland geboren.²⁷ Das Versorgungssystem (*gongjizhi* 供给制) für Beamte aus der Kriegszeit hat das Gründungsjahr der Volksrepublik zunächst überdauert und existierte auch nach 1949 noch einige Jahre, teilweise zusammen mit einem provisorischen Gehaltssystem. Erst 1955 wurde das alte Versorgungssystem komplett abgeschafft und durch ein Gehaltssystem mit 30 Stufen ersetzt. Das Gehalt der höchsten Stufe, die für das Staatsoberhaupt vorgesehen war, betrug 560 RMB (weniger als 10 US-Dollar). 1956 wurden die Gehaltsstandards angepasst und die höchste Stufe auf 594 RMB angehoben. Für Minister (einschließlich des Außenministers) betrug das Gehalt nur 355 RMB pro Monat,²⁸ während Botschafter im Ausland schon zwischen 500 und 600 US-Dollar verdienen. Auch das Auslandseinkommen der Diplomaten niedrigerer Ränge war im Vergleich zu den Inlandsgehältern sehr hoch.²⁹

Auf der ersten Botschafterkonferenz 1952 schlugen einige Botschafter vor, die hohen Diplomatenbezüge zu kürzen und das freiwerdende Geld für den „Aufbau des Sozialismus“ zu Verfügung zu stellen. Daraufhin wurden die Gehälter reduziert. Auf der zweiten Botschafterkonferenz 1956 wurden sie abermals gekürzt. Die völlige Angleichung des Gehaltssystems an die Inlandsstandards erfolgte jedoch erst 1966 im Zuge der „Revolutionierung“.³⁰

Das sehr bescheidene Gehalt und die Pflicht zum gemeinsamen Wohnen haben wesentlich den Lebensstil der chinesischen Diplomaten geprägt. Zwar spielten dabei auch Sicherheitsüberlegungen eine Rolle; doch waren die Diplomaten schon finanziell nicht in der Lage, einen ortsüblichen Lebensstandard im Ausland aufzubauen. Jenseits begrenzter dienstlicher Anlässe waren sie gezwungen, sich in der Botschaft aufzuhalten. Damit war es ihnen verwehrt, Kontakte mit der lokalen Bevölkerung zu knüpfen oder am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Dieser isolierte Lebensstil hat die Denkweise der Diplomaten erheblich beeinflusst und ihre diplomatischen Aktivitäten, ja sogar die Außenpolitik selbst geprägt.³¹

²⁷ Zhu Lin 1991, S. 26.

²⁸ Yang Kuisong 2007.

²⁹ Zhu Lin 1991, S. 31.

³⁰ Ebd.

³¹ Es hat fast zwei Dekaden gedauert, nämlich bis zum Juli 1985, bis das gemischte Gehaltsversorgungssystem für die Diplomaten wiedereingeführt wurde. Aber erst 1994, nach der Reform- und Öffnungspolitik, wurde das zehnstufige Gehaltssystem an den Botschaften

Kollektive Erinnerung an die „Revolutionierung“

Die Auswertung von Memoiren und Erinnerungsaufsätzen hochrangiger Diplomaten, die seit den 1990er Jahren über die Kulturrevolution und die „Revolutionierung an den Botschaften“ geschrieben haben, lässt den Schluss zu, dass sie ihre Erinnerungen dem offiziellen Narrativ der Kulturrevolution angepasst haben. Zugleich trugen sie damit zur Entwicklung eines Mainstream-Narrativs der „Revolutionierung an den Botschaften“ bei. Dies hat offenbar einen Rahmen für die kollektive Erinnerung gesetzt. Allerdings hat die chinesische Gesellschaft bis heute keinen Konsens in der Bewertung der Kulturrevolution erzielt. Vielmehr ist die Erinnerung an sie gespalten, obwohl die KPCh schon 1981 einen Beschluss darüber gefasst hat.³²

Diese gesplante Wahrnehmung dürfte auch die Erinnerung vieler damaliger Botschaftsangehöriger geprägt haben. Aber diejenigen, deren individuelle Eindrücke von der „kollektiven Erinnerung“ abweichen, haben entweder ihren Beruf gewechselt oder wurden marginalisiert und sind wegen äußerer Umstände nicht in der Lage, Memoiren zu schreiben. Daher spiegelt sich ihre individuelle Wahrnehmung nicht in der kollektiven Erinnerung an die Kulturrevolution und die „Revolutionierung“ an den Botschaften. „Wie die bisherigen Studien über Erinnerungen zeigen, ist die kollektive Erinnerung eines Volkes oder einer Gesellschaft oftmals unter der Kontrolle der Mächtigen. Das Mainstream-Narrativ kontrolliert, an was man sich erinnern soll und was zu vergessen ist.“³³ In einem Viertel der erforschten Memoiren klappt eine Lücke im Hinblick auf die Jahre während der Kulturrevolution, obwohl die Autoren angesichts ihres Alters Zeitzeugen gewesen sein müssen. Sie verschweigen ihre Rolle während der „Revolutionierung“ an den Botschaften und schreiben

mit einem Spitzengehalt von 1.110 US-Dollar für Botschafter im Rang von Vizeministern (ohne Zulagen) wiederhergestellt. vgl. Caizhengbu shewaisi 1999, S. 3–4; Nach graduellen Verbesserungen wurden die Diplomatengehälter 2001 erheblich erhöht. Den Diplomaten und Botschaftsangestellten war es nun auch wieder erlaubt, ihre Kinder ins Ausland mitzunehmen. Eine drastische Gehaltserhöhung folgte dann 2006, die zu Spitzengehältern von bis zu 6.000 US-Dollar für die obersten Botschafterränge führte. Wen Wei Po, Hong Kong. Die chinesischen Diplomaten haben somit erst nach über 30 Jahren die Auswirkungen der Kulturrevolution und der „Revolutionierung“ an den Botschaften vollständig überwunden. Heute können chinesische Diplomaten durchaus einen Lebensstandard erreichen, der demjenigen der westlichen Länder vergleichbar ist.

³² Es geht um den „Beschluss über einige Fragen zur Geschichte der KPCh seit der Gründung der VR“, vgl. Weigelin-Schwiedrzik 2016, S. 3–5.

³³ Yuan Mengqian 2016, S. 6.

vor allem über ihre späteren Verdienste als Botschafter in den 1990er Jahren. Die Frage nach den Verantwortlichen für interne Angriffe auf Botschafter, revolutionäre Maßnahmen im Ausland und Gewaltaktionen gegen diplomatische Vertretungen anderer Staaten in China bleibt jedoch unbeantwortet. Die Zeitzeugen sind offenbar noch nicht in der Lage, darüber offen zu schreiben und damit jene herauszufordern, die möglicherweise in späteren Jahren einflussreiche Machtpositionen bekleideten.

Nach dem Mainstream-Narrativ, das sich in Erinnerungen chinesischer Diplomaten widerspiegelt, waren für die „Revolutionierung“ an den Botschaften und ihre Folgen Yao Dengshan sowie die „Führungsgruppe der Kulturrevolution im Zentralkomitee“ (*Zhongyang wenge xiaozu* 中央文革小组) – Wang Li (王力 1922–1996, Guan Feng (关锋 1919–2005) und Qi Benyu (戚本禹 1931–2016)– unter dem Befehl der „Viererbande“ verantwortlich. Yao Dengshan war während des Aufruhrs in Indonesien Chargé d'affaires an der chinesischen Botschaft in Jakarta. Er hat die Verteidigung der Botschaft organisiert, als Einheimische im April 1967 zum Sturm ansetzten. Er wurde als „Roter diplomatischer Soldat“ gefeiert und nach seiner Rückkehr nach Peking am 1. Mai von Mao am Tiananmen Tor persönlich begrüßt. Obwohl er Ehrenmitglied der Rebellenkampfgruppe im Außenministerium wurde, hat er von Mai bis August 1967, als sich die schwersten vier Zwischenfälle ereigneten, nicht im Außenministerium gearbeitet. An der Leitung der Kampagnen der Kulturrevolution im Ministerium hat er ebenfalls nicht teilgenommen.³⁴ Dies lässt den Schluss zu, dass er für die diplomatischen Zwischenfälle keine Verantwortung trug. Trotzdem wurde er als Leiter der sogenannten „Antirevolutionären Gruppe vom 16. Mai“ denunziert. Er wurde öffentlich kritisiert, zeitweise unter Hausarrest gestellt und von Juni 1971 bis August 1980 inhaftiert. Yao ist daher der „Sündenbock Nummer Eins“.³⁵

Am 7. August 1967 hielt Wang Li, ein Mitglied der Führungsgruppe der Kulturrevolution im ZK der KPCh, eine Rede an die Rebellengruppe im Außenministerium. Darin ermutigte er die Rebellen, die Revolution im Ministerium voranzutreiben und zu vertiefen. Seinen konkreten Vorschlag, die Leitung des Ministeriums auszuwechseln, nahm Zhou Enlai allerdings nicht an.³⁶ Nach der Erinnerung des damaligen Direktors in der Abteilung Internationale Beziehungen und Rechtsangelegenheiten, Zou Yimin (邹一民), hatte die von Wang Li

³⁴ Ma Jisen 2003, S. 168–169.

³⁵ Ebd., S. 257.

³⁶ Ebd., S. 169–172; 178–179.

unterstützte Rebellengruppe vom 19. bis 22. August 1967 zwar 42 wichtige diplomatische Fälle anstelle der Leitung des Ministeriums verhandelt, aber nicht die Genehmigung für das 48 Stunden-Ultimatum erteilt, das dem Brand der Amtsstelle des britischen Chargé d'affaires vorausging.³⁷ Trotzdem wurde Wang unmittelbar nach dem Brand auf Befehl Maos verhaftet. Später wurden auch Guan und Qi inhaftiert und alle drei öffentlich beschuldigt, für die Zwischenfälle verantwortlich zu sein.³⁸

Eine militärische Untersuchungskommission, die die Fälle im Außenministerium aufklären sollte, kam jedoch zu dem Schluss, dass die vier schweren Zwischenfälle von anarchistischen Massen – Studenten, Fabrikarbeitern und Pekinger Bürgern – initiiert worden waren. Es handelte sich demnach nicht um organisierte antirevolutionäre Aktivitäten. Für die Behauptung, dass Wang, Guan und Qi die Hintermänner dieser Zwischenfälle seien, gebe es keine Beweise. Die sogenannte „Anti-revolutionäre Gruppe vom 16. Mai“ existiere überhaupt nicht.³⁹ Diese Schlussfolgerungen haben in der Regel keinen Eingang in die „kollektive Erinnerung“ der Botschafter gefunden, obwohl die 20 Personen, die vorher als „anti-revolutionär“ identifiziert worden waren, und alle anderen betroffenen Mitarbeiter des Außenministeriums nach dem Ende der Kulturrevolution rehabilitiert wurden und ihre Dienstposten zurück erhielten.⁴⁰

Die Kulturrevolution im Außenministerium und an den Botschaften war auf komplexe Ursachen zurückzuführen, die sich einer einfachen Deutung entziehen. Es gab mehrere Rebellengruppen, die sich teilweise gegenseitig bekämpften, zum Beispiel solche, die für den Außenminister Chen Yi eintraten und andere, die gegen ihn waren. Zu ihnen gehörten auch manche Botschafter und hohe Beamte. Es bedarf weiterer Studien, um die wirklichen Verantwortlichen und Hintermänner und die Gründe für ihre Teilnahme an Ausschreitungen herauszufinden. Anders als in der allgemeinen Forschung zur Kulturrevolution steht in diesem speziellen Feld allerdings nur wenig Literatur zur Verfügung. Dies erschwert einerseits die Untersuchung, zeigt aber andererseits, wie notwendig sie ist.

Offensichtlich ist jedoch, dass die „Viererbände“ nicht pauschal für alle Katastrophen während der Zeit der Kulturrevolution und ihre vielschichtigen Auswirkungen in den Folgejahren verantwortlich war, wie das häufig in der chinesischen

³⁷ Zou Yimin.

³⁸ Li Danan 2003, S. 39–40.

³⁹ MacFarquhar und Shoensals 2015, S. 178.

⁴⁰ Ebd., S. 184; Yang Jisheng 2016, S. 270.

Kulturrevolutionsforschung behauptet wird. Das gilt auch für die Revolutionierung an den Botschaften von 1967 und ihre Folgen.⁴¹

Die scharfen Redewendungen, mit denen Wang Li, Jiang Qing und andere zur Entzündung der vier Zwischenfälle beitrugen, entsprangen nicht ihrer autonomen Entscheidungsmacht. Am 1. Juli 1967 hat Mao Zedong während seiner Rede vor Mitgliedern der Führungsgruppe der Kulturrevolution im ZK der KPCh die Weisung gegeben: „Wir sollen nicht den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Burma oder den völligen Abbruch der Beziehungen befürchten. Es ist sogar besser, jetzt die diplomatischen Beziehungen abubrechen. Es ist dann für uns von Vorteil, (die Revolution) durchzuführen, ohne mit beiden Händen gebunden zu sein.“ Am 7. Juli hat Mao dies wiederholt: „Es ist besser, dass die burmesische Regierung gegen uns ist. (Ich) hoffe, dass sie die diplomatischen Beziehungen zu uns abbricht. Dann können wir die burmesische kommunistische Partei offener unterstützen.“⁴²

Mögliche weitere Ursachen der „Revolutionierung“

Die Frage, warum die „Revolutionierung“ an den Botschaften langjährige Auswirkungen hatte, führt zu ihren tieferen Gründen, die in der kollektiven Erinnerung nur lückenhaft beleuchtet werden. Es handelt sich um Ursachen, die auch jenseits der Revolutionsideologie zu suchen sind. Die Unzufriedenheit mit den Privilegien und der bürokratischen Führung hoher Diplomaten und das Gefühl der Ungleichheit niedriger Mitarbeiter haben sie für radikales Gedankengut empfänglich gemacht. Die damaligen Wandzeitungen gegen die Botschafter und die Leitung des Ministeriums kritisierten nicht nur ideologische Abweichungen, sondern zum großen Teil auch die Privilegien und Bürokratie der Führungskräfte.⁴³ Dort wo die Botschafter weniger Privilegien ausnutzten und weniger bürokratisch führten, gab es auch weniger oder gar keine Kritik. So schreibt z. B. der frühere Diplomat Li Jia-

⁴¹ Kulturrevolutionshistoriker der ersten Generation, Professor Wang Nianyi, schrieb: „Es gab die Viererbande erst nach August 1973. Vorher gab es gar keine Viererbande.“ (Wang Nianyi 2006, S. 52); Das prominenteste Mitglied der „Viererbande“, Maos Ehefrau Jiang Qing, hat einmal bemerkt: „Ich bin ein Hund des Vorsitzenden Mao. Ich beiße jeden, egal wen er mir befiehlt zu beißen.“ (Yang Jisheng 2013, S. 21). Berücksichtigt man Maos überwältigendes Prestige und seine unumschränkte Macht, so erscheint Jiang Qings Äußerung nicht als unbegründete Ausrede.

⁴² Bu Weihua 2006, S. 42–43.

