

Rüdiger Breuer,
Heiner Roetz (Hg.)

Worüber man nicht spricht

Tabus, Schweigen und
Redeverbote in China



Jahrbuch der
Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 12

Harrassowitz Verlag

Jahrbuch der Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 12

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Worüber man nicht spricht

Tabus, Schweigen
und Redeverbote in China

Herausgegeben von
Rüdiger Breuer und Heiner Roetz

2018

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

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

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 1860-8531
ISBN 978-3-447-10807-2

Inhalt

<i>Rüdiger Breuer und Heiner Roetz</i>	
Vorwort	7
<i>Heiner Roetz</i>	
Schweigen oder reden? Zu <i>bu yu</i> und <i>bu jiang</i>	11
<i>Tania Becker</i>	
Ein Meter Demokratie. Chinesische Performance zwischen Selbstbestimmung und Selbstverstümmelung	19
<i>Li Jianjun</i>	
Das <i>Yijing</i> und das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit. Eine kritische Anmerkung zur historisch orientierten <i>Yijing</i> -Forschung	45
<i>Astrid Lipinsky</i>	
Das Tabu der häuslichen Gewalt in China	75
<i>Mariana Münning</i>	
Sprachpolitik als Selbstzensur. „Elegante Sprache“ (<i>yayan</i>) und „volkstümliche Zeichen“ (<i>suzi</i>) bei Wei Jiangong (1901–1980)	91
<i>Monique Nagel-Angermann</i>	
Worüber nicht gesprochen wird. Inzest: Verstoß gegen Moral und Recht im eigenen Haus	113
<i>Josie-Marie Perkuhn</i>	
Wie erforscht man stillstrebende Konsensfindung? Ein Beitrag zur Faktionalismusforschung	129
<i>Jonas Polfuß</i>	
Don'ts und Tabus in deutscher Ratgeberliteratur über China	157

Christian Soffel

Die Familienunterweisungen des Zhu Xi (Zhu Wengong jiaxun).

Ein Familiengeheimnis in der späten Kaiserzeit 191

Wang Xuebo

Das schweigende China. Lu Xuns Machtkritik im

Licht der Diskurs-Macht-Analyse Michel Foucaults 205

Isabel Wolte

Das Ende der Worte. Politisches Engagement im

Werk des Regisseurs, Schauspielers und Autors Shi Hui 221

Autorinnen und Autoren 239

Vorwort

Rüdiger Breuer und Heiner Roetz

Wann darf oder sollte man sagen, was man will, und wo liegen gesellschaftlich vorgegebene Grenzen des Ausdrucks, die man einzuhalten hat? Gebieten ein sozialer Konsens, ein ausdrückliches Verbot, die Höflichkeit oder die Klugheit, in Wort und Schrift Zurückhaltung walten zu lassen? Lässt sich über alles sprechen, oder gibt es Gegenstände, die im Dunkel bleiben sollten oder sich der sprachlichen Darstellung etwa ganz entziehen? Und welche Wege bleiben, wo nicht das offene Wort gewählt wird, ein Signal so zu versenden, dass die Botschaft ankommt und die Grenzen zugleich im Auge behalten und nicht überschritten werden?

Tabus und Verbote in Bezug auf die Sprache haben die Kulturgeschichte ebenso begleitet wie Versuche, sie zu brechen oder subtil zu umgehen. In China finden sich Mahnungen zum vorsichtigen Umgang mit Worten seit den Tagen der antiken Philosophen Kongzi 孔子 (551–479 v. u. Z.) und Laozi 老子 (trad. 6. Jh.). Nur selten aber bedeuten sie die Aufgabe des Anspruchs auf Artikulation von Dissens. Sie sind gegebenenfalls eingebettet in eine subtile Kunst der Anspielung, des beredten Schweigens, des rhetorischen Umwegs, der negativen Aussage oder des Griffs zu anderen Formen des Ausdrucks. Nicht nur Philosophie, Historiographie und Literatur haben in diesem Spannungsfeld gestanden, sondern auch das moralische und zumal das bis heute mit Redetabus konfrontierte politische Handeln.

Die in diesem Band versammelten Aufsätze haben ihren Ursprung in Vorträgen, die im November 2015 auf der XXVI. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Chinastudien gehalten wurden. Unter dem allgemeinen Tagungsmotto „*Bu yu* 不語, *bu jiang* 不讲 – Worüber man nicht spricht“ hatten sich die Vortragenden den oben formulierten Fragen aus unterschiedlichen inhaltlichen und fachwissenschaftlichen Perspektiven heraus genähert. Wie durch die Wahl der unverkürzten „Langzeichen“ für *bu yu* bzw. der Kurzzeichen für *bu jiang* angedeutet, deckten die Vorträge der Jahrestagung zeitlich und inhaltlich ein weites Spektrum ab, das sich von der chinesischen Antike bis in die volksrepublikanische Gegenwart erstreckte.

Die Aufsätze im vorliegenden Sammelband sind in alphabetischer Reihenfolge nach den Namen der Autorinnen und Autoren angeordnet, werden aber eingeleitet durch einen einführenden Beitrag von Heiner Roetz zu den Implikationen und Bedeutungsebenen der beiden Ausdrücke *bu yu* – eine Anspielung auf eine Stelle in den *Gesprächen des Konfuzius* (*Lunyu* 論語) – und *bu jiang* – entlehnt einer schwarzen Liste der Volksrepublik China von „Sieben Dingen, über die nicht geredet werden darf“ (*Qige buyao jiang* 七个不要讲).

Tania Becker wirft in ihrem Aufsatz einen Blick auf das Werk der modernen chinesischen Performancekünstler Zhu Yu 朱昱 (geb. 1970) und vor allem He Yunchang 何云昌 (geb. 1967), die mit provokanten Tabubrüchen einen wortlosen Protest gegen die als brutal empfundene chinesische Gesellschaft von heute einlegen.

Der Beitrag von Astrid Lipinsky behandelt den rechtlichen Umgang mit häuslicher Gewalt gegen Frauen in China, welche nach wie vor als ein Familiengeheimnis behandelt wird, das möglichst nicht nach außen getragen werden soll. Die Autorin zeigt, wie im chinesischen „Gesetz gegen häusliche Gewalt“ von 2016 im Unterschied zur Gesetzgebung in Hongkong und Taiwan alte patriarchale Tabus fortwirken und der Opferschutz gegenüber dem Schutz der Familie und der öffentlichen Ordnung zurücktritt.

Mariana Münning bespricht zwei Maßnahmen der Sprachplanung, an denen der Linguist Wei Jiangong 魏建功 (1901–1980) beteiligt war, und deren Legitimierung: die Verbreitung der Nationalsprache (*Guoyu* 國語) unter der Herrschaft der Guomindang in Taiwan und danach die Einführung verkürzter Schriftzeichen in der Volksrepublik China. Beide Maßnahmen, obwohl in ihrer Berufung auf „elegante“ (*ya* 雅) bzw. „volkstümliche“ (*su* 俗) Diskurse einander entgegengesetzt, schrieben vor, wie man zu sprechen bzw. zu schreiben hat und wie nicht. Die Wertung bzw. Abwertung dieser Diskurse folgte der jeweiligen Logik der Zensur und Selbstzensur.

Der Beitrag von Monique Nagel-Angermann thematisiert am Beispiel des Umgangs mit Inzest in der chinesischen Antike erneut die Familie, die offenbar ein besonderer Raum des Verschweigens war. Wie in den meisten Gesellschaften war Inzest auch in der chinesischen Vormoderne tabuisiert, allerdings wichen die Vorstellungen davon, welche Arten des sexuellen Kontakts als inzestuös galten, nicht nur von denen anderer Gesellschaften ab, sondern waren über die Jahrhunderte selbst einem Wandel unterworfen.

Josie-Marie Perkuhn geht einem offiziell in Abrede gestellten und tabuisierten, tatsächlich aber den politischen Kurs der Volksrepublik China entscheidend beeinflussenden Faktor nach: der Existenz von Faktionen in der Kommunistischen Partei Chinas.

Jonas Polfuß untersucht die Darstellung von Rede- und Verhaltenstabus (Don'ts), meist in Zusammenhang mit der Warnung vor „Gesichtsverlust“, in westlichen Reiseratgebern zu China.

Christian Soffels Thema ist die Geschichte der *Familienunterweisungen* (*jiaxun*) des Song-zeitlichen Konfuzianers Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). Familienunterweisungen gehörten zu den streng vertraulichen Texten, die aus Respekt vor den Ahnen innerhalb der Familie geheim gehalten wurden. Gleichwohl machte ein Familienmitglied im 17. Jahrhundert den Text seines berühmten Vorfahren der Öffentlichkeit zugänglich – wie der Autor vermutet, im vergeblichen Versuch, dem wachsenden Bedeutungsverlust von Zhu Xis orthodoxer Lehre entgegenzuarbeiten.

Ausgehend von einer Rede mit dem Titel „Das schweigende China“ (*Wusheng de Zhongguo* 無聲的中國) und der Erzählung „Tagebuch eines Wahnsinnigen“ (*Kuangren riji* 狂人日記) des republikzeitlichen Schriftstellers und Intellektuellen Lu Xun 魯迅 (1881–1936) analysiert Wang Xuebo dessen Machtkritik im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Michel Foucaults (1926–1984). Lu Xuns Auseinandersetzung mit der klassischen Schriftsprache war Wang zufolge Teil seiner Kritik am kaiserlichen Despotismus, denn Lu Xun sah in ihr ein Mittel, die Mehrheit der chinesischen Bevölkerung zum Schweigen zu verurteilen.

Abschließend behandelt Isabel Woltes Artikel das exemplarische Schicksal Shi Huis 石揮 (1915–1957), eines politisch engagierten Regisseurs, Schauspielers und Autors, der 1957 in der Volksrepublik China als „Rechtsabweichler“ gebrandmarkt wurde und, um alle sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten gebracht, schließlich als letztes Mittel, sich zu äußern, den Freitod wählte.

Die Herausgeber danken sämtlichen Autorinnen und Autoren sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Harrassowitz Verlags für die fruchtbare und konstruktive Zusammenarbeit bei der Produktion dieses Bandes.

Bochum, September 2018

Schweigen oder reden? Zu *bu yu* und *bu jiang*

Heiner Roetz

Die Deutsche Vereinigung für Chinastudien (DVCS) versucht die Themen ihrer Jahrestagungen so zu wählen, dass in dem weiten und heterogenen Fachgebiet der Sinologie möglichst viele Interessen abgedeckt werden können. Nicht nur literaturwissenschaftlich, historisch, linguistisch, philosophisch, kunstgeschichtlich und anderweitig orientierte Sinologinnen und Sinologen, sondern auch die mehr klassisch und die modern ausgerichteten sollen sich angesprochen fühlen. Auch mit dem Thema der im Herbst 2015 an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführten Jahrestagung – „*Bu yu* 不語, *bu jiang* 不講 – Worüber man nicht spricht“ – ließ sich ein Bogen spannen, der von der Antike bis in die unmittelbare Gegenwart reicht, wie schon die Wahl der unverkürzten traditionellen und der verkürzten modernen Schriftzeichen auf der Ankündigung der Tagung zeigen sollte. Zugleich hat das Thema eine Besonderheit, insofern es die Sinologie doppelt anspricht: Es ist zum einen ein Gegenstand der chinabezogenen Forschung. Zum andern aber betrifft es auch die Selbsterforschung der Sinologie – es nötigt sie zur Überlegung, worüber sie selbst eigentlich sprechen und wozu sie Stellung nehmen will und wie sie sich gegebenenfalls zu entsprechenden Erwartungen ihrer Texte, aber auch des heutigen China, verhalten soll.

Die Ausdrücke *bu yu* und *bu jiang*, die zunächst einmal beide mit „nicht über etwas sprechen“ übersetzbar sind – *bu jiang* auch mit „nicht diskutieren“ –, markieren zwei paradigmatische Fälle der zur Diskussion stehenden Problematik, die einen Rahmen abstecken, aber nicht in jedem der Beiträge dieses Bandes angesprochen werden können. Deshalb sollen sie hier kurz vorgestellt werden.

Bu yu ist ein Kürzel für die viel zitierte *Lunyu*-Stelle (論語) *Zi bu yu guai li luan shen* 子不語怪力亂神,¹ deren Sinn wie der fast aller Passagen der *Gesammelten Worte* des Konfuzius (551–479 v. Chr.) umstritten ist. Klar zu

1 *Lunyu* 7.21, zitiert nach [Lunyu yinde] 論語引得: *A Concordance to the Analects of Confucius*. (Harvard-Yenching Sinological Index Series, Suppl. 16, Rpt. Taipei: Cheng-wen Publishing, 1966).

sein scheint, und hierin sind sich fast alle Interpreten einig, dass hier von Konfuzius gesagt wird, er meide bestimmte Themen, möglicherweise weil er sie als unnütz, heikel, tabuisiert oder gar schädlich betrachtet, und ferner, dass die Stelle Konfuzius' Verhältnis zur Religion betrifft. Strittig ist dabei, ob es sich bei den gemiedenen Themen um zwei (*guaili* und *luanshen*) oder um vier (*guai*, *li*, *luan* und *shen*) handelt. Die frühen chinesischen Kommentare präferieren die erste Möglichkeit, während die zweite sich seit der Song-Zeit als Mehrheitsmeinung durchgesetzt hat.² Die ältere Auffassung hat aber immer wieder bedeutende Vertreter gefunden wie z. B. den Schriftsteller und Historiker Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978).³

Die meisten von mir verglichenen westlichen Wiedergaben haben sich der Mehrheitsmeinung angeschlossen. So übersetzen etwa James Legge (1815–1897) und Ralf Moritz:

The subjects on which the Master did not talk, were—extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings.⁴

Wovon der Meister nicht sprechen mochte, das waren Zauberei, Kraftstücke, Aufruhr und Geister.⁵

Es gibt allerdings Ausnahmen. So übersetzt Richard Wilhelm (1873–1930):

Der Meister sprach niemals über Zauberkräfte und widernatürliche Dämonen.⁶

Für Wilhelm drückt sich hierin Konfuzius' private Lebensmaxime des „schweigenden Vorübergehens“ aus, und er zitiert zum Vergleich Goethes *Faust*:

Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm. Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen! Was er erkennt läßt sich ergreifen. Er wandle so den Erdentag ent-

2 Siehe die ausführliche Darstellung in Qiu Yanggui 裘錫圭: „Shuo Lunyu Shuer de ‚luan shen‘“ 說《論語·述而》的「亂神」, in: He Zhihua 何志華 und Feng Shengli 馮勝利 (Hrsg.): *Chengji yu tuoxin: Hanyu yuyanwenzixue yanjiu* 承繼與拓新: 漢語語言文字學研究 (Xianggang: Shangwu Yinshuguan, 2014), Bd. 1, S. 67–75. Siehe auch Cheng Shude 程樹德: *Lunyu jishi* 論語集釋 ([Beijing: Guoli Huabei Bianyiguan, 1943] Rpt. Taipei: Yinwen Yinshuguan, 1990), S. 416f.

3 Siehe Qiu, „Shuo Lunyu Shuer de ‚luan shen‘“, S. 68.

4 James Legge: *The Chinese Classics*, Bd. 1: *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean* (Oxford: Clarendon Press, 1893), S. 201 (*Lunyu* 7.20 in Legges Zählung).

5 Ralf Moritz: *Konfuzius* (Frankfurt am Main: Röderberg, 1983), S. 71.

6 Richard Wilhelm (Übers.): *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher* (Frankfurt a. M.: Zweitausendundeins, 2008), S. 235 (*Lunyu* 7.20 in Wilhelms Zählung).

lang; *Wenn Geister spuken geh’ er seinen Gang.* Im Weiterschreiten find’ er Qual und Glück, Er! unbefriedigt jeden Augenblick.⁷

Auch Wolfgang Kubin liest *guaili* und *luanshen* als zwei Nominalphrasen:

Der Meister sprach nicht [viel] von magischen Mächten und bösen Geistern.⁸

Kubin kritisiert die Auffassung, dass es sich bei *guai*, *li*, *luan* und *shen* um vier selbständige Nomen handelt, als unplausibel und merkt zur Übersetzung von Moritz an: „[W]as soll das heißen bzw. was ist da die Logik?“ Er setzt die Stelle an die Spitze seiner Auswahl von *Lunyu*-Passagen und liest sie als Beleg für die religiöse Stimmung des Werks, die er meint gegen die „Mehrheit der Agnostiker“⁹ in Erinnerung rufen zu müssen. Tatsächlich liegt er damit allerdings im Trend, denn auf Widerstand stößt im *religious turn* der Konfuzianismus-Studien der letzten Zeit eher, wer Konfuzius als säkularen Ethiker verstehen will. Indes ist die säkulare Sicht so alt wie der Konfuzianismus selbst. Der „Ritenstreit“, den die katholische Kirche um die akkommodierende jesuitische Missionspraxis austrug, begann nicht erst im 17. Jahrhundert, sondern bereits in der chinesischen Antike, und er wird bis heute fortgesetzt.¹⁰

Im Kern der Debatte steht die Frage, ob das Schweigen über die Geister bzw. Götter (*shen*) und die an anderer Stelle von Konfuzius zum Ausdruck gebrachte Distanzwahrung (*yuan* 遠)¹¹ als eine Abkehr von religiösen

7 Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. Eine Tragödie*, in: Emil Staiger u. a. (Hrsg.): *Goethe, Werke* (6 Bde., Frankfurt am Main: Insel, 1965), Bd. 3., S. 323 (Zweiter Teil, V. Akt).

8 Wolfgang Kubin: *Konfuzius. Gespräche* (Freiburg: Herder, 2011), S. 26.

9 Ebd., S. 7; siehe auch S. 25.

10 Schon die Mohisten polemisierten gegen die Leugnung der Existenz der Geister durch die Konfuzianer (siehe *Mozi* 墨子 48; Sun Yirang 孫詒讓 (Hrsg.): *Mozi jiangou* 墨子間詁 [*Zhuzi jicheng* 諸子集成 4, Xianggang: Zhonghua Shuju, 1978], S. 276), einer der Gründe, weshalb ich Kubin nicht folgen kann, wenn er in seiner Interpretation versichert, dass „die Vorstellung von Magie Teil der chinesischen Weltanschauung ist“ (S. 26). Zu meiner eigenen Sicht siehe Heiner Roetz: „The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism“, in: Marion Eggert, Lucian Hölscher (Hrsg.): *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia* (Leiden: Brill, 2013), S. 9–34; und „Die Internalisierung des Himmelsmandats. Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion“, in: Walter Schweidler (Hrsg.): *Transcending Boundaries. Practical Philosophy from Intercultural Perspectives* (Sankt Augustin: Academia, 2015), S. 145–158.

11 „Korbflechter Chi fragte, was Klugheit sei. Der Meister sagte: ‚Widme dich der Gerechtigkeit im Volk. Ehre die Geister und Götter, aber wahre zu ihnen Distanz. Das kann man

Überzeugungen zu verstehen ist, auf dem Weg hin zur später bei Xunzi 荀子 (ca. 310–ca. 230 v. Chr.) explizit werdenden Überführung des Kultes in Kultur,¹² oder ob es gerade als Zeichen einer tiefen Ehrfurcht und respektvollen Scheu vor dem Heiligen zu gelten hat. In diesem Kontext wäre wohl allerdings eine Lesart plausibler, die *shen* nicht mit *luan* als negativem Attribut verbindet.

Nun hat Xu Zhengui 徐振貴 in einem Beitrag von 2006 noch auf eine völlig andere Möglichkeit hingewiesen, *Lunyu* 7.21 zu verstehen.¹³ Scheinbar lose aneinandergereihte Stellen im *Lunyu*, so Xu, bilden immer wieder thematische Blöcke, die am besten als Fließtext zu lesen seien. Als einen solchen Block sieht er auch die üblicherweise getrennt behandelten Passagen *Lunyu* 7.19 bis 7.22:

Lunyu 7.19 — Der Präfekt von She befragte Zilu über Konfuzius. Zilu antwortete nicht. Der Meister sagte: „Warum hast Du nicht gesagt, er ist einer, der in seinem Eifer das Essen vergisst und in seiner Freude die Trauer und nicht merkt, wie das Alter naht?“

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。

Lunyu 7.20 — Der Meister sagte: „Ich bin keiner, der schon mit Wissen geboren wäre, sondern einer, der das Alte liebt und mit Eifer versucht, ihm nachzustreben.“

子曰：我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

Lunyu 7.21 — ?

子不語怪力亂神。

Klugheit nennen““ (樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣; *Lunyu* 6.20). Vgl. Kubin, *Konfuzius*, S. 28f., mit einer Zurückweisung der säkularistischen „Missdeutung“ der Stelle durch „späte Konfuzianer, Marxisten und dem Religiösen abholde Sino-logen“.

12 Siehe hierzu Roetz, „Die Internalisierung des Himmelsmandats“, S. 152.

13 Xu Zhengui 徐振貴: „Zi bu yu guai li luan shen‘ xin jie““ 子不语怪力乱神‘新解, in: *Guangming Ribao* 光明日报, 27.02.2006, hier zitiert nach *Zhongguo Kongzi wang* 中国孔子网, <http://www.doc88.com/p-849684316454.html> (Zugriff am 18. März 2018); siehe auch Xu Zhengui: „Zai tan ‚Zi bu yu guai li luan shen‘“ 再谈 ‘子不语怪力乱神’, in: *Jining Daxue Xuebao* 济宁大学学报 31.1 (2010), S. 5–8.

Lunyu 7.22 — Der Meister sagte: „War ich mit mehreren anderen unterwegs, dann war noch immer mein Lehrer unter ihnen. Ich wähle das Gute an ihnen und folge dem, und ich greife die Schwächen heraus, um sie [bei mir selbst] zu korrigieren.“

子曰：三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。

Xu Zhengui verbindet diese Sätze zu einem einzigen Erzählstrang:

Der Präfekt von She fragte Zilu, was für ein Mensch Konfuzius sei. Zilu antwortete nicht. Der Meister sagte: „Warum hast Du nicht gesagt, er ist ein Mensch, der in seinem Eifer das Essen vergisst und in seiner Freude die Trauer, und nicht merkt, wie das Alter naht?“ Und er fügte hinzu: „Tatsächlich bin ich keiner, der schon mit Wissen geboren wäre. Ich liebe das Alte und versuche ihm eifrig nachzustreben.“ Dann *verstummte er* (不語), als bekäme er Angst, die Anstrengung könne seine Konzentration stören. Nach einer Weile sagte er dann: „War ich mit mehreren anderen unterwegs, dann war noch immer mein Lehrer unter ihnen. Ich wähle das Gute an ihnen und folge dem, und greife die Schwächen heraus, um sie (bei mir selbst) zu korrigieren.“

叶公向子路问孔子的为人，子路没有回答出来。孔子知道后说：“你为什么不说：他的为人，是用功学习时便忘记吃饭，以至于快乐得忘记了忧愁，不知道衰老即将到来。”夫子又说：“其实，我并不是生来就有知识的人，而是爱好古代文化，勤奋敏捷去求取知识的人。”说到这里，夫子停止不说了，好像是生怕分心用力影响了凝神思考。过了一会儿，夫子才说：“如果一行人中只有三个人，那么，其中必定有一个人可以做我的老师。我选择他的长处加以学习，我看到他的缺点也是我也有的，就加以改正。”

Dies mag zu bemüht und konstruiert wirken, um zu überzeugen. Sollte aber Xu Zhenguis Vermutung richtig sein, dann verlöre *bu yu* die programmatische Aussagekraft, die ihm alle anderen Deutungen zuschreiben. Die Wirkungsgeschichte der Stelle würde auf einem – wie immer produktiven – Missverständnis beruhen. So hätte etwa kein geringerer als der qingzeitliche Autor Yuan Mei 袁枚 (1716–1797) seiner Sammlung von Wundergeschichten mit *Zi bu yu* 子不語 („Wovon der Meister nicht sprach“), einen falschen und in Wirklichkeit nichtssagenden (!) Titel gegeben– und ebenso die DVCS ihrer Jahrestagung.

Glücklicher könnte man wohl sein, wenn eine solche Unklarheit für den zweiten Ausdruck gelten könnte, der der Tagung der DVCS als Anker diene – für *bu jiang* 不讲, das uns aus der Antike in die Gegenwart führt und aus der Ungewissheit der Deutung alter Texte in die Unzweifelhaftigkeit politischer Bevormundung in der Volksrepublik China. „Sieben Dinge, über die nicht

geredet werden darf“ – *Qige buyao jiang* 七个不要讲 bzw. kurz *Qi bu jiang* 七不讲, sieben Tabus also, die dem Diskurs auferlegt sind, sind im sogenannten *Dokument No. 9 (Jiu hao wenjian* 九号文件) von April 2013 mit dem Titel *Guanyu dangqian yishixingtai lingyu qingkuang de tongbao* 关于当前意识形态领域情况的通报 („Bericht zur aktuellen Lage auf dem Gebiet der Ideologie“) aufgelistet.¹⁴ Es handelt sich um

1. Die Propagierung der westlichen konstitutionellen Demokratie, mit dem Versuch, die gegenwärtige Führung und das politische System des Sozialismus chinesischer Prägung zu negieren.
宣扬西方宪政民主。企图否定当代领导，否定中国特色社会主义政治制度。
2. Die Propagierung „universaler Werte“, mit dem Versuch, die theoretischen Grundlagen der Parteiherrschaft zu erschüttern.
宣扬“普世价值”，企图动摇党执政的思想理论基础。
3. Die Propagierung der Zivilgesellschaft, mit dem Versuch, die sozialen Grundlagen der Parteiherrschaft zu zersetzen.
宣扬公民社会，企图瓦解党执政的社会基础。
4. Die Propagierung des Neoliberalismus, mit dem Versuch, das grundlegende ökonomische System unseres Landes zu verändern.
宣扬新自由主义，企图改变我国基本经济制度。
5. Die Propagierung des westlichen Journalismus, mit der Kampfansage an das Prinzip parteigeführter Medien und das System der Presseaufsicht in unserem Land.
宣扬西方新闻观，挑战我国党管媒体原则和新闻出版管理制度。

14 Englische Übersetzung in „Document 9: A ChinaFile Translation. How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China’s Current Political Climate?“, 8. November 2013, *ChinaFile*, <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation> (Zugriff am 1. Februar 2018); chinesischer Text auf *Jinshu Wang* 禁书网 (*bannedbook.org*), <https://www.bannedbook.org/resources/file/3742> (Zugriff am 1. Februar 2018).

6. Die Propagierung des historischen Nihilismus, mit dem Versuch, die Geschichte der Kommunistischen Partei Chinas und des neuen China zu negieren.
宣扬历史虚无主义，企图否定中国共产党历史和新中国历史。
7. Die Infragestellung der Reform und der Öffnung, die Infragestellung der sozialistischen Natur des Sozialismus chinesischer Prägung.
质疑改革开，质疑中国特色社会主义的社会主义性质。

Diese sieben „falschen Trends“, so heißt es, infiltrierten China aus dem Ausland über eine Reihe von Kanälen wie Publikationen, Seminare, Konferenzen und Internet, und wenn ihnen nicht Einhalt geboten werde, dann würden sie den „gedanklichen Konsens“ des Landes zerstören. Das *Dokument No. 9* wurde nicht offiziell verbreitet; allerdings gelangte es, wohl nicht unbeabsichtigt, an die Öffentlichkeit. Die Journalistin Gao Yu 高瑜, eine ehemalige Mitarbeiterin der Deutschen Welle, wurde beschuldigt, es an ausländische Medien weitergegeben zu haben, und hierfür im April 2015 wegen des „Verrats von Staatsgeheimnissen“ zu sieben Jahren Haft verurteilt. *Dokument No. 9* wirkte allerdings gerade durch die offene Geheimnistuerei, die es umgab, wie eine stumme Drohung. Es war Vorbote der nun amtlichen Initiative „Vorschläge zur weiteren Stärkung und Verbesserung der ideologischen Propaganda unter den neuen Bedingungen an den Hochschulen“ (*Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian* 关于进一步加强和改进新形势下高校宣传思想工作的意见) von April 2015, mit der die Partei versucht, die ideologische Kontrolle der Gesellschaft erneut zu verschärfen und das Bildungssystem mit Nachdruck daran zu erinnern, dass es die „Grundwerte“ des „Sozialismus chinesischer Prägung“ zu vermitteln hat.¹⁵ Hierzu werden nicht nur, wie schon immer,

15 Generalbüro des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas (Zhonggong Zhongyang Bangongting 中共中央办公厅), Generalbüro des Staatsrats der Volksrepublik China (Guowuyuan Bangongting 国务院办公厅): „Guanyu jinyibu jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo de yijian“. Siehe hierzu den Artikel „Jiaqiang he gaijin xin xingshi xia gaoxiao xuanchuan sixiang gongzuo“ 加强和改进新形势下高校宣传思想工作, *Renmin Wang* 人民网 (*people.cn*), <http://politics.people.com.cn/n/2015/0120/c1001-26412836.html> (Zugriff am 2. Februar 2018). Englische Übersetzung „Opinions concerning Further Strengthening and Improving Propaganda and Ideology Work in Higher Education Under New Circumstances“, 19. Januar 2015, *China Copyright and Media. The law and policy of media in China*, <https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2015/01/19/opinions-concerning-further-strengthening-and-improving-pro>

der harte Kern der Ideologie, der Marxismus-Leninismus, die Mao-Zedong-Ideen usw. bemüht, sondern als Gegengewicht zum Westen auch der „chinesische Geist“ (*Zhongguo jingshen* 中国精神) und die „traditionellen chinesischen Tugenden“ (*Zhonghua chuantong meide* 中华传统美德).

Gibt es nun eine Verbindung zwischen *bu yu* und *bu jiang*? Grundsätzlich nein, denn im ersten Fall verbietet nach den gängigen Deutungen der Stelle ein antiker Philosoph sich selbst, über bestimmte Dinge zu sprechen, und im zweiten verbietet ein Staat, der seine alten totalitären Neigungen gerade neu entdeckt, seinen Bürgern, besser gesagt Untertanen, den Mund. Will man eine Verbindung ziehen, dann vielleicht die: Die Gespenster, denen Konfuzius ausweicht, stellen sich seinen Nachkommen heute wieder drohend in den Weg.

Warum ist nun dies für die Sinologie mehr als nur ein Forschungsgegenstand von vielen? Eben deshalb, weil es sie nicht gleichgültig lassen kann, wenn ihre wichtigsten Kooperationspartner, die chinesischen Geistes- und Sozialwissenschaften, einen Maulkorb umgehängt bekommen. Es kann sie umso weniger gleichgültig lassen, als die Volksrepublik auch die westliche Sinologie immer mehr als Teil ihres Hoheitsgebiets zu betrachten scheint, in das sie nach Belieben meint hineinregieren zu dürfen. Dies haben nicht nur der Vorfall auf der Tagung der European Association for Chinese Studies vom 22. Juli 2014 in Braga gezeigt,¹⁶ sondern auch die zunehmenden und skandalöserweise keineswegs erfolglosen Versuche, Druck auf internationale Verlage auszuüben, sich der chinesischen Zensur zu unterwerfen. Diese Erfahrungen waren übrigens der Hintergrund, vor dem bei der DVCS-Mitgliederversammlung 2014 in Münster beschlossen wurde, das Schweigen zum Gegenstand einer öffentlichen Tagung und damit des Sprechens zu machen.

paganda-and-ideology-work-in-higher-education-under-new-circumstances/ (Zugriff am 2. April 2018).

16 Siehe die Erklärung der EACS unter <http://chinesestudies.eu/?p=584> vom 30. Juli 2014 (Zugriff am 4. Februar 2018).

Ein Meter Demokratie. Chinesische Performance zwischen Selbstbestimmung und Selbstverstümmelung

Tania Becker

This paper introduces one of China's leading and most radical performance artists, He Yunchang, and examines his artistic activities in the context of the country's political situation and social transformation. In his performances, such as *One Rib* or *One Meter Democracy*, He creates a deeply disturbing effect due to an extraordinary level of physical brutality and a shocking, taboo-breaking approach to corporeality. Subtle allusions are rare; instead, Chinese performance artists like He Yunchang often use their own bodies to challenge habits, moral attitudes, and the boundaries of the socially acceptable. These performances are often understood as reflections on the country's economic and socio-political changes. Yet despite their clear, radical, and uncompromising political criticism and despite the outrage they provoke, the most successful of these works remain ambivalent and defy a one-dimensional, unequivocal interpretation.

Die Performances *Eine Rippe* (*Yi gen leigu* 一根肋骨, Engl. *One Rib*) und *Ein Meter Demokratie* (*Yi mi minzhu* 一米民主, Engl. *One Meter Democracy*) des Künstlers He Yunchang 何云昌 (geb. 1967) knüpfen an eine Tradition der chinesischen Performancekunst an, die auf eine unmittelbare und verstörende Weise mit körperlichen Exzessen und einer tabubrechenden Vorstellung von Leiblichkeit experimentiert. In einer solchen Art des künstlerischen Ausdrucks, die sich in den letzten Jahrzehnten in China entwickelt hat, werden selten nur subtile Andeutungen gemacht: Die chinesischen Performer setzen oft tierische Kadaver oder menschliche Leichen wie auch den eigenen Körper in Szene, um Gewohnheiten, moralische Vorstellungen und die Grenzen des gesellschaftlich noch Akzeptablen zu testen. Wegen der radikalen Regimekritik in diesen Arbeiten und der konfrontativen Themen (Traditionen, Normen, Geschichte sowie Menschen- und Bürgerrechte usw.), haben sich diese Künstler besonders im Ausland einen Namen gemacht. Ihre Performances werden bei Kunstkennern oft als Spiegelbild der ökonomischen und sozialpolitischen Veränderungen des Landes verstanden. Dennoch bleiben die gelungensten Werke, trotz ihrer klaren, radikalen und kompromisslosen Kritik an den politischen Verhältnissen und trotz der eklatanten

Provokationen, mehrdeutig und entziehen sich einer griffigen und eindimensionalen Interpretation. Dieser Artikel stellt zwei extreme Performance-Aktionen des Künstlers He Yunchang, *Eine Rippe* (2008) und *Ein Meter Demokratie* (2010), genauer vor. Es stellt sich dabei die Frage nach dem Ursprung einer solchen gegen den eigenen Körper ausgerichteten Ausdrucksweise, die eine Besonderheit der zeitgenössischen chinesischen Kunstszene ist. Auch wird verdeutlicht, dass die gegenwärtige politische Situation, in der die ökonomische Struktur und herkömmliche soziale Ordnung in China neu verhandelt werden, solche außergewöhnlichen künstlerischen Aktivitäten anspricht.

Der Auftakt

Obwohl die chinesische Performance-Kunst schon seit spätestens den frühen 90er Jahren des letzten Jahrhunderts extreme, grenzüberschreitende und an Provokanz kaum noch zu überbietende Ausdrucksformen entwickelte, was sich exemplarisch mit Zhang Huangs 张洵 (geb. 1965) Aktionen *12 Quadratmeter* (*Shi'er pingfangmi* 12 平方米) und *65 Kilogramm* (*Liushiwu gongjin* 65 公斤) aus dem Jahr 1994 belegen lässt,¹ zeichnete sich ab dem Jahr 2000 erneut eine deutliche Steigerung ab. Diese Wende ist auf eine Begleitausstellung der Dritten Shanghaier Biennale zurückzuführen, deren subversiver und rebellischer Charakter sich schon in ihrem englischen Namen äußerte: *Fuck off*. Der chinesische Titel, zu übersetzen als „Der unkooperative Ansatz“ (*Bu hezuo de fangshi* 不合作的方式), fiel etwas milder aus und betonte lediglich den Unwillen zur Anpassung. Die Ausstellung,

1 Beide Performances Zhang Huangs zeichnen sich durch eine brutale, gegen den eigenen Körper gerichtete Direktheit aus. In *12 Quadratmeter* beschmiert Zhang Huan seinen nackten Körper mit Honig und Fischöl und setzt sich in die Gemeinschaftstoilette seines Viertels in Beijing, um mit seinem präparierten Körper die Fliegen anzuziehen. Die Performance dauert über eine Stunde. Bereits nach kurzer Zeit krabbeln die Tiere dem Künstler in Mund, Nase und Ohren. In der Arbeit *65 Kilogramm* lässt sich der Performer nackt in Ketten an der Decke seines Studios aufhängen. Sein Mund ist mit schwarzem Klebeband verschlossen. Unter ihm befinden sich weiße Matratzen und eine Herdplatte, auf welcher ein Aluminiumtablett erhitzt wird. Zhang Huan lässt sich nun einen Venenkatheder einsetzen und 250 ml seines Blutes von der Decke auf das Tablett tropfen, wo es verdampft. Der Raum füllt sich mit dem starken Geruch von Blut und Schweiß. Siehe Thomas J. Berghuis: *Performance Art in China* (Hong Kong: Timezone 8, 2006), S. 109f.

kuratiert von Ai Weiwei 艾未未 (geb. 1957) und Feng Boyi 馮博一 (geb. 1960), wurde in der Shanghai Eastlink Gallery (Shanghai Donglang Yishu Hualang 上海东廊艺术画廊) präsentiert und versammelte Werke von insgesamt 47 Künstlern.² Trotz der Tatsache, dass es sich nur um eine der vielen Satellitenausstellungen der Biennale handelte, gewann sie enorme Publizität. Die Wahl der Kuratoren fiel auf äußerst kontroverse, schockierende und provokative Kunstwerke, Performances und Installationen und richtete sich somit ostentativ gegen den autoritären Kunstdiskurs des Systems und gegen den Kunstkommerz.³ So äußerte Ai Weiwei in einem Interview zum Ausstellungskonzept:

We were very clear about what we wanted to say towards Chinese institutions as well as Western curators and institutions and dealers; their functions are very similar in one way or another. It's all about the deal, about labor, about how to trademark different interests. We had to say something as individual artists to the outside world, and what we said was „fuck off“.⁴

Die Ausstellung wurde schon nach einigen Tagen hauptsächlich wegen der verstörenden Performancefotos der Künstler Yang Zhichao 杨志超 (geb. 1963) und Zhu Yu 朱昱 (geb. 1970) geschlossen,⁵ hinterließ aber dennoch eine markante Spur in der Geschichte der chinesischen Gegenwartskunst. In ihrer Ausdrucksform von westlichen Vorbildern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angeregt (wie z. B. Performance, Konzeptkunst, Happening, Video- und Multimediainstallationen), wendet sich die progressive, „inoffizielle“⁶ chinesische Kunstszene spätestens von diesem Zeitpunkt an sowohl von

2 Ursprünglich war die Ausstellung für den Zeitraum 4.–20. November 2000 geplant.

3 Ai Weiwei, Feng Boyi: „Preface to *Fuck off*, 2000“, in Wu Hung, Peggy Wang (Hrsg.): *Contemporary Chinese Art. Primary Documents* (New York: Duke University Press, 2010), S. 354f.

4 Chin-Chin Yap: „Conversations. Interview with Ai Weiwei“, in: Ai Weiwei, Charles Merewether (Hrsg.): *Ai Weiwei. Works, Beijing 1993–2003* (Hong Kong: Timezone 8, 2003), S. 51.

5 Berghuis, *Performance Art in China*, S. 152; Richard Vine: *New China, New Art* (München: Prestel, 2008), S. 104f.

6 Nach John Clarks Analyse der chinesischen Kunstszene am Anfang des 21. Jahrhunderts ist der wesentliche Unterschied zwischen der ‚inoffiziellen‘ und der ‚offiziellen‘ chinesischen zeitgenössischen Kunst nicht der zwischen Avantgarde und schon etablierter Kunst, sondern er besteht in der unterschiedlichen Akzeptanz der verschiedenen künstlerischen Ausdrucksformen innerhalb des politischen Systems. Siehe John Clark: „System and

traditionellen Vorläufern als auch von den klassischen westlichen Vorbildern der Moderne ab. Stattdessen erprobt man sich in neuen, experimentell-individuellen Formen und Inhalten, immer mit Bezug auf die politisch-gesellschaftliche Realität des Landes. Dekonstruktion, Parodie und Kritik der aktuellen sozialen und politischen Probleme gehörten zu den Herausforderungen dieser unabhängigen und von alten Mustern befreiten künstlerischen Aussagen, wie die Kuratoren Ai Weiwei und Feng Boyi im Vorwort zur Ausstellung betonten:

Fuck off emphasizes the independent and critical stance that is basic to the existence of art. Within a state of countless contradictions and conflicts, it maintains its status of independence, freedom, and plurality. It tries to provoke an artist's responsibility and self-discipline, and searches for a way in which art lives as „wildlife,“ and raises questions about some issues of contemporary Chinese art.⁷

Menschen essen

Der Anlass zur Performance *Eating People* (*Shi ren* 食人) war die Einladung der Kuratoren an Zhu Yu, an der *Fuck off*-Ausstellung teilzunehmen.⁸ Einen Monat vor der Eröffnung wurde die Performance *Eating People* in den privaten Räumen des Künstlers durchgeführt und durch eine Fotoreihe dokumentiert, die als Exponat ausgestellt werden sollte. Da der Kurator Ai Weiwei vermutete, dass die Obrigkeit in Zhu Yus Arbeit einen der überzeugendsten Gründe für eine vorzeitige Schließung der Ausstellung finden

Style in the Practice of Chinese Contemporary Art: The Disappearing Exterior?“, in: *Yishu* 艺术 1.2 (2002), S. 13–33.

7 Ai/Feng, „Preface to *Fuck off*“, S. 355.

8 „Menschen essen“ ist ein kulturkritischer Topos, der von chinesischen Schriftstellern immer wieder thematisiert wurde, wie z. B. von Lu Xun 鲁迅 (1881–1936) in seiner Erzählung „Tagebuch eines Verrückten“ (*Kuangren riji* 狂人日记, 1918), in der eine menschenfressende Gesellschaft beschrieben wird, wo auch Kinder verspeist werden. Mit diesem Bild kritisierte Lu Xun überkommene Wertvorstellungen und selbstzerstörerische Elemente der chinesischen Gesellschaft. Siehe auch den Beitrag von Wang Xuebo zu „Das schweigende China. Lu Xuns Machtkritik im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Michel Foucaults“ in diesem Band. Auch andere Autoren in der Nachfolge von Lu Xun haben diesen Topos aufgegriffen, so z. B. Mo Yan 莫言 (geb. 1955) im Roman *Schnapsland* (*Jiuguo* 酒国, 1993), in dem die Zubereitung und der Verzehr von Kindern beschrieben wird.

könnte, was sich nur kurze Zeit später auch als richtig erwies, wurden die Fotografien nicht offen gezeigt, sondern fanden Platz in einer schwarzen Box. Erst nachdem die Bilder dem Publikum durch den Katalog vorgestellt worden waren, wurde die Aktion schlagartig bekannt, nicht zuletzt weil die Bilddokumentation binnen kürzester Zeit im Internet kursierte und so eine Woge weltweiter Aufmerksamkeit auslöste. Ein Zitat aus der Boulevardpresse belegt die Aufregung der Medien, die, angeregt durch eine britische Dokumentation, noch drei Jahre nach diesem Ereignis anhielt:⁹

Mein Gott, in was für einer Gesellschaft leben wir? Da isst ein Chinese im Fernsehen ein totes Baby und behauptet tatsächlich, es wäre Kunst! Der britische Fernsehkanal „Channel 4“ wollte den Dokumentarstreifen „Beijing Swings“ senden, der Fotos zeigt, auf denen der chinesische Künstler Zhu Yu offenbar ein totes Baby isst. Bei dem Leichnam handelt es sich nach Angaben Zhus um eine Totgeburt. Auf einem der Fotos wäscht er den Körper in einem Spülbecken. Ein weiteres Foto zeigt, wie Zhu in abgetrennte Körperteile beißt. Die Fotos entstanden nach seinen Angaben bei einer Performance mit dem Titel „Menschen essen“ in seinem Haus in Peking. Zhu Yu sagte gestern, als Künstler sei es seine Aufgabe, Diskussionen über Moral und Kunst auszulösen. Bei seiner Kunst gehe es darum herauszufinden, ob es noch Grenzen gibt. Anscheinend stört es aber niemanden, wenn dieser „Künstler“ diese Grenzen überschreitet. Nicht einmal die Gesetzeshüter – denn obwohl gegen Künstler, die menschliche Körperteile für ihre Kunst verwenden, eine Haftstrafe von 10 Jahren verhängt werden kann, passiert nichts ...¹⁰

In der Tat hinterlässt *Eating People* einen äußerst irritierenden Eindruck, der durchaus verdient, näher beschrieben zu werden. Schon im kurzen Titel wird die grenzüberschreitende Implikation des künstlerischen Aktes demonstriert: Zhu Yu wird fotografiert, während er einen menschlichen Fötus kocht, auf einem Teller serviert und anschließend verzehrt. Das Unvorstellbare (der kannibalische Akt) wird in reduzierten, kühlen und kommentarlosen Bildern festgehalten. Der visuelle Eindruck dieser distanzierten Bilddokumentation, gekoppelt mit der intensiven und tabubrechenden Vorstellung eines brutalen, real vollzogenen Aktes der Kindesverspeisung, evoziert bei den Betrachtern

9 Meiling Cheng: „Violent capital. Zhu Yu on file“, in: *The Drama Review* 49.3 (2005), S. 58–77.

10 „Ist das noch Kunst, wenn ein Mann eine Baby-Leiche isst?“, 4. Januar 2003, *Berliner Kurier*, <http://www.berliner-kurier.de/archiv/ist-das-noch-kunst--wenn-ein-mann-eine-baby-leiche-isst-,8259702,4245234.html> (Zugriff am 22. Mai 2017).

dieser Fotografien augenblicklich Gefühle des Abscheus, Ekels und der Irritation. Gleichzeitig werden auch gegenläufige Empfindungen der Faszination und Schaulust ausgelöst. Durch die Verknüpfung zweier gegensätzlicher Eindrücke mithilfe eines dokumentierten elementaren Tabubruchs, schwankend zwischen Aversion und Attraktion, gerät der Betrachter in eine paradoxe Lage.

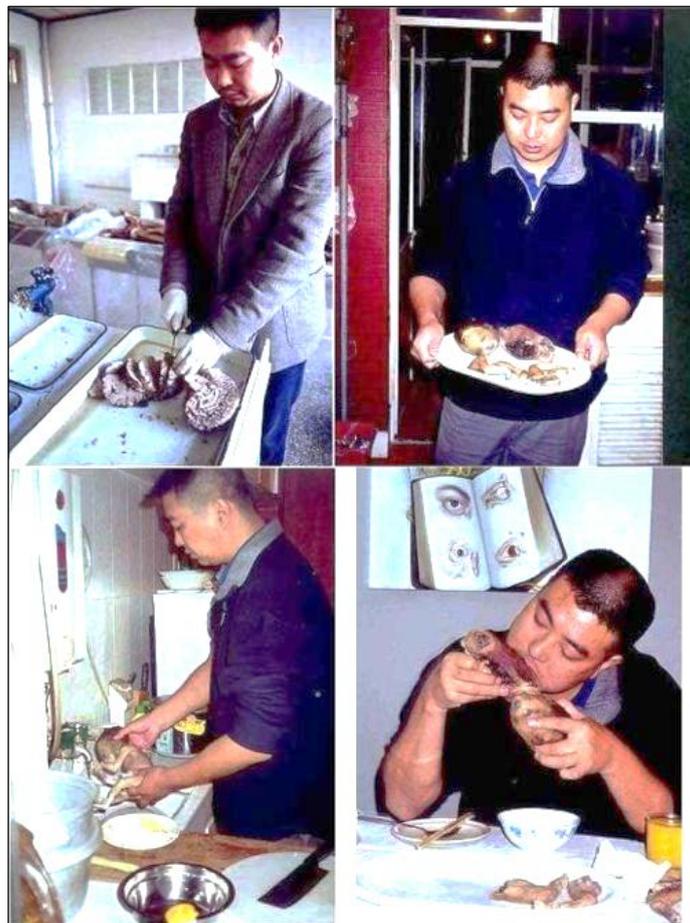


Abb. 1: Zhu Yu, *Eating People*, 2000.¹¹

¹¹ [media.tumblr.com, http://media.tumblr.com/tumblr_ljdp6ccdKb1qhb2uj.jpg](http://media.tumblr.com/tumblr_ljdp6ccdKb1qhb2uj.jpg) (Zugriff am 22. Mai 2017).

Zhu Yus Performance ist auch ein Selbst-Experiment, denn nicht nur benutzt er den Fötus in manipulativer Absicht, er manipuliert und erforscht auch seinen eigenen Körper auf der psychosomatischen Ebene. Laut eigener Aussage übergab er sich während der Performance und war danach unter dem Einfluss des Geschehens psychisch so angeschlagen, dass er längere Zeit in seinem Studio nicht arbeiten konnte.¹² In einem Interview, das der Künstler 2005 der Autorin Silvia Fok gegeben hat, beschreibt er diesen performativen Prozess und seine Folgen:

I ate the corpse at home. I was steam-cooked with a little salt. I did not eat the visceral. I only ate a little bit, not the whole. The process was complete. As it was very disgusting, I vomited it on the table and had no time to taste it. It was a psychological effect. It was about the process.¹³

Sein Körper reagierte durch diese Abwehrreaktion offensichtlich stärker auf den Tabubruch, als vom Künstler beabsichtigt.¹⁴

Mit dieser irritierenden Tabuverletzung überschreitet der Künstler zweifellos ethische Grenzen. Sein Vorgehen ruft jedoch auch die Radikalität und Brutalität einer biopolitischen Geburtenplanung, die in der Volksrepublik China von 1979 bis 2015 mit beispielloser Konsequenz und Härte durchgesetzt wurde, sowie frühere Zeiten von schwersten Hungersnöten und Kannibalismus mit dem Verzehr von Kinderleichen in Chinas Geschichte in Erinnerung.¹⁵ Die Verletzung elementarer ethischer Normen mit dem Ziel einer Hinterfragung der politischen und gesellschaftlichen Praxis, das Pointieren von Gewalt und Angst sowie eine klare Kritik an der sozialpolitischen Situation der Volksrepublik China sind einige der möglichen Lesarten von

12 Cheng, „Violent capital“, S. 71.

13 Fok, Silvia: *Life and Death: Art and the Body in Contemporary China* (Bristol: Intellect Books), S. 153.

14 Helge Meyer: *Schmerz als Bild. Leiden und Selbstverletzung in der Performance Art* (Bielefeld: transcript, 2008), S. 246f.

15 Bezeugt ist der Verzehr von Kinderleichen unter anderem für die Zeit des Großen Sprungs nach vorn, einer von 1958 bis 1961 durchgeführten Kampagne, in deren Verlauf sich eine der größten Hungersnöte in der Geschichte der Neuzeit ereignete. Verursacht durch politische Fehlentscheidungen sowie schwere Naturkatastrophen belief sich die Zahl der Hungertoten auf möglicherweise bis zu 45 Millionen Menschen. Siehe Frank Dikötter: *Mao's Great Famine. The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958–62* (London: Bloomsbury, 2011), S. 320–323; Jasper Becker: *Hungry Ghosts. Mao's Secret Famine* (New York: Henry Holt, 1998), S. 211–213.

Zhu Yus Performance. Der Künstler selbst nennt noch weitere Aspekte, wenn er seine Beweggründe für die Aktion beschreibt:

One question that always stymies us – That is, why cannot people eat people? Is there a commandment in man's religion in which it is written that we cannot eat people? In what country is there a law against eating people? It's simply morality. But, what is morality? Isn't morality simply something [that] whimsically changes from time to time based on his/her own so-called needs of human being in the course of human progress? From this we might thus conclude: So long as it can be done in a way that does not commit a crime, eating people is not forbidden by any of man or society, laws or religions; I herewith announce my intention and my aim to eat people as a protest against mankind's moral idea that he/she cannot eat people.¹⁶

Zhu Yu fragt in seiner Performance nach der elementaren Begründung von Moral, Gesetzen und Normen. Wenn es kein Gesetz gegen Kannibalismus gibt, ist dieser dann rechtlich unproblematisch und stellt kein Verbrechen dar?¹⁷ In seinem gezielt inhumanen Kannibalismus-Akt behauptet er gerade für eine Humanität zu plädieren, die den Rechtsnormen inhärent sein muss und sich unter Berücksichtigung von ethischen, kulturellen und historischen Umständen entwickeln sollte. So wird aus dem bloßen Verschlingen eines Fötus ein anthropologischer und erkenntnistheoretischer Befund zu den bestehenden sozialen und normativen Strukturen. Zhu Yus Performance *Eating People* ist eben auch ein Appell für eine gründliche Diskussion über die Tabus in der Gesellschaft, gegen substanzlose Normen und für einen freien und öffentlichen Diskurs, der sich neben der Provokation allgemeiner Moralvorstellungen auch auf einer politischen Ebene interpretieren lässt. Beispielsweise tut sich hier das Problem einer irrlichternden Biopolitik auf, die praktischen und spezifischen Interessen allzu schnell dienlich ist, ohne sich dabei stets des Fundaments einer universalen Humanität zu versichern.

16 Hua Tianxue, Ai Weiwei, Feng Boyi (Hrsg.): *Fuck Off* (不合作的方式), Ausstellungskatalog (Shanghai: Eastlink Gallery, 2000), S. 192.

17 Es existieren allerdings strafrechtlich bewehrte Würdigungen eines solchen Verhaltens. In Deutschland beispielsweise würde der Verzehr von Menschenfleisch unter „Störung der Totenruhe“ laut § 168 StGB fallen und eine Anzeige nach sich ziehen – das Strafmaß beträgt bis zu drei Jahren und/oder Geldstrafe. Auch in China, wo die Gesetze absichtlich weniger explizit und damit „flexibler“ gehalten sind, könnte ein solcher Akt sicherlich bestraft werden, z. B. als „Rowdytum“. Es bleibt eine offene und politische Frage, warum dies im Rahmen der Performance nicht geschehen ist.

Dialog mit dem Wasser

Bei He Yunchang handelt es sich um einen weiteren Künstler, der, ähnlich wie Zhu Yu, im Vorfeld der Shanghaier Ausstellung eine Performance durchführte und sie dann als Bilddokumentation präsentierte. Für die Performance *Dialog mit dem Wasser* (*Yu shui duihua* 与水对话, Engl. *Dialogue with Water*), die an einem kalten Wintertag des 14. Februar 1999 in der Nähe seines Geburtsortes Lianghe 梁河 über dem gleichnamigen Fluss in der Provinz Yunnan 云南 ausgeführt wurde, ließ sich He Yunchang von einem befreundeten lokalen Metzger mit einem Messer zwei ein Zentimeter tiefe Schnittwunden in seine Oberarme schneiden. Halbnackt und an einem Baukran kopfüber über dem Fluss an Metallketten aufgehängt, hielt er im Verlauf der Aktion eben dieses Messer mit beiden Händen ca. 30 cm tief in die Wasseroberfläche des Flusses und „teilte“ ihn dadurch in zwei „Hälften“. Während sein Blut aus den offenen Wunden in den Fluss tropfte und sich so mit dem Wasser vermischte, initiierte der Künstler mit diesem einem Ritual ähnlichen Akt den Austausch seiner Lebenskraft mit der natürlichen Lebensader des Lianghe. Da das Wasser an dieser Stelle mit einer Geschwindigkeit von 150 Meter in der Minute fließt, machte He Yunchang nach seinen Berechnungen in den 30 Minuten, der eigentlichen Dauer der Performance, einen Schnitt in den Fluss von ca. 4.500 Meter Länge. Die Idee für die Aktion hatte He schon seit 1996; es fehlte ihm aber an Mitteln, die er vor allem für die Miete des Krans aufwenden musste, wie auch an einer guten Kamera. Dennoch haben die Fotos dieser Performance die Shanghaier Ausstellung erreicht und bis heute einen ikonischen Wert behalten.¹⁸

Das Blut, das durch den Körper fließt und das auch als ein innerer Fluss gesehen werden kann, tritt in der Performance nach außen und verbindet den Künstler unmittelbar mit der Natur, er vereinigt sich mit ihr, geht in ihr auf. Diese Szenerie lässt sich mit der daoistischen Vorstellung von Unsterblichkeit in Verbindung bringen, vor allem mit dem Buch *Zhuangzi*, das den Künstler nach eigenen Aussagen oft beschäftigt hat und durch das er sich

18 He Yunchang, Ai Weiwei, Nataline Colonnello, Heinz-Norbert Jocks (Hrsg.): *The Wings of Live Art. He Yunchang* (Beijing: Mailei Hualang, 2009), S. 102. Siehe auch Berghuis, *Performance Art in China*, S. 113.



Abb. 2: He Yunchang, *Dialogue with Water*, 1999.¹⁹

inspirieren ließ.²⁰ So wird zum Beispiel im 19. Kapitel des *Zhuangzi* ein spekulativer Gedanke entwickelt, der sich einer Kettenargumentation bedient.²¹ Wer etwas für den Körper tun möchte, besagt diese Stelle, sollte sich zurückziehen, das Festhalten an der Form/dem Körper aufgeben, um so in neu gewonnener Gelassenheit wiedergeboren zu werden. In der völligen Anpassung an die allumfassenden Prinzipien des Himmels liegt zusammen mit der Orientierung am Vorbild Natur die Möglichkeit einer „Erlösungstheorie“.²²

Wenn man also vermeiden möchte, etwas für die körperliche Form zu tun, so ist es besser, der Welt zu entsagen. Hat man der Welt entsagt, ist man ohne

19 *Ink Studio*, www.inkstudio.com.cn/artists/78-he-yunchang/works/1163/, 180 × 260 cm (Zugriff am 11. März 2018).

20 Meiqin Wang: „The Primitive and Unproductive Body: He Yunchang and His Performance Art“, in: *Yishu* 艺术 13.4 (2014), S. 6f.

21 *A Concordance to Chuang Tzū [Zhuangzi yinde 莊子引得]* (Harvard-Yenching Institute, *Sinological Index Series*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956), 48/19/4.

22 Der Begriff wurde entnommen aus Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (München: Diederichs, 2000), S. 198.

Bürde; ist man ohne Bürde, so ist man aufrecht und gelassen; ist man aufrecht und gelassen, wird man wiedergeboren; wer wiedergeboren ist, der ist am Ziel. Und weshalb lohnt es sich, die Weltgeschäfte aufzugeben und das Leben hinter sich zu lassen? Gibt man die Weltgeschäfte auf, so überanstrengt man den Körper nicht, lässt man das Leben hinter sich, so verliert man die Essenz [*jing*] nicht. Also, wer die körperliche Form gänzlich behält und die Essenz wiederherstellt, der ist eins mit dem Himmel. Himmel und Erde sind Vater und Mutter aller Dinge, wenn sie vereint sind, entstehen Körper, wenn sie auseinanderfallen, dann entsteht der Anfang. Wenn Form und Essenz nicht vermindert sind, kann man dies Transformation nennen. Wenn Essenz zur Essenz gelangt, wird man zum Minister des Himmels.²³

夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。

Während sich diese Passage einerseits als eine komplizierte Anweisung zur mystischen Erlangung der Unsterblichkeit liest, erklärt sie andererseits in knappen Worten die daoistische Vorstellung vom Werden und Vergehen. Die Form ist unzähligen Wandlungen unterworfen, und jede Wandlung bringt eine neue Identität der Form mit sich. Um diese eine Identität von der darauffolgenden im Ablauf der zyklischen Transformationen überhaupt unterscheidbar zu machen, bedarf es eines Zustandes, den man als Tod bezeichnet. Dieser ist sowohl eine Phase der Wandlung als auch eine Zäsur zwischen den Formen. So stellt das Konzept der Formidentität im philosophischen Daoismus nur einen Zwischenschritt in der Vorstellung von Leben und Tod dar.²⁴ Dieser umfassenden Vorstellung eines sich in ständiger Wandlung befindenden Daseins scheint die Performance von He Yunchang eine menschliche Gestalt geben zu wollen, indem er unter Lebenseinsatz das eigene Blut in das Wasser des Flusses transformiert. Dazu erinnert das Bild des langsamen Ausblutens eines über den Kopf aufgehängten Körpers stark an das rituelle Schlachten und an archaische Opfergaben. Obwohl er von außen gesehen als Herr der Lage erscheint, begibt sich der Künstler in das Ungewisse, an die Grenze zwischen Leben und Tod, denn weder weiß er,

23 Vgl. die Übersetzungen in Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 199f., und Burton Watson: *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), S. 197f.

24 Hans-Georg Möller: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken* (Frankfurt a. M.: Insel, 2001), S. 91.

wie viel er an Blut verlieren, noch, wie lange er kopfüber bei vollem Bewusstsein aushalten kann. Jede Sekunde birgt in sich die Gefahr des Schwindens der Kräfte, des körperlichen Zusammenbruchs und folglich des Sterbens und verweist auf die konstante Verwundbarkeit der menschlichen Existenz:

The human, who originates from nature, returns to nature after his death. Blood, like water is a part of nature. Then, with „Dialogue with Water“, the feeling was that my soul had released itself from my body. The intense pain that I had at the beginning became weaker and weaker. So with time I continually felt better, and it seemed to me as if I had achieved a mental absence.²⁵

Die Absicht des Künstlers hinter der Performance *Dialogue with Water* war, sich durch seine real blutende Wunde mit der fiktiven Wunde des Flusses seiner Kindheit zu vereinen, dem Ort, wo er als Junge Schwimmen lernte, sich allen möglichen Gefahren, die im schnellen Wasser lauerten, aussetzte, wo er aber auch glückliche Augenblicke im Spiel und in der damals noch unberührten Natur des Urwaldes nahe der burmesischen Grenze verbrachte.²⁶ Obwohl er durch seine spektakuläre Intervention symbolisch in den Lauf des Flusses eingreift, bleiben angesichts der Wassermassen sein Blut und seine Wunden ohne Spuren. Der große Fluss verhält sich natürlich völlig gleichgültig gegenüber dem Eingriff des Künstlers, er folgt weiter der Strömungsdynamik und verwandelt somit den ganzen performativen Akt in einen sinnlosen Aufwand ohne eindeutiges Ergebnis. In diesem Akt der Selbstopferung verwandelt sich das Blut des Künstlers in das Wasser des Flusses, ohne eine Spur von Hes Existenz in der Natur zu hinterlassen. Das Rot des Blutes wird unsichtbar, durchsichtig und verschwindet im Fluss gänzlich unauffindbar. Hier ist He Yunchang am Ende und gleichzeitig auch am Anfang seines performativen Aktes: Die Natur bleibt von ihm unberührt.²⁷ In einem weiteren Sinne lässt sich das fließende Wasser auch als ein Symbol für die Gesellschaft lesen, für ihre Normen und ihre Verbote, für ein buchstäbliches „Mit-dem-Strom-Schwimmen“, und für die Erkenntnis, dass derjenige, der sich dem widersetzt, auch Opfer erbringen muss.

25 Heinz-Norbert Jocks: „Travels to the Edges of One's Own Will. A Conversation with He Yunchang“, in He et al., *The Wings of Live Art*, S. 53.

26 Ebd., S. 49.

27 Berghuis, *Performance Art in China*, S. 113.

Wie viele andere von Hes Arbeiten, so hat auch diese einen explizit existenziellen Charakter: Sie wird von des Künstlers Vorstellung von der Kraft sowie den physischen und psychischen Grenzen des eigenen Körpers geleitet, ist sowohl persönlich als auch grundsätzlich und letztendlich das Resultat seiner individuellen Erfahrungen. Viele seiner Aktionen um das Jahr 2000 fanden, wie auch diese, im Freien statt und verbanden Elemente wie Wasser, Erde und Feuer mit dem körperlichen Einsatz und geben so Einblick in seine Sicht der Zusammenhänge von Raum, Zeit und Ort.

Eine Rippe

He Yunchang wurde 1967 im Kreis Lianghe im Westen der Provinz Yunnan, an der Grenze zu Myanmar geboren. Sein Vater war im Bergbau tätig, die Mutter in der Landwirtschaft. Nach seinen eigenen Worten verbrachte er eine relativ normale Kindheit und erfuhr keine strengen erzieherischen Einschränkungen. Da ihm seine Eltern viele Freiheiten ließen, konnte er jeden Tag im Freien am Rande des Urwaldes spielen, Krabben fangen oder Vögel beobachten. Diese Beziehung zur Natur prägte später stark seinen künstlerischen Werdegang.²⁸ Im Jahr 1991 absolvierte He ein Studium am Kunstinstitut von Yunnan (Yunnan Yishu Xueyuan 云南艺术学院) in Kunming 昆明, und im Jahr 1992 trat er als Künstler in der Gruppenausstellung auf der Kunstbiennale in Guangzhou 广州 *Chinesische Kunst der 90er Jahre* (*Jiushi niandai Zhongguo yishu* 90年代中国艺术) erstmals öffentlich auf. In den 90er Jahren und insbesondere seit dem Jahr 2000 häufen sich seine Performances und Ausstellungen, sowohl in der Volksrepublik wie auch im Ausland.²⁹

Nach *Dialogue with Water* führte He Yunchang viele weitere Aktionen durch und etablierte sich als ein herausragender Performer. In dieser Zeitperiode seines Schaffens lag sein Fokus vorwiegend auf Arbeiten, die er mit teilweise spektakulärem körperlichem Einsatz auf öffentlichen Plätzen oder in der Natur ausführte. Er setzte sich extremen körperlichen Anstrengungen

28 Jocks, „Travels to the Edges of One’s Own Will“, S. 49.

29 „He Yunchang Biography“, *Ink Studio*, <http://www.inkstudio.com.cn/zh/artists/78-he-yunchang/biography> (Zugriff am 22. Mai 2017).

aus, ging an physische und dadurch auch psychische Grenzen und erprobte die Kraft seiner Ausdauer.³⁰

Wesentlich anders verlief sein Projekt *One Rib* (2008/2009), das Ergebnis einer drei Jahre langen Verhandlung mit einer privaten Gesundheitseinrichtung in Kunming.³¹ Diesmal verlagerte der Künstler die Performance hinter geschlossene Türen, in ein Krankenhaus und in dessen Operationsaal. Der damals 41-Jährige ließ sich ohne jegliche medizinische Notwendigkeit seine achte Rippe im linken Teil des Rückens unter Betäubung entfernen. Ursprünglich verlangte He, dass die Rippe in einer Länge von 30–35 cm ausgeschnitten werden sollte. Dies hätte jedoch ein hohes Risiko für die Nerven nahe der Wirbelsäule bedeutet. So einigte man sich auf einen Rippenknochen von ca. 25 cm Länge. Die Operation war zuerst für den 6. August 2008 geplant, aber wegen zusätzlicher Untersuchungen kam es zu Verzögerungen, sodass der Termin auf den 8. August 2008, den Tag der Eröffnung der Olympischen Spiele in Beijing, verschoben werden musste.³² Dieses neue Datum kam dem Künstler sehr gelegen: Es unterstrich die politische Symbolik der Performance als Signal der künstlerischen Unabhängigkeit vom Diktat des Regimes. Der gewalttätige Eingriff in Hes eigenen Körper setzte nun ein noch bewussteres Zeichen gegen die Unterdrückung des Individuums durch den Staat. Dazu äußerte sich der Künstler:

Society is brutal and suppressive. I feel the lack of freedom and I am dying for it. As an artist, I feel that challenging my body and mental status is a way of breaking the unbreakable social confinement and achieving a temporary state of freedom.³³

30 Einige von He Yunchangs Performances aus dieser Zeit stehen exemplarisch für eine solche Vorgehensweise: *Wrestling: One and One Hundred* (2001), *Keeping Promise* (2003), *Casting* (2004), *The General's Command* (2005), *The Rock Tours Around Great Britain* (2006/2007). Siehe Meiqin Wang, „The Primitive and Unproductive Body“, S. 7f., 16–22.

31 Kunming Yadang Yiyuan 昆明亚当医院.

32 Zur Eröffnung der Olympischen Spiele in Beijing am 8. August 2008 um 20 Uhr und 8 Minuten siehe Geremie R. Barmé: „China's flat Earth: History and 8 August 2008“, in: *The China Quarterly* 197 (2009), S. 64–86. Zur Symbolik der Zahl Acht siehe Wolfram Eberhard: *Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildsprache der Chinesen* (Köln: Diederichs, 1987), S. 15f.

33 Meiqin Wang, „The primitive and Unproductive Body“, S. 10.

Begleitet von zwei Ärzten, vier Krankenschwestern, einem Kameramann, vier Fotografen und einigen Assistenten wurde ein zweistündiger chirurgischer Einsatz durchgeführt, der eigentlich nur den ersten Teil eines viel größeren inter- und multimedialen Konzepts darstellte. Das *One Rib*-Projekt erstreckte sich in seiner Gesamtheit bis weit in das darauffolgende Jahr und fand seinen Abschluss erst am 12. Oktober in der Ausstellung *The Wings of Live Art* (*Xingwei de chibang* 行为的翅膀) in der Galerie Urs Meile in Beijing,³⁴ wo der gesamte Umfang der miteinander thematisch verbundenen Werke (*interlinked works*) präsentiert wurde: die Fotoarbeiten und ein Video, die die Operation dokumentieren; die Fotomontagen und Fotodokumentationen, die der Künstler in der Phase der Heilung während des Krankenhausaufenthalts erstellt hatte; das Artefakt (die Rippe) in einer Goldfassung; und großformatige Fotografien des Künstlers mit jeweils einer Frau, die eine bedeutende Rolle in seinem Leben spielte: seiner Mutter, seiner Schwester sowie seiner ehemaligen und seiner jetzigen Ehefrau. He Yunchang beließ es nicht nur bei der filmischen und fotografischen Dokumentation der Performance, sondern entwickelte sein Konzept weiter.

In einem Interview, das Ai Weiwei anlässlich der Ausstellung in Beijing mit ihm führte, beschrieb He seine Empfindung zur eigenen Rippe unmittelbar nach der Operation:

When I first got my hands on it, I was pretty concerned about it and treated it like a treasure, fiddling with it all the time, like it was a baby. But now, I've already forgotten about it. Once in a while I'll take it and I'm like: "Whoa, it's gotten a little darker again."³⁵

Während der Rekonvaleszenz veränderte sich der Bezug des Künstlers zum Objekt, aber das Objekt selber veränderte sich gleichfalls, so als ob es anfing, von seinem Ursprung, der Gesamtheit des Organismus, entkoppelt ein eigenes Leben zu führen. Nachdem He den Knochen von den verbliebenen

34 Die Ausstellung lief bis zum 31. Oktober 2009. Eine weitere fand in den Ausstellungsräumen des gleichen Galeristen, Urs Meile, vom 12. Februar bis zum 10. April 2010 in Luzern statt. Die Galerie Urs Meile produzierte auch das Video zur Ausstellung: „One Rib“, 30.12.2013, *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=uLNNYCB5g7M> (Zugriff am 22. Mai 2017).

35 Ai Weiwei: „Skin and Bone: Sustaining Mortal Wounds“, in: He et al., *The Wings of Live Art*, S. 11.



Abb. 3: He Yunchang, *Night Light*, 2009, Knochen und Feingold, Ø 21–23 cm. Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers und der Galerie Urs Meile, Beijing/Luzern.

Geweberesten befreit hatte, verdunkelte sich im direkten Kontakt mit Sauerstoff die Oberfläche der Rippe zusehends:

Starting from when I was in the hospital, I would pick at it and tear off scrapes of flesh when I didn't have anything to do. After it was reduced to bone, the hospital used a special membrane-stripping instrument to scrape away the membrane, getting rid of all the meat and connective tissue that was left, and then I was able to take it.³⁶

36 Ebd.

Die Idee entstand, die gebogene Form der Rippe so zu ergänzen, dass man ihre zwei Enden durch ein Metallteil verbinden konnte. Auf diese Weise wurde ein Oval, ein Halsreif, geschaffen. Ein Jahr später, 2009, ließ He diese erste Fassung durch eine kunstvolle, goldene, ersetzen, die er dann unter dem Namen *Nachtlicht* (*Yeguang* 夜光, Engl. *Night Light*) in der Ausstellung präsentierte.

In *Night Light* treffen zwei unterschiedliche Arten von Material zusammen: Der unbehandelte, harte und fahl gefärbte Knochen wird von 400 Gramm einer kostbaren, leicht formbaren und in warmen Farben schimmernden goldenen Fassung umrahmt. Die kunsthandwerklich herausgearbeitete Halterung ist im traditionellen Stil der früheren Epochen gefertigt und ähnelt eher einer archaischen Grabbeigabe als einem Objekt der zeitgenössischen Kunst. Die zwei Enden der Rippe werden jeweils von dem Maul eines mythologischen, drachenähnlichen Tiers gehalten; der langgestreckte, schlangenartige Körper formt das goldene Oval des Halsreifs. Um den Drachen, das Symbol für China *par excellence*, ranken sich unzählige Geschichten und Legenden. Glückverheißend und Schutz anbietend versinnbildlicht der Drache Langlebigkeit, Wohlstand und Harmonie. Durch seine dominierende Yang-Energie besitzt er Kräfte, die Naturerscheinungen wie Donner, Regen und Wind sowie Überschwemmung oder Dürre beeinflussen können. In letzter Instanz repräsentiert der Drache die Macht und die Göttlichkeit des Kaisers.³⁷ Die Symbolik des Drachen ist in der chinesischen Mythologie vielfältig, dennoch vermute ich, dass im Falle von *Night Light* die zwei einander gegenüberstehenden und einen Kreis schließenden Drachenköpfe sich ergänzende polare Kräfte und somit die Wandlung, den Lebenszyklus, den Kreislauf von Vergehen und Entstehen, von Leben und Tod darstellen. Dies ruft erneut den philosophischen Daoismus in Erinnerung, insbesondere das Buch *Zhuangzi*, wo man im 6. Kapitel von den vier Freunden im *dao* 道 liest:

Zisi, Ziyu, Zili und Zilai, die vier sprachen zueinander: ‚Wer es vermag, das Nichts für sein Haupt, das Leben für seinen Rücken und den Tod für sein Gesäß zu halten, oder wer davon weiß, daß Leben und Tod, Existenz und Nichtexistenz ein und demselben Körper (= Wesen) gehören, dem will ich

37 Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, S. 60–63.

Freund sein.⁶ Die vier sahen einander an, lachten und konnten sich gut leiden. So schlossen sie Freundschaft miteinander.³⁸

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。³⁹

Die vier Freunde gehören zusammen wie ein Körper, der aus verschiedenen Teilen besteht. Da sie in einem gemeinsamen Verständnis des *dao* leben, bilden sie auch einen sozialen Körper, und unzertrennlich miteinander verflochten formen sie gleichfalls eine geistige Einheit.⁴⁰ Als ein Teil dieser Einheit, nämlich Ziyu, erkrankt und seine Gestalt sich verformt, nimmt er dies mit Freude und Gelassenheit, denn er weiß, dass diese Krankheit nur eine Phase der Wandlung der Dinge ist. Ohne Pathos, ohne Lamentieren oder den Versuch, das Alte zurückzugewinnen, akzeptiert er mit Gleichmut den schon geschehenen und zukünftigen Wandel seines Körpers und stellt fest:

Selbst wenn er [der Schöpfer der Wandlungen] meinen linken Oberarm in einen Hahn verwandelt hätte, so würde ich damit die Stunden der Nacht feststellen können. Selbst wenn er meinen rechten Oberarm in eine Armbrust verwandelt hätte, so würde ich mir damit eine Taube als Braten herunterholen. Selbst wenn er mein Gesäß zu Rädern und meinen Geist zu einem Pferde gemacht hätte, so würde ich damit fahren können und kein Gefährt mehr anspannen brauchen. [...] Was sollte mich das bekümmern!⁴¹

浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！……吾又何惡焉！⁴²

Dieser Wandlungsakt unterliegt allein der Willkür des „Schöpfers der Dinge“ und lässt keine Vorhersage möglicher Resultate zu. So weiß Ziyu nicht, ob er oder seine einzelnen Körperteile nach dem Tod zu einem Tier, einem anderen Geschöpf oder zu einem Gebrauchsgegenstand umgeformt werden.⁴³ Somit

38 Tsung-tung Chang: *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982), S. 7.

39 *A Concordance to Chuang Tzŭ*, 17/6/45.

40 Kristofer Schipper: *The Taoist Body* (Berkeley: University of California Press, 1993), S. 1.

41 Übersetzung Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, S. 8.

42 *A Concordance to Chuang Tzŭ*, 17/6/50.

43 Ebd., S. 9f.

stimmt der Schöpfer der Wandlungen mit dem *dao* überein, und obwohl man hinter ihm eine anthropomorphe Figur vermutet, handelt es sich doch eher um die dynamische Wirkkraft der Natur, die alles erschafft und alles Erschaffene wieder zerstört.⁴⁴ Es ist eine einfache Feststellung, dass der Preis für den Antritt eines Lebens der Tod ist. Ohne den Wechsel vom Leben in den Tod und *vice versa* wäre nichts existent. Die Akzeptanz der Wandlung der Seinszustände, somit auch der Wandlung innerhalb der Lebensphasen und letztendlich der Wandlung vom Leben in den Tod, erfolgt bei Ziyu klaglos, und da es sinnlos ist, die Frage nach dem Schicksal jenseits des Ablebens zu stellen, gibt es auch keinen Anlass zur Sorge. Im Buch *Zhuangzi* wird fortwährend betont, dass die Todesfurcht so unangemessen ist wie die Angst vor dem Leben, vor dem Schlaf oder vor jeglichen Prozessen, die eine Form im Laufe ihres Bestehens durchmacht. Auch die von zwei Drachenköpfen gefasste, herausgeschnittene Rippe He Yunchangs steht meines Erachtens als *memento mori* für die Verwandlung, der man wie die vier Freunde sorglos entgegenschreitet.

Als Kraft der Transformation und der Erkenntnis ist der Drache auch in der westlichen Mythologie verankert, wo er als Archetypus mit dem Bösen und den kosmischen Kräften der Finsternis verbunden ist. Der Kampf, in dem sich ein Held gegen das Monster stellt und es letztendlich besiegt, steht für den Sieg der moralischen Integrität, der eigenen Stärke und der Entwicklung des Selbstbewusstseins. In der analytischen Psychologie Carl Gustav Jungs (1875–1961) repräsentiert dieser Kampf den Konflikt des Individuums mit seinem eigenen Schatten, der wiederum eine Projektion des Bewusstseins der unerwünschten, verdeckten oder verdrängten Aspekte der eigenen Persönlichkeit ist. Sobald es einer Person gelingt, diesen eigenen dunklen Schatten zu assimilieren, wird sie dazu in der Lage sein, sich über die regressiven Kräfte des Unbewussten hinwegzusetzen. Letztendlich gewinnt sie die Fähigkeit, sich reif den Problemen und Veränderungen des Lebens zu stellen und die Herausforderung zu bestehen.⁴⁵ In diesem Sinne geht He Yunchang mit seinem performativen Akt auf eine persönliche Reise zur Selbsterkenntnis, von der er verwandelt zurückkehrt. So versinnbildlicht *Night*

44 Heiner Roetz: *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1984), S. 233.

45 Joseph L. Henderson: „Der moderne Mensch und die Mythen“, in: Carl G. Jung: *Der Mensch und seine Symbole* (Olten: Walter, 1986), S. 121–123.

Light das Verborgene, das an das Licht geführt wurde, um zu etwas Neuem, Wertvollem und Einmaligem zu werden.

