

Phillip Grimberg,
Grete Schönebeck (Hg.)

Vom Wesen der Dinge

Realitäten und Konzeptionen des Materiellen
in der chinesischen Kultur



Jahrbuch der
Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 13

Harrassowitz Verlag

Jahrbuch der Deutschen Vereinigung
für Chinastudien 13

2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Vom Wesen der Dinge

Realitäten und Konzeptionen des Materiellen
in der chinesischen Kultur

Herausgegeben von
Phillip Grimberg und Grete Schönebeck
in Zusammenarbeit mit Rüdiger Breuer

2019

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 2019

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 978-3-447-11149-2

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| <i>Phillip Grimberg und Grete Schönebeck</i> Vorwort der Herausgeber | 7 |
| <i>Phillip Grimberg</i> <i>Ubiquitous things</i> – Zum Zusammenhang von materieller Kultur, Identität und Erinnerung im gegenwärtigen China | 11 |
| <i>Anke Hein</i> Keramik = Kultur? – Das Problem der Kulturdefinition in der euroamerikanischen und der chinesischen Archäologie | 33 |
| <i>Andrea Kreuzpointner</i> Göttliche Gaben – Xiwangmu als Überbringerin von Jade in chinesischen Textquellen von der Han- bis zur Song-Dynastie | 57 |
| <i>Monique Nagel-Angermann</i> Vom Ursprung der Dinge – Systematische Antworten des chinesischen Schrifttums, beginnend mit dem „Zuo pian“ 作篇 des <i>Shiben</i> 世本 aus der Han-Zeit | 81 |
| <i>Volker Klöpsch</i> Was uns die Dinge zu sagen haben – Eine Annäherung an das poetische Genre <i>yongwu shi</i> 咏物诗 | 95 |
| <i>Daniel Hausmann</i> Reisbrei und Gefahr – Vorstellungen von Nothilfe in Taicang, 1795 | 111 |
| <i>Jennifer Altehenger</i> Sozialistische Möbelkultur – Das Pekinger Sägewerk und die Ausstellung zur umfassenden Holzverarbeitung, 1959 | 131 |

Tobias Adam

Mehr als ein Bauwerk – Ausgewählte Beispiele zu
Architektur, Identität und Macht in Taibei 147

Madlen Kobi

Chinesische Wege des Bauschutts –
Sozialanthropologische Perspektiven auf das Recycling
von Baumaterialien und die Materialität der Stadt 169

Autorinnen und Autoren 193

Vorwort der Herausgeber

Dem „Wesen der Dinge“ in China nachzuforschen, wie es der Titel des vorliegenden Jahrbuchs der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS) verspricht, mag als übergroßes Unterfangen erscheinen, das kaum ein einheitliches Bild zu entwerfen vermag. Zu vielschichtig und auch zu widersprüchlich gestalten sich die möglichen Wahrnehmungs- und Ausdeutungsmuster der Dinge, je nachdem, aus welcher Perspektive man sich ihnen nähert. Die Dinge, so scheint es, entziehen sich einem allzu eifrigen Zugriffswillen und fordern dazu auf, ihrer Vielgestalt und Mehrdeutigkeit Rechnung zu tragen.

Vor allem die chinabezogenen Sachkulturwissenschaften, darunter die chinabezogene Archäologie und Ethnologie sowie die ostasiatische Kunstgeschichte, haben innerhalb der letzten einhundert Jahre bereits wichtige Beiträge zur Erforschung chinesischer materieller Kultur geleistet. Ähnliches gilt für die chinabezogene Literatur- oder Theatergeschichte, Religionsgeschichte, Soziologie, Wissenschafts- und Technikgeschichte wie auch die Geistesgeschichte und die Philologie, ohne dass sich die Forschungsthemen im Entferntesten erschöpft hätten.

Vom 12. bis 13. November 2016 fanden sich anlässlich der XXVII. Jahrestagung der DVCS unter dem für diesen Sammelband aufgegriffenen Titel „Vom Wesen der Dinge – Realitäten und Konzeptionen des Materiellen in der chinesischen Kultur“ an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eine Vielzahl von Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Fachdisziplinen innerhalb der deutschsprachigen Chinastudien zusammen, um sich mit den Dingen und ihrer Verschränkung mit den Realitäten menschlicher Welterfahrung zu beschäftigen und ein Licht darauf zu werfen, wie in der chinesischen Kultur mit „Dingen“ umgegangen wird. Was bedeuteten und bedeuten sie in einem chinesischen Kontext? Welches Verständnis von Materialität gab und gibt es in China? Welche Beziehung besteht innerhalb der chinesischen Kultur zwischen Abstraktem und Gegenständlichem, zwischen Ding und Diskurs? So reizvoll die Themenvielfalt und das methodische und inhaltliche Spektrum der Vorträge waren, so ertragreich hat sich schließlich auch der Blick erwiesen, den die hier versammelten Beiträge auf die Dinge in China bieten können.

In seinem einführenden Beitrag stellt Phillip Grimberg die Hauptströmungen der Theoriebildung im Forschungsfeld *material culture studies* innerhalb der angloamerikanischen und europäischen Kulturwissenschaften vor, wobei auch ihre chinesischen Entsprechungen in den Blick genommen werden. Dieser einleitende Beitrag soll dazu anregen, Themen und Forschungsgegenstände der Sinologie mit grundlegenden theoretischen Überlegungen zu verbinden und das Verständnis für die Welt der Dinge zu verbessern.

Materielle Zeugnisse graben Archäologen in ihrer Arbeit insbesondere in China in großen Mengen aus. Diese Funde werden dann geordnet und kategorisiert, wobei zusammengehörend Scheinendes gerne einer als homogen aufgefassten „Kultur“ zugeordnet wird. In ihrem Beitrag zeichnet Anke Hein die Genese, Funktion und Bedeutung des Kulturbegriffs innerhalb der europäischen, angloamerikanischen und chinesischen Archäologie nach. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass diese dank der verschiedenen Schwerpunkte Raum für einen gemeinsamen zukünftigen Dialog und weitere definitorische Reflexionen bietet.

Jade und ihre Verbindung zur Königinmutter des Westens (Xiwangmu) stehen im Zentrum von Andrea Kreuzpointners Beitrag. Die Autorin verfolgt die Darstellung der Xiwangmu als Überbringerin von Unsterblichkeit versprechender Jade anhand unterschiedlicher Traditionslinien textlicher Überlieferung und gibt ein spannendes Beispiel für eine von der Han- bis zur Song-Dynastie populäre Charakterisierung einer chinesischen Gottheit.

Über den Ursprung von Dingen sollten die Einträge in den chinesischen Enzyklopädien ab der Han-Dynastie Aufschluss geben. Monique Nagel-Angermann analysiert in ihrem Beitrag die Systematik, mit der die Dinge (darunter so disparate kulturelle Objekte und Praktiken wie der Feuerbohrer, die Steinmühle, das Haarewaschen oder die chromatische Tonskala) und ihre „Hervorbringer“ dargestellt wurden, und kommt zu dem Schluss, dass sich mit der Entstehung der „Kategorienbücher“ (*leishu*) ein Paradigmenwechsel feststellen lässt, der die Dinge als eigene Kategorie in den Blick nimmt.

Auf welche Weise die Dinge ein literarisches Genre prägen, analysiert Volker Klöpsch in seinem Aufsatz zu den *yongwu shi* genannten Dinggedichten. Klöpsch kommt zu dem Schluss, dass zwar Dinge, wie beispielsweise Bronzespiegel, im Mittelpunkt der Gedichte stehen, die Verwendung ihrer Bezeichnung in den Gedichten aber vor allem dazu dient, Bedeutungen zu transportieren, die ihnen zugeschrieben werden. Der Bedeutungsrahmen der

dingimmanenten Einschreibungen wirkt somit weit über den Betrachtungsgegenstand hinaus.

Daniel Hausmann beschreibt in seinem Aufsatz die literarische Verarbeitung von Katastrophen und Katastrophenhilfe am Beispiel der Reisbreiverteilung durch die chinesische Lokalregierung von Taicang im Jahr 1795. Reisbrei ist dabei nicht einfach Reisbrei. Wie Hausmann in seinem Beitrag zeigt, erhält Materielles im Diskurs spezifische Bedeutung zugewiesen und wird dadurch zum Indikator für das Zugeschriebene, in diesem Fall für die Tugend des verantwortlichen Magistraten und die vorbildhafte Regierungsweise des Kaisers.

Möbel für ein sozialistisches China sind Thema von Jennifer Altehengers Beitrag. Ausgehend von einem Ausstellungskatalog verdeutlicht Altehenger, wie auf Basis einer definierten Ideologie neue Materialien geschaffen und verarbeitet wurden und Möbel nicht nur das Alltags- und Arbeitsleben der chinesischen Bevölkerung revolutionieren, sondern diese physisch mit den propagierten Werten und Ideen umgeben sollten.

Gebäude wirken auf Menschen. Einem architektursoziologischen Ansatz folgend untersucht Tobias Adam am Beispiel der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle in Taibei, des Präsidentenpalastes und des Hochhauses Taipei 101 die politischen, historischen und sozialen Dimensionen räumlich umbauter Flächen und zeigt dabei auf, wie sehr die Wirkung eines Gebäudes auf kollektive, dem Zeitgeist unterliegende Deutungsmuster angewiesen ist.

Im abschließenden Beitrag verfolgt Madlen Kobi die Praxis der Wiederverwertung von Bauschutt im China der Gegenwart. Bauschutt ist dort, mehr noch als anderswo, nicht nur Müll, sondern eine wertvolle Einkommensquelle. Wie Kobi außerdem verdeutlicht, ist dieses Phänomen stark durch räumliche und soziale Netzwerke geprägt, die sich zwischen den einzelnen Akteuren aufspannen, seien es Wanderarbeiter oder Architekten.

Die Herausgeber danken der Deutschen Vereinigung für Chinastudien, dem Fach Sinologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main und insbesondere Professor Dr. Iwo Amelung für die wohlwollende Begleitung und die freundliche Unterstützung bei der Organisation der Tagung und der Erstellung dieses Bandes. Besonders danken möchten wir Rüdiger Breuer, der in der Abschlussphase des Projekts maßgeblich zum Gelingen des Sammelbands beigetragen hat. Herzlicher Dank gebührt auch den studentischen

Hilfskräften Elisabeth Kretschmer und Hannah Heil, ohne die der Tagungsablauf nicht so reibungslos hätte vonstattengehen können. Dank sei außerdem dem Präsidium der Goethe-Universität Frankfurt am Main für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung und dem Harrassowitz Verlag für die stets angenehme Zusammenarbeit. Zu guter Letzt danken wir den Autorinnen und Autoren dieses Bandes wie auch allen übrigen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung, die sich diesem schwierigen Thema gestellt und mit anregenden Diskussionen zu einem freundschaftlichen und fruchtbaren Austausch beigetragen haben.

Erlangen und Frankfurt,
im September 2019

Phillip Grimberg und Grete Schönebeck

Ubiquitous things – Zum Zusammenhang von materieller Kultur, Identität und Erinnerung im gegenwärtigen China

Phillip Grimberg

Not only in China do things carry a multitude of meanings, depending on the very context they happen to be found in. Things can be consumed, worshipped, destroyed or discarded. However, they build a network with their surroundings and the people handling them. On the one hand, they can be associated with memory culture and appropriations of historical narratives, and be identified as tokens of a collective identity that is, in part, based on material evidence of a collective past; on the other hand, things form an integral part of today's consumerism and the conspicuous consumption of goods in our globalized world. Things, in a sense, have become a ubiquitous and indispensable part of life, notwithstanding the many different approaches towards things and material culture that can be found throughout human history.

Vorrede

Dinge umgeben den Menschen seit dem Anbeginn seiner Geschichte.¹ Seit mehr als drei Millionen Jahren stellt der Mensch Dinge her, benutzt, bewahrt und pflegt sie, oder aber er zerstört sie, wirft sie weg und gibt den Nutzen an

1 Zur Unterscheidung zwischen den Begriffen „Ding“ und „Objekt“ liefert die *Thing Theory* von Bill Brown (geb. 1958) zunächst einige Einsichten. Zurückgehend auf Heideggers Unterscheidung zwischen Dingen und Objekten betrachtet Brown Dinge als Objekte, die ihre ursprüngliche Funktion nicht mehr erfüllen können, etwa weil sie beschädigt oder anderweitig unbrauchbar werden oder sie in einem anderen Zusammenhang oder in anderer Weise benützt werden, als dies ihr ursprünglicher Zweck vorgesehen hat. Siehe hierzu Bill Brown (Hrsg.): *Things* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), ebenso ders.: *A Sense of Things* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). Innerhalb der Forschung zur materiellen Kultur herrscht jedoch weitgehende Uneinigkeit bzw. keine einheitliche Meinung darüber vor, ob und welche Unterschiede es zwischen den Begriffen „Ding“, „Objekt“, „Sache“, „Gegenstand“ etc. geben kann. So interessant die Überlegungen Browns und Heideggers in der Sache auch sind, wird an dieser Stelle keine solche Unterscheidung vorgenommen. Die Begriffe werden synonym verwendet, Dinge und Objekte werden gleichermaßen als vom Menschen Gemachtes aufgefasst, worunter neben Artefakten übrigens auch vom Menschen bearbeitete *Naturdinge*, sogenannte „Ökofakte“ zählen.

ihnen auf.² Nie war das Leben des Menschen jedoch so sehr von Dingen geprägt, um diese herum angelegt oder von ihnen abhängig, wie dies in den westlichen Industrienationen, aber auch im sich rasch entwickelnden China der Gegenwart der Fall ist. Auch wenn es in der Geschichte immer wieder Versuche gegeben haben mag, ein Leben frei von Sachbesitz und seinen Zwängen zu führen,³ kann sich der Mensch den Dingen letztlich nicht entziehen.

Die Beziehung des Menschen zu den Dingen ist ambivalent: Auf der einen Seite wird sie durch die Herstellung und den Gebrauch von, den Besitz an und die Verfügungsmacht über Dinge geprägt – eine Beziehung also, die den Menschen als den Akteur innerhalb der Mensch-Ding-Relation beschreibt –, auf der anderen Seite wird diese Beziehung aber auch durch die Wirkkräfte der Dinge selbst gestaltet, indem sie den Menschen dazu zwingen,

2 Siehe dazu den Beitrag von Sonia Harmand et al.: „3.3-million-year-old stone tools from Lomeweki 3, West Turkana, Kenya“, in: *Nature* 521 (2015), S. 310–315. Es handelt sich hierbei um die ältesten jemals gefundenen Steinwerkzeuge aus menschlichem Gebrauch, die eine noch frühere Nutzung von Werkzeugen durch den Menschen bzw. seine Vorfahren belegen, als dies bisher in der Forschung angenommen wurde.

3 Von den Anachoreten des antiken Griechenlands über die christlichen Bettelorden der Franziskaner, Karmeliten oder Augustiner und die Gemeinschaften der Beginnen und Begarden des europäischen Mittelalters sowie die verschiedenen Armutsbewegungen der Waldenser, Humiliaten, Katharer und Dulcinianer bis hin zu den buddhistischen Klostergemeinschaften in verschiedenen Teilen Ost-, Süd- und Südostasiens oder der Schule des *quanzhen*-Daoismus (全真) des Wang Chongyang 王重阳 (1113–1170) und seiner Nachfolger im nördlichen China der Jin-Zeit (金, 1125–1234) war der Gedanke des Rückzugs von der Welt gleichzeitig auch an den weitgehenden Verzicht auf Sachbesitz geknüpft. In vielen Kulturen und religiösen Gemeinschaften wurde Sachbesitz mithin nicht nur als unvereinbar mit, sondern als spiritueller Erkenntnis und gottgefälligem Leben diametral entgegengesetzt betrachtet. Materielles wurde somit als Verirrung und Ablenkung von der wesentlichen Aufgabe des suchenden Menschen, die Hinwendung zu Gnade, Erlösung, Erkenntnis oder Erleuchtung, angesehen. Dabei spielt aber auch und gerade in der Negation seiner Bedeutung das Materielle eine entscheidende Rolle in der Selbstwahrnehmung und -verortung solcher Selbstbeschränkungsbewegungen und deutet damit gleichsam die Existenz einer negativen Materialität der Dinge an. Siehe hierzu beispielhaft Leonhard Lehmann: „Arm an Dingen, reich an Tugenden. Die geliebte und gelobte Armut bei Franziskus und Klara von Assisi“, in: Heinz-Dieter Heimann et al. (Hrsg.): *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart* (Paderborn: Schöningh, 2012) S. 37–65; ebenso Florian C. Reiter: *Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998); weiterhin Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values, and Issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Mensch-Ding-Beziehung ist also eine der Verschränkung und Wechselseitigkeit, die ihr Sich-Bedingendes inhärent in sich trägt.

Die materielle Kultur bzw. die materiellen Kulturen des Menschen, in denen er sich bewegt und mit denen er sich umgibt, können vielfältige Gestalt und Bedeutung annehmen und von ebenso unterschiedlicher Ausprägung und Qualität sein. Ihnen gemeinsam jedoch ist die Anwesenheit einer kategorialen Bezugsgröße – das Ding, das Objekt –, die sich mit den Lebensbezügen des Menschen verwebt und ein Geflecht von Beziehungen aufspannt, welches die kulturelle Umwelt des Menschen entscheidend prägt.⁴

Dabei beschreibt der Begriff der materiellen Kultur in sehr weitem Rahmen ein Spektrum an gemachten Dingen, das alles objektrelationale schaffende und schöpfende Handeln des Menschen umfasst und gleichzeitig keine Beschränkung von Formen oder Materialität vorgibt und auch keine Hierarchie der Dinge kennt, die unter das Regime der materiellen Kultur subsumiert werden. Jedes Ding, ob Werkzeug, Waffe oder Kunstwerk, ob Faustkeil, Smartphone oder eine ungelenke Kinderbastelei, gehört zur Welt des Materiellen und damit zur materiellen Kultur des Menschen. Diese ist *sui generis* eine globale Kultur, auch wenn sie *naturaliter* in eine Unzahl regionaler, lokaler und historischer Partikulkulturen – wie etwa die chinesische – aufspießt.

Ihren globalen Charakter erhält sie dabei nicht so sehr durch ihre sachdinglichen Ausprägungen, sondern durch ihren Ursprung im menschlichen Schaffen als invariable Konstante mimetischer Kulturtriebe.⁵ Dinge dienen dabei häufig als Beweise und Vergegenwärtigung dieser Triebe, insbesondere dann, wenn schriftliche oder andere Quellen fehlen oder sich als unzureichend erweisen. Dinge und die materielle Kultur im Allgemeinen eröffnen also einen empirischen Zugang zum Verständnis von Kultur, Geschichte und Gesellschaft.

Nicht nur die mit der materiellen Kultur Chinas unmittelbar befassten Disziplinen der chinabezogenen Kunstgeschichte, der Archäologie oder der

4 Zum Gedanken der Autonomie der Dinge und der *Actor-Network-Theory* von Bruno Latour siehe unten.

5 Siehe dazu Franz Helm: *Der Code der Dinge. Die Phänomenologie der Mimesis* (Wien: Passagen, 2002).

Ethnologie, sondern auch die allgemeine Psychologie und die Soziologie, die Geschichtswissenschaft sowie weitere geistes- und naturwissenschaftliche Fächer und ihre Hybride beschäftigen sich, unter Zuhilfenahme unterschiedlicher methodischer Zugriffe, mit materieller Kultur und ihren sachdinglichen Hervorbringungen und positionieren die Dinge im Kontext ihrer jeweiligen Fragestellungen. Diese Multidisziplinarität in der Erforschung materieller Kultur zeugt nicht nur von der großen Vielfalt und Vielschichtigkeit der „Dingwelten“,⁶ welche die geformte Kultur des Menschen beschreiben, sondern verweist auch auf die notwendige theoretisch-methodische Offenheit, diese zu erfassen und „zum Sprechen“ zu bringen.⁷ Dinge werden somit zu einem erlebbaren Teil menschlicher Lebenswelten, insbesondere jener „ausgezeichneten Wirklichkeit“ des Alltags, wie Schütz sie in Fortführung Edmund Husserls begreift,⁸ und stehen daher gleichberechtigt neben Sprache und Schrift im Fokus gegenwärtiger wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Debatten.⁹

Seit den 1970er Jahren waren es insbesondere die französischen Sozialtheoretiker Roland Barthes (1915–1980) und Jean Baudrillard (1929–2007),¹⁰

6 Anke te Heesen, Petra Lutz: *Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort* (Köln: Böhlau, 2005).

7 Elisabeth Tietmeyer et al. (Hrsg.): *Die Sprache der Dinge – kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur* (Münster: Waxmann, 2010). Auch Walter Benjamin (1892–1940) beschreibt in seinen Einlassungen zur Sprachtheorie eine „Sprache der Dinge“, die mithin weit über das bloße Wort hinaus reiche und in den Dingen selbst zu finden sei. In seinem im Jahr 1916 entstandenen Essay „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ (in: Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser [Hrsg.]: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften* [Frankfurt: Suhrkamp, 1977], Bd. 2.1, S. 140–157) erläutert Benjamin seine darin getroffene Unterscheidung der „Sprache der Dinge“ und der menschlichen Sprache, die zwar aus demselben, nämlich göttlichem Ursprung resultierten, sich jedoch so eklatant voneinander unterschieden, dass die einen die anderen nicht zu verstehen in der Lage seien. Siehe hierzu Regine Kather: ‚*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*‘. *Die Sprachphilosophie Walter Benjamins* (Bern: Peter Lang, 1989).

8 Siehe Alfred Schütz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt* (Konstanz: UVK, 2017); zu Dingen des Alltags außerdem Vilém Flusser: *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen* (München: Hanser, 1993).

9 Siehe hierzu Daniel Miller: *Materiality* (Durham: Duke University Press, 2005).

10 Zu den wichtigsten Schriften der genannten Autoren im Hinblick auf die *Dinge* gehören Roland Barthes: *Mythen des Alltags* (Frankfurt: Suhrkamp, 1964) sowie Jean Baudrillard:

die sich als erste mit dem Themenfeld materieller Kultur befasst und dieses in den Fokus wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gerückt haben. Dieses neu erwachte Interesse an der Welt des Materiellen speist sich, wie Ewa Domanska feststellt,¹¹ unter anderem aus zwei Quellen, die an dieser Stelle für unsere Überlegungen von Interesse sind: zum einen aus der wachsenden Kritik an anthropozentrischen und humanistischen Welt- und Selbstbildern, zum anderen an einer sich bahnbrechenden Konsumkritik im Angesicht des wachsenden Wohlstands der Nachkriegszeit. Während in Europa und in den USA Theoretiker/innen wie Mary Douglas (1921–2007), Pierre Bourdieu (1930–2002), Alfred Gell (1945–1997), Igor Kopytoff (1930–2013), Arjun Appadurai (geb. 1949), Bruno Latour (geb. 1947) oder Daniel Miller (geb. 1954) wichtige Beiträge für das Feld der *material culture studies* geleistet haben und dabei auf den theoretischen Überlegungen von Vorbildern wie Franz Boas (1858–1942), Émile Durkheim (1858–1917) oder Max Weber (1864–1920) ebenso aufbauen konnten, wie sie sich auf die Philosophien von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Karl Marx (1818–1883) und Martin Heidegger (1889–1976) stützten,¹² wurde die materielle Kultur

Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen (Frankfurt: Campus, 1991).

- 11 Ewa Domanska: „The Material Presence of the Past“, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 337–348. Der Hinweis auf Domanska findet sich in Hans-Peter Hahn, Manfred Eggert, Stefanie Samida (Hrsg.): *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen* (Stuttgart: Metzler, 2014), S. 6.
- 12 An dieser Stelle soll eine *summaria brevis* einen Überblick über die wichtigsten Arbeiten der genannten Autoren bieten: Mary Douglas, Baron Isherwood: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption* (London: Routledge, 1978); Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976); Igor Kopytoff: „The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process“, in: Arjun Appadurai (Hrsg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), S. 64–91; Alfred Gell: *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon, 1998); Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (Berlin: Akademie-Verlag, 1995); ders.: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2007); Arjun Appadurai: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Daniel Miller: *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford: Blackwell, 1987); ders.: (Hrsg.): *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective* (Oxford: Berg, 2009); ders.: *Stuff* (Cambridge: Polity, 2010); Franz Boas: *Primitive Art* (New York: Dover, 1927); Émile Durkheim: „Sur le totémisme“, in: *L'Année Sociologique* 5 (1902), S. 82–121; Max Weber: „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, in: ders.: *Ge-*

als eigenständiges Forschungsfeld in der Volksrepublik China bislang weitgehend ignoriert. Lediglich aus Taiwan kommen einige wichtige Impulse für die Sachkulturforschung, welche auch innerhalb der internationalen *scientific community* der *material culture studies* wahrgenommen werden.

Selbstverständlich befassen sich Historiker, Kunsthistoriker und Archäologen (und bisweilen auch Politiker) in der Volksrepublik China intensiv mit der materiellen Kultur des Landes. Spätestens seit dem Aufkommen der Feldarchäologie im Gefolge der Bewegung des Vierten Mai 1919 – will man die historischen Vorstufen der Beschäftigung mit den Artefakten der Vergangenheit, die Proto-Archäologie der Song- (宋, 960–1279) und Qing-Zeit (清, 1644–1911) sowie die ebenfalls seit der Song-Zeit verbreitete Antikenbegeisterung außer Acht lassen¹³ – und der Einrichtung einer Unzahl moderner Museen auf Zentral-, Provinz- und Stadtebene, wird eine Beschäftigung chinesischer Wissenschaftler mit materieller Kultur evident. Doch wird diese nicht als ein eigenständiges Forschungsfeld betrachtet, materielle Kultur wird vielmehr als Ausfluss anderer, thematisch verwandter Disziplinen wie Archäologie oder Kunstgeschichte angesehen. Eine eigenständige festlandchinesische Sachkulturforschung steckt bestenfalls noch in den Kinderschuhen.¹⁴ Auf Taiwan gibt es hingegen eine Reihe

sammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen: Mohr, 1968), S. 424–474; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (*Werke* 16, 20 Bde., Frankfurt: Suhrkamp, 1969); Karl Marx: *Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals* (*Das Kapital* 1, 3 Bde., Berlin: Dietz, 1968); Martin Heidegger: „Das Ding“, in: ders.: *Gesamtausgabe* (102 Bde., Frankfurt: Klostermann, 1994), Bd. 79, S. 5–21.

13 Siehe dazu Phillip Grimberg: „Archaeology and Antiquarianism in China“ und „Nationalism and Politics in Chinese Archaeology“, in: Claire Smith (Hrsg.): *Encyclopedia of Global Archaeology* (New York: Springer, 2019).

