

Inhaltsverzeichnis

Wolfgang Behr, Simona Grano, Rafael Suter

Einleitung 3

Josie-Marie Perkuhn

Innovativ aus der Krise? Wie China mit Innovationstechnologie
der Coronakrise begegnet 15

Carsten Schäfer

‘Follow Jinping and it can’t go wrong’: Die Xi Jinping-Hagiografie in China 39

Lukas Witt

Alle unter einem Dach: Nationale Minderheiten und die Geschichtsschreibung
in der VR China 57

Christian Meyer

Religion als Reduktion von Unsicherheit im Kontext von Krisen. Die
Aneignung eines diskursiven Deutungsmusters im China der 1920er Jahre 73

Lisa Indraccolo

Self-immolation as ultimate form of crisis response in early Chinese
philosophy 97

Claudia Wenzel

Weltenrettung im Jahr 579: Krisenbewältigungsstrategien der *Steinernen*
Eulogie 115

Samira Müller

Unterschwellige Hilfeleistungen in der Krise. Buddhistische Hygiene-
vorschriften im chinesischen Mittelalter 137

Yadi Hölzl

| | |
|--|-----|
| Kulturelle Innovation und soziale Integration: Das Friedensfest (<i>Taipinghui</i>) in Yunnan | 163 |
|--|-----|

Andrea Janku

| | |
|---|-----|
| Die Kurtisane Liu Rushi und die Epidemie der späten Ming-Zeit | 187 |
|---|-----|

Roland Altenburger

| | |
|---|-----|
| Wassertopik, Wassermithik und Vergeltungslogik: Zur Darstellung einer Überschwemmungskatastrophe im Roman <i>Xingshi yinyuan zhuan</i> | 205 |
|---|-----|

Anna Stecher

| | |
|--|-----|
| Lachen in der Krise. Dramaturgien des Komischen im chinesischen Theater der Gegenwart | 225 |
|--|-----|

Einleitung

Wolfgang Behr, Simona Grano, Rafael Suter

Der vorliegende Band versammelt ausgewählte Beiträge zur XXXI. Tagung der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS), die von der Sinologischen Abteilung des Asien-Orient-Instituts an der Universität Zürich organisiert und aufgrund der damals geltenden Maßnahmen zur Bekämpfung des Coronavirus (Covid 19) vom 13. bis 15. November 2020 virtuell durchgeführt wurde. Das Thema „Krisen“ und „Risiken“ lag in diesem ersten Jahr der weltumspannenden Corona-Pandemie gleichsam in der Luft. Die gesundheitlichen Risiken des erst Ende des Vorjahres identifizierten Virus und die zu dessen Eindämmung ergriffenen Maßnahmen mit weitreichenden Einschränkungen vertrauter Alltagsgewohnheiten hatten ein allgemeines Bewusstsein geweckt, sich inmitten einer jahrzehntelang nicht gekannten Notlage zu befinden. Ganz unabhängig von der jeweiligen politischen Selbstverortung trug das Schwarz-Weiß eines extrem polarisierten öffentlichen Diskurses und der juristische Graubereich, in dem die administrativ-politischen Entscheide zur Bewältigung dieser Ausnahmesituation bisweilen zu treffen waren, zu einem Gefühl tiefer Verunsicherung bei, das nicht nur bei den bis heute unter „Long Covid“ leidenden Personen noch immer anhält. Mit dem allgegenwärtigen gesundheitlichen Risiko durch ein unbekanntes und hochansteckendes Virus und der damit zusammenhängenden omnipräsenten Krisenstimmung drängte sich das Tagungsthema also gleichsam auf.

Dass sich die Situation kaum entschärfen würde, ja dass unmittelbar nach den gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Verwerfungen infolge der Corona-Pandemie die schon damals spürbaren geopolitischen Rivalitäten nur zwei Jahre später in einen offenen Krieg in Europa münden würden, damit konnte oder wollte ganz am Anfang des neuen Jahrzehnts niemand rechnen. Mittlerweile scheint nicht nur die vielzitierte „Friedensdividende“ nach dem Ende der Blockkonfrontation zwischen Ost und West Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Europa aufgebraucht, wodurch eine in ihrer Länge historisch wohl einmalige Zeit relativen Friedens und Wohlstands sich unaufhaltsam ihrem Ende zuneigt, der Neuausbruch des Nahostkonflikts nach dem 7. Oktober 2023 und der jenseits der verheerenden kriegesischen Auseinandersetzungen unaufhaltsam voranschreitende Klimawandel las-

sen keinen Zweifel daran, dass wir uns bereits in einem Zeitalter der „Polykrise“ befinden,¹ deren Folgen allen Voraussagen nach weit größer sein dürften als die Summe ihrer stets unerbittlich miteinander interagierenden Teile. Wohin uns auch die jüngst in immer kürzeren Abständen ausgerufenen „Zeitenwenden“ führen werden, die Aktualität der Thematik „Krise“ dürfte leider auf längere Zeit hinaus erhalten bleiben.

Der vorliegende Tagungsband versammelt Beiträge, die sich mit verschiedenen Facetten des Umgangs mit Unwägbarkeiten in China befassen. Sie beschreiben dabei einen weiten Bogen, der zeitlich von der Gegenwart in die Antike zurückführt, und thematisch von der politisch-administrativen Krisenbewältigung im Angesicht der Corona-Pandemie in der Volksrepublik China des Jahres 2020 über Katastrophenmotive in der populären Erzählliteratur der Ming-Zeit bis zum Topos der Selbsttötung aus Protest als vermeintliche Strategie zur Überwindung persönlicher Krisen in politisch-philosophischen Texten des Altertums reicht.

Werfen wir jedoch zunächst einen genaueren Blick auf die zentralen Begriffe *Krise* und *Risiko*, um die dieser Band thematisch kreist. Über lange Jahrhunderte hinweg dominierte in Europa eine medizinische Verwendung des Wortes *Krise* im Sinne der Zuspitzung einer Krankheit auf jenen Punkt, der über ihren weiteren Verlauf entscheidet. Eine Krise markiert somit zunächst eine einschneidende Ausnahmesituation in einem individuellen Leben. In ihrem umgangssprachlichen Sinn als „Notlage“ verstanden charakterisiert die Krise hingegen die ganz alltäglichen Lebensumstände der Menschheit über die längste Phase ihrer Existenz. Gleich ob das Wort *Risiko* vom spanischen Wort für „Klippe“ in der Seefahrt abstammt – auch das chinesische Schriftzeichen *wei* 危 zeigt nach einer weit verbreiteten Paläographendeutung ursprünglich einen Menschen am Abgrund – oder doch vom arabischen Wort *rizq* für „(göttlich) Gegebenes, Lebensunterhalt; Schicksal, Wagnis“, wird das versteckte Riff der implizierten Navigationsmetapher nach der Definition von Niklas Luhmann (1927–1998) erst dann von der Gefahr zum Risiko, wenn es als einer ihrer unberechenbaren Faktoren in die Planung einer bestimmten Schiffsroute eingeht.² Risiken entstehen, wenn der Mensch beginnt, Vorkehrungen gegen vorweggenommene Gefahren zu treffen. Insofern die Herstellung von Unterkünften, die Anlage von Nahrungsspeichern oder die Errichtung von Schutzzäunen absichtliche Unterfangen sind, den Unbilden der Natur ein wenig Sicherheit abzutrotzen, begleitet auch das

1 Tooze 2023.

2 Luhmann 1990, 1991.

Risiko als kalkulierte Gefahr die Menschheit spätestens seit den Anfängen ihrer Zivilisationsgeschichte.

Wenn wir vor diesem medizinischen Hintergrund unter einer Krise also mehr als eine bloße Notlage verstehen, so setzt ihre Diagnose ein Wissen über den typischen Verlauf einer Krankheit voraus. Ohne einen Begriff der Regularität von Krankheitsverlauf, vermeintlichen Ursachen und möglichen Vorbeugungsmaßnahmen ist Krisenbewusstsein kaum denkbar. Die Orientierung alter Gesellschaften, auch in China, etwa an astronomischen Regelmäßigkeiten mag damit Ausdruck einer landwirtschaftlich geprägten Produktionsweise sein. Auf einer allgemeineren Ebene lässt sie sich sicherlich als Versuch deuten, zumindest jene Erscheinungen der natürlichen Umwelt zu erfassen, die sich in regelmäßigen zeitlichen und räumlichen Mustern bewegen, um ihnen eine gewisse Berechenbarkeit abzugewinnen. Nackte Not, im Augenblick gefangen, kennt keine Krise. Wenn aber ein Krisenbewusstsein auf der Erkenntnis bestimmter Regelmäßigkeiten beruht, so impliziert sie einen gewissen Grad spezialisierten Wissens und spezifischer Techniken, die ihrerseits ein Expertentum bedingen, das von einem Minimum an gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Arbeitsteilung abhängt.

Seit der Zeit der Orakelknocheninschriften im dreizehnten vorchristlichen Jahrhundert unserer Zeitrechnung existieren in China divinatorische Verfahren, die offenkundig zum Ziel haben, Einblick in die Zukunft zu gewinnen und sich gegen Unwägbarkeiten zu wappnen. Die Kontinuität solcher Praktiken und ihr früher Ausbau zu einer Bürokratie betrifft nicht nur die Notwendigkeit von immer komplexerem Expertenwissen. Sie zeigt sich auch in der Systematisierung von Techniken zukunftsrelevanter Entscheidungen zur Vermeidung unerwünschter Gefahren. Spätestens mit dem herrschaftslegitimatorisch gewendeten Mythos des Flutenbändigers Yu 禹 als Kulturheros der ersten Dynastiegründung oder im Zuge von Großprojekten zur Abwehr gegnerischer Heere mithilfe von Schutzmauern in und um das chinesische Kernland seit der Frühlings- und Herbstperiode zeigt sich die politische Dimension der Krisenbewältigung in China überdeutlich. Man muss kein Verfechter von Karl August Wittfogels (1896–1988) Theorie einer „hydraulischen Gesellschaft“ sein, um die weitreichenden wirtschaftlichen und politischen Implikationen anzuerkennen, die mit der Planung, Realisierung, Aufrechterhaltung und Kontrolle umfassender Präventionsmaßnahmen in einem agrarischen Flächenstaat einhergehen. Insofern für die Herrschenden eines der größten Risiken stets die Masse der Beherrschten ist, können unter dem Stichwort der Prävention wohl auch die verschiede-

denen Maßnahmen zur ideologischen Kontrolle der Untertanen durch Selbst- und Fremddisziplinierung verbucht werden, in deren Zusammenhang Benjamin Elman vom kaiserzeitlichen Konfuzianismus und dem damit verknüpften Beamtenprüfungswesen einmal von einem Glanzstück eines – freilich unbeabsichtigten – „social engineering“ sprach.³

Der in westlichen Psychologieratgebern und neoliberaler Managerliteratur *ad nauseam* wiederholte Gemeinplatz, wonach bereits der chinesische Wortschatz in krisenhaft zugespitzten Zeiten Hoffnung verheiße, weil jeder „Krise“ (*weiji* 危機) auch eine „Chance“ (*jihui* 機會) innewohne, ist nicht nur sprachlich problematisch und hochgradig anfällig für allerlei orientalistische Projektionen.⁴ Seit seiner ersten nachweisbaren missionarischen Bemühung in einem anonymen Editorial des *Chinese Recorder* von 1938,⁵ hat er auch wenig dazu beigetragen, das jeweils zeittypische Krisenbewusstsein zu beruhigen. Schon gegen die ersten Versuche im 18. Jahrhundert, europäische Krisendiagnosen positiv zu wenden und durch sie politische Fortschrittsverheißungen, ja sogar Revolutionen zu legitimieren, machte sich immer sogleich auch massive Kritik breit. „[J]e nach Standort“, so Reinhart Koselleck (1923–2006), „kann K[rise] zum Gegen- oder Erfüllungsbegriff von ‚Fortschritt‘ werden“.⁶ Und auch das Bewusstsein, „dass wir uns mitten in einer globalen Krise befinden“, aus der es kein Entrinnen gibt, wird es bei Pessimisten wohl bereits während der ersten eurasiatischen Globalisierung unserer Grundnahrungsmittel im Neolithikum gegeben haben.⁷

Die Begriffsgeschichte als Wissenschaftsdisziplin im deutschsprachigen Raum beginnt mit Kosellecks Dissertation von 1954, in der er, die Katastrophe des noch nicht allzu lange beendeten Weltkriegs im Nacken, die Idee der Krise bis in die Antike verfolgt. Seine Rekonstruktion reicht somit weit über jenen Umschlagpunkt im 17. Jahrhundert hinaus, als die metaphorische Verkörperlichung politischer oder wirtschaftlicher Vorgänge mit dem über Jahrhunderte hinweg vorwiegend medizinisch konnotierten Begriff eine Resemantisierung ermöglichte, die eine bis heute andauernde Karriere der Krise als *analytische* Kategorie eröffnete. Die Übertragbarkeit von „Krise“ als diagnostische Perspektive nicht nur auf die „Pathogenese der bür-

3 Elman 1991, S. 23.

4 Mair 2005.

5 Zimmer 2007.

6 Koselleck 1976, S. 1238.

7 Jones, Hunt et al. 2011; Liu, Jones et al. 2019.

gerlichen Welt“ in Europa seit dem 17. Jahrhundert, sondern auch auf andere Kulturen, Regionen und Lebensbereiche wurde zunehmend zum Ausgangspunkt für eine politische Kritik der Moderne und Gegenwart, auch in der Sinologie. Das 20. und 21. Jahrhundert, mit all ihren totalitären Katastrophen, der technologisch gestützten Ausbeutung der Natur, den gewalttätigen Wirtschafts- und Zeitregimen, mit ihren säkularen Abgründen enthemmter Ideologien und psychologischen Verunsicherungen des Individuums in industriellen und postindustriellen Gesellschaften,⁸ bot und bietet vielfältigste analytische Anschlussmöglichkeiten für den Begriff der Krise.

Spätestens seit der Niederlage im sino-japanischen Krieg von 1895 versuchten vielfältige politische, wirtschaftliche und philosophische Diskurse auch in China daher die Krise zunehmend als Epochenbegriff für Zeitperioden lange vor der chinesischen Moderne fruchtbar zu machen.⁹ Nicht völlig geklärt ist dabei bislang, ob die Rede von der Krise als *weiji* 危機 und vom Risiko als *fengxian* 風險 seit der Republikzeit,¹⁰ wie so viele Begriffe der politischen Theorie dieser Zeit¹¹ – einschließlich des Begriffs *gainian* 概念 für „Begriff“ selbst – aus dem Japanischen übernommen wurde¹² oder nicht.¹³ Ihrer Ubiquität und offenbaren Nützlichkeit in Anwendung auf vielfältigste Kultur-, Wirtschafts- und Gesellschaftsphänomene im chinesischen Anthropo- und Kapitalozän tut das aber sichtlich keinen Abbruch.

In seinem Buch *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986) argumentiert Ulrich Beck, dass eine der größten Errungenschaften der Menschheit, die Technologie, in verschiedensten Bereichen des modernen Lebens von der Wirtschaft bis zur Ökologie auch neue Risiken geschaffen habe. „Risiko“ und „Krise“ sind dabei für ihn zwei verwandte und doch unterscheidbare Konzepte. Während das Risiko in einem permanenten Zustand von Virtualität bestehe, stellt es keine Ausnahme, sondern vielmehr den Normalzustand dar. Erst wenn sich ein Risiko manifestiert, z.B. im Zuge einer globalen Pandemie, wird es zu einer zu behebenden Katastrophe, wodurch es zugleich aufhört, Risiko zu sein. In Becks Worten besteht mithin die „Ironie des Risikos“ gerade darin, dass „Rationalität, d.h. die Erfahrung der Vergangenheit, die Antizipation einer falschen Art von Risiko fördert, von der wir glauben, dass wir sie berechnen und kontrollieren können“, während „die Katastro-

8 Tsouyopolos und Schönflug 2006.

9 Liu und Peng 2016, Heubel 2015.

10 Liu und Sun 2007; Zhang Li 2017.

11 Lippert 1979; Masini 1993.

12 Tu Guinan 2018.

13 Liu und Peng 2016.

phe aus dem resultiert, was wir tun.“¹⁴ Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund schränken Staaten und Regierungen – wohlgemerkt: autoritäre ebenso wie demokratische – bei dem Versuch ihre Bürger vor unbekannten Risiken zu schützen zunehmend deren bürgerliche Rechte und Freiheiten ein.

Für die chinesische Regierung ist der Umgang mit Krisen in der Zeit nach Mao deutlich schwieriger geworden, da die politische Macht weniger zentralisiert ist. Es wurden in der Folge verschiedene Anstrengungen zur Koordination des „Krisenmanagements“ unternommen und Reaktionsmechanismen gegenüber einer Vielzahl von Ausnahmesituationen institutionalisiert, die von Naturkatastrophen bis zu Pandemien reichen. Viele der neu gegründeten „Kleinen Führungsgruppen“ (*lingdao xiaozu* 領導小組), die seit dem Amtsantritt der Xi-Regierung im Jahr 2012 neu konstituiert wurden, befassen sich mit der Bewältigung von Notfällen und Krisen. Seit 2017 hat sich der Umgang mit Macht und mithin die Fähigkeit zur Bearbeitung von Krisen erneut stärker auf eine Person konzentriert, augenscheinlich mit dem Ziel, das Überleben der Partei zu sichern, die Glaubwürdigkeit im Inland zu wahren und das internationale Image Chinas zu stärken. Es bleibt abzuwarten, wie China in Zeiten unbekannter und unaufhaltsamer Risiken mit dieser Konstellation anstehende Krisen meistern kann.

In ihrem Beitrag „Innovativ aus der Krise? Wie China mit Innovationstechnologie der Coronakrise begegnet“ untersucht Josie-Marie Perkuhn in einer explorativen Fallstudie Regierungsdokumente, Zeitungsartikel und Bekanntmachungen von Unternehmen im Innovationsbereich im Hinblick auf die Frage, welche neuen Technologien zur Diagnostik und Prognostik in einer frühen Phase der Corona-Pandemie im Jahre 2020 zum Einsatz kamen. Perkuhn argumentiert, dass die Regierung Chinas Rolle als Pionier in Sachen Digitalisierung und Innovationstechnologie in der Pandemie bewusst als Chance wahrzunehmen suchte, sich auch auf globaler Bühne eine bedeutende Rolle im Gesundheitswesen zu sichern.

Auf eine aktuelle Krise ganz anderer Art nimmt Carsten Schäfer Bezug: In seinem Aufsatz „‘Follow Jinping and it can’t go wrong’: Die Xi Jinping-Hagiografie in China“ befasst er sich mit der Wiederherstellung des seit dem Ende der Mao-Ära abgeschafften Führerkultes um den Parteivorsitzenden nach dem Amtsantritt Xi Jinpings, die er als Antwort auf eine Legitimationskrise der Kommunistischen Partei Chinas deutet. In seiner Untersuchung der idealisierten Darstellung des jungen Xi Jinping in zwei neueren biographischen Werken über seine Zwangsverschickung ins

14 Beck 2006, S. 330.

ärmliche Shaanxi von 1969 bis 1975 beleuchtet er vor diesem Hintergrund die Neuschreibung der Geschichte und die Neuausrichtung des Machtapparats im gegenwärtigen China.

Ein anderes Problem, das sich den Historiographen der Volksrepublik China stellt und stellte, betrachtet Lukas Witt in seinem Beitrag „Alle unter einem Dach: Nationale Minderheiten und die Geschichtsschreibung in der VR China“. Darin verfolgt er die paradigmatischen Debatten über den Einbezug der Minderheitenvölker in die chinesische Geschichtsschreibung angesichts des brüchigen Zusammenhalts des chinesischen Vielvölkerstaats. Zur Überwindung der Grenzen des überkommenen „dynastischen“ Modells, das sich – mit Ausnahme der sogenannten Fremddynastien – auf die Geschichte der Han-Nationalität beschränkte, bemühten sich chinesische Geschichtswissenschaftler ab den 1950er Jahren um angemessene Strategien einer historiographischen Inklusion der nationalen Minderheiten. Witts Studie untersucht die Hauptakteure und deren Standpunkte während der beiden Phasen dieser Debatten (nach der Staatsgründung 1949 und nach der Öffnung und Reform 1978) in ihrem jeweiligen politischen Kontext.

Christian Meyer wählt das Erklärungsparadigma der religiösen Renaissance in der Volksrepublik der 1980er und 1990er Jahre, die dreifache Überzeugungs-, Vertrauens-, Glaubenskrisen (*san xin weiji* 三信危機), als Ausgangspunkt seiner Untersuchung über die Anfänge der Rezeption eines sozio-psychologischen Verständnisses von Religion im Sinne einer Strategie zur Verminderung von Ungewissheit in persönlichen Lebenskrisen. Auf der Grundlage der Kontroverse über die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion im Zusammenhang mit einer Vorlesungsreihe der Young China Study Society in den Jahren 1920–1921 und etwa zeitgleich verfasster einführender Werke in die (christliche) Religion zeichnet Meyer nach, wie die Fürsprecher der Religion unter dem Einfluss des Psychologen und Philosophen William James (1842–1910) hier erstmals besonderes Gewicht auf deren Rolle als Mittel individueller Lebensbewältigung legten.

Von einer radikalen Form des Umgangs mit äußerster individueller Bedrängnis handelt Lisa Indraccolos Beitrag „Self-immolation as ultimate form of crisis response in early Chinese philosophy“. Er führt zurück zu den Anfängen der chinesischen Geistesgeschichte im vorkaiserzeitlichen Altertum. Anhand ausgewählter Passagen philosophischer Texte untersucht Indraccolo den durchaus positiv konnotierten rhetorischen Topos der „Selbsttötung aus Protest“ als *ultima ratio* eines Gelehrtenbeamten angesichts einer extremen politischen oder institutionellen Krisensituation.

Sie zeichnet nach, wie die Texte dieses letzte Mittel als einen legitimen Weg darstellen, um absoluten moralischen Widerspruch zu äußern und zugleich die eigene persönliche Integrität und Aufrichtigkeit unter Beweis zu stellen.

Eine Krise apokalyptischen Ausmaßes steht im Zentrum von Claudia Wenzels Aufsatz „Weltenrettung im Jahr 579: Krisenbewältigungsstrategien der Steinernen Eulogie“. Sie untersucht ein rund fünfzig Meter hohes Relief, eingemeißelt auf dem Tie-Berg in Zoucheng (Shandong), das eine 930 Schriftzeichen lange Sutrenpassage über den Werdegang eines *bodhisattva* vom Gelübde bis zum vollständigen Erwachen beschreibt. Die als „Steinerne Eulogie“ betitelte zugehörige Stifterinschrift, datiert auf den 23. September 579, eröffnet, dass der Text in Auftrag gegeben wurde, um angesichts einer bevorstehenden Krise, dem mit konkreten Endzeitszenarien verbundenen „Ende der buddhistischen Lehre“, das Fortwirken der buddhistischen Heilserzählung zu sichern.

Ebenfalls auf das chinesische Mittelalter, genauer auf das fünfte Jahrhundert u.Z., bezieht sich Samira Müllers Aufsatz mit dem Titel „Unterschwellige Hilfeleistungen in der Krise. Buddhistische Hygienevorschriften im chinesischen Mittelalter“. Darin verfolgt sie ausgehend von der Analyse ausgewählter Abschnitte der „Abteilung über Medizin“ des *Dharmaguptavinaya* die Einflüsse der buddhistischen Mönchsdisziplin auf die Entwicklung hygienischer Praktiken in China. Dieser Rezeptions- und Adaptionsprozess spiegelt sich in der Übersetzung des Begriffes *jing* 淨 (sauber), ein ursprünglich daoistischer Ausdruck für ‚rein‘, der im *vinaya* als Übersetzungsäquivalent für das indische Wort *kappiya* (erlaubt) Verwendung fand. Ihre Beobachtungen ordnet Müller abschließend in die größere Entwicklungsgeschichte chinesischer Hygienepraktiken vom Altertum bis zum Mittelalter ein.

Die soziale Funktion apotropäischer Riten steht im Mittelpunkt von Yadi Hölzls Beitrag „Kulturelle Innovation und soziale Integration: Das Friedensfest (Taiping-hui) in Yunnan“. Sie schildert die wichtigsten Elemente des auf die Yuan-Dynastie (1279–1368) zurückgeführten „Friedensfests“ in Heijing (Yunnan), das aus einem Kult um Wenchang, den Gott der Literatur, hervorgegangen ist und dazu dient, Seuchen und Unglück bringende Geister ins Jenseits zu geleiten. Auf der Grundlage von Hölzls Feldforschung aus dem Jahr 2018 beschäftigt sich der Beitrag mit der Bedeutung des Festes für die multiethnische Bevölkerung der Region. Aus daoistischen Wurzeln entstanden, wurde das Fest von der Dongjing-Gemeinde als konfuzianische Feier begangen, wobei das Pantheon der Gemeinde nach und nach um lokale Gottheiten erweitert wurde, deren Inklusion möglichst vielen Einwohnern des Ortes eine

Identifikation mit dem Brauch erlauben und so den sozialen Zusammenhalt unter dem Schirm der konfuzianischen Ideologie stärken sollte.

Historische Aufzeichnungen belegen für die letzten Jahrzehnte der Ming-Dynastie eine auffällige Häufung von Epidemien, Hungersnöten, Tsunamis und anderen Katastrophen. Ihren Beitrag „Die Kurtisane Liu Rushi und die Epidemie der späten Mingzeit“ beginnt Andrea Janku denn auch mit dem Verweis auf die in der Forschung etablierten Epidemien in den 1640er Jahren in der Umgebung von Suzhou, denen mehr als die Hälfte der Bevölkerung zum Opfer gefallen sein soll. Angesichts dieses Umstandes verleiht sie ihrer Verwunderung Ausdruck, dass diese Katastrophen in Studien über andere Aspekte dieser Zeitperiode weitgehend unbeachtet bleiben, wenn etwa von der Ausdehnung des Handels, der Blüte von Kunst und Literatur, von Gartenkultur und extravaganter Verschwendung die Rede ist. Am Fallbeispiel der Reise der berühmten Kurtisane Liu Rushi in die Jiangnan-Gegend im Jahrzehnt unmittelbar vor dem Fall der Ming, geht Janku der Frage nach, wie es möglich war, dass die Reisenden dieser Epoche scheinbar so unbeeindruckt von den Epidemien waren, die um sie herum wüteten. Dabei argumentiert sie, dass die Erfahrung von Krankheit einen weit bedeutenderen Einfluss auf individuelle Biographien ausübte, als dies bisher angenommen wird.

Die literarische Verarbeitung von Überschwemmungskatastrophen in Erzählungen aus der Übergangsperiode von der Ming- zur Qing-Zeit steht im Mittelpunkt von Roland Altenburgers Beitrag über „Wassertopik, Wassermythik und Vergeltungslogik: Zur Darstellung einer Überschwemmungskatastrophe im Roman *Xingshi yinyuan zhuan*“. In seiner Studie widmet er sich der ausführlichen Beschreibung einer Flutkatastrophe im Roman *Xingshi yinyuan zhuan* (Heiratsschicksale zur Erweckung der Welt), die sich angeblich im Zentrum der Provinz Shandong ereignete. Sie dreht sich um Xu Xun, eine prominente daoistische Figur der Wassermythologie, als deren Strafe für die Unachtsamkeit und Verschwendung im Umgang mit lokalen Wasserressourcen die Flut gedeutet wird. Selbst wenn sich diese Wassermythologie mit ihrer Logik der himmlischen Vergeltung für kollektives oder individuelles Fehlverhalten als eine Strategie zur Bewältigung der durch die Katastrophe ausgelösten kollektiven Krise anzubieten scheint, kommt Altenburger in seiner Diskussion zum Schluss, dass die thematischen Elemente in den Schilderungen überwiegen, so dass es unwahrscheinlich ist, dass sich die Beschreibung auf ein tatsächliches historisches Ereignis bezieht. Gleichwohl lassen sich die Episoden sinnvoll als Ausdruck einer wahrgenommenen sozialen und kulturellen Krise verstehen.

Eine Reflexion über das Thema Krise anhand zeitgenössischer chinesischer Theaterstücke unternimmt Anna Stecher in ihrem Aufsatz „Lachen in der Krise. Dramaturgien des Komischen im chinesischen Theater der Gegenwart“. Stecher diskutiert eine Reihe von Komödien, die im heutigen China geschrieben und aufgeführt wurden. Dabei konzentriert sie sich auf die Darstellung und dramaturgische Umsetzung von Krisen. Der Text präsentiert eine ausführliche Diskussion von Stücken von Lin Weiran, Nick Yu, Zhou Shen und Liu Lu und anderer Dramaturgen mit dem Ziel eines umfassenderen Verständnisses der zeitgenössischen chinesischen Komödie. Dabei argumentiert Stecher, dass die Dramaturgie der Krise im heutigen chinesischen Theater über spezifisch chinesische Erfahrungen hinausweist und anregende Beiträge zur gegenwärtigen Reflexion über Krise im allgemeinen beizusteuern vermag.

Auch dass die Fertigstellung dieses Bandes in zunächst pandemischen, dann post-pandemischen Zeiten so ungebührlich lange gedauert hat, ist Resultat ganz verschiedener persönlicher Krisen einiger der an diesem Projekt beteiligten Kolleginnen und Kollegen gewesen, wofür wir um Verständnis bitten.

Zürich, im Juli 2024

Literaturverzeichnis

Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2006. „Living in the world’s risk society“, in *Economy and Society* 35.3, S. 329–345.

Elman, Benjamin. 1991. „Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China“, in *The Journal of Asian Studies* 50.1, S. 7–28.

Jones, M., H. Hunt, E. Lightfoot, D. Lister, X., Liu und G. Motuzaite-Matuzeviciute. 2011. „Food globalization in prehistory“, in *World Archaeology* 43.4, S. 665–675.

Koselleck, Reinhart. 1957. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg. i. Br. und München: Karl Alber.

———. 1986. „Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise?‘“, in *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, hrsg. von Kryszttof Michalski. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 64–76; auch in: Koselleck, Reinhart. 2006. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 203–217.

Koselleck, Reinhart, Nelly Tsouyopolos und Ute Schönpflug. 1976. „Krise“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Grün-der, 12 Bde. Basel und Stuttgart: Schwabe, 1976, Bd. K4, S. 1235–1245.

Lippert, Wolfgang. 1979. *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxisti-scher Termini: Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*. Wiesbaden: F. Steiner.

Liu Xinyi, Penelope J. Jones, Giedre Motuzaite-Matuzeviciute, Harriet Hunt, Diane Lorraine Lister, Ting An, Natalia Przelomska, Catherine Kneale, Zhao Zhijun, Mar-tin K. Jones. 2019. „Opportunism to multi-cropping: Mapping food globalisation in prehistory“, in *Quaternary Science Reviews* 206, S. 21–28.

Liu Baoxia 劉寶霞 und Peng Zongchao 彭宗超. 2016. „Fengxian, weiji, zaihai de yuyi shuoyuan – jian lun Zhongguo gudai lianshi fengxian zhili liucheng silu“ 風險、危機、災害的語義溯源—兼論中國古代鏈式風險治理流程思路, in *Qinghua Daxue Xuebao* 清華大學學報 31.2, S. 184–194.

Liu Yan 劉岩 und Sun Zhangzhi 孫長智. 2007. „Fengxian gainian de lishi kaocha yu neihan jiexi“ 風險概念的歷史考察與內涵解析, in *Changchun Ligong Daxue Xuebao* 長春理工大學學報 20.3, S. 28–31.

Luhmann, Niklas. 1990. „Risiko und Gefahr“, in *Soziologische Aufklärung* 5, S. 131–169.

———. 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin und New York: De Gruyter.

Mair, Victor H. 2005. „danger + opportunity crisis“, *Pīnyīn.info* ,
<http://www.pinyin.info/chinese/crisis.html> [letzter Zugriff 23.4.2020].

Masini, Federico. 1993. *The formation of modern Chinese lexicon and its evolution toward a national language: The period from 1840 to 1898*. Berkeley: Journal of Chinese Linguistics and Project on Linguistic Analysis.

Tooze, Adam. 2023. „Welcome to the World of Polycrisis“, in *Financial Times*, Oct. 28, 2023.

Tu Guinan 涂佳楠. 2018. *1919–1949 nian Hanyu xinciyou yanjiu* 1919–1949年漢語新詞語研究. Ph.D. dissertation, Hebei Daxue 河北大學博士論文.

Wittfogel, Karl August. 1957. *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

Zhang Li 張莉. 2017. *„Xin Qingnian“ 1915–1926 zhong de riyu jieci yanjiu* 《新青年》1915–1926 中的日語借詞研究, Ph.D. dissertation, Beijing Waiyu Daxue 北京外國語大學博士論文.

Zimmer, Benjamin. 2007. „Crisis = danger + opportunity: The plot thickens“, *Language Log* 27.4.2007, <http://itre.cis.upenn.edu/~myl/languagelog/archives/004343.html>. [letzter Zugriff 1. 5.2020].

Innovativ aus der Krise? Wie China mit Innovationstechnologie der Coronakrise begegnet

Josie-Marie Perkuhn

The outbreak of the infectious coronavirus SARS-CoV-2 led the world into a global crisis. For China, however, being a pioneer in digitalization and innovation technologies, a unique opportunity showed. In an attempt to fight the outbreak, China's government relied on its strength and pathway to a framework that supports research and development. This article argues that China's innovation-based environment has favoured the use of new technologies in the response to Covid-19. This contribution investigates the application of these innovative technologies in the early stages of the outbreak. Based on documents of the government, newspaper articles and self-disclosures of involved companies, an explorative case study analyses which technologies were used to combat the spread of the outbreak, to improve the medical diagnosis and treatment, e.g., via AI-based image analysis or intelligent robots, and to create software tools for prediction. An outlook on China's envisioned role in Global Health concludes this investigation.

Einleitung

Als dieser Beitrag im Herbst 2020 vorgetragen wurde¹, erfuhren wir gerade alle selbst die Einschränkungen der Schutzmaßnahmen für unser alltägliches Leben. Auch die Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Chinastudien fand unter dem Titel „Krise und Risiko. China und der Umgang mit Unwägbarkeit“ online statt. Wir erlebten die Coronakrise als eine weltweite Pandemie.² Die Verlagerung sozialen Kontakts auf die virtuelle Welt im digitalen Raum wurde Ausdruck einer Bewältigungsstrategie. Sie zeugt von der menschlichen Resilienz, die sich darin ausdrückt, sich auch dann auf unvorhersehbare Umstände kreativ und innovativ einzustellen, wenn das Ausmaß der Krise noch unklar ist. Nach den Politikwissenschaftler:innen Klaus Schubert und Martina Klein ist eine Krise als „eine über einen gewissen (längeren) Zeitraum anhaltende massive Störung des gesellschaftlichen, politischen oder

1 Redaktionsschluss für diesen Beitrag war der 24.6.2023.

2 Mit *Coronakrise* wird allgemein der Ausbruch des Coronavirus SARS-CoV-2 und die durch das Virus ausgelöste Lungeninfektionskrankheit Covid-19 bezeichnet. Nach dem Ausbruchsort auch mit dem Begriff „Wuhan-Lungenentzündung“ (*Wuhan feiyan* 武汉肺炎).

wirtschaftlichen Systems“ definierbar.³ Die Coronakrise stellte so eine anhaltende massive Störung dar. Nach den Autor:innen berge eine Krise aber auch gleichzeitig die Chance zur qualitativen Verbesserung,⁴ darin zeige sich Innovationsfähigkeit. Erst 2018 hatte Staatspräsident Xi Jinping 习近平 (geb. 1953) die Probleme im Wissenschafts- und Technologiesektor herausgestellt. Es mangle an eben dieser *chuangxin nengli* 创新能力 „Innovationsfähigkeit“,⁵ jedoch verließen Nachrichten bald das Land, die ein Bild der Krisenbewältigung auch mittels neuartiger technischer Ansätze zeichnen. Zu den weniger überraschenden Medienberichten über die Maßnahmen einer verängstigten Autokratie zu überlasteten Krankenhäusern, mit Vierkanthölzern verrammelten Türen von Privathäusern und militärisch abgeschottete Provinzen,⁶ propagierte Chinas Regierung also die Umsetzung neuer Möglichkeiten in der Pandemiebekämpfung und der medizinischen Versorgung.⁷

In den vergangenen drei Jahren seit Ausbruch des SARS-Cov-2-Virus schlug das Festhalten an der Null-Covid-Strategie ins Gegenteil um. Die wirtschaftlichen Auswirkungen waren über Chinas Grenzen hinaus alarmierend und als im Herbst 2022 eine Protestwelle gegen die Corona-Maßnahmen ausbrach, wurde bald mit dem Slogan: „Chinas Krieg gegen die ‚Pandemie‘ betritt eine neue Stufe“ (*Zhongguo zhan ,yi‘ jinru xin jieduan* 中国战“疫”进入新阶段) eine politische Kehrtwende angeordnet.⁸ Obgleich sich soziale Kontrolle und Zwangsmaßnahmen als wenig tauglich für eine nachhaltige Strategie erwiesen, trafen gerade zu Beginn der Pandemie innovationstechnologische Instrumente und Entwicklungen auf innovationsfördernde Rahmenbedingungen und kamen unmittelbar in der medizinischen Diagnose und Behandlung zum Einsatz. Welche das sind und wie China mittels dieser Innovationstechnologien der Krise begegnete, beleuchtet dieser Beitrag.

3 Schubert und Klein 2020.

4 Schubert und Klein 2020.

5 Xi Jinping 2021.

6 Perkuhn und Munning 2022.

7 Perkuhn 2022.

8 Siehe dazu die Pressemitteilung zum gleichnamigen Dokumentarfilm „*Zhongguo zhan ,yi‘ jinru xin jieduan* – Wo guo yin shi yin shi youhua yiqing fang kong cuoshi jishi 中国战“疫”进入新阶段——我国因时因势优化疫情防控措施纪实 [Chinas Krieg gegen die ‚Pandemie‘ betritt eine neue Stufe – Ein Dokumentarfilm über die zeit- und situationsgerechte Verbesserung der Maßnahmen zur Prävention und zur Bekämpfung der Pandemie in meinem Land]), (08. Januar 2023), Xinhua Nachrichtenagentur 新华社, <http://www.nhc.gov.cn/wjw/mtbd/202301/53e4bdbadd0f4a3384c0af7e38f16427.shtml> (Zugriff am 11.04.2023).

China gilt als Vorreiter in der Digitalisierung und in innovativen Technologien. Auch in der Reaktion auf den Ausbruch von SARS-Cov-2 sollte diese Ausprägung zum Einsatz kommen. Wie die im Juni 2020 von *South China Morning Post Research* veröffentlichte Studie ergab, wurde die Nutzung digitaler Angebote durch die Covid-19-Krise gesteigert.⁹ Insbesondere der Gesundheitssektor hat durch Plattformen, wie den PING AN GOOD DOCTOR (*Pingan hao yisheng* 平安好医生) oder TENCENT TRUSTED DOCTORS (wird im Chinesischen verkürzt ohne den Firmennamen *Tengxun* 腾讯 mit *Qi'e xingren* 企鹅杏仁 zum Ausdruck der Fusion von vormals TENCENT DOCTORWORK *Qi'e yisheng* 企鹅医生 und TRUSTED DOCTORS *xingren yisheng* 杏仁医生 angegeben) für telemedizinische Beratung, speziell in Wuhan 武汉, profitiert (weitere Ausführungen siehe weiter unten). Die großen Namen der Digitalisierung, wie HUAWEI und ALIBABA, sowie private und staatlich orchestrierte Inkubatoren forschen an Big Data-gestützten Analyseverfahren und der Anwendung von Künstlicher Intelligenz (KI), um Diagnostik und Behandlung in der Humanmedizin zu verbessern.

Als das Virus im chinesischen Wuhan ausbrach, traf es auf ein innovationsförderndes Klima im Gesundheitswesen. Politische und institutionelle Rahmenbedingungen ermöglichten eine schnelle Umsetzung innovationstechnologischer Anwendungen. Ausgehend von der politischen Agenda-Setzung und den geschaffenen Institutionen werden in diesem Beitrag Dokumente und Medienberichte explorativ untersucht, um zu identifizieren, welche innovativen Technologien zur Ausbreitungsbekämpfung eingesetzt und welche innovativen Lösungen in der Humanmedizin entwickelt wurden. Vor dem Hintergrund der internationalen Reichweite evaluiert ein abschließender Ausblick den innovationstechnologischen Ansatz zur Krisenbewältigung hinsichtlich Chinas Rolle für die Weltgesundheitspolitik.

Politische Agenda-Setzung und Institutionalisierung

Chinas Regierung hat den innovationstechnologischen Weg schon lange vor dem Ausbruch der infektiösen Lungenkrankheit eingeschlagen. Er scheint sogar die Fortsetzung der in den 1970er Jahren eingeleiteten Reform- und Öffnungspolitik. Denn bereits unter Deng Xiaoping 邓小平 (1904–1997) wurden die ersten politischen Weichen für eine innovationsfördernde Zukunft gestellt. Allerdings ist China nicht mehr nur von dem Motiv eines „angleichenden Aufholens“ angetrieben, sondern

9 SCMP Research, and South China Morning Post “China Internet Report 2020”.

proklamiert aktiv die ‚Überholspur‘: „China should establish itself as one of the most innovative countries by 2020 and a leading innovator by 2030, and become a leading global S&T power by the 100th anniversary of the founding of the People’s Republic of China in 2049“, berichtete die Nachrichtenagentur *ChinaDaily.com* (*Zhongguo ribao wang* 中国日报网) bereits 2016.¹⁰ Die Parallele der rapiden Digitalisierungsagenda zum historischen „Großen Sprung“ (*dayuejin* 大跃进) (1958–1962) zogen schon Christopher Hughes und Gudrun Wacker in ihrem 2003 erschienenen Buch „China and the Internet: Politics of the digital leap forward“. Sie liege so nahe, wie unter chinesischen Politikern die Annahme verbreitet sei, mittels Informations- und Kommunikationstechnologien könne der „developmental ‚leapfrog‘“ erreicht werden.¹¹ Welche politische Weichenstellung für einen innovativen Weg aus der Krise lag in China vor?

Die dort vorhandenen politischen Rahmenbedingungen bieten ein innovationsförderndes Klima. Im Laufe der 1980er und 1990er Jahre wurden politische Maßnahmen eingeleitet, wie z.B. die „Goldenen Projekte“ (*jin gongcheng* 金工程) und Institutionen gegründet. Darunter fällt auch die Gründung des Ministeriums für Informationstechnologie bzw. sein Nachfolger – das „Ministerium für Industrie und Informationstechnologie“ (*Gongye he xinxihua bu* 工业和信息化部 MIIT, 2008).¹² Der 2006 beschlossene Wissenschafts- und Technologieplan sollte inländische Innovation fördern und strebte eine größtmögliche technologische Unabhängigkeit an. Es steht zu vermuten, dass mit dem 2014 gegründeten Integrationsfonds „China Integrated Circuit Industry Investment Fond“ (*Zhongguo jicheng dianlu chanye touzi jijin* 中国集成电路产业投资基金)¹³ die wachsenden privaten Unternehmen stärker angesprochen werden sollten, um diese stärker in die politische Agenda einzubinden. Ausgestattet war der Investitionsfond mit einer Fördersumme von umgerechnet 19 Milliarden Euro. Im darauf folgenden Jahr untermauerte die Regierung die Innovationsagenda durch die Kampagne „Made in China 2025“ (*Zhongguo zhizao* 中国制造2025, MIC 2025). Dieser kurze Abriss verdeutlicht Chinas begünstigendes Klima zur Förderung innovationstechnologischer Entwicklung, um neuen Herausforderungen institutionell zu begegnen.

10 ChinaDaily.com 30.05.2016.

11 Hughes und Wacker 2003, S.1.

12 Für detailliertere Darstellungen zur Entwicklung siehe Goldenstein (2011) oder Hughes und Wacker 2003.

13 Eine darüber berichtende Pressemitteilung ist unter http://www.gov.cn/xinwen/2014-10/14/content_2764849.htm abrufbar (Zugriff am 11. April 2023).

Bei der Innovationsförderung richtet Chinas Regierung das Augenmerk verstärkt auf Zukunftstechnologien. 2013 präsentierte das MIIT Richtlinien zur Förderung und Entwicklung der Robotik bzw. der Roboterindustrie. Im August 2017 veröffentlichte der Staatsrat der Volksrepublik China (auch geläufig unter dem englischen Kurzbegriff „The State Council“, *Guowuyuan* 国务院) den „Entwicklungsplan für Künstliche Intelligenz der neuen Generation“ (*Xin yidai rengong zhineng fazhan guihua* 新一代人工智能发展规划, auch AIDP).¹⁴ Darin erkennt Chinas Regierung den disruptiven Charakter der KI-Technologie an und vermutet ebenso die davon ausgehende mögliche Veränderung des weltpolitischen Kräfteverhältnisses. In einem Sechs-Punkte-Plan wurden im AIDP „zentrale Schlüsselaufgaben“ (*zhongdian renwu* 重点任务) formuliert, die von der „Förderung der theoretischen Grundlagenforschung“ (*jichu lilun tixi* 基础理论体系) über die Entwicklung und Anwendung von Schlüsseltechnologien bis zur „Einrichtung einer intelligenten Infrastruktur“ (*zhinenghua jichu sheshi* 智能化基础设施) reichen.

Wie im AIDP offen angegeben, wird eine Verbindung zur internationalen Wettbewerbsfähigkeit hergestellt. Direkt in der einleitenden strategischen Situationsbeschreibung werden die Neuartigkeit der KI-Entwicklung sowie ihre Bedeutung für den internationalen Wettbewerb genannt. Denn: „Gegenwärtig wird Chinas Situation der nationalen Sicherheit und des internationalen Wettbewerbs komplizierter. Daher muss man auf die gesamte Welt schauen und die Entwicklung der KI auf die nationale strategische Ebene heben“. Politisch richtete sich Chinas Agenda nicht nur auf die eigene Stärkung, sondern auch auf die ausstrahlende Wettbewerbsfähigkeit.

Die Schwerpunktsetzung erzielte Erfolge mit internationaler Reichweite. Als Resultat der massiven Investitionen in Forschung und Entwicklung (F&E) stiegen z.B. chinesische Patentanmeldungen.¹⁵ Für die avisierte internationale Reichweite der innovationstechnologischen Forschungsk Kooperationen ist eine globale digitale Vernetzung Grundvoraussetzung, ebenso wie der Aus- und Aufbau potenter physischer Datenstraßen. Mit der 2015 ausgerufenen und 2018 begonnen Kampagne „digitale Seidenstraße“ (*shuzi sichou zhi lu* 数字丝绸之路) festigte Chinas Regierung die nach

14 The State Council 2017. Der Entwicklungsplan ist digital über den Regierungsdienst unter http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-07/20/content_5211996.htm (Zugriff am 14. Mai 2021) zugänglich. Die Abkürzung geht auf die englische Übersetzung „New Generation Artificial Intelligence Development Plan“ zurück.

15 Am 07. April 2020 berichtete der Generaldirektor Francis Gurry (geb. 1951) von der World Intellectual Property Organization (WIPO), dass China im Jahr 2019 mit insgesamt 58.990 Patentanmeldungen die USA überholt habe. Siehe dazu https://www.wipo.int/pressroom/en/articles/2020/article_0005.html [Zugriff am 16. Mai 2021].

außen wirkende Digitalisierungsstrategie.¹⁶ Obgleich der eigene Nachholbedarf von chinesischer Seite häufig betont wird,¹⁷ erzielte die zuvor ergriffene Weichenstellung ihre Wirkung. Die frühen Lösungsansätze zur Bekämpfung der Pandemie entstanden im innovationsbegünstigenden Klima.

Auch die zuvor eingeleitete Gesundheitsreform stellt eine begünstigende Rahmenbedingung dar. Beginnend mit dem im Oktober 2016 ausgerufenen Aktionsplan „Healthy China 2030“ (*Jiankang Zhongguo* 健康中国 2030) präsentierte Präsident Xi die Blaupause für eine Weiterentwicklung der öffentlichen Gesundheit.¹⁸ „Multi-sektorale Zusammenarbeit und Innovation“ sollten nach dem WHO-Webseiteneintrag „*Healthy China 2030 (from vision to action)*“ eine Schlüsselrolle dieser Agenda spielen.¹⁹ Politisch wurde der Gesundheitssektor aufgewertet, wie auch die Gründung der „Nationalen Gesundheitskommission“ (*Guojia weisheng jiankang weiyuanhui* 国家卫生健康委员会, auch National Health Commission of the People's Republic of China) im Jahr 2018 untermauert. Eine Welle der institutionellen und gesetzlichen Reformen im Gesundheitssektor folgte. Die Zusammenlegung von vormals drei zuständigen Verwaltungsbehörden zu einer übergeordneten „Nationalbehörde für Medizinische Produkte“ spricht für eine institutionelle Aufwertung und Effizienzsteigerung.²⁰ Im September 2018 verkündete die Gesundheitskommission

16 Die digitale Seidenstraße ist ein Teilprojekt der chinesischen Konnektivitätsagenda. Sie wurde bereits 2015 ausgerufen und 2018 mit einem aufgebotenen Investitionsvolumen von umgerechnet ca. 65 Mrd. Euro realisiert. Dabei handelt es sich um den Ausbau notwendiger Infrastruktur wie terrestrische oder Unterwasser-Datenkabel oder 5G-Netzwerke, ebenso wie den Aufbau genuiner Satellitensysteme, wie das „Beidou Satellitennavigationssystem“ (*Beidou Weixing Daohang Xitong* 北斗卫星导航系统 oder abgekürzt *beidou* 北斗). Siehe dazu u.a. Ghiasy und Krishnamurty 2021. Mit der Setzung neuer technischer Standards wird auch ermöglicht, neue Normen zu setzten. Darin liegt ein Ansatzpunkt für Bedenken (vgl. Perkuhn 2020, S. 51–70).

17 So legte Xi 2018 Chinas Probleme im Wissenschafts- und Technologiesektor offen. Es mangle an Innovationsfähigkeit, Ressourcenallokation, Struktur und Politik sowie an der Grundlagenforschung, um „eine wissenschafts- und technologische Supermacht aufzubauen!“ Veröffentlicht in Xi Jinping 2021.

18 The State Council 2016. Der Aktionsplan heißt im Chinesischen *Jiankang Zhongguo 2030 – guihua gangyao* 健康中国2030”规划纲要 und ist über die Regierungsseite 中华人民共和国中央人民政府 unter folgenden Link abrufbar: http://www.gov.cn/zhengce/2016-10/25/content_5124174.htm [Zugriff am 14. Mai 2021]. Siehe dazu auch Xiaodong Tan et al. 2017, S. 112–114.

19 WHO.int 2016.

20 Die staatliche Verwaltungsbehörde *Guojia yaopin jiandu guanlibu* 国家药品监督管理局, Englisch auch „National Medical Products Administration“ (NMPA) ist ein Kontrollorgan und u.a. für die Marktregulierung zuständig.

Maßnahmen zur Anerkennung von telemedizinischer Behandlung (sogenannter „Internet-Krankenhäuser“, *hulian wang yiyuan* 互联网医院). Von der ebenfalls 2018 reformierten „Chinesischen Krankenversicherung“ (*Zhongguo yiliao baozhang* 中国医疗保障, CHS auch National Healthcare Security Administration)²¹ wurden bspw. Richtlinien für ein kombiniertes digitales Zahlungsmodell ausgearbeitet, durch das pharmazeutische Online-Einkäufe ebenso wie digitale Gesundheitsdienstleistungen (international gebräuchlich mit dem Begriff *healthcare services* zusammengefasst) über die staatliche Gesundheitsversicherung abgewickelt werden können.²² Die novellierte gesetzliche Regelung erlaubte sodann erstmalig den Verkauf und die Abgabe von verschreibungspflichtigen Medikamenten.²³ Auch im Gesundheitssektor sind bereits vor dem Ausbruch des Coronavirus institutionelle und gesetzliche Weichen gestellt worden.

Nachfolgend wird untersucht, welche Maßnahmen und Instrumente in China zum Einsatz gekommen sind bzw. welche innovationstechnologischen Ansätze in der Diagnostik, in der Behandlung und bei der Prognose erfolgten. In dieser Betrachtung sind die hier als konventionell deklarierten Maßnahmen wie Quarantäne, Maskenpflicht, Nutzung von und Ausstattung mit entsprechender Schutzkleidung für medizinisches Personal sowie bestehende institutionalisierte (medizinische) Meldeprotokolle und ihre zentrale Datensammlung und Weitergabe entsprechend der mit der WHO vereinbarten Richtlinien außen vorgelassen. Obgleich der Annahme nach maßgeblich für Erfolg und Misserfolg verantwortlich, sollen in diesem Beitrag die systemischen Rahmenbedingungen der Autokratie und die politische Anordnung der Null-Covid-Strategie weitestgehend ausgeklammert und primär auf die innovationstechnologischen Elemente eingegangen werden. Wie sich an den zunehmenden Protesten in der Bevölkerung drei Jahre nach Ausbruch des Virus gezeigt hat, standen die politisch ergriffenen Maßnahmen der Null-Covid-Strategie mit den folgenreicheren Lockdowns zur Bewältigung der Pandemie einer flexiblen und dem Geschehen angemessenen Neubewertung im Wege. Der Fokus liegt jedoch demgegen-

21 Die entsprechende Webseite der NHSA, www.nhsa.gov.cn, ist für IP-Adressen aus dem Ausland Zugangsbeschränkt. Über die reformierte Behörde wird auf der allgemeinen Regierungsseite Auskunft gegeben; siehe dazu: <http://www.gov.cn/fuwu/bm/gjylbzj/index.htm> (Zugriff am 14. Mai 2021).

22 Ping An Good Doctor 2020 Annual Results, 2021, S. 3.

23 Die Neuregelung des „Drug Administration Law“ wurde u.a. von der 2018 als Nachfolger der „China Food and Drug Administration“ (CFDA) gegründeten „National Medical Products Administration“ (*Guojia yaopin jiandu guanli ju* 国家药品监督管理局) herausgebracht.

über in diesem Beitrag auf der Einbindung und Anwendung von (medizinischen) Innovationstechnologien. Dazu werden drei Bereiche unterschieden. Die drei Bereiche, in denen innovationstechnologische Maßnahmen und Instrumente zum Einsatz kamen, sind: 1) Bekämpfung des Ausbruchs durch Eindämmung der Verbreitung; 2) Diagnose und Behandlung; 3) Prognose. Zentral sind die Entwicklung und Anwendung von Verfahren mittels *QR-Code reading*, *Deep learning* und künstlicher Intelligenz hinsichtlich Big Data sowie Fortschritte in der Telemedizin und Robotik. Abschließend wird in einem Ausblick die avisierte Rolle Chinas nach außen diskutiert.

Einsatz von Innovationstechnologien zur Krisenbewältigung

Chinas innovationstechnologische Ambitionen bestanden schon vor dem Ausbruch von SARS-CoV-2, jedoch erfuhr die Innovationsagenda im Jahr 2020 einen rapiden Auftrieb. Um die Verbreitung des Virus einzudämmen, die Diagnose und Behandlung zu verbessern oder die Früherkennung zu ermöglichen, kamen innovationstechnologische Anwendungen in zentralen Bereichen zum Einsatz. Es wurde ein bevorzugtes Zulassungsverfahren innovativer medizinischer Geräte eingeführt, das die eingebrochenen Importe ausgleichen und vorrangig die seit 2014 begonnene Trendwende in der Herstellung und den Gebrauch chinesischer Medizinprodukte ausbauen sollte.²⁴

1) Bekämpfung des Ausbruchs durch Eindämmung der Virusverbreitung am Beispiel QR-Codes

Eine innovationstechnologische Maßnahme, die internationale Aufmerksamkeit erhalten hat, ist der Einsatz von Software-Anwendungen (*Applications* bzw. Apps) zum Aufspüren und zur Rückverfolgung von Infektionsketten. Für das *Tracing* und *Tracking* wurden die vor allem populär in Asien verbreiteten QR-Codes benutzt. Zu unterscheiden ist das zunächst verbreitete Einlesen der QR-Codes an errichteten Check-points zur Verfolgung individueller Bewegungsprofile von Apps, die selbst auf dem Endgerät hinterlegt sind und z.B. nach einem dreifarbigem Ampelsystem Handlungsanweisungen ausgeben. Die speziell dazu eingeführte Anwendung heißt

24 Siehe dazu die Präsentationsfolie „Bevorzugte Zulassung Innovativer Medizinischer Geräte“ im Vortrag von Volker Müller „Innovationen im chinesischen Gesundheitswesen“ (18.01.2022), Veranstaltungsreihe *chinnotopia*-Future designed by China, Folge „Treat me remotely“, (ca.40’Min), <https://www.youtube.com/watch?v=DUs66NIZDVk> (Zugriff 11.04.2023).

„Gesundheitscode“ (*jiankang ma* 健康吗). Sie funktioniert wie ein elektronischer Pass, auf dem neben Wohnort, Aufenthalts- und Reisedaten auch die personenbezogene medizinische Akte sowie der aktuelle Gesundheitszustand abgespeichert sind und abgerufen werden können. Diese Gesundheitscode-Anwendung ist „nahtlos in die in China weit verbreitete Bezahl-App ALIPAY integriert“ worden.²⁵ Aber auch der Konkurrent TENCENT wartete mit einer digitalen Plattform zur Anti-Epidemie-Bekämpfung auf – der „TENCENT Epidemie Präventions-Gesundheitscode“ (*Teng-xun fangyi jiankang ma* 腾讯防疫健康吗).²⁶ Sie ist in Kooperation mit der Regierung und entlang der staatlichen Anforderungen eingeführt worden. Die Nutzung ist in den unternehmenseigenen Nachrichtendienst WECHAT integriert. Zu den teilnehmenden Städten gehören u.a. Peking, Tianjin, Guangdong, Shanghai und Provinzen wie Sichuan.

Gerade für den nachhaltigen Einsatz der digitalen Anwendung eines Gesundheitscodes bot die Lokalregierung in Sichuan ein Beispiel. Im Januar 2021 wurde der provinzeigene „Sichuan Tianfu Gesundheitspass“ (*Sichuan Tianfu jiankang tong* 四川天府健康通) vorgestellt.²⁷ Über eine staatliche Stelle wurden personalisierte Gesundheitscodes vergeben. An öffentlichen Orten und Einrichtungen, wie Hochschulen, Einkaufszentren, Supermärkten, im öffentlichen Verkehr der Ballungsgebiete und in Sport- und Kulturstätten, war nun ein selbst generierter QR-Code verpflichtend vorzuzeigen, der dann eingescannt wurde. Nach dem Scannen erhielt das Kontrollpersonal einen QR-Code nach dem Ampelprinzip: Entweder *rot* für ein klares Zugangsverbot, *gelb* für einen eingeschränkten Zugang oder *grün* für den problemlosen Zutritt. Ein erscheinender roter Code hatte zudem die Folge, dass, erstens, die betreffende Person sofort medizinisch vorstellig oder behandelt werden musste, zweitens, die Bewegungsdaten mit den potenziellen Kontaktdaten überprüft wurden und, drittens, die identifizierten Personen nach dem vorgeschriebenen Verfahren in vierzehntägige Quarantäne zur Beobachtung geschickt wurden. Darüber hinaus wurden alle aufgefordert, sich weitere sieben Tage häuslich zu beobachten und von Menschenmengen und Gruppenaktivitäten fernzuhalten. Bei einem gelben QR-Code gab es weitreichende Zugangsbeschränkungen für öffentliche Orte mit dem Potenzial von Menschenansammlungen, wie etwa in Schulen und Hochschulen, Pflegehei-

25 Lammar. 04. März 2020. „China setzt im Kampf gegen das Virus auf Farbcodes“

26 Eine kurze Beschreibung bietet die Unternehmensseite zum gleichnamigen Eintrag unter <https://www.tencent.com/zh-cn/business/health-code.html>. Allerdings ist kein Datum angegeben, das Auskunft darüber gibt, zu welchem Zeitpunkt die genannten 20 Städte bzw. über 300 unteren Verwaltungseinheiten erreicht waren (Zugriff am 14. Mai 2021).

27 Sichuan sheng renmin zhenfugu 22.01.2021.

men oder Gefängnissen. Auch Attraktionspunkte wie Bibliotheken, Museen oder Kinos und Theatersäle konnten nicht aufgesucht werden. Allerdings durften gelb-gescannte Mitarbeiter:innen bei korrekter Maskennutzung weiterhin mit dem öffentlichen Verkehr, inkl. Taxifahrten, transportiert werden. Die Beschränkungen wurden unter Auflage der weiteren Temperaturüberwachung nach Vorlage eines zertifizierten PCR-Tests (*hesuan jiance* 核酸检测) aufgehoben.

2) Diagnose und Behandlung

Sowohl bei der Diagnose als auch bei der Erstversorgung und Behandlung kamen innovationstechnologische Ansätze zum Tragen. Ein Beispiel für die kontaktlose Diagnose ist die telemedizinische Fernbehandlung über digitale Plattformen. Obgleich zu Beginn der Pandemie kaum Bildmaterial vorhanden war, suchten chinesische Forschungsteams Lösungen zur Verbesserung der KI-gestützten Bildanalyse. Um medizinisches Pflegepersonal und Reinigungskräfte zu schonen, wurden aber auch intelligente Roboter eingesetzt.

Telemedizin und telemedizinische Gesundheitsplattformen

Ein Ansatzpunkt der innovationstechnologischen Problemlösung in China findet sich in der politischen Unterstützung und gesellschaftlichen Akzeptanz von Telemedizin und telemedizinischer Gesundheitsplattformen. Zu Beginn der Pandemie haben telemedizinische Behandlungsformen an globaler Bedeutung gewonnen. Eine frühe Studie legte anhand des Westchina-Krankenhauses der Sichuan-Universität dar, wie sich die telemedizinische Anamnese in die Covid-19 Diagnostik einfügte und dazu beitrug, potenziell infizierte von nicht infizierten Patienten zu unterscheiden.²⁸ Der Annahme nach konnten in China Neuinfektionen mittels Telemedizin reduziert und stark betroffene Regionen unterstützt werden, die unter Ressourcenknappheit litten.²⁹ Neben dem in Zhengzhou errichteten Nationalen Telemedizin-Zentrum (*Guojia yuancheng yiliao zhongxin* 国家远程医疗中心, NTCC) beteiligten sich andernorts Firmen wie ZTE oder HUAWEI TECHNOLOGIES und CHINA MOBILE in Kooperation mit Krankenhäusern an der Bereitstellung von Gesundheitsdiensten.³⁰

Die zwei größten Plattformen waren PING AN GOOD DOCTOR und TENCENT TRUSTED DOCTORS. Nachfolgend liegt das Augenmerk auf PING AN GOOD DOCTOR

28 Li et al. 2020, S. 1–2.

29 Li Yushan et al. 2022.

30 Bokolo 2020, S. 132.

als Beispiel für die Digitalisierungszunahme während der Krise. PING AN GOOD DOCTOR war gemessen an den Nutzer:innenzahlen während der Pandemie Chinas größte Gesundheitsplattform und gehört bis dato zur PING AN HEALTHCARE AND TECHNOLOGY LTD. (*Ping An jiankang baoxian gufen youxian gongsi* 平安健康保险股份有限公司).³¹ Erstmals ging die App 2015 online. Im Juni 2020 erreichte die Zahl der registrierten Nutzer:innen 346 Millionen. Allerdings wurden davon lediglich 67 Millionen als aktive Nutzer:innen identifiziert.³² Laut eines jährlichen Firmenberichts war die Gesamtzahl jener Nutzer:innen, die im Internet Gesundheitsdienste in Anspruch nahmen, 2020 im Vergleich zu 2019 um ca. 200 Millionen auf 500 Millionen gestiegen und eine weitere Steigerung auf 16 Prozent wurde bis 2025 erwartet.³³ Während direkt nach Ausbruch des Coronavirus die Plattform einen zehnfachen Anstieg der Nutzer:innen im Dreimonatsvergleich zum Referenzjahr 2018 verzeichnete,³⁴ relativierte sich der prozentuale Anstieg in der kalendarischen Jahresauswertung auf 8,5 Prozent.³⁵ Selbstverständlich zeigen die Wachstumsraten auch, dass sich im digitalen Gesundheitssektor Gewinne erwirtschaften lassen: PING AN GOOD DOCTOR verzeichnete im Vergleich zum Vorjahr 2019 einen Anstieg des Bruttoverdienstes um 15 Prozent gegenüber konventionellen Einnahmequellen.³⁶ Im Zuge der Corona-Krise erhielt die Anwendung derart Auftrieb, dass eine weitere untergeordnete Marke etabliert werden konnte: PING AN DOCTOR HOME verbindet im eigenen Unternehmen beschäftigte Ärzte mit externen und privaten Ärzten, um so die Vertrauensgrundlage zu verbessern. So konnte ein Anstieg von 23,9 Prozent des durchschnittlichen Beratungsaufkommens pro Tag erreicht werden.³⁷ Wie auch das Konkurrenzprodukt von TENCENT strebte PING AN GOOD DOCTOR Partnerschaften mit Regierungen auf den unterschiedlichen Ebenen an, um online ein freies medizi-

31 Laut des Geschäftsberichts ist die Firma am 12. November 2014 unter dem Geschäftsrecht der Cayman Islands gegründet worden, seit dem 8. Dezember 2017 als registriertes Unternehmen in Hongkong tätig, wo sie seit dem 4. Mai 2018 unter dem Aktiencode 1822.HK operiere (S. 30). Insgesamt arbeiten 4226 Mitarbeiter für das Unternehmen, wobei knapp zwei Drittel weibliche und ein Drittel männliche Mitarbeiter:innen tätig sind und lediglich fünf nicht chinesische Mitarbeiter genannt werden (S. 102). Seit Mai 2018 gehört das Unternehmen zu den aktiendotierten Unternehmen mit dem Code 01833.HK.

32 Ping An Good Doctor. Company Overview, abrufbar unter http://www.pagd.net/allPage/aboutUs/47?lang=EN_US (Zugriff am 14. Mai 2021).

33 Ping An Good Doctor 2020 Annual Results. 2021, S. 2.

34 SCMP Research, and South China Morning Post "China Internet Report 2020", S.17.

35 Ping An Good Doctor 2020 Annual Results. 2021, S. 6.

36 Ping An Good Doctor 2020 Annual Results. 2021, S. 22.

37 Ping An Healthcare and Technology Company Limited. 2020 Niandu baogao 2020, S. 5.

nisches Beratungsangebot anzubieten.³⁸ Auch soll ein breit gefächertes Netzwerk von Internet-Krankenhäusern ausgebaut werden, die dann über die Sozialversicherung (*Social Health Insurance*, SHI) verbunden sind. Laut Bericht konnten bis zum Jahresabschluss 2020 schon über 120 Verträge abgeschlossen werden, von denen 50 als handlungsfähig eingestuft wurden. Jedoch wurden bis Sommer 2021 lediglich fünf Pilotprojekte an das Zahlungssystem angeschlossen (darunter genannt: Hubei 湖北, Yinchuan 银川, Shunde 顺德, Dongguan 东莞 und Fuzhou 福州).

Verbesserung der Diagnosefähigkeit mittels KI gestützter Verfahren

Neben der Bereitstellung von medizinischer Beratung und Diagnose sowie von Vernetzungsdiensten für medizinisches Personal und Forschung, sammeln die großen telemedizinischen Plattformen Unmengen von Rohdaten. Diese patientenbezogenen Daten und Metadaten zum Reiseverlauf oder zur geographischen Verteilung sind förmlich das „Gold der Zukunft“. Denn die innovationstechnologische Entwicklung basiert auf Big Data für Anwendungen des *deep learning* oder der künstlichen Intelligenz. Auch im Gesundheitssektor sind Daten Grundlage für die Entwicklung und Verbesserung von KI-gestützten Diagnose- und Behandlungsverfahren. PING AN GOOD DOCTOR unterhält z.B. ein Archiv mit Beratungsdokumenten, aus den Behandlungsdiensten und mittels einer KI-gestützten Analyse konnten Daten zu über 3000 Krankheiten verzeichnet werden.³⁹ Big Data sind die Grundlage für die Entwicklung innovationstechnologischer Analyseverfahren. Die wohl wichtigste KI-Anwendung im Gesundheitssektor bei der Bekämpfung der Pandemie ist die Früherkennung durch KI-gestützte Auswertung von Computertomographien (CT) und Röntgenaufnahmen (CXR). Um die anfänglich geringen Datenmengen zur neuen Lungenkrankheit auszugleichen, entwickelten chinesische Forschungsverbünde methodische Verfahren, die computertomographischen Bilder oder Röntgenaufnahmen von Brustkörpern der zuvor an SARS erkrankten Patienten z.B. mittels „*image mining*“ oder „*transfer learning*“ heranzuziehen.⁴⁰ Ein chinesisches Forscherteam führ-

38 Ping An Healthcare and Technology Company Limited. 2020 Niandu baogao 2020, S. 11.

39 Ping An Healthcare and Technology Company Limited. 2020 Niandu baogao 2020, S. 17.

40 Vgl. Ping An Healthcare and Technology Company Limited, Jahresbericht 2020, S. 138, 140. Eine weit verbreitete Methode der Datensammlung ist die sogenannte *Data Augmentation* (DA), wobei die bereits existierenden Bilddateien z.B. durch geringfügige Anpassungen wie Drehen oder Spiegeln hinzugezogen werden. *Image mining* bezeichnet, vereinfacht ausgedrückt, das Herausfiltern von Bildmustern aus einer Vielzahl von Bildern; die Übertragung zuvor gewonnener Kenntnisse auf neue Problemstellungen wird in diesem Zusammenhang als *transfer learning* bezeichnet.

te im Verbund eine informationstechnologische Erhebung zu Studien durch, die KI-gestützte Bildanalyseverfahren von Brustkörpern bei COVID19-Erkrankten durchführten.⁴¹ Insgesamt wurden weltweit 15 Studien zur Bildanalyse von Röntgenaufnahmen (CXR) und zwölf Studien zu Analyseverfahren von computertomographischen Bildern ausgewertet. Das Team schloss seine Studie mit der Forderung nach Einrichtung einer Datenbank, um u.a. bestimmte Wundenformen (*lesions*) präziser erheben zu können. Ein anderes chinesisches Forscherteam verschiedener informationstechnologischer Institute entwickelte ein Frühdiagnoseverfahren. Grundlage dafür war ein eigens erschaffenes Datenset, um aus radiologischen Aufnahmen Anzeichen für geschädigtes Gewebe erkennen zu können. Aus der gemeinsamen Erhebung unterschiedlicher Patienten- und Pixelinformationen konnte ein verbessertes Diagnoseverfahren – „Joint Classification and Segmentation (JCS)“ – ermittelt werden.⁴² Ein chinesisches Forscherteam von der Wayne State University in Detroit entwickelte die Anwendung COVID-MOBILEXPERT zur Verbesserung des Wissensaustausches von drei unterschiedlichen Netzwerken medizinischen Personals – Ärzt:innen, residierende Stipendiat:innen (gemeint sind *resident fellow*) und Studierende – mit dem Ziel, besser unterscheiden zu können, ob es sich um die Covid-19-Lungenkrankheit, virale Lungenentzündungen (Pneumonien) oder Bilder gesunder Patienten handele. Der Vorteil liegt darin, anhand lediglich geringer Patientendaten von Covid-19-Erkrankten den Lernprozess mittels *deep learning* voranzubringen.⁴³

Intelligente Roboter

Ein weiteres Beispiel für den Einsatz intelligenter Innovationstechnologie sind intelligente Roboter (*zhineng jiqiren* 智能机器人). Diese werden als Desinfektionsroboter oder zur Unterstützung der Diagnose und Behandlung eingesetzt. Sie seien ein fester Bestandteil der Modernisierung intelligenter Krankenhäuser geworden, berichten Chen Jing 陈静 und Sun Yu 孙钰 am 19. Juni 2020 für CHINA NEWS (*Zhongxinwang* 中新网).⁴⁴ Im Aufnahme-Kabinenkrankenhaus des Dongxi-Viertels von Wuhan (*Wuhan keting dongxihu fangcang yiyuan* 武汉客厅东西湖方舱医院), das zur Notversorgung eingerichtet wurde, kam z.B. ein schon zuvor im Dongfang 东方-Krankenhaus in Shanghai eingesetzter Roboter zur Hilfe. Das primäre Anwendungsgebiet für intelligente Roboter ist hier die Raum- und Flächendesinfektion

41 Chen et al. 2020, S. 137–146.

42 Wu et al. 2021, S. 3113–3126.

43 Li et al. 2020, S. 140.

44 MedSci, 20.06.2020.

kontaminierter Behandlungsräume. Sie wurden aber auch in der Fernbehandlung von Patienten eingesetzt.

Roboter haben gleich mehrere Vorteile. Die intelligenten Desinfektionsgeräte der Produktreihe Saiterobot von SAITE INTELLIGENCE können nach Auskunft des Herstellers autonom im Raum navigieren, Desinfektionen im Multimodus (*multi mode disinfections*) durchführen und zur „benutzerfreundlichen Interaktion zwischen Mensch und Maschine“ eingesetzt werden. Das erlaubt ihnen ein integriertes Planungsmanagement.⁴⁵ Der im Januar 2020 entwickelte (effiziente) Desinfektions- und Epidemiepräventionsroboter (*gaoxiao xiaodu fangyi jiqiren* 高效消毒防疫机器人) wurde speziell zur Corona-Bekämpfung auf den Markt gebracht und im Rahmen der seit 1979 zweimal jährlich stattfindenden Messe für medizinische Geräte (China Medical Equipment Fair, CMEF) vorgestellt.⁴⁶ Nach der Beschreibung verfügt dieser Roboter über zwei Desinfektionsverfahren: Die Desinfektion mit UV-Lampen oder mit zerstäubten Wasserstoffperoxid. Das zweitgenannte Verfahren hat dabei den Vorteil einer erhöhten Sterilisation der Raumluft. Über den medizinisch eingesetzten Roboter können zudem auch Fernberatungen durchgeführt werden.

Es gibt aber auch intelligente Roboter, die zur kontaktlosen Interaktion zwischen Arzt und Patient eingesetzt werden. Ein klarer Vorteil der nicht-menschlichen Teammitglieder, wie z.B. des Roboters „Ruijin Xiaobai“ 瑞金小白 („Kleine Regentin Weiss“), liege darin, dass „er täglich zwölf Stunden arbeitet, ohne ein Auge zuzutun, er keine Schutzkleidung tragen muss und zudem eine Infektion mit dem neuen Coronavirus nicht zu fürchten hat“.⁴⁷ Ruijin Xiaobai ist zum festen Teammitglied auf der Hochinfektionsabteilung in drei Krankenhäusern Wuhans (im 3. Krankenhaus von Wuhan 武汉三院, im Jinyintan-Krankenhaus 金银潭医院 und im Tongji-Krankenhaus 同济医院) geworden. Der intelligente Roboter wurde in Kooperation zwischen dem namensgebenden Shanghai Ruijin-Krankenhaus 上海瑞金医院 und der Shanghai Jiaotong University School of Medicine (Shanghai Jiaotong Daxue Yixue Xueyuan 上海交通大学医学院) entwickelt.⁴⁸ Zur Standardausstattung des Roboters gehört, neben der integrierten Lidar-Software (ermöglicht ein

45 Siehe dazu die Firmenseite von SAITE in: <https://www.saiterobot.com/dongtai/122.html> (Zugriff am 14. Mai 2021).

46 Siehe dazu u.a. die Messeseite in: <https://www.cmef.com.cn/en/Information?cid=13> (Zugriff am 14. Mai 2021).

47 Wenhui.com, 23.03.2020.

48 Nach Auskunft eines der Entwickler Lin Jingsheng 林靖生 entstand die Idee für den intelligenten Roboter bereits 2015 im Rahmen des Xinjiang-Hilfeprogramms. Siehe dazu Wenhui.com, 23.03.2020.

dreidimensionales Laserscanning) und einem KI-Chip, auch eine mit Infrarotradar versehene automatische bzw. fernsteuerbare Fahrtechnologie, so dass medizinisches Personal von außerhalb der Isolationsstationen über eine Mobilgerät-App problemlos zugreifen und mit den Patient:innen kommunizieren kann.⁴⁹ Damit kann das Risiko für das behandelnde medizinische Personal durch Kontakt und während des Wechsels der Schutzkleidung reduziert werden. Die intelligente Robotertechnologie schont dazu die Ressourcen des medizinischen Personals und ist über 5G telemedizinisch direkt im Netzwerk mit dem Herkunfts Krankenhaus verbunden. Durch die direkte Einbindung in die Anamnese können auch die gewonnenen Informationen sowohl schneller für eine fachübergreifende ärztliche Beratung genutzt als auch für die zentrale und überregionale Datenerfassung übermittelt werden.

3) Prognose und Vorhersage

Gerade in Kooperation mit den beteiligten Anbietern von Cloud-Diensten wurden Modelle entwickelt, die zur Vorhersage weiterer Ausbrüche eingesetzt werden sollen. Ein Beispiel für eine solche epidemische Vorhersagetechnologie ist das modifizierte SEIR Vorhersagemodell,⁵⁰ mit dem nicht nur die Verbreitung der Lungenkrankheit Covid-19 vorbestimmt, sondern auch das regionale Infektionsrisiko evaluiert werden kann.⁵¹ Nach Auskunft der firmeneigenen Webseite steht die Anwendung im Dienste öffentlicher Gesundheitsämter, die in ihrer politischen Entscheidungsfindung unterstützt werden sollen. Das Modell basiert auf dem technischen Ansatz des *deep learning* und weist angeblich eine Genauigkeit von 98 Prozent auf.⁵² Allerdings können sich derartige Aussagen nur auf die intrinsische mathematische Genauigkeit beziehen und haben nur eine eingeschränkte Aussagekraft für das tatsächliche Infektionsgeschehen.

49 Wenhui.com, 23.03.2020. Neben den Anwendungsgebieten der Bekämpfung des Coronavirus ist der intelligente Roboter auch zur allgemeinen postoperativen Raumdesinfektion und kontaktlosen Entbindung eingesetzt worden. Vgl. MedSci, 20.06.2020.

50 SEIR steht für Susceptible, Exposed/Latent, Infectious, Removed und bezeichnet ein epidemiologisches Modell zur Vorhersage der Dynamik von Infektionskrankheiten durch die Einteilung der untersuchten Bevölkerung in die vier Zustandsstadien, also [S] für anfällig, [E] für exponiert oder latent betroffen, [I] für infektiös und [R] für entfernt/ eingedämmt oder genesen.

51 Vgl. Alibabacloud.com 2020, siehe dazu auch das im März 2020 erschienene White Paper „Alibaba Cloud Helps Fight Covid -19 through technology“ 2020.

52 Vgl. Alibabacloud.com 2021.

Ausblick zu Chinas Rolle in der internationalen Gesundheitspolitik

Bei der Krisenbewältigung sollte es für Chinas Regierung aber nicht bleiben – der Ausbruch des Coronavirus offerierte eine Chance, durch den Innovationvorsprung im Technologiesektor, auch Einfluss auf die internationale Weltgesundheitspolitik zu nehmen.⁵³ Wie kaum zuvor hat uns das Coronavirus SARS-Cov-2 vorgeführt, was „Weltgemeinschaft“ im Kern bedeutet. Auch wenn der chinesische Präsident Xi Jinping in seinem Buch *China Regieren* (2014) nicht vorhersehen konnte, was die Welt im Jahr 2020 befallen würde,⁵⁴ zeigte es uns bereits, wie die globale Weltgemeinschaft „in einem Boot sitzt“: Wir erfahren die aktuelle Krise gemeinsam verbunden als eben diese „menschliche Schicksalsgemeinschaft“ (*renlei mingyun gong-tongti* 人类命运共同体), von der er sprach. „Die Völker aller Länder bilden eine Schicksalsgemeinschaft, in der jeder des anderen bedarf“, wie Xi proklamierte.⁵⁵ Die anfänglichen Erfolge boten einer sechsköpfigen Gruppe aus Akademikern sogar Anlass, die Auswirkungen auf die Weltordnung zugunsten Chinas zu diskutieren.⁵⁶ Aus der globalen Gesundheitsbedrohung sollte also politisches Kapital geschlagen werden, wie sich auch in der fragwürdigen Impfstoffdiplomatie zeigte.⁵⁷

Zumal die Regierung in Peking wenig auf die unterschiedlichen Virusvarianten vorbereitet war. Die anfänglichen Erfolge in der Impfstoffentwicklung und -produktion gerieten ins Stocken, die Impfbereitschaft innerhalb der Bevölkerung schien auch stark rückgängig und Berichte über Zwangsimpfungen verbreiteten sich. Politische Schranken verhinderten die grenzüberschreitende Zusammenarbeit zur flächendeckenden Herstellung eines mRNA-Impfstoffes. Nachhaltige politische Erfolge durch die Impfdiplomatie oder durch eine gönnerhafte Bereitstellung von medizinischen Ressourcen konnten bis dato nicht verzeichnet werden. Im Sinne des Beitrags gehört die Impfstoffentwicklung und -herstellung zu den herkömmlichen Bewältigungsstrategien und das Scheitern an dieser Front ist weniger Ausdruck der fehlenden Bereitschaft zur innovationstechnologischen Lösungsfindung als den politischen Rahmenbedingungen zuzuschreiben.