Das Ausstellungskonzept belegt diesen Gedanken: In einem Glaskasten, der die Hochwertigkeit des Exponats hervorhebt, wurde die in Feingold gefasste Rippe inmitten einer Fotoserie von fünf großformatigen (159,8 × 126 cm) Doppelportraits He Yunchangs mit je einer der erwähnten fünf Frauen in Frontalaufnahmen präsentiert. Alle diese Frauen spielen im Leben des Künstlers eine signifikante Rolle, und sie alle werden auf ähnliche Art und Weise in Szene gesetzt: Jede Frau trägt den ersten, provisorischen Entwurf des Halsreifs, der nicht mit Gold, sondern mit einfachem Metall und ohne Verzierung gefasst ist. Die Frauen sitzen zu Hes rechter Seite, und er nimmt in seiner Körperhaltung direkten Bezug zu ihnen. Was sie unterscheidet, sind ihr Gesichtsausdruck, ihre Körperhaltung und weitere Details, die Aufschluss über ihre Gefühlslage und die Beziehung zu He geben. Die Portraitierten sitzen vor einem künstlich wirkenden, bunten und mit verwelkten Blumen übersäten ovalen Hintergrund, der an alte Familienfotos erinnert. Inmitten des Raumes, inszeniert wie die Opfergabe einer kultischen Handlung, liegt die Rippe, der konzeptuelle Ausgangspunkt für die anderen Werke. Hier werden Assoziationen mit der jüdisch-christlichen Tradition evoziert, insbesondere mit dem ersten Buch Mose, Kapitel 2,21–2,25, in dem die Erschaffung Evas aus Adams Rippe beschrieben wird.⁴⁶ Was den Künstler an diesem Schöpfungsmythos interessiert, ist nicht so sehr die Übertragung des Aktes in die zeitgenössische Kunst, sondern ausschließlich der symbolische Gehalt der Rippe, der als Sinnbild der ewigen Verbindung von Mann und Frau fungiert.⁴⁷

46 „Lutherbibel 1984“, *Die-Bibel.de*, <https://www.die-bibel.de/online-bibeln/luther-bibel-1984/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/1/20001/29999/ch/f9bf6324dde68b02c91d690aadaef a2c/> (Zugriff am 22. Mai 2017): „21 Da ließ Gott der HERR einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er schlief ein. Und er nahm eine seiner Rippen und schloss die Stelle mit Fleisch. / 22 Und Gott der HERR baute eine Frau aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm. / 23 Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist. 24 Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden sein ein Fleisch. / 25 Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau, und schämten sich nicht.“

47 Nataline Colonnello: „The Wings of Live Art – He Yunchang“, [2009], Galerie Urs Meile, Beijing/Luzern, <https://galerieursmeile.com/exhibitions/past-exhibitions/past-exhibitions->

Mit der Ausstellung *The Wings of Live Art* verwirklichte He Yunchang eine Idee, mit der er sich schon seit 2003 gedanklich beschäftigt hatte. Einen wesentlichen Abschnitt seines Lebens beendete er mit diesem poetischen Projekt, das durch die „unsichtbare Wunde“ seinen Körper transformiert hatte und ihn nach seinen eigenen Worten zu innerer Freiheit und zum Glück brachte:

It probably has to do with the fact that after the first performance of this kind I had the incredible feeling of being completely free. Ultimately, my performance art is a confrontation with society. My hope with it is that what I do provokes the desire in the viewer to change the existence a little bit. After the performance I myself have the feeling I become more and more peaceful, harmonic and calm. Yes, I feel how through it my freedom becomes greater and more intensive and I don't feel limited by anything but my own will, so by myself. I place great value on the dignity of people. Every moment of life is the most beautiful for me. Yes, life offers far more possibilities than society claims it does. A person should treat his body and his soul justly. He should follow more what is his own, rather than bending himself to fit a social identity. One can only experience something like happiness when one pursues one's inner self.⁴⁸

Ein Meter Demokratie

Am 10. Oktober 2010, einem Datum, das in seiner Zahlensymbolik (10–10–10) dem Datum der Operation in Kunming glich, versammelte He Yunchang 25 Personen aus seinem engeren Umfeld um sich, allesamt Freunde, Kollegen und Bekannte, um ihnen sein nächstes Projekt *Ein Meter Demokratie* (*Yi mi minzhu*, Engl. *One Meter Democracy*) vorzustellen. In einigen Skizzen präsentierte der Künstler seine Absicht, sich ohne Betäubung von einer Chirurgin über die linke Seite seines Körpers eine ein Meter lange und 0,5–1,0 cm tiefe Wunde, angefangen von knapp unterhalb des Schlüsselbeins bis auf Höhe des Knies, schneiden zu lassen. Ein demokratisches Verfahren simu-

single/artistinfo/the-wings-of-live-art-he-yunchang.html?cHash=98b993556709ca693f8927496ced4953 (Zugriff am 22. Mai 2017).

48 Jocks, „Travels to the Edges of One's Own Will“, S. 63.

lierend,⁴⁹ verteilte He Wahlzettel an die Gäste und bat sie, für oder gegen die Aktion abzustimmen. Das letztendliche Resultat bestand in zwölf Stimmen dafür, zehn dagegen und drei Enthaltungen. Danach konnte die Performance durchgeführt werden.

In dem gleichnamigen Video *One Meter Democracy*,⁵⁰ das begleitend zum Projekt und als seine zentrale Dokumentation produziert wurde, ist ein kahler Raum zu sehen, in dem nur ein mit frischen weißen Laken bedecktes Bett steht. Auf dem Bett sind chirurgische Instrumente und Desinfektionsmittel ordentlich bereitgestellt. He Yunchang betritt nackt den Raum und legt sich auf das Bett. Während die Chirurgin mit einem Maßband die Entfernung von einem Meter zwischen Schlüsselbein und Knie abmisst, die Inzisionslinie markiert, desinfiziert und einschließlich mit dem Skalpell den Schnitt ansetzt, halten die Freunde den Künstler an Armen und Beinen fest. Durch den Schnitt des Skalpells öffnet sich die Haut und das Fleisch der Wunde samt Blut kommt zum Vorschein. Um seine Zunge und Zähne zu schützen, wird He geknebelt; dies unterdrückt jedoch seine Schreie nicht, die das Video für den Zuschauer letztendlich unerträglich machen. Hierin besteht meines Erachtens der Effekt dieser Performance: Es geht um die Aktivierung der Spiegelneuronen, jener Gehirnzellen, die Handlungen bzw. das Erleben eines Gegenübers im Bewusstsein des Anderen so spiegeln, dass die Wirkungen beim Betrachter authentisch empfunden werden können.⁵¹ Neurologisch gesehen stellen die Spiegelneuronen die Quelle der Empathie dar. Der Schnitt wird in wenigen Minuten zu Ende geführt und ein Foto des erschöpften Künstlers auf dem Bett, umkreist von den Freunden, aufgenommen. Die Szenerie der Drapage von Freunden und Beteiligten mit dem entblößten Körper des Performers in der Mitte erinnert entfernt an Anatomie-Darstellungen wie der berühmten *Anatomie des Dr. Tulp* (1632) von Rembrandt van Rijn (1606–1669). So wie das Gemälde Rembrandts die aufklärerische Wahrheit und Empirie der neuen Wissenschaften in das

49 Simulierend, weil der Vorgang auch bei einer ablehnenden Mehrheit so lange wiederholt worden wäre, bis ein zustimmendes Ergebnis zustande gekommen wäre. Siehe Fußnote 42 in Meiqin Wang, „The primitive and unproductive body“, S. 25.

50 „One Meter Democracy“, 30.12.2013, *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=zyaoHIFxA54> (Zugriff am 22. Mai 2017).

51 Helge Meyer, *Schmerz als Bild*, S. 248.

Zentrum stellt, gemahnt das Arrangement von He Yunchang an die Notwendigkeit politischer Freiheit.



Abb. 4: *One Meter Democracy*, 2010.
Mit freundlicher Genehmigung der White Rabbit Collection.

Bevor die Wunde genäht und fachlich medizinisch versorgt wurde, wurde noch eine Serie von Fotografien aufgenommen, die neben dem Video den Vorgang dokumentieren und sich auf spezielle Details fokussieren. So besteht das Projekt *One Meter Democracy* aus einer Verbindung einander ergänzender *interlinked works*: Konzept, Akteure, Performance, Artefakte, Video und Fotografien.⁵² Für den Betrachter irritierend bleibt die Verbindung eines demokratischen Entscheidungsverfahrens und eines medizinischen Eingriffs mit der rational kaum nachvollziehbaren und ethisch problematischen Absicht einer Selbstverstümmelung. Alle Beteiligten bleiben versehrt zurück: die Entscheider, die demokratische Entscheidungsfindung, das

52 „He Yunchang, Portfolio“, *White Rabbit Collection*, <http://www.whiterabbitcollection.org/artists/he-yunchang/> (Zugriff am 22. Mai 2017).

medizinische Personal und seine fachliche Kunst. Und zuletzt der verstümmelte Künstler selbst.

Bei der Betrachtung der meisten Performances von He Yunchang fällt als wesentliches Ausdrucksmittel sofort die irritierende Kompromisslosigkeit auf, mit der er seinen Körper zum Gegenstand physischer Interventionen macht. Eine Besonderheit der Performance als schwer zu definierender Kunstgattung besteht darin, dass sie sich zwischen schamanistischem Ritual, Spektakel und unentrinnbarer Unmittelbarkeit bewegt. Eine Performance ist ein künstlerisches Ereignis, das in einer nur ihm zugehörigen eigenen Zeit an einem nur ihm zugehörigen Ort abläuft und, da nie in der gleichen Weise wiederholbar, für Performer sowie Zuschauer im Moment des Entstehens exklusiv erfahren wird. Sie benötigt in den meisten Fällen die physische Präsenz des Künstlers, der, indem er eine kalkulierte Handlung unmittelbar durchführt, als Medium fungiert. Er geht damit über die reine Körperlichkeit hinaus und baut auf der psychischen Ebene im Augenblick des Geschehens eine intensive Beziehung zwischen sich und den Zuschauern auf. Das daraus entstandene Erlebnis zwischen den beiden Akteuren, dem Künstler und dem Publikum ist der wichtigste Bestandteil einer Performance, die in manchen Fällen einem sozialen Experiment ähnelt, in dessen Verlauf das Bewusstsein aller Anwesenden Veränderungen erfährt.⁵³

Es gehört zu den Besonderheiten der chinesischen Performancekunst, dass sie schon früh eine Form von demonstrativer Aktionskunst entwickelte, die den eigenen Körper zum Objekt und Medium von extremen physischen und psychischen Herausforderungen macht. Diese *xianchang yishu* 现场艺术 oder *live art* unterscheidet sich von der übrigen *xingwei yishu* 行为艺术 oder *performance art* durch die Archaik, Direktheit und Intimität der hierbei entstehenden Erfahrungen, die bei allen Beteiligten durch das Erlebnis von Schmerz und Ausdauer zu einem kathartischen Moment führen kann.⁵⁴ He Yunchang ist einer der exponiertesten Vertreter dieser Kunstform, und *One Meter Democracy* ist eines seiner radikalsten Projekte. Die Radikalität manifestiert sich nicht nur in der Ungeheuerlichkeit des Schmerzes und der Verletzung, welche an die archaische Todesfolter durch Häutung erinnert,

53 Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004), S. 31–42. Siehe auch Helge Meyer, *Schmerz als Bild*, S. 28f.

54 Meiling Cheng: „Extreme Performance and Installation from China“, in: *Theatre Forum* 29 (2006), S. 88–96.

sondern auch in dem Ausgeliefertsein an einen Entscheidungsprozess, der nur das Zerrbild von Demokratie und Humanität darstellt.

Nach seinen eigenen Worten versucht He Yunchang in der schockierenden physischen Demonstration und der Vehemenz des Ausdrucks „die Spannung zwischen dem Individuum und dem Staat“ darzustellen.⁵⁵ Das Skalpell sowie die Wahlurne sind in der Aktion *One Meter Democracy* die sinnbildlichen Demarkationen eines grundsätzlichen Konfliktes, der über die aktuelle Situation in China hinausweist. Was He Yunchang hier unter Einsatz seines Körpers verteidigt, sind die letzten Grenzen einer individuellen Unverfügbarkeit des Menschen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft. Der öffentliche Anspruch an den Einzelnen, sei er durch demokratische Entscheidungen oder technokratische Notwendigkeiten legitimiert, endet an der Integrität des Individuums, der (oft beschworenen) Würde des Menschen. Und auch die Methode der demokratischen Willensbildung gerät angesichts des Zwangs zu einem vorbestimmten Ergebnis zur Farce. Hier liegt eine Kritik an den zynischen Ritualen volksdemokratischer Wahlspektakel nahe; auch spiegelt die Brutalität des Vorgehens bei dieser Performance, so He Yunchang selbst, die Brutalität im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Alltag des heutigen Chinas wider:

Personally I don't like violence. I felt pressured by the macro social environment to carry out this work; it is also normal to do this work in a bloody way since the real society is itself very brutal.⁵⁶

Postskriptum

Es existiert in He Yunchangs vielschichtigen Aktionen ein seltsamer Eigensinn, der nicht in dem Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft oder der Kritik an staatlicher Willkür aufzugehen scheint. Der Körper selbst als biologische Entität widersetzt sich einer restlosen metaphorischen Nutzung: Die Wunden heilen, das vergossene Blut wird regeneriert. Kaum finden sich Spuren der durchlebten Verletzungen. Diese biologische oder „primitive“

55 „He Yunchang, Bio“, *White Rabbit Collection*, <http://www.whiterabbitcollection.org/artists/he-yunchang/> (Zugriff am 22. Mai 2017).

56 Meiqin Wang, „The Primitive and Unproductive Body“, S. 24.

Tendenz zur Selbstheilung, die Vitalität an sich, macht den Körper als künstlerisches Symbol zu einem „unproduktiven“ Medium. Andererseits, so der Künstler, findet sich in diesem biologischen Eigensinn vielleicht die letzte Zuflucht vor den Zumutungen von Staat, Tradition und Gesellschaft:

You cannot do what you want, because there are social principles, moral restraints, and laws waiting to catch you. No matter where you are and under whatever circumstances, you simply cannot do as you wish. However, my body is mine, so I can reduce its functionality as the way I like it. Therefore, from another perspective, I can do whatever I like with my own body.⁵⁷

Die vorgestellten Performances, insbesondere die von He Yunchang, brechen ganz offensichtlich Tabus in der Form des künstlerischen Ausdrucks und werfen Fragen zur Vorstellung von Körperlichkeit auf: Was ist der Körper? Was ist der eigene Körper? Wem gehört er? Wie weit ist es möglich, selbstbestimmt über den eigenen Körper zu verfügen? Wie weit ist es möglich, über den (toten) Körper des Anderen zu bestimmen? Wie weit kann man gehen, um diesen Körper bedeutungsvoll und gezielt als Kunstobjekt einzusetzen? Inwiefern kann man mit Verletzung des eigenen Körpers politische Aussagen treffen? Wird man gehört?

Und noch eine weitere Frage: Warum existiert innerhalb der chinesischen Performance- und Livekunst eine derartige Neigung zur Selbstverletzung? Über die Ursprünge dieser Aura von Schock und Gewalttätigkeit in den entsprechenden Kunstwerken, die sich besonders gegen den eigenen Körper richtet, möchte ich an dieser Stelle nicht weiter spekulieren. Jedoch erscheinen mir Bezüge zur jüngeren chinesischen Geschichte und zu einer Art von kompensatorischem physischem Schmerz gegen die Einengung durch die allgegenwärtige politische Unterdrückung durchaus vorstellbar. Am Ende bleibt die Frage nach den sozial akzeptablen Grenzen des künstlerischen Ausdrucks wie so häufig in der Geschichte offen.

57 Ebd., S. 22.

Das *Yijing* und das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit. Eine kritische Anmerkung zur historisch orientierten *Yijing*-Forschung

Li Jianjun

The historically oriented study of the *Yijing* in modern times is based on the separation of the original *jing* text from the earliest traditional *zhuan* commentary (*Ten Wings*) on the one hand and the exclusion of the research on the essential relationship between the *gua* and *yao* images (*xiang*) and the attached words (*ci*) on the other hand. Consequently, the *Yijing* is reduced to a collection of historical documents about the primitive activities of divination. This paper argues that the two premises are untenable and that the text and the commentary form an inseparable unity. According to the *Yijing*, divination must go hand in hand with philosophical meditation, whereby the open-ended interplay between language and reality is highlighted. The symbolic and image-laden language of the *Yijing* challenges the positivistic attitude of philology and brings to light the inevitable spiritual participation of the human being in his or her perception of reality, which is the ultimate ground of moral consciousness.

Einleitung

Nicht nur durch die bilderreichen Sprüche, sondern besonders charakteristisch auch durch die *gua*-Zeichen (*guaxiang* 卦象, z. B. die acht Trigramme ☰ ☷ ☱ ☲ ☳ ☴ ☵ ☶) bringt das *Yijing* das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit vor Augen, wobei die Sprache im weitesten Sinne als die notwendige Vermittlung zwischen dem wahrnehmenden Menschen und seiner wahrgenommenen Wirklichkeit begriffen werden muss. Dies deutet hin auf die gegenseitige Durchdringung des Menschen und seiner Welt. Dem *Yijing* geht es weniger um die Wahrsagung und Prophezeiung im vulgären Sinne, die den Menschen einem vorhersehbaren statischen Schicksal unterwirft, sondern um eine Erweckung des Menschen angesichts der schöpferischen Wandlungen (*dahua liuxing* 大化流行) und seine bewusste Partizipation an der Mitgestaltung der Wirklichkeit (*canzan huayu* 參贊化育).

Im Allgemeinen hält die historisch orientierte *Yijing*-Forschung fest an zwei von Gao Heng 高亨 (1900–1986) deutlich zur Sprache gebrachten Grundsätzen: *bu shou Yizhuan* 不守易傳 (kein Festhalten an den überlieferten

Zehn-Flügel-Kommentaren des *Yijing*) und *bu tan xiangshu* 不談象數 (keine Rede von Bild und Zahl). Dahinter verbirgt sich eine positivistisch voreingekommene Vorstellung von der historischen Wirklichkeit, die zur Zerlegung des *Yijing* in Einzelteile führt, welche lediglich als historische Dokumente behandelt werden. Die beiden Grundsätze sind jedoch unhaltbar: Sie lassen nicht nur die besonderen Eigenschaften der Sprache des *Yijing* außer Betracht, sondern basieren auf einem grundsätzlich falschen Verständnis der Orakelbefragung, um die es im *Yijing* geht.

Die lebendig gebliebene innere Spannung in der *Yijing*-Auslegung ist zurückzuführen auf die subtile Beziehung zwischen *jing* 經 und *zhuan* 傳. Sie hat jeden Leser und Kommentator späterer Zeiten beschäftigt und wurde intensiv reflektiert in der traditionellen Auseinandersetzung zwischen der Schule des *yili* 義理 (Sinn und Prinzip) und der des *xiangshu* 象數 (Bild und Zahl). Zugunsten einer eingängigeren Darstellung in der folgenden Diskussion nenne ich die erstere die philosophische und die letztere die divinitorische Schule. Dieser Unterscheidung entsprechend wurde das Gewicht der *Yijing*-Auslegung der beiden Schulen entweder auf das Philosophische oder auf das Divinatorische gelegt.¹

Wie bereits angedeutet, hat die neuere *Yijing*-Forschung anhand historischer, archäologischer, philologischer, paläographischer und religionswissenschaftlicher Methodologien das Urdilemma der Annäherung an das *Yijing*, das auf die Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* zurückgeht, übersprungen – obwohl die Beiträge zur Untersuchung des Textes durch die neuen Methoden unübersehbar wertvoll sind. Ursprünglich war das *Yijing* ein Orakelbuch; daran zweifelt niemand.² Die 64 Zeichen, die 64 Urteile und die 384 Liniensprüche als die *jing*-Teile dienen dazu, durch Orakelbefragung Ratschläge zu geben. Die Frage nach dem ursprünglichen Gesicht des *Yijing* als einem Orakelbuch

1 Die immanente Spannung zwischen Philosophieren und Orakelbefragung bei der Annäherung an das *Yijing* ist in der chinesischen Rezeptionsgeschichte des *Yijing* andauernd präsent. Einen kritischen Überblick über diese Rezeptionsgeschichte bietet Wang Fuzhi's *Zhouyi neizhuan fali* 周易內傳發例 (Allgemeine Bemerkungen zu den Inneren Kommentaren des *Zhouyi*), in: *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), Bd. 18. Nachdem Wang die Auslegungsgeschichte des *Yijing* zusammengefasst hat, benennt er die erwähnte Spannung als die zwischen *zhan* 占 (Orakelbefragung) und *xue* 學 (philosophische Besinnung).

2 Siehe Wang, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 279: 《易》之為筮而作，此不待言。王弼以後言《易》者，盡廢其占，而朱子非之，允矣。

hat Philologen, Historiker, Archäologen, Anthropologen, Religionswissenschaftler usw. sehr beschäftigt, wie wir an der Neu-Erforschung und Neubewertung des *Yijing* sehen.³ Dennoch bleibt das *Yijing* wegen seiner unvergleichlichen Struktur eine große Herausforderung für alle Ansätze, die auf der Trennung des *jing*-Textes vom *zhuan*-Text basieren und nicht wirklich auf das Wesen der Orakelbefragung im *Yijing* eingehen.

Das *Yijing* als eine organische Ganzheit lebt von der Untrennbarkeit von *jing* und *zhuan* sowie vom Hand-in-Hand-Gehen von Orakelbefragung und Philosophieren, wobei das Moralische des Menschen im Hinblick auf das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit hervorgehoben wird. Das Moralische wurzelt in der Bewegung bzw. Unruhe des Geistes. Damit kann auch geklärt werden, weshalb selbst der divinatorische Aspekt des *Yijing* das Moralische in sich trägt.

Die beiden Grundsätze der historisch orientierten Yijing-Forschung

Die historisch orientierte *Yijing*-Forschung, repräsentiert von Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978), Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980), Wen Yiduo 聞一多 (1899–1946), Gao Heng (1900–1986), Li Jingchi 李鏡池 (1902–1975), Qu Wanli 屈萬里 (1907–1979) u. a. in China sowie von August Conrady (1864–1925), Arthur Waley (1889–1966), Richard Rutt (1925–2011), Richard Kunst, Edward L. Shaughnessy, Dennis Schilling u. a. in der westlichen Sino-logie,⁴ behandelt den älteren *jing*-Text als „historische Dokumente des Altertums“ (*shanggu shiliao* 上古史料).⁵ Unter den genannten hat vor allem Gao Heng mit seinem *Zhouyi gujing jinzhū* 周易古經今注 (Zeitgemäßer Kommentar zum alten Klassiker *Zhouyi*) diese Tendenz in der modernen *Yijing*-

3 Die Suche nach dem Ursprung bzw. dem Original des *Yijing* oder die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der einzelnen Worte ist das Hauptinteresse der historisch orientierten Forscher. Eine solche *archäologische* Arbeitsweise in der Geisteswissenschaft ist leicht dem Historizismus unterworfen, der die Vergangenheit zu materialisieren tendiert.

4 Für eine kurze geschichtliche Darstellung siehe Richard Rutt (Übers.): *The Book of Changes (Zhouyi). A Bronze Age Document* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), S. 41–43; Dennis Schilling (Übers.): *Yijing. Das Buch der Wandlungen* (Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2009), S. 415f.

5 Gao Heng: *Zhouyi gujing jinzhū* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1984), S. 4.

Forschung deutlich verstärkt und nicht unerheblichen Einfluss auf viele andere Philologen ausgeübt.⁶

Gao befolgt, wie oben erwähnt, zwei Grundsätze. Der erste ist: „Kein Festhalten an den überlieferten *Zehn-Flügel*-Kommentaren des *Yijing*“. Dieses Diktum hat unmittelbar die Trennung des *jing*-Texts vom *zhuan*-Text („Zehn Flügel“) zur Folge. Wegen des unübersehbaren Zeitabstandes zwischen der Textentstehung des *jing* (zu Beginn der Zhou-Dynastie, ca. 1045 v. Chr.) und des *zhuan* (gegen Ende der Zhou-Dynastie, 256 v. Chr.) ging Gao davon aus, dass die Inhalte der beiden nicht miteinander übereinstimmen konnten,⁷ und vertrat die Meinung, dass die ersten Kommentatoren das *Yijing* von einem Orakelbuch (*shi shu* 筮書) in ein philosophisches Buch (*zhexue shu* 哲學書) umgewandelt hätten. Die Bedeutung des *zhuan* wurde von Gao zwar nicht ignoriert, aber wichtiger war ihm eine Befreiung von den „Fesseln“ des antiken Menschenbildes, um so die ursprüngliche Gestalt sowohl des *jing* als auch des *zhuan* betrachten zu können.⁸ Er glaubte, dass erst auf der Grundlage neuer Erkenntnisse Klarheit über das Verhältnis zwischen *jing* und *zhuan* geschaffen werden könne.

Der zweite Grundsatz, der Gaos Untersuchung des *Yijing* vorangestellt ist, lautet: „Keine Rede von Bild und Zahl“.⁹ Für Gao geht es bei der Auslotung des Verhältnisses zwischen Bild (*xiang* 象) und Zahl (*shu* 數) um die Orakelbefragung. Zu jedem Hexagramm und zu jeder Linie eines Hexagramms im *Yijing* wird ein durch die beigefügten Worte beschriebenes Bild angeboten, das jeweils in der mathematisch durchgeführten Orakelbefragung durch bestimmte Zahlen (7, 8, 9, 6) angezeigt wird. Obwohl Gao die Beziehung

6 41 Jahre nach der ersten Auflage von 1940 bestand Gao in seinem neuen Vorwort zur Neuauflage auf seinen Grundeinstellungen. Darin sehen wir klar die Wirkungen der Arbeiten von Gu Jiegang, Guo Moruo, Yu Xingwu 于省吾 (1896–1984), Wen Yiduo und Li Jingchi auf seine Forschung. Siehe Gao, *Zhouyi gujing*, S. 2.

7 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 2f.

8 Diese auf der Trennung von *jing* und *zhuan* basierende positivistische Vorgehensweise findet man bei fast allen historisch orientierten *Yijing*-Forschern. Beispielsweise formuliert Schilling im Rahmen seiner Neuübersetzung des *Yijing* folgende Idee: „Die Entscheidung für die Übersetzung der Spruchtexte nach ihrer frühestmöglichen fassbaren Lesung erfordert daher eine getrennte Übersetzung von Spruch- und Kommentartexten. Beide wurden als eigene Werke ihrer Zeit verstanden. Damit wird dem Leser die spätere Umdeutung des Orakelbuches zu einem Werk, das naturphilosophische Ideen enthält, vor Augen geführt.“ Schilling, *Yijing*, S. 418.

9 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 3f.

zwischen Bildern und Zahlen als inkonsequent bemängelt, geht er nicht wirklich auf dieses schwierige Thema ein. Seine Kritik gilt lediglich den beschriebenen Bildern. Beispielsweise erwähnt er die acht symbolischen Bilder zu den acht in *Shuogua* 說卦 (Die Erklärung der Zeichen) hervorgehobenen Trigrammen. Die acht entsprechenden gleichnamigen Hexagramme sind: *Qian* 乾, *Kun* 坤, *Zhen* 震, *Xun* 巽, *Kan* 坎, *Li* 離, *Gen* 艮 und *Dui* 兌. Als deren symbolische Bilder gelten – überwiegend, aber nicht ausschließlich – Himmel, Erde, Donner, Wind, Wasser, Feuer, Berg und See. Gao zufolge können außer dem deutlichen Bild „Donner“ zu dem Hexagramm *zhen* und den indirekten Andeutungen der Bilder „Erde“ und „Wasser“ zu den Hexagrammen *kun* und *kan* keine entsprechenden Darstellungen der in der Interpretation populär gewordenen Bilder in dem jeweiligen *jing*-Text zu den Hexagrammen gefunden werden. Deshalb ist für ihn das symbolische System nur teilweise nachvollziehbar und das auffällige Durcheinander der Bilder unverständlich. Dies ist offenbar auch der Grund für seinen Verzicht darauf, der Lehre vom Zusammenspiel zwischen Bild und Zahl weiter nachzugehen.

Infolge seiner beiden Grundsätze stützte Gao sich bei seiner Interpretation des wörtlichen *jing*-Textes fast nur auf die philologische Methode, ohne die philosophischen Hinweise des *zhuan*-Textes und die Bilder (*xiang*) der Zeichen (Tri- und Hexagramme, *gua* 卦) und Linien (*yao* 爻) zu berücksichtigen. Hierbei war ihm nicht bewusst, dass er damit bereits in einem Paradox gefangen war. Im Folgenden geht es nun darum, die Problematik der historisch dominierten *Yijing*-Forschung der Gegenwart zu verdeutlichen, welche tatsächlich nur philologisch vorgeht und hierbei mit einer ideologischen Vorstellung vom chinesischen Altertum behaftet ist.

Die Unhaltbarkeit der beiden Grundsätze

Gaos Bemängelung der Unsystematik bzw. Uninterpretierbarkeit des Bild-Zahl-Verhältnisses verwechselt zwei verschiedene Beziehungen miteinander: nämlich die Beziehung zwischen den „Bildern“ der Tri-/Hexagramme und Linien und den ihnen jeweils beigefügten „Worten“ (*ci* 辭) auf der einen Seite und die Beziehung zwischen dem Bild im Allgemeinen und der Zahl auf der anderen. Eine klare Unterscheidung der beiden Beziehungen macht deutlich, dass der Begriff des Bildes im *Yijing* in einem erweiterten Sinne gebraucht

wird.¹⁰ Als „Bilder“ werden hier nicht nur die Zeichenbilder der Hexagramme und die Linienbilder eines jeden Hexagramms bezeichnet, sondern auch die jedem Hexagramm-Zeichen und jeder Linie beigefügten wörtlichen Darstellungen. Kurz gesagt sind mit dem Begriff *xiang* sowohl die Bilder der Zeichen und Linien gemeint als auch die Bilder, die beschrieben sind.

Sechs Zahlen, die in einer mathematisch durchgeführten Orakelbefragung gewonnen werden, bilden ein Zeichen. Demnach funktionieren die Bilder der Zeichen und Linien als das Medium oder der Vermittler zwischen den Zahlen und den Beschreibungen der Bilder. Mit der eigentlichen Schwierigkeit des *Yijing*, nämlich mit der Lehre von Bild und Zahl, sieht sich Gao noch nicht konfrontiert, weil er die beiden oben genannten Beziehungen verwechselt. Er lässt deshalb die Bilder der Zeichen und Linien völlig außer Betracht und geht letztendlich nur auf die den Zeichen und Linien beigefügten Worte ein. Die restlichen Worte gehören nicht mehr zu den dynamischen Bildern, die die schöpferische Zeitlichkeit der Wirklichkeit veranschaulichen und dadurch das Moralische im Menschen wachhalten, wie ich im Folgenden erläutern werde.

Die Bilder der Zeichen und Linien sind das Wesentliche, was das *Yijing* charakterisiert.¹¹ Durch sie stehen der *zhuan*-Text und der *jing*-Text in einem untrennbaren Zusammenhang: Das Verhältnis der *gua*-Bilder (Zeichen und Linien) zu den beigefügten Worten und zu der geistigen Tätigkeit des Menschen bei der Orakelbefragung – dem Zählen – ist der philosophische Inhalt des

10 Siehe Wang Fuzhi 王夫之: *Zhouyi waizhuan* 周易外傳, j. 6, in: *Xuxiu Sikuan* 徐錫 欽, Bd. 18 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), S. 396: 盈天下而皆象矣。《詩》之比興, 《書》之政事, 《春秋》之名分, 《禮》之儀, 《樂》之律, 莫非象也, 而《易》統會其理。

11 Wang Fuzhi hebt die große Wichtigkeit der *gua* hervor: „Fuxi erschuf die bildhaften *gua*-Zeichen, in denen der Sinn des Kosmos und auch des Menschentums vollständig enthalten ist. Unter den einfachen Bedingungen des hohen Altertums war es noch nicht so weit gekommen, auch die Gründe dafür klar zu machen und sie der Nachwelt zu verkünden. Glücklicherweise haben [aber] die Divinatoren die von ihm (Fuxi) gezeichneten Abbildungen bzw. Bilder weiter überliefert und nicht durcheinandergebracht. [...] König Wen hat dann die Subtilität und Wunderbarkeit der Wandlung und Transformation, wie sie durch die Zeichen verkörpert sind, erfasst und sie *yi* genannt“ (伏羲氏始畫卦, 而天人之理盡在其中矣。上古簡樸, 未遑明著其所以然者以詔告天下後世。幸筮氏猶傳其所畫之象而未之亂。……文王取其變易神妙之旨而名之曰易)。Wang Fuzhi, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 277. Die Ungewissheit des Historischen berücksichtigend, zeigt Wang in seiner *Yijing*-Auslegung die essenzielle Bedeutung der Zeichen-Bilder für das *Yijing* richtig auf, die, wesentlich anders als der Wortlaut der Überlieferung und der Kommentare, nicht verzerrt werden können und den tiefgreifenden Sinn der Wandlung deutlich in sich behalten.

zhuan-Textes. Dadurch erweist sich die Orakelbefragung, um die es im *Yijing* geht, als philosophisch und meditativ.¹² Eben auch durch die Zeichen und Linien sind das Philosophieren und die Orakelbefragung im *Yijing* untrennbar miteinander verknüpft. Wie selbst Gao anerkannt hat, besteht die Grundaufgabe aller alten Kommentare darin, das Verhältnis zwischen Bild und Zahl zu erklären, wobei die Grundfrage nach dem Wesen der Orakelbefragung immer bewahrt wird.¹³ Warum wird aber dann das Wesentliche von Gao ignoriert?

Divination ist ein allgemeines Faktum im Altertum. Aber bedeutet dies, dass Divination einfach mit etwas nur Historischem gleichgesetzt werden kann? Es scheint, als ob die historisch orientierten *Yijing*-Forscher keinerlei Zweifel hegen, worum es bei der Orakelbefragung nach dem *Yijing* geht. Die subtile Ironie besteht darin, dass die *Yijing*-Forscher, indem sie die Geschichte materialisieren, eine Vorstellung des Altertums schon als selbstverständlich vorwegnehmen. Die im *Yijing* dargestellte Geschichte dient wiederum nur dazu, diese Idee zu bestätigen.¹⁴ Das heißt, es existiert bereits ein ideologischer Rahmen, innerhalb dessen die nur bruchstückhaft vorhandenen Materialien interpretiert werden. Dies führt zur voreiligen Bestimmung des *Yijing*-Orakels als Spur einer primitiven Mentalität und hat zwangsläufig in der Interpretation des *Yijing* eine Abhängigkeit von den Worten zur Folge. Verfangen in diesem hermeneutischen Zirkel ist die *Yijing*-Interpretation zur Fußnote einer willkürlichen Konstruktion des Altertums geworden.¹⁵ Dabei

12 Vgl. Schilling, *Yijing*, S. 406f.: „In der Struktur der Zeichen wird ein verborgenes Wissen vermutet, das dem *Yijing* über seine divinatorische Verwendung hinaus Bedeutung verleiht. Die Beschäftigung mit dem Werk beschränkt sich nicht auf das Orakel, vielmehr scheint das Orakel nur eine Art Konsequenz viel tiefer liegenden Wissens zu sein.“

13 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 4.

14 Siehe hierzu Richard Rutt: „The Background: Bronze Age China“, in: *The Book of Changes*, S. 5–25; Schilling, „Der zeitliche Rahmen des *Yijing*“, in: *Yijing*, S. 273–281.

15 Die allgemein in der Form der Konjektur zum Ausdruck gekommene Willkürlichkeit der *Yijing*-Auslegung hat z. B. Schilling zu einer Distanzierung bewegt, so dass er meint, die bisherigen Ansätze wollten „die Sprüche mit Hilfe von Konjekturen einem hypothetischen Sprachverständnis der westlichen Zhou-Zeit anpassen [...]. Solche mit Konjekturen arbeitenden Verfahren stellen eine große Hilfe für das Verständnis einzelner Passagen dar, doch in großem Umfang angewendet erweist sich ihre Verifizierung oft als problematisch.“ Schilling, *Yijing*, S. 417. Wie ich in der folgenden Diskussion aufzeigen werde, rückt Schillings Arbeit einerseits vom Weg der im Extrem betriebenen historisch orientierten

behandeln die historisch orientierten *Yijing*-Forscher ausschließlich die Worte, obwohl diese in der Tat auf einzigartige Weise mit den *gua*-Bildern (Zeichen und Linien) verbunden sind, und interpretieren sie als historische Dokumente, aus denen die Information über die damalige Gesellschaft positivistisch herausgelesen werden soll.

Diese positivistische Interpretation des wörtlichen *jing*-Textes trägt eine übertriebene hermeneutische Erwartung in sich, die originale Bedeutung des *jing*-Textes könne wieder zutage treten.¹⁶ Müsste hierfür aber nicht bereits vorausgesetzt sein, dass die beigefügten Worte für jedes Hexagramm und dessen Linien in einem Sinnzusammenhang stehen? Ohne diese Annahme eines Sinnzusammenhanges kann eine Interpretation entweder gar nicht erst begründet werden, oder sie bleibt notwendigerweise vergeblich. Auf jeden Fall bildet bereits eine Vorstellung vom Altertum den notwendigen Sinnzusammenhang für die historische Forschung. Fundamentale Elemente dieser Vorstellung sind ein schamanistischer Charakter der Divination, das blutige Opfer an einen Gott, die altertümliche Ahnenweihe usw. Kurz gesagt muss dementsprechend irgendetwas Primitives als Vorurteil vorangenommen werden und dann als Ergebnis der Untersuchung zutage treten, so wie Religionssoziologie, Anthropologie, Archäologie usw. es uns gezeigt haben.

Die genannte Vorstellung vom Altertum hat die historisch orientierte Interpretation des *Yijing* geprägt. Es ist hierfür unwichtig, ob diese Sichtweise haltbar ist und ob entsprechende Ergebnisse wirklich nachweisbar wären. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob eine solche Vorstellung das Moralische bzw. die Freiheit des Menschen ausschließen muss. Im Grunde genommen geht es bei der Frage nach der Geschichte um den Begriff des Menschen, der trotz seiner unaufhebbaren Geschichtlichkeit frei sein kann. Eine teleologische Deutung bezüglich einer kollektiven Freiheit im politischen Sinne, die sich im Laufe der Zeit stufenweise realisiert, hat ihre Grenze. Dazu gesellt sich normalerweise ein seichtes Verständnis der Moralität, das ganz deutlich auch bei den historisch orientierten *Yijing*-Forschern zutage tritt. Hierbei wird das Moralische oft mit dem Sittlichen verwechselt, und ein sogenanntes moralisches Leben ist dann entweder heuchlerisch oder zur bloßen Regelbefolgung erstarrt. Demgegenüber kann die Orakelbefragung im weitesten

Yijing-Forschung ab und schwankt andererseits zwischen traditioneller philosophischer Besinnung und einer modernen positivistischen Analyse.

16 Rutt z. B. zielt ab auf den „earliest sense of the text“. Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

Sinne auch begriffen werden als ein Akt, der die Einmaligkeit und Subtilität jedes einzelnen Menschenlebens berücksichtigt und auf der Rätselhaftigkeit des unwiederholbaren und unersetzbaren Schicksals jedes individuellen Menschen basiert. Die Bewusstheit dieser Tatsachen, die das Leben im Allgemeinen bestimmen, erklärt die untrennbare Verbindung der Orakelbefragung mit dem Philosophieren (dem Moralischen) im *Yijing*.

Die Divination im *Yijing* vollzieht sich durch die Hervorbringung eines bestimmten Verhältnisses zwischen dem Bild (das im weitesten Sinn alles impliziert, was dem Bewusstsein gegenübersteht und erscheint) und der Zahl (die die Grundtätigkeit „Zählen“ des zeitlichen Bewusstseins des Menschen veranschaulicht).¹⁷ Zur Erklärung dieses Verhältnisses ist die philosophische Besinnung erforderlich, die im Grunde genommen das eigentlich Moralische betrifft und in der hier folgenden Diskussion noch intensiv zur Sprache kommen wird. Gerade durch diese philosophische Besinnung unterscheidet sich die Orakelbefragung nach dem *Yijing* von der vulgären Vorstellung, wie sie Gaos Analysen zugrunde liegt. Ohne Rücksicht auf die Bilder der Zeichen und Linien und ihre Bedeutung bei der Orakelbefragung, die der Gegenstand des *zhuan*-Textes und der späteren traditionellen Kommentare sind, hat das nur in der Form von Worten übrig gebliebene *Yijing* der historischen bzw. philologischen Betrachtung nichts mehr mit der Orakelbefragung zu tun, um die es im *Yijing* aber eigentlich geht.

Die besondere Eigenschaft des *Yijing* liegt in der gleichrangigen Wertung der Orakelbefragung und des Philosophierens. Ebenso wie die einseitige Hervorhebung des Philosophischen ist auch die einseitige Hervorhebung des Divinatorischen im *Yijing* paradoxerweise eine Missdeutung dessen, was das eigentlich Divinatorische im *Yijing* ausmacht. Und ohne die Besinnung auf das philosophisch Zusammenhängende im *Yijing* wird das Divinatorische in der historischen bzw. philologischen textkritischen Untersuchung zum bloß Historischen verfälscht.

17 Bei der Orakelbefragung zählt ein Mensch das, was für ihn zählt. Dies bringt die Grundunruhe bzw. -sorge des Lebens ans Licht. Der menschliche Geist ist einer beständigen Bewegung unterworfen, aus der das notwendige Zusammengehen der Orakelbefragung mit dem Philosophieren resultiert und die auch den eigentlichen Grund des moralischen Bewusstseins bildet. In dieser kleinen Arbeit kann jedoch weder auf die komplizierte technische Ebene der *Yijing*-Orakelbefragung detaillierter eingegangen werden noch auf das Subtile, das auf die durch das bewusste Zählen zum Ausdruck gebrachte kreative Bewegung des Geistes zurückgeht.

Dementsprechend ist nicht nur das *zhuan*, die früheste Abhandlung des *Yijing*, als philosophischer Zusatz angezweifelt und getrennt behandelt worden, sondern es wird auch das *jing*, dessen Bilder der Zeichen und Linien außer Betracht gelassen werden, verzerrt. Dennoch wird paradoxerweise versucht, in den übrig gebliebenen Worten, die als Orakelsprüche anerkannt sind, ohne Bezug auf die Bilder der Zeichen und Linien irgendeinen Sinnzusammenhang zu erschließen.¹⁸ Also tritt hier in der positivistisch nach einem Sinn (selbst die Bestimmung eines Orakelspruches als Unsinn setzt irgendeinen Sinn voraus) fragenden Behandlung der Orakelbefragung das grundlegende Dilemma offen zutage: Jede sich als Sinn ergebende Antwort ist der Willkürlichkeit und Zufälligkeit unterworfen und daher gewissermaßen sinnlos. Ein Bewusstsein dieses Dilemmas hat dank der auf dem *jing* beruhenden tiefgreifenden Philosophie des *zhuan* die ganze traditionelle *Yijing*-Rezeption geprägt.

Meine folgende Gegenargumentation geht, wie bereits angemerkt, von der Untrennbarkeit von *jing* und *zhuan* aus sowie von der Notwendigkeit einer philosophischen Betrachtung der Orakelbefragung im *Yijing*.¹⁹ Seit den ersten philosophischen Kommentaren ist das *Yijing* nichts weniger als ein Orakelbuch im vulgären Sinne, welches die schöpferische Dynamik der Wirklichkeit ignorieren und bei der Orakelbefragung auf eine mechanische Weise Antworten als ein Voraussehen anbieten würde.

18 Hierbei erfolgt eine stufenweise Verstärkung der Zerlegung bzw. der Dekonstruktion des *jing*-Textes: Gao sieht keinen Sinnzusammenhang zwischen den Liniensprüchen und Rutt sieht keinen Sinnzusammenhang innerhalb eines einzelnen Linienspruches. Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 213. An ihrer Vorstellung vom Altertum, die sie als unverzichtbaren Sinnzusammenhang voraussetzen, haben beide Autoren jedoch keinen Zweifel. Die Ironie dieser historischen Voreingenommenheit besteht darin, dass sowohl Gao wie auch Rutt eigentlich alles, was sie über das *Yijing* erfahren können, schon voraussetzen, bevor sie es überhaupt untersuchen.

19 Obwohl Schilling am Anfang seines Kommentars das *Yijing* als ein Orakelbuch bezeichnet, zwingt ihn die charakteristische Struktur des *Yijing*, die durch die Kombination von Zeichen und Sprüchen zum Ausdruck kommt, gleich im Anschluss zu ergänzen: „Zeichen und Spruch weisen auf zwei unterschiedliche Traditionen der Prophetie hin, die sich im *Yijing* zu einer Einheit und damit zu einer neuen Form des Orakels verbinden.“ Schilling, *Yijing*, S. 253. Auch aus dieser Behauptung sind die beiden o. g. Grundsätze abzulesen, die auch von Schilling unkritisch angenommen wurden. Eine innere Unruhe und Anspannung angesichts des Verhältnisses zwischen *jing* und *zhuan* sieht man nicht nur bei ihm, sondern allgemein bei den historisch orientierten *Yijing*-Auslegungen.

Die subtile Beziehung zwischen „jing“ und „zhuan“

Grundsätzlich ist der Gegenstand der historisch orientierten Untersuchung des *Yijing*, die sich an die beiden o. g. Grundsätze hält, ein ganz anderer als das *Yijing* im eigentlichen Sinne, das auf der subtilen Beziehung zwischen *zhuan* und *jing* basiert und philosophisch ins Verhältnis zwischen Bild und Zahl vordringt. Es ist völlig gerechtfertigt, bestimmte historische Informationen durch Erschließung des *Yijing* gewinnen zu wollen. Aber es ist durchaus problematisch und naiv, das *Yijing* mit den „historischen Dokumenten des Uralterums“ gleichzusetzen. Gao und alle anderen, die das *Yijing* historisch und philologisch behandeln, gehen zwar davon aus, dass das *Yijing* ursprünglich ein Orakelbuch sei und die Inhalte der beigefügten Worte sich lediglich auf die Orakelbefragung bezogen, aber tatsächlich lassen sie die Frage nach dem Wesen der Orakelbefragung mithilfe des *Yijing* ganz beiseite und interessieren sich nur für das Historische. Das Paradox, dass sie einen bestimmten Begriff der Orakelbefragung bereits unkritisch voraussetzen, ohne wirklich nach der Orakelbefragung zu fragen, die dem *Yijing* zugrunde liegt, habe ich oben bereits erläutert.

Traditionelle Bemühungen der Annäherung an das *Yijing* sind allgemein auf den *zhuan*-Text bezogen, ohne aber die Probleme zu ignorieren, die in den modernen historisch und philologisch orientierten Untersuchungen intensiv zur Sprache gekommen sind: Der zeitliche Abstand in der Entstehung und die sprachliche Differenz zwischen *zhuan* und *jing* waren auch den traditionellen Lesern und Denkern bekannt. Es ist klar erkennbar, dass die *Zehn Flügel* das *Yijing* philosophisch betrachten bzw. im wahrsten Sinne des Wortes beflügeln. Der entscheidende Punkt ist, dass ohne Rücksicht auf die charakteristische Zusammenstellung der *gua*-Bilder (d. i. der *gua*-Zeichen und ihrer Linien) und der beigefügten Sprüche im *jing*-Text die Philosophie des *zhuan*-Textes ihre Vitalität verliert. Die historisch orientierten Forscher achten zu sehr auf eine vermeintliche Umwandlung des *jing*-Textes durch den *zhuan*-Text, übersehen aber die Untrennbarkeit des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text. Das bis heute überlieferte *Zhouyi* 周易 als eine Ganzheit von *jing* und *zhuan* löst beständig Spannungen aus und eröffnet andauernd neue Perspektiven, was letztlich der Grund dafür ist, dass das Buch durch die ununterbrochene Auslegungstradition lebendig gehalten wurde. Ohne dies wäre es unvorstellbar, dass ein

reines Orakelbuch voller bruchstückhafter primitiver Inhalte aus einer Ur-gesellschaft, als das es die historisch orientierten Forscher sehen, zahllose Menschen im alten China angezogen und über viele Generationen hin intensiv beschäftigt hat.²⁰

Hinsichtlich der Tradierungs- und Auslegungsgeschichte des *Yijing* wird die populäre und ziemlich vereinfachte Unterscheidung der beiden Schulen oftmals auf Wang Bi 王弼 (226–249) zurückgeführt. Durch seine Hervorhebung des im *Yijing* implizierten philosophischen Zusammenhangs hinsichtlich der zeitlichen Dynamik innerhalb eines Zeichens verabschiedete sich Wang von der Han-zeitlichen (206 v. Chr.–220 n. Chr.) Gewichtsverlagerung auf Bild und Zahl in der Interpretation des *Yijing*. Traditionell gesehen hatte Wangs philosophische Behandlung des *Yijing* eine lange andauernde Unterdrückung der divinatorischen Schule zur Folge,²¹ bis Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) in Anlehnung an Shao Yong 邵雍 (1011–1077) das *Yijing* wieder als ein Orakelbuch interpretierte, das hauptsächlich mit dem Zusammenspiel zwischen Bild und Zahl zu tun hat.²²

Ohne Einblick in die auf der charakteristischen Struktur (in Form eines subtilen Zusammenhangs zwischen Zeichen und Spruch) beruhende Spannung zwischen *jing* und *zhuan* ist diese vereinfachte Unterscheidung auch von den historisch orientierten Forschern als Lehrbuchwissen akzeptiert. Sie reduzieren die philosophische Schule auf das *zhuan*, die divinatorische auf das *jing*, können diese Unterscheidung aber nicht konsequent durchführen. Richard Rutt ist ein typisches Beispiel für diese mangelnde Konsequenz, wenn er ausführt:

The status of *Yijing* as an imperially canonized classic encouraged such men (die *Yijing*-Gelehrten der Han-Zeit) to study it. They fell under its spell, but the spell was cast more by the Ten Wings than by *Zhouyi*. It would be centuries before

20 Davon zeugen bereits die zahlreichen und normalerweise den eigentlichen Inhalt des *Yijing* zusammenfassenden „Vorworte“ zu ihren *Yijing*-Kommentaren.

21 Siehe z. B. Wang Fuzhis Anmerkung zu dieser Wende in der Rezeptionsgeschichte des *Yijing*: 秦以來，雜占之說紛紜而相亂，故……京房、鄭玄、虞翻之流，一以象旁搜，曲引而不要諸理。王弼氏知其陋也，盡棄其說，一以道為斷，以《易》為學者問道之書而略筮占之法，自王弼始。Wang, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 278–291.

22 Zu einer prägnanten Darstellung der Interpretationsgeschichte siehe Huang Shouqi 黄寿祺, Zhang Shanwen 张善文: *Zhouyi yizhu* 周易譯註 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2001), S. 23–27.

the Chinese would again think of the book in any other light than that with which it was suffused by the wings, especially the Great Treatise.²³

Hier meint Rutt, dass sich die zahlreichen Han-zeitlichen Forscher nur wegen der *Zehn Flügel* vom *Yijing* bezaubern haben lassen. Man gewinnt den Eindruck, als ob Rutt die philosophische Verdeckung des originären *Yijing* bedauere. Mit der Formulierung „before the Chinese would again think of the book in any other light“ deutet er auf die divinatorische Schule hin, die nach der gängigen Sichtweise durch Shao Yong, Zhu Xi u. a. in der Song-Zeit wiederbelebt wurde. Wie auch in China üblich, erwähnt Rutt Wang Bi in kritischem Ton:

Wang Bi, while arguing strongly for the direct meaning of the text to be considered, was convinced that the true meaning was abstract. Not only did he transmit the text; his influence set the general course of *Yijing* study for nearly two thousand years.²⁴

Dennoch gehen Rutts Verständnis der Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* und seine Hervorhebung der philosophischen Interpretation des *Yijing* durch Wang Bi nicht widerspruchsfrei mit seiner Darstellung der Unterscheidung der beiden Schulen zusammen:

Han scholars were intrigued by the mysteriousness of the oracles and the mathematical patterns created by the hexagrams. These two aspects of *Zhouyi* led to scholars being grouped into what we now call two ‚schools‘: *yili* ‚meaning-principle‘ and *xiangshu* ‚form-number‘. Men like Zheng Xuan [鄭玄] (127–200) and Wang Bi (226–249), primarily concerned with the meanings of the hexagram and line statements, represented *yili*; while Yu Fan [虞翻] (164–233) was an early exponent of the blend of mathematics and symbology that informed the *xiangshu* concern with the structure of the hexagrams.²⁵

Zur Charakterisierung der beiden Schulen bezieht sich Rutt lediglich auf die beiden Aspekte in Bezug auf den *jing*-Text – „the mysteriousness of the oracles and the mathematical patterns created by the hexagrams“. Damit erkennt er einerseits an, dass der *jing*-Text selbst wegen seiner charakteristischen Kombination von Zeichen und Spruch bereits voller philosophischer Funken und Impulse steckt, aber andererseits verkennt er, dass der *zhuan*-Text durchaus

23 Rutt, *The Book of Changes*, S. 45.

24 Ebd.

25 Ebd.

kein trockener kosmologischer Traktat ist, welcher ohne innere Verbindung zum *jing*-Text abstrakt spekuliert, sondern lebendig auf den *jing*-Text eingeht und zusammen mit dem ersteren eine philosophische Einheit bildet.

Trotz seines Anschlusses an die historisch orientierte Forschung des *Yijing* stellt Schilling die vereinfachende Unterscheidung der beiden Schulen in Frage:

Chinesische Forschungen zur Rezeptionsgeschichte des *Yijing* unterscheiden zwischen einer Tradition, die sich auf ethische Inhalte (*yi li*) stützt, und einer, die die Bilder und Zahlen (*xiang shu*) in den Mittelpunkt stellt. Diese Unterscheidung stammt aus der *Yijing*-Forschung des 18. Jahrhunderts und greift vor allem auf neuzeitliche Diskussionen zurück. Sie gibt kaum die Vielfalt der Ansätze wieder, mit denen das *Yijing* im Laufe seiner Geschichte betrachtet wurde, noch vermag sie die unterschiedlichen Interessen, die sich mit dem *Yijing* verbanden, einzukreisen.²⁶

Angesichts der Komplexität der Rezeptionsgeschichte des *Yijing* in China erscheint die gewöhnliche Unterscheidung zwischen *yili* und *xiangshu* oft als inhaltslos.²⁷ Es war niemals so, dass die philosophische Schule keinen Wert auf Bilder und Zahlen gelegt oder die divinatorische Schule die philosophischen bzw. ethischen Implikationen ignoriert hätte. Schilling fragt nicht nach dem Grund für diese zwar problematische, aber aufrecht gehaltene Unterscheidung zwischen *yili* und *xiangshu*. Die in den „neuzeitlichen Diskussionen“ auf die Spitze getriebene Unterscheidung geht prinzipiell von der Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text aus, während „die Vielfalt der Ansätze“ im Allgemeinen die Spannweite zwischen Philosophieren und Orakelbefragung widerspiegelt.

26 Schilling, *Yijing*, S. 403.

27 Zur Rezeptionsgeschichte des *Yijing* siehe *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目. *Jing bu* 經部. *Yi lei xiaoxu* 易類小序: 聖人覺世牖民, 大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠, 《禮》寓於節文, 《尚書》、《春秋》寓於史, 而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書, 推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占, 蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數, 去古未遠也。一變而為京、焦, 入於機祥; 再變而為陳、邵, 務窮造化。《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數, 說以老莊; 一變而胡瑗、程子, 始闡明儒理; 再變而李光、楊萬里, 又參證史事。《易》遂日啓其論端。此兩派六宗, 已互相攻駁。又《易》道廣大, 無所不包, 旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術, 以逮方外之爐火, 皆可援《易》以為說。而好異者, 又援以入《易》, 故《易》說愈繁。Siehe auch Richard J. Smith: „The Place of the *Yijing* in World Culture: Some Historical and Contemporary Perspectives“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 25.4 (1998), S. 391–422.

Im Grunde genommen betrifft das Hin und Her der Gewichtsverlagerung entweder auf das Philosophieren oder auf die Orakelbefragung in der *Yijing*-Auslegung die subtile Beziehung zwischen *jing* und *zhuan*. Durch die beiden vollständigen deutschen Übersetzungen von Richard Wilhelm (1924) und Dennis Schilling (2009), die in starkem Kontrast zueinander stehen, wird diese immanente Spannung zwischen Orakelbefragung und Philosophieren in der Annäherung an das *Yijing* wieder augenfällig.

Das *Yijing* lebt von der ihm immanenten Spannung zwischen Philosophieren und Orakelbefragung. Die einseitige Gewichtsverlagerung auf einen dieser beiden Aspekte schließt nicht nur den anderen Aspekt aus, sondern macht auch den untersuchten Aspekt zunichte. Anders gesagt: Die *Yijing*-Philosophie zeichnet sich aus durch ihre Berücksichtigung der Orakelbefragung, und die nach dem *Yijing* durchgeführte Orakelbefragung bringt auch immer eine philosophische Meditation mit sich.

Die Grundproblematik der Philologie

Jede historisch orientierte Neuübersetzung des *Yijing* aus den vergangenen Jahren zielt darauf ab, das durch den *zhuan*-Text beeinflusste traditionelle Verständnis des *jing*-Textes kritisch herabzusetzen, indem sie völlig neue Auslegungen einiger entscheidender Worte bzw. Begriffe anbietet und den Grundsinne mancher Hexagrammnamen so rücksichtslos wie spielerisch umdeutet. Die positivistisch motivierte Philologie erhebt den Anspruch, die ursprüngliche Bedeutung des Alten Chinesisch im *Yijing* etymologisch herauszuarbeiten, um die im *zhuan*-Text angenommenen Erklärungen in Frage zu stellen oder als spätere Verklärung getrennt davon zu behandeln.

Grundsätzlich weichen die meisten neuen Interpretationen der Worte und Sprüche nur geringfügig von den traditionellen Ansichten ab. Davon ausgenommen ist die Umdeutung der drei Worte *heng* 亨, *zhen* 貞 und *fu* 孚, die eine entscheidende Rolle in der historisch orientierten Untersuchung spielt. Die Umdeutung dieser drei Worte ist so wichtig, dass darauf die ganze Neuerforschung und Neubewertung des *Yijing* gründet.

Betrachten wir zuerst die Umdeutung von *heng* 亨. Die Hauptbedeutung von *heng* sowohl im traditionellen als auch im modernen Gebrauch wird oft

durch die erklärende Erweiterung des Wortes zu *hengtong* 亨通 (reibunglos; erfolgreich) zum Ausdruck gebracht. Dieses Verständnis komplett negierend, interpretierte Gao Heng das Zeichen im *jing*-Text als Variante zu *xiang* 享 (eine Opferspeisung ausführen; einer Gottheit Opfer darbringen). Dieser Sicht haben sich Richard Rutt und Dennis Schilling als zwei repräsentative Übersetzer des *Yijing* jeweils in Englisch und in Deutsch in letzter Zeit ohne jegliche Emendation angeschlossen.²⁸

Im *jing*-Text des *Yijing* werden allerdings die Zeichen 亨 und 享 bereits unterschieden. In den folgenden Fällen bedeutet das Wort 享 offensichtlich „Opfer darbringen“:

Zwei kleine Schüsselchen mag man benützen zum Opfer (二簋可用享).

Der König stellt ihn dar vor Gott (王用享于帝).

Fördernd ist es, Opfer darzubringen (利用享祀).²⁹

Im folgenden Kontext wird das Zeichen 亨 als Variante für 享 gebraucht:

Der König stellt ihn dem Westberg vor (王用亨于西山).

Der König bringt ihn dem Berg Ki [Qi] dar (王用亨于岐山).³⁰

Dem Autor des *Tuanzhuàn* 彖傳 (Überlieferung des Urteils) ist aber die Verschiedenheit der beiden Zeichen und ihrer Bedeutung in anderen Fällen bewusst, was wir z. B. an seinem Kommentar zum Spruch des Hexagramms *Cui* 萃 sehen können:

„Der König begibt sich in seinen Ahnentempel“ bedeutet: Pietät zu zeigen und das Opfer auszuführen (享); „Fördernd ist es, den großen Mann zu sehen. Das

28 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207. Zu Schillings Erläuterung von 亨 siehe Schilling, *Yijing*, S. 428f.; 838f.

29 Die drei Belegstellen für 享 stammen aus dem Hexagrammspruch von *Sun* 損, dem zweiten Linienspruch zum Hexagramm *Yi* 益 bzw. dem zweiten Linienspruch zum Hexagramm *Kun* 困. Alle chinesischen Texte des *Yijing*, die ich in dieser Abhandlung zitiere, sind der klassischen Version von Wang Bi entnommen. Siehe Wang Bi: *Zhouyi zhu* 周易注, in: Lou Yulie 樓宇烈 (Hrsg.): *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋 (2 Bde., Beijing: Zhonghua Shuju, 1980). Die angegebenen deutschen Übersetzungen stammen von Richard Wilhelm: *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Köln: Diederichs, 1956), S. 156; 160; 176.

30 Die beiden Stellen zu 亨 stammen jeweils aus dem sechsten Linienspruch zum Hexagramm *Sui* 隨 und dem vierten Linienspruch zum Hexagramm *Sheng* 升. Wilhelm, *I Ging*, S. 84; 175. Wilhelm und auch die traditionellen chinesischen Kommentare ignorieren die kontextgemäße Unterscheidung zwischen 享 und 亨 keineswegs.

bringt Gelingen (亨)“ bedeutet: Die Sammlung bzw. Zusammenkunft findet auf der rechten Grundlage statt.

“王格有廟”，致孝亨也；“利见大人，亨”，聚以正也。

Im Kommentar werden also die zwei Zeichen 亨 und 享 unterschiedlich gebraucht.

亨 und 享 werden nicht nur im *zhuan*-, sondern auch im *jing*-Text mit verschiedener Bedeutung verwendet: 享 bedeutet ohne Ausnahme „Opfer darbringen“; 亨 kann dieselbe, aber je nach Kontext auch eine andere Bedeutung haben. Gao deutet allerdings alle 亨 zu Varianten von 享 um, was inakzeptabel ist. Im Spruch zum Hexagramm *Qian* (謙亨君子有終) z. B., in dem 亨 gebraucht wird wie an den meisten Stellen, ist es viel nachvollziehbarer, es im Sinne von 亨通 zu verstehen statt als Variante von 享. Nach der Angabe Rutts wird 亨 im *jing*-Text 47 mal verwendet.³¹ Wenn wir die jeweiligen Auslegungen im *zhuan*-Text zu diesen Stellen überprüfen, begegnet uns eine große Vielfalt von Bedeutungen.

Außerdem impliziert der Sinn von 亨 viel mehr als 嘉之會 (das Zusammentreffen von allem Schönen), das Gao und viele andere als orthodoxen Unsinn abgetan haben.³² Selbst für die anfängliche Auslegung von 亨 im Hexagramm *Qian* 乾 lassen sich mindestens drei verschiedene Kontexte zur Interpretation ausmachen, was die reichen Implikationen von 亨 bereits verdeutlicht.³³ Demnach ist in der traditionellen Auslegung 亨 niemals so vereinfacht dargestellt worden, wie es z. B. Rutt mit seiner Übersetzung als „success“ getan hat.

31 Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

32 Wilhelm, *I Ging*, S. 346f. Ironischerweise stimmt die Erläuterung des 亨 als 嘉之會 in *Wenyan* 文言, die Gao als spezifische Missdeutung des originalen 亨 kritisiert, mit der Deutung überein, die Gao selbst im ganzen *jing*-Text hervorhebt. In *Wenyan* wird 嘉之會 durch 嘉會足以合禮 („Indem er das Zusammenwirken von allem Schönen herbeiführt, ist er imstande, sie durch Sitte [Ritus, *li* 禮] zu einigen“) expliziert. Siehe Qu Wanli 屈萬里: *Zhouyi jishi chugao* 周易集釋初稿, in: *Du Yi san zhong* 讀易三種 (Taipei: Lianjing Chuban Shiye Gongs, 1983), S. 4; Qu Wanli: *Xue Yi zhaji* 學易劄記, in: *Du Yi san zhong*, S. 469. Die Stelle ist zugleich ein aussagekräftiges Gegenbeispiel zur leichtfertigen Trennung von *jing* und *zhuan* und der irreführenden Neubewertung des *Yijing*.

33 Kontext 1: „Die Wolken gehen, und der Regen wirkt, und alle einzelnen Wesen strömen in ihre Gestalt ein“ (雲行雨施, 品物流形). Dazu bemerkt Wilhelm, im Einklang mit Kong Yingda 孔穎達 (574–648): „Hier ist die Erklärung des Ausdrucks ‚Gelingen‘ [*heng*] gegeben.“ Kontext 2: „Das Gelingen [*heng*] ist das Zusammentreffen von allem Schönen. [...] Indem er das Zusammenwirken von allem Schönen herbeiführt, ist er imstande, sie

Meines Erachtens ist Schilling durch die Offenlegung der möglichen Verknüpfung zwischen „Opfer darbringen“ und „kommunikative Durchdringung“ im übertragenen Sinne einen zwangsläufigen Kompromiss eingegangen:

Heng wird in dem Kommentar des Zi Xia [子夏] zum *Yijing* mit *tong* 通, „durchdringen“, glossiert [...]. Möglicherweise stellt diese Glosse die Annahme des Opfers oder die wohlwollende Entgegennahme der Speisung durch die Götter dar, so dass eine Kommunikation zwischen dem das Orakel Aufsuchenden und der Gottheit besteht. Wahrscheinlich ist die Glossierung von *heng* mit „Durchdringung“ durch die Große Überlieferung beeinflusst, in der an mehreren Stellen den Zeichen zugesprochen wird, dass sie die Absichten des Reiches oder die Veränderung durchdringen [...]. Die Glosse hatte großen Einfluss auf die spätere Interpretation des Spruches. Während in der frühen Auslegungstradition *heng* noch im Sinn der Speisung und des Opfers gelesen wird, setzt sich in den Kommentaren der Han die neue Lesung „durchdringen“ durch.³⁴

Tatsächlich tritt hier in Schillings Vermutung ein Sinnzusammenhang zwischen 亨 und 亨 (通) zutage: Das rituelle 亨 führt zu 亨 des Menschen und zu 通 (gegenseitige Durchdringung) von *tian* 天 (Himmel; Natur; Kosmos) und *ren* 人 (Mensch).³⁵ Deshalb kann den chinesischen Kontexten gemäß 亨 bzw. 通 noch allgemeiner und umfassender als Resultat der Beseitigung der (geistigen) Hindernisse begriffen werden. Das Zeichen 亨 wird im *Yijing* jedoch sehr vielfältig gebraucht, immer kontextabhängig. Die Bedeutungen

durch Sitte zu einigen“ (亨者，嘉之會也，……嘉會足以合禮). Diese oft zitierte Erklärung des 亨 habe ich oben besprochen. Kontext 3: „Die Erhabenheit des Schöpferischen beruht darauf, daß es alles beginnt und Gelingen [*heng*] hat“ (乾元者，始而亨者也). Die deutschen Übersetzungen der *Yijing*-Texte stammen von Wilhelm, *I Ging*, S. 342 bzw. 346–348.

34 Schilling, *Yijing*, S. 429f.

35 Dieser ursprüngliche Sinnzusammenhang zwischen 亨 und 通 (亨) ist reflektiert in den Ausführungen Kong Anguo's 孔安國 zu *jue ditian tong* 絕地天通 (Verbot der [schamanischen] gegenseitigen Durchdringung der menschlichen Welt und der Himmlichen) im *Shangshu* 尚書, Kapitel „Lü xing“ 呂刑, obwohl es dort um das Verbot schamanistischer Rituale geht: 堯命羲和世掌天地四時之官，使人神不擾，各得其序，是謂絕地天通。言天神無有降地，地祇不至於天，明不相幹. Siehe Kong Yingda 孔穎達: *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2000), S. 634. Diese Erläuterung stammt eindeutig aus dem Zuo Qiuming 左丘明 zugeschriebenen *Guoyu* 國語 (komp. 5.–4. Jh. v. Chr.): 顓頊……乃命南正重司天以屬神，命北正黎司地以屬民。使復舊常，無相浸瀆，是為絕地天通. Zuo Qiuming: *Guoyu* (Ji'nan: Qilu Shushe, 2005), S. 275.

weichen mehr oder weniger voneinander ab, stehen grundsätzlich gesehen aber alle miteinander in einem Sinnzusammenhang.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zeichen *zhen* 貞, das Gao, Rutt und Schilling in ihrer neueren *Yijing*-Forschung besonders hervorgehoben haben. Traditionell wird *zhen* 貞 im Sinne von *zhenggu* 正固 (aufrechte Beständigkeit) verstanden. Gao interpretiert 貞 durchweg als *zhan* 占 (Orakel befragen).³⁶ Diese Umdeutung findet man inhaltlich unverändert bei Rutt („determine by augury“) und bei Schilling („Bitte/Botschaft/Verkündigung an die Ahnen“; „Ahnenweihe“; „das Orakel an Ahnen befragen“).³⁷ Schilling geht noch weiter, indem er diese Übersetzung für 貞 nicht nur für die Sprüche des *Yijing*, sondern auch für die „Texte(n) der frühen Auslegungstradition“ akzeptiert:

Der Ausdruck *zhen* wird hier als eine rituelle Handlung verstanden, durch die die Ahnen gewürdigt oder über eine Angelegenheit in Kenntnis gesetzt werden. Diese Weihe dient dem Zweck, dass man um den Beistand der Ahnen für eine Unternehmung bittet („es ist der Ahnenweihe dienlich“) oder sie nach dem Gelingen einer Unternehmung befragt („die Ahnenweihe verheißt Glück“). Mit der Weihe gehen Fragen nach der Zustimmung der Ahnen oder auch Mitteilungen an die Ahnengottheiten einher.³⁸

Eine solche Bedeutungs-Übernahme ist unhaltbar: Erstens ist selbst in Bezug auf den *jing*-Text zu fragen, wie die Wortpaare 貞吉, 貞凶, 貞吝, 貞厲 usw. erklärbar sind, wenn das *duan zhan zhi ci* 斷占之辭 (Urteil zu einem Orakelspruch) in den meisten Fällen auch einfach als 吉, 凶, 悔, 吝 usw. angegeben werden kann. Das heißt, es ist überflüssig, hier die Tätigkeit „Orakel befragen“ (占) noch einmal zu erwähnen, wenn der divinitorische Kontext ganz klar gegeben ist. Eben deshalb scheint die Umdeutung des 貞 in Fällen wie 安貞吉 (*Kun* 坤), 貞疾 (*Yu* 豫), 幹母之蠱不可貞 (*Gu* 蠱), 永貞吉 (*Bi* 賁), 居貞吉 (*Yi* 頤) usw. sehr unpassend.

Zweitens fördert Schillings Erweiterung der Umdeutung von 貞 auf den *zhuan*-Text auf eine indirekte Weise tatsächlich auch die Unhaltbarkeit der

36 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 121–125.

37 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207; Schilling, *Yijing*, S. 419f.; 812f.. Siehe hierzu auch Schilling, *Yijing*, S. 298: „Der Begriff *zhen* [貞], den die spätere Auslegung als ‚Wahrhaftigkeit‘ oder ‚Redlichkeit‘ liest, hat im Spruchwerk ursprünglich die Bedeutung einer Bitte oder Botschaft an die Ahnen.“

38 Schilling, *Yijing*, S. 813.

Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text zutage. Dieser Tatsache scheint er sich allerdings nicht bewusst zu sein. Die allgemeine Umdeutung von 貞 als 占, die historisch orientiert auf der dogmatischen Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text basiert, resultiert daraus, dass die innere Verbindung zwischen 貞 und 正 nicht mehr gesehen wird. Schilling meint, mit der Glossierung von 貞 als 正 ginge „die unmittelbare religiöse Deutung verloren, und der Begriff wird meist ethisch (,aufrecht‘, ,keusch‘, ,lauter‘) aufgefasst. In der späteren Lehre [...] wird unter ,Beständigkeit‘ (*zhen* [貞]) die Wirkungsweise verstanden, die einer Handlung dauerhaftes Gelingen verleiht.“³⁹ Aber gerade im *zhuan*-Text sind alle von Schilling oben genannten Implikationen – „aufrecht“, „keusch“, „lauter“ und „Beständigkeit“ – enthalten. Was er bedauert, ist das Übergewicht des „Ethischen“ einerseits und der Verlust der „unmittelbare[n] religiöse[n] Deutung“ des 貞 andererseits. Sein Bedauern ergibt sich aus einem historizistisch verengten und auch ideologisch erstarrten Begriff der Orakelbefragung, die hier entweder als „primitiv“ oder als „mystisch“ gilt. Diesem erstarrten Begriff folgend ist ein dem Kontext angemessenes Verständnis von 貞 unmöglich. Die Aufdeckung der impliziten Problematik in Schillings allgemeiner Umdeutung von 貞 zu 占 fordert den Leser geradezu dazu auf, sich nicht nur allgemein im *zhuan*-Text (z. B. in den Ausdrücken 貞勝, 貞觀, 貞明, 貞夫一 usw.), sondern auch im *jing*-Text um ein synthetisches, begreifendes Verstehen von 貞 je nach Kontext zu bemühen. Eine Korrektur der philologischen Deutung von 貞, die mein Argument unterstützt, sehen wir z. B. bei Qu Wanli 屈萬里 durch seine Verbindung zwischen 貞 und 真 bzw. zwischen 貞 und 靜.⁴⁰

Als letztes Beispiel sei der Begriff *fu* 孚 genannt – ein in den Augen der modernen Forscher sehr moralisch aufgeladenes Wort im *Yijing*, das dem originalen Sinn des Wortes im *jing*-Text überhaupt nicht entspreche. In der Auslegungsgeschichte des Begriffs durch Gao Heng, Richard Rutt und Dennis Schilling tritt die Grundproblematik der historisch orientierten Untersuchung des *Yijing* am deutlichsten zutage.

孚 taucht im *jing*-Text 42 mal auf.⁴¹ Gao stellt die in der Überlieferung allgemein akzeptierte Erklärung von 孚 als *xin* 信 (Wahrhaftigkeit; Treue; Vertrauen) in Frage, indem er 孚 entweder als *fu* 俘 („Gefangener“, z. B.

39 Ebd.

40 Qu Wanli, *Zhouyi jishi chugao*, S. 4, bzw. *Xueyi zhaji*, S. 469.

41 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

im Spruch zum Hexagramm *Xu* 需: 有孚光亨貞吉利涉大川) oder als *fa* 罰 („Bestrafung“, z. B. in den vierten und fünften Linienprüchen zum Hexagramm *Xiaoxu* 小畜: 有孚血去惕出; 有孚攣如) interpretiert. Trotzdem meint er, dass die Bedeutung von 孚 an den folgenden vier Stellen im *jing*-Text mit dem traditionellen Verständnis als *xin* übereinstimmt: in 孚乃利用禴 im zweiten Linienpruch jeweils zu den Hexagrammen *Cui* 萃 und *Sheng* 升; in 孚兌吉 im Spruch zum Hexagramm *Dui* 兌 sowie in 中孚豚魚吉 im Spruch zum Hexagramm *Zhongfu* 中孚.⁴² Dazu bemerkt er: „Was für die Menschen im Altertum in der rituellen Verehrung des Göttlichen hochgeachtet ist, ist Wahrhaftigkeit und Vertrauen.“⁴³

Im Unterschied zu Rutt geht Gao nicht so weit, dass er zur zwanghaften Anpassung der Deutung der Begriffe an eine vorgeprägte Vorstellung vom chinesischen Altertum den deutlichen Kontext ignoriert. Rutt hingegen versteht 孚 durchweg als 俘 „captive; booty“, wobei auch seine Kritik an Gao zum Ausdruck kommt:

Much of Gao's commentary is concerned with justifying his choices of reading, with copious examples and complex argument. He believes there is much more coherence within a line statement than I have shown in my translation. He constantly tries, for example, to show the prognostication is causally related to the oracle, in a way that is much nearer to Wilhelm's view of *Yijing* than mine is. Another point makes Gao's work markedly different from mine: he usually translates *fu* as ‚punishment‘ instead of ‚captive‘ or ‚booty‘.⁴⁴

Abgesehen von den anderen Fällen übersetzt Rutt sogar den Namen des Hexagramms *Zhongfu* 中孚 als „trying captives“,⁴⁵ wohingegen Gao bereits ausdrücklich betont, dass 孚 als 誠 bzw. 信 in diesem Fall „Wahrhaftigkeit“ und „Vertrauen“ bedeuten müsse, die dem geistigen Zustand der am Ritual (*jisi* 祭祀) teilnehmenden Menschen im Altertum entsprechen. Rutt hat, obzwar er die Vorstellung von der ritualisierten Welt des chinesischen Altertums mit Gao teilt, auf eine radikalere Weise alles, was Geistiges (Moralisches usw.) betrifft, getilgt, um konsequent an seiner Vorstellung der Primitivität des Altertums festhalten zu können. Höchst merkwürdig ist auf jeden Fall, dass die Deutung von 孚 für Rutt so entscheidend ist, dass er dies als einen

42 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 289.

43 古人事神，貴有誠信，不貴厚物。Gao, *Zhouyi gujing*, S. 338.

44 Rutt, *The Book of Changes*, S. 213.

45 Ebd., S. 284.

seiner zwei Kritikpunkte gegen Gao nennt. Der andere Kritikpunkt steht nicht in einem ausgeglichenen Verhältnis zu diesem, sondern betrifft einen der Grundsätze von Gaos Erschließung des *Yijing*: Im Anschluss an das obige Zitat bemängelt Rutt, dass Gao innerhalb eines einzelnen Linienspruches noch einen Sinnzusammenhang herauszuarbeiten versuchte. In der Tat hat Gao vergleichsweise revolutionär den *jing*-Text bereits vom *zhuan*-Text getrennt und die Verbindung zwischen den Linienbildern bzw. -sprüchen außer Betracht gelassen. Rutt aber will die Zusammenhänge noch weiter dekonstruieren, so dass selbst die „coherence within a line statement“ nicht existieren soll. Nicht nur in diesem kritischen Kommentar zu Gaos Arbeit, sondern allgemein in seinen Kommentaren zu den *Yijing*-Übersetzungen vor ihm stellt Rutt einen eigenen Urteilsstandard auf, nach dem er auch die *Yijing*-Forschung anderer beurteilt. Mit diesem Standard geht er bewusst auf Distanz zu Richard Wilhelm: Alles, was ihn an die philosophische Auslegung von Wilhelm erinnert, ist problematisch.⁴⁶

Rutts ideologischer Zwang kommt dadurch ans Licht, dass der ebenso historisch-positivistisch eingestellte Schilling diese extrem verengte Deutung von 孚 wieder umdeuten und in einen größeren Zusammenhang zurückversetzen muss, auch wenn „die moralische Konnotation“ ihn beunruhigt:

Aufschlussreich für das Verständnis von Herrschaft und Politik im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. ist die Entwicklung bestimmter Begriffsinhalte. Viele Worte verfügen noch nicht über die moralische Konnotation, die ihnen in den Texten des 5. und 4. Jahrhunderts zukommt, und nach der die Rechtmäßigkeit politischen Handelns beurteilt wird. So erscheint der Begriff *fu* [孚], der in der späteren Auslegung als ‚Treue‘ oder ‚Vertrauen‘ gelesen wird, im *Yijing* im Zusammenhang mit Heil oder Unheil; er besitzt also keine eindeutige positive oder negative Wertigkeit, sondern steht neutral für ein Treuezeichen, Treuepfand oder Zeugnis, das die Götter den Menschen geben.⁴⁷

Wie Gao und Rutt geht Schillings Auslegung unkritisch von einer Vorstellung von „Herrschaft und Politik im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr.“ aus. Trotz des historischen Positivismus kommt er mit dieser Anmerkung in der Tat jedoch

46 In Rutts Augen war selbst die frühere und ziemlich wortgetreue, aber schwer verständliche Übersetzung des *Yijing* von James Legge ein bedauerlicher Fehler, weil sich Legge noch um einen philosophischen Zugang zum *Yijing* bemühte. Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 70.