14 Ein beredtes Beispiel, welches den Mangel an Studien zur materiellen Kultur als eigenständiges Forschungsfeld in der Volksrepublik China unterstreicht, ist der nur zwei Seiten starke Beitrag von Dang Yanwei 党延伟: „Cong wenhua-renleixue de jiaodu kan Zhongguo wuzhi wenhua yanjiu“ 从文化人类学的角度看中国物质文化研究, in: *Zhongguo waizi* 中国外资 4 (2014), S. 310f., auch wenn der Autor vermutlich die gegenteilige Absicht verfolgt haben dürfte. Dem gegenüber steht ein fast unüberschaubares Schrifttum zum immateriellen Kulturerbe Chinas, was die aufgestellte These der Inklusion mittelbar bestätigt.

vielversprechender Arbeiten, die sich dem Thema der materiellen Kultur widmen und die auch international rezipiert werden.¹⁵

Das reichhaltige, in diesem kurzen Beitrag selbstverständlich nicht vollständig rezipierte Schrifttum zur materiellen Kultur, das seit dem sogenannten *material turn* der europäischen und US-amerikanischen Kulturwissenschaften innerhalb der letzten vier Jahrzehnte entstanden ist, zeugt von der Bedeutung, die dieses Feld menschlicher Kulturpraxis erlangt hat und gleichzeitig von dem großen Interesse, das den Dingen, ihren Umwelten und Kontexten sowie ihren Wechselbeziehungen untereinander, aber auch in deren Verhältnis zum Menschen und seinem Schaffen von und seinem Konsum an Dingen entgegengebracht wird.¹⁶

Die Dinge und das Studium ihrer Natur als Erkenntnisgrundlage, so scheint es, erfahren in Zeiten ihrer allgegenwärtigen Verbreitung und Verfügbarkeit in der Tat jene Aufwertung, die Bringéus bereits vor mehr als dreißig Jahren postuliert hat.¹⁷

15 Stellvertretend genannt sei hier die schon ein halbes Jahrhundert alte, gleichwohl vorzügliche Arbeit von Chen Chih-lu: *Material Culture of the Formosan Aborigines* (Taipei: National Taiwan Museum, 1968) sowie der von Chen Jue 陳珪 herausgegebene Band *Wuzhi wenhua yanjiu xin shiye* 物質文化研究新視野 (Taipei: Qinghua Chubanshe, 2011). Darüber hinaus beschäftigt sich eine Reihe von Wissenschaftlern der Academia Sinica in Taipei mit verschiedenen Aspekten chinesischer materieller Kultur, so etwa der Zeithistoriker Xiong Bingzhen 熊秉真, die Anthropologin Feng Handi 馮涵棣 oder der Literaturhistoriker und Philosoph Yi Ruofen 衣若芬. Von den vielen Arbeiten in westlichen Sprachen, die sich mit unterschiedlichen Aspekten chinesischer materieller Kultur beschäftigen, sei hier eine kleine Auswahl aufgeführt: Martine Gillet, Alain Thote, Géraldine Hue (Hrsg.): *L'autre en regard. Art et culture matérielle de la Chine. Volume en hommage à Michèle Pirazzoli-t'Serstevens* (*Arts Asiatiques* 61, Paris: Musée National des Arts Asiatiques-Guimet, 2006); Patricia Buckley Ebrely: *Accumulating Culture. The Collections of Emperor Huizong* (Seattle: University of Washington Press, 2008); Vimalin Rujivacharakul (Hrsg.): *Collecting China. The World, China, and a History of Collecting* (Newark: University of Delaware Press, 2011); Audrey Wang: *Chinese Antiquities. An Introduction to the Art Market* (Ashgate: Farnham, 2012).

16 Siehe hierzu Patrick Joyce, Tony Bennet (Hrsg.): *Material Powers. Cultural Studies, History and the Material Turn* (London: Routledge, 2010), insbesondere S. 1–22.

17 Nils-Arvid Bringéus: „Perspektiven des Studiums materieller Kultur“, in: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 29 (1986), S. 156–174.

Die soziale Ordnung der Dinge

Dinge des Alltags, Alltag der Dinge

Dinge können, je nach kontextuellem Rahmen und der Art der Zuschreibungen, die sie erfahren, ganz unterschiedliche Rollen einnehmen: Sie können Konsumgüter oder Gebrauchsdinge, also Alltagsdinge und tatsächlich im Sinne Vilém Flussers „Undinge“ sein,¹⁸ etwa wenn sie ihre ursprüngliche Funktion nicht mehr erfüllen; sie können aber auch „Überdinge“ oder „Erinnerungsdinge“ sein, die der Sphäre des Alltäglichen und des Zugriffs der Kommodifizierung enthoben sind.¹⁹

Die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts stetig zunehmende, weltweite Verbreitung und Erhältlichkeit von Dingen hat zu einem Zuwachs an Sachbesitz geführt, wie es ihn nie zuvor gegeben hat. Ein durchschnittlicher deutscher Haushalt verfügt heute über etwa 10.000 Dinge, 100 Jahre zuvor waren es nur wenige hundert Dinge.²⁰ Obschon für Gegenden der sogenannten Dritten Welt oder auch für das gegenwärtige China im Durchschnitt geringere Zahlen anzunehmen sind, so ist die Entwicklung hin zu einem Mehrbesitz an Dingen doch *ex aequo* zu beobachten. Vergleichbar der Situation Deutschlands nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Zeit des Wirtschaftswunders, ist der Besitz an (bestimmten) Dingen im heutigen China Ausweis von Fortschritt, Status und gesellschaftlicher und finanzieller Potenz.²¹

Während sich seit der Gründung der Volksrepublik 1949 und der Ära Mao Zedongs 毛泽东 (1893–1976) privater Sachbesitz häufig auf die nötigsten Dinge beschränkte – die Volksrepublik China zählte in den 1950er

18 Schütz/Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*; Flusser: *Dinge und Undinge*.

19 Siehe hierzu Hans-Peter Hahn: „Einleitung“, in: ders. (Hrsg.): *Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen* (Berlin: Neofelis, 2015), S. 39.

20 Siehe hierzu Frank Trentmann: *Empire of Things. How We Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First* (London: Allen Lane, 2016), insbesondere S. 674f.

21 Einen interessanten Vergleich zwischen Deutschland und der Volksrepublik China stellt die Studie von Marten Körner an: *Wechselkurse und globale Ungleichgewichte. Wirtschaftsentwicklung und Stabilität Deutschlands und Chinas in Bretton Woods I und II* (Wiesbaden: Springer Gabler, 2014), hier insbesondere S. 19–77.

und 1960er Jahren zu den ärmsten Ländern der Welt²² – und etwa der Besitz bestimmter Bücher den Verdacht des Revanchismus und der Konterrevolution begründen konnte,²³ sodass in diesem Zusammenhang auch und gerade die Negation ihrer Bedeutung den Dingen eine entscheidende Rolle in der Selbstwahrnehmung und -verortung Maos, der Partei und ihrer Ideologie zuwies und damit gleichsam eine negative Materialität der Dinge in den Blick rückte, sind der Konsum und Besitz von Dingen im gegenwärtigen China auf das Engste mit der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes verknüpft. Massenkonsum dient dabei nicht nur als Nachweis persönlichen, politischen oder wirtschaftlichen Erfolgs, sondern auch als Gradmesser wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Veränderungen.²⁴ Besitz und Konsum von Dingen stellen darüber hinaus wesentliche Gemarkungen sozialer Distinktion, wie auch der Selbstvergewisserung in einer post-sozialistischen, kapitalistischen Gesellschaft dar, die Konsum zum Politikum erhoben hat.²⁵

Die bedeutsame Rolle, die Dinge im Denken und Handeln der Menschen einnehmen können, hat schon Karl Marx erkannt, als er vom „Warenfetischismus“ sprach²⁶, der den Dingen eine quasi-religiöse Dimension beigebe und zu einer irrationalen Überhöhung der Dinge führe.²⁷ Eng an die Ideen seines Lehrers Émile Durkheim angelehnt, definiert hingegen der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss (1872–1950) die Gabe bzw.

22 Siehe hierzu beispielhaft Frank Dikötter: *Mao's Great Famine. The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958–1962* (New York: Walker, 2010).

23 Siehe hierzu die sehr gute Monographie von Xing Lu: *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution. The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication* (Columbia: University of South Carolina Press, 2017).

24 Siehe hierzu allgemein Lev Manovich: „The Practice of Everyday (Media) Life. From Mass Consumption to Mass Cultural Production?“, in: *Critical Inquiry* 35.2 (2009), S. 319–331; weiterhin Pun Ngai: „Subsumption or Consumption? The Phantom of Consumer Revolution in Globalizing China“, in: *Cultural Anthropology* 18.4 (2003), S. 469–492.

25 Siehe dazu Karl Gerth: „Variations of a Global Theme? A Comparative Perspective on Consumerism and Nationalism in Modern China“, in: Oliver Kühschelm, Franz Eder und Hannes Siegrist (Hrsg.): *Konsum und Nation. Zur Geschichte nationalisierender Inszenierungen in der Produktkommunikation* (Bielefeld: Transcript, 2012), S. 197–222.

26 Marx: *Das Kapital*, S. 107.

27 Der Gedanke der „Aufwertung“ der Dinge findet sich auch bei Hahn: *Vom Eigensinn der Dinge*, S. 34.

das Geschenk von Dingen innerhalb bestimmter „Schenkökonomien“, etwa mit Blick auf das Gabentauschsystem des Kula-Rings unter den Bewohnern der zu Papua-Neuguinea gehörenden Trobriand-Inseln, über die Bronislaw Malinowski (1884–1942) sein wegweisendes Werk verfasst hat,²⁸ oder auch hinsichtlich des insbesondere von Franz Boas beschriebenen „Potlach“ nord-amerikanischer Indianer, deren Ökonomie ebenfalls einem Reziprozitäts- und Tauschprinzip folgt,²⁹ als „totales soziales Phänomen“, welches wirtschaftliche, aber auch rechtliche, moralische, religiöse usf. Aspekte beinhaltet und als kontingente Praxis vergesellschafteten Lebens bei den von ihm untersuchten Kulturen eine „ökonomische Identität“ begründet.³⁰

Die moderne Konsumforschung belegt eine enge Rückbezüglichkeit von Konsum und Identität und knüpft die (Re-)Konstruktion individueller und kollektiver Identitäten u. a. an Konsum und Konsumverhalten.³¹ Bereits zu Anfang der 1970er Jahre sprach Hans Linde in diesem Zusammenhang von den „Sachdominanz“, die moderne Gemeinwesen prägen.³² Der Konsum von Dingen kann dabei jedoch ganz unterschiedliche Begründungen aufweisen: Er kann der Zurschaustellung von Rang, Geltung oder Status dienen

28 Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (New York: Dutton, 1922).

29 Siehe hierzu beispielhaft Franz Boas: „The Social Organization of the Kwakiutl“, in: *American Anthropologist* 22 (1920), S.111–126.

30 Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990). Eine erhellende Interpretation, welche verdienstvollerweise die entsprechenden Einlassungen des wichtigen, ebenfalls französischen Soziologen und Ethnologen Georges Balandier (1920–2016) in die Diskussion miteinbezieht, liefert Mario Schmidt: *Wampum und Biber. Fetischgeld im kolonialen Nordamerika. Eine maussche Kritik des Gabeparadigmas* (Bielefeld: Transcript, 2014), hier insbesondere S. 96–111 („Totale soziale Tatsachen“, ‚totale soziale Phänomene‘ und totale soziale Objekte – Georges Balandiers Präzision der mausschen Kategorien“).

31 Siehe hierzu Thomas Kühn, Kay-Volker Koschel: „Die Bedeutung des Konsums für moderne Identitätskonstruktionen“, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): *Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), S. 1–16; mit anderer Gewichtung ebenso Linda L. Price: „Family Stuff: Materiality and Identity“, in: Ayalla A. Ruvio, Russel W. Belk (Hrsg.): *The Routledge Companion to Identity and Consumption* (London: Routledge, 2013), S. 302–312.

32 Hans Linde: *Sachdominanz in Sozialstrukturen* (Tübingen: Mohr, 1972).

(„conspicuous consumption“),³³ als Zeitvertreib und Praxis sozialer Interaktion betrieben oder als Ersatzhandlung („compensatory consumption“) ausgeführt werden,³⁴ die Konsum zu Konsumismus steigert und den Dingen einen prononcierten Eigenwert beimisst. Dieser erweist sich als zentral in der Ausbildung einer „Konsumkultur“, wie sie sich seit den späten 1920er Jahren zunächst in den USA, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Westeuropa, Japan und Australien und seit einigen Jahrzehnten auch in anderen Teilen der Welt, insbesondere in China, aber auch in den übrigen sogenannten BRIC-Staaten, entwickelt hat.³⁵

Während die Erschaffung erster Dinge durch den modernen Menschen, man denke etwa an die Faustkeile und Feuersteine des Paläolithikums, als eine Art Kulturstart betrachtet werden kann und Heidegger von den Dingen als „dienlichem Zeug“ sprach,³⁶ muss die Frage erlaubt sein, ob der Mensch wirklich seine Identität – oder wenigstens einen Teil davon – den Dingen verdankt oder ob er sich nicht vielmehr zum Sklaven der Dinge macht, indem er den Dingen und ihren soziologischen Implikationen (zu) großen Raum gewährt. Die Antwort darauf scheint eine einfache zu sein, hat doch Konsum als soziale Praxis in unserer Gegenwart weltweite Verbreitung gefunden und ist darüber hinaus durch Werbung und Medien geradezu zu einem gesellschaftlichen Gebot geworden.³⁷

33 Den Begriff des „Geltungskonsums“ prägte Anfang des 20. Jahrhunderts der norwegisch-amerikanische Ökonom und Soziologe Thorstein Veblen (1857–1929) mit seinem Werk *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions* (New York: Macmillan, 1902), wobei der Begriff „conspicuous consumption“ auf den demonstrativen Verbrauch von Dingen abstellt, die der gesellschaftlichen Distinktion und der Zuerkennung und Erhöhung von Status dienen. Siehe hierzu William M. Duggar: „The Origins of Thorstein Veblen’s Thought“, in: *Social Science Quarterly* 60.3 (1979), S. 424–431.

34 Siehe hierzu Derek Rucker, Adam Galinsky: „Compensatory Consumption“, in: Ayalla A. Ruvio, Russel W. Belk (Hrsg.): *The Routledge Companion to Identity and Consumption* (London: Routledge, 2013), S. 207–215.

35 Sehr früh schon hat Jean Baudrillard auf dieses Phänomen hingewiesen: *La société de consommation. Ses mythes, ses structures* (Paris: Éditions Denoël, 1970); weiterhin Zygmunt Bauman: *Leben als Konsum* (Hamburg: Hamburger Edition, 2009); ebenso Franz Hochstrasser: *Konsumismus. Kritik und Perspektiven* (München: Oekom, 2013).

36 Martin Heidegger: *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1950), S. 18–22.

37 Siehe hierzu Rainer Gries: „Die Konsumenten und die Werbung“. In: Kai-Uwe Hellman, Dominik Schrage (Hrsg.): *Konsum der Werbung. Zur Produktion und Rezeption von Sinn in der kommerziellen Kultur* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004).

Die Sozialpsychologie wiederum begreift Identität im Wesentlichen als Internalisierung sozialer Konzeptionen durch das Individuum oder durch eine soziale Gruppe und erhärtet damit den erhobenen Befund.³⁸ Tillmann Habermas deutet Dinge folgerichtig als Identitätssymbole, die als Instrumente der Identitätskonstruktion dienen.³⁹

Der französische Soziologe Bruno Latour hat mit seiner „Akteur-Netzwerk-Theorie“ den Versuch unternommen, die Beziehungen des Menschen zu den Dingen zu operationalisieren. Er identifiziert dabei Netzwerke, die sich zwischen Menschen und Dingen, aber auch zwischen den Dingen selbst aufspannen.⁴⁰ Dinge treten nach Latour als Aktanten zwischen menschlichen Akteuren als gesellschaftsstiftende „Assoziationen“ auf und werden zu *black boxes*, zu potenziell multikontentiellen Bündelungen von Aktanten und Akteuren bzw. deren Erwartungs- und Erfahrungshorizonten, innerhalb derer sogenannte *drifts* zu Bedeutungs- und Funktionsverschiebungen führen können. Die Dinge, denen Latour mit dem Begriff „agency“ eine Handlungsmacht *sui generis* zuerkennt, werden damit zu einer Residualkategorie menschlicher Weltaneignung, mithin zu Funktionsträgern zuvor ausschließlich konventionsgebundener Handlungsparameter.⁴¹

Die Dinge werden in Latours Theorie also zu „Agenten“ sozialen Handelns aufgewertet, denen eine Handlungsautonomie zugesprochen wird, die unabhängig von menschlichem Verfügungswillen ausgeübt wird. In seinem *Parlament der Dinge* spricht Latour gar von einer „Sozialisation nichtmenschlicher Wesen“, die in der Politik der Zukunft neben dem Menschen die gesellschaftlichen Geschehnisse mitbestimmen.⁴² Latours Theorie der Ding-

38 Besonders einflussreich waren in dieser Frage die Theorien von Talcott Parsons und G. H. Mead. Siehe hierzu u. a. den Beitrag von Matthias Junge: „Die Persönlichkeitstheorie von Talcott Parsons“, in: Benjamin Jörissen, Jörg Zirfass (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), S. 109–121; weiterhin George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968).

39 Tillmann Habermas: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung* (Berlin: de Gruyter, 1996).

40 Siehe hierzu grundlegend Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*.

41 Phillip Grimberg: *Yuan Hongdao – Eine Geschichte der Vasen. Ein Beitrag zur Literatur der Kennerschaft der späten Ming-Zeit* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017), S. 11.

42 Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 2009). Mit ähnlicher Stoßrichtung argumentiert auch Michel Foucault weit vor Latour in *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Galli-

autonomie geht sicher einen Schritt zu weit; er selbst hat sich später diesbezüglich korrigiert.⁴³ Dennoch ist eine Durchgriffsmacht der Dinge auf das Leben und den Alltag des Menschen nicht zu leugnen: Dinge prägen unsere Kulturen und unser Bild von der Welt.⁴⁴ Man könnte nun einwenden, dass es sich natürlich umgekehrt verhalte, dass Dinge kulturell determiniert und durch unser Weltbild geprägt und geformt werden; Dinge können aber durchaus, so sie der Sphäre des Alltäglichen entrückt werden, eine semiotisch aufgeladene Mehrbedeutsamkeit ausbilden, die sie von gewöhnlichen Dingen zu *hyper pragmata*, zu „Überdingen“, überhöht.⁴⁵

Dinge – „Überdinge“ | Identität – Erinnerung

Dinge und ihre Bedeutung sind häufig wechselvollen, mitunter einander widersprechenden Interpretationen unterworfen, welche die Dinge gänzlich verschiedenen Wert-, Deutungs- und Zeichensystemen zuordnen. So kann ein Ding, etwa das Fragment eines hölzernen Werkzeugs oder eine Keramikscherbe, für den Archäologen, der diese Dinge findet, von großer wissenschaftlicher Bedeutung sein und seinen Weg in ein Museum oder eine Sammlung finden, während das Werkzeug oder der Vorratstopf, zu dem die gefundene Keramikscherbe einst gehörte, für die ursprünglichen Besitzer lediglich eines von vielen Dingen des täglichen Gebrauchs gewesen sein mag, das durch Beschädigung seine Funktion verloren hat und deshalb weggeworfen wurde.⁴⁶

Ähnlich verhält es sich mit vielen Dingen in unserer heutigen Gegenwart, die für die sprichwörtlich gewordene globale „Wegwerfgesellschaft“ (*throw-away society*) in großen Mengen hergestellt werden:⁴⁷ Einmalhandtücher

mard, 1966), worin er eine Emanzipation der Dinge vom Menschen postuliert, deren Wurzeln er in der Zeit der Aufklärung verortet.

43 Bruno Latour: „On Recalling ANT“, in: John Law, John Hassard (Hrsg.): *Actor Network Theory and After* (Oxford: Blackwell, 1999), S. 15–25.

44 Siehe hierzu u. a. Gustav Roßler: *Der Anteil der Dinge an der Gesellschaft. Sozialität – Kognition – Netzwerke* (Bielefeld: Transcript, 2016).

45 Zum Begriff *πράγματα* siehe Olav Eikeland: *The Ways of Aristotle. Aristotelian Phronēsis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research* (Bern: Peter Lang, 2008).

46 Siehe hierzu grundlegend Undine Stabrey: *Archäologische Untersuchungen. Über Temporalität und Dinge* (Bielefeld: Transcript, 2017).

47 Siehe hierzu Tim Cooper: *Longer Lasting Products. Alternatives to the Throwaway Society* (London: Routledge, 2010).

und Einmalgeschloßstäbchen, Plastiktüten und Plastikbecher, Getränkedosen, Elektrogeräte, Verpackungen, aber zunehmend auch Kleidung und sogenannte Convenienceprodukte aller Art – diese Liste ließe sich beliebig lang fortsetzen. All diesen Dingen gemein ist die Tatsache, dass sie nur zu einem bestimmten Zweck produziert wurden und ihre Bedeutung verlieren, sobald dieser Zweck erfüllt ist oder sie etwa durch Abnutzung, Verbrauch, Beschädigung usw. ihre Funktion nicht mehr erfüllen können. Im Falle der o. g. Keramikscherbe oder des hölzernen Werkzeugs wird diese dingimmanente Obsoleszenz durch den Faktor Zeit und ihre historische Bedeutung als Informationsträger aufgehoben und zu einer Mehrbedeutsamkeit umgedeutet, die wiederum nicht den Dingen als solchen zu eigen ist, sondern sich aus dem Fundkontext und der spezifischen Bedeutung der Dinge für weitere, in diesem Fall archäologische oder historische Fragestellungen ergibt.⁴⁸

Während nun die meisten Alltagsdinge nur eine begrenzte Lebensdauer aufweisen und dies ihnen auch wesensimmanent eingegeben ist, gibt es andere Dinge, die, mit wechselnden Bedeutungszuschreibungen, die Zeit überdauern und von der „geplanten Obsoleszenz“ mehr oder weniger ausgenommen sind. Diese Dinge erfüllen zwar in der Regel auch einen bestimmten Zweck, dieser und der ihnen beigemessene Wert sind aber nicht an ihr unmittelbares Funktionieren im Sinne ihrer Dingnatur gekoppelt, sondern entfalten sich in ihrer Funktion und Bedeutung als Sinnträger, mithin als Zeichen oder „Semio-phoren“, wie Krzysztof Pomian es formuliert hat.⁴⁹ Semiophoren, also mit Sinn und Bedeutung aufgeladene Dinge, die innerhalb eines semiotischen Systems als Zeichen fungieren, erhalten ihre *Eigen-* oder *Dingbedeutsamkeit*⁵⁰ insbesondere aus der ihnen zugeschriebenen *Mehrbedeutsamkeit*, die sie von gewöhnlichen Dingen des Alltags unterscheidet. Dinge, auf die dieser Befund zutrifft, sind häufig im Kontext unterschiedlicher Erinnerungszusammenhänge zu verorten und sollen daher an dieser Stelle als „Erinnerungsdinge“ bezeichnet werden. Auch diese Dinge können natürlich einem Bedeutungswandel unterworfen, ihre Zuschreibungen volatil und veränder-

48 Den Gedanken der Ding- oder Produktobsoleszenz hat Jeremy Bulow schon früh entwickelt; ders.: „An Economic Theory of Planned Obsolescence“, in: *The Quarterly Journal of Economics* 101.4 (1986), S. 729–749.

49 Krzysztof Pomian: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln* (Berlin: Wagenbach, 1998).

50 Zum Begriff siehe Karl Kramer: „Dingbedeutsamkeit. Zur Geschichte des Begriffs und seines Inhaltes“, in: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* (1995), S. 22–32.

lich sein, und mithin kann sich ihr Erinnerungswert auch gänzlich verlieren, etwa wenn Dinge außerhalb ihres Ursprungskontextes aufgefunden werden und sich ihre Deutung nicht mehr ohne weiteres erschließen lässt.

Um also Dinge, die Teil eines Zeichensystems und daher Träger unterschiedlich codierter Informationen sind, interpretieren und mithin „lesen“ zu können, bedarf es der Fähigkeit eines holistischen interpretativen Zugangs zu den ansonsten weitgehend hermetischen Qualitäten eines semiophoren Dings, die hier in Anlehnung an John Debes und seinen Begriff der „visual literacy“⁵¹ als *material literacy* oder *object-related literacy* bezeichnet werden soll. Damit ist ein Grundstock an kulturell determinierter Erkenntnisfähigkeit und Wissen gemeint, der dem Betrachter eines Dings dabei hilft, seine encodierten Bedeutungen und seine objektrelationalen Zuschreibungen zu verstehen. Dieser partikularistische Ansatz verdankt sich der Tatsache, dass ein anzunehmender Ding*universalismus* jeder erfahrbaren Ding*empirie* widerspricht und sich insbesondere im Kulturvergleich oder in historischer Perspektive als obsolet erweist.

„Erinnerungsdinge“ und die ihnen zugeschriebene Bedeutung sind indes nicht nur abhängig von kulturellen, historischen oder sonstigen Kontexten, die einer *interpretatio recta* bedürfen und die ihnen ihren Sinn und ihre Rolle als Semiophoren zuweisen, sondern auch von der Frage, ob es sich um persönliche, individuell erfahrbare Objekte handelt oder ob diese in den öffentlichen Raum und (Erinnerungs-)Diskurs eingebettet sind und damit intergruppal verhandelt werden. Der ersten Kategorie von Dingen zugehörig sind etwa Objekte, die Erinnerungen an die Kindheit evozieren wie Spielzeuge oder Photographien, Urlaubsandenken, Familienerbstücke oder Liebesgaben eines Verflommenen, die eine Fülle von Implikationen tragen und für ihre Besitzer von großem Wert sind. Bedeutung und Wert der Dinge werden in den genannten Fällen jedoch nicht aus den Dingen selbst generiert, sie sind also mithin nicht dingimmanent, sondern sie werden den Dingen von ihren Besitzern zugesprochen und erschließen sich dem Außenstehenden, dem mit Kontext und Befund der Dinge Nichtvertrauten, nicht oder nur graduell.

51 John Debes: „The Loom of Visual Literacy“, in: *Audiovisual Instruction* 8.14 (1969), S. 25–27. Für eine Kritik des von Debes geprägten Begriffs siehe James Elkins: „Introduction: The Concept of Visual Literacy, and its Limitations“, in: ders. (Hrsg.): *Visual Literacy* (London: Routledge, 2010), S. 1–9.

Unter das Erinnerungsregime der zweiten Kategorie lassen sich hingegen Dinge subsumieren, die im öffentlichen Raum wahrgenommen werden und nicht mehr nur einen subjektiven, individuellen Erinnerungswert besitzen, sondern innerhalb einer Gruppe oder sozialen Gemeinschaft erinnerungsstiftende Bedeutung tragen. Diese im öffentlichen Diskurs verhandelten Dinge lassen sich auch mit dem von dem französischen Historiker Pierre Nora (geb. 1931) geprägten Begriff der „Erinnerungsorte“ (franz. *lieux de mémoire*, engl. *realms of memory*, chin. *jìyì de chǎngsuǒ* 记忆的场所) beschreiben.⁵² „Erinnerungsorte“ sind nun keineswegs an geographische Positionsbestimmungen gebunden, wie der Begriff zunächst zu suggerieren scheint, sondern auch in Dingen, in immateriellen Gütern und Bräuchen und selbst in Personen existent. Daher berücksichtigt das Konzept Noras auch solche „Orte“, die sich als Abstraktum in den Dingen identifizieren lassen. „Erinnerungsorte“ erweisen sich mithin als im kollektiven Gedächtnis der Menschen verankert und illustrieren als benennbare „Kristallisationspunkte der Erinnerung“⁵³ gemeinschaftliche erinnerungshistorische und erinnerungssoziologische Appropriationsprozesse.

Dinge, die „Erinnerungsdinge“ im Sinne der noraschen „Erinnerungsorte“ und als solche Teil einer kollektiv geprägten Erinnerungskultur sind, nehmen (nicht nur) im China der Gegenwart breiten Raum in der öffentlichen Erinnerungsdebatte ein.⁵⁴ Sie werden zum Gegenstand eines natio-

52 Siehe hierzu Pierre Nora: *Les lieux de mémoire* (7 Bde., Paris: Gallimard, 1984–1992).

53 Étienne François, Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte* (3 Bde., München: Beck, 2008), Bd. 1.