⁴³ Zou Yimin.

zhong (李家忠, 1936): „Der Botschafter in Kuba, Wang Youping (王幼平, 1910–1995), ist sehr nett und hat gute Beziehungen zum Personal. Eine organisierte Kritik gegen ihn kann nicht stattfinden.“⁴⁴

Ein anderer möglicher Grund könnte darin liegen, dass die Revolutionierung die Gelegenheit gab, um persönliche Fehden auszufechten. Dies spiegelt sich zum Beispiel in den Memoiren von Außenminister Chen Yi und drei hohen Beamten. So äußerte Chen Yi am 9. Februar 1967, dass die Kritik an der Führung in den Botschaften und im Ministerium als Ventil des privaten Zorns genutzt wird.⁴⁵ Vizeminister Zhou Nan (周南, 1927) schrieb noch Jahre danach wütend: „Es gab Diplomaten an der Botschaft, die dachten, dass der Botschafter mich bevorzugte. Deswegen verbanden sie sich mit der Zaofanpai (造反派), um mich zu kritisieren.“⁴⁶ Der Botschafter und spätere Verteidigungsminister Geng Biao (耿飏, 1909–2000) erinnerte sich in seinen Memoiren an den Wandzeitungsaufruf von 26 Botschaftern vom 12. November 1967. Er richtete sich gegen den Slogan „Nieder mit Chen Yi“ (*dadao Chen Yi* 打倒陈毅) und nannte dessen Unterstützer, nämlich die Vizeminister Chen Jiakang (陈家康, 1913–1970) und Wang Binnan (王炳南, 1908–1988), den Hauptabteilungsleiter Dong Yueqian (董越千, 1914–1978), den Botschafter in Moskau Pan Zili (潘自力, 1904–1972) und Yao Dengshan bourgeoise Karrieristen (*zichanjieji yexin jia* 资产阶级野心家).⁴⁷ Der damalige Vizedirektor der Hauptabteilung des Außenministeriums, He Fang (何方, 1922–2017), der 1957 als Rechtsabweichler kritisiert worden war, hat sich noch klarer geäußert: „Es gab zwei Gründe, warum ich die Aktivitäten der ‚Nieder mit Chen Yi‘-Rebellen unterstützt habe: einer speiste sich aus der ideologischen Überzeugung, der andere aus persönlichen Fehden.“⁴⁸

Schlussfolgerung

Die „Revolutionierung“, die nach der „Anordnung vom 9. September“ 1966 in den Botschaften eingeleitet wurde, verursachte Chaos – kürzer an den Botschaften und

⁴⁴ Li Jiazhong 2010, S. 214.

⁴⁵ Du Yi 1997, S. 121, 126.

⁴⁶ Zhou Nan 2007, S. 36.

⁴⁷ Geng Biao 1998, S. 237;

⁴⁸ He Fang 2008, S. 62.

länger in Chinas politischen Beziehungen zu vielen Ländern. Auf den Lebensstil und die Denkweise chinesischer Diplomaten wirkte sie sich mehrere Dekaden lang aus.

Die kollektive Erinnerung an die „Revolutionierung“ ist vom Mainstream-Narrativ gefärbt, aber über die Verantwortlichen sind nur wenige Details bekannt geworden. Das vorherrschende Urteil über die vermeintlichen Hintermänner von Unruhen scheint von Voreingenommenheit geleitet zu sein und ist zu pauschal, um die ganze Wahrheit erklären zu können. Hauptgründe für den Zusammenbruch der Ordnung und die Verschlechterung der diplomatischen Beziehungen Chinas zu anderen Staaten waren die extreme Ideologie und ihr Export. Dies wurde vielerorts analysiert und ist nicht der Fokus dieses Artikels. Hier ging es darum darzustellen, dass es wahrscheinlich weitere Gründe für das Chaos gab, zum Beispiel Unzufriedenheit mit den Privilegien hoher Diplomaten und ihrer bürokratischen Führung sowie lange vorher existierende persönliche Konflikte zwischen ihnen. In den Erinnerungen bleiben diese Gründe jedoch in einer Grauzone. Dies ist sicher ein lohnenswertes Feld für eine weitere vertiefte Forschung. Möglich ist sie aber erst dann, wenn Zeitzeugen darüber offener sprechen und wenn sich bisher verschlossene Archive öffnen.

Literaturverzeichnis:

Außenministerium der VR China, Info von Juni 2017, www.fmprc.gov.cn/web/ziliao_674904/2193_674977/ (Zugriff am 5. Feb. 2018).

Bu Weihua 卜伟华. 2006. „Wenge zhong de Jizuo wenti“ 文革中的极左问题” in *Ershiyi shiji shuangyuekan* 二十一世纪双月刊 6, S. 36–45.

Caizhengbu shewaisi 财政部涉外司 (Hrsg.). 1999. *Shewai caiwu guizhang zhidu huibian* 涉外财务规章制度汇编 (Beijing: Zhongguo caizheng jingji).

Caizhengbu renshibu waijiaobu 财政部、人事部、外交部 (Hrsg.). 2001. „Guanyu shenhua zhuwai shilingguan gongzuo renyuan gongzi he shenghuo daiyu zhidu gaige de tongzhi“ 关于深化驻外使领馆工作人员工资和生活待遇制度改革的通, *Caihang* 财行 418 (2001). http://pkulaw.cn/fulltext_form.aspx?Gid=39668&Db=chl

Cheng Yinghong 程映红. 2007. „Xiang shijie shuchu geming: Wenge zai Yafeila de yingxiang chutan“ 向世界输出革命——文革在亚非拉的影响初探, in *Wenhudageming: Lishi zhenxiang he jiti jiyi* 文化大革命: 历史真相和集体记忆, hrsg. von Song Yongyi 宋永毅 (Hong Kong: Tianyuan Shuwu), S. 216–218.

- Du Yi 杜易. 1997. *Da xue ya qingsong – wenge zhong de chen yi* 大雪压青松——文革中的陈毅 (Beijing: Renmin Wenxue).
- Geng Biao, *Memoiren*, 1998 (Beijing: Jiangsu Renmin).
- Gurtov, Melvin. 1969. „The Foreign Ministry and Foreign Affairs during the Cultural Revolution“, in *The China Quarterly* 40, S. 65–102.
- He Fang 何方. 2008. „Wo zai waijiaobu de wenge zhong - hefang fangtan“ 我在外交部的文革中——何方访谈, in *Meiyou gaobie de lishi* 没有告别的历史, hrsg. von Xing Xiaoqun 邢小群 (Taibei: Xiuwei Zixun).S. 62.
- Huang Hua 黄华. 2007. *Qinli yu jianwen: Huanghua huiyilu* 亲历与见闻——黄华回忆录 (Beijing: Shijie Zhishi).
- Kang Maozhao 康矛召. 2000. *Waijiaoguan huiyilu* 外交官回忆录 (Beijing: Zhongyang Wenxian).
- Li Danan 李达南. 2003. „Wo suo yhidao de Zhou Enlai yu shinian haojiezhong de waijiao“ 我所知道的周恩来与十年浩劫中的外交, in *Bai Nian Chao* 百年潮 1, S. 39–43.
- Ma Jisen 马继森. 2003. *Waijiaobu wenge jishi* 外交部文革纪实 (Hong Kong: Zhongwen Daxue).
- MacFarquhar, Roderich u. Shoenhals, Michael. 2015. *Mao's Last Revolution* 毛泽东最后的革命 (Hongkong: Xingkeer).
- Wang Nianyi 王年一. 2006. „Wenge mantan“ 文革漫谈, in *Ershiyi shiji* 二十一世纪, Oktober, S. 52.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne, 2016. „Zhongguo dalu de jizi wenhua“ 中国大陆的记忆文化, in *Remembrance* 163, S. 2–10.
- Wen Wei Po, Hong Kong, 1.11.2006, <http://www.sciso.org/Article/Info/ResearchMaterial/200611/791.html> (Zugriff 02.02.2018)
- Xu Dashen 徐达深 (Hrsg.). 1994. *Zhonghua renmin gongheguo shilu* 中华人民共和国实录 (Changchun: Jilin Renmin).
- Yang Gongsu 杨公素. 1999. *Cangsang jiushinian: Yige waijiao teshi de huiyi* 沧桑九十年——一个外交特使的回忆 (Hainan: Hainan). Digitalisiert 2008, <http://www.shuku.net/novels/zhuanji/yghlwzprcq/csts15.html> (Zugriff am 10.02.2018).

Yang Jisheng. 2013. *Daolu lilun zhidu: Wo dui wenhua dageming de sikao* 道路、理论、制度——我对文化大革命的思考, in *Remembrance*, No. 104, S. 2–23.

Yang Jiseng 杨继绳. 2016. *Tiandi fanfu: Zhongguo wenhua dageming lishi* 天地翻覆——中国文化大革命历史 (Hong Kong: Tiandi tushu).

Yang Kuisong 杨奎松. 2007. „Guanyu jianguo yilai dangzheng ganbu shouru de wenda“ 关于建国以来党政干部收入的问答, in *Nanfang zhoumo* 南方周末 D23, 30.08.2007.

Yuan Mengqian 袁梦倩. 2016. „Wenge jiyi de zhengzhi: Jianzheng lishi de weiji yu shengji“ 文革记忆的政治: 见证历史的危机与生机, in *Remembrance*, No. 160, S. 2–10.

Zhou Nan 周南. 2007. „Wo zai waijiaobu de zui chu suiyue“ 我在外交部的最初岁月, in *Dangshi bolan* 党史博览, No. 1, S. 30–36.

Zhu Lin 朱霖. 1991. *Dashifuren huiyilu* 大使夫人回忆录 (Beijing: Shijie zhishi).

Zou Yimin 邹一民. *Wenge zhong waijiaobu zaofanpai de duanzan zhengzhi shengya* 文革中外交部造反派的短暂政治生涯, *Xianggang zhongwendaxue zhongguoyanjiuzhongxin zhuban „gongshiwang“* 香港中文大学中国研究服务中心主办《共识网》<http://mjsh.usc.cuhk.edu.hk/Book.aspx?cid=4&tid=2596> (Zugriff am 10.02.2018).

Von der verlorenen Erinnerung: Zhang Yimou's *Guilai* 归来 (Coming Home) als Spiegel gesellschaftlicher Wahrnehmung

Agnes S. Schick-Chen

The release of Zhang Yimou's 2014 film *Guilai* (Coming Home) triggered widespread discussion within Chinese audiences and film critics in China mainland and overseas. Whereas some have found praise for the fifth generation filmmaker's apparent return to earlier merits both in terms of content and style, others have criticized the way in which the film addresses the sensitive topic of political repression in the campaigns of the Mao era and its dire consequences. They reproach Zhang of reducing people's hardship and traumata during and in the aftermath of the Cultural Revolution to the melancholic love story of an intellectual victimized in the course of excessive political campaigning, who returns home from forced labor in 1976 only to find his wife having lost part of her memory and being unable to recognize him due to traumatizing experiences in the recent past. Whereas some critics point to a lack in historicity and commitment of a film produced under the premises of censorship and commercialization, this article reads *Guilai* as a story of traumatization caused by restricted remembrance and the hardships of confronting and overcoming the resulting state of partial oblivion. It intends to highlight the political, social and cultural implications of this seemingly timeless narrative of memory lost and never found again in a socio-political context built on the premises of controlling, restricting and eclipsing processes of remembering.

Bei seiner Veröffentlichung im China des Jahres 2014 erweckte *Zhang Yimou* 张艺谋 (geb. 1950) Film *Guilai* 归来 (Coming Home) für viele den Eindruck einer über die Bedeutung des Filmtitels hinausgehenden „Rückkehr“.¹ Tatsächlich schienen die thematische Ausrichtung der Handlung, die äußere Form der filmischen Umsetzung, und nicht zuletzt die Besetzung der weiblichen Hauptrolle durch Gong Li 巩俐 (geb. 1965) auf den Versuch eines Anknüpfens an frühere Phasen seines Schaffens als einer der wichtigsten Vertreter der fünften Generation chinesischer Filmregisseure hinzuweisen. Mit der Geschichte des Intellektuellen *Lu Yanshi* 鲁焉识 und seiner Familie in der Zeit der Kulturrevolution und den Jahren des Übergangs nach deren Ende greift der Film noch einmal das bereits in früheren Filmen Zhangs thematisierte Sujet des Lebens und Überlebens in der von politischen Kampagnen geprägten Mao-Ära auf. Die Art und Weise, in der der Regisseur sich

¹ Siehe unter anderem Wang Dili 2014; Li Feng und Zhang Peng 2015, S. 102.

nach Filmen wie *Huozhe* 活着 (To Live/Leben, 1994) und *Shanzhashu zhi lian* 山楂树之恋 (Under the Hawthorn Tree/Der Baum der Helden, 2010)² noch einmal diesem schwierigen Kapitel der chinesischen Zeitgeschichte nähert, fand jedoch keine uneingeschränkte Zustimmung. Tatsächlich scheint sich die in ihm vorgenommene Behandlung des politisch und gesellschaftlich sensiblen Stoffs einer diskursiven Auseinandersetzung mit der Thematik zu entziehen und stattdessen eine an den Geschmack eines kommerziellen Filmpublicums und offizielle Vorgaben angepasste Geschichte zu erzählen. In diesem Sinne erweist es sich als schwierig, den Film als expliziten Beitrag zu chinesischen Erinnerungsdiskursen, filmische Vergangenheitsaufarbeitung³ oder repräsentatives Ereignis der jüngeren chinesischen Filmgeschichte zu behandeln. Der vorliegende Beitrag zielt nicht auf die Entschlüsselung einer im Film implizit oder explizit getroffenen Aussage zur jüngeren Vergangenheit Chinas, sondern nimmt vielmehr das teilweise von der Kritik monierte Fehlen einer persönlichen und/oder künstlerischen Stellungnahme in der Gegenwart zum Ausgangspunkt. Er versteht *Guilai* als Manifestation einer gesellschaftlichen Distanziertheit zur eigenen Erinnerung und erarbeitet die im Film thematisierten, ihm aber gleichzeitig – bewusst oder unbewusst – in seiner Entstehung zugrunde liegenden gesellschaftlichen Perzeptionsrahmen gestörter Erinnerungsprozesse, durch die die gesellschaftliche und politische Aussagekraft des Films schlussendlich in ein neues Licht gerückt wird.

Geschichte in zwei Teilen: Historischer Umbruch und Bruchlinie im Film

Im ersten Drittel des auf den letzten Kapiteln des Romans *Lu fan Yanshi* 鲁犯焉识 (Der Delinquent Lu Yanshi)⁴ der in Amerika lebenden Autorin Yan Geling 严歌苓 (geb. 1958) basierenden Films wird die Geschichte einer politischen Verfolgung sowie ihrer Auswirkungen auf die Familie des Verfolgten in der Mao-Ära anhand eines Fluchtversuchs während der Kulturrevolution in verdichteter Form dargestellt. Lu Yanshi, der sowohl in der Anti-Rechts-Kampagne als auch in der Kulturrevolution zu Lagerhaft und Zwangsarbeit verurteilt worden ist, versucht in den frühen 1970er Jahren ohne vorherige Genehmigung eines Hafturlaubs in seine Heimatstadt

² Xiong 2004; Zeng 2008, S. 86–98; Yang Guang 2015, S. 93.

³ Sausmikat 2002; Weigelin-Schwiedrzik 2008; Gao 2008.

⁴ Yan Geling 2011.

zurückzukehren, um seine Familie zu sehen, von der er seit der Kleinkinderzeit der Tochter getrennt ist. Er versucht, mit seiner Frau Feng Wanyu 冯婉玉, einer abgesehen von ihrer Ehe mit einem „Rechtsabweichler“ „politisch unauffälligen“ Lehrerin, Kontakt aufzunehmen. Sie wagt es jedoch nicht, ihm die Türe zu öffnen, weil sie von den Sicherheitsbehörden und dem Parteibeauftragten der Schule ihrer Tochter gewarnt worden ist, sich auf keinen Fall mit einem flüchtigen Verbrecher einzulassen. Eine durch den Türspalt geschobene Notiz ihres Mannes nimmt sie jedoch entgegen und begibt sich am nächsten Morgen – gegen den Willen ihrer halbwüchsigen Tochter Dandan 丹丹, die um ihre Hauptrolle in einem Revolutionsballett fürchtet – zum von Lu vorgeschlagenen geheimen Treffpunkt am Bahnhof, um ihren Mann zumindest zu sehen und ihm ein paar auf der Flucht nützliche Dinge zu bringen. Bevor jedoch die Eheleute, die sich seit Jahren nicht gesehen haben, zusammentreffen können, wird Lu, von seiner eigenen Tochter an die Sicherheitsbehörden verraten, in einer dramatischen Szene vor den Augen seiner verzweifelten Frau festgenommen und abgeführt.