47 Schilling, *Yijing*, S. 298. Siehe hierzu auch seine „Philologische Anmerkung“, S. 420f.

dem Wissen um die Eigenschaften des Alten Chinesisch näher: Die Bedeutungen der in einem Sinnzusammenhang stehenden Worte sind nicht wie auf einer Linie angeordnet, eine nach der anderen, sondern netzartig voneinander abgeleitet. Ein „Treuezeichen“ kann nicht „neutral“ sein, es sei denn, die Menschen in der Götter-Menschen-Beziehung verhielten sich vollkommen unbewusst und passiv, aber das wäre nur eine Verkennung des religiösen Bewusstseins. Wenn Schilling sagt, „[d]ie traditionelle Lesung folgt den Glossen der Han-Zeit und übersetzt *fu* in den Sprüchen des *Yijing* in der Bedeutung von ‚treu‘ und ‚aufrecht‘. Doch in dieser Bedeutung ergeben viele Sätze des *Yijing* keinen Sinn“,⁴⁸ dann hat er nicht erkannt, dass die traditionelle Lesung von 孚 sich weder auf „treu“ und „aufrecht“ beschränken lässt, noch plötzlich in der Han-Zeit entstanden ist, sondern immer schon in einem Sinnzusammenhang mit einem möglichen Ursprung und mit allen anderen Sinnbildern gestanden hat. Als erklärende Ergänzung zu dieser Annahme erläutert er weiter: „Die sprachliche Wendung *you fu* [有孚], ‚*fu* haben‘, in der das Wort im *Yijing* meist erscheint, legt nahe, dass es sich hier bei *fu* um ein Nomen handelt. In anderen Sätzen ist es ein Verb.“⁴⁹

Zusammengefasst sieht Schilling 孚 im *Yijing*-Kontext entweder als Adjektiv oder als Nomen oder als Verb. Es ist zwar unproblematisch, dies zu behaupten, doch verfehlt eine solche moderne linguistische Analyse des Alten Chinesisch oft das Wesentliche, was diese Sprache lebendig hält.

An den Beispielen 亨, 貞 und 孚 können wir diese wesentliche Eigenschaft des Alten Chinesisch einigermaßen begreifen: Es geht jeweils nicht um die korrespondierende Benennung und Beschreibung eines statischen Ereignisses (wie Opfer darbringen, Ahnenweihe oder Eintreffen eines Ereignisses usw.) im heutigen Sinne, sondern vielmehr um die Hervorhebung der bei diesen Ereignissen erforderlichen Bewegung des menschlichen Geistes: Hindernisse beseitigen (亨), bei sich ruhen (貞), sich aufrichtig halten (孚) usw. Im Grunde durchdringen die drei Begriffe einander, sofern sie alle letztendlich auf die Integralität und Freiheit des Geistes bezogen sind. Aber trotz ihrer moralischen Implikationen ist ihre Verbindung mit den ursprünglichen Ereignissen dabei nicht verloren gegangen.

48 Ebd., S. 421.

49 Ebd.

Zusammenfassend liegt die Grundproblematik der positivistisch betriebenen Philologie erstens in ihrer Unkenntnis der wesentlichen Eigenschaft der Sprache überhaupt und zweitens, konkret im Fall des *Yijing*, in ihrer voreiligen Vereinfachung der Inhalte des *zhuan*-Textes. Deshalb ist die Wissenschaftlichkeit einer einseitigen bzw. ausschließlichen Anwendung der philologischen Methodologie auf die Erforschung des *Yijing* höchst fragwürdig. Die Sprache des *Yijing* dient nicht der Etikettierung, sondern deutet hin auf die Kreativität und Dynamik der Wirklichkeit, deren Wahrnehmung das Moralische des Menschen hervorruft.

Das Moralische und die Wahrnehmung der Wirklichkeit

Die charakteristische Versprachlichungsweise des *Yijing*, die sich der wörtlichen Fixierung bzw. Definition im heutigen Sinne entzieht, entspricht nicht nur der grundlegenden Wandlung der Natur bzw. des Kosmos, sondern noch ausdrücklicher bringt sie die Wandlung des Menschen selbst ans Licht. Die Wandlung des Menschen vollzieht sich in der unaufhörlich fortlaufenden Bewegung des Geistes, die sich wiederum als formierende Wahrnehmung der Wirklichkeit konkretisiert. Diese unablässige Bewegung des Geistes verlangt von sich selbst eine Tatkraft, die das Wesen der Moralität zutage treten lässt. Demnach ist das Moralische das, was das menschliche Leben überhaupt bestimmt. Die divinatorische Seite des *Yijing* dient nur dazu, trotz der Wandlung bzw. der unumgänglichen Unruhe und Sorge des Lebens das moralische Bewusstsein zu bekräftigen,⁵⁰ das das menschliche Leben lebendig weiterträgt und der lebensnaheste Zugang zur Befreiung bleibt.

Wie an den oben angeführten drei Beispielen deutlich wird, fand bei der Auslegung des *jing*-Textes eine allgemeine Absetzung vom Moralischen statt. Ein deutlich hörbarer Unterton bei den historisch orientierten *Yijing*-Forschern ist, dass der Inhalt des *zhuan* zu moralisch sei und die barbarischen, primitiven Chinesen vor Konfuzius, die sich, wie im *jing*-Text reflektiert sein soll, hauptsächlich mit „Opferdarbringen“, „Ahnenweihe“, Krieg usw. beschäftigt

50 Im Grunde genommen ist die Orakelbefragung unmittelbar mit der Grundruhe bzw. -sorge des Lebens verknüpft: „Die, die Wandlungen verfasst haben, hatten wohl viel Sorge und Leid“ (作易者其有憂患乎). Wilhelm, *I Ging*, S. 318. Vgl. Schillings Übersetzung: „Hat denn der, der die ‚Wandlungen‘ gemacht hat, Sorgen und Plagen gehabt?“ Schilling, *Yijing*, S. 231.

haben, auf keinen Fall so moralisch gewesen sein konnten. Das ursprüngliche Orakelbuch *Yijing* sei von den Chinesen nach Konfuzius gründlich moralisiert worden, behauptet man, wobei im Rahmen der Neubewertung des *Yijing* nicht selten sogar eine Abneigung gegen diese allgemeine „moralische Konnotation“ sowie ein Bedauern über das Verschwinden des ursprünglichen Religiösen mitschwingen. Um diesen Punkt noch klarer offenzulegen, nehme ich Rutts Behandlung des 15. Hexagramms *Qian* 謙 als Beispiel. Zur Veranschaulichung besehen wir uns zunächst die Kommentare zu *Qian* 謙 aus dem *zhuan*-Text:⁵¹

„Ein verdienstvoll-bescheidener Edler bringt zu Ende. Heil!“ Der Meister sprach: Wenn man sich seiner Mühen nicht rühmt und seine Verdienste sich nicht zur Tugend anrechnet, das ist die höchste Großzügigkeit. Das heißt, dass man sich mit seinen Verdiensten unter andere stellt. In seiner Art herrlich, in seinen Sitten ehrfurchtsvoll, ist der Bescheidene äußerst verdienstvoll, und deshalb vermag er seine Stellung zu wahren.

勞謙，君子有終。子曰：勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭；謙也者，致恭以存其位者也。⁵²

So zeigt [...] das Zeichen „Bescheidenheit“ die Handhabe des Charakters; [...] „Bescheidenheit“ ehrt und ist leuchtend; [...] „Bescheidenheit“ dient dazu, die Sitte zu ordnen.

謙，德之柄也；…… 謙，尊而光；…… 謙以制禮。⁵³

Ein bescheiden-bescheidener Edler ist niedrig, um sich sehr zu hüten.

謙謙君子，卑以自牧。⁵⁴

In seiner Darstellung der Übersetzungsgeschichte des *Yijing* in europäische Sprachen, der bislang detailliertesten, listet Richard Rutt die vor ihm erfolgten europäischen Übersetzungsversuche dieses Hexagramms auf, um dessen allgemein moralisierendes Verständnis als „modesty; humility“ sodann zu kritisieren: Seiner Untersuchung zufolge seien die Übersetzungen der diesem

51 Wilhelm, *I Ging*, S. 284; 319; 421.

52 Xici 繫辭, *shangzhuan* 上傳 8.

53 Xici 繫辭, *xiazhuan* 下傳 7.

54 *Xiangzhuan* 象傳 von *Qian* 謙.

Hexagramm beigefügten Sprüche meistens unverständlich.⁵⁵ Wie ich oben aufgezeigt habe, hängt dies natürlich mit seinem problematischen Begriff der Sprache und seiner ideologischen Vorstellung vom Altertum zusammen. Zur Rezeptionsgeschichte des Hexagramms *Qian* 謙 in Europa behauptet Rutt, die Interpretation von *Qian* as „modesty; humility“

appealed to the Jesuits because it was easy to take in a Christian sense, as an example of ‚accommodation‘. Scholars today, however, would doubt whether *qian* ever meant what Christians mean by humility. As is clearly shown by the Great Treatise, it meant deference and appropriate demeanour rather than interior self-denial.⁵⁶

Rutts vereinfachte Erklärung des Hexagramms ist mehrfach problematisch: Erstens bedeutet das Zeichen 謙 selbst in traditionellen Kontexten nicht „interior self-denial“. Zweitens ist die jesuitische Deutung des Zeichens als „modesty; humility“ deutlich in den *zhuan*-Texten enthalten. Drittens weist Rutts Verständnis von 謙 als „deference and appropriate demeanour“ mit ausdrücklichem Bezug auf die *Große Überlieferung* bzw. die *Große Abhandlung* (*Great Treatise*) überhaupt keinen Widerspruch zu „modesty; humility“ auf.

Mit Rekurs auf Richard Kunsts Verständnis des Wortes als „loan for the homonym meaning some kind of rodent“ übersetzt Rutt 謙 als „rat“ („Ratte“). Rutts Unbekümmertheit zeigt sich nicht nur darin, dass er überhaupt nicht nach der Plausibilität dieser Übersetzung fragt. Ohne Rücksicht auf die Eigenschaft des Alten Chinesisch und mit einem naiven Verständnis von Sprache im Allgemeinen konzentriert er sich nun auf die Frage, was für eine „Ratte“ denn genau damit gemeint sein könnte.⁵⁷ Die Übersetzung des Wortes 謙 mit „rat“ passt nicht im Geringstem zum Kontext der Sprüche.⁵⁸ Eine

55 Dies ist ein sehr spannendes Phänomen in den zahlreichen *Yijing*-Auslegungen: Trotz der Abweichungen voneinander in den konkreten Interpretationen der Sprüche eines Hexagramms sieht man immer etwas Gemeinsames, das den Grundsinn des Hexagramms bildet und die verschiedenen Kommentare quasi zusammenbündelt. Siehe hierzu auch das Beispiel des Hexagramms *Fu* 復 in Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, Don J. Wyatt: *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), S. 237–254.

56 Rutt, *The Book of Changes*, S. 61.

57 Rutt, *The Book of Changes*, S. 309f.

58 Zur Veranschaulichung der moralischen Unruhe, die der Bewegung des Geistes bei der Auslegung des *Yijing*-Textes – hier am Beispiel des Hexagramms *Qian* 謙 – innewohnt,

kritische Abkehr von dieser fehlgeleiteten Deutung kommt bei Schilling zum Ausdruck: Anstatt 謙 als „rat“ zu übersetzen, interpretiert er es im Einklang mit der Tradition als „demütiges oder unterwürfiges Verhalten“, übersetzt dementsprechend als „Demut“ und kommt so, trotz Anlehnung an Rutt, dem Gebrauch des Wortes im Alten Chinesisch näher: „[W]ie beim Zeichen *Yu* [豫] leiten sich die Eigenschaften des Zeichens *Qian* von den Attributen eines Tieres her, wahrscheinlich einer Ratte oder eines Hamsters.“⁵⁹ Obgleich Schillings Bezugnahme auf Rutt noch deutlich erkennbar ist, stützt er sich nicht auf eine vermutete originale Bedeutung, sondern versteht den Begriff im übertragenen Sinne. Außer dem Zeichen 謙 übersetzt Rutt auch die Zeichen 豫, 離, 遯 und 明夷 ohne ernsthafte Überlegung als Tiere („elephant“, „oriole“, „pig“, „crying pheasant“).⁶⁰ Diese Übersetzungen wirken in Anbetracht des eigentümlichen Gebrauchs des Alten Chinesisch naiv.

Diese Beispiele veranschaulichen den zentralen Fehler bei Rutt: die zwanghafte Weigerung, auf das eigentlich Moralische, das das menschliche Sein im Allgemeinen betrifft, einzugehen. Allgemein sehen wir in seiner Forschung und Neuübersetzung des *Yijing*, die sich lediglich auf eine positivistische Weise philologisch mit den Worten beschäftigt, einen starken Kontrast zur traditionellen *Yijing*-Auslegung, die die Grundeigenschaft der Sprache des *Yijing* berücksichtigt. Diese Sprache zielt keineswegs auf eine positivistische Repräsentation der historischen Wirklichkeit ab, sondern darauf, das Menschliche, die Bewegung des Geistes und das Moralische in den sich dynamisch manifestierenden Geschehnissen hervorzuheben. Der Fokus wird hierbei immer auf das Zusammenwirken des Menschen und seiner Wirklichkeit gelegt. Die *Yijing*-Auslegung begibt sich auf einen Irrweg, wenn sie nicht auf das Wesen des Moralischen eingeht, das in der geistigen Wandlung wurzelt

können wir noch Nelson als Beispiel nehmen. Am Ende seiner philosophischen Betrachtung des *Yijing* erwähnt Nelson interessanterweise auch das Hexagramm *Qian*: „In the commentary on the image in hexagram 15 (*qian* 謙) (modesty), we find an indication of this path of humility in cross-cultural interpretation and a justice in identifying what should and should not count as philosophy: [...] Within the earth, a mountain. The image of modesty. The noble person reduces that which is too much, and augments that which is too little. He weighs and balances things.“ Eric S. Nelson: „The *Yijing* and Philosophy: From Leibniz to Derrida“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 38.3 (2011), S. 391.

59 Schilling, *Yijing*, S. 516.

60 Rutt, *The Book of Changes*, S. 239; 253; 256; 259.

und gegen die sprachliche Fixierung der Wirklichkeit ankämpft, indem es die Sprache lebendig hält.

Wie bereits gesagt, drückt sich die Hervorhebung des Moralischen im *Yijing* am intensivsten in der Verdeutlichung der unausweichlichen Partizipation des Menschen an jeglicher Wahrnehmung der Wirklichkeit aus. Die Hervorhebung des Moralischen ist des Weiteren mit dem charakteristischen Gebrauch der Bilder verknüpft: Die divinatorische Sprache des *Yijing* – die Bilder der Zeichen und der wörtlichen Skizzen – ist symbolisch (emblematisch; zeichenhaft; sinnbildlich).⁶¹ Sie stellt immer eine vom Menschen wahrgenommene Wirklichkeit dar, die die entsprechende Tätigkeit des Geistes erfordert. Das heißt, dass der Mensch sich im Umgang mit diesen symbolischen Bildern zur Besinnung auf das dynamische Verhältnis zwischen der Bewegung des Geistes und der Wahrnehmung der Wirklichkeit einlassen muss.

Den dergestalt den Geist ansprechenden symbolischen Sinn in den Bildern zu begreifen, ist so wichtig, dass man sich ohne eine solche Besinnung dem *Yijing* überhaupt nicht annähern kann. Zur Erklärung dieses Punktes vergleichen wir im Folgenden die Übersetzungen der acht Grundhexagramme von Wilhelm, Rutt und Schilling, die ich am Anfang dieser Arbeit zur Darstellung von Gaos zweitem Grundsatz seiner *Yijing*-Untersuchung bereits erwähnt habe:

	Wilhelm (1924)	Rutt (1996)	Schilling (2009)
<i>Qian</i> 乾	das Schöpferische	active	das Walten [des Himmels] (der Zapfen; der Phallus)
<i>Kun</i> 坤	das Empfangende	earth	das Sich-Fügen [der Erde] (des Erdreiches [Winkelmaß]; die Vagina)
<i>Kan</i> 坎	das Abgründige, das Wasser	pit	die Schlucht (der Abgrund)
<i>Li</i> 離	das Haftende, das Feuer	oriele	der Lichthof der Sonne
<i>Zhen</i> 震	das Erregende (das Erschüttende, der Donner)	thunder	der Blitzknall (der Donner)

61 是故易者，象也；象也者，像也 („Daher sind die Wandlungen Bilder. Bilder sind das, was abbildet“; *Xici, xiazhuan*). Übers. Schilling, *Yijing*, S. 225.

<i>Gen</i> 艮	das Stillehalten, der Berg	cleaving	das Erstarren
<i>Xun</i> 巽	das Sanfte (das Eindringliche, der Wind)	food offerings	das Beugen (das Kriechen)
<i>Dui</i> 兌	das Heitere, der See	satisfaction (<i>yue</i>)	die Versöhnung

Der Kontrast zwischen den Übersetzungen ist sehr groß. Wilhelm hebt, im Einklang mit dem *zhuan* und den traditionellen Kommentaren, die wesentlichen symbolischen Eigenschaften der acht Hexagramme hervor, während Rutt in den Hexagrammen keine Sinnbilder nachvollziehen kann. Schilling schwankt zwischen diesen beiden Extremen. Dennoch sind alle oben angebotenen Übersetzungen zu den einzelnen Hexagrammen möglich,⁶² weil sie alle symbolische Bilder für die jeweilige Eigenschaft eines Hexagramms sein können. Wenn ein Leser bzw. Forscher den symbolischen Charakter des jeweiligen Hexagramms allerdings ganz außer Betracht lässt, können die Bilder nicht mehr die Tätigkeit des Geistes bzw. das moralische Bewusstsein hervorgerufen und nicht mehr einen mit der Wirklichkeit zusammenspielenden Sinn veranschaulichen. Die historisch orientierten Forscher wie Gao, Rutt und teilweise auch Schilling trachten nur danach, das, wofür die Sprache positivistisch steht, mit Sicherheit wiederzugeben, wobei die Sprache nicht mehr aus Bildern besteht, die die sich dynamisch manifestierende Wirklichkeit vor Augen führen. Die Sprache wird dabei zu einem Konglomerat aus toten Etiketten devitalisiert. Für den sich in jedem Augenblick betätigenden Geist gibt es keine Wirklichkeit, die absolut von ihm getrennt wäre und durch ein so einfaches sprachliches Einfangen objektiviert werden könnte. Das unausweichlich Moralische des Menschen in seiner Wahrnehmung der Wirklichkeit bedeutet nichts anderes als die notwendige Partizipation des Menschen am

62 Siehe Schilling, *Yijing*, S. 236–241; Wilhelm, *I Ging*, S. 244–259. Die Funktion der Zeichen ist so, wie Schilling zu der *Erklärung der Zeichen* anmerkt: „Diese symbolische Funktion der Zeichen hat eine breite Literatur der Exegese hervorgebracht. Man bemühte sich, möglichst viele mit den einzelnen Zeichen in Verbindung stehende Phänomene und ihre Arten aufzulisten. Einer dieser frühen Kataloge ist die *Erklärung der Zeichen* (*Shuogua*), einer der ‚Zehn Flügel‘.“ Schilling, *Yijing*, S. 286.

Geschehen überhaupt, was auf die prinzipielle Kreativität des menschlichen Daseins hindeutet.

Schlusswort

Die historisch orientierte *Yijing*-Forschung, die sich nicht mehr auf die subtile Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* bzw. zwischen Orakelbefragung und Philosophieren besinnt, hat die Einseitigkeit in der Annäherung an das *Yijing* auf die Spitze getrieben. Sie basiert auf einer falschen Annahme über die Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, nach der die Wirklichkeit durch Sprache positivistisch repräsentiert werden kann, und lässt den mit der Wirklichkeit stets untrennbar verwobenen Geist außer Betracht. Demzufolge sind das Divinatorische und das Philosophische, das Historische und das Überhistorische sowie das altertümlich Religiöse und das Moralische voneinander getrennt worden.

Die Unerschöpflichkeit der Wirklichkeit ereignet sich als stetige Wandlung, die durch Sprache nicht befestigt werden kann und deren Erkenntnis daher die entsprechende tatkräftige Wandlung des Geistes, das eigentlich Moralische, erfordert. In symbolischen Bildern spielen Sprache und Wirklichkeit zusammen, wobei der lebendige Geist des Menschen immer zur Teilnahme eingeladen ist. Die bildliche Sprache, die das *Yijing* charakterisiert, spricht zwar auch, aber sie lässt sich nicht reduzieren auf das, was gesprochen ist.

Das Tabu der häuslichen Gewalt in China

Astrid Lipinsky

This paper describes the persistence of one of China's greatest taboos and family secrets, that of domestic violence. The topic is approached by considering the first Chinese law against domestic violence, which came into force on 1st March 2016. The increasingly serious situation in China, in which women are exposed to life-threatening abuse, is exemplified through cases reported in national and international media from 2010. The late date of the law's passage also shows the lack of effectiveness on the part of women's and NGO groups on this issue, which was raised during the Fourth Women's World Conference in Beijing 1995, where Hillary Clinton, then First Lady of the USA, demanded better protection of women's rights in China.

„Gewalt in der Familie ist eines der größten gesellschaftlichen Tabus in der Volksrepublik. Sie passt weder zum Propagandabild von der harmonischen sozialistischen Gesellschaft noch zu Maos berühmten Slogan, dass den Frauen die Hälfte des Himmels gehört.“¹

Einführung

Über Familienskandale spricht man nicht öffentlich. Seit der Song-Zeit [宋] (960–1279) ist in China das Sprechtabu sprichwörtlich: „Familiengeheimnisse sollten nicht nach außen getragen werden“ (*jiachou bu ke waiyang* 家丑不可外扬).² Genauso gut möglich ist aber, dass von Gewalttaten der Männer gegen Ehefrauen und Kinder deshalb nicht geredet wurde, weil es sich nach allgemeiner Auffassung um ein selbstverständliches, von Männern, Frauen und Gesellschaft akzeptiertes Herrenrecht handelte bzw. handelt: Gewalt in der Familie – *domestic violence*, im Folgenden unter dem internationalen Kürzel

1 Hanns-Seidel-Stiftung, Vertretung China: *Factsheet China 2016*, https://www.hss.de/fileadmin/user_upload/HSS/Dokumente/Factsheets_weltweit/Frauenfoerderung_China_0916_DE_Online.pdf (Zugriff am 20. Januar 2017).

2 Siehe Baidu Baike 百度百科: „Jiachou bu ke waiyang“ 家丑不可外扬, <https://baike.baidu.com/item/家丑不可外扬> (Zugriff am 30. Juli 2018).

„DV“ – wird je nach dem kulturellen Hintergrund unterschiedlich verstanden.³ „Asien“ gilt als ein besonders spezifischer Kulturraum: In einer patriarchalischen Gesellschaft wie der chinesischen, die familiäre Harmonie als höchstes Gut bewertet, wird von Frauen Schweigen und Dulden erwartet;⁴ buddhistische Glaubenslehren erleichtern das ohnehin allgegenwärtige Leiden. Beklagen die Frauen sich öffentlich, beschämen sie die Familie und bewirken den Gesichtsverlust der Familienmitglieder. Es ist die Pflicht und Verantwortung der Männer, ihre Frauen zu disziplinieren und ihr Verhalten – auch gewaltsam – im Sinne der Tradition zu korrigieren.⁵ Ein Sprichwort weist Ehemänner an, ihre Frauen alle drei Tage zu verprügeln, weil sie ansonsten außer Kontrolle geraten würden.⁶

Traditionelle Erwartungen werden stillschweigend fortgeschrieben und nicht hinterfragt. Dagegenwirken kann nur umfassende Aufklärung und Bildung für die betroffenen Frauen und ihre Familien,⁷ d. h. es ist flächendeckend ein umfassendes soziales, medizinisches und juristisches Angebot vonnöten. China beschränkt sich seit dem 1. März 2016 (Inkrafttreten) auf ein

-
- 3 Yong Zhang, Shaohong Zou, Yuping Cao, Yalin Zhang: „Relationship between domestic violence and postnatal depression among pregnant Chinese women“, in: *International Journal of Gynecology & Obstetrics* 116.1 (2012), S. 26.
- 4 Lu Pin: „Two Years On: Is China's Domestic Violence Law Working?“, <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2018/03/is-china-domestic-violence-law-working/> (Zugriff am 30. Juli 2018). Lu Pin betont die verbreitete Auffassung, Gewalt in der Familie sei Privatsache, und Frauen seien verpflichtet, DV zu verbergen.
- 5 Albert R. Roberts: *Handbook of Domestic Violence Intervention Strategies. Policies, Programs and Legal Remedies* (Oxford: Oxford University Press, 2002), S. 474.
- 6 „Domestic Violence in China“, Juli 2015, in: *Facts and Details*, <http://factsanddetails.com/china/cat4/sub21/entry-4456.html> (Zugriff am 29. Dezember 2016). Das Sprichwort *san tian bu da, shang fang jie wa* 三天不打，上房揭瓦 bezog sich ursprünglich auf ungezogene Söhne, die mangels Prügeln das Hausdach abdeckten. Es wurde ergänzt zu *niren san tian bu da, shang fang jie wa* 女人三天不打，上房揭瓦: „There's a popular village saying: ‚San tian bu da, shang fang jie wa‘, which, roughly translated, means if you don't beat your wife for three days, she may forget who she is and go up on the roof and pull off the tiles.“ Lijia Zhang: „Wife-beating has no place in modern China“, in: *South China Morning Post*, 15.02.2013, online unter <https://www.scmp.com/comment/insight-opinion/article/1150278/wife-beating-has-no-place-modern-china> (Zugriff am 30. Juli 2018).
- 7 Siehe Roberts, *Handbook*, S. 474.

Gesetz gegen häusliche Gewalt.⁸ Diese wurde im chinesischen Recht überhaupt erst 2001 erstmals erwähnt – als verboten und als rechtmäßiger Scheidungs- und Entschädigungsgrund für das Opfer in der neuesten Version des Ehegesetzes.

Im Folgenden wird die seit Jahren andauernde Gesetzgebungsbewegung dem nach wie vor in der Gesellschaft dominanten Schweigegebot für häusliche Gewalt und den Musterfällen, in denen Opfer und ihre leiblichen Familien sich dagegen gewehrt haben, gegenübergestellt. Hierbei wird auch die wichtige Rolle außerfamiliärer Stellen wie Polizei und Gerichte deutlich werden.

Thematisierung häuslicher Gewalt in China

Seit dem Amtsantritt von Präsident Xi Jinping 习近平 (geb. 1953) als Generalsekretär der Kommunistischen Partei Chinas im Jahr 2012 und als Staatspräsident Chinas im Jahr 2013 findet eine Rezentralisierung und damit Aufwertung des Staates (und der Partei) statt.⁹ Das bedeutet aber auch, dass der Staat alleinverantwortlich ist für die Umsetzung der gesetzlichen Gleichberechtigung bis hin zum wirksamen Schutz vor häuslicher Gewalt und zur Bestrafung der Täter. Zur selben Zeit möchte China international als Vorbild wahrgenommen werden, während es internationalen Entwicklungen¹⁰ zunehmend weniger folgt. China beansprucht einen neuen, eigenen Weg (mit „chinesischen Besonderheiten“, *Zhongguo tese* 中国特色). Dies kann es aber weder aus Sicht der internationalen Menschenrechte noch aus Sicht des Gleichberechtigungs-Artikels der chinesischen Verfassung geben, solange das

8 „China“ meint in diesem Text die Volksrepublik China im Unterschied zu anderen Teilen des chinesischen Kulturraums, insbesondere Hongkong und Taiwan.

9 Suisheng Zhao: „Die Zukunft des chinesischen Modells“, 10.01.2017, in: *Neue Zürcher Zeitung*, <https://www.nzz.ch/meinung/volksrepublik-china-die-zukunft-des-chinesischen-modells-ld.138865> (Zugriff am 4. Januar 2018). China hat die wichtigen Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen, mit Ausnahme des Internationalen Pakts für politische und bürgerliche Rechte (ICCPR, 16.12.1966, Inkrafttreten am 23.03.1976) ratifiziert, beharrt aber auf einer eigenen chinesischen Interpretation.

10 Auf Ebene der Vereinten Nationen sind dies u. a. die Resolution A/RES/48/104 aus dem Jahr 1993 und auf europäischer Ebene die Konvention des Europarates zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt, die sogenannte „Istanbul Konvention“ aus dem Jahr 2011.

Problem häusliche Gewalt weiter besteht und diese gesellschaftlich breit akzeptiert ist, wie die im Folgenden geschilderten Fälle beispielhaft zeigen.

Nach einer Regierungsstatistik von Januar 2013 wird in China jede vierte Frau Opfer häuslicher Gewalt, aber selbst der Chinesische Frauenverband (Zhonghua Quanguo Funü Lianhehui 中华全国妇女联合会) geht von tatsächlich noch höheren Betroffenzahlen von bis zu 40 % aller verheirateten Frauen aus. Vielfach wird angenommen, dass auf dem Land die Zahlen noch erheblich höher liegen als in den Städten.¹¹ Einzelfälle lassen angesichts des Drucks von Arbeitslosigkeit auf die familiären Beziehungen eher eine Zunahme vermuten. An einem Gegenbeweis hat der chinesische Staat offensichtlich kein Interesse – es liegen weder frühere Untersuchungen noch neuere Statistiken vor.

Die wissenschaftliche Literatur beschäftigt sich mit häuslicher Gewalt in China entweder als medizinischem Problem in vorwiegend klinischen Fachzeitschriften oder aber als häufig untersuchtem Phänomen in Gemeinschaften von Chinesinnen und Chinesen im westlichen Ausland, vor allem in den USA.¹² Außerdem ist häusliche Gewalt ein häufiges Thema in populären Medien, mit besonders grausigen Fallschilderungen. International ist DV seit Anfang der 1990er als Menschenrechtsverletzung anerkannt, die nicht als innerfamiliäre Privatangelegenheit oder intern auf nationaler Ebene zu regeln wäre, sondern deren Bekämpfung zu den internationalen Pflichten im UN-Menschenrechtssystem gehört.¹³ Das Komitee der Vereinten Nationen zur sogenannten „Frauenkonvention“ (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, CEDAW) veröffentlichte 1992 die Empfehlung (General Recommendation) Nr. 19 zu Gewalt gegen Frauen.¹⁴

11 Siehe „Domestic Violence in China“, 2015, in: *Facts and Details*, <http://factsanddetails.com/china/cat4/sub21/entry-4456.html> (Zugriff am 29. Dezember 2016).

12 Ergebnis der Recherche im Bibliothekskatalog der Universität Wien (<http://bibliothek.univie.ac.at/?r=0>) sowie als Google-Suche mit „domestic violence in China“, zuletzt am 20. Januar 2017.

13 Siobhan Mullally: „Domestic violence asylum claims and recent developments in international human rights law: A progress narrative?“, in: *International and Comparative Law Quarterly* 60.2 (2011), S. 459.

14 CEDAW Committee: „General recommendation No. 19: Violence against women“, 1992, in: *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*, http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/1_Global/INT_CEDAW_GEC_3731_E.pdf (Zugriff am 6. Dezember 2017).

Während Unterpunkt 23 häusliche Gewalt als wichtige Form der Gewalt gegen Frauen definiert, verlangt Unterpunkt 24b von den Mitgliedsstaaten die entsprechenden Gesetze. Die Volksrepublik China unterzeichnete und ratifizierte CEDAW im Jahre 1980. Bei der Vorlage des kombinierten fünften und sechsten Berichts Chinas zur Umsetzung von CEDAW 2004 kommt häusliche Gewalt nur in einem Nebensatz als „Ausnahme, jedoch zunehmend als Folge von Reform und Öffnung“ vor.¹⁵ China wurde vom CEDAW-Komitee 2006 für das Fehlen einer nationalen DV-Gesetzgebung kritisiert.¹⁶ Während Hongkong die Bestrafung häuslicher Gewalt in der Domestic Violence Ordinance (Cap. 189) seit 1986 regelt,¹⁷ in Taiwan seit 1998 ein *Jiating baoli fangzhi fa* 家庭暴力防治法 (Engl. Domestic Violence Prevention Act)¹⁸ gilt und der Chinesische Frauenverband mit der neuesten Revision des Ehegesetzes von 2001 ein eigenständiges DV-Gesetz forderte, ließ sich der Staat in China damit bis 2015 Zeit.

Mediale Aufregung um Musterfälle von häuslicher Gewalt in China

Die Zunahme des internationalen Drucks auf China in Sachen Frauenrechte ist wesentlich mit verantwortlich für die Verabschiedung des Gesetzes gegen häusliche Gewalt. 120 von ca. 195 Ländern auf der Welt, also über 61 %,

15 CEDAW Committee: „Consideration of reports submitted by states parties under article 18 of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Fifth and sixth periodic reports of States parties. China“, 10.06.1997, in: *Official Documents System of the United Nations*, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/403/05/PDF/N0440305.pdf?OpenElement> (Zugriff am 6. Dezember 2017).

16 „Good news: death sentence for Li Yan overturned“, 27.04.2015, in: *Amnesty International Canada*, <https://www.amnesty.ca/our-work/good-news/good-news-death-sentence-li-yan-overturned> (Zugriff am 6. Dezember 2017).

17 Siehe „CAP 189 Domestic and Cohabitation Relationships Violence Ordinance“, in: *Hong Kong Ordinances*, <http://www.hklii.org/eng/hk/legis/ord/189/> (Zugriff am 28. Mai 2018).

18 Siehe „Domestic Violence Prevention Act“, 24.06.1998, in: *Wellesley Centers for Women*, https://www.wcwoonline.org/pdf/lawcompilation/Taiwan_DOMESTIC%20VIOLENCE%20PREVENTION%20ACT.pdf (Zugriff am 28. Mai 2018).

haben Gesetze gegen häusliche Gewalt.¹⁹ Im internationalen Zusammenhang und vor allem im Vergleich mit den anderen chinesischen Rechtssystemen Hongkong (1986) und Taiwan (1998) liegt China weit zurück. Allerdings hat die internationale Erfahrung gezeigt, dass ein Gesetz allein das gesellschaftliche und politische Tabu ohnehin nicht beseitigt. Der Staat muss aktiv gegen das Tabu vorgehen, wo gerade die staatlichen Institutionen – und nicht einfach „die Gesellschaft“ – es vertreten, nämlich Polizei, Lokalregierungen, semi-staatliche Massenorganisationen, Krankenhäuser und Gerichte. Die im Folgenden umrissenen Fälle zeigen, dass Opfer vergeblich bei diesen Organisationen, die in Nähe zum Volk den Staat vertreten, Hilfe gesucht haben. Sie beweisen auch, vor welchen Hürden das Gesetz steht, bevor es überhaupt Schutzwirkung entfaltet.

Der Fall Dong Shanshan (2009)

Dong Shanshan 董珊珊 starb mit 26 Jahren am 19. Oktober 2009, zehn Monate nach ihrer Heirat. Schon während der Flitterwochen begannen die Gewalttaten ihres Mannes. Er zwang sie, die Scheidung, die sie im April einreichte, zurückzuziehen, und bestrafte ihre Fluchtversuche zu ihren Eltern, während er gleichzeitig die Eltern mit dem Tod bedrohte. Dong und ihre Eltern verständigten achtmal die Polizei – um dort die Auskunft zu erhalten, in Familienangelegenheiten mische man sich nicht ein. Die Polizei erhob erst Anklage, als Dong mit Verletzungen im Krankenhaus lag, an denen sie starb.²⁰ Trotz Wohnsitz in Beijing kannte Dong keine der verfügbaren Hilfsorganisationen. Ihre Bitten richteten sich ausschließlich an die Polizei; ihr Fall ist repräsentativ für die hohe Bedeutung der Polizei als Ansprechstelle.

Der Fall Li Yan (2010)

Der Ehemann und Mörder von Dong Shanshan erhielt für die Tötung eine Strafe von 6 ½ Jahren Gefängnis und ist mittlerweile wieder frei. Eine Frau,

19 Johnny Erling: „Chinas überfälliges Gesetz gegen häusliche Gewalt“, 01.03.2016, in: *Die Welt*, <https://www.welt.de/politik/ausland/article152807751/Chinas-ueberfaelliges-Gesetz-gegen-haeusliche-Gewalt.html> (Zugriff am 5. Januar 2018).

20 Nancy Yun Tang: „China, Previous Paradise for Perpetrators, Must Address Domestic Violence Better“, 02.07.2015, in: *Feministing.com*, <http://feministing.com/2015/07/02/china-previous-paradise-for-perpetrators-must-address-domestic-violence-better/> (Zugriff am 6. Januar 2018).

die in Notwehr ihren sie mit einem Gewehr bedrohenden Ehemann tötet, bevor er sie ermorden kann, verurteilt das Gericht dagegen zur sofort zu vollstreckenden Todesstrafe, so im Fall von Li Yan 李彦, 44. Weder für sie noch für ihren Mann – er hatte bereits drei Scheidungen wegen häuslicher Gewalt hinter sich – war es die erste Ehe; und Li Yan lebte nicht in der Hauptstadt, sondern im ländlichen Sichuan. Nach ihrer Eheschließung 2009 hatte ihr Mann sie nicht nur blutig geschlagen und Zigaretten in ihrem Gesicht ausgedrückt, sondern ihr auch einen Finger abgeschnitten. Li Yan hatte vergeblich Hilfe bei ihrer Lokalregierung, der Polizei, dem Einwohnerkomitee und dem Frauenverband gesucht. Als ihr Mann sie im November 2010 mit einem Gewehr bedrohte, tötete sie ihn. Im Juni 2011 wurde sie wegen Mord zum Tod verurteilt. Nur internationaler Druck, unter anderem durch Amnesty International,²¹ verhinderte, dass das Todesurteil umgehend vollstreckt wurde. Im Juni 2014 verlangte der Oberste Chinesische Gerichtshof die Neuaufnahme und im April 2015 änderte das lokale Gericht auf „Todesstrafe mit zweijährigem Aufschub“. Gemäß dieser typisch chinesischen Urteilsfindung wird die Todesstrafe bei guter Führung nach zwei Jahren in lebenslängliches Gefängnis umgewandelt. Jedoch ist zu beachten, dass Li Yan nach wie vor als Mörderin verurteilt ist und das Gericht mögliche Notwehr überhaupt nicht in Betracht zog.²²

Der Fall ist repräsentativ und vor allem deshalb von Interesse, weil er zeigt, dass Chinas Strafgerichte DV nicht in ihre Urteilsfindung einbeziehen, was für das neue Gesetz von Bedeutung ist (siehe unten).

Der Fall Kim Lee 2011

In China nahm die öffentliche Debatte über DV erst Fahrt auf, als mit der in Beijing lebenden Ausländerin Kim Lee (eine US-Staatsbürgerin) und ihrem prominenten und wirtschaftlich erfolgreichen chinesischen Ehemann der Fall

21 Louisa De Campo: „Li Yan is alive, but still facing execution“, 27.02.2013, in: *Amnesty International*, <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2013/02/li-yan-is-alive-but-still-facing-execution/> (Zugriff am 2. Mai 2015).

22 Emma Graham-Harrison: „Domestic violence victim in China wins death sentence reprieve“, 04.04.2015, in: *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2015/apr/24/domestic-violence-victim-in-china-wins-death-sentence-reprieve> (Zugriff am 6. Dezember 2017).

erstmalig über Chinas nationale Grenzen reichte und nicht als „interne chinesische Angelegenheit“ der ausländischen Berichterstattung entzogen werden konnte.²³ Im September 2011 entschloss sich Lee, die Schläge ihres Ehemannes öffentlich zu machen, und stellte, nachdem die Beijinger Polizei sie abgewiesen hatte, Bilder ihres blutig geschlagenen Gesichts ins Internet. Lee machte ihre Erfahrungen mit dem chinesischen Rechtssystem öffentlich:

- Die Polizei verweigerte die Aufnahme ihrer Anzeige, weil der allein zuständige Beamte gerade nicht da sei.
- Medizinische Bestätigungen müssen von einem bestimmten Krankenhaus kommen und werden ansonsten abgelehnt.
- Das Gericht verlangt Aufzeichnungen der Drohungen des Ehemannes.

Das Gericht in Beijing verfügte im Februar 2013 die Scheidung der Ehe und sprach Lee das alleinige Sorgerecht für ihre drei Töchter und eine Entschädigung durch ihren Mann zu. Die chinesische Presse betonte, dass das Urteil eine durch die ausländische Staatsangehörigkeit von Lee begründete Ausnahme sei und bleiben werde. *Zhongguo Ribao* 中国日报 (*China Daily*) ließ den Ehemann ausführlich zu Wort kommen, der angab, „schon mal, aber selten“ zu schlagen, und dass er nie geglaubt hatte, Lee würde die Prügel öffentlich machen. Das sei im Widerspruch zur guten, bewahrenswerten chinesischen Tradition und nur durch ihre ausländische Herkunft zu erklären. Diese – ihre „kulturelle Verschiedenheit“ – sei auch schuld daran, dass er sie überhaupt geschlagen habe – habe schlagen müssen, weil der Streit anders nicht zu klären gewesen sei.²⁴

Anders als Lee selbst, die bewusst den chinesischen Rechtsweg wählte, fokussierte die chinesische Presse einseitig auf ihren Ausländerin-Status und betonte, dass keine Chinesin ein entsprechendes Gerichtsurteil erwarten könne. Nur als Ausländerin habe Kim ein solches Urteil zu ihren Gunsten erhalten können, und keine Chinesin hätte einen solchen Fall vor Gericht gebracht.

23 Lijia Zhang: „China’s big divorce case exposes a hidden epidemic of domestic violence“, 05.02.2013, in: *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/feb/05/china-divorce-case-kim-lee-domestic-violence> (Zugriff am 20. Januar 2017).

24 Louisa Lim: „American Woman Gives Domestic Abuse A Face, And Voice, In China“, 07.02.2013, in: *npr*, <https://www.npr.org/2013/02/07/171316582/american-woman-gives-domestic-abuse-a-face-and-voice-in-china> (Zugriff am 5. Januar 2018).

Der Fall Li Hongxia (2016)

Ihr Ehemann erwürgte Li Hongxia 李红霞, 24, etwas über zwei Jahre nach ihrer Eheschließung und der Geburt ihrer Tochter, als sie im Krankenhaus die Folgen seiner Schläge auskurierte. Sie starb wenige Tage, bevor das bereits verabschiedete Gesetz gegen häusliche Gewalt am 1. März 2016 in Kraft trat. Im Jahr vor ihrem Tod hatte Li begonnen, im Internet von den Schlägen zu berichten und auch von ihrer Furcht, ihr Mann würde sie erdrosseln. Sie hatte sich an ihre Mutter gewandt, die sie jedoch warnte, eine Scheidung würde den Ruf der gesamten Familie im Ort ruinieren, und sie aufforderte, die Schläge auszuhalten. Von Freunden und Internet-Bekanntschäften kam derselbe Rat. Nach ihrem Tod bahrten ihre Eltern Li im Haus ihres Mannes auf, um seine Familie zu einer Entschädigungszahlung zu zwingen. Ihre Mutter ging davon aus, dass kein Gericht den Tod der Tochter sühnen würde.²⁵

Li Hongxias Familie verlangte vor Gericht für den Täter, ihren Mann, die Todesstrafe. Zwar verurteilte das Gericht den Ehemann tatsächlich zum Tode, aber zu der Variante mit zwei Jahren Aufschub und anschließender Umwandlung in Lebenslänglich. Im Urteilstext hieß es zur Begründung, dass es sich um eine innerfamiliäre Auseinandersetzung gehandelt habe, also sozusagen um einen Streit zwischen Freunden, die nicht mit „normalen“ Gewaltakten verglichen werden könne. Außerdem habe sich der Täter gestellt – mit der Behauptung, da sei ein Streit unabsichtlich eskaliert; er habe seine Frau nicht töten wollen.²⁶

Bevor Li Hongxia starb, war das neue Gesetz gegen häusliche Gewalt bereits breit in den chinesischen Medien diskutiert worden; ein Internet-Freund hatte Li gegenüber das Gesetz noch erwähnt.

25 Emily Rauhala: „Domestic abuse is thriving in China’s culture of silence“, 02.05.2016, in: *Washington Post*, http://www.washingtonpost.com/sf/world/2016/05/02/china-domestic/?utm_term=.d9ac3f0250c1 (Zugriff am 6. Januar 2018). Siehe auch http://www.guancha.cn/america/2016_05_09_359580.shtml, <http://m.dooland.com/index.php?s=/article/id/870694.html>, <http://www.ztysj.net/images/1387132889/> u. v. m.

26 Emily Rauhala: „China wants to stop domestic violence, but the legal system still treats it as a lesser crime“, 28.08.2016, in: *The Independent*, <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/china-domestic-violence-legal-system-li-hongxia-zhang-yazhou-a7213941.html> (Zugriff am 5. November 2018).

Der Fall Zhang Meili (2017)

Der Mann, den Zhang Meili 张美丽 im ländlichen Hunan geheiratet hatte, entpuppte sich als Gewalttäter. Er schlug und würgte sie nicht nur daheim, sondern folgte ihr auch an ihren Arbeitsplatz und drohte damit, sie, ihre Familie und sich selbst umzubringen.

Zhang erfuhr von dem neuen Gesetz und wandte sich an die Polizei. Sie hatte Glück: Erstens lief in Hunan gerade auf Provinzebene eine Kampagne zur Implementierung des Gesetzes. Die Kampagne zwang die lokale Polizei und die Dorfgemeinschaft, Zhangs Mann regelmäßig zu kontrollieren. Zweitens hatte Hunan eine Umsetzungsverordnung für die Provinz erlassen, die verpflichtendes Polizeihandeln genau erklärte. Als deshalb Zhang vorstellig wurde, stellte die Polizei eine schriftliche Warnung an ihren Ehemann aus und verwies Zhang für ein Zutrittsverbot²⁷ an das Gericht, bevor sie heimgeschickt wurde.

Kurzfristig scheinen beide Maßnahmen das Ausmaß der Gewalt reduziert zu haben und Zhangs Überleben zu garantieren.²⁸ Jedoch ist die Nachhaltigkeit angesichts der aktuellen Kampagnenform zweifelhaft, ebenso die Geltung der Umsetzungs Vorschriften über die lokale (Provinz-)Ebene hinaus.

Chinas Gesetz gegen häusliche Gewalt

Das chinesische Gesetz gegen häusliche Gewalt (*Zhonghua Renmin Gongheguo fan jiating baoli fa* 中华人民共和国反家庭暴力法) wurde am 27. Dezember 2015 verabschiedet und trat am 1. März 2016 in Kraft.²⁹

27 Siehe *ChDV* § 29 Abs. 3. Der Paragraph listet vier mögliche Maßnahmen der neuen Schutzanweisung auf, von denen das Wohnungsbetretungsverbot eine ist. Der Antragsgegner wird bei dieser Maßnahme angewiesen, die Wohnung des Antragstellers zu verlassen (*zeling bei shenqingren qianchu shenqingren zhusuo* 责令被申请人迁出申请人住所).

28 Su Lin Han: „China Has a New Domestic Violence Law. So Why Are Victims Still Often Unsafe?“, 05.06.2017, in: *ChinaFile*, <http://www.chinafile.com/reporting-opinion/viewpoint/china-has-new-domestic-violence-law-so-why-are-victims-still-often> (Zugriff am 6. Januar 2018).

29 Chinesischer Gesamttext nach „Shouquan fabu: Zhonghua Renmin Gongheguo fan jiating baoli fa“ 授权发布: 中华人民共和国反家庭暴力法, 27.12.2012, in: *XINHUANET.com*, http://news.xinhuanet.com/politics/2015-12/27/c_128571791.htm (Zugriff am 20. Januar 2018).

Dem Gesetz vorausgegangen war eine zwanzigjährige Vorgeschichte seit der Forderung der US-amerikanischen First Lady Hillary Clinton auf der Vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995, die Rechte von Chinas Frauen besser zu schützen. Auf die Rede waren Initiativen des Chinesischen Frauenverbandes und aus der Zivilgesellschaft gefolgt,³⁰ die immerhin die Vorlage eines Gesetzentwurfs im Nationalen Volkskongress erreichten. Jedoch erzielten die Aktionen keinen breiteren gesellschaftlichen Bekanntheitsgrad und lösten genauso wenig ein Gefühl besonderer Dringlichkeit bei den Abgeordneten aus. Die Verabschiedung knapp vor Jahresende könnte wie die lange Beratungsdauer vielmehr darauf hinweisen, dass das Gesetz beim Gesetzgeber umstritten war oder dass viele Abgeordnete es womöglich für selbstverständlich halten bzw. gewohnt sind, Frau und Kinder zu verprügeln.

Grundsätzlich kann der Zeitraum von der Verabschiedung bis zum Inkrafttreten von Gesetzen in China genutzt werden, um die neue Gesetzeslage breit, vor allem an die Gerichte, zu kommunizieren. Tatsächlich wurden die Massenorganisationen, insbesondere der Frauenverband, aber im Fall des Anti-DV-Gesetzes nicht entsprechend angewiesen, und über gezielte Öffentlichkeitsarbeit ist nichts bekannt. Die Implementation des Gesetzes scheitert aktuell unter anderem an seinem geringen Bekanntheitsgrad bei Opfern, Polizei, Krankenhäusern und Gerichten.³¹

Titel und Umfang des Gesetzes

Was bedeutet es, „gegen“ häusliche Gewalt zu sein? Es ist keine Aktivität der Verhinderung oder Verhütung vorgesehen wie etwa im taiwanischen Domestic Violence Prevention Act von 1998 (revidiert 2008 und 2015).³² Der Bestandteil *fan* 反 („gegen etwas sein“) im Titel des chinesischen Gesetzes ist nicht

2017). Eine englische Übersetzung ist kostenpflichtig unter www.lawinfochina.com/ erhältlich und wurde nicht konsultiert.

30 Development Brief (Hrsg.): „The Rise and Fall of the Anti-Domestic Violence Network“, 24.11.2014, in: *China Development Brief*, <http://chinadevelopmentbrief.cn/articles/problems-cohabitation-rise-fall-anti-domestic-violence-network/#fn4-14508> (Zugriff am 5. Januar 2018). Auf die Details der Organisationsgeschichte kann hier nicht eigens eingegangen werden.

31 Su Lin Han, „China Has A New Domestic Violence Law“.

32 Siehe *Laws & Regulations Database of The Republic of China*, <http://law.moj.gov.tw/ENG/Law/LawSearchResult.aspx?p=A&t=A1&k1=Domestic+Violence&k2=Prevention> (Zugriff am 20. Januar 2017).

mehr als eine Feststellung der (moralischen?) Gegnerschaft. Anders als im taiwanischen Modell, das von *fangzhi* 防治 („Verhütung und Bekämpfung“; „prevention“ in der englischen Übersetzung des Gesetzes), spricht, ist damit nicht schon eine Verpflichtung zum Handeln ausgedrückt. Ohnehin ist das chinesische Gesetz wenig detailliert und konkret und wenig mehr als halb so lang (38 Paragraphen) wie das taiwanische (65 Paragraphen).

Wie das taiwanische Beispiel zeigt, war eine mehrfache Nachschärfung des Gesetzes nötig. Ob Chinas Gesetzgeber die taiwanischen oder Hongkonger Erfahrungen rezipiert und genutzt hat, ist nicht bekannt. China hat auch anders als Taiwan nicht automatisch eine offizielle englische Fassung mit vorgelegt. Hätte es eine solche gegeben, hätte sich China wie Taiwan in die internationale Bewegung gegen häusliche Gewalt eingereiht. Die Vorlage der englischen Fassung macht auch deutlich, dass Taiwan häusliche Gewalt nicht als china-spezifisch und kulturtypisch verstehen will. Dagegen etabliert das chinesische Gesetz in § 1 die familiäre Harmonie (*jiating hexie* 家庭和谐) und die gesellschaftliche Stabilität (*shehui wending* 社会稳定) als Hauptziele und eben nicht den Schutz der Opfer. Wichtiger als die Opfer ist der „Schutz von gleichberechtigten, harmonischen und zivilisierten Familienbeziehungen“ (*weihu pingdeng, hemu, wenming de jiating guanxi* 维护平等和睦文明的家庭关系; ebenfalls § 1).

(Informelle) Mediation statt Strafe – zugunsten des Täters

Im Gegensatz zu internationalen Rechtsentwicklungen und auch entgegen neuerer Revisionen in Taiwan hat sich der chinesische Gesetzgeber gegen die Kriminalisierung von DV zugunsten der Täter und entgegen den Interessen der Opfer entschieden. DV wird nicht unter Strafe gestellt oder höchstens dann, wenn die Gewalt so schwerwiegend ist, dass das Strafgesetzbuch direkt zur Anwendung kommt. Stattdessen baut das chinesische Gesetz gegen häusliche Gewalt ganz auf Schlichtung und erzieherische Maßnahmen:

Zhonghua Renmin Gongheguo fan jiating baoli fa (ChDV) § 5

Die Aktionen gegen häusliche Gewalt kreisen hauptsächlich um die Prävention (die aber im Titel nicht erwähnt wird und deshalb keine herausgehobene Bedeutung genießt und auch nicht genauer spezifiziert wird, A. L.); die gemeinsamen Grundsätze sind Erziehung, Korrektur und Strafe.

反家庭暴力工作遵循预防为主，教育、矫治与惩处相结合原则。

ChDV § 10

Die Volksschlichtungsorgane müssen Familienkonflikte nach dem Gesetz schlichten; das Auftreten von häuslicher Gewalt verhindern und minimieren.

人民调解组织应当依法调解家庭纠纷，预防和减少家庭暴力的发生。

Härteste Sanktion ist eine Administrativhaft (*zhi'an guanli chufa* 治安管理处罚; § 33) für den Täter von maximal 15 Tagen oder eine Geldstrafe von maximal 1.000 Yuan RMB (zurzeit ca. 128 Euro, § 34), was auch in China eine sehr geringe Summe ist. Zuständig für die Verhängung der Sanktionen ist das Gericht. Es wurde bereits ein Fall bekannt, wo der Täter, nachdem er zuvor verhängte Schutzanweisungen eines Gerichts nicht beachtet und seine Ehefrau weiterhin verprügelt hatte, mit 500 Yuan bestraft wurde.³³ Das Gesetz berücksichtigt die Lebensgefahr für die Opfer, wie sie die genannten Fälle illustrieren, nicht im geringsten.

Statt Opferschutz: Aufwertung der Massenorganisationen

Das *ChDV* erwähnt den Chinesischen Frauenverband explizit an sechs (!) Stellen, mal zusammen mit den anderen im Statut der Kommunistischen Partei namentlich genannten Massenorganisationen, den Gewerkschaften und dem Kommunistischen Jugendverband Chinas (*Zhongguo Gongchanzhuyi Gongqingtuan* 中国共产主义青年团), mal ausschließlich – schließlich vertritt der Frauenverband die meist weiblichen Opfer.

Die Vertretungshoheit ist aber nicht der Grund, vielmehr ist Chinas DV-Gesetz eine Rechtfertigung der Existenz des Frauenverbandes und ein Arbeitsauftrag, für den es keines juristischen Fachwissens bedarf. Das, was der Frauenverband ohnehin tut – den Frauen die Rückkehr in die Familie empfehlen – wird in den Rang eines Gesetzes erhoben, und der Frauenverband erhält die gesetzliche Autorität, sich etwa bei der Lokalregierung Unterstützung zu suchen.

33 Sun Lin Han: „China's New Domestic Violence Law: Keeping Victims out of Harm's Way?“, 2017, in: *Yale Law School Paul Tsai China Center*, https://law.yale.edu/system/files/area/center/china/document/domesticviolence_finalrev.pdf, hier S. 6.

Keine besondere Qualifikation nötig: Die Rolle der Polizei

Das Anti-DV-Gesetz nennt die Polizei als erste und wichtigste Anlaufstelle, und unabhängig vom Gesetz nehmen die Betroffenen sie auch als solche wahr. Die Tätigkeit der Polizei in China richtet sich nach dem Polizeigesetz (*Jingcha fa* 警察法) von 1995,³⁴ das zwar 2012 geändert wurde, aber nur hinsichtlich der Stärkung der Polizei bei der Verhaftung von Personen ohne gerichtlichen Prozess. Wichtig in diesem Zusammenhang ist das Selbstverständnis der Polizei, in enger Zusammenarbeit mit den Nachbarschafts-Schlichtungskomitees (Juweihui Tiaojie Weiyuanhui 居委会调解委员会) vorwiegend für die lokale öffentliche Sicherheit und die präventive Schlichtung von Konflikten verantwortlich zu sein, so dass diese am besten gar nicht erst entstehen oder wenigstens nicht öffentlich sichtbar werden.³⁵ Flüchtet eine Frau zu einer Polizeistation, hat die Polizei nach ihrem Selbstverständnis in ihrer eigentlichen Aufgabe, der Konfliktvermeidung, versagt. Die polizeilichen Pflichten bestimmt die Lokalregierung, die sie bezahlt. Von einer Anweisung zur Kostenübernahme einer polizeilichen Fortbildung in Sachen DV durch die Lokalregierung ist nichts bekannt.

Sein erstes inhaltliches Kapitel widmet das Anti-DV-Gesetz der Prävention von häuslicher Gewalt. Die Polizei kommt erst im zweiten von vier inhaltlichen Kapiteln zum „Umgang mit häuslicher Gewalt“ (*jiating baoli de chuzhi* 家庭暴力的处置) in § 13b (von insgesamt 38 Paragraphen) erstmals vor. Die Polizei ist in den §§ 13 und 14 ausschließlich Annahmestelle für Meldungen von DV, und zwar nur eine gleichberechtigt neben dem Gericht. §§ 15 und 16 geben der Polizei die alleinige Verantwortung für die – sofortige – Verfolgung der Tat, die Verhinderung weiterer Gewalt, die Weiterleitung des Opfers an die richtigen Schutzstellen und – schließlich – die Ahndung der Tat mittels „Kritik und Erziehung“ (*piping jiaoyu* 批评教育). Wo das Gesetz dagegen mit der Schutzanweisung (*baohuling* 保护令) ein neues, moderneres Verfahren einführt, ist nicht mehr die Polizei, sondern allein das Gericht zuständig.

34 Mengyan Dai: „Policing in the People’s Republic of China: a review of recent literature“, in: *Crime Law Soc Change* 50 (2008), S. 211–227.

35 Hongwei Zhang, Jihong Zhao, Ling Ren, Ruohui Zhao: „Social bonds, traditional models and juvenile attitudes toward the police in China“, in: *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management* 37.3 (2014), S. 597.

Die Rolle, die das neue Gesetz der Polizei gibt, ist offenbar weniger entscheidend, als die Opfer hoffen. Die Polizei muss nicht mehr tun, als sie gewohnt ist. Die Aufforderung, sich bei einem Fall häuslicher Gewalt, „umgehend“ (*jishi* 及时) zu kümmern, ist schwach – Nichtbefolgung bleibt ungestraft.

Zusammenfassung: Das Tabu, das bleibt

Die chinesische moderne Kultur von heute ist nach wie vor patriarchal geprägt – von den nicht vorhandenen Frauen in den Führungsgremien von Regierung und Partei bis hinein in die Wirtschaft.³⁶ Seit 2012 sind zehn der 204 Mitglieder des Zentralkomitees weiblich. Unter den 25 Mitgliedern des Politbüros finden sich zwei Frauen, und die höchste Führungsspitze, der siebenköpfige Ständige Ausschuss des Politbüros, ist frauenfrei. Weil sie fünf Jahre früher pensioniert werden als Männer, schaffen es Frauen in der Wirtschaft nur selten in Führungspositionen. Die fehlenden Frauen haben deshalb keine Stimme, was das jahrzehntelange vergebliche Lobbying für ein Gesetz gegen häusliche Gewalt zeigt.

Frauen sind nicht gleichberechtigt, aber daran sollen sie selbst schuld sein, und der Frauenverband erklärt ihnen, dass es an ihrer mangelnden „Qualität“ (*suzhi* 素质) liegt. Weitergehende Interessen müssen sie der Familie und der gesellschaftlichen Stabilität unterordnen. Der chinesische Rechtsstaat gibt ihnen nicht einmal das Recht, ihre persönliche körperliche Unversehrtheit lautstark einzufordern. Das primäre Staatsinteresse sind die familiäre und die soziale Stabilität, und das Persönlichkeitsrecht von Frauen muss dahinter zurückstehen. Von instabilen und zerrütteten Familien will der Staat nichts hören, Gewalt in der Familie muss tabu bleiben.

Schon bisher war es den NGOs überlassen, häusliche Gewalt zu thematisieren und Opfer zu beraten. Aber das Pekinger „Zhongze Women’s Legal Consulting Services Center“ (Beijing Zhongze Funü Falü Zixun Fuwu

36 He Huifeng: „A record number of women ... but it’s still a man’s world at the top of the Chinese government. While state media boasts about the increased number of female delegates, women’s rights activists complain they are still being frozen out of the top jobs“, in: *South China Morning Post*, 25.04.2018 (updated), <http://www.scmp.com/news/china/politics-politics/article/2116778/record-number-women-its-still-mans-world-top-chinese> (Zugriff am 22. Juni 2018).

Zhongxin 北京众泽妇女法律咨询服务中心), eine der letzten Anlaufstellen, wurde Anfang 2016 geschlossen – mit der Begründung, es sei auslandsfinanziert, was das neue chinesische NGO-Gesetz³⁷ verbietet.³⁸

Wenn der Staat nichts tut – kann die Gesellschaft das Thema häusliche Gewalt enttabuisieren? Kann vielleicht die weitere Urbanisierung ländliche Familientraditionen ändern? Die Ehe gefährdet chinesische Frauen offensichtlich – inzwischen heiratet eine Vielzahl von ihnen lieber nicht, wozu ein wachsendes Bewusstsein für die Ehe als Gefahrenzone beiträgt, das vor allem auf mit schockierenden Bildern illustrierte Berichte von Opfern auf Chinas größtem Microblogging-Dienst Weibo 微博 zurückzuführen ist.³⁹ Eine passive Verweigerung ändert aber nichts am Tabu häusliche Gewalt, und das Entstehen einer neuen Familientradition wird lange Zeit benötigen. Möglicherweise sind echtes staatliches Engagement und ein revidiertes Gesetz der schnellere Weg. Taiwan wäre diesbezüglich ein Vorbild.

37 *Zhonghua Renmin Gongheguo jingwai feizhengfu zuzhi jingnei huodong guanlifa* 中华人民共和国境外非政府组织境内活动管理法, Engl. „Law of the People’s Republic of China on the Administration of Activities of Overseas Nongovernmental Organizations in the Mainland of China“, vom 28.04.2016, in Kraft getreten am 01.01.2017.

38 Johnny Erling, „Chinas überfälliges Gesetz gegen häusliche Gewalt“; Kirsten Tatlow: „China is said to force closing of Women’s Legal Aid Center“, 29.01.2016, in: *New York Times*, <https://www.nytimes.com/2016/01/30/world/asia/beijing-women-legal-aid-guo-jianmei.html> (Zugriff am 30. September 2017).

39 „Scanning social media for signs of domestic violence“, 07.03.2018, in: *Asian Scientist*, <https://www.asianscientist.com/2018/03/in-the-lab/weibo-domestic-violence-mental-health/> (Zugriff am 22. Juni 2018).

Sprachpolitik als Selbstzensur. „Elegante Sprache“ (*yayan*) und „volkstümliche Zeichen“ (*suzi*) bei Wei Jiangong (1901–1980)

Mariana Münning

The linguist Wei Jiangong (1901–1980) was involved in the promotion of the National Language (*Guoyu*) in the late 1940s in Taiwan and in the writing reform that introduced simplified characters in the People's Republic of China in the 1950s. In both cases, it was his task to legitimize these measures both linguistically and politically. This article contrasts Wei Jiangong's different legitimization strategies in the Republic of China and in the PRC, using the example of the dichotomy of “elegant” (*ya*) and “vulgar” (*su*). Wei's justification for the promotion of the National Language in the Republic of China emphasizes national cohesion and evokes the idea of an “elegant language” (*yayan*) as the pre-imperial standard language and predecessor of *Guoyu*. His legitimization of the simplified script in the PRC, in contrast, draws on the “popular characters” (*suzi*) as the creation of the masses and discredits the traditional script as oppressive.

Wei Jiangong als Legitimierer der Sprachplanung

Wie überall auf der Welt hat es auch in China und in Taiwan im Laufe des 20. Jahrhunderts Dinge gegeben, über die man nicht zu sprechen wagte. So war zum Beispiel das Feld der Literatur und des Verlagswesens nicht nur von Zensur, sondern auch von Selbstzensur geprägt.¹ Im Bereich der Sprache ist

1 Siehe dazu zum Beispiel Wolfgang Kubin: *Die Chinesische Literatur im 20. Jahrhundert (Geschichte der Chinesischen Literatur 7)*, München: Saur, 2005). Zur Zeit der japanischen Besetzung Chinas diene die Zensur einer Art „Beschwichtigungspolitik“ (S. 151). Die Kommunistische Partei schuf ein „geistige[s] Klima für Zensur und Selbstzensur“ (S. 205). In Taiwan wollte man im Rahmen des „Weißen Terrors“ durch Zensur die Verbreitung kommunistischer Inhalte verhindern (S. 258, 262). Michel Hockx beschreibt, auf welche komplexe Art und Weise staatliche, gesellschaftliche und selbstaufgelegte Zensur miteinander verwoben waren und wie die Literatur von den Nationalisten auf vergleichsweise milde Art staatlich beeinflusst wurde, und verdeutlicht, dass das Bild der strengen Repression vor allem der volksrepublikanischen Retrospektive geschuldet ist. Siehe Michel Hockx: „In Defense of the Censor“, in: *Journal of Modern Literature in Chinese* 2.1 (1998), S. 1–30.

hervorzuheben, dass sich unter Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) in der Volksrepublik eine regelrechte Orwell'sche „Newspeak“² herausentwickelte, geprägt von den „Mao-Zedong-Gedanken“³ in deren Rahmen die Worte, die als „inkorrekt“ galten, einem regelrechten „Logozid“ zum Opfer fielen.⁴

Doch nicht nur Denkinhalte und einzelne Vokabeln oder Phrasen waren der Zensur ausgesetzt. So wurde man im 20. Jahrhundert Zeuge extensiver Sprachplanung, deren zwei wichtigste Maßnahmen die Verbreitung der Nationalsprache (*Guoyu* 國語) und die Vereinfachung der Schriftzeichen waren. Der in westlicher Literatur noch fast gar nicht behandelte Linguist Wei Jiangong 魏建功 war an beiden maßgeblich beteiligt,⁵ und zwar zunächst als Leiter des Komitees zur Verbreitung der Nationalsprache in Taiwan (Taiwan Guoyu Tuixing Weiyuanhui 台灣國語推行委員會, 1946–1948) und dann als einer der zahlreichen Linguisten, die an der Schriftreform (*Wenzi gaige* 文字改革, 1952–1956) mitarbeiteten. Dabei kam ihm auch besonders die Rolle zu, diese Maßnahmen sowohl im öffentlichen als auch im wissenschaftlichen Diskurs zu legitimieren.

Wie geschah diese Legitimation? Wei Jiangong zog die schon in der Vorkaiserzeit meist als Gegensatzpaar diskutierten Begriffe *ya* 雅 und *su* 俗 heran. Dieser Artikel demonstriert, wie bei der Verbreitung der Nationalsprache unter der Guomindang-Regierung (國民黨) die Begriffe *ya* (als das „Korrekte“, „Standardisierte“, „Elegante“) im Allgemeinen und *yayan* 雅言 (elegante Sprache) in ihrer Eigenschaft als Vorläufer der Nationalsprache im Legitimationsdiskurs eingesetzt wurden. Bei der Schriftreform unter der Kommunistischen Partei hingegen waren das „Volkstümliche“ (*su*) und damit

2 Dieser Begriff entstammt George Orwells berühmten Roman *Nineteen Eighty-Four*, erstmalig erschienen im Jahr 1949. Er wird auch von Ji Fengyuan (siehe Fußnote 4) als Illustration für die gelenkte Sprache in der Volksrepublik genannt.

3 Siehe Stuart Schram: „Mao-Zedong-Gedanken“, in: Brunhild Staiger et al. (Hrsg.): *Das Große China-Lexikon* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), S. 473–476.

4 Ji Fengyuan: *Linguistic Engineering. Language and Politics in Mao's China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), S. 4.

5 Wei Jiangong war in erster Linie Phonologe. Seine *Studie des antiken Aussprache-Systems* (*Guyinxi yanjiu* 古音系研究), 1935 erstmalig publiziert, gilt als sein Meisterwerk. Darüber hinaus war er auch Initiator und leitender Herausgeber der Erstausgabe des *Zeichenlexikons Neues China* (*Xinhua Zidian* 新華字典, 1953). Siehe auch Mariana Münning: „Wèi Jiàngōng 魏建功 (1901–1980)“, in: Rint Sybesma (Hrsg.): *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2017), Bd. 4, S. 508–512.

auch die als „volkstümlich“ empfundenen „nicht-standardmäßigen Zeichen“ (*suzi* 俗字) das erstrebenswerte Ideal, ein Symbol der fortschrittlichen Schaffenskraft der Volksmassen, das durch die Schriftreform zur Norm erhoben wurde.

Was lässt sich durch den Einsatz dieses Gegensatzpaares zur Legitimation der Sprachplanung folgern? Es wird ersichtlich, dass die Legitimationsstrategien der Sprachplanung die Regeln widerspiegeln, denen die Zensur folgte. Somit reflektieren diese Legitimationsstrategien auch das Selbstverständnis der jeweiligen Regierung. In der Republik bildeten der Nationalismus und somit die nationale Einheit, Souveränität und die Akzeptanz der Herrschaft der Guomindang-Regierung den Kernpunkt.⁶ Insbesondere die Konstruktion dieser nationalen Einheit wurde wichtige Beschäftigung von Historikern und Archäologen,⁷ und in diesem Kontext kann auch – wie im Laufe des Artikels demonstriert wird – Wei Jiangongs Legitimation der Nationalsprache auf der Basis der vorkaiserlichen Vorläuferin *yayan* gesehen werden. In der Volksrepublik hingegen herrschte von 1949 bis 1978 die „Klassenkampf-Linie“ als Hauptrichtlinie, und Publikationen mussten sich als „klassenkampfdienlich“ erweisen.⁸ Wei Jiangong legitimierte die vereinfachten Schriftzeichen genau in diesem Rahmen. Nachdem die beiden Phasen einander chronologisch gegenübergestellt worden sind, wird im letzten Teil eine Erklärung versucht und angerissen, wie Wei Jiangong in der Volksrepublik auf die Republikzeit zurückblickt und regelrecht Selbstzensur ausübt.

„Elegante Sprache“ im Kontext der Verbreitung der Nationalsprache in Taiwan während der Republikzeit

Taiwan befand sich von 1895 bis 1945 unter japanischer Kolonialherrschaft. Ab 1936 begann eine explizite Politik der „Japanisierung“ (*Kōminka* 皇民化),⁹ im Rahmen derer die japanische Nationalsprache (*Kokugo* 國語) syste-

6 In der Republikzeit wurden politische Feinde mithilfe von Zensurmaßnahmen zum Schweigen gebracht. Dies wurde auch in Taiwan weitergeführt, wo 1949–1987 Kriegerecht herrschte. Siehe Harro von Senger: „Zensur“, in: *Das große China-Lexikon*, S. 880.

7 Siehe zum Beispiel James Leibold: „Competing Narratives of Racial Unity in Republican China: From the Yellow Emperor to Peking Man“, in: *Modern China* 32.2 (2006), S. 181–220.

8 Senger: „Zensur“, S. 881.

9 Wortwörtlich ging es darum, „Untertanen des Tennō“ zu gewinnen.

matisch gefördert wurde.¹⁰ Als 1945 Taiwan von der Guomindang „rückgewonnen“ (*guangfu* 光復) wurde, sprach die Mehrzahl der Bevölkerung mittlerweile nicht nur verschiedene Varianten des Südlichen Min-Dialekts (*Minnanyu*, Taiwan. *Bân-lâm-gú* 閩南語) oder Hakka (*Kejiayu*, Hakka *Hak-kâ-fa* 客家語),¹¹ sondern auch Japanisch. Angesichts der Bestrebungen der japanischen Kolonialherren, das Japanische unter den Taiwanern zu verbreiten, hatte sich das ursprünglich in mehrere Dialekte zerfallende *Minnanyu* als „Taiwanisch“ (*Taiyu* 臺語, *Taiwanhua* 臺灣話, Taiwan. *Tâi-gú/-gí* bzw. *Tâi-oân-oē* oder *Hō-ló-oē* 鶴佬話) homogenisiert.¹² Der von der Guomindang eingesetzte „Hauptverwalter“ (*xingzheng zhangguan* 行政長官) Chen Yi 陳儀 (1883–1950) verbot umgehend das Sprechen von Japanisch und Taiwanisch,¹³ um die chinesische Standardsprache, die „Nationalsprache“ *Guoyu* 國語 zu propagieren.¹⁴ Seit 1919 war ihre Verbreitung in der Bevölkerung erklärtes Ziel der Politik in der Republik China.¹⁵ Zusammen mit anderen Linguisten wie Li Jinxi 黎錦熙 (1890–1978) hatte Wei Jiangong bereits 1941 das Aussprache-Wörterbuch *Zhonghua Xinyun* 中華新韻 (Die neuen Reime Chinas) herausgegeben, das die Aussprache von *Guoyu* festlegte.

10 Harry J. Lamley: „Taiwan Under Japanese Rule, 1895–1945: The Vicissitudes of Colonialism“, in: Murray A. Rubinstein (Hrsg.): *Taiwan. A New History* (Armonk: M. E. Sharpe, 2007), S. 240.

11 Die Ureinwohner Taiwans sprachen und sprechen immer noch austronesische Sprachen. Da ihr Bevölkerungsanteil jedoch sehr gering ist und Wei Jiangong sich nicht mit ihnen befasst, werden sie hier nicht näher berücksichtigt.

12 Henning Klöter: „Re-Writing Language in Taiwan“, in: Fang-Long Shih, Stuart Thompson, Paul-François Tremlett (Hrsg.): *Re-writing Culture in Taiwan (Asia's Transformations)*, London: Routledge, 2009, S. 107f.

13 Ping Chen: „Policy on the Selection and Implementation of a Standard Language as a Source of Conflict in Taiwan“, in: Nanette Gottlieb, Ping Chen (Hrsg.): *Language Planning and Language Policy. East Asian Perspectives* (London: Routledge, 2015), S. 99.

14 Elisabeth Kaske beschreibt in ihrem Artikel „Mandarin, Vernacular and National Language—China's Emerging Concept of a National Language in the Early Twentieth Century“, in: Michael Lackner, Natascha Vittinghoff (Hrsg.): *Mapping Meanings. The Field of New Learning in Late Qing China* (Leiden: Brill, 2004), S. 265–304, wie der japanische Begriff *Kokugo* für „Nationalsprache“ seinen Weg nach China fand. Wei Jiangong erklärt die früheren Bedeutungen des Begriffs *Guoyu* in der im Folgenden näher besprochenen „Erklärung der ‚Bedeutung der nationalsprachlichen Bewegung in Taiwan“.

15 Elisabeth Kaske: *The Politics of Language in Chinese Education, 1895–1919 (Sinica Leidensia 82)*, Leiden: Brill, 2008, S. 391.

Schnell stellt sich jedoch heraus, dass es einer elaborierteren Strategie anstelle eines plumpen Verbots bedurfte. So wurde 1946 das Komitee zur Verbreitung der Nationalsprache in Taiwan eingerichtet und Wei Jiangong als Leiter bestimmt. In dieser frühen Phase der Verbreitung von *Guoyu* in Taiwan sah man die Dialekte noch als eine Art Trittbrett für die Nationalsprache und förderte ihr Sprechen.¹⁶ Erst 1956 wurde erneut ein explizites Verbot des Sprechens von Dialekten (bzw. Nicht-Standard-Varietäten) an öffentlichen Orten verfügt und das Taiwanische tabuiert.¹⁷

Keine zwei Wochen nach seiner Ankunft in Taipei Anfang 1946 richtet sich Wei Jiangong, zunächst per Radio,¹⁸ dann per Artikel,¹⁹ an die Bevölkerung. Er erklärt den Sinn und Zweck der Nationalsprachlichen Bewegung (*Guoyu yundong* 國語運動) und definiert *Guoyu* als „die Sprache, die ein Mensch der Beiping [Peking] Gesellschaft, der die Mittelschule abgeschlossen hat, im Alltag spricht“ (北平社會受過中等教育的人日常應用的話).²⁰

Auf welche historischen Vorläufer kann sich diese Standardsprache stützen? Als Erstes nennt Wei Jiangong die „elegante Sprache“ (*yayan* 雅言) als eine Art vorkaiserliche Verkehrssprache:

-
- 16 Siehe zum Beispiel Wei Jiangong: „Zenyang cong Taiwanhua xuexi Guoyu“ 怎樣從臺灣話學習國語, in: Ye Xiaochun 叶笑春 et al. (Hrsg.): *Wei Jiangong wenji* 魏建功文集 (*WJGWJ*) (Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe, 2001), Bd. 4, S. 328–336.
- 17 Huang Xuanfan 黃宣範: *Yuyan, shehui yu zuqun yishi: Taiwan yuyan shehuixue de yanjiu* 語言、社會與族群意識: 台灣語言社會學的研究 (Taipei: Wenhe Chuban Youxian Gongsì, 1993), S. 108.
- 18 Ma Si 馬嘶: *Yidai zongshi Wei Jiangong* 一代宗師魏建功 (Beijing: Wenhua Yishu Chubanshe, 2007) S. 167. Im Radio wird eine „nationalsprachliche Vorlesung“ (*Guoyu jiangzuo* 國語講座) eingerichtet.
- 19 Der erste Text, welcher zunächst im Radio vorgetragen wurde, „Die Bedeutung der Nationalsprachlichen Bewegung in Taiwan“ (*Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi* 國語運動在台灣的意義), wurde am 10. Februar 1946 im *Volksführer* (*Renmin Daobao* 人民導報) veröffentlicht. Die „Erklärung“ dazu („Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“ 「國語運動在台灣的意義」申解) erschien am 28. Februar 1946 in der *Xiandai Zhoukan* 現代週刊 1.9, S. 7–12. Abgedruckt in *WJGWJ* 4, S. 306–316.
- 20 Ebd., S. 306. Wenn nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen die der Autorin. Diese Definition von *Guoyu* geht zurück auf den zweiteiligen Artikel von Zhang Shiyi 張士一 (1886–1969), welcher als Erster die Pekinger Aussprache als Basis für *Guoyu* forderte. Zhang Shiyi: „Guoyu tongyi wenti“ 國語統一問題, in: *Jiaoyu Chao* 教育潮 1.9/10 (1920/1921), S. 23–39 und 39–58.