54 Siehe hierzu grundlegend Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: Beck, 1999); dies.: *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung* (München: Beck, 2007); ebenso Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1997). Ein beredtes, nicht-chinesisches Beispiel ist der unter dem Begriff der „Ostalgie“ gefasste Rekurs auf die Vergangenheit der DDR, der mit einem schwunghaften Handel von Ost-Devotionalien einhergeht. Siehe hierzu Katja Neller: „Auferstanden aus Ruinen? Das Phänomen DDR-Nostalgie“, in: Oscar Gabriel, Jürgen Falter, Hans Rattinger (Hrsg.): *Wächst zusammen, was zusammengehört? Stabilität und Wandel politischer Einstellungen im wiedervereinigten Deutschland* (Baden-Baden: Nomos, 2005) S. 339–381; im Hinblick auf die Volksrepublik China ist in diesem Zusammenhang beispielhaft die weite Verbreitung des Konterfeis von Mao Zedong auf verschiedenen Alltagsdingen wie Handtaschen, T-Shirts, Armbanduhren, Aschenbechern, Teetassen usw. herauszustellen, welche die Person Maos von einer politischen Ikone zu einem *icon* der Popkultur herabstufte und eine enorme Veränderung in der

nenalen Erinnerungsdiskurses, der die „öffentliche Inszenierung“ der Dinge in den Vordergrund rückt. Neben Denkmälern, den offenkundigsten öffentlichen Erinnerungsorten, wie etwa das Mausoleum Mao Zedongs in der Mitte des Tian'anmen-Platzes (Tian'anmen Guangchang 天安门广场) in Peking oder die Ruinen des ebenfalls im Pekinger Stadtgebiet gelegenen, 1860 von Briten und Franzosen zerstörten Alten Sommerpalastes (Yuanmingyuan 圆明园), können dies aber auch Dinge wie Gedenkbriefmarken oder Gedenkmünzen, Objekte des ideologischen Kampfes wie die *Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung* (*Mao zhuxi yulu* 毛主席语录), die sogenannte *Mao-Bibel*, oder das im Westen fälschlich als Mao-Anzug bezeichnete, vielmehr auf Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866–1925) zurückgehende Kleidungsstück sein (*Zhongshanzhuang* 中山装), welches nicht nur zu einem modischen, sondern insbesondere auch zu einem politischen „Erinnerungsort“ der jüngeren Geschichte der Volksrepublik avanciert ist.⁵⁵

Dinge werden jedoch nicht *eo ipso* zu „Erinnerungsorten“, vielmehr bedarf es dazu der Aushandlung und des Konsenses, dass ein Ding Träger von Erinnerung sein soll. Dinge und ihre erinnerungshistorische Gewichtung können also durchaus variieren und je nach Zeit, Ort oder soziokultureller Situation verschieden ausfallen. Eine zentrale Rolle bei der Wertzuschreibung eines Dings als *Erinnerungsort* oder ganz allgemein als Träger von Erinnerung spielt die dem Ding eigentümliche Natur, sein Wesen, das sich aus der Gestalt, der Funktion, aber auch und vor allem aus dem Herkommen, der Verbreitung und dem mit dem Ding verknüpften historischen, gesellschaftlichen, politischen, ästhetischen usf. Narrativ herleitet. Der Wert eines Dings als Erinnerungsträger und Ausweis einer kollektiv situierten Erinnerungskultur liegt also wesentlich in der Biographie eines jeweiligen Dings begründet und versieht es mit einer Aura im Sinne Benjamins, die es von anderen Dingen unterscheidet.⁵⁶

Wahrnehmung seiner Person unter den Angehörigen der jungen Generation Chinas nahelegt. Siehe hierzu u. a. Geremie Barmé: *Shades of Mao. The Posthumous Cult of the Great Leader* (London: Routledge, 2016).

55 Siehe hierzu Tina Mai Chen: „Mao Zedong and Sun Yatsen Suits“, in: Edward L. Davis (Hrsg.): *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture* (London: Routledge, 2005).

56 In seinem längst zum Klassiker der modernen Kunsttheorie avancierten Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 471–508, aus dem Jahr 1935 beschreibt Walter Benjamin die durch „Unnahbarkeit, Echtheit und Einmaligkeit“ geprägte „Aura“ eines Kunstwerkes,

Die Objektbiographie, also die Beschreibung der (Lebens-)Geschichte und der sich entwickelnden Identitäten eines Dings seit dem Zeitpunkt seiner Entstehung, dient dabei als Metapher zur Beschreibung seiner ihm attribuierten, dingimmanenten Eigenheiten, die sich aus dem Prozess der Herstellung und des Gebrauchs, der Herkunft und eines etwaigen Vorbesitzes sowie durch sonstige, durch symbolische oder zeichenhafte Einschreibungen bedingte objektrelationale Bedeutungsüberschüsse generiert.

Igor Kopytoff (1930–2013) hat mit seinem wichtigen, umfassend rezipierten Aufsatz zur „kulturellen Biographie der Dinge“ eine bestechende Analyse der Kommodifizierungsmechanismen von Dingen vorgelegt und dabei gleichzeitig auf die Lebenszyklen der Dinge abgestellt, die ein Ding etwa zu einer bestimmten Zeit zu einer veräußerlichen Ware („commodity“) machen, während zu einer anderen Zeit dasselbe Ding keineswegs als Ware betrachtet werden müsse.⁵⁷ Die Biographie eines Dings bestimmt also nachhaltig den ihm zugeschriebenen Wert insbesondere dann, wenn nicht Funktionalität oder Material im Zentrum der Betrachtung stehen, sondern ein Ding etwa mit einem Maß historischen Bedeutungsüberschusses aufgeladen ist und daher als *Erinnerungsort* taugen soll. Besonders augenfällig wird dies im Hinblick auf Reliquien, wie beispielsweise das vermeintliche Grabtuch Christi in Turin oder den im Jahr 2016 von chinesischen Archäologen in einer Krypta innerhalb des ehemaligen Bao'en-Tempels (Da Bao'en Si 大报恩寺) in Nanjing gefundenen Schädelfragments des historischen Siddhārta Gautama सिद्धार्थ गौतम (563–483 v. u. Z.), des Stifters der buddhistischen Religion. Aber auch moderne Formen politischer oder kultureller Erinnerungskulte kennen derartige „Erinnerungsorte“, wie etwa die Liberty Bell in Philadelphia oder den Schreibtisch Lu Xuns 鲁迅 (1881–1936) in seiner ehemaligen Shanghaier Wohnung. Keinem dieser Dinge wird jedoch ein Wert aufgrund seiner unmittelbaren Funktion oder des verwendeten Mate-

welche durch die technischen Möglichkeiten der Reproduktion von Kunstwerken in der (seiner) Gegenwart verloren ginge. Siehe zu Begriff und Theorem Ulrich J. Beil, Cornelia Herberichs, Marcus Sandl (Hrsg.): *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin* (Zürich: Chronos, 2014); ebenso Boris Groys: *Topologie der Kunst* (München: Hanser, 2003), S. 33–46; weiterhin Dieter Mersch: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis* (München: Fink, 2002).

57 Siehe hierzu Igor Kopytoff: „The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process“, in: Arjun Appadurai (Hrsg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), S. 64–91.

rials zugesprochen, sondern vielmehr in Rekurs auf die rekonstruierbare Objektbiographie als Ausweis unterschiedlichster (religiöser, politischer, kultureller) Strategien der Erinnerung und der Konstruktion von kollektiver Identität.

Derartige Dinge, *hyper pragmata* und „Erinnerungsorte“, dienen dabei einer kollektiv erfahrbaren Selbstvergewisserung, die Erinnerung mit Dingen verknüpft und diese dadurch zu Identifikationsobjekten und Zeichenträgern, Semiophoren, überhöht, die als fassbare Beweise einer erinnerungshistorisch bedeutenden, gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, wirtschaftlichen oder sonstigen Konstellation diese in der Gegenwart im Wortsinne *begreifbar* machen.

Schlussbemerkungen

Während verschiedene Vertreter des Konstruktivismus und der Systemtheorie wie Ernst von Glasersfeld (1917–2010)⁵⁸ oder Niklas Luhmann (1927–1998)⁵⁹ eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Dingen noch als verfehlten Ansatz ontologisch verbrämter Welterklärungsversuche ablehnten, führten die Arbeiten anderer Theoretiker, wie die der schon genannten Jean Baudrillard und Roland Barthes, aber auch die des französischen Psychiaters und Psychoanalytikers Jacques Lacan (1901–1981)⁶⁰ und seines Kollegen Félix Guattari (1930–1992)⁶¹ zu einer wissenschaftlichen Rehabilitation und einer „Rekursion“ der Dinge⁶² und begründeten damit letztlich den sogenannten *material turn* in den Geisteswissenschaften, der innerhalb der

58 Siehe Ernst von Glasersfeld: *Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus* (Braunschweig: Vieweg, 1987).

59 Siehe Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).

60 Siehe Jacques Lacan: „Die Ordnung des Dings“, in: ders.: *Das Freud'sche Ding oder der Sinn einer Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse. Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten am 7. November 1955 an der Neuro-psychiatrischen Universitätsklinik Wien* (Wien: Turia + Kant, 2006), S. 32–39.

61 Siehe hierzu Henning Schmidgen (Hrsg.): *Ästhetik und Maschinerismus. Texte von und zu Félix Guattari* (Berlin: Merve, 1995).

62 Friedrich Balke: „Einleitung“, in: Friedrich Balke, Maria Muhle, Antonia von Schöning (Hrsg.): *Die Wiederkehr der Dinge* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012), S. 7–18.

letzten vier Jahrzehnte zu einem gewachsenen Interesse und einer umfangreichen Beschäftigung mit materieller Kultur und ihren Gegenständen geführt hat.⁶³

Als ein Gegenentwurf zum beinahe fetischhaften Umgang der Kulturwissenschaften mit textlichen Artefakten wollen die *material culture studies* einen neuen, erweiterten Zugang zur Erforschung menschlicher Kultur und ihrer objektrelationalen Zuschreibungen bieten. Dabei orientiert sich die Forschung insbesondere auch an den kontextuellen Vorbedingungen innerhalb derer die Dinge betrachtet und verstanden werden können. Dinge werden nicht als Isolat, als idiosynkratische Bedeutungseinheiten, sondern als Teile eines kontextgebundenen, polysemen Bedeutungsclusters begriffen, das den Dingen ihre Sinnhaftigkeit und ihre Erkenntnispotenziale zuweist.

Als Folge einer sich immer stärker globalisierenden Welt und im Zuge der erhöhten Durchwirkung globaler Konsumphänomene auf Gesellschaften sogenannter Schwellen- oder Entwicklungsländer, zu denen trotz allen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts und der ebenso gestiegenen wirtschaftlichen und politischen Potenz die Volksrepublik China immer noch zählt, nimmt nicht nur das akademische Studium der Dinge als maussche „totale soziale Phänomene“, sondern auch die Präsenz und Bedeutung der Dinge selbst einen Stellenwert ein, der ihnen noch vor wenigen Jahrzehnten kaum zuerkannt worden wäre.

Konsum und Konsumismus haben im Gefolge der Markt- und Wirtschaftsreformen der Ära Deng Xiaoping 邓小平 (1979–1997), die in China eine „sozialistische Marktwirtschaft chinesischer Prägung“ hervorgebracht haben,⁶⁴ ältere, tradierte gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Handlungsparameter, die sich insbesondere in der Ideologie der Kommunistischen Partei und des Maoismus begründeten, abgelöst und zu einem Paradigmenwechsel innerhalb der chinesischen Gesellschaft geführt, welcher die Dinge sowie den Konsum und Sachbesitz im Allgemeinen von den apodiktischen Festlegungen einer negativen ideologischen und dogmatischen Verdammungsrhetorik in einen mit dem Placet der Partei und ihrer ideologi-

63 Siehe hierzu Tony Bennett, Patrick Joyce: *Material Powers. Cultural Studies, History and the Material Turn* (London: Routledge, 2010).

64 Siehe hierzu Kjeld Erik Brødsgaard, Koen Rutten: *From Accelerated Accumulation to Socialist Market Economy in China. Economic Discourse and Development from 1953 to the Present* (Leiden: Brill, 2017).

schen Strategen versehenen, gesellschaftlich breit konsentierten Konsumdiskurs überführt hat, der den Dingen und dem Besitz an ihnen die Rolle eines Gradmessers für gesellschaftlichen Fortschritt und persönlichen Erfolg zuerkennt.⁶⁵

„Erinnerungsdinge“ oder „Überdinge“ sind zwar von den Kommodifizierungsprozessen der Konsumgüter und Verbrauchsdinge des Alltags weitgehend ausgenommen – Ausnahmen mögen Replikate oder Fälschungen sein, die zwar nicht das eigentliche mit Bedeutung und Historie aufgeladene Ding, sehr wohl aber seine Erinnerungspotenziale sowie seine konsumablen Eigenschaften kopieren und so in den Warenstrom des globalen Konsums einspeisen können –, umso stärker werden sie jedoch häufig in der Sphäre des Politischen zu Instrumenten kollektiver Identitätsbildung ausgedeutet. „Erinnerungsdinge“ und „Erinnerungsorte“ erfüllen dabei die Funktion, Ausdruck und Beweis eines auf einer gemeinsamen Memorialkultur und tradierten sozio-kulturellen Praktiken und Üblichkeiten fußenden, Herkunfts- und Identitätsnarrativs darzustellen, dessen historisch-kontextuelle Bezüge mit der erinnerten Gegenwärtigkeit des Vergangenen in Abgleich gebracht werden.

Dinghafte *Erinnerungsorte* nehmen innerhalb der politischen Kultur der Volksrepublik China mithin breiten Raum ein und werden so zum Bestandteil politischer, historischer, sozialer und kultureller Identitäts- und Traditionsfortschreibungen, die sich beispielsweise anhand der seit den 1950er Jahren verbreiteten und auch in der Gegenwart noch weiter erhältlichen Mao-Devotionalien aufzeigen lassen, die heute eine ausgesprochen ambivalente Rezeption erfahren: Zum einen wurden sie im Verlauf der letzten 20 Jahre zunehmend entpolitisiert und als Ergebnis dieser Dekonstruktion Bestandteil eines insgesamt unkritischen und wenig reflektierten, geschichtsvergessenen popkulturellen Aneignungsprozesses, der mit der historischen und politischen Figur Mao Zedongs nur wenig anzufangen weiß;⁶⁶ zum anderen lässt

65 Siehe hierzu die folgenden, schon etwas älteren, aber dennoch lesenswerten Beiträge von Leslie Sklair: „The Culture-Ideology of Consumerism in Urban China: Some Findings from a Survey in Shanghai“, in: *Research in Consumer Behavior* 7.2 (1994), S. 259–292; sowie Ho Suk-ching: „The Emergence of Consumer Power in China“, in: *Business Horizons* 40.5 (1997), S. 15–21.

66 Siehe hierzu den Beitrag von Gerhard Paul: „Das Mao-Porträt. Herrscherbild, Protestsymbol und Kunstikone“, in: *Zeithistorische Forschungen* 6.1 (2009), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2009/id=4634> (Zugriff am 30.09. 2018).

sich seit dem Regierungsantritt Xi Jinpings 习近平 im Jahre 2012 eine Rückkehr alter Ikonen und ihrer materiellen Realitäten in den öffentlichen Raum erkennen, sodass hier von einer Wiederbelebung der Tradition und einem Rückgriff auf Form und Beispiel überkommener, sachkulturell verfasster Erinnerungsmodi ausgegangen werden kann.

Die Beschäftigung mit den Dingen und die Gewährwerdung ihrer kulturellen und politischen Afferenzpotenziale rücken die Reziprozität menschlicher und sachkultureller Systeme ins Zentrum der Betrachtung und führen zugleich die spezifische Zeichenhaftigkeit, aber auch die Alltagsbeliebigkeit der Dinge vor Augen, welche die Gegenwart der *ubiquitous things*, der „allverfügbaren Dinge“, und die Verflechtung von materieller Kultur, Identität und Erinnerung (nicht nur) im gegenwärtigen China zu erklären und zu veranschaulichen vermögen.

Keramik = Kultur? – Das Problem der Kulturdefinition in der euroamerikanischen und der chinesischen Archäologie

Anke Hein

The term “culture” is ubiquitous in archaeological research and publications but its meaning has long been highly contested. While at the beginning of the 20th century archaeological cultures were directly equated with ethnic groups, this culture concept soon became criticized as racist and methodologically problematic. Although it is by now generally acknowledged that the relationship between material culture and identity groups is a complex one, in practice ceramic complexes are often equated with culture units and all related archaeological material is labelled accordingly. In modern-day China, where prehistoric chronological frameworks are still contested in many places, the focus is on ceramic assemblages that are usually equated with archaeological cultures named after the site where the ceramic types in question were first discovered. This paper explores the reasons for this ongoing dilemma in both Western and Chinese research, focusing on the embeddedness of the archaeologists in both regions in old research traditions and modern conditions of archaeological work. It also suggests a few tentative avenues for resolving some of these issues in future research.

Kulturkonzepte der westlichen Archäologie

Kaum eine Publikation im Bereich der Archäologie kommt ohne das Wort „Kultur“ aus, doch dieser Begriff ist seit langem äußerst umstritten. Eine „archäologische Kultur“, allgemein definiert als die wiederkehrende Vergesellschaftung bestimmter Fund- und Befundtypen innerhalb einer bestimmten Zeit und in einem klar umgrenzten Raum, wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als deckungsgleich mit ethnischen Gruppen angesehen. Vor allem in Verbindung mit Gustaf Kossinnas (1858–1931) Vorstellung von „Kulturprovinzen“ und seinem Fokus auf der Ausbreitung der „Urindogermanen“ erhielt diese Kulturdefinition einen rassistischen Unterton und geriet daher zu Recht in die Kritik.¹ Obwohl die vielfältigen Probleme des Kulturbegriffs seitdem allgemein bekannt sind, werden in der archäologischen Praxis in Europa Keramikkomplexe weiterhin oft mit vergangenen Kulturen oder

1 Gustaf Kossinna: *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie* (Mannus-Bibliothek 6, Würzburg: Kabitsch, 1911).

anderen Identitätsgruppen gleichgesetzt. Ebenso werden in der chinesischen Archäologie Kulturnamen auf der Basis von Keramikformen festgelegt, in der Regel ohne dass der Kulturbegriff diskutiert wird. Stattdessen sind Chronologie und ethnische Gruppen Hauptdiskussionspunkt. Hier spielen die lange historiographische Tradition und die großen Materialmengen, die in China aus dem Boden kommen, eine entscheidende Rolle. Im Folgenden wird daher der archäologische Kulturbegriff in der westlichen und chinesischen Tradition in seiner jeweiligen Einbindung in lokale Bedingungen diskutiert und mögliche Lösungsansätze für den Umgang mit dem Kulturkonzept werden vorgeschlagen.

Der Begriff Kultur hat eine komplizierte Geschichte und eine weite Bandbreite an Definitionen.² In der Archäologie kann man drei Bedeutungsfelder unterscheiden: 1. Kultur im abstrakten Sinn der Ethnologie und Sozialwissenschaften, 2. Kultur im spezifischen Sinn der räumlich und zeitlich eingegrenzten archäologischen Kulturen und 3. materielle Kultur als Anhaltspunkt für die Identifizierung vergangener Identitätsgruppen.³ Kultur im abstrakten Sinn war ursprünglich ein Gegenbegriff zur Natur, etwas vom Menschen Geschaffenes, das soziale Strukturen und Normen, materielle Güter und Techniken einschließen konnte. Ausgehend vom Begriff des Volks als geschlossene, natürliche Einheit, waren in Europa Volksgeschichte und Altertumsgeschichte im 19. Jahrhundert eng miteinander verbunden und beide an materieller Kultur interessiert. Man sah die Herstellung von Artefakten im Sinne einer Umwandlung der Natur als den entscheidenden Vorgang, „der zum Aufkommen von Zivilisation bzw. Kultur“ führte, Begriffe, die zu der Zeit synonym verwendet wurden.⁴ Edward B. Tylors (1832–1917) Definition

2 Zum Wortursprung: Claus-Michael Ort: „Kulturbegriffe und Kulturtheorien“, in: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hrsg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven* (Stuttgart: Metzler, 2008), S. 19–38. Zum Bedeutungsspektrum: Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge: The Museum, 1952).

3 Siehe auch Manfred K. H. Eggert: „„Kultur“: Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept“, in: Manfred K. H. Eggert, Ulrich Veit (Hrsg.): *Theorie in der Archäologie: Zur jüngeren Diskussion in Deutschland (Tübinger Archäologische Taschenbücher 10)*, Berlin: Waxmann, 2013), S. 13–62.

4 Sebastian Brather: *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen* (Berlin: De Gruyter, 2004), S. 59.

von Kultur als materiellem Niederschlag menschlichen Handelns fand in der Archäologie des frühen 20. Jahrhunderts breite Anwendung.⁵

Kultur und Zivilisation

Im Deutschen wird spätestens seit Immanuel Kant (1724–1804) zwischen Kultur und Zivilisation unterschieden, wobei Zivilisation auf technische und wissenschaftliche Errungenschaften beschränkt ist und Kultur sich auf höhere geistige Werte, Bildung, Kunst und Moral bezieht.⁶ Im Englischen blieben *culture* und *civilization* im allgemeinen Sprachgebrauch austauschbar, wobei der zweite Begriff eine höherrangige Form von Kultur bezeichnen kann. In der Archäologie entwickelte sich der Begriff der *civilization* weiter und bezieht sich nun auf eine segmentäre Gesellschaft (*complex society*), die sich durch Urbanisierung, ein Schriftsystem, Arbeitsteilung und hierarchische Gesellschaftsstrukturen auszeichnet. Diese Verwendung des Begriffs basiert auf der neoevolutionistischen Vorstellung eines natürlichen Fortschritts zu immer komplexeren Gesellschaften.⁷ Während dieses Thema die US-amerikanische Archäologie bis heute beschäftigt und auch in China rezipiert wird, wird es im deutschsprachigen Raum ebenso wenig diskutiert wie der Zivilisationsbegriff, weder in der Archäologie noch in der Ethnologie, in der stattdessen das Kulturkreiskonzept heftig diskutiert wurde.

Kulturkreis, Kultur und Ethnos

Der Begriff „Kulturkreis“ im Sinne eines klar umgrenzten Gebietes, dessen Bewohner zu derselben Kulturgruppe gehören und dieselbe materielle Kultur und Sitten teilen, wurde von Leo Frobenius (1873–1938) entwickelt.⁸ Er stellte heraus, dass die Kartierung von einzelnen Formentypen nicht genug sei,

5 Bettina Beer: „Kultur und Ethnizität“, in: Bettina Beer, Hans Fischer (Hrsg.): *Ethnologie. Eine Einführung* (Berlin: Dietrich Reimer, 2012), S. 54; Sebastian Brather: „Ethnische Identitäten“, in: *Germania* 47 (2000), S. 139–177.

6 Immanuel Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: *Berlinische Monatsschrift* (1784), S. 385–411.

7 Elman Roger Service: *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective* (New York: Random House, 1962); Morton Fried: *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology* (New York: Random House, 1967).

8 Leo Frobenius: *Der westafrikanische Kulturkreis* (Gotha: Perthes, 1898).

sondern dass Kulturen aus vielen Elementen bestünden, materiellen wie immateriellen.

In der deutschsprachigen Archäologie sprach Kossinna in ähnlicher Weise von „Kulturgebiet“, „Kulturprovinz“ oder einfach nur „Kultur“.⁹ Kossinnas Kulturkonzept war dem von Frobenius gegenüber stark vereinfacht, da er die Verbreitung einzelner Typen als kulturdefinierend ansah. Er meinte, dass „scharf umgrenzte archäologische Kulturprovinzen“ „zu allen Zeiten mit ganz bestimmten Völkern oder Völkerstämmen“ zusammenfielen.¹⁰ Er ging von den historischen Überlieferungen aus, die bestimmte „Völker“ oder „Stämme“ erwähnten, und versuchte diese mit den archäologischen Funden in Deckung zu bringen. Ganz in der Tradition des sich seit dem späten 20. Jahrhundert entwickelnden Nationalismus, für den Volk, Sprache, Nation und Staat konzeptionell untrennbar miteinander verbunden waren, identifizierte Kossinna „Völker“ zudem mit bestimmten Sprachen und „Rassen“.¹¹ Seine oft rassistische Rhetorik machte Kossinna zu einem „Wegbereiter der nationalsozialistischen Ideologie“, sodass er nach 1945 scharf kritisiert wurde.¹²

Auch wenn der Begriff des Kulturkreises entsprechend aus der deutschsprachigen Archäologie verschwand, so blieb das Konzept von archäologischen Kulturen als räumlich und zeitlich klar eingegrenzten Gruppen nach 1945 bestehen. Das „Kossinna-Syndrom“, wie Günter Smolla es nennt, also die Berührungsangst mit ethnischen Fragen in der Archäologie nach deren Instrumentalisierung durch den Nationalsozialismus, führte aber auch dazu, dass Aspekte des Kulturbegriffs, die über das Materielle hinausgehen, lange nicht diskutiert wurden.¹³ Während im deutschsprachigen Raum Theoriediskussionen

9 Das Konzept war für die Entwicklung seiner Methode der Siedlungsarchäologie so zentral, dass der Begriff des Kulturkreises oft ihm zugeschrieben wird. Dieser Irrtum wird im Detail diskutiert von Wolfgang Adler: „Gustaf Kossinna“, in: Rolf Hachmann (Hrsg.): *Studien zum Kulturbegriff in der Vor- und Frühgeschichtsforschung (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 48*, Bonn: Habelt, 1987), S. 33–56.

10 Kossinna: *Die Herkunft der Germanen*, S. 3.

11 Gustaf Kossinna: *Die Deutsche Vorgeschichte. Eine hervorragend nationale Wissenschaft (Mannus-Bibliothek 9*, Würzburg: Kabitsch, 1912).

12 Heinz Grünert: „Gustaf Kossinna. Ein Wegbereiter der nationalsozialistischen Ideologie“, in: Achim Leube (Hrsg.): *Prähistorie und Nationalsozialismus. Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933–1945* (Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2002), S. 307–320.

13 Günter Smolla: „Das Kossinna-Syndrom“, in: *Fundberichte aus Hessen 19/20* (1979/80), S. 1–9. Hans-Peter Wotzka meint, die allgemeine Theorieferne der deutschen Archäologie

größtenteils zum Erliegen kamen, begann für die anglo-amerikanische Archäologie das „Zeitalter“ der Theoriebildung.

Idealismus, Systemtheorie und Identitätsgruppen

In der englischsprachigen Archäologie gab es das Problem der politischen Dimension der ethnischen Deutung nicht, wohl aber das der methodischen. Gordon Childe (1892–1957) hatte Kossinnas Theorien bereits Anfang des 20. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt. Während Kossinnas Definition bestimmter Kulturprovinzen oft auf der Verbreitung einzelner Fundtypen beruhte, war es für Childe die Kombination verschiedener Fund- und Befundtypen, die eine Kultur definierten. Auch er hielt zu Beginn auf der Basis von materiellen Hinterlassenschaften definierte Kulturen für mit Völkern identisch;¹⁴ in späteren Publikationen stellte er fest, dass materielle Kultur, Gesellschaft und Sprache keineswegs immer deckungsgleich seien, umging das Problem aber, indem er statt von Kulturen von sozialen Gruppen sprach, deren gemeinsame Verhaltensmuster sich in der regelhaften Vergesellschaftung derselben Objekttypen widerspiegelten.¹⁵ Er reduzierte somit den Gesellschaftsbegriff auf eine „Menschengruppe mit einheitlichem Habitus“, der sich in materieller Kultur ausdrückte, verlor damit aber die Tiefe des ethnologischen Kulturbegriffs.¹⁶ Irving Rouse (1913–2006) forderte daher eine Rückkehr zum Kulturbegriff im abstrakten Sinn. Für ihn bestand Kultur nicht aus Objekten; letztere seien lediglich „the results of culturally conditioned behavior“.¹⁷ Ganz ähnlich bezeichnete Walter Taylor (1913–1997) Kultur als rein geistiges

läge in diesem Syndrom begründet („Zum traditionellen Kulturbegriff in der prähistorischen Archäologie“, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 39 [1993], S. 27).