Aufgrund der auf die Opfererfahrung zugespitzten Handlung und einer teilweise an Narbenfilme der Zeit nach der Kulturrevolution⁵ erinnernden Ausgestaltung in diesem ersten Abschnitt des Films, scheint vorerst eine Interpretation als tentative filmische Traumaverarbeitung⁶ plausibel. Der Bruch, der im zweiten, längeren Teil des Films sowohl in Hinsicht auf die Erzählweise als auch die stilistische Umsetzung vollzogen wird, stellt diesen Zugang jedoch in Frage und schließt, trotz einer um die Rehabilitierung der Hauptfigur angeordneten Handlung, ein direktes oder indirektes Anschließen an die *pingfan dianying* 平反电影 (Rehabilitierungsfilme) der späten 1970er- und frühen 1980er Jahre⁷ und die zu Beginn des 21. Jahrhunderts entstandenen unabhängigen Dokumentationen von Unrechtsfällen der Mao-Ära⁸ aus. Eine stark reduzierte Dynamik der Handlungsabläufe, sowie eine weniger kontrastive Darstellung der handelnden Personen vermitteln den Eindruck einer Beruhigung, nicht jedoch einer Erleichterung oder eines Auflebens nach der Katastrophe. Auch die nur an einigen wenigen Punkten unterbrochene Farblosigkeit

⁵ Zeng 2008, S. 53–65; Braster 2003, S. 131–157; Cai Shenshen 2015, S. 276; Berry 2004, S. 77–100.

⁶ Xiong 2004.

⁷ Schick-Chen 2018.

⁸ Edwards 2015, S. 69–95.

des Films⁹ vermittelt den Eindruck einer Entrücktheit und verringerten Eindringlichkeit der Darstellung.

Örtlich gesehen beginnt der zweite Teil des Films dort, wo der erste ein paar Jahre früher geendet hat, nämlich am Bahnhof, wo Dandan 1976 ihren mittlerweile rehabilitierten und aus der Haft in Qinghai entlassenen Vater vom Zug abholt. Als dieser ohne die Tochter, die vorgibt, ihre Schicht in der Fabrik, in der sie mittlerweile arbeitet, beenden zu müssen, nachhause kommt, wird ihm jedoch rasch bewusst, dass seine Frau und mit ihm sein früheres Zuhause eine vorerst schwer greifbare Veränderung durchlaufen hat. Er erkennt dies an in der ganzen Wohnung angebrachten Merkhilfen, sowie an Fengs freundlich-zurückhaltendem Benehmen ihm gegenüber, das er anfangs nicht zu deuten weiß. Erst, als sie ihn mit einem fremden Namen anspricht und schließlich aus der gemeinsamen Wohnung wirft, versteht er, dass sie ihn nicht als ihren zurückgekehrten Ehemann erkennt, sondern mit einer anderen, vorläufig unbekanntem Person verwechselt.

Die sich aus dem partiellen Gedächtnisverlust seiner Frau für Lu ergebenden emotionalen und praktischen Beeinträchtigungen, die Unmöglichkeit einer Rückkehr in sein früheres Zuhause, sowie die dadurch notwendig gewordene Zuweisung von „Ersatzwohnraum“ in Form eines ehemaligen Lagerraums auf der gegenüberliegenden Straßenseite durch eine befreundete Parteifunktionärin, werden erstaunlich verhalten dargestellt. Die Enormität dieser Situation, durch die im Grunde nicht weniger als Lus Existenz und seine Identität in Frage gestellt werden, geht jedoch indirekt daraus hervor, dass Lus Leben – und somit auch der Film – in der Folge seinen Bemühungen um die Wiederbelebung der Erinnerung seiner Frau gewidmet ist. Seine beharrlichen aber größtenteils unaufgeregten Versuche, Wanyu begreiflich zu machen, dass er derjenige ist, auf den sie schon so lange wartet, finden ihre Entsprechung in Fengs ebenso beharrlichen und bald zu einer monatlichen Routine erstarrten Fahrten zum Bahnhof, ausgelöst durch einen Brief aus Qinghai, in dem Lu seine Heimkehr ankündigt, der jedoch erst nach seiner Ankunft eintrifft und zur stetigen Quelle des Hoffens aufs Lus Rückkehr wird – also auf etwas, das nicht mehr eintreten kann, weil es – unerkannterweise – bereits eingetreten ist. Trotz der Tragik dieser zwei in letzter Instanz zum Scheitern verurteilten über viele Jahre hinweg verfolgten „Lebensprojekte“ werden beide sehr ruhig und an einzelnen Punkten beinahe ins Tragikomische ableitend inszeniert. Die vorsichtige Annäherung, die trotz enttäuschter Erwartungen und Hoffnungen mit der Zeit zwischen Lu und Feng

⁹ Carew 2015, S. 82–83.

und schließlich auch Dandan stattfindet, kann von außen betrachtet keinesfalls als die von einem Teil des chinesischen Filmpublikums¹⁰ postulierte Wiedervereinigung der Familie gewertet werden.

Die einzige vorübergehende Steigerung der im zweiten Teil des Films entwickelten Handlung besteht in Lus Entdeckung des Grundes für die dem Gedächtnisschwund seiner Frau zu Grunde liegende Traumatisierung. Spät aber doch, erfährt er von der sexuellen Nötigung durch ein Mitglied des lokalen Revolutionskomitees, die Feng geduldet hatte, um so die Schonung des Lebens ihres Ehemannes nach dessen missglücktem Fluchtversuch zu erwirken. Dies scheint Lu zum ersten Mal wirklich aus der Fassung zu bringen, und er versucht, den mittlerweile in Ungnade gefallenen Parteikader zur Rede zu stellen oder gar zur Verantwortung zu ziehen, erfährt jedoch von dessen Frau, dass dieser festgenommen und weggebracht worden ist – und somit nicht für eine Klärung der Angelegenheit zur Verfügung steht. Nach diesem kurzen erfolglosen Aufbegehren gegen die eigene Machtlosigkeit scheint sich Lu endgültig seinem Schicksal zu ergeben und die Rolle des mittlerweile guten Freundes und Nachbarn als dauerhaften Zustand zu akzeptieren. Diese einer Aufgabe des Anspruchs auf seine frühere Identität gleichkommende Haltung kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, dass er beginnt, seine Frau auf den für sie zunehmend mühseligen Fahrten zum Bahnhof zu begleiten, wo der Film schließlich viele Jahre später, erkennbar an einem modernisierten Bahnhofsumfeld, sowie am Alter und der Kleidung des Ehepaars und einer offensichtlich in höherer Position beschäftigten Dandan, die die Mutter an der Tür wortlos an den Vater übergeben hat, endet. Während jedoch die äußerliche Veränderung unübersehbar ist, hält die Kamera gleichzeitig einen unveränderten Zustand des Wartens, wengleich ohne Anzeichen einer tatsächlichen Erwartungshaltung, in den Gesichtern der Protagonisten fest. Wangs Hoffnung auf eine Rückkehr des Ehemannes und Lus Sehnsucht nach einer Rückkehr in sein früheres Leben ist ohne die Grundlage einer gemeinsamen Erinnerung vergeblich geblieben. Ihre sprachlose Entrücktheit im Sinne einer Abkehr von der sie umgebenden Wirklichkeit, durch die sie sich auch dem Dialog mit dem Filmpublikum zu entziehen scheinen, wird jedoch in einer der letzten Einstellungen durch einen plötzlichen direkten Blickkontakt von Lu Yanshi mit dem/der Zuseher/in unterbrochen. Es scheint, als wolle Lu das chinesische Film-

¹⁰ Unter anderem nachzulesen auf zwei Blogs, die abseits der in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichten Filmkritiken Zuschauerreaktionen und -kommentare zum Film enthalten (Sina 2014, Zhihu 2014).

publikum des 21. Jahrhunderts direkt mit der Tragik (s-)eines durch gestörte Erinnerungsprozesse bedingten Kommunikations- und Identitätsverlusts konfrontieren. Dieses mehr auf den Verlust eines Zugangs zur eigenen Vergangenheit als auf eine Einschätzung dieser Vergangenheit selbst abzielende Fazit entspricht dem in China selbst und von im Ausland lebenden Chinesen geäußerten Vorwurf einer nicht stattgefundenen kritischen Auseinandersetzung mit Geschichte. Gleichzeitig steht ein Verständnis des Films als Ausdruck einer ohne die Grundlage einer kommunizierten und dadurch geteilten Erinnerung in Frage gestellten Gemeinschaft¹¹ im Widerspruch zur ebenfalls mehrfach geäußerten Kritik einer apolitischen Grundhaltung des Films. Die beiden divergierenden Interpretationsansätze des Films als – nicht erfolgte – geschichtliche Aufarbeitung und als Wahrnehmung der Folgewirkungen einer solchermaßen verabsäumten Erinnerungsarbeit sollen im Folgenden dar- und einander gegenübergestellt werden, um schlussendlich eine Einschätzung des Films im Kontext einer Problematik des (Nicht-)Erinnerns im China des 21. Jahrhunderts zu ermöglichen.

Kritik der Kritiklosigkeit: Vom Umgang mit Geschichte in Film und Filmkritik

Viele der zahlreichen Reaktionen und Diskussionen, die inhaltliche und künstlerische Aspekte von *Guilai* nach sich gezogen haben, kreisen, häufig im Rahmen eines nach außen hin politisch unverfänglichen Vergleichs zwischen Film und literarischer Vorlage,¹² um Fragen des Umgangs mit Geschichte beziehungsweise der eigenen Vergangenheit. Von einem Teil der Kritiker wird dem Film vorgeworfen, sich in einer Art und Weise mit der Spätphase und den Folgejahren der Kulturrevolution auseinanderzusetzen, die der Bedeutung der dargestellten Ereignisse und Entwicklungen nicht gerecht wird. Während für die ältere Generation Erinnerungen wachgerufen würden, ohne jedoch eine wirkliche kathartische Wirkung zu entfalten, sei ein besseres Verständnis und eine korrektere Einschätzung der Filmhandlung für Zuseher unter 50 Jahren aufgrund eines fehlenden zeitgeschichtlichen Hintergrund-

¹¹ Diese Interpretation von *Guilai* orientiert sich an Assmanns (1988) Auslegung und Weiterentwicklung der von Halbwachs (1950) formulierten These eines kollektiven Gedächtnisses im Sinne eines auf dem Austausch von Erinnerung innerhalb der direkt betroffenen Generationen basierenden kommunikativen Gedächtnisses.

¹² He Qinglian 2014; Yang Guang 2015.

wissens kaum möglich; und auch durch die Betrachtung des Films selbst sei eine vertiefte Kenntnis der historischen Zusammenhänge nicht zu erreichen.¹³ Eine reflektierte Heranführung der jüngeren Generation an die in den meisten Familien nicht ausreichend thematisierten Erfahrungen der Eltern- und Großelterngeneration finde ebenso wenig statt wie eine Konfrontation der älteren Zuschauergeneration mit den gesellschaftlichen und politischen Implikationen der damaligen Geschehnisse und ihrer späteren Handhabung.

Als einzige Möglichkeit eines emotionalen Zugangs zur Handlung des Films erweist sich deshalb für einen größeren Teil des Filmpublikums die von vielen als tragische Liebesgeschichte verstandene, gewürdigte und beweinte Beziehung zwischen Lu und Feng, die dem Film laut Kritik zwar Popularität und Verkaufszahlen eingebracht hat,¹⁴ durch die jedoch die Relevanz der politischen Verirrungen der Mao-Ära auf das Private beschränkt wird. Wenngleich Zhangs Fokus auf den zwischenmenschlichen Beziehungen in manchen Texten auch als Rückbesinnung auf eine humanistische Sichtweise befürwortet wird,¹⁵ so wird ihm doch deren ästhetisierende Darstellung, sowie deren Beschränkung auf den familiären Bereich, teils als Unterordnung unter die Vorgaben eines stark kommerzialisierten Filmbetriebs, teils als strategischer Zug im Sinne einer politischen Angepasstheit ausgelegt.¹⁶ Die Vorwürfe einer „konsumierten aber nicht reflektierten Kulturrevolution“ („xiaofei wenge‘ erfei ,fansi wenge‘, 消费文革‘ 而非 ‘反思文革‘)¹⁷, eines „das Politische transzendierenden‘ Narratives und eines ‚Abschirmens der Geschichte‘“ („chao zhengzhizhuan‘ xushi yu ,lishi pingbi‘ 超政治化‘ 叙事与 ‘历史屏蔽‘)¹⁸ oder des „Herunterbrechens der Epoche auf das Individuum und des Umgehens historischer Masternarrative“ („yi geti zheshe shidai, huibi hongda lishi xushi 以个体折射时代, 回避宏大历史叙事)¹⁹ sprechen eine, angesichts ihrer Veröffentlichung in VR-chinesischen Journals,²⁰ überraschend klare Sprache.

¹³ Chou 2015; He Qinglian 2014.

¹⁴ Chou 2015. Allerdings wird auch der diesbezügliche Erfolg des Films wird von manchen Kommentatoren in Frage gestellt, siehe u.a. Yun Feiyang 2014.

¹⁵ Li Feng und Zhang Peng 2015, S. 102.

¹⁶ Cai 2015, S. 277, 288; He Qinglian 2014.

¹⁷ He Qinglian 2014.

¹⁸ Yin Xing 2016.

¹⁹ Yang Guang 2015, S. 93.

²⁰ *Dianying Wenxue* 电影文学 [Movie Literature] (Yang Guang 2015); *Xinan Keji Daxue Xuebao: zhexue shehui kexue ban* 西南科技大学学报: 哲学社会科学版 [Journal of

Gleichermaßen erstaunlich scheint auf den ersten Blick, dass im Film selbst nur sehr zaghaft thematisierte post-traumatische Problemstellungen und Lösungsansätze wie die der Schuld, Anklage und Versöhnung²¹ in die kritische Auseinandersetzung mit Zhangs Darstellung der Kulturrevolution und ihrer Folgen Eingang finden²² – während gleichzeitig der quasi als Leitmotiv fungierenden Problematik der verlorenen Erinnerung²³ keine vorrangige Aufmerksamkeit geschenkt wird. An den wenigen Stellen, an denen dies geschieht,²⁴ und die Frage des Gedächtnisverlustes mit der des Identitätsverlusts oder der des politischen Gedächtnisses verknüpft wird, wird jedoch rasch die politische Tragweite dieser Thematik ersichtlich und als Grund für das Ausbleiben einer eingehenderen innerchinesischen Auseinandersetzung mit diesem zentralen Aspekt der in *Guilai* erzählten Geschichte nachvollziehbar. Gleichzeitig ergibt sich aus Relevanz und unzureichender Behandlung der Erinnerungsproblematik der Bedarf einer Re-Interpretation des Films unter diesem Gesichtspunkt.

Manifestation nicht manifester Wahrnehmung: Vom Umgang mit Erinnerung und Erinnerungsverlust im Film

Die filmische Annäherung an die Frage des Umgangs mit Erinnerung im postrevolutionären China erfolgt in *Guilai* über eine Auseinandersetzung mit den folgenden Aspekten. Der Film thematisiert Gründe für den Verlust von Erinnerung, die

Southwest University of Science and Technology: Philosophy and Social Sciences] (Yin Xing 2016).