Im Austauschverkehr zwischen den Clans musste man ein perfektes Verständigungsmittel finden, und deshalb gab es als sprachliches Mittel, das sich mit Hilfe von Lauten ausdrückte, die sogenannte *yayan*.

宗族和宗族之間的交際，互相採取足以達到完全了解的工具，所以用聲音表示的語言工具有所謂“雅言”。²¹

Wei Jiāngōng geht also davon aus, dass es in der Vorkaiserzeit, in der die Gesellschaft aus vielen ethnisch und linguistisch unterschiedlichen Clans bestand, eine Vermittlungssprache gab.²² Ob dies den Tatsachen entspricht, ist bis heute nicht abschließend geklärt.²³ Die Hypothese, es hätte diese Standardsprache gegeben, fußt sowohl bei Wei Jiāngōng als auch bei anderen Linguisten auf einer Textstelle in den *Gesprächen des Konfuzius* (*Lunyu* 論語), die je nach Interpunktion unterschiedlich interpretiert und übersetzt werden kann.²⁴ Wei Jiāngōng zeigt mit seiner Zeichensetzung, wie er die Textstelle versteht:

Das, wobei der Meister auf *ya*-Weise sprach, waren [das Lesen aus den] *Liedern, Dokumenten* und die Durchführung der Rituale.²⁵

子所雅言，《詩》、《書》、執禮。²⁶

21 Ebd., S. 306.

22 Für die „Lingua Franca“ als „Vermittlungssprache in multilingualen Sprachgemeinschaften“ siehe Hadumod Bußmann: *Lexikon der Sprachwissenschaft* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2008), S. 408.

23 Siehe hierzu Wolfgang Behr: „Phonophoric repair strategies in Chu writing as a reflex of orthoepic awareness“, unveröffentlichtes Typoskript, EASCM-V Workshop *Orthopraxy, Orthography, Orthodoxy – Emic and Etic Standards and Classifications of Chinese Manuscripts*, Universität Heidelberg, 11.–13. Juli 2014.

24 Wolfgang Behr hat im vorgenannten Vortrag einen Überblick über die unterschiedlichen Standpunkte zum Thema geliefert.

25 Diese Stelle (VII.18) aus *Lunyu* wurde bereits mehrfach ins Deutsche übertragen – allerdings in einer vollkommen anderen Interpretation. Richard Wilhelm übersetzt: „Was der Meister mit besonderer Sorgfalt besprach, waren die Lieder, die Geschichte, das Halten der Riten.“ Siehe Kung-futse: *Gespräche (Lunyu)*, aus dem Chinesischen verdeutschte und erläutert von Richard Wilhelm (Jena: Diederichs, 1914), S. 68. Ralf Moritz hingegen kommt zu einer ganz anderen Übersetzung: „Worüber der Meister häufig sprach – das waren die Lieder, die historischen Dokumente und die Riten.“ In: Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu)*, aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz (Stuttgart: Reclam, 2014), S. 41.

Er selbst erklärt den Passus wie folgt:

Diese Stellen, an der die Standardsprache benutzt wird, sind die, bei denen Konfuzius die *Lieder* und *Dokumente* liest und Rituale durchführt.

這種使用標準語言的地方，孔子在誦讀《詩》、《書》以及舉行禮儀的時候。²⁷

Yayan definiert Wei Jiangong wie folgt:

Yayan bedeutet „regelgerechte Sprache“, der moderne Begriff ist „Standardsprache“. Die ursprüngliche Absicht der *Gespräche* ist es wohl, die Umstände zu beschreiben, unter denen Konfuzius die „regelgerechte Sprache“ benutzt, d. h. (die Stelle) verrät, dass im Altertum tatsächlich eine „Standardsprache“ in Gebrauch war.

“雅言”是“正則的語言”，現代名詞就是“標準語言”；《論語》原意該是述孔子用正則的語言的情形，也就是透露出古代有用“標準語言”的事實。²⁸

Für Wei Jiangong ist der Begriff *ya* ein wichtiges Instrument zur Legitimation der Nationalsprache. Als Adjektiv wird er im Deutschen üblicherweise mit „elegant“ übersetzt, wobei sich in nominalisierter Form auch die Übersetzung „das Rechte, Gehörige und Elegante“ anbietet.²⁹

Dieses „Elegante“ (*ya*) wird von Wei Jiangong dem „Volkstümlichen“ oder gar „Vulgären“ (*su* 俗) gegenübergestellt. Es handelt sich hierbei um ein weitverbreitetes Gegensatzpaar, das über Jahrhunderte in Literatur und Ästhetik für Geschmacksurteile herangezogen wurde.³⁰ Wei Jiangong erläutert *ya* mit *zheng* 正 (korrekt) und *biaozhun* 標準 („Standard“ bzw. „standardisiert“) und postuliert, dass *ya* sich auf das „allgemein Gültige“ (*pubian*

26 „Zhongguo yuwen jiaoyu jingshen he xunlian fangfa de yanbian. *Guoyu shuohua jiaocai ji jiaofa xu*“ 中國語文教育精神和訓練方法的演變——《國語說話教材及教法》序, in: *WJGWJ* 4, S. 395.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 396.

29 Yunru Zou: *Schi-King, das „Liederbuch Chinas“ in Albert Ehrensteins Nachdichtung. Ein Beispiel der Rezeption chinesischer Lyrik in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (St. Ingbert: Röhrig, 2006), S. 19.

30 Siehe zum Beispiel Karl-Heinz Pohl: *Ästhetik und Literaturtheorie in China. Von der Tradition bis zur Moderne (Geschichte der chinesischen Literatur 5, Hrsg. Wolfgang Kubin, München: K. G. Saur, 2007)*, S. 99, 120.

普遍) und *su* auf das „Marginale“ (*pianpi* 偏僻) bezieht.³¹ Dieses Gegensatzpaar sieht Wei im *Buch der Lieder* (*Shijing* 詩經) in den Begriffen *Ya* und *Feng* 風 gespiegelt.³²

Im Folgenden stütze ich mich auf die Analyse des *Shijing* von Chen Zhi 陳致.³³ Sie zeigt, dass Wei Jiangong mit *ya* und *su* nicht nur den „eleganten“ „Standard“ dem „regionalen“ „Volkstümlichen“ gegenüberstellt, sondern auch ein Suprematieverhältnis zwischen Regierung im Zentrum und Gefolgsleuten in der Peripherie herstellt:

Das *Buch der Lieder* ist in drei Sektionen geteilt: *Feng* 風 (oder *Guofeng* 國風), *Ya* 雅 und *Song* 頌. Wei Jiangong erwähnt hier nur die ersten beiden. Mit *Guofeng* 國風 sind die im *Shijing* zusammengetragenen „Volkslieder“, „Landesweisen“³⁴ oder „Brauchtumslieder der Länder“³⁵ gemeint. Sie sind nach den einzelnen „Lebensstaaten“ (*guo* 國) sortiert und präsentieren die dort jeweils üblichen Gesänge. Dieses *Feng* steht also für Wei Jiangong als Äquivalent zu *su* für das Regionale. Unter *Ya* sind die im *Shijing* gesammelten „Kunstlieder“, „Elegante Lieder“³⁶ oder schlicht „Elegantiae“³⁷ gesammelt, unterteilt in „Große“ und „Kleine *Ya*“ (*Daya* 大雅 bzw. *Xiaoya* 小雅).

Was zeichnet also diese Lieder aus, die im *Shijing* als *Ya* bezeichnet werden? Was haben sie mit einer Standardsprache zu tun? Chen Zhi führt in *The Shaping of the Book of Songs* eine umfangreiche Erörterung durch und bezieht sich auch ausführlich auf die Geschichte der *Shijing*-Exegese. Hier soll ein grober Abriss seiner Argumente genügen, damit wir Wei Jiangongs Vergleich verstehen.

Erstens bezeichne *ya* das, was der herrschenden Zhou-Dynastie [周] (trad. 1046–256 v. u. Z.) eigen war. Zweitens bezieht sich *yayan* oder auch

31 „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 306f.

32 Ebd., S. 307.

33 Chen Zhi: *The Shaping of the Book of Songs. From Ritualization to Secularization* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007).

34 Wolfgang Behr: *Reimende Bronzeinschriften und die Entstehung der chinesischen Endreimdichtung* (Bochum: projekt verlag, 2008), S. 25.

35 Helwig Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München: C. H. Beck, 1999), S. 28.

36 Zou, *Schi-King*, S.19.

37 Chen, *The Shaping of the Book of Songs*, S. 13.

yawen 雅文 laut Chen Zhi tatsächlich auf eine Standardsprache. Sie soll einen dialektalen Einschlag der Sprache, die in Zongzhou 宗周 (der frühen Hauptstadt der Zhou) gesprochen wurde, gehabt und sich in der frühen Zhou-Zeit herausgebildet haben. Viele klassische Quellen belegten dies.

Drittens betont Chen Zhi, dass schon in *Xunzi* (II.2) dem „Kultivierten“ (*cultured*), *ya*, ein Gegenteil gegenübergestellt wird:³⁸ Verhalte man sich nicht „kultiviert“ (*ya*),³⁹ so werde das eigene Verhalten „arrogant and obstinate, depraved and perverted, utterly commonplace and savage“.⁴⁰ Im Bereich der Musik sei *ya* synonym mit *zheng* 正 (Aufrichtigkeit oder Korrektheit) gewesen, das Gegenteil von *yi* 夷 (Barbarei), *su* 俗 (Vulgarität) und *xie* 邪 (Verdorbenheit; Perverttheit).⁴¹

Viertens besteht laut Chen Zhi ein etymologischer Zusammenhang zwischen *ya* und *Xia* 夏, da die Zhou sich durch Berufen auf die „erste“, der Shang 商 vorangehende Dynastie, legitimierten (und auch beide Stammeländer als identisch verorteten).⁴²

Es geht Wei Jiangong hier nicht um die Musik oder die Liedtexte als solche. Er möchte hervorheben: *Feng* benannte das regional Spezifische, Volkstümliche, was jeweils den einzelnen Lehensstaaten eigen ist, während *Ya* das Elegante für die offiziellen Angelegenheiten am Hof der Zhou bezeichnete. Der Hof hatte somit also nicht nur einen Souveränitätsanspruch über die einzelnen Lehensstaaten, sondern auch einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Doch wie kommen wir von der vorkaiserlichen „eleganten Sprache“ zur modernen Nationalsprache? Als Bindeglied fungiert für Wei Jiangong der zweite Vorläufer von *Guoyu*, „Mandarin“ (*Guanhua* 官話).⁴³ In seiner „Erklärung der ‚Bedeutung der nationalsprachlichen Bewegung in Taiwan“

38 Ebd., S. 111f.

39 Köster übersetzt „wer die Tradition nicht einhält“. Siehe *Hsün-tzu*, ins Deutsche übertragen von Hermann Köster (Kaldenkirchen: Steyler Verlag, 1967), S. 13 [II.3].

40 Chen, *The Shaping of the Book of Songs*, S. 112. Chen Zhi zitiert John Knoblocks Übersetzung *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1988), Bd. 1, S. 152f. Die Stelle lautet im Original: 夷固、僻違、庸眾而野. Köster benutzt die Begriffe „bockbeinig, absonderlich, vulgär, barbarisch“ (S. 13).

41 Chen, *The Shaping of the Book of Songs*, S. 112.

42 Ebd., S. 113. Hier bezieht sich Chen Zhi auf Knoblock, *Xunzi*, Bd. 2, S. 16.

43 Wei Jiangong übersetzt *Guanhua* selbst mit „Mandarin“. Siehe Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 309.

erwähnt er die Sprache, die in der „Gesellschaft der Beamten und Botschafter (*guan shi shehui* 官史社會) gesprochen wird, nur kurz. Er argumentiert, dass seit nunmehr etwa 1.000 Jahren Peking als Hauptstadt fungiere, wie auch zuletzt in der Qing-Dynastie [清] (1644–1912), und deshalb basiere dieses Mandarin auf dem Peking-Dialekt (*Beiping hua* 北平話).⁴⁴

Der Begriff *Guanhua* ist allerdings etwas vielschichtiger, als Wei ihn im Jahr 1946 in Taiwan präsentiert. Er kann für die Mandarin-Dialektgruppe (*Guanhua fangyan* 官話方言) stehen, deren Sprecher ein großes Gebiet von Chinas Nordwesten, über die Fläche nördlich des Yangzi, bis hin zum Südwesten, sowie im Nordwesten bewohnen und deren Lokalformen sich teilweise stark voneinander unterscheiden.⁴⁵ Ebenso wurde unter den Gelehrtenbeamten eine auf den Mandarin-Dialekten basierende Verkehrssprache gesprochen.⁴⁶ Als Modell dafür fungierte allerdings in der Ming- und Qing-Zeit das Nanjing-Mandarin,⁴⁷ erst ab dem 19. Jahrhundert gewann die Sprache Pekings allmählich an Prestige.⁴⁸

Wei Jiangong selbst hatte jedoch auch schon differenziertere Aussagen vor seiner Reise nach Taiwan gemacht. Es gebe mehrere Arten von *Guanhua*, wobei allerdings die auf dem Pekinger Lautsystem (*Beiping yinxi* 北平音系) basierende die richtige *Guanhua* (*zhengze Guanhua* 正則官話) und somit die *yayan* regionaler Aussprache (*fangyin yayan* 方音) sei.⁴⁹ Die auf der Nanjinger und der Hangzhouer Aussprache basierenden *Guanhua* diskreditiert er als „blau-grüne“ (*lanqing Guanhua* 藍青官話,⁵⁰ im übertragenen

44 Ebd.

45 Richard VanNess Simmons: „Mandarin, Varieties of“, in: *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, S. 672.

46 Robert M. Sanders: „The Four Languages of ‚Mandarin‘“, in: *Sino-Platonic Papers* 4 (1987), S. 1–13.

47 Richard VanNess Simmons: „Whence Came Mandarin? Qīng Guānhuà, the Běijīng Dialect, and the National Language Standard in Early Republican China“, in: *Journal of the American Oriental Society* 137.1 (2017), S. 66

48 George Kam Wah Mak: *Protestant Bible Translation and Mandarin as the National Language of China* (*Sinica Leidensia* 131, Leiden: Brill, 2016), S. 42.

49 Wei Jiangong: „Zhongguo shengyunxue shigang“ 中國聲韻學史綱, in: *WJGWJ* 2, S. 134f. Es handelt sich um ein Vorlesungsskript aus dem Jahr 1935.

50 Der Begriff „blau-grün“ (*lanqing*) wurde auch benutzt, um die in Retrospektive „alt“ genannte „nationale Aussprache“ (*lao guoyin* 老國音), beschlossen auf dem „Kongress zur Vereinheitlichung der Aussprache“ (Duyin Tongyi Hui 讀音統一會) im Jahr 1913, zu diffamieren, die die Aussprachecharakteristika mehrerer Mandarinvarietäten

Sinne „uneinheitliche“) und „degenerierte *Guanhua*“ (*biantui Guanhua* 變蛻官話).⁵¹

So evoziert Wei Jiangong durch den Rekurs auf die antike *yayan* und die kaiserzeitliche *Guanhua* ein Suprematieverhältnis des Zentrums Peking über die Peripherie. Peking wird von Wei als kulturelles Zentrum stilisiert, das somit die Entscheidungsmacht darüber hat, was „elegant“ ist, und Anspruch erheben kann, „Standard“ zu sein. In allen andern Orten des Reiches hat man sich nach diesem Zentrum zu richten und demzufolge die zu diesem Zentrum gehörige Sprache, basierend auf der Aussprache des Peking-Dialekts, zu sprechen. Zwar hat die Regierung der Republik China sich keineswegs durchgängig im heutigen Peking befunden,⁵² jedoch ist die Stadt als jahrhundertlanges Regierungszentrum immer noch Inbegriff der staatlichen Macht.

Der Standardsprache steht die Fülle der örtlich gebundenen „lokalen Regiolekte“ (*tuyu fangyan* 土語方言) gegenüber.⁵³ Wei Jiangong betont die sprachfamiliäre Verwandtschaft dieser Dialekte zu *Guoyu*; der einzige Unterschied sei die Aussprache.⁵⁴ Die Lokaldialekte waren aber nicht als überregionale Standardsprachen einsetzbar. Einzig die auf dem Peking-Dialekt fußende Nationalsprache bildete sich aufgrund des natürlichen Sprachwandels zur geeigneten überregionalen Sprache heraus.⁵⁵

Laut Wei Jiangong vollzieht sich natürlicher Sprachwandel aufgrund von Sprachkontakt und Sprachökonomie. Der Sprachkontakt fand in seiner Darstellung vor langer Zeit zwischen den unterschiedlichen Clans statt. Die

vereinte (so zum Beispiel auch den „eintretenden Ton“ *rusheng* 入聲 aus dem Nanjing-Mandarin). Die Debatte zwischen Verfechtern der „alten“, eklektischen Aussprache und denen der Pekinger Aussprache wurde *guoyin he Jingyin zhi zheng* 國音和京音之爭 genannt und kulminierte in der Durchsetzung der „neuen nationalen Aussprache“ (*xin guoyin* 新國音), mit der Sprache Pekings als Basis. Siehe Dorothea Wippermann: *Das Phonetische Alphabet Zhuyin Zimu: Entstehung und Verbreitung im Zuge der National-sprachlichen Bewegung in der Republik China 1912–1949* (*Chinathemen* 15, Bochum: Brockmeyer, 1985), S. 16, 38

51 Wei, „Zhongguo shengyuxue shigang“, S. 135

52 Peking war Hauptstadt der Republik China von 1912 bis 1927. Diese Periode wird auch als Zeit der „Warlords“ bezeichnet.

53 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 308 und passim.

54 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 309

55 Ebd., S. 308f.

Sprachökonomie bezieht sich im Bereich der Phonetik auf den sogenannten geringsten artikulatorischen Aufwand und im Bereich der Syntax und der Morphologie auf eine möglichst einfache Struktur.⁵⁶ Aufgrund dieses Sprachwandels konnte sich eine Metasprache, eine Art Lingua franca herausbilden.

Mit zunehmender staatlicher Organisation begann die Hochsprache sich am politischen Zentrum, im Regelfall also der Hauptstadt zu orientieren. Mit fortschreitendem zeitlichem Verlauf bietet sich für die linguistische Situation, wie Wei Jiangong sie beschreibt, im Gegensatz zum Konzept der Lingua franca dann eher der Begriff der altgriechischen Koine an. Während Lingua franca die „[g]enerelle Bezeichnung für eine Vermittlungssprache in multilingualen Sprachgemeinschaften“ ist,⁵⁷ so bezieht sich Koine als „gemeinsame Sprache“ auf „jede de-regionalisierte“ Varietät, die sich innerhalb eines Verbandes von mehreren (zunächst) gleichwertigen, regional gebundenen Varietäten zur allgemein akzeptierten überregionalen „Standardvarietät“ entwickelt und durchgesetzt hat.⁵⁸

Wei sieht im zeitlichen Verlauf also auch die Entwicklung von einer multiethnischen und multilingualen Gesellschaft hin zu einer homogeneren Gesellschaft, in der unterschiedliche regionale Varietäten derselben Sprache gesprochen wurden. Da dann also für die vergangenen mehreren Hundert Jahre die Hauptstadt des Kaiserreichs in Peking verortet war, bildete sich laut Wei Jiangong der Peking-Dialekt auf natürliche Weise als Standardsprache heraus. Für die Koine Griechenlands als de-regionalisierter Dialekt Athens ist genau dies belegt.⁵⁹

Diese Standardsprache zeichnete sich, so Wei Jiangong, durch eine geringe (oder gar geringstmögliche) phonetische und syntaktisch-strukturelle Komplexität aus.⁶⁰ Die Dialekte diskreditiert Wei Jiangong genau aufgrund dieser Prinzipien des Sprachwandels:

56 Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, S. 656.

57 Ebd., S. 408.

58 Ebd., S. 344f.

59 Ebd., S. 344.

60 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 307: In der Standardsprache setzten sich die „am angenehmsten und am einfachsten [zu bildenden] Laute“ (最方便容易的聲音) durch, und es entwickelten sich die „simpelsten und klarsten Strukturen“ (最簡單明瞭的組織).

Wir können sagen, dass die Bedingung für eine solche Standardsprache ist, dass das phonetische System und die syntaktischen Gewohnheiten für die Bevölkerung des ganzen Landes am bequemsten zu benutzen sind. Wir müssen gar nicht über die wissenschaftlichen Prinzipien sprechen, sondern nur die heutige Standard-Nationalsprache, den Peking-Dialekt, mit irgendeiner Lokalförm eines Regiolektivs vergleichen, dann wird das sehr deutlich.

我們可以說這種標準的國語條件是聲音系統和組織習慣是全國人民最方便使用的。不用談學理，我們只要把現在的標準國語，北平話，跟任何的土語方言對照一下，就很明白。⁶¹

Die Dialekte werden hier zwar herabgesetzt, aber nicht tabuiert. Erst 1956 wurden sie tatsächlich verboten. Unter Wei Jiangong wurde das Taiwanische gefördert, denn als mit *Guoyu* verwandter Dialekt sollte es den Lernenden eine Hilfe sein. Wichtig ist Wei Jiangong aber die Abwertung des Japanischen, welches als Feindessprache tabuiert wird:

Wir müssen uns aufs äußerste anstrengen, nicht weiter die Sprache des Feindes zu nutzen und unsere eigene Heimatsprache zu vergessen! Die Taiwaner müssen das neue Taiwan aufbauen und auch die große Verantwortung (mit-)schultern, das Neue China zu errichten. Bitte stellt ab jetzt die Muttersprache wieder her, lernt durch den Vergleich mir ihr die Nationalsprache!

我們要深深發奮，不要還用著敵人的語言，忘了自家的鄉土語！臺灣人要建設新臺灣，還要擔負起建設新中國的大責任，請從此恢復母語，對照學習國語！⁶²

Welches Ziel verfolgt die Verbreitung der Standardsprache? Für Wei Jiangong ist sie, wie für viele andere Intellektuelle der Zeit, ein Garant des Fortschritts:

Unter den Nationen mit einer fortgeschrittenen Zivilisation und einer starken Organisation gibt es keine, die nicht ein standardisiertes phonetisches System als Nationalsprache festgelegt hat.

文化進步而組織健全的國家，沒有不是確用一個標準聲音系統做國語的。⁶³

In China sollen nicht nur die Sprache, sondern auch die Maßeinheiten⁶⁴ und sogar die Kleidung, die Ernährung und die Behausung vereinheitlicht werden. Dies führe zu einem „neuen“ und implizit auch besseren China:

61 Ebd., S. 308f.

62 Wei, „Zenyang cong Taiwanhua xuexi Guoyu“, S. 336.

63 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 308.

Alles im neuen China soll richtiggehend standardisiert werden!

新中國一切應該真正標準化！⁶⁵

Bis zu seiner Rückkehr an die Universität Peking Anfang Dezember 1948⁶⁶ schreibt Wei Jiangong noch weitere Texte. Neben zusätzlichen Artikeln, die *Guoyu* in Taiwan legitimieren, präsentieren andere auch Lehrensätze für die Erwachsenenbildung.⁶⁷ In diese Zeit fällt auch die Gründung der *National-sprachlichen Tageszeitung* (*Guoyu Ribao* 國語日報), an der Wei Jiangong maßgeblich beteiligt war. Die Zeitung druckt bis heute Schriftzeichen zusammen mit der Lautschrift *Zhuyin fuhao* 注音符號 und soll den Lesern so die *Guoyu*-Aussprache nahebringen.⁶⁸

Die „volkstümlichen Schriftzeichen“ im Kontext der Schriftreform in der Volksrepublik

Kaum zwei Monate nachdem Wei Jiangong an die Universität Peking zurückgekehrt war nahmen die Kommunisten im Februar 1949 Peking ein. Am 1. Oktober 1949 wurde die Volksrepublik ausgerufen. Nun herrschten unter Mao Zedong und der Kommunistischen Partei Chinas andere ideologische Grundsätze als in der Republik, jedoch gab es weiter eine dezidierte und umfassende Sprachpolitik.

Neben der Tatsache, dass weiterhin eine Standardsprache, nun unter dem Begriff „Gemeinsprache“ (*Putonghua* 普通話), gefördert wurde, rückte jetzt die Schrift in den Fokus der Sprachreformer, mit dem Ziel, die Analphabetenquote zu senken. Viele Linguisten und Intellektuelle hatten schon seit

64 Dies mag den Leser an den ersten Kaiser Qin Shihuangdi 秦始皇帝 erinnern. Zu seiner Politik der Standardisierung (Münzen, Spurbreite, Maßeinheiten), die die staatliche Kohärenz erhöhen sollte, siehe z. B. Herbert Franke, Rolf Trauzettel: *Das Chinesische Kaiserreich* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1968), S. 75f.

65 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 311.

66 Cao Da 曹达: „Wei Jiangong nianpu“ 魏建功年谱, in: *Wenjiao ziliao* 文教资料 5 (1996), S. 15.

67 Darunter zum Beispiel die Artikel „Heyi yao tichang cong Taiwanhua xuexi Guoyu“ 何以要提倡從臺灣話學習國語, in: *WJGWJ* 4, S. 319–321; „Zenyang cong Taiwanhua xuexi Guoyu“ 怎樣從灣話學習國語, S. 328–336; und „Xue Guoyu yinggai zhuyi de shiqing“ 學國語應該注意的事情, in: *WJGWJ* 4, S. 341f.

68 Ma Si, *Yidai zongshi Wei Jiangong*, S. 174.

Beginn des 20. Jahrhunderts die komplette Abschaffung der chinesischen Schrift für den Fortschritt der Nation gefordert,⁶⁹ so 1925 auch der noch junge Wei Jiangong. Er war der Meinung, dass eine phonetische(re) Schrift fortschrittlicher sei und die chinesische Schrift sich ohnehin in Richtung einer Lautschrift entwickelte.⁷⁰ Diesen evolutionären Fortgang könne man mit einer Schriftreform, die die „quadratischen Zeichen“ (*fangkuaizi* 方塊字) abschaffte, beschleunigen.⁷¹

Dieses radikale Ziel wich jedoch der Strategie, die Schriftzeichen zu vereinfachen bzw. zu verkürzen. Unter Beteiligung von Wei Jiangong wurde dann im Januar 1956 der „Plan zu Vereinfachung der chinesischen Schriftzeichen“ (*Hanzi jianhua fang'an* 漢字簡化方案) verabschiedet.⁷²

Wieder verfasste Wei Jiangong Texte zur Legitimation der offiziellen Sprachpolitik. Nun argumentierte er aber nicht mehr für die Legitimation der Nationalsprache, sondern für die der vereinfachten Schriftzeichen (*jiantizi* 簡體字).⁷³ Entgegen der Argumentation zur Republikzeit, dass die Quelle für einen fortschrittsbringenden Standard die raffinierte Kultur des politischen

69 Helmut Martin: *Chinesische Sprachplanung* (Bochum: Brockmeyer, 1982), S. 88. Hier soll nicht weiter ins Detail gegangen werden. Auch Elisabeth Kaske diskutiert viele dieser Ideen in *Politics of Language in Chinese Education*.

70 Wei Jiangong: „Cong Zhongguo wenzhi de qushi lun Hanzi (fangkuaizi) de yinggai feichu“ 從中國文字的趨勢上論漢字(方塊字)的應該廢除, in: *WJGWJ* 4, S. 120–124. In diesem Text präsentiert Wei Jiangong die seit Xu Shen 許慎 (ca. 58–ca. 148 u. Z.) unterschiedenen „sechs Schriftzeichen-Kategorien“ (*liushu* 六書) im Sinne einer historischen Abfolge, an deren Anfang Piktogramme (*xiangxing* 象形字) und am Ende „morphophonematische Komposita“ (*xingshengzi* 形聲字) und „phonematische Entlehnungen“ (*jiajiezi* 假借字) stehen. Damit argumentiert er für eine zielgerichtete Evolution hin zu phonetischen Zeichen.

71 Ebd.

72 Martin, *Chinesische Sprachplanung*, S. 88f.; Wilfried Spaar: „Die Diskussion um den ‚Entwurf zur zweiten Schriftreform‘“, in: *Zielsprache Chinesisch. Beiträge zur Sprachbeschreibung und -Unterrichtung* (Bonn-Bad Godesberg: Hermann Kessler Verlag für Sprachmethodik, 1986), S. 155. Hier nennt Spaar das Papier „Plan zur Reform der chinesischen Schrift“.

73 Viele dieser Zeichen beruhen auf einer „Verminderung der Strichzahl komplexer Grapheme durch Kürzung bzw. Zusammenfassung einzelner Striche“ (Unterstreichung im Original); Spaar, „Die Diskussion um den ‚Entwurf zur zweiten Schriftreform‘“, S. 156. Sowohl bei der ersten als auch bei der zweiten Schriftreform (1977) und ebenso in der langen Geschichte der Praxis des Schreibens war dies gängige Methode. Auch das Ersetzen eines Graphems durch ein anderes, homophones, aber mit einer geringeren Strichanzahl, war wichtige Praxis.

Zentrums sei, wird nun das „Volkstümliche“ als fortschrittlich und angemessen für den Standard betrachtet. *Su* erfährt infolgedessen eine Auf- und *ya* eine Abwertung. Die verkürzten Zeichen repräsentierten *su* und seien Produkte des fortschrittlichen Denkens der Volksmassen.

Wei Jiangong beschreibt, wie viele der verkürzten Zeichen auf die schon vor langer Zeit in Gebrauch gewesenen *suzi* zurückgehen. Sie seien nie offiziell anerkannt, aber stets „weit verbreitet“ (*liuxing* 流行) gewesen⁷⁴ und zeichneten sich, so Wei Jiangong, u. a. durch ihre Einfachheit aus.⁷⁵ Auch Wilfried Spaar betont die geringere Anzahl an Strichen dieser „Vulgärformen“ und führt als Beispiel „anhalten“ (*ba* 罷 vs. 罢) auf.⁷⁶ Wei Jiangong betont, dass schon Xu Shen in seinem Zeichenlexikon *Shuowen jiezi* 說文解字 (erstmal veröffentlicht im Jahr 121) Einträge mit der Bemerkung *su zuo* 俗作 versehen hatte, um alternative Schreibweisen anzugeben.⁷⁷ Die Gegenüberstellung mit „korrekt“ (*zheng*) sei erst später dazugekommen, und noch später sei *su* als Gegensatz von *zheng* dann auch im Sinne von „falsch“ (*wu* 誤) verstanden worden. Der Begriff *suzi* sei von den herrschenden Klassen genutzt worden, um die volkstümlichen Zeichen, die von den „Volksmassen“ (*renmin dazhong* 人民大眾) geschaffen wurden, zu diskreditieren.⁷⁸

Diese wenigen Menschen nutzten die Kompliziertheit der Schrift mit dem Ziel der herrschaftlichen Kontrolle. Deshalb waren sie gegen die für das arbeitende Volk bequemen Kurzzeichen. Sie nannten die Kurzzeichen „vulgäre Zeichen“, und die vulgären Zeichen konnten keinen legalen Status erhalten.

這少數的人利用文字的繁複以便把持，所以他們要反對便於勞動人民的簡字，他們把簡化的字稱為“俗字”，俗字不能取得合法地位。⁷⁹

74 Wei Jiangong: „Hanzi jianhua de lishi yiyi he Hanzi jianhua fang'an de lishi jichu“ 漢字簡化的歷史意義和漢字簡化方案的歷史基礎, in: *WJGWJ* 4, S. 469.

75 Wei Jiangong: „Hanzi xingtí biānqiān shǐ“ 漢字形體變遷史, in: *WJGWJ* 4, S. 42.

76 Spaar, „Die Diskussion um den „Entwurf zur zweiten Schriftreform“, S. 158.

77 Wei, „Hanzi jianhua de lishi yiyi“, S. 468. Dieser Artikel wurde ursprünglich im Jahr 1955 in der Zeitschrift *Zhongguo Yuwen* 中國語文 (Ausgabe 2) veröffentlicht. Es ist anzumerken, dass die Schriftreform zum Erstpublikationszeitpunkt noch nicht abgeschlossen war und dementsprechend noch traditionell unverkürzte Zeichen geschrieben wurden. Hinzu kommt, dass das *WJGWJ* komplett in unverkürzten Zeichen gehalten ist.

78 Ebd, S. 469.

79 Wei Jiangong: „Dui ‚Wenzi gaige‘ de tifa he kanfa de wenti“ 對“文字改革”的提法和看法的問題, in: *WJGWJ* 4, S. 472.

So sei die soziale Ungleichheit zementiert worden, denn die herrschenden Klassen hatten die Entscheidungsgewalt darüber, was die richtige Schrift sei:

Aufgrund der Monopolisierung der Schrift durch eine Minderheit wurde über Jahrhunderte die Mehrheit des arbeitenden Volkes leider zu Analphabeten.

由於少數人的壟斷文字，若干世紀以來勞動人民大部分不幸成為文盲。⁸⁰

Gerade die hohe Analphabetenquote zu senken, war ja das erklärte Ziel der Schriftreform.⁸¹ Wie verhält sich die Sprache zur Klasse? Dazu zieht Wei Jiangong schon 1952, bevor der „Plan zur Vereinfachung der Schriftzeichen“ veröffentlicht wurde, Joseph Stalin heran:

Stalin sagt: „Aber die Menschen, die einzelnen sozialen Gruppen, die Klassen stehen der Sprache bei weitem nicht gleichgültig gegenüber. Sie sind bestrebt, die Sprache in ihrem Interesse auszunutzen. ... In dieser Hinsicht zeichnen sich besonders die Oberschichten der besitzenden Klassen aus, die sich vom Volk losgelöst haben und das Volk hassen: die Adelsaristokratie, die Oberschichten der Bourgeoisie. Es werden ‚Klassen‘dialekte, Jargons, Salon,sprachen‘ geschaffen. ...“⁸² Unsere *gayu* ist nicht von der die Schrift monopolisierenden Klasse zu trennen, sie ist das Resultat dieser besonderen Trennung zwischen chinesischer Sprache und chinesischen Schriftzeichen, aber an sich stehen Schriftzeichen und Sprache vollumfänglich im Dienste der gesamten Gesellschaft.

斯大林說：“人們個別的社會集團、個別的階級對於語言遠不是漠不關心的。他們極力想利用語言為自己的利益服務……那些脫離人民並且仇視人民的有產階級上層，如貴族，資產階級的上層分子等表現得特別厲害，他們‘創造’階級的習慣語、同行語、雅語。……”我們的“雅語”跟壟斷文字的階級是分不開的，是漢語跟漢字特別分家的結果，可是漢字跟漢語本身始終還是對全社會服務的。⁸³

Das Zitat von Josef Stalin entstammt dessen *Pravda*-Artikel „Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft“ vom 20. Juni 1950. Wei Jiangong zitiert ihn an mehreren Stellen. In diesem Artikel legitimiert Stalin die (russische) Nationalsprache und spricht der Sprache als Ganzes den

80 Ebd.

81 Martin, *Chinesische Sprachplanung*, S. 88.

82 Die deutsche Übersetzung dieses Stalin-Zitats wurde entnommen aus J. Stalin: *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft* (Stuttgart: Das Neue Wort, 1953), S. 16.

83 Wei Jiangong: „Cong Hanzi fazhan de qingkuang kan gaige de tiaojian“ 從漢字發展的情況看改革的條件, in: *WJGWJ* 4, S. 437; Auslassungen im Original.

Klassencharakter ab. Die russische Sprache an sich sei klassenlos, nicht, wie manche seinerzeit behaupteten, der Überbau auf der Basis. Daher sei eine Nationalsprache realistisch und richtig. Die Klassen hätten hingegen ihre eigenen Jargons oder Dialekte – diese seien aber nicht in den Status eigener Sprachen zu erheben.

Doch Wei Jiangong geht es an dieser Stelle nicht um die Nationalsprache. Er zitiert Stalin, um zu betonen, dass die chinesische Sprache und Schrift für alle Teile der Gesellschaft, für alle Klassen da seien. Die „elegante Sprache“ (*yayu*) – ein Jargon – sei aber direkt mit der einen Klasse verbunden, die die Schrift für sich beanspruchte. Dies sei, so Wei Jiangong, eine Folge der Trennung von Sprache und Schrift. Mit dieser Ansicht ist Wei Jiangong nicht allein. Viele Intellektuelle der damaligen Zeit monierten, dass im Chinesischen die Schriftzeichen nur begrenzt Aufschluss über ihre Aussprache gäben und man nicht ohne Weiteres wissen könne, wie ein Zeichen geschrieben würde, wenn man nur seine Aussprache kannte. Daher war im frühen 20. Jahrhundert das Motto „Einheit von Sprache und Schrift“ (*yan wen yizhi* 言文一致) im Munde vieler Sprachwissenschaftler, die für die Einführung eines Alphabets oder einer Lautschrift eintraten.⁸⁴

Damals wurde die chinesische Schrift als Ganzes, und teilweise gar die komplette chinesische Sprache, von vielen Intellektuellen als unvollkommen wahrgenommen.⁸⁵ Nun, in der Volksrepublik der 1950er Jahre, werden die herrschenden Klassen dafür verantwortlich gemacht. Die Schrift an sich schere sich zwar nicht um die Klassen, jedoch instrumentalisierten die herrschenden Klassen sie und entmündigten so die unteren Klassen:

84 Wei, „Guoyu Yundong zai Taiwan de yiyi‘ shenjie“, S. 314. Dieses Motto (Jap. *gen bun itchi*) verbreitete sich zunächst in Japan in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre; siehe Kaske, *Politics of Language*, S. 20. In China wurde es zunächst von Huang Zunxian 黄遵憲 (1848–1905) im Jahr 1898 in der abgewandelten Form *yan wen heyi* 言文合一 gebraucht. Ebd., S. 91.

85 Einige Intellektuelle plädierten dafür, eine Lautschrift statt der Schriftzeichen einzuführen, da diese durch ihre Schwierigkeit den Fortschritt des Landes beeinträchtigten. Andere gingen gar soweit, das Chinesische komplett abschaffen und durch eine internationale Plansprache ersetzen zu wollen. Siehe z. B. Gregor Benton, Gotelind Müller: „Esperanto“, in: *Chinese Migrants and Internationalism. Forgotten Histories, 1917–1945* (London: Routledge, 2007), oder Mariana Münning: „Concepts of Language in the Debate About Esperanto in the Early Twentieth Century“, in: *Orientierungen* 2012.2, S. 1–21.

So sagten die Menschen, die normalerweise das Schriftmonopol innehatten, bei jeder Gelegenheit, dass die von den Massen des Volkes kreierten neuen Zeichen *suzi* seien. *Su* bedeutet eigentlich „allgemein verständlich“, „für alle gewohnt“. Aber diese Menschen haben das bis jetzt nicht so verstanden. Sie haben auf diese neuen Schriftzeichen aus dem Volk herabgesehen und dem *su* ein abstraktes *ya* gegenübergestellt. Die alte Bedeutung von *ya* ist „standardisiert“, „korrekt“. So wurden die *suzi* mit dem Begriff des „nicht Standardisierten“, „nicht Korrekten“ verbunden!

所以一般壟斷文字的人動不動要說由人民大眾創造出來的新生字是“俗字”。“俗”本是“通俗”、“大家慣用”的意思。但是這些人向來不這麼理解。他們看不起這些來自民間的新體字，把“俗”對著一個抽象的“雅”。“雅”的古義是有規範、正軌的意思。這樣一來，提到“俗字”就跟“不規範”、“非正軌”的概念聯在一處了！⁸⁶

Laut Wei Jianguo sei es der Schriftreform zu verdanken, dass das alte Material der *suzi* wiederentdeckt und als Basis für die vereinfachten Schriftzeichen genommen wurde. Die alte Fehlkonzeption des Nicht-Korrekten für alles, was „volkstümlich“ ist, solle überwunden werden.⁸⁷

Zusammenfassung und Ausblick

Wie wurde bestimmt, wie das chinesische Volk zu sprechen und zu schreiben hat? In diesem Aufsatz wurden zwei wichtige Maßnahmen der Sprachplanung besprochen, an denen der Linguist Wei Jianguo beteiligt war: die Verbreitung der Nationalsprache in der Republik und die Vereinfachung der Schriftzeichen in der Volksrepublik. Die Legitimation der beiden Maßnahmen ist nur im Kontext des jeweils vorherrschenden politischen Diskurses zu verstehen. In beiden Phasen wurde von Wei Jianguo das Gegensatzpaar *ya* und *su* zur Legitimation herangezogen – allerdings in der jeweils entgegengesetzten Rolle. *Ya* als das „Elegante“ oder der „Standard“ galt zu Republikzeiten bei der Verbreitung der Nationalsprache auf Taiwan als das erstrebenswerte Ideal. Es stand für Allgemeingültigkeit, Fortschrittlichkeit und den Herrschaftsanspruch der Zentralregierung. Die „elegante Sprache“ (*yayan*) wurde als historischer Vorläufer der Nationalsprache präsentiert. *Su*

86 Wei Jianguo: „Wenzi gaige wenti he zhengzifa (wenzi guifan) wenti“ 文字改革問題和正字法（文字規範）問題, in: *WJGWJ* 4, S. 620; Interpunktion wie im Original.

87 Ebd.

hingegen war „vulgär“, „marginal“ und „regional“ und somit ungeeignet als Standard. Im Kontrast dazu stehen Wei Jiangongs Begriffe von *ya* und *su* im Rahmen der Vereinfachung der Schriftzeichen zur Zeit der Volksrepublik. *Su* als das, was durch die fortschrittliche Schaffenskraft des gemeinen Volkes entstand, wurde nun von der Sprachpolitik emporgehoben, während *ya* als unterdrückerisch herabgesetzt wurde. Eine große Zahl „volkstümlicher Zeichen“ wurde in das Korpus des offiziellen Schriftgebrauchs aufgenommen.

In der Argumentation für *Guoyu* im Taiwan der zweiten Hälfte der Vierzigerjahre fällt das nationalistische Element ins Auge: Die Bewohner Taiwans sollten die Nationalsprache erlernen, damit die Insel in die Nation integriert werden konnte. So nutzt Wei Jiangong zum Beispiel die Idee einer Standardsprache *yayan* zur Zeit des Konfuzius auch zur Legitimation der Regierung, die sich mithilfe der Rückbesinnung auf *yayan* praktisch bis zur mythischen Erstdynastie Xia zurückführen lässt.

Die Hinwendung zum Einfacheren und Volksnahen in der Volksrepublik der Fünfzigerjahre wird unter dem Motto des Klassenkampfes gesehen. So wird dem Begriff *su* unter Mao ganz besonders die Rolle des Aufbrechens traditioneller Machtverhältnisse in der Gesellschaft zuteil. Nicht die Kompliziertheit der chinesischen Schrift an sich sei schuld an der hohen Analphabetenquote, wie das zu Republikzeiten noch oft behauptet wurde,⁸⁸ sondern das Machtmonopol der herrschenden Klassen, die bewusst den arbeitenden Massen den Zugang zur Bildung verwehrten. Wei Jiangong gelang bei seiner Legitimation der verkürzten Schriftzeichen, die lange Schrifttradition Chinas mit der Weltanschauung des Kommunismus zu verknüpfen.

Zu guter Letzt drängt sich selbstverständlich die Frage auf, wie Wei Jiangong sich zur Verbreitung der Standardsprache der Volksrepublik, *Pu-tonghua*, geäußert hat. Ins Auge fällt zunächst, dass er verdächtig wenig dazu sagt. Sein Text „Kurze Beschreibung der Allgemeinsprache“ (*Putonghua jianshuo* 普通話簡說), der vermutlich in der zweiten Hälfte der 1950er oder in den frühen 1960er Jahren geschrieben wurde, ist ein bloßes Fragment

88 So sagte zum Beispiel Qian Xuantong 錢玄同 (1887–1939), die Schriftzeichen seien zu schwierig zu lesen, zu merken und zu schreiben (*nanshi, nanji, nanxie* 難識、難記、難寫). Siehe Qian Xuantong: „Hanzi geming!“ 漢字革命!, in: *Guoyu Yuekan* 國語月刊 1.7 (1922), S. 5–25.

geblieben, das nie veröffentlicht wurde.⁸⁹ Es ist zu vermuten, dass Wei Jiangong sich für eine Art der Selbstzensur entschieden hatte, als ihm auffiel, wie sehr seine Beschreibung der *Putonghua* der Beschreibung der *Guoyu* zur Republikzeit ähnelte. Insgesamt lässt sich bei Wei Jiangong eine klare Distanzierung von seinen Aktivitäten in der Sprachplanung vor der Volksrepublik konstatieren. Er schreibt nur vage, dass er schon vor der „Befreiung“ 30 Jahre lang als Sprachplaner aktiv war, sein Engagement in Taiwan erwähnt er mit keiner Silbe. In Retrospektive blickt Wei auf die National-sprachliche Bewegung mit einer „Roten Brille“ zurück: Zwar gibt er zu, dass die Nationalsprachliche Bewegung⁹⁰ den Grundstein für die Sprachplanung in der Volksrepublik gelegt hat, jedoch stellt er sie und die daran Beteiligten als zu bourgeois und entfremdet von den Volksmassen dar. Er betont, dass die Maßnahmen vor und nach der „Befreiung“ keinesfalls in einen Topf geworfen werden dürfen⁹¹ und dass die Sprachreformen erst durch die Regierung der Kommunistischen Partei zum Erfolg kommen konnten. Standardisierung der Sprache sei ein durch und durch marxistisch-leninistisches Konzept.⁹²

89 Das Manuskript konnte ich bei Wei Jiangongs Familie in Peking einsehen. Anhand der Schrift lässt sich als Entstehungszeit die Phase zwischen 1956 und 1964 vermuten, da die Schriftreform in Schritten durchgeführt wurde und in Weis Text das „Radikal“ 言 noch nicht vereinfacht ist. Zur schrittweisen Vereinfachung siehe Jeroen Wiedenhof: „Script Reform (20th century): History and Analysis“, in: *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics*, Bd. 3, S. 671–676.

90 Man beachte, dass *Guoyu* nun stets in Anführungsstrichen steht. Wei Jiangong: „Cong ‚Guoyu‘ Yundong dao Hanyu guifanhua. Jinian Wusi Yundong sishi nian“ 從“國語運動”到韓語規範化——幾年五四運動四十年, erstmalig veröffentlicht 1959, abgedruckt in: *WJGWJ* 4, S. 595–603. Dieser Text ist auch in englischer Übersetzung vorhanden: Wei Jiangong: „From the ‚National Language‘ Movement to Standardization of the Chinese Language“, in: Peter J. Seybolt, Gregory Kuei-ke Chiang (Hrsg.): *Language Reform in China* (New York: M. E. Sharpe, 1979), S. 288–299.

91 Wei, „Cong ‚Guoyu‘ Yundong dao Hanyu guifanhua“, S. 602.

92 Ebd., S. 601.

Worüber nicht gesprochen wird. Inzest: Verstoß gegen Moral und Recht im eigenen Haus

Monique Nagel-Angermann

In most societies incest is taboo. Therefore, it can be assumed that most authors would avoid writing about the subject. If not they should have a good reason for doing so. In ancient China incest was regarded as an offence against law and morality, as a “disgraceful matter” (*chou-shi*). Legal documents found in tombs of the Qin and Han periods from Shuihudi and Zhangjiashan attest to the prohibition of sibling incest. Transmitted texts referring to even earlier periods mention cases of incest in order to blame the accused. However, the idea of what should be criticized as incest has undergone changes over time, because varying marriage and family concepts have led to different perceptions. More than twenty examples of incest are reported by the *Shiji* and the *Hanshu*, and a great number of them refer to relatives of Han Wudi (r. 141–87 B.C.) under whose reign the kingdoms were weakened in order to strengthen the central power. Reports about incestuous remarriages among the Xiongnu refer to a completely different social concept of family solidarity. Most of the cases might be understood as a way to depict the Xiongnu as inferior and uncivilized.

Inzest

Das Thema Sexualität bildet in vielen Kulturen einen aufschlussreichen Bereich, der zwischen einer höflich gesitteten Meidung allzu direkter sprachlicher Äußerungen, kreativen Umschreibungen sowie bewusst drastischen Formulierungen mit dem Ziel des Tabubruchs changiert. Der Bereich des Inzests verbindet seinerseits das Themenfeld der Sexualität zwischen engen Verwandten mit den beiden oft ineinandergreifenden Bereichen des Rechts und der Moral. Während es im Recht allgemein um unverblünte, präzise Formulierungen geht, gilt für die Moral mitunter, dass manches unausgesprochen oder zumindest eher in Form der Andeutung oder des Vergleichs zu äußern ist.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit Hinweisen zum Phänomen des Inzests im traditionellen China und fragt, wer dieses Verhalten zu welchem

Zweck und in welcher Form thematisiert.¹ Ausgangspunkt ist die Vermutung, dass Inzest ein Bereich sei, der grundsätzlich wegen seiner sexuellen Konnotation und des vorauszusetzenden Verstoßes gegen Recht und Moral selten und vielleicht eher in umschriebener Form verbalisiert wurde. Allerdings ist hier bereits zu hinterfragen, ob Inzest tatsächlich ein allgemein geteiltes Tabu unter den Menschen verschiedener Kulturen und Zeiten ist und wie sich verschiedene Familienkonzepte und unterschiedliche Formen der Ehe auf die Definitionen von Inzest auswirken.² Ebenfalls kulturell unterschiedlich zeigt sich das Verhältnis von Religion bzw. Moral und Recht.

Wird überhaupt über Inzest gesprochen oder geschrieben?

In Kapitel 76 des *Hanshu* 漢書 (Buch der Han, ca. 110)³ findet sich die aufschlussreiche Aussage des unter Han-Kaiser Yuan (Han Yuandi 漢元帝, reg. 49–33 v. u. Z.) tätigen Lokalmagistraten Wang Zun 王尊:⁴

-
- 1 Der Fokus der vorliegenden Ausführungen liegt auf der Han-Zeit [漢] (206 v. u. Z.–220 u. Z.). Sie geben Einblick in eine von der Autorin in Arbeit befindliche Analyse zum Thema Inzest aus der Perspektive des chinesischen Rechts im Spiegel der schriftlichen Quellen bis zur Tang-Zeit [唐] (618–907).
 - 2 Während im interkulturellen Vergleich kein Zweifel darüber herrscht, dass Sexualverkehr zwischen Eltern und ihren leiblichen Kindern als Inzest zu bezeichnen ist und daher einem Tabu unterliegen sollte, finden sich im historischen Vergleich unterschiedlicher Kulturen divergierende Auffassungen zum Bereich des Geschwisterinzests wie auch hinsichtlich verschiedener Formen von Ehen zwischen Blutsverwandten oder auch nur angeheirateten Verwandten. Auf die Gegenwart bezogen führte im Jahre 2000 in Deutschland ein Fall von Geschwisterinzest zu einer lebhaften Debatte in den Medien. In der Folge gab das Bundesverfassungsgericht eine im Jahre 2015 abgeschlossene Analyse in Auftrag, die u. a. die Inzeststrafbarkeit im internationalen Rechtsvergleich zum Gegenstand hatte. Siehe den Überblick über das Forschungsvorhaben unter https://www.mpicc.de/de/forschung/forschungsarbeit/gemeinsame_projekte/inzest.html (Zugriff am 14.03.2016). Siehe auch die historischen Überblicke in Alan H. Bittles: *Consanguinity in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
 - 3 Verfasser Ban Biao 班彪 (3–54), Ban Gu 班固 (32–92) und Ban Zhao 班昭 (ca. 45–116).
 - 4 *Hanshu*, in: *Qian si shi* 前四史 (4 Bde., Beijing: Zhonghua Shuju, 1997), Bd. 2, j. 76, S. 3227. Zu Wang Zun siehe Cang Xiuliang 倉修良: *Hanshu cidian* 漢書辭典 (Ji'nan: Shandong Jiaoyu Chubanshe, 1996), S. 68.

In den Codices gibt es kein Gesetz betreffs eines Verhaltens, bei dem die Mutter als Ehefrau behandelt wird.

律無妻母之法，……。

Wang Zun erläutert ein solches Verhalten im Folgenden als etwas, worüber die Weisen der Frühzeit (*shengren* 聖人) es nicht über sich brachten zu schreiben und was in den kanonischen Schriften als ein außergewöhnlich schweres, die Todesstrafe und Zurschaustellung der Leiche erforderndes Verbrechen bezeichnet werde.⁵

Was war vorgefallen? Eine Frau aus Meiyang 美陽, im Gebiet des heutigen Shaanxi 陝西, hatte sich beklagt, ihr Stiefsohn verhalte sich pietätlos (*buxiao* 不孝):⁶

Mein Sohn behandelt mich regelmäßig wie eine Ehefrau und schlägt mich aus Eifersucht.

兒常以我為妻，妒管我。

Der Text bleibt vage, und so erfahren wir nicht, ob der Stiefsohn mit seiner Stiefmutter tatsächlich Sex hatte.⁷ Angenommen, es wäre so gewesen, war – abgesehen von der eklatanten Pietätlosigkeit, einen Elternteil zu schlagen – der Vollzug des Geschlechtsverkehrs zwischen Stiefmutter und Stiefsohn verwerflich? Und bestand der Skandal nicht eigentlich darin, dass das Verhalten des Stiefsohnes ein Extrem an Pietätlosigkeit gegenüber seinem eigenem Vater darstellte?

Angesichts des ab der Han-Zeit formulierten Ideals der keuschen Witwe und des großen Werts, der auf das Einhalten der moralisch geforderten Distanz zwischen Männern und Frauen gelegt wurde, ist zu fragen, ob es wirklich denkbar gewesen wäre, dass eine Mutter ihren Stiefsohn des sexuellen Übergriffs beschuldigt, indem sie ihn anklagt, sich „pietätlos“ zu verhalten? Wie, so fragt man sich, würde eine solches Handeln enden? Welche Folgen würde eine solche Beschuldigung für sie selbst und für ihre Familie haben?

5 聖人所不忍書，此經所謂造獄者也。Siehe *Hanshu*, Bd. 2, j. 76, S. 3227. Yan Shigu 顏師古 (581–645) kommentiert *zaoyu* 造獄 mit *feichang xingming*, *zao shalu zhi fa* 非常刑名，造殺戮之法 (Bezeichnung eines außergewöhnlichen Verbrechens, welches die Todesstrafe und öffentliche Zurschaustellung erfordert).

6 Ebd.

7 Siehe zu dem Fall auch die Ausführungen von Paul Rakita Goldin in *The Culture of Sex in Ancient China* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002), S. 96f.

Oder kann diese Textstelle als ein weiteres Beispiel für den Unterschied zwischen dem postulierten Moraleideal und der gelebten Realität gewertet werden?

Leider erfahren wir über das Schicksal der Stiefmutter nichts. Für den Lokalmagistrat Wang Zun war die Angelegenheit allerdings so gravierend, dass er darüber zu Gericht saß. Er ließ in der Folge den Stiefsohn an einen Baum hängen und befahl fünf Reitern, ihn mit Pfeilen zu töten, so dass die Beamtschaft und das Volk einen großen Schrecken bekämen.⁸

Sex mit dem Stiefsohn – würden wir das in unserer modernen westlichen Gesellschaft als Inzest betrachten? Vermutlich würde ein solcher Vorgang nicht als Inzest wahrgenommen werden. Auch wäre es nicht strafbar, sofern der Stiefsohn volljährig ist und der Sex einvernehmlich geschieht. Dagegen empfinden wir ein sexuelles Verhältnis zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn und leiblichen Geschwistern als Inzest. Strafrechtlich sind diese Fälle im *Strafgesetzbuch* § 173 ‚Beischlaf mit Verwandten‘ geregelt.⁹ Rechtlich gelten in Deutschland sexuelle Verhältnisse zwischen engen Blutsverwandten wie zum Beispiel Onkel und Nichte, zwischen Cousin und Cousine nicht als strafbar; gleichwohl werden sie in der Gesellschaft sehr unterschiedlich bewertet.

Macht es für uns also einen Unterschied, ob es sich um Blutsverwandte handelt oder um adoptierte oder um angeheiratete Familienmitglieder? Während gegenüber sexuellen Verhältnissen zwischen engen Blutsverwandten ein absolutes Tabu zu beobachten ist und dies zumeist auch Adoptierte einbezieht, ist dies bei angeheirateten Familienmitgliedern, wie z. B. der Verbindung zwischen einem Schwiegervater und seiner Schwiegertochter, nicht in dieser klaren Form der Fall. Dies spiegelt sich auch in der Rechtsauffassung.¹⁰

Unser Begriff Inzest stammt aus dem Lateinischen und bezog sich im alten Rom auf verbotene Ehen zwischen Eltern und Kindern oder Enkel-

8 尊於是出坐廷上，取不孝子縣磔著樹，使騎吏五人張弓射殺之，吏民驚駭。 *Hanshu*, Bd. 2, j. 76, S. 3227.

9 Siehe hierzu https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_173.html (Zugriff am 12.12.2017).

10 Im *Bürgerlichen Gesetzbuch* § 1307 ‚Ehen zwischen Verwandten‘ heißt es: „Eine Ehe darf nicht geschlossen werden zwischen Verwandten in gerader Linie sowie zwischen vollbürtigen und halbbürtigen Geschwistern. Dies gilt auch, wenn das Verwandtschaftsverhältnis durch Annahme als Kind erloschen ist.“ Siehe hierzu https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/_1307.html (Zugriff am 12.12.2017)

kindern, auch wenn sie adoptiert waren. *Incestus* bezeichnete „unkeusch“ und die „göttlichen Gesetze verletzend“.¹¹

Bevor weitere „Inzestfälle“ des frühen China vorgestellt werden, ist jedoch die Frage zu beantworten, ob es denn dort tatsächlich keine Gesetze gegen Inzest gab, so dass der oben geschilderte Fall aus diesem Grunde ad hoc entschieden werden musste?

Gesetze gegen Inzest

Wie in vielen Bereichen, erweitern und verändern archäologische Textfunde unser Bild von der frühen Rechtsprechung Chinas. So finden sich hier die frühesten direkten Nachweise für Inzestverbote aus der Qin- 秦 (221–207 v. u. Z.) und Han-Zeit. In *Qin falü dawen* 秦法律答問 (Fragen und Antworten bezüglich der Qin-Statuten) aus Shuihudi 睡虎地 heißt es:¹²

Wenn Kinder der gleichen Mutter, aber von verschiedenen Vätern miteinander Inzest betreiben (*jian*), wie sind sie zu bestrafen? Sie sind mit der Exekution auf dem Marktplatz zu bestrafen.

同母異父相與奸，可〈何〉論。棄市。

Und im Manuskript M 191 vom Zhangjiashan 張家山 heißt es:¹³

-
- 11 Siehe hierzu die Darstellung von Philippe Moreau: *Incestus et prohibita nuptiae. L'inceste à Rome. Conception romaine de l'inceste et histoire des prohibitions matrimoniales pour cause de parenté dans la Rome antique* (Paris: Belles Lettres, 2002). Siehe auch Judith Evans Grubbs: „Making the Private Public. Illegitimacy and Incest in Roman Law“, in: Ando Clifford, Jörg Rüpke (Hrsg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion* (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), S. 115–141, insbesondere S. 127–129.
- 12 *Shuihudi Qin mu zhujian. Falü dawen* 睡虎地秦墓竹簡——法律答問 (172), abgerufen am 14.03.2016 über *CrossAsia/CHANT*. Siehe hierzu auch Tomiya Itaru 富谷至: „The Concept of Fornication – From the Han Code to the Tang Code“, in: Tomiya Itaru, Reinhard Emmerich (Hrsg.): *Konferenzbericht Public Notion of Crime and Law in East Asia – Crime and Society in East Asia* (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2013), S. 150.
- 13 Siehe Tomiya Itaru 富谷至 (Hrsg.): *Kōryō Chōkasan nihyakuyonjūnana-gō bo shutsudo Kan ritsuryō no kenkyū* 江陵張家山二四七號墓出土漢律令の研究 (2 Bde., Kyōto: Hōyū Shoten, 2006), Bd. 2, S. 123f.; und Anthony J. Barbieri-Low, Robin D. S. Yates: *Law, State and Society in Early Imperial China. A Study with Critical Edition and Translation of the Legal Texts from Zhangjiashan Tomb no. 247* (2 Bde., Leiden: Brill, 2015), Bd. 2, S. 616f.

Wenn Geschwister miteinander Inzest (*jian*) begehen oder [der Bruder] seine Schwester zur Frau nimmt, sind sie beide auf dem Marktplatz zu exekutieren. Wenn es sich um eine Vergewaltigung (*qiang yujian*) handelt, ist die Vergewaltigte (*suo jian*) auszunehmen.

同產相與奸，若取（娶）以為妻，及所取（娶）：皆棄市。其強與奸：除所奸。

Der Begriff *jian* 奸 (bzw. *jian* 姦), der in *Qin falü dawen* einen Komplex von verschiedenen Straftaten bezeichnet, die ich hier mit „Inzest“ übersetzt habe, verweist in den Grabtexten z. B. auch auf den Sexualverkehr mit einer verheirateten Frau, d. h. Ehebruch.

Auch wenn das Zeichen 奸 heute auch die Kurzform des Zeichens 姦 darstellt, so handelte es sich ursprünglich um zwei Zeichen, welche für unterschiedliche Wörter stehen. Beide Zeichen kommen bereits in Bronzeinschriften vor. So wird 姦 dort u. a. für einen Namen verwendet und scheint in einer anderen Inschrift die Bedeutung „schlecht“ zu haben. Das Zeichen 奸 kommt ebenfalls bereits in Bronzeinschriften sowie in Grabtexten auf Bambus und Holz aus der Qin- und Han-Zeit mit der Grundbedeutung „gegen etwas verstoßen“ vor und bezeichnet dann ein Delikt, das sich als „sexuelle Zügellosigkeit“ (*yin* 姪) und damit als eine verurteilenswerte sexuelle Handlung kennzeichnen lässt.¹⁴

Beiden Zeichen ist gemeinsam, dass sie nicht nur zur Brandmarkung negativ beurteilter sexueller Handlungen Verwendung finden, sondern grundsätzlich böse bzw. moralisch verwerfliche, d. h. das Vertrauen und die Ordnung untergrabende Verhaltensweisen kennzeichnen können. Diese asoziale, die Gesellschaftsordnung untergrabende Komponente scheint den Kern der Inzestkonzeption zu kennzeichnen, und so finden sich Inzestverbote ausgedrückt mit dem Begriff *jian* 姦 auch noch in den Gemischten Statuten (*zalü* 雜律) des *Tang-Kodex* (*Tanglü* 唐律, 653) unter der Überschrift „Innere Unordnung“ (*neiluan* 內亂), womit Sittenlosigkeit in der Familie gemeint ist, unter den „zehn Abscheulichkeiten“ (*shi'e* 十惡).¹⁵

14 Siehe *Hanyu duogongneng ziku* 漢語多功能字庫 unter <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=奸> sowie <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=姦> (Zugriff am 14.03.2016). Siehe auch Tomiya, „The Concept of Fornication“, S. 151.

15 Siehe *Gu Tanglü shuyi* 古唐律疏議, in: *Sibu congkan* 四部從刊. *Shibu* 史部, j. 1 (abgerufen über CrossAsia 14.03.2016). Allerdings greift hier, wie ich weiter unten erläutern

Hinweise auf Inzest in anderen frühen Quellen

Ein früher Hinweis auf einen Geschwisterinzest findet sich in *Zuozhuan* 左傳 (Kommentar des Zuo, ca. 400 v. u. Z.). Es ist die dort formulierte Warnung, die – allerdings etwas modifiziert – im *Tang-Kodex* herangezogen wird und in der weiteren Folge die damals streng moralisch aufgeladene strikte Trennung der Geschlechter zu propagieren hilft.

Was wird berichtet? Laut *Zuozhuan* unterhielt im 7. Jahrhundert v. u. Z. Wen Jiang 文姜, die Frau des Herzogs Huan von Lu (Lu Huan gong 魯桓公), eine inzestuöse Beziehung (*tong* 通) zu ihrem älteren Halbbruder, Herzog Xiang von Qi (Qi Xiang gong 齊襄公). Dieses Verhältnis soll schon vor ihrer Verheiratung als Hauptgemahlin des Herzogs Huan bestanden haben. Als sich nun Herzog Huan auf den Weg nach Qi, den Heimatstaat der Wen Jiang, machte, erlaubte er dieser, ihn zu begleiten. Dort nahmen Wen Jiang und ihr älterer Bruder ihre Liebschaft wieder auf. Als das Verhältnis offenkundig wurde und selbst der Gemahl der Wen Jiang es bemerkte, ließ ihr Bruder ihren Gemahl durch einen anderen Verwandten ermorden. Zur Rechenschaft wurde nur der Mörder selbst gezogen. Zuvor aber hatte laut *Zuozhuan* Shen Xu 申繻 aus Lu vor Sittenlosigkeit gewarnt:

Die Frau gehört zum Haus [ihres Mannes], der Mann [zu der Frau in seiner eigenen] Kammer, und sie dürfen einander nicht besudeln. Das ist, was man als „den Riten gemäß handeln“ bezeichnet. Ändert man dies, führt es in den Ruin.

女有家，男有室，無相瀆也，謂之有禮，易此必敗。¹⁶

werde, das Verbot viel weiter und bestraft als „Inzest“ (*jian*) Sexualverkehr zwischen Verwandten innerhalb des vierten Trauergrades oder enger sowie mit den Konkubinen des Vaters oder des Großvaters auch bei Einvernehmen (姦小功以上，親父祖妾及與和者). Zu den „zehn Abscheulichkeiten“ zählen „eine Rebellion planen“ (*moufan* 謀反), „großen Aufruhr planen“ (*mou dani* 謀大逆), „Verrat planen“ (*moupan* 謀叛), „böser Unehorsam [gegenüber Eltern oder Vorgesetzten]“ (*e'ni* 惡逆), „Prinzipienlosigkeit“ (*budao* 不道), „große Respektlosigkeit“ (*da bujing* 大不敬), „Pietätlosigkeit“ (*buxiao* 不孝), „Zwietracht“ (*bumu* 不睦), „Mangel an Rechtschaffenheit“ (*buyi* 不義) und „innere Unordnung“ (*neiluan* 內亂). Siehe hierzu auch Johnson Wallace: *The Tang Code*, Bd. 1: *General Principles* (Princeton: Princeton University Press, 1979), S. 17–22.

16 *Zuozhuan*, *Huan gong*, j. 18, in: Ruan Yuan 阮元 (Komp.): *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 (8 Bde., Rpt. Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1960), Bd. 6, S. 130.

Im Subkommentar (*Shuyi* 疏議) des *Tang-Kodex* wird bezüglich des Verbrechens der „inneren Unordnung“, als letztem der „zehn Abscheulichkeiten“ mit folgender Formulierung auf *Zuozhuan* Bezug genommen:

Die Frau gehört zum Haus [ihres Mannes], der Mann [zu der Frau in seiner eigenen] Kammer und sie dürfen einander nicht besudeln. Ändert man dies, so führt es in die Unordnung. Wenn man sich wie ein Tier verhält, Gefährten Unzucht im eigenen Haus treiben und man die Regeln der Moral durcheinanderbringt, dann nennt man dies innere Unordnung.

女有家、男有室、無相滌。易此則亂。若有禽獸其行、朋淫於家、紊亂禮經、故曰內亂。¹⁷

Während in *Zuozhuan* selbst die Warnung mit dem möglichen Ruin (*bai*) des Hauses begründet wird, weist der Subkommentar des *Tang-Kodex* erst auf die „Unordnung“ (*luan*) durch die Missachtung der Riten hin und warnt dann vor „innerer Unordnung“ (*neiluan*). Im Kommentar und Subkommentar folgt die Erläuterung, dass dies ungesetzmäßigen Sexualverkehr innerhalb der vier Trauergrade (womit die verwandtschaftliche Nähe gekennzeichnet ist) einbezöge, welcher damit unmissverständlich als „Inzest“ gekennzeichnet wird.¹⁸ Mit dem Hinweis, man möge sich nicht wie ein Tier verhalten, kommt eine weitere Begründung hinzu. Auch ist der Rahmen der Verbindungen, die als „inzestuös“, d. h. „innere Unordnung“ hervorrufend, verstanden wurden, recht weit gefasst, wird doch unter anderem die Ehe zwischen Cousine und Cousin ersten Grades verboten und auch Verbindungen mit den Konkubinen des Vaters und des Großvaters untersagt.

Sexualverkehr mit den Konkubinen des Vaters galt aber auch schon zur Chunqiu-Zeit [春秋] (722–481 v. u. Z.) als verwerflich. So notiert *Zuozhuan* für das 16. Herrschaftsjahr des Herzogs Huan von Lu, dass vormals Herzog Huan von Wei (Wei Huan gong 衛宣公) außerehelichen (inzestuösen) Verkehr (*zheng* 烝) mit der Yi Jiang 夷姜, einer Konkubine seines Vaters, hatte.¹⁹

17 *Gu Tanglü shuyi*, j. 1 (Zugriff über CrossAsia, 14.03.2016).

18 „Kommentar: ‚(Innere Unordnung) bedeutet Unzucht innerhalb der Verwandtschaft des vierten Trauergrades...‘“ (注 謂姦小功以上親……). Yue Chunzhi 岳純之 (Ann.): *Tanglü shuyi* 唐律疏議 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2013), S. 16.

19 衛宣公烝於夷姜. *Zuo zhuan, Huan gong*, j. 16, Bd. 6, S. 128.

Inzestverbote bzw. Ehevorschriften dienten der Abgrenzung von einem als unzivilisiert empfundenen Zustand unklarer Vaterschaft. Während der Daoist Zhuangzi 莊子 (ca. 365–290 v. u. Z.) einen unschuldigen paradisischen Zustand preist, in dem die Menschen ihre Mütter, aber nicht ihre Väter kannten,²⁰ lobt Ban Gu in der Han-Zeit geordnete Verhältnisse zwischen Mann und Frau als Garant für die „menschliche Ordnung“ (*rendao* 人道). So galt es, sich von der vermeintlichen Zügellosigkeit des Tierreichs abzusetzen, was zum Beispiel verbot, ein Mädchen mit dem gleichen Klan-namen zur Frau zu nehmen.²¹

Indem man kein Mädchen mit dem gleichen Klannamen zur Ehefrau nimmt, respektiert man die menschlichen Beziehungen, beugt Zügellosigkeit vor und zeigt Scham davor, sich auf eine Stufe mit den Tieren zu begeben.

不娶同姓者，重人倫，防淫泆，恥與禽獸同也。

Auch bei der Formulierung aus *Liji* 禮記²²

Papageien können sprechen, sind aber doch Vögel; Orang-Utans können sprechen, sind aber doch Tiere. Wenn man nun als Mensch ohne Riten ist, so vermag man zwar zu sprechen, aber wäre man im Herzen nicht doch ein Tier?!

20 ‚Der Räuber Zhi‘ (*Dao Zhi* 盜跖): „Überdies habe ich gehört, dass im Altertum die Tiere (Vögel und Vierfüßler) zahlreich und die Menschen wenige waren, woraufhin das Volk in Nestern lebte, um ihnen (den Tieren) zu entgehen. Während des Tages sammelten sie Nüsse und Getreide, nachts hockten sie auf den Bäumen. Daher nennt man sie Volk der Nestbauer. Im Altertum kannte das Volk nicht den Gebrauch von Kleidung. Im Sommer sammelten sie Reisigbündel und hielten sich im Winter mit ihnen warm. Daher nennt man sie Volk, welches zu leben weiß. Zur Zeit des Shennong (des göttlichen Landmannes) ruhten und erhoben sie sich ohne weitere Gedanken. Das Volk kannte seine Mütter, aber nicht seine Väter. Sie weilten mit den Elchen und Hirschen. Indem sie ackerten, aßen sie, und indem sie webten, kleideten sie sich. Sie kamen nicht auf den Gedanken, einander zu schaden. Dies war die Zeit der höchsten Tugend (且吾聞之：古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也)。 Guo Qingfan 郭慶藩 (Komm.): *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, in: Yang Jialuo 楊家駱 (Hrsg.): *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成 (8 Bde., Taipei: Taiwan Shijie Shuju, 1983), Bd. 3, j. 29, S. 429.

21 Ban Gu (Komp.): *Baihu tongde lun* 白虎通德論, in: Wu Guan 吳瑄 (Komp.), Wang Yunwu 王雲五 (Hrsg.): *Gujin yishu* 古今逸史 (56 Bde., Rpt. Taipei: Yiwen Yinshuguan 1965), Bd. 4, S. 8.

22 *Liji, Quli shang* 曲禮上, in: *Shisan jing zhushu*, Bd. 5, S. 15.

Wenn sie nun bloß Tiere ohne Riten sind, dann treiben Vater und Sohn Hirschkühe (zu einer Herde) zusammen.

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。

wird auf ein Verhalten der Zügellosigkeit angespielt, bei dem Väter und Söhne in der Wahl ihrer Sexualpartnerinnen keinen ausreichenden Respekt voreinander zeigen, was gegebenenfalls auch auf eine inzestuöse Verhaltensweise anspielen kann.

Rituell soziale Gesichtspunkte scheinen den Kern der frühen Inzestverbote in China gebildet zu haben. In diesem Zusammenhang wird auch Kritik an Konfuzius geübt, der laut *Lunyu* 論語 vom Justizminister von Chen 陳 gefragt worden sein soll, ob der Herzog Zhao (Zhao gong 昭公) von Lu die Riten (d. h. die gesellschaftlichen Normen) kenne, was Konfuzius bejahte. Konfuzius wird dann aber belehrt, dass der Herrscher von Lu ein Mädchen aus dem Staate Wu 吳 mit dem gleichen Klannamen geheiratet und sie dann einfach als „ältere Tochter aus Wu“ (Wu mengzi 吳孟子) bezeichnet habe, um den gemeinsamen Klannamen zu verschleiern. Damit wird auf den Verstoß gegen die Inzestregel, nicht „innerhalb der gleichen Klannamen“ (*tongxing* 同姓) zu heiraten, durch den Herzog hingewiesen. Konfuzius gibt seine fehlerhafte Beurteilung des Herzogs in der Folge zu.²³ Zu fragen, ob jemand „die Riten kenne“ (*zhi li* 知禮) scheint eine höfliche Form zu sein, auf Regelbrüche auch in Bezug auf Inzest anzuspielen.

Oft wurde aber nicht die subtile Anspielung gewählt, um Fälle von Inzest zu thematisieren, auch wenn die Geschehnisse selber recht knapp – meist mit

23 „Der Justizminister des Staates Chen erkundigte sich, ob Zhao-gong [Herrscher von Lu] die Regeln des Anstands und der Schicklichkeit kenne. Konfuzius bejahte die Frage. Nachdem sich der Meister entfernt hatte, machte der Minister vor [dem Schüler] Wu-ma Qi eine Verbeugung und bat ihn zu sich heran. Dann sprach er zu ihm: ‚Ich habe gehört, ein Edler sei unparteiisch-korrekt. Ist etwa ein Edler zuweilen doch einseitig und befangen in seinem Urteil? Der Herrscher von Lu hat ein Mädchen aus dem Staate Wu geheiratet, mit gleichem Sippennamen. Um diesen Verstoß gegen die Sitten zu verschleiern und damit die Heirat zu ermöglichen, nannte er sie einfach anders‘ (陳司敗問昭公知禮乎？孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」). Ralf Moritz (Übers.): Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu)* (Stuttgart: Reclam, 1998), S. 43; Liu Baonan 劉寶楠 (Komm.): *Lunyu zhengyi* 論語正義, in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd.1, S. 150 [j. 7. f. 31].

den beiden heute austauschbaren Termini *jian* 奸 oder *jian* 姦 – formuliert wurden. Von zweifelhafter Moral und von keinen Hemmungen geplagt war wohl unter dem Han-Kaiser Cheng (Han Chengdi 漢成帝; reg. 33–7 v. u. Z.) König Li von Liang (Liang wang Li 梁王立) alias Liu Li 劉立, als er ein inzestuöses Verhältnis mit seiner Tante einging. Zuvor hatte er nämlich die Unverfrorenheit, Ren Bao 任寶, dem Gemahl der Tante, mitzuteilen, dass er diese begehre und haben wolle! Nun scheinen Scheidungen in der Han-Zeit durchaus nicht unüblich gewesen zu sein,²⁴ aber eine Beziehung mit einer Tante anzustreben, ging wohl doch etwas zu weit. Ren Bao zumindest erinnerte ihren Verehrer daran, dass sie seine Tante sei und die Gesetze schwer wögen. König Li von Liang ließ das unbeeindruckt, und er soll in der Folge wiederholt inzestuöse Kontakte mit ihr gehabt haben.²⁵ – Über Konsequenzen bezüglich dieses Verhaltens für König Li von Ling erfahren wir aus dem *Hanshu* nichts.

Ganz anderes scheinen einige Berichte aus dem *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers, 91 v. u. Z.)²⁶ und dem *Hanshu* gelagert zu sein, die mit dem Finger auf Inzest in den Häusern des hohen Adels unter Han-Kaiser Wudi (Han Wudi 漢武帝, reg. 141–87 v. u. Z.) zeigen. König Dingguo von Yan (Yan wang Dingguo 燕王定國), so berichtet *Shiji*, soll nicht nur Inzest (姦) mit der Konkubine seines verstorbenen Vaters begangen haben, die ihm einen Sohn gebar, sondern auch noch mit der Gemahlin seines jüngeren Bruders und mit dreien ihrer Kinder. Als diese Vorgänge 128 v. u. Z. bei Hofe bekannt wurden, verurteilte man ihn. Er „habe sich wie ein Tier verhal-

24 Siehe Jack L. Dull: „Marriage and Divorce in Han China. A Glimpse at a ‚Pre-Confucian Society‘“, in: David C. Buxbaum (Hrsg.): *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective* (Seattle: University of Washington Press, 1978), S. 23–74.

25 Siehe *Hanshu*, j. 47, S. 2216: „Yuanzi, die jüngere Schwester von König Huang (alias Liu Shun 劉順) war die Frau des Ren Bao, dem Onkel von Li. Baos Nichte Zhao war die Königin, Ehefrau des Li. Wiederholt besuchte er (Liu Li) Bao (seinen Onkel mütterlicherseits) zu Festmahlen. Er teilte Bao mit: ‚Ich begehre die Prinzessin (*wengzhu*; d. h. deine Frau) und wünsche sie zu erlangen.‘ Bao sprach: ‚Die Prinzessin ist deine Tante, das Gesetz wiegt schwer.‘ Li sprach: ‚Was macht das schon!‘ „Und in der Folge betrieb er Unzucht mit der Yuanzi“ (荒王女弟園子為立舅任寶妻, 寶兄子昭為立后。數過寶飲食, 報寶曰: 「我好翁主, 欲得之。」寶曰: 「翁主, 姑也, 法重。」立曰: 「何能為! 」遂與園子姦).

26 Verfasser: Sima Tan 司馬談 (ca. 165–110 v. u. Z.) und Sima Qian 司馬遷 (ca. 145–ca. 86 v. u. Z.).

ten“ (*qinshou xing* 禽獸行), „die menschlichen Beziehungen in Unordnung gebracht“ (*luan renlun* 亂人倫) und „sich dem Himmel widersetzt (逆天)“.²⁷ Der König beging Selbstmord, und sein Reich wurde in eine Kommandantur umgewandelt.