14 V. Gordon Childe: *The Danube in Prehistory* (Oxford: Oxford University Press, 1929), S. v.

15 V. Gordon Childe: *Social Evolution* (London: Watts, 1963), S. 40–60, und *Piecing Together the Past. The Interpretation of Archaeological Data* (New York: Praeger, 1956), S. 112.

16 Wotzka: „Zum traditionellen Kulturbegriff“, S. 31. Ähnlich auch Karl Narr: „Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung“, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Studien zur Ethnogenese* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985), Bd. 1, S. 96f.

17 Irving Rouse: *Prehistory in Haiti. A Study in Method* (New Haven: Yale University Press, 1939), S. 14.

Phänomen.¹⁸ Dieser ideenfokussierte Kulturbegriff ist jedoch in der archäologischen Praxis schwer anwendbar.

David L. Clarke (1937–1976), an der Schwelle zwischen kulturhistorischen und prozessualen Ansätzen stehend, verband idealistische mit systemtheoretischen Ideen. Sein Ziel war es, die archäologische Forschung zu systematisieren und von der als intuitiv, empirisch und unsystematisch empfundenen Archäologie der 1960er Jahre abrückend eine analytische Herangehensweise zu entwickeln. Er entwarf ein polythetisches Kulturmodell, in dem verschiedene Fundtypen nicht deckungsgleich sind, sondern überlappen und diffuse Kulturgrenzen beschreiben.¹⁹ Archäologische Kulturen sah Clarke als reale Einheiten, die allerdings nicht mit historischen, sprachlichen oder ethnischen Gruppen übereinstimmten. Materielle Hinterlassenschaften seien aber das Ergebnis menschlichen Verhaltens innerhalb soziokultureller Systeme, und man könne daher archäologische Einheiten in sozialer und historischer Hinsicht interpretieren.²⁰ Die Identifikation von Typen und Kulturen versuchte Clarke durch statistische Methoden zu objektivieren, jedoch halfen ihm diese letztlich nicht dabei zu entscheiden, „welche Prozesse zu welchen Verbreitungsbildern führen“.²¹ Clarkes polythetisches Kulturmodell konnte zudem Stabilität, nicht aber sozialen Wandel erklären.²²

Lewis Binford (1931–2011) versuchte dieses Problem zu lösen, indem er kulturellen Wandel auf Veränderungen in einem oder mehreren Subsystemen oder im Verhältnis zwischen diesen Subsystemen erklärte, in der Regel Klimawandel oder Bevölkerungswachstum.²³ Dieses Modell war getragen von einer naturalistischen Weltsicht und einem in den USA der 1960er Jahre weit verbreiteten Glauben an technischen Fortschritt und naturwissenschaftliche

18 Walter W. Taylor: *A Study of Archaeology* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967), S. 96–103.

19 David L. Clarke: *Analytical Archaeology* (London: Methuen, 1968), S. 245–250, Abb. 53.

20 Clarke: *Analytical Archaeology*, S. 12.

21 Sabine Wolfram: *Zur Theoriediskussion in der prähistorischen Archäologie Großbritanniens. Ein Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Jahre 1968–1982* (Oxford, England: B. A. R., 1986), S. 102.

22 Manfred K. H. Eggert: „Zum Kulturkonzept in der prähistorischen Archäologie“, in *Bonner Jahrbücher* 178 (1978), S. 1–20, hier S. 12.

23 Lewis Binford: „Archaeology as Anthropology“, in: *American Antiquity* 28.2 (1962), S. 217–225.

Verfahren als neutral und rational. Binford kritisierte normative Kultur-auffassungen und übernahm stattdessen die Kulturdefinition des Ethnologen Leslie White (1900–1975), der Kultur als „extra-somatic means of adaptation for the human organism“ an die natürliche und soziale Umwelt bezeichnete.²⁴ Dieser Kulturbegriff ist rein funktionell, und ökonomische Überlegungen sind hierbei der Hauptbeweggrund für menschliches Handeln.²⁵ Kent Flannery (geb. 1934) lässt den Kulturbegriff ganz fallen und ersetzt ihn durch „human behavior“, menschliches Verhalten, das verschiedene Systeme miteinander verbinde.²⁶

Um von materiellen Hinterlassenschaften auf menschliches Verhalten schließen zu können, entwickelten Binford und Michael Schiffer (geb. 1947) Theorien mittlerer Reichweite (*middle-range theories*), die aus Regeln für den Übergang des natürlich bewegten in den statischen archäologischen Befund bestanden.²⁷ Diese Regeln ähneln naturwissenschaftlichen Gesetzen und konzentrieren sich auf natürliche Prozesse und ökonomische Prinzipien. Sie wurden von Vertretern der *Postprocessual Archaeology* als unzulässige Vereinfachung kritisiert.²⁸ Die Konzentration auf menschliches Verhalten unter weitgehender Auslassung des Kulturbegriffs, wie sie schon bei Binford maßgebend war, setzte sich in der *Postprocessual Archaeology* fort; deren Vertreter stehen der Möglichkeit absoluter Erkenntnisse aber skeptisch gegenüber. Im Zeitalter der Postmoderne erscheinen Identitäten und Objektbedeutungen fließend.²⁹ In ihrer extremen Spielart stellt die *Postprocessual Archaeology* sogar die Erkenntnismöglichkeiten von Archäologen in Frage, da diese in ihre eigenen soziokulturellen Netzwerke eingebunden seien und

24 Leslie A. White: *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (New York: McGraw-Hill, 1959), S. 8.

25 Diskutiert im Detail in Eggert: „Kulturkonzept“, S. 8–11.

26 Kent V. Flannery: „Culture History v. Cultural Process: A Debate in American Archaeology“, in: *Scientific American* 217 (1967), S. 119–127.

27 Michael B. Schiffer: *Formation Processes of the Archaeological Record* (Albuquerque, N. M.: University of New Mexico Press, 1987).

28 Für eine detaillierte Diskussion der postprozessualen Archäologie siehe Eggert/Veit: *Theorie*, S. 217–242; Bruce G. Trigger: *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), S. 444–483.

29 Ian Hodder: *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2012).

archäologische Funde nur im modernen, nicht aber im antiken Zusammenhang interpretieren könnten.³⁰

Ian Hodder (geb. 1948) meinte, die ursprüngliche Bedeutung von Objekten sei nicht rekonstruierbar, materielle Kultur sei aber dennoch mehr als nur passiver Überrest von Handlungen. Im Fahrwasser des *linguistic turn* in den Kulturwissenschaften interpretierte er materielle Kultur als Text und Zeichensystem, in dem Objekte als Symbole eine aktive Rolle in der Schaffung von sozialen und ökonomischen Beziehungen zwischen verschiedenen Identitätsgruppen spielen.³¹ Dieser materielle Text lasse sich durch einen kontextuellen Ansatz lesen, nicht im Sinne einer Rekonstruktion emischer Bedeutungen, die diese Objekte für ihre Benutzer hatten, sondern als Rekonstruktion von Objektfunktionen innerhalb vergangener Symbol- und Sozialsysteme.³² Wesentliches Hilfsmittel zum Verständnis dieser Systeme sind ethnographische Studien, die zur Identifikation struktureller Beziehungen zwischen Handlungs- und Bedeutungsmustern dienen. Erkenntnisziel der *Processual Archaeology* sind also nicht mehr Kulturen als Ganzes, sondern Identitätsgruppen, die sich im Austausch miteinander und mit der materiellen Umwelt ständig neu formieren. Der Kulturbegriff wird fallengelassen, Diskussionen zu Identitätsbildung bleiben aber oft theoretisch und die Anwendung auf archäologisches Material gestaltet sich schwierig. Vor allem in Großbritannien verlagerte sich die Diskussion auf die aktive Rolle von Objekten als *material agents*,³³ eine mikroanalytische und oft mit Erkenntnissen aus Gehirnforschung und Psychologie verbundene Perspektive, in der für Kulturbegriffe kein Platz ist.³⁴

30 Michael Shanks, Christopher Tilley: „Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: A Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices“, in: Ian Hodder (Hrsg.): *Symbolic and Structural Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), S. 129–154.

31 Ian Hodder: *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), S. 185.

32 Hier ist deutlich der Einfluss des Strukturalismus in der französischen Ethnologie spürbar, z. B. von Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale* (Paris: Plon, 1958).

33 Carl Knappett, Lambros Malafouris (Hrsg.): *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach* (Berlin: Springer, 2008).

34 Tatsächlich kommt der Begriff der archäologischen Kultur in englischsprachiger Einführungsliteratur nicht mehr vor. Siehe Colin Renfrew, Paul G. Bahn: *Archaeology. Theories, Methods and Practice* (London: Thames and Hudson, 2016).

Materielle Kultur, archäologische Kultur, archäologische Praxis

Materielle Kultur, ursprünglich in der Ethnologie des 19. Jahrhunderts als Gegenbegriff zur geistigen Kultur entwickelt, nahm in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine nuanciertere Bedeutung an. Aus ethnologischer Sicht definiert Hans Peter Hahn materielle Kultur als die Summe aller Gegenstände, „die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind“, wobei erst der Handlungskontext ihnen Bedeutung gibt.³⁵ In der Archäologie sind Handlungszusammenhänge nur in eingeschränktem Maße fassbar und die zugrundeliegende Bedeutung unzugänglich. Hans-Jürgen Eggers (1906–1975) hatte bereits in den 1930er Jahren betont, dass eine direkte Ableitung von ethnischen Gruppen aus dem archäologischen Material nicht möglich sei, meinte aber, dass vor allem die Grabsitte als dem kulturellen Kern der Vorstellungswelt am nächsten stehende Quellengattung ein vielversprechender Anhaltspunkt sein könne.³⁶ Peter J. Ucko (1938–2007) und Karl Narr (1921–2009) zeigten dann anhand ethnographischer Quellen, dass eine Kultur keineswegs mit einem Grabsittenkreis identisch sein muss.³⁷ Dennoch war Narr der Ansicht, dass die regelhafte Vergesellschaftung mehrerer Elemente im archäologischen Material die Identifikation vergangener Kulturen ermögliche. Ähnlich wie Childe sah er archäologische Kulturen als Ausschnitte „ursprünglicher“ Kulturen, denen man durch eine kontextuelle Analyse ihrer materiellen Kultur näherkommen könne.³⁸

Jens Lüning (geb. 1938) dagegen bezog die Position, dass Kulturen als klar abgrenzbare Gruppen nicht existiert hätten, sondern dass sie von Archäologen geschaffene Einheiten seien. Archäologische Kulturen seien „deskriptive chronologische Ordnungsbegriffe, die nur auf einer kleinen Auswahl der im

35 Hans Peter Hahn: *Materielle Kultur. Eine Einführung* (Berlin: Reimer, 2005), S. 18.

36 Hans Jürgen Eggers: „Ein kaiserzeitliches Skelettgräberfeld bei Denzin, Kr. Belgrad“, in: *Monatsblatt der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altertumskunde* 51 (1937), S. 173–179.

37 Peter J. Ucko: „Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains“, in: *World Archaeology* 1.2 (1969), S. 262–280; Karl Josef Narr: „Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung. Ein Beispiel aus dem Südwesten der Vereinigten Staaten“, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): *Studien zur Ethnogenese (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985), S. 57–99.

38 Narr: „Kulturelle Vereinheitlichung“, S. 62–65.

[...] Material enthaltenen Strukturen beruhen“.³⁹ Lünig sah Kultur als die höchste Klassifikationsstufe in der Abfolge von (Einzel-)Merkmal, Typ, Stil/Formengruppen, Kultur. Hierbei umfasst eine Kultur „die gesamten archäologisch erkennbaren Überreste und Produkte des Verhaltens [...] menschlicher Individuen und Gruppen innerhalb eines bestimmten zeitlichen und räumlichen Ausschnitts“.⁴⁰ In diesem Sinne sei Keramik als chronologisch empfindliches Fundmaterial wichtig, sollte aber nicht in Kulturen, sondern in Perioden, Stufen, Phasen, Horizonte oder keramische Gruppen, Kreise oder Stilprovinzen eingeteilt werden. Der Kulturbegriff im abstrakten Sinn sei dagegen für die Archäologie irrelevant.

Lünig wurde für diese Ansichten scharf kritisiert, maßgeblich von Hans-Peter Wotzka (geb. 1958) und Manfred Eggert (geb. 1941), die Lünings Vorstellung, in einem theoriefreien Raum arbeiten und archäologische Erkenntnisse auf empirische Weise direkt aus dem Quellenmaterial ableiten zu können, für eine Illusion hielten.⁴¹ Beide kritisieren theoriefeindliche Tendenzen in der deutschsprachigen Archäologie, die eine neutral-empirische Auswertung für möglich halten. Wie Eggert spöttisch formuliert: „Für den europäischen Prähistoriker verbinden sich mit dem Begriff ‚Kultur‘ in aller Regel keinerlei Schwierigkeiten, [...]. Archäologische Kultur ist das, was man ausgräbt.“⁴²

Wie jedoch schon Rolf Hachmann (1917–2014) in den 1970er Jahren anmerkte, sind Kulturtheorien allgegenwärtig, und selbst in eine chronologische Studie fließt „eine bestimmte kulturtheoretische Einstellung des Verfassers“ ein.⁴³ Hachmann forderte daher die Entwicklung einer systematischen Kulturtheorie, ein Ruf, der größtenteils ungehört verhallte oder gar zu

39 Jens Lünig: „Zum Kulturbegriff im Neolithikum“, in: *Praehistorische Zeitschrift* 47.1/2 (1972), S. 145–173, hier S. 165.

40 Lünig: „Kulturbegriff“, S. 168.

41 Wotzka: „Kulturbegriff“, S. 25, 40; Eggert: „Kulturkonzept“, S. 13–15.

42 Eggert: „Kulturkonzept“, S. 1.

43 Rolf Hachmann: „Am Ende eines Symposiums über die Badener Kultur“, in: Bohuslav Chropovský (Hrsg.): *Symposium über die Entstehung und Chronologie der Badener Kultur* (Bratislava: Verlag der Slowakischen Akademie der Wissenschaften, 1973), S. 527–537, hier S. 530.

heftigen Gegenreaktionen führte.⁴⁴ Bereits vor dem Aufkommen der sogenannten *New Archaeology* (*Processual Archaeology*) entwickelte Hachmann einen strukturalistisch-funktionalistischen Ansatz und betonte, die Wirklichkeit sei ein komplexer Wirkzusammenhang und nicht nur eine Summe von Einzelercheinungen.⁴⁵ Kultur sei ein strukturelles Gebilde, das Modellvorstellungen anderer Disziplinen benötige, um die Zusammenhänge zwischen ihren verschiedenen materiellen wie immateriellen Bereichen (Gesellschaftsordnung, Wirtschaft, Kunst, Religion) zu verstehen.⁴⁶ All diese Bereiche müssten gemeinsam behandelt werden, denn Kultur sei „eine Totalität, die nicht aufgeteilt werden kann“.⁴⁷ Während Hachmann in seiner Forderung nach einer komplexen Kulturbetrachtung mit theoretischer Untermauerung seiner Zeit also weit voraus war, blieb er doch der überkommenen Vorstellung klar abgrenzbarer Kulturen verhaftet.

Wie ethnographische Forschung gezeigt hat, ist das Verhältnis von materiellen Hinterlassenschaften und Identitätsgruppen jedoch deutlich komplizierter. In manchen Fällen können Objekte Gruppenidentität signalisieren, in anderen sagt die Verbreitung bestimmter Objekttypen mehr über den Absatzmarkt bestimmter Produktionsstätten aus als über die Identität der Objektbenutzer.⁴⁸ Vor allem die Frage nach ethnischen Gruppen ist problematisch. Ethnographische Arbeiten haben gezeigt, dass Ethnizität in vielen Gesellschaften

44 Lünig wirft Hachmann eine „unzulässige Vermischung sozialer und kultureller Kategorien“ vor, denn die Archäologie dürfe nicht deduktiv von soziokulturellen Gebilden ausgehen, sondern müsse induktiv mit dem archäologischen Material beginnen und erst dann auf solche Gruppen schließen; Lünig: „Kulturbegriff“, S. 159.

45 Rolf Hachmann: „Studien zur Geschichte Mitteldeutschlands während der älteren Latènezeit“, in: *Archaeologica Geographica* 1 (1950), S. 33–48.

46 Rolf Hachmann: „Die östlichen Grenzen der Michelsberger Kultur“, in: Bohuslav Chropovský (Hrsg.): *Symposium über die Entstehung und Chronologie der Badener Kultur* (Bratislava: Verlag Slowakische Akademie der Wissenschaften, 1973), S. 79–103.

47 Hachmann: „Michelsberger Kultur“, S. 4.

48 Polly Wiessner: „Style and Social Information in Kalahari San Projectile Points“, in: *American Antiquity* 48.2 (1983), S. 253–276; Michael Dietler, Ingrid Herbich: „Ceramics and Ethnic Identity: Ethnoarchaeological observations on the distribution of pottery styles and the relationship between the social contexts of production and consumption“, in: Didier Binder, Françoise Audouze (Hrsg.): *Terre cuite et société. La céramique, document technique, économique, culturel (XIVe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, Juan-les-Pins: Éditions APDCA, 1994), S. 459–472.*

keine Rolle spielt, wohl aber soziale Klassen, Altersgruppen oder Siedlungsgemeinschaften.⁴⁹ Identität ist eine „bewußte und subjektive Selbst-Zuordnung von Individuen zu einer sozialen Gruppe [...] in bestimmten Situationen“; Ethnizität ist eine Sonderform kollektiver Identität, die auf tatsächlicher oder angenommener gemeinsamer Abstammung beruht.⁵⁰ Situationsgebundenheit und Selbstzuordnung sind hierbei die Kernpunkte.⁵¹ Ohne Befragung der Betroffenen ist es unmöglich, diese Selbstzuweisung zu kennen.⁵² Zudem können Objekte Identitäten signalisieren, müssen dies aber nicht, und dasselbe Objekt kann eine Vielzahl von Bedeutungen annehmen. Eine direkte „Lesung“ archäologischer Funde als Ausdruck vergangener Identitätsgruppen ist daher nicht möglich.

Auf der Suche nach einem Ausweg aus diesem Dilemma wird in Archäologie wie Ethnologie Bourdieus Habitus-Konzept herangezogen, wonach Identitätsgruppen sich durch gemeinsame Handlungsmuster ausdrücken.⁵³ Diese Handlungsmuster hinterlassen materielle Spuren, das Verhältnis ist aber äußerst komplex. Besonders die Identifikation von ethnischen Gruppen ist höchst problematisch, einerseits weil deren Existenz ein relativ modernes, mit dem Aufkommen von Nationalstaaten und Kolonialismus verbundenes Phänomen sein dürfte, andererseits wegen des möglichen politischen Missbrauchs ethnischer Deutungen.⁵⁴ Ein weiterer Faktor, der das Bild verkompliziert, ist, was Eggert als „dialektische Beziehung“ zwischen Mensch und Materie bezeichnet.⁵⁵ Die materielle Welt, seien es natürliche „Dinge“ oder vom Menschen geschaffene „Sachen“,⁵⁶ beeinflusst das menschliche Verhalten, sowohl

49 Siehe Anke Hein: *The Burial Record of Prehistoric Liangshan in Southwest China. Graves as Composite Objects* (Cham: Springer, 2017), S. 15.

50 Brather: „Ethnische Identitäten“, S. 97.

51 Siehe auch Siân Jones: *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present* (London: Routledge, 1997).

52 Wotzka: „Kulturbegriff“, S. 40.

53 Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

54 Ernest Gellner: *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

55 Eggert: „Kulturkonzept“, S. 16.

56 Diese von dem Ethnologen Hahn vorgenommene Unterscheidung ist auch für die Archäologie relevant; Hahn: *Materielle Kultur*, S. 18–26.

in menschlicher Interaktion mit bestehenden als auch in der Herstellung neuer Objekte.⁵⁷

Das Konzept des Habitus und der Bedingtheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten durch materielle Grundvoraussetzungen ist in Diskussionen zur typologischen Methode von entscheidender Bedeutung. Wie bei archäologischen Kulturen wird auch bei Objekttypen diskutiert, ob sie real existierende oder vom Archäologen geschaffene Einheiten seien.⁵⁸ Wo genau die Grenzen zwischen einem und dem nächsten Typ gezogen werden und welche Aspekte für die Typenbildung relevant sind, hängt allerdings vom Material und der Fragestellung ab. Vor allem der Sprung von Stil/Formgruppe zu Kultur ist problematisch, zumindest wenn man unter „Kultur“ mehr versteht als nur überlappende Fundtypen. Will Archäologie mehr als nur Material ordnen, dann muss sie an einem weiteren kulturhistorischen Dialog teilnehmen. Für Europa stellte Eggert bereits 1978 fest, dass man mit Chronologie und Typologie so große Fortschritte gemacht habe, dass „die Zukunft nicht in einer noch feineren Analyse des Materials liegen kann“, sondern in Beiträgen zur Kulturwissenschaft im weiteren Sinne.⁵⁹ Doch wie sieht es in China aus? Dort treten täglich überwältigend große Mengen neuen Materials zu Tage, und die prähistorische Chronologie ist in vielen Regionen keineswegs geklärt.

Wenhua 文化 (*Kultur*) und wenming 文明 (*Zivilisation*) in der chinesischen Archäologie

Das in China bis heute gebräuchliche archäologische Kulturkonzept entspricht dem von Childe/Kossinna und wurde von Xia Nai 夏鼐 (1910–1985), dem wohl einflussreichsten chinesischen Archäologen des 20. Jahrhunderts, in das von ihm eingeführte Feldforschungshandbuch aufgenommen.⁶⁰ Die neuste

57 Gerald Weiss: „A Scientific Concept of Culture“, in: *American Anthropologist* 75 (1973), S. 1376–1413.

58 Anke Hein: „The Problem of Typology in Chinese Archaeology“, in: *Early China* 39 (2016), S. 21–52.

59 Eggert: „Kulturkonzept“, S. 20.

60 Zu Xia Nais Person siehe Lothar von Falkenhausen: „Xia Nai (1910–1985)“, in: Timm Murray (Hrsg.): *Encyclopedia of Archaeology. The Great Archaeologists* (2 Bde., Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO Press, 1999), Bd. 2, S. 598–614.

Auflage dieses Handbuchs ist immer noch Grundlage archäologischen Arbeitens in China, und die darin enthaltene Kulturdefinition hat sich seit Xia Nai nicht wesentlich geändert.⁶¹ Für ihn repräsentierte eine archäologische Kultur „eine Gemeinschaft, die zur selben Zeit in derselben Region Funde und Befunde mit ähnlichen Eigenheiten hinterlassen hat“.⁶² Er betont auch, dass man bei der Betrachtung neuen Materials vorzugsweise etablierten Chronologien und Kulturbezeichnungen folgen solle. Das Verhältnis dieser archäologischen Kulturen zu vergangenen Realitäten war für Xia Nai also weniger von Interesse, sondern vielmehr die praktischen Erfordernisse archäologischen Arbeitens. In den 1950er Jahren war die chinesische Archäologie erst im Aufbau, und das Hauptproblem bestand darin, der großen Materialmassen Herr zu werden. Für Xia Nai war Hauptaufgabe der Archäologie daher die Katalogisierung der Funde. Es war im Interesse der Systematisierung archäologischen Arbeitens, dass unter seiner Ägide theoretische Überlegungen unterbunden, das Aufkommen neuer Typologien und Kulturnamen eingeschränkt wurden und alle Archäologen landesweit nach demselben typologischen Verfahren arbeiteten, um ihre Funde zu datieren und ein chronologisches Gerüst zu etablieren.⁶³

Eine weitere Besonderheit der chinesischen Archäologie ist ihre enge Anbindung an die Geschichtswissenschaft. Aus einer alten historiographischen Tradition erwachsen, wurde die Hauptaufgabe der Archäologie darin gesehen, Nationalgeschichte zu schreiben und die Bodenfunde mit historischen Texten in Einklang zu bringen.⁶⁴ Dabei versuchte man zunächst in einem diffusionistischen Modell die Entwicklung der chinesischen Kultur aus einem Zentrum

61 Xia Nai: „Tianye kaogu fangfa“ 田野考古方法, in: Zhongguo Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo 中国科学院考古研究所 (Hrsg.): *Kaoguxue jichu* 考古学基础 (Beijing: Kexue Chubanshe, 1958); Guojia Wenwuju 国家文物局: *Tianye kaogu gongzuo guicheng* 田野考古工作规程 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 2009).

62 Xia Nai, Wang Zhongshu 王仲殊: *Zhongguo da baike quanshu* 中国大百科全书. *Kaoguxue* 考古学 (Beijing: Zhongguo Da Baike Quanshu Chubanshe, 1992), S. 9; Xia Nai: „Guanyu kaoguxue wenhua shang de dingming wenti“ 关于考古学文化上的定名问题, in: *Kaogu* 考古 4 (1959), S. 169.

63 Für weitere Details zu Typologien in China siehe Hein: „Typology“, S. 10–12.

64 Lothar von Falkenhausen: „On the Historiographic Orientation of Chinese Archaeology“, in: *Antiquity* 67 (1993), S. 839–849.

in der zentralchinesischen Ebene zu erklären – ein politisch opportuner Standpunkt unter einer um nationale Einheit und Stärke bemühten Regierung.⁶⁵ Dieses Modell ließ sich nicht mit den seit den 1970er Jahren gewonnenen Radiokarbonaten in Einklang bringen, die zeigten, dass manche Funde in „Randregionen“ älter waren als die im angenommenen „Zentrum“. Su Bingqi 苏秉琦 (1909–1997) entwickelte daher ein Modell unabhängiger prähistorischer Entwicklungen in sechs Regionen (*quxi leixing* 区系类型).⁶⁶ Hierbei schloss Su – ähnlich wie Lüning – von einzelnen Charakteristika durch Typologie und Seriation auf Lokaltypen, dann regionale Typen und schließlich sechs Kulturregionen, die nach seinem Modell in immer engeren Kontakt traten und zur Entstehung der „chinesischen Zivilisation“ führten. Sus Modell passte in seine Zeit, denn sowohl in der politischen wie in der archäologischen Landschaft setzte in den 1980er Jahren eine Regionalisierung von Strukturen und Prozessen ein.⁶⁷ Die Vorstellung der Entwicklung einer einheitlichen Zivilisation aus einer Vielzahl an Regionalkulturen (*duoyuan yiti* 多元一体) ist auf politischer Ebene bis heute relevant für das Bestreben, die vielen ethnischen Gruppen und Regionen Chinas zu einem stabilen Ganzen zu vereinen.⁶⁸

Auch die Faszination für die Ursprünge der „chinesischen Zivilisation“ hat politische Ursachen. Angetrieben von einem Gefühl politischer Unterlegenheit gegenüber dem Westen und dem Wunsch, China zu stärken, wollte und will man zeigen, dass die chinesische Zivilisation der westlichen ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen sei. Das umstrittene Xia-Shang-Zhou-Chronologie-Projekt (*Xia-Shang-Zhou duandai gongcheng* 夏商周斷代工程), das von 1996 bis 2000 durchgeführt wurde, verfolgte dasselbe Ziel. Man wollte beweisen, dass die chinesische eine der ältesten Zivilisationen der Welt sei, und

65 Hein: „Typology“.

66 Su Bingqi: „Guanyu kaoguxue wenhua de quxi leixing wenti“ 关于考古学文化的区系类型问题, in: *Wenwu* 5 (1981), S. 10–17.

67 Lothar von Falkenhausen: „The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology“, in: Philip L. Kohl, Clare Fawcett (Hrsg.): *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), S. 198–217.