- ²¹ Ohne sich auf Transitional Justice als wissenschaftlichen- oder Policy-Ansatz im Zusammenhang mit der Aufarbeitung von gewaltsamen Konflikten zu berufen, nehmen die Autoren implizit auf zwei der in diesem Feld vertretenen Hauptargumentationslinien einer „retributive justice“ (Vergeltungsgerechtigkeit) und einer „restorative justice“ (Konsolidierungsgerechtigkeit) (Daly 2000) Bezug.
- ²² Yun Feiyang 2014. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Aussöhnung im familiären Raum (*jiating kongjian de hejie* 家庭空间的和解) siehe Li Chao und Li Dongliang 2015, S. 40–41. He Qinglian (2014) versucht, den Grund für die vermeintliche Ruhe und Zurückhaltung der Hauptperson Lu Yanshi aus dem persönlichen Hintergrund des ihn verkörpernden Schauspielers Chen Daoming 陈道明 und des Regisseurs Zhang Yimou abzuleiten.
- ²³ Li Feng und Zhang Peng (2015, S. 101) sprechen von *yiwang* 遗忘 (Vergessen) als einem der zwei zentralen Begriffe des Films.
- ²⁴ Zwei Texte, in denen diese Verbindung ansatzweise hergestellt wird, sind Zhang Yi 2015 und Yin Xing 2016.

Schwierigkeit einer Wiederherstellung von Erinnerung, und die Folgen des Scheiterns eines solchen Unterfangens, also eines nicht reparablen Erinnerungsverlustes.

In Hinsicht auf die Ursachen von Feng Wanyus fortschreitendem Gedächtnisverlust bietet die Handlung des Films mehrere Erklärungsansätze, die vereinzelt auch in VR-chinesischen Filmkritiken angedeutet, dann jedoch nicht näher ausgeführt werden. So wird beispielsweise der Erinnerungsverlust als Möglichkeit gedeutet, die eigenen Zweifel an den vergangenen Ereignissen oder die Schamgefühle bezüglich der eigenen Verwicklung in ebendiese zu überwinden. Fengs Skepsis bezüglich der Argumente und Vorgehensweisen der Partei und ihrer Vertreter schon während der Kulturrevolution spiegelt sich in mehreren Einstellungen in ihrer Mimik wieder und steht im sichtbaren Kontrast zur durch eine starre Mine ausgedrückten „unverrückbaren“ Überzeugung ihrer Tochter in dieser Zeit der Indoktrinierung. Auch wenn Feng im Film durchwegs als Opfer dargestellt wird, könnten das Versperren der Tür vor dem auf der Flucht befindlichen Ehemann, sowie das „Erkaufen“ des Lebens des Ehemanns durch das Einwilligen in sexuelle Handlungen mit einem Anderen als mögliche Gründe für Fengs Zurückschrecken vor der eigenen Erinnerung in Betracht gezogen werden. Ein Anhaltspunkt für diesen Erklärungsansatz könnte in der einzigen Szene, in der ein Wiedererkennen zum Greifen nahe scheint, gesehen werden. Lu spielt eine ihm und Feng vertraute Melodie am Klavier, und tatsächlich beginnt seine Frau zu weinen und legt dem ebenfalls weinenden Lu die Hand auf die Schulter. Als dieser jedoch versucht, sie zu umarmen, scheint sich wieder eine Mauer des Zweifels zwischen die beiden zu schieben, und Feng weist Lu erneut zurück, wobei hier neben der Unerträglichkeit der Erinnerung an die erzwungene Nähe des anderen Mannes auch die Möglichkeit eines Zurückweichens vor einem Menschen, der sich aufgrund der Entbehungen der letzten zwei Jahrzehnte äußerlich und innerlich so verändert hat, dass er einfach nicht mehr der ist, der er einmal war, im Raum steht.

Um seiner Frau die Veränderung, die er in den Jahren politischer Verurteilung und Haft durchlaufen hat, nachvollziehbar und begreifbar zu machen, lässt Lu ihr die vielen in der Gefangenschaft geschriebenen, aber nie abgeschickten Briefe „zustellen“, die er bei seiner Rückkehr mit nachhause gebracht hat. Er schlüpft in die Rolle des hilfsbereiten Nachbarn, der Feng die für sie teilweise nur schwer entzifferbaren und verständlichen Briefe vorliest, und hofft, dadurch schrittweise eine Verbindung zwischen dem Lu Yanshi der Vergangenheit und dem der Gegenwart für sie herstellen zu können. Diese für ihn selbst nicht immer einfache Rekonstruktion seines früheren Selbst verstärkt zwar bei seiner Frau die Sehnsucht nach dem sein

Leben im fernen Qinghai vor ihr ausbreitenden Lu und stellt gleichzeitig einen Zustand der Vertrautheit zwischen ihr und dem vermeintlichen Mittler der Erfahrungen und Gedanken ihres Mannes her; zur erhofften Einsicht hinsichtlich der Einheit von Vorleser und Vorgelesenem kommt es jedoch nicht. Nach einer Phase der Verzweiflung über das misslungene Experiment fügt Lu sich schließlich in das scheinbar Unvermeidbare und beginnt, sich der Autorität des „abwesenden“ Ehemannes zu bedienen, indem er neue Briefe „aus der Ferne“ schreibt, um die zunehmend verwirrte und hilflose Feng Wanyu in Alltags- und Familienangelegenheiten wie der Versöhnung mit ihrer Tochter zu beraten. Feng, die bis dahin wie verzückt dem Inhalt der Briefe gelauscht hat, hinterfragt an dieser Stelle einmal kurz die Autorenschaft der in einem neuen beinahe erzieherischen Ton verfassten Schreiben, fügt sich jedoch rasch in die doppelte Fürsorge ihres Mannes – wengleich sie diese nicht als solche erkennt. Neben der Wirkungslosigkeit der zweckentfremdeten oder gar veruntreuten Erinnerung steht hier auch die Manipulation des Unwissenden durch eine nicht authentische, weil zu diesem Zweck erfundene „Erinnerung“ im Raum. In letzter Instanz begeht Lu Yanshi mit der im Film quasi als Verzweiflungstat legitimierten Vorgehensweise aber auch einen Verrat an sich selbst, weil er sich durch sie gezwungen sieht, seine eigene Vergangenheit zu verfälschen und den Anspruch auf seine ursprüngliche Identität aufzugeben.

In der Darstellung seines zum Scheitern verurteilten Kampfes um die Wiederherstellung der Erinnerung seiner traumatisierten Frau spiegelt sich eine negative Bewertung der Möglichkeiten und Aussichten von Erinnerungsarbeit, die in Ermangelung einer auf individuelle Schicksale umlegbaren offiziellen Deutung durch Opfer für Opfer erfolgen muss, wider.²⁵ Die pessimistische Einschätzung der Heilungschancen unter diesen Umständen wird bereits früh im Film explizit gemacht, als der von Lu und Dandan konsultierte Arzt im Anschluss an seine Diagnose einer traumabedingten partiellen Amnesie lapidar feststellt, eine Behandlungsmöglichkeit für diese Krankheit gäbe es in China nicht. Gleichzeitig erklärt er, von der westlichen Theorie eines Déjà vu-Effekts gelesen zu haben, der durch Fotos, Musik und Erzählungen im Sinne der Erzeugung einer später aktivierbaren „imagi-

²⁵ Die ständig anwachsende Erinnerungsliteratur, die in Form von Auto-/Biographien, Memoiren, Oral History, Romanen, Dokumentarfilmen und ähnlichem bemüht ist, eine von der offiziellen Geschichtsschreibung nicht geleistete Klärung der „von der Geschichte zurückgelassenen Fragen“ oder Repräsentation der aus dieser Geschichte hervorgegangenen Generationen zu erreichen, kann hier als Bezugsrahmen nicht ausgeschlossen werden.

nären Erinnerung“ (*huanjue jiyi* 幻觉记忆) unterstützt werden könne; mit der praktischen Umsetzung eines solchen Therapieansatzes lässt er Lu jedoch allein. Neben der Problematik einer von außen herbeigeführten und gelenkten Erinnerung, kommt hier auch die Problematik einer Ausrichtung von Erinnerungsarbeit nach westlichen Ansätzen und Modellen, die man im chinesischen Kontext nicht zur Gänze nachvollziehen kann, zum Ausdruck.

Ein weiterer im Film angelegter Aspekt einer erschwerten Erinnerungsarbeit besteht darin, dass die früheren traumatisierenden Ereignisse nicht nur für den Erinnerungsverlust, sondern auch für die Zerstörung von Dingen, die in der posttraumatischen Situation als Erinnerungsstützen dienen könnten, verantwortlich sind. Dies wird deutlich, als Lu feststellen muss, dass Dandan während der Kulturrevolution aus allen Fotos im Familienalbum das Konterfei ihres politisch verfeimten Vaters herausgeschnitten und so sein Bild aus dem Familiengedächtnis gelöscht hat. In seiner Not bittet er eine alte Freundin der Familie um das letzte vorhandene Jugendfoto von ihr, ihrem Ehemann, Lu und Feng, welches sie ihm erstaunlich bereitwillig überlässt. Der Zuschauer versteht erst am Ende der Szene, dass sie sich so wohl auch der Erinnerung an den Selbstmord ihres Mannes in der Kulturrevolution zu entledigen versucht. Dandans Bemühungen, die Mutter von der Übereinstimmung zwischen dem jungen Lu auf dem Foto und dem netten grauhaarigen Mann aus der Nachbarschaft zu überzeugen, misslingt, weil Feng der Tochter aufgrund ihres früheren Verhaltens gegenüber dem Vater als Informationsquelle misstraut. Sie hat dies bereits in einer früheren Szene zum Ausdruck gebracht, als Dandan geraten wird, Lu in Fengs Gegenwart mit „Baba“ anzusprechen, um die familiäre Verbindung für die Mutter herzustellen, worauf Feng jedoch meint, wie solle denn die Tochter eine Verbundenheit mit dem Vater bezeugen, die sie davor jahrelang verleugnet hat.

Auch der dritte und letzte Versuch, der Mutter über die Tochter einen Zugang zur Erinnerung an die gemeinsame Familiengeschichte zu eröffnen, schlägt fehl. Gegen Ende des Films tanzt Dandan im Wohnzimmer der Mutter im Beisein beider Eltern noch einmal im roten Kostüm das Solo aus dem „Roten Frauenbataillon“ (*hongse niangzijun* 红色娘子军), das ihr während der Kulturrevolution trotz Auslieferung des Vaters an die Schergen der Revolution vorenthalten geblieben ist. Ihre Vorstellung löst beim Vater Anerkennung, bei der Mutter keine nennenswerte Reaktion aus. Die Logik dieses Handlungselements erschließt sich dem außenstehenden Zuseher nur schwer, da angesichts der unübersehbaren Verbindung zwischen Dandans früheren tänzerischen Ambitionen und ihrer unrühmlichen Rolle

in der Leidensgeschichte der Eltern sowohl der väterliche Stolz als auch die mütterliche Reaktionslosigkeit unangebracht erscheinen. Ausgehend von einem Verständnis des Films als Manifestation chinesischer Wahrnehmungswelten, ergeben sich jedoch mehrere miteinander verbundene Deutungsmöglichkeiten: eine positive Bewertung von Leistungen einer Kindergeneration, die eigentlich von den Eltern für das, was sie ihnen und anderen angetan haben, verurteilt oder zumindest kritisiert werden müssten, was aber im Sinne eines übergeordneten politischen- und Familieninteresses nicht geschieht;²⁶ die Wiederbelebung und Wiederaufwertung einzelner Elemente einer negativ oder zumindest ambivalent erinnerten Vergangenheit im Sinne einer motivationalen Nutzung derselben;²⁷ ein Abblocken von Erinnerung, die eine nachträgliche Auseinandersetzung mit Schuld und Verantwortung erfordern und so eine mühsam herbeigeführte Wiederannäherung erneut in Frage stellen würde. Wobei die bis zum Ende des Films wahrnehmbare Zurückhaltung zwischen Mutter und Tochter gleichzeitig auf die fehlende Aussprache als Grund für die Unmöglichkeit einer Überwindung emotionaler Distanz hinzuweisen scheint.

Die hochsensible Frage, ob eine Überwindung von traumatischer Erinnerung ohne die Konfrontation mit den für die Traumatisierung Verantwortlichen möglich ist, wird im Zusammenhang mit Lus Suche nach dem Parteikader, der Feng sexuell genötigt hat, aufgegriffen, letztendlich aber wieder fallen gelassen. Mitverantwortung am missglückten Versuch, durch Klärung der vergangenen Ereignisse die Erinnerung an sie zu ermöglichen, wird in zweifacher Hinsicht implizit der Kommunistischen Partei zugewiesen. Zuerst verweigert sie in Gestalt der befreundeten Parteifunktionärin – wie man später erfährt, aus gutem Grund – die Kontaktaufnahme zu dem ehemaligen Revolutionskomitee-Mitglied, mit dem Feng ihren Mann verwechselt. Als dieser dann endlich als verantwortlich für die Traumatisierung identifiziert ist, verhindert seine Festnahme und Verbringung an einen unbekanntem Ort erneut eine Gegenüberstellung mit dem indirekt Geschädigten Lu und seiner Frau als dem eigentlichen Opfer. Insgesamt gibt es im Film nur eine einzige Stelle, an der sich die durch ihre Funktionärin personifizierte Partei aktiv an der Behand-

²⁶ Ein prominentes Beispiel hierfür sind Kinder von führenden Parteimitgliedern, die als Rote Garden in der Kulturrevolution zu Tätern, als solche aber nie zur Rechenschaft gezogen wurden, um die politische Stellung der jeweiligen eng mit der Parteigeschichte verwobenen Familien nicht in Frage zu stellen. Siehe Weigelin-Schwiedrzik und Cui 2016, S. 740.

²⁷ Das in der Literatur am stärksten wahrgenommene Phänomen dieser Art ist die sogenannte Red Culture Campaign in Chongqing (2008–2012). Siehe Xiao 2017.

lung des Problems beteiligt. Direkt nach Lus Rückkehr versucht diese, Feng durch das offizielle Rehabilitierungsdokument von Lus Identität zu überzeugen. Als dies nicht fruchtet, legt sie ihre ganze persönliche Glaubwürdigkeit als „Vertreterin der Partei“ in die Waagschale und versichert Feng „im Namen der Partei“, dass dies ihr Mann Genosse Lu Yanshi sei. In Fengs ungläubiger Mine und ihrem hartnäckigen Ignorieren dieser Belehrungsversuche zeichnet sich an dieser Stelle schon früh im Film eine gewisse Skepsis hinsichtlich der von Seiten der Politik zur Verfügung gestellten Erinnerungshilfen, also einer politischen Verordnung von Erinnerungsprozessen ab.

Conclusio

Durch die Worte „viele Jahre später“, mit denen die Schlussszenen des Films eingeleitet werden, öffnet sich ein zeitlicher Bezugsraum, der nicht begrenzt ist und so die Lebenswirklichkeit des chinesischen Filmpublikums im frühen 21. Jahrhundert miteinschließt. Tatsächlich scheinen die in *Guilai* implizierten Problemstellungen wie die einer nachträglichen Rekonstruktion, Imagination oder gar Manipulation von Erinnerung, sowie die einer durch die Nichtwiederherstellbarkeit von Erinnerung erschwerten Kommunikation, Interaktion und Identifikation, weniger auf eine Reflexion der im Film dargestellten Vergangenheit, sondern vielmehr auf die Wahrnehmung einer durch Schwierigkeiten im retrospektiven Umgang mit dieser Vergangenheit bedingten problematischen Situation in der Gegenwart hinzudeuten. Unter diesem Gesichtspunkt erhalten insbesondere die im Film angelegten – wenn gleich nie klar ausformulierten oder umgesetzten – Deutungsrahmen hinsichtlich der Rolle früherer Täter in Erinnerungsprozessen, der Unmöglichkeit eines Abschlusses derselben ohne Feststellung von Verantwortung, sowie des Bedarfs einer über das autoritative Verordnen einer Erinnerungsmatrix hinausgehenden politischen Unterstützung derselben eine Bedeutung, welche, wie zu Beginn angemerkt, der Einschätzung einer historischen und politischen Belanglosigkeit des Films diametral gegenübersteht. Erhöht wird die Brisanz der erst durch die Analyse sichtbar gemachten Frage- und Problemstellungen durch die ebenfalls nur indirekt ausgedrückte fehlende Erwartungshaltung hinsichtlich ihrer Beantwortung. Der sich aus nicht gestellten – weil nicht bewussten – Fragen und nicht erfolgten – weil nicht eingeforderten – Antworten ergebende Zustand der Orientierungslosigkeit wird am Ende des Films durch das wort- und ausdruckslos vor dem verschlossenen Bahn-

steigtor ausharrende Ehepaar ins Bild gesetzt. Der so insinuierte Zustand eines perpetuierten Wartens, ohne wirklich zu wissen worauf, kann, ebenso wie die damit assoziierten konkurrierenden Empfindungen der Resignation und Insistenz, als Hinweis auf die Selbstwahrnehmung einer ganzen Generation verstanden werden.²⁸ *Guilai* thematisiert nicht die traumatische Erinnerung, sondern reflektiert das Trauma des Erinnerungsverlusts, der dadurch beeinträchtigten Rekonstruktion des Ich und verhinderten Konstituierung des Wir, und der sich daraus ergebenden Folgen für Individuum und Gesellschaft.