53 Siehe dazu auch Jannsen 2022.

54 Xi Jinping 2014, *China Regieren*.

55 Xi Jinping 2014, S. 320.

56 Von der Denkfabrik China Institute of International Studies Zhongguo guoji wenti yanjiu-yuan 中国国际问题研究院 (CIIS) wurde im Mai 2020 die Studie *How COVID-19 is Changing the World Order* herausgegeben. Siehe CIIS 2020.

57 Siehe dazu auch Walther 2022.

Die Innovationsagenda erwies sich in den ersten Zügen dennoch als eine treibende Kraft – nach innen wie außen. Neben der Forschung in internationalen Verbünden, stellt der gemeinsame Vorstoß der Jack Ma-Stiftung und der Alibaba-Stiftung zur Gründung der „Globalen Plattform für den Austausch von Praxis[daten] über Lungenentzündungen“ (*Quanqiu feiyan shizhan gongxiang pingtai* 全球肺炎实战共享平台) auch GLOBAL MEDIXCHANGE (GMCC) zum Kampf gegen die Covid-19-Lungenkrankheit ein Beispiel für die Internationalisierungsstrategie der Regierung sowie der involvierten Firmen dar. Das GMCC-Programme wird dabei von ALIBABA CLOUD INTELLIGENCE und ALIBABA HEALTH bei der digitalen Datenerfassung und Auswertung unterstützt. Das GMCC wurde primär ins Leben gerufen, um einen internationalen Austausch zu ermöglichen und eine Online-Kommunikationsplattform bereit zu stellen. Erklärtes Ziel ist auch die grenzüberschreitende Zusammenarbeit der Wissenschaftsgemeinde und des behandelnden medizinischen Personals an vorderster Front. Dazu stellt GMCC einen geschützten Kommunikationskanal zum Austausch praktischer Erfahrungen bereit. Ein erklärter Unterstützer der Plattform ist das europäische Forschungsnetzwerk „Federation of European Microbiological Societies“ (FEMS), das im niederländischen Delft seinen Stammsitz hat.⁵⁸

Ein auf Organisationen und Unternehmen ausgerichtetes Angebot stellt die Alibaba-Gruppe bereit. Dabei stellten ALIBABA CLOUD mit der „ALIBABA Academy for Discovery, Adventure, Momentum and Outlook“ (bekannt unter der Abkürzung DAMO) und DINGTALK KI-Technologien und Cloud-basierte Lösungen bereit, die den ‚Kampf gegen das Virus‘ weltweit unterstützen sollten. Ebenfalls in Kooperation mit DAMO stellen beide gemeinsam auch Algorithmen bereit, die auf globalen und regionalen Datensätzen von ALIBABA CLOUD basieren. Auch die telemedizinischen Plattformen haben Globalisierungsbestrebungen und bieten gezielte Dienste für die chinesische Diaspora an. TENCENT TRUSTED DOCTORS verfolgt z.B. Projekte mit Krankenhäusern in Partnerländern entlang der Seidenstraße. Allein diese kurzen Beispiele zeigen, wie die Anbieter telemedizinischer Plattformen oder innovations-technologischer Entwicklung über die chinesisch initiierte internationale Verbundforschung Einfluss auf die globale Weltgesundheitsstruktur nehmen (wollen).

China hatte das Potenzial, aus der Covid-19-Krise gestärkt durch innovations-technologische Ideen hervorzugehen. Zur Bewältigung der Coronakrise durch den Ausbruch von SARS-Cov-2 setzte China schnell auf innovative Lösungen, wie den Einsatz von Mobilgerät-Anwendungen zur Übermittlung von QR-Codes. Bei der

58 Siehe dazu die Organisationswebseite von FEMS, 2021 in: https://fems-microbiology.org/about_fems/organization/ (Zugriff am 14. Mai 2021).

Bekämpfung der Covid-19-Krise fanden auch andere KI-basierte Technologien Anwendung, wie bei der Verbesserung der Bildanalyseverfahren zur Diagnose oder zum Trainieren von Vorhersagemodellen. Von den BATX-Technikgiganten (also BAIDU, ALIBABA, TENCENT und XIAOMI) beteiligten sich die Digitalfirmen wie ALIBABA und ALIBABA CLOUD oder TENCENT mit den oben genannten Produktgruppen an dem nationalen und globalen Kampf gegen das neuartige Coronavirus, was anfänglich auch zu gesteigerten Umsatzeinnahmen führte.⁵⁹ Vor allem die breite Akzeptanz in der Bevölkerung, telemedizinische Gesundheitsdienstleistungen in Anspruch zu nehmen, half der Gesamtstrategie und trug mittelbar zur Entlastung des überstrapazierten Fachpersonals bei. Durch die vorgelagerte Anamnese konnte eine zielgerichtete Zuteilung nach der jeweiligen Bedürfnislage der Patient:innen erfolgen. Ob die KI-basierten medizinischen Überwachungs- und Diagnoseanwendungen oder die Schulung intelligenter Roboter – Chinas Ansätze zur innovationstechnologischen Bewältigung der Krise lieferten durchaus Beispiele, die außerhalb Chinas Anwendung für eine verbesserte Weltgesundheit finden könnten.

Was die Regierung in Peking mit Rigorosität und einer schnellen Reaktionsfähigkeit begann, stieß allerdings ebenso schnell an die politische Grenze, sich auf die erneuten Änderungen flexibel einzustellen. Das innovationstechnologische Potenzial fiel weit hinter die politischen Eingriffe aus sozialer Kontrolle zurück. Technologische Innovation ist eben nicht losgelöst von der rahmengebenden (Welt-)Politik und so zeigt sich auf den ersten Schock der Pandemie nicht nur ein begünstigender institutioneller Rahmen, sondern auch wachsender Unmut in der eigenen Bevölkerung sowie Ressentiments weltweit. Auf der Kehrseite der Medaille steht bei der Erhebung von Big Data die fehlende Debatte um Schutz der individuellen Daten oder ihrer Weiternutzung; die mangelnden Möglichkeiten, sich gegen die zunehmende staatliche Überwachung zur Wehr zu setzen oder auch das fehlende Vertrauen der Regierung in eine Bevölkerung, nicht nur an der innovationstechnischen Fortschrittsagenda mitzuwirken, sondern mittels ebendieser innovationstechnologischen Fähigkeiten an einer gesellschaftlichen.

59 Zu den im Frühjahr 2020 neu angebotenen Gesundheitstechnologien (*health tech*) siehe u.a. Arjun Karpal 2020, „China’s giants from Alibaba to Tencent ramp up health tech efforts to battle coronavirus“, <https://www.cnbc.com/2020/03/04/coronavirus-china-alibaba-tencent-baidu-boost-health-tech-efforts.html> (Zugriff 11.04.2023). Weitere Informationen zu den Umsatzsteigerungen gibt Alibaba an unter <https://onlinemarketing.de/unternehmensnews/alibaba-umsatz-q1-2020> (Zugriff am 11.04.2023).

Literaturverzeichnis

- Alibaba Cloud. 2020. „Epidemic Prediction Technology.“ Alibaba Cloud, https://www.alibabacloud.com/de/solutions/health-epidemic-prediction?utm_content=g_1000112974#J_8528207440 (Zugriff am 14.05.2021).
- Bokolo Anthony Jnr. 2020. „Use of Telemedicine and Virtual Care for Remote Treatment in Response to COVID-19 Pandemic“, in *Journal of Medical Systems* 44:132.7, S. 4–9.
- Chen, Yun, Gongfa Jiang, Yue Li, Yutao Tang, Yanfang Xu, Siqi Ding, Yanqi Xin und Yao Lu. 2020. „A Survey on Artificial Intelligence in Chest Imaging of COVID-19“, in *BIO Integration* 1.3, S. 137–146.
- ChinaDaily. 2016. „Xi Sets Targets for China’s Science, Technology Progress“ 5. Shanghai, http://www.chinadaily.com.cn/china/2016-05/30/content_25540484.htm (Zugriff am 14.05.2021).
- CIIS/China Institute of International Studies Zhongguo guoji wenti yanjiuyuan 中国国际问题研究院 (CIIS). 2020. „How COVID-19 is Changing the World Order“, http://www.ciis.org.cn/english/2020-05/25/content_41162811.html (Zugriff am 20.06.2020).
- Ghiasy, Richard und Rajeshwari Krishnamurty. 2021. „China’s Digital Silk Road and the Global Digital Order“, <https://thediplomat.com/2021/04/chinas-digital-silk-road-and-the-global-digital-order/#> (Zugriff am 14.05.2021).
- Goldenstein, Jan. 2011. *Internetperzeption in der VR China: Entwicklung, Wirkung und Potentiale eines globalen Mediums aus chinesischer Perspektive*. Ostasien – Pazifik 22, Berlin: LIT.
- Hughes, Christopher R, und Gudrun Wacker. 2003. *China and the Internet Politics of the Digital Leap Forward*, London: Routledge.
- Jannsen, Annika Kristin. 2022. „Global Health Retter China?! Die Covid-19 Pandemie und die Institutionalisierung in der WHO“, in *Operation Covid Umgang mit dem Coronavirus von Wuhan bis Taipei*, hrsg. von Josie-Marie Perkuhn und Mariana Münning. Esslingen: Drachenhaus-Verlag, S. 143–154.

Karpal, Arjun. 2020. „China’s giants from Alibaba to Tencent ramp up health tech efforts to battle coronavirus“, CNBC, (03.03.2020), <https://www.cnbc.com/2020/03/04/coronavirus-china-alibaba-tencent-baidu-boost-health-tech-efforts.html> (Zugriff am 11.04.2023).

Lammer, Dominic. 2020. „China Setzt im Kampf gegen das Virus auf Farbcodes“, <https://netzpolitik.org/2020/china-setzt-im-kampf-gegen-das-virus-auf-farbcodes/> (Zugriff: 14.05.2021).

Li, Peiyi, Xiaoyu Liu, Elizabeth Mason, Guangyu Hu, Yongzhao Zhou, Weimin Li und Mohammad S Jalali. 2020. „How Telemedicine Integrated into China’s Anti-COVID-19 Strategies: Case from a National Referral Center“, in *BMJ Health & Care Informatics* 27.3, S. 1–4.

Liu, Chenxi, Dian Jiao, und Zhe Liu. 2020. „Artificial Intelligence (AI)-Aided Disease Prediction“, in *BIO Integration* 1.3, S. 130–136.

Li, Yushan, Hu Huimin, Rozanova, Liudmila und Fabre Guilhem. 2022. „COVID-19 and Internet Hospital Development in China“, in *Epidemiologia* 3.2, S. 269–284.

Li, Xin, Chengyin Li, and Dongxiao Zhu. 2020. „COVID-MobileXpert: On-Device COVID-19 Patient Triage and Follow-up Using Chest X-Rays“, in *arXiv:2004.03042*, <https://arxiv.org/pdf/2004.03042.pdf>. (Zugriff am 15.05.2021)

MedSci 梅斯. 2020. „Zhineng jiqiren kang yi guilai zhu zhihui yiyuan quanmian shengji 智能机器人抗疫归来助智慧医院全面升级 [Intelligente Roboter kehren zurück, um intelligente Krankenhäuser zu unterstützen]“, https://www.medsci.cn/article/show_article.do?id=b8b6196188ef (Zugriff am 15.05.2021).

Müller, Volker. 2022. „Innovationen im chinesischen Gesundheitswesen“, Veranstaltungsreihe chinnotopia-Future designed by China, Folge „Treat me remotely“ (18.01.2022), <https://www.youtube.com/watch?v=DUs66NIZDVk> (Zugriff am 11.04.2023).

Perkuhn, Josie-Marie. 2020. „The Polar Silk Road: Connecting Economic Promises with Security Concerns in the Baltic Sea Region“, in *Transitions in Asia and Europe: Cultures, Societies and Nations*, hrsg. von Hiroko Masumoto, Marc Oliver Rieger, Christian Soffel, Trier; Kobe: Kobe University, University of Trier, S. 51–70.

Perkuhn, Josie-Marie. 2022. „China’s innovation-based approach in the fight of Covid-19. An estimation of China’s impact for global health to come“, in *Academicus International Scientific Journal* 25, S. 24–44.

Perkuhn, Josie-Marie und Mariana Münning (Hrsg.) 2022. *Operation Covid Umgang mit dem Coronavirus von Wuhan bis Taipei*. Esslingen: Drachenhau-Verlag.

Petring, Jörn. 2022. „Ausschreitungen und Proteste bei Apple-Zulieferer Foxconn“, (25.11.2022), <https://table.media/china/analyse/ausschreitungen-und-proteste-bei-apple-zulieferer-foxconn/> (Zugriff am 11.04.2023).

Ping An Good Doctor. 2021. „Ping An Good Doctor 2020 Annual Results“, http://www.pagd.net/media/pdf/us/2020an/2020_AN_US.PDF (Zugriff am 14.05.2021).

Ping An Healthcare and Technology Company Limited. „2020 Niandu baogao 2020 年度报告. [Jahresbericht 2020]. Hong Kong, https://staticpacific.blob.core.windows.net/press-releases-attachments/1289469/HKEX-EPS_20210317_9661234_0.PDF (Zugriff am 14.05.2021).

SCMP Research, South China Morning Post. 2020. „China Internet Report 2020“, Hong Kong.

Schubert, Klaus und Klein, Martina. 2020. „Krise“, <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17759/krise> (Zugriff am 14.05.2021).

Sichuan Sheng Renmini Zhengfu 四川省人民政府. 2021. „Sichuan Tianfu jiankangtong‘ daodi ruhe shenling? Zenme yong? Ni xiang zhidao de dou zai zheli“ ‘四川天府健康通’ 到底如何申领? 怎么用? 你想知道的都在这里 [Wie registriere ich mich für den Sichuan Tianfu Gesundheitspass? Wie benutze ich ihn? Alles was Sie wissen wollen, ist hier], Sichuan sheng renmin zhengfu 四川省人民政府. <http://www.sc.gov.cn/10462/10464/13722/2021/1/22/56d01ede1d6f485d-be046f12b2b6e46a.shtml> (Zugriff am 10.05.2021).

Tan, Xiaodong, Xiangxiang Liu, und Haiyan Shao. 2017. „Healthy China 2030: A Vision for Health Care“, in *Value in Health Regional Issues* 12 (May), S. 112–114.

The State Council Information Office of the People’s Republic of China. 2020. *Fighting Covid-19 China in Action*,

<http://fj.china-embassy.gov.cn/eng/topic/ZT1/202006/P020210531006072760763.pdf> (Zugriff am 11.04.2023).

The State Council 国务院. 2016. „Jiankang Zhongguo 2030 guihua gangyao 健康中国2030’规划纲要 [Healthy China 2023 – Planungsskizze], http://www.gov.cn/zhengce/2016-10/25/content_5124174.htm (Zugriff am 10.05.2021).

The State Council 国务院. 2017. „Xin yidai rengong zhineng fazhan guiha“ 新一代人工智能发展规划的通知 [Entwicklungsplan für Künstliche Intelligenz der neuen Generation], http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-07/20/content_5211996.htm (Zugriff am 29.04.2021).

Walther, Marie Victoria. 2022. „Impfstoffdiplomatie: Wie China die Covid-19-Impfstoffe nutzt“, in *Operation Covid Umgang mit dem Coronavirus von Wuhan bis Taipei*, hrsg. von Josie-Marie Perkuhn und Mariana Münning. Esslingen: Drachenhäuser-Verlag, S. 165–173.

Weinstein, Emily. 2020. „China’s Use of AI in Its COVID-19 Response“, <https://cset.georgetown.edu/publication/chinas-use-of-ai-in-its-covid-19-response/> (Zugriff am 11.04.2023).

Wenhui.Com. 2020. „Yiliao dui mingdan zhi wai de ‚yuan e duiyuan‘: Ruijin Xiaobai cheng bingfang biao pei, wugong bang shen lianxu gongzi 12 xiaoshi“ 医疗队名单之外的“援鄂队员”：“瑞金小白”成病房标配，武功傍身连续工作 12 小时 [Das Teammitglied Hilfe für Hubei’ außerhalb der Mitarbeiter:innenliste: Ruijian Xiaobai wurde zum regulären Teammitglied, kämpferisch arbeitete er 12 Stunden Seite an Seite], Chu Shuting 储舒婷 (Hrsg.) (23.02.2020), <https://www.whb.cn/zhuzhan/yiliao/20200223/327409.html> (Zugriff am 14.05.2021).

WHO.int. 2016. „Healthy China 2030 (from Vision to Action)“, World Health Organization – Health Promotion, <https://www.who.int/healthpromotion/conferences/9gchp/healthy-china/en/> (Zugriff am 14.5.2021).

Wipo.int 2020. „China Becomes Top Filer of International Patents in 2019 Amid Robust Growth for WIPO’s IP Services, Treaties and Finances“, Wipo.int.,

https://www.wipo.int/pressroom/en/articles/2020/article_0005.html (Zugriff am 15.05.2021).

Wu, Yu-Huan, Shang-Hua Gao, Jie Mei, Jun Xu, Deng-Ping Fan, Rong-Guo Zhang, and Ming-Ming Cheng. 2021. „JCS: An Explainable COVID-19 Diagnosis System by Joint Classification and Segmentation“, in *IEEE Transactions on Image Processing* 30, S. 3113–3126.

Xi, Jinping. 2014. *China regieren*, Beijing: Verl. für Fremdsprachige Literatur.

Xi, Jinping. 2021. „Nuli chengwei shijie zhuyao kexue zhongxin he chuangxin gao-di“ 努力成为世界主要科学中心和创新高地 [Das Streben danach, das weltweit wichtigste Wissenschaftszentrum und Innovationsland zu werden] 28.05.2018, in *Qiushi* 求是, http://www.qstheory.cn/dukan/qs/2021-03/15/c_1127209130.htm (Zugriff am 14.05.2021).

Xu, Xingyan, Yingying Cai, Siying Wu, Jianhui Guo, Le Yang, Jieli Lan, Yi Sun, et al. 2021. „Assessment of Internet Hospitals in China During the COVID-19 Pandemic: National Cross-Sectional Data Analysis Study“, in *Journal of Medical Internet Research* 23.1, <https://www.jmir.org/2021/1/e21825/> (Zugriff am 14.05.2021).

Zhai, Yunkai, Yichuan Wang, Minhao Zhang, Jody Hoffer Gittel, Shuai Jiang, Baozhan Chen, Fangfang Cui, Xianying He, Jie Zhao, and Xiaojun Wang. 2020. „From Isolation to Coordination: How Can Telemedicine Help Combat the COVID-19 Outbreak?“, in *medRxiv*, (unveröffentlichter Vorabdruck), <https://www.medrxiv.org/content/medrxiv/early/2020/02/23/2020.02.20.20025957.full.pdf> (Zugriff am 10.05.2021).

„Follow Jinping and it can't go wrong“: Die Xi Jinping-Hagiografie in China

Carsten Schäfer

In recent years, the Chinese Communist Party has started to build a cult of personality around its current leader, Xi Jinping. This is a major departure from Xi's immediate predecessors. This article focuses on the Xi image in current propaganda; it analyzes the books *Xi Jinping's Seven Years as an Educated Youth* and *Liangjiahe*, two works that retell Xi's youth in the poverty-stricken village Liangjiahe (Shaanxi Province) from 1969 to 1975. They offer us the most direct insights into the carefully crafted public image of China's leader. By analyzing the ways in which Xi is portrayed and idealized in these books, the article shows how the new leadership tackles current crises of legitimacy in China and reveals new attempts at rewriting history and the changes in practices of power in current China.

Einleitung

In dem abgelegenen Dorf Liangjiahe im Lössplateau Shaanxis verbrachte Xi Jinping 习近平 (geb. 1953) zwischen 1969 und 1975 große Teile der Kulturrevolution, nachdem Mao Zedong 毛泽东 (1893–1976) Millionen chinesische Jugendliche „aufs Land“ verschickt hatte, wo sie von den Bauern lernen sollten. Von seinem fünfzehnten Lebensjahr an lebte Xi hier unter ärmlichsten Verhältnissen, wurde Parteimitglied und erwachsen. Hier, so zeichnet es die Propaganda, zeigte er zum ersten Mal jene Anzeichen seiner Großartigkeit, die ihn heute auszeichnen; hier lernte er jene Tugenden, die seinen Weg zur Führung von Land und Partei ebneten. Liangjiahe 梁家河, in Xis eigenen Worten, war seine „Schule“.¹

Liangjiahe steht im Zentrum einer Mystifizierung, die Peking seit Xis Machtübernahme mit großem Aufwand betreibt. Die hiermit verbundene Rückkehr von Elementen des Personenkults der Mao-Ära steht im Fokus des vorliegenden Artikels. Symbol dieser wiederbelebten Herrschaftspraxis ist unter anderem die Verbreitung der Lebensgeschichte Xis in Medien, Dokumentationen und Büchern. Zwei dieser Bücher beschäftigen sich mit der Zeit des jungen Xi in Liangjiahe, *Xi Jinping de qi nian zhiqing suiyue* 习近平的七年知青岁月 (Xi Jinpings sieben Jahre als gebildeter Jugendlicher; im Folgenden: Dangxiao 2017) und *Liangjiahe* 梁家河 (im Folgen-

1 Xu Bu 2018, S. 1.

den: Xu Bu 2018). Sie dienen, ergänzt durch Medienberichte und autobiografische Texte, als Hauptquellen dieser qualitativ-inhaltsanalytischen Untersuchung; gemeinsam sind sie Teil einer Propagandakampagne, die Xi Jinping hagiografisch als schicksalhaften Heilsbringer von Volk und Nation überhöhen. *Xi Jinpings sieben Jahre als gebildeter Jugendlicher*, herausgegeben vom Verlag der Parteischule und Pflichtlektüre für Parteikader, ist eine 452 Seiten lange Kompilation von Interviews mit Personen, mit denen Xi Jinping in seinen Liangjiahe-Jahren verkehrte.² Das zweite Buch, *Liangjiahe*, widmet sich in erzählerisch-journalistischem Ton der gleichen Zeitspanne. Beide Propagandawerke liefern uns einen direkten Zugang zum sorgsam gestalteten Image Xi Jinpings, das er und sein Führungszirkel dem Volk vorlegen.

Im scharfen Kontrast zu seinen Vorgängern ist die Propagierung von Xis Lebensgeschichte als Teil seiner Herrschaftsinstrumentarien zu verstehen. Nicht nur deswegen ist es notwendig, sich mit ihrer Darstellung auseinanderzusetzen. Die private Geschichte Xis ist auffallend eingebettet in die großen Erzählungen der Geschichte der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh), die hier, wie zu sehen sein wird, weitreichende Neuinterpretationen erfahren. Auch diese geraten in den Fokus der Analyse. Die Leitfragen des Artikels lauten vor diesem Hintergrund: Wie wird Xi Jinping im offiziellen China dargestellt – und warum wird er so dargestellt? Bislang liegen wenige Studien zu Xi Jinping vor; bedeutend sind zwei Monografien Kerry Browns sowie Essays von Richard McGregor und Joseph Torigian. An diese anknüpfend ergänzt der vorliegende Artikel das bislang rudimentäre Forschungsfeld zu Biografie und Bild Xi Jinpings.

Die Xi-Biografien als Teil des Xi-Personenkults

Die Aufgaben, vor denen China steht, sind immens: In wenigen Ländern gibt es ein derart massives Wohlstandsgefälle; das Wirtschaftswachstum hat sich im Vergleich zur Hu Jintao-Ära halbiert. Zugleich geben soziale Medien dem chinesischen Volk erstmals eine eigene Stimme. Vor diesem Hintergrund hat sich auch die Legitimationsstrategie der chinesischen Führung verändert. Einer ihrer zentralen Pfeiler ist die Wiederbelebung des Personenkults, also „the practice to promote an idealized image

2 Bis April 2022 sind neun weitere Bücher in dieser Reihe erschienen; sie decken Xi Jinpings Leben bis einschließlich ins Jahr 2007 ab, als er für sieben Monate Parteisekretär in Shanghai war.

of a leader [...] in order to generate personal worship in a society“.³ Personenkulte umfassen vielfältige Elemente. Dazu gehört die offizielle Förderung eines Kults genauso wie lokale Adaptionen oder die Rezeption durch das Publikum. Der vorliegende Text interessiert sich für das erste Element, lässt die anderen beiden – nicht zuletzt aus Platzgründen – aber weitgehend außer Acht. Personenkulte verweisen dabei, in den Worten Jan Plampers, auf eine „godlike glorification of a modern political leader with mass media techniques“.⁴ Neben anderen Produkten stellen Bücher in diesem Zusammenhang jene „Kultgegenstände“ dar, die Träger eines Personenkults sind.⁵ Die vorliegende Analyse fokussiert sich dabei insbesondere auf das, was Daniel Leese als *branding dimension* kommunistischer Personenkulte bezeichnet hat – bei der es, vergleichbar mit dem Produktmarketing, darum geht, emotionale Bindungen und Loyalität gegenüber einem politischen Führer zu kreieren.⁶ Die Publikation von Büchern oder Broschüren über die vermeintlich außergewöhnlichen Qualitäten bestimmter Führer ist dabei in China keineswegs neu; schon bei Sun Yat-sen, Chiang Kai-shek und Mao Zedong hat es diese Praxis gegeben.⁷ Unter Xi Jinping kehrt sie nun zurück. Im folgenden Kapitel wird gezeigt, wie sich dieses Element eines neuen Personenkults in China inhaltlich ausgestaltet und welche Rollenbilder Xi Jinping von der Propaganda zugeschrieben werden.

Wie wird Xi dargestellt?

Rolle 1: Xi, das „Kind vom Land“ und der „Mann des Volkes“

Im Zentrum des Xi-Mythos steht sein Ursprung als „Kind vom Land“ und das damit verbundene Attribut, ein Mann des einfachen Volkes zu sein. Der junge Xi hauste zeitweise in einer Höhle, in der er sein Bett mit fünf anderen teilte, er lebte ohne Strom und Wasser. Xi gewöhnte sich an die Flöhe, die sein Bein zerbissen, an das immer gleiche Essen, an die harte Arbeit: Von früh bis spät stand er neben den Bauern auf dem Feld, schleppte Dung, Kohle und Getreide, wachte über das Vieh, erntete Weizen und hackte Holz; dem frostigen Winter trotzte er ebenso wie dem staubig-

3 Lu und Soboleva 2014, S. 1.

4 Plamper 2005, S. 33.

5 Dikötter 2020, S. 175.

6 Leese 2011, S. 19.

7 Leese 2022, S. 6–7.

heißen Sommer. So wurde er bald, von den Menschen geliebt, Teil des Dorfes.⁸ Heute betont Xi, er wäre damals gerne Bauer geblieben und habe sich identifiziert mit dem einfachen, harten Leben im Lössplateau.⁹ Dass er schließlich doch – und als einer der letzten landverschickten Jugendlichen¹⁰ – das Dorf wieder verließ, habe mehr an den Bauern, als an ihm selbst gelegen, hätten diese ihn doch ob seiner außerordentlichen Fähigkeiten schließlich für die Universität empfohlen und ihm damit die Rückkehr nach Peking geebnet, die ihm selbst so wenig bedeutet hätte. Immer wieder erzählt wird Xis Abreise, als sich das gesamte Dorf zum Abschied vor seiner Hütte versammelt hatte. Aufs Feld sei an diesem Tag niemand gegangen, viele hätten ihn stattdessen zum 30 Kilometer entfernten Bahnhof begleitet.¹¹ Tränenreich endete Xis Zeit in Liangjiahe. Als einer der ihren sieht er sich trotzdem bis heute: „I’m forever a son of the yellow earth.“¹²

Rolle 2: Xi, der Musterkader

Die Partei nimmt in Xis Kosmos das Zentrum ein. In Liangjiahe habe er sich entschieden, sich politisch zu engagieren und seinem Volke zu dienen.¹³ Der Ort sei der Ausgangspunkt seines heutigen politischen Denkens.¹⁴ In einem kurzen autobiografischen Essay aus dem Jahre 1998 beschrieb Xi den Wandel, den er aufgrund seiner Erfahrung im Dorf erlebte:

Als ich mit 15 dort ankam, war ich verwirrt und unsicher. Als ich mit 22 die gelbe Erde wieder verließ, hatte ich ein klares Lebensziel und war voller Selbstvertrauen. Als Diener des Volkes habe ich meine Wurzeln im Lössplateau im nördlichen Shaanxi. Von hier stammt meine feste Überzeugung: Tu’ Gutes für das Volk!

15岁来到黄土地时，我迷惘、彷徨；22岁离开黄土地时，我已经有着坚定的人生目标，充满自信。作为一个人民公仆，陕北高原是我的根，因为这里培养出了我不变的信念：要为人民做实事！¹⁵

8 Xi Jinping 2012.

9 Dangxiao 2017, S. 315.

10 Dangxiao 2017, S. 384.

11 China Story 2018b.

12 China Pictorial 2017.

13 Dangxiao 2017, S. 346.

14 Dangxiao 2017, S. 25.

15 Xu Bu 2018, S. 120.

Eisern hielt er an diesem Missionsglauben fest, als er sich neunmal vergeblich um einen Eintritt in die Partei bewarb, an der er nie zweifelte. Seine Standhaftigkeit wurde belohnt: Im zehnten Anlauf 1974 nahm man ihn als Mitglied in die KPCh auf.

An diesen Stellen ähneln die Texte, die von den immer gleichen Propagandaformeln durchzogen sind – „dem Volke dienen“, „der Partei gehorchen“, „die Wahrheit in den Tatsachen suchen“¹⁶ – Kaderlehrbüchern, in denen kommunistische Grundtugenden vorgelegt werden: Am Tage arbeitete Xi auf dem Feld, am Abend leitete er Versammlungen, in der Nacht erstellte er die Pläne für den nächsten Tag.¹⁷ Immer war seine Hütte eine Anlaufstelle für die Menschen und er selbst wohlwollender Samariter. Mehrmals bezahlte er anderen Krankenhausaufenthalte,¹⁸ spendete Kleidung oder Essen¹⁹ und sorgte sich um Menschen mit Behinderung.²⁰ Auch seine immer wieder beschriebene Unbestechlichkeit gehört in diesen Kontext. Xi lebt in den Erzählungen vor, wie ein guter Kommunist zu denken und handeln hat.

Rolle 3: Xi, der Gelehrte

Die größte Leidenschaft seines Lebens, so Xi heute, sei das Lesen. Auch in seiner Biografie steht dieses Thema im Zentrum. Bei seiner Ankunft im Dorf soll er nichts dabei gehabt haben als zwei schwere, ausschließlich mit Büchern gefüllte Koffer.²¹ In der gesamten Region suchte er in den folgenden Jahren unentwegt nach weiterer Lektüre;²² für eine Ausgabe von Goethes *Faust* soll er einst fünfzehn Kilometer weit gelaufen sein. Gelesen habe er in jeder freien Minute: Während des Essens, während er Schafe hütete, in den Arbeitspausen auf dem Feld und tief in der Nacht, während das Dorf schlief.²³ Gelesen habe er alles, was ihm in die Hände fiel, sei es moderne und klassische chinesische Literatur, ausländische Literatur, Bücher über Politik, Geschichte, Philosophie, den Marxismus oder naturwissenschaftliche Werke.²⁴

16 Dangxiao 2017, S. 316.

17 Dangxiao 2017, S. 302.

18 Dangxiao 2017, S. 269–270.

19 Dangxiao 2017, S. 21, 28.

20 Dangxiao 2017, S. 21.

21 Xu Bu 2018, S. 56.

22 Xu Bu 2018, S. 70.

23 China Pictorial 2017.

24 Dangxiao 2017, S. 41.

Zugleich ließ er andere an seinem Wissen teilhaben. Bald nach seiner Ankunft gründete Xi die erste Schule in Liangjiahe, in der er, als Schulrektor, den Bauern Lesen und Schreiben beibrachte²⁵ und sie in Geschichte und Geografie einführte.²⁶ Gleichzeitig arbeitete er bald als Ausbilder für die Dorfkader,²⁷ eine Aufgabe, die er derart überzeugend erledigte, dass er als „politischer Erzieher“ für einige Monate ins Nachbardorf Zhaojiahe geschickt wurde. Nie habe er sich dabei der formalistischen Sprache anderer Kader bedient:

Verzückt hörten wir ihm zu, wie berauscht, wie betäubt. Manche haben sogar die Zigarette in ihren Händen vergessen, bis sie sich die Finger daran verbrannt haben und sie wegwerfen mussten.

我们听得聚精会神，如痴如醉。有的社员手里夹着一支香烟都忘了吸，突然感觉到烫手了才连忙扔掉。²⁸

Mit dieser Rolle wird das Bild des Bauern um das Motiv des gebildeten Städters ergänzt. Nicht nur, weil Xis Image dadurch eine zunehmende Beliebtheit erhält, mutet es merkwürdig an: Die Gegend, in der Xi lebte, wird als Ort ohne Kultur beschrieben, niemand konnte lesen, niemand hatte je eine Schule besucht. Und trotzdem hatte Xi, der lesewütige Junge, inmitten der Kulturrevolution, als außer Maos Werken wenig zugänglich war, unbegrenzten Zugang zu Weltliteratur und Wissenschaft; zugleich fand er, obwohl an anderen Stellen als unentwegt arbeitend beschrieben, stets Zeit zum Lesen. Das Merkmal der Selbstkultivierung, das Xi hier zugeschrieben wird, kommt nicht von ungefähr: Auch wenn im offiziellen China, einem konfuzianischem Ideal folgend, allen politischen Führern Bücherliebe nachgesagt wird, tritt das Motiv doch besonders prominent bei jenen auf, die keine reguläre Bildung genossen haben: Mao und Xi selbst. Die Schule musste Xi in den Wirren der Kulturrevolution mit dreizehn Jahren verlassen; zurückgekehrt ist er später nie. Dieses Defizit wird im Bild des angeblichen Autodidakten kompensiert; mit den Büchern habe er seine Erziehung und Bildung eigenständig nachgeholt, so die Legende.²⁹

25 Xu Bu 2018, S. 304.

26 Xu Bu 2018, S. 114.

27 Xu Bu 2018, S. 304.

28 Dangxiao 2017, S. 302.

29 Dangxiao 2017, S. 322.

Rolle 4: Xi, der Innovator und Reformer

Einen prominenten Platz in seiner Biografie nehmen die vielen Innovationen ein, die Xi nach Liangjiahe brachte: Er habe im Dorf Staudämme zur Gewinnung von Trinkwasser errichtet, die erste moderne Toilette erbaut,³⁰ eine Trinkwasserquelle ausgehoben und das Problem der Trinkwasserversorgung im Dorf gelöst,³¹ das erste Abwassersystem der Region errichtet, ein Mühlwerk geschaffen und eine Eisengießerei, eine Näherei sowie ein Einzelhandelsgeschäft für Alltagsgüter eröffnet, um den Menschen die bis dahin üblichen Tagesreisen in die nächstgelegene Kommune zu ersparen.³² Von vielem profitiere der Ort noch heute, so die Bücher. Als „ewiges Vermächtnis“ feiert die Propaganda vor allem Xis Maßnahme zur Landgewinnung,³³ mit der er eines der größten Probleme der Menschen behob: Die Nahrungsmittelversorgung. Mit der Errichtung des ersten Damms im Dorf, eine Idee, „die niemand zuvor auch nur zu denken gewagt hat“,³⁴ habe Xi die Getreideproduktion von 54.732 Kilogramm im Jahre 1971 auf 89.973 Kilogramm im Jahre 1974 gehoben. Einen noch prominenteren Platz nimmt die Errichtung des ersten Methantanks in der Region ein, mit dem Xi nicht nur das Problem der Gas- und Stromversorgung löste, sondern gleich eine „Methan-Revolution“³⁵ im gesamten Kreis ausgelöst habe:³⁶ Erstmals überhaupt in ihrer Geschichte hatten die Menschen Gas für ihre Küchen und Lampen. Xi, in einem Satz, „radically transformed the harsh living environment plaguing local farmers in Liangjiahe for generations.“³⁷

All das folgt stets der gleichen Erzählstruktur: Xi, der bei seiner Ankunft im Dorf beinahe noch ein Kind war, wurde eines Problems gewahr, ersann eine Idee zur Lösung, leistete Überzeugungsarbeit, schrieb die Pläne und ging als Arbeiter bei ihrer Umsetzung voran; auch Eiseskälte und Schmutz hielten ihn nicht ab, wenn es dem Gemeinwohl diene: „He takes on all the burdens for us. He works the hardest, either as doer or as leader. [...] He’s doing it for us“, so einer der Dorfbewohner.³⁸

30 Dangxiao 2017, S. 320.

31 Dangxiao 2017, S. 36.

32 Xu Bu 2018, S. 129–130.

33 Xu Bu 2018, S. 22.

34 Xu Bu 2018, S. 92.

35 Dangxiao 2017, S. 328.

36 Xu Bu 2018, S. 105.

37 China Pictorial 2017.

38 China Story 2018a.

Rolle 5: Xi, der Pragmatiker

Während die KPCh in der Mao-Ära ihre Hauptaufgabe im Feld der Politik und Ideologie sah und die Wirtschaft als zweitrangig hinter dem Klassenkampf betrachtete, verfolgte Xi einen umgekehrten Ansatz, indem er das ökonomische Wohlergehen der Menschen als seine erste Mission ansah und seinen Fokus auf die „Steigerung der Produktion“ legte.³⁹ Nicht nur werden seine eigenen Leistungen, wie etwa die Errichtung des Methantanks, „as a historical landmark of its early entrepreneurship“⁴⁰ bezeichnet; auch inspirierte er die Menschen in seinem Umfeld zu unternehmerischen Tätigkeiten.⁴¹ Damit freilich nahm Xi inmitten der Kulturrevolution jene Reformen vorweg, die ab 1978 Schritt für Schritt zur nationalen Politik wurden.

Im Einklang mit seinem Fokus auf die Wirtschaft stand der junge Xi kulturrevolutionären Praktiken und der dort üblichen Gewalt ablehnend gegenüber. Auch an politischen Kampagnen habe er sich nicht beteiligt, habe er doch bereits als junger Mann realisiert, dass es keine Klassengegensätze mehr in China gebe.⁴² Entsprechend verweigerte er sich den Kritiksitzungen, in denen er als Stimme der Vernunft auftrat – und die anderen damit zu überzeugen vermochte. Selbst in politischer Verantwortung, als Dorfkader, verzichtete er ganz auf derartige Veranstaltungen.⁴³ Xi, in anderen Worten, wird als nüchterner Pragmatiker inmitten der Klassenkampf-Ära gezeichnet.

Warum wird Xi so dargestellt?

Xi verdiente sich in Liangjiahe die Bewunderung der Bauern, sorgte sich um die Menschen, trieb die Modernisierung der Gegend voran, und eignete sich zugleich ein tiefes Wissen über China an. Stets stach er heraus, war weitsichtiger und kühner als andere. Mit dem neuen Personenkult wird Xi ein Denkmal gesetzt, das ihn als Universalgenie zeichnet, das zu Leistungen fähig ist, die kein anderer in seinem Umfeld erbringen konnte. Hier ist einer, so die einfache Botschaft, der kein gewöhnlicher Mensch ist, sondern ein Auserwählter, der Volk und Nation in eine große Zukunft führen wird. Warum verfällt Chinas Propaganda zu derart überzogenen, häufig

39 Dangxiao 2017, S. 70.

40 China Story 2018c.

41 Xi Jinping 2012.

42 Dangxiao 2017, S. 43.

43 Dangxiao 2017, S. 69.

satirisch anmutenden Überhöhungen, die keine Biografie, sondern eine Hagiografie darstellen? Im Folgenden wird versucht, im Lichte gegenwärtiger politischer Agenden der KPCh, aber auch vor dem Hintergrund von Krisenescheinungen im heutigen China zu klären, auf welche Herausforderungen der Gegenwart die KPCh mit der Glorifizierung Xis reagieren will.

Ausweg aus der Legitimationskrise der KPCh

Die zentrale Aufgabe der Lebensgeschichte Xis ist es, den Glauben der Chinesen an einen legitimen Staatschef zu stärken. Xi, so die simple Botschaft, ist jemand, der wirklich unter den Menschen gelebt, der Armut kennengelernt hat, der die Nöte der Menschen versteht und sich damit das Recht erworben hat, sie zu vertreten. Er ist bodenständig, immer nah an seinem Volk. Anders als Hu Jintao 胡锦涛 (geb. 1942) und Jiang Zemin 江泽民 (geb. 1926), die unnahbar erschienen, tritt Xi in der Propaganda – wie vor ihm Mao – den Menschen in einfacher, sogar abgetragener Kleidung entgegen. Das Bild des einfachen Mannes soll ein Gefühl von Nähe zwischen dem Volk und den in China so entrückten Herrschern erzeugen. Besonders, scheint es, soll dabei eine Gesellschaftsschicht umworben werden: Die Bauern, zu deren Befreiung sich die KPCh einst berufen fühlte und die seit Deng Xiaoping 邓小平 (1904–1997) ihren Status als bevorzugte Klasse der KPCh verloren haben. Heute tragen sie auf Massenprotesten wieder das Bildnis Maos vor sich her, um ihrem Unmut über gegenwärtige Missstände Ausdruck zu verleihen. Ein Personenkult speist sich aus einer solchen Unzufriedenheit gegenüber einer gegenwärtigen Realität, deren Veränderung herbeigesehnt wird.⁴⁴ Wie zu Maos Zeiten geraten nun, in Zeiten des größten Wohlstandsgefälles, diese Bauern, denen die Glitzerwelten Pekings und Shanghais bis heute fremd sind, wieder in die ideologische Umarmung Pekings. Xis Engagement für die Armen und Ärmsten wird zu seiner erklärten ideologischen Mission, die der Amtszeit Hu Jintaos gefehlt hat,⁴⁵ und die den Reformverlierern den Glauben an die KPCh zurückgeben soll.

Freilich haftet Chinas Propaganda immer etwas Kontrafaktisches an: Xi, der Sohn Xi Zhongxuns, einem Veteranen der ersten Führungsgeneration der KPCh, ist der Prototyp eines Prinzlings, der im Windschatten seines mächtigen Vaters aufstieg.⁴⁶ In diesem Sinne steht Xi wie keiner seiner Vorgänger für eine Krise des chinesischen Systems, in dem nicht die tüchtigsten, sondern die mit den besten Famili-

44 Lu and Soboleva 2014, S. 5.

45 Torigian 2018, S. 10.

46 Brown 2016, S. 51.

ennetzwerken an die Spitze gelangen.⁴⁷ Die Erzählung soll dem entgegenwirken. Xi erhält hier das Image des Underdogs, der sich allein hochkämpfte. Xis Biografie blendet seine privilegierte Kindheit – etwa den Besuch einer Eliteschule in Zhongnanhai bis 1966⁴⁸ – vollständig aus. Nicht zufällig wird Liangjiahe stattdessen als Ort seiner „Wiedergeburt“ beschrieben;⁴⁹ hier begann nicht nur seine politische Karriere, hier begann sein Leben überhaupt, nicht als Teil des „roten Adels“, sondern als Abkömmling einfacher Bauern:

Er trat in die Partei ein, weil er den Standards entsprach und gute Leistungen zeigte; er wurde Dorfkader wegen seiner starken Fähigkeiten; die Kommune empfahl ihn für die Universität wegen seiner großen Verdienste. All das hat er sich mit seinem eigenen Eifer erarbeitet, ohne das ihm irgendjemand besonders geholfen hätte, was er auch nicht nötig hatte.

他能够入党是因为他符合党员标准，表现好，具备入党条件；他当支部书记是因为他能力强；公社推荐他上大学是因为他贡献大。这些都是他自己努力奋斗的结果，不需要、也没有任何人给予特殊的关照。⁵⁰

In völliger Umkehrung seiner privilegierten Biografie habe sein Aufstieg damit nicht vom Nullpunkt aus begonnen, sondern „unter null“.⁵¹ Damit fungiert Xis Biografie zugleich als Parabel auf den chinesischen Traum und die „große Wiedergeburt der chinesischen Nation“, die, so wie auch Xi, aus bitterer Armut in eine (globale) Zentrumsposition zurückkehren soll.

Versöhnung der Mao- und Deng-Ära

Als Parabel fungiert Xis Biografie auch in anderer Hinsicht. Eine der größten Herausforderungen der Ideologen und Historiker in China ist der Umgang mit dem ideologischen Bruch zwischen Mao und Deng.⁵² In der Figur Xi Jinpings finden beide Epochen zusammen. Einerseits orientiert sich der Xi-Kult an jenem Mao Zedongs. Weil Liangjiahe unweit der Yan'an-Region, der „Wiege der chinesischen Revolution“, liegt, wird den Hagiografen ermöglicht, Xi als Erbe des großen Revolutionsführers zu zeichnen: „Deep in his heart, Xi Jinping always considers himself a native of

47 Brown 2016, S. 40.

48 Brown 2018, S. 20.

49 Xu Bu 2018, S. 67.

50 Dangxiao 2017, S. 381.

51 Dangxiao 2017, S. 314.

52 Brown 2016, S. 10.

Yan'an.“⁵³ Hier habe er den Geist von Yan'an, der auch im Mao-Mythos eine zentrale Rolle spielt, erlernt: „Yan'an has functioned as a starting point in my life. Many of my fundamental views and characteristics were formed in Yan'an“, so Xi Jahre später selbst.⁵⁴ Xi leiht sich nicht nur das Charisma Mao Zedongs; seine Erzählung knüpft auch an Deng Xiaopings Reformära an, die er bereits inmitten der Kulturrevolution vorwegnimmt. Während die drei im vorherigen Kapitel erstgenannten Eigenschaften, die Xi zugeschrieben werden – der Mann des Volkes, der Musterkader und der Gelehrte – beinahe deckungsgleich auch in heutigen populären Mao-Darstellungen in China zu finden sind,⁵⁵ gilt das nicht für die Rollen des Innovators und Pragmatikers. Diese sind vielmehr dem heute im offiziellen China gepflegten Image Deng Xiaopings entlehnt.⁵⁶ Xi schuf die Grundlagen für den Wirtschaftsaufschwung Liangjiahes. Widerstand erntete er damit nicht, im Gegenteil, die Entwicklungen wurden begrüßt, ohne dass dabei aber umgekehrt die Kulturrevolution, der sie eigentlich zuwider liefen, kritisiert worden wäre. In diesem Moment finden die Mao- und Deng-Ära, Kulturrevolution und Reformphase harmonisch zusammen. Für den Zustand der offiziellen Geschichtsschreibung in China verheißt dies freilich nichts Gutes. Historische Fakten verkommen in der Biografie Xi Jinpings zu beliebig zusammensetzbaren Bauklötzen.

Eng damit verbunden ist eine Neuerzählung der Kulturrevolution; bei Xi ist sie frei von Gewalt und Chaos, sogar weitgehend frei von Ideologie und beinahe romantisch verklärt: Die Menschen halfen einander, Konflikte zwischen den armen Bauern und den Neuankömmlingen aus den Städten gab es keine.⁵⁷ Die Landverschickung wird zu einer zwar harten, aber lehrreichen und positiven Lebensphase verklärt. Xis Erinnerung ist eine selektive: Das Leid von Millionen? Die bittere Armut, die Erfahrung von Gewalt und Tod, über die so viele Zeugnisse der landverschickten Jugendlichen vorliegen?⁵⁸ In Xis Kitschversion der „chaotischen Jahre“ finden sie keine Stimme. Während Deng die Kulturrevolution verurteilte, kehrt Xi das Verdikt nun wieder um.

53 China Story 2018d.

54 China Story 2018d.

55 Schäfer 2017.

56 Deng 2002, S. 322–341.

57 Dangxiao 2017, S. 12–13.

58 Torigian 2018, S. 9.

Re-Ideologisierung und Machtzentralisierung

Jeder Personenkult verkörpert die politische Mission des Führers, um den sich dieser Kult dreht.⁵⁹ Es ist augenscheinlich, dass Xis heutige Politik durch seine Biografie legitimiert werden soll; immer wieder finden sich explizite Verweise auf die Beziehung zwischen Xis gegenwärtigen Zielen und Slogans und seiner Erfahrung in Liangjiahe. Vor allem aber in Bezug auf drei Felder scheint Xis biografische Erzählung in seine heutigen politischen Vorhaben eingebettet zu sein.

An erster Stelle ist das die Rückkehr der Ideologie in China. Sie findet ihren Ausdruck in einer neuen Missionsrhetorik, die unter Hu Jintao viel weniger ausgeprägt war und die um Formeln wie den „chinesischen Traum“ kreist oder sich in der Rückbesinnung auf die Bauern sowie auf den Maoismus und Marxismus ausdrückt.⁶⁰ Xis persönliche Geschichte verkörpert, wie gesehen, all das. Das gleiche gilt zweitens für die Machtzentralisierung, die seit 2012 zu beobachten ist und sich in der Abkehr vom Prinzip der „kollektiven Führung“ und Hinwendung zu einer neuen Ein-Mann-Herrschaft zeigt.⁶¹ Auch diese Dinge finden ihre Begründung in Xis persönlicher Geschichte. Xi ist in den Darstellungen kein *primus inter pares*, sondern ein Mensch mit beinahe übernatürlichen Fähigkeiten, die von allen in seinem Umfeld anerkannt werden. Niemand ist ihm gleichgestellt; und das, so die Moral der Geschichte, ist gut so: „Follow Jinping and it can't go wrong!‘ the villagers proclaimed with confidence [during his visit to the village in 2015], just as they had done during the old years when Xi had stewarded the village to a better life.“⁶² Drittens stellt die Hagiografie explizit Bezüge zu Xis Anti-Korruptionskampagne her, die in der ihm zugeschriebenen Unbestechlichkeit immer wieder anekdotisch ausgebreitet werden. Auch dies freilich ist ein kontrafaktisches Element der Xi-Propaganda: Die Familien der politischen Elite haben nach Beginn der Reformen in China einen märchenhaften Reichtum erlangt. Xis Familie bildet keine Ausnahme.⁶³ Trotzdem, oder gerade deswegen, versucht die Xi-Hagiografie hier, Chinas Führer und damit der KPCh Moralität und Integrität zuzuschreiben: „Having moral authority is a core source of potential power for the Party;“⁶⁴ diese versucht Xi für die Partei zurückzugewinnen, nachdem sie ihr mit den Reformen verloren gegangen war.

⁵⁹ Lu and Soboleva 2014, S. 7.

⁶⁰ Brown 2016, S. 29.

⁶¹ McGregor 2019, S. 49.

⁶² China Story 2018e.

⁶³ McGregor 2019, S. 43.

⁶⁴ Brown 2016, S. 43.

Schlussbetrachtungen

Auch wenn nicht alles, was den Personenkult der Mao-Ära ausmachte, unter Xi zurückgekehrt ist – man denke an die Massenbewegungen und Massenaufmärsche – so sind mit der Amtszeit Xi Jinpings doch Elemente des alten Führerkults wiederbelebt worden;⁶⁵ seine Hagiografie ist nur ein Ausdruck dieser Entwicklung: Wie schon bei Mao gibt es heute Balladen (so wie die „Ballade von Liangjiahe“) und Gedichte auf Xi Jinping;⁶⁶ sein „Denken“ und seine Geschichten sind Pflichtlektüre in den Schulen geworden;⁶⁷ seine Werke haben einen kanonischen Charakter erhalten;⁶⁸ und im gesamten Land gibt es „Forschungszentren für Xi Jinping-Gedanken zum neuen besonderen Sozialismus“.⁶⁹ Auch die Begeisterungsbekundungen von „einfachen Menschen“, wie sie in den beiden analysierten Büchern gesammelt werden, verweisen auf eine Praxis, die in der Spätphase der Mao-Ära verbreitet war.⁷⁰ Geschichtsschreibung wird hier zum Machtinstrument.

Auch wenn die Bücher neue Machtverhältnisse und neue Geschichtserzählungen propagieren sollen, so sind die erzählerischen Darstellungsweisen, denen sie sich bedienen, doch keineswegs neu. Vielmehr ist das Xi-Image ein Mix aus Charaktereigenschaften und Qualitäten, die dem chinesischen Publikum wohl vertraut sind. Wie bei Li Peng 李鹏 (1928–2019) ist seine politische Arbeit mit seinem Eintauchen in die Basis, die Volksmassen verbunden;⁷¹ wie bei Mao stapeln sich die Bücher auf seinen Betten;⁷² wie er liest er bis tief in die Nacht;⁷³ wie Mao hilft er den Ärmern mit seinem Geld;⁷⁴ wie Maos ist auch Xis Sprache die des Volkes, nicht die formalisierte anderer Parteikader⁷⁵ und wie Mao lebt er das Leben der einfachen Menschen;⁷⁶ wie Hu Yaobang 胡耀邦 (1915–1989) fesselt er die Menschen in den politi-

65 Zum Personenkult der Mao-Ära siehe Leese 2011.

66 Erling 2022b.

67 Erling 2021.

68 Meissner 2008, S. 481; China Heute 2020.

69 Erling 2022a.

70 Dikötter 2020, S. 168.

71 Li Peng 2014, S. 228.

72 Dangxiao 2017, S. 116.

73 Gao Yong, S. 192.

74 Quan Yanchi 2002, S. 75.

75 Gao Yong 2016, S. 173.

76 Ye Zilong 2000, S. 78.

schen Sitzungen mit seinem Charme und Charisma;⁷⁷ wie Hu Yaobang benötigt er kaum Schlaf, um all seine vielen Arbeiten zu verrichten; wie Mao und Deng ist auch Xi mit enormer physischer Kraft ausgestattet; wie Hu Yaobang schleppte er einmal einhundert Kilogramm Getreide über einen fünf Kilometer langen Bergpfad ins Dorf;⁷⁸ und wie sie alle ist auch er „Sohn des Volkes“.⁷⁹ Xis Geschichte ist die Wiederkehr der ewig gleichen Propagandaerzählung von untadeligen Halbgöttern, die das chinesische Volk führen. Die wahre Person geht hinter dieser Melange aus formalistischen Versatzstücken altbekannter Erzählungen verloren.

Die Frage bleibt, wie sich der neue Personenkult weiter entwickeln wird. Auch wenn einiges dem Personenkult unter Mao ähnelt: Die Gesellschaft, die Xi untersteht, ähnelt jener der Mao-Zeit nur noch wenig. Die Menschen sind mobiler, informierter und selbstbewusster geworden. Nicht nur deswegen ist die Frage der Wirkmacht des neuen Personenkults nicht einfach zu beantworten. Xis Image und die damit verbundenen Ziele stecken auch voller Gegensätzlichkeiten. Die Bücher sollen, in klarer Abgrenzung zu seinen beiden direkten Amtsvorgängern, einen Führer zeigen, der Teil des Volkes ist, tatsächlich zeigen sie aber einen Übermenschen, der zu schicksalhafter Führung berufen ist. An keiner Stelle seiner Hagiografie ähnelt Xi einem einfachen Mann, zu augenscheinlich, zu allgegenwärtig ist seine allumfassende Überlegenheit seinen Mitmenschen gegenüber. Dieser merkwürdige Kontrast zwischen dem Bild eines normalen Bauern und dem des am Standardpersonal des sozialistischen Realismus angelehnten Helden prägt sämtliche Texte. Wenig an der Figur ähnelt einem Menschen aus Fleisch und Blut. Beinahe ins Groteske rückt die Darstellung dort ab, wo der junge Xi, fast noch ein Kind, im Handumdrehen die Probleme löst, die die Bauern über Generationen hinweg nicht zu überwinden vermochten. Hier ist Xi ein bloßes Stereotyp – und so seinen Amtsvorgängern weit näher als intendiert. Auch das um ihn herum dargestellte Volk wird diesem Erzählmuster unterworfen und ist am Ende so wenig glaubhaft wie Xi selbst. Die Darstellung seiner Intelligenz, seiner Bildung, seiner Kraft und Moralität geht einher mit der Darstellung einfacher Chinesen als naiv, ohne jeden Kompass, beinahe geistig beschränkt: Nichts bleibt am Ende als Identitätsbezug übrig in diesem grotesk überzeichneten Personentableau. Nicht nur deswegen wundert es wenig, dass es in China auch Widerstände gegen den neuen Personenkult gibt; dieser Widerstand ist nicht nur im

77 Dangxiao 2017, S. 116.

78 Gao Yong 2016, S. 160.

79 Gao Yong 2016, S. 343.

Volk spürbar, das Xi Jinping in sozialen Medien immer wieder einem bissigen Spott aussetzt, sondern auch innerhalb der Partei selbst.⁸⁰

Trotzdem: Ernstgenommen werden muss der Personenkult, wenn auch weniger als Informationsquelle über den wirklichen Xi Jinping, sondern in Bezug auf die Umstände, in denen er entsteht und die er zugleich prägt: Personalisierte Diktaturen sind anfälliger für riskante politische Manöver als technokratische Diktaturen;⁸¹ die Folgen können, das zeigt die jüngste Zeit, nicht nur die Menschen in China, sondern in einer globalisierten Welt auch uns selbst treffen.

Literaturverzeichnis

Brown, Kerry. 2016. *CEO, China. The rise of Xi Jinping*. London: I.B.Tauris.

Brown, Kerry. 2018. *Die Welt des Xi Jinping*. Frankfurt: S. Fischer.

China Heute. 2020. „Dritter Band von Xi Jinpings ‚China regieren‘ veröffentlicht“, http://german.chinatoday.com.cn/2018/sp/202006/t20200630_800212170.html (Zugriff am 14. April 2022).

China Pictorial. 2017. „Eternal Son of the Loess Plateau“, <http://china-pictorial.com.cn/xi-jinpings-seven-years-as-an-educated-youth-eternal-son-of-the-loess-plateau-1> (Zugriff am 15. November 2020).

China Story. 2018a. „Cave Homes Blooming with Stories: An Everlasting Legacy“, https://www.chinastory.cn/PCywdbk/chinastory/wap/en/detail/20190729/1012700000042741564122246712130180_1.html (Zugriff am 13. November 2020).

———. 2018b. „Cave Homes Blooming with Stories: A Teary Goodbye to Liang-jiahe“, http://www.chinastory.cn/PCywdbk/chinastory/wap/en/detail/20190729/1012700000042741564124376879146997_1.html (Zugriff am 12. November 2020).

———. 2018c. „Cave Homes Blooming with Stories: A Methane Tank Professional“, https://www.chinastory.cn/PCywdbk/chinastory/wap/en/detail/20190729/1012700000042741564122906628132479_1.html (Zugriff am 12. November 2020).

80 Erling 2022b.

81 Kendall-Taylor 2016.

———. 2018d. „A Tree a Thousand Feet Tall Knows its Roots: Unforgettable Liangjiahe“, https://www.chinastory.cn/PCywdbk/chinastory/wap/en/detail/20190729/1012700000042741564129534711300378_1.html (Zugriff am 12. November 2020).

———. 2018e. „Marching on a Sunlit Path: Follow Xi Jinping and It Can't Go Wrong“, https://www.chinastory.cn/PCywdbk/chinastory/wap/en/detail/20190729/1012700000042741564125865137891111_1.html (Zugriff am 12. November 2020).

Davin, Delia. 2013. *Mao: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Deng, Rong. 2002. *Deng Xiaoping and the Cultural Revolution*. Beijing: Foreign Language Press.

Dikötter, Frank. 2020. *Diktator werden. Populismus, Personenkult und die Wege zur Macht*. Stuttgart: Cotta.

Erling, Johnny. 2021. „Pekings neue Lehrbücher“, <https://table.media/china/standpunkt/pekings-neue-lehrbuecher-xi-jinpings/> (Zugriff vom 13. April 2022).

Erling, Johnny. 2022a. „Chinas vergiftete Sprache“, <https://table.media/china/standpunkt/chinas-vergiftete-sprache/> (Zugriff am 13. April 2022).

Erling, Johnny. 2022b. „Das Lied vom Fluss Liangjiahe“, <https://table.media/china/standpunkt/personenkult-xi-jinping-das-lied-vom-fluss-liangjiahe/> (Zugriff vom 13. April 2022).

Gao Yong 高勇. 2016. *Wo gei Hu Yaobang dang mishu 我给胡耀邦当秘书*. Beijing: Renmin chubanshe.

Kendall-Taylor, Andrea, Erica Frantz und Joseph Wright. 2016. „The New Dictators“, in *Foreign Affairs*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/2016-09-26/new-dictators> (Zugriff am 3. Februar 2021).

Leese, Daniel. 2011. *Mao Cult. Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution*. New York: Cambridge University Press.

- Li Peng 李鹏. 2014. *Li Peng Huiyilu (1928-1983)* 李鹏回忆录(1928–1983). Beijing: Zhongguo Dianli Chubanshe.
- McGregor, Richard. 2019. *Xi Jinping: The Backlash*. Australia: Pinguin.
- Meissner, Werner. 2008: „Marxismus-Leninismus“, in: *Das grosse China-Lexikon*, hrsg. von Brunhild Staiger. Darmstadt: WBG, S. 479–482.
- Plamper, Jan. 2005. „Introduction. Modern Personality Cults“, in *Personality Cults in Stalinism – Personenkulte im Stalinismus*, hrsg. von Klaus Heller und Jan Plamper. Göttingern: V&R unipress, S. 13–44.
- Quan Yanchi. 2002. *Mao Zedong. Man, not God*. Beijing: Foreign Language Press.
- Schäfer, Carsten. 2017. „Erinnern, um zu vergessen? Das Bild Mao Zedongs im chinesischen Spielfilm“, in *minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist* 29 (1), S. 111–145.
- Torigian, Joseph. 2018. „Historical Legacies and Leaders’ Worldviews: Communist Party History and Xi’s Learned (and Unlearned) Lessons“, in *China Perspectives* 2018/1-2, S. 7–15.
- Xin Lu und Elena Soboleva. 2014. „Personality Cults in Modern Politics: Cases from Russia and China“, <https://www.global-politics.org/news-blog/working-papers/cgp-working-paper-01-2014/cgp-working-paper-012014.pdf> (Zugriff am 2. Februar 2021).
- Xi Jinping 习近平. 2012. „Wo shi huangtudi de erzi“ 我是黄土地的儿子, <https://baike.baidu.com/item/我是黄土地的儿子/23327123> (Zugriff vom 15. Mai 2021).
- Xu Bu 徐步. 2018. *Liangjiahe* 梁家河. Shanxi: Shanxi Renmin Chubanshe.
- Ye Zilong 叶子龙. 2000. *Ye Zelong huiyilu* 叶子龙回忆录. Beijing: Zhongyang Wenxian Chubanshe.
- Zhongyang Dangxiao Caifang shilu bianjishi 中央党校采访实录编辑室. 2017. *Xi Jinping de qinian zhiqing yuesui* 习近平的七年知青岁月. Beijing: Zhonggong Zhongyang Dangxiao Chubanshe.

Alle unter einem Dach: Nationale Minderheiten und die Geschichtsschreibung in der VR China

Lukas Witt

This article focuses on the paradigmatic debate on finding a proper mode to include China's national minorities into Chinese history. The old "dynastic" pattern of history-writing was no longer considered to be sufficient, since it solely focused – apart from the so-called Conquest dynasties – on the history of the Han people. To overcome this limited approach, Chinese historians, beginning in the 1950s, engaged in a debate on the appropriate modes of historiographical integration. This article aims at presenting the debate by analyzing its two phases (the 1950s/1960s and 1980s) in their respective political context. Furthermore, it will introduce the main agents of the debate and their individual viewpoints.

Neue Herausforderungen

Seit ihrer Gründung im Oktober 1949 versteht sich die Volksrepublik China (hier-nach VR China) als „multiethnisch“.¹ Besonders für die Historiker der jungen Volksrepublik stellte der plötzliche Zuwachs an „neuen“ Chinesen eine Herausforderung dar. Die bisherige Fixierung der Geschichtsschreibung auf die Dynastien, die von Sima Qian 司马迁 (145?–86? v. Chr.) bereits in der Han-Dynastie etabliert worden war und knapp zwei Millennia die Historiografie bestimmte, hatte (spätestens jetzt) ausgedient. Die dynastische Darstellung war – mit Ausnahme sogenannter Fremddynastien – eine Geschichte der Han, nicht aber die Geschichte eines multiethnischen Staates. Die nunmehr als „nationale Minderheiten“ betrachteten Gruppen traten in diesen Darstellungen als Nicht-Chinesen, Barbaren usw. in Erscheinung oder fanden gar keine Beachtung. Dies war ein Umstand, der mit dem Anspruch, ein inklusiver, multiethnischer Staat zu sein, nicht vereinbar war. Ein neuer, inklusiverer Ansatz musste gefunden werden.

Bereits die Guomindang hatte während der Republikzeit die Frage des Umgangs mit Minoritäten in der Geschichtsschreibung beantworten müssen. Sie hatte mit der

1 Die Übersetzung des Begriffs *minzu* 民族 ins Deutsche gestaltet sich schwierig, da er je nach Kontext *Volk*, *Nationalität*, *Ethnie* oder auch das im Deutschen problematische *Rasse* bedeuten kann. Da die nationalen Minderheiten in China als Teil des chinesischen Volkes verstanden werden, wird in diesem Text im Deutschen auf den Begriff „Ethnie“ zurückgegriffen.

„These des gemeinsamen Ursprungs“ (*tongyuanlun* 同源论) die „Fünf Rassen Chinas“ (*wuzu* 五族) schlicht auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückgeführt.² Zwar hatten sich auch Historiker der KPCh vor der Gründung der VR China in ihrer Forschung auf etwaige chinesische Abstammungslinien konzentriert, für die VR war das Motiv einer „chinesischen Rasse“ jedoch untauglich. Zum einen war der ethno-nationalistische Ansatz dieser Lesart in theoretischer Hinsicht unvereinbar mit dem eigenen ideologischen Paradigma, zum anderen auch aus praktischen Gründen kaum ein Modus, auf den man hätte zurückgreifen können, wurden in der VR China doch deutlich mehr als fünf ethnische Gruppen anerkannt, die es allesamt zu integrieren galt.³ Dieser Beitrag setzt sich mit den Diskussionen innerhalb der Geschichtswissenschaften der VR China zur Integration der nationalen Minderheiten in die chinesische Geschichte auseinander. Die Debatte, die in zwei Phasen verlief (1958-1962; 1980er Jahre), soll in Grundzügen nachgezeichnet und in ihren historischen Kontext eingeordnet werden.

Das Problem

Der erste Historiker, der bald nach Gründung der VR China das Problem fehlender Inklusivität in der bisherigen chinesischen Geschichtsschreibung thematisierte, war Bai Shouyi 白寿彝 (1909–2000). Bai war selbst Muslim und problematisierte den bisherigen Umgang mit den Minderheiten in zwei Beiträgen, die 1951 in der *Guangming Ribao* 光明日报 erschienen. In seiner ersten Publikation aus dem März 1951 thematisierte Bai zunächst die Bedeutung der Minderheitengeschichte, die diese für die „Erziehung im patriotischen Denken“ einnehme.⁴ So räumte Bai den Han zwar eine Sonderstellung in der Entwicklung Chinas ein, konstatierte jedoch gleichzeitig, dass weite Teile Chinas eben nicht von den Han, sondern von lokalen Ethnien entwickelt worden seien. Direkten Bezug nahm Bai hierbei auf Fan Wenlan 范文澜 (1893–1969), der in einem Artikel in der Zeitschrift *Xuexi* 学习 ein Jahr zuvor diesen Umstand betont hatte. Er forderte nun, die Bedeutung der Minderheiten in der Geschichte Chinas stärker in die „patriotische Erziehung“ einfließen zu lassen. In einem weiteren Artikel, der knapp zwei Monate später ebenfalls in der *Guangming Ribao* veröffentlicht wurde, machte Bai deutlich, wie diese „Integration“ aussehen

2 Leibold 2007, S. 148.

3 Mullaney 2012, S. 121.

4 Bai Shouyi 1982a, S. 23–27.

könne.⁵ Das Territorium der VR China machte er hierbei zum Ausgangspunkt seiner Argumentation.

Da die Grundlagen der Geschichtswissenschaften nicht ausreichen, gibt es in der Forschung und Lehre zu unserer Landesgeschichte einige Fragen, die es zu lösen gilt. [...] Besonders drängend ist unter anderem die Frage zum Umgang in der Landesgeschichte mit dem Territorium unserer Heimat. [...] Wenn das Problem des historischen Territoriums nicht gelöst wird, passieren einfach Fehler. Manchmal wird die Geschichte anderer zur eigenen Geschichte gezählt, manchmal hingegen die eigene Geschichte dem Konto anderer gutgeschrieben.⁶

Bai kritisierte, in den Geschichtswissenschaften fänden in Bezug auf den chinesischen Raum immer noch die Standards dynastischer Geschichtsschreibung Anwendung. Diesen Umstand machte er anhand einiger Beispiele deutlich. So sei der historische Raum der Geschichte der Zhou lediglich auf das Delta des Gelben Flusses beschränkt, die Geschichte der Yuan-Dynastie hingegen erstrecke sich von Europa bis in die Mandschurei. Für sich gesehen, also von der Perspektive der jeweiligen Dynastien aus betrachtet, sei diese Art der Darstellung sicherlich richtig, „von der Warte des neuen Chinas aus betrachtet“ jedoch nicht, da dieser Umgang mit chinesischer Geschichte in keiner Form den Bedürfnissen des chinesischen Volkes der Gegenwart entspreche. Dieses wolle wissen, was „auf dem Gebiet des heutigen Vaterlandes“ einst geschehen sei.⁷ Bai schlug daher eine simple, aber effektive Reform vor, die den Bruch mit der bisherigen Darstellung bedeutete. Seiner Auffassung nach sollte einfach alles, was einst auf dem gegenwärtigen Territorium der VR China (einschließlich Taiwan) geschehen war, als chinesische Geschichte gelten. Während die dynastische Tradition eine Gleichsetzung von „Han“ und „China“ bedeute, diversifiziere dieser neue Ansatz die Geschichte des Landes und erlaube es nachzuvollziehen, wie sich China zu einem multiethnischen Staat entwickelt habe.

Die erste Phase der Debatte

Die Ideen Bais für grundlegende Reformen der Historiografie der VR China sollten jedoch erst sieben Jahre nach der Veröffentlichung Gehör finden. Der Grund für das plötzliche Interesse waren Erkenntnisse, die die KPCh aus den Ereignissen der sog.

5 Bai Shouyi 1982b, S. 207–209.

6 Bai Shouyi 1982b, S. 207.

7 Bai Shouyi 1982b, S. 207.

Hundert-Blumen-Bewegung hatte ziehen können. Im Zuge der kurzen liberalen Phase im Frühjahr 1957 hatten auch Intellektuelle aus Reihen der nationalen Minderheiten die Chance der offenen Kritik ergriffen. Rufe waren laut geworden, die KPCh möge sich ihrer Versprechungen erinnern und den unterschiedlichen ethnischen Gruppen Chinas das einst versprochene Selbstbestimmungsrecht einräumen.⁸ Die VR solle sich am System der Sowjetunion orientieren und das Land zu einem Verbund aus eigenständigen Unionsrepubliken umformen.⁹

Vom 20. Juli bis zum 6. August 1957 tagte in Qingdao eine Konferenz der Kommission für ethnische Angelegenheiten des Nationalen Volkskongresses, auf der auch die Sezessionsbestrebungen, die im Zuge der sog. Hundert-Blumen-Bewegung offen zu Tage getreten waren, thematisiert wurden. In seiner Rede bezog der damalige Premierminister Zhou Enlai 周恩来 (1898–1976) Stellung zu der Forderung nach einer systemischen Umformung Chinas nach dem sowjetischen Modell. Zhou gab an, dass in China aufgrund des engen Zusammenlebens der verschiedenen ethnischen Gruppen eine Aufteilung der VR in einzelne Teilrepubliken schlicht nicht möglich sei. Er verwies auf die Unterschiede der Geschichte Chinas und derjenigen der Sowjetunion und erteilte mit Verweis auf die von ihm als „multiethnische Koexistenz“ bezeichnete Form des Zusammenlebens der Verwendung des sowjetischen Modells als Blaupause historisch bedingt eine Absage.¹⁰ Im Januar 1958 wurden in landesweit erscheinenden Zeitungen wie der *Renmin Ribao* 人民日报 und der *Guangming Ribao* Kritikschriften veröffentlicht, die hart mit denjenigen ins Gericht gingen, die es gewagt hatten, die Lossagung einzelner Minderheiten bzw. ihrer Gebiete von China zu verlangen. Die Forderungen wurden ausnahmslos als „lokalnationalistisch“ bezeichnet, die Entsagung von China mit der Entsagung vom Sozialismus selbst gleichgesetzt.¹¹

Kurz nach Veröffentlichung der Kritikschriften wurde in der *Renmin Ribao* die Schaffung von Minderheitengeschichten verkündet.¹² Die als *Kurze Geschichten* (*jianshi* 简史) bezeichneten Arbeiten waren zwar bereits vor Beginn der sog. Hundert-Blumen-Bewegung beschlossen worden, sollten nun jedoch als Teil der Kampagne des „Großen Sprungs nach vorn“ massiv forciert werden. Die chinesische Führung hatte also aus den Erfahrungen der sog. Hundert-Blumen-Bewegung gelernt,

8 Liu Geping 1958, S. 7.

9 Ma Dajun 1958, S. 16–20; Liu Chun 1958, S. 2–3.

10 Die Rede wurde erst im Jahr 1979 veröffentlicht; Zhou Enlai 1979, S. 1–3.

11 Liu Geping 1958, S. 7; Kui Bi 1958, S. 9.

12 O. A. 1958, S. 7.

dass die Idee eines sozialistischen, multiethnischen und dennoch chinesischen Staates bislang nur in den Reden und Schriften der Kader, nicht jedoch in den Köpfen der Allgemeinheit existierte. Die *Kurzen Geschichten*, die sich an zentral vorgegebenen Standards orientieren sollten, stellten für die KPCh eine Möglichkeit dar, bzgl. dieses Missstandes Abhilfe zu schaffen, indem sie für jede einzelne Minderheit darstellten, wie und warum sie Teil von China geworden war.¹³

Der Plan zur Produktion einer Serie von Minderheitengeschichten hatte zur Folge, dass die chinesischen Geschichtswissenschaften möglichst rasch eine verbindliche Antwort auf die einige Jahre zuvor von Bai Shouyi aufgeworfene Frage finden mussten, wie die nationalen Minderheiten am besten in die Historiografie zu integrieren seien. In einem 1959 ebenfalls in der *Guangming Ribao* veröffentlichten Artikel machte schließlich der Historiker He Ziquan 何兹全 (1911–2011) das von Bai erdachte Konzept zum Gegenstand einer größeren Debatte.¹⁴ He forderte von den chinesischen Historikern eine bessere Umsetzung von Bais Ideen in ihren Veröffentlichungen, stellte jedoch selbstkritisch fest, dass auch er selbst in der Vergangenheit diesem Prinzip nicht gerecht geworden sei.

Es ist so, dass die chinesische Geschichte die Geschichte aller heutigen und historischen Völker innerhalb der jetzigen Grenzen der Volksrepublik China umfasst. Wenn wir von chinesischer Geschichte sprechen, sollte dies nicht nur die Dynastien umfassen, die seinerzeit in der chinesischen Zentralebene Staaten gründeten, sondern sollte auch alle jene Ethnien und Gebiete umfassen, die seinerzeit außerhalb der Gebiete der Dynastien, aber innerhalb der Grenzen der VR China zugegen waren.¹⁵

Nicht alle an der Debatte beteiligten Historiker begrüßten das von Bai Shouyi erdachte Konzept so vorbehaltlos wie He Ziquan. Größter Kritiker des Ansatzes war Sun Zuomin 孙祚民 (1923–1991).¹⁶ Zwar widersprach Sun nicht der allgemein anerkannten Auffassung des gegenwärtigen Chinas als multiethnisch, er wollte dieses Attribut der Gegenwart jedoch nicht historisiert wissen. Stattdessen sollte das historische China über die jeweilige zeitgenössische Selbstwahrnehmung der Menschen definiert werden. Chinesisch sollte sein, wer sich selbst als solcher gefühlt bzw. identi-

13 Bis zur Fertigstellung erster vollständiger Monografien sollten noch weitere fünf Jahre vergehen. Zwischen 1963 und 1964 entstanden schließlich insgesamt 57 Bände, die jeweils die Geschichte(n) der bis zu diesem Zeitpunkt anerkannten Minderheiten beinhalten, *Zhongguo minwei zhengce fagui si* 2000, S. 365.

14 He Ziquan 1982, S. 214–217.

15 He Ziquan 1982, S. 215.

16 Sun Zuomin 1982, S. 218–223.

fiziert hatte. *China* war für Sun nicht zeitenthoben, sondern sollte seiner Auffassung nach für unterschiedliche Abschnitte der Geschichte anhand des zeitgenössischen Bewusstseins neu verhandelt werden. In der steten Veränderung dessen, was *China* bedeutete und darstellte, wählte Sun die Dialektik des historischen Materialismus reflektiert. Doch was definierte ein „chinesisches Bewusstsein“? Hier griff Sun dann doch erneut auf die Dynastien zurück, die er zum Maßstab der Bemessung der Zugehörigkeit zu China erhob. Die von vielen seiner Kollegen als antiquiert erachtete dynastische Perspektive wurde von Sun somit weiterhin verwendet.

Nachdem sich diese eigenständigen Länder aus unterschiedlichsten Gründen graduell mit den Han gemischt hatten oder mit den Dynastien der Han vereinigt worden waren, begannen sie erst damit, Mitglieder der chinesischen Ethnie [*Zhongguo de minzu chengyuan* 中国的民族成员] zu werden.¹⁷

Sun sah es als Aufgabe der Historiker an, den Prozess der Sinisierung aufzuzeigen, der je nach Ethnie und Land anders aussehen konnte. Da sowohl Begriff als auch Territorium Chinas in seinen Augen einem steten Wandel unterworfen waren, sprach er sich dagegen aus, der Historiografie ein allzu festes Korsett aufzuzwängen. Unter den beteiligten Historikern blieb Sun jedoch der einzige, der zumindest prinzipiell an der Struktur der dynastischen Geschichtsschreibung festhalten wollte. Der überwiegende Teil der Debattenteilnehmer befürwortete einen inklusiveren historiografischen Ansatz.

Es zeigte sich sogar, dass einigen der Vorschlag Bais, die chinesische Geschichte allein an den modernen Grenzen der VR zurückzuverfolgen, nicht weit genug ging. Bei aller Inklusivität wohnte dieser Konzeption ein gewisser Makel inne, der aus politischen Gründen Schwierigkeiten bereitete. Da chinesische Geschichte einzig über das Territorium der VR China definiert wurde und schlicht alles innerhalb der modernen Grenzen – egal ob verbunden oder unverbunden – als „Geschichte Chinas“ gelten sollte, schloss diese Form der Darstellung nicht aus, dass einzelne Ethnien stets ihre einstige historische Eigenständigkeit bewahrt hatten. Hinsichtlich der von Zhou Enlai angeführten „multiethnischen Koexistenz“, die den vereinten chinesischen Staat in seiner heutigen Form als „historisch bedingt“ und somit „unveränderbar“ begründete, hatte diese Form der Darstellung den Schwachpunkt, dass China selbst gänzlich undefiniert blieb. Es mangelte schlicht an einer historisch-kohärenten Begründung, was China überhaupt konstituierte. In Bezug auf das intendierte Ziel, nämlich die Stärkung der Identifikation der chinesischen Minderheiten mit China

17 Sun Zuomin 1982, S. 223.

über die Propagierung historischer Narrative, war diese Lesart gar kontraproduktiv. Die Verbreitung für sich stehender, unverbundener Minderheitengeschichten drohte weiteres Öl ins Feuer etwaiger Unabhängigkeitsbestrebungen zu gießen. Unter keinen Umständen durfte durch die Bereitstellung entsprechender Narrative den Sezessionswünschen einiger Minderheiten Vorschub geleistet werden.

Die Angst vor der Instrumentalisierung von Geschichte zur Durchsetzung seze-sionistischer Ansprüche wurde besonders deutlich in einem Beitrag des Historikers Lü Zhenyu 吕振羽 (1900–1980).¹⁸ Lü war Historiker am Institut für Alte Geschichte der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften und überdies Mitglied der staatlichen Kommission für ethnische Angelegenheiten. Eindringlich warnte er vor den Konsequenzen, die entsprechende Darstellungen vor allem in Tibet und Xinjiang haben könnten.

Auch Zhao Huafu 赵华富 (geb. 1929) erkannte dieses grundlegende Problem in der Konzeption Bais.¹⁹ Er löste es, indem er nicht nur das gegenwärtige Territorium der VR China, sondern gleich den gesamten zentral gelenkten und multiethnischen Staat als historisch darstellte. Bereits die einleitenden Worte seines Beitrags machten deutlich, dass Zhao darum bemüht war, die historisch hergeleitete Begründung Zhou Enlais gegen die Schaffung unabhängiger Unionsrepubliken zu bestätigen.