Betrachtet man die Gesamtheit der Inzestfälle, die in *Shiji* und *Hanshu* aufgezeichnet sind, so handelt es sich meist um Inzest mit eigenen Schwestern oder Konkubinen des Vaters sowie der Stiefmutter. Inzest zwischen Vater und Sohn oder zwischen Brüdern wird meines Wissens nicht erwähnt.²⁸ Auffällig ist eine Häufung von inzestuösen Vorkommnissen zur Zeit von Han-Kaiser Wudi. Es fragt sich, ob die „Moral“ an den Höfen der Königreiche unter seiner Herrschaft wirklich besonders schlecht war? Vermutlich könnten sich die vielen Fälle auch durch seine lange Regierungszeit erklären lassen. Wahrscheinlicher aber ist, hier einen Zusammenhang mit dem politischen Ziel der Schwächung der Königtümer zugunsten der Zentrale zu erkennen. So wurde auch Liu Cichang 劉次昌, alias König Li von Qi (Qi Li wang 齊厲王), des Inzests mit seiner älteren Schwester für schuldig befunden.

27 „Es kam dazu, dass der Enkel [Liu] Dingguo mit der Frau seines Vaters, König Kang, Unzucht betrieb und sie ihm einen Sohn gebar. Er ergriff sich die Gemahlin seines jüngeren Bruders zu seiner Konkubine und trieb Unzucht mit dreien ihrer Töchter. Unter den Ministern, die Dingguo exekutieren lassen wollte, war Yingren, der Präfekt (*ling*) von Feiru. Yingren und andere erhoben Anklage gegen Dingguo (beim Kaiser wegen seiner Verfehlungen). Dingguo (jedoch) entsandte seinen Empfangschef (*yezhe*), der Yingren gemäß irgendeines Gesetzes anklagen, festnehmen und erschlagen sollte, um ihn zum Schweigen zu bringen. Im ersten Jahr der Ära Yuanshuo (128) schrieben Yingren und sein Bruder erneut einen Brief an den Kaiser und legten die geheimen Untaten des Dingguo dar, so dass die Angelegenheiten ans Licht kamen. Der Kaiser gab den Fall an seine hohen Minister, die allesamt unterteilen: ‚Dingguo hat sich wie ein Tier verhalten, die menschlichen Beziehungen in Unordnung gebracht, sich dem Himmel widersetzt, er soll hingegerichtet werden.‘ Der Kaiser gab dem statt. Dingguo beging Selbstmord, sein Königtum wurde abgeschafft und das Gebiet zur Kommandantur“ (至孫定國，與父康王姬姦，生子男一人。奪弟妻為姬。與子女三人姦。定國有所欲誅殺臣肥如令郢人，郢人等告定國，定國使謁者以他法劾捕格殺郢人以滅口。至元朔元年，郢人昆弟復上書具言定國陰事，以此發覺。詔下公卿，皆議曰：「定國禽獸行，亂人倫，逆天，當誅。」上許之。定國自殺，國除為郡); *Shiji*, u. a. in: *Qian si shi*, Bd. 1, j. 51, S. 1997.

28 Siehe hierzu auch Dong Mingming 董明明: „Handai tongxing zhuhou wang luanlun fanzui kaoshu“ 汉代同姓诸侯王乱伦犯罪考述, in: *Jiannan wenxue* 剑南文学 (2012.10), S. 98f.

den und beging 128 v. u. Z. Selbstmord, woraufhin sein Lehen vom Kaiser eingezogen wurde.²⁹

Ein besonders interessanter Fall ist der des Liu Kuan 劉寬, des letzten Königs von Jibei 濟北 (reg. 97–85 v. u. Z.), dessen Königtum dem Kaiser Wu gegen Ende seiner Regentschaft zufiel. Über ihn heißt es:³⁰

[Liu] Kuan beging Inzest mit der Gemahlin Guang seines [verstorbenen] Vaters [König Wu und dessen] Konkubine Xiao'er und pervertierte die menschlichen Beziehungen.

寬坐與父式王后光、姬孝兒姦，諱人倫……。

Außerdem verfluchte er den Kaiser beim Ahnenopfer. Am Ende beging er Selbstmord, indem er sich die Kehle durchschnitt, und sein Königreich wurde aufgelöst. Was aber geschah mit dem Leichnam dieses Mannes, der sich gegen den Kaiser gestellt hatte? In seinem Fall wissen wir es, denn das Grab des Liu Kuan wurde in den 90er Jahren des letzten Jahrtausends in Ji'nan 濟南, Provinz Shandong 山東, entdeckt.³¹ Auffällig ist, dass Liu Kuan anscheinend ein königliches Begräbnis zugestanden wurde, und auch wenn er wohl kein vollständiges Jadegewand trug oder vielleicht wegen seiner Verfehlung nicht tragen durfte, so kennen wir dennoch seine Jade-
maske.

Kann der Anprangerung von Inzestfällen in den Geschichtswerken zur Han-Zeit eine Funktion zugeschrieben werden?

Das, worüber eigentlich nicht gesprochen werden sollte, weil es nicht vorkommen sollte, dennoch mit Worten anzuprangern, war eine wenig subtile Form von „Lob und Tadel“ (*baobian* 褒貶). Umso deutlicher erklärt und begründete eine Anklage wegen Inzests den zwangsläufigen Niedergang bestimmter Adelshäuser und zu anderen Zeiten ganzer Dynastien. Der Vorwurf des Inzests ist gerade während der Herrschaft des Han-Kaisers Wudi

29 Siehe *Hanshu*, j. 51, S. 1999f.

30 Siehe *Hanshu*, j. 44, S. 2157.

31 Es ist seitdem als Han-Grab Nr. 1 von Shuangrushan bekannt. Siehe Ren Xianghong 任相宏: „Shuangrushan yi hao Han mu muzhu kaolue 双乳山一号汉墓墓主考略, in: *Kaogu* 考古 3 (1997), S. 202–207.

häufig zu finden und rechtfertigt neben anderen Vergehen eine Anklage auch naher Familienangehöriger in dieser Zeit.³² Schilderungen der Zügellosigkeit und Unmoral z. B. in Kapitel 59 des *Shiji* bzw. Kapitel 53 des *Hanshu*, welches sich mit Halbbrüdern des Wudi und deren Nachfahren beschäftigt, fallen dabei derart detailliert und unappetitlich aus, dass Robert van Gulik in seinem *Sexual Life in Ancient China* bei der Darstellung der Geschehnisse gar auf das Lateinische ausweicht!³³

Die Einordnung von Inzest als Tabubruch, über den sich nicht ohne Weiteres offen sprechen lässt, ist abhängig davon, wie Inzest definiert wird. So wie sich dieses Empfinden in unserer modernen Gesellschaft in verschiedenen Kulturen und Rechtsräumen unterscheidet, so sehr scheint es auch in der chinesischen Geschichte Entwicklungen unterlegen zu haben, die sich mit divergierenden Konzepten von Ehe und Familie sowie wandelnden Moral- und Rechtskonzepten erklären lassen. Während frühe Rechtstexte der Qin- und der Han-Zeit in nüchterner Form verschiedene Varianten sexueller Verhältnisse im engen sozialen Umfeld und offene Fragen zum Status ggf. so gezeugter Kinder thematisieren, scheinen Hinweise auf sexuelle Beziehungen innerhalb der Familie insbesondere von Herrscherhäusern in *Shiji* und *Hanshu* als gezielte Angriffe zu lesen zu sein. Das „inzestuöse“ Verhalten der angesprochenen Personen dient als Beleg ihres, im modernen Sprachgebrauch, asozialen Verhaltens und impliziert ihre Unfähigkeit und Unwürdigkeit, eine tragende Rolle in der Elite der Gesellschaft einzunehmen, was dann unter anderem den Untergang ihrer Häuser zu begründen scheint.

32 Für die Herrschaftszeit des Han-Kaisers Wudi berichten *Shiji* und *Hanshu* über zehn Fälle von Inzest, die meist mit dem Selbstmord des Täters endeten. Siehe *Shiji*, j. 51, S. 1997; j. 52, S. 2007; j. 118, S. 3097; j. 95, S. 2667; *Hanshu*, j. 53, S. 2427; *Shiji*, j. 59, S. 2096; j. 19, S. 1022; *Hanshu*, j. 53, S. 2421 (und zum selben Fall j. 45, S. 2175); j. 15shang, S. 461; j. 44, S. 2157.

33 R. H. van Gulik: *Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden: Brill, 1974), S. 61f.

Ausblick

Ehekonzepte wie das polygyne Sororat³⁴ der Chunqiu-Zeit und eine Form des Levirats,³⁵ das insbesondere bei den Xiongnu 匈奴 beobachtet wurde, stehen exogamen Ehevorstellungen gegenüber, bei denen eine Frau im Idealfall ihrem Mann und seiner Familie ggf. auch über seinen Tod hinaus als keusche Witwe die Treue zu halten hatte.

Im Kontrast zur keuschen Witwe steht das Schicksal der Wang Zhaojun 王昭君. Von ihr wird berichtet, dass sie unter Han-Kaiser Yuandi als kaiserliche Prinzessin mit dem Xiongnu-Khan (*shanyu* 單于) Huhanye 呼韓耶 verheiratet wurde und nach dessen Tod wegen ihrer Ablehnung der Leviratspraxis der Xiongnu wieder in ihre Heimat zurückkehren wollte. Das wurde ihr aber nicht gestattet, so dass sie in der Folge den nächsten Khan (ihren Schwager oder Stiefsohn) heiratete und weitere Kinder bekam.³⁶ Dass bei den Xiongnu Witwen, die bereits Kinder hatten, wiederverheiratet wurden, löste seinerzeit in China genauso Befremden aus wie die Tatsache, dass Stiefsöhne ihre Mütter heirateten. Zudem wird über die Xiongnu berichtet, dass Stiefsöhne ihre Mütter heirateten.³⁷

34 Die Sororatspolygynie, d. h. die Verbindung eines Mannes nicht nur mit seiner Gattin, sondern auch mit ihren Schwestern oder Nichten, die die Braut begleiteten oder ihr folgten (*ying* 媵), wie in der Chunqiu-Zeit, sicherte die Bindung zwischen den beiden Häusern. Siehe hierzu auch Melvine P. Thatcher: „Marriages of the Ruling Elite in the Spring and Autumn Period“, in: Ruby S. Watson, Patricia Buckley Ebrey (Hrsg.): *Marriage and Inequality in Chinese Society* (Berkeley: University of California Press, 1991), S. 25–57, insbesondere S. 31f.

35 Im engeren Sinne bezeichnet das Levirat die Schwagerehe, bei der die kinderlose Witwe einen Bruder ihres verstorbenen Mannes heiratete, so dass die Frau weiterhin in der eingehirateten Familie verblieb.

36 Siehe hierzu *Hanshu*, j. 94xia, S. 3803–3807. Zu Wang Zhaojun und der weiteren Legendenbildung siehe auch Li Yuning: „Wang Zhaojun“, in: Lili Xiao Hong Lee, A. D. Stefanowska (Hrsg.): *Biographical Dictionary of Chinese Women. Antiquity through Sui 1600 B. C. E. to 618* (New York: M. E. Sharpe, 2007), S. 207–212. Zur Leviratspraxis späterer Zeiten im Kontrast zum Ideal der keuschen Witwe siehe auch Bettine Birge: „Levirate Marriage and the Revival of Widow Chastity in Yüan China“, in: *Asia Major* 8.2 (1995), S. 107–146.

37 Siehe *Shiji*, j. 110, S. 2900.

Wenn der Vater stirbt, heiratet der Sohn die Stiefmutter, wenn Brüder sterben, heiraten die anderen die Witwen.

父死，妻其後母；兄弟死，皆取其妻妻之。

Allerdings wird bereits in *Shiji* auch der Vorteil einer solchen Praxis bei den Xiongnu zum Erhalt der „Gesamtfamilie“ (*zhongxing* 種姓) und der „Vorfahrengruppe“ (*zongzhong* 宗種) diskutiert und dem Familienmodell des Herrscherhauses gegenübergestellt.³⁸

In der Gesetzgebung der Tang manifestiert sich die enge Verbindung von Moral, sozialer Ordnung und Recht, indem „Inzest“ in der Kategorie der „zehn Abscheulichkeiten“ aufgelistet ist. Während von der Tang- bis zur Song-Zeit [宋] (960–1279) im Rahmen des Inzestverbots nur eine Wiederverheiratung einer Witwe mit den Verwandten der männlichen Linie ihres verstorbenen Mannes innerhalb der Trauergrade verboten war, verschärfte sich die Regel unter der Ming 明 (1368–1644) und Qing 清 (1644–1911) dahingehend, dass überhaupt keine zweite Ehe innerhalb des gleichen Familiennamens (*tongzong* 同宗) legal war.³⁹ Verstöße gegen diese Regel kamen aber vor, wie Prozessaufzeichnungen aus der Qing-Zeit belegen, und wurden allgemein als „beschämende Angelegenheiten“ oder „Skandale“ (*choushi* 醜事) betrachtet.⁴⁰ Wie aber auch bei anderen „Skandalen“, z. B. Vergewaltigung, scheinen die betroffenen Familien solche Fälle oft nicht außer Haus zum Gericht getragen zu haben. Zu groß war die Angst vor einer – nicht immer gewaltlosen – Befragung bei Gericht und dem mit der Offenlegung des Skandals verbundenem Ansehensverlust.

38 Siehe hierzu auch die Ausführungen von Tamara T. Chin: „Defamiliarizing the Foreigner. Sima Qian’s Ethnography and Han-Xiongnu Marriage Diplomacy“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 70.2 (2010), S. 311–354, insbesondere S. 331.

39 Philip C. C. Huang, Kathryn Bernhardt (Hrsg.): *The History and Theory of Legal Practice in China. Towards a Historical-Social Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2014), S. 42.

40 Janet Mary Theiss: *Dealing with Disgrace. The Negotiation of Female Virtue in Eighteenth-Century China*, Dissertation, University of California (Berkeley), 1998. Online abrufbar unter <http://erf.sbb.spk-berlin.de/docview/304432453?accountid=13723> (Zugriff am 14.03.2016), S. 103.

Wie erforscht man stillstrebende Konsensfindung? Ein Beitrag zur Faktionalismusforschung

Josie-Marie Perkuhn

It has been argued that the time of political factions in China has ended due to societal dynamics. This paper maintains the contrary: China's political factions are like ghosts – they hide in the shadows until they come out to haunt the government. When attempting to analyse domestic and foreign politics in China, one needs to understand the specifics of China's two-line factionalism. This paper deals with three tasks concerning factions: First, it seeks a proper definition, taking into account the history of the concept. Secondly, it evaluates previous research on factionalism in China and suggests a social constructivist reading based on role theory. Thirdly, it concludes that neither the time of factional line struggle is over, nor should the research community misrepresent political reality by using fancy terms.

Vor welchen Herausforderungen steht die Faktionalismusforschung? Eine Problembeschreibung

Zwei Jahre nach Xi Jinpings 习近平 (geb. 1958) Machtübernahme als Generalsekretär der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) erreichte die Ende 2012 von ihm initiierte Antikorruptionskampagne in der Volksrepublik China einen erneuten Höhepunkt. In der offiziellen Darstellung handelte es sich lediglich um Korruptionsbekämpfung im rechtsstaatlichen Sinne. Von einer politischen Säuberung im Wettstreit zweier nach Macht strebender Faktionen könne also nicht gesprochen werden.¹ Dem aufmerksamen Be-

1 Diese Haltung begegnete mir während eines akademischen Austauschsemesters in China im Herbst 2014. Ich erhielt mehrfach den kollegialen Rat, besser nicht weiter über den gegenwärtigen Faktionsstreit zu sprechen. Für mich bestätigte sich in inoffiziellen Gesprächen mit Wissenschaftlern allerdings, dass eben diese politischen Faktionen ursächlich für das politische Geschehen sind und daher zentraler Bestandteil der politikwissenschaftlichen Chinaforschung sein müssen. Im Sinne der freien Forschung ist eine auferlegte Beschränkung inakzeptabel. Gleichwohl ist es äußerst schwierig, einem indirekt ausgesprochenen Verbot der Beschäftigung mit einem Thema oder einer von der Zielgruppe selbstauferlegten Tabuisierung nachzugehen. Diese können meist nur in einer *Ex-post*-Analyse retrospektiv belegt werden.

obachter² scheint hier ein Tabu auferlegt zu sein, das die Faktionismusforschung erschwert oder gar verhindert. Zieht man jedoch den historisch-politischen Kontext in Betracht, ist zu vermuten, dass hinter der Antikorruptionskampagne nicht nur reine Machtpolitik, sondern tiefgründiger der tradierte (Klassen-) Kampf steckt, in dem es gilt, sich ideologischer Kontrahenten zu entledigen. Die Volksrepublik China hat ein autokratisches Einparteiensregime, wettstreitende Machtkämpfe um die Gunst eines Wahlvolkes sind in der Öffentlichkeit nun einmal nicht vorgesehen. Stattdessen bieten politische Faktionen einen Zugang zur ideologischen Deutungshoheit. Den parteiinternen Machtkampf um die politische Deutungshoheit zum Gegenstand der Forschung zu erheben, stellt die Forschergemeinde jedoch vor vielschichtige Herausforderungen. So ist bereits die negative Konnotation der ‚politischen Faktion‘ problematisch. Der chinesische Terminus *pai* 派 weist ebenso viel Bedeutungsvarianz auf wie die ‚Faktion‘ und unterliegt einem fortwährenden konzeptionellen Wandel. Die Herausforderungen der Faktionismusforschung sind grundsätzlicher Natur, die sowohl die Aufdeckung des Forschungsgegenstandes als auch seine Begriffsdefinition umfassen.

Im Zuge der wirtschaftlichen Liberalisierung sind neue konzeptionelle Begriffe aufgetreten. Der Begriff der Faktion wird für China aufgeweicht, ihre Existenz primär von der KPCh selbst verschwiegen oder gar negiert. Vorstände der Staatsunternehmen vertreten ihre wirtschaftlichen Interessen, Militärs verfolgen marktbasierete Überschüsse, bürokratische Institutionen bestimmen die Agenda und die familiäre Herkunft geht als Humankapital ins soziale Netzwerk ein. Traditionell steht der Begriff der Faktion in Konkurrenz mit einer Fülle an Synonymen wie ‚Flügel‘, ‚Strömung‘, ‚Tendenz‘, ‚Clique‘ und dergleichen. Das lässt entweder eine hohe konzeptionelle Ungenauigkeit oder häufige empirische Metamorphosen des Gegenstandes vermuten. Zusammenfassend wird im wissenschaftlichen Diskurs suggeriert, dass das Konzept der politischen ‚Faktion‘ im 21. Jahrhundert zu Gunsten neuer Netzwerke und sektoraler Interessenvertretungen obsolet geworden ist.³

2 Die Autorin weist ausdrücklich darauf hin, dass in diesem Aufsatz die weibliche Form mitgedacht ist, jedoch nicht explizit Ausdruck findet.

3 Siehe dazu u. a. die Fachdebatte zwischen Kerry Brown: *The New Emperors. Power and the Princelings in China* (New York: Tauris, 2014), S. 14–21; und Alice L. Miller: „The Trouble with Factions“, in: *China Leadership Monitor* 44 (2015), S. 1–12.

Dieser Beitrag hält dagegen und behauptet, dass Forschung zu politischen Faktionen in China weiterhin zielführend ist und das Verständnis zeitgenössischer Politik erweitert. Dies gründet auf der Annahme, dass die Faktionalismusforschung dazu beiträgt, den stillen Streit um die soziopolitische Konsensfindung zu verstehen. Ob nun ein historischer, zeitgenössischer oder gesellschaftspolitischer Zugang gewählt wird, wer sich mit Chinas Politik beschäftigt, stößt auf den starken Einfluss von informellen Faktionen. Diese innerparteilichen Faktionen sind in der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Forschergemeinde weitläufig bekannt, der *informelle* Charakter stellt gleichwohl eine empirisch-analytische Herausforderung dar, u. a. wegen der kaum vorhandenen Quellen oder ihrer mangelnden Zugänglichkeit. Es gibt keinen Zweifel daran, dass politische Faktionen als informelle Institutionen in China politisches Denken prägten, Interessenpolitik legitimierten und für politisches Handeln nach innen und außen wegweisende Deutungsmuster bereitstellten. Es besteht jedoch Zweifel daran, ob und wie wir mit diesen informellen Institutionen empirisch-analytisch zukünftig umgehen können.

Ein Rückblick auf die Faktionalismusforschung im vergangenen Jahrhundert offeriert eine klassische Dichotomie aus ‚Linken‘ und ‚Rechten‘. Ist die Dynamik im 21. Jahrhundert von neuen Motiven/Idealen beseelt oder bleibt, wie Wang Weiguang 王伟光 suggeriert,⁴ ein vermuteter sozialistisch-kapitalistischer Klassenkampf (*shehuizhuyi yu zibenzhuyi jieji douzheng* 社会主义与资本主义阶级斗争) mit ‚einem Zentrum, zwei Standpunkten‘ relevant?⁵ Daraus ergibt sich als Aufgabe, die Erforschung des Faktionalismus auf den Prüfstand zu stellen und zu fragen, mit welchem Ansatz Chinas Politik unter Berücksichtigung der Faktionen erforscht werden kann.

Der vorliegende Artikel stellt sich drei Herausforderungen. Der erste Teil gilt der begrifflichen Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes und geht der negativen Konnotation mit Blick auf die Begriffsgeschichte nach. Der zweite Teil der Analyse widmet sich der Erforschung chinesischer Faktionen,

4 Wang Weiguang: „Zhongguo Shekeyuan yuanzhang: Guonei jieji douzheng shi bu keneng ximie de“ 中国社科院院长：国内阶级斗争是不可能熄灭的, *Sina Weibo* 24.09.2014, <http://news.sina.com.cn/c/2014-09-24/145630907684.shtml> (Zugriff am 28. Oktober 2015). Wang Weiguang ist seit 2013 Direktor der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (Zhongguo Shehui Kexueyuan 中国社会科学院, CASS).

5 Hier wird auf eine Redewendung mit der Kurzform *yi xin liang dian* 一心两点 bzw. erweitert *yi ge zhongxin, liang ge jibendian* 一个中心，两个基本点 angespielt. Im Folgenden wird darauf noch näher eingegangen.

speziell der empirischen Analyse im wissenschaftstheoretischen Kontext. Neben einem phänomenologisch-deskriptiven bzw. einem institutionalistisch-akteursgebundenen Forschungsansatz liberal-politikwissenschaftlicher Lesung wird hier in Anlehnung an die Rollentheorie ein sozialkonstruktiver Ansatz für den bipolaren Faktionismus Chinas angeregt. Daran anschließend soll drittens mit Blick auf das gegenwärtige China die sozialkonstruktive Lesung politischer Faktionen angewandt und die Bedeutung der Rede von dem ‚einen Zentrum, zwei Standpunkten‘ für das Verständnis chinesischer Gegenwartspolitik aufgezeigt werden. Der vorliegende Artikel bietet mit der rollentheoretischen Lesung einen neuen sozialkonstruktiven Beitrag zur Forschungslandschaft und evaluiert abschließend, inwieweit das Konzept der innerparteilichen Faktion obsolet geworden ist.

Was ist mit ‚Faktion‘ gemeint?

Faktionen haben einen schlechten Ruf, eine wertneutrale Definition ist schwer zu finden. Selbst im *Lexikon der Politik* (1998) von Dieter Nohlen wird voranstellend auf den abwertenden Gebrauch des Begriffs eingegangen. Die negative Konnotation habe sich bereits im Zuge der Französischen Revolution (1789–1799) durchgesetzt, da hier Faktionen „der Gemeinwohlorientierung abträglich [erschieden]“, und so wurden sie nachfolgend als spaltend charakterisiert.⁶ Abgeleitet wird der Begriff aus dem Englischen *faction* mit der Bedeutung „Parteiung“, und so heißt es abschließend: „Heute werden unter F[aktion] parteiinterne Flügel verstanden, die eine gewisse inhaltliche Abgrenzbarkeit und organisatorische Eigenständigkeit innerhalb der Gesamtpartei aufweisen.“⁷ Wer von Faktionen spricht, meint also in der Regel innerparteiliche Gruppen, die als informelle Institutionen verfasst sind. Speziell in Einparteienregimen stellen Faktionen ein funktionales Äquivalent zur Parteienlandschaft dar und nehmen einen zentralen Einfluss auf die wertorientierte oder ideologische Interessenvermittlung.

Der Begriff der Faktion ist fachlich von dem der ‚Fraktion‘ abzugrenzen. ‚Fraktion‘ leitet sich aus dem lateinischen Wort für ‚Bruch‘ bzw. ‚Teil‘,

6 Dieter Nohlen: *Lexikon der Politik*, Bd. 7: *Politische Begriffe* (München: Beck, 1998), S. 175.

7 Ebd.

fractio, ab und wird nach Nohlens *Lexikon der Politik* im politischen Sprachgebrauch auf zweierlei Weise verwandt. Zum einen bezeichnet ‚Fraktion‘ konkret eine parlamentarisch vertretene Partei, d. h. ein ‚Bruchteil‘ des gesamten Parlaments formt eine (parteipolitische) Fraktion. Zum anderen wird der Begriff eingesetzt, um auf die organisatorische Funktion im Parlament hinzuweisen.⁸ Eine Fraktion beschreibt also eine stellvertretende Gruppe der gesamten Partei innerhalb einer parlamentarischen Zusammenkunft. Im nicht parlamentarisch-demokratischen Kontext ist die Fraktion als ein politischer Fachbegriff also zu vernachlässigen.⁹

Je nach Regierungssystem variiert die Bedeutung und Funktion der innerparteilichen Faktion. Köllner und Basedau stellen allgemein fest: „Innerparteilicher Faktionismus führt im besten Fall zu einem Ausgleich zwischen verschiedenen Gruppierungen und stärkt den Zusammenhalt der Parteien oder – das andere Extrem – zieht die Lähmung oder sogar Spaltung der Partei nach sich.“¹⁰ Im Kontext der parlamentarischen Demokratien nehmen politische Faktionen hingegen vor allem eine vermittelnde Funktion ein, indem sie eine überparteiliche Kooperation oder Koalitionsbildung begünstigen.¹¹ Speziell für innerparteiliche Faktionen in einem autokratischen Einparteienregime gilt, dass gerade der differenzierende Charakter zum Tragen kommt.¹² Abgesehen von dem Extremfall der Lähmung bzw. Spaltung stellt sich ein positiver Effekt des innerparteilichen Faktionismus ein. Die Beobachtung ermittelte der Politikwissenschaftler V. O. Key in Bezug auf amerikanische Staaten, in denen das Zwei-Parteien-System durch die lange Dominanz einer Partei ausgehebelt wurde, sie also mit einer Einparteien-

8 Ebd., S. 193. Nohlen nennt hier konkret die Selektions-, Aggregations- und Koordinationsfunktion im Parlament.

9 Allerdings findet sich das Wort Fraktion häufig in chinesisches-deutschen Wörterbüchern in synonyme Verwendung; siehe dazu Fn. 40.

10 Patrick Köllner, Matthias Basedau: „Faktionismus in politischen Parteien: Eine Einführung“, in: dies.: *Innerparteiliche Machtgruppen. Faktionismus im internationalen Vergleich* (Campus Forschung 896, Frankfurt a. M.: Campus, 2006), S. 7.

11 Auch innerhalb von Demokratien können die funktionalen Merkmale von Faktionen variieren. Siehe dazu u. a. Daniel DiSalvo: *Engines of Change. Party Factions in American Politics, 1868–2010* (New York: Oxford University Press, 2012), S. 99–100.

12 Wie im Zitat von Basedau und Köllner explizit erwähnt, steckt hinter dieser differenzierenden Wirkung die Gefahr der Parteisplaltung, welche im autokratischen Einparteienregime – anders als in einer Mehrparteien-demokratie – nicht vorgesehen ist, da eine solche Parteisplaltung eine destabilisierende Wirkung auf das gesamte politische System haben würde.

herrschaft vergleichbar sind. In diesen Staaten traten nun Faktionen „in a most bewildering variety of forms“ auf und kämpften um Vorherrschaft innerhalb der einen Partei.¹³ Auf diese Weise findet politischer Wettbewerb in der „innerparteilichen Rivalität seine Ausdrucksform“.¹⁴ Dieser Befund stärkt die Annahme der funktionalen Differenz für das Einparteienregime.

Im Chinesischen stößt man auf den bereits erwähnten Terminus *pai* bzw. den Ausdruck *sichao paibie* 思潮派别 (ideologische Differenzen).¹⁵ Die bloße begriffliche Entsprechung dieser informellen Institution – zumeist in Form von Kombinationen mit dem Suffix *pai* (z. B. *zuopai* 左派, ‚Linke‘) – stellt eine weitere Herausforderung für den akademischen Diskurs dar:¹⁶ Mit dem Begriff *pai* werden in der westlich-sprachigen Sekundärliteratur zu China sowohl politische Faktionen und innerparteiliche Flügel als auch ideologische Strömungen, gesellschaftliche Tendenzen, politische Parteiungen oder literarische Gruppierungen bezeichnet.¹⁷ Auffallend ist, dass der Begriff *pai*, wohl aufgrund seiner historischen und negativen Konnotationen, die weiter unten erläutert werden, über die Zeit auch aus dem chinesischen Politikdiskurs verschwunden ist und ein Leben in der akademisch-philosophischen Nische zu fristen scheint.¹⁸

13 Valdimer O. Key: *Politics, Parties, and Pressure Groups* (New York: Crowell, [1942]²1958), S. 318.

14 Frank P. Belloni, Dennis C. Beller (Hrsg.): „The Study of Factions“, in: dies.: *Faction Politics* (Santa Barbara, Ca.: ABC-Clío, 1978), S. 7.

15 Siehe z. B. Xu Youyu 徐友渔: „Zhongguo sanshi nian zuoyou zhi zheng“ 中国三十年左右之争, *ClubKDNET.Net / Kaidi Shequ* 凯迪社区: *Wenhua Sanlun* 文化散论, 14.11.2009, <http://club.kdnet.net/disppbs.asp?id=3112504&boardid=2> (Zugriff am 25. Juni 2018).

16 Zhao Feng 赵丰: „Xin zuopai‘ shili huichao tanxi“ „新左派“ 势力回潮探析, in: *Renmin Luntan* 人民论坛 2 (26.01.2014), S. 59–61.

17 Siehe dazu u. a. Sarah Kirchberger: *Informelle Regeln der Politik in China und Taiwan* (Hamburg: Kovač, 2004), S. 28–34; Andrew J. Nathan, Tang Tsou: „Prolegomenon to the Study of Informal Groups in CCP Politics“, in: *The China Quarterly* 65 (1976): S. 98–117; Barbara L. K. Pillsbury: „Factionalism Observed: Behind the ‚Face‘ of Harmony in a Chinese Community“, in: *The China Quarterly* 74 (1978): S. 241–272; Gilbert Rozman: „Center-Local Relations“, in: Daniel Bell, Chae-bong Ham: *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), S. 181–200. Hockx unterscheidet die literarische Gesellschaft (*shetuan* 社团) von der literarischen Schule (*liupai* 流派); siehe dazu Michel Hockx: *Questions of Style. Literary Societies and Literary Journals in Modern China, 1911–1937* (Leiden: Brill, 2011), S. 15.

18 Eine selbst auferlegte Vermeidung einzelner Wörter im Sprachgebrauch ist schwer nachzuweisen, insbesondere dann, wenn eine solche Beschränkung lediglich auf einer inoffiziellen Repression oder dem reinen Hörensagen beruht. Zuverlässige Zahlen gibt es gegen-

Dennoch behält der Begriff ‚Faktion‘ bzw. *pai*, wie im Folgenden erläutert werden soll, dank seiner strukturellen, funktionalen und ideellen definierenden Merkmale seine analytische Berechtigung. Mittels eines begriffsgeschichtlichen Ansatzes wird die negative Konnotation untersucht, um anschließend den Begriff dieser zu entheben und als Bezeichnung für einen wertneutralen Forschungsgegenstand zu deklarieren. Durch den geschichtlichen Vergleich zeigt sich eine konzeptionelle Überschneidung von politischer ‚Faktion‘ und *pai* sowie, dass beide Termini eine ideelle bzw. ideologische Bedeutung tragen.

Eine kleine Begriffsgeschichte der ‚Faktion‘ bzw. ‚pai‘

Mit der historischen, begriffsgeschichtlichen Gegenüberstellung werden drei argumentative Punkte verfolgt. Erstens gilt es die konzeptionelle Überschneidung von Faktion und *pai* bis hin zum Sinnbild eines Flusses, der sich in mehrere Strömungen teilt, herauszustellen. Zweitens ist der ideelle oder gar ideologische Gehalt, der beiden Termini anhaftet, aufzuzeigen. Drittens soll(te) die begriffsgeschichtlich negative Färbung nicht über die adäquate Bezeichnung des Sachgegenstandes hinwegtäuschen. Die Reflexion dient also dem Zweck, die analytische Neutralität zu stärken und aufgrund der konzeptionellen Verwandtschaft die ‚politische Faktion‘ mit *pai* gleichzusetzen. Jedoch sollen damit nicht die bereits geschilderten regimebedingten Unterschiede negiert werden: Eine Faktion in einer demokratischen Partei weist im Vergleich zu einer Faktion in einem sozialistischen Einparteienregime Unterschiede in der Funktionalität auf.

Der Begriff ‚Faktion‘ und seine Geschichte

Im Standard-Lexikon der (westlichen) Begriffsgeschichte, *Geschichtliche Grundbegriffe*, ordnet der Politikwissenschaftler Klaus von Beyme den Terminus ‚Faktion‘ dem Begriff der ‚Partei‘ bei. Ideengeschichtlich haben die beiden Begriffe einen gemeinsamen Ursprung. Von Beyme schreibt, dass der synonyme Gebrauch von *pars* und *factio* vor der Neuzeit an keine andere

wärtig nicht. Auffällig ist lediglich, dass der Begriff *pai* z. B. nicht im Vorlauf des letzten Regierungswechsels auftrat, obgleich die Spannungen in der politischen Debatte den zwei ideologischen Linien entsprachen.

Regel gebunden zu sein scheint als an die der rhetorischen Abwechslung.¹⁹ Eine negative Konnotation entsteht demzufolge erst im Kontext der weiteren politisch-gesellschaftlichen Differenzierung und Spaltung. Der abwertende Gebrauch von ‚Faktion‘ ist auch Grundlage für die negative Konnotation von *pai* im chinesischen Kontext, wie nachfolgend gezeigt wird. Für von Beyme gehört der Parteienbegriff „zu den seltenen politischen Begriffen, die ungewöhnlich lange ‚negativ besetzt‘ waren“, und der Begriff ‚Faktion‘ „hat diesen negativen Klang bis heute behalten“.²⁰ Im Vergleich zu ‚Partei‘ hat ‚Faktion‘ diesen Anstrich also nicht ablegen können.

Während das Wort ‚Partei‘ seit dem 18. Jahrhundert zunehmend auch in positiver Bedeutung auftritt, und zwar in Korrelation zum Entwicklungsstand parlamentarischer Regierungssysteme, trennen sich begriffsgeschichtlich die Synonyme und erhalten im zeitgeschichtlichen Kontext unterschiedliche Relevanz. Die Partei erlangt ihre Bedeutung im Sinne der Volksvertretung, und der Begriff ‚Faktion‘ verfestigt sich im 19. Jahrhundert im Kontext der „Zwei-Lager-These“.²¹ Bis heute scheint die Konnotation der zwei entgegenstehenden ideologischen Lager (innerhalb eines Ganzen) fortwährend mitzuschwingen, und somit wird dieser Zielkonflikt zum ausgesprochenen oder intendierten Bestandteil der Begriffsbestimmung.

Wird die empirische Forschung zu innerparteilichen Machtgruppen im ausgehenden 20. Jahrhundert berücksichtigt, ist die Begriffsgeschichte um eine systemisch-institutionelle Definition zu erweitern. Mit Blick auf die sachthemenorientierte Mehrheitsbildungen in Demokratien²² bzw. die postsozialistische Transformationsforschung²³ wurde die Faktions- bzw. Faktionalismusforschung auf die politikwissenschaftliche Agenda gesetzt. Allen

19 Klaus von Beyme: „Partei, Faktion“, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–1997), Bd. 4, S. 677.

20 Ebd.

21 Die Zwei-Lager-These entstand im Zuge der politischen Verfassungsdebatten und beschreibt den historisch gewachsenen Zielkonflikt aus liberalen und konservativen Kräften; siehe dazu auch von Beyme, „Partei, Faktion“, S. 713.

22 Zu nennen sind hier empirisch-analytische Ansätze zu Japan oder Indien, wie z. B. der von F. Boucek: „Rethinking Factionalism. Typologies, Intra-Party Dynamics and Three Faces of Factionalism“, in: *Party Politics* 15.4 (2009), S. 455–485.

23 Siehe dazu Stephan Feuchtwang: „Überreste der Revolution in China“, in: Christopher M. Hann (Hrsg.): *Postsozialismus* (Frankfurt a. M.: Campus, 2002), S. 287–312.

diesen Forschungsansätzen sind der informelle Charakter und der geringe oder zumeist inoffizielle Organisationsgrad der Faktionen gemein.

Unterschieden werden in der Forschung allerdings die personengebundenen Faktionen mit einem cliquenhaften Charakter und jene, die sich um einen sozialen oder ideologischen Kern bilden wie bei einer Strömung. Köllner, Basedau und Erdmann definieren die politische Faktion als Strömung wie folgt:

Strömungen sind solche innerparteilichen Gruppen, deren Mitglieder zwar ein gemeinsames Interesse aufweisen, das ideologischer, inhaltlicher, materieller, persönlicher oder anderer Art sein kann, dieses Interesse aber nicht oder nur kaum in organisierter Form verfolgen.²⁴

Eine solche Begriffsbestimmung ist entpersonalisiert. Eine oder mehrere zentrale Figuren vertreten zwar die immateriellen Kerninhalte, ihr Mitwirken ist aber nicht – mehr – existenzbegründend.

Der Begriff der ‚Faktion‘ im chinesischen Kontext

Das Konzept der ‚Faktion‘ ist auch im chinesischen Kontext schon frühzeitig negativ vorbelastet. Mit Verweis auf den vor-Qin-zeitlichen [秦] Staatsphilosophen Han Feizi 韩非子 (ca. 280–233 v. Chr.) heißt es: „Factions were since ancient times condemned to be a means for officials to gain control over the ruler and acquire wealth and status for the people participating in them.“²⁵ Allerdings ist in dieser frühen Zeit für das Konzept ‚Faktion‘ der chinesische Terminus *dang* 党 bzw. *pengdang* 朋党 gebräuchlich.²⁶ Erst der Song-zeitliche Gelehrte Ouyang Xiu 欧阳修 (1007–1072) habe laut dem Sinologen Johannes L. Kurz das negative Konzept dieser „Freundschafts-

24 Patrick Köllner, Matthias Basedau, Gero Erdmann (Hrsg.): *Innerparteiliche Machtgruppen. Faktionalismus im internationalen Vergleich* (Campus Forschung 896, Frankfurt a. M.: Campus, 2006), S. 15f.

25 Johannes L. Kurz: „The Invention of a ‚Faction‘ in Song Historical Writings on the Southern Tang“, in: *Journal of Song-Yuan Studies* 28 (1998): S. 2.

26 Der Tang-zeitliche Politiker Li Deyu 李德裕 (787–850) erklärte unter Berufung auf den Han-zeitlichen (汉) Denker Zhongchang Tong 仲长统 (180–220), dass „*pengdang* Zwietracht und Entzweiung hervorbrächten“ (朋党致怨隙) und beschreibt mit Verweis auf die Östliche Han-Dynastie (25–220) den eindeutig negativen Einfluss dieser *pengdang* auf die Staatstätigkeit. Siehe ders.: „Pengdang lun“ 朋党论 (Abhandlung über Freundschaftscliquen), in: *Quan Tang wen* 全唐文 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1983), Bd. 7, j. 709, S. 761f.

clique“ (*pengdang*) ins Positive verwandelt.²⁷ Kurz sieht diese Umdeutung im zeitgenössischen Kontext des gesellschaftlichen Wandels, der insgesamt die „Erfindung der Faktion“ begünstigt hat.²⁸

Der positiven Wendung des Konzeptes der ‚Faktion‘ war jedoch keine lange Dauer beschieden.²⁹ In der *Cambridge History of China* beschreibt John K. Fairbank bereits für die späte Qing-Zeit abtrünnige, um die Herrschaft streitende Gruppen. Er warnt jedoch für diese frühe Zeit vor der Übervereinfachung, diese oftmals religiös („Muslim faction“, S. 321) oder ethnisch („Manchu faction“, S. 213) konstituierten Gruppen gemäß der Zwei-Lager-These zu verorten. Die Hofpolitik im späten 19. Jahrhundert sei zwar faktionsgetrieben gewesen, jedoch:

One must also resist the temptation simply to identify the factional rivalry between the two rulers (viz. the Guangxu Emperor and the empress dowager, Cixi, J. P.) with the ideological conflict between conservatives and reformers. [...] In fact, the rivalry between the emperor and the empress dowager did not become ideological until early in 1898. [...] Moreover, the dividing line between the two factions was not as sharply drawn then as it came to be after the spring of 1898.³⁰

Die Verfestigung der politischen Faktionen gemäß zweier ideologischer Lager, wie sie Fairbank beschreibt, trat in China also erst spät auf. Im Zuge der Entwicklung politischer Theorien bildeten sich ideengeschichtliche Schulen und ihre parteiliche Interessenvertretung aus. In der Neuzeit sind dann auch im chinesischen Kontext *dang* und *pai* bzw. ‚Partei‘ und ‚Faktion‘ miteinander

27 Ouyang Xiu führt eine charakterliche Unterscheidung der Gruppenmitglieder ein und verfolgt das Argument, dass es gerade die überlegenen *junzi* 君子 (edlen Männer) seien, die eine *pengdang* ausformen können, nicht aber die minderwertigen *xiaoren* 小人 (gemeinen Männer); siehe Ouyang Yongshu 欧阳永叔: *Ouyang Xiu quan ji* 欧阳修全集 (Beijing: Beijing Shi Zhongguo Shudian, 41994), Bd. 1, S. 124f. Siehe dazu auch Kurz: „The Invention of a ‚Faction““, S. 3.

28 Kurz, „The Invention of a ‚Faction““, S. 1.

29 Bei Ari Daniel Levine heißt es dazu: „From the Song 宋 (960–1279) through the Qing 清 (1644–1911) dynasties, with some minor exceptions, ‚factions‘ (*pengdang* 朋党, *dang* 党) were defined as destructive horizontal organizations of ministers that subverted the public good of the polity and undermined monarchical authority.“ Ders.: „Public Good and Partisan Gain: Political Languages of Faction in Late Imperial China and Eighteenth-Century England“, in: *Journal of World History* 23.4 (2012): S. 841.

30 John King Fairbank: *The Cambridge History of China*, Bd. 11: *Late Ch'ing, 1800–1911, Part Two* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), S. 321.

begrifflich verwoben, bis hin zum Binom *dangpai* 党派 für ‚politische Parteien und Gruppen‘ sowie ‚Partei-gruppierungen‘ im Plural.³¹ Die Faktionsbildung konstituierte sich während der imperialen Verfassungsdebatten, setzte sich jedoch über Jahrzehnte fort und verfestigte sich in der Gründungsphase der Volksrepublik.³²

Der Begriff *pai* und seine Geschichte

Auch der chinesische Terminus *pai* ist begriffsgeschichtlich, abhängig vom Kontext, unterschiedlich besetzt. Das Zeichen leitet sich ursprünglich vom Abbild der unterschiedlichen Arme eines Flusssystemes ab.³³ Der Flusslauf bzw. die sich aus ihm abspaltenden Strömungen sind später sinnbildlich als Konzept im Sinne einer ideellen Strömung verwendet worden. Im Wörterbuch der häufigsten altchinesischen Begriffe von Wang Li 王力 werden für *pai* zwei historische Bedeutungen angegeben. Mit Quellenverweis auf das „Wudu Fu“ 吴都赋 (Prosagedicht über die Hauptstadt von Wu) von Zuo Si 左思 (ca. 250–305) bezeichnet *pai* den „Flussarm eines Gewässers“ (水的支流) und wird außerdem – jedoch erst später – als Zählheitwort (*liangci* 量词) gebraucht.³⁴ Im historischen und militärischen Kontext tritt der Terminus auch in einer verbalen Verwendung auf, und zwar mit der Bedeutung „aus-senden“, „entsenden“ bzw. „übersenden“, ähnlich dem englischen *dispatch*.

Das etymologische Wörterbuch *Ciyuan* 辞源 gibt fünf distinkte Bedeutungen für *pai* in chronologischer Reihung an: von der natürlichen Erscheinung des „Flussarms“ (*zhiliu* 支流) abgeleitet, findet sich bereits an zweiter Stelle eine abstrakte Begriffsbedeutung.³⁵ Im Sinne der Kategorisierung von

31 Xu Zhenmin 许震民 (Hrsg.): *Das neue chinesisches-deutsche Wörterbuch / Xin Han De Cidian* 新汉德词典 (Beijing: Shangwu Yinshuguan, 2009), S. 166.

32 In der letzten Dekade der chinesischen Kaiserzeit begannen Debatten zur Verfassungsreform; siehe dazu Norbert Meienberger: *The Emergence of Constitutional Government in China (1905–1908)* (Schweizer Asiatische Studien. Monographien / Études Asiatiques Suisses. Monographies 1, Bern: Peter Lang, 1980).

33 Der piktographische Ursprung wird deutlich, betrachtet man die Zeichengenese des lautgebenden Bestandteils mit dem später hinzugefügten Wasserradikal; siehe dazu Ji Xu-sheng 季旭昇: *Shuowen xinzhen* 说文新证 (Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe, 2010), S. 842.

34 Wang Li, Jiang Shaoyu 蒋绍愚 et al. (Hrsg.): *Gu Hanyu Changyongzi Zidian* 古汉语常用字字典 (Beijing: Shangwu Yinshuguan, 2005), S. 283.

35 Wu Zeyan 吴泽炎 et al. (Hrsg.): *Ciyuan* (Beijing: Shangwu Yinshuguan 1993), S. 1785.

Objekten (*shiwu zhi liubie* 事物之流别) werden – analog zu den sich aufteilenden Flussläufen – also ideologische Strömungen bezeichnet, wie aus den angeführten Komposita „(ideengeschichtliche) Schule“ (*xuepai* 学派), „religiöse Sekte“ (*zongpai* 宗派) und „parteiliche Gruppierung“ (*dangpai*) hervorgeht. Unter Berücksichtigung der etymologischen Herkunft des Wortes bzw. der Gestalt des Zeichens lässt sich ein begriffsgeschichtlicher Bogen zum heutigen konzeptionellen Verständnis der *pai* schlagen, also der Faktion im Sinne einer „Strömung“.³⁶

Im Standardwörterbuch *Xin Han–De Cidian* 新汉德词典 werden in erster Bedeutung Wörter des Wortfeldes *paibie* angegeben, nämlich „Gruppe“, „Fraktion“ und „Schule“.³⁷ Zwar ist die Verbindung mit dem Terminus *bie* 别 für „trennen; auseinanderhalten; unterscheiden; (ab)sondern“ nicht direkt negativ konnotiert,³⁸ allerdings entsteht diese in der politischen Kontextualisierung, da das ‚Abspalten‘ bzw. ‚Abgrenzen‘ im Zusammenhang mit der Gefährdung der Staatseinheit steht. Wie auch im westlichen Begriffsverständnis fordern Faktionen die innere politische Einheit heraus.³⁹ Der vermutlich synonym zur ‚Fraktion‘ verwendete Begriff ‚Faktion‘ wird hier allerdings erst in der binominalen Wortkombination mit *xi* 系 und *xing* 性 angeboten. Der entsprechende Eintrag lautet „*paixi* 派系, Faktion *f* (innerhalb einer politischen Partei u. ä.) bzw. für 派性, Faktionalismus und Cliquengeist“.⁴⁰

36 *Pai* ist hier in Abgrenzung zum frühen imperialen *dang* zu setzen, obgleich beide Begriffe in Übertragungen oft als „Faktion“ auftauchen.

37 Das Wörterbuch wird seit 1985 von der Shanghai Yinshuguan herausgegeben und ist stark von politischem Jargon und Termini im Sinne der kommunistischen Ideologie durchzogen.

38 Ulrich Unger zählt den Terminus zu den Grundbegriffen der antiken chinesischen Philosophie. Zwar listet er hier auch die – eher neutral zu bewertende – Fähigkeit, Wahrnehmungsqualitäten zu unterscheiden, unterstützt aber mit der antonymischen Verwendung zu *gong* 共, „zusammenfassen, verallgemeinern“, die vorwiegend negative Bedeutungsdimension. Gleiches gilt für die Verwendung in der von Unger nicht näher definierten Morallehre. Hier bezeichne *bie* „die Absonderung von der Gemeinschaft“ und „speziell im Mèhismus [ist ...] *pieh2 shi4* 别士 [...] der Individualist, der Egozentriker“. Siehe Ulrich Unger: *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Münster: Selbstverlag, 31998), S. 49.

39 Allerdings wird durch die Spaltung der Partei nicht das gesamte politische System tangiert, sondern lediglich die Einheit einer Partei. Innerhalb einer parlamentarischen Demokratie kann das sogar begrüßenswert sein, wenn in der Folge gesellschaftliche Interessen parteipolitisch vertreten werden.

40 *Xin Han–De Cidian*, S. 604. Allerdings legt die Übersetzung des Kompositum *paixi* als „Fraktion“ im Eintrag zu *xi* (S. 867) nahe, dass entweder ein Satzfehler vorliegt

Hingegen ist in *Lin Yutang's Chinese-English Dictionary* die Bezeichnung *faction* für *pai* nicht gelistet. *Pai* bezeichnet hier eine „[s]chool or current of thought, sect, groups of different beliefs“. ⁴¹ Obgleich der Begriff der Faktion nicht explizit genannt wird, bezeichnet *pai* den Sachgegenstand *indirekt*, nämlich politische Lager oder Faktionen, wie aus der Angabe „leftists“ bzw. „rightists“ geschlossen werden kann. Auch hier wird also das Argument gestärkt, dass *pai* in der Verwendung einen ideologischen Gehalt aufweist und die ‚Faktion‘ auch im Sinne einer sozialstrukturierenden „Gedankenschule“ zu verstehen ist.

Zudem tritt *pai* in einer Vielzahl von Binomen auf. Zu nennen sind hier exemplarisch die bereits erwähnten *dangpai* und *zongpai* sowie *jiaopai* 教派. Auch diese Komposita stützen die Annahme, dass *pai* einen ideellen oder ideologischen Hintergrund impliziert. Am Beispiel *zongpai* lässt sich verdeutlichen, dass *pai* eine Anhängerschaft konnotiert. Im religiösen Kontext bezeichnet *zongpai* die ‚Glaubensgemeinschaft‘, im politischen eine ‚Clique‘ bzw. ‚Faktionsgruppe‘. *Zongpai* ist semantisch also nicht nur in einen religiösen Kontext eingebettet, sondern weist auch eine politische Dimension auf. Hieraus leitet sich vermutlich zu einem gewissen Grad die negative Färbung ab. *Jiaopai* (‚Denomination; Konfession; Bekenntnis‘) wird benutzt, um die Zugehörigkeit zu textbasierten Religionen und Sekten zu bezeichnen.

Spätestens mit dem Ende der Kaiserzeit gewinnt die politische Faktion begriffsgeschichtlich im Kontext des Klassen- bzw. Linienkampfes (*luxian douzheng* 路线斗争) an Bedeutung. Hier entwickelt sich ergänzend zu dem Verständnis der politischen Gruppierung, *zongpai*, eine auf Ideologie basierende Parteiung bzw. politische Faktion gemäß zweier Linien. Der Linien-

oder die Begriffe ‚Fraktion‘ und ‚Faktion‘ als Synonyme und nicht als (politik-)wissenschaftlich differenzierte Konzeptbegriffe gebraucht wurden. Ein Hinweis auf das Zutreffen der zweiten Erklärungsvariante ist beim Kompositum *zongpai* 宗派 (S. 1092) zu finden, das mit den Bedeutungen „Fraktion“, „Sekte“ und „Faktion“ angegeben ist.

41 Lin Yutang (Hrsg.): *Chinese-English Dictionary of Modern Usage / Dangdai Han-Ying Cidian* 当代汉英词典, Eintrag 969A10 (*pai* 派), <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/> (Zugriff am 17. April 2017). Bemerkenswert ist, dass der Begriff *faction* auch nicht in den angegebenen Komposita *liupai*, *dangpai*, *paibie*, *paixi* oder *zuo-* bzw. *youpai* auftaucht, die häufig als Faktion bezeichnet werden. Stattdessen bezeichne *liupai* einen „branch of thought“; *dangpai* eine „political party, wing“; *paibie* „categories, schools of thought, belief“; und *paixi* die „affiliation with (school or party)“. *Zuo-* bzw. *youpai* sind „leftist, rightists“. Ebd.

kampf ist eindeutig mit der chinesischen Geschichte des 20. Jahrhunderts verbunden und vor allem mit der KPCh: „Differences in policy, strategy and even personality were depicted as ‚line struggles‘ [...] and, for decades, the history of modern China as accounted by the Communist Party was a record of such struggles“.⁴² So ist anzunehmen, dass *pai* im Sprachgebrauch den (zeitgenössischen) ideologischen Kerngehalt markiert, und zwar in Abgrenzung zur ursprünglichen politischen Faktionen im Sinne einer ‚Freundschafts-clique‘ oder einer ethnisch definierten Gruppierung.

Aus dem begriffsgeschichtlichen Vergleich beider Termini lässt sich die negative Konnotation erklären sowie die konzeptionelle Überschneidung beider Begriffe im jeweiligen zeitlichen Kontext aufzeigen. Sowohl der politischen Faktion als auch dem Begriff *pai* hängt eine ideelle, sozialstrukturierende Bedeutung an, die es gilt, in einem Forschungsansatz zum Faktionismus zu beachten. Darüber hinaus ist ein begriffsgeschichtlicher Doppelbefund festzuhalten. Erst im Kontext des Klassenkampfes bezeichnet der Begriff *pai* den Sachgegenstand der politischen Faktion im Sinne einer politisch-ideologischen Strömung. Und zwar werden in der Volksrepublik spezifisch die ‚innerparteilichen Flügel‘ der KPCh mit *pai* benannt. Zuvor finden sich in der chinesischen Geschichte für das Phänomen der politischen ‚Faktionsbildung‘ mehrere terminologische Entsprechungen. Im westlichen Sprachgebrauch existieren hingegen viele Synonyme, um den fachlich engdefinierten Sachgegenstand ‚politische Faktion‘ zu bezeichnen.⁴³

Die Verwendung des Faktionsbegriffs in China bleibt aufgrund des ausgeführten Bedeutungskontextes problematisch. Darüber hinaus lässt sich der Trend zu immer mehr synonymen Begriffen in der westlichsprachigen Forschung auf die fachliche Debatte zurückführen, in der nicht nur das Konzept, sondern auch die fortwährende Existenz der Faktion in Frage gestellt werden.⁴⁴ So ist erkennbar, dass in der Gegenwart ideologisch fundierte Strömungen innerhalb der KPCh, also Faktionen, von dem destabilisierenden Faktions-

42 Geremie R. Barmé: „The Children of Yan’an: New Words of Warning to a Prosperous Age [*Shengshi xin weiyán* 盛世新危言]“, in *China Heritage Quarterly* 26 (2011), http://www.chinaheritagequarterly.org/features.php?searchterm=026_yanan.inc&issue=026 (Zugriff am 17. Dezember 2014).

43 Der begriffliche Bedeutungskomplex für den ‚chinesischen Faktionismus‘ scheint sich tendenziell auszudehnen.

44 Siehe dazu Miller, „The Trouble with Factions“; und Brown, *The New Emperors*, S. 14–21.

kampf (z. B. während der Kulturrevolution) abzugrenzen sind. Wie der Rückblick auf die Begriffsgeschichte gezeigt hat, bedarf es auch in der Fachdebatte einer konzeptionellen Anpassung, um den sozialen Wandel geltend zu machen (ähnlich wie auch Ouyang Xiu im 11. Jahrhundert argumentierte).

Zusammenfassend ist die politische ‚Faktion‘ eine Bezeichnung für eine analytische Kategorie. Zwar ist der Begriff aufgrund seines historischen Entstehungskontextes weiterhin negativ belegt, bezeichnet jedoch den Untersuchungsgegenstand vortrefflich. Die negative Konnotation findet sich in der östlichen wie westlichen Begriffsgeschichte und ist kein wissenschaftstheoretisches oder kulturelles Spezifikum in der Chinaforschung. Der Begriff der Faktion ist ein analytischer Terminus, über den man sprechen kann.

Analysiert und operationalisiert wird die Faktion in der Faktionismusforschung. Der nächste Abschnitt widmet sich den wissenschaftstheoretischen Erkenntnissen der Erforschung von Faktionstätigkeit in China und führt eine sozialkonstruktive Lesart der politikwissenschaftlichen Rollentheorie ein.

Mit welchem Ansatz ist politischen Faktionen beizukommen?

Wie erforscht man ein politisches Phänomen, das einerseits lieber verschwiegen oder gar negiert wird und andererseits der Natur der Sache gemäß nicht durch eine offizielle Institutionalisierung oder einen hohen Organisationsgrad trennscharf auszumachen ist? Dies ist eine schwierige, jedoch nicht unlösbare Aufgabe. Prinzipiell ist zu erkennen, dass die Beschreibung des Phänomens einer politischen oder religiösen Gruppierung, die nach Macht strebt, ihre Interessen vertreten und eine abweichende Weltanschauung anbietet, eine lange Tradition in China hat. Der Rückblick auf die Begriffsgeschichte zeigt jedoch auch, dass unter dem (historischen) Faktionsbegriff verschiedenste Zusammenschlüsse subsumiert wurden.

Im Sinne einer analytischen Betrachtung ist dagegen definitorische Genauigkeit gefragt. Eine politische Faktion ist durch zwei Konstituenten bestimmt: Sie ist organisatorisch informell und innerparteilich. Chinas politischer Faktionismus ist zudem durch eine dichotome Paarbildung aus zwei Faktionen gekennzeichnet. Im zeithistorischen Kontext Chinas ist diese Merkmalsbeschreibung um die ideologische Ausrichtung ‚links‘ vs. ‚rechts‘ erweitert worden. Wie ausgeführt, ist eine solche scharfe Trennung empirisch-

analytisch problematisch. Daher wird hier auf der klassischen Dichotomie aufbauend eine rollentheoretische Lesung vorgeschlagen. Voraussetzung für das rollentheoretische Verständnis ist die Ausdifferenzierung faktionsgebundener Rollenidentitäten, nach der die Faktionen über ihr anhängendes Selbstverständnis, das sie über China bzw. über Chinas Positionierung in der Welt haben, unterschieden werden können.

Die Vorstellung, dass zwei widersprüchliche Teile ein Ganzes bilden, baut auf eine lange Tradition in der chinesischen Philosophie. Die Dichotomie in Anlehnung an das politische Links-Rechts-Schema⁴⁵ liefert für die Einordnung der zwei politischen Ausrichtungen bis heute ein ideentheoretisches Gerüst. Sie bildet ein idealtypisches Schema, das so gewinnbringend wie verwirrend ist. Die Idealtypen bleiben in dem Maße vage, als dass die dichotomen Begriffspaare je nach zeitgeschichtlichen Kontext mit ‚Revolutionäre‘ versus ‚Revisionisten‘,⁴⁶ ‚revolutionär-ideologisch‘ versus ‚pragmatisch-rationalisierend‘,⁴⁷ ‚Prinzen‘ versus ‚Pragmatiker‘ oder ‚Populisten‘ versus ‚Elitisten‘⁴⁸ bezeichnet werden. Eine dynamische Entwicklung im jeweiligen zeithistorischen Kontext verwässert ein originär analytisches oder sehr eng definiertes Konzept. Pointiert gesagt verkommt der Begriff zu einem Instrument der umgangssprachlichen Deskription, d. h. nicht alle informellen Subgruppen sind im analytischen Sinne Faktionen. Allerdings bestätigt die wiederholte Begriffsnutzung⁴⁹ den dichotomen Kern in der Kategorienbildung.⁵⁰

45 Xu, „Zhongguo sanshi nian zuoyou zhi zheng“; ders.: „Zhongguo sanshi nian ge pai shehui sichao lai yuan“ 中国三十年各派社会思潮来源, in: *Gongshi Wang* 共识网, 17.01.2014, http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20100120820.html (Zugriff am 5. November 2015); Hui Qin, „Die Interaktion zweier Spannerraupen – Wie ich die globale Wirtschaftskrise sehe“, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg): *Wie China debattiert. Neue Essays und Bilder aus China* (Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 2009), S. 153.

46 Siehe Bill Brugger: *China, Radicalism to Revisionism: 1962–1979* (Totowa, N. J.: Barnes & Noble Books, 1981).

47 Carl A. Linden: „Opposition and Faction in Communist Party Leadership“, in: Belloni/Beller, *Faction Politics*, S. 374.

48 Cheng Li: „One Party, Two Coalitions in China’s Politics“, in: *East Asia Forum*, 16.08.2009, <http://www.eastasiaforum.org/2009/08/16/one-party-two-coalitions-in-chinas-politics/> (Zugriff am 23. September 2015).

49 Siehe dazu die Aufsätze von Xu Youyu (Fn. 45).

50 Auffällig erscheint dabei, dass auch in der westlichsprachigen Literatur zur innerparteilichen Faktionalismustätigkeit die Suche nach neuen oder umschreibenden Bezeichnungen aufkommt. Dies kann am Beispiel des Autors Cheng Li veranschaulicht werden. Er nähert

Schon vor der Gründung der Volksrepublik zwischen 1946 und 1949 kam es zu schnell wechselnden Fronten innerhalb der KPCh. Die Prinzipien von Yan'an 延安 erodierten innerhalb kurzer Zeit, die Entscheidungsfindung wurde in den Jahren 1947 und 1948 zentralisiert, was zu Lasten der Masselinie ging.⁵¹ In dieser Zeit gab es vielleicht keine Zersplitterung in der Führungsriege, dennoch kam es über den „Großen Sprung nach vorn“ (*Da yuejin* 大跃进, 1958–1961) zu grundsätzlichen ideologischen Auseinandersetzungen innerhalb der Partei und Führung über den besten (ökonomisch-gesellschaftlichen) Entwicklungsweg.: „[T]he political climate often went to radical extremes and an excessive concern for production and ‚ultra-left‘ idealism resulted in ‚mistakes‘“.⁵² 1957 hatte Mao Zedong 毛泽东 (1893–1976) zwar das Ende der stürmischen Klassenkämpfe der Massen erklärt, aber „der Klassenkampf zwischen den verschiedenen politischen Kräften und der Klassenkampf zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie auf ideologischen Gebiet wird noch lange andauern und zuweilen sogar sehr scharf werden“.⁵³ Der Hauptkonflikt („major cleavage“) liegt allerdings in den unterschiedlichen Entwicklungswegen und verhärtete sich erst nach dem Desaster des Großen Sprungs.⁵⁴ Die Faktionsbildung in dieser Phase hat man seinerzeit in der Faktionismusforschung und auch jetzt noch vorwiegend deskriptiv behandelt.

Das Phänomen der Faktion wurde von der Wissenschaft als Erklärungsmotiv für politisches Geschehen herangezogen. Zwei Faktionen repräsentieren in diesen Analysen die zwei ideologischen Linien im politischen

sich dem Phänomen des politischen Faktionismus z. B. über die personelle Bindung von Politikern zu Sekretären (*mishu* 秘书), die vererbte bzw. organisatorische Bindung aus *princelings* bzw. Mitgliedern der Jugendliga oder beschreibt Faktionismus als System aus einer Partei und zwei Koalitionen. Siehe dazu Cheng Li: „The *Mishu* Phenomenon: Patron-Client Ties and Coalition-Building Tactics“, in: *China Leadership Monitor* 4 (2002): S. 1–10; ders.: „The Battle for China’s Top Nine Leadership Posts“, in: *The Washington Quarterly* 35.1 (2012): S. 131–145; ders., „One Party, Two Coalitions in China’s Politics“.

51 Brugger, China, Radicalism to Revisionism, S. 13f.

52 Ebd., S. 14.

53 Aus „Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke“ (*Guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun de wenti* 关于正确处理人民内部矛盾的问题), 27.02.1957, zitiert nach: Mao Tsetung, *Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung*, Sonderausgabe (Paderborn: Voltmedia, 2005), S. 13.

54 Brugger, China, Radicalism to Revisionism, S. 15.

Macht- und Entscheidungskampf,⁵⁵ die in Relation zueinander stehen und sich aus sozialer Bindung konstituieren. In den anschließenden fünf Jahren folgte eine Konsolidierungsphase, in der sich Liu Shaoqi 刘少奇 (1898–1969) mit einem wirtschaftlichen Entwicklungsplan durchsetzte.⁵⁶ Wider Erwarten einte Mao Zedong nach der missglückten Kampagne die Führungsriege erneut hinter sich und bereitete den Weg für die anschließende Kulturrevolution (*Wuchan Jieji Wenhua Dageming* 无产阶级文化大革命, 1966–1968/1976).⁵⁷ Spätestens mit der Festnahme Lius 1967 stellte sich heraus,⁵⁸ dass der politische Machtkampf einem ideologischen Linienkampf gleichkam und bis in die höchste Führungsriege der KPCh reichte. Bis dato beschreibt die Fachwissenschaft diesen Faktionismus in China als eine spezielle Form der sozialen Tauschbeziehung, Andrew Nathan bezeichnet sie sogar als fast vertraglich bindend, als „quasi-contractual sub-type of exchange relationship“.⁵⁹ Huang Jing folgte Jahre später in seiner Analyse der Kulturrevolution der Ansicht, dass die Differenzen auf das Machtpolitische reduziert werden könnten: „[T]he Mao-Liu conflict was essentially a power struggle rather than a two-line struggle“.⁶⁰ Allerdings kommt er an anderer Stelle zu der widersprüchlichen Aussage, dass der innerparteiliche Konflikt

55 Für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den ideologischen Strömungen zur damaligen Zeit siehe u. a. Ludwig Traut-Welser: *Die geistigen und ideologischen Strömungen im chinesischen Kommunismus – Kontinuität und Wandel* (Hannover: Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen, 1961).

56 Mao Zedongs sogenannte Politik der „Drei roten -Banner“ (*San mian hongqi* 三面红旗) wurde zunächst zurückgedrängt, da sie als Grund für die ökonomische Krise angesehen wurde. Die Konsolidierungsphase hielt bis 1965 an. Siehe auch Uwe G. Fabritzek: *China, Modell oder Mythos?* (Erlangen: Verlag Union Aktuell, 1978), S. 46.

57 Die Kulturrevolution wird in der Fachliteratur dahingehend diskutiert, dass entweder die wiederhergestellte militärische und politische Kontrolle bzw. erst Maos Tod deren Ende markiert. Siehe dazu speziell Lazlow Ladany: *The Communist Party of China and Marxism, 1921–1985* (Stanford, Ca.: Hoover Institution Press, 1988), S. 349–350. Für detaillierte Ausführungen zu dieser Zeit siehe auch Douwe Wessel Fokkema: *Report from Peking. Observations of a Western Diplomat on the Cultural Revolution* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1972).

58 Liu galt lange als ein Vertrauter Mao Zedongs, der für wirtschaftlichen Erfolg durch Industrialisierung stand. Er wurde 1980 posthum rehabilitiert.

59 Andrew Nathan: „A Factionalism Model of CCP Politics“, in: *China Quarterly* 53 (1973): S. 38.

60 Huang Jing: *Factionalism in Chinese Communist Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), S. 31.

von den unterschiedlichen Ansichten der Führer hinsichtlich der nationalen Interessen herrührte, was wiederum zu unterschiedlichen Problembewertungen geführt habe.⁶¹ Mit diesem liberalen Erklärungsansatz bezieht Huang die Interessen und Präferenzen von politischen Akteuren ein. Er negiert jedoch gleichsam die konstitutive Forschungsauffassung, der zufolge gerade aus der differenzierten sozialkonstruktiven Perspektive zweier politischer Linien die korrespondierenden Interessen für den Machtkampf erst entstehen.⁶² In diesem Artikel wird darüber hinaus argumentiert, dass sich Faktionen durch ihre Anhängerschaft als soziale Zusammenschlüsse aufgrund einer ideologischen Übereinkunft über die Selbstidentifikation Chinas bilden – und daher wiederum sozialstrukturierend wirken.

Die soziale Bindungsanalyse blieb weiterhin für die Faktionismusforschung relevant. So ermittelte Dittmer, dass „old nodes“ zwar ihre Relevanz eingebüßt haben, aber neue Knotenpunkte hinzukämen.⁶³ In der Rezeption findet sich auch der Verweis auf das chinesische Beziehungssystem (*guanxi* 关系) oder die *mishu*-Bindungen (秘书).⁶⁴ Nach Mao Zedongs Ableben setzte sich bekanntlich der liberale Arm durch. Mit einem stillschweigenden Konsens verfolgte Deng Xiaoping 邓小平 (1904–1997) eine Entwicklungspolitik der ökonomischen Liberalisierung, mit einem gemäßigten Interessenpluralismus als Resultat. Vor diesem Hintergrund wurden die Forschungsansätze zum Faktionismus reevaluiert und Chinas Faktionismus im Kontext des politischen Systems betrachtet.⁶⁵ Unter Berücksichtigung des Liberalismus und Institutionalismus erfuhr Chinas politischer Faktionismus erstmalig in den 1990ern ein Revival in der politikwissen-

61 Ebd., S. 29.

62 Alexander Wendt hatte zuvor argumentiert, dass staatliches Handeln oft über Interessen erklärt werde, dass jedoch diese Interessen auf einer ideellen Überzeugung oder „idealistic ontology“ basieren. Siehe ders.: *Social Theory of International Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), S. 113.

63 Lowell Dittmer: „Reform and Chinese Foreign Policy“, in: Chien-min Cao, Bruce J. Dickson (Hrsg.): *Remaking the Chinese State* (London: Routledge, 2001), S. 174.

64 Li, „The *Mishu* Phenomenon“. Siehe Fn. 50.

65 Andrew J. Nathan, Kellee S. Tsai: „Factionalism: A New Institutional Restatement“, in: *The China Journal* 34 (1995), S. 157–192; Tang Tsou: „Chinese Politics at the Top: Factionalism or Informal Politics? Balance-of-Power Politics or a Game to Win All?“, in: *The China Journal* 34 (1995), S. 95–156.

schaftlichen Forschung. Hier wurde der systemische Charakter Gegenstand der Analyse.

Für die Gegenwart ist die empirische Analyse von politischen Faktionen nicht obsolet geworden. Allerdings ist die zeitgeschichtliche Dynamik zu beachten. Ihre inhaltliche Ausrichtung ist dahingehend dynamisch, als dass die pluralistische Entwicklung der vergangenen vier Dekaden einfließt. Eine detaillierte Phänomenbeschreibung sowie Beziehungsanalysen liefern Hinweise, politischen Dissens zu identifizieren und diesen im politischen Spektrum zu verorten. Liberal-institutionalistische Ansätze weisen den Faktionen z. B. fixe Präferenzen für die Politikgestaltung zu oder untersuchen ihr institutionalisiertes Wechselspiel für das politische System Chinas im Allgemeinen. Allerdings stoßen diese Ansätze an Grenzen. Eine genaue Bestimmung der Akteure bleibt schwierig, da die individuellen Personen nur vage zeitaktuell verortet werden können. Die Zugehörigkeit zu einer Faktion zeigt sich oftmals erst retrospektiv, zumeist erst durch die Verurteilung der anderen, nachdem diese den politischen Machtkampf gewonnen haben.

Kurzum, die bisherige Forschung zum chinesischen Faktionalismus lässt sich in einen phänomenologisch-deskriptiven und einen institutionalistisch-akteursgebundenen Forschungsstrang aufteilen. Die beschreibende Forschung widmet sich dem Phänomen der Faktionen meist in historischer Betrachtung oder greift auf journalistische Kommentare zurück. Aus einer liberal-institutionalistischen Forschungstradition stammend, begegnen die zumeist theoriegeleiteten Ansätze dem chinesischen Faktionalismus über die (liberal-ökonomischen) Interessen der Akteure (Wirtschaftsinteressen der Militärs oder der Vertreter der Staatsunternehmen) bzw. über die systemische Relevanz oder Handlungslogik der Institution selbst. Es wird beschrieben, wie parallel zur gesellschaftlichen Pluralisierung und Fragmentierung sozioökonomische Machtzentren entstehen.⁶⁶ Als Folge treten nun mehrere elitäre Gruppen und „Modernisierungsgewinner der ökonomischen Reformen“ zur dokumentierten Dichotomie hinzu. Diese lokalen Netzwerke und interessenorientierten Subgruppen, wie die Shanghai-Gruppe,⁶⁷ die Gruppe der Staatsunternehmen,

66 Siehe dazu Claudia Derichs, Thomas Heberer (Hrsg): *Die politischen Systeme Ostasiens* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2013), S. 114f.

67 Li bezeichnet dieses lokale Netzwerk als „Shanghai Gang“; siehe dazu: Cheng Li: „Political Localism Versus Institutional Restraints: Elite Recruitment in the Jiang Era,“ in: Barry

familiäre Verbände und *Princeling*-Verbindungen, bestehen fort oder entstehen durch lokale, provinzielle Kooperationen oder entlang bestimmter sektoraler Interessen in definierten Wirtschaftszweigen (wie z. B. die *Soil Group*) und dem Militär. Ein gemäßiger Pluralismus gesellschaftlicher Institutionen ist das Resultat und bietet Anreiz, Chinas *sozialistische Identität* innenpolitisch zu hinterfragen.⁶⁸

Zwar kann durch die gesellschaftliche Pluralisierung eine weitere Fragmentierung und damit das Aufkommen neuer Begriffsdefinitionen erklärt werden. Jedoch stoßen diese Ansätze an ihre Grenzen, wenn es darum geht, die Deutung von Weltgeschehen und den daraus folgenden sozialstrukturierende Einfluss einzubeziehen,⁶⁹ die den politischen Faktionen begriffsgeschichtlich immanent ist. Die rollentheoretische Lesart lässt hier die tradierte Dichotomie zu, indem eine Differenzierung von sozialstrukturierenden Rollenidentitäten vorgenommen wird, aus der nachfolgend interaktives Rollenverhalten verstanden werden kann.⁷⁰ Durch diese Rollenidentitäten können Chinas Faktionen definierend unterschieden werden. Der Ansatz sozialer Rollentheorie bietet dahingehend den Mehrwert, sich dem ‚einen Zentrum, zwei Standpunkte‘⁷¹ über zugrundeliegende Rollenvorstellungen Chinas inhaltlich zu nähern. Die zwei Standpunkte verweisen auf die Faktionen eines politischen Ganzen, die institutionalisierte Partei.

Naughton, Dali L. Yang (Hrsg.): *Holding China Together. Diversity and National Integration in the Post-Deng Era* (New York, N. Y.: Cambridge University Press, 2004), S. 30.

68 Lowell Dittmer, Samuel S. Kim: *China's Quest for National Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

69 Siehe dazu Wendt, *Social Theory of International Politics*, u. a. S. 113, Fn. 46.

70 Der rollentheoretische Ansatz geht davon aus, dass eine Identitätsbegründung kollektiver Akteure vorgelagert ist und sich daraus Interessen und Präferenzen für das Handeln der jeweiligen Akteure ergeben. Zunächst folgt also die identitäre Begründung einer sozialen Rolle, die bestimmte Handlungsoptionen begünstigt oder verhindert. Einem Lehrer mit der Selbstidentifikation „Humanist“ ist die körperliche Züchtigung per se untersagt. Aus der Rollenidentität wird eine Rollenoption ermittelt, die dann im Zusammenwirken mit einem ko-konstitutiven Gegenrollenpartner vervollständigt werden muss, d. h. eine Lehrperson wird erst dann zum Lehrer, wenn es einen ko-konstitutiven Schüler in der Gegenrolle dazu gibt. Siehe dazu Sebastian Harnisch: „Dialogue and Emergence“: George Herbert Mead's Contribution to Role Theory and His Reconstruction of International Politics“, in: Sebastian Harnisch, Cornelia Frank, Hanns Maull (Hrsg): *Role Theory in International Relations. Contemporary Approaches and Analyses* (New York: Routledge, 2011), S. 36–54.

71 Siehe auch Fn. 5.

Chinas Faktionalismus ist somit der Kampf um die soziale Konstruktion Chinas selbst. In einen größeren wissenschaftlichen Kontext gesetzt, basiert diese Feststellung darauf, dass politischen Faktionen eine distinkte Selbstidentifikation Chinas bereithalten, die sich in unterschiedlichen Rollenverständnissen auswirkt. Hinter den Faktionen steckt folglich mehr als der bloße Kampf um sachliche Interessenpolitik. Sie repräsentieren nicht nur einen sachthemenorientierten liberalen Machtkampf um materielle Güter und ihre Verwendung, sondern gründen auf einer varianten Deutung von Welt und der daraus resultierenden Rolle Chinas in dieser Welt. Diese sozialkonstruktive Deutung wirkt sich entsprechend handlungsanleitend auf Chinas Innen- und Außenpolitik aus.

Wenn Chinas Selbstidentifikation domestisch hinterfragt oder angefochten wird, zeigt sich dies im gesteigerten Faktionalismus zweier Faktionen und zumeist begleitet von nachhaltigen und wegweisenden politischen Positionen innen- und außenpolitischer Natur. Selbst die gesellschaftlich initiierte Debatte um die Ausweitung politischer Reformen Ende der 1980er Jahre, die 1989 durch den „Zwischenfall am Tor des Himmlischen Friedens“ (*Tian'anmen shijian* 天安门事件) wurden, brachte die zwei politischen Faktionen ins Spiel.

Auch aktuell bedient das politische Handeln in der Führungsriege Chinas diese klassische Dichotomie. Schon Mao Zedong waren die Faktionen verhasst, und auch Deng Xiaoping, der ansonsten für seine Liberalisierungspolitik gerühmt wird, wurde die faktionspolitische Kontroverse lästig. Kurzerhand rief er im Zuge der zweiten Reformkampagne zu Beginn der 1990er Jahre, nach seiner Inspektionstour in den Süden, zum „Nicht-Streiten“ auf.⁷² In der politischen Debatte scheint nicht nur der Faktionalismus tabuisiert, sondern ein Mantel des Schweigens auch über dem Begriff *pai*, ‚Faktion‘, zu liegen. Ähnlich geschah es im Zuge der jüngsten Antikorruptionskampagne – chinesische Kollegen rieten (vorsorglich) zum Stillschweigen.⁷³

72 Siehe dazu: Xu Youyu 徐友渔: „Zhongguo sanshi nian ge pai shehui sichao lai yuan“ 中国三十年各派社会思潮来源, in: *Gongshi Wang* 共识网, 17.01.2014, http://www.21c.com.net/articles/sxwh/shsc/article_20100120820.html (Zugriff am 5. November 2015).