Literaturverzeichnis:

- Assmann, Jan. 1988. *Kultur und Gedächtnis* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Berry, Chris. 2004. *Postsocialist Cinema in Post-Mao China: The Cultural Revolution after the Cultural Revolution* (New York: Routledge).
- Braster, Yomi. 2003. *Witness against History: Literature, Film, and Public Discourse in Twentieth-Century China* (Stanford: Stanford University Press).
- Cai, Shenshen. 2015. „Zhang Yimou’s Coming Home: A Depoliticized Melodrama Adapted from a Scar Literature Novel“, in *New Review of Film and Television Studies* 13.3, S. 275–291.
- Carew, Anthony. 2015. „Return of the Repressed: Zhang Yimou’s Coming Home“, in *Metro: Media & Education Magazine* 185, S. 82–87.
- Chou, Eva Shan. 2015. „In Zhang Yimou’s ‘Coming Home’ History is Muted but not Silent“. China File, <http://www.chinafile.com/reporting-opinion/culture/zhangyimos-coming-home-history-muted-not-silent> (Zugriff am 20.10.2017).
- Daly, Kathleen. 2000. „Revisiting the Relationship between Retributive and Restorative Justice“, in *Restorative Justice: Philosophy to Practice*, hrsg. von Heather Strang und John Braithwaite (Darthmoth: Ashgate), S. 33–54.
- Edwards, Dan. 2015. *Independent Chinese Documentary: Alternative Visions, Alternative Publics* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Gao Mobo. 2008. *The Battle for China’s Past: Mao and the Cultural Revolution*. (London: Pluto Press).

²⁸ Als Hinweise auf eine transgenerationale Fortschreibung dieses Zustandes könnten die bis zum Ende des Films anhaltende Sprach- und Emotionslosigkeit zwischen Dandan und ihren Eltern, sowie die Nichtinfragestellung bestimmter Filminhalte durch das chinesische Filmpublikum gedeutet werden.

Halbwachs, Maurice. 1991. *Das kollektive Gedächtnis*, übers. von Heinz Maus (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuchverlag).

He Qinglian 何清涟. 2014. „Dianying *Guilai*: Lijin jiebo yusheng zai“ 电影《归来》: 历尽劫波余生在, in *Meiguo zhi yin Zhongwenwang* 美国之音中文网 9.6.2014 <http://www.voachinese.com/articleprintview/1932350.html> (Zugriff am 12.05.2016).

Li Feng 李峰 und Zhang Peng 张捧. 2015. „Zhang Yimou *Guilai* zhi zheng“ 张艺谋《归来》之争, in *Qingnian wenxuejia* 青年文学家 26, S. 101–102.

Li Zhao 李超 und Li Dongliang 李栋梁. 2015. „*Guilai*: dianying kongjian chengxian yu guojia xingxiang zhenghou“ 《归来》: 电影空间呈现与国家形象症候, in *Dianying wenxue* 电影文学 624.3, S. 39–41.

Sausmikat, Nora. 2002. *Kulturrevolution, Diskurs, und Erinnerung: eine Analyse lebensgeschichtlicher Erzählungen von chinesischen Frauen* (Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang).

Sina 新浪博客 „Boyoun reyi Zhang Yimou xinpian *Guilai*“ 博友热议张艺谋新片《归来》, <http://blog.sina.com.cn/lm/z/guilai2014/> (Zugriff am 15.03.2020).

Schick-Chen, Agnes. 2018. „Images of Redress and Rehabilitation: ‘Pingfan (in) Film’ and Perceptions of Coming to Terms with the Past in China“, in *The Politics of Memory in Sinophone Cinemas and Image Culture*, hrsg. von Peng Hsiao-yen and Ella Raidel (London/New York: Routledge), S. 46–66.

Wang Dili 王迪力. 2014. „Zhang Yimou de *Guilai*“ 张艺谋的归来, in *Can Hua* 参花 9.2, S. 132.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne. 2008. „Coping with the Cultural Revolution: Contesting Interpretations“, in *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 61, S. 97–154.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne und Cui Jinke. 2016. „Whodunnit? Memory and Politics before the 50th Anniversary of the Cultural Revolution“, in *The China Quarterly* 227, S. 734–751.

Yang Guang 杨光. 2015. „Zhang Yimou xinzuo *Guilai* gaibian deshi“ 张艺谋新作《归来》改编得失, in *Dianying wenxue* 电影文学 636.15, S. 91–93.

Yin Xing 尹兴. 2016. „*Guilai* de ‚chaozhengzhihua‘ xushi yu ‚lishi pingbi‘“ 《归来》的‘超政治化’叙事与‘历史屏蔽’, in *Xinan Keji Daxue Xuebao: zhexue shehui kexue ban* 西南科技大学学报: 哲学社会科学版 33.2, S. 56–61.

Yun Feiyang 云飞扬. 2014. „*Guilai*, nan yu lishi hejie“ 《归来》, 难与历史和解, in *Chubanren* 出版人 6, S. 17.

- Xiao, Mei. 2017. „Why Chongqing’s Red Culture Campaign was not a Real Mass Campaign“, in *International Journal of Politics, Culture, and Society* 30.1, S. 63–81.
- Xiong, Zhaohui. 2004. „To Live: The Survival Philosophy of the Traumatized“, in *Trauma and Cinema. Cross-Cultural Explorations*, hrsg. von E. Ann Kaplan and Ban Wang (Hong Kong: Hong Kong University Press), S. 203–215.
- Yan Geling 严歌苓. 2011. *Lu fan Yanshi* 鲁犯焉识 (Beijing: Zuoja).
- Zeng, Li. 2008. *The Past Revisited: Popular Memory of the Cultural Revolution in Contemporary China* (Dissertation, Northwestern University).
- Zhang Gu 张毅. 2015. „Lishi de guiqu yu ren de guilai – ping dianying *Guilai*“ 历史的归去与人的归来--评电影《归来》, in *Yalijiang* 鸭绿江 10, S. 30.
- Zhihu 知乎. „Ruhe pingjia dianying *Guilai*“ 如何评价电影《归来》. <https://www.zhihu.com/question/23735020> (Zugriff am 15.03.2020).

Die Zukunft der Erinnerung: Robotik und Künstliche Intelligenz in China.

Tania Becker

The worldwide development of Artificial Intelligence (AI) is rapidly progressing. Research in the fields of humanoid robots, AI and Machine Learning is a major topic especially in the People's Republic of China. With its ambitious goals in the policy program *Made in China 2025* China aspires to be at the forefront of today's global technology development. By creating JiaJia 佳佳, which is already considered as a beauty icon in the Hubots world, China is trying to catch up with other states such as Japan or Korea in the field of social robotics, and to establish itself as one of the world's leading tech-nations. The article asks how is the field of AI currently developing in China and what place does the handling of memories play in this process? What does the accumulation of huge amounts of data with the claim to eternal memory mean for society? How will human and machine memories differ in the future?

»Das habe ich getan«, sagt mein Gedächtnis. »Das kann ich nicht getan haben«
– sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.
*Friedrich Nietzsche*¹

Das Thema dieses Bandes „Erinnern und Erinnerung, Gedächtnis und Gedenken: Über den Umgang mit Vergangenen in der chinesischen Kultur“ kreist um Gedächtniskultur, kollektive Erinnerung, das Konservieren von erlebten Ereignissen sowie die Entstehung von Geschichtsbildern und ist naturgemäß auf die Vergangenheit ausgerichtet. Dieser Beitrag nimmt eine künftige Zeit in den Blick und geht der Frage nach, welche Bedeutung der Erinnerung in der Zukunft beschieden sein wird und wie der technologische Fortschritt auf sie einwirken könnte. Um die Entwicklung der Künstlichen Intelligenz (KI)² und Robotik weltweit angemessen darzustellen, beschäftigt er sich mit den Forschungen in der VR China als einer der am stärksten auf KI-Anwendungen fokussierten Nationen. Dabei stellen sich einige

¹ Nietzsche 1956, S. 625.

² Künstliche Intelligenz (KI) ist die Fähigkeit eines Systems, Aufgaben zu erfüllen, die normalerweise menschliche Intelligenz erfordern. Das Konzept ist häufig mit Systemen verbunden, die über als intelligent beurteilte Fähigkeiten wie Lernen, Planen und Generalisieren verfügen. Bisher gibt es keine einheitliche Definition für KI.

grundsätzliche Fragen: Wie entwickelt sich zurzeit der Bereich der KI in China und welchen Platz nimmt in diesem Prozess der Umgang mit Erinnerungen ein? Was bedeutet die Akkumulation riesiger Datenmengen mit dem Anspruch auf ewiges Erinnern für die Gesellschaft? Worin werden sich menschliche und maschinelle Erinnerungen in Zukunft unterscheiden?

Über das Erinnern und das Vergessen: Die Fehlbarkeit der Erinnerung

Rein biologisch betrachtet ist der Mensch täglich ein anderer, weil sich im Körper ununterbrochen umfassende Veränderungen abspielen: Blutkörperchen werden ständig ausgetauscht, und die Hautzellen erneuern sich alle paar Wochen. Allem Anschein nach hält nur eine einzige Konstante die Teile dieses Wandlungsprozesses stets zusammen - die Erinnerung. Sie steht im Mittelpunkt der Identität und bietet ein meist bruchloses, fortwährendes Ich-Gefühl.³

Dies ist aber, wie die Neurowissenschaft in unzähligen Experimenten bewiesen hat, trügerisch. Die Erinnerung ist kein stabiles Dokument, sie unterliegt den hirnanorganischen Entwicklungen und ändert sich in verschiedenen Lebensabschnitten; sie wird durch neue Ereignisse und durch die Zeit der Gegenwart unterschiedlich gefärbt und erhält stets eine jeweils neue Gewichtung. Wie entstehen also die Erinnerungen? In seinem Bestseller „The Brain“ aus dem Jahr 2015 beschreibt der Neurowissenschaftler David Eagleman (*1971) den Prozess der Erinnerungsentstehung folgendermaßen: Erinnerungen bestehen in bestimmten neuronalen Vernetzungen aus einer früheren Zeit, die reaktiviert werden müssen, um ihre Inhalte abzurufen. Alle Details, alle Muster einer Erinnerung, werden in diesem assoziativen Netz von Gehirnzellen verknüpft, welches der Hippocampus wieder und wieder aktiviert, bis die Beziehungen gefestigt sind. Die Gehirnzellen, die gleichzeitig aktiv sind, stärken ihre Verbindungen untereinander. Das Netzwerk, das so entsteht, ist ein einmaliger Fingerabdruck eines Ereignisses und damit eine höchst individuelle und fragile Abbildung der erlebten Gegenwart. Erinnerung ist somit widerrufbar.⁴

³ Eagleman 2017, S. 28.

⁴ Ebd., S. 29f.

Die Erinnerung enthält auch weniger Details als erwartet. Wenn man sie hinterfragt, beispielsweise als Augenzeuge, muss man oft feststellen, dass die präzisen Details nicht mehr da sind. Warum ist dem so?

Weil es, so David Eagleman, trotz ihrer gewaltigen Anzahl, eben nur eine endliche Menge von Gehirnzellen gibt. Die Erinnerungs- und Wahrnehmungsnetze ändern sich ständig, und die synaptischen Verknüpfungen setzen sich dynamisch zu komplexen neuen Mustern zusammen. Andere Erinnerungen überlagern die älteren, und auch die Fähigkeit zur Bildung neuer Verbindungen nimmt ab. Die Feinde der Erinnerung sind also nicht nur die Zeit, sondern die anderen Erinnerungen.⁵

Demnach gibt es ohne Vergessen kein Erinnern, und noch präziser: Das Erinnern bewirkt das Vergessen. Diese zwei diametral gegenläufigen Prozesse des Gehirns bedingen einander. Wenn ein Mensch sich an etwas Konkretes erinnert, vergisst er ähnliche ältere Erinnerungen, weil das Gehirn aktiv die konkurrierenden Erinnerungen unterdrückt. Das Vergessen ist nicht passiv, sondern im Gegenteil: Es selektiert den Akt des Erinnerns aktiv und macht die Erinnerungen fehl- und formbar.⁶

Eine der ersten Wissenschaftlerinnen, die in zahlreichen Experimenten bewies, dass Erinnerungen fehlbar sind, ist Elizabeth Loftus (*1944), eine US-amerikanische Psychologin. Seit dem Ende der 90er Jahre forscht sie über das menschliche Gedächtnis und über die Glaubwürdigkeit von Augenzeugenberichten und kam zu dem Fazit, dass Erinnerungen nicht beständig, sondern formbar, manipulierbar und oft falsch sind. Die Erinnerungen sind stets den Veränderungen unterworfen: Sie können durch nicht wahrheitsgetreue Aussagen „ergänzt“ oder manipuliert werden, so dass sie im Weiteren ihre eigenständigen „Wahrheiten“ entwickeln. Das menschliche Gehirn produziert oft falsche Erinnerung mit allen zugehörigen Details und Emotionen. Die Erkenntnisse aus Loftus Experimenten waren bahnbrechend für die weitere Entwicklung der Gedächtnisforschung.⁷

Wie verhält es sich aber mit kollektiven Erinnerungen? Bei ihnen handelt es sich meist um signifikante, oft traumatische Details aus der Geschichte eines Kollektivs, die in ihrer Gesamtheit nach einer gewissen Zeit zu einer Erzählung, einem Narrativ, zusammengefasst werden, meist zum Zwecke einer kollektiven Selbstvergewisserung. Dabei unterliegen diese Erinnerungen stark dem politischen und gesell-

⁵ Ebd., S. 30f.

⁶ Wimber 2015, S. 582–589.

⁷ Loftus 1998.

schaftlichen Wandel, unter dessen Einfluss sie sich verändern. Dadurch werden sie gerade nicht zum Träger einer oft behaupteten empirischen Objektivität; vielmehr geben sie Auskunft über die Obsessionen und das Selbstbild einer Kultur oder Epoche. Jan Assmann (*1938) bezeichnet diese kollektiven Narrative als konnektive, also verbindende, Strukturen, die sich in einer frühen Phase durch Riten und Gebräuche, und in einer späteren, reflexiven Phase, durch die Ausbildung von Schriftlichkeit manifestieren. Aus ritueller wird textuelle Kohärenz, wobei sich die Traditionsbildung in der institutionalisierten Auswahl und Interpretation des zu bewahrenden Materials vollzieht. Besonders diese Eigenschaft unterscheidet das menschliche kollektive Gedächtnis von maschinellem Erinnern.⁸

Ein Blick in die Zukunft: VR China

Um zu funktionieren, brauchen schon heutige Maschinen und Roboter Erinnerungen, und zwar maschinelle Erinnerungen, die z. B. durch das Maschinelle Lernen⁹ und Deep Learning¹⁰ gewonnen werden. Insbesondere die humanoiden Roboter, die uns gänzlich ähneln sollen, sollen auf den Fundus von „Erinnerungen“ aus den Massendaten von Big Data zugreifen können.