Wir glauben, dass die eng verflochtene Koexistenz der Völker mit den Han im Kern die wichtigste Voraussetzung für die Entstehung unseres multiethnischen Staates war. [...] Dass in einem Gebiet lediglich eine einzige Ethnie lebt, gibt es so nicht. Dies ist eine Besonderheit bei der Verteilung der Ethnien in unserem Lande.²⁰

Zhao schlussfolgerte aus der von ihm beschriebenen Beschaffenheit, dass sich China aus der Vereinigung aller ethnischen Gruppen ergebe. Diesen Umstand machte er für die Gegenwart, aber auch für die Vergangenheit geltend. Zum Kernpunkt seiner Argumentation erhob Zhao den „vereinten und zentralisierten Staat“, der in dieser Form bereits seit der Qin-Dynastie bestehe. Abschnitte der Geschichte, in denen China kein geeinter zentralisierter Staat gewesen war (z. Bsp. die Zeit der Drei Reiche, die Sechzehn Reiche, die Südlichen und Nördlichen Dynastien usw.), fanden zwar Erwähnung, wurden bei Zhao jedoch lediglich zu Abweichungen einer Norm der chinesischen Entwicklungsgeschichte, die „in ihrer grundlegenden Tendenz seit

18 Lü Zhenyu 1982, S. 52–69.

19 Zhao Huafu 1982, S. 28–44.

20 Zhao Huafu 1982, S. 28.

der Qin und Han-Dynastie eine [Geschichte] der Einheit war.“²¹ Dass es sich bei Zhao Beitrag mehr um eine politische Stellungnahme, denn um eine geschichtstheoretische Wortmeldung handelte, machten die von ihm gewählten „Beispiele“ deutlich, mit denen er die lange Einheit des chinesischen Zentralstaats beschrieb. Konkret bezog er sich auf die Geschichte der Zugehörigkeit der Inneren Mongolei, Tibets und Xinjiangs, Regionen, in denen Teile der ansässigen Minderheiten im Zuge der sog. Hundert-Blumen-Bewegung nationale Souveränität eingefordert hatten.

Nach der Han[-Dynastie] entstanden in Xinjiang kurzlebige feudal-separatistische Regime [*fengjian geju de zhengquan* 封建割据的政权]. Aber dürfen diese als eigenständige Länder gelten? Natürlich nicht. 1) Wenn diese als eigenständige Länder gälten, könnte jedes Gebiet in China historisch ein eigenständiges Land sein, da in vielen Gebieten einst derartige Regime entstanden. 2) Diese Regime veränderten sich sehr schnell. Sie vereinten sich oft, sie trennten sich oft. Sie entstanden oft, sie verschwanden oft. Niemand kann diese „eigenständigen Länder“ auch nur beim Namen nennen. 3) Die historischen feudal-separatistischen Regime in Xinjiang sind oft von chinesischen Minderheiten gegründet worden, die gar nicht aus Xinjiang stammten.²²

Gestanden Bai Shouyi und He Ziquan den unterschiedlichen Völkern durchaus zu, im Verlauf ihrer Geschichte eigenständige Länder gewesen zu sein, wurden diese bei Zhao als „feudale Separatisten“ zu Abtrünnigen einer jahrtausendalten Einheit. Die politische Note dieser Umdeutung war unverkennbar. Positiv besetzte Kampfbegriffe der Revolution durften nicht mit etwaigen Unabhängigkeitsbestrebungen chinesischer Minderheiten konnotiert bleiben, historische Narrative „nationaler Eigenständigkeit“, auf die derartige Bewegungen Bezug hätten nehmen können, sollten umgeschrieben werden. Die Vergangenheit sollte der Gegenwart dienen und dies bedeutete, den politischen *Status quo* zu historisieren. Das Narrativ eines „seit dem Altertum geeinten multiethnischen Staates“ (*ziguyilai tongyi de duo minzu guojia* 自古以来统一的多民族国家), ein Ausdruck aus einem im Sommer 1962 in der *Wenhui Bao* 文汇报 veröffentlichten Artikel, sollte fortan den historisierten Zentralstaat subsumieren.

21 Zhao Huafu 1982, S. 29.

22 Zhao Huafu 1982, S. 30.

Vorläufiges Ende und Fortsetzung der Debatte in den 1980er Jahren

Anfang der 1960er Jahre endete die Debatte abrupt. Über die Gründe, warum die Diskussion zum Erliegen kam, kann letztlich nur spekuliert werden. Ein möglicher Grund ist die Beendigung der Arbeiten an den *Kurzen Geschichten*. In den Jahren 1963 und 1964 waren diese weitestgehend abgeschlossen und damit bedurfte es bezüglich ihrer theoretischen Einbettung schlicht keiner weiteren Diskussion.

Zudem änderte sich das politische Klima für die chinesischen Minderheiten ab Mitte der 1960er Jahre rapide. Hintergrund war die Annahme, die Nationalitätenfrage stehe in unmittelbarer Abhängigkeit zur Klassenfrage.²³ Ethnien wurden demnach als historische Kategorien der Klassengesellschaft verstanden, ihre jeweiligen spezifischen Eigenarten als Konsequenz unterschiedlicher historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen bewertet. Mit Erreichen des Kommunismus und einer klassenlosen Gesellschaft würden sich die Ethnien und mit ihnen die Konflikte – so die Annahme – bald von selbst auflösen. Im Umkehrschluss bedeutete diese Auslegung, dass nationale und kulturelle Eigenarten als rückständig galten, da sie zwangsläufig zu Phänomenen der Klassengesellschaft erklärt wurden. Dies betraf theoretisch natürlich nicht nur die jeweiligen Eigenarten der Minderheiten, sondern galt gemeinhin auch für die Han-chinesische Kultur, *de facto* wurde diese jedoch – das hatte bereits die Historikerdebatte der Vorjahre deutlich aufgezeigt – als fortschrittlich evaluiert und zum Maßstab für alle anderen erhoben. Folge dieser Auslegung war, dass ein hohes Maß an Fortschrittlichkeit eine möglichst schnelle Anpassung an die Han-chinesische Kultur bedeutete, was den Assimilationsdruck auf die Minderheiten enorm verstärkte. Der Blick war nach vorne gerichtet und ließ keinen Platz für Narrative der Abgrenzung, wie es Minderheitengeschichten nun einmal waren. In der Folge, vor allem während der sog. Kulturrevolution, konnte sich daher der undifferenzierte Topos eines „seit dem Altertum geeinten chinesischen Vielvölkerstaates“ durchsetzen.

Erst Anfang der 1980er wurde die Debatte über den richtigen Umgang mit den Minderheiten fortgesetzt. Beteiligt an der Wiederbelebung war erneut Sun Zuomin. In einem Aufsatz in der *Lishi Yanjiu* 历史研究 übte Sun scharfe Kritik am Verständnis von China als einem „seit dem Altertum vereinigten multiethnischen Staat“. ²⁴ Er verstand den 1962 in der *Wenhui Bao* geprägten Ausdruck als eine Über-

23 Liu Chun 1964, S. 5.

24 Sun Zuomin 1980, S. 37–46.

simplifizierung der Vergangenheit, der den langen historischen Prozess der Entstehung des modernen und multiethnischen Chinas nicht differenziert genug erfasse. Sun wiederholte erneut seinen Standpunkt, den er bereits zwanzig Jahre zuvor vertreten hatte, und forderte die Zugehörigkeit zur chinesischen Geschichte in Abhängigkeit von den „tatsächlichen damaligen Verhältnissen“ zu beurteilen.²⁵

Auch Bai Shouyi, dessen Artikel aus dem Jahr 1950 Ausgangspunkt der ursprünglichen Debatte gewesen war, beteiligte sich erneut an der Diskussion. Er trat im Frühling 1981 in Beijing auf einer „Konferenz zur Erforschung der Geschichte der Beziehungen der chinesischen Völker“ als einer der Hauptredner auf. Bai sah in der Wiederaufnahme der Debatte einen wichtigen Beitrag der Geschichtswissenschaften an den „Vier Modernisierungen des Sozialismus“.²⁶ Auch seine Sicht der Dinge blieb im Wesentlichen unverändert.

Viele der an der Debatte beteiligten Historiker plädierten dafür, bei der Betrachtung der chinesischen Geschichte weniger pauschalisierend vorzugehen. Die Kritik richtete sich vor allem gegen das bereits von Sun Zuomin kritisierte Verständnis von China als „seit dem Altertum geeinter multiethnischer Staat“. Der Historiker Tian Jizhou 田继周 (geb. 1929) kritisierte diesen Ansatz als „Han-chauvinistisch“, da diese Betrachtungsweise die Existenz unabhängiger Herrschaftsgebiete prinzipiell ausschließe.²⁷ Tian sah hierin eine Marginalisierung der Minderheiten. Anstatt der Annahme, bei China habe es sich immer um einen geeinten multiethnischen Staat gehandelt, sollte stattdessen von nun an der Entstehungsprozess im Fokus der chinesischen Geschichtswissenschaften stehen.

Andere Debattenteilnehmer hielten weiterhin am Verständnis von China als ein „seit dem Altertum geeinter multiethnischer Staat“ fest. Gu Bao 谷苞 (1916–2012) war der Auffassung, dass China sich bereits in der Qin-Dynastie zu einem multiethnischen Staat entwickelt habe. Da Gu in der „Einigkeit“ die „Hauptströmung“ der chinesischen Geschichte erkannte, war er der festen Überzeugung, China könne sehr wohl als „seit dem Altertum geeint“ bezeichnet werden.²⁸

Auch der Historiker Sun Jinji 孙进己 (geb. 1931) teilte diese Auffassung. In einem Debattenbeitrag schloss er zwar die Existenz „eigenständiger Länder“, die in irgendeiner Form dem chinesischen Kaiserhof gegenüber „unterwürfig“ waren, nicht grundsätzlich aus. Die „Unabhängigkeit“ dieser Reiche ergab sich für Sun jedoch

25 Sun Zuomin 1980, S. 37.

26 Bai Shouyi 1984, S. 22.

27 Tian Jizhou 1984, S. 80.

28 Gu Bao 1984, S. 34.

ausschließlich aus einer *ex post* Betrachtung, indem er feststellte, dass diese sich später zu „eigenständigen Ländern“ entwickelt hätten. Als Beispiele führte Sun die Königreiche Chosŏn und Vietnam an, also zwei Länder, die sich im Verlaufe der Geschichte zu modernen Nationalstaaten entwickelt hatten.²⁹ Mit dieser simplen, aber durchaus geschickten Argumentation verortete Sun *per definitionem* alle „eigenständigen Länder“ (*duli guojia* 独立国家) außerhalb der modernen Grenzen der VR, während alle anderen „Mächte“ zu nicht-souveränen „Lokalmächten“ (*difang zhengquan* 地方政权) erklärt wurden. Er wählte somit eben jenen Ausdruck, der im Sprachgebrauch der Debatte als Antonym gebraucht und von Tian Jizhou aufgrund der eindeutigen Konnotation mit der Zugehörigkeit zum chinesischen Zentralstaat als „Han-chauvinistisch“ kritisiert worden war, zur Beschreibung aller Völker, die einst auf dem Territorium der VR gelebt hatten. Laut Sun handelte es sich hierbei ausschließlich um Entitäten, die entweder die Kontrolle durch die chinesische Zentralmacht anerkannt oder aber bereits vollständig – etwa durch von der Zentralmacht eingesetzte Verwalter – politische Eigenständigkeit aufgegeben hätten. Er konstatierte, dass die „lokalen autonomen politischen Mächte“ (*difang zizhi zhengquan* 地方自治政权) bereits früh unter Kontrolle des chinesischen Zentralstaates gestanden hätten. Die Bezeichnung oder Kategorisierung dieser als „ausländische Völker“ hielt er entsprechend für falsch.³⁰

Die Politik zur Kontrolle von Vasallenstaaten umfasste zwei nicht voneinander trennbare Aspekte: ein Aspekt war die Bestätigung der Zugehörigkeit zur chinesischen Zentralmacht durch jede in den Grenzregionen lebende ethnische Gruppe. Sie erhielten Titel und zollten periodisch Tribut. Der andere Aspekt war die Bestätigung der politischen Autonomie jeder ethnischen Gruppe durch die Zentralmacht. Sie mischte sich nicht direkt in die Innenpolitik ein.³¹

Suns Intention war offensichtlich. Durch die Verwendung eindeutig besetzter Begriffe aus dem Sprachgebrauch der chinesischen Minderheitenpolitik – wie etwa die explizite Erwähnung des Autonomieprinzips – handelte es sich bei seiner Darstellung der chinesischen Geschichte um nichts anderes als eine scheinbare historische Analogie einer utopischen Gegenwart der Volksrepublik.

Die Betonung der langen Geschichte chinesischer Einheit war also nicht lediglich Ausdruck einer fachlichen Meinung, sondern weiterhin auch von politischer Notwendigkeit. Deutlich wurde dies im Oktober 1981 in einer Rede Hu Yaobangs,

29 Sun Jinji 1984, S. 113.

30 Sun Jinji 1984, S. 113.

31 Sun Jinji 1984, S. 122.

die dieser in seiner Funktion als Generalsekretär der KPCh anlässlich des 70. Jahrestages der Xinhai Revolution hielt. In einem Abschnitt, der sich mit Taiwan befasste, griff Hu beinahe im Wortlaut die Argumentation derjenigen auf, die weiterhin darauf pochten, bei China handele es sich um einen „seit dem Altertum geeinten multiethnischen Staat“:

Die chinesischen Ethnien haben seit der Schaffung eines vereinten Landes vor einigen tausend Jahren fortwährend Schismen bekämpft und die glorreiche patriotische Tradition der Einheit bewahrt. Die Aufspaltungen des Landes in der Geschichte waren immer nur temporär, waren stets zum Leidwesen der Menschen und führten daher stets zur Wiederherstellung der Einheit.³²

Fazit

Das Wiederaufleben der Debatte in den 1980er Jahren brachte inhaltlich erstaunlich wenig neue Resultate hervor. Die Debattenbeiträge stammten zum Großteil von denjenigen Akteuren, die sich bereits an der Debatte der 1950er und 1960er Jahre beteiligt hatten. Die Ideen und Standpunkte wurden – nun da es wieder möglich war – erneut zusammengefasst und dargestellt, die Inhalte blieben jedoch im Wesentlichen unverändert und wurden nicht weiterentwickelt. Die Frage, ob die chinesische Einheit das Ergebnis eines historischen Prozesses oder aber „immerdar“ gewesen sei, blieb auch nach Wiedereinsetzen der Debatte letztlich ergebnislos. Keine der beiden Perspektiven hatte sich entscheidend durchsetzen können. Politisch blieb die Betonung einer historischen Einheit weiterhin an der Tagesordnung, auf fachlicher Ebene jedoch wurden differenziertere Betrachtungen durchaus toleriert. Kleinsten gemeinsamer Nenner der Diskutanten blieb das Verständnis, dass sich die chinesische Historiografie nicht ausschließlich an den Dynastien orientieren dürfe, sondern man darüber hinaus auch die nationalen Minderheiten – ganz egal ob nun in Abhängigkeit von den Dynastien stehend oder nicht – als Teil der chinesischen Geschichte begreifen müsse. Anleihen der Debatte – vor allem begrifflicher Natur – finden sich daher bis heute in den chinesischen Geschichtswissenschaften. So etwa kam es in den 1990er Jahren zu einer Debatte innerhalb der chinesischen Geschichtswissenschaften zur „richtigen Kategorisierung“ des Königreiches Koguryō (chin. *Gaogouli* 高句丽).³³ Je nach Positionierung der chinesischen Historiker wurde Koguryō ent-

32 Hu Yaobang 1981, S. 1.

33 Yang Chunji, Geng Tiehua 2000.

weder als Teil chinesischer oder aber koreanischer Geschichte bewertet. Die Debatte führte die Inhalte der Diskussionen der 1950er, 1960er und 1980er Jahre auf einer konkreteren Ebene fort.

Literaturverzeichnis

Bai Shouyi 白寿彝 1982a [Erstveröffentlichung 1951]. „Lun aiguo zhuyi sixiang jiaoyu he shaoshu minzu shi de jiehe“ 论爱国主义思想教育和少数民族史的结合, in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 23–27.

———. 1982b [Erstveröffentlichung 1951]. „Lun lishi shang zuguo guotu wenti de chuli“ 论历史上祖国国土问题的处理, in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 207–209.

———. 1984 [Erstveröffentlichung 1981]. „Guanyu Zhongguo minzu guanxi shi shang de jige wenti“ 关于中国民族关系史上的几个问题, in *Zhongguo minzu guanxi shi yanjiu* 中国民族关系史研究, hrsg. von Weng Dujian 翁独健 (et.al.). Beijing: Zhongguo kexue chubanshe, S. 1–22.

Gu Bao 谷苞. 1984 [Erstveröffentlichung 1981]. „Lun chongfen zhongshi he zhengque jie jue lishi yanjiu zhong de minzu wenti“ 论充分重视和正确解决历史研究中的民族问题, in *Zhongguo minzu guanxi shi yanjiu* 中国民族关系史研究, hrsg. von Weng Dujian 翁独健 (et.al.). Beijing: Zhongguo kexue chubanshe, S. 27–40.

He Ziquan 何兹全. 1982 [Erstveröffentlichung 1959]. „Zhongguo gudai shi jiaoxue zhong cunzai de yige wenti“ 中国古代史教学中存在的一个问题, in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 214–217.

Hu Yaobang 胡耀邦. 1981. „Zai shoudu gejie jinian Xinhai geming qishi zhounian dahui shang de jianghua“ 在首都各界纪念辛亥革命七十周年大会上的讲话, in *Renmin Ribao* 人民日报 (10.10.1981), S. 1–2.

Kui Bi 奎璧. 1958. „Menggu minzu de fanrong libukai Han minzu de bangzhu: Kui Bi daibiao baogao Neimenggu zizhiqu fandui difang minzuzhuyi he zhengqu shixian“

gongnong muye Da yuejin de qingkuang“ 蒙古民族的繁荣离不开汉民族的帮助: 奎璧代表报告内蒙古自治区反对地方民族主义和争取实现工农牧业大跃进的情况, in *Renmin Ribao* 人民日报 Nr. 3507, S. 9.

Leibold, James. 2007. *Reconfiguring Chinese Nationalism*. Milton Park: Taylor & Francis.

Liu Chun 刘春. 1958. „Duanzheng minzu ganqing: pipan difang minzuzhuyi“ 端正民族感情批: 判地方民族主义, in *Zhongguo Minzu* 中国民族, 1958.1, S. 2–3.

———. 1964. „Dangqian woguo guonei minzu wenti he jieji douzheng“ 当前我国国内民族问题和阶级斗争, in *Renmin Ribao* 人民日报 Nr. 5837, S. 5.

Liu Geping 刘格平. 1958. „Zai shaoshu minzu zhong jinxing yici fandui difang minzuzhuyi de shehuizhuyi jiaoyu“ 在少数民族中进行一次反对地方民族主义的社会主义教育, in *Renmin Ribao* 人民日报 Nr. 3473, S. 7.

Lü Zhenyu 吕振羽. 1982 [Erstveröffentlichung 1961]. „Lun woguo lishi shang minzu guanxi de jiben tedian“ 论我国历史上民族关系的基本特点, in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 52–69.

Ma Dajun 马大军. 1958. „Pipan difang minzuzhuyi, zhengque chuli minzu guanxi“ 批判地方民族主义, 正确处理民族关系, in *Jiaoxue yu Yanjiu* 教学与研究, 1958.6, S. 16–20.

Mullaney, Thomas S. 2012. *Coming to terms with the nation: Ethnic classification in modern China*. Berkeley, Calif: University of California Press.

O. A. 1958. „Minzu yanjiu gongzuo kexue taolunhui zhiding yuejin guiha: yi nian wancheng shaoshu minzu shehui lishi diaocha“ 民族研究工作科学讨论会制定跃进规划: 一年完成少数民族社会历史调查, in *Renmin Ribao* 人民日报 Nr. 3655, S. 7.

Sun Jinji 孙进己. 1984. „Woguo lishi shang minzu guanxi de jige wenti“ 我国历史上民族关系的几个问题, in *Zhongguo minzu guanxi shi yanjiu* 中国民族关系史研究, hrsg. von Weng Dujian 翁独健 (et.al.). Beijing: Zhongguo kexue chubanshe, S. 108–130.

Sun Zuomin 孙祚民. 1980. „Chuli lishi shang minzu guanxi die jige zhongyao zhunze“ 处理历史上民族关系的几个重要准则, in *Lishi Yanjiu* 历史研究, 1980.5, S. 37–46.

———. 1982 [Erstveröffentlichung 1961]. „Zhongguo gudai shi zhong youguan zuguojia jiangyu he shaoshu minzu de wenti“ 中国古代史中有关祖国疆域和少数民族的问题 in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 218–223.

Tian Jizhou 田继周. 1984. [Erstveröffentlichung 1982]. „Woguo minzu shi yanjiu zhong de mou xie lilunxing wenti“ 我国民族史研究中的某些理论性问题, in *Zhongguo minzu guanxi shi yanjiu* 中国民族关系史研究, hrsg. von Weng Dujian 翁独健 (et.al.). Beijing: Zhongguo kexue chubanshe, S. 70–107.

Yang Chunji 杨春吉 und Geng Tiehua 耿铁华 [Hrsg.]. 2000. *Gaougouli guishu wenti yanjiu* 高句丽归属问题研究. Changchun: Jilin wenshi chubanshe.

Zhao Huaifu 赵华富. 1982 [Erstveröffentlichung 1958]. „Wei zhengque chanming woguo lishi shang de minzu guanxi er douzheng (jielu)“ 为正确阐明 我国历史上的民族关系而斗争 (节录), in *Zhongguo minzu guanxi shi lunwenji* 中国民族关系史论文集, hrsg. von Guojia minzu shiwu weiyuanhui zhengce yanjiu shi 国家民族事务委员会政策研究室. Beijing: Minzu chubanshe, S. 28–44.

Zhongguo minwei zhengce fagui si 中国民委政策法规司 [Hrsg.]. 2000. *Zhongguo minzu zhinan* 中国民族指南. Beijing: Haiyang chubanshe.

Zhou Enlai 周恩来. 1979. „Guanyu woguo minzu zhengce de jige wenti“ 关于我国民族政策的几个问题, in *Renmin Ribao* 人民日报, Nr. 11497, S. 1–3.

Religion als Reduktion von Unsicherheit im Kontext von Krisen. Die Aneignung eines diskursiven Deutungsmusters im China der 1920er Jahre

Christian Meyer

The subject of crises has been a permanent issue in modern China. Within such debates the topic of religion has been addressed again and again. For example, in the early 1920s, not only the role of religions in “saving” (*jiu* 救) individuals as well as the country in the evolutionary struggle for survival was discussed, but also religion’s role for a future modern society in China in general became a topic. The article on the motif of ‘religion as means for reducing uncertainty in the context of crises’ is divided into two parts: In a first part it reconstructs important elements of the Western genealogy of this discursive pattern that was later introduced to China. In a second step the focus lies on a reconstruction of its reception in the 1920s. The main sources analyzed for this are the public lecture series initiated by the Young China Study Society (*Shaonian Zhongguo xuehui*) in 1920–21 and some early introductions to religion that followed in this period. Contributors of the lecture series included such prominent figures as Liang Shuming and Russell, but also representatives less well-known today such as the psychologist Lu Zhiwei, the philosopher Tu Xiaoshi, or the natural scientist Zhou Taixuan. The introductory works on religion that addressed similar problems serve as further sources. The article pursues a genealogical-discursive approach. The selected contributions of the 1920s are contextualized in the debates of the time and analyzed with regard to imports of Western concepts. One of the main concerns of the article is to show that this period was probably the first time that the concept of religion (*zongjiao*) was introduced not only as a possible answer to the concrete problems of future China, but – influenced by the religious-psychological approaches of William James – in particular in its socio-psychological role of reducing uncertainty in individual crises.

Einleitung

Krise ist ein Dauerthema im modernen China, das in verschiedenen diskursiven Kontexten auch immer wieder im Zusammenhang mit Religion aufgegriffen wurde. Dies geschah nicht zuletzt in bedeutenden Transformationsphasen: In jüngerer Zeit, in den 1980er und 1990er Jahren, sprachen chinesische Intellektuelle verschiedentlich von einer dreifachen Überzeugungs- (*xinxin* 信心), Vertrauens- (*xinren* 信任)

und Glaubenskrise (*xinyang* 信仰) (*san xin weiji* 三信危機)¹. Vor ihrem Hintergrund wurde das breite Revival der Religionen in der VR China erklärt. Die Religionen sollen das Werte- und Orientierungsvakuum gefüllt und Halt in Zeiten zunehmender Unsicherheit unter marktwirtschaftlichen Verhältnissen geboten haben.²

Die Wurzeln dieser Thematik reichen jedoch weiter zurück. Sie sollen hier genealogisch verfolgt werden: So wurde in der politischen Umbruchs- und Krisenzeit der frühen 1920er Jahre die grundsätzliche Rolle und Zukunftsfähigkeit von Religion (*zongjiao* 宗教) überhaupt verhandelt. Religion wurde nicht nur als Rezept für das „Heil“ oder die „Rettung“ von Individuen auf spiritueller Ebene (*dejiu* 得救, *jiuren* 救人) erörtert, sondern auch im Kontext der Rettung des Landes (*jiuguo* 救國) aus der Gefahr des Selbstverlustes und des Untergangs der chinesischen „Rasse“.³ Im Hintergrund stand die Rezeption sozialdarwinistischer Theorien und das Motiv des nationalen Überlebenskampfes. Die Ausprägung solcher Ideen kann als Teil eines größeren Nationalismus- und Modernisierungsdiskurses in der Transformations- und Krisenzeit der späten Qing- und vor allem der frühen Republikzeit bestimmt werden. Biographisch konnte Religion zugleich auch mit der Frage des individuellen Umgangs mit Lebenskrisen verbunden und als Potential zu deren Bewältigung reflektiert werden. Das Thema Religion erscheint dabei als separater Diskursstrang, der sich an einzelnen Punkten mit den Themen Modernisierung und Nationalismus verschränkte.

Eine dieser Verschränkungen wird durch eine prominente Debatte markiert, die von der Junges-China-Studiengesellschaft (*Shaonian Zhongguo xuehui* 少年中國學會) ins Leben gerufen worden war. Diese von herausragenden Persönlichkeiten geführte Diskussion über Religion und die darauffolgenden antireligiösen und antichristlichen Bewegungen führten zu einer Welle von Publikationen im Bereich der entstehenden Religionswissenschaft (*zongjiaoxue*). So entstand in den 1920er Jahren auch eine Reihe neuer Einleitungswerke zu Religion, offensichtlich als Reaktion auf diese Debatten. Zusammen stellen diese Quellen die materielle Grundlage des vorliegenden Beitrags dar, in dem ihre Bedingungen, Akteure und Diskurspositionen zum Thema Religion beleuchtet werden sollen. Dabei bietet sich ein diskursiver Ansatz an, der die Genealogie des Problems in Bezug auf wichtige Hauptstränge und

1 Siehe z.B. Gan Tang 1983 und Chen Jie 1995.

2 He Guanghu 2003, S. 43; s. Fällman 2010a, S. 21, oder Fällman 2010b, S. 949–969.

3 Siehe z.B. Kubin 2005, S. 26–27. Ideen des Überlebenskampfes der chinesischen Rasse bzw. Nation finden sich bereits bei Yan Fu in seiner Übersetzung von Thomas Henry Huxleys *Evolution and Ethics* (1897) oder bei Liang Qichao, siehe Ly 2010, S. 69–89, bes. S. 74–75; Müller 2008, S. 160.

Debatten zu verfolgen versucht.⁴ Reiner Keller⁵ nimmt den Begriff der diskursiven Deutungsmuster auf und stellt dabei die Religion verstanden als individuelle oder kollektive Krisenbewältigung, insbesondere im Sinne der „Reduktion von Unsicherheit“ (oder im psychologischen Sinne von „Trost“), in den Mittelpunkt.⁶

Das Hauptanliegen des vorliegenden Beitrags besteht darin, zu zeigen, dass hier das Konzept von Religion (*zongjiao*) nicht nur als mögliche Antwort auf konkrete Probleme des künftigen China diskutiert, sondern – in Aufnahme religionspsychologischer Ansätze insbesondere von William James (1842–1910) – vermutlich erstmals hinsichtlich seiner (sozial)psychologischen Rolle zur Reduktion von Unsicherheit in individuellen Krisen eingeführt wurde. Aufgrund der oft nur vagen Quellenangaben in den erörterten Debattenbeiträgen und Einleitungen erweist sich die Spurensuche nach inhaltlichen Anknüpfungen methodisch als Rekonstruktion. Ausgehend von impliziten Bezügen auf William James einerseits und auf der Grundlage der expliziten Verwendung einschlägiger Schlüsselwörter wie „Krise“, „religiöse Erfahrung“, etc. andererseits macht sie direkte und indirekte Einflüsse des amerikanischen Philosophen und Psychologen transparent und zeichnet die erwähnten diskursiven Deutungsmuster nach.

Nach einem Blick auf wichtige Elemente der westlichen Genealogie in einem ersten Schritt soll zunächst eine grobe Skizze der chinesischen Kontexte und wichtigen Diskurse erfolgen, bevor die zentralen Debattenbeiträge der *Shaonian-Zhongguo*-Debatte sowie einschlägige Äußerungen in religionswissenschaftlichen Einleitungswerken der 1920er und 1930er Jahre als Hauptquellen zum Thema analysiert werden.

4 Zur Analyse bediene ich mich des Werkzeugkastens von Jäger 2006, der Anregungen Foucaults, Jürgen Links und anderer verarbeitet und systematisiert hat.

5 Keller 2015, S. 41.

6 Die Formulierung „Reduktion von Unsicherheit“ lehnt sich an Luhmanns funktionale Deutung von Religion als „Steigerung hinnehmbarer Unsicherheit“ an. Luhmann 1977, S. 80. Pollack fasst Luhmanns Deutung zusammen: „Die Religion ... schließt die offenen Verweisungshorizonte, überführt Unbestimmbares in Bestimmbares, absorbiert das in jeder Selektion enthaltene Risiko des Außerachtlassens, gibt eine motivfähige Interpretation der Welt und macht die Kontingenz der gesellschaftlichen und psychischen Strukturen so tragbar“ (Pollack 2001, S. 11 mit Verweis auf Luhmann 1977, S. 27). Ein genauerer Blick zeigt allerdings, dass die funktionale Deutung Luhmanns eine viel längere Tradition in der jüdisch-christlichen Theologiegeschichte hat, die er aufnimmt und verarbeitet. Entsprechend dem genealogischen Ansatz sollen hier darum nicht Luhmanns oder andere neueren Theorien von außen als Maßstab angelegt, sondern die konkreten Einflüsse entsprechen der westlich-christlicher Ideen auf die chinesischen Debatten genealogisch rekonstruiert werden.

1. Westliche Genealogie

1.1. Christliche Traditionen von ‚Heil‘ und Heilsversprechen als Antwort auf Krise

Die moderne Fragestellung nach Religion und Krise selbst lässt sich nicht ohne den Einfluss der jüdisch-christlichen Tradition denken. Von großer Bedeutung war darum auch für China deren Rezeption. In der jüdisch-christlichen Tradition ist das Motiv des „Heils“ bzw. der „Rettung“ ein ganz entscheidendes Merkmal. Ihre Semantik wurde schon in der Antike mit derjenigen von *krisis* verbunden.

Traditionsgeschichtlich stammt das Motiv zunächst aus der historischen Erfahrung und Schrifttradition Israels bzw. Judas: In den alttestamentlichen Schriften geht es beim „Heil“ in erster Linie um die kollektive Rettung aus konkreter Gefahr und Bedrohung, insbesondere der Eroberung und Versklavung durch Babylonier und Assyrer oder andere Feinde.⁷ In späteren alttestamentlichen Schriften finden wir die Umformung in kollektive und individuelle Eschatologien, die sich dann in den späteren jüdischen und christlichen Traditionen fortsetzen.⁸ Im neutestamentlichen Kontext, namentlich im griechisch verfassten Johannesevangelium findet sich der Krisenbegriff bereits in religiös-eschatologischen Kontext. Während der Begriff *krísis* in (spät)antiker Zeit im griechischen Sprachkontext – abgeleitet vom Alltagswort *krinō* (entscheiden, sich entscheiden, urteilen) – bereits früh neben einer juristischen auch eine medizinische Bedeutung aufwies⁹ und damit den Punkt der Entscheidung zwischen Heilung und Verschlimmerung einer Krankheit bezeichnete, wird der Begriff *krísis* als theologischer Begriff im Johannesevangelium (Joh. 3,17–19; 5,22–29; 7,24; 9,39; 12,31; 16,8) aufgenommen, nämlich als Entscheidung der „Welt“ (*kósmos*) angesichts der Ankunft des Christus, welche zugleich – in Weiterführung der juristischen Tradition des Begriffs – das „Gericht“, eine Scheidung zwischen Gläubenden und Nichtgläubenden, bedeutet.¹⁰ Markiert wird damit die durch das Kommen des „Sohns“ angebrochene Zeit der Entscheidung als eschatologischer Situati-

7 So erscheint der Perserkönig Kyros I. (Jes. 45,1 u.ö.), der das babylonischen Reich besiegte, als „gesalbte“ Rettergestalt (Messias).

8 Koenen 2007, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/> (Zugriff am 5. April 2021).

9 Koselleck, Tsouyopoulos und Schönpflug, 1976 (Zugriff am 5. April 2021); Klosinski 1999, S. 261–264.

10 Blank 1964; vgl. Wehnert 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/> (Zugriff am 5. April 2021).

on. Die Jetztzeit des Johannesevangeliums ist markiert durch Leiden, Verfolgung, aber auch Motive des Beistands und Trosts in dieser Zeit.¹¹ Das Motiv des Trosts in dieser Welt (s.a. 2 Kor 1,3) durch Hoffnung auf eine jenseitige wurde zunächst in Verfolgungszeiten der jungen Christenlehre entwickelt. Später wurde es zu einem dominanten Motiv, das besonders im Mittelalter bis in die frühe Neuzeit verallgemeinert eine Lebensauffassung von der Welt als „Jammertal“¹² kennzeichnete, welche so angesichts der Bedrohung, Unsicherheit und Endlichkeit – insofern auch Sinnlosigkeit – des Erdenlebens erfahren wird. Luhmanns Deutung von Religion als „Steigerung hinnehmbarer Unsicherheit“ und als Schließung „offener Verweisungshorizonte“ kann somit als säkularisierte Variante und abstrahierende Deutung einer höchst spezifisch christlich-westlichen Konstellation gelten.¹³

In China wurden solche Ideen ab dem 19. Jh. von frommen Missionaren verbreitet und zwar gerade auch im volksreligiösen Kontext, nicht zuletzt durch Bibeltraktate und christliche Narrative wie das weit verbreitete *The Pilgrim's Progress* (1678) von John Bunyan (1628–1688). Dabei vermischten sich diese auch mit Motivik und Semantik aus Volksreligion und populären Erzählungen.¹⁴

1.2. Die Rolle William James': Individuelle (Lebens-)Krise und religiöse Erfahrung

Ein jüngerer Aspekt der westlichen Genealogie war die Umformung christlicher Ideen durch den amerikanischen Transzendentalisten und einflussreichen Religionspsychologen William James (1842–1910). Dessen Werk *The Varieties of Religious Experience* (1902)¹⁵ wurde im Westen und in China in der ersten Hälfte des 20. Jh. stark rezipiert. James rationalisiert christliche Ideen, generalisiert sie auf Religion im Allgemeinen und fügt sie in ein religionspsychologisches Schema ein. So wird bei ihm Religion zunächst als Antwort auf individuelle Lebenskrisen konzipiert. Herausfordernde Lebenssituationen sollen in religiöser Erfahrung in besonderer Weise verarbeitet werden und zur Konversion führen. Mit großer Wirkung auf die moderne

11 In Form des Parakleten (*paráklētos*) (in der Lutherbibel klassisch übersetzt als der Tröster, aber in der Gerichtssituation auch als (anwaltlicher) Beistand oder Fürsprecher zu verstehen), siehe Joh 14,16; 14,26; 15,26; 16,7, später gedeutet als der Heilige Geist.

12 Siehe zum Beispiel das Kirchenlied *O Heiland, reiß die Himmel auf*; siehe z.B. Pritzkat 1998.

13 Vgl. oben Fußnote 6.

14 Chu Xiaobai 2019; Lai Tzu-Pang 2012.

15 James 1905 [1902].

Psychologie prägte James das Konzept der (Lebens)Krise¹⁶ als plötzlich sich zuspitzende individuelle Erfahrung. In den Vordergrund trat dabei die individuelle „religiöse Erfahrung“ als neuer Schlüsselbegriff.¹⁷ Zugleich rückte der Begriff der Mystik als Inbegriff religiöser Erfahrung in den Vordergrund. Anders als der johanneische Begriff von *krisis* greift James explizit auf die medizinische Semantik von *krisis* zurück,¹⁸ wobei hier die traditionelle Verbindung von Religion und Medizin mitschwingt.¹⁹

Krise wird in dieser (religions)psychologischen Deutung stets auf die individuelle Biographie bezogen. Bei James erfüllt der Begriff die Funktion, die *plötzliche* Konversion (im Gegensatz zum „gradual growth“) als religiöse Bekehrungserfahrung zu plausibilisieren.²⁰ Sie wird anhand von biographischem Material eingeordnet²¹ und mit Nennung expliziter Emotionen als Erfahrung von Selbst-Verzweiflung und Selbstaufgabe geschildert (S. 227), die psychologisch von einer erlösenden Erleichterung („relief“, S. 212) oder einer „extasy of happiness“ (S. 254) gefolgt wird (typisch hier der Begriff „conversion crisis“, S. 212; vgl. S. 243; S. 254). James' Werk war nicht nur im Westen äußerst einflussreich. Wie sich in der Shaonian-Zhongguo-Debatte erweisen lässt, wurden seine Ideen auch in China schon in den

16 Dabei kommt der Begriff der „life crisis“ noch nicht bei ihm vor, der Begriff der crisis ist jedoch regelmäßig in diesem Sinne gebraucht.

17 Die moderne Tradition des Begriffs der religiösen Erfahrung weist auf Schleiermacher zurück (bei diesem noch als „religiöses Erlebnis“, im Englischen: *religious experience*).

18 Explizit bei James 1905 [1902], S. 183: “The older medicine used to speak of two ways, *lysis* and *crisis*, one gradual, the other abrupt, in which one might recover from a bodily disease. In the spiritual realm there are also two ways, one gradual, the other sudden, in which inner unification may occur. Tolstoy and Bunyan may again serve us as examples ...”.

19 Die metaphorischen Anwendungen medizinischer Begriffe wie Diagnose und Therapie auf den religiösen Bereich haben längere Tradition u.a. sowohl im Christentum als auch im Buddhismus, siehe z.B. Dörnemann 2003; vgl. auch im Buddhismus die „Vier Edlen Wahrheiten“ als Schema einer medizinischen Diagnose und Therapie, siehe von Brück 2000.

20 James 1905 [1902], S. 196: „Or the focus of excitement and heat, the point of view from which the aim is taken, may come to lie permanently within a certain system; and then, if the change be a religious one, we call it a *conversion*, especially if it be by crisis, or sudden.” [Kursiv im Original].

21 James verarbeitet dabei eine größere Menge von literarischen Konversionsschilderungen, z.B. von Tolstoi und aus erbaulicher Literatur. Tatsächlich stand wohl bei James selbst biographisch eine frühe Lebenskrise im Hintergrund (Bruder 1989, S. 15–16).

1920ern rezipiert. Dies ist relativ früh,²² wurde das Werk doch erst 1947 vollständig übersetzt.²³

2. Ende Qing- und Republikzeit (ca. 1890–1949) als Transformations- und Krisenzeit sowie Diskurse um nationale und individuelle Rettung

Die Rezeption der genannten westlichen Vorstellungen ist nicht ohne die spezifischen chinesischen Kontexte zu denken, insbesondere die Transformationen von Mitte des 19. Jh. bis Anfang des 20. Jh. Gegen Ende des 19. Jh. wurde die Herausforderung durch die technische und militärische Übermacht westlicher Mächte sowie Japans auch als immer drängender wahrgenommen, so dass sich spätestens nach der Niederlage gegen Japan 1895 von einem Krisenbewusstsein sprechen lässt. Für den weltanschaulichen Bereich haben Goossaert und Palmer vom „Verlust der Mitte“ durch den Bedeutungsverlust des Konfuzianismus gesprochen. Sie konstatieren im modernen China eine Offenheit in religiösen Fragen, die bis heute andauere.²⁴ Zugleich führte die Präsenz westlicher Akteure, darunter die Missionare, zu einer zunehmenden Verfügbarkeit westlichen Wissens (*xixue* 西學), nicht zuletzt in Form von Übersetzungen.²⁵ Für unseren Kontext kann die Wahrnehmung als nationale Überlebens- und Orientierungskrise neben den immer drängenderen Reformversuchen am Anfang des 20. Jh. auch an einem Wandel der Semantiken festgemacht werden. Herausheben lässt sich besonders die Rhetorik der „Rettung des Landes“ (*jiuguo* 救國). Diese war besonders einem neuen Nationalismuskurs geschuldet.²⁶ Auch wenn es in vormoderner Zeit ähnliche Krisenbefunde gab, trat hier in der Verknüpfung mit der sozialdarwinistischen Idee doch die besondere Dringlichkeit eines Überlebenskampfes einer Nation hinzu. Weitere Rhetoriken in der Tradition des westlichen Nationalismus des 19. Jh. formulieren in diesem Kontext die Notwendig-

22 Neben anderen Wegen wie den Schriften von chinesischen Wissenschaftlern, die in den USA u.a. Religionswissenschaft studiert hatten, wurde William James (neben Bergson und Russell und anderen) um 1920 auch durch John Dewey (1859–1952) bekannt gemacht, der von Frühjahr 1919 bis Sommer 1921 an der Peking-Universität unterrichtete (s. Paisley 2020, S. 26).

23 James 1947.

24 Goossaert und Palmer 2011.

25 Z.B. Lackner, Amelung und Kurtz 2001.

26 Z.B. Kuhn 2007, S. 191, 197, 240 u.ö.; Schneider 2017.

keit eines „Erwachens“ oder „Sich-Bewusstwerdens“ (der Nation) (*juexing* 覺醒, *juewu* 覺悟).²⁷ Dieser Diskurs, der sich auch als eine Art Krisendiskurs ansprechen lässt, bildete den unmittelbaren Kontext der Debatten, die wir im Folgenden untersuchen wollen.

Schon im Laufe der 1910er Jahre und mit dem Beginn der später so genannten „Neuen-Kultur“-Bewegung verschob sich dabei der Akzent auf die Individuen, so dass die Rettung der Nation zunehmend an die Rettung der Menschen (*jiuren* 救人) gekoppelt wurde,²⁸ nicht zuletzt mit Appellen an die Jugend und mit einem Fokus auf die Pädagogik. Für religiöse Vertreter hatte diese Rhetorik starke religiöse Konnotationen und bot willkommene Anknüpfungspunkte. Im Buddhismus fanden sich auch traditionell einflussreiche Vorstellungen wie die Erlösung aus dem Leiden (*jiuku* 救苦) als zentrale Motive. Reformeure wie Taixu 太虛 (1890–1947), aber auch die buddhistische Presse, verbanden das Motiv der eigenen Erlösung mit dem der Rettung der Anderen und des Landes.²⁹ Heil, individuelle religiöse Rettung, wurde so als Beitrag zur nationalen Rettung oder gar Voraussetzung dafür konstruiert.

Dies galt nicht weniger für die protestantische Mission, wo – liberale – Vertreter des Social Gospel eine Verschränkung von individuellem und kollektivem Heil vertraten. So hat Philip West mit Fokus auf die christliche Yenching Universität und dortige Akteure im Umfeld des YMCA die Verschränkung der Motive der Erlangung des eigenen Heils (*dejiu* 得救) und der kollektiven Rettung des Landes aufgezeigt.³⁰ Diese Verschränkung spiegelt sich im Motto des Yenching-Geistes eines sich aufopfernden selbstlosen „Dienstes“ (*fuwu* 服務) an der Gesellschaft aus christlicher Inspiration,³¹ aber auch in den Biographien diverser chinesischer christlicher Professoren am Religionsdepartment, bei deren Konversionen sich das Anliegen nationaler Rettung oft mit individuell erlebten Krisen verband. Wichtige Motive waren

27 Kuhn 2007, S. 191; Fitzgerald 1996.

28 Z.B. Schwarcz 1986, S. 6. Schwarcz versteht allerdings den Begriff *jiuren* als “salvation of mankind, or more precisely, to a critical-minded humanism”, s. Goodell 2017, S. 184.

29 Siehe Goodell 2017, S. 183–184; Jessup 2010, S. 41: “to save others is to save oneself” (*jiuren jiushi jiuji* 救人就是救己).

30 West 1976, S. 41, vgl. S. 82: “For the Chinese members of the Life Fellowship, too, national salvation was of first importance, and they presented Christianity as one help in the task.”

31 Siehe auch das Motto der Yenching University “freedom through truth for service” (*yizhenli de ziyou yi fuwu* 以真理的自由以服務) (West 1976, S. 48).

insbesondere die Selbstlosigkeit, der Vorbildcharakter der Person Jesu, aber auch die Rolle von Erziehung.³²

Solche Diskurse prägten so auch den neu eingeführten Religionsbegriff *zongjiao*. Dieser neue Terminus überschrieb in sukzessiven Debatten schrittweise das alte konfuzianische Paradigma von *jiao* 教, das insbesondere in öffentlichen Kontexten die Bedeutung einer moralisch-pädagogischen Lehre gehabt hatte,³³ mit neuen Bedeutungen.³⁴

3. Die Shaonian-Zhongguo-Debatte zur Zukunft von Religion

Wir kommen nun zur ersten Quellengruppe unserer Rekonstruktion, der Shaonian-Zhongguo-Debatte von 1920–21. Diese kann als diskursives Ereignis und Knotenpunkt verstanden werden, an dem in den Debattenbeiträgen die Verschränkung der Diskurse zu Religion und Moderne greifbar werden. Hierbei soll das Diskursmuster „Religion als Reduktion von Unsicherheit in Krisen“ im Mittelpunkt stehen, dessen damalige Formulierung durch William James geprägt war und somit als Indikator für dessen Einfluss gelten kann.

Hauptthema der Debatte war die Frage nach der Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion sowie nach der Zukunftsfähigkeit von Religion in einer modernen chinesischen Gesellschaft. Ihr Auslöser war die Forderung einiger radikaler Vertreter der Pariser Sektion der erst 1920 gegründeten *Shaonian Zhongguo xuehui* 少年中國學會 (Young China Association) nach dem freiwilligen Austritt und künftiger Nichtzulassung religiöser Mitglieder, da sich Religion nicht mit dem erklärten Ideal der Wissenschaft vertrage.³⁵ Wortführer der Pariser Sektion waren die Gründungsmitglieder Zeng Qi 曾琦 (1892–1951), Zhou Taixuan 周太玄 (1895–1968) und der seit 1919 u.a. bei Marcel Granet (1884–1940) in Paris studierende Li Huang 李璜 (1895–1991). Gegen diese Initiative erhob sich jedoch der Widerstand einzelner Mitglieder, etwa des selbst nicht religiösen Tian Han 田漢 (1898–1968). Dieser be-

32 Zu den Biographien siehe West 1976, S. 58–76, z.B. Xu Baoqian 徐寶謙 (1892–1944) siehe S. 67–68; zur Verbindung von Erziehung und nationaler Rettung (sowie persönlicher Charakterbildung): S. 88 (*jiaoyu jiuguo* 教育救國), S. 131 (*dushu jiuguo* 讀書救國; *renge jiuguo* 人格救國), S. 136, siehe auch S. 262 (Fn. 11 zu S. 58).

33 Chen Hsi-yuan 1999; in religiösen Milieus ist dagegen von einer stärkeren Resilienz bzw. hybrideren Semantiken auszugehen (s. Meyer 2013).

34 Meyer 2020.

35 Zhang Qinshi 1927, S. 183–185.

zog sich in einem Brief auf einen befreundeten religiösen Wissenschaftler, Zhang Difei 張滌非 (1907–1991). Er argumentierte zum einen mit dem Prinzip der Religionsfreiheit und vertrat zum anderen mit explizitem Bezug unter anderem auf William James³⁶ die Auffassung der Vereinbarkeit von „religiösem Bewusstsein“ und Wissenschaft. So plädierte er dafür, dass durchaus auch religiöse Menschen Wissenschaft betreiben und folglich auch weiterhin Mitglieder bleiben könnten.³⁷ Eine Hauptfrage betraf das Wissenschaftsverständnis. Gestellt wurde sie vor dem Hintergrund eines Szientismus, der etwas später in der Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik bestimmend sein sollte.³⁸ Konkret ging es um die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion, wofür James' moderne religionspsychologische Interpretation als Zeuge angerufen wurde. Dabei spielte für die Religionsapologeten die Differenzierung von objektivem Wissen und „religiöser Erfahrung“ als getrennte Wirklichkeitsbereiche eine entscheidende Rolle.

In der Folge wurde eine Vortragsreihe verschiedener prominenter Wissenschaftler zum Thema initiiert. Vorläufiges Ergebnis war die Entscheidung, religiöse Mitglieder zunächst weiter zuzulassen. Erst in der Folge kam es zu einer Radikalisierung in Form der sogenannten antireligiösen bzw., parallel dazu, antichristlichen Bewegung,³⁹ so dass die Debatte rückblickend oft als Startschuss der Radikalisierung angesehen wird.

a) Kontra-Positionen

Deziiert religionskritische Vertreter, die zu Vorträgen eingeladen wurden, waren neben der genannten Pariser Sektion u.a. der britische Philosoph Bertrand Russell (1872–1970), der damals in China weilte (mit seiner agnostischen, aber auch deziiert religionskritischen Position), Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940), Wang Xing-gong 王星拱 (1888–1949) und Li Shiceng 李石曾 (1881–1973). Ihre Argumente lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen: 1) Religion ist Aberglaube und damit irrational; sie verträgt sich *per se* nicht mit Wissenschaft und Rationalität (szientistisches Argument); 2) Religion kann und soll durch ästhetische Erziehung ersetzt werden (Cai, Wang) (Ersetzungsargument, Religion wird in einem evolutionären Schema eine nur vorübergehende Funktion eingeräumt).

36 Zhang Qinshi 1927, S. 52.

37 Zhang Qinshi 1927, S. 51–58; Tian Hans Beitrag wurde ursprünglich in *Shaonian Zhongguo* 2.8 (Feb. 1921) veröffentlicht.

38 Zhang Junmai u.a. 1998 [1923].

39 Ling 1981, Lam 1983.

Im Kontext des letztgenannten Arguments nimmt Wang Xinggong das Argument der Religionsvertreter auf, eine religiöse Haltung habe den Vorteil, dass sie „Leiden und Kummer der Menschheit auslöschen könne“ (*zongjiao de taidu, keyi miechu renlei de kunao* 宗教的態度, 可以滅除人類的苦惱).⁴⁰ Wang weist das Argument, Religion sei eine Quelle des Trostes in menschlichem Leiden, zurück. Stattdessen plädiert er mit Cai für die ästhetische Erziehung. Diese explizite Bezugnahme im Beitrag der Gegner zeigt besonders gut, dass das Motiv einer tröstenden Funktion von Religion im Diskurs präsent war. Nur deshalb musste ein Verständnis von Religion als Antwort auf individuelles Leiden im Sinne einer Lebenskrise aus Sicht ihrer Gegner widerlegt werden. Der Ersatz durch Ästhetik und deren emotionale Qualitäten erscheint allerdings schwach – zumindest aus Sicht der Religionsbefürworter.

a) Pro- (und vermittelnde) Positionen

Generell argumentieren die Vertreter, die religionstolerante oder religionsfreundliche Positionen einnahmen, wie die Philosophen Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988), Tu Xiaoshi 屠孝實 (1898–1932) und Liu Boming 劉伯明 (1887–1923), aber auch der christliche Religionspsychologe Lu Zhiwei 陸志韋 (1894–1970) keineswegs gegen den rationalistischen Diskurs. Dieser stellt sich im damaligen Kontext als unvermeidlich und hegemonial dar. Im Gegenteil wird hier eine Nichtwidersprüchlichkeit von Religion und Rationalismus postuliert und damit ein Platz der Religion neben der Wissenschaft gesucht. Religion wird insofern dem Maßstab der Vernunft unterworfen, als abergläubische Elemente aus den Religionen auszumerzen seien.

So tritt Tu Xiaoshi⁴¹ für die Vereinbarkeit von individueller Religion mit Naturwissenschaft und kritischer Geschichtswissenschaft ein, indem er Religion dem Bereich der individuellen Erfahrung zuweist. Er greift damit beim zitierten William James⁴² Argumente auf, die sich dann auch bei den christlichen Apologeten finden.

40 Zhang Qinshi 1927, S. 69–70. Ein weiteres Argument, das er zitiert und zurückweist, ist, dass Religion eine Quelle des Fortschritts sei.

41 Tu (1893–1932), der persönlich dem Buddhismus zuneigte, wurde nach dem Studium in Japan mit Besuch der Waseda 早稻田 University 1918 Professor für Philosophie an der Peking University, später u.a. 1926 bis 1927 Präsident der Pekinger Fazheng daxue 北京法政大學 und befasste sich neben Logik und Ethik auch mit Religionsphilosophie (s. Eintrag zu Tu Xiaoshi in Qin Xiaoyi 1984, S. 73–74.). Von ihm stammt u.a. ein früher Artikel zu Religion und Mythen in der *Beijing daxue yuekan* 北京大學月刊 1919.

42 Zhang Qinshi 1927, S. 100. Veröffentlicht in *Shaonian Zhongguo* 2.8 (Feb. 1921). James ist hier transkribiert als Zhemusi 哲姆斯.

Religion habe eine emotionale Funktion in der Beschäftigung mit grundlegenden Fragen des Lebens. Wissenschaft wie auch Moral und Kunst hätten wiederum einen praktischen Nutzen für die Religion, indem sie die Funktion einer kritischen Distanzierung von Wunder- und Aberglauben erfüllen. Dabei zeigen sich in der Trennung dieser beiden Bereiche und ihrer Funktionen argumentative Überschneidungen mit der 1923 folgenden Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik, etwa in der Abgrenzung von „direkter subjektiver Erfahrung“ (*zhijie de zhuguan jingyan* 直接的主觀經驗) (als „Wesen“ von Religion) gegenüber empirischer Wissenschaft, oder in der Erwähnung der „Intuition“ (*zhijue* 直覺) als Bereich der Religion, die den Einfluss der Lebensphilosophie verraten.⁴³ Daran knüpft auch ein Beitrag Liang Shumings (1893–1988) an. Liang war durch Cai Yuanpei als Professor für Philosophie an die Peking University berufen worden und war Verfasser des damals erst kürzlich erschienenen Werks *Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 (*Eastern and Western Cultures and their Philosophies*).⁴⁴ Als Befürworter der „Notwendigkeit von Religion“ betonte er mit besonderem Bezug zu indischem Material und unter Einfluss der Lebensphilosophie und des Yogācāra-Buddhismus vor allem die positive Bedeutung von Transzendenz, Mystik, Intuition, Gefühl und Erfahrung, mit denen er Religion verbindet, und zwar besonders als Ergänzung rationaler westlicher oder pragmatischer chinesischer Herangehensweisen an das menschliche Leben.⁴⁵

Auch die religionsaffirmativen Vertreter beugten sich dem hegemonialen rationalistischen Modernisierungsdiskurs. Trotzdem wird mit Bezug auf Werte der Aufklärung versucht, den Eigenwert von Religion zu erweisen. Die Hauptargumente zielen auf historische Belege für eine positive Funktion in der Entwicklung von Kunst und Kultur sowie die grundlegende Rolle von Religion als Ausgangspunkt für eine Gesellschaftsethik. Letzteres kann auch als Argument für den Umgang mit der damals aktuellen Krise gesehen werden, die wie die heutige dreifache *xin*-Krise auch als Legitimations- und Orientierungskrise nach Zusammenbruch des konfuzianisch-kaiserlichen Systems erlebt wurde. Vor allem aber verweist das Element der indivi-

43 Wobei Intuition über Konkretheit und eine Funktion des Zusammenfassens verfüge, Zhang Qinshi 1927, S. 103.

44 Erschienen 1922 (eigenes Vorwort von Oktober 1921) nach Vorlesungen an der Peking University, mehrere Auflagen im gleichen Jahr, 1924 bereits in 5. Auflage.

45 Siehe den gekürzten Abdruck des längeren Beitrags in Zhang Qinshi 1927, S. 107–136, zu den genannten Motiven bes. S. 114–116 und 126 (Transzendenz und Mystik), 129, 133 (Intuition, *zhijue* und Gefühl als Charakteristika der Inder), s. auch Liang Shuming, „Dongxi wenhua ji qi zhexue“ (in Liang 1921, S. 134–136). Zu Liangs Religionsbegriff s. auch Wesołowski 1996.

duellen „religiösen Erfahrung“ (u.a. bei Liang, Tu oder Liu) auf die direkte und indirekte Rezeption von zentralen Ideen William James’.

Besonders explizit wird die psychologisierende Thematisierung von Zukunft als für Menschen grundsätzlich „Gefährliches“ in der Rede des christlichen Religionspsychologen Lu Zhiwei.⁴⁶ In seinem Beitrag mit dem Titel „Wissenschaft und Religion“ (*Kexue yu zongjiao* 科學與宗教) ist das Kapitel 2 überschrieben als „Die Gefahr der Zukunft“ (*Jianglai de weixian* 將來的危險)⁴⁷: Hierbei wird das menschliche Leben als „äußerst gefährdet“ [wörtlich: gefährlich] (*weixian* 危險) definiert. Wissenschaft könne nur über Vergangenheit und Gegenwart sichere Kausalaussagen treffen, in Bezug auf die stets unsichere Zukunft aber nur Wahrscheinlichkeitsaussagen. Religion habe dagegen seit jeher eine „emotionale Funktion“,⁴⁸ mit der wir der Unsicherheit begegnen und die höchsten Werte des Lebens zu bewahren können. Nach Lu ist dies somit die Hauptfunktion von Religion. Jede spätere Ausprägung eines religiösen Systems oder spezifischer Glaubenssätze seien sekundär und nur Nebenprodukte. Und erst aus diesen ergäben sich nachträglich die Konflikte mit Wissenschaft.⁴⁹ Dagegen habe Religion angesichts des grundsätzlichen Gefährdetseins (*weixian* 危險) des Lebens eine wichtige sozialpsychologische Funktion. Sie erscheint somit als ein Bereich, der verschieden ist von dem, für den die Wissenschaft „zuständig“ ist. Ähnliche Gedanken finden wir auch in William James’ *The Varieties of Religious Experience*.⁵⁰ Lu – einer der Vorkämpfer der modernen Psychologie in China – plädiert also gerade angesichts der Unsicherheit jeder Zukunft und des grundsätzlichen Gefährdetseins des menschlichen Lebens aus (religions)psychologischen Gründen für eine emotional-psychologische, durch den Bezug auf Werte emotional stabilisierende Relevanz von Religion. Trotz des damals üblichen Verzichts auf eine namentliche Erwähnung lässt sich aufgrund der Äquivalenz des Argumentationsmusters sowie Lu Zhiweis religionspsychologischer Ausbildung in den USA der Einfluss von William James annehmen. Die starke Präsenz ähnlicher Argumente, aber auch konkrete Bezugnahmen auf William James finden sich in weiteren Beiträgen christlicher chinesischer Zeitgenossen ebenso.

46 Siehe auch dessen Beitrag in der Debatte zu Wissenschaft und Metaphysik (Zhang Junmai u.a. 1998, S. 232–234).

47 Lu Zhiwei 1921, S. 9.

48 Lu Zhiwei 1921, S. 10.

49 Lu Zhiwei 1921, S. 10.

50 Z.B. James 1905 [1902], S. 275–276 (mit einem Gefühl der Sicherheit, des Schutzes und Trostes durch Gott trotz aller Gefahr und Unsicherheit im Leben oder auch Todesgefahr), s. auch S. 287–288.

4. Weitere Beiträge: Einführungen in die Religionsforschung der 1920er Jahre

Im Folgenden sollen über die prominente Religionsdebatte der frühen 1920er Jahre hinaus drei Verfasser von Einleitungswerken zu Religion zu Wort kommen. Alle Autoren – Xie Songgao 謝頌羔 (1895–1972), Zeng Baosun 曾寶蓀 (1893–1978) und Xie Fuya 謝扶雅 (1892–1991) – haben einen christlichen Hintergrund und hatten in den USA oder in Großbritannien studiert.⁵¹ Ihre Werke können als Antwort auf die scharfen antireligiösen und antichristlichen Attacken der frühen und mittleren 1920er Jahre und als Indikator für eine weitere Verbreitung bestimmter Religionsinterpretationen gelesen werden. Sie repräsentieren verschiedene Fachrichtungen (Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Pädagogik sowie Religionsphilosophie) und Einflüsse. Ihre Argumente variieren darum leicht. Zeitlich folgen die Beiträge der beiden Xies (1926–1928) und Zeng Baosuns (1934) den zunehmend schärferen Attacken der antireligiösen Bewegung. Sie können demnach auch als Apologien der Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen verstanden werden.

Das Werk *Zhujiao de yanjiu* 諸教的研究 (Studies about Religions)⁵² von Xie Songgao von 1926 spiegelt den innerchristlichen Kontext am stärksten. Tatsächlich handelt es sich um ein Lehrbuch für den Gebrauch an christlichen Schulen, das bis 1949 14 Auflagen erfuhr. In der Einleitung werden mehrere allgemeine Argumente zugunsten der Religion vorgetragen: (1) Religiöser Glaube wird zunächst als universelles menschliches Phänomen beschrieben. (2) Dieser fände sich gerade bei vielen moralischen Persönlichkeiten (wie Konfuzius, Kant, Spinoza, Roosevelt, Wilson, Tolstoi) – hier wird also das ethische Argument, das wir bereits aus den frühen Debatten kennen, mit Hilfe von „Zeugen“ legitimiert.⁵³

Besonders interessant ist für uns ein drittes Argument (3), das an Lu Zhiweis Beitrag erinnert: Hier wird religiöser Glaube als etwas verstanden, das in der persönlichen Erfahrung nicht fehlen dürfe: Trost im Leiden, Hoffnung auf ewiges Leben, Liebe, Vergebung.⁵⁴ Diese Aufgaben können nicht von der Wissenschaft erfüllt werden. Obwohl die Formulierungen wie Trost und Hoffnung direkt eine christlich-reli-

51 Zu Xie Songgao und Xie Fuya siehe Meyer 2014 und Meyer 2015. Xie Songgao und Zeng sind bisher kaum erforscht.

52 Xie und Yu 1926. Über den Mitautor Yu Muren ist wenig bekannt. Ein Abgleich mit einem anderen religionswissenschaftlichen Einführungswerk von Xie von 1928 legt nahe, dass dieser wahrscheinlich auch Hauptautor des Werks von 1926 war.

53 Xie und Yu 1926, S. 5.

giöse Sprache spiegeln, verweist die Erwähnung der Wissenschaft hier auf den wissenschaftlichen Zeitgeist und die vorausgehenden Debatten.

Um seine Leser vom Wert der Religion zu überzeugen, rekurriert der Autor hier explizit auf das Deutungsmuster von Religion nicht nur als moralisch und kulturell konstruktiver Kraft, sondern auch als Trost und Hoffnung des Individuums angesichts der Unsicherheiten des menschlichen Lebens. Diese Kraft sei in einer Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, aber auch in Werten wie Liebe und Vergebung gegründet. Erst danach und darauf aufbauend sieht Xie in der Religion eine rettende Funktion für die Nation, die auf der Rettung und dem Heil der Individuen gründet.⁵⁵

Dass Xie Songgao William James als Religionspsychologe bekannt war, zeigt eine andere Stelle, an welcher er William James' *The varieties of religious experience* (*Zongjiao jingyan de zhonglei* 宗教經驗的種類) direkt zitiert.⁵⁶ Es sei nicht nur subjektiv von der eigenen Erfahrung auszugehen, sondern auch die Verschiedenartigkeit menschlicher Erfahrung zu bedenken. Ohne ausdrückliche Nennung von James, aber mit deutlichem Bezug auf das genannte Werk werden außerdem verschiedene Arten von „Bekehrung“ (*huigai* 悔改, „conversion“) wie die plötzliche und allmähliche angesprochen.⁵⁷

Das zweite Beispiel ist das Werk *Shiyan zongjiaoxue jiaocheng* 實驗宗教教學教程 (*Experiments in Personal Religion*) der Urenkelin von Zeng Guofan 曾國藩 (1811–1872), Zeng Baosun 曾寶蓀 [Tseng Pao Swen] (1893–1978), die in England eine ausgezeichnete Ausbildung genoss und in China als Leiterin der Yifang Girls' Collegiate School in Changsha (Hunan) tätig war. Ihr Werk von 1934 verbindet, wie in angloamerikanischer Tradition nicht unüblich, pädagogische Anliegen

54 Xie und Yu 1926, S. 6: „... *geren jingyan zhong suo bi buke shao de. Ru: tongku de anwei, ...yongsheng de xiwang* 個人經驗中所必不可少的。如: 痛苦的安慰, ... 永生的希望 ... “.

55 In Xie Songgaos Lehrwerken werden relativ wenig Quellen explizit genannt. Das Diskursmuster „Religion als Reduktion von Unsicherheit in Krisen“ erscheint hier eher allgemein formuliert, ohne direkten Bezug auf James oder andere, eher als Allgemeinwissen. Wichtig und auffällig ist hier aber die Verknüpfung mit dem Motiv der individuellen und kollektiven Rettung. In einer englischsprachigen Schrift des Autors von 1925 („The Confucian Civilization. The Confucian Theory of Moral and Religious Education“) findet sich ein ähnlicher Gedankengang, in dieser stellt er zunächst das Christentum als Rettung für die Nation (China) dar. Im erst 1933, in der zweiten Auflage, angefügten Kapitel VII betont er jedoch explizit den Primat der Rettung des Einzelnen vor der Rettung der Nation als deren Voraussetzung: „Before to save the nation, the primary task for each individual is to save individuals.“ (Xie Songgao 1933 [1925]).

56 Xie und Yu 1926, S.13 (James hier in der Umschrift Zhanmusi 詹姆斯).

57 Xie und Yu 1926, S.14.

mit (religions- bzw. entwicklungs)psychologischen Grundlagen. Eine große Bedeutung spielt bei ihr die Erlangung persönlicher religiöser Erfahrung (*zongjiao jingyan*) u.a. durch Naturbegegnungen, ästhetischer Bildung, Kampf- und Krisenerfahrungen, mystische Einheitserfahrungen sowie (kirchliche) Gemeinschaft.⁵⁸ Die Motive der Krisenerfahrung, aber auch der mystischen Erfahrung, die als positiver Erfahrung gewertet wird, lassen konkret Einflüsse William James' erkennen.

Auch in der ersten originär auf Chinesisch verfassten Religionsphilosophie (*zongjiao zhexue* 宗教哲學) des christlichen Religionsphilosophen und Religionswissenschaftlers Xie Fuya von 1928 finden sich ähnliche Aussagen. Dabei bezieht sich Xies Werk in expliziter Weise auf William James, von dem mehrere Schriften in der Bibliographie aufgeführt werden. Das Kapitel 3 seiner Religionsphilosophie mit dem Titel „religiöses Bewusstsein“ (*zongjiao yishi* 宗教意識) ist allein der Religionspsychologie gewidmet.⁵⁹ Das Kapitel beginnt mit Freud, Leuba und James zum Thema des Wachstums religiösen Bewusstseins (*zongjiao yishi zhi shengzhang* 宗教意識之生長), das sich parallel zur menschlichen Entwicklung von der Kindheit zum Erwachsenenalter entwickle; dieser Abschnitt behandelt auch die Bekehrung von Erwachsenen („conversion“, *gaixin* 改心), für deren Darstellung sich Xie auf William James' Klassiker *The Varieties of Religious Experience* (1902) stützt. Auch das sonstige religionspsychologische Programm beruht stark auf James' Klassiker. So behandelt der zweite Unterabschnitt zu „Religiösem Bewusstsein und Vernunft (Rationalität)“ die Punkte Gebet, Glaube und Mystik. Gerade das Thema Mystik ist ein weiteres Hauptthema in James' Werk.⁶⁰

Neben anderen religionsphilosophischen Aussagen (u.a. zu einem „religiösen Bedürfnis“, *zongjiao yu* 宗教欲) recurriert Xie auch auf Krisenerfahrungen im biographischen Wachstumsprozess, die erst vernünftige Antworten auf die menschlichen Grundfragen suchen ließen.⁶¹ Anders als die Religionspsychologen Lu Zhiwei und Zeng Baosun versteht Xie allerdings unter Religion keine rein emotionale Antwort. Stattdessen bezieht er sich auf Werte von Rationalität und Individualität, die er neben der Ethik als Merkmale der „höheren Religionen“ sieht und die er von den primitiven Formen im üblichen evolutionistischen Schema deutlich abgrenzt. Damit nimmt er Denkmuster des Rationalitätsdiskurses seiner Zeit auf. Konkret sieht er hierin ein besonders starkes Argument für das Christentum: Konfuzianismus und

58 Zeng Baosun 1934, S. 87.

59 Xie Fuya 1928, S. 119–153.

60 Xie Fuya 1928, S. 141–150 (Abschnitt III.2).

61 Xie Fuya 1928, S. 262.

Buddhismus seien nämlich in dieser Hinsicht besonders schwach, während das Christentum auf die Krisen der modernen Gesellschaft antworte und Trends wie „Social Gospel“ (*shehui fuyin* 社會福音) oder „gesellschaftszugewandte Religion“ (*shehuihua zongjiao* 社會化宗教) entwickelt habe.⁶² Ausgehend vom Individuum schlägt auch Xie Fuya den Bogen zum Nutzen für die Gesellschaft.

Alle drei Beispiele zeigen, wie die christlichen Autoren Konzepte von William James zu Religion bzw. religiöser Erfahrung als Antwort auf Krisen aufnehmen und dieses Deutungsmuster in verschiedenen Verknüpfungen in den chinesischen Religionsdiskurs importieren.

5. Fazit

Obwohl Religion mit einer heuristischen Definition auch für das vormoderne China in ihrer Funktion für die Reduktion von Unsicherheit analysiert werden kann, ist ein solches Deutungsmuster in China explizit erst mit den modernen Religionsdebatten der 1920er Jahre formuliert worden. Voraussetzung hierfür war nicht nur ein expliziter Religionsbegriff (in der Übersetzung als *zongjiao*), sondern auch der Import moderner westlicher, nicht zuletzt christlich geprägter Ideen. Dies zeigt sich etwa in verschiedenen Debattenbeiträgen von Akteuren mit religionsaffirmativer Diskursposition christlicher Prägung. Einerseits allgemein in der Rezeption eines Versprechens von „Rettung“ bzw. „Heil“, das für die jüdisch-christliche Tradition konstitutiv ist, andererseits speziell in Vorstellungen einer (religions)psychologischen Funktion von Religion, die von William James geprägt waren. In dessen religionspsychologischem Hauptwerk *The Varieties of Religious Experience* kommt neben dem Begriff der religiösen Erfahrung auch der Begriff der Krise als religionspsychologisches Deutungsmuster vor. Individuelle Lebenskrisen werden mit Hilfe bzw. im Rahmen religiöser Erfahrung bewältigt. Die medizinische Herkunft des Begriffs wird bei James religionspsychologisch umgedeutet. Seine Bezugnahme auf Lebenskrisen, die bei ihm selbst biographische Hintergründe hatte, entsprach dabei auch dem Lebensgefühl und den individuellen Krisenerfahrungen vieler junger chinesischer Konvertiten, die in der Umbruchsphase vom späten Kaiserreich zur Republik nach Orientierung suchten. Die eigenen Konversionen verstanden chinesische intellektuelle Christen oft im Kontext der kollektiven Krise der Nation und der eigenen Lebenskrise. In nicht wenigen Biographien spielt als Katalysator die Begegnung mit

62 Xie Fuya 1928, S. 256.

Missionaren eine Rolle. Liberale Vertreter des YMCA in China vertraten in dieser Zeit eine Botschaft des Social Gospel, in der individuelle und kollektive Aspekte von Rettung verschränkt waren.⁶³ An dieser Stelle schlug sich deutlich der Diskurs zur Rettung der Nation (*jiuguo*) nieder. Allerdings wurde er mit einer individuellen Krisenerfahrung verknüpft, die oft zum Auslöser einer Konversionserfahrung wurde. Das (religiöse) Deutungsmuster bot offenbar eine überzeugende individuelle Antwort auf die erlebten Umbrüche der Zeit.

Die positive Deutung von Religion als Lösung individueller und kollektiver Krisen steht jedoch nur für ein Argumentationsmuster innerhalb des vielstimmigen Ringens um die Deutung der Moderne. Weitere Argumente betrafen neben religiöser Erfahrung auch den Wert von Religion für Kultur und Sozialethik sowie ihre Vereinbarkeit mit Vernunft, Rationalität und Wissenschaft. Für Religionskritiker blieb dagegen Religion Teil des Problems und der aktuellen Krise, und nicht die Lösung.

Literaturverzeichnis

Blank, Josef. 1964. *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg i.Br.: Lambertus-Verlag.

Brück, Michael von. 2000. „Die Lehre Buddhas als Pfad zur Erlösung für alle Menschen“,

http://religionv1.orf.at/projekt03/religionen/buddhismus/fachartikel/re_bu_fa_lehre-buddhas_alspfad2-2000.htm (Zugriff am 5. April 2021).

Bruder, Klaus Jürgen. 1989. „Die Selbstfreisetzung des Ich in der Metapher seiner Auflösung: William James‘ „Strom des Bewußtseins“, in *Psychologie und Geschichte* 1, S. 9–21.

Chen Hsi-yuan [陳熙遠]. 1999. „Confucianism Encounters Religion. The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China“, Ph.D. dissertation, Harvard University.

Chen Jie. 1995. „The Impact of Reform on the Party and Ideology in China“, in *Journal of Contemporary China* 4.9, S. 22–34.

63 Siehe u.a. die Sammlung *Zongjiao jingyan tan*, hrsg. von Xu Baoqian und Wu Leichuan 1934 mit prominenten Beiträgen diverser Vertreter der Indigenisierungsbewegung.

- Chu Xiaobai. 2019. „Memories of the Gate: On the Rhetoric in The Pilgrim’s Progress and Its Chinese Versions“, in *Religions*, 10.6, S. 1–17.
- Dörnemann, Michael. 2003. *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fällman, Fredrik. 2010a. *Salvation and Modernity: Intellectuals and Faith in Contemporary China*, Lanham et al.: University of America.
- Fällman, Fredrik (2010b): „Useful Opium? ‘Adapted religion’ and ‘harmony’ in contemporary China“, in *Journal of Contemporary China* 19.67, S. 949–969.
- Fitzgerald, John. 1996. *Awakening China: Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Gan Tang 甘棠. 1983. *Zhongguo dalu de san xin weiji* 中國大陸的三信危機. Taipei: Zhongguo dalu wenti yanjiusuo.
- Goodell, Eric. 2017. „Taixu’s Pure Land on Earth and the *Vimalakīrti sūtra*“, in *Foguang xuebao* 3, S. 171–200.
- Goossaert, Vincent und David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- He Guanghu. 2003. „Some Features of the ‚Christian Upsurge‘“, in *Christian Theology and Intellectuals in China*, hrsg. von Joergen Skov Soerensen. Aarhus: Aarhus University, S. 41–47.
- Jäger, Siegfried. 2006. „Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse“, in *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 1: Theorien und Methoden*, hrsg. von Rainer Keller u.a.. 2. Aufl., Opladen: VS Verlag, S. 83–114.
- James, William. 1905. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. 11. Aufl., London u.a.: Longmans, Green, [orig. 1902].
- James, William [Weilian Zhanmushi 威廉·詹姆士]: *Zongjiao jingyan zhi zhong-zhong* 宗教經驗之種種. Shanghai: Shangwu, 1947.
- Jessup, James Brooks. 2010. „The Householder Elite Buddhist Activism in Shanghai, 1920–1956“, Ph.D. dissertation, Berkeley.

Keller, Reiner. 2015. „Die Wissenssoziologische Diskursanalyse im Feld der sozialwissenschaftlichen Diskursforschung“, in *Diskurs – interdisziplinär. Zugänge, Gegenstände, Perspektiven*, hrsg. von Heidrun Kämper und Ingo M. Warnke. *Diskursmuster* 6, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 25–46.

Klosinski, Gunther. 1999. „Krise“, in *Metzler Lexikon Religion*, hrsg. von Christoph Auffarth u.a. Stuttgart: Metzler, Bd. 2., S. 261–264.

Koenen, Klaus. 2007. „Eschatologie“, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20917/>, Jan. 2007 (Zugriff am 5. April 2021).

Koselleck, Reinhart, Nelly Tsouyopoulos und Ute Schönpflug. 1976. „Krise“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, [urspgl. in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 4. Basel und Stuttgart: Schwabe, S. 1235–1245), https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.krise%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.krise%27%5D#_elibrary__%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.krise%27%5D__1617622405470 (Zugriff am 5. April 2021).

Kubin, Wolfgang. 2005. *Die chinesische Literatur im 20. Jahrhundert*. München: Saur.

Kuhn, Dieter. 2007. *Die Republik China von 1912 bis 1937. Entwurf für eine politische Ereignisgeschichte*. 3.überarb. und erw. Aufl., Heidelberg: edition forum.

Lackner, Michael, Iwo Amelung und Joachim Kurtz (Hrsg.). 2001. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden und Boston: Brill.

Lai, John Tzu-Pang. 2012. *The Afterlife of a Classic: A Critical Study of the Late-Qing Chinese Translations of the Pilgrim's Progress*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.

Lam, Wing-hung. 1983. *Chinese Theology in Construction*, Pasadena, Calif., Carey.

Liang Shuming 梁漱溟. 1921. *Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 („*Eastern and Western Cultures and their Philosophies*“). Shanghai: Shangwu yinshuguan.

- Ling, Samuel. 1981. "The Other May Fourth Movement. The Chinese Christian Renaissance, 1919–1937", Ph.D. dissertation, Temple University.
- Luhmann, Niklas. 1977. *Die Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lu Zhiwei 陸志韋. 1921. „Kexue yu zongjiao 科學與宗教“, in *Shaonian Zhongguo* 少年中國 2.11, S. 9–12.
- Ly, Duc Quang. 2010. „Staat und Nation in Liang Qichaos ‚Erneuerung des Volkes‘“, in *Staatsverständnis in Ostasien*, hrsg. von Eun-Jeung Lee, Thomas Fröhlich. Baden-Baden: Nomos, S. 69–89.
- Meyer, Christian. 2008–2009. „Xie Fuya as a Contributor to Religious Studies in China in the First Half of the 20th Century“, in *Ching Feng* 9.1–2, S. 23–50.
- Meyer, Christian. 2013. „Der moderne chinesische ‚Religionsbegriff‘ *zongjiao* als Beispiel translingualer Praxis. Rezeption westlicher Religionsbegriffe und -vorstellungen im China des frühen 20. Jahrhunderts“, in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, hrsg. von Max Deeg, Oliver Freiburger und Christoph Kleine. Uppsala: Uppsala Universitet, S. 351–392.
- Meyer, Christian. 2014. „How the ‚Science of Religion‘ (*zongjiaoxue*) as a Discipline Globalized ‚Religion‘ in Late Qing and Early Republican China“, in *Chinese Religions in the Age of Globalization, 1800–Present*, hrsg. von Thomas Jansen, Thoralf Klein und Christian Meyer. Leiden: Brill, S. 297–341.
- Meyer, Christian. 2015. „The Emergence of ‚Religious Studies‘ (*zongjiaoxue*) in Republican China, 1911–1949“, in *NUMEN* 62.1, S. 40–75.
- Meyer, Christian. 2020. „*Zongjiao* als chinesischer Religionsbegriff? Genealogische Anmerkungen zu seiner Entwicklung seit der späten Qing-Zeit“, in *China heute XX–XIX* (4/2020), S. 206–217.
- Müller, Gotelind. 2008. „Are We ‚Yellow‘? And Who is ‚Us‘? – China’s Problems with Globalising the Concept of ‚Race‘ (around 1900)“, in *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 32, S. 153–180.
- Paisley, John. 2020. „Bertrand Russell and China During and After His Visit in 1920“, MA thesis, Harvard Extension School.
- Pollack, Detlef. 2001. „Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns“, in *Soziale Systeme* 7, S. 5–22.

Pritzkat, Joachim. 1998. „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt? Zur Spannung zwischen Diesseitsangst und Jenseitshoffnung bei Friedrich von Spee und Andreas Gryphius“, in *Spee-Jahrbuch* 5, S. 107–116.