73 Siehe dazu Fn. 1.

Die Bedeutung der politischen Leitlinie „Ein Zentrum, zwei Standpunkte“ für das Verständnis chinesischer Gegenwartspolitik

Mit Eintritt in das 21. Jahrhundert lassen sich in China zwei Entwicklungsphasen ausmachen: die Revitalisierung der sozialistischen Sozialkonstruktion mit der „neuen Linken“ (*xin zuopai* 新左派)⁷⁴ und die Eindämmung des westlich ausgerichteten Interessenpluralismus nach der Machtübernahme Xi Jinpings. Im Vorlauf des Machtwechsels beobachtet man das Erstarken der linken Kraft im Machtkampf innerhalb der links-ausgerichteten Faktion um Bo Xilai 薄熙来.⁷⁵ Als Angehöriger der Zweiten Roten Generation befürwortet Xi traditionell die starke Rückbesinnung auf marxistische Philosophie und Werte, die nun verstärkt in die politische Agenda einfließen.⁷⁶ Ein Rückgriff auf den tradierten Linienkampf des chinesischen

74 Zhao Feng: „Xin zuopai‘ shili huichao tanxi“, S. 59–61; Josie-Marie Perkuhn: „Chinas außenpolitischer Rollenwandel im Kontext der Verrechtlichung internationaler Beziehungen und seiner gesellschaftspolitischen Folgen“, in: Christian Soffel, Tilman Schalmey (Hrsg): *Harmonie und Konflikt in China* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2014), S. 247.

75 Bo Xilai wurde 1949 in Dingxiang 定襄, Shanxi 山西, als Sohn eines der ‚Acht Unsterblichen‘ (*ba da yuanlao* 八大元老), Bo Yibo 薄一波 (1908–1993), geboren und gehört somit zu den *princelings* der Zweiten Generation. In China wurde mit dem Terminus *ba da yuanlao* bzw. kurz *ba lao* 八老 die Gruppe der ersten Führungsgeneration aus Deng Xiaoping, Chen Yun 陈云 (1905–1995), Peng Zhen 彭真 (1902–1997), Li Xian-nian 李先念 (1909–1992), Yang Shangkun 杨尚昆 (1907–1998), Wang Zhen 王震 (1908–1993), Deng Yingchao 邓颖超 (1904–1992) und Bo Yibo bezeichnet. In Anlehnung an die daoistischen Acht Unsterblichen (*ba xian* 八仙) verbreitete sich im Englischen die Bezeichnung ‚Eight Immortals‘. Bo Xilai war der amtierende Parteisekretär in Chongqing 重庆. Nach ihm und seinen Anhängern ist das „Chongqing-Modell“ benannt, das im Gegensatz zum verbreiteten „Guangdong-Modell“ (广东) eine Rückbesinnung auf sozialistische Werte und mehr Verteilungsgerechtigkeit fordert. Auch in der westlichen Presse und in der Wissenschaft hat das Thema des ideellen Wandels in der chinesischen Führung mittlerweile Einzug gehalten. Für weitere Ausführungen siehe die Handreichung des European Council on Foreign Relations: „One or Two China Models?“, 11.2011, S. 1–16, http://www.ecfr.eu/page/-/China_Analysis_One_or_two_Chinese_models_November2011.pdf (Zugriff am 27. Mai 2017). Am 15. März 2012 wurde Bo Xilai seines Postens enthoben und 2013 wegen Korruption und Machtmissbrauch zu lebenslanger Haft verurteilt.

76 Siehe Xinhuanet: „Xi Stresses Adherence to Marxist Philosophy“, 04.12.2013, http://news.xinhuanet.com/english/china/2013-12/04/c_132941390.htm (Zugriff am 14. Januar 2016); Evan Osnos: „Born Red“, in: *The New Yorker*, 06.04.2015, <http://www.newyorker.com/magazine/2015/04/06/born-red> (Zugriff am 10. Oktober 2015). Vor diesem Hintergrund wird u. a. auch der von Xi Jinping propagierte „Chinesische Traum“ (*Zhongguo meng* 中

Faktionalismus galt hinsichtlich des ökonomischen Entwicklungsdiktats für das Verständnis chinesischer Gegenwartspolitik als obsolet; mit dem Machtwechsel erweist sich aber das Gegenteil.

Wie der Faktionalismus unterliegt auch das Thema des Klassenkampfes einem stillschweigenden Tabu. Es gebe keinen aktiven Klassenkampf mehr, so lautet die inoffizielle Übereinkunft zu Wang Weiguangs Beitrag,⁷⁷ der von der Unmöglichkeit, den chinesischen Klassenkampf auszulöschen, ausging. Die Behauptung Wang Weiguangs, dass der ideologische Linienkampf überdauere, ist jedoch nicht von der Hand zu weisen und selten so aktuell gewesen.

In zwei Gesprächen mit anonymen Informanten hieß es unabhängig voneinander dazu, der Beitrag habe auf Intervention offizieller Stellen hin *intern* zurückgenommen werden müssen, denn von einem Linienkampf der zwei Strömungen könne – öffentlich – sicherlich nicht die Rede sein.⁷⁸ Bemerkenswert ist, dass gerade in der Rezeption von Wangs Statement der Klassenkampf mit dem an die Oberfläche getretenen Faktionalismus assoziiert wird und diese (intern-offizielle) Reaktion auf das Statement als eine Tabuisierung des Zwei-Linien-Faktionalismus verstanden wird. Gegenwärtig sei sprich-

国梦) analysiert oder Xis Weltansicht hinterfragt. Siehe z. B. Jeffrey A. Bader: „How Xi Jinping Sees the World ... and Why“, in: *Brookings Institution Press*, 02.2016, http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2016/02/xi-jinping-worldview-bader/xi_jinping_worldview_bader.pdf (Zugriff am 4. März 2016); Dingding Chen: „4 Reasons Xi Jinping Is a Serious Reformer“, in: *The Diplomat*, 09.2014, <http://thediplomat.com/2014/09/4-reasons-xi-jinping-is-a-serious-reformer/> (Zugriff am 25. März 2015).

⁷⁷ Wang Weiguang: „Guonei jieji douzheng shi bu keneng ximie de“. Hier möchte ich auf Fn. 1 verweisen: Eine öffentliche Äußerung konnte dazu bis dato nicht ermittelt werden. Der geschilderte Eindruck entstand in inoffiziellen Interviews sowie bei Gesprächen mit Wissenschaftlern, in denen diese sich von Wangs Position eindeutig distanzieren oder diese als gefährlich kritisieren. Ursprünglich soll der Beitrag als Stellungnahme für die CASS veröffentlicht worden sein, was Gerüchten zufolge unterbunden wurde. Die als Quelle verwendete Website *Sina Weibo* (*Xinlang Weibo* 新浪微博) verweist allerdings auf die Herkunft aus der *Hongqi wengao* 红旗文稿, einer Beilage der zweiwöchentlich erscheinenden Parteizeitschrift und Organs des Zentralkomitees der KPCh *Qiushi* 求是, wodurch dem Statement ein offizieller Charakter verliehen worden wäre. Auf der Website der *Qiushi* unter <http://www.qstheory.cn/> ist der Aufsatz allerdings nicht mehr zu finden.

⁷⁸ Ein schriftlicher oder öffentlich zugänglicher Beleg für die Behauptung konnte nicht ausfindig gemacht werden. Aus Gründen des Informantenschutzes kann an dieser Stelle lediglich die Glaubwürdigkeit der informellen Interviewpartner versichert werden.

wörtlich geboten, die „Füße stillzuhalten und abzuwarten“ – zu groß sei die Gefahr, selbst unter die Räder zu geraten. Im Vertrauen und Kontrast zur Tabuisierung wurde mir mehrfach mitgeteilt, dass dieser ‚Klassenkampf der ideologischen Linien‘ mit ihren Lagern aus Reformern und Revisionisten, Kapitalisten und Kommunisten, der *Taizi pai* 太子派 (*princelings*) und ihrem Gegenüber, der *Tuan pai* 团派 (Ligisten), stattfindet und sogar wieder neu entfacht sei.

Die aus der das Phänomen beschreibenden Forschung entnommene Zuordnung greift jedoch zu kurz. Die dichotomen Unterscheidungen weisen jeweilige Deutungskontexte auf, negieren aber die zu Grunde liegende sozialstrukturierende Bedeutung der zwei Faktionslinien für Chinas politische Selbstidentifikation in der Weltgemeinschaft. Mit der erneut entfachten Debatte zeichnet sich ab, dass nicht nur ein personell getriebener Machtkampf die Politik beherrscht, sondern vielmehr die Frage des politischen Selbstverständnisses und der (rollentheoretischen) Positionierung Chinas in der Welt hintergründig für die dichotome Faktionsausbildung war und weiterhin regulative Wirkung hat. Dies ergibt sich aus den aufgeworfenen Fragen, wie z. B., ob Chinas politisches System eine weitere institutionelle Öffnung bezüglich des Wirtschaftssystems vornehmen oder gar sozialistische Kernelemente in die Welt exportieren sollte. Rollentheoretisch verbergen sich dahinter zwei Rollenverständnisse – China als internationaler Kooperationspartner und als einer führenden Nation, die in der Verantwortung steht, Normen zu exportieren.

In seinem Statement bestätigt Wang nicht nur die Relevanz der politischen Faktionen für Chinas Politik, sondern auch den Kampf um dieses Selbstverständnis als zentrales Antriebsmoment. Er schildert, dass der klassische Kampf um Sozialismus und Kapitalismus international und national fortgeführt werde, und folgert:

[Damit] steht fest, der internationale Klassenkampf ist unauslöschlich, und der nationale Klassenkampf ist ebenfalls unauslöschlich.

这就决定了国际领域内的阶级斗争是不可能熄灭的，国内的阶级斗争也是不可能熄灭的。

Diese Aussage Wangs rekurriert indirekt auf die zwei politischen Faktionen, die sich historisch darin unterschieden, im Sinne Maos einen sinisierten Sozialismus zu verfolgen, welcher antagonistisch konstruiert war, oder Liu

Shaoqis bzw. Deng Xiaopings Weg anzunehmen, der sich affirmativ an der jeweiligen komplementierenden Referenzgruppe orientierte und Chinas internationale Kooperation begünstigte.⁷⁹

Mit „Klassenkampf“ meint Wang hier auch den Kampf der zwei Systeme, wobei die kapitalistischen Nationalstaaten in der internationalen Wahrnehmung auf verzernte Art und Weise gegenüber den sozialistischen Nationalstaaten aufgewertet würden:

Kaum erwähnt man einen Nationalstaat, wird in den Augen mancher gleich dem ganzen Volk ein Etikett aufgedrückt; bei kapitalistischen Staaten heißt es, dass [in ihnen] die Interessen des gesamten Volkes repräsentiert würden, dass sie Staaten jenseits der Klassen seien, während sozialistische Staaten als böse, gewalttätig und autokratisch bezeichnet werden.

在一些人眼中，一提到国家，总是冠以全民的招牌，把资产阶级国家说成是代表全民利益的、超阶级的国家，而把无产阶级国家说成是邪恶的、暴力的、专制的国家。

Damit perpetuiert der Autor selbst ein antagonistisches Rollenverständnis, das sozialkonstitutiv begründend für die Differenzierung der zwei Faktionen, nämlich der maoistischen Linie war.

Die Kritik an der internationalen Rollenverteilung richtet sich dem Verständnis der Informanten nach zu urteilen an die innenpolitischen Faktionen. Im (gegenwärtigen) Sozialismus mit chinesischen Besonderheiten habe zwar sowohl die kapitalistische als auch die sozialistische Wirtschaftsweise ihre Berechtigung, allerdings propagiert der Autor im Folgenden die Vorteile marxistischer Ideologie für die Gegenwart. Damit bestätigt Wang den faktionsgebundenen Linienkampf der zwei Entwicklungswege für China und indirekt die Veränderung zum antagonistischen Rollenverständnis, indem sich China durch Abgrenzung und die zugeschriebene Verurteilung definiert.

Dass das Statement Wangs in die Kritik geraten ist und angeblich unterdrückt wurde, versteht sich weniger aus der Annahme, Faktionen seien obsolet geworden, sondern vielmehr aus der Regierungstradition, den Faktionalismus in China zu negieren. Der ideologisch begründete Linienkampf ist

⁷⁹ Im Falle Liu Shaoqis bezog sich die Rolle Chinas auf die Internationale Kommunistische Bewegung und präferierte eine rollenindizierte Wissenschafts- und Wirtschaftskooperation. Vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen Kontextverschiebung bezog sich die Rolle Chinas unter Deng Xiaoping auf die Vereinten Nationen bzw. die internationale Staatengemeinschaft in Gänze.

vital und bleibt auch für die Analyse des aktuellen politischen Geschehens relevant. Seit Jahrzehnten attestiert die Wissenschaft den innerparteilichen Faktionen der KPCh, dass sie einen wirkmächtigen Einfluss auf die Personalrekrutierung und die politische Entscheidungsfindung haben. Wie Wang schreibt, belebe der Spannungskonflikt ununterbrochen die politische Debatte und verhalte sich sprichwörtlich wie ein Herz mit zwei Kammern:

„Ein Zentrum, zwei Standpunkte“, das war [auch] die grundlegende Linie der Partei in der Gründungsphase des Sozialismus.

“一个中心，两个基本点”是党在社会主义初级阶段的基本路线。

Daher wirbt dieser vorliegende Artikel dafür, an der Faktionismusforschung festzuhalten, auch wenn der Blick hinter die intransparente Kulisse der Uniformität nur selten möglich, geschweige denn gestattet ist.

Konklusion

Die Frage nach dem chinesischen Faktionismus und dem Wirken politischer Faktionen bleibt auch im 21. Jahrhundert empirisch-analytisch relevant. Die Faktionismusforschung ist ganz und gar nicht obsolet geworden, es ist lediglich erforderlich, die wissenschaftstheoretische Fragestellung an die zeitgenössische Dynamik anzupassen, wobei ein rollentheoretischer Ansatz zum Verständnis des sozialstrukturierenden Einflusses der Faktionen beiträgt, da hier die politische Selbstidentifikation Chinas in Relation zu anderen Rollen einbezogen wird. Politische Faktionen über ihre inhärente rollentheoretische Positionierung zu definieren, trägt somit zum konstitutiven und regulativen Verständnis des chinesischen Faktionismus bei und kann Ausblicke auf die zukünftige (außenpolitische) Rollenentwicklung anbieten.

Den politischen Faktionen liegt eine divergierende Vorstellung zu Chinas innen- und außenpolitischer Rolle zugrunde, so dass die sozialstrukturierende Faktion jeweils konditionierenden Einfluss auf Weg und Ziel des politischen Handelns nimmt: Es handelt sich nicht nur um einen ideologischen Zielkonflikt, sondern um einen Rollenidentitätskonflikt, d. h. die Ermittlung des richtigen Weges variiert gemäß dem konditionierenden Deutungsrahmen der faktionsgebundenen Rollenidentitäten. Prägend für die Unterscheidung der Rollenidentitäten bleibt, wie Wang Weiguangs Statement erkennen lässt,

die Positionierung Chinas zum (internationalen) Klassenkampf. Damit hat der politische Slogan eines Zentrums mit zwei politischen Standpunkten als Redewendung für Faktionismus bis heute eine erklärende Funktion für das Verständnis chinesischer Gegenwartspolitik.

Die politischen Faktionen gehören zu den informellen Institutionen, die politisches Denken prägen, Interessenpolitik legitimieren und die Eckpfeiler für Chinas Rolle und das interaktive Rollenverhalten nach innen und außen aufstellen. Wie stark dies der Fall ist, zeigt sich mit Blick auf die Re-Ideologisierung nach dem letzten Führungswechsel. Während die Faktionen stillstreitend zum Konsens finden, gibt die rollentheoretische Ex-post-Betrachtung zum chinesischen Faktionismus Aufschluss über Chinas Selbstidentifikation in der Führungsriege.

Don'ts und Tabus in deutscher Ratgeberliteratur über China

Jonas Polfuß

This paper examines the material on don'ts and taboos in German self-help literature for people living and working in China. After presenting an overview of the genre from the early publications to those of today, a number of rules of conduct in guidebooks from the 1980s to the year 2015 are examined more closely. Following this, the propositions are critically analysed, in particular from the perspective of cross-cultural sciences. In conclusion, recommendations for the genre are presented that also take into account the readership of this special kind of self-help literature.

Schon in den frühen europäischen Reiseberichten über China beschreiben die Verfasser voller Verwunderung die alltäglichen Gepflogenheiten im Reich der Mitte. Vor allem Händler aus Europa echauffierten sich alsbald über ungehöriges Verhalten beim Geschäft mit Chinesen und warnten vor unliebsamen Überraschungen.¹ Diese Tradition hat sich bis heute in China-Reiseführern und -Ratgebern fortgesetzt. Was gehört sich demnach im gegenwärtigen Reich der Mitte? Was sollte man dort als Ausländer tunlichst vermeiden?

Im Folgenden werden verbreitete Handlungsanweisungen in deutscher Reise- und vornehmlich Ratgeberliteratur des 20. und 21. Jahrhunderts betrachtet. Der Schwerpunkt liegt auf Formen des Abratens und der Behandlung von Tabus. Einleitend wird knapp der Forschungsstand zu Ratgeberliteratur im Allgemeinen und zu China-Ratgebern im Speziellen zusammengefasst, wobei auch die Anfänge der Gattung als kleiner Bestandteil von Reiseliteratur und Belletristik angesprochen werden. Im Hauptteil wird anhand von vier beispielhaften Themenbereichen die Darstellung von Tabus und sogenannten Don'ts in heutigen China-Ratgebern vorgestellt. Im Anschluss werden die behandelten Kategorisierungen aus Lesersicht und interkultureller Perspektive kritisch hinterfragt. Es soll geklärt werden, wie sich die

1 Eine kleine Auswahl findet sich in Walter Demel: *Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte* (München: Oldenbourg, 1992), insbesondere S. 153f.

Darstellungen im Laufe der Zeit gewandelt haben und mit welchen Argumenten und Informationen die Autoren ihre Ratschläge begründen. Zum Schluss gilt es zu erörtern, ob die Lektüre der betrachteten Abschnitte in Ratgebern zur Ausbildung oder Verbesserung interkultureller Kompetenz in deren gängigen Definitionen dienen mag.

Ratgeberliteratur im Allgemeinen

Trotz ihrer weiten Verbreitung in verschiedenen Kulturkreisen und Epochen blieb die Gattung der Ratgeberliteratur in der Forschung lange Zeit wenig beachtet. Erst in den letzten Jahren kommt ihr vermehrt Aufmerksamkeit in wissenschaftlichen Untersuchungen zu.² Eine kurze historische Einordnung der Gattung findet sich in Stephan Porombkas *Regelwissen und Weltwissen für die Jetztzeit. Die Funktionsleistungen der Sachliteratur*, wo unter anderem eine Blüte der Regelwerke im 17. Jahrhundert festgestellt wird.³ Doch lassen sich je nach Gattungsdefinition schon in antiken Literaturen verschiedene Schriften und Genres entdecken, die einen stark ratgebenden Charakter besitzen.⁴ Mit Frühformen im 13. Jahrhundert fanden Benimm-

-
- 2 Siehe die Ausgabe *Ratgeber* der Zeitschrift *Non Fiktion. Arsenal der anderen Gattungen* 7.1–2 (2012), die unter anderem die Tradition des Ratgebens in Buchform sowie heutige Ratgeberliteratur als Forschungsgegenstand und Gegenstand des Buchmarktes beleuchtet. Einen weiteren Überblick bietet Georg Kessler: *Der Buchverlag als Marke. Typik und Herausforderungen des markengeprägten Publizierens am Beispiel der Ratgeberliteratur Deutschlands* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013). Wichtige Einzeluntersuchungen sind Timo Heimerdinger: „Zwangloser Zwang? – Lebensratgeber-Literatur, Selbstformung und Alltagspragmatik“, in: Ruth Conrad, Roland Kipke (Hrsg.): *Selbstformung. Beiträge zur Aufklärung einer menschlichen Praxis* (Münster: Mentis, 2015), S. 97–113; ders.: „Wem nützen Ratgeber? Zur alltagskulturellen Dimension einer populären Buchgattung“, in o. g. *Non-Fiktion*-Ausgabe, S. 37–48; ders.: „Der gelebte Konjunktiv. Zur Pragmatik von Ratgeberliteratur in alltagskultureller Perspektive“, in: Andy Hahnemann, David Oels (Hrsg.): *Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert* (Frankfurt: Peter Lang, 2008), S. 97–108. Nicht zuletzt ist auch der Band Michael Niehaus (Hrsg.): *Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns* (Bielefeld: transcript, 2014) erwähnenswert.
 - 3 Stephan Porombka: *Regelwissen und Weltwissen für die Jetztzeit. Die Funktionsleistung der Sachliteratur* (Berlin: Projekt Sachbuchforschung, 2005).
 - 4 Beispiele existieren mehr als reichlich: Im Westen gibt Xenophon mit seinem *Gespräch über die Haushaltsführung (Oeconomicus)* der Leserschaft unter anderem Empfehlungen für die Mitarbeiterführung an die Hand; dazu Sarah B. Pomeroy: Xenophon, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1994); die konfuzia-

bücher und *courtesy books* ab dem 16. Jahrhundert eine weitere Verbreitung in Europa.⁵ In Deutschland legte namentlich Adolph Freiherr Knigge (1752–1796) einen Grundstein für benimmbezogene Ratgeberliteratur, wengleich sein entscheidendes Werk *Über den Umgang mit Menschen* aus dem Jahr 1788 keineswegs als die bloße Regelliste gedacht war, auf die der Begriff „Knigge“ im heutigen Sprachgebrauch fälschlich reduziert wird.⁶

Ratgeberliteratur, wie sie heute in kaum einem Buchladen fehlt, wurde wesentlich durch ihre amerikanischen Vorgänger – Bestseller aus der Mitte des 20. Jahrhunderts – beeinflusst.⁷ Auch wissenschaftlich wird sich der Gattung häufig unter Hinweis auf ihren kommerziellen Charakter als Gegenstand des Buchmarktes genähert. Heimerdinger weist beispielsweise darauf hin, dass der Ratgeber seit 2007 in der Warengruppen-Systematik des Buchhandels als „handlungs- oder nutzenorientiert für den privaten Bereich“ beschrieben und damit „sowohl von den Sachbüchern als auch den Fachbüchern abgegrenzt“ wird, und betont dabei, dass es sich um eine theoretische

nischen Schriften aus dem alten China – allen voran die *Gespräche des Konfuzius* (*Lunyu* 論語) und *das Buch der Riten* (*Liji* 禮記), besitzen je nach Definition einige Merkmale sozialer Ratgeberbücher, wengleich ihre Leserschaft nicht mit den heutigen Ziel- und Bildungsgruppen gleichzusetzen ist. Grundsätzlich müsste mithilfe von bisher fehlenden Ausschlusskriterien für die Gattung auch geklärt werden, inwiefern Handbücher, Kompendien, Manuale etc. als Ratgeberliteratur zu zählen sind. Siehe hierzu einleitend Ute Frietsch, Jörg Rogge (Hrsg.): *Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handwörterbuch* (Bielefeld: transcript, 2013), S. 179f.

- 5 Einflussreich war beispielsweise Baldassare Castigliones (1478–1529) *Il Libro del Cortegiano* (Das Buch des Hofmanns), das zwar als literarisches Werk verfasst wurde, mit fiktiven Dialogen aber zugleich Empfehlungen für das reale Leben in der höfischen Gesellschaft formulierte. Das Buch des Diplomaten und Autors wurde erstmals im Jahr 1528 gedruckt; siehe für den historischen Kontext die Einleitung der deutschen Übersetzung von Fritz Baumgart (Übers.): *Das Buch vom Hofmann* (Bremen: Carl Schünemann, 1960), S. vii–lxx.
- 6 Zur Rezeptionsgeschichte siehe Michael Schlott, Carsten Behle (Hrsg.): *Wirkungen und Wertungen. Adolph Freiherr Knigge im Urteil der Nachwelt (1796–1994). Eine Dokumentensammlung* (Göttingen: Wallstein, 1998).
- 7 Besonders bekannt waren und sind Dale Carnegie (1888–1955) und Maxwell Maltz (1889–1975). Carnegies Buch *How to Win Friends and Influence People* von 1936 gilt als einer der ersten Ratgeber-Bestseller, Maltz' Buch *Psycho-Cybernetics* von 1960 steht für die frühe Gattung der Ratgeber zur Selbstoptimierung. Siehe hierzu Sandra K. Dolby: *Self-help Books. Why Americans Keep Reading Them* (Urbana: University of Illinois Press, 2005), insbesondere S. 50f.

Einordnung handelt.⁸ Grundsätzlich unterscheidet sich der Ratgeber deshalb vom allgemeinen Sachbuch, weil er nicht nur informieren, sondern auch praktisch genutzt werden und einer konkreten Problemlösung dienen will. In der Regel besteht ein deutliches Wissensgefälle zwischen Verfasser und Leserschaft, das durch die Lektüre des Buches überwindbar wird. Der Gegenstand oder das Thema eines Ratgebers kann mittlerweile durchaus sehr komplex sein, doch ein Großteil der Bücher richtet sich weiterhin an einen interessierten Kreis ohne professionelle Vorbildung. Im Zentrum der Literatur stehen die erklärte „Vermittlung von lebenspraktischem Wissen und die damit angestoßene alltagspraktische Intervention“.⁹ Inwiefern diese Ziele erreicht werden, lässt sich nur schwer nachweisen, denn es fehlen empirische Daten zur tatsächlichen Verhaltensanpassung nach der Lektüre von Ratgeberbüchern.¹⁰ Dies gilt umso mehr für interkulturelle Ratgeberliteratur, die durch ihr Wesen, zwischen zwei Kulturen vermitteln zu wollen, zusätzlich den Unwägbarkeiten des Kulturtransfers unterworfen ist. Im nächsten Abschnitt wird exemplarisch die Gattung chinesisch-westlicher Ratgeberbücher betrachtet.¹¹

8 Heimerdinger, „Wem nützen Ratgeber?“, S. 37. Kessler bietet „den Versuch einer Gattungsverortung“ unter Berücksichtigung früher Kategorisierungsbemühungen an, die den Ratgeber noch generalisierend als Sach- oder Fachbuch einordneten, was im Verlagswesen und in der Forschung nach wie vor üblich ist. Kessler, *Buchverlag als Marke*, S. 49–51.

9 Heimerdinger, „Wem nützen Ratgeber?“, S. 37.

10 Heimerdinger fasst zusammen, dass „Nutzen und Nutzung“ von Ratgeberliteratur neben der Rentabilität für Verlage und Verfasser unter anderem darin liege, dass die gegebenen Empfehlungen wenigstens teilweise umgesetzt würden und ein stärkendes Wir-Gefühl bei der Leserschaft entstehe, die sich mit ihren Schwierigkeiten weniger alleine fühle. Heimerdinger, „Wem nützen Ratgeber?“, S. 46–48.

11 Eine aktuelle Diskussion von interkultureller Literatur im Allgemeinen bietet ein Kapitel in Ana-Lucia Baldauf (2015): *Geschäftsleute unter sich. Die Internationalität der Business Culture* (Bielefeld: transcript, 2015), S. 125–166. Darin werden auch die Probleme bei der Verwendung der im interkulturellen Ratgeberkontext scheinbar unvermeidbaren Kategorien wie „Nationalkultur“ und „Gesellschaft“ angesprochen; ebd., S. 61–69. Ein sehr kritischer Blick auf interkulturelle Dienstleistungen findet sich in Joana Breidenbach, Pál Nyíri: *Maxikulti. Der Kampf der Kulturen ist das Problem – zeigt die Wirtschaft uns die Lösung?* (Frankfurt: Campus, 2008) S. 82–88. Der Verlag ist selbst Herausgeber einiger China-Ratgeber.

Ratgeberliteratur mit Chinabezug

Ratgeberbücher mit Bezug auf China blicken auf unterschiedliche literarische Ursprünge zurück, die auch immer als Zeugnis der europäisch-chinesischen Beziehungen dienen können. Zum einen handelt es sich um die erwähnten frühen Reiseberichte von Händlern und Schriftstellern, die es, in Person oder in Gedanken, bis in das mongolenbeherrschte Reich der Mitte geschafft hatten. Literarisch mischen sich in den Berichten unterhaltende und exotisierende Elemente; zugleich werden praktische Einblicke und Warnungen – zum Beispiel Kritik am verschlagenen Charakter der Chinesen – gegeben.¹² Diese verschiedenen Erfahrungsberichte stellten in verkürzter Form eine Materialgrundlage für die im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts aufkommenden Rassentheorien dar, die wiederum die china- und chinesisches Belletristik, etwa des frühen Karl May, beeinflussten.¹³ Viele der hiermit genannten literarischen Merkmale der Berichte ab der frühen Neuzeit prägen bis heute Chinabeschreibungen in Deutschland, die noch immer unterhalten, faszinieren, aber ebenso warnen und distanzieren möchten. Die deutschen Reiseführer und Erfahrungsberichte, die ab den 1970er Jahren veröffentlicht wurden, stellen eine nächste Station auf dem Weg zur heutigen Ratgeberliteratur dar. Diese frühen Texte fassen sich recht kurz, wenn es um interkulturelle Verhaltensweisen geht. „In China legt man großen Wert auf Pünktlichkeit. [...] Auch bei persönlichen Verabredungen wird Pünktlichkeit erwartet“,¹⁴ heißt es in einem Reiseführer aus dem Jahr 1983, und etwas ausführlicher erklärt ein anderer Führer zwei Jahre später:

Verhaltenstipps: Es gibt eigentlich nur eines, was man mitbringen muß, nämlich eine Engels- oder Eselsgeduld. [...] Es wäre das Falscheste, hier aufbrau-

12 Es findet sich Unterhaltsames und Abgrenzendes, beides zum Beispiel in Marco Polos früher Beschreibung der chinesischen Etikette im Buch *Il Milione*. Zur Diskussion siehe Hans Ulrich Vogel (2013): *Marco Polo Was in China. New Evidence from Currencies, Salts and Revenues* (Leiden: Brill, 2013).

13 Zu Karl Mays vorübergehender Fremdenfeindlichkeit siehe Yuan Tan: *Der Chinese in der deutschen Literatur. Unter besonderer Berücksichtigung chinesischer Figuren in den Werken von Schiller, Döblin und Brecht* (Göttingen: Cuvillier, 2007), S. 31, mit weiteren Verweisen.

14 Kuan Yu-Chien, Petra Häring-Kuan: *China. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde* (Stuttgart: Kohlhammer Kunst- und Reiseführer, 1983), S. 197.

send zu reagieren, sonst verlieren Sie das Gesicht. [...] Gegebenenfalls bitten Sie einen Hongkong-Chinesen um Vermittlung.¹⁵

Auch Auslandstagebücher aus der Zeit, wie das von Erwin Wickert verfasste *China von innen gesehen* aus dem Jahr 1976, halten sich bei ihrer Beschäftigung mit der chinesischen Sozialkultur zurück. Wickert handelt in seinem Buch die Themen „Humor und Höflichkeit“ auf knapp zwei Seiten ab. Dabei kritisiert er das ungeschickte Verhalten eines deutschen Staatsmannes auf Chinareise.¹⁶ Diesem interkulturellen Verhalten und den dazugehörigen Ratsschlägen widmet sich die aktuelle Ratgeberliteratur sehr ausführlich.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Gattung des „China-Knigge“, des Ratgeberbuchs für den Aufenthalt in China beziehungsweise den Austausch mit Chinesen, hat bereits einige Früchte getragen.¹⁷ Vor dem Hintergrund der Diskussion „asiatischer Werte“ haben Breidenbach und Pál im Jahr 2002 interkulturelles Ratgeberwissen mit Chinafokus den Erkenntnissen der Kulturanthropologie gegenüberzustellen versucht. Sie kritisieren die Inhalte der Kulturratgeber, da diese fast alle „mit den kulturalistischen Aussagen des bekanntesten Managementforschers Geert Hofstede“ übereinstimmen.¹⁸ Nach der Analyse englischsprachiger Management-Ratgeber bewerten sie die dortigen Kulturbeschreibungen und interkulturellen Empfehlungen des Genres als zu verallgemeinernd und starr.¹⁹ Die Kritik der

15 Reiner Bornemann: *China für Einzelreisende* (Kiel: Conrad Stein, 1985), S. 46.

16 Erwin Wickert: *China von innen gesehen* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1982), S. 215–217.

17 Für einen kurzen Überblick der Gattung China-Knigge siehe Jonas Polfuß: „Konfuzius rät? Deutsche Ratgeberliteratur mit altchinesischen Weisheiten“, in: *interculture Journal* 14.25 (2016), S. 50; und Michael Poerner: *Business-Knigge China. Die Darstellung Chinas in interkultureller Ratgeberliteratur (Publikationen des FASK der JGU Mainz, Reihe A – Abhandlungen und Sammelbände 49)*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009), S. 136–138. Poerner bietet hier ein „Verzeichnis deutschsprachiger interkultureller Ratgeberliteratur zu China für den Zeitraum 1980 bis 2007“, das insgesamt 37 Werke enthält. Es lässt sich ergänzen durch Titel wie Hatto Brenner, Brigitte Granier (Hrsg.): *Business-Guide China. Absatz, Einkauf, Kooperation. Mit Erfahrungsberichten deutscher Unternehmer* (Köln: Fachverlag Deutscher Wirtschaftsdienst, 2002) und Jin-Sheng Lü: *Geschäfte mit China. Ein Leitfaden* (Hamburg: Weltarchiv, 1989).

18 Joana Breidenbach, Pál Nyíri: „Der kulturalistische Diskurs um ‚asiatische Werte‘ und die chinesische Diaspora in Ungarn“, in: Alois Moosmüller (Hrsg.): *Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora* (Münster: Waxmann, 2002). S. 51–74.

19 Breidenbach/Pál, „Der kulturalistische Diskurs“, insbesondere S. 53–60.

Autorinnen ist größtenteils nachvollziehbar, mit der Rede von beispielsweise „umwerfend idiotischen Statements“ bisweilen aber zu polemisch und nicht immer ausreichend belegt.²⁰ Mit den Schwierigkeiten interkulturellen Rezeptwissens hat sich auch Michael Poerner verschiedentlich auseinandergesetzt. Nach seiner Analyse deutscher Ratgeber für China formulierte er als eines seiner Ergebnisse, dass diese Bücher „nur einen geringen Informationswert über die VR China“ besäßen.²¹ Bereits genauer untersucht wurden ebenso Business-Ratgeber, die sich mit altchinesischer Philosophie schmücken, und auch hier fiel das Urteil kritisch aus.²² Auf die an den China-Ratgebern verbreitete Kritik, zu stark zu pauschalisieren und kulturverklärend zu stereotypisieren, wird weiter unten erneut einzugehen sein. Zudem werden nach der Betrachtung ausgewählter Don't- und Tabu-Auszüge einige Kritikpunkte im Detail besprochen.

Don'ts und Tabus im modernen China-Knigge

Hauptgründe für die wachsende Verbreitung der Gattung China-Knigge waren die politische Öffnung und das wirtschaftliche Wachstum in der Volksrepublik China am Ende der 1970er, die in Deutschland Interesse und Begehrlichkeiten weckten. Ein frühes Handbuch mit Knigge-Elementen stellt das Werk *China-Handel* von Peter Sichrovsky aus dem Jahr 1979 dar.²³

20 Ebd., S. 51–74. Bei ihren Gegenargumenten arbeiten die Autorinnen mitunter ohne Quellen oder geben nur Einzeluntersuchungen zur Widerlegung an, wo sie selbst kritisieren, dass mancher Ratgeber mit mangelhaften Belegen argumentierte; ebd., insbesondere S. 59. Die ansonsten häufig gerechtfertigte Kritik Breidenbachs und Páls ist besonders dort treffend, wo die mangelnde Wissensvernetzung in der interkulturellen und in den angrenzenden Forschungen bemängelt wird. Ebd., S. 60f.

21 Poerner hat in seiner Magisterarbeit aus dem Jahr 2009 insgesamt vier Ratgeber für China unter die Lupe genommen; siehe Poerner, *Business-Knigge China*. Auch in späteren Artikeln und in seiner Dissertation (s. u.) hat er die Sinnhaftigkeit vereinfachender Kulturbeschreibungen und Verhaltensanweisungen kritisch hinterfragt.

22 Siehe Thomas Kempa: *Kriegskunst im Business. Transkulturelle Resonanzen am Beispiel chinesischer und westlicher Managementliteratur zu Sunzi bingfa* (Baden-Baden: Nomos, 2010); Ruth Narmann: *Sunzi Reloaded. Untersuchung zur Appropriierung fernöstlicher Diskursformationen in der amerikanischen Populärkultur am Beispiel der „Kunst des Krieges“* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2010); und Polfuß, „Konfuzius rät?“.

23 Peter Sichrovsky: *China-Handel. Leitfaden für die 80er Jahre (Angewandtes Management 2*, Gernsbach: Deutscher Betriebswirte-Verlag, 1979).

Es gibt in einem zweieinhalbseitigen Unterkapitel Auskunft über das richtige „Verhalten in China“.²⁴ Einleitend wird rückblickend auf die Jahre vor dem Verfassen des Handbuchs Folgendes festgestellt:

Mit der Anzahl der Reisenden stieg auch die Anzahl der „Geheimtips“ [,] in welcher Art und Weise man beim chinesischen Geschäftspartner ‚ankommt‘ oder nicht.²⁵

Den oft widersprüchlichen Empfehlungen solle man nicht folgen, sondern „sich etwas mit der chinesischen Kultur und Mentalität“ auseinandersetzen, wodurch sich einige Verhaltensweisen logisch herleiten ließen.²⁶ Bezeichnenderweise werden auf den folgenden zwei Seiten dennoch interkulturelle Tipps gegeben, die unten detailliert betrachtet werden. Die Stichworte „China“ und „Ratgeber“ trägt bereits der erstmals 1983 erschienene *Ratgeber für das Auslandsgeschäft. Kontakte in der Volksrepublik China* im Titel, der jedoch – mit einer unten erwähnten Ausnahme – keinen interkulturellen Knigge, sondern ein vereinzelt kommentiertes Adressbuch darstellt.²⁷ Als frühestens Werk mit „China“ und „Knigge“ im Titel wird im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek Gerd Helms’ *„Knigge“ für den Umgang mit Chinesen. Chinesen in Europa, Europäer in China* aus dem Jahr 1986 angeführt.²⁸ Die darin enthaltenen Themen wie „Behandlung von Chinesen“, „Gesicht verlieren“, „Trinken“ und „Verhandlungstaktik“ verdeutlichen, dass es sich tatsächlich um einen sehr frühen, wenn nicht den ersten interkulturellen Ratgeber für den Geschäftsaustausch mit Volksrepublik-Chinesen als eigenständiges Buch handelt. Im Vorwort wird die folgende Warnung ausgesprochen:

Da die Entwicklung in China so rapide voranschreitet, kann es sein, daß manche der aktuellen Hinweise bei Erscheinen oder kurz danach schon überholt sein mögen.²⁹

24 Es handelt sich um den Abschnitt 6.5 „Praktische Hinweise“, S. 84–86.

25 Ebd., S. 84.

26 Ebd.

27 Das Buch wurde erstmals im Jahr 1983 veröffentlicht. Hier wurde die zweite Auflage verwendet, weil die erste nicht verfügbar war: Johannes Schöter: *Ratgeber für das Auslandsgeschäft. Kontakte in der Volksrepublik China* (Frankfurt a. M.: Deutsche Bank, 21986).

28 Gerd Helms: *„Knigge“ für den Umgang mit Chinesen. Chinesen in Europa, Europäer in China (China – Südostasien aktuell 4*, Berlin: Vistas, 1986).

29 Zuvor verweist Helms auf die zweite Auflage von Eckard Garms (Hrsg.): *Wirtschaftspartner China 81/82. Chancen nach der Ernüchterung. Erfahrungen und Fakten, Mög-*

Mit den beiden angeführten Zitaten von Sichrovsky und Helms werden zwei besondere Aussagen der interkulturellen Ratgeberliteratur angesprochen: der kritische Hinweis auf die unvermeidbare Subjektivität interkultureller Empfehlungen und die Warnung vor der geringen Halbwertszeit interkultureller Vorschläge insbesondere für das sich rasant wandelnde China. Diese Hinweise bleiben auch in den zahlreichen, seit den 1990ern erschienen China-Ratgebern präsent, die ebenso vielfältige Verhaltensge- und vor allem -verbote enthalten. Für die folgende Untersuchung wurden insgesamt 60 China-Knigges gesichtet, von denen neun genauer betrachtet werden, da sie besonders zahlreich, intensiv oder plakativ auf Don'ts und Tabus eingehen.³⁰ Es werden im Folgenden vier aussagekräftige Beispielbereiche vorgestellt und durch den Vergleich von Büchern aus verschiedenen Jahrzehnten die Entwicklung der Verbotsdarstellungen analysiert.

Warnung vor Gesichtsverlust

Ein Thema, das im obigen Zitat Bornemanns angesprochen wurde und pars pro toto für den China-Verhaltensratgeber schlechthin stehen könnte, ist der Gesichtsverlust. Die vermeintlichen Besonderheiten des chinesischen Verhaltens, das eigene Gesicht zu bewahren, zu schützen oder eben zu verlieren beziehungsweise verlieren zu lassen, wurden in unzähligen wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Beiträgen verschiedener Disziplinen

lichkeiten und Grenzen, Praxis und Erfolg (Hamburg: Institut für Asienkunde, 1982), dessen Kapitel „Knigge für den Umgang mit Chinesen“ (S. 463–505) von Helms stammt. Dies wiederum sei hervorgegangen aus einem Handbuch namens *Chinesen in Europa – Europäer in China*, das Helms verfasst habe, um „firmenintern zur Vorbereitung des China-Geschäftes einer Firma in der Bundesrepublik“ zu dienen. Helms erklärt die Neuauflage als Buch damit, dass aufgrund des „rapiden“ Wandels in der Volksrepublik China eine komplette Überarbeitung des Kapitels aus dem Jahr 1982 notwendig geworden sei. Siehe *Umgang mit Chinesen*, S. 5. Das Buch *Wirtschaftspartner China 81/82* enthält zudem als kurzes Kapitel „Kontaktanbahnung im China-Geschäft“ von Ingo Greve (S. 397–403). Dessen Abschnitt „Pflege der Beziehungen“ (S. 401–403) liest sich auch wie ein Kurz-Knigge, obwohl zu Beginn erklärt wird: „Ein ‚Kochbuch‘, das Rezepte für alle möglichen Situationen vorsieht, denen sich ein deutscher Unternehmer im China-Geschäft gegenüber sehen könnte, kann nicht geschrieben werden. Zu zahlreich sind die denkbaren Situationen, und zu rasch wechseln sie.“ Ebd., S. 402.

30 Die Recherche wurde durch die o. g. Liste von Poerner erheblich erleichtert, darüber hinaus wurden Publikationen mit den Stichworten „China“ in Kombination mit „Knigge“, „Ratgeber“, „Leitfaden“, „Business“, „Guide“ etc. gesucht und gesichtet.

besprochen – und immer wieder als ein nahezu unlösbares Rätsel beschrieben.³¹ Schon in den kurzen Verhaltensregeln von Sichrovsky wird aus Rücksicht auf die beteiligten Chinesen davor gewarnt, einen Gesichtsverlust herbeizuführen:

Man hüte sich davor, einen Chinesen offen zu kritisieren, das Schlimmste, was ihm passieren kann, ist „sein Gesicht zu verlieren“. Ein offen kritizierter Dolmetscher kann sofort seine Stellung verlieren (!).³²

Helms schreibt im Abschnitt „Behandlung von Chinesen“, dass es eine „alte asiatische Tradition“ sei, „keine zu starken Gefühle zu zeigen, im Umgang stets höflich zu sein und den Partner nicht in eine ausweglose Situation hineinzumanövrieren, in der er ‚sein Gesicht verliert‘“.³³ Es sei daher wichtig, das Gesicht des Chinesen, aber auch die eigene Fassung zu bewahren. Sollte es dennoch zu Unmut auf chinesischer Seite kommen, möge man versuchen, den Konflikt auf ruhige Art und Weise zu klären und je nach Brisanz einen ranghöheren Vermittler einschalten. Konkret heißt es für den Manager aus Deutschland:

Falls Beschwerden eines Ihrer Mitarbeiter über einen Chinesen vorliegen, so sollte auf jeden Fall der Vorgesetzte angesprochen werden, der dann mit dem Leiter der chinesischen Gruppe die Angelegenheit bereinigen kann. In gravierenden Fällen muß seitens Ihrer Geschäftsleitung Kontakt mit der Botschaft der Volksrepublik in Bonn-Bad Godesberg aufgenommen werden.³⁴

Im Abschnitt „Gesicht verlieren“ wird eben dieses beschrieben als „sich in einer Situation zu befinden, aus der man nur auf eine Weise herauskommt:

31 Das chinesische Gesichtskonzept wird meist mit den Begriffen *lian* 脸 oder *mianzi* 面子 referenziert und häufig ohne deutsche Übersetzung gelassen. Als ein Wegbereiter für die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema gilt Hsien Chin Hu: „The Chinese Concepts of ‚Face‘“, in: *American Anthropologist* [NS] 46.1 (1944), S. 45–64. In den letzten Jahren ist in verschiedenen Forschungsgebieten eine nicht mehr zu bewältigende Menge an Literatur zum Thema veröffentlicht worden. Ein aktuelles Beispiel aus dem psychologischen Kontext mit weiterführenden Literaturangaben ist Kwang-Kuo Hwang, Kuei-Hsiang Han: „Face and Morality in Confucian Society“, in: Michael Harris Bond (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Chinese Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2010), S. 479–498.

32 Sichrovsky, *China-Handel*, S. 86.

33 Helms, *Umgang mit Chinesen*, S. 10.

34 Ebd., S. 10.

indem man von seinem Ansehen oder seiner Selbstachtung opfert.“³⁵ Als Don't im Umgang mit einem Chinesen wird formuliert: „Man manövriere also einen Chinesen nie in eine Lage, aus der er keinen anderen Ausweg sieht, als mit ‚Gesichtsverlust‘ herauszukommen.“³⁶ Wieder wird der Umweg über Vorgesetzte angeraten. Abschließend heißt es einschränkend und fast mystisch:

Vieles, was mit Gesicht zusammenhängt, läßt sich nicht erklären, man muß es spüren!³⁷

Die Lektüre späterer Ratgeber zeigt vielfältige Variationen dieser Warnung, die im Kern der Botschaft gleich bleiben. In Chens Buch *Kulturschock China*, das erstmals im Jahr 1996 erschien, wird der Gesichtsverlust im Kontext der Höflichkeit besprochen:

Doch es gehört sich einfach nicht, sein Gegenüber durch eine offene Zurückweisung zu brüskieren, weil er dadurch das Gesicht verlöre. Höflichkeit auf chinesisches [sic] ist Rücksicht auf das Gesicht der anderen.³⁸

Diese Höflichkeit sei indes nicht in einem Volkshochschulkurs oder in einem Universitätsseminar studierbar „und nicht nach Regeln auswendigzulernen“. Der – wieder etwas nebulöse – Grund sei, dass sie „nichts mit Logik zu tun [habe], aber einiges mit der Kunst, Gedanken zu lesen“.³⁹ Der *China Knigge* von Diekmann und Fang, der seit 2008 herausgegeben wird, stellt den Gesichtsverlust als einen der „Schlüsselbegriffe“ im Kapitel „Business-Spezial: Die Geschäftsabwicklung“ vor.⁴⁰ Auf gut einer Seite wird vor einem komplexen System der Gesichtswahrung gewarnt, das als Außenstehender kaum zu begreifen sei, sodass man besser „auf die Dienste eines Beraters im

35 Helms, *Umgang mit Chinesen*, S. 16.

36 Ebd., S. 16.

37 Ebd., S. 17.

38 Hanne Chen: *Kulturschock China. VR China/Taiwan* (Bielefeld: Reise Know-How, 2002), S. 95.

39 Ebd., S. 96f.

40 Edith Diekmann, Jieyan Fang: *China Knigge. Business und Interkulturelle Kommunikation* (München: dtv, 2008), S. 153–176. Bereits im dritten Kapitel („Die klassischen chinesischen Denkschulen“) gibt es den kurzen Abschnitt „Das Gesicht wahren“, der darlegt, dass die Gesichtswahrung dem konfuzianischen Harmonieprinzip entspringe und noch heute dem respektvollen Umgang und der Kunst der zwischenmenschlichen Vernetzung in China diene. Ebd., S. 48f.

China-Geschäft zurückgreifen“ könne.⁴¹ Auch der aktuellste Ratgeber von Ma und Becker, der sich als Teil der Reihe *Essentials* möglichst knapp fassen will, erklärt im Abschnitt des Unterkapitels „Orientierung an sozialem Status“ als „Tipps für Business-Situationen“ unter dem Stichwort „Kooperation und Verhandlung“:

Gesichtsverlust entsteht in China schnell. Chinesen fühlen sich missachtet oder übergangen, etwa dann, wenn ihr Alter nicht als Statusunterschied berücksichtigt wurde.⁴²

Nicht zuletzt wird der Gesichtsverlust mittlerweile in allgemeinen Überblickswerken zu gutem Benehmen im In- und Ausland thematisiert. In Schneider-Flaigs *Knigge heute. Gutes Benehmen und richtige Umgangsformen* wird im kurzen Abschnitt über China folgendermaßen vor einem Gesichtsverlust gewarnt:

Chinesen sollten Gesicht [sic!] nie verlieren: Es gibt nichts Peinlicheres für einen Chinesen, als das „Gesicht zu verlieren“. Daher ist es sehr wichtig, dass man dem Chinesen einen würdevollen Rückzug aus einer komplizierten Verhandlungssituation (in der er beispielsweise etwas Unpassendes vorgeschlagen oder behauptet hat) ermöglicht.⁴³

Als erstes Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die Warnung vor dem Gesichtsverlust im Umgang mit Chinesen seit den frühesten Ratgebern für die Volksrepublik China bis heute einen festen Platz einnimmt. Der Umfang der Behandlung der Thematiken Gesichtswahrung und Gesichtsverlust variiert zwischen wenigen Sätzen und seitenlangen Beschreibungen, Einigkeit besteht größtenteils hinsichtlich der hohen Bedeutung des sozialen Phänomens. Besonders auffällig ist, dass mehrere der Knigge-Bücher ihre eigene Funktion infrage stellen, indem sie festhalten, dass die Kunst der Gesichtswahrung kaum vermittelbar oder erlernbar sei.

41 Ebd., S. 157.

42 Xiaojuan Ma, Florian Becker: *Business-Kultur in China. China-Expertise in Werten, Kultur und Kommunikation* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015), S. 16.

43 Silke Schneider-Flaig: *Knigge heute. Gutes Benehmen und richtige Umgangsformen* (München: Compact, 2010), S. 269.

Warnung vor Körperlichkeit

In gewisser Weise mit dem Gesichtsverlust verwandt, aber deutlich konkreter ist der Hinweis in Ratgebern, sehr achtsam mit dem anderen Geschlecht, insbesondere mit chinesischen Frauen umzugehen. Schon bei Sichrovsky heißt es entsprechend:

Vorsicht ebenfalls bei chinesischen Frauen, ein Lächeln und ein freundliches Zunicken hat nichts mit einer persönlichen Zuneigung zu tun. Plumpe Vertraulichkeiten, Arm auf die Schulter legen usw. sollen unter allen Umständen vermieden werden.⁴⁴

Der Rat geht hier in zwei Richtungen: Zum einen soll der Ausländer nicht das Verhalten einer Chinesin fehldeuten, zum anderen möge man sich als Mann selbst nicht zu unangemessener Körperlichkeit hinreißen lassen. Weit aus krasser, fast dramatisch, wird dies bei Helms unter dem Stichwort „Liebe, käufliche und freie“ dargestellt:

Jede Annäherung an ein weibliches Wesen in China in eindeutiger Absicht wird als Beleidigung des chinesischen Volkes empfunden und kann zur sofortigen Ausweisung führen!!!⁴⁵

Dass es jedoch auch Ausnahmen geben muss, lässt Helms andererseits beim Punkt „Heirat“ erkennen, wo es heißt:

Heiraten zwischen Deutschen und Chinesinnen werden genehmigt. Es gibt Beispiele, daß Ausländer Dolmetscherinnen auf Baustellen kennengelernt haben und auch heiraten durften.⁴⁶

Hier stellt sich natürlich die Frage, wie es dazu kommen soll, dass sich Ausländer und Chinesin für die Heirat entscheiden, wo eigentlich jeder Annäherungsversuch zur Ausweisung führen kann. In *Kulturschock China* bemüht sich Autorin Chen um mehr Abgewogenheit, spricht jedoch trotzdem eine klare Warnung an Ausländer in China aus:

Beim Kennenlernen des anderen Geschlechts sollte man berücksichtigen, daß für Chinesen zwischen der Entstehung einer Freundschaft und Intimkontakten

44 Sichrovsky, *China-Handel*, S. 86.

45 Helms, *Umgang mit Chinesen*, S. 50.

46 Ebd., S. 46.

normalerweise Welten liegen. [...] Die Unverblümtheit, mit der einzelne Westler offensichtlich nur ‚das Eine‘ wollen, wirkt auf Chinesen plump und barbarisch.⁴⁷

Rommels Buch *Business-Knigge China. Ein Handbuch für deutsche Manager*, das erstmals im Jahr 2007 erschien, geht allgemeiner auf Zärtlichkeiten in der Öffentlichkeit ein und warnt auch hier vor falschem Verhalten:

In China gilt wie in den meisten asiatischen Ländern der öffentliche Austausch von eindeutigen Vertrautheiten oder Zärtlichkeiten als ungehörig und ist somit tabu. Das schließt nicht nur Küssen und Streicheln, sondern auch innige Umarmungen mit ein, obwohl die jüngere Generation Chinas in den großen Städten mit ihrem Verhalten inzwischen durchaus westlichen Standard erreicht.⁴⁸

Zugleich wird darauf hingewiesen, dass Händchenhalten und Tätscheln miteinander als Zeichen der Vertrautheit, insbesondere zwischen männlichen Freunden und Kollegen vorkommen könnten, ohne dass dies etwas mit Homosexualität zu tun habe.⁴⁹ Chinesisch-ausländische Liebesbeziehungen werden nicht genauer beschrieben, im Kapitel „Freizeitaktivitäten“ (!) wird allerdings auf zweieinhalb Seiten auf Prostitution und – und abratend – auf Bordellbesuche von Westlern in China eingegangen.⁵⁰ Der jüngste und komprimierte China-Ratgeber von Ma und Becker erwähnt ebenso ein scheinbar homosexuelles Verhalten von Männern in China und erklärt, wiederum pauschaler, in Bezug auf den körperlichen Kontakt zwischen Mann und Frau:⁵¹

Körperkontakt zwischen Mann und Frau hingegen ist tabuisiert [...], egal ob es Pärchen, Familie oder Freunde sind. „Männer und Frauen sollten keinen körperlichen Kontakt haben.“ [sic] wurde im alten China schon als gesellschaftliche Regel gelebt. Umarmen, Händchenhalten oder gar Küsschen sind nicht akzeptiert.⁵²

Als zweites Zwischenfazit lässt sich zusammenfassen, dass sich die Ratgeber in Bezug auf den Körperkontakt zwischen Mann und Frau deutlicher unterscheiden. Die früheren Bücher gehen stärker auf den Kontakt von Ausländern und Chinesinnen ein, und Helms Beschreibung mahnt besonders drastisch

47 Chen, *Kulturschock China*, S. 226. Die Hinweise befinden sich im Abschnitt „Richtig chinesisch!“ – worauf Ausländer achten sollten“, S. 219–226.

48 Christian Rommel: *Business-Knigge China. Ein Handbuch für deutsche Manager* (Düsseldorf: Institut für Außenwirtschaft, 2012), S. 331.

49 Ebd., S. 331.

50 Ebd., S. 260–262.

51 Ma/Becker, *Business-Kultur in China*, S. 32.

52 Ebd., S. 32.

zur Zurückhaltung. Chens Rat weist einige Jahre später in eine ähnliche Richtung, Kritik wird vor allem an einer in China aufdringlich erscheinenden westlichen Wollust geübt. Bezüglich öffentlicher Zärtlichkeiten wird einerseits bei Rommel eine Entwicklung hin zur Verwestlichung – und damit zu mehr Offenheit der jungen Generation – beschrieben. Andererseits erklären Ma und Becker im Jahr 2015, dass körperlicher Kontakt zwischen Mann und Frau in der Gesellschaft nach wie vor verpönt sei, und führen als Begründung die vermeintlichen Gewohnheiten im chinesischen Altertum an, die mit keiner Quelle belegt werden.⁵³

Warnung vor Tabuthemen

Schon im vorherigen Abschnitt wurden sogenannte Tabus thematisiert. Von den Verfassern Rommel wie auch Ma und Becker wurde zitiert, dass öffentliche Zärtlichkeiten in China „tabu“ beziehungsweise „tabuisiert“ seien. Tabu bezieht sich hierbei darauf, dass sich bestimmte Handlungsweisen in der Öffentlichkeit nicht gehören. Begrifflich beschreibt das Tabu ursprünglich den Umstand, dass schon die Rede von einem bestimmten Thema gesellschaftlich vermieden werde oder unangebracht sei.⁵⁴ Gesprächsthemen als interkulturelle Tabus finden sich zuhauf in der China-Ratgeberliteratur. In vielen Fällen schwingt hier zudem das Thema Gesichtsverlust mit. Bereits in Sichrovskys frühen Verhaltensregeln widmet sich ein kurzer Absatz den Tücken der Gesprächsführung. Nachdem betont wurde, wie wichtig der Aufbau von Vertrauen durch persönliche Unterhaltungen sei, heißt es:

So sehr man sich an diesen [persönlichen] Gesprächen über eher allgemeine Themen wie Politik, Gesellschaft und Wirtschaft auch beteiligen soll, ist äußerste Vorsicht in der Auswahl der Antworten am Platz. Auf innenpolitische Gespräche sollte man sich eher nicht einlassen, nie das westliche System loben

53 Zur Sexualforschung mit Chinabezug siehe Elaine Jeffreys (Hrsg.): *Sex and Sexuality in China* (Routledge Studies on China in Transition 26, London: Routledge, 2006) und Elaine Jeffreys, Yu Haiqing: *Sex in China* (Cambridge: Polity, 2015).

54 Der Begriff „Tabu“ zeigt in seinem Ursprung die Schwierigkeiten des sprachlichen Kulturtransfers. Der Südsee-Expeditionsleiter James Cook (1728–1779) hatte sich bei den Bewohnern Polynesiens erkundigt, wie bestimmte, ihm unerklärliche Verhaltensweisen, insbesondere soziale Verbote, aufzuschlüsseln seien. Als Antwort erhielt er die Erklärung *ta pu*, was in etwa „außerordentlich“ bedeutete. Siehe hierzu Axel Schmidt: „Tabu“, in: Bernhard Streck (Hrsg.): *Wörterbuch der Ethnologie* (Wuppertal: Peter Hammer, 2000), S. 252–255.

(persönliche Freiheit usw.), wenn man nach persönlichen Verhältnissen gefragt wird, soll man sich nicht wundern, wenn man auf Gegenfragen keine Antworten (Kinder, Gehalt usw.) bekommt. Über außenpolitische Fragen wird offener gesprochen.⁵⁵

Der ausländische Gesprächspartner wird hier zur Vorsicht aufgerufen und eingeladen, eine passive Rolle im Austausch einzunehmen, durch die weniger Schaden anzurichten sei. Gesprächsthemen werden (noch) nicht an sich verboten, wohl aber Empfehlungen für den richtigen Umgang mit sensiblen Bereichen ausgesprochen. Bei Helms finden sich keinerlei Gesprächsverbote als solche, hinsichtlich der Politik heißt es im gleichnamigen Abschnitt allerdings einschränkend:

Man sollte generell mit ausländischen Gästen nicht von sich aus über politische Themen in ihrem Land sprechen. In bezug auf die Chinesen gilt das besonders für folgende Themen: Taiwan, Kulturrevolution, Viererbande, Chairman Mao. Hier setzt jedoch zunehmend Lockerung ein, und mancher Besucher wird von sich aus auf diese Themen zu sprechen kommen.⁵⁶

Auch beim Thema Taiwan, das „nach chinesischem Verständnis eine Provinz von China“ sei, solle man vorsichtig formulieren, um niemanden zu beleidigen.⁵⁷

In Chens Ausführungen finden sich ebenso kaum generelle Tabuisierungen. Einzig wird davon abgeraten, zu direkte Absagen zu formulieren – um einen dann wahrscheinlichen Gesichtsverlust zu vermeiden.⁵⁸ Spätere Ratgeber sind weniger zurückhaltend, wenn es an das Vorstellen ungünstiger oder verbotener Diskussionsthemen geht. Zinzius schreibt in ihrem Buch *China Business. Der Ratgeber zur erfolgreichen Unternehmensführung im Reich der Mitte*, das erstmals im Jahr 2000 erschien:

Scheidung, Krankheiten, Trauerfall, Probleme in der Familie sind hingegen absolute Tabuthemen. Chinesen meiden Negatives, vielleicht gar Peinliches.⁵⁹

55 Sichrovsky, *China-Handel*, S. 85.

56 Helms, *Umgang mit Chinesen*, S. 20. Im letzten Satz geht es offensichtlich um chinesische Besucher in Europa, doch lassen sich die Regeln leicht auf Ausländer in China übertragen.

57 Ebd., S. 22.

58 Chen, *Kulturschock China*, S. 225.

59 Birgit Zinzius: *China Business. Der Ratgeber zur erfolgreichen Unternehmensführung im Reich der Mitte* (Berlin: Springer, 2006), S. 55.

Auch politische Themen stehen in neueren Ratgebern auf der roten Liste, wie zum Beispiel Zinzius in ihrem späteren Buch *China-Handbuch für Manager. Kultur, Verhalten und Arbeiten im Reich der Mitte* formuliert:

Eine heikle Angelegenheit ist es, in China politische Fragen zu diskutieren. Problematisch wird es vor allem, wenn es um die jüngsten politischen Entwicklungen in China geht. [...] Negatives sollte grundsätzlich ausgeklammert bleiben, kritisieren Sie auf keinen Fall die politische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes, tabu sind auch Streitgespräche.⁶⁰

Mit Verweis auf einen möglichen Gesichtsverlust werden nicht nur Themen, sondern ebenso bestimmte Formen der Gesprächsführung und Meinungsäußerung ausgeklammert. Dies ist so beispielsweise nachzulesen in Ning Huangs *China-Knigge. Chinakompetenz in Kultur und Business* aus dem Jahr 2012. Im Unterkapitel „Maßnahmen zur Konfliktbewältigung“ erklärt die Autorin:

Kritik schadet immer dem Gesicht bzw. der Ehre des Gegenübers. Insofern versucht man bei Anwesenheit von Dritten, offene Kritik zu vermeiden [...]. Die negative Meinung wird eher beschönigt geäußert, verschleiert, ummantelt oder versteckt angebracht. [...] Es ist zudem ein Tabu bzw. Verbot, jemanden vor Dritten zu kritisieren.⁶¹

Noch einen Schritt weiter gehen Ma und Becker, die bereits die Art, Fragen an Chinesen zu stellen, interkulturell problematisieren. In ihren „Tipps, um Respekt zu zeigen“ führen sie auch diesen Rat an:

Geschlossene Fragen, die mit „ja“ oder „nein“ zu beantworten sind, bringen Chinesen leicht in Verlegenheit; Zudem werden sie ohnehin nicht mit nein antworten, das wäre zu unhöflich. Sinnvoll sind daher offene Fragen.⁶²

Als drittes Zwischenfazit lassen sich somit auch bei Tabuthemen im Gespräch mit Chinesen eine Entwicklung und einige Unterschiede in den China-Ratgebern festhalten. Die frühen Exemplare sprechen noch weniger von Tabus, verlangen aber nach Vorsicht und Zurückhaltung bei den eigenen Gesprächsbeiträgen. Der Autor Helms nennt zwar schwierige Themen, stellt

60 Birgit Zinzius: *China-Handbuch für Manager. Kultur, Verhalten und Arbeiten im Reich der Mitte* (Berlin: Springer, 2007), S. 90.

61 Ning Huang u. a.: *China-Knigge. Chinakompetenz in Kultur und Business* (München: Oldenbourg, 2012), S. 227.

62 Ma/Becker, *Business-Kultur in China*, S. 29.

für seine Zeit jedoch eine zunehmende Lockerung in der Gesprächskultur fest. Spätere Ratgeber warnen mit ausführlichen Gesprächsverboten auf und raten weiterführend von mutmaßlich ungünstigen Ausdrucks- und Frageformen im Austausch mit Chinesen ab. Begründet werden diese Warnungen mit einer generellen sozialen Befindlichkeit der Menschen in China beziehungsweise der Kritikfreude vieler Ausländer.

Warnung vor Geschenken

Sichrovskys früherer Leitfaden geht nur im Unterkapitel „Zoll- und Außenhandelsregime“ auf Geschenke in eben diesem Kontext ein. Es wird erklärt:

Das Kriterium liegt hierbei im Wert. Von chinesischer Seite werden lediglich Geschenke akzeptiert, die keinen höheren Wert aufweisen (Bücher, Kalender, einfache Kugelschreiber etc.). In der Praxis unterliegen solche Geschenke keinen Zollabgaben.⁶³

Der oben erwähnte *Ratgeber für das Auslandsgeschäft. Kontakte in der Volksrepublik China* hält nur einen einzigen interkulturellen Tipp bereit, der sich auch mit Geschenken befasst. Unter den Stichworten „Trinkgeld, Geschenke“ wird im Unterkapitel „Was man in Beijing wissen sollte...“ dargelegt:

Die Annahme von Trinkgeldern und Geschenken ist Chinesen generell untersagt. Ausnahmen sind Bücher und Zeitschriften, kleine Erinnerungsgeschenke sowie der Austausch von Mustern für Handelszwecke.⁶⁴

Wenige Jahre später heißt es bei Helms zu Geschenken im geschäftlichen Kontext:

Neuerdings nehmen Chinesen auch Werbegeschenke an, soweit sie nicht zu aufwendig sind und nicht nur an einen einzelnen der Gruppe gegeben werden. Am besten übergibt man dem Leiter der Delegation eine entsprechende Anzahl von Werbegeschenken und bittet ihn, diese in der Gruppe zu verteilen.⁶⁵

Es folgt eine Aufzählung von geeigneten Mitbringseln wie etwa Kassettenrecorder, Taschenrechner, Taschenmesser, ausländische Armbanduhrer etc. Aus kulturellen oder anderen Gründen abgeraten wird von keinem Gegen-

63 Sichrovsky, *China-Handel*, S. 80.

64 Schöter, *Ratgeber für das Auslandsgeschäft*, S. 73.

65 Helms, *Umgang mit Chinesen*, S. 17.

stand. Spätere Ratgeber gehen hingegen verstärkt auf ungünstige oder vermeintlich tabuisierte Präsente ein. Chen hält sich noch zurück und bietet Alternativen an:

Wenn immer Sie es im Westen passend finden würden, Blumen mitzubringen, können Sie auch in China und Taiwan etwas mitbringen, allerdings keine Blumen, sondern teures Obst in der entsprechenden Geschenkpackung.⁶⁶

Jing formuliert in ihrem Kurz-Ratgeber mit dem bezeichnenden Titel *30 Minuten für mehr Chinakompetenz* aus dem Jahr 2006:

Vermeiden Sie dabei Dinge, deren Bezeichnungen an Tod und Unglück erinnern: Schirme – erinnern an Trennung, können Auflösung der Beziehung andeuten. Uhren (außer Armbanduhren) – erinnern an Tod und Beerdigung.⁶⁷

Diekmann und Fang schlagen in eine ähnliche Kerbe, widmen dem Thema Geschenke darüber hinaus sogar zweieinhalb Seiten. Sie raten vom falschen Verhalten beim Schenken wie auch von bestimmten Gegenständen als Geschenk ab. Im Privaten solle „Effekthascherei“ vermieden werden und in der Geschäftswelt keine Einzelperson, sondern nur die Gruppe der Empfänger sein, da es sich sonst um die „offiziell strikt abgelehnt[e]“ Bestechung handle.⁶⁸ Abzusehen sei von folgenden Geschenken, da sie im chinesischen Kulturkreis mit dem Tod assoziiert würden:

Uhren, Taschentücher, [d]ie Anzahl ‚vier‘ in einem Set von Geschenken (das gesprochene Wort ‚vier‘ und ‚Tod‘ ähneln sich in der chinesischen Übersetzung), [w]eiße Objekte (ebenso wie weißes Geschenkpapier), [w]eiße oder gelbe Schnittblumen.⁶⁹

Generell solle man scharfe Gegenstände als Präsent vermeiden, da sie als Zeichen zur Beendigung der Freundschaft interpretiert werden könnten.

Auch Zinzius warnt vor ähnlichen Gegenständen: „Standuhren und Wecker, [w]eiße Blumen, Schuhe und Geschenke ‚Made in Asia‘, speziell ‚Made in Taiwan‘“. Von Schuhwerk sei abzuraten, da Füße eine „unreine Körperzone“ seien.⁷⁰

66 Chen, *Kulturschock China*, S. 222.

67 Chunxiao Jing: *30 Minuten für mehr Chinakompetenz* (Offenbach: Gabal, 2006), S. 78.

68 Diekmann/Fang, *China-Knigge*, S. 145.

69 Ebd., S. 146.

70 Zinzius, *China-Handbuch*, S. 106.

Ma und Becker fassen sich im jüngsten betrachteten Ratgeber sehr kurz und nennen nur ein, hier bereits bekanntes Tabu beim Schenken:

Geeignete Geschenke sind etwa Wein (idealerweise französisch, da hoch angesehen), Schokolade (idealerweise schweizerisch, da hoch angesehen) oder etwas Typisches aus Deutschland (keine Kuckucksuhr, denn Uhren stehen für den Tod).⁷¹

Im vierten und letzten Zwischenfazit kann wieder ein Wandel in den Beschreibungen der Ratgeberliteratur beobachtet werden. Die frühen Leitfäden beschränken sich beim Thema Schenken auf wenige Zeilen, die sich auf Werbegeschenke beziehen. Bei Chen wird erstmals das Beschenken im privaten Kontakt beschrieben. Dies liegt teils darin begründet, dass sich die beiden früheren Ratgeber stärker auf das Geschäftsleben beziehen. Ein weiterer Grund mag sein, dass in den ersten Jahren nach der Öffnung der Volksrepublik private Kontakte noch selten waren. Die China-Knigges jüngerer Datums gehen mehr oder weniger gründlich auf konkrete Geschenkgegenstände mit unglücklicher Botschaft ein und begründen diese jeweils knapp mit kulturunterschiedlicher Symbolik, chinesischer Kollektivkultur oder Compliance-Regeln und Anti-Korruptions-Gesetzen.

Entwicklung und Struktur der Darstellungen

Auf Grundlage der hier betrachteten Beispiele aus China-Ratgebern mit Verhaltensverboten und Tabus lässt sich zuerst eine eindeutige Tendenz zu größerer Ausführlichkeit feststellen. Gemäß Titel enthält Sichrovskys frühes Buch *China-Handel* nur einige Hinweise auf kulturelle Don'ts in China. Helms erster tatsächlicher China-Knigge als Monografie schafft es auf 70 Seiten, nicht nur zahlreiche interkulturelle Verhaltensregeln aufzustellen, sondern behandelt auch viele organisatorische Fragen, die den unbedarften Geschäftsreisenden vor und auf seiner Chinareise interessieren könnten. Die späteren Ratgeber gehen immer tiefer ins Detail, liefern historische Hintergründe, zusätzliche Fallbeispiele und praktische Tipps, um zu vermitteln, was sich als Ausländer in China beziehungsweise im Umgang mit Chinesen im Ausland nicht gehöre. Mit Jings Ratgeber *30 Minuten für mehr China-kompetenz* und dem neueren Buch *Business-Kultur in China* von Ma und Becker liegen zwei Bücher vor, die mit deutlich weniger als 100 Seiten eine

⁷¹ Ma/Becker, *Business-Kultur in China*, S. 41.

Reduktion des Ratgeberformats verkörpern. Zugleich wurden und werden nach wie vor sehr umfangreiche China-Knigges veröffentlicht, die entsprechend ausführlich vor ungünstigen Verhaltensweisen warnen. Im Vergleich der behandelten Bücher reichen die Don'ts und Tabus von mehrseitigen Beschreibungen bis hin zu knappen Checklisten und Stichpunkten. Auf die didaktische Aufbereitung der Darstellungen wird weiter unten genauer einzugehen sein.

Strukturell wird in den meisten Fällen aus einem implizierten oder explizierten kulturellen Ist-Zustand ein interkulturelles Sollen abgeleitet beziehungsweise umgekehrt das interkulturelle Sich-Geziemen mit der sozialen Realität in China begründet. Für Letzteres ist Sichrovskys zuvor zitierte Darstellung des Gesichtsverlustes ein gutes Beispiel (s. o. „Man hüte sich davor, einen Chinesen offen zu kritisieren, das Schlimmste, was ihm passieren kann, ist ‚sein Gesicht zu verlieren‘“). Ein Ausländer habe demnach auf offene Kritik zu verzichten (interkultureller Soll-Zustand), da diese für Chinesen soziales Ungemach bedeute (kultureller Ist-Zustand). Begründet wird die den Chinesen zugesprochene Soziabilität in unterschiedlicher Ausführlichkeit. Einige Ratgeber nutzen ihre ersten Kapitel, um einen geschichtlichen Überblick und ein kurzes Gesellschaftsportrait für China zu liefern, auf das in den interkulturellen Empfehlungen explizit oder implizit referiert wird. Interessant hinsichtlich der Populärwissenschaftlichkeit der Ratgeber ist der Umgang mit Subjektivität, vor der einerseits gewarnt wird. Andererseits wird in den obigen Beispielen zwischen den Zeilen immer auch auf einen meist nicht näher definierten Erfahrungsschatz der Autoren verwiesen, der zu wahrheitsgemäßen Aussagen berechtige. Als weitere Autorisierungsgrundlage dient das chinesische Altertum als Ursprung sozialen Verhaltens im heutigen China. Nicht zuletzt findet sich die Erklärung, dass dieses oder jenes Verhalten von Chinesen schlichtweg unerklärlich sei und erst vom interkulturellen Akteur erlebt werden müsse, um es zu verstehen und damit umzugehen. Inwiefern diese Begründungen überzeugen können, wird im nächsten Abschnitt besprochen.

Kritik der Don'ts und Tabus im China-Knigge

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit der Gattung China-Ratgeber lassen sich verschiedene Perspektiven einnehmen. Wer eines der Bücher anhand von wissenschaftlichen Maßstäben untersucht, kommt zu anderen Ergebnissen als ein Leser, der sich für einen kurzen Arbeitseinsatz im Reich der Mitte informieren möchte. Im Folgenden wird zuerst der Versuch unternommen, die unbedarfte Leserperspektive einzunehmen. Inwiefern kommen die Ratgeber ihrem selbst formulierten Auftrag nach, die noch unkundige Leserschaft auf den „Umgang mit Chinesen“ vorzubereiten? Welche Reaktionen sind beim noch China-unkundigen Rezipienten denkbar?

Kritik aus Sicht der Leserschaft

Kritische oder auch nur logisch denkende Leser dürften bereits Aussagen wie „In China gilt...“, „Die Chinesen sollten...“, „Die Chinesen können nur...“ und „Chinesen meiden...“ aufgrund der starken Generalisierungen verwundern.⁷² Es drängen sich Fragen auf, ob wirklich alle Chinesen die genannten Verhaltensweisen bevorzugen oder verurteilen und ob es je nach Region oder Generation nicht starke Unterschiede in der Auslegung der Sozialkultur gibt etc. Zwar finden sich in einigen Büchern in der Einleitung derartige Relativierungen, doch in den Hauptkapiteln bleiben diese oftmals aus. Auch der Vergleich mit der eigenen Kultur drängt sich bei zahlreichen Ratschlägen und Warnungen auf. So könnte sich die deutsche Leserschaft fragen, ob manches vermeintlich chinesische Verhalten in der eigenen Kultur nicht ebenfalls so honoriert werden oder anders negativ auffallen würde. Nicht zuletzt dürften sich einige Leser an logischen Schwächen stoßen, die fraglos in einem großen Teil der Ratgeber zu finden sind: Zum Beispiel könnte Helms drastische Warnung vor jeglichen Annäherungsversuchen zwischen Ausländern und Chinesen bei gleichzeitigem Hinweis auf die Akzeptanz deutsch-chinesischer Ehen durchaus Verwirrung stiften.

Am Beispiel der Warnung vor einem Gesichtsverlust lassen sich weitere mögliche Reaktionen auf die konkret genannten Tabus und Don'ts abfragen. Die Warnung mag den Leser, der sich kulturell bedacht verhalten möchte,

⁷² Diese Phrasen entstammen den oben zitierten Passagen, ähnliche Formulierungen finden sich zuhauf in China-Ratgebern.

dazu bewegen, vorsichtiger mit der eigenen Meinung und vor allem mit Kritik umzugehen. Da die Ratgeber das genaue Maß der Zurückhaltung jedoch nicht nennen, wenn überhaupt, nur wenige Beispielsituationen anführen, und einige Bücher obendrein formulieren, das Konzept ließe sich nicht erklären und kaum erlernen, ist Verunsicherung als Ergebnis der Lektüre ebenso vorstellbar. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich für die in den China-Knigges genannten Tabuthemen, wenn beispielsweise Zinzius pauschal behauptet, dass „Scheidung, Krankheiten, Trauerfall, Probleme in der Familie“ nie thematisiert werden dürften. Hier mag sich der Leser fragen, wie sich der Gesprächsalltag der davon Betroffenen gestaltet, wenn in China generell nicht über diese Themen gesprochen werden darf. Auch die Empfehlung von Ma und Becker „geschlossene Fragen, die mit ‚ja‘ oder ‚nein‘ zu beantworten sind“ zu vermeiden, erscheint fast skurril, wenn man sich ein komplettes Gespräch vorstellt, das konsequent diesen Regeln folgt. Zudem könnte ein Leser, der gerade die Gastgeschenke für China vorbereitet, die Relevanz derartiger Empfehlungen hinterfragen. Denn auf Geschäftsreisen sind weiße Blumen, Schirme oder gar Schuhe wohl ohnehin nur sehr selten die erste Wahl für ein Gastgeschenk.

Besonders strenge Leser könnten grundsätzlich die Expertise der Knigge-Autoren infrage stellen und daran zweifeln, ob diese über ausreichendes beziehungsweise das aktuell notwendige Wissen verfügen, um den Leser aufzuklären oder vorzubereiten. Selbst Verfasser, die bereits über umfassende Erfahrungen im Reich der Mitte verfügen, sind nicht über jede Kritik erhaben, legen sie doch nur selten Umfragen oder Untersuchungen zugrunde, sondern machen verallgemeinerte Einzelerfahrungen zur Basis der Darstellungen, die in aller Regel nicht aus der Ich-Perspektive geschildert werden. Zusammenfassen lassen sich die genannten, sicher nicht erschöpfenden Einwände der Leserschaft als kritische Fragen nach der Generalisierbarkeit, Genauigkeit, Repräsentativität, Relevanz, Anwendbarkeit und Aktualität der interkulturellen Handlungsempfehlungen in den Ratgebern. Bei aller Kritik gilt es allerdings zu berücksichtigen, dass sich der Leser eines China-Knigge normalerweise bewusst für die Lektüre eines Ratgebers entscheidet und entsprechend offen oder wohlwollend gegenüber den Be-

sonderheiten der Gattung sein könnte.⁷³ Dieser Umstand bleibt auch dann relevant, wenn man sich aus wissenschaftlicher Perspektive der Gattung nähert.