Heute ist überall in der Welt und schon seit langem auch in China die Forschung im Bereich der humanoiden Roboter und der damit untrennbar verbundenen KI sowie die Forschung im Bereich des Maschinellen Lernens ein großes Thema. Mit seinen ehrgeizigen Zielen im politischen Programm, einem Masterplan unter dem Titel *Made in China 2025*, und der staatlichen Förderung von *Smart Manufacturing*, was in etwa der deutschen Initiative *Industrie 4.0* und dem US-Amerikanischen *Industrial Internet* entspricht, strebt China an die Spitze der heutigen weltweiten

⁸ Assmann 2000, S. 87f.

⁹ Verfahren des Maschinellen Lernens befähigen Systeme zu lernen ohne explizit programmiert zu werden. Auf der Basis von Algorithmen und riesigen Trainingsdatensätzen lernen Systeme Muster zu erkennen, die zuvor nicht definiert wurden. Das Gelernte kann dann auch auf neue Daten angewendet werden.

¹⁰ Deep Learning ist ein Teilbereich des Maschinellen Lernens, das Künstliche Neuronale Netze anwendet. Auf Basis vorhandener Informationen und des neuronalen Netzes kann das System das Erlernete immer wieder mit neuen Inhalten verknüpfen und dadurch erneut lernen. Die Maschine ist so in der Lage, Prognosen oder Entscheidungen zu treffen und diese zu hinterfragen. Entscheidungen werden bestätigt oder in einem neuen Anlauf geändert. In der Regel greift der Mensch beim eigentlichen Lernvorgang nicht mehr ein.

Technologieentwicklung. Mit dieser industriepolitischen Initiative am Anfang einer neuen industriellen Revolution versucht China, unbelastet von einer langen Tradition konventioneller industrieller Strukturen, zum maßgeblichen technologischen Globalisierungsgewinner zu werden.¹¹ Das Land führt mit Hilfe innovativer Fertigungstechnologien und der gezielten Förderung von Entwicklungen im Bereich der KI mit allen ihm zur Verfügung stehenden politischen und wirtschaftlichen Mitteln eine neue industrielle Modernisierung durch.¹²

Die chinesische Regierung versucht auf vielerlei Wegen, hochqualifizierte Fachleute ins Land zu holen oder sie zurück zu gewinnen. Seit Ende 2008, vor dem Hintergrund der globalen Finanzkrise, läuft das *Rekrutierungsprogramm für globale Experten*, auch bekannt als „Tausend-Talente-Plan“ (*Qianren jihua* 千人计划), das in den nächsten Jahrzehnten Wissenschaftler, Akademiker und erfahrene Führungskräfte nach China holen soll.¹³ Durch solche gezielte (Rück-)Gewinnung des Knowhows sowie durch zahlreiche nationale Innovationsprojekte, Ausbildungslands, staatliche Handels- und Finanzinstitute und verschiedene Industrieparks, die hauptsächlich in Hightech-Entwicklungszonen aufgebaut werden, erhofft man sich wesentliche Durchbrüche vorwiegend in der Entwicklung von IT-Technologien zu erzielen und die chinesische Hightech-Industrie auf den Kurs zur Weltmarktführerschaft zu bringen.

Darüber hinaus investiert die VR China in eine breite Palette von zahlreichen Projekten im Bereich von KI, unterstützt private Investoren und richtet einen nationalen Entwicklungsfond für den Ausbau von Hightech-Industrien ein. Die Experten in der IT-Branche werden als integraler Bestandteil der nationalen Wettbewerbsfähigkeit gezielt gefördert. China ist sich allerdings auch seiner Schwächen bewusst: Sie liegen vorwiegend in einer nicht ausreichenden Ausbildung von Fachkräften, was in einem Mangel von Entwicklern und Produkten, z. B. leistungsfähigen Prozessoren, resultiert. Das Augenmerk auf die qualitative Ausbildung zu lenken und den so neugewonnenen Talentpool zu pflegen und zu stärken ist der erste Schritt, um die landesweite KI-Forschung- und -Entwicklung zu intensivieren. Beim Aufbau eigener Kapazitäten versucht China, den Einsatz nationaler und internationaler Innovationsressourcen in Form von Manpower auf höchstem Niveau zu koordinieren und zu optimieren. So wird eine Zusammenarbeit

¹¹ Wübbeke 2017, S. 13.

¹² Ebd., S. 6f.

¹³ Wang 2015.

zwischen einheimischen KI-Unternehmen und führenden ausländischen Universitäten, Forschungsinstituten und Teams geplant und durchgeführt. Chinesische KI-Unternehmen werden ermutigt ins Ausland zu gehen und Fusionen und Übernahmen von auf IT-Technologien spezialisierten Betrieben durchzuführen, Inkubatoren und Akzeleratoren für ausländische Startups zu gründen, in Kapitalbeteiligungen und Risikokapital zu investieren und gleichzeitig Forschungs- und Entwicklungszentren in High-Tech-Bereichen zu errichten. Durch solche Maßnahmen versucht China, ausländische Fortschritte und Fachkenntnisse zu nutzen, während es gleichzeitig eine angemessene heimische Basis für Innovationen schafft. Diese Schritte können durchaus der Forschung an Künstlichen Neuronalen Netzen (KNN) oder am quantenbeschleunigten Maschinellen Lernen zu Gute kommen. Bei beiden Forschungsfeldern handelt es sich um technologisches Neuland und um Innovationsdesiderate für die Entwicklung der künftigen KI-Industrie, in denen die globale Konkurrenz noch klein ist und in denen China von Anfang an vorne mitspielen kann.¹⁴

Am 20. Juli 2017 verabschiedeten das Zentralkomitee der KP Chinas, der Staatsrat und das Ministerium für Industrie und IT den sogenannten „Entwicklungsplan für Künstliche Intelligenz der nächsten Generation“ (*Xinyidai rengong zhineng fazhan guihua* 新一代人工智能发展规划), der die globale Stellung Chinas bei der Entwicklung und Anwendung von KI innerhalb der nächsten 12 Jahre minutiös bestimmt.¹⁵ Die dazugehörige „Drei Schritte Agenda“ (*San bu zou* 三步走) des Entwicklungsplans teilt diese Zeit in jeweils drei Abschnitte auf:

1. Bis 2020: Innerhalb dieses kurzen Zeitabschnitts sollen die verantwortlichen Organe Defizite in Forschung und Entwicklung identifizieren und abstellen. Der Fortschritt in der Technologieentwicklung und bei den Anwendungen von KI soll bis 2020 in China auf den Stand des Gesamtfortschritts der weltweiten Forschung gebracht werden. Die KI-Industrie soll ein wichtiger Wirtschaftsfaktor werden. Man hofft auf wichtige Fortschritte bei der Etablierung der nächsten Generation von KI-Technologien, so z. B. im Bereich von Big Data, Schwarmintelligenz, Hybridintelligenz und autonomen intelligenten Systemen. 2020 soll der Umsatz der chinesischen KI-Industrie auf 150 Milliarden RMB (rund 20 Milliarden Euro) wachsen, wobei KI-bezogene Felder mit 1 Billion RMB (fast 140 Milliarden Euro) bewertet werden. Gleichzeitig soll China bis

¹⁴ Kania 2017.

¹⁵ Gov.cn. 2017.

2020 bei der weltweiten Anwerbung von Top-Talenten vorankommen und erste Rahmenbedingungen für Gesetze, Vorschriften, Ethik und Politik festlegen.

2. Bis 2025: Die Entwicklung von Produkten und Anwendungen soll weiter vorangetrieben werden. Zu diesem Zeitpunkt will China die KI zu einem primären Treiber für seinen industriellen Fortschritt und die wirtschaftliche Transformation ausgebaut haben. China wird zu einem der führenden Akteure in Forschung und Entwicklung werden und wesentliche Durchbrüche in der Forschung und der Anwendung von KI erreicht haben. Die Anwendung von KI in den Bereichen Industrie, Medizin und Militärtechnik findet verbreitet statt. Chinas Kern-KI-Industrie soll dann die Umsatzmarke von 400 Milliarden RMB (etwa 55 Milliarden Euro) übertreffen, wobei KI-bezogene Felder mehr als 5 Billionen RMB (etwa 730 Milliarden Euro) erwirtschaften werden. Darüber hinaus werden adäquate Fortschritte bei der Erschaffung von Gesetzen, Regularien und ethischen Normen erzielt.

3. Bis 2030: Eine starke Fokussierung auf die KI-Industrie findet statt. China will zum wichtigsten Land in der Entwicklung von KI und zum weltweit führenden KI-Innovationszentrum werden. Darüber hinaus sollte die Erforschung von KI erweitert und ihre Nutzung in mehreren Bereichen vertieft werden, einschließlich in der Gesellschaftspolitik und nationaler Verteidigung. Zu dieser Zeit wird der Umsatz der chinesischen KI-Industrie im engeren Sinne eine Billion RMB (140 Milliarden Euro) übersteigen, wobei die Industrien der KI-Anwendungen insgesamt 10 Billionen RMB (1,40 Billionen Euro) umsetzen sollen. Um seine anhaltende Vorherrschaft in der KI zu stützen, plant China führende KI-Innovations- und Personalausbildungsbasen innerhalb einer umfassenden rechtlichen, regulatorischen, ethischen und politischen Absicherung zu schaffen.¹⁶

KI ist auch eine der zehn in *Made in China 2025* beschriebenen Schlüsselindustrien, die von der Regierung gefördert werden, um global einflussreiche Hochtechnologie-Konzerne mit hohem Wert zu schaffen. So befindet sich jetzt mit *SenseTime*, *Shang Tang kējì* 商汤科技, das zurzeit wertvollste KI-Unternehmen der Welt (mit geschätzten 3 Mrd. \$ Unternehmensbewertung¹⁷) in China, welches sich auf Gesichts- und Bildererkennung konzentriert und mit lokalen Behörden im ganzen Land bei der

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ankenbrand 2018.

Überwachung und digitalen Identifikation der Bevölkerung zusammenarbeitet.¹⁸ Es beliefert auch westliche Sicherheitstechnologie-Firmen.

Als propagandaträchtiges Datum wird der 1. Oktober 2049, der 100. Geburtstag der VR China, genannt, an dem das Ziel der globalen chinesischen Vorherrschaft in – nicht nur digitaler – Forschung und Technologie erreicht sein soll.

JiaJia: ein Hubot und eine Schönheitsikone

Durch die Erschaffung von JiaJia 佳佳 (2016), dem neusten chinesischen Hubot, also einem humanoiden, interaktiven und autonomen Roboter, versucht sich China schon jetzt als eine der weltweit führenden Nationen auf dem Gebiet der sozialen Robotik zu profilieren.

Diese „schöne“ oder auch „gute“ Roboterschöpfung JiaJia wurde dem breiteren Publikum zum ersten Mal im April 2016 auf der Technologiemesse in Shanghai präsentiert und hat sofort weltweite Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Mit fließenden schwarzen Haaren und in einem traditionellen chinesischen Gewand gekleidet, begrüßte JiaJia die Gäste am Eingang, beantwortete einige Fragen über das Wetter und schätzte Alter und Geschlecht der Besucher ein. Das Publikum konnte JiaJia berühren, ihre Hand halten und sich zusammen mit ihr fotografieren lassen.¹⁹

Chen Xiaoping 陈小平 (*1955) und sein Team von der Universität der Wissenschaft und Technologie in Hefei, der Hauptstadt der ostchinesischen Provinz Anhui, sind JiaJias Schöpfer. Die Arbeit an der Entwicklung dieses Systems dauerte drei

¹⁸ Auf seiner Homepage beschreibt sich das Unternehmen folgendermaßen: „SenseTime is a global company focused on developing innovative AI technologies that positively contribute to economies, society and humanity. It is also the world’s most-funded AI pure-play with the highest valuation. We have made a number of technological breakthroughs, one of which is the first ever computer system in the world to achieve higher detection accuracy than the human eye. With our roots in the academic world, we invest in fundamental research to further our understanding and advance the state of art in AI technology. [...] The deep learning and computer vision technologies we have developed are already powering industries spanning across education, healthcare, smart city, automotive, communications and entertainment. Today, our technologies are trusted by over 700 customers and partners around the world to help address real world challenges. Going forward, we strive to empower more industries with our AI platform and build a stronger AI ecosystem together with industry and academia. [...]” SenseTime 2019.

¹⁹ Bolton 2016.

Jahre lang. Besondere Aufmerksamkeit wurden auf Augenbewegungen und Lippen-synchronisation des Roboters gelegt. JiaJias „Vater“ Chen Xiaoping ist nach eigenen Aussagen überzeugt, dass in der nahen Zukunft intelligente Roboter wie JiaJia eine breite Palette von ungelerten Aufgaben in vielen Bereichen wie privaten Haushalten, Krankenhäusern, Restaurants und Pflegeheimen ausführen werden.²⁰

Der Weg bis zur Umsetzung solcher Anwendungs-Phantasien könnte allerdings länger werden als geplant: Die Forschung an intelligenten Robotern steckt überall auf der Welt und besonders in China noch in den Kinderschuhen. JiaJia und ihre Hubot-Kollegen sind noch nichts anderes als Artificial Narrow Intelligence (ANI), wie man sie von Amazon Alexa oder vom Google Assistant kennt, eingebaut in menschenähnliche Silikonform. Die Bewegung von Händen und Füßen, sowie das Wunder des Gleichgewichts und des aufrechten Stehens, das den Menschen angeboren ist, nehmen einen großen Teil der Forschung in Anspruch und sind noch entwicklungsbedürftig. Auch die Kognition und das logische Denken wurden bald nach JiaJias Präsentation auf eine harte Probe gestellt: Im April 2017 sollte sie ihr erstes Interview geben, das in die ganze Welt übertragen wurde. JiaJias Gesprächspartner war kein geringerer als Kevin Kelly (*1952), der Gründer des *Wired*-Magazins. Aus der Universität in Hefei hatte man eine Verbindung ins Silicon Valley aufgebaut und JiaJia so programmiert, dass sie Fragen auch auf Englisch beantworten konnte. Über das Gespräch zeigte sich die chinesische Presse zufrieden, obwohl die schöne Roboterdame in mehreren Antworten ganz falsch lag.²¹

JiaJia, dieser sehr anmutig aussehende Hubot, der von ihrem Erfinder mit klassisch männlichem Blick als weibliche Schönheitsikone in der Welt der humanoiden Roboter designt wurde, bekam schon bald nachdem er der Öffentlichkeit vorgestellt wurde auch ein männliches Pendant in Gestalt des Mingzeitlichen Philosophen und Kalligraphen Wang Yangming 王阳明 (1472–1529). Der Kalligraph wurde das erste Mal 2017 auf einer Robotik-Messe ausgestellt, nicht in High-Tech-Kleidung, sondern auch wie JiaJia in traditionelle Gewänder gehüllt²² Diese Reminiszenz an Chinas Geschichte und ihre Überlieferung, das Festhalten an Vergangenenem und an hergebrachten Geschlechter-Stereotypen, prägt stark das Aussehen der menschenähnlichen sozialen Roboter in China.

²⁰ Wang 2016.

²¹ Ankenbrand 2017.

²² Jiang 2017.

Hubots wie JiaJia sind in der Volksrepublik eine neue Entwicklung. Zum Vergleich im ostasiatischen Bereich kann man den anderen, im Jahr 2014 vorgestellten japanischen Toshiba-Hubot, Aiko Chihira, heranziehen: Aiko Chihira ist zwei Jahre älter als JiaJia und in ihrer KI wesentlich weiter: Sie kann komplexere Konversationen führen, ihre Umgebung präzise wahrnehmen und auf sie unmittelbar reagieren. Zudem beherrscht sie japanische Gebärdensprache.²³ Mit Erica (2015), einer Schöpfung des japanischen Robotikers Hiroshi Ishiguro (*1963),²⁴ und Sophia (2015), aus den Laboren des Hongkonger *Hanson Robotics*,²⁵ gibt es andere unwesentlich ältere Kolleginnen von JiaJia, bei deren Entwicklung besonders auf Konversationskompetenz und Mimik geachtet wurde.