68 Fei Xiaotong 费孝通: „Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju“ 中华民族的多元一体格局, in: ders.: *Zhonghua minzu duoyuan yiti geju* 中华民族多元一体格局 (Beijing: Zhongyang Minzu Xueyan Chubanshe, 1989), S. 1–36.

dafür waren archäologische Daten essentiell.⁶⁹ Sowohl der Kultur- als auch der Zivilisationsbegriff war bereits im 19. Jahrhundert aus dem Westen übernommen worden,⁷⁰ die Verwendung in der Archäologie ist jedoch stark von der Ende der 1930er Jahre veröffentlichten archäologischen Literatur geprägt. Das archäologische Kulturkonzept und die typologische Methode erreichten China 1937 durch eine Übersetzung von Oskar Montelius' (1843–1921) *Die typologische Methode*.⁷¹ Der Fokus auf der Identifikation ethnischer Gruppen war wohl Ergebnis russischer Einflüsse in den 1960er Jahren.⁷² Evolutionistische Kulturmodelle kamen dann aus dem englischen Sprachraum,⁷³ und die Diskussion um die chinesische Zivilisation erhielt in den letzten Jahrzehnten weitere Anregungen durch US-amerikanische Publikationen zum Thema komplexer Gesellschaften.⁷⁴

Ohne westliche Autoren direkt zu zitieren, versuchte Su für den chinesischen Fall die Entwicklung von frühen Kulturen zu frühen Städten zu Staaten nachzuvollziehen.⁷⁵ Er betonte, es sei essentiell, zuerst Lokaltypologien zu entwickeln und miteinander zu vergleichen, um das Fernziel der Rekonstruktion der Vorgeschichte zu erreichen.⁷⁶ Anders als Xia Nai verließ Su sich dabei

69 Li Xueqin: „The Xia-Shang-Zhou Chronology Project: Methodology and Results“, in: *Journal of East Asian Archaeology* 4.1–4 (2002), S. 321–333.

70 Fang Weigui 方维规: „Jinxiandai Zhongguo ‚wenming‘, ‚wenhua‘ guan: Lun jiazhi zhuanhuan ji gainian shanbian“ 近现代中国‘文明’、‘文化’观: 论价值转换及概念嬗变, in: *Shilin* 史林 4 (1999), S. 69–83.

71 Mengdeliusi 蒙德里斯 [d. i. Oscar Montelius]: *Xianshi kaoguxue fangfa lun* 先史考古学方法论 (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 1937); Saiweisi 塞维斯 [d. i. Elman R. Service], Huang Baowei 黄宝玮 (Übers.): *Wenhua jinhua tan* 文化进化论 (Beijing: Huaxia Chubanshe, 1991); Oscar Montelius: *Die typologische Methode* (Stockholm: [Selbstverlag], 1903).

72 A. Ya. Boliusuofu A · Я · 勃留索夫 [d. i. Alexandr Jakovlevič Brjusov]: „Kaoguxue wenhua yu zu de gongtongti“ 考古学文化与族的共同体, in: *Kaogu* 考古 8 (1961): 458–463; Zhang Liangren: „Soviet Inspiration in Chinese Archaeology“, in: *Antiquity* 85.329 (2011), S. 1049–1059.

73 Service, Elman R.: *Origins of the state and civilization: the process of cultural evolution* (New York: Norton, 1975).

74 Su Bingqi: „Guanyu chongjian Zhongguo shiqianshi de sikao“ 关于重建中国史前史的思考, in: *Kaogu* 考古 12 (1991), S. 1109–1118.

75 Su Bingqi: *Huaren, long de chuanren, Zhongguoren: Kaogu xungenji* 华人、龙的传人、中国人: 考古寻根记 (Shenyang: Liaoning Daxue Chubanshe, 1994), S. 132–134.

76 Su Bingqi: „Kaogu leixingxue de xin keti. Gei Beida kaogu zhuan ye qiqi, qiba ji tongxue jiangke de tigang“ 考古类型学的新课题——给北大考古专业七七、七八级同学讲课

ausschließlich auf Keramiktypologien. Zhang Zhongpei 张忠培 (1934–2017) hielt die Einbeziehung anderer Fundkategorien ebenfalls für unnötig, da Keramik kulturelle Einflüsse, Entlehnungen und Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung von Handwerkertraditionen anzeige und eine feinchronologische Differenzierung ermögliche.⁷⁷ Yan Wenming 严文明 (geb. 1932) dagegen plädierte dafür, zumindest fünf Kategorien (Siedlungsmuster, Grabformen, Geräte- und Waffenformen, Objekte des täglichen Gebrauchs und Schmuck, Kunstwerke und religiöse Objekte) in Betracht zu ziehen.⁷⁸ Er sah Kultur als die umfassendste Einheit, welche in mehrere Perioden aufgeteilt werden könne, die wiederum in regionale Untergruppen zerfielen.⁷⁹ Yan strebte nicht danach, diese Aufteilung mit vergangenen Prozessen in Verbindung zu setzen, sondern war wie Xia Nai hauptsächlich um eine Systematisierung archäologischen Arbeitens bemüht.

Die meisten Archäologen übernahmen Xia Nais Kulturdefinition, Sus *quxi leixing*-Modell und Fokus auf Lokalentwicklungen sowie Yans Vorschlag der Aufteilung in Perioden und Untergruppen. In der lokal organisierten archäologischen Praxis seit den 1980er Jahren führte diese Herangehensweise zur Entstehung einer kaum überschaubaren Zahl neuer Kulturen, Untergruppen und Perioden, die heftig diskutiert wurden und werden.⁸⁰ Diese Diskussionen beziehen sich ausschließlich auf die Vorgeschichte, während für die historischen Perioden die Verbindung zwischen den Fundstellen im chinesischen Kernland und historisch fassbaren Staaten nicht in Frage gestellt wird. Für die Randgebiete ist es üblich, dortige archäologische Funde mit in historischen Überlieferungen erwähnten ethnischen Gruppen in Verbindung zu setzen. Hier wird vorausgesetzt, dass eine archäologische Kultur einer ethnischen

的提纲, in: *Su Bingqi kaogu xue lunshu xuanji* 苏秉琦考古学论述选集 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1984), S. 235–237, hier S. 237.

77 Zhang Zhongpei: „Yanjiu kaoguxue wenhua xuyao tantao de ji ge wenti“ 研究考古学文化需要探讨的几个问题, in: *Zhongguo beifang kaogu wenji* 中国北方考古文集 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1990), S. 254–261.

78 Yan Wenming: „Guanyu kaoguxue wenhua de lilun“ 关于考古学文化的理论, in: ders.: *Zou xiang ershiyi shiji de kaoguxue* 走向 21 世纪的考古学 (Beijing: San Qin Chubanshe, 1997), S. 78–93.

79 Yan Wenming: „Xin shiqi shidai kaogu yanjiu de liang ge wenti“ 新时期时代考古研究的两个问题, in: *Wenwu* 文物 8.1 (1985), S. 9–15.

80 Zhang Guoshuo 张国硕: „Lun kaoguxue wenhua de mingming fangfa“ 论考古学文化的命名方法, in: *Zhongyuan wenwu* 中原文物 2 (1995), S. 102–107.

Gruppe entspräche. Diese problematische Verbindung von archäologischem Material und ethnischen Gruppen, wie sie in späteren, von zentralchinesischen Autoren verfassten Texten Erwähnung finden, wird von vielen westlichen Archäologen kritisiert;⁸¹ die Zuweisung prähistorischer Funde zu archäologischen Kulturen wird in englischsprachigen Einführungswerken zur Archäologie Chinas jedoch meist kritiklos übernommen.⁸² Dies hat natürlich praktische Gründe, denn ein Verständnis der chinesischen Literatur ist ohne Kenntnis der etablierten Kulturbegriffe nicht möglich, dies trifft aber auch auf die chinesischen Archäologen zu, die sich innerhalb eines etablierten Vokabulars ausdrücken müssen. Problematisch ist, dass die zugrundeliegenden Konzepte nur selten reflektiert werden.

Einer der wenigen chinesischen Archäologen, die den Kulturbegriff in Frage stellen, ist Zhao Hui 赵辉, der betont, archäologische Kulturen seien weder identisch mit früheren Völkern noch mit archäologischen Funden und Befunden, sondern ein Hilfsmittel, um die historische Bedeutung materieller Hinterlassenschaften zu begreifen.⁸³ Um das Material zu verstehen, müsse man sich mit menschlichen Verhaltensmustern beschäftigen. An diesen, den Überlegungen vieler westlicher Archäologen ähnlichen Überlegungen ist bemerkenswert, dass Zhao seine Ausbildung nicht im Ausland, sondern in den 1980er Jahren in Peking abschloss, lange bevor westliche theoretische Texte auf Chinesisch erhältlich waren oder allgemein gelesen wurden.

Dies änderte sich erst Anfang des 21. Jahrhunderts mit der zunehmenden Anzahl chinesischer Archäologen, die Zeit im meist englischsprachigen Ausland verbrachten. Von dort brachten sie theoretische Konzepte wie „social complexity“ und „identity“ mit, und 2004 kam die erste chinesische Übersetzung des Standard Einführungswerks zur Archäologie von Colin Renfrew und Paul Bahn auf den Markt, gefolgt von ihrer Übersicht zu theoretischen Konzepten von 2012.⁸⁴ Dieses Buch erlebte 2015 seine sechste chinesische

81 Falkenhausen: „Historiographic Orientation“, S. 842; Hein: *Burial Record*, S. 35f.

82 Li Liu, Xingcan Chen: *The Archaeology of China. From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Gideon Shelach-Levi: *The Archaeology of Early China. From Prehistory to the Han Dynasty* (New York: Cambridge University Press, 2015).

83 Zhao Hui: „Guanyu kaoguxue wenhua he dui kaoguxue wenhua de yanjiu“ 关于考古学文化和对考古学文化的研究, in: *Kaogu* 考古 7 (1993): S. 620–626.

84 Kelin Lunfuru 科林·伦福儒 [d. i. Colin Renfrew], Baoluo Baen 保罗·巴恩 [d. i. Paul Bahn]: *Kaoguxue. Lilun, fangfa yu shixian* 考古学: 理论、方法与实践 (Beijing:

Auflage und erscheint üblicherweise auf den Leselisten für Studienanfänger der Archäologie in China wie auch im anglophonen Raum. Einführungswerke chinesischer Archäologen diskutieren ebenfalls Theorien in der Archäologie, allerdings mit einem Hauptaugenmerk auf den aus den USA und England stammenden, während theoretisch-methodische Überlegungen aus anderen Ländern (inklusive China!) kaum Erwähnung finden.⁸⁵ In ihrem Fokus sind die chinesischen Einführungen jedoch deutlich anders. Renfrews und Bahns anglozentrische Darstellung nimmt theoretische Entwicklungen in Zentral-europa kaum zur Kenntnis; Typologie wird daher nur kurz erwähnt, und Kulturkonzepte oder der Zivilisationsbegriff spielen keine Rolle. In chinesischen Einführungen sind dagegen Typologie, Kultur und Zivilisation ganz zentrale Begriffe.

Die Einführung von Luan, Fang und Jin definiert Kultur klar als materiellen Ausdruck einer Identitätsgruppe und betont wie Xia Nai und Yan, dass eine weite Bandbreite an Funden und Befunden bei der Kulturdefinition miteinbezogen werden müsse, dass dies aber nur selten geschehe.⁸⁶ Stattdessen verlasse man sich oft auf Keramiktypen, weil andere Funde und Befunde nicht in ausreichender Zahl vorlägen. Dies sei oft unumgänglich, aber es sei dennoch unzulässig, einen einzigen Objekttyp zur Kulturdefinition zu verwenden.⁸⁷ Sie diskutieren auch Sus *quxi leixing*-Modell und die Entstehung der chinesischen Zivilisation, wobei sie das neoevolutionistische Entwicklungsmodell unhinterfragt akzeptieren.

Chen Chuns 陈淳 (geb. 1948) Einführung beleuchtet bisherige Herangehensweisen an das Kultur- und Zivilisationskonzept in China deutlich kritischer.⁸⁸ Zwar akzeptiert auch er Xia Nais Kulturdefinition, fordert aber differenzierte typologische Arbeit, die zwischen morphologischen Typen, Funktionstypen und chronologischen Typen unterscheidet. Er geht also nicht

Wenwu Chubanshe, 2004); *Kaoguxue. Guanjian gainian* 考古学：关键概念 (Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe, 2012); im Englischen: *Archaeology. Theories, Methods, and Practice* (London: Thames and Hudson, 1996) bzw. *Archaeology. The Key Concepts* (London: Routledge, 2004).

85 Luan Fengshi 栾丰实, Fang Hui 方辉, Jin Guiyun 靳桂云: *Kaoguxue lilun, fangfa, jishu* 考古学理论·方法·技术 (Beijing: Wenwu Chubanshe, 2002); Chen Chun 陈淳: *Kaoguxue de lilun yu yanjiu* 考古学的理论与研究 (Shanghai: Xuelin Chubanshe, 2003).

86 Luan/Fang/Jin: *Kaoguxue*, S. 94–115.

87 Chen Chun und Chen Shengqian betonen dies ebenfalls.

88 Chen: *Kaoguxue*, vor allem S. 156–169 und S. 516–539.

davon aus, dass nur eine richtige Typologie existiere, die sich automatisch aus dem archäologischen Material ergibt, sondern meint, dass man je nach Fragestellungen verschiedene Typologien entwickeln müsse. Verschiedene Modelle zu den Ursprüngen der chinesischen Zivilisation werden ebenfalls behandelt, wobei Chen Chun die schwache theoretische Basis solcher Diskussionen in China kritisiert. Zu dieser kritisch-reflektierten Haltung ist auch anzumerken, dass Chen Chun seine Promotion in Kanada abgeschlossen und sich somit zwangsläufig mit englischsprachiger theoretischer Literatur beschäftigt hat.

Dasselbe gilt für Chen Shengqian 陈胜前 (geb. 1972), der ein Schüler Binfords und mit prozessualen Theorien daher sehr vertraut ist. Im Gegensatz zu seinem Lehrer betont Chen die Wichtigkeit von Kulturkonzepten zumindest für die chinesische Archäologie, für die sie ein unerlässliches Werkzeug bei der Rekonstruktion der Vorgeschichte seien.⁸⁹ Er hält den Anwendungsbereich jedoch für eingeschränkt. Bei paläolithischem Material seien mangels komplexer Siedlungsbefunde keine Kulturen, wohl aber Steingerätetraditionen identifizierbar, und in historischen Perioden seien Unterschiede in der materiellen Kultur durch soziale und nicht kulturelle Differenzierung bedingt. Das archäologische Kulturkonzept sei also nur auf prähistorische sesshafte Gruppen anwendbar; diese agierten als soziale Handlungseinheiten, könnten aber nicht mit ethnischen Gruppen gleichgesetzt werden. Chen schlägt ein komplexes Kulturverständnis vor, das auch nichtmaterielle Aspekte miteinbezieht und deren Ausdruck in materiellen Hinterlassenschaften durch *middle-range theories* identifiziert. Zudem fordert er eine konzeptuelle Befreiung des archäologischen Denkens und einen Theorienpluralismus. Auf diesen sehr begrüßenswerten Vorschlag hat es aber anscheinend keine direkte Reaktion gegeben.

Typischer sind wohl die Sichtweisen Wang Weis 王巍 (geb. 1954) und Zhao Chunqings 赵春青 (geb. 1964), die beide in China ausgebildet wurden.⁹⁰ Sie folgen dem etablierten Kulturkonzept, erweitern dieses aber, wohl

89 Chen Shengqian: „Kaoguxue de wenhuaguan“ 考古学的文化观, in: *Kaogu* 考古 10 (2009), S. 59–67; „Kaoguxue yanjiu de ,touwu jianren““ 考古学研究的“透物见人”, in: *Kaogu* 考古 10 (2014), S. 61–67.

90 Zhao Chunqing: „Lun kaoguxue wenhua ji qi mingming de ji ge wenti“ 论考古学文化及其命名的几个问题, 08.02.2008, *Zhongguo kaogu* 中国考古, http://www.kaogu.cn/cn/xueshuyanjiu/yanjiuxinlun/xinfangfa_xinsilu/2013/1025/36077.html (Zugriff am 18.07.2017);

als Antwort auf in der theoretischen westlichen Literatur diskutierte Probleme.⁹¹ Beide gehen davon aus, archäologische Kulturen seien räumlich wie zeitlich klar abgrenzbare Spuren menschlicher Handlungen, die mit prähistorischen Gemeinschaften eng verbunden seien, betonen aber, dass archäologische Kulturen und die zugrundeliegenden Gruppen komplex und in ständiger Veränderung begriffen seien. Wang meint, eine ethnische Gruppe könne sich nacheinander in mehreren archäologischen Kulturen ausdrücken, die dann als Phasen zu bezeichnen seien. Ebenso könne eine ethnische Gruppe das Objektrepertoire einer anderen übernehmen. Grabritus, Wirtschaftsformen und Hausformen blieben aber in beiden Fällen gleich, und die entsprechenden Gruppen könnten daher eindeutig identifiziert werden. Entsprechend meint er, archäologische Gruppen ließen sich mit den in überlieferten Texten erwähnten ethnischen Gruppen in Verbindung bringen.⁹²

Wie schon Xia Nai betonen beide die Bedeutung einer standardisierten Terminologie und schlagen Perioden, Gruppen und Typen umfassende Modelle vor, die sich aber deutlich unterscheiden. Für Wang stehen die Extreme von in Gräbern fassbarer sozialer Ausdifferenzierung auf der einen und mit Clans identifizierbaren Kulturkreisen auf der anderen im Zentrum, während sich Zhao auf archäologisch eindeutig identifizierbare Größen wie Objekttypen, Zeitabschnitte und Siedlungsgruppen konzentriert. Zhaos Herangehensweise erinnert interessanterweise an K. C. Chang (Zhang Guangzhi 张光直, 1931–2001), dessen Arbeiten – obgleich seit 2002 auf Chinesisch erhältlich – in China kaum rezipiert werden.⁹³ In einer englischen Publikation hatte Chang bereits 1958 betont, Kulturen seien beständigem Wandel unterlegen und daher archäologisch schwer zu fassen. Stattdessen solle man sich

Wang Wei: „Kaoguxue wenhua ji qi xiangguan wenti tantao“ 考古学文化及其相关问题探讨, in: *Kaogu* 考古 12 (2014), S. 64–76.

91 Ganz klar ist die Inspirationsquelle nicht. Beide erwähnen in der Einleitung ihrer Artikel einige frühe westliche Archäologen (Childe, Tylor) sowie ins Chinesische übersetzte oder auf Chinesisch verfasste Überblickswerke zur Theoriegeschichte. Im Diskussionsteil erklären sie jedoch nicht, von welchem Theoretiker welche Ideen übernommen wurden.

92 Wang: „Kaoguxue“, S. 73.

93 Chang war in Peking aufgewachsen, lehrte aber in den USA. Zu seiner Biographie siehe Lothar von Falkenhausen: „Kwang-Chih Chang“, in: *Artibus Asiae* 61 (2001), S. 120–138.

auf soziale Gruppen und Siedlungsgemeinschaften konzentrieren, die archäologisch klar erkennbar seien.⁹⁴ Innerhalb der Siedlungen könne man Mikro- und Makrostrukturen identifizieren, die über vergangene Sozialsysteme Auskunft gäben.⁹⁵ Wang und Zhao könnten in Changs Publikationen also einen Kompromiss zwischen ihren Sichtweisen finden. Gleichzeitig bildet Chang eine Brücke zwischen Theorie und Praxis, denn er steht dem Kulturkonzept zwar kritisch gegenüber, sieht in theoriegestütztem typologischen Arbeiten und Lokalanalysen jedoch einen gangbaren Weg, um von archäologischem Material auf vergangene Sozialstrukturen und menschliche Handlungen zu schließen.⁹⁶ Eine erneute Lektüre Changs von Seiten chinesischer Archäologen könnte also nützlich sein.

Zusammenfassung und Ausblick

Wie im Vorangegangenen deutlich wurde, sind die vielfältigen Probleme des Kulturbegriffs sowohl im Westen als auch in China heftig diskutiert worden, eine ideale Lösung für das Spannungsverhältnis zwischen den Erfordernissen der archäologischen Praxis und theoretischen Ansprüchen steht jedoch nach wie vor aus. Hauptursache dürfte sein, dass die Ansichten zum Kulturbegriff und dessen Nutzen stark von den Rahmenbedingungen archäologischen Arbeitens abhängen, politischen wie praktischen, und auch von allgemeinen geistesgeschichtlichen Strömungen. Im deutschen Sprachraum haben das „Kossinna-Syndrom“, eine lange Tradition typo-chronologischer Arbeit und die von staatlicher Seite regulierte Feldforschung zu einer oft theoriefernen archäologischen Praxis geführt. Der Kulturbegriff ist dabei allgegenwärtig, wird aber selten hinterfragt. Ähnlich sieht es in China aus, wo Feldforschung ebenfalls staatlich organisiert, wenn auch lokal geleitet wird und sich auf chronologische Fragen und Typologien konzentriert, ohne das theoretische Grundgerüst zu überdenken.

94 K. C. Chang: „Study of the Neolithic Social Grouping: Examples from the New World“, in: *American Anthropologist* 60 (1958), S. 324.

95 K. C. Chang: *Rethinking Archaeology* (New York: Random House, 1967), in chinesischer Übersetzung: *Kaoguxue. Guanyu qi ruogan jiben gainian he lilun de zai sikao* 考古学: 关于其若干基本概念和理论的再思考 (Shenyang: Liaoning Jiaoyu Chubanshe, 2002).

96 Zu Changs theoretischen Ansätzen zur Typologie siehe Hein: *Typology*, S. 40–50.

Während Eggert für die deutsche Archäologie bereits 1978 feststellte, dass man bereits ein ausreichend stabiles typo-chronologisches Grundgerüst habe, um sich nun kulturwissenschaftlich-theoretischen Fragen zuzuwenden, ist diese grundlegende Arbeit in China noch nicht abgeschlossen. Die weitverbreitete Forderung nach standardisierten Arbeitsweisen und einheitlicher Terminologie unter Auslassung kontrovers diskutierter Theoriefragen ist daher verständlich. Dennoch ist es ein Trugschluss zu glauben, man könne auf neutrale Weise ein Chronologiesystem etablieren und sich später um theoretische Fragen kümmern. Die kaum überschaubare Anzahl an verschiedenen Kulturnamen und Chronologien, die in China seit den 1980er Jahren wie Pilze aus dem Boden geschossen sind, macht deutlich, dass es nicht die eine Typologie oder Kulturabgrenzung gibt, die „natürlich“ aus dem Material hervorgeht, sondern dass Fragestellung, zugrundeliegende Kulturtheorien und Art und Umfang des zur Verfügung stehenden Materials das Ergebnis entscheidend beeinflussen. Wie Hachmann anmerkte, sind Kulturtheorien allgegenwärtig; eine Diskussion dieser Grundannahmen ist also nach wie vor dringend nötig.

In einer solchen Diskussion würden unter anderem die unterschwelligsten Probleme der in China nach wie vor allgemein üblichen ethnischen Deutung klar werden, ebenso wie deren möglicher (und realer) politischer Missbrauch. Im deutschen Sprachraum wie in China würde die theoretische Einbettung zudem in Erinnerung rufen, was eigentlich das Ziel archäologischen Arbeitens ist. Chronologien sind schließlich kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, um vergangene soziale, politische, kulturelle und wirtschaftliche Strukturen und Prozesse zu rekonstruieren. Im Sinne einer Beteiligung der Archäologie an den Kulturwissenschaften ist zudem das Verhältnis zwischen Mensch, Umwelt und Objekt wichtig, wobei der Mensch als Individuum sowie als Gruppe im Fokus stehen kann.

Hier können auf der Basis materieller Hinterlassenschaften definierte archäologische Kulturen als Grundlage und allgemein verstandenes Vokabular in Diskussionen zu prähistorischen Vorgängen dienen. Solange klar ist, dass sie nur Werkzeug sind und ihr Verhältnis zu prähistorischen menschlichen Handlungen und Identitätsgruppen für jeden Fall neu überdacht werden muss, können theoretisch untermauerte archäologische Kulturkonzepte nützlich sein. Ihr Nutzen hängt aber auch von Fragestellung und Material ab. Hat man es mit von nichtsesshaften Gruppen weit in der Landschaft verstreuten Steingeräten zu tun oder arbeitet mit Keramik, so sind Begriffe wie Techno-

komplex (siehe Chen Shengjian) angemessener als Kulturnamen, die eine nicht vorhandene Homogenität suggerieren. Es ist zudem immer möglich, sich auf einzelne Siedlungen oder Gräberfelder zu konzentrieren (siehe Chang), da diese als abgrenzbare Gemeinschaften klar angesprochen und in ihrer Binnenstruktur untersucht werden können. Die Ergebnisse solcher Untersuchungen müssen in den breiten Zusammenhang regionaler und überregionaler Entwicklung gestellt werden, und hier kann der archäologische Kulturbegriff nützlich sein, vor allem in China, da dort Kulturnamen zum allgemein anerkannten archäologischen Vokabular gehören. Schließlich will man verstanden werden, denn nur so sind akademischer Austausch und Erkenntnisgewinn möglich. Es ist zu hoffen, dass ein solcher Austausch zwischen Forschern vielerlei theoretischer Ausrichtungen und Institutionen stattfindet, wie Chen Chun es vorschlägt. Ob eine solch offene Diskussion im heutigen China möglich sein wird, bleibt jedoch abzuwarten.

Göttliche Gaben – Xiwangmu als Überbringerin von Jade in chinesischen Textquellen von der Han- bis zur Song-Dynastie

Andrea Kreuzpointner

The goddess Xiwangmu – commonly referred to as the Queen Mother of the West – has been present in Chinese literature and art for well over 2,000 years. In the course of time, her general appearance was subject to constant change, but her main feature remained the same: she is depicted as the bestower of longevity. Longevity can be attained by those who receive the elixir or (in later times) the peaches of immortality from her hands. While both forms are well-documented in texts and objects of art, there is one textual tradition that has not been closely examined yet: Xiwangmu as the bearer of jade to Emperor Shun, the legendary ruler of ancient China. This article tries to trace the relationship between Xiwangmu and one of the most important materials in Chinese decorative arts: jade.

Gegenstand der Untersuchung und Methodik

Die Darstellungen der Königinmutter des Westens (Xiwangmu 西王母) in Gräbern der Han- 漢 (221 v. Chr.–220 n. Chr.) sowie der Wei- 魏 (220–265), Jin- 晉 (265–419) und der Nördlichen und Südlichen Dynastien (*Nanbeichao* 南北朝, 420–589) gehören – vor allem in der chinesischen Forschung – zu den umfassend bearbeiteten Themenbereichen. Basis der Bearbeitung und der ikonographischen Entschlüsselung war stets die Analyse der schriftlichen Erwähnungen in den klassischen chinesischen Texten, in welchen sich die unterschiedlichsten Aussagen und Beschreibungen zu Xiwangmu finden.¹ Von der Han- bis zur Qing-Dynastie (清, 1644–1911) ist ihre

1 So wird Xiwangmu zum Beispiel in Kapiteln des *Liezi* 列子, des *Zhuangzi* 莊子, des *Huainanzi* 淮南子 und des *Bowuzhi* 博物志 erwähnt. Für eine Übersicht und kurze Zusammenfassung dieser Werke siehe Manfred W. Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens. Xiwangmu in alten Dokumenten Chinas* (Bochum: projekt verlag, 1999). Zur Ikonographie Xiwangmus in der Grabkunst siehe zum Beispiel Li Song 李淞: *Lun Handai yishu zhong de Xiwangmu tuxiang* 论汉代艺术中的西王母图像 (Changsha: Hunan Jiaoyu Chubanshe, 2000) und Wu Hung: *The Wu Liang Shrine. The Ideology of Early Chinese Art* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

Gestalt einem konstanten Wandel unterworfen, wobei sie stets als die Göttin der Unsterblichkeit verstanden wurde. Diese verlieh sie in der Han-Dynastie durch das Elixier der Unsterblichkeit, welches spätestens ab dem vierten Jahrhundert n. Chr. von den „Pfirsichen der Unsterblichkeit“ (*xiantao* 仙桃 oder *pantao* 蟠桃) abgelöst wurde.²

Die in diesem Beitrag zu bearbeitenden Textstellen aus dem *Shanhai jing* 山海經, der *Neutextausgabe der Bambusannalen* (*Jinben zhushu jinian* 今本竹書紀年), dem *Lunheng* 論衡, dem *Da Dai liji* 大戴禮記, dem *Zhonglun* 中論, dem *Yongcheng jixian lu* 庸城集仙錄 und dem *Taiping yulan* 太平御覽 gehören in der bisherigen Forschung zu den vernachlässigten Quellen, möglicherweise aufgrund der fehlenden Abbildungen, welche den Textstellen entsprechen oder entsprechen könnten. Von der westlichen Forschung vor dem Hintergrund der Frage, ob es sich bei Xiwangmu um eine weltliche Herrscherin oder eine Gottheit handelt, meist oberflächlich behandelt,³ berichten diese Texte von der Übergabe eines Jadestückes durch Xiwangmu an den mythischen Herrscher Shun 舜, einem der idealisierten Urkaiser Chinas, welche im Zeitraum von 2800 bis 2000 v. Chr. regiert haben sollen.⁴ Zusätzlich dazu sollen auch Textstellen betrachtet werden, welche ganz allgemein einen Bezug zwischen Xiwangmu und Jade sowie Xiwangmu und Shun herstellen.