Qin Xiaoyi (Chin Hsiao-yi) 秦孝儀. Hrsg. 1984. *Zhongguo guomindang jiushi nian dashi nianbiao* 中國國民黨九十年大事年表, Taipei: Zhongguo guomindang dangshi weiyuanhui.

Schneider, Julia C. 2017. *Nation and Ethnicity: Chinese Discourses on History, Historiography, and Nationalism (1900s–1920s)*. Leiden: Brill.

Schwarcz, Vera. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.

Wehnert, Jürgen. 2011. „Gericht Gottes (NT) 2“, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48909/> (letzte Änderung 2011) (Zugriff am 5. April 2021).

Wesołowski, Zbigniew. 1996. „Liang Shumings (1893–1988) Religionsbegriff“, in „Fallbeispiel“ China. *Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*, hrsg. von Roman Malek. Sankt Augustin / Nettetal: China-Zentrum / Steyler Verlag, S. 241–267.

West, Philip. 1976. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916–1952*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Xie Fuya 謝扶雅. 1939 [1928]. *Zongjiao zhexue* 宗教哲學 [Philosophy of Religion]. 2. Aufl. 1939 [1. Aufl. 1928]. Shanghai: Qingnian xiehui [Association Press].

Xie Songgao 謝頌羔 [Z.K. Zia]. 1933 [1925]. *The Confucian Civilization* [= Ju chia ti wen hua 儒家的文化], introduction by Bishop Birney. 2. rev. Aufl. [urspgl. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1925]. Shanghai: Christian Literature Society [Guangxuehui].

Xu Baoqian und Wu Leichuan (Hrsg.). 1934. *Zongjiao jingyan tan* 宗教經驗譚. Shanghai: Qingnian xiehui shuju.

Zeng Baosuns 曾寶蓀 [Tseng Pao Swen] 1948 [1934]. *Shiyan zongjiaoxue jiaocheng* 實驗宗教學教程 (engl. Originaltitel: „Experiments in Personal Religion“). 3. Aufl. [1. Aufl. 1934]. Shanghai: Qingnian xiehui shuju.

Zhang Junmai 張君勱 u.a. 1998. *Kexue yu Renshengguan* 科學與人生觀. [erweiterter und durchgesehener Nachdruck von *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 (Science and Philosophy of Life), hg. von Wang Mengzou 汪孟鄒. Shanghai: Yandong tushuguan, 1923]. Shenyang: Liaoning jiaoyu chubanshe.

Zhang Qinshi 張欽士 [Neander C.S. Chang] (Hrsg.). 1927. *Guonei jinshi nianlai zhi zongjiao sichao* 國內近十年來之宗教思潮 [orig. engl. Titel: Religious Thought Movements in China During the Last Decade. A Source Book], Peking: Commercial Press.

Self-immolation as the ultimate form of crisis response in early Chinese philosophy

Lisa Indraccolo

In early China, the perception and conceptualization of suicide, and especially of honour-related suicide, is substantially positive. This despite the fact that suicide is in principle an unfilial act, since the body is considered a sacred gift received by one's parents, the integrity of which has to be protected at any cost. Under certain circumstances however, self-immolation is the only possible choice left for someone to preserve one's dignity and reputation. In particular, in early Confucianism "protest suicide" is not only accepted, but openly promoted as the ultimate resolution that a true scholar might find himself to make in order to restore one's tarnished reputation from unjust accusations, or to strongly re-affirm one's moral stance and dignity against a general situation of corruption and moral decay. This paper addresses the principle of "protest suicide" of a scholar as an ultimate response to a personal or socio-political crisis in early Chinese sources, with an ultimate focus on received texts associated with the Confucian tradition.

The term "crisis" comes from the ancient Greek *krisis*, which concerns two different semantic areas, pertaining respectively to the legal and medical realms. The word can mean "to discriminate, to distinguish, or to judge" (as in a lawsuit), hence "to make a choice, decision, or judgement,"¹ or "the point in the progress of a disease when an important development or change takes place which is decisive of recovery or death" or, more generically, "a state of affairs in which a decisive change for better or worse is imminent; a turning point."²

Interestingly, the way in which an ancient Chinese scholar would conceptualize and face a situation of personal "crisis" is somewhat similar, and in part seemingly combines these two meanings. From the perspective of a literatus, a "crisis" could be defined as a pondered, lucid decision taken in face of a "life or death situation" – where 'life or death' could be interpreted literally; but more often are to be considered at the same time metaphorically, as referring to the critical moment in which it is possible to restore one's reputation after it has been tarnished. Extreme circum-

1 "[S]eparation; discord, dispute; choosing, deciding, judgement, sentence; trial, examination, lawsuit, court of justice, punishment; issue, event, outcome." Morwood and Taylor 2002, p. 192.

2 *OED* 1989, p. 27.

stances require extreme measures, especially when one's honour and integrity are at stake. In such a case, a true scholar would eventually resort to the drastic resolution of taking one's life as a form of protest – against a more generalized socio-political and moral “crisis,” meant in the modern sense of the term, as the result of misrule and corruption – or as a form of ultimate self-affirmation, to preserve one's honor when slandered or falsely accused.

The present paper aims at exploring the rhetoric of the scholar's “protest suicide” in early Chinese politico-philosophical discourse, as a means to react to a traumatic personal loss of status, authority or respect³ due to a sudden, unexpected political and institutional crisis. In this context, “protest suicide” – and especially the scholar's suicide – tends to have a substantially positive connotation.⁴ It is considered not only as a socially acceptable way to prove and re-assess one's moral integrity and purity of intention in the face of adversity, misfortune, personal degradation or disgrace. It is also an effective means to express strong political and moral dissent, and to distance oneself from a certain environment or course of action.

While several studies have been carried out to address the ethical, legal, and socio-cultural dimensions of the issue of female suicide in the Classical Chinese tradition, especially in connection with the development of the cult of widowhood and female chastity in the late Míng 明 (1368–1644) and Qīng 清 (1644–1911) dynasties,⁵ comparatively less attention has been paid to the phenomenon of the scholar's honour-related suicide in early Chinese philosophical discourse so far. Recently, there has been a renewed interest in this topic, mostly in connection with the ongoing heated debate about the legalization of euthanasia and assisted suicide in contemporary society all over the world and the related concept of “death with dignity” – a controversial arena of discussion in which some scholars have been problematising the issue from the perspective of Confucian moral philosophy and ethical thought on suicide.⁶

3 See Pridmore and Pridmore 2018; Lee and Kleinman 2003; Barbagli 2015, pp. 191–294; Lewis 2021.

4 Lau 1988–89.

5 The phenomenon of female suicide in Chinese culture and literature, and especially in the Late Imperial period, has been studied in depth. There is a considerable amount of secondary scholarship available also in Western languages on the topic, hence the following list does not aim at being exhaustive, but rather at providing an overview of most relevant publications, e.g. van Gulik 1974; T'ien 1988; Ebrey 1993a and 1993b; Carlitz 1994; Sommer 2000; Ropp, Zamperini, and Zurndorfer 2001; Theiss 2004a and 2004b; Huang 2006; Lu 2008; Mann 2011; Judge and Ying 2011.

In Classical Chinese philosophy, and especially in the Confucian tradition, suicide is openly addressed as a sensible option, if not a proper “right” that is typically – but not exclusively – exerted by a true scholar⁷ when faced with extreme circumstances that do not allow any other possible course of action without irremediably tarnishing their honour and reputation and degrading themselves. Therefore, such circumstances require and allow for the most extreme self-sacrifice as the only possible appropriate response.⁸

The possibility of having to make the ultimate sacrifice and commit suicide in the name of one’s principles is already addressed in the *Lúnyǔ* 論語, where it is presented by the Master himself as an almost inescapable choice for those who are ready to fight for their ideals, especially to preserve their integrity and dignity, but mostly their adamant devotion to the pursual and practice of humaneness:⁹

The Master said: “A resolute scholar and a humane person will not try to preserve their lives at the expense of damaging their humaneness, there are some who will kill themselves in order to preserve their humaneness intact.”

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」¹⁰

And once again, in the following passage the Master praises the nobility of the act of supreme self-sacrifice and the purity of intentions it entails, if it is committed in the name of virtue with the goal of preserving it at any cost. When performed with this inner disposition, this genuine act of self-immolation can contribute to perfecting one’s own morality, pairing it with the love of learning, one of the most esteemed and laudable qualities he acknowledges in a human being:

The Master said: “He has the sincerest faith in the love of learning, and holds on to death to perfect his course of action. He would not enter a country in jeopardy, he would not reside in a country in turmoil. When the world is well-governed and in good order then he will show himself, when it is not well-governed and in good order then he will hide. If a country is well-governed, it is

6 On this topic, see especially the extensive work of Lo Ping-Cheung (1999, 2002, 2010, 2016). Cf. Fan 2002; Cheng 2002; Döring 2006; Döring and Ren 2002; Li and Li 2017; Fei 2010 and 2021.

7 On the role and duties of scholar-officials, in particular in the Confucian tradition, see Chan 2004 and Pines 2012.

8 Hsieh and Spence 1981; Lin 1990; Khushf 2002; Lee and Kleinman 2003; Hinsch 2011; Pines 2020 and 2012, chapter 3 on literati, esp. pp. 97–100; Lewis 2021, pp. 124–156. On the case of Sīmǎ Qiān 司馬遷 (c. 163–85 B.C.) preferring castration over death, see Li and Li 2017 and Durrant 1995, esp. pp. 9–10, 18, 109–110.

9 All translations in the article are mine, unless otherwise stated.

10 *Lúnyǔ* 15.9.

shameful if there are poor and lowly people in it. If a country is ill-governed, it is shameful if there are rich and wealthy people in it.”

子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」¹¹

Suicide becomes the means par excellence by which it is possible to re-establish and re-affirm one's moral, intellectual, and, in the case of women, even physical,¹² integrity.¹³ It is an extreme example of self-affirmation that can be used as a powerful form of remonstrance¹⁴ to express social and political protest, a “*cri de coeur*” that speaks one's truth out loud, and an empowering act through which the individual re-states their dignity and virtue. In certain cases, suicide can also be enforced upon someone as a form of supreme punishment, typically from a superior in rank or by the ruler himself, thereby raising serious concerns and doubts about its fairness. This even occurs within the most upright Confucian circles who would strongly advocate such a solution. Literati and scholar-officials who engaged in government activities at different levels, regardless of their political agenda and their intellectual affiliation to a certain trend of thought, were all equally aware of the dangers that court life entails, and the damage that slander could cause to one's reputation. Another *Lúnyǔ* passage (18.1) dryly warns the reader/user of the text¹⁵ of the life-threatening risks that remonstrating against one's ruler might entail: “Bǐ Gān remonstrated and died because of this” (比干諫而死).

An exemplary case in point is the infamous death by suicide of Hán Fēi 韓非 (c. 280–233 B.C.). As we are told in his biography recorded in the *Shǐjì* 史記 (Records of the Grand Historian) chapter 63 ‘Lǎozǐ Hán Fēi lièzhuàn’ 老子韓非列傳, Hán Fēi is sent as a diplomatic envoy to the court of Qín 秦. During the time he spends in Qín, Hán Fēi is badly slandered by Lǐ Sī 李斯 (c. 280–c.208 B.C.) who feels

11 *Lúnyǔ* 8.13.

12 Hsieh and Spence 1981; Raphals 1998; Kinney 2014.

13 See note 4 above, esp. Hsieh and Spence 1981; Lin 1990; Khushf 2002; Goldin 2002, esp. pp. 86–88, 102; Lee and Kleinman 2003; Hinsch 2011.

14 Schaberg 1997, 2002, and 2005; Suddath 2005; Olberding 2013; Andrew and LaFleur 2014; Roetz 2019; Crone, Fahr and Schwermann 2023.

15 As early Chinese texts were mostly performed and/or recited rather than read alone in silence, the “readership” of a text is rather to be conceived as its audience. In the case of texts that are also instructional in nature, such as the *Lúnyǔ*, their content is meant to be explained and transmitted by a teacher to a pupil who is then supposed to be able to put into practice its teachings, but also re-produce it by performing it. Hence the term “reader,” which has a passive connotation, is not quite accurate and has to be integrated with the concept of (active) user. Cf. Richter 2013.

threatened by his superior intellectual ingenuity, eloquence and rhetorical skills. Hán Fēi eventually falls into disgrace with the ruler and is forced to commit suicide by taking poison in 233 B.C. Hán Fēi's tragic fate proves that even the shrewdest politicians were not immune to retaliation and were constantly subjected to the whims of the ruler, who could easily put them to death, as Hán Fēi himself had somewhat ominously lamented in the famous chapter 12 'The Difficulties of Persuasion' (*'Shuìnán'* 說難) preserved in the eponymous composite collection.¹⁶ Death by suicide – regardless whether it was forced or as the result of a deliberate choice – is typically characterized by a strong negative connotation especially in those texts that are more closely associated with so-called Daoist or yangist¹⁷ trends of thought, which strongly advocate for and promote the preservation of the integrity of the human body and of life in its totality as a core guiding principle. However, also texts that are closely associated with Confucian thought see death in an equally negative light, in particular violent, untimely or premature death.¹⁸ In these texts, the main cause of premature and violent death is typically identified in the lack of moral standing, and especially in the refusal to pursue humaneness, for instance in the *Mèngzǐ* 孟子:

Nowadays, they loathe death and ruin and yet they rejoice in not practicing humaneness, this is like loathing drunkenness and yet drinking heavily. [...] Nowadays, those who wish to become kings [...] do not aspire to (pursue) humaneness and all their lives will be sorrowful and disgraceful until the day they will succumb to death and ruin.

16 Hunter 2013; Indraccolo 2020.

17 A trend of thought dating back to the Warring States period, closely associated with and inspired by the thought of the thinker Yáng Zhū 楊朱 (c. 440–360 B.C.). No proper “yangist” corpus of texts has been transmitted and the available information about his philosophy are known thanks to references in other sources. According to anecdotes recorded in other philosophical texts of the time, Yáng Zhū is known for promoting a form of naturalism, combined with hedonism or “ethical egoism,” as preserving the integrity of one's body and one's life at any cost are considered the highest goal. Harshly criticized by his contemporaries for his societal and political disengagement and the deliberate indifference towards other people's conditions, Yáng Zhū is consistently portrayed in a negative light. In particular, together with Mòzǐ 墨子 and Mohism at large, Yáng Zhū is considered one of the nemeses of Mencius, and the philosophy he is associated with is virulently attacked in the eponymous text. A paradigmatic example of such criticism is the famous statement that “Yáng Zhū opted for ‘each for themselves.’ If he could have benefited the world by plucking one single hair, he would not have done it.” (楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也; *Mèngzǐ* ‘Jìnxīn shàng’ 孟子 · 盡心上, 7A26). On yangism and the figure of Yáng Zhū, see Andreini 2000 and 2014; Defoort and Lee 2022.

18 Lo 1999, pp. 316–317; Fei 2021; Pabst Battin 2015, pp. 53–56.

今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。[.....]。今之欲王者[.....]。苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡。¹⁹

It must be remarked that suicide and death are never to be taken lightly, as life is valued as the most precious possession of an individual: losing one's life is a disgrace to one's person, but also by extension to one's family and clan, as one is no more capable of providing for one's parents and potentially also ensuring the continuation of the family line, thereby falling short of their filial duties.²⁰ The preservation of the integrity of the body is considered as the primary and most fundamental expression of filial piety towards one's parents. This cardinal principle is stated pre-eminently in the *Dà Dài Lǐ* 大戴禮記:

Our physical persona is the body that our parents have handed down to us. We enliven and enact the body that our parents have handed down to us, how could we possibly dare not to respect it?

身者，親之遺體也。行親之遺體，敢不敬乎？²¹

And in the *Xiàojīng*:

The Master said: "One's body in its entirety, including hair and skin, is received from one's parents, one must not dare injure it or wound it. This is the origin of filial piety."

子曰：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」²²

It is precisely the high value attributed to leading a moral life that makes the sacrifice of self-immolation even harder and more praiseworthy at the same time. Suicide is in no way an easy solution or a shortcut, nor is it the normalized standard reaction to a situation of distress or disgrace. In early China, suicide is socially approved under certain circumstances, though not necessarily nor univocally socially sanctioned.²³ This explains also how and why the somewhat controversial figure of Guǎn Zhòng 管仲 (c. 720–645 B.C.), who, when confronted with failure of his political mission, refused to commit suicide, can be relatively easily redeemed and subsumed within the Confucian philosophical discourse without any substantial issues,

¹⁹ *Mèngzǐ* 4A3.

²⁰ On this issue, see Ivanhoe, 2004, pp. 189–202, esp. 190; Döring 2009.

²¹ *Dà Dài Lǐ* 11.2.

²² *Xiàojīng* 1.1.

²³ Lewis 1990, esp. p. 40.

though even among Confucian thinkers there persist different evaluations and opinions of this charismatic character and his questionable performance.²⁴

In early China, there is no moral stigma against suicide in itself, neither from a moral nor from a cultural perspective – and least of all from a religious one. As Lo Ping-cheung (1999) has pointed out, there is an “ethic of suicide” in early Chinese thought, according to which suicide is acknowledged as a form of “death with dignity,” cast in and expressed by a positive rhetoric. It is a form of death that allows to strongly affirm, rather than to deny the individual their identity in suicide, and to take a moral stand, thereby turning oneself into a bright and shining example of virtue that should be praised and emulated. Thus, by committing suicide, it is possible to secure an honourable death, – that is, to avoid an undignified death or a disgraceful and shameful existence, as suicide is instead often understood in other traditions and, to a certain extent, also in late imperial Chinese thought.

What does make a substantial difference in the way in which a case of suicide is assessed, and eventually judged by the community, is the reason that triggered the gesture and the inner disposition with which self-immolation is accomplished, the allegedly higher ethical goal that one should ideally reach thereby, or the moral influence it is meant to exert on society by setting an example. When motivated by purely personal reasons or by inner feelings of emotional distress – even if the latter might in fact have been caused by a situation of reputational damage and social, political or moral disgrace caused by unjust accusations or false claims – suicide can still be excused to a certain extent. In this case, suicide can still be acknowledged as being tragic and people might sympathize with the situation, but the act of killing oneself is not considered as a proper case of honour-related suicide.²⁵

[T]he moral issue is not whether one can commit suicide or not, since there is no strict prohibition against it. Rather, the issue is for what kind of reason (trivial or substantial) suicide is committed, and what kind of impact it will produce.” (Lo, 1999: 316) Thus, one is not morally condemned on account of having committed suicide, but might be stigmatized for wasting one’s life and for not fulfilling the lifetime duties towards family members and society at large.²⁶

Such is, for instance, the rather controversial case of the suicide of Qū Yuán 屈原 (c. 340–278 B.C.), possibly the most paradigmatic figure of a literatus who took his own life in the premodern period. While his might seem an ideal case of a scholar’s

24 Khushf 2002; Nylan 1998–99, pp. 231–233; Pines 2020.

25 Song 2004.

26 Lo 1999 and 2002.

honor-related protest suicide at first sight, Qū Yuán's intentions have been considered ambiguous and problematic especially during the Hàn Dynasty (202 B.C.–220 A.D.),²⁷ even by ancient Chinese scholars like Sīmǎ Qiān, who was also punished and humiliated. Despite showing a certain degree of sympathy for his fate, in the biography he dedicates to Qū Yuán in the *Shǐjì*, Sīmǎ Qiān seems to take a rather critical stance towards his decision to commit suicide.²⁸ What Qū Yuán's true motives and inner disposition actually were when he drowned himself and whether his act properly qualifies as a case of “protest suicide” is still object of debate among contemporary scholars.²⁹ The intellectual had indeed been slandered at court and had fallen from imperial grace twice. As a result, he had been sent to exile to the furthest regions of his native kingdom of Chǔ 楚, where, according to the tradition, he committed suicide by drowning himself in the Miluó 汨羅 River. However, it is still matter of discussion whether he indeed committed the extreme gesture as a way to restore his lost honour and reputation and to proclaim his innocence and purity of intention in front of the entire world,³⁰ or rather as a reaction to his psychological and emotional distress.³¹ Is Qū Yuán eventually to be considered a tragic hero or a heroic scholar? While it seems hardly possible to disentangle the different, complex motives behind his extreme gesture, some of his poetical compositions, such as the famous *Lí Sāo* 離騷 (Encountering Sorrow), and especially the biographical (or possibly even autobiographical) “Yúfù” 漁父 (The Fishermen), seem to hint at a sincere attempt to reestablish his name.³² At the same time, the advice given by the figure of the fishermen in the eponymous composition, i.e. how to survive and live on in a politically corrupted situation, has attracted major criticism during the Hàn.³³

At this point, it seems quite clear that there is a strong underlying connection between the social and political dimensions of one's persona, one's reputation, and honour-related suicide. Every member of the contemporary intelligentsia was, first and foremost, a social and political agent. Therefore, these are indissoluble con-

27 Chan 2012, see in particular Chapters 1 and 7.

28 Nylan 1998–199, pp. 232–233; Fei 2021, pp. 18–19.

29 Liu 1995a.

30 Zhū Xī 朱熹 (1130–1200) would later claim that this was the case (Rusk 2012, pp. 138–143). He was also the first to apply the term “patriotic” (*àiguó zhǔyì* 愛國主義) (Sukhu 2012, pp. 17–28) to Qū Yuán's poetry, followed by a plethora of mid-twentieth century publications.

31 Liu 1995b.

32 Hawkes 1985, pp. 204; 206–207; Du 2019.

33 Chan 2012, pp. 190–194.

stitutive elements of the connective tissue that holds together the different facets of one's personality. By consequence, suicide is a deliberate choice that has to be pondered over carefully and that has to be made only as "ultima ratio," when all other honourable options have been explored and revealed themselves to be insufficient to ensure the preservation of one's honour, reputation, and moral stance. Losing one's moral integrity and dignity, and degrading one's virtue, accepting to put up with a situation that might irremediably compromise one's reputation are considered to be even more disgraceful than losing one's life. This is because living in itself and by itself does not have an absolute value, unless one makes one's life valuable and meaningful by engaging in self-cultivation and -betterment through the consistent pursuit of virtues – in particular humaneness – and of moral behaviour. A life that is truly worth living is the moral life.³⁴ One has the duty to preserve life, but not at any cost or under unbearable circumstances: one must always serve the superior goal of pursuing virtue in all its facets and in all aspects of one's life. If the highest value is morality and preserving one's virtue and dignity rather than biological life *tout court*, there will necessarily be situations in which sacrificing one's life for a higher ethical goal might turn out to be a much desirable outcome, despite the fact that, as the *Lǐjì* says:

Death, exile/ruin, disgrace, poverty, and suffering: what people loathe the most is gathered in this list.

死亡貧苦，人之大惡存焉。³⁵

Thus, under extreme circumstances, suicide might become a moral imperative.

The principle of "killing oneself to preserve one's virtue intact" (*shā shēn yǐ chéng rén* 殺身以成仁) is actually mentioned only once in the *Lúnyǔ*.³⁶ However, this expression crystallizes over time and apparently becomes almost a motto during the Hàn period, although there are only a relatively limited number of occurrences. In early imperial literature, it appears at times in a slightly adjusted form, or in variants that draw the attention to other core virtues of the Confucian ethical discourse. These expressions are invariably associated with outstanding examples of virtue and ethical behaviour, such as the morally and intellectually distinguished person (*jūnzǐ* 君子) or the (true) scholar-official (*shì* 士); or cultural heroes of the caliber of Bó Yí

³⁴ King and Schilling 2011; King 2015.

³⁵ *Lǐjì* 9.19.

³⁶ *Lúnyǔ* 15.9.

伯夷³⁷ and Shū Qí 叔齊;³⁸ (Wángzǐ) Bǐ Gān (王子)比干;³⁹ and Liǔxià Huì 柳下惠,⁴⁰ who are often cited together in triplets or couplets of parallel sentences.⁴¹ Bó Yí

- 37 A mythological figure who allegedly lived during the Shāng 商 Dynasty (17th–11th cent. B.C.). The tradition claims that he helped the mythical pre-dynastic rulers Shùn 舜 and Yǔ 禹 to tame the Great Flood. According to the *Lǚshì Chūnqiū* 呂氏春秋, he would have developed the technology to dig wells, thereby freeing all body of waters from dragons and other animals. In virtue of these accomplishments, he is acknowledged as a cultural hero. Bó Yí is also said to have been a member of the tribal Dōngyí 東夷 clan subjected to the Shāng. He supposedly served first as minister at his father's court, then refused to claim his legitimate succession right and renounced the throne to let his younger brother Shū Qí rule. There exist competing versions of this story. Due to his virtuous behavior, he is considered an example of loyalty and filial piety, especially in texts associated with the Confucian tradition.
- 38 A younger brother of the mythical Bó Yí 伯夷, he is often cited together with him (see note above). According to the tradition, he was the younger son of the chief of a barbaric clan that was in a vassal-like relationship to the ruling Shāng Dynasty. When his older brother renounced the throne in his favor, he refused to reign out of respect towards him and their father. The two brothers eventually fled together once the Zhōu 周 conquered the Shāng and starved themselves to death in the mountains rather than serve the new ruler. Due to his virtuous behavior, he is also considered an example of loyalty.
- 39 Prince of the royal Shāng clan (?–1047 B.C.), he was the son of King Wén Dīng 文丁 (*r.* 1116–1106 B.C.) and served as prime minister during the reign of his nephew, the last Shāng king, the notorious Dìxīn 帝辛 (posthumous name Zhòu 紂, 1105–1046 B.C., *r.* 1075–1046 B.C.). According to the *Shǐjì*, he was a virtuous minister and tried several times to admonish his nephew and persuade him to rectify his behavior, but to no avail. He was eventually sentenced to a gruesome death by the king. He is celebrated by the tradition as a sage of antiquity and a wise and loyal minister.
- 40 Zhǎn Huò 展獲 (c. 720–621 B.C.), also commonly known as Liǔxià Huì, a politician of the Spring and Autumn period (770–481 B.C.) and governor of the district of Liǔxià of the State of Lǔ 魯, known for his integrity and morally impeccable character.
- 41 There are altogether six variants of this expression that can be identified in early imperial literature: 1) “killing oneself to preserve one's name intact” *shā shēn yǐ chéng míng* 殺身以成名 (one occurrence in the *Lièzǐ* 列子 ‘Shuōfú’ 說符, 8.25; one occurrence associated with the figure of the scholar-official in the *Shǐjì*, Fànsuī Cǎi Zé lièzhuàn 范睢蔡澤列傳, 79.2420; one occurrence associated with the *jūnzǐ* in the *Zhànguó cè* ‘Cǎi Zé jiàn zhú yú Zhào’ 戰國策·蔡澤見逐於趙, 3.3.1); 2) “killing oneself to preserve one's loyalty intact” *shā shēn yǐ chéng qí zhōng* 殺身以成其忠 (two occurrences, both associated with the figure of Wángzǐ Bǐ Gān, one in *Hánshī wàizhuàn* 韓詩外傳, 1.8; and one in *Shuōy-uàn* 說苑 ‘Lǐjié’ 立節, 4.1, with a slightly different formulation, featuring the verb *zuò* 作 instead of *chéng* 成); 3) “killing oneself to preserve one's honesty intact” *shā shēn yǐ chéng qí lián* 殺身以成其廉 (two occurrences, both associated with Bó Yí and Shū Qí, cited together, one in *Hánshī wàizhuàn*, *juān* 1; and one in *Shuōy-uàn* ‘Lǐjié’); 4) “killing oneself to preserve one's trustworthiness intact” *shā shēn yǐ chéng qí xìn* 殺身以成其信 (two occurrences, both associated with Liǔxià Huì, one in *Hánshī wàizhuàn*, 1.8; and one

and Shū Qí in particular starved themselves to death rather than serving King Wén 文 of Zhōu after his conquest of the Shàng, hence their deaths qualify as an early virtuous example of “protest suicide.”⁴² Thus, it is most fitting that a variant of this expression appears in connection with these two figures in particular.

The most accomplished formulation of this principle is beyond doubt the famous “bear paw” passage in the *Mèngzǐ*, which states explicitly that there are far more detrimental things that should be loathed rather than death, and that one should be ready to give up one’s life for the sake of righteousness. –

Mencius said: “Fish is something I crave; bear’s paws are also something I crave. If I could not have both at the same time, I would give up on the fish, and choose bear’s paws. Likewise, life is also something I crave, and righteousness is also something I crave. If I could not have both at the same time, I would give up life, and choose righteousness. Life is something I crave indeed, but there is something that I crave even more than life, for this reason I would not act in a way so as to attain it undeservingly. Death is something I loathe indeed, but there is something I loathe even more than death, for this reason there are dangerous situations that I would not avoid. If among the things that people crave there was nothing they craved more than life, would there be any means they would not use to attain it? If among the things that people loathe there was nothing they loathed more than death, would there be anything they would not do to avoid dangerous situations? There are cases when there are available means by which you could stay alive that you would rather not employ; and there are cases when there are available courses of action by which you could avoid dangerous situations that you would rather not undertake. Therefore, when it comes to people for whom there exists something they crave even more than life, and people for whom there exists something they loathe even more than death, it is not only the virtuous ones who have such an inner disposition, everyone has it, but virtuous people are able not to lose it.

孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生

in *Shuōyuàn* ‘Lǐjié’, 4.1); finally, 5) “killing oneself to keep one’s resolution intact” *shā shēn yǐ chéng zhì* 殺身以成志 (one occurrence associated with the *jūnzǐ* in the *Guóyǔ* 國語 ‘Jīnyǔ’ II.10).

42 Fei 2021, pp. 17–18.

者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。
[... ...]⁴³

Finally, we may conclude that in early Chinese philosophy, and especially within the Confucian tradition, self-immolation for a higher cause – i.e. to preserve one's dignity and virtue, and to re-establish someone's often unjustly tarnished reputation – is not only socially and culturally accepted and respected as an honourable resolution. In most cases, it is the *only* viable course of action for a true scholar and a person of honour, although exceptions might apply. As we have seen for instance with the figure of Guǎn Zhōng, but also of Sīmǎ Qiān, not to commit suicide when facing disgrace in certain cases might even be tolerated and pardoned, where such deviation from the moral code is justified by self-commitment to one's family or to the state. This is especially true if the subject is endowed with superior skills, and therefore shows concrete potential of being a useful person in society, someone who might be capable of making a difference and of engaging in the advancement of the common good, which can be considered an even higher goal. Still, it must be kept in mind that, despite being a highly codified gesture, suicide is an extreme resolution that is made to answer to equally extreme circumstances, and that the principle of *shā shēn chéng rén* is neither taken lightly nor applied indiscriminately, since to renounce one's life also necessarily implies to some extent a failure to fulfill one's duties towards one's family and society at large.

References

- Andrew, Anita and Robert André LaFleur. 2014. „Remonstrance: The Moral Imperative of the Chinese Scholar-Official“, in *Education About Asia*, 19.2, pp. 5–8.
- Andreini, Attilio. 2014. „The Yang Mo 楊墨 Dualism and the Rhetorical Construction of Heterodoxy“, in “Masters of Disguise? Conceptions and Misconceptions of ‘Rhetoric’ in Chinese Antiquity” Special Issue, edited by Wolfgang Behr and Lisa Indraccolo, *Asiatische Studien/ Études asiatiques* 68.4, pp. 1115–1174.
- . 2000. *Il pensiero di Yang Zhu (IV secolo a.C.) attraverso un esame delle fonti classiche cinesi* [*The Thought of Yang Zhu (IV cent. B.C.) Through an Analysis of Classical Chinese Sources*]. Trieste: Edizioni Università di Trieste.

43 *Mèngzǐ* ‘Gàozǐ shàng’ 告子上 (6A10).

Barbagli, Marzio (transl. by Lucinda Byatt). 2015. *Farewell to the World – A History of Suicide*. Malden and Cambridge/Mass.: Polity Press.

Carlitz, Katherine. 1994. „Desire, Danger, and the Body: Stories of Women’s Virtue in Late Ming China“, in *Engendering China – Women, Culture, and the State*, hrsg. von Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel und Tyrene White. Cambridge/Mass. and London: Harvard University Press, pp. 101–124.

Chan, Shirley. 2004. *The Confucian Shi, Official Service, and the Confucian Analects*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Chan, Timothy Wai Keung. 2012. *Considering the End: Mortality in Early Medieval Chinese Poetic Representation*. Leiden and Boston: E.J. Brill.

Cheng, Chung-ying. 2002. „Bioethics and Philosophy of Bioethics: A New Orientation“, in *Cross-Cultural Perspectives on the (Im)Possibility of Global Bioethics*, hrsg. von Julia Tao und Lai Po-wah. Dordrecht: Kluwer, pp. 335–358.

Crone, Thomas; Fahr, Paul und Christian Schwermann (Hrsg.). 2023. *Perduring Protest? Perspectives on the History of Remonstrance in China*. Studien zu Macht und Herrschaft: Schriftenreihe des SFB 1167 „Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive“ 7. Göttingen: V& R unipress/Bonn University Press.

Dà Dài Lǐ 大戴禮記. 1936. *Sì bù Cóngkān* 四部叢刊, juǎn 卷 5. Shànghǎi: Shāng-wù yīnshūguǎn.

Defoort, Carine and Ting-mien Lee. 2022. *The Many Lives of Yang Zhu – A Historical Overview*. Albany, NY: State University of New York Press.

Döring, Ole. 2009, „Körper und Schuldigkeit in der chinesischen Bioethik: Zur philosophischen und praktischen Bedeutung von *Xiao* (,kindliche Pietät‘) in der aktuellen Debatte“, in *Kultur und Bioethik*, hrsg. von Raji C. Steineck und Ole Döring. Baden-Baden: Nomos, S. 103–122.

—. 2006. „A Confucian Asian Ethos? Essentials of the Culture of East Asian Bioethics“, in *East Asian Science, Technology, and Medicine* 25, pp. 127–149.

Döring, Ole and Ren Chenbiao (Hrsg.) 2002. *Advances in Chinese Medical Ethics: Chinese and International Perspectives*. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde 355, Hamburg: Institut für Asienkunde.

- Durrant, Stephen W. 1995. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York Press.
- Du, Heng. 2019. „The Author’s Two Bodies: The Death of Qu Yuan and the Birth of *Chuci zhangju* 楚辭章句“, in *T’oung Pao* 105.3-4, pp. 259–314.
- Ebrey, Patricia B. 1993a. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press.
- . 1993b. „Widows Loyal Until Death“, in *Chinese Civilization: A Sourcebook*, ed. by Patricia B. Ebrey. New York: The Free Press, pp. 253–255.
- Fan, Ruiping (ed.). 2002. *Confucian Bioethics*. Dordrecht: Kluwer.
- Fei, Wu. 2021. „Confucianism, Taoism, and Suicide“, in *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention*, hrsg. von Danuta Wasserman und Camilla Wasserman. 2nd ed., New York: Oxford University Press, pp. 17–22.
- . 2010. *Suicide and Justice – A Chinese Perspective*. London and New York: Routledge Curzon.
- Goldin, Paul R. 2002. *The Culture of Sex in Ancient China*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Hawkes, David. 1985. *Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*. London: Penguin Books.
- Hinsch, Bret. 2011. „Male Honour and Female Chastity in Early China“, in *Nan Nü: Men, Women, and Gender in Early and Imperial China* 13.2, pp. 169–204.
- Hsieh, Andrew C.K, and Jonathan D. Spence. 1981. “Suicide and the Family in Pre-modern Chinese Society”, in *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture. Culture, Illness, and Healing*, ed. by Arthur Kleinman and Tsung-Yi Lin. Dordrecht: Springer, pp. 29–47.
- Huang, Martin W. 2006. *Negotiating Masculinities in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Hunter, Michael. 2013. „The Difficulty with the ‚Difficulties of Persuasion‘ (,Shuinan“ 說難“, in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. by Paul R. Goldin. Dordrecht, Heidelberg, London & New York: Springer, pp. 169–195.

- Indraccolo, Lisa. 2020. "Political Rhetoric in the *Hán Fēizǐ* 韓非子 – A structural analysis of Chapter 12 'Shuìnán' 說難", in *Asiatische Studien/Études asiatiques* 74.3, pp. 655–686.
- Ivanhoe, Philip J. 2004. „Filial Piety as a Virtue“, in *Filial Piety in Chinese Thought and History*, ed. by Alan K.L. Chan and Sor-hoon Tan. London & New York: Routledge, pp. 189–202.
- Judge, Joan, and Hu Ying (eds.). 2011. *Beyond Exemplar Tales – Women's Biography in Chinese History*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Khushf, George. 2002. „Reflections on the Dignity of Guan Zhong: A Comparison of Confucian and Western Liberal Notions of Suicide“, in Ruiping Fan (ed.) 2002, pp. 103–125.
- King, Richard A.H. (Hrsg.) 2015. *The Good Life and Conceptions of Life in Early China and Græco-Roman Antiquity*. Chinese-Western Discourse 3, Berlin: De Gruyter.
- King, Richard A.H. and Dennis Schilling, eds. 2011. *How should we live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin: De Gruyter.
- Kinney, Anne Behnke. 2014. *Exemplary Women of Early China – The Lienü zhuan of Liu Xiang*. New York: Columbia University Press.
- Lau, J.S.M. 1988–89. „The Courage to Be: Suicide as Self-Fulfillment in Chinese History and Literature“, in *Tamkang Review* 19.1–4, pp. 715–734.
- Lee, Sing and Arthur Kleinman. 2003. „Suicide as Resistance in Chinese Society“, in *Chinese Society: Change, Conflict, and Resistance*, hrsg. von In Elizabeth J. Perry and Mark Selden. London and New York: Routledge Curzon, pp. 294–317.
- Lewis, Mark Edward. 2021. *Honor and Shame in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 124–156.
- . 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. SUNY Series in Chinese philosophy and culture, Albany: State University of New York Press.
- Li, Yaming and Jianhui Li. 2017. „Death with Dignity from the Confucian Perspective“, in *Theoretical Medicine and Bioethics* 38.1, pp. 63–81.

Lǐjì yìzhù 禮記譯注. 2004 [1997]. Annotated by Yáng Tiānyǔ 楊天宇. Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè.

Lin, Yüan-huei. 1990. *The Weight of Mount T'ai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture*. Ph.D. Thesis, The University of Wisconsin.

Liu, Xiaofeng. 1995a. "Why Did Qu Yuan Commit Suicide?", in *Chinese Studies in Philosophy* 26.4, pp. 9–16.

—. 1995b. „Qu Yuan's Betrayal of His Beliefs“, in *Chinese Studies in Philosophy*, 26.4, pp. 62–69.

Lo, Ping-Cheung. 2016. „Confucian Ethic of Death with Dignity and Its Contemporary Relevance“, in *Applied Ethics – A Multicultural Approach*, ed. by Larry May and Jill B. Delston. 6th ed., New York and London: Routledge Curzon, pp. 477–490.

—. 2010. „Euthanasia and Assisted Suicide from Confucian Moral Perspectives“, in *Dao* 9, pp. 53–77.

—. 2002. „Confucian Views on Suicide and Their Implications for Euthanasia“, in Ruiping Fan (ed.), pp. 69–101.

—. 1999. "Confucian Ethic of Death with Dignity and Its Contemporary Relevance", in *The Annual for the Society of Christian Ethics* 19, pp. 313–333.

Lu, Weijing. 2008. *True to Her Word. The Faithful Maiden Cult in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Lúnyǔ zhèngyì 論語正義. 1990. Annotated by Liú Bǎonán 劉寶楠 (1791–1855). Běijīng: Zhōnghuá shūjú.

Mann, Susan. 2011. *Gender and Sexuality in Modern Chinese History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mèngzǐ zhùshū 孟子注疏. 2019. Annotated by Zhào Qí 趙歧 (108–201 A.D.). *Wúyīng diàn shí jīng zhùshū* 武英殿十三經注疏, vol. 8. Jīnán: Qí-Lǚ shūshè.

Morwood, James and John Taylor (eds.). 2002. *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. New York: Oxford University Press.

Nylan, Michael. 1998–99. „Sima Qian: A True Historian?“, in *Early China* 23–24, pp. 203–246.

OED – The Oxford English Dictionary – Volume IV. 1989. Second Edition, prepared by J.A. Simpson and E.S.C. Weiner. Oxford: Clarendon Press.

Olberding, Garret P. (ed.). 2013. *Facing the Monarch – Modes of Advice in the Early Chinese Court*. (Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Pabst Battin, Margaret (Hrsg.). 2015. *The Ethics of Suicide – Historical Sources*. New York: Oxford University Press, pp. 53–56.

Pines, Yuri. 2020. „To Die for the Sanctity of the Name“: Name (*ming* 名) as Prime Mover of Political Action in Early China“, in *Keywords in Chinese Culture*, ed. by Li Wai-yee and Yuri Pines. Hong Kong: Hong Kong University Press, pp. 169–218.

—. 2012. „The Literati“, in *The Everlasting Empire – The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 76–103.

Pridmore, Saxby and William Pridmore. 2018. „Suicide in Early China and the Current West“, in *Australasian Psychiatry* 26.6, pp. 651–654.

Raphals, Lisa. 1998. *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*. SUNY series in Chinese philosophy and culture, Albany: State University of New York Press.

Richter, Matthias L. 2013. *The Embodied Text – Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*. Studies in the history of Chinese texts 3, Leiden and Boston: E.J. Brill.

Roetz, Heiner. 2019. „On Political Dissent in Warring States China“, in *Criticising the Ruler in Pre-Modern Societies – Possibilities, Chances, and Methods*, ed. by Karina Kellermann, Alheydis Plassmann and Christian Schwermann. Studien zu Macht und Herrschaft: Schriftenreihe des SFB 1167 „Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive“ 7. Göttingen: V& R unipress/Bonn University Press, pp. 211–236.

Ropp, Paul S., Zamperini, Paola and Harriet T. Zurndorfer (eds.). 2001. *Passionate Women: Female Suicide in Late Imperial China* (Repr. from *Nan Nü: Men, Women, and Gender in Early and Imperial China* 3.1, Leiden: E.J. Brill.

Rusk, Bruce. 2012. *Critics and Commentators – The Book of Poems as Classic and Literature*. Harvard-Yenching Institute monograph series 81, Cambridge/Mass.: Harvard University Asia Center.

Schaberg, David. 2005. „Playing at Critique: Indirect Remonstrance and Formation of *Shi* Identity“, in *Text and Ritual in Early China*, ed. by Martin Kern. Seattle: University of Washington Press, pp. 194–225.

—. 2002. *A Patterned Past – Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Harvard East Asian Monographs 205, Cambridge/Mss.: Harvard University Press.

—. 1997. „Remonstrance in Eastern Zhou Historiography“, in *Early China* 22, pp. 133–179.

Sommer, Matthew H. 2000. *Sex, Law and Society in Late Imperial China*. Law, society and culture in China, Stanford: Stanford University Press.

Song, Geng. 2004. *The Fragile Scholar – Power and Masculinity in Chinese Culture*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Suddath, Virginia D. 2005. *The Junzi Doth Protest. Toward a Philosophy of Remonstrance in Confucianism*. Ph.D. Diss., University of Hawai'i at Manoa.

Sukhu, Gopal. 2012. *The Shaman and the Heresiarch – A New Interpretation of the Li sao*. SUNY Series in Chinese philosophy and culture, Albany: State University of New York Press.

Theiss, Janet M. 2004a. *Disgraceful Matters: The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China*. Berkeley: University of California Press.

—. 2004b. „Female Suicide, Subjectivity and the State in Eighteenth-Century China“, in *Gender & History* 16.3, pp. 513–537.

T'ien Ju-K'ang. 1988. *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Qing Times*. T'oung-Pao Monographs 14, Leiden and New York: E.J. Brill.

van Gulik, Robert H. 1974. *Sexual Life in Ancient China: a preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* Leiden: E. J. Brill.

Xiàojīng zhùshū 孝經注疏. 2019. Annotated by Táng Xuánzōng 唐玄宗 (685–762). *Wǔyīng diàn shísān jīng zhùshū* 武英殿十三經注疏, vol. 8. Jīnán: Qí-Lǚ shūshè.

Weltenrettung im Jahr 579: Krisenbewältigungsstrategien der *Steinernen Eulogie*

Claudia Wenzel

The relief carving of a giant stele, measuring over 50 metres in height and located on Mount Tie 鐵山 in Zoucheng 鄒城, Shandong, is accompanied by a votive inscription dated to September 23, 579, which bears the title *Stone Hymn* 石頌. A reconstruction revealed that the stele was supposed to rest on two tortoises, and that intertwining dragons decorated its head. The sutra passage in 930 characters (T.397, 13:50a16–c13) carved on the stele body explains the path aspiring *bodhisattvas* would have to take to realize complete awakening. The text of the *Stone Hymn* not only describes how the donors accomplished this beautiful and costly donation, it also voices concerns about an imminent crisis that threatened the stability of the world-order and the transmission of the Buddhist Dharma to future generations. This study of the *Stone Hymn* offers a case study on strategies of coping with crisis and accomplishing salvation during the early Chinese Middle Ages.

Einleitung

Es ist vor allem Erik Zürcher (1928–2008) zu verdanken, dass wir heute verstehen, wie umfänglich das frühmittelalterliche religiöse Geschehen in China durch die Wahrnehmung einer imminenten Krise geprägt war. Einen bedeutenden Teil seiner Arbeit widmete Zürcher der oft als „apokryph“ bezeichneten Gruppe von religiösen Texten, die er trotz oder sogar wegen ihrer oft mäßigen literarischen Qualität als besser geeignet ansah, die generelle Verfasstheit der frühen mittelalterlichen Gesellschaft Chinas zu beschreiben als die von einer monastischen Elite verfassten kanonischen. Die nicht-kanonischen Texte sind von Endzeiterwartungen geprägt, die als fortgesetzte Krise eines Weltprozesses verstanden werden, der unausweichlich auf ein letztes Gericht und den Untergang der Welt zuläuft.¹ Zürcher hat diese Texte als Produkt eines Verschmelzungsprozesses verstanden, den er „Buddho-Daoist Hybridization“ genannt hat.² In seiner Analyse greift er auf geläufige Taxonomien zurück indem er feststellt, dass in der Gemengelage apokalyptischer Vorstellungen die

1 Dies entspräche dem ersten semantischen Modell des (westlichen) Begriffs der “Krise” nach Koselleck 2006, S. 206.

2 Zürcher 1981, S. 35.

daoistische Komponente der sich entwickelnden chinesisch-buddhistischen Eschatologie Modell gestanden habe. Nach dem Vorbild älterer Erlöserfiguren, die die Ausgewählten über den Weltuntergang hinüberretten, habe der Buddhismus Heilsgestalten geschaffen, zu denen neben dem messianisch verstandenen, kommenden Buddha Maitreya vor allem jener „Prince Moonlight“ (Yueguang tongzi 月光童子) zu zählen ist, dem Zürcher seine berühmteste Studie gewidmet hat.³ Der vielleicht entscheidendste buddhistische Beitrag zur Endzeit war die *mofa* 末法-Doktrin vom Untergang des Dharma, welche in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zur Entfaltung kommen sollte.

Während Zürcher unseren Blick auf die Eschatologie im frühmittelalterlichen religiösen Geschehen in China gelenkt hat, haben wir Michel Strickmann (1942–1994) eine Beschreibung der daoistischen und buddhistischen Demonologie zu verdanken, die solchen eschatologischen Vorstellungen zugrunde lag. In seinem posthum veröffentlichten Werk *Chinese Magical Medicine*⁴ hat er ein weites Spektrum therapeutischer Ansätze und heilender Rituale im buddho-daoistischen Interaktionsfeld beschrieben, deren Zweck in der Bewältigung der Krisenhaftigkeit der Welt bestand.

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Fallstudie im Kontext von Krise als Endzeiterwartung und deren Bewältigungsstrategien. Im Fokus steht ein einzelnes Monument—eine gigantische buddhistische Reliefstele, über deren Erschaffung eine *Steinerne Eulogie* betitelte Votivinschrift Auskunft gibt. Sie wurde am 23. September 579 geweiht, zu einer Zeit, in der der *mofa*-Gedanke erste Auswirkungen entfaltete. Obwohl die Reliefstele in den letzten Jahren gründlich dokumentiert worden ist,⁵ hat man sie bisher vor allem unter archäologischen und kunsthistorisch-ästhetischen Gesichtspunkten beschrieben und interpretiert. Eine Betrachtung des Monumentes als Stein gewordener Versuch der Bewältigung einer tief empfundenen Weltenerkennung wirft ein ganz neues Licht sowohl auf die Ausführung des Werkes wie auch auf die Motivation und Vorstellungswelt der Stifter.

3 Zürcher 1982.

4 Strickmann 2002, editiert und herausgegeben von Bernard Faure.

5 Harrist 2008, 157–218 studierte die „virtuelle Stele“ am Berg Tie zunächst im weiteren epigraphischen Kontext buddhistischer Inschriften der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts; eine ausführliche Dokumentation inklusive einer vollständigen Transkription und Übersetzung des Haupt- sowie der Begleittexte leistet der Band Shandong 2 der Reihe *Buddhist Stone Sutras in China*, siehe Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 84–189. Ledderose 2019 konzentriert sich auf die *Steinerne Eulogie* und deren Darstellung in der epigraphischen Literatur seit dem späten 18. Jahrhundert.

Die Stele am Berg Tie

Eine öffentliche Parkanlage der Geburtsstadt des Philosophen Mengzi 孟子 (4. Jhd. v. Chr.), Zoucheng 鄒城 in der Provinz Shandong 山東, beherbergt eine monumentale Steleninschrift aus der Nördlichen Zhou 北周 -Dynastie (557–581), die man als Stein gewordene Krisenbewältigung verstehen kann. Die Inschrift wurde auf einer steil ansteigenden, mehr als 50 Meter hohen Felsenfläche eingemeißelt, die heute allgemein als „Berg Tie“ bezeichnet wird,⁶ aber wohl kaum diese Bezeichnung verdient, da die Erhebung nur 148 Meter über dem Meeresspiegel liegt. Der moderne Zaun, der die bemeißelte Fläche umgibt, lässt grob die Umrisse einer riesigen, liegenden Rundkopfstele erahnen. Wem Zugang zur denkmalgeschützten Felsenfläche gewährt wird, kann auf seitlichen Treppenstufen bis zum Kopf der Reliefstele hinaufsteigen. Dabei mag wohl die eine oder andere Zeichenfolge der vertikal angeordneten Textkolumnen zu lesen sein; aber es ist einem Betrachter vor Ort nicht möglich, den gemeißelten Text in seiner Gesamtheit zu erfassen.

Erst aus der Vogelperspektive erschließt sich die Gestalt der mehr als 50 Meter hohen Reliefdarstellung einer Stele (Abb. 1). Im Rahmen eines Forschungsprojektes der Heidelberger Akademie der Wissenschaften konnte auf der Grundlage von Luftaufnahmen und photogrammetrischen Vermessungen ein 3D-Modell der Felsenfläche erstellt werden (Abb. 2). Es zeigt, dass es sich um eine auf dem Hang liegende Rundkopfstele handelt, auf deren Körper eine Sutrapassage (Tie 1) gemeißelt wurde. Die Stele wird von Votivinschriften begleitet: Deren längste befindet sich links des Sutratextes und ist „Steinerne Eulogie“ (*Shi song* 石頌) (Tie 2) betitelt. Am Fuß des Felshanges, mit einigem Abstand zur Stele, findet sich eine weitere Gruppe von Kolophonen (Tie 3). In Abreibungen ist ferner eine heute verlorene Votivinschrift (Tie 4) dokumentiert, die sich ursprünglich rechts des Stelenkörpers befunden haben muss.⁷

6 Der Name „Eisenberg“ (Tieshan 鐵山) wird auf eine lokale Legende zurückgeführt, wonach der Unsterbliche „Li mit der Eisenkrücke“ (Li Tieguai 李鐵拐) hier einen Fußabdruck hinterlassen haben soll. Im 6. Jahrhundert hieß der Berg „Südlicher oder Vorderer Berg Gang“ 南/前崗山 in Anspielung auf den 1,5 Kilometer weiter nördlich gelegenen Berg Gang, auch genannt Großer Berg Gang 大崗山, siehe Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 99.

7 *Shanzuo jinshi zhi*, S. 14485b–14486a; *Zou Xian zhi gao*, 469b; *SQSW* S. 14195; *Jinshi huimu fenbian*, S. 21153a.

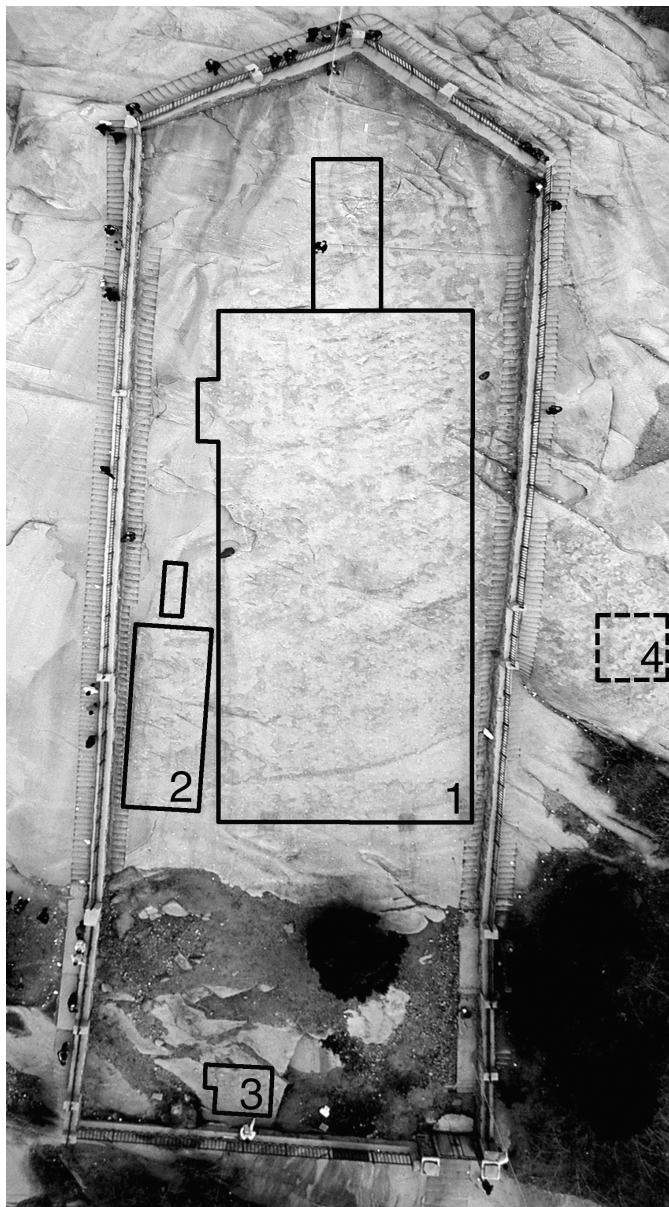


Abb. 1: Luftaufnahme der Felsenfläche am Berg Tie aus dem Jahr 2005 mit Inschriftennummern. Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Die riesige Stele des Berges Tie imitiert vergleichbare freistehende Stelen, die jedoch niemals eine solche Größe erreichen könnten. Ursprünglich sollte sie auf zwei Schildkröten ruhen. Tatsächlich wurden auf dem Fels nur die Umriss der rechten Schildkröte fertig gestellt (Abb. 2). Die linke Schildkröte blieb unvollendet. Der Stelenkopf ist mit einem Drachenpaar verziert, deren ineinander verschlungene Leiber den Stelentitel *Große Sutrenkompilation* (*Da ji jing* 大集經) umrahmen. Bei der Erstellung des 3D-Modells wurde eine Umzeichnung der noch erhaltenen Dekorlinien auf das Modell der Felsenoberfläche übertragen, die danach rekonstruiert



Abb. 2: 3D-Modell der rekonstruierten Reliefstele am Berg Tie. Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

und rot eingefärbt wurden (Abb. 3). Für die Rekonstruktion des Sutratextes wurden Papierabreibungen der einzelnen Schriftzeichen auf die entzerrte Steinoberfläche des Modells übertragen. So wird die Anordnung des Sutratextes erkennbar, der im Wesentlichen aus 16 langen Vertikalzeilen besteht. Nach der achten Zeile wurde eine

ganze Zeile frei gelassen, sodass der Text in zwei Textblöcken zu je acht Zeilen angeordnet ist.



Abb. 3: Detail des 3D-Modells mit rekonstruiertem Stelenkopf. Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Die Steinerne Eulogie

Der Wortlaut der *Steinernen Eulogie* (Tie 2) enthält den Schlüssel zum Verständnis der Reliefstele am Berg Tie als Monument der Krisenbewältigung. Zur besseren Rekonstruktion der teilweise beschädigten und erodierten Schriftzeichen wurden Ab-

reibungen des Textes, die in diesem Fall auf langen vertikalen Papierbahnen angefertigt worden waren, auf das Modell der Felsoberfläche übertragen (Abb. 4). Die *Steinerne Eulogie* ist keine gewöhnliche Votivinschrift. Dies zeigt sich bereits in ihrer außergewöhnlichen Größe von 17 Metern in der Höhe und 4 Metern in der Breite. Die beiden großen Siegelschrift-Zeichen *shisong*, die mit einigem Abstand über der eigentlichen Widmungsinschrift prangen, stellen die Inschrift in eine literarische Tradition, die bis zu den Liedern des *Shijing* 詩經 zurückreicht. Zwar berichtet der Text vordergründig über die Erschaffung des Werkes und die Motivation der Stifter, aber er kann auch als kalligraphische Kunstkritik verstanden werden.⁸

Der Text enthält eine tagesgenaue Datierung auf den 23. September des Jahres 579,⁹ bei der es sich eher nicht um den Tag der Fertigstellung handelt, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit um das Datum des Tages, an dem eine Einweihungszeremonie (inklusive buddhistischer Verdienstübertragung) abgehalten wurde. Die Weihe eines buddhistischen Monumentes im Herbst des Jahres 579 muss ein hoffnungsfroher Neuanfang gewesen sein, denn die sogenannte zweite Buddhistenverfolgung in der Geschichte Chinas war gerade erst zu Ende gegangen. Im Frühjahr des gleichen Jahres war die *daxiang* 大像 Ära ausgerufen worden. Sie kennzeichnet die Thronbesteigung des Kindkaisers Jing 靜帝 (573–581), dem von seinem Vater, Kaiser Xuan 宣 (559–580), im Alter von sechs Jahren nominell die Kaiserwürde übertragen worden war. Kaiser Xuan selbst war seinem Vater, Kaiser Wu 武 (560–

8 Bi Fei 2015 analysiert, wie der Kalligraph des Stelentextes, der „große *śramaṇa*, Dharma-Meister An der Qi-(Dynastie)“ 曇大沙門安法師, von der *Steinernen Eulogie* mittels einer Neugewichtung der chinesischen Kalligraphiegeschichte in eine Reihe mit den Koryphäen dieser Kunst gestellt wird: In den beiden traditionellen Kategorien der Kalligraphie, Feinheit (*jing* 精) und Genie (*miao* 妙), sei Meister An unübertroffen. Während jedoch die Kategorie des „Genies“ in althergebrachter Weise mit den Namen der Han-zeitlichen Kalligraphen Zhang Zhi 張芝 (Zhang Boying 張伯英; d. ca. 190) und Zhong You 鐘繇 (151–230) besetzt ist, wird in der Kategorie „Feinheit“ der Name des Vaters von Wang Xizhi 王羲之 (303–361), Wang Xianzhi 王獻之 (344–386), ersetzt durch den Namen von Wei Dan 韋誕 (179–253), der für seine Kunstfertigkeit im Schreiben von sehr großen Zeichen und für seine Klerikalschrift (*bafen* 八分 und *lishu* 隸書) bekannt geworden ist. Indem die *Steinerne Eulogie* diesen Wei Dan an die Seite des unsterblichen Wang Xizhi stellt, wird die Kalligraphie der Steininschrift am Berg Tie geädelt, denn sie zeichnet sich aus durch kraftvolle, lang ausgezogene Pinselstriche, welche die einzelnen Zeichen in die Breite wachsen lassen und in der Tradition eben jener Klerikalschrift stehen.

9 Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 156 und S. 160: 在皇周大像元年，歲大淵獻，八月庚申朔，十七日丙子。On the seventeenth day, a *bingzi* day, of the eighth month, which began on a *gengshen* day, Jupiter in Pisces, first year of the *daxiang* era of the August Zhou dynasty.

578), nach dessen überraschendem Hinscheiden im Sommer 578 auf den Thron gefolgt. Der Tod des Kaisers Wu der Nördlichen Zhou beendete die anti-buddhistischen Maßnahmen, welche er bereits im Jahr 574 erlassen und mit der Eroberung der Nördlichen Qi im Jahr 577 auf das Gebiet des heutigen Shandong ausgedehnt hatte. Zuvor waren während der *heqing* 河清 (562–564) und der *wuping* 武平 (570–575)-Ära der Nördlichen Qi-Dynastie eine Vielzahl von Meißelprojekten in Shandong verwirklicht worden. Die instabilen politischen Verhältnisse in Folge der Eroberung durch die Zhou und die anti-buddhistischen Maßnahmen des neuen Herrschers scheinen eine Reihe von Meißelprojekten zum Stillstand gebracht zu haben, die zuvor unter der Nördlichen Qi floriert hatten. Zuletzt waren im Jahr 575 die Felsinschriften am Berg Jian 尖, die gut 5 Kilometer Luftlinie vom Berg Tie in nordöstlicher Richtung entfernt liegen, fertiggestellt worden. Am Berg Tie wurde im Frühjahr 579 endlich wieder ein neues Projekt in Angriff genommen.

Bei der Wiederaufnahme solcher Aktivitäten scheinen ehemalige Beamte der Nördlichen Qi-Dynastie eine Rolle gespielt zu haben, die ihre Laufbahn unter der Nördlichen Zhou fortsetzen konnten. Davon zeugt der Wortlaut der Votivinschriften Tie 3 und Tie 4. Darin werden die lokalen Beamten Lü Changsong 閻長嵩 und Li Ju'ao 李巨敖 genannt, die unter beiden Dynastien gedient haben.¹⁰ Beide tragen zudem den Titel eines *dadu weina* 大都維那 und hatten somit eine leitende Stellung für exekutive Aufgaben während des Meißelprojektes inne, höchstwahrscheinlich im Rahmen einer buddhistischen Laienvereinigung. Solche Vereinigungen, meist *yiyi* 義邑 genannt, kümmerten sich um die Finanzierung der religiösen Stiftungen und überwachten deren Anfertigung oder Ausführung. Als Hauptstifter



Abb. 4: Modell der Felsenoberfläche mit Abreibungen des Textes der Steinerne Eulogie. Heidelberger Akademie der Wissenschaften

¹⁰ Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 175–189.

der Reliefstele am Berg Tie gelten allerdings die Mitglieder des lokal ansässigen Kuang 匡-Clans, die in der *Steinernen Eulogie* genannt werden.

Den Stiftern der Reliefstele muss der gerade überstandene dynastische Machtwechsel und die damit verbundenen anti-buddhistischen Maßnahmen noch sehr gegenwärtig gewesen sein. Diese aktuellen Erfahrungen einer politischen und religiösen Krise wurden verstärkt durch die eschatologischen „buddho-daoistischen“ Vorstellungen, die Zürcher erstmals analysiert hat. Zum Zeitpunkt der Stiftung war bereits das Untergangsszenario der „Endzeit der buddhistischen Lehre“ (*mofa* 末法) virulent. Der Hauptverkünder dieser Endzeiterwartung, der Mönch Huisi 慧思 (515–577), war zu Beginn seiner Tätigkeit als Wanderprediger im Jahr 548 nach Shandong gekommen. Er hatte geplant, von der Stadt Yanzhou 兗州 aus den Gelben Fluss zu überqueren, um im Norden Chinas nach Meditationsmeistern zu suchen; allerdings vereitelte ein erster Giftanschlag auf sein Leben diese Pläne.¹¹ Die Lehre des Huisi, nach der die *mofa*-Phase bereits im vierten Jahr der *yanchang* 延昌 Ära der Nördlichen Wei Dynastie, also im Jahr 433 unserer Zeit, begonnen hatte,¹² war nicht unumstritten. Sie scheint der Grund dafür gewesen zu sein, dass sich Huisi sein ganzes Leben lang Anfeindungen rivalisierender Mönche ausgesetzt sah.

Die überlieferten Quellen lassen keine Rückschlüsse darauf zu, wie die Endzeitpredigten des Huisi von den Erschaffern der monumentalen Stele am Berg Tie und denen anderer Shandonger Meißelprojekte aufgenommen worden waren. Aber es kann als nahezu sicher gelten, dass zumindest der Kalligraph des Stelentextes—in der *Steinernen Eulogie* genannt „großer śramaṇa, Dharma-Meister An der Qi-(Dynastie)“, ansonsten bekannt als „śramaṇa Seng'an Daoyi“ 沙門僧安道壹—mit der Endzeit-Chronologie des Huisi vertraut gewesen ist. Die Kolophone, welche die von diesem Mönch signierten Sutrenpassagen am Berg Hongding am Ufer des Dongping Sees begleiten, benutzen zur Datierung einen buddhistischen Kalender, der mit großer Wahrscheinlichkeit der Vorlage von Huisi folgt.¹³

11 Über diesen Vorfall berichtet T.1933, Bd. 46, S. 787a19–25. Der Bericht ist übersetzt bei Magnin 1979, S. 210, und bei Stevenson und Kanno 2006, S. 35. Zur Bedeutung dieser Ereignisse für das spätere Wirken von Huisi siehe auch Magnin 1979, 202–203; Stevenson und Kanno 2006, S. 24 und S. 34–44; Ha Jungmin 2016, S. 176, S. 201–202.

12 Huisi datiert den Beginn von *mofa* in seiner in Teilen autobiographischen Schrift *Nanyue Si da chanshi lishi yuanwen* 南嶽思大禪師立誓願文 mittels der Aussage, dass im Jahr seiner Geburt, 515, bereits 82 Jahre der Endzeitphase verstrichen waren, siehe T.1933, Bd. 46, S. 787a4–6. Das Gelübde, als dessen Folge das *Nanyue Si da chanshi lishi yuanwen* abgefasst wurde, legte Huisi im Alter von 43 Jahren ab, also im Jahr 558 unserer Zeit, siehe T.1933, Bd. 46, S. 787b26–c11.

Damit wäre die allgemeine Krisensituation umrissen, unter der die monumentale Reliefstele im Jahr 579 erschaffen worden war. Der Text der *Steinernen Eulogie* selbst charakterisiert die Sicht der Stifter auf das Ausmaß der Krise, mit der man sich konfrontiert sah:¹⁴

Die glaubensfesten Schüler des Buddha, Kuang Zhe und dessen jüngere Brüder Xian, [...], Zu und Zhen, Nachkommen des Ministers der Han [-Dynastie], [Kuang] Heng [...] waren gewahr, dass die Ordnung der Welt seit jeher mangelhaft ist, und sie erkannten, dass die Erde sich schon zu neigen droht. Sie seufzten über den ewigen Wandel des Weltenmeers und beklagten den Fall selbst des Berges Tai.

……有信佛弟子匡喆，及弟顯、□、祖、珎，漢丞相衡之苗裔也……知宏綱尚缺，察地紐方傾；嘆滄海猶遷，嗟太山言落。¹⁵

Im Angesicht der kosmischen Ausmaße der Krise sahen sich die Stifter veranlasst, „sich vom Vermögen der Familie zu trennen, indem sie es hergeben [wie ein Baum, der] erfrorene Blätter abwirft“ 仍割家貲捨如霜葉, um das geplante Werk zu vollenden.¹⁶ Die *Steinerne Eulogie* berichtet weiter:

13 Die Inschriften des Berges Hongding sind dokumentiert im Band Shandong 1. Drei der dortigen Inschriften, HDS 3, 7, und 15, benutzen die Formulierung „so und so viele Jahre, nachdem Śākyamuni ins Nirvana eingegangen ist“ 釋迦雙林後. Im Falle von HDS 15 sind dies 1620 Jahre, im Fall von HDS 7 drei Jahre später, also 1623 Jahre. Die Jahresangabe in HDS 3 ist nicht vollständig lesbar (16xx Jahre), siehe Wang Yongbo und Ledderose 2014, S. 111–117; S. 137–144; S. 243–249.

14 Die folgenden Übersetzungen stammen alle, soweit nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

15 Der Begriff *diniu* 地紐 wird laut HYDCD 漢語大詞典 gleichgesetzt mit *diji* 地紀 oder *diwei* 地維 und bezieht sich auf die Vorstellung, dass das Erdquadrat, also die rechteckig gedachte Erdscheibe, mit vier Seilen im Himmelsäther aufgespannt und befestigt ist. Ein Durchschneiden oder Zerreißen (*jue* 絕) dieser Befestigungen hat zur Folge, dass die flache Erde kippt und schlußendlich im darunter befindlichen Weltenmeer versinken könnte. In der Vergangenheit ist das bereits einmal passiert, worüber im Buch *Liezi* berichtet wird. Graham 1960, S. 96, übersetzt die relevante Passage aus dem Kapitel *Die Fragen des Tang* wie folgt: “Afterwards, when Kung-kung was fighting Chuan-hsü for the Empire, he knocked against Mount Pu-chou in his rage, breaking one of the pillars of heaven (*zhe tianzhu* 折天柱), snapping one of the threads which support the earth (*jue diwei* 絕地維). For this reason heaven leans North West, and the sun, moon and stars move in that direction; the earth does not fill the South East, so the rivers and rainfloods find their home there.”

16 Ha Jungmin 2016, S. 241–249 versteht die in der *Steinernen Eulogie* beschriebene Krisensituation in erster Linie als Ausdruck des empfundenen politischen Machtverlusts der Angehörigen des Kuang Clans.

Daraufhin richteten wir den Felsen her, darauf eine Stele zu entwerfen, und das gewöhnliche Gestein zum Leuchten zu bringen. Oben winden sich sechs Drachen, fünffarbige Wolken funkeln in ihren Mündern; unten kauern zwei Schildkröten, deren Panzer den dreistufigen Weg tragen.¹⁷

遂乃約石畧碑，燭炳常質，六龍上繞，口瑩五彩口雲，雙龜下蟠，甲負三階之路。

Der weitere Wortlaut der *Steinernen Eulogie* enthüllt die Bewältigungsstrategien, mittels derer die Krise gemeistert werden sollte.¹⁸ Sie beziehen sich auf vier Bereiche, in denen die jeweils getroffene Entscheidung Bedeutung gewinnt: Die Wahl des Materials Fels, die Wahl der räumlichen Lage der Stele, die Wahl des zu meißeßenden Sutratextes und die Wahl des Kalligraphen.

Krisenbewältigungsstrategien

Das Material Fels

Das Vertrauen in die Härte und Widerstandsfähigkeit des Materials Stein als Schriftträger ist wohl die naheliegendste Konsequenz aus den Endzeiterwartungen der Stifter. Der Wortlaut der *Steinernen Eulogie* beschwört ausdrücklich die Langlebigkeit des Materials Fels:

Metall und Stein sind langlebig; deshalb wird das darauf Eingemeißelte nicht vergehen. Wäre dieser Fels nicht bemeißelt worden, was sollten zukünftige Generationen zu Gesicht bekommen?

17 Es ist unklar, worauf genau sich die Formulierung *san jie zhi lu* 三階之路, „dreistufiger Weg“, bezieht. Es ist eher auszuschließen, dass hier eine Anspielung auf die sogenannte Drei-Stufen-Lehre 三階教 vorliegt. Es wurde vermutet, dass es sich hierbei um eine Beschreibung der gestuften Steigung der Felsenfläche selbst handelt. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich der „dreistufige Weg“ auf den Inhalt der gemeißelten Sutrapassage selbst bezieht, in welcher der Buddha zunächst die rechte Erkennung der wahren Beschaffenheit des Dharma-Bereichs (*fajie* 法界) empfiehlt, auf deren Grundlage der Bodhisattva dann mittels der 37 Komponenten des Erwachens (*sanshiqi daopin* 三十七道品) diesen Bereich heilswirksam transformieren kann, um schlussendlich mittels der Praxis der Sechs Vervollkommnungen (*liu boluomi* 六波羅蜜) eines Bodhisattva und seiner Vier Unermesslichen Bewusstseinszustände (*si wuliang xin* 四無量心) endgültig in den Buddha-Dharma einzutreten. Für eine vollständigere Erläuterung des gemeißelten Textabschnittes siehe Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 105–109.

18 Der gesamte Wortlaut der *Steinernen Eulogie* ist transkribiert und ins Englische übersetzt in Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 155–166.

金石長存，所以彫之不朽。此巖不琢，後葉何觀？

Und weiter:

Auf Seide oder Bambus Geschriebenes ist leicht zu zerstören, aber Metall und Stein sind nur schwer auszulöschen. Was einem hohen Berg anvertraut wird, hat Bestand und ist unvergänglich.

縑竹易銷，金石難滅。託以高山，永留不絕。

Sehr ähnliche Formulierungen waren wenige Jahre zuvor in der Votivinschrift eines einflussreichen Ministers der Nördlichen Qi-Dynastie benutzt worden. Es handelt sich um Tang Yong 唐邕 (?–ca. 581), der im Zeitraum von 568 bis 572 innerhalb und außerhalb der südlichen Höhle der kaiserlichen Höhlentempelanlage am Nördlichen Xiangtang Berg¹⁹ vier Mahāyāna-Sutren in voller Länge meißeln ließ. Tang Yong erläutert seine Stiftung im Text einer Stele, die unmittelbar neben den Sutrentexten in den Felsen gemeißelt wurde. Er schreibt, dass

seidene Schriftrollen verderben und Bambustäfelchen keinen Bestand haben; auf Metall geschriebene Dokumente lassen sich nur schwer konservieren, und Pergament und Papier vergehen leicht. Deshalb ... wurde angeordnet, die Spuren des silbernen Meißels [zu hinterlassen].

縑緇有壞，簡策非久，金牒難求，皮紙易滅。於是……命銀鉤之跡。

Am Berg Tie muss die Härte des Steins aber nicht nur dem Zahn der Zeit trotzen, sondern auch den Feuerstürmen (*yanfeng* 炎風) und dem Weltenbrand am Ende des jetzigen Äons (*jiehuo* 劫火).²⁰ Diese und ähnliche Weltuntergangsmetaphern sind typisch für buddhistische eschatologische Vorstellungen, die mit der Erzählung der Kauśāmbī-Untergangsprophezeiung Verbreitung fanden, nachdem Narendrayaśas 那連提耶舍 (517–589) nach seiner Ankunft in der Hauptstadt Ye 鄴 die Übersetzung des *Yuezang jing* (*Candragarbha-sūtra* 月藏經) im Jahr 566 vollendet hatte.²¹ Die Kauśāmbī-Prophezeiung ist Teil des Kapitels über das Vollständige Erlöschen des Dharma (*Fa miejin pin* 法滅盡品) in diesem Sūtra, das außerdem das dreistufige Modell einer zeitlichen Entwicklung vom Korrekten Dharma (*zhengfa* 正法) über den Scheinbaren Dharma (*xiangfa* 像法) zum Endzeit-Dharma (*mofa* 末法) propagiert, und damit nahtlos an die *mofa*-Lehre des Huisi anknüpft. Die folgenden Jahr-

19 Der Nördliche Xiangtang Berg liegt östlich des He Dorfes 和村 im Bergbauggebiet Fengfeng 峰峰礦區 der Stadt Handan 邯鄲市 in Hebei. Die Sekundärliteratur ist umfanglich; siehe besonders Zhang Lintang 2007, Tsiang 1996 und Tsiang et al. 2010.

20 Siehe Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 165.

21 Die Kauśāmbī-Prophezeiung ist übersetzt in Nattier 1991, S. 177–185.

zehnte sind von diesen Untergangsszenarien geprägt, welche sich nicht nur in den Lehren einflussreicher Meister niederschlagen,²² sondern auch Gestalt annehmen in dem größten chinesischen Meißelprojekt der Geschichte, an dessen Beginn das Gelübde des Mönches Jingwan 靜琬 (gestorben 639) steht, den gesamten buddhistischen Kanon auf dem Steinernen Sutrenberg 石經山 in Fangshan 房山 in Stein zu meißeln, um die buddhistischen Schriften vor dem Weltuntergang zu retten.²³ In seiner Votivinschrift von 634 hatte Jingwan erläutert, dass er das gesamte *Buddhāvatamsaka* (*Huayan jing* 華嚴經) auf diesem Berg in Stein hat meißeln lassen, damit die Feuersbrünste am Ende des jetzigen Äons (*jiehuo* 劫火) ihm nichts anhaben können.²⁴

Die räumliche Lage der Stele

Die zweite Bewältigungsstrategie nimmt im Text der *Steinernen Eulogie* viel Raum ein. Auf die Datierung der Stele auf den 17. Tag des 8. Monats des ersten Jahres der *daxiang* Ära folgt eine genaue Positionsbeschreibung:

Südlich des Südlichen Gang [genannten Teils] des Großen Berges Gang, der sich südöstlich von Xiaqiu befindet, kann man voraus ausmachen, wie sich der [Berg] Zhu Yi majestätisch erhebt, und man sieht dessen Gipfel, der die Milchstraße berührt. Sich umwendend, erblickt man die Erhabenheit des Gipfels des [Berges] Dai und sieht in der Ferne, wie der Heilige Berg die Wolken teilt. Im Anschluss blickt man nach links hinüber zum Chang-Felsen, und nach rechts herunter auf die Poststation. Die Berge und Flüsse, die an diesem Ort manifestiert sind, sind in ihren Hainen und [...] miteinander im Einklang.

瑕丘東南大崗山南崗之陽，前觀邾嶧峨峨，視拂漢之峯；却瞻岱巘魏魏，眺排雲之嶽。兼復左顧昌巖，右臨傳駟；表裏山川，林口交暎。

Zunächst wird die Stele im topographischen Raum verortet, indem ihre genaue Lage auf dem Großen Berg Gang mittels der im 6. Jahrhundert gängigen Ortsnamen ange-

22 Besonders zu nennen ist hier Xinxing 信行 (540–594), der Begründer einer „Lehre der Dritten Stufe“ (*sanjiejiao* 三階教) genannten Bewegung, die das grundsätzliche, völlige Unvermögen der Unterscheidung von wahren und falschen Ansichten aller in dem „unheilvollen Weltzeitalter der fünf Befleckungen“ (*wu zhuo e shi* 五濁惡世) lebenden Wesen postulierte, und einen maßgeschneiderten Kanon von Praktiken und ausgewählten Schriften propagierte, um diesen benachteiligten Wesen der Dritten Stufe doch noch Zugang zum Erwachen zu ermöglichen.

23 Zum Beginn des Meißelprojektes der Steinsutren in Fangshan (*Fangshan shijing* 房山石經) siehe Ledderose 1990, S. 219–220 und Ledderose 1992, S. 23–27.

24 Ledderose 1992, S. 26–27 und Abb. 7.

geben wird. Außerdem wird mit „südöstlich von Xiaqiu“ ein weiterer topographischer Bezug zu einem Kreis der Präfektur Yanzhou 兗州 hergestellt. Dort war ein großes Kloster beheimatet, das Pule-Kloster 普樂寺, welches später während der drei großangelegten Kampagnen zur Reliquienverteilung (601–604) unter Kaiser Wen der Sui-Dynastie einen Teil der Buddha-Reliquien erhalten sollte.²⁵ Die heutige Stadt Yanzhou liegt ca. 22 Kilometer nordwestlich des Tie Berges. Es darf vermutet werden, dass die Stifter der Stele eine enge Verbindung zu dem dortigen religiösen Zentrum hatten.

Auf diese topographischen Angaben folgt eine interessante Beschreibung der Örtlichkeit aus der Sicht eines implizierten Betrachters, der sich vor Ort befindet und seinen Blick in alle Himmelsrichtungen schweifen lässt: Zunächst blickt der Betrachter nach Süden, wo er die Gipfel des Berges Yi 嶧山 südlich der Stadt Zoucheng in ca. 11 Kilometer Entfernung ausmachen kann. Sich umwendend, schaut er nach Norden, wo sich der heilige Berg Tai 泰山 erhebt, der auch Dai 岱 genannt wird. Hier verlässt die Beschreibung allerdings das Menschenmögliche, denn der Hauptgipfel des Berges Tai ist mehr als 90 Kilometer entfernt, und wäre aufgrund der Erdkrümmung auch bei klarstem Wetter nicht sichtbar, ganz davon abgesehen, dass die Erhebung des nahen Berges Gang die Sicht versperren würde. Wendet sich der virtuelle Betrachter dann, vom Berg Tai aus betrachtet, nach links, also in östliche Richtung, so erblickt er den Felsen von Chang 昌巖, ein alter Name für den heutigen Berg Jian, ca. 5 Kilometer nordöstlich gelegen. Auch für die Blickrichtung gen Westen wird ein Referenzpunkt gegeben, der jedoch zunächst Rätsel aufgibt. Da sich jedoch auf den bisher genannten Bergen—Yi, Tai, und Jian—Steinsutren aus der Zeit der Nördlichen Qi-Dynastie befinden, könnte es sich bei dem Referenzpunkt im Westen um den ehemals westlich von Yanzhou gelegenen Berg Ziyang 嶧陽山 handeln, der heute in Gänze abgetragen ist.²⁶

Indem die *Steinerne Eulogie* eine Nord-Süd und eine Ost-West Achse definiert, stellt sie die monumentale Stele des Berges Tie ins Zentrum von vier benachbarten buddhistischen Inschriftenorten. Mindestens drei der vier Endpunkte dieser Achsen sind auf Berge gerichtet, in deren Felswände ebenfalls Sutrenabschnitte gemeißelt worden sind: Auf dem Berg Yi befinden sich zwei Inschriften, von denen eine ins Jahr 564 und die andere in den Zeitraum von 570 bis 572 zu datieren ist.²⁷ Das In-

25 Darüber berichtet das *Guang hongming ji* 廣弘明集, T.2103, Bd. 52, S. 217c24–29.

26 Von den einstigen Inschriften des Berges Ziyang haben sich Abreibungen erhalten, siehe Wang Yongbo und Tsai Suey-Ling 2017, S. 453–468.