Aufstieg der Künstlichen Intelligenzen

Hubots wie JiaJia stehen als soziale Roboter für den Zweig der Robotik, der Interaktionsmöglichkeiten zwischen Robotern und ihrer Umwelt erforscht. Im Unterschied zu Industrierobotern, die unermüdlich und mechanisch einen Herstellungsprozess abfertigen, fehlt es den sozialen Robotern an dieser spezialisierten Funktionalität. JiaJia und vergleichbare Systeme bauen soziale Beziehungen auf und passen sich an ihre Umwelt an. Um zu funktionieren, brauchen sie die Andockung an eine breite Menge von Daten, die ihre KI füttern und sie so mit den Menschen interagieren lassen.

Das exponentielle Wachstum der Rechenkraft, das schon in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts als Mooresches Gesetz für die Halbleitertechnik bekannt wurde,²⁶ bildet eine wesentliche Grundlage der digitalen Revolution. Die Prognose von Gordon Moore (*1929) wird heute mehr denn je durch die rasante Entwicklung der Informationstechnik bestätigt. Ohne diese enorme Erweiterung von Speichermöglichkeiten digitaler Informationen, wie sie z. B. von der Auswertungsindustrie (Big Data) verwendet wird, gäbe es keine Entwicklung von KI, diesem Teilgebiet der Informatik, das die menschliche Vorgehensweise in digitaler Form

²³ Golem Media GmbH 2014. WiWo 2014.

²⁴ McCurry 2015.

²⁵ Hanson Robotics 2017.

²⁶ Laut Gordon Moore verdoppelt sich die Anzahl von Transistoren auf einem Chip alle zwei Jahre. Real verdoppelt sich die Leistung neuer Computerchips im Mittel etwa alle 20 Monate. In den Medien ist bis heute meist von einer Verdoppelung der Integrationsdichte alle 18 Monate die Rede.

nachbildet und sich so effizientere, einfachere und schnellere Aufgabenlösungen verspricht.²⁷ Sehr oft wird KI im täglichen Leben benutzt, ohne dass wir es wahrnehmen. John McCarthy (1927–2011), der 1956 den Begriff *Artificial Intelligence* prägte, behauptete, dass, sobald eine KI-Anwendung funktioniert, sie niemand mehr KI nennen würde.²⁸

Die immer rascheren Zyklen der Halbleiterentwicklung ermöglichten schließlich die Konstruktion von Künstlichen Neuronalen Netzen (KNN), einer elektronischen Simulation miteinander verbundener Nervenzellen, ähnlich dem Aufbau des menschlichen Gehirns. KNN sind also Nachbildungen unseres Gehirns, die in der Analyse großer Datenmengen Muster erkennen und Regeln entwickeln können. Auf Basis simulierter neuronaler Netze und anhand des Trainings sind spezielle Algorithmen in der Lage, völlig autonome Lösungen für konkrete Anwendungsprobleme zu erstellen. Genau diese autonomen Lösungen sind der Schlüssel zum Erfolg angewandter KI.²⁹

Ein Roboter, sei er in der Form eines menschlichen Körpers oder in einer anderen Form aufgebaut, ist eigentlich nur ein Werkzeug für die KI, eines gut funktionierenden und auf enorme Mengen von Daten zugreifenden Algorithmus, der das System steuert. Die KI könnte man als Äquivalent des menschlichen Gehirns bezeichnen, und der Roboter wäre der ausführende Körper. Wenn diese Form der KI, die sogenannte *Artificial General Intelligence* (AGI) oder starke KI, in ein menschenähnliches Robotersystem implementiert wird, wird es ihr ermöglicht, soziale Verhaltensweisen zu entwickeln und auf eine Art zu agieren, die von den Menschen als interaktionsfähig angesehen wird. Theoretisch könnte eine solche Maschine fast jede intellektuelle Aufgabe erfüllen, die auch an einen Menschen gestellt wird. Die AGI bezeichnet also ein sehr allgemeines mentales Potenzial, das unter anderem die Fähigkeit einschließt, zu denken, zu planen, Probleme zu lösen, zu abstrahieren, komplexe Ideen zu verstehen und vor allem aus Erfahrungen selbständig zu lernen.³⁰

Spekulationen über die weitere Entwicklung von ANN gehen von der Erschaffung einer *Artificial Super Intelligence* (ASI) aus. Der Oxforder Philosoph und führende KI-Denker Nick Bostrom (*1973) definierte schon 1997 eine solche Superintelligenz als „einen Intellekt, der viel intelligenter ist als die besten menschlichen

²⁷ Lämmel, Cleve 2008, S. 13.

²⁸ Urban 2015.

²⁹ Volland 2018, S. 15.

³⁰ Urban 2015.

Gehirne in praktisch allen Bereichen wissenschaftlicher Kreativität, allgemeiner Weisheit und sozialer Fähigkeiten“.³¹ Das Erreichen dieser Entwicklungsstufe wird in der Literatur mit dem Begriff *Singularität* oder *technologische Singularität* umschrieben. Vernor Vinge (*1944) benutzte ihn in einem Essay von 1993 für die Bezeichnung des Zeitpunktes der umfassenden Überlegenheit der KI: Ein Zeitpunkt, der die Rolle des Menschen irreversibel verändern wird.³²

KI in China

Die Entwicklung von KI vollzieht sich seit Jahrzehnten verstärkt im Silicon Valley, an der Westküste der USA, einem Landstreifen zwischen San Francisco und Los Angeles. Die dort ansässigen Internetriesen, wie *Google*, *Apple*, *Facebook* oder Elon Musks Firmen entwickeln verschiedene Projekte um und mit Künstlichen Intelligenzen. Doch der Vorsprung Amerikas gegenüber China schwindet. Dies lässt sich deutlich am globalen Auftreten der chinesischen Internet-Industrie beobachten. Die „Drei Großen“ (The Big Three, BAT), *Baidu*, *Alibaba* und *Tencent*,³³ investierten zunehmend ab 2010 auch außerhalb Chinas in die Forschung um und mit der KI, auch in den USA, insbesondere im Silicon Valley. So gab *Baidu* 2017 die Eröffnung seines zweiten Forschungsinstituts im Silicon Valley bekannt, während *Tencent* ein neues KI-Zentrum in Seattle ankündigte.³⁴

Neben diesen großen Firmen-Investoren gehen auch andere staatliche und halbstaatliche Institutionen gezielt und verstärkt im westlichen Ausland auf Talentsuche, beispielsweise durch die Gründung von Ablegern chinesischer Think Tanks, durch Innovation-Hubs, Akzeleratoren und Inkubatoren, wie z. B. in NYC, Silicon Valley, Tel Aviv, London oder Berlin. Das Knowhow kommt dann im Erfolgsfall China zugute, gemäß der strategischen Grundausrichtung, nach der um 2030 die globale Überlegenheit in der Anwendung und Erstellung von KI erreicht werden soll. Bemerkenswert ist auch die Anerkennung von westlichen Unternehmen für Chinas Anstrengungen. So richtet *Google*, das sich mittlerweile als „das erste KI-Unternehmen in der Welt“ versteht, ein KI-Zentrum in Peking ein, um dort

³¹ Bostrom 1997.

³² Vinge 1993.

³³ Lucas 2017; Hirn 2018, S. 167–188.

³⁴ Fischer 2018, S. 3.

Talente für sich zu gewinnen. Dieser Schritt ist besonders beachtlich, da *Googles* Kerndienste, wie seine Suchmaschine, seit 2010 in China blockiert sind.³⁵

Deutlich wird, dass die Entwicklung einer global führenden KI-Industrie in der politischen Planung Chinas absolute Priorität besitzt. Dieses Ziel soll durch eine im Westen schwer vorstellbare, konzertierte Strategie mithilfe von Staat und Wirtschaft gleichermaßen erreicht werden. Der Staat bietet der Wirtschaft optimale Forschungs- und Vermarktungsbedingungen; im Gegenzug binden die Firmen den Staat, z. B. durch die Präsenz der KP im Unternehmen, eng in ihre Planungen und ihr Marketing ein. So wurde im Januar 2018 über den Bau eines neuen gigantischen IT-Industrieparks in Peking berichtet, der Platz für bis zu 400 staatliche und private Unternehmen bieten soll.³⁶ Neben diesen eher konventionellen Elementen einer staatlichen Wirtschaftsförderung muss man im Westen zur Kenntnis nehmen, dass die chinesischen Firmen zur Entwicklung der Software ihrer KI Projekte mit einem von US-Konkurrenten wirksam abgeschotteten nationalen Binnenmarkt von weit über 900 Millionen potenziellen Konsumenten über eine gewaltige Datengrundlage zur Entwicklung und zum Training ihrer jeweiligen KI-Anwendungen verfügen.

In eine völlig neue Dimension führt die Symbiose der rasant wachsenden chinesischen IT-Industrie und staatlicher Kontrolle. Innerhalb des entstehenden umfassenden Social-Credit-Systems zur Erfassung und Bewertung sämtlicher öffentlicher und privater Aktivitäten haben die staatlichen Organe Zugriff auf alle sozialen Netzwerke und auf jede Aktivität im Internet. Die privaten Erinnerungen werden Teil eines ubiquitären staatlichen Kontrollapparates. Im kommenden globalen Wettbewerb wie z. B. von *Tencent* gegen *Facebook* und von *Wechat* gegen *WhatsApp* haben die chinesischen Konzerne auf ihrem Heimatmarkt keine Probleme mit Datenschutzauflagen zu befürchten.

Die Erinnerung des Big Data

Unter Big Data versteht man sowohl Massendaten als auch die Technologie zur Erhebung und Verwertung solcher Datenmengen. Für dieses Phänomen gibt es eigentlich keine exakte Definition.³⁷ Big Data ist der Sammelbegriff für eine Infor-

³⁵ Ebd.

³⁶ Armbruster 2018.

³⁷ Der Versuch einer plausiblen Definition von Big Data bietet Viktor Mayer-Schönberger: „Big Data ist das, was man in großem, aber nicht in kleinem Maßstab tun kann, um neue

mationsmenge, die zu groß für den Arbeitsspeicher des verarbeitenden Computers geworden ist und deshalb von den Programmierern die Entwicklung neuer Technologien verlangt. Dank dieser können mit der Zeit viel größere Datenmengen als zuvor verarbeitet werden. Die neuen Technologien, die Massendaten immer schneller und differenzierter analysieren können, sind gerade im Entstehen. Man trifft Massendaten u. a. in der Wirtschaft, Marktforschung, Vertriebs- und Servicesteuerung, Medizin, Verwaltung und bei den Nachrichtendiensten. In allen diesen Bereichen werden die erfassten Daten ausgewertet und effizient eingesetzt. Die riesigen Datenmengen können auch so wiederverwendet werden, dass sie zu einer Quelle für Innovationen und neuartige Dienstleistungen werden. Big Data als Rohmaterial für Transaktionen wird so zu einem wichtigen wirtschaftlichen Input, mit dem neue ökonomische Werte geschaffen werden.³⁸ Da die schiere Menge von Daten gleichzeitig die Entwicklung von Deep Learning Systemen erleichtert, scheint China mit seinem eher schwach ausgebildeten Bewusstsein für Datenschutz und Persönlichkeitsrechten bei der Zukunft von KI im Vorteil zu sein. Massendaten, wie die Erfassung sämtlicher Verkehrsteilnehmer in einer Stadt, haben den Gesichtserkennungssystemen von *SenseTime* zu einer weltweit unerreichten Genauigkeit verholfen.

Das Phänomen Big Data kann man schließlich auch als Spiegelbild des Digitalisierungszeitalters sehen: Das Sammeln von riesigen Datenmengen beeinflusst gesellschaftliche Veränderungen und hat weitreichende sozio-kulturelle Auswirkungen, an denen alle teilhaben und denen sich keiner entziehen kann. Big Data wirkt sich auf die Lebensweise, Weltanschauungen und Entscheidungen jedes Einzelnen aus. Die Bewertung und Analyse von Inhalten, das Erarbeiten und die Kritik von Argumenten, das Erkennen von Kausalitäten, kurz: Der reflexive Umgang mit Informationen wird von einer algorithmusgestützten Hochgeschwindigkeits-Auswertung von Daten und ihrer anwendungsbezogenen Klassifizierung überholt. Die Art und Weise, wie man Entscheidungen trifft, wie man Zusammenhänge sieht, wird sich gründlich verändern: Nicht *warum etwas geschieht* wird im Vordergrund stehen, sondern *dass etwas geschieht*.³⁹

Erkenntnisse zu gewinnen oder neue Werte zu schaffen, sodass sich Märkte, Organisationen, die Beziehungen zwischen Bürger und Staat und vieles mehr verändern.“ Mayer-Schönberger 2017, S. 12.

³⁸ Ebd., S. 11.

³⁹ Ebd., S. 20.

Bei den heutigen Hubots steht die Unbeholfenheit ihrer Bewegung und Mimik durchaus im Einklang mit einem entsprechend reduzierten Verhaltensmuster. Doch auch das menschliche Bewusstsein muss erst noch in den neuen, entgrenzten Räumen einer digitalen Wirklichkeit heimisch werden. Die Verschwiegenheit persönlicher Aufzeichnungen wird von der Öffentlichkeit sozialer Netzwerke abgelöst, die selektiven persönlichen Erinnerungen werden zu permanenten Cloud-Inhalten, die kein Vergessen kennen und auf die man theoretisch immer und von überall zugreifen kann. Die Diskretion des privaten Lebens gerät im Scheinwerferlicht eines paternalistischen Social-Scoring-Zwangs unter Verdacht.

Die weltweite Entwicklung der KI macht täglich Fortschritte. Die Fragen über die Zukunft der Erinnerung gewinnen mit der Zeit immer mehr an Aktualität, weil sich die Gesellschaft durch den Einfluss der neuen Technologien rasant verändert. Wie werden sich die Menschen in dieser hoch technologisierten Zukunft erinnern, in der es möglich sein wird, alles abzurufen und aufzuzeichnen? Wenn selbständig denkende und handelnde humanoide Roboter bald entwickelt sein werden oder sich womöglich selbst entwickeln, was wird ihr Erinnerungsvermögen ausmachen? Worauf werden sie zurückblicken und aus welchen kollektiven Erkenntnissen werden sie schöpfen können? Die Roboter werden zu Menschen, die Menschen zu Cyborgs; die Technologie nimmt das Leben ein, das Leben verwandelt sich in Technologie. Und wenn eines nicht so fernen Tages die Menschen durch Computer zu Cyborgs werden, werden sie dann vergessen können?

Literaturverzeichnis

Ankenbrand, Hendrik. 2017. „Wo Künstliche Intelligenz zur Religion wird“, *FAZ*, http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/kuenstliche-intelligenz/technischer-fortschritt-wo-kuenstliche-intelligenz-zur-religion-wird-15214599.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0 (Zugriff am 30. März 2020).

Ankenbrand, Hendrik. 2018. „China hat das wertvollste KI-Startup der Welt“, *FAZ*, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/china-ueberwachung-durch-gesichtserkennung-15533068.html> (Zugriff am 30. März 2020).

Armbruster, Alexander. 2018. „So will Peking den Kalten Krieg der KI gewinnen“, *FAZ*, <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/kuenstliche-intelligenz/peking-richtet-industriepark-fuer-kuenstliche-intelligenz-ein-15372208.html> (Zugriff am 30. März 2020).