In diesem Beitrag wird davon ausgegangen, dass Xiwangmu in den zu behandelnden Texten als *shen* 神 – ein göttliches Wesen – verstanden wurde. Durch die Analyse von Textstellen, welche Xiwangmu in Verbindung mit

2 Suzanne E. Cahill: *Transcendence and Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1993) sowie Xiao Dengfu 蕭登福: *Xiwangmu xinyang yanjiu* 西王母信仰研究 (2 Bde., Taipei: Xinwenfeng Chuban Gongsi, 2011).

3 Siehe Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 60f., und Riccardo Fracasso: „Holy Mothers of Ancient China“, in: *T'oung Pao* 74 (1988), S. 1–46, hier S. 5f.

4 Er soll von vorbildhafter Kindespietät (*xiao* 孝) gewesen sein und wurde daraufhin durch den mythischen Herrscher Yao 堯 zu seinem Nachfolger bestimmt. Er galt weiterhin als der perfekte Herrscher, welcher seinen Untertanen eine angenehme Existenz in einem harmonischen Reich ermöglichte. Siehe Wolfgang Münke: *Mythologie der chinesischen Antike* (Frankfurt: Peter Lang, 1998), S. 302, sowie Sarah Allan: *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), S. 32. Charles Le Blanc und Rémi Matthieu geben die traditionellen Lebensdaten Shuns mit 2257–2208 v. Chr. an. Siehe *Philosophie taoistes II. Huainanzi* (Paris: Gallimard, 2003), S. 150.

dem chinesischen Kulturgut Jade erwähnen, soll herausgearbeitet werden, welche Bedeutung und Funktion die Jade in den Textstellen einnimmt und was dies für die Sicht auf Xiwangmu selbst und den Urkaiser Shun bedeuten könnte. Die zu untersuchenden Textstellen stammen aus den Dynastien Han bis Song (宋, 960–1279).

Xiwangmu und Jade im Shanhai jing

Das *Shanhai jing* (Klassiker der Berge und Meere) beschreibt als Werk in 18 Büchern⁵ geographische Gegebenheiten wie Flüsse, Flussmündungen, Berge und Meere innerhalb und außerhalb Chinas. Doch bleibt es nicht auf die rein geographische Beschreibung begrenzt, es berichtet in allumfassender Weise über Mythologie, Religion, Flora, Fauna, Medizin und Mineralien. Somit spiegelt es auch den Glauben und die Weltsicht der Zeit seiner Kompilierung wider, einer langen Zeitspanne von den Streitenden Reichen (*Zhanguo* 戰國, 453–221 v. Chr.) bis zur westlichen Han-Dynastie (*Xi Han* 西漢, 206 v. Chr.–9 n. Chr.).⁶ Darüber hinaus wird der Leser auch über allerlei seltsame Wesen und Menschen informiert, welche an fernen Orten zuhause sind.⁷ Somit wird es zu einer Art kosmographischem Werk von enzyklopädischem Charakter, dessen Absicht, Sinn und Ziel allerdings bis heute im Verborgenen bleiben. In der chinesischen Forschung wird vom *Shanhai jing* als einer naturwissenschaftlichen Enzyklopädie gesprochen, welche die Beschreibung der Natur direkt mit der Mythologie zu verknüpfen vermag.⁸ Auch der Umstand der anonymen Autorenschaft und die lange Zeit der

5 Dieses ist die bis heute überlieferte Ausgabe, welche auf das 13. Jahrhundert zurückgeht. Siehe Anne Birrell: *The Classic of Mountains and Seas* (London: Penguin Classics, 1999), S. xl.

6 Richard E. Strassberg: *A Chinese Bestiary. Strange Creatures from the Guideways through Mountains and Seas* (Berkeley: University of California Press, 2002), S. xvii.

7 Käte Finsterbusch: „Shan-Hai-Ching, Buch 13. Das Buch vom Osten innerhalb des Meeres“, in: Johannes Schubert, Ulrich Schneider (Hrsg.): *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (Leipzig: Harrassowitz, 1954), S. 103–118.

8 Zhongguo *Shanhai Jing* Xueshu Taolunhui 中国山海经学术讨论会 (Hrsg.): *Shanhai jing xintan* 山海经新探 (Chengdu: Sichuan Sheng Shehui Kexueyuan Chubanshe, 1986), S. 7.

Kompilierung,⁹ welche sich vermutlich über fünf Jahrhunderte (vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr.)¹⁰ erstreckte und wahrscheinlich hauptsächlich in der Han-Dynastie erfolgte, erschweren den Weg zu einem tieferen Verständnis.

Im zweiten Buch dieses Werkes mit dem Titel *Xishan jing* 西山經 („Das Buch von den Westbergen“), welches vermutlich eine der ältesten Erwähnungen Xiwangmus beinhaltet, wird diese zweimal mit Jade in Verbindung gebracht:

[Begibt man sich] wiederum 350 *li* gen Westen, so findet sich dort der sogenannte Jadeberg, der Wohnort Xiwangmu. Xiwangmu ähnelt einem Menschen, sie hat einen Leopardenschwanz und Tigerzähne und ist gut im Pfeifen; auf dem zerzausten Haar trägt sie einen *sheng* [als Kopfschmuck].¹¹

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝。¹²

Diese Textstelle des *Shanhai jing* ist eine der wenigen Textquellen, welche Xiwangmu nicht auf dem Kunlun 崑崙,¹³ sondern auf dem Jadeberg (Yu Shan 玉山) verortet. In seinem Kommentar zum *Shanhai jing* aus der Jin-Dynastie nimmt Guo Pu 郭璞 (276–324) an, dass „dieser Berg aufgrund seiner vielen Jadesteine diesen Namen trägt“ (此山多玉石因以名).¹⁴ Da das Kunlun-Gebirge als Jadeabbaugebiet bekannt war, könnte „Jadeberg“

9 Bis ins 18. Jahrhundert wurde, wenn auch schon mit deutlichen Zweifeln, davon ausgegangen, dass der mythische Urkaiser Yu 禹 zusammen mit seinem Beamten Boyi 伯益 der Autor des *Shanhai jing* war und dieses verfasste, nachdem er die Fluten gebändigt hatte. Siehe Birrell: *The Classic of Mountains and Seas*, S. i, sowie Strassberg: *A Chinese Bestiary*, S. 4.

10 Birrell: *The Classic of Mountains and Seas*, S. xl.

11 Der *sheng* ähnelt in Darstellungen einem Spinnwirtel, einem an der Spindel befestigten Schwunggewicht. Für genauere Erläuterungen siehe Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 35, sowie Kominami Ichirō 小南一郎: „Seiōbo to tanabata denshō“ 西王母と七夕傳承, in: *Tōhō gakuhō* 東方學報 (*Journal of Oriental Studies*) 46 (1974), S. 42.

12 Yuan Ke 袁珂: *Shanhai jing jiaoyi* 山海經校譯 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1985), S. 31.

13 Im *Zhuangzi* wird Xiwangmu ebenfalls nicht dem Kunlun, sondern dem Shaoguang zugeordnet: „Xiwangmu erhielt es [das Dao] und bezog ihren Sitz auf dem Shaoguang“ (西王母得之，坐乎少廣). Siehe Zhuang Zhou 莊周: *Zhuangzi* 莊子 (*Sibu beiyao zibu* 四部備要子部 [152], Shanghai: Zhonghua Shuju, 1936), Bd. 6, S. 3 [fol. 6a].

14 Guo Pu 郭璞: *Shanhai jing* 山海經, in: *Jingxuntang congshu benyingyin* 經訓堂叢書本影印, *di 1 han* 第一函 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1965), fol. 2.18b.

möglicherweise als alternativer Name für den Kunlun angenommen werden. Dagegen spricht allerdings, dass außer dem Kunlun oder Hetian 和田 in Xinjiang 新疆 noch andere Jadevorkommen¹⁵ bekannt waren, welche sich nicht im Westen befanden, wie Lantian 藍田 im heutigen Shanxi 陝西, dem Du Shan 獨山 in Henan 河南 und Xiuyan 岫岩 in Liaoning 遼寧.¹⁶

Weiterhin beschreibt diese Textstelle, dass Xiwangmu auf ihrem zerzausten Haar einen sogenannten *sheng* trägt. Dieser diente als Identifikationssymbol Xiwangmus während der Han-Dynastie. Yang Xipeng 楊錫彭 vermutete in seiner Übertragung des *Shanhai jing* ins moderne Chinesisch, dass es sich bei *sheng* um einen Jadekopfschmuck für Frauen handelt.¹⁷ Somit besteht im *Shanhai jing* eine enge Beziehung zwischen Xiwangmu und Jade, wobei unklar bleibt, welche Funktion diese einnimmt.

Hinweise auf ein Treffen Xiwangmus mit Shun

Folgende Erwähnung eines Besuchs Xiwangmus am Hof des Shun findet sich in der *Jinben zhushu jinian* („Neutextausgabe der Bambusannalen“) im Kapitel über den mythischen Herrscher Shun, „Di Shun Youyu shi“ 帝舜有虞氏 („Kaiser Shun, mit Sippennamen Youyu“):

15 Der deutsche Begriff Jade bezeichnet meist Jadeit und Nephrit. Die chinesische Entsprechung für Jade, *yu* 玉, kann daneben auch noch weitere Mineralien mit einschließen, wie z. B. Serpentinjade und Bavenit sowie Mineralmischungen. Siehe Paola Demattè: „The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archeology“, in: *Journal of Social Archeology* 6.2 (2006), S. 202–226, hier S. 209. Im vorliegenden Aufsatz wird *yu* zwar als Jade wiedergegeben, soll hierbei aber alle Mineralien mit einschließen, nicht nur Jadeit und Nephrit, da nicht genau nachvollzogen werden kann, auf welche Mineralien das Schriftzeichen *yu* in den klassischen Texten genau Bezug nahm.

16 Gu Fang, Li Hongjuan (Übers. Tony Blishen): *Chinese Jade. The Spiritual and Cultural Significance of Jade in China* (Shanghai: Shanghai Press and Publishing Development Company, 2013), S. 19. Der *sheng* könnte eine glücksverheißende Bedeutung tragen sowie die Trägerin möglicherweise befähigen, kosmische Strukturen zu weben und zu erhalten. Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 34–36.

17 Yang Xipeng 楊錫彭: *Xinyi Shanhai jing* 新譯山海經 (Taipei: Sanmin Shuju, 2007), S. 43. Auch Zhou Xun 周汛 beschreibt den *sheng* als einen Kopfschmuck, welcher von Frauen in den Dynastien Han und Wei getragen wurde und aus den Materialien Jade, Metall oder Stoff bestand. Archäologische Funde in Korea belegen die Existenz des *sheng*. Siehe Zhou Xun, Gao Chunming 高春明: *Zhongguo gudai fushi fengsu* 中国古代服饰风俗 (Shanghai: Xuelin Chubanshe, 1997), S. 84.

Im neunten Jahr kam Xiwangmu an den Hof.

九年，西王母來朝。¹⁸

In seinem *Jizhu* 集注 („Sammlung der Kommentare“) führte Chen Shi 陳詩 (1748–1826) zu dieser in den *Bambusannalen* enthaltenen Textstelle Zitate aus dem *Da Dai liji* und dem *Song shu furui zhi* 宋書符瑞志 („Abhandlungen über gute Omen und Glücksverheißungen in den Dokumenten der Song[-Dynastie]“) an:

Shun erbte die himmlische Wirkkraft von Yao; Xiwangmu kam, um diesem ein weißes Jade-*guan* darzubringen.

舜以天德嗣堯西王母來獻其白瑄。

sowie

Xiwangmu brachte ein weißes *huan* und ein Jade-*jue* dar.

西王母獻白環玉玦。¹⁹

und setzt damit diese – in anderen Werken überlieferten – Textstellen, welche über Xiwangmu und Shun berichten, in Zusammenhang mit den *Bambusannalen*. Die *Bambusannalen* berichten nur von einem Besuch Xiwangmus am Hof Shuns, aber nicht von der Darbringung von Jade oder anderen Geschenken.

Auch Chen Fengheng 陳逢衡 (1778–1855) schreibt in der Qing-Dynastie zu dieser Textstelle:

In der ursprünglichen Kommentierung heißt es: ‚Bei Xiwangmus Ankunft am Hof schenkte sie einen weißen Jadereif (*huan*) und einen geschlitzten Jadereif (*jue*)‘.

原註西王母之來朝獻白環玉玦。²⁰

Unklar bleibt, auf welchen „ursprünglichen“ Kommentar hier Bezug genommen wird, mit aller Wahrscheinlichkeit aber auf den verlorengegangenen

18 Nivison: *The Riddle of the Bamboo Annals*, S. 133.

19 Lei Xueqi 雷學淇: *Zhushu jinian* 竹書紀年 (*Siku weishoushu jikan* 四庫未收書輯刊 3.12, Beijing: Beijing Chubanshe, 1997), S. 221.

20 Chen Fengheng 陳逢衡: *Zhushu jinian jizheng* 竹書紀年集證 (*Xuxiu Siku quanshu* 續修四庫全書, *Shibu* 史部, *Biannian lei* 編年類 335, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), S. 84.

Kommentar des Shen Yue 沈約 (441–513) aus der Liang-Dynastie (梁, 502–557).

Das *Lunheng* („Abwägen der Meinungen“)²¹ ist ein von Wang Chong 王充 (ca. 27–ca. 97) verfasstes Werk über Philosophie, Geschichte, Literatur und Naturwissenschaften, in dessen Ausführungen oft Kritik und Polemik mitschwingt.²² Im Kapitel „Wuxing pian“ 無形篇 („Formlos“)²³ wird ebenfalls von einer Begegnung Xiwangmus mit Shun berichtet:

Yu und Yi²⁴ trafen Xiwangmu und sprachen nicht davon, dass sie Haare und Federn habe.

禹、益見西王母，不言有毛羽。²⁵

Somit geben sowohl die *Bambusannalen* als auch das *Lunheng* Auskunft über eine Begegnung Xiwangmus mit dem mythischen Herrscher Shun, ohne jedoch eine Verbindung mit Jade herzustellen.

21 Michael Loewe übersetzt den Titel mit „Disquisitions“ oder „Discourse“. Siehe Michael Loewe (Hrsg.): *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society for the Study of Early China, 1993), S. 309. Nicolas Zufferey gibt die französische Übersetzung „Discussions critiques“. Siehe Wang Chong (Übers. Nicolas Zufferey): *Discussions critiques. Traduit du chinois, présenté et annoté par Nicolas Zufferey* (Paris: Gallimard, 1997). Marc Kalinowski gibt den Titel wiederum als „Balance des Discours“ wieder. Siehe Wang Chong (Übers. Marc Kalinowski): *Balance des discours* (Paris: Les Belles Lettres, 2011).

22 Wang: *Discussions critiques*, S. 7. Wang Chong blieb zeitlebens ohne einen einflussreichen und wichtigen Posten in der Verwaltung und verbrachte den Großteil seines Lebens in einem Dorf im Gebiet der heutigen Provinz Zhejiang 浙江, wobei nicht viel mehr über sein Leben bekannt ist. Siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 309f.

23 Von Nicolas Zufferey als „Des métamorphoses“ wiedergegeben. Siehe Wang: *Discussions critiques*, S. 26.

24 Yi (auch Boyi 伯益、伯夷、伯翳、柏翳) war ein Minister des Yu. Siehe Sarah Allan: *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981), S. 57.

25 Wang Chong: *Lunheng (Sibu beiyao 四部備要, Zibu 子部, Taibei: Zhonghua Shuju, 1988), fol. 1.10a.*

*Xiwangmu als Überbringerin von
Jade in Texten der Han-Dynastie*

Es existieren mehrere Textstellen, in denen von der Darbringung weißer Jade durch Xiwangmu zur Zeit des mythischen Herrschers Shun berichtet wird. Untersucht werden sollen an dieser Stelle Textstellen aus dem *Da Dai liji*, dem *Zhonglun* sowie dem *Yongcheng jixian lu* und dem *Taiping yulan*. In diesen Textstellen übergibt Xiwangmu meist ein Musikinstrument (*guan* 琯), einen Jadereif (*huan* 環) oder einen Jadereif mit Aussparung (*jue* 玦). Es wird oftmals nicht spezifiziert, an wen die Jade übergeben wird, aber in nahezu allen Fällen ist die Jade weiß. Diese Farbe wird, wie Xiwangmu selbst, mit der Himmelsrichtung Westen assoziiert. Dies soll hier aber nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Das nach Dai De 戴德 benannte *Da Dai liji* wurde vermutlich im ersten Jahrhundert v. Chr. verfasst.²⁶ Der zu dieser Zeit lebende Dai De war einer der vier Schüler des Hou Cang 候倉, welcher sich der Bewahrung und der weiteren Überlieferung der Inhalte des Klassikers *Yili* 儀禮 („Etikette und Riten“) widmete.²⁷ Das *Da Dai liji* versammelt Texte über Riten aus der Zeit der Qin- und Han-Dynastie.²⁸ Der überlieferte Kommentar zum Werk stammt von Lu Bian 廬辯 (519–557),²⁹ die erste gedruckte Ausgabe aus der Song-Zeit.³⁰

Im Kapitel „Shaoxian“ 少閒 („Ein wenig Müßiggang“) findet Xiwangmu neben den mythischen Herrschern Tang, Yao, Shun und Yu Erwähnung.

26 Matthias Richter ordnet das Werk den Ritentexten zu und erachtet Ulrich Ungers Übersetzung „Aufzeichnungen über die Riten [in der Fassung] des Älteren Dai“ als die passendste. Siehe Matthias Richter: *Guan ren. Texte der altchinesischen Kultur zur Charakterkunde und Beamtenrekrutierung* (Bern: Lang, 2005), S. 29.

27 Zum *Yili* siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 456, sowie Richter: *Guan ren*, S. 29.

28 Huang Huaixin 黄怀信: „*Da Dai liji chuanben yuanliu kao*“ ‘大戴礼记’ 传本源流考, in: *Zhongguo dianji yu wenhua* 中国典籍与文化 52.1 (2005), S. 4–9, hier S. 4.

29 Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 456f. In der Han-Dynastie könnte ein nicht mehr erhaltener Kommentar von Liu Xi 劉熙 (ca. 200 n. Chr.) existiert haben. Siehe Richter: *Guan ren*, S. 31.

30 Dai De: *Da Dai liji (Sibu congkan chubian* 四部叢刊初編, Shanghai: Shanghai Shangwu Yinshuguan, 1967), Bd. 10, S. 76 [fol. 11.60a]. Zu einer ausführlichen Erläuterung der verschiedenen Ausgaben von der Zeit Lu Bians bis zur Qing-Dynastie siehe Huang Huaixin: „*Da Dai liji chuanben yuanliu kao*“, S. 6–8.

Nach einer Aufzählung der Fähigkeiten, welche die als „Urkaiser“ bezeichneten Herrscher zu ihrer außergewöhnlichen Macht befähigten und einem Lobgesang auf deren Heldentaten heißt es dort weiterhin:

Shun erbt die himmlische Wirkkraft von Yao. [...] Es gab niemanden, der ihm nicht folgte und sich unterwarf; Xiwangmu kam, um diesem ein Musikinstrument *guan* aus weißer Jade darzubringen.

舜以天德嗣堯，……莫不率俾，西王母來獻其白琯。³¹

In dieser Aussage wird nicht spezifiziert, ob es sich bei Xiwangmu um eine Herrscherin oder eine Gottheit bzw. ein übernatürliches Wesen handelt. Im Kommentar des Lu Bian ist zu lesen: „Xiwangmu ist ein *shen*“ (西王母神也).³² Sein Kommentar stammt aus dem 6. Jahrhundert, und somit kann angenommen werden, dass Xiwangmu in der Tang-Dynastie als *shen* gesehen wurde. Weiter heißt es in seinem Kommentar:

Zur Zeit des Han-Kaisers Ming wurde ein Jade-*guan* unter[half] des Tempels des Shun gefunden.

漢明帝時於舜廟下得玉琯一枚也。³³

Im *Fengsu tongyi* 風俗同義 („Vollständige Erklärung zur Bedeutung von Gebräuchen und Gewohnheiten“) wird in Bezug auf das *guan* ausgeführt:

Unterhalb des Tempels des Shun erhielt [er] einen *sheng* und ein *guan* aus Jade. Wenn mithilfe dieser [Musikinstrumente aus] Jade Töne erzeugt werden, dann harmonisieren sich göttliche Wesen und Menschen.

舜祠下得生(笙)³⁴玉管……夫以玉作音，故神人以和。³⁵

31 Zitiert nach Gao Ming 高明: *Da Dai liji jinzhū jinyi* 大戴禮記今註今譯 (Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1975), S. 408. Bei *guan* 琯 handelt es sich um eine Schreibvariante von *guan* 管. Dies bezeichnet ein antikes Musikinstrument. Siehe Na Zhiliang 那志良: *Yuqi cidian* 玉器詞典 (2 Bde., Taipei: Wenwu Chubanshe, 1982), Bd. 1, S. 197.

32 Zitiert nach Lu Bian 盧辯, Kong Guangsen 孔廣森: *Da Dai liji buzhu* 大戴禮記補注 (Taipei: Shangwu Yinshuguan, Min 28 [1939]), *juan* 2, S. 135.

33 Zitiert nach Lu/Kong: *Da Dai liji buzhu*, S. 135.

34 Im *Taiping yulan* und anderen Werken steht hier das Zeichen *sheng* 笙. Hierbei handelt es sich um ein Musikinstrument, welches aus verschiedenen großen Pfeifen besteht. Siehe Wang Liqi 王利器: *Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注 (Taipei: Mingwen Shuji, 1982), S. 281. Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass es sich beim Schriftzeichen *sheng* 生 im *Fengsu tongyi* um eine Schreibvariante des Zeichens *sheng* 笙

Somit kann diese Textstelle auf zwei Arten verstanden werden: Zum einen wird Shun so hoch geschätzt, dass ihm sogar durch Xiwangmu Jade dargebracht wird; oder zum anderen: Shun wird Xiwangmus Unterstützung zuteil, indem sie ihm ein Instrument überreicht, welches ihm bei der Harmonisierung und Ordnung des Reiches helfen soll.

Im *Huainanzi* 淮南子 findet sich ebenfalls eine Textstelle, welche einen Zusammenhang zwischen Jade und deren potentielle Auswirkungen auf das Reich attestiert. Während im *Fengsu tongyi* das Blasen auf aus Jade gefertigten Musikinstrumenten Harmonie herzustellen vermag, beschreibt das *Huainanzi*, welches destruktives Ausmaß das Zerstören bestimmter Jade auf das Reich annehmen kann: „Nachdem Xilao [ihren] *sheng* zerbrach, seufzte Huangdi auf“ (西老折勝，黃神嘯吟).³⁶

Der Kommentar des Gao You 高誘 (205–212) ermöglicht ein tieferes Verständnis dieser Textstelle:

Xiwangmu zerbricht [ihren] *sheng*, welchen sie auf dem Kopf trägt. Die Gottheit Huangdi drückt Unmut und Bedauern durch langes Seufzen aus.

西王母折其頭上所戴勝黃帝之神傷道之衰嘯嘆也。³⁷

Im Anschluss an diese Textstelle führt das *Huainanzi* die chaotischen Zustände im Land zur Zeit des legendären Herrschers Jie 桀 (trad. ca. 2000 v. Chr.) an, welche auf das Zerbrechen des *sheng* folgen und dem Gelben Kaiser einen Seufzer entlocken. Bei Jie handelt es sich um den letzten Herrscher der Xia-Dynastie (夏), welcher allgemein als das Beispiel eines schlechten Regenten geführt wird. Somit scheinen sich die symbolischen Bedeutungen des *sheng* und des *guan* zu bestätigen.

Manfred Frühauf behandelt ausführlich eine mögliche Funktion des *sheng* als Webinstrument des Universums. Zur Zeit des Jie zerbricht Xiwangmu ihren *sheng*, was zu einer Phase der Unruhe und des Chaos führt, wohingegen sie Shun ein Jade-*guan* darbringt, welches die Macht besitzt, Menschen und Gottheiten sowie das Reich zu harmonisieren. Dies deutet

handelt und somit nicht in der Bedeutung „unverarbeitete Jade“ gelesen werden sollte, sondern es sich um das Musikinstrument *sheng* aus Jade handelt.

35 Ying Shao 應劭 (gest. 203): *Fengsu tongyi* (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1965), fol. 2.4a.

36 Gao You 高誘: *Huainanzi zhu* 淮南子注 (Taipei: Shijie Shuju, 1962), S. 96.

37 Zitiert nach Liu An 劉安, Gao You 高誘: *Huainanzi* (*Sibu beiyao* 四部備要, *Zibu* 子部, Taipei: Zhonghua Shuju, 1988), fol. 2.8b.

darauf hin, dass Xiwangmus Handeln Auswirkungen auf die Geschicke der mythischen Herrscher, die Stabilität in deren Reich und den gesamten Kosmos haben konnte. Weitere Erwähnungen, wie der Bericht im *Yongcheng jixian lu* über die Hilfeleistung Xiwangmus im Kampf des Huangdi gegen Chiyou 蚩尤,³⁸ bestätigen diese Annahme.

Das von dem konfuzianischen Gelehrten Xu Gan 徐幹 (ca. 171–218) abgefasste *Zhonglun* 中論 (Diskurs der Mitte)³⁹ ist eine Sammlung von Aufsätzen, die sich unter anderem mit Fragen zur Regierungskunst vor philosophischem Hintergrund auseinandersetzt.⁴⁰ Das zehnte Kapitel „Juelu“ 爵祿 („Titel und Verdienste“) beschreibt die Vergabe von Titeln und Verdiensten, wie sie zur Zeit der mythischen Herrscher und der Zhou-Könige (周) geregelt war.⁴¹ In diesem Kapitel wird Xiwangmu auch mit Shun und einem weißen Jade-*huan* in Verbindung gebracht. Die Passage wird hier in der Übersetzung von John T. Makeham wiedergegeben:

Thus, when Shun was a commoner, he was just like other people. When he was granted rule in perpetuity in the temple of the Great Ancestors, calling himself ‚I, the solitary man,‘ then the Queen Mother of the West came and presented a white jade bracelet as tribute.⁴²

38 Siehe die Übersetzung des *Yongcheng jixian lu* von Suzanne E. Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood* (Magdalena: Three Pines Press, 2006), S. 54. Chiyou, der „Gott des Krieges“, welcher stellvertretend für das Böse steht, maß sich mit Huangdi im Kampf, aus welchem der Gelbe Kaiser siegreich hervorging. Siehe Anne Birell: *Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993), S. 132. Zum *Yongcheng jixian lu* siehe auch den Abschnitt weiter unten in diesem Aufsatz.