27 Wang Yongbo und Wenzel 2015, S. 51–83.

schriftencluster auf dem Berg Jian ist ins Jahr 575 datiert,²⁸ und das gemeißelte *Diamantsutra* im Tal des Steinernen Sutra auf dem Berg Tai ist zwar undatiert, lässt sich aber stilistisch in die Nördliche Qi-Dynastie einordnen. Auch wenn die genauen Beziehungen zwischen der Stele auf dem Berg Tie und den drei anderen genannten Bergen anhand der erhaltenen Votivinschriften unklar bleiben, steht es doch außer Frage, dass die monumentale Stele hier in ein Koordinatensystem aus heiligen buddhistischen Stätten der Region eingebettet wird. Verweise auf die Wahl des Ortes sind bei Votivinschriften nicht unüblich; längere Stiftungsinschriften enthalten oft eine Beschreibung der günstigen und damit glücksverheißenden topographischen Lage, wie sie auch im letzten Satz der obigen Passage zum Ausdruck kommt.

Der bedeutendste Referenzpunkt in der Verortung der Stele ist zweifellos der Berg Tai, der auch unabhängig vom Buddhismus eine überragende Stellung in der chinesischen Kulturgeschichte einnimmt. Er ist der östliche der fünf *yue* 嶽 genannten heiligen Berge Chinas, die traditionell die Grenzen des Reiches definieren. Der Taishan oder Daizong galt sowohl als Erschaffer alles Lebendigen als auch als Eingangstor zur Unterwelt; er fungierte in seiner langen Geschichte als der Ort, an dem die Kaiser durch den Vollzug der *shan* 禪 und *feng* 封 Riten dem Himmel für ihr Handeln Rechenschaft ablegten. Dieser Berg ist eine der Säulen der chinesischen Welt und wird kosmologisch mit dem Sternbild des Großen Wagens (Beidou 北斗, Ursa Major) gleichgesetzt, wovon die Verehrung der Gottheit der Mutter des Großen Wagens (Beidou mu 北斗母) auf dem Berg zeugt. Die sieben Sterne des Großen Wagens waren von kaum zu überschätzender Bedeutung für das antike Weltbild Chinas. Sie standen für den Ort des Himmels, von dem aus Sonne und Mond zu ihrem täglichen Lauf über das Firmament aufbrachen, und an dem das Hauptseil des Himmels (*tian zhi gang* 天之綱) befestigt war, eine Funktion, die sich in auch in der geläufigen Bezeichnung *dou gang* 斗綱 („Hauptseil des Großen Wagens“) für dieses Sternbild widerspiegelt.²⁹ Wenn nun die Stifter in ihrem eingangs erwähnten Krisenszenario von der „Mangelhaftigkeit der Weltenordnung“ (*honggang shang que* 宏綱尚缺) sprechen, so hatten sie sicher auch den Himmel in seiner ordnenden Funktion im Sinn. Die Verankerungen ihrer Stiftung im Mittelpunkt zweier Achsen, deren Hauptachse im Norden bis zum Berg Tai reicht, diente dem Zweck, die Verbindung zum Himmelsgewölbe zu festigen, um so die gefährdete Weltordnung einer „sich bereits neigenden Erde“ (*di niu fang qing* 地紐方傾) zu stabilisieren. Die Anzahl von insgesamt vier solcher „Verankerungspunkte“ nimmt die im Krisenszenario be-

28 Siehe Wang Yongbo und Tsai Suey-Ling 2017, S. 38–145.

29 Zu weiteren Implikationen dieser Bezeichnung siehe Pankenier 2013, S. 371–381.

schriebene Idee der mit vier Seilen im Kosmos verankerten Erde wieder auf; das Hauptseil verbindet dabei die Stiftung direkt mit dem Zentrum des Himmels.

Auch die Beschreibung des südlichen Ankerpunktes stellt kosmische Bezüge her, denn der Gipfel des Berges Yi „berührt die Milchstraße“ (*fuhan* 拂漢). Gleich dem Sternbild des Großen Wagens im Zentrum des Himmelsgewölbes war das Band der Milchstraße (*tianhan* 天漢) einer der bedeutendsten Bezugspunkte der antiken chinesischen Astronomie und Weltdeutung.³⁰ Damit steht die Stele nicht nur fest im Mittelpunkt eines regionalen Netzwerkes aus buddhistischen Inschriftenorten, sondern sie behauptet auch ihren Platz im kosmischen Weltgefüge.

Die Wahl des Sutratextes

Die *Steinerne Eulogie* bezeichnet die Sutrapassage, welche die Stifter für den Text des Stelenkörpers ausgewählt haben, als „930 Zeichen aus dem *Kapitel der Bodhi-Durchdringung* der *Großen Sutrensammlung* 大集經穿菩提品九百卅字“. Die gemeißelte Passage ist auch in der modernen gedruckten Taishō-Edition des buddhistischen Kanons enthalten, allerdings ist sie dort nicht mehr im *Kapitel der Bodhi-Durchdringung* angesiedelt, sondern im *Kapitel über den Bodhisattva*³¹ *Ozeangleiche Weisheit* 海慧菩薩品 der *Großen Sutrensammlung* (T#397, 13: 50a16–c13). Die Anzahl der Schriftzeichen ist jedoch die gleiche geblieben.

Inhaltlich beschreibt der ausgewählte Text, wie ein Praktizierender den Weg zum vollkommenen Erwachen beschreiten muss, vom initialen Beschluss, *bodhi* zu erlangen (*fa puti xin* 發菩提心), bis zu dessen vollkommener Durchdringung, die mit der Erlangung der Buddhaschaft gleichzusetzen ist. Es handelt sich bei dem *Kapitel zur bodhi-Durchdringung* also kurz gesagt um eine Wegbeschreibung zum Erwachen mit dem Ziel der Befreiung der Welt. Vor dem Hintergrund der empfundenen Krise ist die Wahl dieses Textes wenig überraschend. Die *Steinerne Eulogie* misst der Auswahl dieses Textes aber noch eine andere Bedeutung bei indem sie feststellt:

Zu der Zeit, als Śākyamuni ursprünglich in der Welt predigte, brachten zwölf *ayuta* [d.h.; eine unendliche große Anzahl von] Wesen den initialen Beschluss, *bodhi* zu erlangen, hervor, und sechzehntausend Himmlische erlangten die Akzeptanz der Nicht-Entstehung aller *dharma*s.

釋迦本演之世于時十二那由他衆生發菩提心一万六千天子得无生法忍.

30 Ein Überblick hierzu findet sich bei Pankenier 2013, S. 383–403.

31 Die in diesem Beitrag verwendete Schreibweise *bodhisattva* wird durch eine Vielzahl von frühen epigraphischen Quellen untermauert; siehe hierzu Bhattacharya 2010.

Hier zitiert die *Steinerne Eulogie* den letzten Satz der eingemeißelten Sutrapassage um zum Ausdruck zu bringen, dass die Heilswirksamkeit dieses Textes außerordentlich groß ist, denn schon als er das erste Mal gepredigt wurde, hat eine unendlich große Zahl von irdischen Wesen den ersten Schritt auf dem *bodhisattva*-Weg gemacht, und himmlische Wesen konnten die hohe Erkenntnisstufe der „Akzeptanz der Nicht-Entstehung aller *dharmas*“ erlangen. Der historische Buddha selbst wird hier als Bürge für die enorme Kraft des Textes angeführt, und es ist diese Kraft, die den Stiftern geeignet schien, die buddhistische Lehre über den Weltuntergang hinaus zu retten. Die dritte Krisenbewältigungsstrategie der *Steinernen Eulogie* ist damit explizit buddhistisch motiviert.

Die Wahl des Kalligraphen

Die vierte Krisenbewältigungsstrategie besteht in der Wahl des Kalligraphen, des Dharma-Meisters An, dessen Erscheinen in der Welt auf die gleiche Art und Weise als glücksverheißend wahrgenommen wird wie das Auffinden eines geeigneten topographischen Ortes für die Erschaffung der Stele. Gleich nach der oben zitierten Beschreibung der räumlichen Lage der Stele berichtet die *Steinerne Eulogie* von der Ernennung des Kalligraphen:

Daraufhin ergab es sich, dass der große śramaṇa, Dharma-Meister An der Qi- (Dynastie), dessen Weg die Nicht-Zweiheit erhellt und dessen Tugend zum Einen Ursprung erwacht ist, nicht nur alle Mysterien auf wundersame Weise erkannt hat, sondern auch die Kunst der Kalligraphie auf das Allerhöchste beherrscht. Deshalb baten [die Stifter] das göttliche Talent, [hier] im Zentrum der Vier Manifestierten ehrfürchtig 930 Zeichen aus dem *Kapitel der Bodhi-Durchdringung der Großen Sutrensammlung* zu schreiben und diese vortrefflichen Worte [der Nachwelt] zu hinterlassen, um [...] die Welt zu erretten.

於是 有 大 沙 門 安 法 師 者，道 鑒 不 二，德 悟 一 原，匪 直 秘 相 咸 韜，書 工 尤 最。乃 請 神 豪 於 四 顯 之 中，敬 寫 大 集 經 穿 菩 提 品 九 百 卅 字，遺 斯 勝 句，以 口 拔 世。

Die spirituellen und kalligraphischen Errungenschaften des Dharma-Meisters An bedingen sich gegenseitig; in seinem Schriftstil, der an Läuterung und Genius die größten Koryphäen der chinesischen Kalligraphiegeschichte in den Schatten stellt, offenbart sich seine spirituelle Vollendung und sein Erfassen der subtilsten Lehren. Die Stifter gehen davon aus, dass die welterrettende Botschaft ihre Wirkung nur entfalten kann, wenn sie von einem Erwachten (*wu* 悟) in dessen „kostbarer Pinselführung“ (*huihan* 珪翰) niedergeschrieben wird, wie es in der *Steinerne Eulogie* ab-

schließenden Hymne formuliert ist. Das Kopieren oder Niederschreiben buddhistischer Sutren versteht sich als ritueller Akt, der in der Regel durch Reinheitsgebote bestimmt und von Bußritualen begleitet wird.³² Über konkrete rituelle Handlungen bei der Erschaffung der Monumentalstele wissen wir nichts, aber es kann als sicher gelten, dass am Tag ihrer Datierung, also am 23. September 579, das Werk rituell geweiht worden ist.

Fazit: Der Akt des Schreibens

Das obige Zitat beschließt jenen Textabschnitt der *Steinernen Eulogie*, der mit der Datumsangabe und der Beschreibung der Planung der verdienstvollen Tat begonnen hatte.³³ Darin fassen die Stifter ihre Krisenbewältigungsstrategien zusammen, und sie formulieren das Ziel: Das „Herausreißen der Welt“ (*bashi* 拔世) aus dem drohenden Untergang der Welt und die Errettung der Menschheit.³⁴ Wie gezeigt wurde, folgt sowohl die Wahl des zu meißeßenden Textes wie auch die Wahl des Kalligraphen heilswirksamen Erwägungen. Diese Idee verdichtet der Wortlaut der *Steinerne Eulogie* im Begriff des göttlichen Talents (*shenhao* 神豪) des Dharma-Meisters An, der gebeten wurde, die 930 Schriftzeichen des Stelentextes zu kalligraphieren. Der Akt des Schreibens wird außerdem verortet „im Zentrum der Vier Manifestierten“ (*yu si xian zhi zhong* 於四顯之中), womit der topographische Ort im Schnittpunkt eines von vier heiligen Orten gebildeten Achsenkreuzes bezeichnet wird, von denen

32 In mittelalterlichen Sammlungen von Wundergeschichten finden sich viele Beispiele von Stiftern, die mit besonderer Hingabe, teils mit dem eigenen Blut, Sutren kopiert haben, oder erst nach tagelangem Fasten den Pinsel zur Hand nahmen. Eine der berühmtesten findet sich im *Mingbao ji* 冥報記 (Aufzeichnungen über die wundersamen Vergeltungen), wo über die Herstellung einer Kopie des *Lotussutra* berichtet wird, dass der Kopist vor jedem Schreibintervall gebadet und seine Kleider mit Räucherwerk parfümiert hat. Geschrieben hat er in einem reinen Raum, dessen Luft beim Ausatmen nicht zu verunreinigt werden sollte, weshalb er in ein Bambusrohr geatmet hat, das durch ein Loch in der Wand nach draußen führte. Es hat acht Jahre gedauert, bis alle sieben *juan* des Sutra kopiert waren. Der Bericht findet sich in T.2082, Bd. 51, S. 789a18–23: er ist übersetzt bei Gjertson 1989, S. 162.

33 Ledderose 2019, S. 108–113 unterteilt die *Steinerne Eulogie* inhaltlich in fünf Abschnitte, denen eine abschließende Hymne folgt. Der dritte Textabschnitt ist betitelt „The meritorious act“.

34 *Bashi* 拔世 lässt sich als Abkürzung für „die Errettung der Menschheit“ (救拔世間人; T.625, Bd. 15, S. 376b25) oder für „das Herausreißen des weltlichen Leids“ (拔世間苦; T.1720, Bd. 34, S. 448a17–18) verstehen.

die Endpunkte der Hauptachse kosmische Bezüge aufweisen. Mit der Wahl des Materials Fels hofften die Stifter, die Reliefstele für die Ewigkeit zu erhalten; mit der Wahl des gemeißelten Textes, des Kalligraphen, und des Ortes stellten sie sicher, dass die Weltenkrise bewältigt werden konnte. Der Text der *Steinernen Eulogie* zeigt auf beeindruckende Weise, wie der Akt des Schreibens selbst zur Krisenbewältigungsstrategie wird, weil er unter bestimmten Voraussetzungen in der Lage ist, Heilswirksamkeit zu entfalten.

Seit dem Jahr 579 lehnt die monumentale Reliefstele am Berghang in Zoucheng; seit 2015 wird sie als moderne Kopie in gedruckter wie auch in digitaler Form rezipiert und verbreitet. Ihres beklagenswerten Zustandes zum Trotz ist unsere Welt immer noch nicht untergegangen. Das Schreiben könnte für die Welt tatsächlich einen Unterschied machen.

Literaturverzeichnis

Bhattacharya, Gouriswar. 2010. „How to Justify the Spelling of the Buddhist Hybrid Sanskrit Term Bodhisattva?“, in *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of His Eightieth Birthday*, hrsg. von Eli Franco und Monica Zin. Bhairahawa: Lumbini International Research Institute, S. 35–49.

Bi Fei 畢斐. 2015. „*Shisong yu pinping* 《石頌》與品評. The Stone Hymn and Art Criticism“, in *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di er juan* 中國佛教石經•山東省第二卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province, Volume 2*, hrsg. von Wang Yongbo 王永波 und Claudia Wenzel 溫狄婭. Hangzhou und Wiesbaden: China Academy of Art Press / Zhongguo meishu xueyuan chubanshe und Harrassowitz Verlag, S. 31–40.

Daoxuan 道宣 (596–667), *Guang hongming ji* 廣弘明集, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T.2103, Bd. 52, S. 97–361).

Dharmakṣema 曇無讖 (385–433; erste Übersetzung der Sektionen 1–13 zugeschrieben), *Da fangdeng daji jing* 大方等大集經, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T. 397, Bd. 13, S. 1–408).

Gjertson, Donald E. 1989. *Miraculous Retribution: A Study and Translation of T'ang Lin's Ming-pao chi*. Berkeley Buddhist Studies Series 8. Berkeley: Centers for South and Southeast Asia Studies, University of California.

Ha, Jungmin. 2016. „Shaping Religious and Cultural Aspiration: Engraved Sutras in Southwestern Shandong Province from the Northern Qi Dynasty (550–577 CE), China“, Ph.D. dissertation, Duke University, Durham, NC.

Harrist, Robert E. 2008. *The Landscape of Words. Stone Inscriptions from Early and Medieval China*. Seattle und London: University of Washington Press.

Huisi 慧思 (515–577; kompiliert 558), *Nanyue Si da chanshi li shiyuan wen* 南嶽思大禪師立誓願文, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T.1933, Bd. 46, S. 786b24–792b6).

Jizang 吉藏 (549–623), *Fahua xuanlun* 法華玄論, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T.1720, Bd. 34, S. 361a2–450c14).

Graham, A. C. 1960. *The Book of Lieh-tzu*. (The wisdom of the East). London: Murray.

Koselleck, Reinhart. 2006. *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kumārajīva = Jiumoluoshi 鳩摩羅什 (350–409/411?, zugeschrieben), *Dashu jinna-lo wang suowen jing* 大樹緊那羅王所問經, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T.625, Bd. 15, S. 367b17–389a3).

Ledderose, Lothar 雷德侯. 2019. „Stone Hymn—The Buddhist Colophon of 579 Engraved on Mount Tie, Shandong“, in *Buddhism and the Dynamics of Transculturality. New Approaches*, hrsg. von Birgit Kellner. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 101–117.

—. 2015. „Jinshi xuejia yu Zoucheng 金石學家與鄒城. Epigraphers in Zoucheng“, in *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di er juan* 中國佛教石經·山東省第二卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province, Volume 2*, hrsg. von Wang Yongbo 王永波 und Claudia Wenzel 溫狄亞. Hangzhou und Wiesbaden: China Academy of Art Press / Zhongguo meishu xueyuan chubanshe und Harrassowitz Verlag, S. 2–30.

—. 1992. „Ein Programm für den Weltuntergang: Die steinerne Bibliothek eines Klosters bei Peking“, in *Heidelberger Jahrbücher*, hrsg. v. der Heidelberger Universitätsgesellschaft 36, S. 15–33.

—. 1990. „Massenproduktion angesichts der Katastrophe“, in *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 44.2, S. 217–233.

Magnin, Paul. 1979. *La vie et l'oeuvre de Huisi 慧思 (515–577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*. Publications de l'École française d'Extrême-Orient; 116. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Nattier, Jan. 1991. *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Nanzan Studies in Asian Religions; 1. Berkeley: Asian Humanities Press.

Pankenier, David W. 2013. *Astrology and Cosmology in Early China. Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stevenson, Daniel B., und Kanno Hiroshi 菅野博史. 2006. *The Meaning of the Lotus Sūtra's Course of Ease and Bliss: An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi's (515–577) Fahuaqing anlexing yi*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica; 9. Tōkyō: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.

Strickman, Michel. 2002. *Chinese Magical Medicine*. Hrsg. von Bernard Faure. Stanford: Stanford University Press.

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經. 1924–1932. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hrsg.), 100 Bde. Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai.

Tang Lin 唐臨 (653–655). *Ming bao ji* 冥報記, in *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (T. 2082, Band 51, S. 787–801).

Tsiang, Katherine R. 1996. „Monumentalization of Buddhist Texts in the Northern Qi Dynasty: The Engraving of Sūtras in Stone at the Xiangtangshan Caves and other Sites in the Sixth Century“, in *Artibus Asiae* 56.3/4, S. 233–261.

Tsiang, Katherine R. et al. (Hrsg.). 2010. *Echoes of the Past: The Buddhist Cave Temples of Xiangtangshan*. Chicago: Smart Museum of Art, University of Chicago.

Wang Yongbo 王永波 und Lothar Ledderose 雷德侯 (Hrsg.). 2014. *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di yi juan* 中國佛教石經•山東省第一卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province, Volume 1*. Hangzhou und Wiesbaden: China Academy of Art Press / Zhongguo meishu xueyuan chubanshe und Harrassowitz Verlag.

Wang Yongbo 王永波, und Claudia Wenzel 溫狄婭 (Hrsg.). 2015. *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di er juan* 中國佛教石經•山東省第二卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province, Volume 2*. Hangzhou und Wiesbaden: China

Academy of Art Press / Zhongguo meishu xueyuan chubanshe und Harrassowitz Verlag.

Wang Yongbo 王永波, und Tsai Suey-Ling 蔡穗玲 (Hrsg.). 2017. *Zhongguo fojiao shijing: Shandong Sheng di san juan* 中國佛教石經•山東省第三卷. *Buddhist Stone Sutras in China: Shandong Province, Volume 3*. Hangzhou und Wiesbaden: China Academy of Art Press / Zhongguo meishu xueyuan chubanshe und Harrassowitz Verlag.

Xinwenfeng chubangongsi bianjibu 新文豐出版公司編輯部 (Hrsg.). 1977–2006. *Shike shiliao xinbian* 石刻史料新編. 4 series, 100 Bde. Taipei: Xinwenfeng chubangongsi.

Zhang Lintang 張林堂 et al. (Hrsg.). 2007. *Xiangtang Shan shiku beike tiji zonglu* 響堂山石窟碑刻題記總錄. 2 Bde. Beijing: Waiwen chubanshe.

Zürcher, Erik. 1981. „Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism“, in *Leyden Studies in Sinology*, hrsg. von W. L. Idema. Sinica Leidensia; 15. Leiden, Brill, S. 34–56.

—. 1982. „‘Prince Moonlight’: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism“, in *T'oung Pao* 68, S. 1–75.

Unterschwellige Hilfeleistungen in der Krise. Buddhistische Hygienevorschriften im chinesischen Mittelalter

Samira Müller

This article highlights some influences which the translation of *vinaya* texts in the early fifth century CE may have had on the development of Chinese hygienic practices by analyzing selected passages from the “Section on medicine” of the Dharmaguptaka *vinaya* [T.1428]. The adaptation process of these practices is furthermore reflected in a discussion on the central term *jing* 淨 which was used in its original meaning “clean”, its originally Daoist metaphysical meaning “pure” and as the Chinese equivalent of the Indian word *kappiya* (allowable) in *vinaya* texts. Finally, the results are discussed in relation to the wider development of Chinese hygienic practices from antiquity to the medieval period.

Einleitung

Mit dem Ende der Han-Dynastie im Jahr 220 n. Chr. setzte eine Krisenperiode ein, die von großer sozialer Instabilität, klimatischen Veränderungen¹ sowie damit einhergehenden Plagen und Krankheiten² geprägt war. Neben Epidemien, die durch Migrationsbewegungen und Nahrungsmittelknappheit³ verschlimmert wurden, hatten die Leute auch mit bisher unbekannten Krankheiten zu kämpfen: Wer aus Not in den Süden floh, musste sich vor verschiedenen Tropenkrankheiten wappnen.⁴ Aber

-
- 1 Eine eindrucksvolle Fallstudie zu klimatischen und sozialen Veränderungen unmittelbar nach Ende der Han-Zeit findet sich bei Wu Li et al. 2012.
 - 2 Hier sei eingeräumt, dass Naturkatastrophen und damit verbundene Hungersnöte und Migrationsbewegungen bereits vor dem endgültigen Untergang der Dynastie vermehrt auftraten. Beispielsweise wurden bereits gegen Ende der westlichen Han-Zeit eine ganze Reihe von Städten am nördlichen Rand des Ordos-Plateaus überflutet; siehe Liang et al. 2020.
 - 3 Während die frühe westliche Han-Zeit von warmem Klima und guten Ernten gekennzeichnet war, verschlechterten sich die Zustände bereits vor der Zeitenwende; siehe beispielsweise Su Yun et al. 2014. Eine gute Übersicht über die schlimmsten Krankheitserreger während der Han-Zeit findet sich in Zhan Xiaoya et al. 2020.
 - 4 Die Krankheit, die am meisten mit dem Süden in Verbindung gebracht wird, ist das sogenannte „Miasma“ (*zhang* 瘴). Der Begriff bürgerte sich während der östlichen Han-Zeit als „Hindernis“-Krankheit (*zhang* 障) ein und stand in den darauffolgenden Dynastien für

auch im Norden Chinas war man nicht vor neuen Krankheiten sicher. Durch die engere Vernetzung im Nordwesten im Gebiet des Tarimbeckens und die südliche Verschiebung der nomadischen Stammesgebiete, die von einer klimatischen Kälteperiode verursacht wurde, wurden neue Pathogene in die Region um den Gelben Fluss eingeschleppt.⁵ Der verstärkte Einfluss aus dem Westen, der unter anderem der Kushana Herrschaft sowie der Gründung des persischen Sassanidenreichs zu verdanken ist⁶, förderte die Übermittlung fremder Krankheitserreger durch zwischenmenschliche sowie -tierische Kontakte auf Märkten, in Poststationen und Karawansereien.⁷ Es ist sicherlich *kein Zufall*, dass die erste Version des bis heute bedeutendsten Werks der praktischen traditionellen chinesischen Medizin, des *Shanghanlun* 傷寒論 (Abhandlung über pathogene Kälte), gegen Ende der Han-Zeit geschrieben wurde.⁸

Auch auf politischer und ideologischer Ebene manifestierte sich die Krise. Die Zeit unmittelbar nach dem Untergang des Han-Reiches zeichnete sich durch eine kulturelle und politische Orientierungslosigkeit aus, die es Fremdherrschern und Vertretern reicher Familien erlaubte, Teile des Landes unter ihre eigene Kontrolle zu bringen. Zugleich traten nun, da das kosmologische System der Korrespondenzlehre⁹ sowie der Konfuzianismus an Bedeutung verloren hatten, alternative philosophi-

verschiedene Krankheiten des Südens; siehe Zhu Jianping 2011.

5 Chen Yunzhen et al. 2012, S. 689–690.

6 Siehe Wiesehöfer und Ruffing 2022.

7 Ein Erreger, der sich entlang der Handelsrouten durch Eurasien über zwischenmenschliche Kontakte verbreitete, war das Virus *variola*, welches Pockenausbrüche verursachen kann. In China wurden entsprechende Krankheitssymptome zwar erst im 4. Jh. n. Chr. von Ge Hong 葛洪 (283–343 n. Chr.) beschrieben, es muss aber angenommen werden, dass das Virus seinen Weg bereits geraume Zeit davor in den Norden Chinas gefunden hatte; siehe dazu Green 2018. Krankheitserreger wanderten aber nicht nur von West nach Ost, sondern auch von Süden nach Norden. Anhand der Toilettenstäbchen, die man an der Ausgrabungsstätte in *Xuanquan* 懸泉 gefunden hat, lässt sich beispielsweise nachweisen, dass der chinesische Leberegel (*Clonorchis sinensis*), der typischerweise nur in Feuchtgebieten gedeihen kann, von seinen menschlichen Endwirten nach Nordwestchina getragen wurde; Ye Huiyuan et al. 2016.

8 Der Han-zeitliche Gelehrte Zhang Ji 張機 (150–219 n. Chr.) soll aufgrund früherer chinesischer medizinischer Texte sowie auf Basis seiner eigenen Erfahrungen in der Behandlung von Patienten ein medizinisches Werk mit dem Titel *Shanghan zabing lun* 傷寒雜病論 (Abhandlungen über pathogene Kälte sowie diverse andere Krankheiten) verfasst haben. Seine Autorschaft ist jedoch umstritten; s. Liu Guohui 2015, S. 24. Sicher ist, dass kurz nach Zhang Jis Zeit ein Werk mit dem Titel *Shanghanlun* von Wang Shuhe 王叔和 (210–295 n. Chr.) zusammengestellt wurde, welches sich auf das Han-zeitliche Werk bezieht; s. Mitchell et al. 1999, S. 1–3.

9 Siehe Sivin 1995, IV, 1–33 und Jia Jinhua 2016.

sche Denksysteme und religiöse Lehren ins Licht, die bisher nur im Privaten praktiziert werden konnten, wie beispielsweise viele Richtungen des Daoismus¹⁰, oder solche, die erst gerade im Begriff waren, sich auf chinesischem Gebiet zu etablieren wie der Buddhismus und eine Reihe fremder Religionen. Die neuen Ideale bezüglich sozialer Strukturen und Herrschaftsprinzipien, die diese Lehren mit sich brachten, wurden von den Machthabern willkommenegeheißen, da sie dadurch ihre Herrschaft legitimieren konnten. Es war in diesem Zusammenhang, dass der zweite Herrscher der Späteren Qin-Dynastie (366–416 n. Chr.), Kaiser Yao Xing 姚興 (r. 394–416 n. Chr.), die Übersetzung zahlreicher buddhistischer Texte anordnete und nicht davor zurückscheute, gelehrte Buddhisten von weit her an seinen Hof zu beordern.¹¹ Tatsächlich lässt sich an diesem Beispiel nebst dem Interesse für buddhistische Texte per se ein spezielles Bedürfnis nach heilspraktischen Lehrinhalten erkennen. Diese konnten buddhistischer Natur sein, wie beispielsweise neue Meditationstechniken¹², die ab der östlichen Han-Zeit nicht nur als gesundheitsfördernde sondern auch als lebensverlängernde Maßnahmen geachtet wurden. Aber auch medizinisches Wissen anderer Traditionen wurde willkommenegeheißen: Buddhayaśas (chin. Fotuoyeshe 佛陀耶舍, 4.–5. Jh. n. Chr.), der Übermittler der buddhistischen Ordensregeln (Skt. *vinaya*), die im Folgenden analysiert werden, soll beispielsweise zur Bestätigung seines Wissens vor dem Qin-Kaiser die „Medizinischen Methoden aus den Aufzeichnungen der *Qiang*“ (*Qiangji yao fang* 羌籍藥方)¹³ rezipiert haben, was das damalige Bedürfnis nach unbekanntem medizinischem Wissen unter der chinesischen Elite weiter verdeutlicht.

10 Zur Entwicklung von verschiedenen daoistischen Schulen seit der westlichen Han-Zeit siehe Welch 1958. Eine gute Übersicht zur Entwicklung des daoistischen Gedankenguts in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends findet sich bei Lewis 2009, S. 197–204.

11 Legittimo 2014, S. 65–66.

12 Siehe Greene 2014.

13 T.2059, Bd. 50, S. 333c15–334b25. Im Folgenden dienen als Textquellen für zitierte buddhistische Texte jeweils die Fassungen des Taishō Tripitaka (*Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經) von 1933. Bandnummern und Seitenzahlen werden nur bei Verweisen auf eine spezifische Textstelle oder ein Kapitel angeführt. Für Werktitel und weiterführende Verweise wird jeweils nur die Taishō Nummer [T] angegeben. Da die biographischen Informationen zu Buddhayaśas aus dem *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien bedeutender Mönche) stammen, das über ein Jahrhundert nach seinem Wirken geschrieben wurde, mögen gewisse Inhalte nicht der damaligen Realität entsprechen. Bibliographische Informationen zum *Gaosengzhuan* finden sich bei Kieschnick 2015a.

Vor diesem Hintergrund versucht der vorliegende Beitrag aufzuzeigen, wie sich die Übersetzung der buddhistischen Ordensregeln anfangs des 5. Jhs. n. Chr. auf den Hygienestandard monastischer Gruppierungen und im weiteren Sinne auch der frühmittelalterlichen chinesischen Gesellschaft ausgewirkt haben könnte. Während gegen Ende der Han-Zeit buddhistische Gruppen hauptsächlich aus ausländischen Gläubigen bestanden, die sich selbst organisierten¹⁴, hatten sich im 4. Jh. n. Chr. in mehreren Städten chinesische buddhistische Gemeinden gebildet. Die wachsenden Mitgliederzahlen und das gemeinsame Leben in größeren Gemeinschaften verlangten nach der Übersetzung der Ordensregeltexten zur Ordnung des buddhistischen Klosteralltags.¹⁵ Unter den Regeln, die ab dem Anfang des 5. Jhs. n. Chr. das Leben von chinesischen Mönchen und Nonnen bestimmten, fanden sich auch Verhaltensregeln, die sich explizit auf medizinische Maßnahmen und „Reinlichkeit“ (*jing* 淨) bezogen. Während viele davon offensichtlich gesundheitserhaltenden und -fördernden Nutzen hatten, gab es andere, die sich in erster Linie mit dem „reinlichen Erscheinen“ des Ordens auseinandersetzten. Tatsächlich aber schreiben viele Regeln der zweiten Kategorie ebenfalls ein Verhalten vor, das nach moderner Ansicht als hygienisch bezeichnet werden kann.

Klöster waren öffentliche Räume, die täglich von vielen Laienbuddhisten besucht wurden, wo Wandermönche, Händler und Bedürftige beherbergt, Kranke gepflegt und Zeremonien abgehalten wurden. Ordinierte Buddhisten standen so unter durchgehender Beobachtung anderer, die der neuen Religion gegenüber teilweise auch kritisch eingestellt waren, und Regeln, die zur Bewahrung eines guten Rufs der Gemeinschaft dienten, waren entscheidend für die erfolgreiche Entwicklung des chinesischen Buddhismus. Das Idealbild des bescheidenen, geistig und körperlich reinen Buddhisten führte allerdings nicht nur zu einem guten Ansehen der Praktizierenden, sondern unterschwellig auch zu einem gesünderen Lebensstandard. Da in Klöstern häufig ein reges Kommen und Gehen herrschte, war der Erhalt einer sauberen Wohnumgebung zentral für das gesunde Fortbestehen der Gemeinschaft. Dank der Reinlichkeit, die sie penibel zur Schau stellen sollten, waren die Mönchsgemeinden verhältnismäßig gut geschützt von einer unkontrollierten Verbreitung von Seuchen.¹⁶

14 Siehe Zürcher 2007.

15 Trotz staatlicher Restriktionen wurde die Zahl der buddhistischen Klöster im Norden Chinas im 6. Jh. n. Chr. auf dreissigtausend gezählt und über zwei Millionen Mönche fanden in diesen Zuflucht; Lewis 2009, S. 208.

16 Es gilt allerdings auch zu bedenken, dass Regelwerke unter anderem Verhaltensvorschriften beinhalten, die sich auf vergangene Vergehen beziehen. Aus diesem Grund muss angenommen werden, dass es in den Gemeinden zum Teil durchaus nicht so sauber war, wie

Inwiefern die einzelnen Regeln ein hygienisches Zusammenleben bewirkten, soll im Folgenden anhand des „Kapitels zur Medizin“ (chin. *Yaojiandu* 藥捷度) des Dharmaguptaka-*vinayas*, chin. *Sifenlü* 四分律 (Monastisches Regelwerk in vier Teilen)¹⁷ aufgezeigt werden. Der erste Teil der Arbeit geht auf die konkreten Vorschriften des ausgewählten Kapitels ein, die die Hygiene in Klöstern förderten, und diskutiert, welche Aspekte sich davon in späteren chinesischen Praktiken wiederfinden lassen. Die dazu behandelten Anekdoten werden in vier thematische Kategorien eingeteilt, um die Eigenheiten der einzelnen Vorschriften besser analysieren zu können. Die Kategorien sind inhaltlich und quasi-diachronisch geordnet: Sie umfassen (1) die Körperpflege, (2) die Sauberkeit des Essgeschirrs, (3) die erforderlichen Aufbewahrungsweisen und schließlich (4) die Reinlichkeit im Kloster. Regeln betreffs der persönlichen Reinheit reichen wohl zurück in Zeit des historischen Buddha und auch das korrekte Säubern der eigenen Bettelschale muss ein wichtiges Anliegen des frühen Buddhismus gewesen sein. Vorschriften, die sich hingegen klar auf das geordnete Zusammenleben in sesshaftem Stil beziehen, müssen als später hinzugefügte Regeln aufgefasst werden, die sich während der letzten vorchristlichen Jahrhunderte in Mathura etablierten.¹⁸

Der zweite Teil befasst sich mit dem Kernbegriff *jing* 淨 (rein, sauber, klar), dem im Rahmen der Ordensregeln neue Bedeutungsnuancen zuteilwerden. Der Begriff ist eng verbunden mit Idealen und Vorstellungen des reinen Körpers und Geists im chinesischen Daoismus. Da er auch ausgiebig in buddhistischen Texten verwendet wird und offensichtlich unterschiedliche, teilweise äußerst unerwartete semantische Erweiterungen erhält, sollte er im Rahmen der Diskussion der Interaktion zwischen buddhistischen und daoistischen Vorstellungen nicht außer Acht gelassen werden. In der abschließenden Diskussion wird das Phänomen der Adaption und Aneignung buddhistischer Verhaltensweisen vor dem Hintergrund der breiteren Entwicklung des chinesischen Verständnisses von Hygiene und Sauberkeit reflektiert und aufgezeigt, inwiefern die Ordensregeln zur Abwendung oder mindestens zur Milderung von möglichen Krisen gedient haben.

es in den *vinaya*-Texten verlangt wird.

17 T.1428, Bd. 22, S. 688c–877c.

18 Siehe Strong 1992.

Der Dharmaguptaka vinaya und sein Übermittler

Der Dharmaguptaka *vinaya* eignet sich sehr gut für die Untersuchung von buddhistischen Vorschriften, die die Gewohnheiten der chinesischen Gesellschaft bezüglich der Hygiene beeinflusst haben mögen, denn im Vergleich mit anderen, ungefähr zeitgleich übersetzten, *vinaya*-Texten verfügt er über ein sehr umfangreiches „Kapitel zur Medizin“. Tatsächlich finden sich auch zahlreiche Informationen zu Regeln mit hygienischen Hintergedanken in anderen Teilen des *vinaya*-Korpus und es ist sehr wahrscheinlich, dass vergleichbare Passagen zum „Kapitel zur Medizin“ des Dharmaguptaka *vinayas* in anderen Texten beinhaltet sind. Das vorliegende „Kapitel zur Medizin“ präsentiert sich im Gegensatz zu den vereinzelt Passagen aber als abgeschlossenes Kapitel, das eine wichtige Anzahl an Regeln über die korrekte Zubereitung und Einnahme von Medizin sowie über die Reinhaltung des monastischen Lebensstils in sich vereint. Die ausgewählte Textpassage eignet sich zudem insbesondere zur Erforschung von nachhaltigen Auswirkungen auf die chinesischen buddhistischen Gemeinschaften und im weiteren Sinne auch auf die gesamte chinesische Gesellschaft dank der Autorität, die dem Dharmaguptaka *vinaya* zugeschrieben wurde. Die Dharmaguptaka-Schule genoss im frühen chinesischen Mittelalter, zumindest in den nördlichen Gebieten, eine prominente Stellung unter den buddhistischen Gruppierungen und der Inhalt ihres monastischen Regelwerks wurde ausgiebig diskutiert. Als Daoxuan 道宣 (598–667 n. Chr.) den Dharmaguptaka *vinaya* im *Xu Gaosengzhuan* 續高僧傳 (Fortsetzung zu den Biographien bedeutender Mönche)¹⁹ schließlich zum ursprünglichen *vinaya* erklärte, erlangte der Text zumindest nominell Vorrangstellung unter allen übrigen *vinaya*-Texten. Inhalte des Dharmaguptaka *vinayas* wurden während der Tang-Zeit (618–907 n. Chr.) in der exegetischen Literatur chinesischer *vinaya*-Schulen aufgenommen und diskutiert.²⁰ So hatte er sich im 8. Jahrhundert als wichtigstes Regelwerk für buddhistische Klostergemeinschaften etabliert, auch wenn Inhalte anderer *vinaya*-Texte parallel weiterhin anerkannt blieben.²¹ Es ist insofern gut möglich, dass die *vinaya*-Passagen, die hygienisches Verhalten im Alltag vorschrieben, sich im Rahmen der Diskussionen verbreiteten und längerfristige Auswirkungen auf die chinesische Gesellschaft hatten.

19 T.2060; siehe Kieschnick 2015b.

20 Clarke 2015, S. 68.

21 Heirman 2007, S. 194–195; Heirman 2008, S. 259–260.

Buddhistische Verhaltensweisen wurden aber nicht nur durch Regeltexte übermittelt, sondern insbesondere von buddhistischen Praktizierenden im Alltag ausgeübt. In Bezug auf die Frage, wie die chinesische Gesellschaft von der Einführung buddhistischer hygienischer Maßnahmen profitiert haben könnte, scheint die Annahme sinnvoll, dass gesundheitsförderndes Verhalten durch Nachahmen buddhistischer Vorbilder gefördert wurde. Vor allem Vertreter und Vertreterinnen niedrigerer Gesellschaftsschichten mögen auf diese Weise vom Kontakt mit Buddhisten profitiert haben, ohne sich dessen überaus bewusst gewesen zu sein. Da die Dharmaguptaka-Schule sich vor allem in den Gebieten nordwestlich des indischen Subkontinents – bis hin zur Grenze des persischen Einflussgebietes – etablierte²², war ein Großteil der Mönche, die im frühen 5. Jh. n. Chr. am Hof von Yao Xing versammelt waren, mit Texten der Dharmaguptaka-Lehre vertraut.²³ Der Übermittler des Dharmaguptaka *vinayas*, Buddhayaśas, wird als gelehrter Mönch beschrieben, der sowohl in *Mahāyāna*- als auch in *Hīnayāna*-Texten (*xiao cheng* 小乘) versiert war. Seine Herkunft aus der Region namens *Jibin* 罽賓²⁴ sowie die Tatsache, dass er vor dem Kaiser das *Tanwude lü za jiemo* 曇無德律部雜羯磨 (Verschiedene Rituale der *Dharmaguptaka*-Schule) [T.1432] rezitierte um sein buddhistisches Wissen zu beweisen, deuten auf seine mutmaßlich enge Beziehung zur Dharmaguptaka-Tradition hin.²⁵ Gemäß den Aufzeichnungen von Huijiao 慧皎 (497–554 n. Chr.) hatte Buddhayaśas lange Zeit in einer Mönchsgemeinde in Kashgar gelebt, bevor er von Kumārajīva (Jiumoluoshi 鳩摩羅什, 344–413 n. Chr.) aufgefordert wurde, in den Osten zu ziehen, um buddhistische Texte zu verbreiten. Obwohl monastische Ordensregeln für Mönche auf Wanderschaft, die sich in der Fremde verschiedenen Umständen anpassen mussten, meist lockerere Vorschriften anführen als für diejenigen, die im Kloster weilten, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Übermittelnden des Dharmaguptaka *vinayas* sich während ihres Aufenthalts in Chang'an ihren Alltag nach Möglichkeit so gestalteten, wie es ihnen vorgeschrieben war. Dieses mit Marcel Mauss (1972–

22 Heirman 2002, S. 398–399.

23 Legittimo 2014, S. 65–66.

24 *Jibin* wird als Name der nordwestlichen Region des indischen Subkontinents einschliesslich von Gebieten des heutigen nördlichen Pakistans verwendet; Neelis 2011, S. 251; s. auch Willemen 2013, S. 119. Dass das Toponym zumindest im buddhistischen Sprachgebrauch nicht für Kashmir allein stehen kann, wurde bereits von Kuwayama 1982 aufgezeigt.

25 Zur Biographie Buddhayaśas im *Gaosengzhuan* (6. Jh. n. Chr.) siehe T.2059, S. 333c15–334b25.

1950) als „Habitus“ zu bezeichnende,²⁶ bewusst antrainierte Verhalten verlieh sowohl den Übermittlern²⁷ als auch den übermittelten Inhalten zusätzliche Autorität. Außerdem wurden gewisse vorgeschriebene Handlungen wohl während der Übersetzungstätigkeiten zu Gunsten eines besseren Verständnisses der Inhalte vorgeführt. Es ist nicht auszuschließen, dass am Hof in Chang'an auch Minister und Adelige, die nicht in der Übersetzung involviert waren, aus Interesse den Übersetzungskomitees beisaßen. Praktisches Wissen, wie beispielsweise das korrekte Aufbewahren und Auftragen von Salben, muss wohl auch für diejenigen Anwesenden interessant gewesen sein, die sich (noch) nicht zum Buddhismus bekannten.

Zum hygienischen Verhalten der Dharmaguptakas

Das „Kapitel zur Medizin“ vermittelt vor allem in seiner zweiten Hälfte eine ganze Reihe von Vorschriften, deren Ziel der ideale, „reine“ (*jing* 淨) Zustand der Ordensgemeinschaft ist. In einzelnen Anekdoten werden Aspekte der monastischen Badekultur, der korrekte Umgang mit Utensilien, Nahrungsmitteln und medizinischen Produkten, die Sauberhaltung des *saṃghārāma* (chin. *seng qie lan* 僧伽藍, wörtlich ein „Ort an dem die buddhistische Gemeinde (*saṃgha*) zusammenkommt“, d. h. ein buddhistisches Kloster), sowie der Umgang mit Laien thematisiert.

Einblicke in die Körperpflege

Neben der Mundhygiene, der Toilettenkultur und der Augenheilkunde²⁸ war die buddhistische Badekultur einer der Aspekte, die sich nicht nur auf die buddhistische Gemeinschaft, sondern auch die daoistischen Schulen und schließlich auf die gesamte Gesellschaft Chinas auswirkten. Der Dharmaguptaka *vinaya* beinhaltet viele Informationen zur korrekten Art der Körperpflege im Badehaus.²⁹ Obwohl dem Bad mindestens zwei verschiedene medizinische Nutzen zugesprochen wurden, wird es im „Kapitel zur Medizin“ nur am Rande in zwei Anekdoten erwähnt. In einer Passage werden eine Anzahl Utensilien aufgezählt, die einem Mönch von einem bewirtenden Laien für die Körperpflege zur Verfügung gestellt werden sollten: eine Waschfla-

²⁶ Mauss 1934.

²⁷ Gemäss den überlieferten Quellen wurden die ersten Texte ausschließlich von Mönchen übermittelt.

²⁸ Siehe Deshpande 1999.

²⁹ Mehr Informationen finden sich bei Heirman und Torck 2012, S. 31–33.

sche (*xi ping* 洗瓶), ein Becken voller Wasser (*sheng shuiqi* 盛水器), eine Badezimmerflasche und einen Schemel (*yu shi ping ji chuang* 浴室瓶及床), eine „Strigilis“³⁰ (*gua wu dao* 刮污刀), Räucherwerk (*xiang xun* 香熏), bällchenförmiges Räucherwerk (*wan xiang* 丸香) und schliesslich „Hauskleider“ (*fang yi* 房衣)^{31, 32}. Besonderes Augenmerk sollte hier auf den Schemel gerichtet werden, auf den sich der Mönch während dem Waschen setzen sollte.³³ Der kleine Stuhl muss eine willkommene Neuerung in China gewesen sein, obwohl beim Baden auch weiterhin mit Matten auf dem Boden gesessen wurde, wie es im *Qianzhenke* 千真科 (Regeln der Tausend perfekten Wesen), einem daoistischen Regelwerk des 6. Jahrhunderts, beschrieben wird.³⁴ Ein weiteres Merkmal dieser Passage ist die intensive Verwendung von Räucherwerk, wie man sie in China erst in *chan*-buddhistischen Regelwerken wie dem *Chanyuan qinggui* 禪苑清規 (Reinheitsregeln für das *Chan*-Kloster) ab dem 12. Jahrhundert sieht³⁵. Aus einer weiteren Textstelle lässt sich herauslesen, dass sich Dharmaguptaka-Mönche eines grobkörnigen Pulvers (*cu mo yao* 麁末藥) bedienen haben müssen, um ihre Körper zu reinigen. Mönchen mit Hautproblemen war es erlaubt, sich mit feinem Pulver (*xi mo* 細末) zu waschen, das aus feinkörni-

30 Das Messer zum Abstreifen des Schmutzes erscheint in keinen anderen buddhistischen Übersetzungen und wurde vermutlich auch nie in China eingeführt. Selbst der Dharmaguptaka-Verehrer Daoxuan beschreibt im *Jiaojie xin xue biqu xing hu lu yi* 教誡新學比丘行護律儀 (Richtlinien und Regeln zum Belehren und Erziehen neu-eingetretener Mönche zur Ausführung und Bewahrung [des Buddhistischen Wegs]) [T.1897], dass sich Mönche mit Wasser, „Waschbohnen“ (*zao dou* 皂豆) und einem feuchten Tuch säubern sollten; Heirman und Torck 2012, S. 40. Er erwähnt dabei keine Verwendung von Schabemessern. Der Begriff *gua wu dao* 刮污刀 könnte ein Hinweis darauf sein, dass es unter den Dharmaguptaka-Gemeinden Badepraktiken hellenistischer Art gegeben hat, die die Verwendung eines *stilengis* (Gr. στυλεγγίς) vorschrieben; Hurschmann et al. 2003/2012, S. 1054–1055.

31 Vermutlich handelt es sich hier nicht um Kleider, die während dem Bad getragen werden sollten; siehe Heirman und Torck 2012, S. 37. Es war eher ein Kleidungsstück, das dem Mönch vom Laien-Gastgeber zu Verfügung gestellt wurde.

32 T.1428, Bd. 22, S. 869b15–17.

33 Der Stuhl, der im Bad verwendet wird, sollte nicht mit dem „Schnurstuhl“ (*shengchuang* 繩床), der für die Meditation verwendet wurde, verwechselt werden. Vielmehr handelt es sich dabei um einen kleinen, vermutlich hölzernen, Schemel, auf dem man sich während des Waschens setzen konnte; Kieschnick 2003, 238–240. Womöglich lässt sich der Badestuhl mit den Schemeln vergleichen, die bis heute in japanischen Bädern als Sitzgelegenheit während der Körperpflege vor dem eigentlichen Baden benutzt werden.

34 Kohn 2001, S. 161.

35 Heirman und Torck 2012, S. 43.

gem Sand oder Lehm (*xi ni* 細泥), Blättern, Blumen und Früchten bestand.³⁶ Unter dem grobkörnigen Pulver ist wohl ebenfalls Lehm oder Sand zu verstehen. Die Tatsache, dass man sich in Indien mit Lehm oder Sand abrieb, war in China aus übersetzten Werken bekannt, wurde aber offenbar nie in die Praxis umgesetzt. Daoxuan erwähnt zwar in zwei Richtlinien des *Jiaojie xin xue biqu xing hu lu yi* 教誡新學比丘行護律儀, dass man sich die Hände mit drei Portionen „gelber Erde“ (*huang tu* 黃土) säubern sollte. In den meisten Fällen und insbesondere nach einem Besuch der Toilette wird aber empfohlen, dass man sich die Hände mit viel Wasser waschen möge.³⁷

Vor dem Essen kommt das Putzen

Neben den spärlichen Anekdoten, die die körperliche Sauberkeit beschreiben, legt das „Kapitel zur Medizin“ einen Fokus auf die korrekte Verwendung von Koch- und Essgeschirr. Anders als im frühen Buddhismus, als jeder Mönch seine eigene Schale hatte³⁸, zeigt sich im Dharmaguptaka *vinaya* eine gemeinsame Nutzung von allerlei Utensilien zum Zubereiten und Verteilen von Speisen und Getränken.³⁹ Bevor ein Gefäß zum Kochen verwendet werden konnte, musste es gereinigt werden⁴⁰ und Schalen, die zum Trinken verwendet wurden, sollten von allen Mönchen gemeinsam benutzt werden:

Damals gab es *Bhikṣus*, die jeder für sich aus einer separaten Schale tranken. Die Schalen stanken alle, (daher) sagte der Buddha: „Ihr sollt nicht jeder aus einer separaten Schale trinken, ihr sollt eine einzige Schale untereinander herumreichen und zum Trinken nutzen.“ Zu dieser Zeit gab es einen *Bhikṣu*, der, nachdem er fertiggetrunken hatte, die Schale an einen weiteren *Bhikṣu* gab, ohne sie gewaschen zu haben. Der Buddha sagte: „Du sollst es nicht so tun, du sollst die Schale gewaschen haben, wenn du sie einem weiteren *Bhikṣu* gibst.“

36 T.1428, Bd. 22, S. 867b10.

37 Heirman und Torck 2012, S. 76.

38 Gemäss dem *Pāṭimokkha* (obligatorische [Regeln]) – dem Set von Verhaltensregeln, die dem internen Zusammenhalt buddhistischer Gemeinschaften dienen – bildete die Bettelschale (Pāli *piṇḍapāta*) zusammen mit der Robe (Pāli *cīvara*), der Sitz- und Liegematte (Pāli *senāsana*) und der Medizin im Fall von Krankheit (Pāli *gilānapaccayabhesajja*) die vier „unabdinglichen Besitztümer“ (Pāli *parikkhāra*) eines Mönchs; die monastischen Regeln der Theravāda-Schule lassen sich bei Pruitt und Norman 2001 in zweisprachiger Fassung (Pāli–Englisch) einsehen.

39 T.1428, Bd. 22, S. 874b17–23.

40 T.1428, Bd. 22, S. 875c9–11.

時有諸比丘，各各別用器飲，眾器皆臭，佛言：「不應各別器飲，應共傳用一器飲。」時有比丘飲已不洗器與餘比丘，佛言：「不應爾，應洗器已與餘比丘。」⁴¹

Angesichts der Vorsicht, die man bei der Handhabung von Trinkgefäßen walten lassen sollte, ist es nicht verwunderlich, dass speziell der Sauberkeit der Bettel- und Essschale (*bo qi* 鉢器) große Bedeutung beigemessen wurde.

Einer hatte die Bettelschale nicht gewaschen als er sie anhob⁴², die übrigen *Bhikkhus* sahen es und nahmen Anstoß daran. Der Buddha sagte: „Du sollst sie sauber waschen und sie erst danach erheben.“ Daraufhin wusch er sie, (aber) er wusch sie nicht mit Asche und Waschbohnen, also wurde sie nicht sauber. Der Buddha sagte: „Du sollst sie mit Asche und Waschbohnen waschen.“ Nachdem er sie (so) gewaschen hatte, ließ er sie nicht trocknen. Als er dann die Schale hochhob, stiegen Insekten daraus empor. Der Buddha sagte: „Du sollst sie nicht erheben, wenn sie nicht trocken ist, du solltest sie austrocknen lassen und erst danach erheben.“ Seine Schale hatte eine defekte, löchrige Stelle, (sodass) etwas Speise darin stecken blieb, als er mehrmals daran zupfte und schrubhte, zersprang (die Schale). Buddha sagte: „Von nun an (sollten) die waschbaren Stellen gewaschen werden, bei den übrigen (Stellen) trifft (dich) keine Schuld.“

彼不洗鉢器舉，餘比丘見惡之。佛言：「應淨洗然後舉。」既洗，不以灰澡豆洗不淨。佛言：「應用灰澡豆洗。」洗已不乾，便舉器便虫生，佛言：「不應不乾舉，應令乾燥然後舉。」彼器有陷孔處，食入中，數摘洗穿壞。佛言：「隨可洗處洗，餘無犯。」⁴³

Auch eine beschädigte Schüssel konnte noch weiterhin verwendet werden, sei es als Stand für die neue Essschüssel, sodass man sie nicht auf den Boden stellen musste, oder als deren Deckel um Staub und Verunreinigungen fernzuhalten.⁴⁴ Die außerordentliche Vorsicht und Besorgnis um den sauberen Zustand der Schale hing eng mit dem öffentlichen Ansehen der ganzen Mönchsgemeinschaft zusammen. Zusammen mit der Außenrobe (*saṃghātī*)⁴⁵ galt die Bettelschale als wichtigste Paraphernalie

41 T.1428, Bd. 22, S. 867a8–12.

42 Da die vorangehende Passage das Teilen von gemeinsam gekochtem Essen mithilfe einer Schale beschreibt, könnte *ju* 舉 (hoch halten, aufheben) sich hier auch spezifisch auf das Szenario beziehen, dass ein Mönch sich anmasste, den anderen mit einer schmutzigen Schale zu schöpfen.

43 T.1428, Bd. 22, S. 875c19–25.

44 T.1428, Bd. 22, S. 875c18–19.

45 Auch der Aussenrobe wurde gemäss verschiedenen *vinaya*-Passagen äusserst Sorge getragen. Der Mahāsāṃghika *vinaya* schreibt sogar vor, dass beim Waschen der *saṃghātī* jeweils die einzelnen Stoffteile voneinander getrennt und nach dem Trocknen wieder zu-

des Buddhismus, denn ihre Erscheinung, beziehungsweise der Grad ihrer Sauberkeit, bestimmte direkt den Ruf einer Klostergemeinde bei ihren Laien, die ihre Gaben in ebendiese Schalen gaben. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass die Bettelschale besonders sauber geschrubbt werden musste.

Obwohl das System der Almosengabe sich im chinesischen Buddhismus nicht etablierte und daher die Sauberkeit der Bettelschale bedeutend weniger in den Vordergrund trat, befasste sich weiterhin ein wichtiger Teil der monastischen Regeln mit der sorgfältigen Säuberung von Schüsseln. Ähnliche Vorschriften bezüglich der Sauberkeit des eigenen Essgeschirrs, wie sie in buddhistischen Regelwerken zu finden sind, lassen sich in monastischen Regelwerken der Daoisten in der frühen Tang-Zeit finden. Jedes Klostermitglied besaß ein eigenes Set Schalen, Essstäbchen, einen Löffel und zwei Tücher, deren Sauberkeit zu jedem Zeitpunkt garantiert werden musste.⁴⁶ Die verordnete Achtsamkeit auf Sauberkeit bewirkte im Endeffekt nicht nur eine reinliche Repräsentation der jeweiligen Religion, sondern sorgte dafür, dass die Gemeinde sich gesünder verpflegte.

Vorsicht bei verderblichen Waren

Neben der Sauberkeit des Essgeschirrs war auch die Reinlichkeit des Essens, das in die Schüsseln gelangte, von höchster Bedeutung. Wie oben bereits beschrieben, musste das Kochgeschirr vor dem Gebrauch gereinigt werden. Wenn Getreide- oder Reisbrei aufgekocht wurde, dann sollte man Insekten, die in den Brei gefallen waren, mit einem Löffel daraus entfernen.⁴⁷ Sobald der Brei die gewünschte Konsistenz erreicht hatte und einfach vom Löffel herunterfloss, konnten Portionen davon an die Mitglieder der Gemeinde verteilt werden. Um den Brei zu schöpfen, musste ein geeignetes Werkzeug – eine Metallschale, eine etwas größere oder etwas kleinere Bettelschale oder ein Löffel – verwendet werden.⁴⁸ Implizit zeigt dies, dass nicht jeder mit seiner Schale in denselben Topf greifen durfte. Es werden im „Kapitel zur Medizin“ außerdem zehn Techniken erwähnt, wie ein Mönch eine Frucht selbstständig, d. h. ohne Beihilfe eines Laien, säubern kann.⁴⁹ Passagen wie diese sind in den *vīnaya*-Texten jedoch eine Seltenheit, da sich Mönche idealerweise nicht mit der Beschaffung von Nahrung oder gar dem Kochen derselben auseinandersetzten, sondern

sammengenäht werden sollen; Heirman 2014, S. 473; T.1425, Bd. 22, S. 525c24-526a15.

46 Kohn 2001, S. 167–169.

47 T.1428, Bd. 22, S. 875c15–16.

48 T.1428, Bd. 22, S. 875c17–18.

49 T.1428, Bd. 22, S. 875a14–22.

von Resten und Gaben der Laien lebten.⁵⁰ Als sich der Buddhismus aber in China etablierte, wurde vermutlich genau diesen Regeln zunehmend Beachtung geschenkt, da die Mönchsgemeinschaften nicht von Almosen allein leben konnten.

Während es den Mönchsgemeinschaften verboten war, „normale“ Nahrung, beziehungsweise „Medizin, die zur Essenszeit eingenommen wird“ (*shi yao* 食藥), einzulagern, war es ihnen erlaubt „Medizin, die über einen Zeitraum von sieben Tagen eingenommen wird“ (*qi ri yao* 七日藥) in vernünftigen Mengen auf Vorrat zu haben. Als solche Medizin galten ausgelassene Butter (*su* 酥), Öl (*you* 油), frische Butter (*sheng su* 生酥), Honig (*mi* 蜜) und schwarzer Zucker (*hei shi mi* 黑石蜜). Das „Kapitel zur Medizin“ gibt klare Anweisungen auf welche Weise diese Produkte gelagert werden mussten, damit sie auch wirklich sieben Tage lang konsumierbar blieben. Sie sollten in Nebenräume platziert werden, in denen im Alltag nicht so viel Staub aufgewirbelt wurde.⁵¹ Auf keinen Fall durften sie in den Wohn- und Schlafräumen aufbewahrt werden, da sie dort zu stinken begannen und schmutzig wurden (*chou hui bu jing* 臭穢不淨).⁵² Besondere Sorge galt auch den Pasten (*mo yao* 末藥) und Ölen für externe medizinische Anwendungen.⁵³ Diese sollten in verschließbaren Behältern an der Wand oder unter der Bettstatt gelagert werden. Um jegliche Verunreinigungen des Öles zu vermeiden, wurde es entweder mithilfe eines speziellen „Spatels“ (*bi* 篋) aufgetragen oder der Patient wurde aufgefordert, sich selbst damit einzureiben, nachdem etwas Flüssigkeit auf die wunden Stellen geträufelt wurde.⁵⁴ In Nordchina war die Lagerung von verderblichen Produkten sicherlich sehr viel einfacher als in Indien und dank dem kälteren Klima ließen sich Speisen und medizinische Güter wohl besonders im Winter länger frisch halten. Die Vorsicht, die die Texte im Zusammenhang mit Ölen und Salben vorschrieben, könnte dennoch einen positiven Einfluss auf den Umgang mit medizinischen Produkten in Mönchsgemeinschaften sowie auch in der breiteren Gesellschaft gehabt haben. Die Richtlinien des korrekten Verteilens von Reisbrei, der nur mithilfe eines eigens dafür ausgewählten Löffels oder Gefäßes geschöpft werden durfte, sowie die Vorschriften zur Lagerung

50 Die Regeln gehen sogar so weit, dass ein Mönch nicht einmal die Möglichkeit haben sollte, selbst Gemüse zu waschen. Er darf es erst als Nahrung empfangen, wenn es ihm von jemand anderem gegeben wird, nachdem er sich die Hände gewaschen hat; T.1428, Bd. 22, S. 875b11–22.

51 T.1428, Bd. 22, S. 876c16–18.

52 T.1428, Bd. 22, S. 870b3–23.

53 Mehr Informationen über die korrekte Lagerung der Pasten finden sich in der Passage T.1428, Bd. 22, S. 867b6–10.

54 T.1428, Bd. 22, S. 874b4–11.

von reinzuhaltenden Substanzen finden in den Badevorschriften von Daoxuan und auch in frühen Tang-zeitlichen daoistischen Ordensregeln Widerhall. Daoxuan weist neulich dem Orden beigetretene Mönche an, das Wasser in der Mitte des Badehauses nie zu verschmutzen und sich neben dem großen Zuber zu waschen.⁵⁵ Das daoistische Regelwerk *Xuanmen shishi weiyi* 玄門十事威儀 (Zehn Pflichten für das würdevolle Verhalten zum Eintritt durch das Tor der Dunklung) spezifiziert, dass Wasser nur mit einer eigens dafür gedachten Kelle aus dem Zuber geschöpft werden darf. Niemals sollte das Wasser im Zuber mit der bloßen Hand, den Essstäbchen oder dem eigenen Löffel berührt werden. Außerdem sollte jedes Ordensmitglied gemäß dem *Fengdao kejie* 奉道科戒 (Regeln und Vorschriften zur Verehrung des Dao) sicherstellen, dass die persönliche Wasserschale zum Ausspülen des Mundes und zum Waschen der Hände immer mit einem Stück Stoff zugedeckt war, sodass keine Insekten hineinfallen konnten.⁵⁶

Reinlichkeit als Mittel zur Ordnung

Um die Reinheit des *samgha* garantieren zu können, musste der Wohnort der Ordensgemeinschaft, der *samghārāma*, sich auf reinem Grund (*jing di* 淨地) befinden. Diese Reinheit wurde dadurch erhalten, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft vorschriftsgemäß verhielten, indem sie unter anderem ihre Hütten von Schlangen, Ratten, Skorpionen, Tausendfüßlern und Kröten fachgerecht⁵⁷ freihielten.⁵⁸ Der sogenannte „Raum innerhalb Grenzen (der Ordensstätte)“ (*jie nei* 界內) musste von jeglicher unnötigen Verschmutzung bewahrt werden, daher sollten die Mönche immer nur gerade soviel Essen annehmen, wie sie innerhalb der vorgeschriebenen Zeit verspeisen konnten. Nur so konnte verhindert werden, dass sich Krähen versammel-

⁵⁵ Heirman und Torck 2012, S. 40.

⁵⁶ Kohn 2001, S. 159.

⁵⁷ Die „fachgerechte“ Weise bedeutete insbesondere, dass dem entfernten Ungeziefer kein Leid dabei angetan wurde. Das Prinzip der „bewussten Gewaltlosigkeit“ (Skt. *ahimsa*) gebot den Mönchen und Nonnen, keinem Lebewesen Schaden zuzufügen. Auch in späteren chinesischen Ordensregeln wurde das richtige Verhalten gegenüber Schädlingen diskutiert; siehe Heirman 2020.

⁵⁸ T.1428, Bd. 22, S. 870c13–22. Diese Anweisungen hatten sehr praktische Hintergründe: Gemäß der Weltgesundheitsorganisation (WHO) sterben in Indien bis heute zwischen 81 000 und 138 000 Menschen pro Jahr an Schlangenbissen. Aus diesem Grund war die Behandlung von Schlangenbissen stets ein zentrales Kapitel in den Werken traditioneller indischer Medizin, allgemein bekannt als Ayurveda (wörtlich „das Wissen ums Leben“). Eine Zusammenstellung von traditionellen Gegengiften bei Schlangenbissen findet sich bei Mali und Upadhyay 2022.

ten und sich auf dem Klostergelände um die Essensreste zankten.⁵⁹ Das Kochen auf reinem Grund wird mehr als einmal in den Ordensregeln kritisiert.⁶⁰ Interessanterweise war es aber erlaubt ein sauberes Gebäude am Rand des *samghārāma* zu errichten, um darin zu kochen.⁶¹ Möglicherweise handelte es sich dabei um eine Küche, die den Laien zur Verfügung gestellt werden konnte, damit sie für die Mönche Speisen oder medizinische Brühen zubereiteten. Eine Passage des „Kapitels zur Medizin“ berichtet darüber, dass ein kranker „Haushälter“ (*bai yi* 白衣, wörtlich „ein weiß Bekleideter“⁶²), der zum *samghārāma* gekommen war um sich behandeln zu lassen, verstarb. Trotz der Proteste seiner Angehörigen ordnete der Buddha an, dass die Leiche „zum Wohl der Reinheit des *samghārāma* weggeschafft werden sollte“ (*ying wei seng qie lan jing gu qi zhi* 應為僧伽藍淨故棄之)⁶³. Diese Passage ist von besonderem Interesse, da der Erhaltung eines gesunden Lebensraum Vorrang gegeben wird, obwohl ein solches Verhalten dem Ruf der buddhistischen Gemeinschaft schaden könnte.

Allein durch Sauberkeit und Hygiene entstand aber noch lange kein „reiner Grund“ (*jing di* 淨地) im buddhistischen Sinne, an dem sich eine Ordensgemeinschaft niederlassen durfte. Um einen Zustand zu erreichen, der als *jing* 淨 bezeichnet wurde, bedurfte es neben der physischen Sauberkeit zusätzlich eine metaphysische „Reinheit“. Diese ließ sich durch eine initiale Weihe schaffen und durch korrekte Organisation des gesamten *samghārāma*, inklusive der Mönche, Nonnen, der *śi-kṣamāṇā* (Novizinnen über eine Zeitspanne von zwei Jahren), der *samana* (Novizen über eine Zeitspanne von einem Jahr) und der Laienschaft, erhalten.⁶⁴

59 T.1428, Bd. 22, S. 867c29–868a9.

60 T.1428, Bd. 22, S. 871a20–24, S. 871a24–b5, S. 875c25–876a2.

61 T.1428, Bd. 22, S. 871b5–7.

62 Die weiße Kleidung bezieht sich hier nicht auf chinesische Totengewänder oder Trauerkleider, sondern auf die Alltagskleidung von Laien-Buddhisten und anderen Leuten. Der Begriff *bai yi* ist tatsächlich eine Lehnübersetzung von Sanskrit *avadātavasana* („derjenige, dessen Gewand (*vasana*) weiss (*avadāta*) ist“). Weisse Alltagskleidung mag nicht typisch für Südasien sein, aber in der Region von Gandhāra und *Jibin*, wo die *Dharmaguptaka*-Schule verbreitet war, galten seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert hellenische Modestandards; s. Heirman 2002, S. 389–390. Für Buddhayaśas, der aus dieser Region stammte, musste der Begriff „Weißgekleidete“ folglich einer der neutralsten Ausdrucksweisen gewesen sein, um auf die Leute außerhalb der buddhistischen Gemeinde zu referieren.

63 T.1428, Bd. 22, S. 877a28–b4.

64 T.1428, Bd. 22, S. 874c23–29.

Die unklare Reinheit

Obwohl das Wort *jing* 淨 (rein, klar) nicht in allen Passagen des „Kapitels zur Medizin“ genannt wird, lässt sich nicht bestreiten, dass das dahinterstehende Konzept eine zentrale Funktion in der Organisation der Ordensgemeinschaft gehabt haben muss. In den meisten Fällen lässt sich das Wort mit einer Form der Sauberkeit oder Reinheit im expliziten oder übertragenen Sinn identifizieren und es wird sehr oft in Passagen erwähnt, die sich mit der konkreten Organisation des *samghārāma* auseinandersetzen. Es gibt aber auch Passagen, die geradezu im Kontrast zum chinesischen Begriff *jing* zu stehen scheinen. Dabei handelt es sich um Regeln, die den Ordensmitgliedern die Geheimhaltung von Handlungen vorschreiben, die von Seiten der Öffentlichkeit als unrein aufgefasst werden und dem Ruf der buddhistischen Gemeinde schaden könnten. Unter dieser Kategorie von Regeln lassen sich kleine „Vergehen“ finden wie die „unzeitige“ (*fei shi* 非時)⁶⁵ öffentliche Einnahme eines „Getreidetrunks“ (*mai jiang* 麥漿), was regelgemäß zwar erlaubt ist, aber dennoch zur Vermeidung von Missverständnissen im Geheimen passieren sollte.⁶⁶ Aber auch der Kontakt mit ganz offensichtlich unreinen Dingen, die sich auf Verbrennungsstätten finden lassen, sollte möglichst im Stillen (*jing* 靜⁶⁷) geschehen.⁶⁸ In keiner dieser Passagen wird das Wort *jing* verwendet, der Buddha erlaubt (*ting* 聽) in den jeweiligen Fällen den Mönchen lediglich, das Notwendige zu tun und warnt, dass sie sich nicht dabei erwischen lassen sollten.

Der sogenannte „reine Mensch“ (*jing ren* 淨人) wird zwölfmal im untersuchten Kapitel erwähnt. Vom Kontext her wird klar, dass es sich dabei um einen wohlthätigen Laien handeln muss, der die Mönchsgemeinschaft unterstützte, möglicherweise mit der Aussicht, zukünftig selbst dem Orden beizutreten. Da die ursprüngliche Version des Textes nicht überliefert wurde, ist es schwierig zu bestimmen, welcher indi-

65 Die „Unzeit“ bezieht sich auf den geregelten Tagesablauf in einem buddhistischen Kloster. Die Einnahme von Mahlzeiten war nur für die Zeitperiode nach dem Bettelgang und vor der nachmittäglichen Meditation vorgesehen. Der Getreidetrunk zählte zu einer Kategorie von medizinischen Substanzen, die bei Bedarf ausserhalb der „offiziellen Essenszeit“ (*shi* 時) eingenommen werden durften.

66 T.1428, Bd. 22, S. 867a5–7.

67 Die chinesische Leserschaft des übersetzten *vinaya*-Textes mag eine tiefere Verbindung zwischen dem „leisen Beschaffen während niemand anderes zugegen ist“ (*jing wu ren shi qu* 靜無人時取) und der zum Ziel gesetzten Reinheit (*jing* 淨) gehört haben, denn *jing* 靜 (Mittelchinesisch *dzjengX*) und *jing* 淨 (Mittelchinesisch *dzjengH*) lassen sich auf dieselbe Wortwurzel zurückverfolgen.

68 T.1428, Bd. 22, S. 870c7–10.

sche Begriff an der Stelle von *jing ren* verwendet worden wäre. Glücklicherweise verfügt der *vinaya* des Pāli-Kanons über sehr viele Parallelstellen, die sich mit Passagen des vorliegenden Textes decken.⁶⁹ Der entsprechende Standardausdruck für den buddhistischen Laien im Theravāda *vinaya* ist *kappiyakāraka*, was sich als „derjenige, der etwas zulässig macht“ übersetzen lässt.⁷⁰ Dass zumindest seit der Übersetzung des Dharmaguptaka *vinayas* ein *kappiya*-ähnliches Wort mit *jing* identifiziert wurde, zeigt sich in einer chinesischen Version des indischen Städtenamens Kapilavastu (wörtl. Sitz der Kapila[-familie]) aus dem *Shuijing zhu* 水經注 (Kommentare zum Klassiker der Gewässer), einem umfangreichen geographischen Werk des 6. Jh. n. Chr.⁷¹ Die verantwortliche Person mag ‚kapila‘ als ‚kapia ~ kapiya ~ kappiya‘ verstanden haben, was dann in der irreführenden Übersetzung des Ortsnamens als *jing wang gong* 淨王宮 (Königspalast der Reinheit) resultierte. Weshalb aber wurde das Wort *jing* im Dharmaguptaka *vinaya* verwendet, um Personen zu bezeichnen, die andere Leute auf dem Weg zur Reinheit unterstützten? In buddhistischen Werken, die vor Beginn des 5. Jhs. n. Chr. in China entstanden, erscheint die Wortfolge (*qing*) *jing ren* (清)淨人 beinahe ausnahmslos in der Bedeutung „jemand anderen (*ren* 人) zur Klarheit (*qing jing* 清淨) führen“⁷², worin sich eine daoistische Herkunft des Ausdrucks auf chinesischer Seite spiegelt. Interessanterweise benutzt auch Kumārajīva den Ausdruck *jing ren* zur Bezeichnung der Laien in seiner Übersetzung des Sarvāstivāda *vinayas* (siehe T1435). Es muss also im frühen 5. Jh. n. Chr. zumindest unter den Übersetzern in Chang’an einen Konsens bezüglich dieses

69 Siehe Horner 2007. Ein guter Überblick über vergleichbare *vinaya*-Passagen unterschiedlicher buddhistischer Traditionen findet sich bei Clarke 2015, S. 66–67.

70 Der Begriff *kappiyakāraka* ist ein Spezialbegriff, der ausschliesslich in den Teilen des *vinayas* erscheint, die später hinzugefügt wurden. Die Texte selbst geben keine Auskunft über die konkrete Bedeutung des Begriffs, aber vom Kontext her lassen sich zumindest die Funktion einer Person, die als *kappiyakāraka* bezeichnet wurde, ableiten. Diese bestand im Empfangen und Verwalten von Gaben an das Kloster, die *streng genommen* nicht akzeptiert werden dürften, wie beispielsweise Geldgaben. Wer nicht ordiniert war und als vertrauenswürdig genug galt, konnte ein *kappiyakāraka* werden. Als *kappiyakāraka* wurden laut Kommentaren aber auch Sklaven bezeichnet, die einer buddhistischen Gemeinde als Gabe gespendet wurden (!); s. Kieffer-Pülz 2007, S. 16 und S. 20–21.

71 Siehe Huesemann 2015. Die Kommentarstelle aus dem *Faxian zhuan* 法顯傳 (Bericht des [hochrangigen Mönchs] Faxian), T.2085, Bd. 51, S. 861a24, in der der Ortsname *Jing-wang-gong* genannt wird, ist nicht in der *Zhonghua shuju*-Ausgabe des *Shuijing zhu* enthalten; Zhang Weiguo 2016. Die Stelle ist nur im *Shuijing zhu dili shuzheng* 水經注地理疏證 (Annotationen zur Geographie der Kommentare zum Gewässerklassiker) [1.41] zu finden; vgl. Zhang Butian 2017, S. 12.

72 Siehe T.288, T.656, T.1464.

neuen Ausdrucks gegeben haben. Parallel dazu wurde der bisherige Begriff zur Bezeichnung eines Laien, *ju shi* 居士 (wohnhafter Patron, Skt. *grhapati*), immer noch weiterverwendet. Um die Verbindung zum dahinterliegenden indischen Konzept herzustellen, muss *jing* in diesem Fall als faktitiv-verbales Attribut interpretiert werden, nämlich als „(etwas anderes) reinigend/klar machend“. Diese Bedeutung war wohl unter den buddhistischen Gelehrten bekannt; bei anderen chinesischen Lesern mag der Begriff aber durchaus daoistische Assoziationen hervorgerufen haben. Womöglich war diese Assoziation bis zu einem gewissen Grad sogar gewünscht, sodass man die Inhalte der *vinaya*-Texte im Sinne einer „akkommodierenden Mission“ einfacher anpreisen und unter die Leute bringen konnte.⁷³

Buddhistische Facetten in chinesischen Gepflogenheiten

Die Forderung nach dem Unterhalt eines sauberen Lebensraums und eines gereinigten Körpers, sowie die Betonung ihrer Wichtigkeit im Kontext der Lagerung und des Verzehrs von Nahrung waren durchwegs keine unbekannten Konzepte für die chinesische Gesellschaft des frühen 5. Jhs. n. Chr. Die meisten Ordensregeln, deren Fokus auf Sauberkeit und Reinheit lagen, propagierten Werte, die in der chinesischen Kultur seit der Antike galten. Eine konkrete Badekultur, durch die sich ein chinesischer Edler (*junzi* 君子) auszeichnet, wird bereits im *Liji* 禮記 (Buch der Riten)⁷⁴ beschrieben und das *Lunheng* 論衡 (Abwägung der Diskurse)⁷⁵ gibt Hinweise auf eine sehr badelustige Oberschicht der Han-Periode.⁷⁶ Textpassagen, die Frische und Sauberkeit von Nahrungsmitteln vorschreiben, lassen sich ebenfalls in der vorkaiserzeitlichen chinesischen Literatur finden. Im *Lunyu* 論語 (Diskussionen und Reden [des Konfuzius])⁷⁷ wird beispielsweise beschrieben, dass der Meister großen Wert darauf

73 Die Methode, ein fremdes Konzept durch ein ähnliches bekanntes Konzept in der Übersetzung gleichzustellen, das sogenannte „Kategorisieren von (Bedeutungs-) Konzepten“ (*ge yi* 格義), wurde bereits im 4. Jh. n. Chr. von Dao'an 道安 (312–385 n. Chr.) kritisiert, da dadurch die ursprüngliche Bedeutung korrumpiert werde; s. Salguero 2014, S. 52–53.

74 Siehe Riegel 1993.

75 Siehe Pokora und Loewe 1993.

76 Needham und Lu 1962, S. 456.

77 Die Kompilation von Aussprüchen und Gesprächen, die Konfuzius zugeordnet wurden, wurde erst von Sima Qian 司馬遷 (145–86 v. Chr.) als *Lunyu* erwähnt worden. Da dieser „Titel“ im 1. Jh. v. Chr. aber keinesfalls als Standard gegolten zu haben scheint, lassen sich *lun* (Diskussionen) und *yu* (Reden) durchaus einzeln übersetzen; s. Fuehrer 2015, S. 13. Eine neuere deutsche Übersetzung des *Lunyu* findet sich bei van Ess 2023.

legte, dass seine Nahrung frisch und ausgewogen war, obwohl er sich auch mit einfacher Kost zu begnügen wusste.⁷⁸ Dass korrekte Ernährung und Gesundheit für die Konfuzianer eine große Rolle spielten, lässt sich mitunter auch an den unzähligen Köchen, Köchinnen und Ernährungsspezialisten erkennen, die gemäß dem *Liji* am Kaiserhof tätig waren.⁷⁹ Eine wichtige Entwicklung, die das chinesische Bewusstsein für eine gesunde Lebensweise nachdrücklich geprägt und sicherlich die Einführung vieler buddhistischer Ideen und Regeln vereinfacht hat, ist die daoistische „Hygieneschule“. Zwischen 350 und 250 v. Chr. spaltete sich eine hygienisch orientierte daoistische Lehrrichtung vom rein philosophischen Daoismus ab und bildete eine Schule, die sich bewusst mit der Perfektion von Körper und Geist auseinandersetzte, mit dem Ziel einen unsterblichen Körper zu kultivieren.⁸⁰ Auf der Suche nach einem langen Leben waren insbesondere prophylaktische medizinische Methoden sehr beliebt, die sich unter dem Begriff *yang sheng* 養生 (das Leben ernährend) zusammenfassen lassen.⁸¹ Da all diese Elemente bereits zuvor in der chinesischen Kultur vertreten waren, konnten sich viele buddhistischen Einflüsse relativ einfach etablieren.