Kritik aus wissenschaftlicher Perspektive

Wie schon erwähnt, lassen sich in China-Ratgebern insbesondere der fragwürdige Kulturbegriff und der Hang zur Stereotypisierung bemängeln. Die Bücher gehen von einem sehr statischen Konzept der Kultur aus und betrachten nur bedingt die Vielseitigkeit und den Wandel des interkulturellen Austausches.⁷⁴ Zu berücksichtigen ist beispielsweise die Tatsache, dass interkulturelle Herausforderungen viel stärker aus dem dynamischen Miteinander von – im internationalen Kontext ohnehin meist mehr als zwei – Kulturen heraus entstehen, als dass sie in der grundsätzlich schwer definierbaren Beschaffenheit einer (National-) Kultur A oder B begründet lägen.⁷⁵ Die Bestärkung von Vorurteilen und Zerrbildern wurde ebenfalls bereits angesprochen. Zum einen dem normativen Charakter der Gattung geschuldet, zum anderen erschwert durch die Beschaffenheit nicht nur der deutschen Sprache, ließe sich ein ausreichend vorsichtig formulierter Ratgeber, der bei jeder Aussage die korrekterweise notwendigen Einschränkungen macht, dass sie subjektive Tendenzen enthalte, nicht alle Menschen betreffe, bei der Lektüre eventuell nur noch bedingt gültig sei usw., kaum noch schreiben, geschweige denn flüssig lesen,⁷⁶ zumal der China-Knigge nicht nur als Sachbuch, sondern ebenso als Unterhaltungsliteratur konsumiert wird.⁷⁷

73 Ein möglicher Untersuchungsgegenstand wären hier die Leser-Bewertungen in Online-Buchhandlungen, deren wissenschaftliche Aussagekraft natürlich beschränkt ist.

74 Siehe hierzu unter anderem Jürgen Bolten (2013): „Fuzzy Cultures: Konsequenzen eines offenen und mehrwertigen Kulturbegriffs für Konzeptualisierungen interkultureller Personalentwicklungsmaßnahmen“, in: *Mondial: Sietar Journal für interkulturelle Perspektiven* (2013), S. 4–10.

75 Siehe Breidenbach/Pál, „Der kulturalistische Diskurs“, S. 51–74, und das Kapitel 2, S. 49–88, im Buch *Maxikulti* der beiden Autorinnen (siehe Fn. 11). Eine aktuellere fundierte Kritik an Hofstedes nationalkultureller Orientierung findet sich in Lena Schmitz: *Eine Kritik der Kulturtheorie und Methodik Hofstedes* (Bielefeld: transcript, 2015).

76 Vgl. die Beobachtung „Ein Problem unserer Sprache: Ein weiterer Grund, warum wir um Stereotype nicht herumkommen, ist unsere Sprache. Wir haben keine einfache sprachliche Möglichkeit, statistische Aussagen über große Gruppen von Aussagen über alle Mitglieder einer Gruppe zu unterscheiden“ in: Robert Münscher, Julia Hormuth: *Vertrauensfallen im*

Auf Grundlage der angeführten und ähnlicher Kritikpunkte bezweifeln die mehrfach zitierten Breidenbach und Pál wie auch Poerner die Nützlichkeit der von ihnen analysierten (China-) Ratgeber im Allgemeinen. „Viele Aussagen über chinesische Kulturmerkmale und ihre interkulturelle Dynamik“ erweisen sich nach Meinung der beiden Autorinnen „bei näherer Betrachtung als höchst fragwürdig“. ⁷⁸ Poerner konstatiert in Bezug auf Ratgeberliteratur, dass diese sich weniger auf „das, was kulturell ist, sondern auf das, was offenbar fehlt“ bezögen und dass das „in ihnen formulierte interkulturelle Rezeptwissen [...] daher nur eine geringe Aussagefähigkeit in Bezug auf die jeweilige Zielkultur“ habe. ⁷⁹ Poerner, Breidenbach und Pál scheinen der Gattung China-Ratgeber von Grund auf wenig zuzutrauen, doch auch in mit Urteilen zurückhaltenden Untersuchungen herrscht prinzipiell eine skeptische Haltung. König erklärt etwa, unter Bezugnahme auf Auszüge der oben rezipierten Autorin Zinzius, dass Ratgeberbücher „zu Vereinfachungen und Stereotypisierungen führen [können], die weder der beobachtbaren kulturellen Wirklichkeit noch den fachlichen Ansprüchen genügen“. ⁸⁰

Bevor speziell die Beurteilung von Do-, Don't- und Tabu-Listen besprochen wird, muss gefragt werden, inwiefern die Lektüre eines Buches überhaupt zur Herstellung oder Stärkung interkultureller Kompetenz taugt, wofür

internationalen Management. Hintergründe – Beispiele – Strategien (Heidelberg: Springer Gabler, 2013), S. 128.

77 Inzwischen gibt es mehr und mehr Bücher, die den Unterhaltungswert noch stärker in den Vordergrund rücken; siehe beispielsweise Anja Obst: *Fettnäpfchenführer China. Der Wink mit dem Hühnerfuß* (Meerbusch: Conbook, 2010). Dieses Buch wurde laut Verlags-schätzung innerhalb von fünf Jahren rund 16.000 Mal verkauft und liegt mittlerweile in der sechsten Auflage (2014) vor.

78 Breidenbach/Pál, „Der kulturalistische Diskurs“, S. 54.

79 Michael Poerner: *Chinesisch in der Fremde. Interkulturelles Rezeptwissen, kollektive Identitätsentwürfe und die internationale Expansion chinesischer Unternehmen* (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 24, Münster: Waxmann, 2011), S. 110.

80 Andreas König: „Kultur light? Der anthropologische Kulturbegriff und seine Probleme mit der ‚Praxis‘“, in: Hans-Jürgen Lüsebrink (Hrsg.): *Konzepte der interkulturellen Kommunikation. Theorieansätze und Praxisbezüge in interdisziplinärer Perspektive* (St. Ingbert: Röhrig, 2004), S. 31.

ein kurzer Blick auf die dazugehörigen Modelle sinnvoll ist.⁸¹ Deardorff geht von einem vierschrittigen Prozess interkultureller Kompetenzentwicklung mit folgenden Phasen aus: (1) „attitude“, (2) „knowledge and comprehension“, (3) „desired internal outcome“ und (4) „desired external outcome“. Zwischen Schritt 1 und 2 findet vor allem auf individueller Ebene eine Entwicklung statt, zwischen dem 3. und 4. Schritt liegt der Fokus auf der Interaktion mit anderen.⁸² Der Überblick dieses Modells zeigt bereits, dass hiernach das Selbststudium eines Ratgebers, wenn überhaupt, lediglich in Form einer (allgemeinen ersten) Wissensanhäufung hilfreich für die interkulturelle Kompetenzentwicklung sein könnte. Auch Bolten sieht in seinem dynamischen Modell die Fachkompetenz, wozu er Fach- und Zielkulturkenntnisse zählt, neben strategischen, individuellen und sozialen als nur eine von vier Fähigkeiten an, die zusammen die gesammelte interkulturelle Kompetenz ergeben.⁸³ Diese Fachkompetenz – so lässt sich vorläufig annehmen – könnte bestenfalls auch über einen Ratgeber erwerbbar sein.

Die Herausbildung kompletter interkultureller Kompetenz für einen Auslandsaufenthalt durch das Selbststudium, beispielsweise durch die Lektüre eines China-Knigge, ist laut Deardorff und Bolten unmöglich. Selbst der denkbare Erwerb von Teilkompetenzen wird infrage gestellt. Vor dem Hintergrund der Vermittelbarkeit von interkultureller Kompetenz haben sich die interkulturellen und angrenzende Wissenschaften speziell mit Do- und Don't-Listen zur Vorbereitung von internationalem Austausch und Auslandseinsätzen befasst. Der eben mit seinem Kompetenzmodell zitierte Bolten erklärt hierzu:

81 Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kompetenz siehe überblickshaft Hans-Jürgen Lüsebrink: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer* (Stuttgart: Metzler, 2012), S. 9f.

82 Darla K. Deardorff: „The Identification and Assessment of Intercultural Competence as a Student Outcome of Internationalization at Institutions of Higher Education in the United States“, in: *Journal of Studies in International Education* 10 (2006), S. 241–266, insbesondere S. 254; dies.: „Implementing Intercultural Competence Assessment“, in: dies. (Hrsg.): *The Sage Handbook of Intercultural Competence* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2009), S. 477–491, insbesondere S. 480.

83 Bolten formuliert interkulturelle Kompetenz hierbei im Kontext „internationalen Management-Handelns“; siehe Jürgen Bolten: „Interkultureller Trainingsbedarf aus der Perspektive der Problemerkämpfungen entsandter Führungskräfte“, in: Klaus Götz (Hrsg.): *Interkulturelles Lernen. Interkulturelles Training* (München: Rainer Hampp, 2006), insbesondere S. 65.

So verlockend es auch sein mag, sich an Verhaltensregeln für den Umgang mit Angehörigen fremder Kulturen zu orientieren: Listen von „Dos und Taboos“, ein „Kultur-Knigge“ oder ähnliches nützen in der Regel nur wenig [...].⁸⁴

Den Grund für diese Nutzlosigkeit sieht Bolten darin, dass sich niemand „im interkulturellen Kontakt [...] so verhält, wie er es in der eigenen Kultur tun würde“, wo derartige Verhaltensregeln eventuell noch halbwegs nachvollziehbar seien.⁸⁵ Meynhardt argumentiert ähnlich, dass „reale Interaktion“ sich nicht vorhersehen lasse und „weder ein ‚China-Knigge‘ noch eine Checkliste von ‚Do’s and Don’ts‘ für Großbritannien“ wirklich nützlich seien.⁸⁶ Interessanterweise distanzieren sich mittlerweile die Ratgeberbücher selbst nominell von interkulturellen Ge- und Verbotslisten. Ma und Becker preisen zum Beispiel ihr mehrfach zitiertes Buch wie folgt an:

China verstehen statt reiner ‚dos and don’ts‘ oder Checklistendenken (der Text liefert neben praktischen Tipps immer auch den kulturellen Hintergrund – das Warum).⁸⁷

Hier werden „reine“ Empfehlungslisten für das interkulturelle Miteinander verschmäht. Falls dies eine Kritik an anderen Ratgebern sein soll, muss sie relativiert werden. Kaum ein Buch verzichtet komplett darauf, interkulturelle Tipps in einen kulturellen Kontext einzubetten – und das Buch von Ma und Becker ist schon aufgrund seiner Kürze eines derjenigen, das nur wenige dieser Zusammenhänge liefern kann. Hinzu kommt, dass aus der nun bekannten Perspektive der interkulturellen Wissenschaften im kulturellen Kontext ohnehin nicht die Lösung, sondern eines der schwerwiegenden Probleme der Do- und Don’t-Darstellungen liegt: Das verwendete Konzept von Kultur selbst sei ja problematisch und die Herangehensweise an den interkulturellen Austausch mangelhaft. Was sind aber die Lösungsvorschläge in der Forschung?

Meynhardt, der vom China-Knigge aufgrund dessen Realitätsfremde abrät, erklärt in Bezug auf das Meistern interkultureller Herausforderungen,

84 Jürgen Bolten: *Interkulturelle Kompetenz* (Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen, 2007), S. 46.

85 Ebd., S. 46.

86 Timo Meynhardt: *Interkulturelle Differenzen im Selbstkonzept von Managern. Ein Vergleich zwischen China und Großbritannien* (Münster: Waxmann 2002), S. 64.

87 Ma/Becker, *Business-Kultur in China*, S. vii.

dass „vielmehr das kreative Moment, die Disposition, selbstorganisiert kompetent zu agieren“ interessiere.⁸⁸ Bolten formuliert im Anschluss an seine Kritik der verkürzten Handlungsempfehlungen:

Um in solchen Situationen erfolgreich handeln zu können, bedarf es vor allem verhaltensbezogener Kompetenzen wie Einfühlungsvermögen, Rollendistanz, Toleranz, Flexibilität oder auch der Fähigkeit, Widersprüche „aushalten“ zu können.⁸⁹

Sowohl die Kritik als auch der Handlungsvorschlag von Bolten sind nur ein Teil von mehreren „Empfehlungen zur interkulturellen Kompetenzentwicklung“, die der Forscher in seinem Buch *Interkulturelle Kompetenz* formuliert. An anderer Stelle wird zu „interkultureller Lernbereitschaft“ aufgefordert, die Bolten wie folgt definiert:

Bereitschaft, interkulturelle Situationen als Lernsituationen und nicht als Bedrohung oder notwendiges Übel zu betrachten. Dies sollte verknüpft sein mit einer Neugierde auf Fremdes.⁹⁰

Die gegenüber China-Don'ts und -Tabus besonders skeptischen Breidenbach und Pál beschränken sich am Ende ihres Artikels aus dem Jahr 2002 auf eine (interkulturelle) Kernkompetenz:

Statt interkulturelle Checklisten sind vor allem kommunikative Fähigkeiten erforderlich: Zuhören!⁹¹

Hiermit sprechen die Wissenschaftler letztendlich Empfehlungen aus, bei denen es sich streng genommen ebenfalls um Check- oder To-Do-Listen handelt. Zwar gehen diese nicht auf die jeweilige Zielkultur ein, doch der interkulturelle Akteur, der sich auf einen Auslandsaufenthalt vorbereiten möchte, wird davon ausgehen, dass er sich in diesem kulturellen Umfeld an diesen Empfehlungen orientieren soll. Um in China interkulturell erfolgreich sein zu können, muss er dort also nach Meynhardt „selbstorganisiert kompetent“ handeln, nach Bolten „Kompetenzen wie Einfühlungsvermögen, Rollendistanz, Toleranz, Flexibilität oder auch [die] Fähigkeit, Widersprüche

88 Meynhardt, *Interkulturelle Differenzen*, S. 64f.

89 Ebd., S. 64f.

90 Bolten, *Interkulturelle Kompetenz*, S. 47.

91 Breidenbach/Pál, „Der kulturalistische Diskurs“, S. 71.

„aushalten“ zu können“, mitbringen und nach Breidenbach und Pál vor allem ein offenes Ohr haben.

Doch sind diese Tipps förderlicher, als es ein klassischer China-Ratgeber sein könnte? Die genannten Wissenschaftler könnten zu Recht darauf hinweisen, dass sie verkürzt und ohne Kontext dargestellt wurden, doch verfahren sie mitunter ähnlich, wenn sie einzelne Sätze aus Ratgebern analysieren und als unwissenschaftlich darstellen. Dabei spielt nur bedingt eine Rolle, dass die Empfehlungen eines Bolten aus wissenschaftlicher Sicht sicher zeitgemäßer und abgewogener erscheinen mögen und viele Mängel, die man in Ratgebern für bestimmte Zielkulturen antrifft, vermeiden. Denn Tatsache ist, dass sowohl die Knigge-Literatur als auch die interkulturelle Wissenschaft dazu neigen, Normative mit Wahrheitsanspruch für die interkulturellen Begegnungen ihrer Rezipienten zu formulieren, die wenig oder gar nicht in die Überlegungen miteinbezogen werden. Ebenso ist unbestritten, dass die vorliegenden Studien noch nicht ausreichen, um zu untermauern, dass Ratgeberliteratur eine positive oder negative Wirkung auf interkulturelle oder Ziellandkompetenzen ausübt, obgleich die Kritik aus der Wissenschaft nachvollziehbar den Verdacht nahelegt, dass die Auswirkungen beschränkt sein dürften.⁹² Doch ließe sich gleichzeitig argumentieren, dass jede Art von interkulturellem Selbststudium, ganz gleich, wie fundiert das Material ist, einen positiven Einfluss haben kann, da sich der Lerner damit über mögliche kulturelle Unterschiede informiert und aktiv einen interkulturellen Öffnungsprozess beginnt. Dieses Vorwissen wird er im späteren aktiven Austausch ohnehin erneut prüfen und gegebenenfalls für jede Handlungssituation neu bewerten, was ein fester und unvermeidbarer Bestandteil

92 Arbeiten zum interkulturellen Lernerfolg durch Selbststudium sind dem Autor nicht bekannt. Zum interkulturellen Trainingserfolg gibt es einige Literatur, z. B. Daniel H. Scheible: „Interkulturelles Training für internationale Führungskräfte“, in: *interculture Journal* 8.9 (2009), S. 71–82. Erwähnt wird das interkulturelle Selbststudium unlängst zwar in Markus Bredendiek: *Menschliche Diversität und Fremdverstehen. Eine psychologische Untersuchung der menschlichen Fremdreflexion* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2015) – untersucht werden Aspekte der Vorbereitung auf interkulturelle Kommunikation, aber nicht speziell die Erfolge durch das Selbststudium. Dazu heißt es lediglich: „Die Wirksamkeit eines Selbststudiums ist ohne genauere Erfassung der Lerninhalte schwer einschätzbar und weist im besten Fall auf eine Motivation hin, sich für fremdkulturelle Inhalte zu interessieren.“ Ebd., S. 157f.

einer jeden derartigen Fremdheitserfahrung ist.⁹³ Darüber hinaus ist vorstellbar, dass die analytisch-argumentative, gelegentlich abstrakte Empfehlungsweise, wie sie in der Forschung vorzufinden ist, nicht jedem Lernstil gerecht wird.⁹⁴ Nun haben die Verfasser wissenschaftlicher Abhandlungen über interkulturelle Kommunikation vielleicht nicht den Anspruch, die Leser von Ratgeberbüchern zu erreichen. Wenn sie diese Literatur aber gattungsgerecht und konstruktiv kritisieren möchten, ist es notwendig, wenigstens zwischenzeitlich die Perspektive der dazugehörigen Leserschaft einzunehmen.

Kritische Verbesserungsvorschläge

Grundsätzlich ist aus wissenschaftlicher Sicht die Frage erlaubt, welche Daseinsberechtigung Ratgeberbücher mit Länderfokus heutzutage (noch) haben können. Wie auch immer die Antwort ausfällt – der Buchmarkt wird vorerst weiterhin Bücher dieser Art aufnehmen und verbreiten, denn die Nachfrage scheint nach wie vor vorhanden zu sein.⁹⁵ Wer sich nutzbringend mit der Gattung und ihren Besonderheiten auseinandersetzen will, sollte Vorschläge zu Verbesserung anbieten, die den Gattungsspezifika gerecht werden. Dies kann auch bedeuten, begründete Dos und Don'ts für das Verfassen von Dos und Don'ts anzubieten. Konkret sollten wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse leser- und praxisorientiert formuliert und die wahrscheinliche Literaturanwendung im Alltag berücksichtigt werden. Die nachvollziehbare Kritik an Dos, Don'ts und Tabus verliert an Überzeugungskraft, wenn die Kritiker diesen Checklisten eigene Empfehlungslisten mit weiteren Imperativen für interkulturelles Handeln entgegensetzen. Wünschenswert wäre hier ein Austausch zwischen Verfassern von Ratgeberliteratur, inter-

93 Siehe z. B. Thomas Wittkop: *Interkulturelle Kompetenz deutscher Expatriates in China. Qualitative Analyse, Modellentwicklung und praktische Empfehlungen* (Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2006), S. 109f.

94 Einen knappen Überblick verschiedener Ansätze der Lernstile, auch im interkulturellen Zusammenhang, bietet Xun Luo: *Lernstile im interkulturellen Kontext. Eine empirische Untersuchung am Beispiel von Deutschland und China* (Wiesbaden: Springer Fachverlag, 2015), insbesondere S. 55–57.

95 Verkaufszahlen sind – nicht nur für Ratgeberbücher – schwer einzusehen. Einige Beispiele finden sich in Polfuß, „Konfuzius rät?“, S. 73, Fn. 64. In weiteren Gesprächen mit Verlegern wurden häufiger Zahlen zwischen 15.000 und 20.000 genannt. Manche Ratgeber wurden über die Jahre so oft aufgelegt, dass die Verkaufszahlen noch deutlich höher liegen dürften.

kulturellen und regionalwissenschaftlichen Fachvertretern sowie potentiellen und tatsächlichen Lesern der Knigge-Bücher für das Ausland, um die Bedarfslage und Anwendungssituation realistischer einzuschätzen.

Eine allgemeine Empfehlung für die Gestaltung der Gattung vor dem Hintergrund interkultureller Kompetenzbildung ist die stärkere Einbindung von Interaktionsmöglichkeiten. Einen Ansatz, der dies zum Ziel hat, bietet der sogenannte Kulturassimilator, der beispielsweise im Buch *Beruflich in China. Trainingsprogramm für Manager, Fach- und Führungskräfte* aus dem Jahr 2008 genutzt wird.⁹⁶ Immerhin haben die Leser hier die Möglichkeit, eine kritische Situation mithilfe von mehreren Antwortmöglichkeiten eigenständig zu beurteilen, wenngleich der Lernprozess bei der Lektüre im Selbststudium immer noch begrenzt ist.⁹⁷ Zwei interkulturelle Lehrwerke jüngerer Datums, die den Leser interaktiv einzubinden versuchen, sind das bereits erwähnte *Vertrauensfallen im internationalen Management* und das *Praxishandbuch Interkulturelles Management*.⁹⁸ Beide arbeiten mit vielen veranschaulichenden Beispielen wie auch ansprechenden Illustrationen und suchen eine Balance zwischen Erkenntnissen aus der Forschung und praktischem Wissen. Damit bringen sie Wissenschaft und Wirtschaft näher zusammen und adressieren verschiedene Lerntypen. Bezeichnenderweise geht das Buch *Vertrauensfallen im internationalen Management*, das von zwei Professoren verfasst wurde, teilweise – zumindest gemäß Ratgeber-Standards – übermäßig in die Tiefe, um die verbreiteten Verallgemeinerungen möglichst zu vermeiden.⁹⁹ Demgegenüber versäumt das *Praxishandbuch Interkulturelles Management* an einigen Stellen, Verweise für Informationen zu geben,

96 Alexander Thomas u. a.: *Beruflich in China. Trainingsprogramm für Manager, Fach- und Führungskräfte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008).

97 Siehe auch Jonas Polfuß: „Kritischer Kulturassimilator Deutschland für chinesische Teilnehmende“, in: *interculture Journal* 11.17 (2012), insbesondere S. 27–46.

98 Peter M. Haller, Ulrich Nägele: *Praxishandbuch Interkulturelles Management. Der andere Weg. Affektives Vermitteln interkultureller Kompetenz* (Wiesbaden: Springer Gabler, 2013).

99 Dies gilt vor allem für die Auflösungen von vorgestellten kritischen Situationen bzw. Fallbeispielen. Ein Knigge-Leser, der sich schnell und überblickshaft informieren möchte, wird hiervon eventuell abgeschreckt.

die offenbar aus suboptimalen oder veralteten Quellen stammen.¹⁰⁰ Das Buch lädt damit zu Kritik ein, wie sie oben von Breidenbach und Pál zitiert wurde.

Es ist davon auszugehen, dass auch künftig seitens der Leserschaft ein Interesse an Ratgebern bestehen wird. Zugleich ist eine Leserkritik denkbar, wie sie oben vorgestellt wurde. Dieser lässt sich in Teilen begegnen, indem unter anderem die medialen Grenzen der Gattung ausgeweitet werden. Ein höheres Maß an Generalisierbarkeit und Repräsentativität der Bücher ließe sich erreichen, wenn nicht nur die Meinungen oder Erfahrungen eines oder zweier Autoren in Knigge-Bücher einfließen, sondern Einblicke von weiteren Experten zusammengefasst würden.¹⁰¹ Auch größere Umfragen oder Erhebungen wären wünschenswert, solange diese nicht nur die üblichen Stereotype reproduzierten. Höhere Genauigkeit und Relevanz könnte entstehen, wenn die Ratgeber sich auf Spezialgebiete geografischer Regionen beziehen und für diese eine exaktere Darstellung erarbeiten würden.¹⁰² Die Anwendbarkeit und die Aktualität der Knigge-Bücher ließen sich steigern, indem beispielsweise mit Expatriates-Foren und -Portalen im Internet kooperiert würde, auf die aus den Ratgebern verlinkt und auf denen aktualisierte Erfahrungsberichte etc. veröffentlicht werden könnten.¹⁰³ Durch diese Ver-

100 Ein Beispiel ist die interessante, aber quellenlose Auflistung „Vergleich der Kommunikationsstile in europäischen Geschäftskulturen“, in: Haller/Nägele, *Praxishandbuch Interkulturelles Management*, S. 71.

101 Ein aktuelles Exemplar einer solchen Erfahrungssammlung ist Peter Tichauer: *Perspektivenwechsel. Gespräche mit Managern in China 2010 bis 2015* (Düsseldorf: Institut für Außenwirtschaft, 2015).

102 Die Nischenbildung der Ratgeberliteratur findet bereits statt, etwa im Bereich Personal oder Sourcing, obgleich mit zunehmender Spezialisierung häufig auch der Knigge-Charakter verblasst.

103 Anonyme Plattformen wie *Wikipedia* (siehe den unglücklich zusammengestellten und klischeereichen Wikipedia-Eintrag „Sozialverhalten in China“, http://de.wikipedia.org/wiki/Sozialverhalten_in_China, Zugriff am 8. Mai 2016) oder Foren ohne Klarnamen der Teilnehmer (siehe das oft schnodderig und teils beleidigend kommentierte „China Forum“ von *Chinaseite.de*, <http://forum.chinaseite.de>, Zugriff am 8. Mai 2016) haben offensichtliche Nachteile, doch ließe sich mit herausgebergeleiteten Informationsportalen (z. B. das Portal *Expatriate News*, <http://www.expatriate-news.com>, und das *ICC China-Portal*, <http://interculturecapital.de>, beide Zugriff am 8. Mai 2016) und beruflichen Netzwerken wie *Xing* und *LinkedIn* zusammenarbeiten, wo sich bereits zahlreiche und seriöse Erfahrungsberichte und Diskussionen einsehen lassen. Siehe in diesem Kontext, speziell mit Hochschulbezug, auch das Projekt *Culture Reports* von Adelheid Iken an

netzung von Buch und Internet ließen sich nicht nur Informationen aktualisieren, die sich schnell verändern, sondern auch die gewünschte Interaktion zwischen einzelnen Lesern sowie zwischen Leserschaft und Autoren ermöglichen.

Ausblick

Der Wunsch, sich auf das soziale Miteinander im Ausland vorzubereiten, ist verständlich und – je nach Motivation – aus interkultureller Sicht sogar loblich. Ebenso ist es nachvollziehbar, dass jemand interkulturelle Schwierigkeiten vermeiden möchte, wenn geschäftliche Aktivitäten mit ausländischen Unternehmen geplant werden. Dass jemand aus zeitlichen oder organisatorischen Gründen einen kurzen Überblick gegenüber einem intensiven Kulturstudium bevorzugt, ist per se nicht verwerflich. Auch das Verfassen eines Ratgebers, der anderen eine Hilfestellung bieten kann, dürfte kein Vergehen sein, selbst wenn dafür ein Honorar verlangt wird. Problematisch wird es, wenn Autoren oder Verlage Profit mit Halbwahrheiten und Stereotypen machen, die der Rat suchenden Leserschaft nicht weiterhelfen oder diese schlichtweg in die Irre führen. Künftig wäre ein Diskurs wünschenswert, der die stärkere Zusammenführung von populärwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Wissensvermittlung im interkulturellen Kontext erwägt. Fraglos kann es hier zu Interessenskonflikten kommen. Zu klären wäre zum Beispiel, ob sich die interkulturellen Wissenschaften mit einer deskriptiven Rolle zufriedengeben oder – im Grundprinzip wie ein Ratgeber – normativ agieren möchten.

Sollten die dringend benötigten wissenschaftlichen Untersuchungen des Lernerfolgs durch die Lektüre interkultureller Ratgeber zeigen, dass diese Bücher die gewünschte Wirkung verfehlen, wäre das für die Verlage und Verfasser keine gute Nachricht. Die idealerweise unabhängige Wissenschaft

der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg. Es sammelt, anders als viele Ratgeberbücher, nicht generalisierende, sondern mikro-analytische „Länderberichte, die im Wesentlichen auf Interviews mit Einheimischen basieren und kommunikative Unterschiede/Eigenarten in den Fokus nehmen und an Studierende adressiert sind, die entweder in dem Land ein Praktikum absolvieren möchten oder aber ein Semester dort studieren wollen“ (<http://www.intercultural-campus.org/culture-reports>, Zugriff am 8. Mai 2016).

hat hier den Vorteil, dass sie prüfen kann, was am besten funktioniert, und nicht davon abhängig ist, was sich am besten verkauft. Die Verlage haben indes den Vorteil, dass sie die an interkultureller Buchbildung interessierte Leserschaft direkter ansprechen und auch befragen können. Sollten sich die interkulturellen Studien von China-Ratgebern aufgrund mangelnder Wirksamkeit abwenden und die Verlage eines Tages aus strategischen Gründen die Gattung aus dem Programm nehmen, wäre das gleichwohl zu bedauern. Der Vergleich von Exemplaren verschiedener Jahrzehnte hat gezeigt, dass die *Dos*, *Don'ts* und *Tabus* im *China-Knigge* ein wertvolles Zeitzeugnis darstellen, das noch vielversprechendes Untersuchungsmaterial für unterschiedliche Disziplinen bieten kann.

Die Familienunterweisungen des Zhu Xi (*Zhu Wengong jiaxun*). Ein Familiengeheimnis in der späten Kaiserzeit

Christian Soffel

Recently, a text entitled *The Family Instructions of Master Zhu* (*Zhuzi jiaxun* or *Zhu Wengong jiaxun*) has gained importance in the discussion on cultural values. It is used by the “International Zhu Family Organisation” (Shijie Zhu Shi Lianhehui) as a means to make Zhu Xi’s ideas more popular both within China and across the globe. Initially, these *Family Instructions* were transmitted as part of “family chronicles” (*jiapu*) and as such were considered to be strictly confidential for several centuries until they were published in the mid-17th century. My analysis indicates that *Family Instructions* indeed share a very low level of intertextuality with other sources from the Song, Yuan and Ming Dynasties. Furthermore, the data can be used to prove that the 299-character version of *Family Instructions* published by a certain Zhu Pei (late Ming) is most likely to be authentic.

Einführung

Die im kaiserzeitlichen China allseits verbreiteten Familienchroniken (*jiapu* 家譜 oder *zongpu* 宗譜) sind ein Beispiel für Texte, deren Inhalt man nicht öffentlich machen durfte. Im Zentrum dieser Zeugnisse aus der Vergangenheit standen Abstammungstafeln, in denen die zeitgenössischen Familienmitglieder oft über Dutzende Generationen hinweg mit berühmten Ahnen aus der Vergangenheit verknüpft wurden. Weit weniger bekannt ist, dass die Familienchroniken oft noch weitere Texte enthielten, die ebenfalls den Schutz der Vertraulichkeit genossen und so im Schatten der Gelehrtenöffentlichkeit von Generation zu Generation überliefert wurden.

Im Zentrum dieses kleinen Aufsatzes stehen die *Familienunterweisungen des Zhu Xi* (*Zhuzi jiaxun* 朱子家訓 oder *Zhu Wengong jiaxun* 朱文公家訓), welche über mehrere Jahrhunderte nur von den Nachkommen des großen Denkers als Teil ihrer Familienchroniken tradiert worden sind. Erst gegen Ende der Ming-Dynastie integrierte ein Nachfahre diesen aus etwa 300 Zeichen bestehenden Text in eine Sammlung von bis dato kaum bekannten Werken Zhu Xis und machte die *Familienunterweisungen* somit einem breiteren Publikum zugänglich.

Nachdem diese Sammlung von Verhaltensmaßregeln vom 17. bis ins 20. Jahrhundert ein Schattendasein führte, genießt sie seit Mitte der 1990er Jahre eine besondere Popularität. In den letzten Jahren nutzen Zhu Xis geistige Erben – insbesondere die Mitglieder der „Globalen Zhu-Familien-Vereinigung“ (Shijie Zhu Shi Lianhehui 世界朱氏聯合會), einer 1993 in Korea gegründeten Nachfahrenorganisation¹ – diesen Text verstärkt dazu, den Bekanntheitsgrad der Lehren von Meister Zhu in China und in der ganzen Welt zu steigern.

Angesichts der besonderen Begleitumstände der frühen Überlieferung – eine jahrhundertelange Geheimhaltung eines Werks von einem überaus bekannten und einflussreichen chinesischen Denker – konstituiert sich hier eine reizvolle Ausgangssituation für Forschungsarbeiten. So lassen sich anhand der *Zhuji jiaxun* Untersuchungen zur Kontextualität literarischer Quellen im Lauf der Yuan-, Ming- und Qing-Zeit durchführen.

Insbesondere können wir Antworten auf die folgenden drängenden Fragen suchen: (1) Welche Zusammenhänge bestehen zwischen dem Inhalt der *Familienunterweisungen* und dem öffentlich überlieferten literarischen Korpus aus den späten Kaiserdynastien? (2) Wie „geheim“ waren die Familienchroniken in der Yuan- und Ming-Zeit tatsächlich? (3) Welche Gründe mögen gegen Ende der Ming-Zeit zur Veröffentlichung der *Familienunterweisungen des Zhu Xi* geführt haben?

Über die ‚Zhu Wengong jiaxun‘

Zu Beginn muss der Leser vor einer möglichen Verwechslung gewarnt werden. Der Text, den wir hier untersuchen wollen, steht in keinem Zusammenhang zu den – in der pädagogischen Literatur Chinas der vergangenen Jahrhunderte weit verbreiteten – *Gestrengen Worten von Meister Zhu zur Ordnung der Familie* (*Zhuji zhijia geyan* 朱子治家格言). Jenes Lehrwerk geht auf den

1 Trotz des Gründungsortes sind die Mitglieder mehrheitlich Chinesen aus der Volksrepublik.

Qing-zeitlichen Literaten Zhu Yongchun 朱用純 (1627–1698)² zurück, auch wenn es in mehreren Fällen Zhu Xi zugeschrieben worden ist.³

Vielmehr wollen wir uns im vorliegenden Aufsatz mit einer Sammlung von Verhaltensregeln befassen, die allem Anschein nach von Zhu Xi persönlich stammt, und – um Verwechslungen mit der oben genannten Schrift von Zhu Yongchun zu vermeiden – neben *Zhuzi jiaxun* auch den ausführlicheren Titel *Zhu Wengong jiaxun* 朱文公家訓 trägt.

Dieser Text beginnt in der am weitesten verbreiteten Fassung mit den Worten: „Als Fürst schätze die Menschlichkeit, als Untertan hingegen die Loyalität“ (君之所貴者，仁也。臣之所貴者，忠也).⁴ Die „Globale Zhu-Familien-Vereinigung“ versteht ihn als chinesischen Beitrag zu den „universellen Werten“ (*pushi jiazhi* 普世價值), wobei eine solche Aussage angesichts der Empfindlichkeiten im Umfeld des Begriffs „universelle Werte“ im aktuellen chinesischen Diskurs besonders beachtlich ist.⁵

-
- 2 In traditionellen Quellen herrscht Einigkeit über die Lebensdauer von Zhu Yongchun (72 *sui* 歲), jedoch finden sich unterschiedliche Angaben zu seinem Sterbejahr. Laut Xu Zi 徐鼐 (1810–1862) verschied er in der Regierungsperiode Kangxi im Jahre *wuchen* 戊辰 (1688); siehe *Xiaotian jizhuan* 小腆紀傳. *Buyi* 補遺, j. 68, f. 7a (Seitenangabe nach der Ausgabe in der Sammlung *Zhongguo jiben guji ku* 中國基本古籍庫 über <https://crossasia.org/>). Am verlässlichsten ist freilich seine Grabinschrift, der zufolge er im Jahr 7 der Regierungsperiode Tianqi 天啟 (1627) das Licht der Welt erblickte und im Jahr 37 der Regierungsperiode Kangxi 康熙 (1698) verstarb. Siehe Peng Dingqiu 彭定求 (1645–1719): „Zhu Bolu xiansheng muzhiming“ 朱柏廬先生墓誌銘, in: *Zhu Bolu xiansheng biannian wuqi lu* 朱柏廬先生編年毋欺錄, enthalten in Beijing Tushuguan 北京圖書館 (Hrsg.): *Beijing Tushuguan cang zhenben nianpu congkan* 北京圖書館藏珍本年譜叢刊 (Beijing: Beijing Tushuguan Chubanshe, 1999), Bd. 77, S. 359–665, hier S. 388.
- 3 Siehe etwa Lü Shukun 呂樹坤: „Zhuzi yangshengguan“ 朱子養生觀, in: ders.: *Laofu laoqi* 老夫老妻 (Changchun: Jilin Renmin Chubanshe, 2007), S. 275f. Derartige Verwechslungen gab es bereits in der Kaiserzeit. In einer auf das zweite Jahr der Regierungsperiode Daoguang 道光 (1822) datierten Quelle steht: „Die allgemein verbreiteten *Familienunterweisungen* sind ein Text von [Zhu] Yongchun. Unsere Zeitgenossen wissen das [oft] nicht und halten es fälschlicherweise für ein Werk von [Zhu] Wengong (d. h. Zhu Xi)“ (世傳家訓，乃用純之文。世人不知，誤為文公所作). Siehe Jiang Fan 江藩 (1761–1830): *Guochao Songxue yuanyuan ji* 國朝宋學淵源記, j. 2, f. 6a (Seitenangabe nach der Ausgabe in der Sammlung *Zhongguo jiben guji ku*).
- 4 Zhu Jieren 朱傑人 (Hrsg.): Zhu Xi 朱熹, *Zhuzi jiaxun* 朱子家訓 (Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe, 2014), S. 3. Es existiert ferner eine alternative Fassung, die vermutlich sogar näher am Original ist (s. u.).
- 5 Hoyt Tillman schreibt hierzu: „Man bedenke, dass es heikel ist, in China darüber zu sprechen, dass Menschenrechte, Demokratie und Freiheit, welche vom Westen eingefordert

Bei den mittlerweile in der Volksrepublik China regelmäßig abgehaltenen Veranstaltungen zum Gedenken an Zhu Xi spielen die *Zhuzi jiaxun* eine zentrale rituelle Rolle. Ferner ist der Text Gegenstand von Rezitationswettbewerben, und es gibt sogar eine performative Fassung für Gesang und großes Orchester, komponiert von Luo Jichao 駱季超 (geb. 1941).⁶

Im Laufe der letzten Jahre erfolgten Übersetzungen der *Zhuzi jiaxun* in etliche Sprachen (darunter 2010 ins Englische und 2011 ins Deutsche).⁷

Zur Vertraulichkeit der ‚*Zhuzi jiaxun*‘

In den ersten Jahrhunderten nach Zhu Xis Dahinscheiden fungierten als Medium der Überlieferung seiner *Familienunterweisungen* zunächst Familienchroniken der Familie Zhu. Deren Inhalte galten im traditionellen China aus Respekt vor den Ahnen (und deren Namen!) grundsätzlich als äußerst vertraulich. Auch die in die Chroniken eingestreuten Begleittexte bildeten einen wichtigen Bestandteil der privaten Schriftkultur, der in diesem Freiraum weitgehend unbehelligt von offiziellem Einfluss blieb.

Man wird sich vielleicht die Frage stellen, ob die *Jiaxun* als Begleittext wirklich streng geheim waren, zumal sie sich inhaltlich und formal kaum von anderen Texten pädagogischen Inhalts unterscheiden. Allerdings gibt es gute Gründe, die für eine große Zurückhaltung bei der öffentlichen Verbreitung in der Kaiserzeit sprechen.

werden, universelle Werte sind, die auf die ganze Welt anzuwenden seien“ (考慮到在中國談及西方堅持的人權、民主、自由是全世界適用的普世價值的敏感性). Siehe Tian Hao 田浩 (Hoyt Cleveland Tillman): „Zou xiang pushi jiazhi? *Zhuzi jiaxun* zhi ge’an yanjiu“ 走向普世價值? ——《朱子家訓》之個案研究, 06.09.2013, online unter http://blog.sina.com.cn/s/blog_685558810101abm6.html (Zugriff: 31.03.2016). Dieser Teilsatz wurde in der unter dem Titel „*Zhuzi jiaxun* zhi lishi yanjiu“ 《朱子家訓》之歷史研究 veröffentlichten Druckfassung jenes Aufsatzes gestrichen (siehe Zhu, *Zhuzi jiaxun*, S. 42).

6 Zhu, *Zhuzi jiaxun*, S. 98–107. Ein Video einer Aufführung mit Gesangssolisten und Chor findet sich auf der Webseite „Hechang *Zhuzi jiaxun*“ 合唱朱子家訓 unter http://v.youku.com/v_show/id_XNzQ4NzQ5MDUy.html (Zugriff: 31.03.2016).

7 Hoyt Tillman: „The Family Instructions of Zhu Xi“, in: Zhu, *Zhuzi jiaxun*, S. 49–51 (zur Entstehungszeit dieser Übersetzung siehe ebd., S. 40); Christian Soffel, zusammen mit den Studierenden Rainer Eckardt, Sebastian Eicher, Alexandra Fekete, Florian Ludwig, Elmar Oberfrank, Beate Ströhlein, Miriam Vogel, Katrin Weiß, Philipp Zschka: „*Zhuzi jiaxun* Dewen yiben“ 《朱子家訓》德文譯本, in: *Zhuzi wenhua* 朱子文化 33 (2011.5), S. 40f.

Erstens kann man gut nachempfinden, dass eine als geheim empfundene Unterweisung eines berühmten Vorfahren gerade durch ihre Vertraulichkeit gewisse esoterische Qualitäten erhält, und deshalb als – wohl zu hütendes – Mysterium für den Erfolg zukünftiger Generationen unter Verschluss gehalten wurde.

Zweitens existieren konkrete Belege für die Vertraulichkeit von Familienchroniken generell. Ein besonders hervorstechendes Ereignis war der große „Chronikverbotsskandal“ (*Pujin* 譜禁) im Jahre 1764. Eingeläutet wurde dieser durch Fude 輔德, den Provinzgouverneur (*xunfu* 巡撫) von Jiangxi 江西, welcher nach seinen Reisen durch die Provinz in seinem Bericht an den Qianlong-Kaiser [乾隆] (reg. 1735–1796) feststellte, dass viele Familien in ihren vertraulichen Chroniken ihre Vorfahren auf mythische Kaiser des Altertums zurückführten und sich somit als Nachkommen kaiserlichen Geblüts verstanden. Vom Qing-Kaiserhof, der ganz besonders auf den eigenen Machterhalt und die Legitimität seiner Herrschaft bedacht war, wurde dies als nicht tolerierbare Überheblichkeit ausgelegt. Der Kaiser verfügte deshalb eine strenge Untersuchung aller Familienchroniken im Reiche. Inhaltliche Verstöße gegen offizielle Richtlinien wurden geahndet, die betroffenen Chroniken zensiert oder vernichtet, ja sogar Namen von Vorfahren abgeändert, sofern sie Qing-zeitliche Tabuzeichen enthielten.⁸ Eine zweite derartige Kampagne erfolgte in den 1770er Jahren, welche mit den Zensurmaßnahmen bei der Erstellung der kaiserlichen Enzyklopädie *Siku quanshu* 四庫全書 in Zusammenhang steht.⁹ Am schieren Ausmaß dieser Affäre lässt sich ablesen, wie wichtig den Familien die Vertraulichkeit ihrer Chroniken offenbar war. Man darf sogar annehmen, dass die Angst vor der Willkür des Kaiserhofs das Bedürfnis nach Geheimhaltung der Ahnenbücher zusätzlich verstärkt hat.

8 Siehe Lai Xinxia 來新夏, Xu Jianhua 徐建華: *Zhongguo de nianpu yu jiapu* 中國的年譜與家譜 (Beijing: Zhongguo Guojia Guangbo Chubanshe, 2010), S. 133. Zu den *jiapu*-Verbotsmaßnahmen in der Qing-Zeit generell siehe auch Chen Jiexian 陳捷先: „Qingdai pujin tanwei“ 清代譜禁探微, in: *Gugong xueshu jikan* 故宮學術季刊 1.1 (1983), S. 11–29.

9 Lai/Xu, *Zhongguo de nianpu yu jiapu*, S. 134. Zum *Siku quanshu* und den Zensurmaßnahmen unter dem Qianlong-Kaiser siehe Willard J. Peterson (Hrsg.): *The Cambridge History of China*, Bd. 9.1: *The Ch'ing Empire to 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), S. 282–293.

Versionen der ‚Zhuzi jiaxun‘

Heute liegen im Wesentlichen zwei Fassungen der *Zhuzi jiaxun* vor: Erstens haben wir einen aus 317 Zeichen bestehenden Text mit dem Titel *Zhuzi jiaxun* 朱子家訓, welcher in der Familienchronik *Ziyang Zhu shi Jian'an pu* 紫陽朱氏建安譜 (Jian'an-Chronik der Zhu-Sippe aus Ziyang) überliefert ist. Hierbei handelt es sich um die allgemein bekannte Version, die seit Mitte der 1990er Jahre von der Zhu-Xi-Nachfahrenvereinigung verbreitet wird und – bis hin zu den performativen Spielarten – größte Aufmerksamkeit genießt. Wenn wir die gängige Absatzeinteilung der heute kursierenden Ausgabe übernehmen,¹⁰ bestehen die *Zhuzi jiaxun* aus 22 Texteinheiten (meist Parallelsätzen) und lauten in Übersetzung wie folgt:¹¹

Zhuzi jiaxun 朱子家訓*Die Familienunterweisungen von Meister Zhu*

- (1) Als Fürst schätze die Menschlichkeit, als Untertan hingegen die Loyalität (君之所貴者, 仁也。臣之所貴者, 忠也).
- (2) Als Vater schätze die Güte, als Sohn hingegen die Kindespflicht (父之所貴者, 慈也。子之所貴者, 孝也).
- (3) Als großer Bruder schätze die Freundlichkeit, als kleiner Bruder hingegen den Respekt (兄之所貴者, 友也。弟之所貴者, 恭也).
- (4) Als Ehemann schätze die Harmonie, als Ehefrau hingegen die Nachgiebigkeit (夫之所貴者, 和也。婦之所貴者, 柔也).
- (5) Wenn du einem Lehrer oder einem Höherstehenden deine Aufwartung machst, dann schätze die Umgangsformen; wenn du mit Freunden verkehrst, dann schätze die Vertrauenswürdigkeit (事師長貴乎禮也, 交朋友貴乎信也).
- (6) Siehst du ältere Menschen, ehre sie; siehst du jüngere Menschen, trage Sorge für sie (見老者, 敬之; 見幼者, 愛之).
- (7) Einen Tugendhaften muss ich respektieren, auch wenn er jünger ist als ich; einen Taugenichts muss ich von mir fernhalten, auch wenn er älter ist als ich (有德者, 年雖下於我, 我必尊之; 不肖者, 年雖高於我, 我必遠之).

10 Zhu, *Zhuzi jiaxun*, S. 3–12.

11 Erstveröffentlichung der deutschen Übersetzung als „*Zhuzi jiaxun* Dewen yiben“ (s. o.), hier wiedergegeben mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber der Zeitschrift *Zhuzi wenhua*.

- (8) Achte darauf, dass du nicht über die Schwächen anderer redest, und brüste dich auf keinen Fall mit deinen eigenen Stärken (慎勿談人之短，切莫矜己之長).
- (9) Lege Feindschaft mit Gerechtigkeit bei; vergilt Feindseligkeit mit Aufrichtigkeit. Auf was auch immer du triffst, begegne der Situation mit Friedfertigkeit (仇者以義解之，怨者以直報之，隨所遇而安之).
- (10) Begehen Menschen kleine Fehler, dann sieh darüber hinweg und toleriere sie; liegen große Verfehlungen vor, dann bringe ihnen die Prinzipien der Vernunft nahe (人有小過，含容而忍之；人大過，以理而諭之).
- (11) Versäume nicht, etwas Gutes zu tun, nur weil es sich um eine Kleinigkeit handelt; hüte dich, etwas Böses zu tun, auch wenn es nur eine Kleinigkeit ist (勿以善小而不為，勿以惡小而為之).
- (12) Hat jemand etwas Böses an sich, so erzähle es nicht weiter; hat jemand etwas Gutes an sich, so lobe ihn vor anderen (人有惡，則掩之；人有善，則揚之).
- (13) Im gesellschaftlichen Umgang hege keine persönliche Feindschaft; beim Führen eines Haushalts bediene dich keiner eigenen Regeln (處世無私仇，治家無私法).
- (14) Schade nicht anderen Menschen, um dir selbst zu nutzen; sei nicht missgünstig gegenüber Tugendhaften und Fähigen (勿損人而利己，勿妒賢而嫉能).
- (15) Vergilt widerspenstiges Verhalten nicht, indem du dich vom Zorn leiten lässt; schädige nicht andere Lebewesen, ohne der Sittlichkeit zu entsprechen (勿稱忿而報橫逆，勿非禮而害物命).
- (16) Besteht die Möglichkeit, unrechtmäßig Reichtum zu erwerben, dann ergreife sie nicht; triffst du auf Gelegenheiten, die im Einklang mit den Prinzipien der Vernunft sind, dann nimm sie wahr (見不義之財勿取，遇合理之事則從).
- (17) Das *Buch der Lieder* und die *Urkunden* sind unbedingt zu lesen; die Riten und die Gerechtigkeit sind unbedingt zu erlernen (詩書不可不讀，禮義不可不知).
- (18) Die folgenden Generationen sind unbedingt zu unterweisen; den Dienern ist unbedingt mit Empathie zu begegnen (子孫不可不教，僮僕不可不恤).
- (19) Die konfuzianische Kulturtradition ist unbedingt zu achten; Opfern von Unglück und Katastrophen ist unbedingt beizustehen (斯文不可不敬，患難不可不扶).
- (20) Ich bewahre das, was mir zuteilwird – so wollen es die Riten; ich füge mich meiner Bestimmung – so will es der Himmel (守我之份者，禮也；聽我之命者，天也).
- (21) Gelingt es einem, sich so zu verhalten, dann wird ihm der Himmel sicher beistehen (人能如是，天必相之).
- (22) Dies sind die Richtlinien für das tägliche Verhalten; sie sind wie die Kleider an unserem Leib und die Nahrung in unserem Bauch – wir können nicht einen Tag darauf verzichten. Kann man darauf etwa nicht achtgeben (此乃日用常行之道，若衣服之於身體，飲食之於口腹，不可一日無也，可不慎哉)?

Aus der späten Ming-Zeit überliefert ist eine zweite Fassung. Sie ist Bestandteil eines Supplements zu den vollständigen Werken Zhu Xis mit dem Titel *Wengong daquanji buyi* 文公大全集補遺 (Supplement zu Zhu Xis vollständigen Werken), herausgegeben von einem gewissen Zhu Pei 朱培 (Lebensdaten unbekannt). Diese Version umfasst 299 Zeichen und wurde 1996 von Guo Qi und Yin Bo mit dem Titel *Jiaxun* 家訓 versehen und in die Sammlung *Zhu Xi ji* integriert.¹² Auch in der heute wohl einflussreichsten Standardausgabe von Zhu Xis Werken, den *Zhuzi quanshu* 朱子全書, findet sich diese – ebenfalls aus 22 Texteinheiten bestehende – Version.¹³ Sie weist die folgenden drei Unterschiede zur 317-Zeichen-Version auf:

1. Satz (1) und Satz (2) erscheinen in umgekehrter Reihenfolge.
2. In Satz (9) fehlt der letzte Teilsatz: „Auf was auch immer du triffst, begegne der Situation mit Friedfertigkeit“ (隨所遇而安之).
3. In Satz (20) steht *li* 理 (Prinzip) anstelle des Homonyms *li* 禮 (Riten).

Kürzlich hat Zhu Peizhong 朱沛忠, ein Mittelschullehrer aus Sichuan und Funktionär in der Nachfahrenorganisation, in einem Aufsatz handfeste inhaltliche und redaktionelle Argumente zusammengestellt, die keinen Zweifel daran lassen, dass es sich hierbei um die authentische Fassung handelt. Eines seiner Argumente fußt auf einem inhaltlichen Abgleich mit Zhu Xis Ideen. Hinzu kommt die in der 299-Zeichen-Version kontinuierlich befolgte Parallelstruktur, was angesichts der Tatsache, dass Familienunterweisungen im Laufe der Zeit oft durch spätere Ergänzungen ihre ursprüngliche Struktur verloren haben (siehe hierzu die Textbelege im letzten Absatz dieses Aufsatzes), für ein früheres Entstehungsdatum derselben spricht.¹⁴ Ein besonders schlagkräftiger Beweis für die Authentizität der 299-Zeichen-Version ist aber, dass sie zusätzlich noch in einer auf Zhu Xi persönlich zurückgehenden Familienchronik (mit dem Titel *Wuyuan Chayuan Zhu shi shipu* 婺源茶院朱

12 Guo Qi 郭齊, Yin Bo 尹波 (Hrsg.): *Zhu Xi ji* 朱熹集. *Waiji* 外集 (Chengdu: Sichuan Jiaoyu Chubanshe, 1996), Bd. 9, j. 2, S. 5751f.

13 Siehe Zhu Jieren 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之, Liu Yongxiang 劉永翔 (Hrsg.): *Zhuzi quanshu* 朱子全書 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2005), Bd. 26, S. 742f.

14 Zhu Peizhong 朱沛忠: „Huan Zhuzi yuanzhu *Jiaxun* benlai mianmu“ 還朱子原著《家訓》本來面目, in: *Zhuzi wenhua* 朱子文化 74 (2015.1), S. 26–28.

氏世譜, „Chronik der Chayuan-Zhu-Sippe aus Wuyuan“¹⁵) aus dem Jahr 1183 erscheint, und zwar ohne jegliche Abweichungen.¹⁶ Die 299-Zeichen-Fassung ist ganz offenbar auch die Grundlage einer bebilderten japanischen Abschrift aus dem Jahre 1692 mit dem Titel *Zhuzi jiaxun sichao* bzw. *Shu shi kakun shishō* 朱子家訓私抄 (Private Abschrift der Familienunterweisungen von Meister Zhu), die im Vergleich dazu nur wenige Varianten aufweist.¹⁷

Trotz dieser eindeutigen Sachlage ist die 317-Zeichen-Fassung von der Zhu-Xi-Nachfahrenorganisationen lange Zeit fast ausschließlich propagiert worden, was sich auf absehbare Zeit auch nur schwerlich ändern dürfte.

Intertextualität der ‚Zhuzi jiaxun‘

Angesichts der oben skizzierten Ausgangssituation sind die *Zhuzi jiaxun* für Untersuchungen zur Intertextualität in der späten Kaiserzeit prädestiniert. Da der Inhalt von *Zhuzi jiaxun* als Teil der Familienchroniken der Nachfahren Zhu Xis grundsätzlich als vertraulich galt, können wir anhand einer Gegenüberstellung mit zeitgenössischen Texten herausfinden, inwieweit diese Vorschrift tatsächlich eingehalten wurde. Ein derartiger Textabgleich ist mithilfe der inzwischen verfügbaren Volltextdatenbanken (wie etwa *Siku quanshu* oder *Zhongguo jiben guji ku*) mit vertretbarem Aufwand durchführbar.

Bei der Analyse zeigt sich nun, dass von den 22 Passagen insgesamt nur fünf deutliche Parallelen zu anderen kaiserzeitlichen Texten, die während oder nach Zhu Xis Lebzeiten entstanden sind, aufweisen. Erwartungsgemäß finden sich mehrere Fälle, bei denen die *Zhuzi jiaxun* Bezüge zu von Zhu Xi verfassten oder herausgegebenen allgemein zugänglichen Werken enthalten. Davon betroffen sind die beiden Passagen Nr. 8, „Achte darauf, dass du nicht über die Schwächen anderer redest, und brüste dich auf keinen Fall mit deinen eigenen Stärken“ (慎勿談人之短, 切莫矜己之長),¹⁸ und Nr. 11, „Versäume

15 Dies bezieht sich auf Zhu Gui 朱瑰 (880–937, auch 朱瓌, Beiname Chayuan 茶院), der einstmals nach Wuyuan 婺源, Provinz Jiangxi, übersiedelte und als Ahnherr derjenigen Sippe gilt, zu der Zhu Xi gehört.

16 Ebd., S. 28.

17 Ebd.

18 Vgl. das Zitat: „Das soll auch nicht heißen, dass man sich mit seinen eigenen Stärken brüstet und andere Leute wegen ihrer Schwächen demütigt“ (亦非謂其矜己之長, 愧人之短); Zhu Xi: *Daxue huowen* 大學或問, xia 下, in: *Zhuzi quanshu*, Bd. 6, S. 537.

nicht, etwas Gutes zu tun, nur weil es sich um eine Kleinigkeit handelt; hüte dich, etwas Böses zu tun, auch wenn es nur eine Kleinigkeit ist“ (勿以善小而不為, 勿以惡小而為之).¹⁹ Falls sich Anlehnungen an diese Formulierungen in späteren Werken auffinden lassen,²⁰ so ist eher davon auszugehen, dass sich ein Gelehrter bei den allgemein zugänglichen Werken Zhu Xis bedient hat, als auf die vertraulichen *Jiaxun* zurückzugreifen.

Die vier Zeichen *yi yi jie zhi* 以義解之, „(Feindschaften) mit Gerechtigkeit beilegen“, des ersten Teilsatzes von Passage Nr. 9 der *Jiaxun* finden sich auch in einer Ming-zeitlichen Grabinschrift für eine tugendhafte Ehefrau namens Cheng 成,²¹ wobei dieser Befund aufgrund der Kürze der Belegstelle nicht sonderlich signifikant ist. Der letzte Teilsatz, „auf was auch immer du triffst, begegne der Situation mit Friedfertigkeit“ (隨所遇而安之), steht in einer daoistischen Quelle, einem Kommentar zum Buch *Zhuangzi* 莊子 aus der späten Song-Dynastie,²² sowie in weiteren Schriften aus späteren Dynastien. Dieser letzte Teilsatz ist jedoch in der 299-Zeichen-Fassung nicht enthalten,

19 Vgl. die Worte von Fan Zuyu 范祖禹 (1041–1098): „Ein Edler versäumt nicht, etwas Gutes zu tun, nur weil es sich um eine Kleinigkeit handelt, noch tut er etwas Böses, wenn es nur eine Kleinigkeit ist“ (君子不以善小而不為, 不以惡小而為之). Siehe Zhu Xi: *Lunyu jingyi* 論語精義, j. 5a, in: *Zhuzi quanshu*, Bd. 7, S. 334.

20 Ein Beispiel wäre etwa Shi qi 詩緝 (Zusammenstellung der [Kommentare zu den] *Liedern*), eine mit einem auf das Jahr 1248 datierten Vorwort des Autors Yan Can 嚴粲 (Lebensdaten unbekannt) versehene Kommentarsammlung zum *Shijing* 詩經. Dort findet sich im Haupttext die folgende Passage: „Die Schmeichler kritisieren häufig die Fehler der Anderen und brüsten sich mit ihren eigenen Vorzügen. Derartige Personen haben in Wirklichkeit keinerlei Stärken, obwohl Könige manchmal ihren Worten vertrauen“ (讒者多摘人之短, 而矜己之長。此人實無所長, 王惑而信其言耳). Siehe Yan Can: *Shi qi* (*Siku quanshu dianziban* 四庫全書電子版, Xianggang: Dizhi Wenhua Chuban Youxian Gongsì, 1999), j. 21, f. 21a, Kommentar zu Lied 198 „Qiao yan“ 巧言. Über Yan Can ist ohnehin bekannt, dass er Zhu Xi häufig zitiert hat. Siehe den Eintrag zu Yan Can in Chang Bide 昌彼得 et al.: *Songren zhuanji ziliao suoyin* 宋人傳記資料索引 (Taipei: Dingwen Shuju, 1974), Bd. 5, S. 4299.

21 „Immer, wenn der fünfte Sohn (d. h. ihr Mann) kleinere Sorgen hatte, so zerstreute sie diese mit Gerechtigkeit“ (五郎有小拂鬱, 輒以義解之). Siehe Sun Chengzong 孫承宗 (1563–1638): „Tian liefu Cheng shi muzhiming“ 田烈婦成氏墓誌銘, in: Li Wei 李衛 (1686–1738) et al.: *Jifu tongzhi* 畿輔通志 (*Siku quanshu dianziban*), j. 109, f. 33a. Anmerkung: Der Ehemann der verstorbenen Dame Cheng, dessen Name Tian Zhilong 田之龍 auch in der Grabinschrift steht, wird – seiner Geburtsreihenfolge entsprechend – in dieser Quelle immer „fünfter Sohn“ (*wu lang* 五郎) genannt.

22 Chu Boxiu 褚伯秀 (fl. 1246–1276): *Nanhua zhenjing yihai zuanwei* 南華真經義海纂微 (*Siku quanshu dianziban*), j. 18, f. 15b.

was die Wahrscheinlichkeit, dass es sich hierbei um einen späteren Zusatz handelt, noch zusätzlich erhöht.

Der erste Teil von Passage Nr. 14, „Schade nicht anderen Menschen, um dir selbst zu nutzen“ (勿損人而利己), findet sich in einigen Qing-zeitlichen Werken;²³ dieser Teilsatz weist aber ausgehend von der im Kontext zum *Yijing* 易經 stehenden, mehrfach in kaiserzeitlichen Schriften erscheinenden Wendung „anderen Menschen zu schaden, um sich selbst zu nutzen“ (損人益己),²⁴ keine große Schaffenshöhe auf.

Der zweite Teilsatz von Passage Nr. 14, „Sei nicht missgünstig gegenüber Tugendhaften und Fähigen“ (勿妒賢而嫉能), geht auf ein einschlägiges Zitat im *Shiji* 史記 zurück.²⁵ Deshalb wundert es nicht, dass es in Quellen aus der späteren Kaiserzeit wieder aufgegriffen wird.²⁶

Die erste Hälfte von Passage Nr. 16, „Besteht die Möglichkeit, unrechtmäßig Reichtum zu erwerben, dann ergreife sie nicht“ (見不義之財勿取), findet sich in einem Tugendkatalog aus der späten Ming-Dynastie:

Lässt du eine Gelegenheit verstreichen, von unrechtmäßigem Reichtum Besitz zu ergreifen, so erhältst du für den Gegenwert von jeweils 100 Kupfermünzen einen Tugendhaftigkeitspunkt. Wenn du in der Lage bist, rechtmäßig von Reichtum Besitz zu ergreifen, aber es doch nicht tust, so erhältst du für den Gegenwert von jeweils 100 Kupfermünzen drei Tugendhaftigkeitspunkte.

不義之財不取，所值百錢為一善；無害于義可取而不取，百錢為三善。²⁷

Doch auch hier findet sich eine frühere Belegstelle. In *Gu Lienü zhuan* 古列女傳 (Urfassung der Biographien vorbildlicher Frauen), welche Liu Xiang 劉向 (79–8 v. Chr.) aus der Han-Zeit zugeschrieben werden, heißt es ganz

23 Beispielsweise Zhang Cizhong 張次仲: *Yi wanci kunxue ji* 易玩辭困學記 (*Siku quanshu dianziban*), j. 13, f. 16b–17a.

24 Su Shi 蘇軾: „Shu Jinguang mingjing hou“ 書《金光明經》後, in: ders.: *Dongpo quanji* 東坡全集 (*Siku quanshu dianziban*), j. 93, f. 23a–25a, hier f. 24b.

25 „Missgunst gegenüber Tugendhaften und Fähigen“ (妒賢嫉能). Siehe Sima Qian 司馬遷: *Shiji* 史記, in: *Ershisi shi* 二十四史 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1997), Bd. 1, j. 79, S. 2412. Diese Passage wird auch bei Zhu Xi zitiert. Siehe ders.: *Zhongyong huowen* 中庸或問, in: *Zhuzi quanshu*, Bd. 6, S. 589.

26 Siehe Jueluo Shilin 覺羅石麟, Chu Dawen 儲大文: *Shanxi tongzhi* 山西通志 (*Siku quanshu dianziban*), j. 207, f. 33b.

27 Hu Wokun 胡我琨: *Qian tong* 錢通 (*Siku quanshu dianziban*), j. 29, f. 17a.

ähnlich: „Unrechtmäßig erworbener Reichtum ist nicht mein Eigentum“ (不義之財非吾有也).²⁸

Abschließende Bemerkungen

Das Endergebnis des intertextuellen Vergleichs mag nicht wenige überraschen: Eine direkte Zitation der *Zhuzi jiaxun* in anderen Quellen aus der späten Kaiserzeit hat offenbar nicht stattgefunden. Die wenigen aufspürbaren Bezüge lassen sich allesamt auf ältere Drittquellen zurückführen.

Dennoch bleiben etliche Fragen in Zusammenhang mit der Offenlegung der *Zhuzi jiaxun* durch Zhu Pei im 17. Jahrhundert noch unbeantwortet: Weshalb hat sich Zhu Pei der gängigen Regel, dass Familienchroniken (einschließlich der Begleittexte) streng vertraulich waren, widersetzt? Und warum ist trotz der Offenlegung durch Zhu Pei der Text auch in der Qing-Zeit kaum rezipiert worden? Weil wir keine Informationen über die Begleitumstände von Zhu Peis Veröffentlichungspraxis besitzen, können wir hierüber nur mutmaßen. Folgende Erklärung würde ich vorschlagen: Allgemein bekannt ist, dass die Bedeutung Zhu Xis als moralisches Vorbild für die konfuzianische Elite ab Mitte der Ming-Zeit durch die Konkurrenz der von Wang Shouren 王守仁 (Wang Yangming 王陽明, 1472–1529) dominierten „Herzesschule“ (*xinxue* 心學) stark zurückging. Zhu Xis Einflussphäre wurde im Wesentlichen auf die Beamtenprüfungen und das damit verbundene Erziehungswesen zurückgedrängt. Zeitgenössische Gelehrte beachtetten also fast ausschließlich diejenigen Texte Zhu Xis, die bereits kanonisiert waren, etwa in Form der *Kommentare zu den Vier Büchern* (*Sishu jizhu* 四書集注), sowie seinen *Yijing*-Kommentar *Zhou Yi benyi* 周易本義 (Ursprüngliche Bedeutung der *Wandlungen der Zhou*), seine *Gesammelten Werke* (*Hui'an ji* 晦庵集, „Gesammelte Werke von Hui'an“), die Gesamtausgabe *Zhuzi daquan* 朱子大全 und im Bereich der pädagogischen Literatur die im Volk bis ins 20. Jahrhundert verbreiteten *Zhuzi jiali* 朱子家禮 (Familienrituale von Meister Zhu). Dieser Begleitumstand legt nahe, dass Zhu Pei die *Zhuzi jiaxun* gegen Ende der Ming-Dynastie mit dem Ziel veröffentlichte, dem schmerzlich empfundenen Bedeutungsverlust seines berühmten Vorfahren ein wenig Abhilfe zu leisten. Wir könnten so auch verstehen, weshalb die *Zhuzi jiaxun* nach ihrer

28 Liu Xiang: *Gu Lienü zhuan* (*Siku quanshu dianziban*), j. 1, f. 20ab.

Veröffentlichung nur wenig Beachtung fanden, denn die Person Zhu Xis war nicht mehr wichtig genug, um seinen bislang unbekannt gebliebenen Texten einen besonderen Stellenwert zu garantieren.

Wichtig ist ferner der Zusammenhang zu weiteren Texten aus anderen Familienchroniken. Bei mehreren in anderen Familien überlieferten Familieninstruktionen handelt es sich ganz offen um Plagiate der *Zhuzi jiaxun*. Betroffen sind unter anderem Texte der Familie Jiang 江 (*Jiang Wenzhong jiaxun* 江文忠家訓, „Familienunterweisungen von Jiang Wenzhong“; zugeschrieben Jiang Wanli 江萬里, 1198–1275, *shi* 諡 Wenzhong 文忠),²⁹ der Familie Wu 鄔 (*Wu shi jiaxun* 鄔氏家訓, „Familienunterweisungen der Wu-Sippe“)³⁰ und der Familie Luo 羅 (*Zhijia zuxun* 治家祖訓, „Unterweisungen der Ahnen zur Ordnung der Familie“).³¹ Auf die Differenzen dieser Texte zu den *Zhuzi jiaxun*, die nahelegen, dass es sich bei Letzterem um die ursprüngliche Version handelt, soll hier nicht eingegangen werden. Man könnte sich aber durchaus vorstellen, dass sich professionell arbeitende Autoren von Familienchroniken in der Qing-Dynastie, ohne sich viele Gedanken zu machen, an das gleichermaßen berühmte wie vergessene Vorbild Zhu Xis anlehnten.

29 In: *Jiang shi zupu* 江氏族譜. Siehe <http://www.10000xing.cn/x141/2011/0920032438sj.html> (Zugriff: 21.04.2016).

30 In: *Wu shi zupu* 鄔氏族譜. Siehe <http://www.zupulu.com/zupu.php?z=34684&t=z> (Zugriff: 21.04.2016).

31 In: *Shixingxian Luoshi zupu* 始興縣羅氏族譜. Siehe <http://www.luoshi.net/news1/shownews.asp?NewsID=3460> (Zugriff: 21.04.2016).

Das schweigende China. Lu Xuns Machtkritik im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Michel Foucaults

Wang Xuebo

In his speech "Silent China" Lu Xun criticizes the classic Chinese literary language, which the majority of Chinese did not understand, and makes the case for the vernacular. Lu Xun's main concern is not to bring about a transformation of the literary language itself but to reveal the power mechanisms as expressed and justified through language. Invoking Michel Foucault's discourse analysis and his concept of power, this paper analyses selected essays and demonstrates how Lu Xun unmasked the interrelationship between language and power. Furthermore, it interprets Lu Xun's short story "A Madman's Diary" as presenting a concept absolutely contrary to the predominant discourse in Chinese history. Although the ostracised madman finally gives up his fight against social repression and is readmitted into society, the monologue that he holds in his diary makes a new voice heard and breaks the silence.

Verquickung von Macht und Sprache

Im Jahr 1927 hält Lu Xun 鲁迅 (1881–1936) in Hongkong eine Rede mit dem Titel „Wusheng de Zhongguo“ 無聲的中國 (Das schweigende China).¹ Darin übt er Kritik an der klassischen chinesischen Schriftsprache, die die Mehrheit der Chinesen nicht beherrschte, und ruft dazu auf, eigene Gedanken und Gefühle in lebendiger *baihua* 白話, der auf der modernen Alltagssprache basierenden Schriftsprache, auszudrücken. Diese Rede gehört in den Zusammenhang der „*Baihua*-Bewegung“ (*Baihuawen Yundong* 白話文運動), deren Beginn 1917 ein Essay von Hu Shi 胡適 (1891–1962) mit dem Titel „Wenxue gailiang chuyi“ 文學改良芻議 (Bescheidene Vorschläge für eine literarische Reform) markierte.² Lu Xun geht es allerdings nicht nur um eine Reform der literarischen Sprache, sondern auch um die Entlarvung der Machtstrukturen, die in dieser Sprache etabliert sind und mit ihr gerechtfertigt

1 In: Lu Xun Jinian Weiyuanhui 鲁迅紀念委員會 (Hrsg.): *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 (20 Bde., Shanghai: Renmin Wenxue Chubanshe, 1973), Bd. 4, S. 22–28.

2 In: *Xin Qingnian* 新青年 2.5, S. 26–36.

werden. In seinem Essay „Menwai wentan“ 門外文談 („Dilettantisches über die Sprache“, 1934) schreibt er:

Da die Sprache den Privilegierten gehört, genießt sie eine gewisse Würde und birgt in sich auch ein gewisses Geheimnis. [...] Da die Sprache eine gewisse Würde genießt, ist damit derjenige, der die Sprache beherrscht, ebenfalls würdevoll.³

Die klassische Schriftsprache ist demnach nicht nur ein Sprachsystem, sie dient auch als Machtmittel für diejenigen, die sich durch ihre Beherrschung Macht verschaffen.

In einem anderen Essay mit dem Titel „Zhongguo yuwen de xinsheng“ 中國語文的新生 (Die Neugeburt der chinesischen Sprache und Literatur) spricht Lu Xun die politische Dimension der Sprache an:

Aber in China machen die Lesekundigen nur etwa zwei Zehntel der gesamten Bevölkerung aus, die Schreibkundigen natürlich noch weniger. Kann man noch behaupten, dass die Sprache mit uns zu tun hat? Manche werden vielleicht sagen, dass diese zwei Zehntel privilegierter Menschen die chinesische Kultur von ganzem Herzen pflegen und das chinesische Volk repräsentieren. Ich bin nicht dieser Meinung. Eine solche Minderheit kann das chinesische Volk nicht vertreten.⁴

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Titel „Das schweigende China“ besser nachvollziehen. Das schweigende China steht für diejenigen Menschen, deren Stimme in der Geschichte überhört und unterdrückt wurde. Stattdessen dominiert die Stimme derjenigen, die durch die Beherrschung der Sprache ihren Diskurs zirkulieren und damit ihre Macht rechtfertigen und absichern. Wenn sich eine Gegenstimme erhebt, wird sie entweder als ketzerisch gebrandmarkt oder durch physische Gewalt unterdrückt. Schließlich hört man nur die Stimme der Mächtigen, deren Stimme das Volk imitiert und sich aneignet. Dann ist keine Gegenstimme mehr vorhanden, es herrscht das Schweigen.

Lu Xuns literarische Auseinandersetzung zielt darauf ab, die Verquickung von Macht und Sprache, in Michel Foucaults Worten: von Macht und Diskurs, zu entlarven und zu attackieren. Im chinesischen Kontext bezieht sich diese

3 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 97. Die Übersetzungen von chinesischen Originaltexten sind, wenn nicht anders angegeben, von mir.

4 Ebd., S. 115.

Verquickung von Macht und Diskurs auf die Symbiose zwischen konfuzianischem Diskurs und kaiserlichem Despotismus.

Die vorliegende Arbeit wird ausgewählte Essays und eine Kurzerzählung Lu Xuns im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Foucaults untersuchen. Die Diskurs-Macht-Analytik bildet die thematische Affinität zwischen beiden Autoren. Foucault verfolgt in seiner Analyse vor allem das Ziel, das Wechselverhältnis zwischen Diskurs und Macht ans Licht zu bringen. Seine Überlegungen zu den Prozeduren der Diskurskontrolle oder den Mechanismen der Machtausübung stimmen in vielen Punkten mit Lu Xuns Kritik am konfuzianischen Diskurs und seiner Machtkritik überein. Im folgenden Teil wird zunächst auf Foucaults Thesen eingegangen. Dabei werde ich versuchen, Foucaults Begriffe auf diejenigen Themen zu beziehen, mit denen sich Lu Xun literarisch auseinandersetzt.

Foucaults Diskurs-Macht-Komplex

Michel Foucault, der in seinem 1969 erschienenen Buch *Archäologie des Wissens* (*L'Archéologie du savoir*) die internen Formationsregeln von Diskursen ausgearbeitet hat, versteht Diskurs als eine „individualisierbare Gruppe von Aussagen“ und eine „regulierte Praxis“,⁵ d. h. „eine Praxis des Denkens, Schreibens, Sprechens, und auch Handelns, die diejenigen Gegenstände, von denen sie handelt, zugleich selbst systematisch hervorbringt“.⁶ Der Konfuzianismus z. B. besteht als Diskurs aus den Aussagen in den kanonischen konfuzianischen Klassikern und fungiert zugleich auch als soziale Praxis. So existiert die kindliche Pietät, die die Grundlage des konfuzianischen Diskurses bildet, nicht nur auf der sprachlichen Ebene, sondern wird auch in der Gesellschaft praktiziert.

Während Foucault in *Archäologie des Wissens* die Formationsregeln des Diskurses beschreibt, geht er in seiner Antrittsvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ (*L'ordre du discours*) dem Verhältnis zwischen einem Diskurs und

5 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Übers. Ulrich Köppen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), S. 116.

6 Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 1997), S. 234.

seinen externen Formationsprinzipien nach.⁷ Seine These ist, dass „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen“.⁸ Foucault nennt drei Gruppen von Kontroll-Prozeduren: (1) Ausschließungsstrategien, wie Verbote, die Ausgrenzung des Wahnsinns und den Willen zur Wahrheit; (2) diskursinterne Kontrollmechanismen, wie der Kommentar und die Instanz des Autors; (3) die Einschränkung der Diskurse durch die Verknappung der sprechenden Subjekte, d. h. der Zugang zum Diskurs wird durch Rituale, Doktrinen und die Bildung von Diskursgesellschaften kontrolliert.⁹ Wiederum am Beispiel des Konfuzianismus lässt sich beobachten, dass in der Rezeption und Verbreitung des konfuzianischen Diskurses diejenigen Elemente, die der absolutistischen Macht zugutekommen, in den Vordergrund treten, während jene Elemente, die die Machtstabilität gefährden, ausselektiert werden.

Die Darstellung der Prozeduren für Diskurskontrolle in „Die Ordnung des Diskurses“ markiert bereits die Schnittstelle von Diskurs und Macht. In *Überwachen und Strafen (Surveiller et punir)* widmet sich Foucault der Analyse des Diskurs-Macht-Komplexes,¹⁰ wobei er häufig auch von „Macht-Wissen-Komplexen“ spricht.¹¹ Gegen die landläufige Annahme, dass sich Macht auf die Wissensproduktion immer nur repressiv auswirkt, vertritt Foucault die These, „daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehungen gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“,¹² und hebt so die wechselseitige Durchdringung von Diskurs (Wissen) und Macht hervor. Das Paradebeispiel in der chinesischen Geschichte bietet die von der Staatsmacht eingeführte konfuzianische Beamtenprüfung. Die konfuzianische Lehre wurde von der Staatsmacht anerkannt, was

7 Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Übers. Walter Seitter (Frankfurt a. M.: Fischer, 1991).

8 Ebd., S. 10f.

9 Ebd., S. 11–30.

10 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Übers. Walter Seitter (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994).

11 Ebd., S. 39.

12 Ebd.

die konfuzianische Wissensproduktion vorantrieb. Die Beamtenprüfung brachte konfuzianisch ausgebildete Beamte hervor, die die Staatsmacht durch ihr Wissen regenerierten und untermauerten. Somit steht auch das konfuzianische Prüfungssystem in einem Diskurs-Macht-Komplex.

Im Zusammenhang mit Lu Xun ist Foucaults Analyse der Machtmechanismen in *Überwachen und Strafen* besonders relevant, weil die Machtkritik die thematische Verbindung zwischen den Ansichten beider Autoren bildet. In *Überwachen und Strafen* hat Foucault die Genealogie der Formen der Macht ausübung im Frankreich des 16. bis 19. Jhs. herausgearbeitet. Dabei unterscheidet er zwei Haupttypen der Macht. Der eine ist die physische Macht des Souveräns, die durch Bestrafungstechniken wie Folter, Hinrichtung, Verbannung usw. gekennzeichnet ist. Dabei ist die Bestrafung, die normalerweise in der Öffentlichkeit vollzogen wird, ein politisches Ritual, das nicht nur die verletzte Souveränität des Königs wiederherstellt, sondern auch die Überlegenheit und die Unantastbarkeit seiner Macht in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt.¹³

Der andere Machttypus ist die Disziplinarmacht, die durch „die Überwachung und Normierung der Tätigkeiten zu dauerhaftem, persönlichkeitsprägendem Verhalten führt“.¹⁴ Die Disziplinarmacht durchdringt „alle Punkte und alle Augenblicke“ und „wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend“.¹⁵ Die Disziplinarmacht ist eine „Macht der Norm“.¹⁶ Sie „wirkt normend, normierend, normalisierend“.¹⁷ In diesem Zusammenhang benutzt Foucault häufig aus der Tierdressur stammende Begriffe wie „Zuchtgewalt“, „Dressurmittel“ oder „Dressurapparat“.¹⁸ Es ist bezeichnend, dass diese Metaphorik der Tierdressur in Lu Xuns Kritik an der Macht ebenfalls vorkommt. Ausgehend von dieser Beobachtung werde ich zunächst auf einen Essay Lu Xuns eingehen, der mit der gleichen Metaphorik die Machtmechanismen demaskiert.