39 Die „Mitte“ wird hier als das Ausbalancieren von konfuzianischen Gedanken und Werten verstanden. Diskurse sollen in der vernünftigen Mitte stattfinden, extreme Meinungen vermieden werden. Siehe Xu Gan (Übers. John Makeham): *Balanced Discourses. A Bilingual Edition* (New Haven: Yale University Press, 2002), S. xiv, xl.

40 Siehe Loewe: *Early Chinese Texts*, S. 91. Xu Gan begann das Studium der Klassiker im Alter von 14 Jahren. Die meisten der ihm angebotenen Beamtenposten lehnte er – vorgeblich aus gesundheitlichen Gründen – ab. Siehe John Makeham: „An annotated translation of Zhong lun [Chung lun] or Discourse on the mean by Xu Gan [Kan Hsü] (170–217 A.D.)“ [1985], S. 1. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/10344/2/02WholeMakeham.pdf> (Zugriff am 2. Oktober 2018).

41 Siehe Makeham: „An annotated translation of Zhong lun“, S. 7.

42 Xu Gan: *Zhonglun. Balanced Discourses*, S. 131.

故舜為匹夫、猶民也，及其受終於文祖，稱曰‘予一人’，則西王母來獻白環。⁴³

Diese Textstelle steht vor dem Hintergrund der philosophischen Betrachtung des Phänomens, dass Menschen, die eine hohe soziale Stellung zum Beispiel in Form eines Beamtenpostens innehatten, mit ihren Handlungen immer großen Einfluss auszuüben in der Lage waren und nicht selten Verehrung bei den Untergebenen oder im Volk genossen. Der Charakter oder das Handeln von Personen ohne privilegierten sozialen Rang – so tugendhaft es auch gewesen sein mag – blieb hingegen oft belanglos und unbeachtet.⁴⁴

Die Textstelle lässt allerdings keine Rückschlüsse auf die hierarchische Beziehung zwischen Xiwangmu und dem Herrscher Shun zu. Sie scheint ihr Geschenk nach der Herrschaftsübernahme durch Shun zu überreichen, und nichts deutet darauf hin, dass das Geschenk als eine Legitimation der Herrschaft zu verstehen ist. Das Verb *xian* 獻 weist auf eine niedrigere Stellung des Schenkenden hin, wobei es die in Makehams Übersetzung behauptete Bedeutung einer Tributgabe nicht beinhaltet. Auch seine Übersetzung des Jade-*huan* als „jade bracelet“ – Jadearmreif – sollte überdacht werden, da das *huan* in der Archäologie zwar als Schmuckstück, aber nicht eindeutig als am Arm getragen bestimmt werden konnte⁴⁵ und in einer neutralen Übersetzung als „Jadering“ oder „Jadereif“⁴⁶ wiedergegeben werden sollte.

43 Xu Gan: *Zhonglun (Sibu congkan chubian 四部叢刊初編, Zibu 子部*, Shanghai: Shanghai Shangwu Yinshuguan, 1965), fol. 1.25a.

44 Makeham: „An annotated translation of *Zhong lun*“, S. 169.

45 Siehe den Abschnitt „Bedeutung und Funktion von Jade aus archäologischer Sicht“ in diesem Beitrag.

46 Das *Shuowen jiezi* beschreibt das *huan* als vergleichbar einer *bi*-Scheibe (璧) mit großem Loch. Siehe Tang Kejing 湯可敬: *Shuowen jiezi jinyi 說文解字今譯* (Changsha: Yue Lu Shushe, 1997), S. 35, sowie Wang/Shen/Wang: *Xunzi jijie*, S. 487. Der *huan* ist scheibenförmig mit einem Durchmesser von meist ca. 10 cm. Jessica Rawson: *Chinese Jade. From the Neolithic to the Qing* (Chicago: Art Media Resource, 2002), S. 130.

*Xiwangmu als Überbringerin von
Jade in Texten nach der Han-Dynastie*

Yongcheng jixian lu („Aufzeichnungen über die versammelten Unsterblichen der ummauerten Stadt“) ⁴⁷ ist ein von Du Guangting 杜光庭 (850–933) verfasstes Werk, welches in seiner ursprünglichen Form 109 Biographien enthielt. Das heute erhaltene Werk beinhaltet nur noch 37 Texte und ist im *Daozang* 道藏 der Ming-Dynastie sowie im *Siku quanshu* 四庫全書 überliefert. ⁴⁸

Dem Autor Du Guangting wird eine bedeutende Rolle bei der Erneuerung des Daoismus zugeschrieben. Die Rolle eines daoistischen Priesters nahm er allerdings erst nach erfolgloser Teilnahme an den Beamtenprüfungen in der Hauptstadt an. ⁴⁹ Sein Werk *Yongcheng jixian lu* umfasst Hagiographien von daoistischen weiblichen Persönlichkeiten und beschreibt Xiwangmu ebenfalls als Überbringerin von Jade: ⁵⁰

Als Yu Shun die Regentschaft innehatte, schickte Wangmu ⁵¹ einen Botschafter aus, um Shun ein *huan* aus weißer Jade zu schenken. Dazu erhielt er die „Karte zur Ausdehnung der Landes“, mit welcher er die neun Provinzen ⁵² des Gelben Kaisers auf zwölf auszudehnen in der Lage war; Wangmu schickte wiederum

47 Eine Übersetzung des Titels ins Englische stammt von Suzanne Cahill „Records of the Assembled Transcendents of the Fortified Walled City“. Siehe Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S.14, sowie Kristofer Schipper, Franciscus Verellen: *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang* (3 Bde., Chicago: University of Chicago Press, 2005), Bd. 1, S. 431.

48 Schipper/Verellen: *The Taoist Canon*, S. 431.

49 Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S. 12f.

50 Cahill: *Divine Traces of the Daoist Sisterhood*, S. 23.

51 In Texten nach der Han-Dynastie wird Xiwangmu oft als Wangmu bezeichnet. Siehe zum Beispiel [Ban Gu 班固]: *Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳 (Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1962). Die Autorschaft für dieses Werk wird in der aktuellen wissenschaftlichen Forschung nicht mehr Ban Gu zugeschrieben. Man geht davon aus, dass der Text erst während der Zeit der Sechs Dynastien (220–589) entstanden ist. Siehe Fabrizio Pregadio: *The Encyclopedia of Taoism* (2 Bde., London: Routledge, 2008), Bd. 1, S. 482.

52 Laut Tradition bestand China einst aus neun Provinzen. Um diese zu repräsentieren, ließ der mythische Herrscher Yu angeblich neun Dreifüße gießen. Die auf diesen Gefäßen zu sehenden Abbildungen sollten die Menschen lehren, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Siehe Birell: *Chinese Mythology*, S. 154f.

einen Botschafter aus, um Kaiser Shun ein *guan* zu schenken, welches, wenn geblasen, die acht Winde in Einklang zu bringen vermag.⁵³

虞舜攝位，王母遣使授舜白玉環，又授益地圖，遂廣黃帝之九州為十有二州；王母又遣使授舜皇琯，吹之以和八風。⁵⁴

In dieser Textstelle überbringt Xiwangmu sowohl einen Reif (*huan*) als auch das Musikinstrument (*guan*) aus Jade an Shun. Da das *Yongcheng jixian lu* aus der Tang-Dynastie stammt, darf davon ausgegangen werden, dass es nicht unerheblich durch das *Da Dai liji* sowie das *Zhonglun* und das *Fengsu tongyi* beeinflusst wurde, welche in der Han-Dynastie verfasst wurden. Während *huan* im Text weiterhin ohne Erklärung seiner Funktion bleibt, wird *guan* wie im *Fengsu tongyi* als eine Jade vorgestellt, welche scheinbar ähnlich einem Musikinstrument geblasen werden kann und sich, in diesem Fall harmonisierend, auf die acht Winde auswirkt und vermutlich positive Auswirkungen auf das Reich mit sich bringt.

Gleichzeitig mit dem Jadereif (*huan*) überreicht Xiwangmu die *Yiditu* 益地圖 („Karte zur Ausdehnung der Landes“). Diese erinnert an die *Hetu* 河圖 („Flusskarte“) der chinesischen Mythologie, welche als Teil der kaiserlichen Insignien ihrem Besitzer den Machtanspruch über das Reich bestätigt und eine entscheidende Rolle bei der Kontrolle der Fluten gespielt haben soll.⁵⁵ Diese Karte, welche angeblich alle Flüsse Chinas verzeichnete, wurde dem Flutenbändiger Yu vom Gott des Gelben Flusses, Hebo 河伯, überreicht.⁵⁶ Im *Mu Tianzi zhuan* 穆天子傳 („Biographie des Sohns des Himmels, [König]

53 Die acht Winde sind die Winde der acht Himmelsrichtungen der chinesischen Kosmologie, wie sie z. B. im *Huainanzi* 淮南子 wiedergegeben wird. Den acht Himmelsrichtungen Nordosten, Osten, Südosten, Süden, Südwesten, Westen, Nordwesten und Norden war jeweils ein Wind zugeordnet. Diese Kosmologie beschreibt die Welt als aus neun Kontinenten bestehend, mit acht Endpunkten, neun Bergen, neun Bergpässen, neun Sümpfen und sechs Flüssen. Siehe John S. Major: *Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (New York: State University of New York Press, 1993), S. 146.

54 Du Guangting: *Yongcheng jixian lu. Jinmu yuanjun* 金母元君 (*Daozang* 783, Taipei: Yiwen Yinshuguan, 1962), fol. 1.11a.

55 Wolfgang Münke: *Mythologie der chinesischen Antike* (Frankfurt: Peter Lang, 1998), S. 68.

56 Yang Lihui, An Deming, Jessica Anderson Turner: *Handbook of Chinese Mythology* (Santa Barbara: abc-clio, 2005), S. 131. Neben Yu war der erste mythische Herrscher Fuxi 伏羲 ebenfalls ein Empfänger dieser Flusstafel. Angeblich wurde sie ihm von einem Drachen oder einer Schildkröte überreicht, woraufhin er die acht Trigramme entwarf. Siehe Münke: *Mythologie der chinesischen Antike*, S. 69.

Mu“) wird davon berichtet, wie König Mu die Flusskarte von Hebo überreicht wurde, was als Zuweisung der Herrschaftslegitimation an König Mu interpretiert wird.⁵⁷ Somit sollte der Rückschluss möglich sein, auch den Jadereif (*huan*) als ein Objekt zu interpretieren, welches sich positiv auf eine Herrschaft auswirkt bzw. diese legitimiert.

Anzumerken ist hier auch die Verwendung des Verbes *shou* 授 (schenken, erweisen), welches im Kontrast zum *Da Dai liji* und dem *Zhonglun* steht, die beide das Verb *xian* 獻 (anbieten, geben, darbringen) wählen, welches wiederum eine niedrigere Rangstufe des Schenkenden impliziert, ohne jedoch eine Tributhandlung darzustellen.⁵⁸

Betrachtet man den zeitlichen Hintergrund der Texte, so darf angenommen werden, dass sich Xiwangmu in der Tang-Zeit bereits als wichtige daoistische Gottheit etabliert hatte, während sie in der Han-Dynastie zwar als Besitzerin des „Krautes der Unsterblichkeit“ (*bu si zhi yao* 不死之藥) verehrt wurde, aber noch nicht eindeutig eine höhere Stufe als die mythischen Herrscher eingenommen hatte.

Beim Versuch, die Bestimmung und die Funktion der Verwendung des im Text überreichten Jadereifs (*huan*) zu erschließen, soll eine Textstelle aus dem *Xunzi* 荀子 in der Übersetzung Eric L. Huttons herangezogen werden:

When inquiring a person, one is to use a *gui*. When asking questions of a well-bred man, one is to use a *bi*. When summoning a person, one is to use a *yuan*. When dismissing a person, one is to use a *jue*. When reversing a dismissal, one is to use a *huan*.⁵⁹

聘人以珪，問士⁶⁰以璧，召人以瑗，絕人以玦，反絕以環。⁶¹

Hutton schlägt vor, bei der Interpretation der Funktion und der Bedeutung der Jaden den Aspekt der Homophonie heranzuziehen. Die Aussprache des

57 Deborah Lynn Porter: *From Deluge to Discourse. Myth, History, and the Generation of Chinese Fiction* (New York: State University of New York Press, 1996), S. 115.

58 Frühauf: *Die Königliche Mutter des Westens*, S. 86.

59 Xunzi (Übers. Eric L. Hutton): *Xunzi* 荀子. *The Complete Text* (Princeton: Princeton University Press, 2014), S. 289.

60 Laut dem Kommentar des Hao Yixing 郝懿行 ist *shi* 士 hier gleichzusetzen mit *shi* 事 „Dienst“. Siehe Wang Xianqian 王先謙, Shen Xiaohuan 沈嘯寰, Wang Xingxian 王星賢: *Xunzi jijie* 荀子集解 (Beijing: Zhonghua Shuju, 2010), S. 488.

61 Wang Zhonglin 王忠林: *Xinyi Xunzi duben* 新譯荀子讀本 (Taipei: Sanmin Shuju, 1972), S. 378.

Schriftzeichens *huan* (MC *hwaen*, OC **C.G^{wf}ren*) 環 („Jadereif“) war homophon (oder nahezu homophon) zum Verb *huan* (MC *hwaen*, OC **G^{wf}ren*) 還 („zurückkehren“), was auf eine Bedeutung im Sinne von „ins Amt zurückgerufen werden“ schließen ließe.⁶² Dies wäre eine linguistisch begründete, symbolische Nutzung dieser Jade. Allerdings gibt es keine Hinweise in der chinesischen Mythologie, welche darauf hindeuten würden, dass Xiwangmu Shun in ein Amt zurückholen wollte, vielmehr wurde Shun die Herrschaft von Yao übertragen.

Somit soll dem Jadereif (*huan*) in dieser Textstelle eine herrschaftsunterstützende und -legitimierende Bedeutung zugesprochen werden, begründet durch die Tatsache, dass gleichzeitig eine Landkarte überreicht wurde, welche an die berühmte Flusskarte *Hetu* erinnert, sowie ein Musikinstrument aus Jade, welches dem Besitzer die Fähigkeit zuspricht, das Reich zu harmonisieren.

Xiwangmu und Jade im Taiping yulan

Das *Taiping yulan* („Vom Kaiser gelesene [Werke] der Taiping-Periode“) ist ein kompiliertes Referenzwerk oder „Enzyklopädie“ (*leishu* 類書), welche unter dem songzeitlichen Kaiser Taizong 太宗 (reg. 976–997) in Hauptverantwortung des Li Fang 李昉 (925–996) entstand. Dieser sollte das in kleineren *leishu* und anderen Werken enthaltene Wissen, welches vom Kaiser als unübersichtlich eingestuft wurde, überarbeiten und neu organisieren.⁶³ Der heutige wissenschaftliche Wert dieser Kompilation ist darauf zurückzuführen, dass einige ansonsten verlorene Werke darin inkorporiert wurden und somit weiterhin zugänglich bleiben.⁶⁴ Zu den Jaden *huan* und *jue* steht im *Taiping yulan*:

Jadereif (*huan*): Im *Ruiying tu*⁶⁵ heißt es: Zur Zeit des Gelben Kaisers kam Xiwangmu, auf einem weißen Hirsch reitend, um einen weißen Jadereif zu

62 *Xunzi*, S. 289.

63 Johannes L. Kurz: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs (reg. 976–997)* (Bern: Peter Lang, 2003), S. 55.

64 Kurz: *Das Kompilationsprojekt Song Taizongs*, S. 63.

65 Beim *Ruiying tu* handelt es sich wohl um ein nicht mehr erhaltenes Werk.

schenken. Zur Zeit Shuns kam sie wieder und schenkte [abermals] einen weißen Jadereif.

環：瑞應圖曰：黃帝時，西王母乘白鹿來獻白環，舜時復來獻白環。⁶⁶

Jadereif mit Aussparung (*jue*): Im *Ruiying tu* heißt es: Zur Zeit Shuns schenkte Xiwangmu einen weißen Jadereif (*huan*) und einen Jadereif mit Aussparung (*jue*).

玦：瑞應圖曰：舜時西王母獻白環玦。⁶⁷

Folgt man hier wieder Huttons auf Homophonie basierenden Interpretationsvorschlag, dann ließe sich von der Bedeutung des Zeichens *jue* 玦,⁶⁸ welches in seiner Aussprache dem Verb *jue* (MC *kwet*, OC *k^wet) 決 („entlassen, sich trennen“) gleicht, auf eine Bedeutung wie „jemanden aus dem Amt entlassen“ oder „mit jemandem brechen“ schließen. Auch die Form des *jue*, welche sich als ein Reif mit Aussparung beziehungsweise als ein unterbrochener Kreis beschreiben lässt, ließe eine solche Interpretation zu.⁶⁹ Im *Taiping yulan* heißt es weiter:

Der Edle lässt [dem Untergebenen] einen Jadereif (*huan*) zuteilwerden,⁷⁰ um seinen Wunsch nach [dessen] Rückkehr [in den Dienst] auszudrücken, und ein *jue*, um [ihn] zu verabschieden.

君賜以環即返以玦以去。⁷¹

Weiterhin ist zu lesen:

Wenn man eine Person zu sich beordern möchte, so wird das durch einen Jadereif (*huan*) vollzogen, wenn man [den Kontakt zu] einem Menschen beenden möchte, so wird das durch einen Jadereif mit Aussparung (*jue*) ausgedrückt.

召人以環，絕人以玦。⁷²

66 Li Fang: *Taiping yulan* (Taipei: Xinxing Shuju, 1958), Bd. 9, S. 692 [fol. 5a].

67 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 7b].

68 Das *Shuowen jiezi* schreibt zu *jue*: „Ein *jue* ist ein Jadeornament“ (玦玉佩也). Xu Tang: *Shuowen jiezi jinyi*, S. 39.

69 *Xunzi*, S. 289.

70 Das Verb *ci* 賜 „jemandem etwas zuteilwerden lassen, schenken“ impliziert ein Geschenk von einem Höhergestellten an einen Untergebenen und ist eine Belohnung. Siehe Manfred W. Frühauf: „Tribut und Geschenke im *Mu Tianzi Zhuan*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 154.1 (2004), S. 173–200, hier S. 199.

71 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 5b].

Vor dem Hintergrund der Textstelle des *Taiping yulan* betrachtet, scheint der Interpretationsansatz Huttons hingegen wenig sinnvoll. Xiwangmu schenkt hier sowohl ein weißes *huan* als auch ein *jue*. Dies wäre dann in der Bedeutung zu lesen, dass Xiwangmu ein *huan* darbringt, um Shun in Amt und Würden zurückzuholen, um ihn dann wenig später, mit der Überreichung eines *jue*, aus dem Amt zu entlassen. Vorstellbar ist höchstens, dass hier die Macht Xiwangmus, Herrscher sowohl in das Amt zu holen als auch wieder zu entlassen, angedeutet werden soll.

Neben der Analyse der implizierten Bedeutungen, welche durch die unterschiedliche Formgebung von Jade transportiert werden sollten, lohnt ein allgemeiner Blick auf die Eigenschaften, welche diesem Stein durch sein Aussehen und seine Beschaffenheit in der chinesischen Kultur nachgesagt wurden und werden. Möglicherweise lassen sich hierbei weitere Hinweise finden, welche Ambitionen und welches Ziel durch das Überreichen von Jade an die mythischen Herrscher durch Xiwangmu verfolgt wurden.

Bedeutung und Funktion von Jade aus archäologischer Sicht

Jade wurde nicht nur aufgrund ihrer hohen Ästhetik als Schmuck hoch geschätzt, ihre verschiedenen Formen und Erscheinungen waren Bedeutungsträger im rituellen und repräsentativen Sinne.⁷³ So gelten die Jaden *huan* und *jue* als Insignien, durch deren Überbringung eine eindeutige Botschaft ausgedrückt wurde. Wie bereits beschrieben wurde ein Beamter, dem ein Jadereif (*huan*) zukam, zur Rückkehr aufgerufen – meist aus einem Grenzgebiet an den Kaiserhof. Ein Jadereif mit Aussparung (*jue*) bezeugte ein Abschiednehmen.⁷⁴

Sowohl vom Jadereif (*huan*) als auch vom Reif mit Aussparung (*jue*) wird angenommen, dass sie auch als Schmuckstück dienten. Der *huan* wurde in Gräbern auf dem Abdomen und der Brust des Toten oder stapelweise neben diesem gefunden. Im Alltag wurde er vermutlich in Form eines Anhängers auf der Kleidung getragen,⁷⁵ wohingegen der *jue* Verwendung als

72 *Taiping yulan*, Bd. 9, S. 692 [fol. 7b].

73 Chen-chiu Wang: *Chinesische Jade* (Taipei: Hilit, 1992), S. 10.

74 Wang: *Chinesische Jade*, S. 11.

75 Gu/Li: *Chinese Jade*, S. 85.

Ohrhring gefunden haben könnte.⁷⁶ Früheste Funde dieser Jaden stammen noch aus der Zeit vor der Hongshan-Kultur (紅山, 5.–3. Jt. v. Chr.), aus der frühen bis mittleren neolithischen Periode,⁷⁷ welche deckungsgleich mit den angeblichen Lebensdaten des mythischen Herrschers Shun ist. Im Gegensatz zu *huan* und *jue* ist die dritte, von Xiwangmu überbrachte Jade – das Musikinstrument *guan* – nicht archäologisch belegbar,⁷⁸ und die derzeitige Kenntnis darüber bleibt auf die schriftlichen Überlieferungen beschränkt.

Neben diesen speziellen Ausprägungen fungierte Jade zudem als Bedeutungsträger in einem allgemeineren Sinn. So stand und steht die Jade aufgrund ihrer Härte für einen unbeugsamen und ehrlichen Charakter, aufgrund ihres geschmeidigen Aussehens für Bescheidenheit und Reinheit. Zudem diente der Stein dem Herrscher zur symbolischen Übermittlung von Botschaften und als Belohnung und Auszeichnung für Verdienste Untergebener⁷⁹ und wurde durch das damit einhergehende Ansehen und Prestige als Statussymbol hoch geschätzt.⁸⁰ In den Gräbern der Han wurde Jade nicht nur als Statusanzeiger, sondern auch zum Schutz der Toten und zur Abwehr von Dämonen beigegeben. Die Einführung von Jadestöpseln in die Körperöffnungen der Toten sollte deren Verfall verhindern – ein Brauch, der vermutlich von der nahezu ewigen Haltbarkeit von Jade über Jahrtausende und dem Wunsch nach Erhalt des toten Körpers herrührt. Vermutlich aus diesem Grund ist dieser Stein auch eng mit dem Unsterblichkeitsglauben verbunden. Kaiser Wu der Han-Dynastie (Han Wudi 漢武帝, 156–87 v. Chr.) hing sogar dem Glauben an, das Trinken von Jadedpulver würde ihm Unsterblichkeit bringen.⁸¹ In der allgemeinen Vorstellung besaß Jade zumindest heilende und magische Kräfte, welche lebensverlängernd wirken können.⁸²

76 Rawson: *Chinese Jade*, S. 119.

77 Rawson: *Chinese Jade*, S. 120, 130.

78 Ingrid Furniss, Stefan Hagel: „Xiwangmu’s double pipe: a musical link to the far Hellenistic West?“, in: *Imago Musicae. International Yearbook of Musical Iconography* 29 (2017), S. 7–32, hier S. 15.

79 Wang: *Chinesische Jade*, S. 6, 10.

80 Gu/Li: *Chinese Jade*, S. 14.

81 Wang: *Chinesische Jade*, S. 12.

82 James C. S. Lin: *The Immortal Stone. Chinese Jades from the Neolithic Period to the Twentieth Century* (London: Scala Publishers, 2009), S. 11f.

Funktion und Bedeutung von Jade mit Bezug auf Xiwangmu

Für eine Funktionsbestimmung der Jade wurden Texte aus den Dynastien Han, Tang und Song beleuchtet. Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass sich Xiwangmu in den Texten sowohl im Besitz des Jadekopfschmuckes *sheng* befindet als auch unter anderem ein Jadeinstrument *guan* verschenkt. Beide Jaden scheinen ihrem Besitzer Fähigkeiten kosmologischen Ausmaßes zuzusprechen, wobei bislang nur der *sheng* archäologisch belegt werden kann. Dieser soll unter anderem Xiwangmu befähigen, den Kosmos zu weben. Im *Huainanzi* wird dessen Einfluss auf das Gleichgewicht der Welt deutlich; wird er zerbrochen, folgt Chaos. Das Jadeinstrument (*guan*) hingegen hat die Macht, Menschen und göttliche Wesen in Einklang und Harmonie zu bringen.

Die weiteren überreichten Jaden – der Jadereif (*huan*) und der Reif mit Aussparung (*jue*) – sind beide archäologisch belegt, allerdings kann deren Funktion bislang nicht eindeutig geklärt werden. Vermutlich handelte es sich um Schmuckstücke, welche als Insignien fungierten und dem Träger die Macht zusprachen, Beamte zu berufen oder zu entlassen.

Betrachtet man die in den Textstellen verwendeten Verben, durch welche das Überreichen der Jade als Geschenk ausgedrückt werden soll, stellt man fest, dass in den Texten der Han- und der Song-Dynastie von *xian* 獻 („darbringen“) gesprochen wird, welches eine höhere Stellung des Beschenkten impliziert. Das *Yongcheng jixian lu* aus der Tang-Dynastie ist der einzige Text, welcher durch das Verb *shou* 授 („darbringen“) auf eine zumindest gleiche Ebene zwischen Schenkendem und Beschenktem hinweist. Die explizite Verwendung dieses Schriftzeichens muss mit Sicherheit darin begründet werden, dass es im Interesse eines daoistischen Autors lag, den Status Xiwangmus – als Mitglied des daoistischen Pantheons – mindestens auf die Ebene der mythischen Kaiser – wenn nicht höher – einzustufen. Im *Da Dai liji* und im *Yongcheng jixian lu* übergibt Xiwangmu Geschenke, welche den Herrscher in seiner Regentschaft stärken, ihn unterstützen oder sie ihm erleichtern sollen: zum einen das Jade-*guan*, welches es vermag, das Reich, das Volk und die Gottheiten in Einklang zu bringen, zum anderen die „Karte zur Ausdehnung des Landes“ (*Yiditu*), welche an die „Flusskarte“ (*Hetu*) und deren herrschaftslegitimierende Funktion erinnert.

Während die mythischen Kaiser Yao und Yu in ihrer Regierungszeit verschiedene Naturkatastrophen zu überwinden hatten – so kämpfte Yao gegen die Dürre und Yu gegen die Flut⁸³ – galt Shuns Regentschaft als überaus vorbildhaft und als nahezu paradiesisches Ideal. Xiwangmu, welcher als Besitzerin des *sheng* Macht über den Kosmos und dessen Stabilität zugesprochen wird, überreicht Shun ein Musikinstrument (*guan*) aus Jade, welches dem Besitzer die Macht zuspricht, Harmonie im Reich herzustellen. Unweigerlich scheint der Rückschluss eines Zusammenhangs zwischen Xiwangmus Geschenk und der harmonischen Herrschaft Shuns.