Auch wenn die Neuerungen und andersartigen Sitten, die in Texten wie dem Dharmaguptaka *vinaya* erwähnt werden, den Anschein von punktuellen und spontanen Entwicklungen haben, müssen die meisten als länger anhaltende und tiefer greifende Einflüsse betrachtet werden, dies sich subtil und kontinuierlich auf die chinesische Gesellschaft auswirkten. Die Adaption von gewissen Verhaltensweisen und Praktiken, wie beispielsweise die gemeinsame Körperpflege in einem Badehaus, mag zwar mithilfe von Texten initiiert worden sein, aber es waren erst die nachfolgenden Kommentatoren und interessierten Mönche und Laien, die daraus eine chinesische Praxis schufen. Außerdem ist die Rolle, die die Übermittler der Texte sowie auch andere Abenteurer und Händler aus der Ferne gespielt haben, im Kontext der Adaption von fremden Einflüssen ebenfalls nicht zu unterschätzen; im „Kapitel zur Medizin“ mag zwar stehen, dass ein Mönch seine Bettelschale gründlich reinigen sollte. Wieviel eindrücklicher muss aber der Anblick von Buddhayaśas gewesen sein, als er seine Schale schrubhte und sich dabei womöglich noch Sorgen darum

78 Sterckx 2005, S. 50 [10.8], siehe auch Knechtges 1986. Das Ideal der Bescheidenheit wird auch im *Lunyu* reflektiert; Huang Huaixin 2008, 325–326 [4.9].

79 Lin Xiangru 2015, S. 59–66.

80 Welch 1958.

81 Needham und Lu 1962, S. 431.

machte, wie er sich in China ausreichend Waschbohnen beschaffen könnte.⁸² Kontakte mit Personen aus verschiedenen Kulturen Zentralasiens und Nordindiens bestanden bereits lange vor der Übersetzung der ersten buddhistischen Texte. Es muss daher für den Prozess der Adaption vieler Verhaltensweisen angenommen werden, dass er lange vor deren Erwähnung in Texten begonnen hatte. Beispielsweise könnten die Latrine-Bambus-Stäbchen, die man in einem Müllhaufen eines Han-zeitlichen Außenpostens in der Umgebung von Dunhuang 敦煌 gefunden hat⁸³, ein Hinweis dafür sein, dass die Toilettenkultur des Westens⁸⁴ schon während der Han-Zeit Einfluss auf die nordwestlichen Gebiete ausübte. Die Anekdote aus dem *Yulin* 語林 (Wald der Gespräche)⁸⁵, die beschreibt wie ein Gastgeber in der Nördlichen Wei 魏-Zeit (386–535 n. Chr.) kleine Putzstäbchen (*chou* 籌) an seine Gäste verteilte, damit sie sich damit den Hintern wischen konnten, könnte eine weitere Popularisierung dieser fremden Toiletten-Etikette reflektieren. Dass sich die Buddhisten mit pflanzlichem Material (Stäbchen, Blätter) nach dem Geschäft säuberten, ist in verschiedenen *vinaya*-Texten ersichtlich.⁸⁶ Die chinesischen Putzstäbchen könnten sich aber ebenso gut unabhängig in China entwickelt haben.⁸⁷

Die starke Präsenz des Daoismus war für die Einführung des Buddhismus Segen und Fluch zugleich. Einerseits konnten sich frühe Übersetzer auf daoistische Konzepte und Vorstellungen stützen, um ihre Inhalte verständlich zu übermitteln. Im frühen 5. Jh. n. Chr. aber, als sich der Buddhismus längst als eigenständige Religion etabliert hatte, waren die entlehnten Konzepte bereits so sehr in der chinesischen buddhistischen Terminologie verankert, dass sie sich nicht mehr loslösen ließen. Möglicherweise handelt es sich bei dem Begriff *jing* 淨, wie er im „Kapitel zur Medizin“ angewendet wird, um genau so einen Fall. Die Tatsache, dass der Ausdruck

82 Needham und Lu 1962, S. 158–162.

83 Siehe Ye Huiyuan 2016, S. 759–760.

84 Die *Xylosporgien* (Holzstäbe mit darauf angebrachten Schwämmen), die zur Basisausstattung römischer Latrinen zählten, sind im Zusammenhang mit buddhistischen Toilettenstäbchen zu bedenken. Anders als lange angenommen erfüllten jene schwammbesetzten Stäbe nämlich keineswegs die Funktion von Klopapier, sondern vielmehr diejenige von *Klobürsten*; Wiplinger 2012. Tatsächlich ist der Nutzen der chinesischen Toilettenstäbchen (*ce chou* 廁籌) sehr ambivalent. Ob damit tatsächlich der Hintern gereinigt wurde, lässt sich nicht in allen Fällen bestätigen. Alternative Nutzen, wie das Säubern der Toilette oder das Ausmachen der Toilettenform im Dunkeln, können nicht ausgeschlossen werden; s. Heirman and Torck 2012, S. 77.

85 Das *Yulin* ist eine Anekdotensammlung aus dem späten 4. Jh. n. Chr.; Lee 2015.

86 Heirman and Torck 2012, S. 70–72.

87 Heirman and Torck 2012, S. 92.

als *qing jing ren* bereits in früheren Übersetzungen auftaucht, scheint darauf hinzuweisen, dass es sich dabei tatsächlich um einen ursprünglich daoistischen Begriff handelt.

Bedenkt man die erhöhte Mobilität in Verbindung mit der wachsenden Popularität des Buddhismus und der damit einhergehenden zunehmenden Größe der Klostergemeinden nach dem Untergang der Han-Dynastie, so lässt sich ein relativ hohes Risiko für Ausbrüche von Seuchen in Klöstern annehmen. Hygienisches Verhalten war von großer Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang können die buddhistischen Ordensregeln, die in erster Linie für die bessere Organisation der buddhistischen Gemeinschaft und zur Stärkung ihrer Legitimität eingeführt wurden, als lebensrettende Maßnahmen betrachtet werden. Natürlich ist es sehr schwierig abzuschätzen, in welchem Ausmaß buddhistische Ordensregeln und Verhaltensweisen der buddhistischen Vertreter, die nach China kamen, die chinesische Alltagskultur beeinflussten. Mit Sicherheit legten sie aber den Grundstein für die nachfolgende monastische buddhistische Organisation. Die Tatsache, dass die Hygieneregeln sich auch in den Richtlinien der daoistischen Institutionen der frühen Tang-Zeit widerspiegeln, zeigen außerdem, dass sich das hygienische Verhalten nach buddhistischem Ideal durchaus auch außerhalb des buddhistischen Ordens etablierte.

Literaturverzeichnis

Clarke, Shayne. 2015. „Vinayas“, in *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, hrsg. von Jonathan A. Silk, Oskar von Hinüber und Vincent Eltschinger. Handbuch der Orientalistik – Teil 2, Indien; 29/1. Leiden und Boston: Brill, S. 60–87.

Deshpande, Vijaya. 1999. „Indian influences on early Chinese ophthalmology: Glaucoma as a case study“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62.2, S. 306–322.

Fuehrer, Bernhard. 2015. „Sima Qian as a Reader of Master Kong's Utterances“, in *Views from Within, Views from Beyond: Approaches to the Shiji as an Early Work of Historiography*, hrsg. von Hans van Ess, Olga Lomová und Dorothee Schaab-Hanke. Lun Wen, Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China; 20. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 9–30.

Green, Monica H. 2018. „Climate and Disease in Medieval Eurasia“, in *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, hrsg. von David Ludden. New York: Oxford University Press.

Greene, Eric M. 2014. „Healing Breaths and Rotting Bones: On the Relationship between Buddhist and Chinese Meditation Practices during the Eastern Han and Three Kingdoms Period“, in *Journal of Chinese Religions* 42.2, S. 145–184.

Heirman, Ann. 2002. „Can We Trace the Early Dharmaguptakas?“, in *T'oung Pao* [Second Series] 88.4, S. 396–429.

———. 2007. „Vinaya: From India to China“, in *The Spread of Buddhism*, hrsg. von Ann Heirman und Peter Bumbacher. Handbook of Oriental Studies, Section 8 Uralic & Central Asian Studies; 16. Leiden: Brill, S. 167–202.

———. 2008. „Indian Disciplinary Rules and Their Early Chinese Adepts: A Buddhist Reality“, in *Journal of the American Oriental Society* 128.2, S. 257–272.

———. 2014. „Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes“, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67.4, S. 467–488.

———. 2020. „Protecting Insects in Medieval Chinese Buddhism: Daoxuan's Vinaya Commentaries“, in *Buddhist Studies Review* 37.1, S. 27–52.

Heirman, Ann und Mathieu Torck. 2012. *A Pure Mind in a Clean Body. Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*. Ghent: Academia Press.

Horner, I. B. (Übers.). 2007. *Piṭaka Theravāda Khandhaka. The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*. Lancaster: The Pali Text Society.

Huang Huaixin 黃懷信. 2008. *Lunyu huijiao jishi 論語彙校集釋*, Bd. 1. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Huesemann, J. Henning. „Shuijing zhu 水經註“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 311–317.

Hirschmann, Rolf, Walter Hatto Groß und Ernst Künzl. 2003–2012. „Strigilis“, in *Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike*, Bd. 11, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

Jia, Jinhua. 2016. „From Human-Spirit Resonance to Correlative Modes: The Shaping of Chinese Correlative Thinking“, in *Philosophy East and West* 66.2, S. 449–474.

Kiefer-Pülz, Petra. 2007. „Stretching the Vinaya Rules and Getting Away with It [Eleventh I.B. Horner Memorial Lecture 2005]“, in *The Journal of the Pali Text Society* 29, S. 1–49.

Kieschnick, John. 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Buddhisms: A Princeton University Press Series. Princeton und Oxford: Princeton University Press.

———. 2015a. „Gaoseng zhuan 高僧傳“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 76–80.

———. 2015b. „Xu Gaoseng zhuan 續高僧傳“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph; 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 428–431.

Knechtges, David R. 1986. „A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature“, in *Journal of the American Oriental Society* 106.1, S. 49–63.

Kohn, Livia. 2001. „Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette“, in *T'oung Pao* [Second Series] 87.1, S. 153–193.

Kuwayama, Shoshin. 1982. „Kāpiśī and Gandhāra according to Chinese Buddhist Sources“, in *Orient* 18, S. 133–139.

Lee, Lily Xiao Hong. 2015. „Yulin 語林“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph; 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 479–481.

Legittimo, Elsa. 2014. „The First Āgama Transmission to China“, in *Buddhism Across Asia - Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, hrsg. von Tansen Sen. Nalanda-Sriwijaya Research Series 1. Singapur: ISEAS Publishing, S. 65–83.

- Lewis, Mark Edward. 2009. *China between Empires – The Northern and Southern Dynasties*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Liang, Xia, Xiaopeng Dong, Jiyuan Yan und Xiaobo Liu. 2020. „Holocene stratigraphic sequences in the northern Ordos Plateau and its implications for the disappearance of Huoluochaideng ancient city in the Han Dynasty, North China“, in *Geological Journal* 55, S. 7400–7414.
- Lin, Hsiang Ju. 2015. *Slippery Noodles. A Culinary History of China*. London: Prospect Books.
- Liu, Guohui. 2015. *Foundations of Theory for Ancient Chinese Medicine - Shang Han Lun and Contemporary Medical Texts*. London, Philadelphia: Singing Dragon.
- Mali, Vishal G. und Rajesh Upadhyay. „A review on Ayurvedic management on venomous snake bite“, in: *Ayurline – International Journal of Research in Indian Medicine* 6.4, S. 1–7.
- Mauss, Marcel (übers. von Ben Brewster). 1973. „Techniques of the Body“, in *Economy and Society* 2.1, S. 70–88.
- Mitchell, Craig, Feng Ye und Nigel Wiseman. 1999. *Shang Han Lun – On Cold Damage – Translation & Commentaries*. Brookline Massachusetts: Paradigm Publications.
- Needham, Joseph and Gwei-Djen Lu. 1962. „Hygiene and Preventive Medicine in Ancient China“, in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 17.4, S. 429–478.
- Neelis, Jason E. 2011. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks – Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Dynamics in the History of Religions; 2. Leiden: Brill.
- Pokora, Timoteus und Michael Loewe. 1993. „Lun heng 論衡“, in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, hrsg. von Michael Loewe. Early China Special Monograph Series; 2. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, S. 309–312.
- Pruitt, William (Hrsg.) und K. R. Norman (Übers.). 2001. *The Pātimokkha*. Sacred Books of the Buddhists; 39. Oxford: The Pali Text Society.

- Riegel, Jeffrey K. 1993. „Li chi 禮記“, in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, hrsg. von Michael Loewe. Early China Special Monograph Series; 2. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, S. 293–297.
- Salguero, Pierce. 2014. *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sivin, Nathan. 1995. *Medicine, Philosophy, and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* Variorum reprints; 516. Brookfield: Ashgate Publishing Company.
- Sterckx, Roel (Hrsg.). 2005. *Of Tripod and Palate. Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave Macmillian.
- Strong, John S. 1992. *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Su Yun, Fang Xiuqi und Yin Jun. 2014. „Impact of climate change on fluctuations of grain harvest in China from the Western Han Dynasty to the Five Dynasties (206 BCE–960 AD)“, in *Science China Earth Sciences* 57.7, S. 1701–1712.
- Taishō shinshū daizōkyō kankōkai* 大正新修大藏經刊行會 (Hrsg.). 1988. *Taishō shinshū daizōkyō kankōkai* 大正新脩大藏經. Tōkyō: Daizōkyō shuppan kabushiki kaisha.
- van Ess, Hans. 2023. *Konfuzius Gespräche – Neu übersetzt und erläutert von Hans van Ess*. München: C. H. Beck.
- Welch, Holmes. 1958. *The Parting of the Way – Lao Tzu and the Taoist Movement*. London: Methuen and Co Ltd.
- Wiesehöfer, Josef und Kai Ruffing. 2022. „The End of the Kushan Empire“, in *The End of Empires*, hrsg. von Michael Gehler, Robert Rollinger und Philipp Strobel. Universal- und kulturhistorische Studien. Wiesbaden: Springer, S. 261–277.
- Willemen, Charles. 2013. „Xuanzang about Avalokiteśvara, Jibin, and Madhyāntika“, in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 94, S. 111–123.
- Wiplinger, Gilbert. 2012. „Der Gebrauch des Xylospongiums – eine neue Theorie zu den hygienischen Verhältnissen in römischen Latrinen“, in *Spa – Sanitas per Aquam: Tagungsband des Internationalen Frontinus-Symposiums zur Technik- und*

Kulturgeschichte der antiken Thermen, Aachen, 18.–22. März 2009. Leiden: Peeters, S. 295–304.

World Health Organization (WHO). „Snakebite in India“. <https://www.who.int/india/health-topics/snakebite> (Zugriff am 26. Juni 2023).

Wu, Li, Xinyuan Wang, Cheng Zhu, Guangsheng Zhang, Feng Li und Suyuan Li. 2012. „Ancient culture decline after the Han Dynasty in the Chaohu Lake basin, East China: A geoarchaeological perspective“, in *Quaternary International* 275, S. 23–29.

Yeh, Hui-Yuan, Ruilin Mao, Hui Wang, Wuyun Qi, und Piers D. Mitchell. 2016. „Early evidence for travel with infectious diseases along the Silk Road: Intestinal parasites from 2000 year-old personal hygiene sticks in a latrine at Xuanquanzhi Relay Station in China“, in *Journal of Archaeological Science: Reports* 9, S. 758–764.

Zhan, Xiaoya, Wuyun Qi und Hui-Yuan Yeh. 2020. „Ancient Parasites Seen in the Archaeology and Medical Contexts in the Han Dynasty, China“, in *The Handbook of Mummy Studies*, hrsg. von Dong Hoon Shin und Raffaella Bianucci. Singapur: Springer Nature. S. 1–19.

Zhang Butian 張步天. 2017. *Shuijing zhu dili shuzheng* 水經注地理疏證. Beijing: Xianzhuang shuju.

Zhang Weiguo 張偉國. 2016. *Shuijing zhu* 水經注. Hongkong: Zhonghua shuju.

Zhu Jianping 朱建平. 2011. „Exploration of the Relationship between Geographical Environment and Human Diseases in Ancient China“, in *Journal of Traditional Chinese Medicine* 31.4, S. 382–385.

Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China – The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Sinica Leidensia; 11, [1972]. Leiden: Brill.

Kulturelle Innovation und soziale Integration: Das Friedensfest (*Taipinghui*) in Yunnan¹

Yadi Hölzl

As the most significant religious event in Heijing, the so-called “town of salt” of Yunnan Province, the plague expulsion festival known as “festival for peace” (*Taipinghui*) was held by the *Dongjing* (Grotto Scripture) Assembly. Members of the assembly were not only local ritual experts but also cultural and political elites. They identified the assembly as a Confucian institution, although the origin of its teaching can be traced back to a Daoist cult of Wenchang (God of Literature).

Based on fieldwork conducted in 2018, this paper presents the first detailed description of the festival. One of the liturgies indicates that the festival initially emerged in response to a concrete and immediate crisis caused by war and illness, and gradually evolved into a preventative measure to avoid plagues and disasters. The concept of some rites, such as “sending off the dragon boat” (*song longchuan*), which has a long tradition in China strongly resembles the Daoist exorcistic rituals.

The festival contains not only exorcistic rites but also the veneration of Laozi and the recitation of the *Scripture of the Jade Sovereign* (*Yuhuang jing*). Focusing in particular on this text, which is a modified version of the Daoist scripture, this paper also shows how the *Dongjing* Assembly tried to build a new system for religious life in the local society, adapting to the cultural diversity of the region. The ultimate goal was to achieve social solidarity and stability according to its Confucian Ideology.

Einleitung

Bis in die 1950er Jahre war das Friedensfest² (*Taipinghui* 太平會, wörtl. „Versammlung für Frieden“) eine in Yunnan weit verbreitete religiöse Veranstaltung. Durch die Anbetung von Gottheiten und die Austreibung von Geistern diente es der Vorbeugung von Bedrohungen wie Krankheiten und Seuchen und der Bewahrung des Friedens. Einige Elemente ähneln stark den in China üblichen Riten des Exorzismus,

-
- 1 Ich danke den Reviewern sowie Prof. Dr. Marc Winter, Samira Müller, Liu Yue 劉悅, He Yurong 何玉榮, Prof. Dr. He Pikun 何丕坤, Liu Jianrong 劉建榮 und Dr. Andreas Hölzl für hilfreiche Hinweise.
 - 2 Bisher gibt es noch keine wissenschaftliche Literatur dazu. Zu den entsprechenden deskriptiven Beschreibungen siehe z. B. Chong Qian 1967 [1911], S. 87; Zhang Ziming und Wang Fuchen 1967 [1932], S. 203–204; Liu Yue 2015; Peng Xingguo 2016.

die typologisch als „rites of affliction“³ betrachtet werden können, worunter „Riten zur Wende einer Not, Bedrängnis oder Wiederherstellung der kosmischen Ordnung“⁴ verstanden werden. Allerdings umfasste das Fest auch ein komplexes System von Riten zu verschiedenen Anlässen und Zwecken, die dem lokalen religiösen und säkularen Leben angepasst waren.

Das größte Friedensfest Yunnans fand in Heijing 黑井, dem damaligen Zentrum der Salzgewinnung, statt. Seitdem dort im Jahr 1340 die erste Behörde eingerichtet wurde, hatte Heijing bis zur Qing-Zeit nicht nur die höchste Produktionsmenge, sondern führte auch die höchste Salzsteuer in der Provinz ab.⁵ Dort wurde das Fest von der lokalen religiösen Gemeinde namens *Dongjinghui* 洞經會⁶ (Vereinigung des Leitfadens der Höhlen) organisiert. Die Gemeinde, die spätestens im 16. Jahrhundert in Yunnan auftauchte und bis in die Qing-Zeit hinein fast in jeder Region der Provinz zu finden war, identifizierte sich selbst als eine konfuzianische Religion, die sich in gewissen Aspekten mit dem Daoismus und dem Buddhismus überschneidet. Ihr auffälligstes Merkmal ist die Kombination der Rezitation der Leitfäden⁷ (*jing* 經) aus ihrem eigenen Kanon mit musikalischer Begleitung. Nach Wang Xingping 王興平 und Terry Kleeman stammt die religiöse Praxis der Gemeinde aus dem Kult um den Gott der Literaten (*Wenchang* 文昌). Diese Tradition kommt aus Zitong 梓潼 in Sichuan, wo der Daoist Liu Ansheng 劉安勝 (c. 1100–c. 1189) 1168 den *Transzendenten Leitfaden der Großen Höhlen vom Gott der Literaten* (*Wenchang dadong xianjing* 文昌大洞仙經, Abk. *Leitfaden der Großen Höhlen*) verfasste.⁸ Nach einer

3 Siehe Turner 1968; Katz 1995b; Bell 1997, S. 115–120. Zur weiteren Diskussion des chinesischen Exorzismus siehe Hsu 1983; Li Fengmao 1993; Katz 1995b; Li Fengmao 2001; Reiter 2010; Lagerwey 2011; Reiter 2011; Jiang Shoucheng 2010; Hsieh Tsung-hui 2014; Jiang Shoucheng 2017.

4 Hödl 2003, S. 684.

5 Vogel 2013, S. 276.

6 Hierzu siehe Kleeman 1994; Zhang Xingrong 1998; Rees 2000; Wang Xingping 2004; Ma Jianxiong 2014; Wang Chien-chuan 2018.

7 Das Wort *jing* taucht sehr häufig im Titel der Ritualtexte der *Dongjing*-Gemeinde auf. Es bezeichnet ursprünglich den sogenannten Kettfaden beim Weben, und wurde im Konfuzianismus als Bezeichnung der konfuzianischen Klassiker, im Daoismus als Titel der kanonischen Werke oder religiösen Schriften, und im Buddhismus als Übersetzung für Sanskrit *sūtra* verwendet. Es ist aber nicht unüblich, *jing* als Leitfaden zu übersetzen, siehe z. B. Bauer 2006, S. 130; van Ess 2011, S. 71. In diesem Paper wurde es ebenfalls als „Leitfaden“ übersetzt, da die meisten Werke dieser Art der *Dongjing*-Gemeinde vor allem als Anweisung für die Aufführung eines Rituals dienten.

8 Wang Xingping 2004; Kleeman 1994, S. 18, 82–83. Zum Kult um den Wenchang und Daoist Liu Ansheng siehe Reiter 2002: S. 39–50; Verellen und Schipper 2005: S. 1203–

Hypothese von Zhang Xingrong 張興榮 beschäftigten sich Konfuzianer in Yunnan wie Li Yuanyang 李元陽 (1497–1580) und Zhao Xueping 趙雪屏 (1495–1569) ab dem 16. Jahrhundert damit, die daoistischen Leitfäden und Rituale anhand der konfuzianischen Weltanschauung umzuarbeiten, woraus sich allmählich die Basis der *Dongjing*-Gemeinde bildete.⁹

Während der Republik-Zeit blieb die Gemeinde weiterhin aktiv. Zwischen den 1950er und 1970er Jahren wurden alle religiösen Veranstaltungen der Gemeinde verboten. Trotz der Unterbrechung ist diese Gemeinde aber nicht verschwunden. Denn zahlreiche Ritualtexte wurden heimlich aufbewahrt. Seit den 80er Jahren wurden von den damaligen Mitgliedern in fast jeder Stadt Yunnans erneut *Dongjing*-Gemeinden gegründet, obwohl sie häufig offiziell nicht als religiöse Organisation, sondern als Musikverein anerkannt sind. So wurde beispielsweise der Gemeinde in Heijing 2017 die Genehmigung von der Stadt als *Heijing dongjing yinyue xiehui* 黑井洞經音樂協會 (Verein der *Dongjing*-Musik in Heijing) verliehen. Das Schwerk Gewicht der Unterstützung von der Regierung liegt unter anderem auf dem Schutz der Musik, die als lokales immaterielles kulturelles Erbe betrachtet wird. Da die Musik ein Teil der religiösen Veranstaltungen ist, werden solche Aktivitäten geduldet.¹⁰

Vor diesem Hintergrund wurde die Tradition des Friedensfests 1950 in Heijing beendet. Allerdings erinnern sich noch einige über 80-jährige Ritualexperten an den ganzen Ablauf und bewahren die entsprechenden Ritualtexte. Um die *Dongjing*-Musik zu retten und den Tourismus zu entwickeln, unterstützte die Regierung 2018 die *Dongjing*-Gemeinde dabei, das Fest wiederzubeleben. Jedoch wurde das Fest aufgrund finanzieller Schwierigkeiten und Personalmangel vereinfacht und kann seit 2019 nicht mehr wie geplant stattfinden. Die vorliegende Studie basiert auf Daten aus meiner eigenen Feldforschung in Heijing im Jahr 2018¹¹ und versucht dem Forschungsfeld einen ersten Zugang zu diesem Fest, das vor 1950 regelmäßig durchgeführt wurde, zu bieten. Das 2018 veranstaltete Fest wird dabei nur am Rande be-

1210. Pregadio 2008: S. 1035–1036; Hsieh Tsung-hui 2013, S. 125–126; Kim 2015.

9 Zhang Xingrong 1998, S. 9–10.

10 Aus diesem Grund gibt es jetzt vor allem in den berühmten Touristenstädten in manchen Gemeinden die Tendenz, die Musik für rein touristische und kommerzielle Zwecke vorzutragen. Siehe dazu Rees 2000, S. 162–164.

11 Die Feldforschung fand zwischen dem 16.03 und dem 19.04.2018 statt und wurde von der Promovierendenförderung GCCW (Global Cultures - Connecting Worlds) der Universität München finanziert. Das Hauptziel war die religiöse Praxis der *Dongjing*-Gemeinden in Heijing, Lufeng 祿豐, Jianshui 建水 und Kunming 昆明 der Provinz Yunnan zu untersuchen.

rücksichtigt. Die Untersuchung legt einen Fokus auf die Beziehung der Gemeinde zur lokalen Gesellschaft. Sie versucht zu beantworten, (1) wie die Gemeinde im Fest Elemente aus dem Daoismus, dem Konfuzianismus, dem Buddhismus und den Volksreligionen der verschiedenen ethnischen Gruppen vereinigte und umarbeitete, um sich an die vielfältige kulturelle und religiöse Umgebung anzupassen, und (2) wie und warum die Gemeinde versuchte durch das Fest und andere Tätigkeiten als Katalysator der sozialen Integration zu wirken.

Das religiöse Leben in der multiethnischen Gesellschaft

Ab der Yuan-Zeit entwickelte sich in Heijing im Laufe der Zuwanderungspolitik und des Wirtschaftsaufschwungs allmählich eine multiethnische Gesellschaft. Während der späten Kaiserzeit wohnten dort außer Han-Chinesen noch andere ethnische Gruppen, die mit den heute offiziell anerkannten nationalen Minderheiten der Yi 彝, Bai 白, Hui 回 und Miao 苗 zusammenhängen. Dabei spielten die Han-Chinesen in der Politik, Wirtschaft, Kultur sowie Religion eine dominante Rolle. Während der Republikzeit hatte die kleine Stadt mit circa 10 000 Einwohnern 75 Tempel, wovon die meisten buddhistisch oder daoistisch waren.¹² In einigen Tempeln wurden Konfuzius, Laozi und Shakyamuni gemeinsam verehrt,¹³ was die vorherrschende Tendenz zum Synkretismus der Drei Lehren veranschaulicht. In Heijing wurde die Geschichte der *Dongjing*-Gemeinde wie folgt überliefert:

Die Lehre der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing wurde während der Regierungsdevise *Zhiyuan* 至元 (1335–1340) der Yuan-Dynastie eingeführt. Später ist sie wegen Kriegen untergegangen. 1735 ließ sich ein Geschäftsmann namens Li Wenshu 李文述 in Heijing nieder. Er kam aus dem Landkreis Jinxi 金谿 in Jiangxi. ... Er beherrschte das Wissen der konfuzianischen Klassiker und Geschichten und war versiert in der Musik. ... Er spendete Mittel für die Renovierung des Tempels von Wenchang und Felder für die regulären religiösen Praktiken, deren Ertrag über zehn *dan* 石 Getreide zählte.¹⁴

12 Liu Jianrong, Peng Xingguo und He Pikun 2015, S. 2-3. Die genaue Anzahl ist: (1) 33 buddhistische Tempel, (2) 15 daoistische Tempel, (3) zwei konfuzianische Tempel, (4) 16 Tempel für die lokalen Gottheiten der Han-Chinesen, (5) drei Tempel des „Einheimischen Herrschers“ der Yi, (6) fünf Moscheen, und (7) eine christliche Kirche.

13 Shen Maojia 2003 [1710], S. 122, 129, 135, 196.

14 Liu Yue et al. 1991. Meine Übersetzung.

Auf einer in Heijing gefundenen Stele von 1340 wurde ein „Prediger der Lehre der Großen Höhlen“ (*Dadong xuandao xiansheng* 大洞宣道先生)¹⁵ erwähnt, was zeitlich mit der obigen Geschichte übereinstimmt. Dabei könnte es sich um ein Mitglied der frühen *Dongjing*-Gemeinde gehandelt haben. Der Tempel von Wenchang wurde in der Ming-Dynastie errichtet und 1678 umgebaut. Bis heute wird Wenchang in Heijing als „Stifter der Lehre der Großen Höhlen“ (*Dadong jiaozhu* 大洞教主) bezeichnet. Das bestätigt die Hypothese von Wang und Kleeman, dass sich die *Dongjing*-Gemeinde aus einem Kult um den Gott der Literaten herausgebildet hatte. Wo genau Li Wenshu dieser Lehre begegnete, bleibt unklar. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zählte die Gemeinde über vierzig Mitglieder.¹⁶ Der Beitritt war lediglich Männern von hohem Ansehen gestattet, welche die konfuzianische Bildung abgeschlossen hatten. Deswegen war die Gemeinde gleichzeitig auch das Zentrum der lokalen kulturellen und politischen Elite. Ihr Kanon bestand vermutlich aus über 30 Leitfäden¹⁷, wobei der *Leitfaden der Großen Höhlen* und der *Leitfaden des Jadekaisers* (*Yuhuang jing* 玉皇經) am häufigsten rezitiert wurden. Die Musik für die Rezitation orientierte sich an einem Repertoire von etwa vierzig Melodien (*qupai* 曲牌). Am ersten und fünfzehnten Tag jeden Monats sowie an den Geburtstagen einer jeden Gottheit rezitierte die Gemeinde zu deren Verehrung und zur Akkumulation spiritueller Verdienste (*jilei gongde* 積累功德) gemeinsam die Leitfäden. Die über 100 in den Leitfäden erwähnten Gottheiten stammen größtenteils aus dem Daoismus und dem Konfuzianismus, aber auch aus dem Buddhismus und den lokalen Volksreligionen. Diese Mischung ist ein Ergebnis der kulturellen Vielfalt der Gesellschaft, und zugleich ein Grund für deren Beliebtheit bei der Bevölkerung. Abgesehen vom Friedensfest wurden die meisten anderen religiösen Aktivitäten in der Gesellschaft, wie z. B. der Kult um den Gott des Reichtums (*Caishenhui* 財神會), ebenfalls unentgeltlich von der Gemeinde geleitet.¹⁸ Als lokale kulturelle und politische Eliten wurden die Mitglieder so auch zu Ritualexperten der Gesellschaft.

Gleichzeitig akzeptierten die Han-Chinesen die Gottheiten der Einheimischen. Deren religiöse Tradition wurde allerdings erst nach einer Überarbeitung legalisiert. Zum Beispiel wurden gemäß einer Steleninschrift von 1503 die ursprünglichen Sta-

15 Li Yuandao und Wanzhetu 2005 [1269], S. 34.

16 Zhang Xingrong 1998, S. 439.

17 Da die meisten Leitfäden während der Kulturrevolution verloren gingen, handelt es sich um meine Schätzung aufgrund des jetzigen Bestands, siehe Zhang Xingrong 1998, S. 441–442.

18 Zhang Xingrong 1998, S. 441; Shi Yueling 2015.

tuen der Yi im Tempel des „Einheimischen Herrschers“ (Chin. *Tuzhu* 土主, auf Yi *mi⁴⁴si³³*) zerstört. Die Gottheiten im Tempel des Einheimischen Herrschers unterscheiden sich von Region zu Region. In diesem Fall wurde vor allem Mahākāla, eine Gottheit des esoterischen Buddhismus als „Einheimischer Herrscher“ verehrt.¹⁹ Nach den überarbeiteten Richtlinien der Han-Chinesen „verehrte man [nun] die einheimischen Gottheiten mit den chinesischen Riten“ (*yong huali yi ji qi tushen* 用華禮以祭其土神).²⁰ Auf diese Art und Weise überlebte zumindest ein Teil des Glaubens der Yi und der anderen ethnischen Gruppen.

Vielfalt der Anlässe und Riten des Fests

In Heijing wird mündlich überliefert, dass das Friedensfest mindestens 300 Jahre lang regelmäßig veranstaltet wurde.²¹ Bisher wurden dazu jedoch keine historischen Belege gefunden. Auf einer Stele in Yiliang 宜良 vom Ende des 17. Jahrhunderts wird von einem Fest im Tempel des Einheimischen Herrschers der Yi berichtet. Die verwaschene Inschrift lautet:

Es ist der zweite Monat im Frühling. ... (23 unlesbare Schriftzeichen) [Man] preist drei ganze Tage lang den Frieden. Vermutlich ist das auch eine der wundervollsten Sehenswürdigkeiten unserer Provinz Yunnan.

時當春仲 ... 頌太平者整日之三，亦庶幾吾滇之奇觀也已。²²

Obwohl die Nachbardörfer von Heijing das Friedensfest genau am Geburtstag des Einheimischen Herrschers veranstalteten, ist nicht nachweisbar, ob das oben erwähnte Fest im Zusammenhang mit dem Friedensfest steht. Zumindest ein Gegenargument lässt sich in einer vormodernen Ethnografie von 1891 finden, die behauptet, dass die Tradition ursprünglich aus dem Kreis der Han-Chinesen und nicht der Yi stammt.²³

Als größte Veranstaltung des ganzen Jahres fand das sechstägige Fest zwischen dem 12. und 17. Tag des zweiten Monats statt. Es wurde von der lokalen Gentry (*shen* 紳) und der Regierung finanziell unterstützt. Die Gründe, um das Fest zu ver-

19 Shen Maojia 2003 [1710], S. 116. Siehe hierzu Yang Fuwang und Pu Youhua 2013; Luo Yong 2013; Zhao Yuzhong 2016.

20 Shen Maojia 2003 [1710], S. 117.

21 Die Information stammt von Liu Yue 劉悅 (geb. 1930) aus Heijing, Yunnan.

22 Anon. 2006 [c. 1600], S. 175.

23 Yunnandaxue tushuguan 2005, S. 23.

anstellen, waren vielseitig. Einerseits glaubte man, dass Unglück von Seuchengöttern (*Wenshen* 瘟神) oder Seuchengeistern (*Yigui* 疫鬼) zur Menschheit gebracht würde. Manchmal geschah ein Unglück, wenn sie sich verirren. Aber manchmal war ein Unglück die absichtliche Bestrafung der Gottheiten für die Sünden der Menschheit. Da Heijing früher häufig unter Plünderungen und Epidemien litt, musste man durch das Fest „die Gottheiten für Glück empfangen und die Seuchengottheiten verabschieden“ (*ying xishen song wenshen* 迎喜神、送瘟神).²⁴ In einem im Fest verwendeten Ritualtext namens *Liturgie der Anbetung des irdischen Verwalters zur Beseitigung und Austreibung eines Unglücksfalls* (*Disi rangjie qiqian ke* 地司禳解起遣科, Abk. DRQK) haben sich Spuren vom damaligen sozialen Konflikt erhalten:

In Yunnan sind viele Dörfer verwahrlost. Die einfachen Bürger haben viel gelitten. Wie kann man es ertragen, wenn einem in diesem unruhigen Zeitalter auch noch die Kranken zur Last fallen?

滇南地內幾村荒，小民受盡多般苦，亂世那勘病人殃。²⁵

Dies weist drauf hin, dass das Fest zumindest anfänglich zum Teil eine Reaktion auf den unmittelbaren sozialen Notstand war, der durch andauerndes Kriegsgeschehen und Krankheiten verursacht wurde. Später verwandelte es sich in ein prophylaktisches Ritual. Aufgrund der begrenzten Information kann der genaue historische Hintergrund nicht zurückverfolgt werden, dennoch lässt sich ein Zusammenhang zwischen der Entstehung des Rituals und manchen historischen Ereignissen vermuten. Etwa ab 1772 war Yunnan jahrzehntelang stark von der Pest betroffen. Die sogenannte „Panthay-Rebellion“ zwischen 1856 und 1873 verschlimmerte die Lage der Epidemie zusätzlich.²⁶ 1869 verstarben zwei Drittel der Bevölkerung in Heijing an der Pest.²⁷ Die Bevölkerung erinnerte sich in den 1950ern noch, dass das Friedensfest während und nach der Krise in vielen Regionen jährlich als eine der wirksamsten Maßnahmen angesehen wurde.²⁸

Andererseits feierte man das Fest auch, um den Begründer des Daoismus zu verehren. Der 15. Tag, der den Höhepunkt des Festes bestimmt, ist der Geburtstag von Laozi. Der Tradition der *Dongjing*-Gemeinde zufolge ist der Termin speziell für ihn festgelegt und weicht deswegen von den Zeiten in anderen Regionen ab. Allerdings

24 Liu Yue 2015, S. 216.

25 DRQK S. 8.

26 Benedict 1996, S. 39–47; Li Yushang und Cao Shuji 2001, S. 182–193. Zur Panthay-Rebellion siehe Atwill 2006.

27 Yunnansheng lufengxian difangzhi bianzuan weiyuanhui 1997, S. 582.

28 Li Yushang und Gu Weifang 2012, S. 144–145.

ist Laozi nicht die einzige verehrte Gottheit im Fest. Der Hauptaltar des ganzen Festes wurde im Großen Tempel der Drachengötter (*Dalongci* 大龍祠) eingerichtet, worin die lokale Drachengöttin der Sole namens Azhao (*Yanshui nü longwang Azhao* 鹽水女龍王阿召) verehrt wurde. Sie ist vermutlich eine Kombination von zwei Gestalten, nämlich einem im Ursprungmythos der Yi erwähnten Mädchen namens Azhao, das die erste Solequelle gefunden hat, sowie einer neunköpfigen Drachengöttin, deren Ursprünge zum neunköpfigen Vāsuki des esoterischen Buddhismus zurückverfolgt werden können.²⁹ Seit 1426 ist sie die offizielle Beschützerin der Saline sowie der Stadt. Über dem Altar im Tempel wurden Bilder von Laozi, Shakyamuni und Konfuzius aufgehängt, die von Darstellungen des Wahren Kriegers (*Zhenwu* 真武) und des Gottes der Literaten begleitet wurden. Während des Fests war der Fleischverkauf in der ganzen Stadt verboten.

Tabelle 1 Ablauf des Friedensfests³⁰

| Tag | Riten | wiederholte Tätigkeit |
|-----|--|--|
| 1 | Abend: Eröffnungsritual am Altar (<i>qitan</i> 起壇), Bekanntmachung unter den Gottheiten (<i>fadie shenzou</i> 發碟申奏) | Rezitation des <i>Leitfadens des Jadekaisers</i> und der anderen Leitfäden |
| 2 | Tagsüber: Einladung der Papierstatuen der fünf Marschälle (<i>yingshuai</i> 迎帥) Abend: Empfang von Sole und Wasser (<i>qingshui</i> 請水) | |
| 3 | Tagsüber: Bekanntmachung unter den Einwohnern (<i>fazou</i> 發奏) Abend: rituelle Reinigung der Stadt (<i>sajing</i> 灑淨) Nacht: Vorlage eines Glückwunschs Schreibens an Laozi (<i>baizhang</i> 拜章) | |
| 4 | Nachmittag: exorzistischer Umzug (<i>yajie</i> 壓街) | |
| 5 | Wegschicken und Verbrennung des Drachenboots (<i>song longchuan</i> 送龍船) | |
| 6 | Verabschiedung und Verbrennung der Gemälde und Papierstatuen der Gottheiten (<i>songsheng</i> 送聖) | |

Am ersten Tag wurden 39 „Invokationen“ (*baogao* 寶誥) gesungen, die im *Leitfaden des Jadekaisers* stehen, um die Feierlichkeiten am Altar zu eröffnen (siehe

29 Bai Zengfu et al. 2005 [1494], S. 461; Shen Maojia 2003 [1710], S. 164. Zur Verehrung der Drachengötter in Yunnan siehe Lian Ruizhi 2015; Lian Ruizhi 2019, S. 247–269.

30 Tabelle 1 stellt lediglich die Hauptriten des Festprogramms dar. Für weitere Details siehe Liu Yue 2015; Peng Xingguo 2016.

Tab. 1). Während fünf Invokationen dem Jadekaiser gewidmet waren, wurden die anderen dafür verwendet, um jeweils eine Gottheit einzuladen. Diese können vier Gruppen zugeordnet werden. Die größte Gruppe enthält Gottheiten aus dem daoistischen Pantheon, beispielsweise die Drei Reinen (*Sanqing* 三清), den Heiligen Vater und Himmlischen Ehrwürdigen (*Shengfu tianzun* 聖父天尊) und die drei daoistischen Gottheiten auf dem Altar. Die zweite und dritte Gruppe umfassen buddhistische und konfuzianische Gottheiten wie Shakyamuni und Konfuzius. In der letzten Gruppe befinden sich lokale Schutzgötter, beispielsweise die Drachengöttin der Sole, der Erdgott (*Tudi* 土地), und der Einheimische Herrscher. Nach Anrufung der Gottheiten wurde eine Petition (*buzou* 布奏) an sie gelesen, um ihnen den Beginn des Fests mitzuteilen. Am folgenden Tag rezitierte die *Dongjing*-Gemeinde im Tempel des Gotts des Reichtums die Invokation der fünf Marschälle des daoistischen Donnerministeriums (*Leibu wushuai* 雷部五帥). Diese heißen Wang 王, Ma 馬, Zhao 趙, Wen 溫 und Yin 殷 und sind für den Exorzismus zuständig. Danach wurden ihre Papierstatuen aus dem Tempel zum Altar getragen und vor dem Eingang aufgestellt, um den Altar bewachen zu lassen. Am Abend wurden nach der Invokation der Drachengötter von zwei in Heijing gelegenen Quellen jeweils ein Eimer mit Sole und Wasser geholt. Um die Stadt rituell zu reinigen, wurden damit am dritten Tag alle Straßen mithilfe von Weiden- und Kiefernzweigen besprengt. Kurz vor Anbruch der Nacht wurde ein Glückwunschschreiben an Laozi (*dao zu hebiao* 道祖賀表) vorgelesen und verbrannt. Als Höhepunkt des Fests am vierten Tag gab es einen großen Umzug mit Musik durch die ganze Stadt. Dazu waren auch Einwohner aus allen ethnischen Gruppen, Gläubige anderer Religionen und Beamte eingeladen. Etwa 30 Jugendliche und Kinder, die als Gottheiten und Unsterbliche verkleidet waren marschierten an der Spitze. Danach folgten Mitglieder der *Dongjing*-Gemeinde, die religiöse Musik machten, sowie Buddhisten, die Sutren rezitierten. Eine große Menge von Einwohnern in festlicher Kleidung ging hinterher. Beim Umzug wurden die fünf Marschälle und ein aus Papier gebasteltes großes Drachenboot getragen, um die Seuchengeister zu erschrecken und auf das Boot zu treiben. Am fünften Tag wurde ein exorzistisches Ritual mit der Liturgie *DRQK* vor dem Drachenboot abgehalten, wodurch 27 Seuchengottheiten und 98 Seuchengeister zum Besteigen des Bootes eingeladen wurden. Darunter waren beispielsweise der Gott, der Desaster und Gift in fünf Himmelsrichtungen ausstreut (*Wufang weizai budu shen* 五方為災佈毒神) und der Gott, der Kopfschmerzen verursacht (*Tounao tengtong shen* 頭腦疼痛神). Ihnen wurde ein Passierschein (*hesong wenyin* 和送文引) verliehen, um den Ort zu verlassen. Das Boot wurde anschließend am Ufer ver-

brannt. Am letzten Tag wurden ebenfalls die Bilder und Papierstatuen aller Gottheiten verbrannt, nachdem eine Eingabeschrift über die Vollendung des Fests (*Tai-pinghui yuanman shu* 太平會圓滿疏) an sie gelesen worden war. Während des Fests wurden fortwährend Talismane (*fu* 符) zum Schutz verteilt.

Die Wurzel der Hauptriten kann zur alten Tradition des chinesischen Exorzismus zurückverfolgt werden. Ein Text aus der Song-Dynastie berichtet, wie Leute in Hunan Seuchen durch ein ähnliches Ritual mit einem Boot auswiesen.³¹ Seit dem 12. Jahrhundert spielen die daoistischen Donner-Rituale (*leifa* 雷法) eine wichtige Rolle beim Exorzismus.³² Die exorzistischen Kräfte der Marschälle, Invokationen, Talismane und viele andere Elemente sind zweifellos aus dem System der daoistischen Religion und vor allem den Donner-Ritualen entliehen. Das Konzept und der Prozess des Rituals in der *DRQK* ist ähnlich wie die daoistische *Liturgie des Rituals zur Austreibung der Seuchen und zum Wegschicken des Boots vom Göttlichen Empyreum* (*Shenxiao qianwen songchuan yi* 神霄遣瘟送船儀).³³ Ein Teil der erwähnten Seuchengötter ist sogar identisch.

Allerdings ist der Unterschied zwischen dem Friedensfest und den daoistischen Exorzismus-Ritualen erheblich. Es war beispielsweise eine Neuerung, den Geburtstag von Laozi und das Exorzismus-Ritual zu verbinden. Die Riten sowie die Liturgien wurden von der Gemeinde selbst nach Vorbild der daoistischen Religion und gemäß ihrer eigenen Ideologie zur Verehrung der Gottheiten geschaffen. Jeder im Fest verwendete Text hatte eine feste Vorlage mit spezifischen Lücken zu Ort, Zeit und Person, die je nach Situation ergänzt werden konnten. Die Sammlung dieser Vorlagen heißt *Wahre Tradition der Drei Lehren* (*Sanjiao zhenzong* 三教真宗). Die Vorlage setzt mit folgendem Wortlaut ein: „Vererbung der Lehre unter dem Tor der Großen Vollendung“ (*dacheng menxia sijiao* 大成門下嗣教).³⁴ Das Tor bezieht sich auf den Konfuziustempel. Obwohl das Format der Vorlage tatsächlich den daoistischen Vorlagen (*biao* 表) ähnelt, erhob die Gemeinde dadurch den Anspruch auf ihre Zugehörigkeit zum Konfuzianismus. In den Schreiben, die die Ausdrucksweise offizieller Dokumente der Kaiserzeit nachahmten, bezeichnete die Gemeinde sich selbst als „Untertanen“ (*chen* 臣). Als Herrscher des Jenseits mussten die Gottheiten respektvoll behandelt werden. Die konfuzianische Disziplin bezüglich sozialer Beziehungen und die Morallehre sind tief ins Fest eingedrungen. Mithilfe des Fests

31 Zhuang Chuo 1993 [1143], S. 21.

32 Siehe Reiter 2010.

33 Siehe Pregadio 2008, S. 891–892.

34 Anon. ca.1800, Bd. 1, S. 1.

wollte die Gemeinde die Ordnung und Stabilität des Dies- und Jenseits wiederherstellen. Einerseits bat die Gemeinde „die Gottheiten zum richtigen Weg zurückzukehren und die Geister nicht auf einen Irrweg zu geraten“ (*wei shenzhe guiyi zhengdao, wei guizhe wuru xiezong* 為神者皈依正道，為鬼者勿入邪宗).³⁵ Andererseits bat die Gemeinde auch alle Einwohner um Loyalität und Frömmigkeit gegenüber den Gottheiten:

Alle bringen zusammen den Glückwunsch (an Laozi) respektvoll und mit ganzem Herzen vor. Während (dem Anlass) büßt man für die Schuld. (Somit) werden Seuchen und Desaster vertrieben.

衆竭一誠，敬伸祝賀。就中省愆悔過，弭疫消災。³⁶

Das Wort *zhong* 衆 (alle) taucht sehr häufig im Fest auf. Die Teilnahme der Buddhisten und die Anbetung der Drachengöttin der Yi zeigen, dass die Veranstaltung mit einem gewissen Wunsch nach sozialer Integration verbunden ist.

Außer der Aufführung der obigen Riten rezitierte die *Dongjing*-Gemeinde während des Festes täglich mit musikalischer Begleitung vor dem Altar entsprechende Leitfäden aus ihrem Kanon. Am häufigsten wurde der *Leitfaden des Jadekaisers* verwendet.

Schöpferische Transformation des Leitfadens des Jadekaisers

Der vierbändige handschriftliche Leitfaden trägt den vollen Titel *Mysteriöser Standard für die Aufführung des kombinierten Leitfadens über die ursprünglichen Taten des erhabenen und hochgestellten Jadekaisers* (*Gaoshang yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范, Abk. YHJX). In den Handschriften wurde keine bibliografische Information hinterlassen. Zwei andere *Dongjing*-Gemeinden der Nachbarstädte Daoyao 大姚 und Chuxiong 楚雄 besitzen jeweils einen fast identischen Leitfaden mit dem gleichen Titel, die auf 1902 und 1864 datiert sind.³⁷ Dank des Vorworts der Chuxiong-Version ist bekannt, dass diese ein Nachdruck war,³⁸ was wiederum bedeutet, dass die Heijing-Version vor 1864 veröffentlicht wurde. Viele Abschnitte der ersten und letzten Bände befinden sich auch im

35 DRQK S. 10.

36 TSJB.

37 Zhang Xingrong 1998, S. 168; Yang Wude, Ou Wuming und Tao Wudong 1864, Bd. 1, S. 10.

38 Yang Wude, Ou Wuming und Tao Wudong 1864, Bd. 1, S. 10.

Kombinierten Leitfaden über die ursprünglichen Taten des erhabenen und hochgestellten Jadekaisers (*Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, Abk. *YHJ*) aus der Bayerischen Staatsbibliothek. Dem Nachwort von *YHJ* zufolge handelt es sich dabei um eine umgearbeitete Version des Originals, das 1616 in Peking gekauft und nach Yunnan gebracht wurde. Die Version ist 1622 in Kunming erschienen und wurde 1829 in Kanton nachgedruckt.³⁹ Der Titel von *YHJ* ist identisch mit zwei Werken aus dem daoistischen Kanon *Daozang* 道藏 (*CT* 10, *CT* 11). Obwohl die Titel aller fünf „Rubriken“ (*pin* 品)⁴⁰ von *YHJX* und *CT* 10, 11 identisch sind, ist die Ausformulierung des Inhalts sehr unterschiedlich. Nach aktueller Forschung ist der daoistische *Leitfaden des Jadekaisers* ungefähr 1218 entstanden.⁴¹ Von Bedeutung ist, dass diese erste Version möglicherweise auch von der gleichen daoistischen Schule in Zitong produziert wurde, genau wie der *Leitfaden der Großen Höhlen*. Die Produktion des *Leitfadens des Jadekaisers* stand im Zusammenhang mit den Bestrebungen, das Leid zu lindern, das durch Kriege, Epidemien, Naturkatastrophen und Hungersnöte verursacht wurde.⁴² Wahrscheinlich ist der *YHJX* eine Variation des daoistischen Leitfadens. Ein Teil davon entstand vermutlich 1622 oder früher. Die Verbindung mit der gleichen daoistischen Schule und die erlösenden Funktionen der Schrift sind zwei Gründe dafür, warum dieser als einer der wichtigsten Leitfäden für die *Dongjing*-Gemeinde galt und für das Friedensfest verwendet wurde.

Wie der Titel bereits aussagt, wurde der *YHJX* speziell zur Verwendung während der Aufführung verfasst. Durch den folgenden Prozess wurde eine neue Version produziert, die den religiösen Praktiken der Gemeinde angepasst war:

(1) Einrichtung der Autorität: Es wurde hervorgehoben, dass, als der Jadekaiser zur Welt kam, er von „armen Konfuzianern“ (*hanru* 寒儒)⁴³, eine Selbstbezeichnung der *Dongjing*-Mitglieder, empfangen wurde. Dadurch verschaffte die Gemeinde sich die Legitimität sowie die Autorität über die Gestaltung des Leitfadens.

(2) Ersetzung mit Versform: Der erste Band, der in Versen verfasste Hymnen (*zan* 讚) und Invokationen enthält, wurde neu hinzugefügt. Dadurch wurde ein neues System der Verehrung geschaffen, in dem die Gottheiten der Gemeinde miteinbezogen wurden. Die Inhalte vom zweiten bis zum vierten Band stammen gut zur Hälfte

39 *YHJ* Bd. 2, S. 20a–21b.

40 Das sind (1) *Qingwei tiangong shen pin* 清微天宮神品, (2) *Taishang daguangming yuanman dashenzhou pin* 太上天光明圓滿大神咒品, (3) *Yuhuang gongde pin* 玉皇功德品, (4) *Tianzhen huchi pin* 天真護持品 und (5) *Baoying shenyan pin* 報應神驗品.

41 Siehe Hsieh Tsung-hui 2009; Hsieh Tsung-hui 2013; Schachter 2014; Schachter 2015.

42 Hsieh Tsung-hui 2009; Hsieh Tsung-hui 2013, S. 137–174; Schachter 2015, S. 98.

43 *YHJX* Bd. 3, S. 47.

aus der ursprünglichen daoistischen Version. Auf den gesamten Leitfaden wurde jeder Abschnitt in kurzen Versen zusammengefasst, die häufig fünf- oder siebensilbig sind. Beispielsweise wurde der erste lange Abschnitt der „Rubrik zum Verdienst des Jadekaisers“ (*Yuhuang gongde pin* 玉皇功德品)⁴⁴ durch nur vier Verse ersetzt:

Krieg, Seuche, Heuschreckenplage, Überschwemmung und Dürre sind alles Unglücke. Leute auf der ganzen Welt leiden an apokalyptischen Kalamitäten. Durch die Aufführung und Rezitation des *Leitfadens des Jadekaisers* werden Gesundheit und Wohlergehen bewahrt.

兵戈疫氣與蟲蝗，水旱兇災普不祥。遍地人民遭劫難，演誦玉經保安康。⁴⁵

Die andere Hälfte des Texts der Bände zwei bis vier besteht aus Aufsätzen mit der gleichen Struktur zur Bewunderung des Jadekaisers und Betonung der Wirkung des Leitfadens. Die Verse sind nicht nur geeigneter für die Melodien der Gemeinde, sondern bleiben auch besser im Gedächtnis.

(3) Standarisierung durch Anweisungen: An bestimmten Stellen wurde gekennzeichnet, welche Bewegung ausgeführt, auf welche Weise die Passagen rezitiert und die entsprechende Musik gespielt werden muss. (Abb. 1) Mit den Anweisungen wurden die Rezitation und Ritualhandlungen reguliert und standarisiert.

(4) Erlangung des universellen Werts: Nach Bony Schachter geht es bei der daoistischen Version um persönliches und familiäres Wohlergehen, was „the exact opposite of the Confucian rites patronized by the Chinese state“⁴⁶ repräsentiert. Im Gegensatz dazu wird im *YHJX* auf der ersten Seite bereits betont, dass das Ziel der Rezitation darin besteht, „den Staat zu segnen, das Glück zu empfangen und die Aufrichtigkeit auszudrücken“ (*zhuguo yingxi biao cunchen* 祝國迎喜表寸忱).⁴⁷ Nicht nur staatliche, sondern auch diverse individuelle Interessen wurden gleichzeitig berücksichtigt:

Durch die Rezitation des Leitfadens bekommen Handwerker doppelten Ruhm und Gewinn. Geschäftsleute haben Kisten voll Reichtümer. Konfuzianische Beamte machen eine steile Karriere. Buddhisten und Daoisten gewinnen Erleuchtung des Wahrens und treten ins Mysterium ein.

誦演經文，… 工巧倍名利之資，商賈有盈箱之具。儒門宦士，騰達飛黃。釋子道流，悟真入妙。⁴⁸

44 *CT* 10 Bd. 2, S. 1a–1b.

45 *YHJX* Bd. 3, S. 67.

46 Schachter 2015, S. 129.

47 *YHJX* Bd. 1, S. 1.

48 *YHJX* Bd. 4, S. 47.

Mit solchen Innovationen gilt der *YHJX* als eine für alle wirksame universelle Methode, die von der Hierarchie und Religion unabhängig ist. Die gleiche Idee verkörpert sich auch in anderen Details des Friedensfests. Bei diesem größten Fest des gesamten Volks versuchte die *Dongjing*-Gemeinde die sozialen, ethnischen und religiösen Grenzen zu verwischen. Unter diesem Gesichtspunkt bietet das Friedensfest, das die Koexistenz vielfältiger kultureller Formen der Gesellschaft widerspiegelt, sowohl religiöse Maßnahmen, um Krisen und Risiken des Alltagslebens wie der Gesundheit zu bewältigen, als auch Möglichkeiten für die soziale Integration.



Abb. 1: Rezitationsanweisungen im YHJX

Eine lokale Interpretation der konfuzianischen Ideologie

Nach einer Volkserzählung aus Heijing gab es zwischen den Han, Yi und Hui wegen der Salzgewinnung häufig Konflikte. Eines Tages kam Maitreya (*Mile* 彌勒) auf die Erde und rezitierte drei Tage lang Sutren. Als Ergebnis versöhnten sich alle ethnischen Gruppen miteinander.⁴⁹ Die *Dongjing*-Gemeinde in Heijing und Maitreya in der Geschichte haben eine analoge Funktion. Als Gruppe konfuzianischer Rituallex-

49 Shen Jingbo und Li Minghua 2016.

perten achtete die *Dongjing*-Gemeinde besonders auf die Interaktion zwischen ihrer religiösen Praxis und der lokalen Gesellschaft. Sie bemühten sich einerseits, durch standardisierte religiöse Praktiken die Stabilität und Harmonie der Gesellschaft zu bewahren. Auf der anderen Seite verwendeten sie die Rezitation der Leitfäden und Durchführung der religiösen Aktivitäten als eine Methode, um ihre konfuzianische Ideologie in die Tat umzusetzen. Die Rezitation mit musikalischer Begleitung ist sowohl eine Anlehnung an den Daoismus oder Buddhismus als auch eine praktische Anwendung des konfuzianischen Gedankens von „Riten und Musik“ (*liyue* 禮樂), die einander ergänzende Grundlagen der Gesellschaftsordnung sind. Anhand der Politik der „Verwendung der chinesischen Kultur zur Transformation fremder Stämme“ (*yong xia bian yi* 用夏變夷) benötigte das Randgebiet Yunnan aus konfuzianischer Sicht Akkulturation und Transformation durch Erziehung (*jiaohua* 教化), was mithilfe von Riten und Musik verwirklicht werden konnte.⁵⁰ Für die *Dongjing*-Gemeinde in Heijing entsprachen die religiösen Veranstaltungen und die Musik, die sie spielten, jeweils den konfuzianischen Begriffen von Riten und Musik. Manche behaupteten zum Beispiel, dass ihre Musik auf die rituelle Hofmusik der Westlichen Zhou-Dynastie zurückgeht,⁵¹ vor welcher Konfuzius die größte Hochachtung hatte. Deswegen bezeichnete die Gemeinde sich selbst auch als „Gemeinde der Riten und Musik“ (*Liyue hui* 禮樂會). Mit solchen Argumenten wurde die religiöse Praxis der Gemeinde als lokaler Standard der Konkretisierung der Gedanken von Riten und Musik interpretiert. Außerdem wurden die Mitglieder ermuntert, die Lehre der *Dongjing*-Gemeinde als Inbegriff moralischer Kultivierung zu propagieren. Während der Qing-Zeit wurde den ausgezeichnetsten Mitgliedern der Titel „Meister des Leitfadens“ (*Jingzhang* 經長) verliehen. Die Voraussetzung dafür war, dass die Mitglieder „Personen [waren], welche ihre Landsleute mit Riten und Musik zu verwandeln vermochten“ (*neng yi liyue hua qi xiangren zhe* 能以禮樂化其鄉人者).⁵² Auf dem Grabstein eines Yi-Mitgliedes namens Li Shengtang 李升堂 (1856–1929), der als „einheimischer Gendarm“ (*Tu xunbu* 土巡捕) tätig war, steht:

Das Ziel, die Leitfäden zu erklären und aufzuführen, ist nicht weniger als Sitten und Bräuche einzuführen und die Erziehung zu verbessern. Gilt das denn nicht als Unterstützung für die Beamten bei der Politik und Bildung [der Bevölkerung]?

50 Chung Yun-ying 2018, S. 124–125.

51 Li Yun 2000.

52 Anon. 2005 [1913].

演教談經，無外乎倡風俗而美教化，斯非有司者政教之一助乎？⁵³

Gleichzeitig war die Gemeinde auch für die „Propagierung der Heiligen Edikte“ (*xuan Shengyu* 宣聖諭) zuständig. Die Edikte sind vom Shunzhi- und Kangxi-Kaiser zusammengestellte Sammlungen konfuzianischer moralischer Verhaltensregeln.⁵⁴ In vielen anderen Städten in Yunnan aber war dies eine Aufgabe von einer spezialisierten religiösen Gemeinde namens „Halle der Heiligen Edikte“ (*Shengyu tang* 聖諭堂).⁵⁵ Ma Jianxiong 馬健雄 fasste die Situation wie folgt zusammen: „It is clear that the *Dongjing* Assembly was the cultural and religious symbol of a gentry-controlled Han society in most cities in Yunnan.“⁵⁶ Durch die Leitung umfangreicher religiöser Veranstaltungen und die Propagierung des staatlichen Bildungsideals gestaltete die Gemeinde nicht nur das religiöse Leben um, sondern spielte auch eine zentrale Rolle im Alltagsleben der lokalen Gesellschaft.

Es war in der chinesischen Gesellschaft kein Einzelfall, dass Konfuzianer als Anbieter lokaler ritueller Dienstleistungen tätig waren. Aber es ist unüblich, dass sie wie die Gemeinde in Heijing eine absolut dominante Rolle bei den religiösen Aktivitäten spielten. Gemäß Li Fengmao 李豐楙 stehen beispielweise die konfuzianischen Ritualexperten (*lisheng* 禮生) in Taiwan den Daoisten konkurrierend auf Augenhöhe gegenüber.⁵⁷ Für den Fall der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing sind die Überlegenheit der Konfuzianer in der Gesellschaft, die Anerkennung der Regierung und die kulturelle Hybridität ausschlaggebend. Dort wird sogar der Kult um Konfuzius (*Ji Kong* 祭孔), der sich theoretisch streng an den vom kaiserlichen Hof festgelegten Standard halten und von Beamten organisiert werden musste, seit der Qing-Dynastie von der *Dongjing*-Gemeinde mit ihrem eigenen Leitfaden namens *Heiliger Leitfaden des großartigen Konfuzianers* (*Hongru shengjing* 宏儒聖經) durchgeführt. Langsam wurde ein neuer Standard für das religiöse Leben der lokalen Gesellschaft geschaffen. Nach der Forschung von Philip Clart versuchte eine andere Gemeinde namens „Göttliche Lehre der konfuzianischen Tradition“ (*Ruzong shenjiao* 儒宗神教) in Taiwan auch, ein eigenes System mit der Veröffentlichung eines Handbuchs zu entwickeln: „It documents a new religious movement’s attempt to create a tradition for itself.“⁵⁸ Bei der *Dongjing*-Gemeinde ist das neue System durch

53 Sun Guoguang 2005 [1941], S. 203.

54 Mair 1985.

55 Liang Yongjia 2005, S. 132–137.

56 Ma Jianxiong 2014, S. 41.

57 Li Fengmao 2020.

58 Clart 2013, S. 14.

die Anfertigung des eigenen Kanons und die Standarisierung der lokalen religiösen Aktivitäten erfolgreich gewesen.

Siglen

CT = *Concordance du Tao-Tsang: titres des ouvrages*, hrsg. von Kristofer M. Schipper. 1975. Paris: École française d'Extrême-Orient.

CT 10 = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, aus dem *Daozang*.

CT 11 = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經, aus dem *Daozang*.

DRQK = *Disi rangjie qiqian ke* 地司禳解起遣科, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

TSJB = *Taiping shenghui jianjiao bangwen* 太平盛會建醮榜文, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

YHJ = *Gaoshang yuhuang benxing jijing* 高上玉皇本行集經 aus der Bayerischen Staatsbibliothek. 1829.

YHJX = *Gaoshang yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范, aus der *Dongjing*-Gemeinde in Heijing [unveröffentlichte Handschrift, unbekanntes Herstellungsdatum].

Literaturverzeichnis

Anon. c. 1800. *Sanjiao zhenzong* 三教真宗. [unveröffentlichtes Manuskript]

Anon. 2006 [c. 1700]. „Chongxiu tuzhumiao beiji“ 重修土主廟碑記, in *Yiliang beike* 宜良碑刻, hrsg. von Zheng Zurong 鄭祖榮 und Zhou Sifu 周思福. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 174–177.

Anon. 2005 [1913]. „Huang Tengxiao xiansheng muzhiming“ 黃騰霄先生墓志銘, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 173–174.

Atwill, David G. 2006. *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion on Southwest China, 1856–1873*. Stanford: Stanford University Press.

Bai Zengfu 白曾福 et al. 2005 [1491]. „Chongxiu qiju longci ji“ 重修七局龍祠記, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 461–462.

Bauer, Wolfgang. 2006. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck.

Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford und New York: Oxford University Press.

Benedict, Carol. 1996. *Bubonic Plague in Nineteenth Century China*. Stanford: Stanford University Press.

Chong Qian 崇謙. 1967 [1912]. *Chuxiong xianzhi* 楚雄縣志. Taipei: Chengwen Chubanshe.

Chung Yun-ying 鍾雲鶯. 2018. „Belief and Faith: The Situation and Development of Confucianism in Yunnan Province“, in *The Varieties of Confucian Experience: Documenting a Grassroots Revival of Tradition*, hrsg. von Sébastien Billioud. Leiden und Boston: Brill, S. 122–152.

Clart, Philip. 2013. „Confucius and the Mediums: Is There a “Popular Confucianism“? In *T'oung Pao* 89, S. 1–38.

Hödl, Hans Gerald. 2003. „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)“, in *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, hrg. von Johann Figl. Innsbruck [etc.]: Tyrolia Verlag, S. 664–689.

Hsieh Tsung-hui 謝聰輝. 2009. „Yuhuang benxing jijing chushi de beijing yu yinyuan yanjiu“ 《玉皇本行集經》出世的背景與因緣研究, in *Daojiao yanjiu xuebao: zongjiao lishi yu shehui* 道教研究學報: 宗教、歷史與社會 1, S.155–199.

—. 2013. *Xin tiandi zhiming: Yuhuang, Zitong yu feiluan* 新天帝之命: 玉皇、梓潼與飛鸞. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.

—. 2014. „Nan Taiwan hewen songchuan yishi de chuancheng yu qi daofa xilun“ 南台灣和瘟送船儀式的傳承與其道法析論, in *Minsu quyi* 民俗曲藝 6, S. 9–57.

Hsu, Francis L. K. 1983. *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*. Westport und London: Greenwood Press.

Jiang Shoucheng 姜守誠. 2010. „‘Si wenshen’ yu ‘song wenchuan’: zhongguo gu-dai wenyi jiao zhi yuanqi“ “祀瘟神”與“送瘟船”：中國古代瘟疫醮之緣起, in *Hanxue yanjiu jikan* 漢學研究集刊 11, S. 97–127.

—. 2017. *Zhongguo jinshi daojiao songwen yishi yanjiu* 中國近世道教送瘟儀式研究. Beijing: Renmin chubanshe.

Katz, Paul R. 1995a. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. New York, State University of New York Press.

—. 1995b. „The Pacification of Plagues: A Chinese Rite of Affliction“, in *Journal of Ritual Studies* 9.1, S. 55–100.

Kim, Jihyun. 2015. „The Invention of Traditions: With a Focus on Innovations in the Scripture of the Great Cavern in Ming-Qing Daoism“, in *Daoism: Religion, History and Society* 7, S. 63–115.

Kleeman, Terry F. 1994. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. New York: State University of New York Press.

Lagerwey, John. 2011. „The Origin of Daoist Exorcism“, in *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, hrsg. von Florian C. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 11–30.

Li Fengmao 李豐楙. 1993. „Daozang suo shou zaoqi daoshu de wenyi guan: yi ‚Nü qing gui lü‘ ji ‚Dongyuan shenzhou jing‘ xi weizhu“ 《道藏》所收早期道書的瘟疫觀：以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主, in *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 中國文哲研究集刊 3, S. 417–454.

—. 2001. „Yingwang yu songwang: touren yu shemin de yishi biaoyan, yi Pingdong donggang, Tainan xigang weizhu de kaocha“ 迎王與送王：頭人與社民的儀式表演，以屏東東港、臺南西港為主的考察, in *Minsu quyī* 民俗曲藝 129, S. 1–42.

—. 2020. „Cong xingwen dao daixun: Daoshi yu lisheng zai yishi zhong de jinghe guanxi“ 從行瘟到代巡：道士與禮生在儀式中的競合關係, in *Daojiao yu difang zongjiao: Dianfan de chongxi guoji yantaohui lunwenji* 道教與地方宗教：典範的重思國際研討會論文集, hrsg. von. Philip Clart et al., S. 95–126.

Li Yuandao 李源道 und Wanzhetu 完者禿. 2005 [1269]. „Wanchunshan zhenjue chansi ji“ 萬春山真覺禪寺記, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 33–35.

Li Yun 李雲. 2000. „Heijing dongjing yinyue yuanliu zuzhi gaikuang“ 黑井洞經音樂源流組織概況. [unveröffentlichtes Manuskript] Endangered Archives Programme, British Library. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP012-1-1-2> (Zugriff am 01.05.2021)

Li Yushang 李玉尚 und Cao Shuji 曹樹基. 2001. „18-19 shiji de shuyi liuxing yu Yunnan shehui bianqian“ 18-19世紀的鼠疫流行與雲南社會變遷, in *Ziran zaihai yu Zhongguo shehui lishi jiegou* 自然災害與中國社會歷史結構, hrsg. von Fudan daxue lishi dili yanjiu zhongxin 復旦大學歷史地理研究中心, S. 168–210.

Li Yushang 李玉尚 und Gu Weifang 顧維方. 2012. „Dutian yu mulian: Qingdai Yunnan shuyi liuxing yu shehui zhixu chongjian“ 都天与木蓮：清代雲南鼠疫流行與社會秩序重建, in *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 1, S. 144–150.

Lian Ruizhi 連瑞枝. 2015. „Shenling, longwang yu guansi: yi Yunnan Dali Longguan shehui wei hexin de taolun“ 神靈、龍王與官祀：以雲南大理龍關社會為核心的討論, in *Minsu quyi* 民俗曲藝 187, S. 105–154.

—. 2019. *Bianjiang yu diguo zhijian: Mingchao tongzhi xia de xinan renqun yu lishi* 邊疆與帝國之間：明朝統治下的西南人群與歷史. Xinpei: Lianjing chubanshiye gufen youxian gongsi.

Liang Yongjia 梁永佳. 2005. *Diyu de dengji: Yige Dali cunzhen de yishi yu wenhua* 地域的等級：一個大理村鎮的儀式與文化. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.

Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤 [Hrsg.] 2015. *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺. Kunming: Yunnan minzu chubanshe,

Liu Yue 劉悅 et al. 1991. Heijing dongjing yinyue 黑井洞經音樂. [unveröffentlichtes Manuskript]

Liu Yue 劉悅. 2015. „Heijing taipinghui shengkuang“ 黑井太平會盛況, in *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺, hrsg. von Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 216–219.

Luo Yong 羅勇. 2013. „Cong yiyu chengwei tan ,tuzhu‘ shizhi“ 從彝語稱謂探“土主”實質, in *Yunnan minzu guji yu lishi wenhua yanjiu* 雲南民族古籍與歷史文化研究, hrsg. von Pu Xuewang 普學旺 und Li Kezhong 李克忠. Kunming: Yunnan Meishu Chubanshe, S. 375–380.

- Ma Jianxiong 馬健雄. 2014. „The Rise of Gentry Power on the China-Burma Frontier since the 1870s: The Case of the Peng Family in Mianning, Southwest Yunnan“, in *International Journal of Asian Studies*, 11.1, S. 25–51.
- Mair, H. Victor. 1985. „Language and Ideology in the Written Popularisation of the Sacred Edict“, in *Popular Culture in Late Imperial China*, hrsg. von David Johnson, Andrew J. Nathan und Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, S. 325–359.
- Peng Xingguo 彭興國. 2016. „Guzhen de eryue taipinghui“ 古鎮的二月太平會, in *Heijing guzhen minjian gushixuan* 黑井古鎮民間故事選, hrsg. von Li Minghua 李明華. Kunming: Yunnan minzu chubanshe, S. 152–155.
- Pregadio, Fabrizio [Hrsg.] 2008. *The Encyclopedia of Taoism*. London und New York: Routledge.
- Reiter, Florian C. 2002. *Religionen in China: Geschichte, Alltag, Kultur*. München: Verlag C. H. Beck.
- . 2010. „Taoist Thunder Magic (五雷法), Illustrated with the Example of the Divine Protector Chao Kung-ming 趙公明“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160.1, S. 121–154.
- . 2011. „Daoist Thunder Magic and the Elimination of Obnoxious Spirits, with Reference to A Corpus of Daoist Rituals (道法會元) and Exorcist Rituals in Northern Taiwan“, in *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*. hrsg. von Florian C. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 277–296.
- Rees, Helen. 2000. *Echos of History: Naxi Music in Modern China*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Schachter, Bony. 2014. „Gaoshang yuhuang benxing jijing (Combined Scripture of the Orinigal Acts of the Exalted and Superior Jade Sovereign): An Annotated Translation and Study of its First Chapter“, in *Monumenta Serica* 62, S. 153–212.
- . 2015. „Beyond the Kingly Metaphor: A Sociological Reading of the Scripture of the Jade Sovereign“, in *Journal of Chinese Studies* 60, S. 95–156.
- Shen Jingbo 沈敬波 und Li Minghua 李明華. 2016. „Milefo de gushi“ 弥勒佛的故事, in *Heijing guzhen minjian gushixuan* 黑井古鎮民間故事選, hrsg. von Li Minghua 李明華. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 14.

Shen Maojia 沈懋價. 2003 [1710]. *Kangxi Heiyanjing zhi* 康熙黑鹽井志. Kunming: Yunnan Daxue Chubanshe.

Shi Yueling 史岳靈. 2015. „Caishenhui“ 財神會, in *Heijing guzhen shiyi* 黑井古鎮拾遺, hrsg. von Liu Jianrong 劉建榮, Peng Xingguo 彭興國 und He Pikun 何丕坤. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 220–221.

Sun Guoguang 孫國光. 2015 [1941]. „Li Shengtang muzhiming“ 李升堂墓志銘, in *Chuxiong lidai beike* 楚雄歷代碑刻, hrsg. von Zhang Fangyu 張方玉. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe, S. 203–204.

Turner, Victor. 1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon.

van Ess, Hans. 2011. *Der Daoismus: von Laozi bis heute*. München: Verlag C. H. Beck.

Verellen, Franciscus und Kristofer Schipper [Hrsg.] 2005. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Bd. 2. Chicago: The University of Chicago Press.

Vogel, Hans Ulrich. 2013. *Marco Polo Was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden: Brill.

Wang Chien-chuan 王見川. 2018. „Popular Groups Promoting ‘the Religion of Confucius’ in the Chinese Southwest and Their Activities since the Nineteenth Century (1840-2013): An Observation Centered on Yunnan’s Eryuan County and Environs“, in *The Varieties of Confucian Experience: Documenting a Grassroots Revival of Tradition*, hrsg. von Sébastien Billioud. Leiden und Boston: Brill, S. 90–121.

Wang Xingping 王興平. 2004. Dongjing yinyue tanyuan 洞經音樂探源. In *Zhongguo wenchang wenhu: guoji Wenchang xueshu yanjiu lunwenji* 中國文昌文化：國際文昌學術研究論文集, hrsg. von Wang Xingping et al. Chengdu: Bashu Shushe, S. 457–487.

Yang Fuwang 楊甫旺 und Pu Youhua 普有華 [Hrsg.] 2013. *Yizu tuzhu wenhua yanjiu* 彝族土主文化研究. Kunming: Yunnan Minzu Chubanshe.

Yang Wude 楊悟得, Ou Wuming 歐悟明 und Tao Wudong 陶悟洞. 1864. *Gao-shang Yuhuang benxing jijing yanyi xuanfan* 高上玉皇本行集經演儀玄范. Endangered Archives Programme, British Library. <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP012-7-10> (Zugriff am 01.05.2021)

Yunnandaxue tushuguan 雲南大學圖書館 [Hrsg.] 2005. *Qingdai dianqian minzu tupu: yuan „Yunnan zhongren tushuo“ bufen* 清代滇黔民族圖譜：原《雲南種人圖說》部分. Kunming, Yunnan Meishu Chubanshe.

Yunnansheng lufengxian difangzhi bianzuan weiyuanhui 雲南省祿豐縣地方志編纂委員會 [Hrsg.] 1997. *Lufeng xianzhi* 祿豐縣志. Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe.

Zhang Xingrong 張興榮. 1998. *Yunnan dongjing wenhua: ru dao shi sanjiao de fuxing wenhua* 雲南洞經文化：儒道釋三教的復合性文化. Kunming: Yunnan Jiaoyu Chubanshe.

Zhang Ziming 張自明 und Wang Fuchen 王富臣. 1967 [1932]. *Maguan xianzhi (er)* 馬關縣志 (二). Taipei: Chengwen Chubanshe.

Zhao Yuzhong. 2016. Remaking Social Boundaries: The Construction of *benzhu* Worship in Southwest China, in *Asian Ethnicity* 17.3, S. 480–495.

Zhuang Chuo 莊綽. 1993 [1143]. *Jilei bian* 雞肋編. Beijing: Zhonghua Shuju.

Die Kurtisane Liu Rushi und die Epidemien der späten Ming-Zeit

Andrea Janku

The multiple crises of the final decades of the Ming dynasty are a well-established theme in Chinese historiography. Still, despite the prevalence of epidemic disease in this scenario of disasters, Helen Dunstan's 1975 "preliminary survey" of epidemics from the 1580s to the end of the dynasty in 1644 remains one of the few attempts to pin down the scale of these unprecedented outbreaks of epidemic disease. At the peak of the crisis an outbreak in Suzhou in 1641 is said to have killed more than half of the population. A mortality rate of 80 to 90% has been reported for an epidemic in the same area in 1643. Yet, in studies about other aspects of this period of Chinese history the frequent incidence of epidemics, famines, tsunamis and other disasters is largely absent. One can read about the expansion of commerce, the flourishing of literature and the arts, elegant gardens and other forms of conspicuous consumption, congregations of sojourning literati, and the courtesan culture that is believed to have reached its peak because of those levels of wealth and consumption. But how was it possible that people continued to engage in their pursuits seemingly unimpressed by the epidemics happening around them? Exploring this question based on the life and travels of the famous courtesan Liu Rushi in the Jiangnan region in the decade preceding the fall of the Ming, this paper argues that the experience of disease might have had a much greater impact on life choices than previously acknowledged.

Einleitung

Die Covid-19-Pandemie ist ein exzellentes Beispiel dafür was Nükhet Varlik, Autorin einer wegweisenden Studie über die Pest im Osmanischen Reich, als die irreführende Vorstellung einer Pandemie als „kurzlebiges kataklysmisches Ereignis“ bezeichnet hat.¹ Je mehr die Krise zu einer Serie von Krisen wird und das Leben mit der Krankheit sich von einer Welle zur nächsten zunehmend normalisiert, desto plausibler wird das Szenario eines neuen Krankheitsregimes. Möglicherweise wird die Medizin dem neuen Virus mittelfristig relativ effektiv entgegenwirken können. Gegenwärtig jedoch müssen selbst die „wohlhabenden“ und „fortschrittlichen“ Gesellschaften des globalen Nordens mit einem Grad von Unsicherheit und Risiko zu-

1 Varlik 2015; für das Zitat 2020.

rechtkommen, die sie längst hinter sich gelassen zu haben dachten – in anderen Zeiten, an anderen Orten.