13 Ebd., S. 44–90.

14 Kammler/Parr/Schneider, *Foucault-Handbuch*, S. 74.

15 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 236.

16 Ebd., S. 237.

17 Ebd., S. 236.

18 Ebd., S. 220–224.

Tierdressur und Menschenabrichtung

Im Jahr 1933 veröffentlichte Lu Xun in der Zeitung *Shenbao* 申報 einen Essay mit dem Titel „Yeshou xunlian fa“ 野獸訓練法 (Die Methode, wilde Tiere abzurichten).¹⁹ Darin berichtet er von einem Vortrag eines deutschen Dresseurs über die moderne Dressurmethode. Lu Xun beginnt seinen Essay mit zwei Zitaten aus dem Vortrag:

Es gibt Leute, die meinen, man könne wilde Tiere mit Gewalt nach seinem Willen lenken, sie zwingen. Das ist jedoch falsch, weil das die herkömmliche Methode der Barbaren ist, mit wilden Tieren umzugehen. Die jetzige Methode der Abrichtung ist vollkommen anders.

Die Methode, die wir jetzt anwenden, ist die Kraft der Liebe. Wir bewirken dadurch, dass die Tiere den Menschen Vertrauen entgegenbringen. Mit der Kraft der Liebe, mit Herzlichkeit wollen wir sie in ihrem Innersten bewegen.²⁰

Die moderne Dressur verzichtet auf Methoden, die auf Unterdrückung und Angst der Tiere basieren, und verwendet stattdessen eine sanfte Methode, die ein Vertrauensverhältnis zwischen Dresseur und Tier entwickelt.

In der modernen Tierdressur sieht Lu Xun eine Parallele zur Abrichtungsmethode von Menschen im alten China:

Obwohl diese Worte aus dem Munde eines Deutschen stammen, sind sie dennoch mit der alten Erziehung unserer Heiligen vollkommen identisch. Behandlung mit Gewalt, das ist der sogenannte „Weg der Hegemonen“. „Aber wer durch Gewalt die Menschen unterwirft, der unterwirft sie nicht in ihrem Herzen“. Daher halten zivilisierte Menschen den „Weg der Könige“ für nützlich, um „Vertrauen“ zu erreichen: „Hat das Volk kein Vertrauen zu seinen Herrschern, dann steht der Staat nicht.“²¹

Hier führt Lu Xun zwei Herrschaftsformen an, nämlich den „Weg der Hegemonen“ (*badao* 霸道) und den „Weg der Könige“ (*wangdao* 王道). Hinter diesen zwei Herrschaftsformen stehen zwei Modalitäten der Machtausübung.

19 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 5, S. 417f.

20 Lu Xun: *Die Methode, wilde Tiere abzurichten*, Übers. Wolfgang Kubin (Berlin: Oberbaumverlag, 1979), S. 54.

21 Ebd., S. 54. Die beiden im Text zitierten Sätze „Aber wer durch Gewalt die Menschen unterwirft, der unterwirft sie nicht in ihrem Herzen“ (以力服人者，非心服也) und „Hat das Volk kein Vertrauen zu seinen Herrschern, dann steht der Staat nicht“ (民無信不立) stammen aus *Mengzi* 孟子 2a3 bzw. aus *Lunyu* 論語 12.7.

Der Weg der Hegemonen versucht, die Menschen durch strenge Gesetze und schwere Strafen zu regieren. Dies entspricht in der Terminologie Foucaults der physischen Macht des Souveräns. Es ist eine Machtform, die auf der Kontrolle des Körpers beruht und Gehorsam von den Menschen erzwingt.

Im Gegensatz dazu ist der Weg der Könige eine „Kunst der guten Abrichtung“. ²² Diese Machtform zielt darauf ab, die Menschen in ihrem Herzen zu unterwerfen, d. h. es wird versucht, das Machtverhältnis im tiefsten Inneren des Menschen zu internalisieren. ²³ Insofern zeigt diese Machtform Affinität mit der Disziplinarmacht Foucaults, die einen normenden, normierenden und normalisierenden Einfluss auf die Menschen ausübt. Durch diese „Macht der Norm“ ²⁴ wird die Macht „tendenziell unkörperlich“, ²⁵ aber ihre Wirkungen werden „umso beständiger, tiefer, endgültiger“. ²⁶ Es sind die versteckten und verschwiegenen Machtmechanismen hinter dem propagierten Vertrauensverhältnis, die Lu Xun hier demaskiert. Er schreibt in dem Essay weiter:

Aber kaum hat sich Vertrauen eingestellt, beginnen die wilden Tiere sogleich mit der Vorführung ihrer Künste. ²⁷

Das Herstellen eines Vertrauensverhältnisses ist nur ein Machtinstrument, das dazu dient, die Tiere bei ihrer Vorführung ihrer Künste besser zu kontrollieren. So gesehen ist die sogenannte sanfte Methode nur eine raffinierte, subtilere Dressurmethode.

Mit dieser Einsicht kommt Lu Xun wieder auf die Abrichtung des Menschen zu sprechen:

Die Methode, wilde Tiere abzurichten, ist der Art, das Volk zu hüten, nicht unähnlich. Daher nannten unsere Vorfahren im Altertum auch die großen Männer, die das Volk regierten, „Hirten“. Aber was von ihnen „gehütet“ wurde, nämlich Rinder und Schafe, war im Vergleich zu den wilden Tieren ängstlich und schwach. Deshalb war es auch nicht nötig, sich allein auf „Vertrauen“ zu stützen.

22 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 220.

23 Ebd., S. 260.

24 Ebd., S. 237.

25 Ebd., S. 260.

26 Ebd., S. 260f.

27 Lu Xun, *Die Methode, wilde Tiere abzurichten*, S. 54.

Es gab keinen Grund, nicht gleichzeitig auch die Faust anzuwenden, und eben das war es, was ihre „hochherrschaftliche Autorität“ ausgemacht hat.²⁸

Im Gegenteil zu Foucault, der eine Genealogie von der physischen Gewaltausübung zur Disziplinarmacht feststellt, konstatiert Lu Xun in der altchinesischen Geschichte die Verwobenheit dieser zwei Machtmodalitäten. Im Essay „Guanyu Zhongguo de liang san jian shi“ 關於中國的兩三件事 („Das ein oder andere über China“, 1934) heißt es dazu: „In China scheint der Weg der Könige das Gegenteil vom Weg der Hegemonen zu sein. In Wahrheit sind die beiden aber Brüder.“²⁹

In demselben Essay beschreibt Lu Xun etwas Paradoxes: „In China gab es überhaupt noch nie einen Weg der Könige.“ „Wer, trotz der Fakten der langen Geschichte, behauptet, dass es einmal einen Weg der Könige gegeben habe, erzählt eine Lügengeschichte.“³⁰ Lu Xun streitet hier die reale Existenz eines gewaltfreien Weges entschieden ab. Das scheinbare Paradox zeigt gerade seine scharfe Einsicht in die Machtmechanismen in der chinesischen Geschichte. Wie bei der Tierdressur das Herstellen eines Vertrauensverhältnisses verfolgt wird, wird im kaiserlichen Despotismus gerade der Weg der Könige als Ziel gesetzt. Dieser Weg, der die ideale Staatsform im konfuzianischen Diskurs darstellt, wird vom Despotismus instrumentalisiert, um Machtausübung zu rechtfertigen und zu sichern. Die diskursive Macht des Konfuzianismus mit seiner normierenden Wirkung ist somit mit despotischer Macht gekoppelt.

Die Symbiose von Konfuzianismus und kaiserlichem Despotismus

Aus dem Blickwinkel der Diskursanalyse betrachtet lässt sich Lu Xuns Kritik an der konfuzianischen Lehre nicht als grundsätzliche Ablehnung des Konfuzianismus interpretieren. Was Lu Xun kritisiert, ist die Vereinnahmung des Konfuzianismus durch die Macht und die Verzahnung von Konfuzianismus und Despotismus. Ab der Han-Dynastie [漢] (207 v. Chr.–220 n. Chr.) wurde die konfuzianische Lehre als Staatsdoktrin anerkannt. In dieser Zeit entwickelte

28 Ebd., S. 54f.

29 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 20.

30 Ebd., S. 21.

sich die Beamtenprüfung in Anlehnung an die konfuzianische Lehre. Konfuzius (Kongzi 孔子, 551–479 v. Chr.) wurde von Dynastie zu Dynastie von den Kaisern postum zum Herzog, zum König und schließlich zum Heiligen ernannt. Auf diese Weise etablierte sich der Konfuzianismus als vorherrschender Diskurs im alten China. Dazu schreibt Lu Xun in seinem Essay „Zai Xiandai Zhongguo de Kong fuzi“ 在現代中國的孔夫子 („Konfuzius im modernen China“, 1935):

Kurz und gut, in China wurde Konfuzius von den Mächtigen in den Himmel gelobt. Er war der Heilige jener Mächtigen oder jener Weisen, die Mächtige werden wollen. Mit dem einfachen Volk hatte er überhaupt nichts zu tun. [...] Vor etwa 30 oder 40 Jahren musste jeder, der mächtig werden, d. h. Beamter werden wollte, die „Vier Bücher“ (*Sishu* 四書) und „Fünf Klassiker“ (*Wujing* 五經) lesen und „achtteilige Essays“ (*bagu*[wen] 八股文) schreiben. Einige Menschen nennen diese Bücher und Essays einen „Backstein zum Türklopfen“, d. h. wenn man das Palastexamen mit Erfolg abgeschlossen hatte, wurde alles wieder vergessen, so wie der Backstein zum Türklopfen weggeworfen wird, sobald die Tür geöffnet ist. Dieser Konfuzius diente seit seinem Tod stets als ein Backstein zum Türklopfen.³¹

Durch seinen Vergleich bringt Lu Xun die Instrumentalisierung der konfuzianischen Lehre und ihres Vertreters Konfuzius zum Ausdruck. In der Diskursanalyse Foucaults wird der Autor nicht primär als das sprechende Individuum betrachtet, sondern als eine Funktion, die darin besteht, „einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben“.³² Daher geht es beim Autor Konfuzius im Diskurs-Macht-Komplex im alten China weniger um die reale Person als „um den Autor als ein Prinzip der Gruppierungen von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“.³³ Gerade in dieser Funktion verfügt der Autor Konfuzius über eine diskursive Macht, derer sich der Staat zu bemächtigen sucht,³⁴ indem er Konfuzius als Heiligen verehrte und den Konfuzianismus zur Staatsdoktrin erhob.

Andererseits gibt es im konfuzianischen Diskurs viele theoretische Überlegungen, die der Stabilisierung despotischer Macht zugutekommen. Lu Xun

31 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 317.

32 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 20.

33 Ebd., S. 20.

34 Nach Foucault ist der Diskurs „die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht“. Ebd., S. 11.

übt z. B. Kritik an der konfuzianischen Utopie des Weges der Könige. In seinem Essay „Konfuzius im modernen China“ schreibt er weiter:

Jawohl, der Meister Kong hat wunderbare Methoden zur Staatsführung erdacht. Aber jene sind nur für die Machthaber da, um das Volk zu beherrschen. Für das Volk hat der Meister aber nichts erdacht. Da heißt es, „die Ritenordnung geht das einfache Volk nichts an“.³⁵

Der Konfuzianismus zeigt in seiner Theoriearchitektur Affinität mit dem kaiserlichen Despotismus. In seiner radikalen Auffassung bilden der bedingungslose Gehorsam der Kinder gegenüber dem Vater und die absolute Treue der Untertanen gegenüber dem Kaiser die Grundsäulen der konfuzianischen Lehre. Die Organisation der Familie und des Staates zeigt eine Strukturähnlichkeit. Die Sittenordnung, die kindliche Pietät, das Ausmalen eines idealen Weges der Könige, all dies sind nach Lu Xun „Betäubungskünste“,³⁶ die einerseits die Machtstruktur in der Despotie untermauern und andererseits dem Volk eine vielversprechende Utopie vortäuschen. Dass der Konfuzianismus die despotische Macht zum Teil theoretisch fundiert, führte dazu, dass von der Han- bis zur Qing-Dynastie [清] (1644–1911) sich eine über zwei Tausend Jahre andauernde Symbiose zwischen Konfuzianismus und Despotismus bildete.

In der Vorrede zum Erzählband *Nahan* 呐喊 („Aufruf“, 1922) vergleicht Lu Xun den Diskurs-Macht-Komplex in der chinesischen Kultur mit einer „eisernen[n] Kammer“, „ganz ohne Öffnungen und praktisch unzerstörbar, darin viele Menschen, die in tiefem Schlaf liegen und alle bald ersticken werden. Sie werden aus dem Tiefschlaf in den Tod übergehen und die Tragödie des Sterbens nicht empfinden.“³⁷ Mit der Metapher der eisernen Kammer beschreibt Lu Xun die Hartnäckigkeit und die Unerschütterlichkeit des Diskurs-Macht-Komplexes. Gegenüber diesem Komplex empfindet Lu Xun zwar tiefe Verzweiflung, aber sieht doch noch nicht alles verloren: „In der Tat konnte ich, obwohl fest vom Gegenteil überzeugt, nicht bestreiten, daß es Hoffnung gebe. Denn sie lag in der Zukunft.“³⁸ In der Hoffnung, „die eiserne Kammer zu

35 Lu Xun, „Xiandai Zhongguo de Kong fuzi“, S. 319. Der Satz, „die Ritenordnung geht das einfache Volk nicht an“ (禮不下庶人) stammt aus *Liji* 禮記 1a68.

36 Lu Xun: „Müßige Gedanken zum Frühlingsende“, in: Wolfgang Kubin (Hrsg.): Lu Xun, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 5: *Das Totenmal. Essays* (Zürich: Unionsverlag, 1994), S. 283.

37 Ebd., Bd 1: *Applaus* (Zürich: Unionsverlag, 1994), S. 13.

38 Ebd., S. 13.

zerschmettern“,³⁹ beginnt Lu Xun seine literarische Auseinandersetzung mit dem Diskurs-Macht-Komplex. Seine epochale Kurzerzählung „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ (*Kuangren riji* 狂人日記)⁴⁰ wurde 1918 veröffentlicht.

Die Stimme des Wahnsinnigen – ein Gegenentwurf

In „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ aus dem Erzählband *Nahan* konzipiert Lu Xun einen radikalen Gegenentwurf zum vorherrschenden Diskurs in der chinesischen Geschichte. Es gilt als die erste gelungene Kurzerzählung in der modernen chinesischen Literaturgeschichte in alltagssprachlich geprägtem Chinesisch (*baihua*).⁴¹ Die Modernität dieser Erzählung bezieht sich nicht nur auf die Verwendung der Alltagssprache als Literatursprache, sondern insbesondere auch auf die Darstellungsform des Tagebuchs und der Herausgeberfiktion.

Kuangren riji besteht aus zwei Teilen, nämlich einem Vorwort des (fiktiven) Herausgebers und ausgewählten Tagebucheinträgen aus dem Tagebuch eines Mannes, der unter Verfolgungswahn leidet. Im Vorwort berichtet der Herausgeber, ein Jugendfreund des Wahnsinnigen, von der Krankheit und dem Tagebuch, das der Wahnsinnige während seiner Krankheit geführt hat. Für die Veröffentlichung hat dieser Freund nur dreizehn Einträge ausgewählt, die seiner Meinung in einem gewissen Zusammenhang stehen, und nimmt so die Rolle eines Herausgebers an. Die Tagebuchform eignet sich am besten für die

39 Ebd.

40 Ebd., S. 16–32. Wolfgang Kubins Übersetzung trägt den Titel „Das Tagebuch eines Verrückten“. In der vorliegenden Arbeit wird der Titel „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ bevorzugt, denn der Begriff Wahnsinn (*folie*) verweist im Sinne Foucaults auf ein kulturelles Konstrukt, von dem sich die Vernunft abgrenzt und durch das die Vernunft sich erst konstituiert. Bei der Analyse von *Kuangren riji* stellt sich deshalb die Frage, wer oder welcher Diskurs den Wahnsinn definiert. Zur Geschichte der diskursiven und institutionellen Ausgrenzung des Wahnsinns siehe Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Übers. Ulrich Köppen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ⁸1989).

41 Die Schriftstellerin Chen Hengzhe 陳衡哲 (1890–1976) kam Lu Xun mit ihrer Erzählung *Yi ri* 一日 („Ein Tag“, 1917) um etwa ein Jahr zuvor. Wegen der im Vergleich zu Lu Xun geringeren Qualität in Bezug auf Darstellungstechnik und thematischen Beschränktheit wird Chen's Erzählung bis heute in der Literaturgeschichtsschreibung kaum wahrgenommen.

Wiedergabe des Innenlebens einer Figur. Diese Form mit ihrer Ich-Perspektive suggeriert Authentizität und konfrontiert den Leser mit direkter Betroffenheit. Andererseits bedingt die Herausgeberfiktion ein unzuverlässiges Erzählen, da das Erzählte durch den Herausgeber selektiert und gefiltert wird. Der Rahmen des Vorworts impliziert, dass die Tagebucheinträge in dieser Erzählung mit einer gewissen Distanz zu betrachten sind.

Der Wahnsinnige als Hauptfigur stellt an sich bereits eine subversive Kraft dar. Denn der Wahnsinnige bricht mit dem herrschenden Diskurs und bringt einen anderen zur Sprache. Der Wahnsinnige verunsichert, bedroht und destabilisiert das Vernünftige, das Normale und das Stabile: „[It is] discursive energy that erupts and interrupts the normal and normalizing systems of meaning“.⁴² In *Kuangren riji* wird der Wahnsinnige als Einzelgänger, als Individuum dargestellt, weil der Wahnsinnige eben das Gegenbild der Masse ist.⁴³ Die Masse definiert den Wahnsinn und durch dieses Definieren grenzt sie sich vom Wahnsinn ab und sichert ihren eigenen Diskurs.⁴⁴ In der Diskursanalyse

42 Siehe Tang Xiaobing: „Lu Xun’s ‚Diary of a Madman‘ and a Chinese Modernism“, in: *Publications of the Modern Language Association of America [PMLA]* 107.5 (1992), S. 1222–1234, hier S. 1226.

43 Nach Jing Kaixuan 景凯旋 ist Lu Xun ein „Einzelgänger“, der sich immer von der Masse distanziert. An erster Stelle in seinem Denken stehe das Individuum, das sich ständig gegen die Vereinnahmung durch alle Gruppen oder Institutionen wehrt. Jing nimmt auch Bezug auf Michel Foucault und argumentiert, dass Lu Xun, im Gegensatz zu Foucault, der Ansicht sei, dass Macht und Wissen (Denken) einander nicht bedingen, sondern im Konflikt stehen. Der Kern von Lu Xuns Denken sei die Kritik an der Macht. Siehe Jing Kaixuan: „Lu Xun. Yi ge fanquanli de liqunzhe“ 鲁迅：一个反权力的离群者, in: *Shuwu* 书屋 10 (2004), S. 62–68, hier S. 65.

44 Jeremy Tambling geht in seiner Analyse von *Kuangren riji* mit Bezug auf Foucault ebenfalls auf die Macht des Definierens ein: „The critique of the bureaucracy, of surveillance, of the power of medicine and of the power of the normality to assert itself through the power of defining people as mad obviously derives from, and compares with, Foucault on Modernity’s techniques of surveillance and of power.“ Siehe Jeremy Tambling: *Madmen and Other Survivors. Reading Lu Xun’s Fiction* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2007), S. 27. Hier ist kurz anzumerken, dass Friedrich Nietzsche (1844–1900) sowohl auf Lu Xun als auch auf Foucault großen Einfluss hatte, was letztlich auch zur Affinität zwischen den beiden führt.

führt Foucault die Ausgrenzung des Wahnsinns als eine der Ausschließungsprozeduren der Diskurskontrolle an.⁴⁵ In *Kuangren riji* lässt sich die Ausgrenzung in vielen Szenen beobachten, zum Beispiel in jenen, wo es um das Einsperren des Wahnsinnigen geht:

Nachdem er mich nach Hause gezerrt hatte, taten die daheim alle so, als würden sie mich nicht kennen. Ihr Blick unterschied sich in nichts von dem der anderen. Nachdem ich mich ins Studierzimmer begeben hatte, wurde hinter mir die Tür zugeschlossen, als sperrte man ein Huhn oder eine Ente ein.⁴⁶

Die Sonne kommt nicht heraus, die Tür öffnet sich nicht, Tag für Tag zwei Mahlzeiten.⁴⁷

Das Einsperren ist eine effektive Ausgrenzungsmethode, um den Wahnsinnigen zum Schweigen zu bringen. In der Einsamkeit führt er Tagebuch und entlarvt die chinesische Geschichte als die einer fortwährenden Menschenfresserei:

Dass man seit alters Menschen gefressen hat, war mir noch in Erinnerung, allerdings nur vage. Ich bin daher die Geschichtsbücher durchgegangen; sie waren ohne Jahresangaben, und auf jeder Seite standen krumm und schief die Worte „Humanität, Rechtlichkeit, Wahrheit und Tugend“ gekritzelt. Da ich ohnehin nicht schlafen konnte, las ich aufmerksam die halbe Nacht, bis ich zwischen den Zeilen die zwei Worte erkannte, aus denen jedes Buch bestand: „Menschen fressen“!⁴⁸

Die Humanität oder die Tugend wird als Heuchelei und die Menschenfresserei als die verschwiegene Wahrheit entlarvt. Das ist eine radikale Umwertung der Geschichte. Diese Erkenntnis bleibt aber nur ein Monolog des Wahnsinnigen. Als der Wahnsinnige seinen Bruder zu bekehren versucht, wird alles, was er sagt, als Unsinn abgetan. Er selbst wird als Verrückter abgestempelt, sein Mund wird gestopft. Er muss wieder in sein dunkles Zimmer zurückkehren.⁴⁹

Das Fressen von Menschen ist die zentrale Metapher in dieser Erzählung. Einerseits bezieht es sich auf bestimmte historische Ereignisse, andererseits steht es für die Auslöschung des Individuums im Diskurs-Macht-Komplex, der sich auf den Konfuzianismus und den Despotismus stützt. Selbst der

45 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11f.

46 Lu Xun, *Applaus*, S. 19.

47 Ebd., S. 30.

48 Ebd., S. 20.

49 Ebd., S. 27–30.

Wahnsinnige ist in diesen Komplex verwickelt und hat an der Menschenfresserei seinen Anteil:

Seit viertausend Jahren sind Menschen gefressen worden, und ich habe wie ein Narr so viele Jahre meines Lebens vertan. Als meine Schwester starb, war mein Bruder mit den Familienangelegenheiten betraut. Es ist nicht auszuschließen, daß er ihr Fleisch in die Speisen mischte und uns heimlich davon zu essen gab.

Vielleicht habe ich selbst, ohne es zu merken, ein paar Stücke Fleisch von meiner Schwester gegessen, und nun ist die Reihe auch an mir ... Viertausend Jahre Menschenfresserei lasten auf mir. Da mag ich anfänglich nichts gewußt haben, doch nun ist alles klar. Der wahre Mensch wird auch mich meiden.⁵⁰

Viertausend Jahre Menschenfresserei ist, wie die eiserne Kammer, eine Metapher für den Diskurs-Macht-Komplex in der chinesischen Geschichte, der in das Unterbewusstsein des Menschen durchgedrungen ist. Daher gibt es keinen wahren Menschen, solange dieser Komplex immer noch seine Macht ausübt.

Der letzte Tagebucheintrag lautet: „Vielleicht gibt es Kinder, die noch keine Menschen gefressen haben? Rettet die Kinder...“.⁵¹ Dieser Aufruf lässt vermuten, dass der Wahnsinnige noch Hoffnung hegt. Aus dem Vorwort des Herausgebers erfährt man aber, dass der Wahnsinnige selbst inzwischen genesen sei und nun auf die Übernahme eines Amtes warte. Der Genesene hat sich wieder dem Diskurs-Macht-Komplex gefügt und den Widerstand aufgegeben. Die Hoffnung, sich befreien zu können, wird damit wieder in Frage gestellt.

Nach der Genesung betitelt der ehemals Kranke seine eigenen Aufzeichnungen mit „Tagebuch eines Wahnsinnigen“. Ob dies ernst gemeint ist oder ob er mit Ironie spielt, ist nicht festzustellen. Klar ist aber, dass der Wahnsinnige in der Form des Monologs seine innere Stimme festgehalten hat. Es ist eine Stimme, die gegen den repressiven Diskurs-Macht-Komplex in der Geschichte schreit und die Hoffnung und gleichzeitig Hoffnungslosigkeit zum Ausdruck bringt.

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 32.

Der Kämpfer gegen die Macht

In seinem Essay „Zheyang de zhanshi“ 這樣的戰士 („Ein solcher Kämpfer“, 1925)⁵² beschreibt Lu Xun mit der Metapher des „leeren Schlachtfelds“ (*wu-wu zhi zhen* 無物之陣) die Allgegenwart des Diskurs-Macht-Komplexes:

Er schreitet auf [das leere Schlachtfeld] zu, wo ihm alle, denen er begegnet, auf dieselbe Art zunicken. Er weiß, daß dieses Nicken die Waffen des Feindes ist, mit der dieser tötet, ohne Blut zu vergießen. Es ist eine Waffe, die schon viele Kämpfer vernichtet hat. [...]

Über ihren Köpfen flattern alle möglichen Fahnen und Banner, bestickt mit den verschiedenen Titeln, wie Menschenfreund, Gelehrter, Schriftsteller, ehrwürdiges Alter, Jugend, [Connaisseur], Ehrenmann... Darunter alle möglichen Umhänge, bestickt mit verschiedenen Zeichen, wie Bildung, Moral, Nationalkultur, Öffentliche Meinung, Logik, Gerechtigkeit, Weisheit des Ostens...

Er aber hebt seinen Speer.⁵³

Der Begriff „das leere Schlachtfeld“ ist typisch für Lu Xuns paradoxes Denken. Im normalen Sinne ist die Leere ein Vakuum, in dem nichts vorhanden ist. In Lu Xuns Darstellung stellt die Leere dagegen eine höchst gefährliche Situation dar, in der selbst das Zunicken zur tödlichen Waffe wird. Das leere Schlachtfeld steht für die Omnipräsenz des Diskurs-Macht-Komplexes. Es durchdringt alle Räume und alle Schichten der Gesellschaft. Es trägt allerlei Masken und versteckt sich hinter verschiedenen Diskursen wie der Moral, der Kultur, der Sittenordnung oder dem Wissen. Es ist allgegenwärtig, aber unsichtbar. Der Kämpfer jedoch begibt sich auf dieses leere Schlachtfeld und deckt das wahre Gesicht der Macht auf.

Ein Hauptanliegen der literarischen Auseinandersetzung bei Lu Xun besteht darin, die versteckten Machtmechanismen in der Gesellschaft und die Verquickung von Macht und Diskurs zu entlarven. Dass Diskurse und Macht

52 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 1, S. 525–527.

53 Lu Xun: „Ein solcher Kämpfer“, in: *Wilde Gräser* (Beijing: Waiwen Chubanshe, 2002), S. 51. Der Begriff *wuwu zhi zhen* wurde in der zitierten Übersetzung als „die Reihen der Leere“ übersetzt, was schwer verständlich ist. Ich habe den Zentralbegriff hier neu als „das leere Schlachtfeld“ übersetzt. „Connaisseur“ (für den Begriff *yaren* 雅人, der einen kultivierten, sensiblen Menschen mit Geschmack bezeichnet) steht anstelle der missverständlichen Übertragung „Dilettant“.

einander einschließen, dass Diskurse ständig neue Machtverhältnisse produzieren, dass Macht verschiedene diskursive Masken trägt, löst einen ewigen Kampf gegen die Macht aus. Der Krieger ist sich bewusst, dass diese Auseinandersetzung ewig währen wird.⁵⁴ Der Satz „Er aber hebt seinen Speer“ wiederholt sich im Essay insgesamt fünfmal,⁵⁵ was Unbeirrbarkeit und Entschlossenheit zum Ausdruck bringt. Im Kampf gegen die Macht positioniert sich Lu Xun als „ein solcher Kämpfer“, der jederzeit bereit ist, seinen Speer ins Gesicht der Macht zu schleudern.

54 Ohne Bezugnahme auf „Zheyang de zhanshi“ kommt auch Jing Kaixuan zur selben Schlussfolgerung, dass Lu Xuns Anti-Macht-Kampf ein endloser Prozess sei. Siehe Jing, „Lu Xun“, S. 67.

55 Ebd., S. 51f.

Das Ende der Worte. Politisches Engagement im Werk des Regisseurs, Schauspielers und Autors Shi Hui

Isabel Wolte

Shi Hui, a highly successful actor and director in 1940s Shanghai, was also the author of about 140 topical articles and essays. This paper demonstrates that Shi Hui was an intellectual who actively attempted to shape public opinion and incite the people in an attempt to induce change and improvement in China. His most pertinent articles after World War II are analysed to illustrate his emphatic and candid writing style. Shi Hui became an outsider in the 1950s and was labelled a “rightist” in 1957. While he was highly vocal and outspoken as a writer, he chose to remain silent in death – his suicide being a powerful, though wordless, statement.

Shi Hui als Intellektueller

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedienten sich in China Denker und Intellektuelle, als rede- und wortgewandteste Mitglieder der Gesellschaft, der blühenden und bewegten Presselandschaft, um ihre zahlreichen Schriften, persönliche Ansichten und Überlegungen unter das Volk zu bringen. Dennoch wählten im Laufe der Jahre immer wieder einzelne von ihnen wortlose Formen des Ausdrucks, da sie an die Grenzen des sprachlich Ausdrückbaren gestoßen waren. Anhand des Beispiels eines solchen Intellektuellen, des seinerzeit sehr bekannten und einflussreichen Schauspielers, Regisseurs und Autors Shi Hui 石揮 (1915–1957), soll der Frage nachgegangen werden, unter welchen Umständen sich chinesische Intellektuelle gezwungen sahen, zu anderen Ausdrucksmitteln zu greifen, allen voran zum Mittel des Freitods. Es zeigen sich auf diese Weise politisch definierte Themen oder Situationen in China, die unter das Motto *Bu yu* 不語, *bu jiang* 不讲 (Worüber man nicht spricht) fallen.

Shi Hui, 1915 als Sohn einer damals verarmten Tianjiner Großfamilie geboren, ist als herausragender Schauspieler und Regisseur bekannt geworden. Nach der schulischen Grundausbildung in Peking hatte er keine andere Wahl, als ab seinem 15. Lebensjahr mit Gelegenheitsjobs ein bescheidenes Leben zu

fristen, bis er durch Zufall für Hilfsdienste in eine Theatertruppe aufgenommen wurde. Wie er in einem autobiographischen Artikel beschreibt, reizten ihn an dieser Beschäftigung vor allem die garantierten drei warmen Mahlzeiten.¹ Anfang der 1940er Jahre fasste er als Theaterschauspieler in Shanghai Fuß und erreichte innerhalb weniger Monate einen solchen Erfolg und Bekanntheitsgrad, dass er in der Presse als „Kaiser der Bühne“ gefeiert wurde. Während der japanischen Besatzung Chinas trat er in Shanghai als herausragendes Mitglied der Kugan Jutuan 苦幹劇團 (Ensemble „Harte Arbeit“) auf und gründete, gemeinsam mit seinen Kollegen, nach Ende des Zweiten Weltkriegs die Filmproduktionsfirma Wenhua 文華. Hier konnte er, neben reger schauspielerischer Tätigkeit, auch sein Talent als Regisseur entfalten. Insgesamt spielte Shi Hui in 23 Filmen mit, führte bei sieben Filmen Regie, verfasste und bearbeitete mehrere Drehbücher und synchronisierte einen sowjetischen Streifen. Seine Filmrollen, ob tragende Hauptrollen oder kleine Nebenrollen, ob positive, mittlere oder negative Charaktere, bleiben dem Zuschauer wegen ihrer Authentizität, ihrer Lebendigkeit, ihrer oft humorvollen, liebevollen und akribischen Ausarbeitung bis heute im Gedächtnis. Es existieren zahlreiche Kritiken und persönliche Stellungnahmen zu Shi Huis schauspielerischem Talent, seiner Disziplin und seinen unvergesslichen Auftritten.² Sein filmisches Meisterwerk *Wo zhe yibeizi* 我這一輩子 (Mein Leben, 1950), bei dem er nicht nur Regie führte, sondern auch die Hauptrolle übernahm und entscheidend am Drehbuch mitwirkte, ist zu einem Klassiker der chinesischen Filmgeschichte geworden.

Ein großer Künstler war Shi Hui zweifellos, er hatte jedoch seine Schulbildung vorzeitig abgebrochen und nie ein Universitätsstudium absolviert. Er war nie an einer anerkannten akademischen Einrichtung beschäftigt, noch verkehrte er in entsprechenden Kreisen. Jegliches Wissen, das ihn in seiner Karriere voranbrachte, hatte er sich mit ungeheurer Disziplin in Nachtkursen und vor allem im Selbststudium erworben.

Dennoch kann Shi Hui beispielhaft für die Intellektuellen Chinas seiner Zeit gesehen werden. Die chinesische Bezeichnung für Intellektuelle lautet

1 Shi Hui: „Cong wutai dao yinmu“ 從舞臺到銀幕, in: *Yingju Congkan* 影劇叢刊 (30.09.1948), S. 11.

2 Eine Auswahl findet sich zusammen mit Werken von Shi Hui in Shu Xiaoming 舒曉鳴 (Hrsg.): *Shi Hui de yishu shijie* 石揮的藝術世界 (Beijing: Zhongguo Dianying Chubanshe, 2005).

zhishifenzi 知識份子. In seinem jüngsten Werk zu den chinesischen Intellektuellen bietet Timothy Cheek folgenden Versuch einer Definition:

The social use of *zhishifenzi* is more important than a dictionary entry. Most scholars writing outside China agree with something close to the formulation offered by He Baogang in his English-language review of Chinese ideas of the intellectual: „An intellectual is one who commands knowledge and cultural symbols and who is able to use reason to go beyond the restrictions of his or her family, class, and locality.“³

Ebenso erinnert Cheek mehrfach an die Vielfältigkeit der intellektuellen Aktivitäten und Meinungen in China im frühen 20. Jahrhundert und konzediert die Schwierigkeit einer Einordnung oder Eingrenzung:

There are any number of worlds of intellectual life, from as large as the circulation of Chinese newspapers to as small as the members of a religious sect. Our purpose is not to provide a taxonomy, for there is certainly more than one way to name these worlds, but it is to remember the range of intellectual worlds within China without confusing ourselves. So we will start with three: metropolitan elite, those well-known intellectuals active on the national scene; provincial elite, intellectuals influential in their province or region, or local intellectuals with the skills, interests, and activities clearly representative of the everyday lives of most of China's thinkers and writers but not widely influential.⁴

Diese allgemeinen Definitionen setzen für den *zhishifenzi* keine explizite wissenschaftliche Bildung voraus und verlangen keine spezielle Breitenwirkung. Cheek widmet den „anderen“ Intellektuellen Chinas („China's ‚other‘ intellectuals“), zu denen man Shi Hui zählen kann, ein eigenes Unterkapitel und plädiert für eine breitere Auffassung und Analyse des intellektuellen Lebens in China, als es bisher generell der Fall war:

China's locals are not generally subjects of intellectual history. Yet our view of intellectual life has to be broader than famous writers, certified scholars, and noted thinkers. We need to keep in mind something of *all* significant mental activity, not least because this undercurrent of local, daily and „unimportant“ mental life also shaped our metropolitan and provincial intellectuals, but also

3 Timothy Cheek: *The Intellectual in Modern Chinese History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), S. 5.

4 Ebd., S. 10f.

because local life is what these intellectuals aimed to shape, wished to uplift, or retreated to for solace.⁵

Wie im Folgenden ausgeführt wird, war Shi Hui ein reger Autor. Er war ebenso wie die chinesischen Intellektuellen des frühen 20. Jahrhunderts ein Mann des Wortes, und dies in mehrfacher Hinsicht: Neben seinen sprachlichen darstellerischen Leistungen und der Ausarbeitung von Drehbüchern publizierte er vielfach in Zeitungen und Fachzeitschriften. Er äußerte sich nicht nur theoretisch und praktisch zu den Themen Schauspiel und Drama, er verlangte auch wiederholt eine bessere Behandlung für die Schauspieler und veröffentlichte, vor allem nach Ende des Zweiten Weltkriegs, meinungsbildende Artikel zur Tagespolitik. Es sind sogar Fragmente eines Romans aus dem Jahr 1945 erhalten, der allerdings nie zur Gänze veröffentlicht wurde, da die entsprechende Zeitung eingestellt wurde.⁶

Shi Hui als engagierter Bürger

Aufgrund seiner persönlichen Geschichte, die ihn, wie oben angedeutet, Armut, Hunger und Entbehrung erdulden ließ, stand Shi Hui den unteren Schichten der chinesischen Gesellschaft sehr nahe und fühlte sich ihnen zugehörig. Durch seinen allmählich sehr hohen Bekanntheitsgrad sah er auch eine Möglichkeit, in den Printmedien seinen Gedanken und Empfindungen Ausdruck zu geben. Cheek betont in seinen Ausführungen mehrfach die Notwendigkeit eines Publikums, einer Gruppe von Zuhörern oder Lesern, die eine gewisse Autorität des Intellektuellen anerkennen.⁷ Als Schauspieler hatte Shi Hui ein solches Publikum, und es gestand ihm eine Zeit lang zu, auch über das Theater- und Filmwesen hinaus zu allgemeinen Themen Stellung zu nehmen.

Die Aufgabe, die sich Shi Hui selbst als engagierter Bürger gab, entspricht jener der klassischen Intellektuellen Chinas: *Weigong ruhe* 為公如何 (Wie kann man der Öffentlichkeit dienen?).⁸ Shi Hui blieb dabei sich und seiner

5 Ebd., S. 92.

6 Der erhaltene Text des Romans ist nachzulesen in Shi Hui: „Da za yuan'er“ 大雜院兒, Engl. „Compound Occupied by Many Households“, in: *Dangdai Dianying* 當代電影 238 (2016.1), S. 69f.

7 Siehe z. B. Cheek, *The Intellectual in Modern Chinese History*, S. 44.

8 Ebd., S. 1.

Funktion als Künstler immer treu, er sah sich in seinen Schriften als Sprachrohr des einfachen Volks und Vertreter einer menschlichen Stimme auf der Suche nach Gerechtigkeit. Diese Einstellung lässt sich in all seinen 140 Veröffentlichungen in Peking und vor allem Shanghaier Printmedien der 1940er und 1950er Jahre erkennen.⁹

Im Folgenden wird beispielhaft eine Serie von Leitartikeln analysiert, die Shi Hui nach Ende des Zweiten Weltkrieges in der kurzlebigen Shanghaier Wochenzeitung *Haifeng* 海風 (*The Shanghai Gale*) publizierte.

Serie von Leitartikeln (1945)

Über die Hintergründe dieser im November 1945 gegründeten Zeitung ist wenig bekannt. Im August des Jahres, welches zugleich einen Höhepunkt in Shi Hui's Schaffen als Autor von Artikeln und Essays darstellt, erfolgte die bedingungslose Kapitulation Japans, und man erwartete sich in China endlich Frieden und Wiederaufbau. Das Volk hatte Jahrzehnte lang unter der politischen Unruhe im Land gelitten und sehnte sich nach einem Neubeginn.

Der englische Titel *The Shanghai Gale* befindet sich unter der chinesischen Bezeichnung *Haifeng* (Seewind) auf jedem Titelblatt, woraus sich schließen lässt, dass die Herausgeber „einen Sturm auslösen“ wollten. An den Seitenrändern der Zeitung steht in großen Zeichen die Losung *Shuo zhenhua, Gan piping, Zhendui shehui xianzhuang, Wei laobaixing zuo houshe* 說真話——敢批評——針對社會現狀——為老百姓做喉舌 (Die Wahrheit sagen; Kritik wagen; Die gesellschaftliche Situation im Visier behalten; Sprachrohr der einfachen Bürger sein). Und in einer zweiten Spalte: *Women buneng baochi chenmo* 我們不能保持沉默 (Wir können nicht weiter schweigen). In diesem Geist, einer modernen Version des *Weigong ruhe*, sah sich *Haifeng*, und in diesem Geist erschienen sechs Wochen lang die Leitartikel von Shi Hui auf dem Titelblatt der Zeitung. Es folgen Kurzbeschreibungen dieser Leitartikel, um ein konkretes, detaillierteres Bild von Shi Huis Schreibweise zu geben.

9 Li Zhen 李鎮, der Leiter des Instituts für Filmgeschichte (Zhongguo Dianying Ziliaoguan 中国电影资料馆, China Film Archive), hat, soweit möglich, alle Artikel und Essays von Shi Hui gesammelt. Diese wurden sukzessive in drei Sammelbänden unter dem Titel *Shi Hui tanyi lu* 石揮談藝錄 (Shi Hui über die Kunst) im Frühjahr 2017 im Verlag Beijing Lianhe Chuban Gongsi 北京联合出版公司 veröffentlicht.

„Ruci renxin pian“ 如此人心篇

Der erste Artikel „Ruci renxin pian“ (Über das menschliche Herz) erschien am 17. November 1945. In den ersten zwei Absätzen schreibt Shi Hui über die allgemein anerkannte Bedeutung des menschlichen Herzens und wie in der Sprache dieses Herz mal als etwas Positives, mal als etwas Gefährliches, Unverständliches aufgefasst wird. Der gesamte Artikel arbeitet mit gängigen Ausdrücken und Redewendungen, die das Wort *xin* 心 (Herz) als Bestandteil enthalten. Shi Hui beschreibt, wie gleich nach der Kapitulation Japans die Menschen unter Jubelrufen wie *shengli le* 勝利了 (Wir haben gesiegt!) zunächst euphorisch mit glücklichem Herzen, voller Erwartungen und Hoffnungen, auf den Straßen feierten. Nun aber, zwei Monate später, sehe man vor sich eine dunkle und unsichere Zukunft, vor allem leide man an der stetigen Inflation und den Preiserhöhungen. „Was für ein Herz haben jene, die für die Preissteigerungen verantwortlich sind?“, fragt der Autor. Obwohl die öffentliche Diskussion dazu täglich stattfindet, obwohl sich das Volk die Kehle wund schreie, stiegen die Preise weiter, wie auch die Kämpfe zwischen Nationalisten und Kommunisten ständig zulegten: „Sollte dieses große, ehrwürdige chinesische Reich wirklich auf solche Weise enden?“ (這個老大中國真就這樣完了嗎). Diesen Artikel schließt Shi Hui mit folgendem emotionalen Absatz:

Ich traue mich nicht zu sagen, dass es auf der Welt mehr Menschen mit bösem als mit gutem Herzen gibt. Aber Menschen mit ehrgeizigem, korruptem, verdorbenem Herzen gibt es jedenfalls zu viele. Sie kümmern sich nicht um die ehrlichen, einfachen Hoffnungen und Wünsche der anderen, kümmern sich nicht um die Erwartungen des Volkes an die Politik. Was sie raffen können, raffen sie, was sie stehlen können, stehlen sie. Wann wird das endlich aufhören? Selbst Hunde und Katzen wärmen und füttern ihre Jungen, wenn diese verletzt sind. Sind denn die Menschen grausamer als die Tiere? Mein Herz ist zu aufgeregt, ich will schreiben, doch weiß ich nicht, was. Wenn das menschliche Herz so ist, was kann der Himmel dann noch tun?

„Jigu mingyuan“ 擊鼓鳴冤

In der darauffolgenden Woche, am 24. November 1945, erinnert Shi Hui in seinem Artikel „Jigu mingyuan“ (Die Trommel schlagen, um gegen erlittenes Unrecht Klage zu führen) an einen alten Brauch: Jeder Bürger, der sich zu Unrecht beschuldigt sah, konnte am Tor eines *yamen* 衙門 die Trommel

schlagen, worauf sich ein Beamter seiner Sache annehmen würde. Nun aber, nach dem Sieg, gebe es keine Stelle mehr, bei der ein einfacher Bürger sein Recht einfordern könne. Shi Hui beschreibt eine konkrete Situation, in der Unrecht geschehe: Die Soldaten, die aus dem Krieg heimgekehrt sind, erhielten verständlicherweise, weil sie den Sieg errungen haben, Freikarten für Theateraufführungen in Shanghai. Sie verlangten aber immer die besten Plätze, und diese Forderung entarte in Flüche und Beleidigungen, sollte sie nicht sogleich erfüllt werden. Andere Theaterbesucher, die ihre Karten für die guten Plätze teuer bezahlten, müssten weichen, der Theatermanager habe keine andere Wahl, als den Soldaten ihren Willen zu lassen. Dann aber hätten die Soldaten nach dem ersten Akt genug, gäben ihre Karten, die sie umsonst bekommen hatten, an der Kasse zurück, erhielten dafür Geld und verließen triumphierend das Theater. Diejenigen aber, die von ihren Sitzen vertrieben worden sind, hätten nicht einmal die Möglichkeit, sich irgendwo zu beschweren. Spöttisch und provokativ sind die abschließenden Worte Shi Huis: „So denke ich nach dem Sieg tatsächlich an die alten Zeiten der Ming- und Qing-Dynastie, als man die Trommel schlagen konnte, um gegen erlittenes Unrecht Klage zu führen.“

„Wei yanju ziyou er hu“ 為演劇自由而呼

Shi Hui war während der japanischen Besatzung in Shanghai geblieben und hatte als Schauspieler im Theater gearbeitet, manches Mal auch Regie geführt. Die weiteren Mitglieder der Kugan-Theatertruppe, allen voran Regisseur Huang Zuolin 黃佐臨 (1906–1994), waren sehr gebildete, ebenfalls engagierte Künstler. Huang beispielsweise hatte in Cambridge und in den USA Literatur und Theater studiert, verehrte George Bernard Shaw (1856–1950) und hatte zu Bertolt Brecht (1898–1956) Arbeiten verfasst. Seine Kollegen und er trugen also mit der Wahl der Theaterstücke und deren Aufführungen zu einer sozialen Aufmerksamkeit bei den Zuschauern bei. Eines der erfolgreichsten Stücke in der Shanghaier Nachkriegszeit war Maxim Gorkis (1868–1936) *Nachtasyl* (1901), das auch verfilmt wurde. Shi Hui spielte sowohl in der Theaterversion wie auch in der Verfilmung eine tragende Rolle.

Seinen dritten Artikel in *Haifeng*, mit „Wei yanju ziyou er hu“ (Ein Ruf nach Freiheit für das Theater) betitelt, beginnt Shi Hui am 1. Dezember 1945 mit einer kurzen Beschreibung der Situation in Japan: Die Alliierten unter MacArthur hätten Japan bereits befohlen, die Kriegsgefangenen freizulassen

und jegliche Kontrolle des Theaters zu beenden, womit Redefreiheit und die Freiheit des Theaters in Japan garantiert wären. Aber in China? Schon vor dem Krieg habe es allerhand Regeln und Verbote gegeben; so durften Männer keine roten Kleider tragen, da dies an die Kommunisten erinnern würde, das Wort „Liebe“ durfte nicht ausgesprochen werden, die Kleider der Frauen mussten eine Mindestlänge haben etc. Als die Japaner Shanghai eroberten, hatten die Stücke zuerst die Zensur zu passieren, dann wurden die Proben kontrolliert, und ein Drama wie *Die Stechfliege* (*Niumeng* 牛虻) nach dem Roman *The Gadfly* (1897) von Ethel Lilian Voynich (1864–1960) wurde verboten. „Darauf waren wir stolz“, merkt Shi Hui sarkastisch an. Nun aber gebe es noch immer eine Reihe von Stücken, die in China nicht aufgeführt werden dürften, und das mache ihn wütend. Emphatisch und bitter schließt Shi Hui diesen Artikel:

Es kann doch nicht sein, dass Chinesen für die Freiheit des Theaters nach Japan übersiedeln müssen? Das Zensursystem ist heute schon antiquiert; anscheinend können wir nur warten, bis die Historiker darüber erzählen, als wäre es ein Witz! Müsst ihr uns wirklich Fesseln anlegen, ihr weisen Politiker, gebt uns doch etwas Freiheit! Wir sind alle Enkel des Kaisers. Es heißt doch so schön: „Wir bauen das neue China auf!“ Also weg mit jeder Zensur!

„Laobaixing gai zhan qilai shuohua“ 老百姓該站起來說話

Der nächste Artikel Shi Huis vom 8. Dezember 1945 „Laobaixing gai zhan qilai shuohua“ (Das Volk soll seine Stimme erheben) widmet sich wieder einem größeren, sehr ernstesten Thema: Ausgehend von der angeblichen Vorbereitung einer neuen Verfassung, durch die „dem Volk die Regierung zurückgegeben werden soll“, erinnert Shi Hui daran, dass bis dato, „obwohl wir uns die Kehle wund schrien“, die Regierungsvertreter nicht vom Volk gewählt seien und man daher weder erwarten noch hoffen könne, dass sie für das Volk etwas tun würden. Man freue sich über die Verfassung, aber die Erfahrung zeige, dass mit neuen Regierungsformen nicht unbedingt eine Besserung der Situation eintrete:

China ist das Land des chinesischen Volkes, nicht das Land einer chinesischen Regierung, auch nicht des Militärs, und bestimmt nicht der chinesischen Parteien. China gehört den Millionen einfachen Bürgern, das muss ganz klar sein. [...] Deswegen muss das Volk seine Stimme erheben; ihr sollt nicht glauben, dass es keinen Unterschied macht, wem man seine Steuern zahlt. Die Zeiten haben sich

verändert, die große Welle der Demokratie geht heute durch die ganze Welt. Das chinesische Volk soll nicht länger nach dem Essen in tiefen Schlaf verfallen, nicht weiter unwissend durchs Leben gehen – ob China zu den vier Großmächten [USA, Sowjetunion, Vereinigtes Königreich, Frankreich] gehören wird (noch gehört China nicht dazu), hängt von euch ab; ob die Regierenden wissen, dass sie für die einfachen Leute etwas tun müssen, hängt von euch ab. Derzeit ist die drängendste Aufgabe, den Bürgerkrieg zu stoppen; das ist eine ungeheure Aufgabe. Nur das Volk hat das absolute Recht dazu; nur das Volk besitzt die dazu nötige ungeheure Kraft!

„Kunming xuechao“ 昆明學潮

Am 15. Dezember 1945 ist das Thema ebenso ernst. In „Kunming xuechao“ (Studentendemonstration in Kunming) geht es um Proteste von Studierenden in China und deren gewaltsame Niederschlagung. Shi Hui ist entsetzt, dass sich auch im Jahr 1945 dieselbe Handlungsweise vonseiten der Regierung bzw. des Militärs wiederholt wie früher. Die Vierte-Mai-Bewegung sei weltweit anerkannt als eine Revolution der Kultur und der Denkweise, sie sei der erste Ruf nach Demokratie in China gewesen. Er selbst habe einige Demonstrationen in Beiping (dem früheren Peking) miterlebt und gesehen, wie sich die Erde rot mit Blut färbte:

Wer Studenten tötet, tötet zweifellos die eigene Regierung, das eigene Vaterland. Wir Chinesen sind alle eine Familie. Von der Warte des chinesischen Volkes und der Menschlichkeit aus betrachtet: wer sein Gewehr auf die Lebensader des Landes – auf einen Studenten – richtet, der ist ein Verbrecher, ist ein Mörder!

„Shanghai meiyou xuesheng?!“ 上海沒有學生?!

Im Beitrag zur darauffolgenden Ausgabe vom 22. Dezember 1945 mit dem Titel „Shanghai meiyou xuesheng?!“ (Hat Shanghai keine Studenten?!) setzt Shi Hui seine Überlegungen, ausgehend von der blutigen Niederschlagung von Studentenprotesten, fort. Die Ereignisse von Kunming bewiesen, dass sich die Einstellung der Regierung während all diese Jahre nicht verändert habe und dass diese Menschen den Weg Chinas zu einer Demokratisierung blockierten. Generalissimus Chiang Kai-shek 蔣介石 rede zwar davon, „die Macht dem Volk zurückzugeben, eine konstitutionelle Regierung zu errichten, Presse- und Redefreiheit zu gewähren, die Menschenrechte zu schützen“, aber wie sei es zu dieser blutigen Reaktion auf die Demonstrationen gekommen?

Die Studenten hätten ein Ende des Bürgerkriegs verlangt und seien dafür getötet worden. In was für einem Land lebten er und seine Leser, und wem gehöre China? Die nächste Frage, die Shi Hui stellt, bezieht sich dann auf Shanghai: Warum gebe es dort keine Studentendemonstrationen? Gerade in diesen Zeiten, wo am Aufbau des neuen China gearbeitet werden müsse und China noch lange nicht geeint sei, dürften auch die Studenten Shanghais nicht schweigen:

Shanghai ist ein politisches, wirtschaftliches und kulturelles Zentrum Chinas. Aber heute stehen die Studenten Shanghais meilenweit außerhalb des Zentrums. Schließt euch dieser großen Bewegung an! Die Einigung und die Demokratisierung Chinas brauchen eure Kraft, brauchen die Kraft jedes einzelnen Menschen!

Obige sechs Artikel wurden zur näheren Betrachtung ausgewählt, damit der Leser sich eine Vorstellung von Shi Huis Themen und seinem Stil bilden kann.¹⁰ Shi befasst sich, wie die meisten Intellektuellen Chinas, mit den großen Fragen der Zukunft Chinas, der zukünftigen politischen Struktur, er beklagt Korruption, Inflation, Gewalt und den wieder entflammten Bürgerkrieg. Er geht aber immer von konkreten Ereignissen aus, die ihm als Ausgangspunkt dienen für weiterführende Überlegungen. Theoretische Fragestellungen finden sich hier nicht. Shi Hui schreibt in klar verständlichem Stil, emotional und aufrührerisch. Er sieht sich als Vertreter der *laobaixing*, des einfachen Volkes, er schreibt als einer von ihnen. Er ist wie sie betroffen, verwirrt, verärgert, und nimmt kein Blatt vor den Mund. Unmissverständlich sind seine Kritik und sein Aufruf zu durchgreifenden Änderungen. Zu dieser Zeit scheint es nicht viel gegeben zu haben, „worüber er nicht sprach“. Die oben vorgestellten Artikel sind jene, die am deutlichsten seine intensiven Emotionen ausdrücken.

Die Beschreibung Shi Huis durch seinen „alten Freund“, den Drehbuchautor Huang Zongjiang 黄宗江 (1921–2010), die Paul Pickowicz zitiert,

¹⁰ Zu den politisch-historischen Ereignissen, die in diese Zeit fallen, gibt es zahlreiche Literatur. Immer noch besonders zu empfehlen ist Jonathan D. Spence: *The Search for Modern China* (London: Hutchinson, 1990), S. 484–513.

scheint jedenfalls durch oben stehende Artikel widerlegt: „He (Shi Hui) hated the world and was incredibly cynical. He had no interest in politics. He didn't believe in anything. But he hated rich people nevertheless.“¹¹

Wann genau die Zeitung *Haifeng* eingestellt wurde, ließ sich nicht eruieren. Sicher ist, dass Shi Hui nur diese sechs Leitartikel hier veröffentlichte. Laut mündlichen Angaben von Li Zhen (s. Fußnote 9) befindet sich in einer anderen Zeitung aus dieser Zeit, *Haixing* 海星 (Meeresstern), ein Hinweis, dass Shi Hui wegen seiner brisanten Ausdrucksweise und scharfen Kritik an der Regierung in diesen Artikeln verwarnt und gezwungen wurde, die Veröffentlichungen einzustellen. Shi Hui hatte die Grenzen dessen, was aus politischer Sicht gesagt werden durfte, überschritten.

Shi Hui als Regisseur und Künstler

Die 1940er Jahre waren für Shi Hui seine kreativsten Schaffensjahre. In der ersten Hälfte gelangen ihm die größten Bühnenerfolge, ab 1947 trug er entscheidend zu den bemerkenswerten filmischen Leistungen der Produktionsfirma Wenhua bei. Nebenbei schrieb er fleißig für Zeitungen und Zeitschriften. Nach 1949 änderte sich die Situation für Künstler und Intellektuelle rasant, insbesondere für jene, die in Konzessionsstädten wie Shanghai lebten.¹² Es gibt wenig Literatur zu Shi Hui, speziell über die Zeit nach 1949. In seinem Artikel „Acting Like Revolutionaries: Shi Hui, the Wenhua Studio, and Private-Sector Filmmaking, 1949–1952“ beschreibt Paul Pickowicz die Situation so, als wären die meisten Künstler, so auch Shi Hui, bemüht gewesen, sich der Kommunistischen Partei gegenüber loyal zu zeigen und dieser beizutreten, und dass dies auch der ausdrückliche Wunsch der Künstler gewesen sei.¹³ Shi Hui betreffend liegen dafür keine Beweise vor. Wenn man in den zahlreichen Werken über die Zeit nach der Gründung der Volksrepublik

11 Paul G. Pickowicz: „Acting Like Revolutionaries: Shi Hui, the Wenhua Studio, and Private-Sector Filmmaking, 1949–1952“, in: Jeremy Brown, Paul G. Pickowicz (Hrsg.): *Dilemmas of Victory. The Early Years of the People's Republic of China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), S. 257.

12 Für eine detaillierte Beschreibung der Situation im Filmwesen siehe Paul Clark: *Chinese Cinema. Culture and Politics since 1949* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

13 Pickowicz, „Acting Like Revolutionaries“, S. 256–287.

China nachliest, liegt die Annahme nahe, dass jeder sich zumindest den Anschein geben wollte und musste, treu der Kommunistischen Partei zu folgen:

With liberation, millions of students, teachers, professors, scientists and writers – in communist jargon termed ‚intellectuals‘ – found themselves forced to prove their allegiance to the new regime. They were joined by compatriots who had returned from overseas to answer the call to serve the motherland. Like everybody else, they attended endless indoctrination classes to learn the new orthodoxy, studying official pamphlets, newspapers and textbooks. And like everyone else, they soon had to write their own confessions, making a clean breast of the past by ‚laying their hearts on the table‘. They were asked to re-educate themselves, becoming New People to serve the New China.¹⁴

Pickowicz versucht in seinem Artikel, anhand von Shi Huis Filmen und seiner Rollen Schlüsse über seine persönliche und politische Einstellung zu ziehen. Da es sich bei diesen Filmen jedoch um künstlerische Gemeinschaftsproduktionen, also um Werke einer Gruppe von Mitwirkenden handelt, die unter finanziell und politisch sehr schwierigen Bedingungen entstanden und daher viele Kompromisse, Zugeständnisse und Anpassungen erforderten, scheint ihre Beweiskraft zu Shi Hui als Person generell eingeschränkt.

Der Film *Wo zhe yibeizi* allerdings bietet nach Meinung der Autorin – trotz der oben erwähnten unvermeidlichen Kompromisse und Zugeständnisse – einen Einblick in Shi Huis innere Welt und zeigt, mit welchen Fragen er sich beschäftigte. *Wo zhe yibeizi* wurde nach dem gleichnamigen Roman von Lao She 老舍 (1898–1966) verfilmt. Shi Hui übernahm die Regie sowie die Hauptrolle des kleinen Streifenpolizisten, dessen Leben in diesem Film eine Zeitspanne von circa vierzig Jahren umfasst, und schrieb gemeinsam mit seinem Bruder das Drehbuch. Aufgrund dieser intensiven persönlichen Beschäftigung mit dem Werk, dessen Vorbereitung in die Zeit vor Oktober 1949 und der Machtübernahme der Kommunistischen Partei fällt, steht zu vermuten, dass sehr viel von Shi Huis eigenem Gedankengut in diesen Film und in die Darstellung der Hauptfigur eingeflossen ist. Sowohl der Inhalt wie auch der teils emphatische Stil erinnern an die oben zitierten Leitartikel von 1945. Relevant in dieser Hinsicht scheint vor allem die Schlüsselszene des Werkes, in der der kleine Streifenpolizist im Gefängnis seinem langjährigen Freund,

¹⁴ Frank Dikötter: *The Tragedy of Liberation. A History of the Chinese Revolution 1945–1957* (London: Bloomsbury Publishing, 2013), S. 176.

einem früheren Studentenführer und Mitglied der Kommunistischen Untergrundpartei, sein Herz ausschüttet:

Mein ganzes Leben lang habe ich eine Leere in meinem Herzen gefühlt. Je älter ich werde, desto größer wird diese Leere. Es gibt so viele Dinge, die ich, verdammt noch mal, nicht verstehe. Von der Qing-Dynastie bis heute sind etwa vierzig Jahre vergangen. Diese vierzig Jahre lang, das wissen Sie, Herr Shen, habe ich mich immer an die Gesetze gehalten und meinen Kummer hinuntergeschluckt. In diesen vierzig Jahren haben die Machthaber gewechselt. Alle habe ich in gleicher Weise akzeptiert. Ich bin ihnen Wache gestanden, habe in den Straßen patrouilliert. Es ist wirklich merkwürdig, wer auch immer an die Macht kam, hat dieselben großen Worte verwendet, Republik, Gleichheit, Freiheit. Es klang alles so schön, und kein einziger hat es ernst gemeint. Gelitten haben immer die einfachen Leute. All die Jahre hab ich für den Staat geschuftet. Jetzt hab ich niemanden mehr. Ich bin sechzig Jahre alt, sitze im Gefängnis, werde geschlagen und gefoltert. – Das soll, verdammt noch mal, der Sieg sein? Ist das Demokratie? Freiheit? Anstand? Verflucht und verdammt!¹⁵

Shi Hui und die Hundert-Blumen-Kampagne

Nach *Wo zhe yibeizi* übernahm Shi Hui 1951 nochmals Regie und Hauptrolle in dem Film *Guan lianzhang* 關連長 (Kompanieführer Guan). Dieser Film wurde von politischer Seite sehr kritisiert, und danach wurde Shi Hui immer seltener zur Arbeit herangezogen.¹⁶ Die Wenhua-Filmproduktion war die letzte private Filmfirma, die Anfang 1953 in das Filmstudio Shanghai (Shanghai Dianying Zhipianchang 上海電影製片廠) eingegliedert wurde. Shi Hui wurde somit offiziell Regisseur dieses staatlichen Filmstudios und führte noch bei zwei politisch harmlosen Filmen Regie, dem Kinderfilm *Jimaixin* 雞毛信 (Brief mit Feder) von 1954 und der *Huangmei*-Opernverfilmung (黃梅) *Tianxian pei* 天仙配 (Himmlische Hochzeit) von 1955.¹⁷

¹⁵ Timecode 1.33.18–1.35.35.

¹⁶ Für eine detaillierte Biographie Shi Huis siehe Isabel Wolte: „Der Weg eines Kompromisslosen. Retrospektive Shi Hui“, in *KINO Dez 2015 / Jan 2016, Programm Metro Kinokulturhaus Filmarchiv Austria* (Wien: Verlag Film Archiv Austria, 2015), S. 18f.

¹⁷ Die deutsche Übersetzung der Titel dieser beiden Filme stimmt mit jener überein, die bei der „Retrospektive Shi Hui“ im Film Archiv Austria (Wien, 15.12. 2015 – 5.1.2016) und im Filmmuseum München (Dezember 2015 – März 2016) verwendet wurde. *Jimaixin* 雞

Erst mit der „Hundert-Blumen-Kampagne“ (*Baihua Yundong* 白花運動) 1956–1957 eröffneten sich auch für Shi Hui wieder neue Möglichkeiten. Als Reaktion auf wirtschaftliche und politische Schwierigkeiten im Land traten Spannungen innerhalb der Führung der Kommunistischen Partei auf. In dieser Zeit der „Wegsuche“ und relativen Offenheit waren Vertreter aller Berufsgruppen, insbesondere die Intellektuellen, aufgerufen, ihre Meinung und Verbesserungsvorschläge kundzutun. Man berief sich auf die Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.) mit dem Spruch „Lasst hundert Blumen blühen, lasst hundert Schulen miteinander wetteifern“ (*Baihua qifang, baijia zhengming* 百花齊放, 百家爭鳴).¹⁸ Auch aus dem Filmwesen meldeten sich viele Vertreter zu Wort und forderten, kurz zusammengefasst, die Freiheit der Kunst. Shi Hui publizierte wieder rege und gründete mit vier Kollegen des Filmstudios Shanghai eine Arbeitsgruppe, die Wuhuashe 五花社 (Fünf-Blumen-Gesellschaft), in der gemeinsam Stoffe und Drehbücher in offener Diskussion erarbeitet wurden. Hier entstand auch Shi Huis letzter Film *Wuhai yehang* 霧海夜航 (Nächtliche Schiffsfahrt auf nebligem Meer), den er im Sommer 1957 drehte.

Die Zeit der „Hundert Blumen“ war allgemein eine Zeit der Euphorie. Am 28. Januar 1957, zum Chinesischen Neujahrsfest, schrieben in der Zeitschrift *Zhongguo Dianying* 中國電影 (Der chinesische Film) anerkannte Mitglieder des Filmwesens über ihre Pläne und Wünsche für das neue Jahr. Shi Huis Beitrag beginnt wehmütig: Was hätte er im Lauf der Jahre denn dem Volk gegeben? Dieses Jahr aber habe er einige Wünsche – und sie lesen sich, für diejenigen, die mit Shi Huis Leben bekannt sind, einfach und vertraut: Er würde gerne eine Rolle in einer Komödie übernehmen, bei der sein Mentor Huang Zuolin Regie führe; sein neues Drehbuch zu einem guten, innovativen Film machen; wenn möglich, ein Werk des verehrten Lao She verfilmen, das in seinem geliebten Peking spielt; und sollte es die Zeit erlauben, möchte er noch *xiangsheng* 相聲 (Komische Dialoge)¹⁹ schreiben und damit seine Zuhörer zum Lachen bringen. „Nun“, so schließt Shi Hui, „diese Wünsche zu

毛信, wörtlich „Brief mit Hühnerfeder“, ist die Bezeichnung für einen Eilbrief, *Tianxian pei* 天仙配 bedeutet wörtlich „Eine Himmelsfee als Ehepartnerin“.

18 Zu den politischen und innerparteilichen Hintergründen der „Hundert-Blumen-Kampagne“ siehe Dikötter, *The Tragedy of Liberation*, S. 275f.

19 Eine spezielle Form der chinesischen Unterhaltungskunst, meist komödiantische Dialoge zwischen zwei Männern.

verwirklichen, sie gut zu verwirklichen, ist nicht einfach. Ich will mir nicht zu viel vornehmen. Ich möchte auf der Leinwand mit dem Publikum zusammenkommen. Noch mehr wünsche ich mir, dass ihr mir helft, dass ihr uns helft.“²⁰ Auch hier sehen wir wieder einen Shi Hui, der, wie in den oben zitierten Artikeln, sein Publikum, seine Leser direkt und emotional anspricht.

Shi Hui am Ende seiner Worte

Im Jahr 1957 arbeitet Shi Hui viel. Er übernimmt eine Filmrolle und führt Regie. Und er schreibt, was ihm am Herzen liegt, als Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976) nochmals und nachdrücklich zu Kritik, zu „Hundert Blumen“ aus allen Reihen der Bevölkerung auffordert – diesem Ruf folgen zwischen dem 1. Mai und 7. Juni 1957 eine große Zahl chinesischer Intellektueller und wiegen sich dabei in Sicherheit.²¹ Am 11. Mai 1957 veröffentlicht Shi Hui unter dem Titel „Dong Wu dajiang ‚jiahua‘“ 東吳大將 “假話” (Der General der Östlichen Wu-Dynastie „Unwahrheiten“) einen Artikel, dessen Kernaussage er so zusammenfasst:

Es gibt Menschen, die nicht wollen, dass man die Wahrheit sagt; es gibt Menschen, die nicht erlauben, dass man die Wahrheit sagt; es gibt Menschen, die sich nicht trauen, die Wahrheit zu sagen; es gibt Menschen, die die Wahrheit sagen und dafür büßen. Andererseits gibt es Menschen, die lügen und Respekt erlangen. Daher wird die Wahrheit seltener, die Lügen vermehren sich. Das ist ein Phänomen, das es in unserer neuen Gesellschaft ganz und gar nicht geben sollte, es ist wie ein Schlag ins Gesicht.²²

Shi Hui arbeitet in der Überschrift mit dem Homophon *jiahua*, das einerseits, in der Schreibung 賈化, der Name des besagten Generals der Östlichen Wu-Dynastie ist und andererseits, in der Schreibung 假話, „Unwahrheiten“ bzw. „Lüge“ bedeutet. Der fiktive General Jia Hua aus dem klassischen Roman bzw. der Peking-Oper *Sanguo yanyi* 三國演義 (Die Drei Reiche) folgt ohne zu Zögern den Anweisungen seines Herrschers, der den Gegner in eine Falle lockt, um ihn zu töten. Der Anschlag gelingt letzten Endes nicht, und Jia Hua

20 Shi Hui: „Yi nian zhi ji zaiyu chun“ 一年之計在於春, in: *Zhongguo Dianying* 中國電影 28.01.1957, S. 4

21 Siehe Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, S. 569f.

22 *Jiefang Ribao* 解放日報 (11.05.1957), S. 4.

wird als hinterlistiger Lügner entlarvt. Mit dieser Assoziation wird die Aussagekraft von Shi Huis hier zitierter Kritik stärker und härter.

Dieser Artikel sollte ihm, wie auch seine letzte Filmrolle und sein letzter Film, zum Verhängnis werden. Der Gegenschlag zur „Hundert-Blumen-Kampagne“, die „Anti-Rechts-Kampagne“ (*Fanyou Yundong* 反右運動) machte Shi Hui zu einem der vielen „Rechtsabweichler“, die es zu kritisieren galt. Pickowicz geht davon aus, dass Shi Hui aufgrund der Rollen, die er spielte, der offiziellen Politik schon Jahre zuvor ein Dorn im Auge war:

In the end, the party was incapable of distinguishing between Shi Hui the man and Shi Hui the Shanghai filmworld bad boy. It was incapable of seeing the difference between Shi Hui and the colorful characters he played. In the end, the verdict was that Shi Hui, only thirty-seven years old in 1952, could not be trusted and had outlived his usefulness.²³

Wenn man sich aber vor Augen hält, in welcher Weise Shi Hui über die Jahre hinweg nicht nur in seinen Filmen versucht hatte, eine wahrheitsgetreue Darstellung seiner Charaktere zu liefern, sondern auch in all seinen vielen Schriften genau dieser Wahrheit verpflichtet gewesen war – einer einfachen, menschlichen Wahrheit, die nach Ausdrucksmöglichkeiten rang –, dann wird klar, dass es nicht fiktive Persönlichkeiten waren, die man mit der Anti-Rechts-Kampagne zum Schweigen bringen wollte, sondern diejenigen, die Dinge aussprachen, „über die nicht gesprochen werden sollte“. In den Kritiksitzungen zu Shi Hui wurden seine Filme und Rollen als Beweise für eine falsche politische Einstellung herangezogen. Aber der Kern der Kritik gegen ihn betraf seine Offenheit und Ehrlichkeit, im Persönlichen wie auch im Beruflichen, die er nicht einschränken lassen wollte und konnte. Dies hatte er in seinem letzten Artikel unmissverständlich zum Ausdruck gebracht.

Shi Hui verstummte angesichts dieser Kritik und wählte einen Ausweg, den vor und nach ihm viele andere in vergleichbarer Situation beschritten hatten: „One response to false accusations was suicide. [...] There were thousands of similar cases, and always suicide was interpreted as a final act of betrayal of the people.“²⁴

23 Pickowicz, „Acting Like Revolutionaries“, S. 285.

24 Dikötter, *The Tragedy of Liberation*, S. 295.

Den chinesische Philosophen Konfuzius und Menzius zufolge ist „[d]as Leben [...] der Güter höchstes nicht“²⁵ (*Lunyu* 論語 15.8). Es gebe Situationen, in denen der Mensch zwischen Leben und Moral wählen müsse, und da würde „[e]in willensstarker Mann von sittlichen Grundsätzen“ bereit sein,²⁶ das Leben für die Moral zu opfern. Bis heute ist in China die Ansicht verbreitet, dass jemand, der eines Verbrechens beschuldigt wurde und sich daraufhin das Leben nimmt, damit seine Unschuld beweist.

Eine Interpretation des Freitods von Shi Hui würde auf reine Mutmaßung hinauslaufen. Tatsache ist, dass er von niemandem Abschied genommen und keinen Brief hinterlassen hat. Er ist wortlos gegangen und hat somit eine Aussage getroffen, die stärker ist als jedes Wort – er ist sich und seinem Glauben an die Wahrheit treu geblieben, denn die Wahrheit muss gelebt sein können.

25 Kungfutse, *Gespräche (Lun Yü)*, Übers. Richard Wilhelm (Düsseldorf: Diederichs, 1980), S. 155.

26 Ebd.

Autorinnen und Autoren

Tania Becker studierte an der Universität Zagreb, Kroatien, die Fächer Kunstgeschichte und Vergleichende Literaturwissenschaft sowie Sinologie an der Ruhr-Universität Bochum, wo sie auch promoviert wurde. Zu ihren Forschungsinteressen zählen der philosophische Daoismus, das Hospizwesen und die Thanatosoziologie im heutigen China, die chinesische Gegenwartskunst und die Entwicklung von Robotik und Künstlicher Intelligenz.

Rüdiger Breuer studierte Sprache und Literatur Chinas, Sprache und Literatur Japans sowie Volkswirtschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum und der Fu-Jen University in Taipeh, Taiwan, und promovierte 2001 an der Washington University in Saint Louis, USA, im Fach Chinesische und Vergleichende Literaturwissenschaft. Seit April 2002 ist er als Dozent an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität tätig. Sein Forschungsinteresse gilt u. a. den aufführenden Literaturgattungen und dem Zusammenhang von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der chinesischen Literatur.

Li Jianjun 李健君 studierte Philosophie an der Universität Wuhan, von wo aus er nach einer einjährigen Lehrtätigkeit 2008 an die Ludwig-Maximilians-Universität in München wechselte. Dort promovierte er 2016 in Philosophie und Religionswissenschaft. Seit 2017 arbeitet er als Dozent an der School of Philosophy der Universität Wuhan. Sein Forschungsinteresse gilt u. a. der deutschen Philosophie, dem Buddhismus (Yogācāra, Chan/Zen) und der chinesischen Vor-Qin-zeitlichen Philosophie.

Astrid Lipinsky studierte Sinologie, Rechtswissenschaften und Japanologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, promovierte dort 2006 und arbeitet seit 2008 an der Universität Wien. Dort leitet sie seit 2009 das Zentrum für Taiwanstudien mit den „Vienna Taiwan Lectures“ und gibt die *Vienna Taiwan Studies Series* heraus. Sie forscht vorwiegend zu Recht und Frauen im gegenwärtigen China und Taiwan und schreibt zu China-themen aus Frauensicht.

Mariana Münnig studierte in Bonn, Peking und London und arbeitet gegenwärtig als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sinologie der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Zu ihren Forschungsgebieten gehören die chinesische Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte, mit besonderem Schwerpunkt auf die Geschichte der Sprachwissenschaft und Sprachplanung. In ihrer Dissertation beschäftigte sie sich mit dem Linguisten Wei Jiangong. Ihr gegenwärtiges Postdoc-Projekt behandelt das Bild Russlands und des Westens in Schulbüchern der Volksrepublik und Taiwans in den Jahren 1949–1990.

Monique Nagel-Angermann studierte Sinologie, Altorientalische Philologie und Archäologie und promovierte 1999 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, wo sie auch als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig war. Lehrtätigkeiten im Bereich der chinesischen Geschichte, Sprache und Kultur führten sie zudem an die Fachhochschule Bremen, an die Ruhr-Universität Bochum und an die Universität Hamburg. Ihr derzeitiger Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich der Kultur und Geschichtsschreibung der Zeit zwischen der Han- und der Tang-Dynastie.

Josie-Marie Perkuhn studierte Klassische Sinologie und Politikwissenschaft in Heidelberg, Shanghai und Chengdu. Ihr Magisterstudium schloss sie 2012 ab und nahm anschließend ein Promotionsstudium als Stipendiatin des Kollegs „Politikperformanz autokratischer und demokratischer Regime“ auf. Am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Heidelberg arbeitete sie als akademische Mitarbeiterin u. a. für das Projekt „Taiwanese Executive Leadership Program“.

Jonas Polfuß promovierte am Institut für Sinologie und Ostasienkunde der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und arbeitete dort als wissenschaftlicher Mitarbeiter. Seine Dissertation thematisiert die soziale Vernetzung im Tang-zeitlichen China. Darüber hinaus interessiert er sich für interkulturelle Kommunikation und Medienwahrnehmung zwischen Deutschland und China. Aktuell lehrt und forscht er an der EBC Hochschule in Düsseldorf, wo er unter anderem für interkulturelles Management und Branding zuständig ist.

Heiner Roetz studierte Sinologie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, wo er 1983 promoviert wurde und sich 1990 habilitierte. Von 1998 bis 2018 war er Professor für Chinesische Philosophie und Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der klassischen chinesischen Philosophie, insbesondere der Ethik, und dem Verhältnis von Tradition und Moderne in China.

Christian Soffel studierte Sinologie, Slavistik, Mathematik und Theoretische Physik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und promovierte 2001 über den Song-zeitlichen Gelehrten Wang Yinglin. Seit 2012 ist er Professor für Sinologie an der Universität Trier. Er beschäftigt sich vor allem mit der Geistesgeschichte der Song-Dynastie, der konfuzianischen Kanonlehre seit dem Altertum sowie den Nachwirkungen traditionellen chinesischen Denkens in der Moderne.

Wang Xuebo 王学博 studierte Germanistik an der Universität Qingdao und an der Tongji-Universität in Shanghai. Als Stipendiat des China Scholarship Council arbeitet er seit 2013 an einer Dissertation zur Performativität im Werk Thomas Bernhards am Institut für deutsche Sprache und Literatur der Universität zu Köln. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der neueren deutschen Literatur und der Rezeption chinesischer Literatur in deutschsprachigen Ländern.

Isabel Wolte studierte Informatik und Künstliche Intelligenz (B. Sc.) sowie Klassische Philosophie (M. Sc.) an der Universität Edinburgh und promovierte 2009 an der Filmakademie Beijing zum Thema „Weltliteratur im Chinesischen Film“. Als Dozentin war und ist sie am Institut für Ostasienwissenschaften – Sinologie der Universität Wien, an der Filmakademie Beijing und an der Fremdsprachenuniversität Beijing tätig und widmet sich als Geschäftsführerin einer eigenen Firma der Kooperation zwischen China und dem deutschsprachigen Raum im Filmbereich.



9 783447 108072



德漢協
國會學