- Assmann, Jan. 2000. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. (München: C. H. Beck).
- Bolton, Doug. 2016. „Chinese Researchers Create Jia Jia - A Super-Lifelike ‚Robot Goddess‘“, in *Independent*, <http://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/jia-jia-china-robot-goddess-humanoid-hefei-a6989716.html> (Zugriff am 30. März 2020).
- Bostrom, Nick. 1997. „How Long Before Superintelligence?“, <https://nickbostrom.com/superintelligence.html> (Zugriff am 30. März 2020).
- Eagleman, David. 2017. *The Brain. Die Geschichte von dir* (München: Pantheon).
- Fischer, Sophie-Charlotte. 2018. „Künstliche Intelligenz: Chinas Hightech-Ambitionen“, in *CSS Analysen zur Sicherheitspolitik* Nr. 220, hrsg. von ETH Zürich (Zürich: Center for Security Studies (CSS)).
- Golem Media GmbH. 2014. „Roboterdeame Aiko Chihira beherrscht Gebärdensprache“. in *Golem*, <https://www.golem.de/news/toshiba-roboterdeame-aiko-chihira-beherrscht-gebaerdensprache-1410-109736.html> (Zugriff am 30. März 2020).
- Gov.cn. 2017. „Guowuyuan guanyu yinfa. Xinyidai rengong zhineng fazhan guihua de tongzhi“ 国务院关于印发 新一代人工智能发展规划的通知, http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-07/20/content_5211996.htm (Zugriff am 30. März 2020).
- Hanson Robotics. 2017. „Sophia“, <http://www.hansonrobotics.com/robot/sophia/> (Zugriff am 30. März 2020).
- Hirn, Wolfgang. 2018. *Chinas Bosse. Unsere unbekanntenen Konkurrenten* (Frankfurt: Campus).
- Jiang Chenrui 蒋晨锐. 2017. „‚Jiqiren Wang Yangming‘ liangxiang Zhongguo guoji shubohui, xianchang baoyan shufa“ ‚机器人王阳明‘亮相中国国际数博会, 现场表演书法, in *The Paper, Pengpai 澎湃*, http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1696246 (Zugriff am 30. März 2020).
- Kania, Elsa. 2017. „China's Artificial Intelligence Revolution. A New AI Development Plan Calls for China to Become the World Leader in the Field by 2030“, in *The Diplomat*, <https://thediplomat.com/2017/07/chinas-artificial-intelligence-revolution> (Zugriff am 30. März 2020).
- Lämmel, Uwe und Jürgen Cleve. 2008. *Künstliche Intelligenz* (München: Carl Hanser).
- Loftus, Elizabeth F. 1998. „Falsche Erinnerungen“, in *Spektrum*, <http://www.spektrum.de/magazin/falsche-erinnerungen/823559> (Zugriff am 30. März 2020).

Lucas, Louise. 2017. „In charts: The rise and rise of China’s tech trinity. Profits of Alibaba, Tencent and Baidu keep surging but they are vulnerable“, in *Financial Times*, <https://www.ft.com/content/23a7ac22-83b8-11e7-94e2-c5b903247afd> (Zugriff am 30. März 2020).

McCurry, Justin. 2015. „Erica, the ‚most beautiful and intelligent‘ android, leads Japan’s robot revolution“, in *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/technology/2015/dec/31/erica-the-most-beautiful-and-intelligent-android-ever-leads-japans-robot-revolution> (Zugriff am 30. März 2020).

Mayer-Schönberger, Viktor und Kenneth Cukier. 2017. *Big Data: Die Revolution, die unser Leben verändern wird* (München: Redline Verlag).

Nietzsche, Friedrich. 1954/55/56. *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta. (München: Hanser).

SenseTime. 2019. „About Us“, <https://www.sensetime.com/en/about.html#company> (Zugriff am 30. März 2020).

Stangl, Werner. „Über das Vergessen und das Erinnern“, in *Psychologie News*, <http://psychologie-news.stangl.eu/356/ueber-das-vergessen-und-das-erinnern#MHiQBGOjIGHKq1ST.99> (Zugriff am 30. März 2020)

Urban, Tim. 2015. „The AI Revolution: The Road to Superintelligence“, in *Wait but Why*, <https://waitbutwhy.com/2015/01/artificial-intelligence-revolution-1.html> (Zugriff am 30. März 2020).

Vinge, Vernor. 1993. „Technological Singularity“, in *Field Robotics Center*, <https://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/book98/com.ch1/vinge.singularity.html> (Zugriff am 30. März 2020).

Volland, Holger. 2018. *Die kreative Macht der Maschinen: Warum Künstliche Intelligenzen bestimmen, was wir morgen fühlen und denken* (Basel: Beltz).

Wang Mengyao 王梦遥. 2016. „Zhongguo ke da gao yan zhi jiqiren ‚JiaJia‘ zouhong“ 中国科大高颜值机器人, 佳佳‘走红“, in *Science.net* 科学网, <http://news.sciencenet.cn/htmlnews/2016/4/343648.shtm> (Zugriff: 30. März 2020).

Wang Jinxue 王金雪. 2015. „‚Qianren jihua‘ jieshao“ ‚千人计划‘介绍, in *Zhongguo rencai wang* 中国人才网, <http://rencai.people.com.cn/n/2015/0317/c244857-26706487.html> (Zugriff: 30. März 2020).

Wimber, Maria, et. al. 2015. „Retrieval Induces Adaptive Forgetting of Competing Memories via Cortical Pattern Suppression“, in *Nat Neurosci.* 18.4, S. 582–589.

WiWo. 2014. „Ms. Aiko Chihira. Diese Roboter-Frau kann Zeichensprache“, in *WiWo*, <https://www.wiwo.de/technologie/forschung/ms-aiko-chihira-diese-roboter-frau-kann-zeichensprache/10809876.html> (Zugriff am 30. März 2020).

Wübbecke, Jost, et. al. 2016. „Made in China 2025. The Making of a High-Tech Superpower and Consequences for Industrial Countries“, in *Papers on China* 2.2016 (Berlin: Merics).

Autorinnen und Autoren

Tania Becker studierte an der Universität Zagreb, Kroatien, Kunstgeschichte und Vergleichende Literaturwissenschaften sowie Sinologie an der Ruhr-Universität Bochum, wo sie über Hospizwesen in China promovierte. Sie lehrt und forscht am Center for Cultural Studies on Science and Technology (CCST) an der Technischen Universität Berlin. Zu ihren Forschungsinteressen zählen der philosophische Daoismus, das Hospizwesen und die Thanatsoziologie im heutigen China und die Entwicklung von Innovation und künstlicher Intelligenz.

Sebastian Eicher (Jahrgang 1982) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sinologie der LMU München. Er studierte von 2007-2012 Sinologie, Mongolistik und Tibetologie an der LMU München. Von 2013-2016 war er Fellow in der Research Group “Memory and Forgetting” der interdisziplinären Graduiertenschule Distant Worlds und schrieb seine Dissertation über die Geschichtsschreibung der Späteren Han-Dynastie. Seine Forschungsschwerpunkte sind Geschichtsschreibung und (auto-)biographisches Schrifttum des kaiserzeitlichen Chinas.

Phillip Grimberg, (geb. 1980), 2002-2008 Studium der Sinologie und Rechtswissenschaften in Köln, Hangzhou und Peking. 2014 Promotion in Köln. Gegenwärtig Fellow des Internationalen Kollegs für Geisteswissenschaftliche Forschung „Schicksal, Freiheit und Prognose“ an der FAU Erlangen-Nürnberg. 2020 Habilitation mit einer Schrift zur materiellen Kultur Chinas von der späten Kaiserzeit bis in die Gegenwart. Neueste Publikation (als Herausgeber) *Vom Wesen der Dinge – Realitäten und Konzeptionen des Materiellen in der chinesischen Kultur*. Wiesbaden: Harrassowitz 2019 (Jahrbuch der DVCS Bd. 13); Special issue der Zeitschrift *Ming Qing Yanjiu*: “Collecting, Collections, and Collectors in Late Imperial China” (24.1/2020 + 24.2/2020); (als Autor) “Archaeology and Antiquarianism in China”. In: C. Smith (ed.): *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer 2019; “Nationalism and Politics in Chinese Archaeology”. In: *ibid.*; “权力与游戏的收藏—宋徽宗与乾隆皇家收藏的比较研究”. In: *Ouzhou Hanxue* 欧洲汉学1/2020: 5-27 (im Erscheinen).

Jörg Henning Hüsemann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Kultur und Geschichte Chinas am Ostasiatischen Institut der Universität Leipzig. Er wurde mit einer Dissertation über das *Shuijing zhu* an der Universität Hamburg promoviert. In seinem gegenwärtigen Forschungsprojekt befasst er sich mit Düngemitteln und Bodenverbesserung im historischen China.

Maria Khayutina (geb. 1972), 1990–1996 Studium der allgemeinen Geschichte an der Lomonossow-Staatsuniversität Moskau, 1999 Promotion am Institut für Orien-

talistik der Russischen Akademie der Wissenschaften, 2018 Habilitation für Sinologie an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München. Forschungs- und Lehrtätigkeit in Moskau, Bochum, München, Erlangen und Tübingen. 2011-2013 Kuratorin der Ausstellung *Qin: Der unsterbliche Kaiser und seine Terrakottakrieger* am Bernischen Historischen Museum. Gegenwärtig Privatdozentin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der LMU. Forschungsschwerpunkte: Geschichte, Geschichtsdenken, Gedächtniskultur, Epigrafik, Archäologie und historische Geografie der vorkaiserlichen und frühkaiserlichen Zeit (ca. 2000 v. u. Z. – 200 u. Z.). Neueste Publikationen: „Reflections and Uses of the Past in Chinese Bronze Inscriptions from the Eleventh to Fifth Centuries BC: The Memory of the Conquest of Shang and the First Kings of Zhou“, in *Historical Consciousness and the Use of the Past in the Ancient World*, ed. John Baines et al. (Sheffield, UK/Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2019), S. 157–80; „The Beginning of Cultural Memory Production in China and the Memory Policy of the Zhou Royal House During the Western Zhou Period,“ *Early China* 44 (forthcoming).

Volker Klöpsch (geb. 1948), 1969-1975 Studium der Germanistik, Anglistik und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Freiburg, Berlin, Edinburgh und Salamanca, danach der Sinologie in Peking, Shanghai (Fudan-Universität) und Heidelberg, 1979 Promotion (*Die Jadesplitter der Dichter*, Bochum 1983). Nach Lehrjahren in Bochum Lektorat für deutsche Sprache und Literatur an der Taiwan-Universität (Taipeh). 1990–2013 Lehrtätigkeit an der Universität zu Köln. Übersetzungen zur Literatur der Republikzeit (*Hoffnung auf Frühling. Moderne chinesische Erzählungen 1919–1949*, Ffm. 1980; Lao She, *Das Teehaus*, Hamburg 1980; Lao She, *Stadt der Katzen*, Ffm. 1985), zur vormodernen Literatur (Sunzi, *Die Kunst des Krieges*, Ffm. 2009) und klassischen Dichtung (*Der seidene Faden. Gedichte der Tang*, Ffm. 1991; *Chinesische Liebesgedichte*, Ffm. 2009; *Ausgewählte Prosa der Tang und Song*, 2 Bde., Peking 2016; *Ausgewählte Gedichte der Tang*, Peking 2016; *Ausgewählte Lieder der Song*, Peking 2019). Herausgeber (mit Eva Müller) des *Lexikons der chinesischen Literatur* (Mchn. 2004); Begründer und langjähriger Mitherausgeber der *Hefte für ostasiatische Literatur*.

Jiagu Richter, studied international politics and law in Fudan University, Shanghai, PhD from University of Vienna; since 2008 teaches Legal Language, Diplomatic Language, Foreign Relations of China, History of Diplomacy of China, Translation, modern Chinese, etc. at the Department of East Asian Studies, University of Vienna; since 2015 professor of Southwest University, China; since 2016 Special Researcher, Institute of International Relations, Tsinghua University, China. Her research focus: foreign relations, multilateral diplomacy and diplomatic history of China. Latest publication: Legal Language (Bacopa Verlag, Austria, 2016), 《饥荒政治》 (translation from F. Wemheuer, *Famine Politics in Maoist China and the Soviet Union*, The Chinese University Press, Hong Kong, 2017), Diplomatic Language (Bacopa Verlag, Austria, 2019). Project leader of Oral History of

Sinologists in Germany, Austria and other central European countries under the project of National Taiwan University on Oral History/Intellectual History.

Tilman Schalmey (geb. 1983) ist Sinologe, IT-Experte und Fotograf. Er studierte klassische und moderne Sinologie, Skandinavistik und Volkswirtschaftslehre in München und Hangzhou. In seiner Masterarbeit beschäftigte er sich mit *Überlegungen zur Konzeption eines neuen Lehrbuchs für das Klassische Chinesische*. Anschließend war er auf der Weltausstellung (EXPO) in Shanghai tätig. Von 2012 bis 2018 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Trier, wo er im Fach Sinologie über Computerlinguistische Methoden zur *Datierung schriftsprachlicher chinesischer Texte* promoviert. Bei einem Münchner Leuchtenhersteller verantwortet er seit 2011 in der IT den Bereich b2b-eCommerce und betreut das ERP-System.

Carsten Schäfer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Moderne China-Studien des Ostasiatischen Seminars der Universität zu Köln. Zwischen 2011 und 2015 war er Universitätsassistent (praedoc) am Institut für Ostasienwissenschaften / Sinologie der Universität Wien. Daneben übersetzt er seit 2014 zeitgenössische chinesische Literatur. 2018 Promotion an der Universität Wien zum Thema *auslandschinesische Identitäten und Integrationsprozesse in Europa*. Studium der Sinologie und Zeitgeschichte in Freiburg/Br., Shanghai, Peking und Wien. Forschungsinteressen sind: chinesische Historiographie und Zeitgeschichte, internationale chinesische Migration sowie der chinesische Film. Gegenwärtig Arbeit an Projekten zur historischen Identität Hongkongs, zur Biographie und Politik Xi Jinpings und zu Chinas Reformen der 1980er Jahre.

Agnes S. Schick-Chen studierte in Wien, Nanjing und Taipei. Sie ist Außerordentliche Professorin am Institut für Ostasienwissenschaften der Universität Wien, wo sie zu Rechtskultur und politischer Kultur des chinesischen Sprachraums lehrt und forscht. Forschungsaufenthalte in Hong Kong und Taiwan ermöglichten ihr die Auseinandersetzung mit und Publikationstätigkeit zu rechtlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Aspekten der Vergangenheitsaufarbeitung in der Volksrepublik China und Taiwan.

Jan H. Winter studierte Sinologie und Politikwissenschaft an der Universität Hamburg und schloss das Studium 2014 mit dem Masterexamen ab. Er betreibt seit über 20 Jahren chinesische Kampfkunst als Aktiver, Trainer, Schiedsrichter und Veranstalter. Er ist deutschlandweit als Referent in der Ausbildung von Trainern, Therapeuten und Ärzten tätig.

Barbara Witt (geb. 1986), studierte Sinologie in München und Taipei von 2005–2018. Ihre Arbeit beschäftigt sich mit *shenmo xiaoshuo*, populärer Erzählliteratur, Volksglauben, sowie geschichtlichen und fiktiven Frauenfiguren, mit speziellem

zeitlichem Fokus auf der späten Kaiserzeit. 2018 promovierte sie über die Gottheit Nezha in der Erzählliteratur der Ming-Zeit. Ihre Doktorarbeit erschien 2020 als *Die "Nezha-Legende" im Roman Investitur der Götter (Fengshen yanyi): Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung und Kontextualisierung* bei Harrassowitz. Von 2014–2017 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Lehrbeauftragte am Institut für Sinologie der JMU Würzburg. Seit 2018 ist sie PostDoc am Research Center for Chinese Cultural Subjectivity der National Chengchi University in Taipeh/Taiwan und seit 2019 zusätzlich Assistant Professor am Graduate Institute of Religious Studies.