Ein solcher Ort und eine solche Zeit ist die Jiangnan 江南-Region am Ende der chinesischen Ming-Dynastie, wo die Dichterin und Malerin Liu Rushi 柳如是 (1618–1664) die wohl herausforderndste und kreativste Zeit ihres Lebens als umherziehende Kurtisane verbracht hat – inmitten der „ausgedehntesten Ausbrüche [von Epidemien] in der späten Kaiserzeit vor der Cholera im frühen neunzehnten Jahrhundert.“² Als Ausdruck der Dekadenz einer untergehenden Dynastie sind die zahlreichen Katastrophen – Überschwemmungen und Dürren, Hungersnöte und Epidemien, um nur einige zu nennen – ein Standardmotiv in der chinesischen Geschichtsschreibung. In der Regel jedoch bleibt es ein Stereotyp. In den meisten historischen Studien über die späte Ming-Zeit bleiben die konkreten Auswirkungen der Epidemien, Hungersnöte und Tsunamis weitgehend unerwähnt. Die zunehmende Bedeutung der Geldwirtschaft und die Ausweitung der Handelsnetzwerke, das blühende kulturelle Leben und die Auswirkungen des kommerziellen Buchdrucks, die eleganten Gärten der gesellschaftlichen Elite und andere Formen von statu strächtigen Konsum, die Literaten- und Kurtisanenkultur, die gerade wegen des beispiellosen Wohlstands und Konsums den Gipfel der Verfeinerung erreicht hatten, sind in der Literatur ausführlich behandelt worden.³ Wenn es eine Krise gab, dann war diese politisch. Studien dazu befassen sich mit den Partisanenkämpfen der Anhänger der Donglin Akademie 東林書院 und der Fushe 復社 (Erweckungsgesellschaft), den Machenschaften des Eunuchen Wei Zhongxian 魏忠賢 (1568–1627) und all den anderen Problemen, die der späte Ming-Staat zu bewältigen hatte: die finanzielle Krise, der moralische Niedergang, militärische Konflikte mit Rebellenarmeen und externen Bedrohungen – die Mandschus, andere Steppenvölker, Piraten. Man liest wenig über Epidemien oder Tsunamis. Hungersnöte sind Begleiterscheinungen der politischen Krise und darüber hinaus kaum nennenswert. Zumindest nicht als ein Faktor, der für den Geschichtsverlauf generell signifikant gewesen wäre. Handlin Smiths Studie über das Aufkommen einer neuen Art von Philanthropie hätte dieser Auslassung entgegenwirken können, aber sie besteht darauf, dass die neuen Organisationsformen in erster Linie auf den extremen Wohlstand der Zeit zurückzuführen sind und nicht als Antwort auf die häufigen Katastrophen interpretiert werden können.⁴

2 Dunstan 1975, S. 5.

3 Brook 1998; Chang 1991; Clunas 2004; Handlin Smith 1992; um nur einige zu nennen.

4 Handlin Smith 2009.

Nun ist es durchaus nicht so, als hätte sich niemand mit diesen Katastrophen befasst. Helen Dunstan dokumentierte schon 1975 in ihrem inzwischen klassischen „vorläufigen Überblick“ über die Epidemien von den 1580er Jahren bis zum Ende der Dynastie i.J. 1644 das Ausmaß der Katastrophe. Auf dem Höhepunkt der Krise soll ein Ausbruch in Suzhou im Jahr 1641 mehr als die Hälfte der Bevölkerung das Leben gekostet haben. Für einen weiteren Ausbruch zwei Jahre später verzeichnen die Quellen eine Sterblichkeitsrate von 80 bis 90%. Der historische Demograph Cao Shuji hat nachzuweisen versucht, dass die Epidemien dieser Zeit im Kontext der zweiten Pestpandemie zu sehen sind. Manche Beschreibungen der Symptome und die extrem hohe Sterblichkeit scheinen dafür zu sprechen. Cao schätzt dass bei zwei epidemischen Ausbrüchen in Nordchina bis zu zehn Millionen Menschen gestorben sind.⁵ Die Sterblichkeit für Beulenpest lag bei 30 bis 70%, für Lungenpest war die Rate über 90%. Keine der anderen bekannten Krankheiten war so tödlich. Seine Studie ist allerdings auf Nordchina beschränkt und lässt die Jiangnan-Region weitgehend außer Betracht. Dunstan ist vorsichtig bei der Identifizierung der Krankheiten. Sie erwähnt die Möglichkeit der Pest, findet allerdings nur unzulängliche Nachweise.⁶ Die Evidenz ist, gelinde gesagt, widersprüchlich. Eine Reihe anderer ansteckender Krankheiten spielten mit Sicherheit auch eine Rolle, insbesondere Dysenterie und solche Fieberkrankheiten, die unvermeidliche Begleiterscheinungen von Hunger waren.⁷ Trotz dieser Einsichten bleiben relevante Studien jedoch meistens auf relativ kleine Expertenkreise beschränkt, insbesondere in der historischen Demographie und der Medizingeschichte. Neuere Arbeiten von Robert Hymes, die auf den Ergebnissen chinesischer Studien aufbauen und sie der internationalen Forschung zugänglich machen, helfen dabei, die chinesischen Quellen in die globale Geschichte der zweiten Pestpandemie zu integrieren.⁸ Jedoch ist der Fokus hier der Ursprung der Pandemie im zwölften Jahrhundert. Die historische Epidemiologie der späten Ming-Zeit blieb bis vor kurzem selbst in Spezialistenkreisen weitgehend unbehandelt –

5 Cao 1997.

6 Dunstan 1975.

7 Leung 2008.

8 Hymes 2014, 2022; Hymes verweist insbesondere auf Cui et al. 2013, die einen „big bang“, auf den die meisten aktuellen Varianten von *Yersinia pestis* zurückzuführen sind, zwischen 1142 und 1339 datieren und den Ausbruch auf dem oder in der Nähe des Qinghai-Tibet-Plateaus lokalisieren. Zum weiteren historischen Kontext siehe Cao 1995 und Cao und Li 2006. Den globalen Kontext behandelt Green 2022.

eine Tatsache die der Medizinhistoriker Yu Xinzong unter anderem mit der schlechten Quellenlage erklärte.⁹

Mit der Rekonzeptualisierung der globalen Krise des siebzehnten Jahrhunderts als Klimakatastrophe – und im Licht der gegenwärtigen Covid-19 Erfahrung – wird die Notwendigkeit, die weitreichenden historischen Auswirkungen dieser Ereignisse zu erforschen, offensichtlicher denn je.¹⁰ Aber während inzwischen die Katastrophen selbst mehr Beachtung finden, wissen wir immer noch relativ wenig darüber, was sie für die Menschen bedeuteten, die sie erlebten. Was waren Liu Rushis Erfahrungen mit den Epidemien ihrer Zeit? Ist es nicht erstaunlich, dass sie während all ihrer Reisen in diesen Jahren scheinbar nie davon betroffen war? In der relativ umfassenden Literatur über Kurtisanen scheint das kein Thema zu sein. Das Bild der loyalen Kurtisane, die an Willensstärke und Mut ihr männliches Gegenüber weit übertraf, wenn es um Widerstand gegen die mandschurischen Eroberer ging, ist bekannt. Im Fall von Liu Rushi war es ihr Ehemann und Partner in der zweiten Lebenshälfte, der sich stellte, dass sie so erinnert würde, während er von seinen eigenen moralischen Defiziten ablenkte. Die Kurtisane als eine effektive Verkörperung einer politischen Nachricht. Was aber wissen wir über ihre eigentlichen Lebenserfahrungen? Wie wirkten sich die Epidemien am Ende der Ming-Zeit in der Jiangnan-Region aus, und wie erging es Liu Rushi in diesem Krankheitsumfeld?

Epidemien als Krise oder Alltagserfahrung?

Möglicherweise ist der von Yu Xinzong beklagte Mangel an relevanten Quellen darauf zurückzuführen, dass Kranksein eine Alltagserfahrung war, die zu gewöhnlich war, um besondere Aufmerksamkeit zu wecken. Man wundert sich, warum das dann in der folgenden Qing-Zeit, auf die er sich in seinen Studien konzentriert, anders gewesen sein soll. Was markiert die Schwelle, die eine individuelle Erkrankung von einer Epidemie unterscheidet? Wann wird diese Unterscheidung historisch bedeutsam? War Liu Rushi, die zur fraglichen Zeit Anfang zwanzig war, einfach etwas kränklich, wie das in der Literatur oft dargestellt wird, oder war sie sich bewusst, wie sehr sie durch ihren Lebensstil den Gefahren der umgehenden Krankheiten ausgesetzt war? Wie gesagt, in den vorliegenden Studien, die sich mit Lius Biographie

⁹ Yu Xinzong 2003.

¹⁰ Parker 2013; Varlik 2020.

befassen, spielen die Epidemien keine Rolle. Das scheint erstaunlich, wenn man deren Verlauf genauer betrachtet.

Dunstans Studie umfasst eine Reihe von Karten, die Daten über Katastrophen, einschließlich Epidemien, aus den ihr zugänglichen Lokalmonographien chronologisch und geographisch verorten. Die erste Karte zeigt Epidemien in den Jahren 1579 bis 1584. In den ersten beiden Jahren liegt der geographische Schwerpunkt deutlich im Norden in der Provinz Shanxi. In den folgenden zwei Jahren verschiebt sich der Schwerpunkt nach Osten und die meisten Ausbrüche folgen dem Verlauf des Kaiserkanals nördlich des Gelben Flusses. Für die Jiangnan-Region sind lediglich drei Ausbrüche verzeichnet. Die nächsten drei Karten für die Jahre 1586 bis 1590 zeigen ein völlig anderes Bild. Während es immer noch zahlreiche als „schwer“ bezeichnete Ausbrüche im Norden gibt, nun vor allem entlang des Gelben Flusses und des Kaiserkanals, hat sich der Schwerpunkt deutlich entlang den Haupthandelsrouten in den dicht bevölkerten Süden verschoben. Insbesondere der südliche Teil des Yangzi-Deltas und die Jiangnan-Region generell sind extrem schwer betroffen. Die Mehrzahl der Epidemien werden nun als „groß“ bezeichnet und insgesamt 88 Orte sind betroffen. Die separaten Karten für alle Typen von Katastrophen (insbesondere Dürren, Überschwemmungen, Hungersnöte und Heuschreckenplagen) und Epidemien im Jahr 1588 zeigen auch deutlich, wie sehr sich die Effekte von verschiedenen Arten von Katastrophen gegenseitig verstärken. Dass die zunehmenden sozialen Unruhen und militärischen Konflikte eine ähnliche Rolle spielen, zeigen diese Karten natürlich nicht. Die nächste Karte für die Periode von 1637 bis 1640 zeigt wiederum eine etwas gleichmäßigere Verteilung von Ausbrüchen im Norden, entlang der bekannten Transportwege, und in der Jiangnan-Region. 1641 ist ein besonders schlimmes Jahr mit einer hohen Inzidenz für alle Arten von Katastrophen, dem deshalb zwei separate Karten gewidmet sind. 103 Orte sind von Epidemien betroffen. Die letzte Karte zeigt Epidemien in den letzten drei Jahren der Ming, 1642 bis 1644. Es gibt weiterhin eine signifikante Zahl von verzeichneten Epidemien mit hoher Mortalität, aber die Gesamtzahl der betroffenen Orte ist deutlich geringer als 1641.¹¹ Trotz der beschränkten Datengrundlage – die Chronologien von Katastrophen (*zaiyi* 災異 oder *xiangyi* 祥異) aus ungefähr 140 Lokalmonographien – scheinen die generellen Merkmale der Krise gut erfasst zu sein und sie sind, im Gegensatz zu den tabellarischen Darstellungen die man typischerweise in chinesischen Studien findet, effektiv visualisiert. Die Jahre 1588 und 1641 werden eindeutig als

11 Dunstan 1975, S. 52–59.

besonders schlimme Krisenjahre identifiziert, was Timothy Brook in einer neueren Studie bestätigt.¹²

Über Hungersnöte sagte Brook, dass die Konsequenzen von individuellen Krisen, auch wenn es derer viele gab, relativ beschränkt waren. Das änderte sich spätestens mit der schweren Epidemie von 1641. Er verweist auf einen Kreis im Norden der Provinz Zhejiang, wo 1641 die Hälfte der Bevölkerung krank geworden und ein Jahr später 90% der Menschen gestorben sein sollen.¹³ Nun sind dies offensichtlich keine akkuraten statistischen Daten, aber selbst mit der Annahme, dass der Chronist die Situation stark überzeichnete, fällt es schwer sich vorzustellen, dass diese Ereignisse im Leben der Menschen, die sie durchlebt haben, keine Spuren hinterlassen haben sollen.

Was deutlich wird ist, dass erstens 1641 ein außergewöhnliches Krisenjahr war. Es kommt nicht von ungefähr dass Wu Youxings 吳有性 (1582–1652) bahnbrechende Studie über epidemische Erkrankungen (*Wenyi lun* 瘟疫論) 1642 im Kreise Wu 吳縣 (d.h. in der Region, wo auch Suzhou lag), einem der Zentren des Ausbruchs, erschien.¹⁴ Zweitens aber wird auch sichtbar, dass Krankheit und Epidemien, die auch als solche erkannt wurden, häufig vorkamen. Sie waren eine Lebensrealität mit der man zurecht kommen musste. Das zeigt eine ebenfalls als „vorläufig“ markierte chinesische Studie über das Vorkommen von Epidemien über die gesamte Periode der Ming-Dynastie noch deutlicher. Die Analyse von Daten vor allem aus den *Wahrhaften Aufzeichnungen der Ming[-Dynastie]* (*Ming shilu* 明實錄) und der Enzyklopädie *Vollständige Kompilation von Texten und Illustrationen aus alter und neuer Zeit* (*Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成) aus dem achtzehnten Jahrhundert deutet darauf hin, dass Epidemien ansteckender Krankheiten der einen oder anderen Art nichts ungewöhnliches waren – was man wohl für eine Welt vor der Entwicklung der modernen Biomedizin sowieso erwartet hätte. Obwohl die Autoren erklären, dass die geographische Verbreitung und die Mortalität der Epidemien in der Spätzeit der Dynastie deutlich zunahmen, ist das in den Daten, die sie präsentieren, weniger deutlich, was allerdings am Format der Darstellung in Tabellenform liegen mag. Demnach gab es in den 96 Jahren zwischen 1425 und 1521 alle 2,26 Jahre in irgendeinem Kreis oder Distrikt unter der Herrschaft der Ming eine Epidemie; in den nächsten 97 Jahren alle zwei Jahre; und in den letzten 24 Jahren der Ming-Dynastie alle 1,79 Jahre. Nur die ersten 50 Jahre der Ming erlebten eine deutlich geringere In-

12 Dunstan 1975, S. 5. Brook 2020.

13 Brook 1999, S. 163 (Verweis auf *Tongxiang xianzhi* 1887).

14 Dunstan 1975, S. 35ff.

zidenz. Geographisch lässt sich hier beobachten, dass der Süden mehr betroffen war als der Norden, interessanterweise in der Jiangnan-Region allerdings hauptsächlich die Provinz Zhejiang.¹⁵ Vielleicht war die Jiangnan-Region sicher in den Händen der wohlthätigen Gesellschaften (*shanhui* 善會), die in derselben Zeit aktiv waren. Dies, will man Handlin Smiths Argument folgen, dank des immensen Reichtums der Region, der durch Wohltätigkeit legitimiert werden konnte.¹⁶ Wie aktiv diese Gesellschaften in den schwersten Krisenjahren tatsächlich waren, wäre interessant weiter zu verfolgen. Wohltäter, die sich um die Bestattung der Toten kümmerten, wurden zweifellos gebraucht.

Mei und Yan finden auch Hinweise, die auf einen Ausbruch der Pest deuten. Möglicherweise war die Pest an manchen Orten endemisch und wartete gewissermaßen nur auf die richtigen Bedingungen, um sich weiter zu verbreiten, ähnlich wie Varlik das für das Osmanische Reich beschreibt. Um welche Krankheiten auch immer es sich handelte, ein Blick in einen populären Almanach der Zeit lässt erahnen, in welchem Masse die Möglichkeit eines Ausbruchs eine konstante Bedrohung war und was das für das Alltagsleben der Menschen bedeutete. Brook, eine der wenigen Ausnahmen die die Regel bestätigen, dass die Epidemien der späten Ming-Zeit meistens unbeachtet bleiben, beschreibt in *Confusions of Pleasure* unter dem Titel „Disasters in an Age of Uncertainty“ eine Liste von Omina, in der Epidemien nach Krieg und Hungersnot als die dritte der am meisten gefürchteten Katastrophen genannt werden.¹⁷ Das scheint darauf hinzudeuten, dass die Angst vor Epidemien tiefer saß, als ein Fokus auf die beiden herausragenden Disasterjahre (1588, 1641) vermuten lassen würde. Der oben erwähnte Almanach ist auf 1599 datiert, was bedeuten könnte dass er die Erfahrung von 1588 widerspiegelt. Dennoch scheint es angesichts der häufigen Inzidenz lokaler Epidemieereignisse wahrscheinlicher, dass hier Vorstellungen und Ängste zum Ausdruck kamen, die es schon sehr viel länger gab und die möglicherweise auch Teil der privilegierten und eleganten Welt waren, der Liu Rushi angehörte.

15 Mei und Yan 1995, S. 85. Für Zhejiang sind 22 Ereignisse verzeichnet, während es für Nanjing, was wohl für Süd-Zhili 直隸 steht, nur neun sind – für die gesamte Ming-Zeit. Die am schlimmsten betroffenen Regionen in Süd-China waren dieser Studie zufolge Huguang 湖廣, Zhejiang, Fujian und Jiangxi, im Norden Shanxi und die Hauptstadtregion.

16 Handlin Smith 2009.

17 Brook 1999, S. 163–167. Brook bezieht sich auf Yu Xiangdous 余象斗 (~1550–1637) *Wanyong zhengzong* 萬用正宗 (in etwa: *Die korrekte Herangehensweise für unzählige Zwecke*).

Liu Rushis Reisen

Liu Rushi war eine außergewöhnlich talentierte Kurtisane, der es gelungen war, nach einer Reihe von Schicksalsschlägen in ihrer Kindheit, eine selbständige Existenz aufzubauen. Es gibt keine zuverlässigen Informationen über ihre Herkunft und frühe Kindheit. In der Regel wird angenommen, dass sie aus ärmlichen Verhältnissen kam und deshalb verkauft wurde. Dennoch ist die Darstellung, nach der sie aus einer vornehmen Familie aus Jiaxing 嘉興 stammen könnte, zu einem gewissen Grad plausibel. Es ist nicht ganz richtig, dass chinesische Kurtisanen, wie Ko schreibt, ausnahmslos aus einfachen Verhältnissen kamen.¹⁸ Einige der berühmtesten Kurtisanen stammten in der Tat aus Beamtenfamilien. So soll zum Beispiel der Vater von Bian Yujing 卞玉京 (ca 1623–1665), eine der „Acht Schönheiten von Qinhuai“ (秦淮八艷), ein Beamter gewesen sein, der früh verstorben war und die Familie mittellos zurückgelassen hat. Li Xiangjun 李香君 (1624–1654) war die Tochter eines entehrten Beamten, dessen Familie in die Sklaverei verkauft worden war. Es könnte sein, dass Liu Rushi eine Waise wurde als 1627 ein Tsunami die Präfekturen Jiaying, Hangzhou und Shaoxing 紹興 verwüstete und mehrere tausend Menschen tötete.¹⁹ Sie wäre zu dem Zeitpunkt zehn *sui* 歲 (also acht oder neun Jahre alt) gewesen. Oder vielleicht war der Familie ein anderes Unglück zugestoßen. Was auch immer geschehen war, was sich relativ sicher sagen lässt, ist, dass sie als Kind verkauft wurde, vielleicht direkt an das Kurtisanenhaus in Shengze 盛澤, wo sie in Xu Fo 徐佛 (die ebenfalls aus Jiaying stammte) eine Pflegemutter fand und den Familiennamen Yang annahm. Dann, mit dreizehn, wurde sie an den Hanlin 翰林-Gelehrten Zhou Daodeng 周道登 (?–1632) als Dienstmädchen oder vielleicht als Konkubine verkauft. Dort, so wird berichtet, fand sie etwas Wärme und Zuwendung und vertiefte ihre künstlerischen und literarischen Talente. Bis die anderen Frauen des Zhou-Haushalts zu eifersüchtig wurden, sie wieder fliehen musste und zu Xu Fo in das Kurtisanenhaus zurück ging.²⁰

Xu Fos Etablissement war in der Tat der Ort, der am meisten einem Zuhause ähnelte. Immer wieder zog sie sich dorthin zurück. Dennoch musste sie sich ihre Freiheit erkaufen, bevor sie in Songjiang 松江 ihr eigenes „Blumenboot“ betreiben konnte. Das war um 1631. Bis sie wieder vertrieben wurde, als die Obrigkeit 1633

18 Ko 1994, S. 253.

19 Xu Yaoguang 1879 [35:21a].

20 Chen zufolge war sie in einem Kurtisanenhaus bevor sie an Zhou verkauft wurde. Chen 1980, S. 58–59. Ko allerdings schreibt dass es dafür keine Nachweise gibt. Ko 1994, S. 347, Fußnote 87.

„nicht sesshafte weibliche Entertainer“ (*liuji* 流妓) aus der Gegend verbannte. Zwei Jahre später nahm der Dichter und Gelehrte Chen Zilong 陳子龍 (1608–1647) sie für einen glücklichen Sommer mit romantischer Dichtung (und wahrscheinlich mehr) auf – bis sie wieder verstoßen wurde, möglicherweise wieder wegen einer eifersüchtigen Ehefrau.²¹ Sie hoffte, ihn wiederzusehen, am Westsee in Hangzhou 1639 – vergebens. Stattdessen pflegte sie eine enge Freundschaft mit Wang Ranming 汪然明 (1577–1655), dem wohlhabenden Salzhändler und Kunstliebhaber aus Huizhou 徽州, der sie bewunderte, ihre Gedichte und Briefe drucken ließ und sie zu sich einlud. Vielleicht hatte sie sich mehr erhofft, aber seine Rolle als Vermittler für ihre Beziehung mit dem Gelehrtenbeamten Qian Qianyi 錢謙益 (1582–1664) genügte vielleicht. Zu dieser Zeit war sie Anfang zwanzig und es ging ihr gesundheitlich nicht gut – ein guter Grund für ihren Wunsch auf ein permanentes Zuhause.

Liu hatte die meiste Zeit ihres Kurtisanenlebens reisend und in temporären Unterkünften verbracht. Dorothy Ko schreibt, dass sie sich zwischen 1631 und 1641 selten irgendwo für länger als ein Jahr aufhielt.²² Mit 15 Jahren betrieb sie ihr eigenes „Blumenboot“-Geschäft in Songjiang, von wo aus sie ihre professionellen Netzwerke und persönlichen Beziehungen pflegte. Die Bekanntschaft mit Chen Zilong, eine der führenden Persönlichkeiten in der literarischen und politischen Welt, war dafür sicher förderlich. Sie begleitete ihre Kunden und Freunde in den Städten der Jiangnan-Region – Changshu 常熟, Suzhou 蘇州, Jiading 嘉定, Songjiang und Hangzhou. Sie nahm an den Zusammenkünften der Gelehrtenelite am Westsee in Hangzhou teil und pflegte enge Beziehungen zu literarischen und loyalistischen Kreisen, insbesondere zu Mitgliedern der Fushe-Gesellschaft in Jiading. Gelegentlich zog sie sich in das Kurtisanenhaus in Shengze zurück, wo sie aufgewachsen war. Ihre letzte Station war die Ehe mit Qian Qianyi. Sie besuchte ihn im Winter 1640 in Yushan 虞山, wo sie ihn mit ihrer literarischen Bildung und ihrem Erscheinen in männlicher Kleidung beeindruckte. Innerhalb weniger Tage ließ er einen Wohnsitz für sie einrichten, den er nach ihrem buddhistischen Namen Wowenshi 我聞室 benannte.²³ Einige Monate später heiratete er sie nach den Ritualen, die einer Ehefrau gebührten – nicht etwa einer Konkubine, was weniger Anstoß erregt hätte. Er ignorierte den Skandal und die moralische Empörung, die das verursachte. Diese

21 Chang 1991.

22 Ko 1994, S. 279.

23 Wörtlich übersetzt bedeutet der Name das „Ich-habe-gehört Studio“, wobei die beiden Zeichen *wo wen* 我聞 den Beginn des ersten Kapitels der chinesischen Übersetzung des Diamantsutra zitieren.

Eheschließung im Sommer 1641 bedeutete das Ende von Liu Rushis Kurtisanenkarriere, wenn auch, zumindest zunächst, noch nicht ihrer Reisen, die nun jedoch, im Kontext der sich zuspitzenden Krise der Ming-Herrschaft, einen anderen Zweck hatten: die Zusammenarbeit mit ihren Loyalistenfreunden und die Unterstützung ihres Ehemannes.

1641 war auch das Jahr, in dem die Epidemien ihren Höhepunkt erreicht hatten. Die Lokalmonographie von Suzhou berichtet über einen verheerenden Ausbruch i.J. 1641, der die Hälfte aller Haushalte ausgelöscht haben soll. Zwei Jahre später soll die Sterblichkeit in der Region 80 bis 90% erreicht haben. Die Chronisten gaben der Überlebensangst, nicht nur individuell, sondern der kollektiven Angst um die Kontinuität ganzer Familiengenerationen, drastischen Ausdruck: „Die Leichen ganzer Familien stapelten sich; niemand blieb übrig, der die rituelle Kontinuität mit den Ahnen bewahren könnte; sobald man zufällig in Kontakt mit dem Atem [einer erkrankten Person kam], war man dem Tod geweiht“ (死者闔門相枕, 籍無遺類, 偶觸其氣必死).²⁴ Dunstan zitiert eine Passage aus der kaiserlichen Enzyklopädie mit Bezug auf Wujiang 吳江, wo es heißt, dass völlig gesunde Menschen plötzlich Blut spuckten und starben.²⁵ Sie spekuliert über die Möglichkeit, dass dies Fälle von Lungenpest gewesen sein könnten. Allerdings gibt es, wie bereits erwähnt, keine zureichenden Hinweise, um dies zu belegen.

Ist es möglich, dass eine Katastrophe diesen Ausmaßes keinerlei Spuren in Liu Rushis Leben hinterlassen hat? Wie konnte sie ihre unstete Kurtisanenexistenz inmitten einer Epidemie leben, die an manchen Orten der Hälfte der Bevölkerung das Leben gekostet hat? Es ist tatsächlich schwierig, ihre Bewegungen auf Basis der verfügbaren Chronologien von Katastrophen in den relevanten Lokalmonographien mit den einzelnen Daten genau in Einklang zu bringen. In der Regel sind nur die schlimmsten Ausbrüche dokumentiert. Die Lokalmonographie von Hangzhou verzeichnet zum Beispiel eine „große Epidemie“ (*dayi* 大疫) im Sommer 1641, ein halbes Jahr nachdem Liu die Stadt verlassen hatte. Für Jiaying, wohin sie daraufhin gegangen war, gibt es keinen relevanten Vermerk. Die Lokalmonographie von Changshu, der Heimatstadt von Qian Qianyi, verzeichnet ebenfalls keine Epidemien für diese Jahre. Dennoch gehörte Changshu zur Präfektur Suzhou, für die für jedes einzelne Jahr von 1635 an größere Katastrophen – Dürren, Heuschreckenplagen und, wie gerade erwähnt, für 1641 und 1642 Epidemien – verzeichnet sind. So gesehen,

24 Chen Xunxiang 1747, j.37 [die Seitenzahl ist unlesbar, S. 1088 in der digitalen Reproduktion].

25 Dunstan 1997, S. 20.

scheinen die Epidemien die Kulmination einer Reihe von Krisen gewesen zu sein, die die Literatenelite vielleicht nicht allzu sehr betroffen haben mag. Könnte es sein, dass Krankheit in diesen Kreisen kein solch großes Problem war, dass man sich also ausreichend zurückziehen konnte, um einer Ansteckung aus dem Weg zu gehen und Liu Rushi daher ebenfalls in der Lage war, sie zu vermeiden? Letztendlich ist anzunehmen, dass sie auf ihrem eigenen Boot reiste, sich in Elitekreisen aufhielt und daher nicht den größten Risiken ausgeliefert war. Macht es Sinn anzunehmen, dass die Krankheit so einzugrenzen war?

Wie war es möglich, dass Menschen unbeeindruckt von dem, was um sie herum passierte, reisen konnten, wenn wir noch im 21. Jahrhundert mit den Einschränkungen einer Reihe von Lockdowns zu leben hatten, um die Ausbreitung von Covid-19 einzudämmen? Wenn über Krankheit in der späten Ming-Zeit geschrieben wurde, dann wird das heute eher als literarische Rhetorik gelesen denn als eine lebensbedrohliche Realität. So erklärt z.B. Grace Fong diesen Zusammenhang in ihrer Analyse von Gedichten von Frauen, wenn sie über „ennobling illness“ und die Konstruktion eines „alternative space in women’s lives“ schreibt.²⁶ Für Männer ist Krankheit ein willkommener Vorwand, ein Amt abzulehnen – was zum Beispiel Qian Qianyi tat. Alternativ wird Krankheit als ein alltägliches und deshalb generell nicht erwähnenswertes Ereignis verstanden. Das könnte auch erklären, warum Dorothy Ko, die Lius Krankheit tatsächlich erwähnt, das nur nebenbei tut: ein Ärgernis, das früher oder später verschwinden würde, nicht weiter bedeutsam. Sie berichtet, dass Liu Rushi sich 1640, nach einem längeren Aufenthalt in Hangzhou, nach Jiaxing zurückzog, um sich von einer „lästigen Krankheit“ zu erholen.²⁷ Was sie nicht bemerkt ist, dass dies zu einer Zeit geschieht, als sich Hangzhou am Rande einer der tödlichsten Epidemien seit Generationen befand. Mit diesem Wissen nimmt eine Randbemerkung über Qian Qianyi, der Liu Rushi seine „kranke Frau“ nannte, die ihre Zeit untätig zuhause verbrachte aber sich dennoch um das Land sorgte,²⁸ eine etwas andere Bedeutung an. Dennoch erscheint diese mysteriöse Krankheit als keineswegs besorgniserregender als die Krankheit, die Qian als Vorwand für seine Ablehnung des Amtes unter der Qing-Herrschaft nennt. Chen Yinkes 陳寅恪 (1890–1969) Darstellung ist detaillierter, wie man das erwarten würde, aber inhaltlich nicht wesentlich anders.²⁹

26 Fong 2002, S. 46–47.

27 Ko 1994, S. 279.

28 Ko 1994, S. 281. Siehe auch He Zhiqing 1991, S. 228.

29 Chen 1980, S. 433–434.

Chens dreibändiger Biographie von Liu Rushi zufolge, erkrankte sie 1640 in Hangzhou, nachdem sie sich von Xie Xiangsan 謝象三, einem Bücherliebhaber aus Ningbo 寧波, verabschiedet hatte. Sie ging für einen Monat nach Jiaying, um sich dort zu erholen, und dann zurück zu ihrer „Pflegefamilie“, dem Kurtisanenhaus in Shengze, wo sie hoffte, Wang Ranming, ihren langjährigen Freund und Gönner aus Huizhou, zu treffen. Da das Kurtisanenhaus nicht als geeigneter Ort für ein solches Treffen angesehen wurde, mietete sie ein Boot zum „Pavillon des Weinenden Regenbogens“ (垂虹亭), um dort auf ihn zu warten. Allerdings hielt Wang Ranming die Verabredung nicht ein. Da sie nicht länger in Shengze bleiben konnte, Wang Ranming aber dringend zu sehen hoffte, ging sie zurück nach Hangzhou, wo sie ihn vermutete. Dort jedoch erfuhr sie, dass er schon wieder nach Huizhou abgereist war, woraufhin sie nach Songjiang zurückging, immer noch krank. Als sie Nachricht erhielt, dass Wang wieder in Hangzhou war, schrieb sie ihm einen Brief und bat ihn, sie besuchen zu kommen. In seiner Antwort nannte er dringende Familienangelegenheiten als Erklärung, warum das nicht möglich war. Im Gegenzug lud er sie ein, ihn im Herbst am Westsee zu treffen. Liu Rushi schrieb den letzten Brief nach ihrer Begegnung mit Qian Qianyi. Chen schlussfolgert, dass sie diese Briefe in der schwierigsten Periode ihres Lebens schrieb, allein, heimatlos, mit einer scheinbar chronischen Krankheit kämpfend.³⁰

Obwohl Chen diesen Moment als Wendepunkt in Lius Leben erkennt, bleibt die Krankheit separat vom weiteren, äußeren Kontext der Epidemie. Chens Interesse an dieser Episode gilt Lius emotionalem Leben und ihren Beziehungen. Es scheint, als würde er die Krankheit mehr als Ausdruck der emotionalen Verzweiflung ansehen denn als körperliches Leiden, gewissermassen als persönliche Angelegenheit, die nichts mit den äußeren Umständen zu tun hatte. Das ändert sich auch nicht als die Krankheit sich als hartnäckig erweist. 1641, auf einer Reise mit Qian, erkrankte Liu erneut. Wieder ging sie nach Jiaying, um sich zu erholen, während Qian die Reise nach Hangzhou fortsetzte. Die Eheschließung im Sommer desselben Jahres wurde dadurch nicht beeinträchtigt. 1642 begleitete Liu ihren Mann auf eine Reise in die Gelben Berge (Huangshan 黃山). Wieder erkrankte sie und musste deshalb zurückbleiben. Scheinbar unbeeindruckt setzte Qian seine Tour fort und entkam so den dichtbevölkerten städtischen Zentren während des Höhepunkts der Epidemie.

30 Chen 1980, S. 433–434.

Gefährliche Zeiten

Liu Rushi schrieb in der Tat über ihre Krankheit. Die Beschreibung ihres Zustands in einem ihrer Briefe an Wang Ranming bringt deutlich zum Ausdruck, dass die „lästige Krankheit“ etwas Ernsteres war:

... Völlig unerwartet spuckte ich am Neujahrstag Blut, seitdem fühle ich mich schwach und benommen, ein paar Dutzend Mal am Tag erschüttern heiße und kalte Schauer abwechselnd meinen Körper. Der Doktor sagt, es sehe schlimmer aus als zuvor. Er fürchtete, dass ich dem Tode nahe sei und deutete an, dass man bald um mich trauern würde. ...

... 不意元旦嘔血，遂爾岑岑，至今寒熱日數十次。醫者亦云較舊沉重，恐瀕死者無幾，只增傷悼耳...。³¹

Zutiefst dankbar für Wangs Freundschaft, dankte sie ihm für eine Kalligraphie, die er ihr hatte zukommen lassen. Sie verstand dies als eine Geste tiefster Intimität, was für sie eine Quelle des Trostes war, mehr als sich in Worten ausdrücken ließ.³²

Vielleicht hatte sie überlebt, weil sie jung und mit robuster Gesundheit ausgestattet war. Dasselbe galt für ihre Freundin, die Kurtisane Wang Wei 王微 (1598–ca. 1647), die ebenfalls am Westsee erkrankte und das Haus nicht mehr verlassen konnte.³³ Dong Xiaowan 董小宛 (1624–1651), eine weitere Kurtisanenkollegin, deren Mutter 1642 gestorben und die ebenfalls krank war, hatte weniger Glück und verstarb 1651 im Alter von 27 Jahren. Was bedeutete die Erfahrung der Krankheit für Liu Rushi?

Zunächst zog sie sich zurück in vertraute Umgebungen, um sich zu erholen, erst nach Jiaying, dann, einen Monat später, zu ihrer Pflegefamilie, dem Kurtisanenhaus in Shengze, wo sie im Buddhismus ihren Seelenfrieden suchte. Im Winter desselben Jahres (1640) besuchte sie dann auf Wang Ranmings Rat hin Qian Qianyi und beschloß, ihre Kurtisanenkarriere zu beenden. Sie hatte Glück, da sie die finanziellen Mittel und Beziehungen hatte, die es ihr erlaubten, im Zuhause ihres 36 Jahre älteren Gelehrtenbeamtengatten gewissermaßen „in den Ruhestand“ zu gehen. Qian, mit dem sie gemeinsam an literarischen Projekten arbeitete, machte sie im Gegenzug als jene Heldin der Ming-Resistance unsterblich, als die wir sie kennen. (Dieser Aspekt

31 Liu Rushi 2002, Brief Nr. 18.

32 Liu Rushi 2002.

33 Ko 1994, S. 286.

ihrer Biographie war die Motivation für Chen Yinkes monumentale biographische Studie.)³⁴

Letztendlich jedoch blieb sie am Rande der Gesellschaft, eine Kurtisane, wenn auch eine berühmte. Für die Lokalmonographie von Shengze musste ihre Lebensgeschichte etwas „optimiert“ werden. Ihre Biographie findet sich im letzten Abschnitt des Kapitels über Frauen, unter der Kategorie „berühmte Kurtisanen“ oder, in einer neutraleren Übersetzung, „berühmte weibliche Entertainer“ (*mingji* 名妓). Dieser Darstellung zufolge musste sie die frohe Nachricht über den Tod von Qians erster Ehefrau abwarten, bevor ihre Verbindung mit Qian eine Option war. Das steht im Widerspruch zu der populären Version, der zufolge Qians Frau zur Zeit der Verbindung mit Liu Rushi noch lebte. Die exakten Umstände sind schwierig zu rekonstruieren, aber es scheint als, sei die offizielle Version um den guten Ruf der Beteiligten bemüht. Respektabilität war Priorität, insbesondere im post-epidemischen, entsagenden sozialen Klima der neuen Qing-Dynastie. Dieser Darstellung gemäß war es nur Qian zu verdanken, dass Liu berühmt wurde. Durch ihn wurde sie achtbar, mit ihm hatte sie im Alter von 31 Jahren eine Tochter, deren Einheirat in eine angesehene Familie ein bedeutender Aspekt von Lius Biographie ist. Dass Liu ihr Leben opferte, um ihrem Mann in den Tod zu folgen, festigte ihr Ansehen noch mehr.³⁵ Da kaum Dokumente aus Liu Rushis eigener Hand aus der Zeit nach ihrer Eheschließung mit Qian erhalten sind – die Bibliothek der beiden wurde in einem Feuer zerstört – gibt es nur spätere Berichte über Qians Bemühungen, sie zu adeln: ihre Tapferkeit im Widerstand gegen die Mandschus und ihre Entschlossenheit, als Protest gegen die Eroberung heroisch Selbstmord zu begehen, wovon Qian sie erfolgreich abhalten konnte.

In Wirklichkeit jedoch kam der entscheidende Wendepunkt ihres Lebens mit der Epidemie, die ihr Leben als Kurtisane unmöglich machte. Der darauffolgende politische Wandel verstärkte nur eine Tendenz, die schon vorher existierte. Bisher wurde die zweite Pestpandemie – in deren Kontext die Epidemien in der Jiangnan-Region zu sehen sind, ungeachtet der Frage, welche spezifischen Krankheiten lokal dominierten – nicht als ein bedeutsamer Faktor der chinesischen Geschichte wahrgenommen. Timothy Brook hat dies vor kurzem in einem vergleichenden Aufsatz über historische Pandemien bereits angemerkt.³⁶ Nükhet Varlık hat wiederum gezeigt, wie beschränkt und verzerrt unser Verständnis der Pestpandemie aufgrund der Unfähig-

34 He Lingxiu 1989.

35 Zhong Tingji 1925 [10:42a–b].

36 Brook 2020.

keit ist, sie als ein langfristiges und globales Phänomen zu sehen. Wir wissen noch nicht, zu welchen Ergebnissen wir gelangen, wenn wir die Geschichte von Pandemien und anderen Umweltfaktoren ernst nehmen und aufhören, die altbekannten Geschichten über politische Loyalitäten und die Bedeutung der globalen Silberökonomie alles andere dominieren zu lassen. Das Erscheinen privater Wohltätigkeitsinstitutionen in der späten Ming-Zeit beispielsweise könnte so auch in einem neuen Licht erscheinen. Und mit dem Wandel, den die einst blühende Kurtisanenkultur nach der Qing-Eroberung erfuhr, könnte es mehr auf sich haben als nur der Aufstieg der „neokonfuzianischen Enthaltsamkeit“.³⁷

Literaturverzeichnis

Brook, Timothy. 1999. *The Confusions of Pleasure*. Berkeley: University of California Press.

Brook, Timothy. 2020. „Comparative Pandemics. The Tudor-Stuart and Wanli-Chongzhen Years of Pestilence, 1567–1666“, in *Journal of Global History* 15.3, S. 363–379.

Cao Shuji 曹树基. 1995. „Dili huanjing yu Song-Yuan shidai de chuanranbing“ 地理环境与宋元时代的传染病, in *Lishi yu dili* 历史与地理 12, S. 183–192.

Cao Shuji 曹树基. 1997. „Shuyi liuxing yu Huabei shehui bianqian (1580–1640)“ 鼠疫流行与华北社会变迁 (1580–1640), in *Lishi yanjiu* 历史研究 1, S. 17–32.

Cao Shuji 曹树基 und Li Yushang 李玉尚. 2006. *Shuyi: Zhanzheng yu heping – Zhongguo de huanjing yu shehui bianqian, 1230–1960 nian* 鼠疫：战争与和平——中国的环境与社会变迁，1230–1960年. Ji’nan: Zhongguo huabao chubanshe.

Chang, Kang-I Sun. 1991. *The Late Ming Poet Ch’en Tzu-lung. Crises of Love and Loyalism*. New Haven: Yale University Press.

Chen Xunxiang 陳莫縑. 1747 [Datum von Chens Vorwort]. *Wujiang Xianzhi* 吴江縣志, 58 j. Lithographischer Nachdruck aus der Republikzeit [清乾隆修民國年間

37 Für eine kurze Zusammenfassung der Faktoren, die für den Niedergang der Kurtisanenkultur, der zeitgleich mit der Eroberung des Ming-Reiches durch die Mandschus erfolgte, möglicherweise eine Rolle spielten, siehe Zurndorfer 2011, S. 214–215. Konfuzianische Moralvorstellungen sind natürlich nur ein Element von vielen in dieser komplexen Geschichte.

石印本], in *Airusheng/Erudition Zhongguo fangzhiku 愛如生中國方志*, hrsg. von Beijing Airusheng shuzihua jishu yanjiu zhongxin 北京愛如生數字化技術研究中心.

Clunas, Craig. 2004. *Superfluous Things. Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Chen Yinke 陳寅恪. 1980. *Liu Rushi biezhuàn 柳如是別傳*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Cui, Z. et al. 2013. „Historical Variations in Mutation Rate in an Epidemic Pathogen, *Yersinia Pestis*“, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110.2, S. 577–582.

Dunstan, Helen. 1975. „The Late Ming Epidemics. A Preliminary Survey“, in *Ch'ing-shih wen-t'i 清史問題* 3.3, S. 1–59.

Fong, Grace S. 2010. „Writing and Illness. A Feminine Condition in Women's Poetry of the Ming and Qing“, in *Inner Quarters and Beyond. Women Writers from Ming through Qing*, hrsg. von Grace S. Fong und Ellen Widmer. Leiden: Brill, S. 19–47.

Green, Monica H. 2022. „Putting Asia on the Black Death Map“, in *The Medieval Globe* 8.1, S. 61–89.

Handlin Smith, Joanna F. 1992. „Gardens in Ch'i Piao-chia's Social World. Wealth and Values in Late Ming Kiangnan“, in *Journal of Asian Studies* 51.1, S. 55–81.

Handlin Smith, Joanna. 2009. *The Art of Doing Good. Charity in Late Ming China*. Berkeley: University of California Press.

He Lingxiu 何齡修. 1989. „Liu Rushi biezhuàn duhou“ 柳如是別傳讀後, in *Jinian Chen Yinke jiaoshou guoji xueshu taolunhui wenji 紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集*, hrsg. von Jinian Chen Yinke jiaoshou guoji xueshu taolunhui mishuzu 紀念陳寅恪教授國際學術討論會秘書組. Guangzhou: Zhongshan daxue chubanshe, S. 618–658.

He Zhiqing 赫治清. 1991. „Liu Shi“ 柳是, in *Qingdai renwu zhuangao 清代人物傳稿*, hrsg. von Qingshi bianweihui 清史編委會. Beijing: Zhonghua shuju. Vol. 1, part 6 (上編, 第六卷), S. 225–232.

Hymes, Robert. 2014. „Epilogue: A Hypothesis on the East Asian Beginnings of the *Yersinia Pestis* Polytoomy“, in *The Medieval Globe* 1.1, S. 285–308.

Hymes, Robert. 2022. „Buboes in Thirteenth-Century China: Evidence from Chinese Medical Writings“, in *The Medieval Globe* 8.1, S. 3–59.

Ko, Dorothy. 1994. *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-century China*. Stanford: Stanford University Press.

Leung, Angela Ki Che. 2008. „Diseases of the Premodern Period in China“, in *The Cambridge World History of Human Disease*, hrsg. von Kenneth F. Kiple. Cambridge: Cambridge University Press, S. 354–362.

Liu Rushi 柳如是. 2002 [1641]. *Hedongjun chi du* 河東君尺牘, in *Xuxiu siku quanshu, jibu, bieji lei* 续修四库全书, 集部, 别集类, hrsg. von Xuxiu Siku quanshu bianweihui 续修四库全书编委会. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Mei Li 梅莉 and Yan Changgui 晏昌贵. 1995. „Guanyu Mingdai chuanranbing de chubu kaocha“ 关于明代传染病的初步考察, in *Hubei daxue xuebao* 湖北大学学报 5, S. 80–88.

Parker, Geoffrey. 2013. *Global Crisis. War, Climate Change, and Catastrophe in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press.

Varlık, Nükhet. 2015. *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World. The Ottoman Experience, 1347–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Varlık, Nükhet. 2020. „The Plague that Never Left. Restoring the Second Pandemic to Ottoman and Turkish History in the Time of COVID-19“, in *New Perspectives on Turkey* 63, S. 176–189.

Xu Yaoguang 許瑤光. 1879. *Jiaxing fuzhi* 嘉興府志, 88 j., in *Airusheng/Erudition Zhongguo fangzhiku* 愛如生中國方志, hrsg. von Beijing Airusheng shuzihua jishu yanjiu zhongxin 北京愛如生數字化技術研究中心.

Yu Xinzhong. 2002. „Ershi shiji yilai Ming-Qing jiyishi yanjiu shuping“ 20 世纪以来明清疾疫史研究述评, in *Zhongguoshi yanjiu dongtai* 中国史研究动态 10, S. 15–23.

Yu Xinzong 余新忠. 2003. *Qingdai Jiangnan de wenyi yu shehui. Yi xiang yiliao shehuishi de yanjiu* 清代江南的瘟疫与社会. 一项医疗社会史的研究. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Zhong Tingji 仲廷機 (1838 juren). 1925. *Shenghu zhi* 盛湖志, 14 j., in *Zhongguo zonghe fangzhiku* 中国综合方志库, hrsg. von Eastview Information Services, in Zusammenarbeit mit der National Library of China.

Zurndorfer, Harriet T. 2011. „Prostitutes and Courtesans in the Confucian Moral Universe of Late Ming China (1550–1644)“, in *International Review of Social History* 56.19, S. 197–216.

Wassertopik, Wassermythik und Vergeltungslogik: Zur Darstellung einer Überschwemmungskatastrophe im Roman *Xingshi yinyuan zhuan*

Roland Altenburger

Representations of flooding disasters in late-imperial Chinese narratives typically include a context of water mythology that frames the events within a logic of heavenly retribution for either collective or individual wrongdoing. This might be viewed as a strategy of coping with the communal crisis due to the disastrous event. The novel *Xingshi yinyuan zhuan* (Marriage Destinies to Awaken the World), written in the late-Ming, early-Qing transitional period by an unknown author calling himself Xi-Zhou Sheng, includes an elaborate description of a flooding disaster set in central Shandong. It is explained as the punishment for carelessness and wastefulness in dealing with local water resources. It involves Xu Xun, a prominent Daoist figure of water mythology, which further adds to the ambiguities of the novelistic representation. The present discussion concludes that the topical elements predominate and that it would seem unlikely that the description referred to an actual historical flooding event. The episodes nevertheless can meaningfully be understood in the context of a contemporarily perceived social and cultural crisis.

Einführung

Eine Überschwemmungskatastrophe war im spätkaiserzeitlichen China für die davon betroffene Bevölkerung eine mitunter traumatisierende Krisenerfahrung. Als eine Kalamität von ausgeprägtem Ereignischarakter stellte sich eine Überschwemmung oft unvermittelt und plötzlich ein, überraschte und überwältigte die davon betroffene Bevölkerung und forderte deshalb mitunter auch besonders viele Opfer. Obwohl eine Überschwemmungskatastrophe in der Regel eine ganze Region betraf, wurde sie von der Bevölkerung in erster Linie als ein lokales Ereignis wahrgenommen, das nach Deutung im örtlichen Kontext rief: Warum ist mein Haus zerstört worden, während das des Nachbarn noch steht? Warum sind die einen in der Flut umgekommen, während andere überlebt haben? Eine Überschwemmungskatastrophe bildete zudem oft erst den desaströsen Anfang einer Kaskade von Folgekatastrophen: Wenn das Wasser nicht nur die Ernte auf den Feldern zerstört hatte, sondern auch die Vorräte, und wenn der lokale Magistrat nicht auf Vorräte in staatlichen Ge-

treidespeichern zurückgreifen konnte, dann führte die dadurch bewirkte Nahrungsmittelverknappung gerade für die ärmeren Bevölkerungsteile rasch zur Verelendung und zu einer Hungerkatastrophe mit noch viel verheerenderen Auswirkungen auf die lokale Gesellschaft.

Ein wichtiger, wenn auch in seiner Bedeutung meist unterschätzter Aspekt der kollektiven Bewältigung der Krise einer Flutkatastrophe war ihre narrative Vermittlung, die einerseits die Erinnerung daran durch spätere Generationen sicherzustellen, andererseits auch Lehren daraus abzuleiten bestrebt war, indem sie etwa aufzeigte, wie das Überleben und der Wiederaufbau gelangen. Fast unausweichlich musste sich die narrative Verarbeitung auch mit der Frage nach der individuellen oder kollektiven Schuld befassen. Eine Überschwemmungskatastrophe wurde mitunter sogar als ein reinigendes Ereignis dargestellt, das als Ausdruck der Intervention einer unbestechlichen höheren Instanz – des Himmels oder von Gottheiten – (vermeintliche) Gerechtigkeit geschaffen hatte. Damit trug sie entscheidend zur Sinnbildung in Bezug auf eine zunächst sinnlos erscheinende Krisenerfahrung bei.¹

Die wenigen greifbaren Darstellungen von Überschwemmungskatastrophen in der vor- und frühmodernen chinesischen Literatur sind besonders aufschlussreich für ihre durchwegs eindringliche Thematisierung der mit dem Wasser verbundenen Vorstellungswelten, einer zuweilen als „Wasseradministration“ (*shuifu* 水府) bezeichneten Parallelsphäre mit einer eigenen Mythik, die diverse Autoritätsinstanzen und Kreaturenkategorien umfasst, und die bisher in der Forschung erst ansatzweise verstanden worden ist.² Indem sich in einer Überschwemmung ein Übergriff der Wassersphäre auf das von Menschen bewohnte trockene Land manifestierte, wurde im erzählenden Diskurs darüber spezifisch das gestörte Verhältnis zwischen den zwei Sphären thematisiert. Dabei kamen auch bedeutende ökologische Themen der Nutzung des Wassers sowie seiner Pflanzen und Kreaturen als Ressourcen durch den Menschen zur Sprache. Eine Überflutung wurde mitunter als Vergeltung dafür gedeutet, dass der Zugriff der Menschenwelt auf das Wasser exzessive oder missbräuchliche Züge angenommen hatte, wobei die Bevölkerung sich des Risikos, das sie damit einging, offenbar nicht bewusst war. Insofern diente die Mythisierung der

1 Siehe dazu meine Diskussion eines Trommellieds (*guci* 鼓詞) über eine verheerende Überschwemmung im Jahr 1730 in einer Region Shandongs (Altenburger 2020).

2 Die Standardbeschreibung dieser Sphäre findet sich immer noch in Werner 1932, S. 433–446. Für einen Versuch, die mittelalterlichen Wurzeln dieser Vorstellungswelt aufzuzeigen, siehe Schafer 1973.

Wasserflut ebenfalls der Bewältigung der damit verbundenen kollektiven existentiellen Krise, allerdings in einem spezifischeren Sinne.

Der vorliegende Beitrag untersucht die erzählliterarische Darstellung einer Überschwemmungskatastrophe in einigen Kapiteln des Romans *Xingshi yinyuan zhuan* 醒世姻緣傳 (Eine unsere Epoche aufrüttelnde vorbestimmte Eheverbindung) eines bisher unbekannt gebliebenen Autors, der unter dem Pseudonym Xi-Zhou Sheng 西周生 (Student der Westlichen Zhou) schrieb. Es wird angenommen, dass dieser ausgreifende Erzähltext im vollen Umfang von 100 Kapiteln noch in den letzten Jahren der Ming-Dynastie (ca. 1639–1644) geschrieben und in der frühen Qing-Zeit, entweder 1648 oder 1661, erstmals publiziert wurde. Es herrscht ein weitgehender Konsens darüber, dass er eine zeitgenössische, spät-Ming-zeitliche Welt darstelle, obwohl die nominelle historische Einbettung der Handlung in die mittlere Ming-Zeit (1440er–1490er Jahre) zurückversetzt ist.³ Dieser Roman gehört zu den mimetisch reichhaltigsten Quellen für volkskulturelle Phänomene, Verhaltensweisen und Vorstellungen seiner Epoche, wobei er diese ausgesprochen zeitkritisch, mitunter polemisch oder sogar satirisch darstellt. Der Ort der Handlung des Hauptteils des Romans, ab Kapitel 23, ist ein Landstädtchen in der Nähe von Jinan 濟南, der Provinzhauptstadt von Shandong. Anhand von dessen Kommunität wird eine ländliche Gesellschaft in einer tiefgreifenden Sitten- und Wertkrise beschrieben. Zu den drastischsten Krisenzeichen gehört eine in den Kapiteln 28 und 29 geschilderte verheerende Überschwemmungskatastrophe, die von der Erzählerstimme als Vergeltung für sowohl kollektives als auch individuelles Fehlverhalten gewertet wird.

Im Folgenden soll zunächst gezeigt werden, wie in den betreffenden Romankapiteln die Wassertopik eingeführt und in die halb real, halb virtuelle Topographie eingebettet wird. Anschließend werden die mit der Vorbereitung, Auslösung und Umsetzung des katastrophalen Flutereignisses betrauten wassermysischen Instanzen untersucht, wobei eine bestimmte Wassergottheit die zentrale Rolle spielt. Die Diskussion der Darstellung der Überschwemmungskatastrophe im engeren Sinne geht insbesondere auf die Konstruktion kausaler Zusammenhänge zwischen individuellem und kollektivem schuldhaftem Verhalten einerseits und dem Ergehen in der Wasserflut andererseits ein. Inwieweit eröffnen sich dabei Fragen des menschlichen Willens und der individuellen Verantwortung?⁴

Methodisch besteht das Vorgehen in einer hermeneutischen Analyse, die zunächst im Zuge eines *close reading* die topischen Elemente und semantischen Konti-

3 Duan 2003, S. 70 und 101; vgl. Wu 1999, S. 73–79, und Berg 2002, S. 10–12.

4 Vgl. dazu Berg 2002, S. 8.

nuitäten im Text herausarbeitet, um abschließend die Unstimmigkeiten und Risse in diesem Konstrukt vor allem hinsichtlich der suggerierten kausalen Motivationen aufzuzeigen. Dadurch relativiert sich die Einschätzung der Wertung und Relevanz dieser Krisendarstellung etwas. Dennoch verspricht der vorliegende Fall Einsichten in die Wahrnehmung und Imagination des so risikobehafteten wie krisenreichen Verhältnisses zwischen der menschlichen und der aquatischen Sphäre sowie dessen göttlicher Vermittlung.

Xiujiang, Mingshui und die Wassertopik

In einem Roman wie dem *Xingshi yinyuan zhuan* steht jede Episode in größeren, entweder topisch oder strukturell begründeten intratextuellen Zusammenhängen. Die rahmenstrukturbildende Thematik dieses Texts besteht im destruktiven Verhalten einer Frau, welche ihren Ehemann malträtiiert. Dieses der normativen Geschlechterhierarchie zuwiderlaufende Verhalten wird ‚karmisch‘ motiviert durch in den Kapiteln 1 bis 22 dargestellte Ereignisse im Vorleben der Figuren, die in den Kapiteln 23 bis 100 des Hauptteils gleichsam ihre Vergeltung finden, wobei zwischen den zwei Zeitphasen und Textteilen konfigurative Entsprechungen und Kontinuitäten signalisiert werden.

In Kapitel 23, wo die Erzählung sozusagen noch einmal von Neuem beginnt, führt uns der Erzähler in einen idealisierten Ort ein, den er Mingshui 明水 nennt. In der historischen Geographie des Ming-Reichs gab es tatsächlich ein Marktstädtchen Mingshui 明水鎮, dessen Lokalisierung im Kreis Zhangqiu 章丘縣 der Provinz Shandong zudem im Rahmen der vom Romantext entworfenen virtuellen Raumverhältnisse auch völlig plausibel erschiene.⁵ Im Ortsnamen Mingshui ist ein allegorischer Bezug auf das Ming-Reich geradezu aufdringlich gesetzt, was auch der Forschung nicht entgangen ist.⁶ Die semantische Referenz impliziert, dass die Darstellung der lokalen Verhältnisse dieses Marktstädtchens als ein synekdochisches, mikro-makrokosmisches Zeitbild der soziokulturellen Entwicklung im ganzen Reich – nämlich eines Prozesses umfassender „Dekadenz“ – zu lesen sei. Bisher unbeachtet geblieben ist hingegen der Umstand, dass im Ortsnamen Mingshui auch die Wassertopik überdeutlich gesetzt ist. Deren Bedeutsamkeit soll im Folgenden vertieft werden.

5 Yang Xunji et al. 1990 (1530), j. 1.

6 Plaks 1985, S. 574; Wu 1999, S. 94; Berg 2002, S. 42.

Von einem literaturgeographischen Standpunkt betrachtet, treibt der unbekannte Autor in seinem Roman ein Verwirrspiel mit der örtlich-räumlichen Referenz, indem ein von ihm projizierter imaginärer Raum den historisch-geographischen Raum gleichsam überlagert. Während sich die beiden Raumordnungen im Großen zwar zu entsprechen scheinen, divergieren sie im Kleinen signifikant. Auf der Mikroebene tritt dadurch die Topik in den Vordergrund. Im Roman wird das Städtchen Mingshui einem – fiktiven – Kreis Xiujiang 繡江縣 zugeordnet, dessen historisch inexistenter Name allerdings auf einen real durch diese Gegend fließenden Fluss verweist, wobei der Bezug auf ein Gewässer signifikant erscheint. In einer faktischen Geographie entspräche Xiujiang am ehesten dem Kreis Zhangqiu,⁷ der allerdings nirgends im Text explizit genannt wird, genauso wenig wie der Nachbarkreis Zichuan 淄川縣, der mitunter ebenfalls als möglicher Ort der Handlung ins Spiel gebracht wird.⁸ Andere administrative Gebietsbezeichnungen in Shandong werden in diesem Roman hingegen durchaus bei ihren tatsächlichen Namen genannt, so etwa der Kreis Wucheng 武城縣, der als Zentrum der Handlung des ersten großen Erzählzyklus sozusagen die räumliche Entsprechung zu Xiujiang bildet.⁹ Den Kreisnamen Zhangqiu hat der Autor entweder gezielt gemieden, wie verschiedentlich vermutet wurde, oder aber – und ich neige zu dieser Annahme – er hat ihn im Hinblick auf eine topisch motivierte Leitidee zum fiktiven Ortsnamen Xiujiang hin verfremdet. Es ist davon auszugehen, dass es dem Autor dabei um die Schaffung einer Wasser-Isotopie ging.¹⁰

Die Landschaft von Mingshui wird als eine von Wasserläufen geprägte Region (*shuixiang* 水鄉) charakterisiert, die deshalb für Überschwemmungskatastrophen besonders anfällig sei.¹¹ Die beschriebenen räumlichen Verhältnisse der wichtigsten landschaftlichen Bezugspunkte Mingshuis erweisen sich als zugunsten eines ideell motivierten Konstrukts manipuliert. Wenn eingangs die Idylle des Ortes Mingshui beschrieben wird, werden einerseits der Huixian-Berg 會仙山, andererseits der

7 Sun 1981 (1933), S. 1501–1502.

8 Dies dient in der Regel der Untermauerung der These von Pu Songlings 蒲松齡 (1640–1715) angeblicher Autorschaft dieses Romans, die erstmals 1931 von Hu Shi 胡適 (1891–1962) formuliert wurde (Hu Shi 1981 [1931]) und an der seither trotz ihrer Unhaltbarkeit von einem Teil der chinesischen Forschung festgehalten wird.

9 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 23, S. 339.

10 Ein Hinweis auf den gezielten Einsatz von Wasser-Bildlichkeit zur Schaffung von Bedeutungsmustern findet sich auch bei Plaks 1985, S. 567.

11 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 24, S. 353. Ferner wird der Reichtum an Quellen als Teil von Shandongs „Wasserreich“ (*shuiguo* 水國) gepriesen; ebd., Kap. 28, S. 411.

Baiyun-See 白雲湖 als dafür konstitutiv gesetzt. Sie fügen sich in eine konzeptuelle Konstruktion der idealen Landschaft als des perfekten Zusammenspiels von Bergen (*shan* 山) und Gewässern (*shui* 水). So weit, so konventionell. Der Huixian-Berg wird darüber hinaus aber als Ort unzähliger Quellen beschrieben, deren Wasser sich in den Baiyun-See ergieße. Die beiden Landschaftsfixpunkte um Mingshui sind also unmittelbar durch Wasser miteinander verbunden. Sowohl in trockenen als auch in niederschlagsreichen Zeiten wirke der See ausgleichend, wodurch Mingshui weder von Austrocknung noch von Überschwemmung gefährdet gewesen sei. Das wassermythische Verbindungsstück zwischen diesen Landschaftsschlüsselementen und der Menschenwelt bildet ein Drachenkönig-Tempel (Longwangmiao 龍王廟), aus dessen Fundament eine Quelle entspringe, die sich ebenfalls in den Baiyun-See ergieße.¹² Im Georaum des realen Kreises Zhangqiu existieren zwar alle genannten Fixpunkte; sie liegen aber so weit voneinander entfernt, dass sie faktisch nicht in den hier konstruierten engen topischen Zusammenhang zu bringen wären; dies leistet erst das fiktionalisierte Arrangement.

Der stilisierte Ort Mingshui wird im Roman ausführlich mit landschaftlich berühmten Regionen in anderen Präfekturen Shandongs verglichen und in eine revidierte touristische Hierarchie realer Landschaften eingeordnet.¹³ Den Unterschied Mingshuis zu anderen Landschaften bringt der Erzähler dahingehend auf den Punkt, dass letztere alle von ihren Bewohnern „verschönert“ (*zhuangdian* 妝點) worden seien, während es in Mingshui umgekehrt stets die Landschaft gewesen sei, welche ihre Bevölkerung „genährt“ (*yanghuo* 養活) habe.¹⁴ Die Wasserpflanzen im See seien von jedermann geerntet und die Wasserlebewesen nach Belieben gefischt oder gefangen worden, ohne dass ihr Bestand übermäßig belastet, geschweige denn erschöpft worden wäre; es bedurfte dazu keiner Vorschriften oder Verbote. Das Seewasser sei zwar auch zur Bewässerung und für andere Nutzungen angezapft worden, aber Mingshui sei damals insgesamt doch noch „eine überaus glückliche Welt“ (*jile de shijie* 極樂的世界) gewesen.¹⁵ Das ökologische Thema des maßvollen Umgangs mit den natürlichen Ressourcen kehrt später in einer Begründung der Überschwemmungskatastrophe wieder, wie noch zu sehen sein wird.

Während des ersten Jahrhunderts der Ming-Dynastie herrschten zunächst noch harmonische Verhältnisse ohne meteorologische Extreme, die „einer Zeit höchsten

12 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 23, S. 340.

13 Ebd., Kap. 24, S. 360–363.

14 Ebd., Kap. 24, S. 362.

15 Ebd., Kap. 24, S. 353.

Friedens“ (*taiping shi* 太平時), „einer Epoche universaler Gleichheit“ (*datong zhi shi* 大同之世) oder „einer Landschaft der Westlichen Zhou“ (*Xi-Zhou de fengjing* 西周的風景) vergleichbar gewesen seien,¹⁶ wobei im letzteren Vergleich ein deutlicher Hinweis auf die Implikation des Autorpseudonyms Xi-Zhou Sheng enthalten ist. Dem Prinzip der „Resonanz von Ursache und Wirkung“ (*ganying ru xiang* 感應如響) entsprechend habe der anthropomorphisierte, von seiner Funktion her dem Kaiser angenäherte „ehrwürdige Himmel“ (*laotian* 老天) dem Kreis Xiujiang eine Reihe besonders empathischer, kompetenter und tüchtiger Magistraten geschickt. Aber kein Glück dauere für immer, und die Bescheidenheit und Ehrlichkeit der lokalen Bevölkerung habe nicht ewig bewahrt werden können. Die im Hauptteil des Romans ausführlich dargestellten soziokulturellen Prozesse der Dekadenz, Korruption und Anmaßung werden demnach als etwas Unausweichliches, geradezu Dialektisch-Naturgesetzliches dargestellt. Umgekehrt wird auch ein kausaler Zusammenhang zwischen korrumpierten „Volkssitten“ (*minfeng* 民風) einerseits und der dadurch bewirkten „Wandlung der Witterung“ (*tianbian* 天變) andererseits konstruiert.¹⁷

Wassermythische Instanzen

Die sich häufenden Störungen der Witterung manifestieren sich vor allem im Medium des Wassers, indem es zu Unzeiten und in unregelmäßigen Mengen regnet. Diese werden zunächst dem Wirken des „Regenmeisters“ (*yushi* 雨師) zugeschrieben,¹⁸ der im wassermythischen Imaginaire aber fortan keine Rolle spielt. Gemäß der Erzählerstimme hätten die Wetterextreme, die sogar chronikartig aufgelistet werden, um ihre Häufung zu betonen, von der lokalen Bevölkerung als Warnzeichen verstanden werden sollen. Ferner sind auch zwei Kurzberichte über außergewöhnliche Ereignisse in der Region im Stile von „Aufzeichnungen über Seltsamkeiten“ (*zhiguai* 志怪) eingefügt, die insofern allegorisch lesbar sind, als sie mit Wasser assoziierte Vorzeichen der Überschwemmungskatastrophe enthalten. Zuerst wird vom medizinisch höchst ungewöhnlichen Fall eines Menschen berichtet, dessen Körper allmählich so durchsichtig wie ein Kristall geworden sei.¹⁹ „Kristall“ (*shuijing* 水晶) spielt auch insofern auf die Wassersphäre an, als in der sie betreffenden Vorstellungswelt die Paläste der Meeresdrachenkönige als aus Kristall gebaut imaginiert wurden (sie-

16 Ebd., Kap. 24, S. 353 (Titelcouplet) und S. 357 sowie Kap. 26, S. 378.

17 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 26, S. 389.

18 Ebd., Kap. 27, S. 391.

19 Ebd., Kap. 27, S. 392.

he dazu weiter unten). Noch konkreter wird die Überschwemmungsthematik in einer Anekdote über die hübsche Frau eines Schauspielers, die eine monströse Geschwulst am Kopf bekam, eingeführt. Als diese aufplatzte, sei ein Affe herausgesprungen, der erklärt habe, er sei der Affengeist (*houjing* 猴精), der „Wind und Regen heraufbeschwören“ (*hu feng huan yu* 呼風喚雨) könne. Seit er in einem Fluss mit einem alten Überschwemmungsdrachen (*laojiao* 老蛟) gemeinsame Sache gemacht habe, um der lokalen Bevölkerung zuzusetzen, habe der Himmel ihm nach dem Leben getrachtet; deshalb müsse er sich vor diesem verstecken.²⁰ Diese Binnenerzählung über eine Art Wasserdämon wurde offenbar aus *Taiping guangji* 太平廣記 (Umfassende Aufzeichnungen der Taiping[-Ära], 978), der monumentalen Kompilation mittelalterlicher Erzählstoffe, adaptiert.²¹ Sie dient hier primär dazu, den wassermythischen Topos des Überschwemmungsdrachens (*jiao* 蛟) vorwegnehmend einzuführen.²²

Die weitere Vertiefung der Wassertopik erfolgt dann über einen aufschlussreichen Exkurs zum Thema der Sparsamkeit und Sorgsamkeit im Umgang mit dem Wasser. Demnach werde in der Menschenwelt alles, auch das Trinkwasser, von Gottheiten verwaltet und sei jedem Menschen von der Menge her genau zugemessen. Wenn jemand aber über sein Maß hinaus Wasser verschwende, werde darüber genau Buch geführt; die Strafen für solche Übertretungen seien drakonisch. Obwohl das Wasser so wertvoll sei wie Getreide, werde es häufig geringgeschätzt.²³ Um zu zeigen, dass Wasser nicht überall einfach verfügbar sei, werden verschiedene Orte in der Nähe von Jinan genannt, die trotz des legendären Wasserreichtums der Region unter extremer Wasserknappheit litten, und wo es deshalb unvorstellbar wäre, Trinkwasser zu verschwenden. Dem wird der Umgang der Bewohner von Mingshui gegenübergestellt, die angesichts des im Überfluss vorhandenen Wassers nicht auf die Idee kämen, dass Wasserverschwendung etwas moralisch Verwerfliches sein könnte. Durch Freveltaten wie die Monopolisierung oder Verunreinigung von Wasser beleidigten sie aber „die hochrangigen Gottheiten des Wasseramts“ (*shuiguan dadi* 水

20 Ebd.

21 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 27, S. 392. Diese auf 555–562 datierte Legende wurde aus dem *Taiping guangji*, j. 220 (Li Fang et al. 2003 [1961], Bd. 5, S. 1689–1690), adaptiert, wobei der titelgebende Name des Schauspielers (Diao Junchao 刁俊朝) im Roman beibehalten wurde und deshalb als intertextuelle Markierung dient.

22 Zu Überschwemmungsdrachen siehe de Visser 1969 (1913), S. 76–81. Für eine andere Deutung der Funktion dieses „Exkurses“ vgl. Yang 2003, S. 225.

23 Hier zitiert der Erzähler aus *Mengzi* 孟子 7A23, wo Wasser noch als etwas Selbstverständliches, im Überfluss Vorhandenes bezeichnet wird. Dem widerspricht der Erzähler, indem er die Kostbarkeit des Wassers betont.

官大帝) wie den Drachenkönig (Longwang 龍王) und den Flussgrafen (Hebo 河伯, auch Wassergraf, Shuibo 水伯, genannt),²⁴ die ihrerseits Beschwerden über das anmaßende Verhalten der Bewohner von Mingshui an den Himmelspalast richteten. Daraus ließe sich schließen, dass die lokale Bevölkerung sich des Risikos ihres schuldhaften Verhaltens gar nicht bewusst sei, was auch als ein indirekter Hinweis darauf verstanden werden kann, dass das Verhältnis zum Wasser und der Umgang damit im Zuge der Kulte für Wassergottheiten oder in einschlägigen Bräuchen nicht hinreichend reguliert worden wären.

Mit dem Drachenkönig und dem Flussgrafen werden zwar zunächst zwei Instanzen aus dem konventionellen mythischen Repertoire der Wasseradministration in die Erzählung eingeführt; im weiteren Geschehensverlauf spielen diese allerdings keine maßgeblichen Rollen mehr. Stattdessen greift der Erzähler zur Vermittlung zwischen göttlichem Überbau und Menschenwelt auf eine wassermythisch höchst bedeutsame Figur aus der daoistischen Tradition zurück, die im Text meist als „Vollendeter Edler Xu“ (Xu zhenjun 許真君) bezeichnet wird. Diese verweist unmissverständlich auf Xu Xun 許遜 (*hao* Jingyang 旌陽 et al., 239–374), den ersten Patriarchen der daoistischen Schulen Jingming 淨明 und Lüshan 閩山. Dieser wurde an seinem Herkunftsort Nanchang 南昌 (Jiangxi) als eine regionale Gottheit von herausragender Bedeutung verehrt. Der Kult um ihn strahlte zwar weit über die Region hinaus, dürfte in Shandong aber nur eher marginal vertreten gewesen sein.²⁵

Xu Xun wird in *Xingshi yinyuan zhuan* in erster Linie als die Wassergottheit eingeführt, deren zivilisatorische Großtat der Legende nach darin bestanden hatte, dass sie die Überschwemmungsdrachen ihrer Herkunftsregion getötet oder gebannt und dadurch seine Herkunftsregion hydrologisch stabilisiert hatte. Die Hagiographie Xu Xuns, in deren Zentrum die Schilderung seiner abenteuerlichen Jagd nach Überschwemmungsdrachen steht, wurde von Deng Zhimo 鄧志謨 (unbekannte Lebensdaten) im Kurzroman *Tieshu ji* 鐵樹記 (Der eiserne Baum, 1603) erzählliterarisch

24 Zu Hebo bzw. Shuibo siehe Yuan Ke 1957, S. 188–193, und Schafer 1973, S. 25–27. Diese Wassergottheit könnte als das konfuzianische Pendant zum Drachenkönig beschrieben werden. Ihr wurden teilweise dieselben Attribute und Eigenschaften wie dem Drachenkönig zugeschrieben, so auch die Macht, Überschwemmungen bewirken zu können. Er wird in *Xingshi yinyuan zhuan* auch mit Qu Yuan 屈原 (ca. 340–278 v.u.Z.) in Verbindung gebracht; siehe Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 30, S. 435 (Kapitelüberschrift).

25 In Zhangqiu ist zwar kein Schrein für Xu zhenjun dokumentiert; im westlich daran angrenzenden, bereits einen Teil der Stadt Jinan bildenden Kreis Licheng 歷城縣 hingegen schon. Siehe Wang Zengfang et al. 2004 (1840), j. 18, S. 21b.

aufbereitet.²⁶ Zur überregionalen Verbreitung dürfte auch dessen Adaption durch Feng Menglong 馮夢龍 (1574–1646) in der überlangen 40. und letzten Novelle seiner Sammlung *Jingshi tongyan* 警世通言 (Umfassende Worte zur Ermahnung der Epoche, 1624) beigetragen haben.²⁷ Es gibt zwar keine Hinweise darauf, dass dem Autor des *Xingshi yinyuan zhuan* eine dieser Versionen der popularisierten Hagiographie Xu Xuns als direkter Bezugspunkt gedient hätte, aber er war zweifellos mit diesem Legendenstoff und dessen wassermithischer Bedeutung vertraut. Das legt die anlässlich der Einführung Xus verwendete Formulierung nahe, wonach er „in der Wasseradministration für die Bewachung der Überschwemmungsdrachen“ (*shuifu shou jiao* 水府守蛟) zuständig sei.²⁸

Während die bisherige Forschung zu *Xingshi yinyuan zhuan* einseitig die Rolle Xu Xuns als eines Heilers, der Pillen an die lokale Bevölkerung verteilt, betont hat,²⁹ steht hier seine Funktion als eine einflussreiche Wassergottheit, die auch weitab ihrer ursprünglichen territorialen Zuständigkeit über das Wasser gebietet, eindeutig im Vordergrund. Der Auftrag des Jadekaisers an ihn lautet, von Nanchang nach Xiujiang zu reisen, um dort „die göttlichen Überschwemmungsdrachen loszulassen“ (*fangchu shenjiao* 放出神蛟), die örtlichen Quellen „durchzuspülen“ (*xie* 瀉) und mit Unterstützung „der rangniedrigeren Wasserbeamten des Baiyun-[Sees]“ (*Baiyun shuili* 白雲水吏) zu einem bestimmten Zeitpunkt – um die Mittagszeit des 10. Tages des 7. Monats des Jahres *xinhai* 辛亥 – die Übeltäter in der Bevölkerung Mingshuis in einer Sturzflut ertrinken zu lassen.³⁰ Auffallend an dieser Auftragsumschreibung ist die darin implizierte Umkehrung der angestammten Rolle Xu Xuns: War er gemäß der Ursprungslegende der Bändiger der Flut bzw. der Überschwemmungs-

26 Der vollständige Titel lautet: *Jindai Xu Jingyang de dao qin jiao Tieshu ji* 晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記 (Die Geschichte vom eisernen Baum: Wie Xu Jingyang in der Jin-Dynastie den Weg erlangte und den Überschwemmungsdrachen fing). Für eine moderne Textausgabe siehe Deng Zhimo 1993; für Forschung dazu Ganany 2018, S. 92–165, sowie Wang Zicheng 2018.

27 „Wie im Jingyang-Palast unter dem Eisernen Baum ein Dämon gebannt wurde“ („Jingyanggong tieshu zhen yao“ 旌陽宮鐵樹鎮妖); siehe Feng Menglong 1965, Bd. 2, S. 593–647; übersetzt in Feng Menglong 2005, S. 673–744. Vgl. die weitgehend textidentische Version in der nur in Japan erhaltenen, ebenfalls Feng Menglong zugeschriebenen Trilogie *Sanjiao ounian* 三教偶拈 (Zufällige Auswahl zu den Drei Lehren, undatiert [vermutlich späte Ming]), mit dem Titel: „Wie der Vollendete Edle Xu im Jingyang-Palast den Überschwemmungsdrachen zerhackte“ („Xu zhenjun Jingyanggong zhan jiao zhuan“ 許真君旌陽宮斬蛟傳); siehe den Nachdruck Feng Menglong 1990.

28 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 28, S. 417 (hier in der Schreibung 蛟 als Variante für 蛟).

29 Wu 1997, S. 110–113; Berg 2002, S. 124–126.

30 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 29, S. 420.

drachen und damit ein Beschützer der Bevölkerung vor Flutkatastrophen, wird er hier nun selber zum Auslöser einer Überschwemmungskatastrophe. Das Motiv der Errettung vor der Flut, das den Kern des Xu-Xun-Narrativs ausmacht, ist im Roman zur „dämmenden“ (*tiyan* 堤堰) Wirkung seiner magischen Pillen hin verschoben und damit stark eingeschränkt worden. Vor der Schwelle eines Hauses platziert, bewahren die Pillen ausgewählte Familien vor dem Ertrinkungstod.³¹ Das modifizierte Motiv der selektiven Rettung dient aber lediglich dazu, dass der Übergriff der Wasserwelt auf die Menschenwelt kein allumfassender ist.

In den Versen, die Kapitel 29 einleiten, wird gleichwohl das Schreckbild einer haushohen Flutwelle imaginiert, welche die Sphäre der Menschen in ein von Wasserwesen bewohntes Gegenreich transformiert, wobei wiederum auf topische Elemente aus der konventionellen Wassermythik zurückgegriffen wird:

Geräumige Residenzen verwandeln sich in ein Reich von Fischen und Weichschildkröten; / [Die Leichen von] Frauen und Männern stapeln sich im Palast der Überschwemmungsdrachen. / Hohe Hallen werden zu Kristalldörfern umgestaltet; / Alt und Jung werden in die Schatzkammern der Meeresdrachen geschwemmt.

廣廈變為魚鱉國，婦男填塞蛟宮；高堂轉做水晶鄉，老稚漂流海藏。³²

Zum mythischen Personal, das in der Beschreibung der Überschwemmungskatastrophe mobilisiert wird, gehören ferner „Geistergeneräle“ (*shenjiang* 神將) bzw. „Himmelsgeneräle“ (*tianjiang* 天將), die auf Drachenpferden reiten und Befehle erteilen, Haus um Haus zu überfluten, dabei aber ausgewählte Haushalte zu verschonen.³³ Es wird allerdings suggeriert, dass diese Instanzen nur dem erkennenden Auge sichtbar seien, sodass sich zwei Lesarten der Katastrophe, eine mythische und eine menschliche, eröffnen. Zwischen diesen zwei ontologischen Registern springt die Darstellung der Katastrophe hin und her, wobei freilich die wassermythische Ebene immer auch metaphorisch lesbar ist.

Die Darstellung der Überschwemmungskatastrophe

Die Beschreibung der Überschwemmungskatastrophe, die im linearen Ablauf am Anfang des 29. Kapitels steht, wird im 24. Kapitel bereits andeutungsweise vorweg-

³¹ Ebd.

³² Ebd., Kap. 29, S. 419.

³³ Ebd., Kap. 29, S. 420.

genommen, indem der Erzählerdiskurs hier die topographischen Verhältnisse hinsichtlich ihrer Anfälligkeit für Überschwemmungen wie folgt erläutert:

Wenn es aber unablässig stark regnet, dann entstehen am Berg oben Flutwellen, die nicht nur den Baiyun-See an allen Ufern zum Überlaufen bringen und eine Überschwemmung verursachen, sondern auch der Bevölkerung dieser Wasserregion einen Schlag versetzen werden.

若是淫雨不止，山上發起洪水來，不止那白雲湖要四溢泛漲，這些水鄉的百姓也還要衝去的哩。³⁴

Hier wird der enge topographische Zusammenhang zwischen den umliegenden Bergen und dem Baiyun-See dahingehend neu interpretiert, dass vom See die Gefahr einer Flutwelle drohe, die durch Sturzbäche von den umliegenden Abhängen bewirkt werde.

In der eigentlichen Schilderung der Katastrophe, die scheinbar faktenorientiert gehalten ist, wird beschrieben, wie bereits am Vortag der Katastrophe dunkle Wolken aufziehen und sich ein Sturm zusammenbraut, aus dem sich ein anhaltender Starkregen entlädt, der die Straßen und Wege in Flüsse und Bäche verwandelt, die in die Häuser eindringen und diese unter Wasser setzen. Nachdem es intensiv weiterge-regnet hat, ergießt sich von den Bergen herab in das Städtchen eine „Sturzflut“ (*hongshui* 洪水), die den Wasserpegel auf über sechs Meter anschwellen lässt.³⁵ Am darauffolgenden Tag ist alles wie leergefegt und kaum ein Stein steht mehr auf dem anderen. Während die Häuser verschwunden sind, treiben unzählige Leichen an der Wasseroberfläche. Es wird resümiert, dass die Bewohner des Städtchens zu siebzig Prozent der Überschwemmungskatastrophe zum Opfer gefallen seien.³⁶

Einige haben überlebt, weil sie rechtzeitig auf Bäume oder Hausdächer geflüchtet sind. Daneben gibt es aber einen völlig unversehrten Teil der Bevölkerung, deren Gebäude unbeschädigt und deren Getreidevorräte und Geräte unberührt geblieben sind. Ihre Verschonung wird pauschal mit ihrer „Lebensführung“ (*weiren* 為人), die sich letztlich ausgezahlt habe, in einen Zusammenhang gestellt. Das wird in der folgenden Formulierung auf den Punkt gebracht:

Die Ertrunkenen waren zwar alle gleichermaßen tot, aber sie waren auf mannigfach verschiedene, je unterschiedliche Weise umgekommen.

³⁴ Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 24, S. 353.

³⁵ Ebd., Kap. 29, S. 419.

³⁶ Ebd., Kap. 29, S. 420.

那些被水淹死的人總然都是一死，那死的千態萬狀，種種不一。³⁷

Dieser Erzählerkommentar impliziert, dass die verschiedenen Arten des Sterbens in der Überschwemmungskatastrophe mit den Verfehlungen der Figuren in einem sinnhaften Zusammenhang gestanden hätten. Zur Illustration werden mehrere Beispiele für unterschiedliche Todesarten beschrieben. Das Ende des zwielichtigen Verwalters des daoistischen Tempels, in dem Xu Xun während seines Aufenthalts in Mingshui zeitweise wohnte, wird in makabrem Detail geschildert. Diese Figur mit dem ominösen Namen Zhang Shuiyun 張水雲 (wörtliche Bedeutung des persönlichen Namens: ‚Wasserwolke‘) fällt plötzlich in einen Tiefschlaf und wird auf einem Stuhl sitzend von den Fluten davongetragen. Als man später seine Leiche entdeckt, sitzt diese noch immer auf dem Stuhl, der auf einem hohen Baum feststeckt, bis er vom Wind heruntergeweht wird. Schließlich werden seine Überreste mitsamt dem Stuhl in einer Grube verscharrt.³⁸ Es bleibt in dieser Episode aber lediglich angedeutet, dass die grotesk unwürdigen Umstände des postmortalen Ergehens dieser Figur die Strafe seien für ihre besondere Bösartigkeit, die zuvor punktuell beschrieben wurde.

Ein bemerkenswertes Beispiel bietet die elaborierte Binnenerzählung über Qi Bochang 祁伯常,³⁹ einer üblen Figur, der u. a. ein inzestuöses Verhältnis mit seiner eigenen Schwester nachgesagt wird. Qi wird drei Jahre vor der Katastrophe das Privileg zuteil, im Zuge einer Traumreise in die Unterwelt einen Blick in das zukünftige Sterberegister werfen zu dürfen. Darin findet er einen Sammeleintrag über sich selber, wonach er mit mehreren Angehörigen seiner Familie gleichzeitig im Wasser umkommen werde. Seine eigene Lebenszeit könne er aber dadurch verlängern, dass er fortan seiner Liebesspeise entsage, Ochsenfrösche (*tianji* 田雞), von denen er noch einen großen Vorrat hat. Trotz seines schier unstillbaren Verlangens nach gebratenen Speisefröschen hält er sich eine Weile an dieses Meidungsgebot. Eines Tages entscheidet er sich aber dafür, das Risiko einzugehen: Er schlägt die Warnung in den Wind und verspeist fortan – gleichsam kompensatorisch – noch umso mehr Frösche. Seine Furcht vor dem im Traum vorhergesagten Todesdatum bleibt aber dennoch bestehen. Als das Datum unaufhaltsam näher rückt, meidet er gezielt Gewässer und versteckt sich in einem daoistischen Tempel in den Bergen, wo er sich sicher wähnt. Als das Unwetter dann aber losbricht, nimmt es ausgerechnet von der Bergspitze, auf der er sich aufhält, seinen Ausgangspunkt. Qi wird von der Sturzflut den Berg hinuntergespült, wobei sein Körper von Felsbrocken zerquetscht und schließ-

37 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 29, S. 420.

38 Ebd., Kap. 29, S. 421.

39 Ebd., Kap. 29, S. 421–425.

lich von einem Ast aufgespießt wird. Weiter geht die implizierte Parallele zu seinem eigenen Umgang mit den Fröschen allerdings nicht. Der Text lässt auch bemerkenswert unerwähnt, dass Ochsenfrösche aufgrund ihrer amphibischen Lebensweise mit der Wassersphäre assoziiert wurden, und dass Qis grausamer Tod sinnbildlich als Vergeltung für dessen vielfachen Frevel an den Wasserkreaturen lesbar ist.

Die unterschiedlichen Todesarten der Überschwemmungsopfer werden zwar als durch deren diverse individuelle und kollektive Schuldverstrickungen begründet behauptet; dass diese vermeintlichen kausalen Zusammenhänge anhand der einzelnen Fallgeschichten allerdings keineswegs plausibel werden, zeigt sich besonders deutlich in einem dritten Fallbeispiel. Darin wird einer namens Chen Hua 陳驊, der eine Affäre mit der Nebenfrau seines Vaters hat, mit dieser zusammen unterwegs im Unwetter vom Blitz erschlagen. Die Erzählerstimme kommentiert abschließend noch, der Meeresdrachenkönig (Hailongwang 海龍王) habe die beiden in seinen „Kristallpalast“ (*shuijinggong* 水晶宮) eingeladen und sei ein so umsichtiger Gastgeber gewesen, dass sie gar nicht mehr hätten gehen wollen. Das kann nur als sarkastische Umschreibung dafür verstanden werden, dass diese zwei Opfer in der Überschwemmungskatastrophe ein Wassergrab fanden.⁴⁰

Gegenbeispiele für von der Katastrophe verschonte Personen bzw. Gruppen werden vor allem anhand der zwei Familien Di 狄 und Xue 薛 erzählt, deren durch Freundschafts- und Heiratsbande verflochtene Kollektivgeschichte im Zentrum des Hauptteils des Romans steht. Während die moralischen Profile dieser zwei Familien sich im weiteren Verlauf der Romanhandlung als – gelinde gesagt – zwiespältig erweisen, werden ihre privilegierten Schicksale in der Überschwemmungskatastrophe, also noch zu Beginn dieses Erzählstrangs, vor allem damit begründet, dass sie den Unsterblichen Xu Xun zeitweise beherbergen und großzügig bewirten. Als sie ihm Abschiedsgeschenke überreichen, lehnt er diese allerdings ab mit der bemerkenswerten Begründung, er sei so flüchtig wie Wasserdampf (*yunshui* 雲水) und habe deshalb keine Verwendung dafür.⁴¹ Der Begriff *yunshui* (wörtl. ‚Wolken und Wasser‘), dient einerseits zwar zur Charakterisierung des unsteten Lebenswandels eines wandernden Daoisten, kann andererseits aber auch als Andeutung von Xus besonderer Affinität zum Wasser und seiner Verfügungsgewalt über dasselbe verstanden werden. Er hinterlässt seinerseits den Xues zum Abschied eine Karte mit dem Rat, sich vor der großen Katastrophe auf einem Baum in Sicherheit zu bringen. Als dann das Wasser anschwillt, dringt es bei den Dis aufgrund einer dämmenden Pille gar

40 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 29, S. 425.

41 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 29, S. 431.

nicht in die Residenz ein, während die Xues, dem Rat des Unsterblichen folgend, auf einen Baum im Innenhof ihres Anwesens klettern. Von dort aus beobachten sie, für die diese Ebene des Geschehens wahrnehmbar zu sein scheint, die Geistergeneräle bei der Erteilung von Befehlen, welche Häuser verschont werden und wer gemäß den Anweisungen des Unsterblichen Xu ertrinken müsse. Der Sohn der Familie Di, Di Xichen 狄希陳, der Protagonist des Hauptteils des Romans, wird außer Hauses von der Flut überrascht. Während er mit einer Schwimmhilfe auf dem Wasser treibt, begegnet er ebenfalls zwei Gottheiten (*shenling* 神靈), von denen die eine auf einem Fisch, die andere auf einem Drachen reitet. Diese entscheiden, dass er aufgrund einer früheren Episode, in der er Verdienste sammelte, überleben dürfe, weshalb er sich auf einen Baumwipfel retten kann.⁴²

Schluss

In den Kapiteln 28 und 29 des Romans *Xingshi yinyuan zhuan* wird erzählt, wie die Bewohner des Landstädtchens Mingshui für ihren sorglosen und eigenmächtigen Umgang mit dem Wasser und dessen Kreaturen kollektiv bestraft werden, indem sie von einer verheerenden Überschwemmung heimgesucht werden, der ein Großteil der örtlichen Bevölkerung zum Opfer fällt. Die nähere Untersuchung des Texts hat zunächst vor allem aufgezeigt, wie aufwändig und sorgfältig die narrative Darstellung dieses Ereignisses konstruiert und kontextualisiert ist: einerseits topisch und landschaftlich-topographisch, andererseits mythisch und in Bezug auf eine aquatische Parallelsphäre von administrativen und göttlichen Instanzen. Die Analyse der Darstellung der Überschwemmungskatastrophe in diesen Kontexten und des Vergeltungsnarrativs hat gleichzeitig aber erhebliche textinterne und -logische Widersprüche zu Tage gefördert. Die Vergeltung für vergangene Taten, soweit diese in Fallgeschichten exemplifiziert wird, erweist sich als viel diffuser motiviert, insofern etwa auch mit Frevel am Wasser nicht in Zusammenhang stehende Vergehen als Begründung für den Ertrinkungstod einzelner Figuren herangezogen werden. Diese Widersprüche sind aber nicht etwa dem Unvermögen des Autors zuzuschreiben, sondern ihrerseits signifikant hinsichtlich ihrer kulturell-semiotischen Bedingtheit. Die Zusammenhänge zwischen individuellem frevelhaften Verhalten und dem Ergehen in der Wasserflut erscheinen nicht einfach inkonsistent oder inkonsequent, sondern als Konstruktion auffällig in ihrer kausalen Überdeterminiertheit und ihrer topischen

42 Ebd., Kap. 29, S. 432.

Überkodierung. Die Einbettung in eine elaborierte Wassertopik und Wassermythik erweist zwar als ästhetisch-semiotisch raffiniert sowie als kultisch-ethnographisch aufschlussreich hinsichtlich der evozierten aquamythischen Vorstellungswelten, mitunter auch als originell, was etwa die Neuinterpretation des legendären Überschwemmungsdrachenbändigers Xu Xun betrifft; sie verfehlt aber letztlich das anzunehmende erzählliterarische Ziel, die Glaubwürdigkeit und Schlüssigkeit der Darstellung dieser Überschwemmungskatastrophe zu erhöhen.

Sun Kaidi 孫楷第 (1898–1986) hat schon 1933 in einem Aufsatz darüber gerätelt, auf welche historische Überschwemmungskatastrophe in der späten Ming- oder frühen Qing-Zeit sich der Autor des *Xingshi yinyuan zhuan* in seiner Darstellung realiter bezogen haben könnte. Dass die Suche nach möglichen historischen Bezugspunkten in Lokalchroniken zu keinen schlüssigen Ergebnissen gelangte,⁴³ überrascht allerdings nicht. Obwohl der Text zwar mimetisch gesättigt zu sein scheint, dürfte seine Bezugnahme auf lokalhistorische Ereignisse und Gegebenheiten eher eine scheinbare gewesen sein. Das lässt sich bereits an der verfremdenden, mitunter sogar pseudogeographischen Lokalisierung der Handlung erkennen. Dieser Autor schrieb also wohl nicht als Augenzeuge über am eigenen Leib erfahrene, traumatisierende Erlebnisse; entsprechend diene die Darstellung auch nicht der Bewahrung einer lokalhistorischen Erinnerung oder der Verarbeitung einer kollektiven Leiderfahrung.

In der internen Chronologie des *Xingshi yinyuan zhuan* folgt auf die Überschwemmungskatastrophe eine schwere Dürre, was topisch als das Umschlagen der „Wasserlandschaft“ (*shuixiang*) in ein „Feuerreich“ (*huoguo* 火國) verbildlicht wird.⁴⁴ Dem liegt aber nicht nur eine dialektische Idee zugrunde, sondern Flut und Dürre sind vielmehr wie die zwei Seiten einer Münze gleichermaßen Ausdruck einer kosmisch-meteorologischen Störung. Während die Sturzflut aber ein plötzliches Ereignis darstellt, besteht das Szenario der Dürre darin, dass sie sich über Monate hinweg erst allmählich anbahnt. Deshalb kann darauf mit geeigneten individuellen, kollektiven und behördlichen Gegenmaßnahmen reagiert werden.⁴⁵ Dass die im 31. Ka-

43 Sun 1981 (1933), S. 1518–1519; vgl. Wu 1997, S. 89–90 und Anm. 10.

44 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 31, S. 450.

45 Dürren und die zu ihrer Beendigung für erforderlich gehaltenen Rituale des Erbittens – oder sogar des Erzwingens – von Niederschlag sind übrigens besser erforscht als Überschwemmungen und allfällige Rituale zur Besänftigung der Wassersphäre. Siehe dazu z. B. Snyder-Reinke 2009. In *Xingshi yinyuan zhuan* wird der ersehnte Niederschlag außer von der Drachengottheit auch vom Stadtgott (*chenghuang* 城隍) erbeten. Siehe dazu Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 31, S. 460.

pitel des *Xingshi yinyuan zhuan* geschilderte Dürre in einigen Gebieten – allerdings nicht in Xiujiang – zu einer Hungerkatastrophe und bis hin zum Kannibalismus eskaliert, hängt wesentlich mit dem Versagen der dortigen Eliten zusammen, die sich nur widerwillig an der wohltätigen Nothilfe für die hungernde Bevölkerung beteiligten. Während erstaunlicherweise nichts dazu gesagt wurde, ob oder wie die praktische Bewältigung der verheerenden Überschwemmungskatastrophe gelang, wird diese im Zusammenhang der Hungerkatastrophe zum zentralen Thema. Deshalb wirkt die Darstellung des Hungers mit seinen Auswirkungen auf die lokale Gesellschaft auch viel glaubwürdiger beschrieben als im Falle der Flutkatastrophe.⁴⁶ Es ist außerdem bezeichnend, dass sowohl die Dürre als auch der Hunger in der erzählerischen Darstellung ganz ohne jede Mythisierung auskommen.

Zu Beginn des 32. Kapitels des Romans wird retrospektiv resümiert, dass das Flut- und Dürrejahr *xinhai* die Strafe des Himmels gewesen sei für die Frevel vergangener Zeiten, nämlich für „die Akte von Ritualübertretungen und Gerechtigkeitsverletzungen“ (*yue li fan yi de shi* 越禮犯義的事) sowie für „die überhebliche Undiszipliniertheit und die frivole Zügellosigkeit“ (*jiaozong yinyi* 驕縱淫佚) der Bevölkerung.⁴⁷ Die Pauschalität dieses Urteils steht aber wiederum im Widerspruch zu vorangegangenen Darstellungen, die vielmehr die Differenziertheit der Schicksale in Abhängigkeit vom Verhalten der Figuren behaupteten, wonach angeblich jeder die ihm zustehende Strafe oder Belohnung bekäme – bis hin zum Konzept der Vorbestimmtheit (bei gleichzeitiger Beeinflussbarkeit) der Lebenszeit jedes Menschen. An der im Rahmen des Romans geradezu unvermeidlichen Widersprüchlichkeit und Überdeterminiertheit sowie des daraus resultierenden Eindrucks der Inkonsistenz und Ambiguität solcher narrativer Vergeltungslogik zeigt sich einmal mehr deren Konstruiertheit.

Was lässt sich aus diesen Episoden des Romans *Xingshi yinyuan zhuan* für das tiefere Verständnis des spätkaiserzeitlichen chinesischen Umgangs mit Risiko und Krisen ableiten? Die multiplen Erklärungshypothesen, die sich tendenziell gegenseitig widerlegen, verschieben das Risiko und die Verantwortlichkeit vom Individuum zum Kollektiv. Sie können ihrerseits auch als Ausdruck eines gesteigerten Krisenbewusstseins des spät-Ming-zeitlichen Autors gedeutet werden, der sich als Zeitgenosse einer „zu Ende gehenden Epoche“ (*moshi* 末世) wahrgenommen haben dürfte.⁴⁸

46 Siehe dazu ausführlicher Wu 1997, S. 91, wo aber vor allem die metaphorischen und allegorischen Dimensionen betont werden.

47 Xi-Zhou Sheng 1981, Kap. 32, S. 463.

48 Yang 2003, S. 135–199.

In der mythisierten Phantasie einer ‚reinigenden Flut‘ mochte er gleichsam den letzten Ausweg aus einer heillos erscheinenden Gegenwart gesehen haben.

Literaturverzeichnis

Altenburger, Roland. 2020. „Flood Disaster in Eighteenth-Century Shandong: Interpretations of Fate in a Drum-Song Ballad“, in *Fate and Prognostication in the Chinese Literary Imagination*, hrsg. von Michael Lackner et al. Prognostication in History Bd. 4. Leiden; Boston: Brill. S. 64–85.

Berg, Daria. 2002. *Carnival in China: A Reading of the Xingshi yinyuan zhuan*. China Studies Bd. 1. Leiden: Brill.

Deng Zhimo 鄧志謨. 1993. „Tieshu ji“ 鐵樹記, hrsg. von Xiang Yongyang 向永陽. In *Mingdai xiaoshuo jikan diyi ji* 明代小說輯刊第一輯, hrsg. von Hou Zhongyi 侯忠義. Chengdu: Bashu shushe. Bd. 4, S. 797–927.

Duan Jiangli 段江麗. 2003. *Xingshi yinyuan zhuan yanjiu* 《醒世姻緣傳》研究. Changsha: Yuelu shushe.

Feng Menglong 馮夢龍, komp. 1965. *Jingshi tongyan* 警世通言. 2 Bde. Xiang-gang: Zhonghua shuju.

Feng Menglong 馮夢龍, komp. 1990. *Sanjiao ounian* 三教偶拈. In *Guben xiaoshuo congkan* 古本小說叢刊. Beijing: Zhonghua shuju. Teil 4, Bd. 5.

Feng Menglong, komp. 2005. *Stories to Caution the World: A Ming Dynasty Collection, Volume 2*, übers. von Shuhui Yang and Yunqin Yang. Seattle und London: University of Washington Press.

Ganany, Noga. 2018. „Origin Narratives: Reading and Reverence in Late-Ming China“, Ph.D. dissertation, Columbia University.

Hu Shi 胡適. 1981 (1931). „*Xingshi yinyuan zhuan kaozheng*“ 《醒世姻緣傳》考證, in Xi-Zhou Sheng 1981, S. 1448–1495.

Li Fang 李昉 et al. (Hrsg.). 2003 (1961). *Taiping guangji* 太平廣記. 10 Bde. Beijing: Zhonghua shuju.

Plaks, Andrew H. 1985. „After the Fall: *Hsing-shih yin-yüan chuan* and the Seventeenth-Century Chinese Novel“, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2, S. 543–580.

Schafer, Edward. 1973. *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*. Berkeley: University of California Press.

Snyder-Reinke, Jeffrey. 2009. *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*. Harvard East Asian Monographs Bd. 311. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

Sun Kaidi 孫楷第. 1981 (1933). „Yi feng kaozheng *Xingshi yinyuan zhuan* de xin“ 一封考證《醒世姻緣傳》的信, in Xi-Zhou Sheng 1981, S. 1500–1527.

Visser, M. W. de. 1969 (1913). *The Dragon in China and Japan*. Reprint. Wiesbaden: Dr. Martin Sändig.

Wang Zengfang 王贈芳 et al., hrsg. 2004 (1840). *Daoguang Jinan fu zhi* 道光濟南府志. *Zhongguo difangzhi jicheng*; Shandong fuxian zhi ji 中國地方志集成; 山東府縣志集; Bd. 1-3. Nanjing: Fenghuang chubanshe.

Wang Zicheng 王子成. 2018. „*Jingyang gong tieshu zhen yao*: Yi pian fanying Mingchao zhengzhi de shuishen ticaixiaoshuo“ 《旌阳宫铁树镇妖》：一篇反映明朝政治的水神题材小说, in *Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 明清小说研究 130 (2018.4), S. 78–92.

Werner, E.T.C. 1932. *A Dictionary of Chinese Mythology*. Shanghai: Kelly and Walsh.

Wu, Yenna. 1997. „From History to Allegory: Surviving Famine in the *Xingshi yinyuan zhuan*“, in *Chinese Culture: A Quarterly Review* 38.4: 87–120.

Wu, Yenna. 1999. *Ameliorative Satire and the Seventeenth-century Chinese Novel: Xingshi Yinyuan Zhuan – Marriage as Retribution Awakening the World*. Chinese Studies Bd. 9. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Xi-Zhou Sheng 西周生. 1981. *Xingshi yinyuan zhuan* 醒世姻緣傳, hrsg. von Huang Suqiu 黃肅秋. 3 Bde. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Yang Xunji 楊循吉 et al. 1990 (1530). *Jiajing Zhangqiu xian zhi* 嘉靖章丘縣志. Tianyige cang Mingdai fangzhi xuankan xubian 天一閣藏明代方志選刊續編 Bd. 57. Shanghai: Shanghai shudian.

Yang, Yu-chun. 2003. „Re-orienting *Jin ping mei*: The Moralizing Tales of *Xingshi yinyuan zhuan* and *Xu jin ping mei*“. Ph.D. dissertation, Princeton University.

Yuan Ke 袁珂. 1957 *Zhongguo gudai shenhua* 中國古代神話. Erw. Ausg. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

Lachen in der Krise. Dramaturgien des Komischen im chinesischen Theater der Gegenwart

Anna Stecher

In this paper, I approach the topic of “crisis” from the perspective of contemporary Chinese theatre and drama, specifically, comedies or plays with comical elements. I argue that many of the humorous, funny, and grotesque plays written and performed in contemporary China merit to be discussed in the context of the topic of crisis. They allow us to see which kinds of crises are performed on contemporary Chinese stages and how these are narrated. I provide in-depth discussions of works by Lin Weiran, Nick Yu, Zhou Shen & Liu Lu, Wen Fangyi, Huang Weiruo and Li Jing. Eventually, I explore how contemporary Chinese dramaturgies of crises can be read both as valuable reflections on contemporary China as well as on shared experiences of crises in the contemporary world in general.

Um sich der krisenhaften Realität des 21. Jahrhunderts aus einer hierzulande wenig bekannten Perspektive zu nähern, wird im vorliegenden Beitrag ein alternativer Weg vorgeschlagen: Er hat lustige, unterhaltsame, groteske Geschichten im Fokus, die von chinesischen Dramatikern in den letzten Jahren verfasst und auf chinesischen Theaterbühnen aufgeführt wurden. In diesem Beitrag möchte ich anregen, sie in Zusammenhang mit dem Thema „Krise“ zu denken: Die hier diskutierten Stücke können zum einen als Belege für aktuelle Krisenthemen im chinesischen Theater gelesen werden, zum anderen auch als Beispiele dafür, wie zeitgenössische chinesische Dramatiker mit komischen Mitteln sehr ernsthafte Themen auf unterhaltsame Art und Weise auf die Bühne bringen. Es wird sich zeigen, dass die dargestellten Krisen durchaus nicht auf China begrenzt, sondern gemeinsame Erfahrungen in der gegenwärtigen Situation sind.

Im Kontext von Theater scheint „Krise“ ein nahezu notwendiges dramaturgisches Moment zu sein: Sowohl als „Wendepunkt“, als „turning point“, durch den sich etwas ändert, als auch als „Störung“ eines Gleichgewichts, einer harmonischen Situation, ist Krise in sehr vielen Stücken seit jeher ein Element, das die Handlung vorantreibt.¹ An den hier diskutierten Dramen fällt daher nicht nur auf, dass sie Krisenmomente und -situationen zum Thema haben, sondern auch besonders, wie diese Krisen inszeniert werden: mit vielen Witzen, Ironie und mit schwarzem Humor.

1 Dies sind nach gängigen Online-Nachschlagewerken die beiden unterschiedlichen gängigen Bedeutungen von „Krise“.

Welche Krisen werden im zeitgenössischen chinesischen Theater inszeniert? Wie gehen Dramatiker dabei vor? Das sind die Fragen, die am Anfang dieses Textes standen. Im folgenden Teil möchte ich zunächst auf das Verständnis der Begriffe „Dramaturgie“ und „Komik“ eingehen, das diesem Text zugrunde liegt. Dann werde ich anhand von einer Reihe von Beispielen aus den letzten fünfzehn Jahren aktuelle Krisen-Dramaturgien im chinesischen Theater, besonders in komischen Stücken, besprechen.

Die Beispiele stammen aus meiner eigenen Arbeit mit chinesischen Stücken der Gegenwart. In den letzten Jahren habe ich eine Reihe von chinesischen Dramen in Zusammenarbeit mit anderen Übersetzern oder alleine ins Deutsche übertragen.² Dass die Auswahl objektiv oder repräsentativ für das gesamte chinesische Gegenwartstheater ist, wird daher nicht angestrebt. Allerdings ist es so, dass einige der im Folgenden besprochenen Stücke in der Tat zu den am meisten diskutierten chinesischen Produktionen der Gegenwart zählen.³ Der Aufsatz möchte daher auch einen möglichen Zugang zu chinesischer Gegenwartsdramatik vorschlagen.

Komische Krisendramaturgien

Dramaturgie gilt als „konzeptionelle Überlegung“ und „Strategie“ von Theater.⁴ Krisen aus dem Gesichtspunkt der Dramaturgie zu untersuchen bedeutet somit einerseits, zu betrachten, welche Krisenmomente und -situationen für die Darstellung im Theater ausgewählt werden. Zum anderen bedeutet es auch, sich mit den Strategien der Inszenierung von Krisen auseinanderzusetzen, in anderen Worten, mit der Frage, wie Krisen erzählt und szenisch umgesetzt werden.

Komik wird im vorliegenden Text als ein Begriff verstanden, der das ganze Spektrum des Komischen umfasst: von seichter Unterhaltung, zu ernsthafterem Witz, hin zu schwarzem Humor, Groteske, Ironie, Satire usw.⁵ Obwohl manchmal

2 Stecher und Xu Jian 2022. Gissenwehrer und Stecher 2018.

3 Die hier besprochenen Stücke *Jiangong de mianzi* 蒋公的面子, *Lü Deshui* 驴得水 und *Jiake* 家客 wurden beispielsweise unter dem Gesichtspunkt der Inszenierung von Intellektuellen besprochen, s. Yuan Li und Tim Beaumont 2021.

4 Fischer-Lichte 2005, S. 80. „D. bezieht sich damit sowohl auf den Bereich der Produktion als auch auf den der Rezeption. [...] Er verweist gleichermaßen auf formale und inhaltliche Erfordernisse und Gegebenheiten, deren Transformation sowie deren mögliche Funktion und Wirksamkeit in einem Aufführungsgeschehen.“

5 Wirth 2017, S. 2. „›Komik‹ dient mittlerweile als Oberbegriff für Belustigendes unterschiedlicher Ausprägung, vom Witzigen über das Farce- und Nonsensehafte bis zum Sati-

versucht wird, zwischen mehr oder weniger „ernsthaften“ Komödien zu unterscheiden,⁶ sind die Grenzen gerade in Bezug auf chinesische Gegenwartskultur meiner Ansicht nach durchaus fließend: Der Film *Danao Tianzhu* 大闹天竺 (Buddies in India, 2017), ein zeitgenössisches Remake des *Xiyouji* 西游记 (Reise nach dem Westen), reiht beispielsweise nahtlos dümmste Witze, Slapstick und groteskkomische Szenen aneinander: Zu Beginn des Filmes findet sich der von Wang Baoqiang 王宝强 verkörperte Gegenwarts-Sun-Wukong als letzter Bewohner eines Abrisshauses, das er gegen hochkletternde Bauarbeiter sowie gegen einen futuristisch surrealen Beschuss aus der Luft verteidigt.⁷ Schließlich willigt er ein, den Sohn eines verstorbenen CEO – der Tripitaka der Gegenwart – auf seiner Reise nach Indien zu begleiten, da ihm versprochen wird, dass sein Haus dann nicht abgerissen wird. Dass das in seiner Abwesenheit trotzdem geschieht, kann als weitere Eskalation des Grotesk-Komischen gesehen werden. Auch wenn die hier folgenden Dramen durchaus als „ernsthafte Komödien“ bezeichnet werden können, da sie als Ganzes betrachtet als kritisch nachdenkliche Reflexionen über die Gegenwart verstanden werden können, sind sie nicht gefeit vor dummen Witzen und Situationskomik. Gerade die Kombination von allen nur möglichen komischen Formen bis in die Extreme sowie eine grundsätzlich komische Perspektive, die alle Ebenen des Theaters umfasst – Sprache, Situation, Handlung, Darstellung, Aufführung – ist oft ein Merkmal zeitgenössischen chinesischen Theaters. Daher scheint mir die Verwendung des Begriffes „Komik“ als „Oberbegriff“ für eine „Eigenschaft, die Gegenständen (Äußerungen, Personen, Situationen, Artefakten, etc.) zugeschrieben wird, wenn sie eine belustigende Wirkung haben“,⁸ gerade in Hinblick auf chinesische Gegenwartskultur durchaus sinnvoll.

Wie durch das genannte Filmbeispiel auch gezeigt werden möchte, ist Komik im chinesischen Gegenwartstheater durchaus nicht als etwas Isoliertes zu betrachten, sondern kann vielmehr als Teil eines *comic turn* verstanden werden, der sich durch die gesamte Gegenwartskultur, -kunst, -literatur Chinas zieht.⁹ Die Beschäftigung

rischen oder Humoristischen.“

6 Xu Jian 2022, S. 25.

7 Wang Baoqiang 2017, Min. 2:00 – 5:00.

8 Wirth 2017, S. 2.

9 Xu Jian 2022, S. 24–25. „Comic turn“ ist ein Begriff, den ich für meinen Vortrag im Rahmen der DVCS Tagung 2020 verwendete, um diese kulturelle Tendenz zu beschreiben. Yu Yangyang hat ein Bild des bekannten Künstlers Yue Minjun 岳敏君 als Titelbild für ihr Buch zur Groteske im chinesischen Gegenwartstheater gewählt, S. Yu Yangyang 2022. Auch dadurch wird gezeigt, dass es im China der Gegenwart eine gemeinsame Vor-

mit Komödien oder komischen Stücken im Theater kann also nicht zuletzt dazu beitragen dieses breite kulturelle Phänomen besser zu verstehen.¹⁰

Historisch betrachtet scheint der *comic turn* im chinesischen Gegenwartstheater vor allem zwei Traditionen verpflichtet zu sein: zum einem dem kommerziellen Theater, wie es seit den 1990er Jahren durch den Umbau des gesamten chinesischen Theatersystems entstanden ist; zum anderen kritischen komischen Stücken, Satiren und Allegorien, wie sie in den 1980er Jahren von Sha Yexin 沙叶新 und Wang Jingyu 王景愚 verfasst wurden.¹¹ Verglichen mit den 1980er Jahren sind aktuelle Produktionen zum einen kommerzieller, zum anderen existenzieller, schwärzer, grotesker.

In Zusammenhang mit dem Thema Krise sind komische Stücke deswegen wertvoll, weil sie es oft verstehen, Gefühle des Krisenhaften in ihrer Ausweglosigkeit zu inszenieren. Gerade dadurch sind sie offen für Übertragungen auf andere oder allgemeine zeitgenössische Krisensituationen.

Varianten-Dramaturgien

Eine Reihe von zeitgenössischen Stücken funktioniert nach einem Schema, das ich hier als „Varianten-Dramaturgie“ bezeichnen möchte: Auf der Bühne kommt es zu einem Konflikt, der nicht in einem Mal aufgelöst wird, sondern es werden im Gegenteil verschiedene Möglichkeiten geboten, von denen jede einzeln durchgespielt wird.¹²

Ein erstes Beispiel ist das Stück *Qing ni dui wo shuo ge huang* 请你对我说个谎 (Bitte lüg mich an) der in den 1970er Jahren geborenen Dramatikerin Lin Weiran 林蔚然.¹³ Der Konflikt zeigt sich zunächst in klassischer Form: Ein Mann und seine Geliebte treffen sich in der Weihnachtsnacht bei ihm zuhause. Die Ehefrau – Ärztin

liebe für das Komische in unterschiedlichen künstlerischen Formen gibt.

10 Zu Humor in China sind in den letzten Jahren eine Reihe von Publikationen erschienen. S. Milner Davis 2013, Rea 2015, Tam u.a. 2018, Zhu Ping u.a. 2019. Abgesehen von *xiangsheng* 相声-Kabarett ist Gegenwartstheater aber nicht Gegenstand dieser Untersuchungen.

11 Zu einem Abriss über die Komödie im chinesischen Theater s. Xu Jian 2022, S. 11–31.

12 Sabine Heymann hat eine Reihe von bekannten westlichen Stücken zusammengestellt, die einer ähnlichen Dramaturgie folgen. Heymann 2022, S. 46–47.

13 Das Stück wurde 2010 in Peking uraufgeführt. Es wurde bisher über 100 Mal gespielt und war sehr erfolgreich. Die deutsche Übersetzung mit dem Titel „Einmal lügen für mich“ ist erschienen in Lin Weiran 2022, S. 239–284. Die hier zitierten Beispiele stammen aus dieser Übersetzung.

von Beruf – hat ihre Schicht getauscht und ertappt die beiden in flagranti. Was dann folgt, ist nicht die Trennung oder das große Verzeihen, sondern eine Reihe von Szenarien, die allesamt auf der Bühne durchgespielt werden: In der ersten Variante mit dem Titel „Flucht“ nimmt die Geliebte Reißaus. In der zweiten mit dem Titel „Entdeckung“ wird sie von der Ehefrau gesehen. In der dritten kommt es zur „Konfrontation“ – die Figuren besprühen sich gegenseitig mit Pfefferspray und beschimpfen sich. In der vierten „Kampf“ kommt es zu einem offenen Schlagabtausch, am Ende gerät der Protagonist aus Versehen an eine Überdosis Schlaftabletten. Im „Epilog“ wird noch eine fünfte Variante angedeutet: Als die Ehefrau nach Hause kommt, eröffnet sie ihrem Mann, dass sie schwanger ist. Die Geliebte im Kleiderschrank verdünnt sich schlussendlich in eine andere Dimension.

In einer Krise befindet sich nicht nur die Ehe des Protagonisten und der Ärztin, sondern auch jede Figur für sich. Der Protagonist namens Ma Tong 马通 – sein Name ist ein Homophon des Wortes „Klosett“ *matong* 马桶 – ist ein Klosettdesigner, der sein Meisterwerk, einen komplexen Prototyp, der nicht für die Massenproduktion geeignet war, mitten in seinem Wohnzimmer aufgestellt hat:

LOKUS Ich befinde mich schon längst in der Midlife-Crisis. Wenn das Telefon klingelt, gerate ich in Panik. Wenn ich die Stimme eines Kunden höre, habe ich das Gefühl, ich muss auf der Stelle kotzen. Aber als Ehemann muss ich furchtlos die Stellung halten. Ich verstecke mich im Klo und beiße mir fast die Zähne aus, und wenn ich rauskomme, muss ich falsch und freundlich lächeln. Ich kann nicht mehr. Ich bin noch sehr attraktiv und kriege junge Frauen ins Bett. Doktor Zhong, von deiner Haltung habe ich schon ewig genug. Wenn ich mit dir ins Bett gehe, dann habe ich das Gefühl, ich fickte eine Patientin, die auf eine Untersuchung wartet. Ich fühle mich wie ein Frauenarzt! Manchmal würde ich dich am liebsten umbringen!¹⁴

Doris, die Geliebte, ist in drei Figuren Weiß, Rot und Blau gespalten. Diese haben in jeglicher Hinsicht völlig unterschiedliche Ansichten und schlagen immer wieder verschiedene Vorgehensweisen vor:

ROT Meine Damen, lasst uns das Leben genießen. Wenn ein volles Glas vor dir steht, dann hast du es auszutrinken, egal ob Honig drin ist oder Kochwein.

BLAU Er hat sich die ganze Zeit lang verstellt!

WEIß Vielleicht schickt er mich auch nur raus, um mich zu beschützen.¹⁵

14 Lin Weiran 2022, S. 276–277.

15 Lin Weiran 2022, S. 250.

Die Ehefrau, Doktor Zhong, zeigt sich in jeder Szene als Strategin, egal ob sie sich stark oder verletzlich, kämpferisch oder nachgiebig zeigt. Jede Emotion ist ins Extreme übersteigert, gespielt. Sogar die Schwangerschaft erscheint vor allem als eine Strategie, um dem Treiben ihres Ehemannes ein Ende zu setzen. Ihr wahres Gesicht bleibt daher immer verborgen.

Nach dem Chaos am Ende des Stückes, in dem alle Figuren „aus Versehen“ fast in einen Mord bzw. Selbstmord durch Schlaftabletten verwickelt werden, wird jede Wendung der Handlung möglich und durchaus vorstellbar.

Ein ähnliches Gefühl der Unsicherheit – welches ist die wahre Variante? Gibt es sie überhaupt? Gibt es vielleicht noch andere? – bleibt auch am Ende des Stückes *Jiake* 家客 (Der Hausgast, 2017) von Nick Rongjun Yu 喻荣军.¹⁶ Darin werden ebenfalls drei Möglichkeiten durchgespielt, wobei diese nicht nur mit der Gegenwart oder mit der Zukunft zu tun haben, sondern vielmehr mit der Vergangenheit. Diesmal handelt es sich um die Konstellation eine Frau und zwei Männer. Variante 1: Mann A fuhr im Jahr 1976 aus Arbeitsgründen nach Tangshan, kam dort in das berühmte Erdbeben, verlor daher einen großen Geldbetrag, für den er verantwortlich war und kam daher wegen Veruntreuung öffentlicher Mittel ins Gefängnis. Mann A und Frau führen vierzig Jahre später eine bescheidene Ehe.

Mann B ist als eine Art Schatten dabei. Variante 2: Mann A fuhr 1976 nach Tangshan und nutzte das Erdbeben, um abzutauchen und eine neue Identität anzunehmen. Die Frau studierte und wurde Professorin, heiratete Mann B und führt mit diesem ein gutbürgerliches Leben. 40 Jahre später steht der tot geglaubte Mann A plötzlich vor der Haustür und schafft Aufruhr im mittlerweile von allgemeinem Desinteresse geprägten Leben des Intellektuellen-Paares. Variante 3: Mann A fuhr nach Tangshan, kam nach Shanghai zurück und verließ seine Frau. Diese heiratete Mann B. Mann A ist zu einer Erinnerung im Dialog der beiden geworden. Obwohl die Figuren sowie ihre Schicksale vertauscht werden, ist das private Ergebnis immer dasselbe: Nach 40 Jahren Ehe leben Mann und Frau in täglichem Streit, egal mit wem sie verheiratet sind, egal ob sie arm sind oder reich.

16 Der 1971 in Anhui geborene Nick Yu ist einer der am meisten gespielten chinesischen Dramatiker der Gegenwart. S. Conceison 2011; Heymann 2022. Das Stück *Jiake* hatte 2017 am Shanghai Huaju Yishu Zhongxin 上海话剧艺术中心 (Shanghai Dramatic Arts Centre) in der Regie von Zhou Xiaoqian 周小倩 Premiere, es wurde sehr erfolgreich in China aufgeführt und erhielt mehrere Preise. Meine Übersetzung ist erstmals 2019 mit dem Titel „Zu Gast im eigenen Haus“ im Per Lauke Verlag, Hamburg, erschienen. Eine überarbeitete und durch zahlreiche Fußnoten erweiterte Fassung findet sich in Yu Rongjun 2022, S. 51–111.

XIA ABENDHIMMEL Und was ist mit unserem Leben?

MO MAULBEERE Was soll schon damit sein? Das hier ist doch unser Leben.

XIA ABENDHIMMEL Das hier soll ein Leben sein? Aufstehen, in den Park gehen, heimkommen, essen, in die Luft starren, Mittagsschlaf halten, weiter in die Luft starren, Abend essen, fernsehen, schlafen, wieder aufstehen, wieder in den Park gehen, wieder heimkommen ...¹⁷

Neben dem alltäglichen Kleinkrieg gibt es nur eine Konstante: Die Weichen für die Gegenwart wurden vor vierzig Jahren gestellt, geblieben ist ein Nagelhaus, das abgerissen werden soll – und mit ihm seine Bewohner, die für eine verschwindende Generation stehen – so kann die Andeutung zumindest weitergedacht werden.

Was wäre, wenn vor vierzig Jahren jemand eine andere Entscheidung getroffen hätte? Was wäre, wenn wirklich plötzlich jemand an der Tür klingelt, den man seit 40 Jahren nicht mehr gesehen hat? Wenn dadurch meine aktuelle Realität ins Wanken gerät, weil mein Haus eigentlich sein Haus ist, meine Ehefrau eigentlich seine Ehefrau? Während die Relativität des persönlichen Lebens auch für Menschen ohne kulturelle Vorkenntnisse zu einer durchaus nachvollziehbaren Krise führt, wird im Stück von Nick Yu immer wieder eine Parallele zur chinesischen Geschichte angedeutet: 1976 ist nicht nur das Jahr des Tangshan Erdbebens, sondern auch das Jahr, in dem Mao Zedong und Zhou Enlai starben. Das Jahr markiert somit einen „turning point“ in der politischen Geschichte Chinas und die Möglichkeit die Karten neu zu mischen. Im Anschluss daran wurde die Reform- und Öffnungspolitik gewählt, die für viele einen gesellschaftlichen Aufschwung brachte. Was wäre geschehen, wenn eine andere Entscheidung getroffen worden wäre? Wer hätte dann einen Aufschwung erlebt und wer wäre abgestiegen? Durch die Varianten-Dramaturgie geschieht also vor allem eines: Entwicklungen und Gegenwart werden nicht als gegeben hingenommen, sondern hinterfragt. Das sicher und stabil geglaubte tägliche Leben mit all seinen Routinen und Kleinlichkeiten gerät plötzlich ins Wanken und zeigt sich als durchaus verletzlich.

17 Yu Rongjun 2022, S. 62.

Republikzeit-Dramaturgien

Die Republikzeit erfreut sich in den letzten Jahren als historischer Hintergrund für literarische, filmische und dramatische Werke sehr großer Beliebtheit.¹⁸ In Hinblick auf das Thema Krise fällt auf, dass mit der Wahl der Republikzeit eine der anerkannten größten Krisenzeiten der chinesischen Geschichte des 20. Jahrhunderts als Setting gewählt wird. Wie aus jedem Geschichtsbuch bekannt ist, stehen sich zum einen Kommunisten und Guomindang gegenüber. Zum anderen hängt über allem noch die „Krise der Nation“ in Form des japanischen Aggressionskrieges. Die Ansiedlung einer Handlung in der Republikzeit bringt also zum einen ein großes Konfliktpotenzial mit sich. Zum anderen wird vielfach auch mit den Erzählmustern dieses Konflikts gespielt: Denn Chiang Kai-shek oder die Japaner sind die Schurken-Figuren in den Mainstream-Erzählungen, während die Kommunisten vielfach die Helden sind. In *Lü Deshui* 驴得水 (Esel Wasserträger, 2012) von Zhou Shen und Liu Lu wird diese Zeit zum Hintergrund für einen grotesken Korruptionsskandal.¹⁹ In *Jiang gong de mianzi* 蒋公的面子 (Respekt vor Chiang Kai-shek, 2012) stellt Wen Fangyi drei Intellektuellen-Figuren vor die Wahl, Chiang Kai-sheks Einladung zum Bankett anzunehmen – oder abzulehnen. Beides kann nur falsch sein und hat in jedem Fall fürchterliche Konsequenzen.²⁰

18 Belege dafür sind Begriffe wie „Republikzeit-Fieber“ (*minguo re* 民国热), „Republikzeit-Stücke“ (*minguo ju* 民国剧), „Republikzeit-Fernsehserien“ (*minguo dianshi ju* 民国电视剧), zu denen sich zahlreiche Einträge im Netz sowie Artikel in chinesischen Datenbanken finden.

19 *Lü Deshui* wurde 2012 am Muma Theater in Beijing uraufgeführt. Aufgrund des großen Erfolges wurde das Stück von der bekannten Comedy-Truppe Mahua FunAge Kaixin Mahua 开心麻花 2016 verfilmt. S. Kaixin Mahua 2016. An der deutschsprachigen Übersetzung des Stückes war ich mitbeteiligt, S. Zhou und Liu 2018. Unter den zahlreichen kreativen Titelvorschlägen wurde hier „Esel Wasserträger“ gewählt: Im Chinesischen bedeutet der Titel sinngemäß „Esel erhält Wasser“, de facto ist „Lü Deshui“ im Stück aber auch der Name einer Figur.

20 *Jiang gong de mianzi* wurde ebenfalls 2012 uraufgeführt, die Autorin war damals eine Bachelor-Studentin an der Universität Nanjing. Mittlerweile ist sie Promotionsstudentin und eine bekannte Bühnenautorin. Das Stück, eigentlich als Studentenaufführung für das 110jährige Gründungsjubiläum der Universität Nanjing entstanden, wurde sehr bekannt. Aufführungen in anderen chinesischen Städten, in den USA und in Taiwan folgten, s. Liu Siyuan 2016, S. 327; Stenberg 2022, S. 112–117. Eine Übersetzung des Stückes findet sich in Wen Fangyi 2022, S. 118–182. Die Übersetzung begann im Rahmen eines Lektürekurses an der LMU München. Der deutschsprachige Titel „Respekt vor Chiang Kai-shek“ versucht auf die Komik im Stück hinzuweisen, im chinesischen Text wird mit der Doppeldeutigkeit des chinesischen Begriffs *mianzi* 面子 (Gesicht) gespielt, s. Wen Fangyi

Die Ausgangssituation in *Lü Deshui* ist jener der oben beschriebenen Stücke durchaus ähnlich: *Qing ni dui wo shuo ge huang* setzt mit einem der vielen geheimen Treffen zwischen Lokus und seiner Geliebten ein, *Jiake* beginnt mit der Alltagsszene der Unwissenden, und auch in *Lü Deshui* herrscht perfekte Harmonie – die auf einen Betrug gebaut ist: Um mehr Geld einzukassieren, hat die „Drei-Volksprinzipien-Grundschule“ (Sanmin xiaoxue 三民小学 – ein Hinweis auf die Verbindung mit der Nationalregierung und der Guomindang, da die Drei Volksprinzipien erstmals 1912 von Sun Yatsen formuliert wurden), irgendwo auf dem Land, einen Esel – Wasserträger – als Lehrer angemeldet. Das Gehalt wird unter den Lehrern mehr oder weniger gerecht aufgeteilt. Dieses System scheint gut zu funktionieren, wird aber durch die Ankündigung des Besuchs von Seiten eines Schulinspektors der Nationalregierung aus seiner Ruhe gebracht. Dieser Besuch führt zu einer Krisenstimmung in der Lehrerschaft, die es in der Mehrheit für vorteilhafter hält, den Betrug nicht zuzugeben und die Farce weiter aufrechtzuerhalten. Als Folge verselbstständigt sich das Lügengebäude und nimmt immer größere und absurdere Züge an. Um einen Ersatz für den fiktiven und somit nicht vorhandenen Lehrer zu finden, wird dem Schulinspektor ein Schmied als Englischlehrer vorgeführt. Dass dieser nicht Englisch kann, sondern einen lokalen Dialekt als Shakespeare-Sonett rezitiert, tut nichts zur Sache: Der Inspektor gibt nämlich selbst nur vor, des Englischen mächtig zu sein. Nach und nach stellt sich zudem heraus, dass der Inspektor den Schwindel schon längst durchschaut hat, selbst aber ein großes Interesse an der Weiterführung des Betrugs hat. Dem imaginären Lehrer soll nämlich eine große Spende von Seiten eines amerikanischen Philanthropen zukommen, von dieser Spende profitiert wiederum nicht nur die Schule, sondern auch das Bildungsministerium. Was zunächst als kleine Schwindelei begann, entpuppt sich im Laufe des Stückes als systemgreifendes Prinzip. Gegen Ende des Stückes wird sogar das Publikum zum Mitmachen animiert und somit zum Komplizen des Spektakels: Als der amerikanische Philanthrop nämlich selbst nach China fährt, um nachzuschauen, was mit seinem Geld passiert, wird ihm erklärt, dass der von ihm geförderte Kollege soeben verstorben sei und die Begräbnisfeierlichkeiten in vollem Gange seien:

SCHULINSPEKTOR Ich habe euch gesagt, dass ihr ein paar Dorfbewohner suchen sollt, um einen guten Eindruck zu machen. Habt ihr das getan?

LEHRER Ja, das haben wir!

SEKRETÄR *zeigt auf das Publikum* Schau doch! Ein Haufen Leute!

SCHULINSPEKTOR *sieht ins Publikum* Und warum sehen die hier alle aus, als ob sie sich gerade eine Theateraufführung ansehen? Warum sind da sogar einige dabei, die lachen? Wenn der Amerikaner kommt und die Begräbnismusik erklingt, dann will ich sie weinen hören!

SEKRETÄR / LEHRER Kein Problem! Das wird sofort erledigt!

SEKRETÄR / LEHRER *instruieren auf zwei Seiten das Publikum* Liebes Publikum, bitte helft uns ein bisschen. Sobald die Begräbnismusik erklingt, müsst ihr weinen. Wer richtig weinen kann, soll richtig weinen. Wem das nicht gelingt, der kann „Uuuuuuuuuuuuu“ machen. Vielen Dank! Und wer am lautesten weint, der darf sich nach der Vorstellung am Ausgang einen Preis abholen!²¹

Obwohl Namen wie die „Drei-Volksprinzipien-Grundschule“ und andere Zeichen auf die Republikzeit verweisen und am Anfang erwähnt wird, dass das Stück im Jahr 1942 spielt, sind zahlreiche Szenen so angelegt, dass der Gegenwartsbezug offensichtlich ist: Bestechung und Korruption waren und sind in den letzten Jahrzehnten in China ein großes Thema, das mit den Anti-Korruptionskampagnen von Xi Jinping eine neue Dimension angenommen hat. Dieses Stück ist in seiner ersten Form aber schon vorher entstanden. Zudem ist das Stück sehr leicht übertragbar auf andere Situationen von Vetternwirtschaft und Korruption, auch außerhalb Chinas.

Jiang gong de mianzi, verfasst von Wen Fangyi 温方伊, spielt zum größten Teil nur ein Jahr später, nämlich im Jahr 1943, und zwar in Chongqing, der damaligen Hauptstadt der Republik China. Auch dieses Stück hat – ähnlich wie *Lü Deshui* – eine Krise unter Intellektuellen zum Thema.²² Zu dieser kommt es aufgrund der Verbindungen zwischen Intellektuellen und der Staatspolitik.²³ Das zentrale Problem in *Jiang gong de mianzi* ist nämlich die Frage, ob sich ein Intellektueller, ein Professor an einer Hochschule, von einem Diktator wie Chiang Kai-shek zu einem Bankett einladen lassen soll oder nicht. Wie der chinesische Titel, in dem der mehrdeutige Begriff „Gesicht“ *mianzi* 面子 verwendet wird, suggeriert: „Ist es wichtiger das Gesicht von Chiang Kai-shek zu wahren oder das Gesicht als Intellektuelle nicht zu verlieren?“²⁴ Oder im Kontext des Untersuchungsgegenstandes dieses Bandes: Vor

21 Zhou und Liu 2018, S. 109.

22 S. dazu auch Yuan Li und Tim Beaumont 2021.

23 Stenberg 2022, S. 112–117.

24 Xu Jian 2022, S. 30.

dem Hintergrund einer gewaltigen politischen Krise kommt es zu einem Showdown der Intellektuellen, bei dem jeder, trotz seiner Fähigkeiten mit Zitaten aus alten Werken kunstvoll verschlungene Andeutungen zu machen, schließlich dazu gezwungen wird, seine Entscheidung zu treffen.

Wie sollen sie in dieser Situation entscheiden? Sollen sie die Einladung von Chiang Kai-shek annehmen oder nicht? Die Diskussion dieser Frage unter den drei Professoren nimmt den Raum des gesamten Stückes in Anspruch. Ihre persönlichen Neigungen sind bald klar: Bian Congzhou ist bereits als Privatlehrer von Chiangs Sohn angestellt. Xia Xiaoshan, Institutsvorstand und ranghöchster Akademiker unter den dreien, möchte lieber Kun-Opern singen und mit Politik nichts zu tun haben, aber er hat ein Faible für gutes Essen. Shi Rendao schließlich zeigt sich als ein wahrhafter Intellektueller, arm wie eine Kirchenmaus und nur auf seine Bücher konzentriert, zudem sympathisiert er mit den Kommunisten.

BIAN CONGZHOU Wenn man mit der Regierung unzufrieden ist, kann man ja nach Yan'an gehen. Aber in Yan'an gibt es nicht einmal elektrisches Licht, was soll man da groß machen?

SHI RENDAO In der Regierung gibt es weder Demokratie noch Freiheit, was soll man da groß machen?

BIAN CONGZHOU Gibt es denn in Yan'an Demokratie und Freiheit?

SHI RENDAO Immerhin mehr Demokratie und Freiheit als hier.

BIAN CONGZHOU Ich habe nur davon gehört, dass es dort Demokratischen Zentralismus gibt, aber nichts von Demokratie und Freiheit. Alle reden von Freiheit, dann hat die *Zentral-Zeitung* auch die Freiheit Gerüchte zu verbreiten.²⁵

Explizit ausgesprochen wird es nicht: Aber am Ende verdichten sich die Hinweise, dass schlussendlich alle drei Professoren der Einladung von Chiang Kai-shek gefolgt sind. Doch damit ist das Stück noch nicht zu Ende: In einer zweiten Ebene, die mehrmals eingespielt wird, befinden sich die drei Figuren nämlich im Jahr 1967, mitten in der Kulturrevolution und einer weiteren großen Krise im China des 20. Jahrhunderts. Dass sie vor über 20 Jahren eine Einladung von Chiang Kai-shek erhielten und wahrscheinlich auch angenommen haben, wird ihnen nun zum Verhäng-

25 Wen Fangyi 2022, S. 161.

nis – auch wenn sie sich eigentlich nicht mehr richtig daran erinnern können und wollen:

ALTER XIA XIAOSHAN Das war doch so?

ALTER BIAN CONGZHOU Ja, das war so.

ALTER XIA XIAOSHAN Hast du das auch nicht falsch in Erinnerung?

ALTER BIAN CONGZHOU Ich erinnere mich sehr gut daran.

ALTER SHI RENDAO Das, was ich gesagt habe, war nicht falsch.

ALTER BIAN CONGZHOU Das Neujahrssessen.

ALTER SHI RENDAO Stimmt, du bist da alleine hingegangen.

ALTER BIAN CONGZHOU Wir sind zu dritt hingegangen.

ALTER SHI RENDAO Was?

ALTER BIAN CONGZHOU Zu dritt.

ALTER XIA XIAOSHAN Zu dritt.

ALTER BIAN CONGZHOU Du, ich und er.

ALTER SHI RENDAO Unsinn.²⁶

Bestechlichkeit, Verfolgung persönliche Vorteile, Nähe, Abstand oder Kritik von offensichtlich unrechtmäßig handelnden Mächtigen, Studentendemonstrationen – zahlreiche Themen und Fragen, die in Bezug auf Intellektuelle in den 1940er Jahren in den beiden Stücken angesprochen werden, faszinieren und erschüttern im chinesischen Kontext mehr aufgrund ihres Gegenwartsbezugs und nicht als historische Betrachtung.²⁷ Durch die Wahl dieser Krisenzeit als Hintergrund für die Handlungen wird somit auch Krisenhaftes in der Gegenwart gezeigt.

Im Kontext der Ereignisse, die im Europa des Jahres 2022 nach der russischen Invasion der Ukraine vor sich gehen, hat besonders das Stück *Jiang gong de mianzi* – völlig unbeabsichtigt – einen Nerv der Zeit getroffen: Geht es nicht auch hier um

26 Wen Fangyi 2022, S. 143.

27 S. dazu auch Stenberg 2022, S. 117.

die Frage, wie sich Künstler, Intellektuelle oder auch andere Menschen autoritärer Macht gegenüber verhalten können oder sollen? Kam es nicht in den letzten Wochen zu einer Reihe von Showdowns bekannter Persönlichkeiten, die sich durch die neue Situation dazu gezwungen fanden, sich auf die eine oder die andere Seite zu stellen – oder von der Bildfläche zu verschwinden? Ist es nicht so, dass auch hier ein Mächtiger zu zahlreichen Banketts geladen hat? Und dass genau das jetzt, zwei Jahrzehnte später, zum Verhängnis werden kann? Ist es daher notwendig, Dostojewski vom Stundenplan zu streichen?²⁸ Oder ist wichtig, trotzdem weiter miteinander zu forschen?²⁹ Chinesische Stücke über die Republikzeit bieten durchaus auch eine anregende Lektüre im Kontext aktueller Krisen im europäischen Raum.

Dramaturgien des Fantastischen

Auch das Übernatürliche, Unheimliche, Fantastische ist in zeitgenössischen Stücken eine Dimension, die oft als Hintergrund oder als ganz natürlich eingebrachtes Element funktioniert. In *Jiake* von Nick Yu tritt beispielsweise am Ende jedes Aktes die männliche Figur auf, die eigentlich verschwunden oder gestorben ist. Während diese Figuren in der Sprache der Protagonistin als „Hirngespinnste“ bezeichnet werden, stellt sich für den Zuschauer die ganz konkrete Frage, ob sie „real“ oder „fantastisch“ sind. Wenn sie nämlich real sind, dann würde das bedeuten, dass die gesamte Handlung, die gerade durchgespielt wurde, eigentlich das „Hirngespinnst“ ist. Oder ist das, was geschieht, nur eine Frage der Perspektive – wie es die dreiteilige sich immer wieder selbst widersprechende Geliebten-Figur in *Qing ni dui wo shuo ge huang* provokant zu formulieren scheint? Durch das ganz selbstverständliche Einbringen und Einfließen-Lassen fantastischer und übernatürlicher Elemente gerät die dargestellte Welt selbst in eine Krise – oder zumindest die Wahrnehmung des Zuschauers, der, einmal mit einem Geist, einem „Hirngespinnst“ oder einer Zeitreise konfrontiert, weiß, dass er jetzt mit allem rechnen muss – oder auch, dass vielleicht alles, was dargestellt ist, eben nicht wahr, sondern nur eine mögliche Wahrnehmung ist.

Im Stück *Qin guo xiju* 秦国喜剧 (Die Komödie von Qin, 2016) schafft die in den 1970er Jahren geborene Autorin Li Jing 李静 eine Bühnenwelt, in der historische Persönlichkeiten, unmittelbare Gegenwart und Fiktion nahtlos miteinander ver-

28 Baldi 2022.

29 Thoma 2022.

bunden sind.³⁰ Zu ersteren zählen Ying Zheng 嬴政, der König des Staates Qin, der 221 v. Chr. das erste Kaiserreich gründen und somit als Erster Kaiser in die Geschichte eingehen sollte, sowie seine Berater Han Fei 韩非 und Li Si 李斯. Erfunden – oder zumindest „fiktionaler“ – sind die Figuren des Theatermanns Mo Li 墨离 und seiner Truppe.³¹ Der Gegenwartsbezug wird konkret durch sprachliche Mittel hergestellt. So kommen der qin-zeitliche König und der relativ zeitlose Theatermann in ihrem Dialog beispielsweise auf die „Marktforschung“ zu sprechen, von der sie historisch betrachtet natürlich 2000 Jahre entfernt sind:

YING ZHENG Warum willst du unbedingt ein lustiges Stück schreiben?

MO LI Weil wir im Zeitalter der Komödien leben, Majestät.

YING ZHENG Willst du damit sagen, dass es ein lächerliches Zeitalter ist?

MO LI Keineswegs, Majestät. Ich denke nur, dass die Menschen in unserer Zeit lieber lachen als weinen. Das ist das Ergebnis der Marktforschung, Majestät.³²

Schon im als Selbstgespräch der Schauspielerin angelegten Prolog wird deutlich gemacht, wie hier Geschichte mit Gegenwart verbunden wird. Als sie auf Li Si zu sprechen kommt, bezeichnet sie ihn als *diaosi* 屌丝 (Schwanzhaar), einem Begriff, der eindeutig nicht qin-zeitlichen oder han-zeitlichen Schriften entstammt, sondern der Internetsprache des 21. Jahrhunderts:

DU HENG Im Han-Reich hat sich niemand für ihn interessiert, aber bei uns hier ist er aufgestiegen. Und warum? Weil der König einen Satz über ihn gesagt hat. Er hat einen Text von ihm gelesen und gesagt: „Wenn ich eines Tages den Han Fei kennen lernen darf, dann habe ich nicht umsonst gelebt!“ Gewaltig! Das hat Minister Li Si gehört. Li Si stammt ursprünglich aus dem Chu-Reich, wo er ein absoluter Loser war. Aber hier hat er jede Gelegenheit genützt, um dahin zu kommen, wo er heute ist.³³

Auch thematisch werden aktuelle Probleme angesprochen: Die drei Schauspieler führen ein Stück auf als Spiel im Spiel, das im Laufe des Stückes in drei verschiede-

30 Das Stück wurde 2017 in der Regie von Yi Liming 易立明 am Zhongjian Juchang 中间剧场 (Inside-Out Theater) in Beijing gespielt.

31 Auch bei der Figur des Mo Li können Verbindungen zur historischen Person Mozi 墨子 gefunden werden, s. van Ess 2022, S. 358–359.

32 Li Jing 2022, S. 376.

33 Li Jing 2022, S. 367.

nen, immer wieder abgeänderten Fassungen präsentiert wird. Grund dafür ist das Missfallen des hochrangigen Publikums – Ying Zheng, Han Fei und Li Si, welches den Dramatiker dazu zwingt, das Stück immer wieder umzuschreiben. Hier schwingt die Frage nach Zensur mit, staatlicher oder anderweitiger Einflussnahme von Mächtigen oder Geldgebern auf künstlerische Produktion. Das Ergebnis sind immer groteskere Wendungen der Handlung, in denen schließlich Gespieltes, Inszeniertes und wahre Gefühle und Emotionen zusätzlich nahtlos ineinanderfließen und die Künstler sowie das Kunstwerk selbst in eine Krise versetzen. Auch dieses, als Spiel im Spiel inszeniert, verweist auf Situationen der Gegenwart: Ein Untertan bietet sich im Gegenzug für einen Kita-Platz und eine schöne Wohnung dem König zum Fraß an. Während in der ersten Variante noch klare Werte, Helden und Schurken auszumachen sind, treten in den umgeschriebenen Versionen zunehmend Geheimagenten auf oder Figuren, die ihr wahres Gesicht nicht zeigen und verborgene Strategien und Taktiken anwenden. Etwas Ähnliches geschieht in der historischen Ebene des Stückes, wo Li Si die Diskussion über das Stück dafür benutzt, um seinen Kontrahenten Han Fei auszuschalten.

Daneben fließt immer wieder eine fiktionale Ebene ein: Am Ende des Stückes gelingt den Schauspielern die Flucht ins fantastische Land des Pfirsichblütenquells, das wiederum aus dem Werk *Taohuayuan ji* 桃花源记 (Aufzeichnungen vom Pfirsichblütenquell) von Tao Yuanming 陶渊明 (365?–427) bekannt ist. Zahlreiche Zitate stellen Verbindungen her zu allen möglichen literarischen Werken aus der chinesischen Geschichte. Neben tang- und songzeitlichen Gedichten wird auch der 1997 verstorbene Autor Wang Xiaobo eingebunden: Wie Li Jing zu Beginn des Stückes erwähnt, stammt die Figur des „Speisemenschen“, der sich einem Mächtigen als Speise verkauft, aus dessen Werk.³⁴ In einem kritischen Augenblick wird sogar Shakespeare adaptiert: Als sich der Theatermann Mo Li im Staat Qin vor einem weißen Stück Stoff mit der Frage konfrontiert sieht, wie er sein Stück ändern soll, fällt ihm wohl Hamlet ein: „Lachen oder nicht lachen“, spricht er im Monolog, „das ist hier die Frage.“³⁵

Mit der fantastischen Welt der *Komödie von Qin*, die unmittelbare Gegenwart, Geschichte und Fiktionales verbindet, liegt ein Text vor, der zahlreiche Krisenmomente aus Vergangenheit und Gegenwart anschnidet und Richtungen zur Reflexion anbietet.

34 Li Jing 2022, S. 365.

35 Li Jing 2022, S. 392.

Im Stück *Luocha guo* 罗刹国 (Im Monsterland, 2009) verbindet der bekannte Dramatiker Huang Weiruo 黄维若 die qing-zeitliche Erzählung *Luocha haishi* 罗刹海市 (Das Trugbild der Dämonenstadt) von Pu Songling 蒲松龄 (1640–1715) mit Situationen aus dem 21. Jahrhundert.³⁶ Dadurch schafft er eine phantastische Bühnenwelt, in der Qing-Zeit und Gegenwart, Phantastisches und Realität, Monster und Menschen miteinander verflochten werden. In der ersten Szene des Stückes strandet sein Protagonist Ma Ji 马骥 – ganz wie in der Textvorlage von Pu Songling – in einem fremden Land.

Auf einmal schreit eine schöne Frau schrill auf.

FRAU Monster! Monster! Er ist ein Monster!

Alle schreien erschrocken auf:

ALLE Ah! Monster, Menschenfresser! Hilfe! Hilfe!

In diesem Augenblick sieht der tropfnasse Mensch, wie die Menschen vor ihm aussehen, und beginnt ebenfalls erschrocken zu schreien.

TROPFNASSER MENSCH Monster! Monster! Hilfe! Hilfe!

Beide Seiten sehen sich erschrocken gegenseitig an, die gesamte Bühne ist ein einziger „Monster“-Schrei. Die jungen Leute aus dem Monsterland stieben

36 Huang Weiruo ist Professor im Ruhestand. Jahrzehntlang unterrichtete er an der Zentralen Theaterakademie in Peking Szenisches Schreiben. Er ist der Autor zahlreicher Dramen und Fernsehserien. In deutscher Übersetzung liegt die schwarze Komödie *Xiucui yu guizhishou* 秀才遇刽子手 (Der Studiosus und der Henker) vor, s. Huang Weiruo 2008. *Luocha guo* wurde von Dezember 2016 bis Januar 2017 in der Inszenierung von Zhao Miao 赵淼 am Zhongguo Guojia Huajuyuan 中国国家话剧院 (Chinesisches Staatsschauspiel) in Peking aufgeführt, s. Huang Weiruo 2022, S. 190. Diese Inszenierung wurde 2017 auch auf dem Edinburgh Fringe Festival gespielt, s. Edinburgh Fringe 2017. Für die Übersetzung des Stücktitels sowie des Titels der Erzählung gibt es zahlreiche Möglichkeiten: Der Begriff *luocha* 罗刹 ist selbst eine Transliteration des Sanskritwortes *rākṣasa* und bezeichnet Dämonen. Während die Übersetzer der Erzählung vielfach den Begriff „Rakshasas“ in den Titel übernommen haben – so in „The Rakshas’ Sea Market“ (Sondergard, 2008) oder in „The Raksasas and the Ocean Bazaar“ (Foreign Language Press, 1989), wurde das Stück in Edinburgh mit dem Titel „Luocha Land“ präsentiert. Für meine publizierte Übersetzung wählte ich „Im Monsterland“, um das Monsterhafte direkter auszudrücken, s. Huang Weiruo 2022, S. 190.

*auseinander und ergreifen die Flucht. Der gleichermaßen erschrockene Schiffbrüchige läuft auf allen Vieren in eine andere Richtung davon.*³⁷

Ähnlich wie in Pu Songlings Erzählung findet sich Ma Ji in Huang Weiruos Komödie in einer verkehrten Welt, in der das schön und tugendhaft ist, was in der ihm bekannten Welt als hässlich und falsch gilt, um umgekehrt. Wenn in Pu Songlings Erzählung aber die Grenzen zwischen den Dämonen und Menschen klar sind, so sind diese bei Huang Weiruo zunehmend verschwommen: Unter den Monstern kommen nach und nach Menschen zum Vorschein, während der Mensch Ma Ji nach anfänglichem Zögern durchaus dazu bereit ist, ein Monster zu werden. In der Erzählung bemalt er sich das Gesicht schwarz. Im Stück wird die Bemalung des Gesichts zu einem Ritual der echten Verwandlung, das von fantastisch anmutenden Monsterfrauen begleitet wird:

CHOR DER MONSTERFRAUEN *(singend und tanzend)*

Schau dein wahres Ich an,
schau dein Seelen-Ich an.
Wer ist denn kein Knochenberg,
eingehüllt in neue Kleider?
Wer ist nicht ein Haufen Triebe,
aber spricht von wahrer Liebe?
Wer ist kein Betrüger,
aber spricht von hohen Zielen?
Wer ist nicht falsch und verlogen,
und spricht von Wahrheit und Gerechtigkeit?³⁸

Wenn Ma Ji bei Pu Songling eines Tages wieder nachhause fahren kann, dann ist das bei Huang Weiruo nicht mehr möglich. Am Ende des Stückes kommt seine Menschen-bzw. Monsteridentität – je nach Perspektive – für alle ans Tageslicht, er ergreift die Flucht. Doch die Vermutung bleibt, dass er als Untergetauchter sein Dasein fristen muss.

Im Getümmel gelang es Ma Ji zu entfliehen, die Suche landauf und landab verlief ohne Spur. Manche sagen, dass er tagtäglich ein neues Gesicht trägt. Des-

37 Huang Weiruo 2022, S. 193. Die Passage aus Pu Songlings Erzählung hat hier eindeutig als Vorlage gedient: „Als er einmal wie die andern Kaufleute zur See fuhr, wurde er durch einen Wirbelsturm davongetragen. Nach vielen Tagen und Nächten erreichte er eine große Stadt, deren Menschen alle seltsam missgestaltet waren. Als sie Ma kommen sahen, schienen sie ihn für Spuk zu halten und liefen mit wildem Geschrei davon.“ Pu 1989, S. 248.

38 Huang Weiruo 2022, S. 219–220.

wegen kann es gut sein, dass er unter uns ist, hier und heute, und den Frühling genießt.³⁹

Während die Krise bei Pu Songling darin besteht, dass es Ma Ji als Menschen in ein Dämonenland verschlägt, ist das Unheimliche im Stück von Huang Weiruo, dass Ma Ji den Monstern immer ähnlicher wird und am Ende Monster und Menschen nicht mehr klar voneinander unterschieden werden können.

Die hier auf fantastische Art und Weise verhandelte Krise ist somit keine geringere als die Krise des Individuums und seiner Werte. Im Kontext von Gesellschaften, ob der chinesischen oder der europäischen, wird hier meiner Meinung nach in Form von Komödie untersucht, wie sich ein Individuum, das durchaus eine Reihe von schönen Dingen gelernt hat, in einem neuen Kontext recht schnell aus opportunistischen Gründen verwandeln kann, um zu überleben, oder um Karriere zu machen und erfolgreich zu sein. Das Monsterland ist somit kein Land am anderen Ende des Ozeans, sondern unser alltäglicher Lebensraum, in dem jeder eifrig an seinem eigenen Aufstieg arbeitet – und dafür zu allem bereit ist, auch ein Monster zu werden. Dramaturgien des Fantastischen bieten sich sehr dafür an in anderen Kontexten weiter gedacht zu werden.

Epilog

Im Gegensatz zu Dramaturgien, die sich darum bemühen, Ordnung in die Handlungen zu bringen, Geschehnisse mit einer logisch nachvollziehbaren Entwicklung zu versehen und idealerweise alles in einen klaren Schluss münden zu lassen, nutzen die hier angeführten Beispiele das Potential der Komik, um episodenhaft zu erzählen, sich in Varianten wiederholende Strukturen zu verwenden, verschiedene Kommunikationsebenen gleichzeitig zu bedienen, unterschiedliche Möglichkeiten offenzulassen, in Bildern und Allegorien zu arbeiten, die auf unterschiedliche Kontexte übertragen werden können. Krisen werden somit aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet, sie lösen sich aber nicht auf.

Kein einziges der hier angeführten Stücke nimmt einen klar versöhnlichen Schluss: Bei Nick Yu bleibt am Ende der Zweifel, welche Version die wahre ist, und ob die Figuren überhaupt echt sind oder Hirngespinnste. In *Lü Deshui* beschwört die männliche Lehrerschaft in einer grotesken Schlusszene zum wiederholten Mal ihre Ideale, während sich ihre Kollegin umbringt. In *Jiang gong de mianzi* erklingt am

³⁹ Huang Weiruo 2022, S. 234.

Ende zum wiederholten Mal ein Lied aus der Oper *Changsheng dian* 长生殿 (Palast des ewigen Lebens) von Hong Sheng 洪昇 (1645–1704), das zu einem einsam durch das Land reisenden Musiker gehört. *Luocha guo* entlässt das Publikum mit der Überlegung, dass Ma Ji vielleicht unter uns ist oder gar jeder von uns – als Monster gewordener Mensch oder als Mensch, der sich in einer Monsterwelt nicht als solcher outen darf. *Qinguo xiju* beendet die ausweglose Situation mit einer phantastischen Reise an einen ebenso phantastischen Ort. Am Ende der von Lin Weiran inszenierten Beziehungskrise steht, wie am Anfang des Stückes, eine in sich gesplante Figur, die sich über ihre eigene Vielfalt amüsiert.

Ob das Lachen in der Krise am Ende im Hals stecken bleibt oder vielleicht doch „Entlastung“⁴⁰ bringt, ist eine Frage, die an anderer Stelle weiter erörtert werden muss.

Literaturverzeichnis

Baldi, Chiara. 2022. „L’università Bicocca cancella il corso di Paolo Nori su Dostoevskij. Lo scrittore in lacrime: “È censura”. Poi il dietrofront dell’ateneo“, La Stampa,

https://www.lastampa.it/cronaca/2022/03/02/news/l_universita_bicocca_cancella_il_corso_di_paolo_nori_su_dostoevskij_evitiamo_le_polemiche_lo_scrittore_in_lacrime_e_ce-2866014/ (Zugriff am 3. Mai 2022).

Conceison, Claire. 2011. „Behind the Play. The World and Works of Nick Rongjun Yu“, in *Theatre Journal* 63.3, S. 311–321.

Fischer-Lichte, Erika, Doris Kolesch und Matthias Warstat (Hrsg.). 2005. *Metzler Lexikon Theatertheorie*. Stuttgart und Weimar: Metzler.

Gissenwehler, Michael, und Gerd Kaminski (Hrsg.). 2008. *In der Hand des Höllenfürsten sind wir alle Puppen. Grenzen und Möglichkeiten des chinesischen Figurentheaters der Gegenwart*. München: Utz.

40 Eine Reihe von Wissenschaftlern geht davon aus, dass das Komische dazu beitragen kann, dass man Dinge leichter nimmt: „Vertreter der Entlastungstheorie nehmen mit Freud an, dass Komik und verwandte Phänomene als Einsparungen im psychischen Energiehaushalt von Individuen anzusehen sind; das Komische geht, so lässt sich diese Idee erläutern, mit der als lustvoll erfahrenen Befreiung von moralischen und rationalen Kontrollanstrengungen einher, die Personen in sozialen Zusammenhängen gemeinhin zu erbringen haben.“ Wirth 2017, S. 3.

Gissenwehler, Michael und Anna Stecher (Hrsg.). 2018. *Chinas Schauspiel. Nah am Nerv. Sechs Stückübersetzungen*. München: Utz.

Heymann, Sabine. 2022. „Es gibt kein Wenn im Leben...“. – Nick Rongjun Yu „Zu Gast im eigenen Haus“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 32–50.

Huang Weiruo (übers. von Zhang Weiyi und Anna Stecher). 2008. „Der Studiosus und der Henker“, in *In der Hand des Höllenfürsten sind wir alle Puppen. Grenzen und Möglichkeiten des chinesischen Figurentheaters der Gegenwart*, hrsg. von Michael Gissenwehler und Gerd Kaminski; München: Utz, S. 109–169.

Huang Weiruo (übers. von Anna Stecher). 2022. „Im Monsterland“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 190–234.

Kaixin Mahua. 2016. *Lü Deshui 驴得水 Mr. Donkey*,
<https://www.youtube.com/watch?v=zJ3p8pdCjcg> (Zugriff am 3. Mai 2022).

Li Jing (übers. von Anna Stecher). 2022. „Die Komödie von Qin“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 365–441.

Lin Weiran (übers. von Anna Stecher). 2022. „Einmal lügen für mich“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 239–284.

Liu Siyuan (Hrsg.). 2016. *Routledge Handbook of Asian Theatre*. London und New York: Routledge.

Milner Davis, Jessica, und Jocelyn Chey (Hrsg.). 2013. *Humour in Chinese Life and Culture. Resistance and Control in Modern Times*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

National Theatre of China. 2022. „Luocha Land by Huang Weiruo“, Edinburgh Fringe, Press Release,
http://www.cthefestival.com/files/M_SOTA77z9NTCN%20luoc%20press%20release.pdf (Zugriff am 3. Mai 2022)

Pu, Songling (übers. von Gottfried Rösler). 1989. *Zwei Leben im Traum. 67 Erzählungen der Bände fünf bis acht aus der Sammlung Liao-dschai-dschai-yi*. Zürich: Die Waage.

Rea, Christopher. 2015. *The Age of Irreverence. A New History of Laughter in China*. Berkeley: University of California Press.

Stecher, Anna, und Xu Jian (Hrsg.). 2022. *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*. München: Utz.

Stenberg, Josh. 2022. „Eine verhängnisvolle Einladung: Intellektuelle und Staatsmacht auf der Bühne. Einleitung zu Respekt vor Chiang Kai-shek von Wen Fangyi“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 112–117.

Tam, King-fai, und Sharon R. Wesoky (Hrsg.). 2018. *Not just a laughing matter: Interdisciplinary Approaches to Political Humor in China*. Singapore: Springer.

Thoma, Nadja. 2022. „Wissenschaftssanktionen sind kein geeignetes Mittel gegen den Krieg“, *Der Standard*,
<https://www.derstandard.at/story/2000134729751/wissenschaftssanktionen-sind-kein-geeignetes-mittel-gegen-den-krieg> (Zugriff am 3. Mai 2022)

Van Ess, Hans. 2022. „Der Mensch als Nutztier – eine Parabel aus dem alten China auf die Autokratie. Einleitung zur Komödie aus Qin von Li Jing“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 357–364.

Wang Baoqiang. 2017. *Danao Tianzhu 大闹天竺*,
<https://www.youtube.com/watch?v=C3EQCtFPzIQ> (Zugriff am 3. Mai 2022).

Wen Fangyi (übers. von Anna Huff, Ingrid Rodiek, Laura Streck, Yangyang Yu, Anna Stecher). 2022. „Respekt vor Chiang Kai-shek“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 118–182.

Wirth, Uwe (Hrsg.). 2017. *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler.

Xu Jian. 2022. „Was brauchen wir zum Lachen? Zur Geschichte und Gegenwart der Komödie in China“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 11–31.

Yu Rongjun (übers. von Anna Stecher). 2022. „Zu Gast im eigenen Haus“, in *Die Konjunktur der Komödie im China der Gegenwart. Stücke und Zugänge*, hrsg. von Anna Stecher und Xu Jian; München: Utz, S. 51–111.

Yu Yangyang. 2022. *Chinesischer Karneval. Mit Bachtin das zeitgenössische Schauspiel lesen*. München: Utz.

Yuan Li und Tim Beaumont. 2021. „Dramatizing Chinese Intellectuals of the Republican Era in *Face for Mr. Chiang Kai-shek*: Encoding Nostalgia in a Comedy of Ideas“, in *New Theatre Quarterly* 37.3, S. 281–294.

Zhou Shen und Liu Lu (übers. von Anna Stecher und Zhang Weiyi). 2018. „Esel Wasserträger“, in *Chinas Schauspiel. Nah am Nerv. Sechs Stückübersetzungen*, hrsg. von Michael Gissenwehrer und Anna Stecher; München: Utz, S. 28–124.

Zhu, Ping, Wang Zhuoyi und Jason McGrath. 2019. *Maoist Laughter*. Hong Kong: Hong Kong University Press.