Bedenkt man den Stellenwert von Jade in der chinesischen Kultur, so kann festgehalten werden, dass sie nicht nur mit den konfuzianischen Tugenden verbunden wird, sondern durch ihre materielle Härte, welche sie nahezu unzerstörbar macht und sie Jahrtausende überdauern lässt, auch mit Langlebigkeit. Xiwangmu steht seit der Han-Dynastie und nach ihrer Aufnahme in das daoistische Pantheon für die Hoffnung auf Unsterblichkeit. In der chinesischen Abbildungstradition wird dies in den Wandmalereien von Gräbern der Han-Dynastie durch die Darstellung des „Krautes der Unsterblichkeit“ verdeutlicht; in den Textquellen nach der Han-Dynastie sind es Pfirsiche, welche dem, der sie verzehren darf, ein langes Leben versprechen. Ab der Yuan-Dynastie (元, 1271–1368) finden sich diese auch auf Abbildungen wieder.

Das überdurchschnittliche lange Leben der mythischen Herrscher – welches meist an die 100 Jahre heranreichte – lässt die Vermutung zu, dass es sich bei den überreichten Jaden nicht nur um Insignien der Macht oder Herrschaftslegitimation handelte, sondern auch um Symbole der Gewährung eines langen Lebens durch Xiwangmu. Diese Praxis wurde in Schriftquellen nach der Han-Dynastie und in der Malerei ab der Yuan-Dynastie durch die „Pfirsiche der Unsterblichkeit“ abgelöst, welche Xiwangmu an vorbildhafte Adepten überreichte.

Auffallend ist das Fehlen jeglicher mit den Schriftquellen übereinstimmender Abbildungstraditionen, die Xiwangmu als die Überbringerin von Jade zeigt. Möglicherweise handelt es sich bei solchen Beschreibungen um einen Topos, welcher auf die Schriftquellen beschränkt blieb und keinen Niederschlag in der Kunst fand. Als Himmels söhne galten die chinesischen Kaiser – und somit auch die mythischen – als Mittler zwischen der göttlichen

83 Siehe dazu Birell: *Chinese Mythology*, S. 81, 146.

und der menschlichen Welt. Xiwangmu als göttliches Wesen überreichte diesen die höchsten Insignien der Macht, welche aus dem göttlichen Material Jade geformt waren, legitimierte somit ihre Herrschaft, brachte langes Leben und drückte ihr Wohlwollen aus. Die Wahl von Jade als Material und Zeichen für Kultur erscheint hierfür als die trefflichste Ausdrucksform. Xiwangmu selbst ist in den Texten eng mit Jade verbunden, wie es durch ihren Kopfputz *sheng* und den im *Shanhai jing* erwähnten Jadeberg als Wohnstätte ausgedrückt wird. Den chinesischen Herrschern stand es zu, Jade zur symbolischen Übermittlung einer Botschaft und als Belohnung für Verdienste zu überreichen. Selbstredend brachte diese Auszeichnung auch eine Statuserhöhung des Empfängers mit sich. Durch die Übergabe von Jade an die mythischen Herrscher durch Xiwangmu wurden nicht nur deren außergewöhnliche Verdienste belohnt, ihre Herrschaft legitimiert und wohlwollend gefördert, sondern auch durch die symbolischen Eigenschaften der Jade – Langlebigkeit und Ausdauer – an diese weitergegeben und übertragen.

Das Motiv des Treffens von Xiwangmu mit mächtigen Herrschern lebt im *Mu Tianzi zhuan* und dem *Han Wu gushi* 漢武故事 („Erzählung über Han-[Kaiser] Wu“) fort. Auch König Mu erreichte der Legende nach ein hohes Alter von fast 100 Jahren. Kaiser Wu der Han kam in den Genuss der Pfirsiche der Unsterblichkeit, welche Xiwangmu am Kaiserhof mit ihm teilte. Das Motiv von Xiwangmu als der Besitzerin von Jade trat jedoch in der Schrifttradition in den Hintergrund und spielte in der Bildtradition nie eine Rolle.

Neben dem in der Grabkunst der Han-Dynastie mit Xiwangmu in Verbindung gebrachten „Kraut der Unsterblichkeit“ legten ihr die Schriftquellen dieser Dynastie ein weiteres Mittel zur Gewährung eines langen Lebens in die Hände: Jade, eines der bedeutendsten und wertvollsten Materialien der chinesischen Kulturgeschichte, welches aufgrund seiner Härte für nahezu unverwüstliche Robustheit stand. Jade sollte nicht nur dem von Xiwangmu beschenkten Herrscher Shun Langlebigkeit bescheren, sondern auch seiner Macht und Herrschaft Beständigkeit und Stabilität verleihen, wie es die physischen Eigenschaften der Jade symbolisch versprachen.

Im Gegensatz zum „Kraut der Unsterblichkeit“ der Han-Dynastie und den in den Folgedynastien aufgekommenen „Pfirsichen der Unsterblichkeit“ wurde die lebensverlängernde Bedeutung der Jade in den überlieferten Texten höchstens impliziert, jedoch nie ausdrücklich behauptet. Auch zeigen diese

Textstellen, dass in der Überlieferungsgeschichte mehrere Traditionsstränge parallel und manchmal sogar in sich widersprechender Form nebeneinander existieren konnten. Während ein Teil dieser Traditionsstränge weiter ausgeschmückt und in spätere Narrative oder in die Kunst integriert wurde, konnten sich andere Rezeptionslinien nicht erhalten und gingen verloren.

Vom Ursprung der Dinge – Systematische Antworten des chinesischen Schrifttums, beginnend mit dem „Zuo pian“ 作篇 des *Shiben* 世本 aus der Han-Zeit

Monique Nagel-Angermann

This paper aims to show how, in early China, written sources asked and answered the question of the origin of things in a systematic way. Enquiring about the origin of a thing was prompted by different motives, which ranged from the quest for knowledge to the search for arguments in order to strengthen one's own position and authority. In any case, the answers came to be part of cultural memory. Most texts before the Han dynasty referred to certain "cultural heroes" and to the things (or cultural achievements) attributed to them in order to support philosophical and political statements. A first systematic approach is to be found in the Han dynasty genealogical manual *Origin of Hereditary Houses* (*Shiben* 世本) which contained brief records of "creators" and their creations in a chapter titled "Zuo pian" 作篇 (still extant). From the 10th century onwards, some Tang dynasty encyclopaedias with a new format shifted the focus to the things themselves and led to the development of special encyclopaedias on the origin of things.

Vom „Hervorbringer“ zum „Hervorgebrachten“

Der Mensch verändert die Welt durch Dinge, die er schafft. Aber er wird wiederum auch geprägt durch die Dinge, die er geschaffen hat. Das Bedürfnis der historischen Verankerung eines Kulturguts bzw. einer kulturellen Praxis in der Vergangenheit oder durch die Verknüpfung mit einer bestimmten ihrerseits zeitlich verankerten Person lässt sich durch das auf Tradierung beruhende Konzept von Kultur erklären. Mit der Frage nach dem Ursprung eines Dinges mögen ganz unterschiedliche Motivationen verbunden sein, die zwischen Erkenntnisstreben und Machtanspruch variieren, aber in jedem Fall der Selbstverortung dienen können. So formen die Antworten auf diese Frage das „kulturelle Gedächtnis“.¹

1 Zum Begriff des „kulturellen Gedächtnis“ siehe Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 2005), S. 29–34.

Dieser Beitrag beschäftigt sich damit, wie im frühen China die Frage nach dem Ursprung von Dingen in systematischer Weise gestellt und auch beantwortet wurde. Meine These ist, dass dabei eine Veränderung des Fokus stattfand, bei welchem im Verlauf der Zeit das Ding selbst mehr und mehr an Aufmerksamkeit erfuhr.

Zuschreibungen der Hervorbringung wichtiger Dinge und Praktiken in einem genealogischen Handbuch

Am Beginn der systematischen Beschäftigung mit der Frage nach dem Ursprung der Dinge steht ein Werk mit dem Titel *Ursprung der erblichen Häuser* (*Shiben* 世本), das früheste, bis in die Han-Zeit (漢, 206 v. Chr. – 220 n. Chr.) zurückgehende genealogische Handbuch Chinas, dessen Kern vielleicht sogar bis in die Zhanguo-Zeit (戰國, 453–221 v. Chr.) zurückgeht.² Während des 12. Jahrhunderts scheint das *Shiben* verloren gegangen zu sein und ist daher heute nur noch fragmentarisch erhalten. Es liegen acht unterschiedliche Rekonstruktionen aus der Qing-Zeit (清, 1368–1911) vor: von Wang Mo 王謨 (*jinsi* 1778), Sun Fengyi 孫馮翼 (fl. 1799–1801), Chen Qirong 陳其榮 (19. Jh.), Qin Jiamu 秦嘉謨 (fl. 1812–1818), Zhang Shu 張澍 (1776–1846), Lei Xueqi 雷學淇 (*jinsi* 1814), Mao Panlin 茆泮林 (fl. 1817–1842) und Wang Zicai 王梓材 (1792–1851).³ Die Textgeschichte des Werkes ist umstritten. So heißt es, bereits Sima Qian 司馬遷 (ca. 145 – ca. 86 v. Chr.) habe für das *Shiji* 史記 aus dem *Shiben* exzerpiert. Der Gelehrtenbeamte Liu Xiang 劉向 (77–6 v. Chr.), der für die Kompilation solcher Werke wie die *Strategeme der Streitenden Reiche* (*Zhanguo ce* 戰國策) und die *Biographien exemplarischer Frauen* (*Lienü zhuan* 列女傳), aber auch für seine Arbeiten an dem ersten Katalog der kaiserlichen Bibliothek bekannt wurde, nennt in seinen „Separaten Listen“ (*bielu* 別錄) ein *Shiben* in 15 Kapiteln. Später wird ihm selbst die Kompilation des Werkes zugeschrieben.⁴

2 Monique Nagel: „,Erfinder‘ und ,Erfindungen‘ – Historiographisches und Enzyklopädisches im *Shih-pên*, einem genealogischen Handbuch der chinesischen Antike“, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 19 (1995), S. 25–49, speziell S. 25–33 zur Textgeschichte des *Shiben*.

3 *Shiben bazhong* 世本八種, kommentiert von Song Zhong 宋衷 (Han-Dynastie) und rekonstruiert von Qin Jiamu u. a. (Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 1957; Nachdruck Taibei: Xi’nan Shangju, 1974).

4 Siehe Qin Jiamu in: *Shiben bazhong*, S. 3.

Das *Shiben* beinhaltet ein „Kapitel über Hervorbringungen“ („Zuo pian“ 作篇) mit knappen Aufzeichnungen über ganz verschiedenartige Hervorbringungen bzw. Schöpfungen und ihre Hervorbringer oder Schöpfer, wobei neben konkreten Dingen auch kulturelle Errungenschaften ihren Platz haben. Da es sich in den allermeisten Fällen nicht um regelrechte Erfindungen handelt, sollte man nicht von „Erfindern“ sprechen.⁵

Systematische Texte zum „Ursprung der Dinge“

Das „Zuo pian“ war wiederum eine wichtige Quelle für das der Tang-Zeit (618–907) zugeschriebene Werk mit dem Titel *Ursprung der Angelegenheiten* (*Shishi* 事始) sowie für die auf die Südliche Song-Zeit (宋, 1127–1229) zurückgehenden „Aufzeichnungen zu den Ursprüngen der Dinge und Angelegenheiten“ (*Shiwu jiyuan* 事物紀原), beides Werke, die sich ebenfalls dem Ursprung von Dingen und Angelegenheiten widmen.⁶ Sie zählen zu dem sich nach dem Ende der Han-Zeit entwickelnden Genre, das ab der Nördlichen Song-Zeit (960–1127) mit dem Begriff „Enzyklopädie“ (*leishu* 類書) bezeichnet wurde. Diese Übersetzung lässt jedoch etwas irreführend an westliche Enzyklopädien denken und *leishu* können treffender als „klassifizierende Anthologien mit Exzerpten aus dem Schrifttum“ beschrieben werden.⁷ In dem von Dagmar Schäfer 2012 herausgegebenen Sammelband *Cultures of Knowledge. Technology in Chinese History* beschäftigt sich Martina Siebert unter dem Titel „Making Technology History“ mit der Entwicklung dieser Werkgruppe und ihrer Bedeutung für die Historizität und Historisierung von

5 Siehe auch die sehr kritischen Ausführungen von Guo Tianxiang 郭天祥: „*Shiben* Zuo pian fawei“ 世本作篇发微, in: *Baoji Shiyuan xuebao* 宝鸡师院学报 (*Zhexue shehui kexue ban* 哲学社会科学版) 4 (1989), S. 38–42, sowie den Vergleich der sieben Fassungen des „Zuo pian“ von Yuan Hao 原昊 und Cao Shujie 曹书杰: „*Shiben* – Zuo pian“ qi zhong jijiao 《世本·作篇》七种辑校, in: *Guji zhengli yanjiu xuekan* 古籍整理研究学刊 5 (2008), S. 41–49.

6 Zum *Shishi* 事始 siehe Martina Siebert: „Making Technology History“, in: Dagmar Schäfer (Hrsg.): *Cultures of Knowledge. Technology in Chinese History* (Leiden: Brill, 2012), S. 278. Zum *Shiwu jiyuan* siehe Siebert: „Making Technology History“, S. 278, und Christoph Kaderas: *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736–1796). Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), S. 93–96.

7 Zum Begriffsbestimmung des Terminus *leishu* siehe Kaderas: *Die Leishu der imperialen Bibliothek*, S. 5–11.

Kultur und Technologie.⁸ Sie fasst die den *leishu* nahestehenden bzw. zu ihnen gehörenden Werke, die sich auf den Ursprung von „Dingen“ (*wu* 物) sowie „Angelegenheiten und Institutionen“ (*shi* 事) konzentrieren, mit dem Begriff „Ursprung der Dinge“ (*wuyuan* 物原) zusammen, als deren Ausgangspunkt sie das *Shiben* mit dem „Zuo pian“ markiert. Auf einer von ihr zusammengestellten Liste dieser Werke zeigt sich nach dem *Shiben* eine Lücke von mehreren Jahrhunderten bis zu einem nicht auf uns gekommenen Werk namens *Ahnherr der Dinge* (*Wu zu* 物祖), das auf einen Autor namens Liu Mao 劉懋 aus dem 6. Jahrhundert zurückgeht. Diesem Werk folgen dann das *Shishi* und eine Fortsetzung dazu. Erst mit dem *Shiwu jiyuan* von Gao Cheng 高承 (fl. 1078–1085) entfaltet sich dann eine dynamische und äußerst fruchtbare Entwicklung dieser speziellen mit dem Ursprung der Dinge befassten Werkgruppe. Als Blütezeit dieses Genres macht Martina Siebert die Zeit zwischen dem 11. und dem 18. Jahrhundert aus, d. h. vom *Shiwu jiyuan* bis hin zum *Spiegel zu den Ursprüngen, basierend auf einer Untersuchung der Natur zur Erlangung von Wissen* (*Gezhi jingyuan* 格致鏡原) von Chen Yuanlong 陳元龍 (1652–1736) aus dem Jahr 1735. Besonders viele Werke entstanden im 15. und 16. Jahrhundert.

Zum „Zuo pian“ des *Shiben*

Ich möchte nun im Folgenden kurz auf das „Zuo pian“ selbst eingehen und dann darstellen, auf welchen Grundlagen die Zuschreibungen des „Zuo pian“ beruhen, bevor ich mich dann der Zeit zwischen dem *Shiben* und dem Aufkommen der *wuyuan* widme.

Bei aller Vorsicht, die aufgrund des fragmentarischen Charakters des *Shiben* angezeigt ist, scheint dieses Werk das Ergebnis einer neuen Form von Systematik zu sein. Zwar unterscheiden sich die acht heute vorliegenden Rekonstruktionsansätze aus der Qing-Zeit in der Kapiteleinteilung etwas, aber es ist davon auszugehen, dass das „Zuo pian“ als eigenständiges Kapitel des Handbuchs neben solchen Kapiteln gestanden hat, deren Fokus auf der Genealogie verschiedener Personengruppen lag. So rekonstruiert Qin Jiamu

8 Siebert: „Making Technology History“, S. 253–281, sowie Wang Xueling 王雪玲: „Woguo gudai shishilei leishu de bianji yu chuban“ 我国古代始事类类书的编辑与出版, in: *Chuban kexue* 出版科学 23.6 (2015), S. 104–109.

„Reihen vergöttlichter Vorfahren“ bzw. „Urkaiser“ (*Dixi pian* 帝繫篇), „Kurze Aufzeichnungen“ (*Ji* 紀), „Genealogische Tabellen zu Königen und Markgrafen“ (*Wanghou pu* 王侯譜), „Erbhäuser“ (*Shijia* 世家), „Genealogien der adeligen Würdenträger“ (*Dafu pu* 大夫譜) und kurze „Biographien“ (*Zhuan* 傳). Darüber hinaus beinhaltete das *Shiben* ursprünglich wahrscheinlich ein „Kapitel zu Familien- und Clannamen“ (*Shixing pian* 氏姓篇), ein „Kapitel über Residenzen“ (*Ju pian* 居篇) und ein Kapitel, das „Regeln der posthumen Namensvergabe“ (*shifa* 謚法) verzeichnete. Die Fragmente der verschiedenen Kapitel sind allesamt sehr kurz.

Auch das „Zuo pian“ listet die dort zusammengetragenen Zuschreibungen ganz knapp zumeist in der Form „X brachte hervor/schuf Y“ (*X zuo* 作 Y), wobei X für eine Person und Y für ein Ding oder auch eine Praxis steht. Daneben finden sich auch die Formulierungen „X schuf Y“ (*X zao* 造 Y), „X schuf erstmals Y“ (*X shi zuo* 始作 Y), „Y wurde durch X geschaffen“ (*YX suo zao* 所造), „derjenige, der Y schuf, war X“ (*zao* 造 Y *zhe* 者 X *ye* 也). Daneben finden sich auch Zuschreibungen, wie z. B. „der Gelbe Kaiser veranlasste den/die Xihe, den Lauf der Sonne zu prognostizieren“ (*Huangdi shi Xihe zhan ri* 黃帝使羲和占日).

In einigen Fällen überliefern die Rekonstrukteure auch noch einen Kommentar von Song Zhong 宋忠 (auch 宋衷) aus der Han-Zeit.

Eine den „Hervorbringern“ folgende chronologische Anordnung der Zuschreibungen des ursprünglichen „Zuo pian“, so wie in den Texten, aus denen das „Zuo pian“ diese Zuschreibungen vermutlich schöpfte, ist am wahrscheinlichsten. Sie fügt sich besser in den genealogischen Charakter des *Shiben* ein als eine theoretisch auch denkbare Anordnung nach den „Hervorbringungen“. Während am Anfang der „Hervorbringer“ mythische Gestalten wie Suiren 燧人, „Feuerbohrer“,⁹ stehen, finden sich später auch historische

9 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“ in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 355. Die Figur des „Feuerbohrers“ trägt einen sprechenden Namen und steht für den Beginn der Zubereitung von Speisen mit Hilfe des Feuers. Han Feizi 韓非子 rückt Suiren in die ferne Vergangenheit, als die Menschen noch Früchte, Muscheln und rohes, stinkendes Fleisch aßen, was ihnen schadete. Dieser „Heilige“ habe dann die Menschen unterwiesen, mit einem Bohrer Feuer zu machen, so dass das rohe Fleisch gegart werden konnte. Siehe *Han Feizi jijie* 韓非子集解, kompiliert von Wang Xianqian 王先慎 (1842–1917), in: Yang Jialuo 楊家駱 (Hrsg.): *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成 (8 Bde., Taipei: Taiwan Shijie Shuju, 1983), Bd. 5, *Wu du* 五蠹, S. 339. Er wird auch in anderen Quellen, z. B. im *Zhuangzi*-Konvolut oder bei *Guanzi* 管子 genannt; siehe *Zhuangzi jijie* 莊子集解,

Fürsten der Chunqiu-Zeit (春秋, 722–481 v. Chr.) wie z. B. Herzog Mu von Qin (秦穆公, reg. 659–621 v. Chr.), der für das „Haarewaschen“ bzw. die „Hirseschleimseife“ (*mu* 沐) steht.¹⁰ Der mythischen Figur des Feuerbohrers folgt die Gruppe der „drei Erhabenen“ (*san huang* 三皇) mit Fuxi 伏羲, Nüwa 女媧 und Shennong 神農.¹¹ In der Zeit der „der fünf Urkaiser“ (*wudi* 五帝) dominiert Huangdi 黃帝,¹² dem eine Reihe von anderen „Hervorbringern“ quasi als Beamte oder Minister untergeordnet werden,

kompiliert von Guo Qingfan 郭慶藩 (1844–1896), in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 3, *Shan xing* 繕性, S. 243, sowie *Guanzi jiaozheng* 管子校正, kompiliert von Dai Wang 戴望 (1837–1873), in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 5, *Kui du* 揆度, S. 385. Zu weiteren Aspekten dieser mythologischen Figur siehe Anne Birrell: *Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), S. 42–44.

- 10 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 363. Neben verstreuten Angaben in den klassischen Texten findet sich ein Abriss seines Lebens als Fürst des prädynastischen Staates Qin 秦 in den „Grundlegenden Annalen der Qin“ (*Qin benji* 秦本紀) des *Shiji* von Sima Qian. Siehe *Shiji*, u. a. in: *Qian si shi* 前四史 (4 Bde., Beijing: Zhonghua Shuju, 1997), Bd. 1, S. 185–194. Klare Hinweise, weshalb es zu dieser Zuschreibung kam, konnten nicht ermittelt werden.
- 11 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 355f., 358. Das *Shiben* sieht in Fuxi und Nüwa diejenigen, die den Ritus der Gabe eines „Doppel-fells“ (*lipi* 儷皮) bzw. zweier Hirschfelle (*liang lipi* 兩麗皮) bei der Eheschließung schufen. Fuxi wird zudem die Hervorbringung der „Harfe“ (*se* 瑟) zugeschrieben. Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 355. Nüwa gilt laut *Shiben* als die Hervorbringerin der „Rohrblattmundstücke“ (*huang* 簧) bzw. der Mundorgel (*sheng* 笙). Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 358. Auf Shennong gehen laut *Shiben* die „Zither“ (*qin* 琴) und „Arzneien“ (*yao* 藥) zurück. Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 355f. Die mythischen Herrscher Fuxi, Nüwa und Shennong werden in den klassischen und nachklassischen Texten Chinas häufig genannt und sind auch auf Darstellungen in Gräbern ab der Han-Zeit gut belegt. Zu ihrer Funktion in der Mythologie und als „Hervorbringer“ sowie den frühen Texten, in denen sie genannt werden, siehe Birrell: *Chinese Mythology*, S. 40, 42–46, 53, 164, 230 (Fuxi); 33–35, 45, 69–71, 146, 160, 162–164, 203f., 230 (Nüwa); 40, 44, 47–49, 54 (Shennong).
- 12 Im *Shiben* werden Huangdi eine ganze Reihe von „Hervorbringungen“ zugeschrieben, darunter die „gekochte Speise“ (*huo shi* 火食), die „zhan-Flagge“ (*zhan* 旃), die „Zeremonialkappe“ (*mian* 冕) und das Graben von „Brunnen“ (*jing* 井). Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 53, und *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Zhang Shu, S. 13. Der „Gelbe Kaiser“ (Huangdi) ist in der chinesischen Mythologie von zentraler Bedeutung. Siehe Yuan Ke 袁珂: *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian* 中国神话传说词典 (Shanghai: Cishu Chubanshe, 1985), S. 64–118, sowie Charles Le Blanc: „A Re-Examination of the Myth of Huang-ti“, in: *Journal of Chinese Religions* 13/14 (1985), S. 45–63.

darunter z. B. Linglun 伶倫, dem die Hervorbringung der „chromatischen Skala“ (*lülü* 律呂) zugeschrieben wird, oder auch der „Hervorbringer“ der Schrift, Cangjie 倉頡.¹³ Die weisen Herrscher der Frühzeit, Yao 堯, Shun 舜 und Yu 禹 werden genannt sowie Personen der Xia 夏, der Shang 商 und der Chunqiu-Zeit.¹⁴ Hinter einigen „Hervorbringern“ verbirgt sich das Phänomen des sprechenden Namens, wie z. B. im Fall des Feuerbohrers. Hinter den „Beamten“ des Huangdi mögen teilweise alte Gottheiten stecken, wie z. B. im Fall der Figur des/der Xihe 羲和, die später als Sonnengottheit betrachtet wurde.¹⁵ Gewerbepatrone bilden eine weitere Gruppe, darunter auch Chui 垂 bzw. 倕, der Handwerker des Altertums par excellence. Hin-

13 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 356. Linglun wird auch schon im *Lüshi chungiu* als derjenige beschrieben, der zur Zeit des Huangdi die Stimmtöne der chromatischen Skala schuf. Siehe *Lüshi chungiu xin jiaozheng* 呂氏春秋新校正, kommentiert von Gao You 高誘 (ca. 168–212) und editiert von Bi Yuan 畢沅 (1730–1797), in: *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成, Bd. 7, *Zhongxia ji* 仲夏紀, S. 51f. Zu Cangjie 倉頡 (oder auch 蒼頡) siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 356. Er gilt als „Hervorbringer“ der Schrift, und sein Name kann vielleicht mit „Speicherknoter“ übersetzt werden, womit er als eine Reminiszenz an eine frühe Aufzeichnungsmethode in der Art der peruanischen Quipus zu deuten wäre. Im *Shiben* wird er zusammen mit Jusong 沮誦 genannt, dessen Name vielleicht als „Rezitorator“ zu deuten ist. Beide gelten als Beamte des Huangdi. Siehe hierzu Ulrich Unger: „Frühe Aspekte der Schrifterfindung. Das Beispiel China“, in: *Frühe Schriftzeugnisse der Menschheit: Vorträge auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg am 9. und 10. Oktober 1969)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), S. 17f. Cangjie ist zudem Namenspatron des *Cangjie pian* 倉頡篇, eines Zeichenbuches aus der Qin-Dynastie, sowie der 1976 von Zhu Bangfu 朱邦復 erfundenen Eingabemethode für chinesische Schriftzeichen am Computer.

14 Yao, Shun und Yu gelten als die frühen weisen chinesischen Herrscher par excellence. Ihnen werden im *Shiben* so unterschiedliche „Hervorbringungen“ wie das „Umzingelungsschach“ (*weiqi* 圍棋) durch Yao, die Töpferei und die *xiao*-Flöte (簫) durch Shun oder der Hausbau durch Yu, der von Yao veranlasst worden sein soll, zugeschrieben. Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 360, sowie in der Rekonstruktion von Zhang Shu, S. 22. Siehe auch Alfred Forke: „Yao, Shun und Yü“, in: *Asia Major* NF 11 (1944), S. 9–55.

15 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 356. Siehe auch Birrell: *Chinese Mythology*, S. 38, 68, 123–125, 160, 163, 170 und 205, sowie Henri Maspero: „Légendes mythologiques dans le *Chou king*“, in: *Journal Asiatiques* 204 (1924), S. 2–47; Bernhard Karlgren: „Legends and Cults in Ancient China“, in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 (1946), S. 262–267; und Derk Bodde: „The Myths of Ancient China“, in: Samuel Noah (Hrsg.): *Mythologies of the Ancient World* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961), S. 394–398.

gegen ist die Gruppe der echten Erfinder klein, unter ihnen z. B. Gongshu Ban 公輸班 alias Lu Ban 魯班, der laut „Zuo pian“ eine Steinmühle (*wei* 磑) erfand.¹⁶ Im *Mozi*-Konvolut (墨子) ist ihm ein ganzes Buch gewidmet, wo er u. a. für die Erfindung der Wolkenleiter steht.¹⁷ Er ging als Gott in die Volksreligion ein, ist Namenspatron eines Holzbau-Manuals (*Lubanjing* 魯班經) aus dem 15. Jahrhundert und gilt bis heute als Patron im Bauhandwerk.¹⁸

Betrachtet man die im „Zuo pian“ angeführten Dinge und Praktiken, so ist der Bogen weit gespannt. Er führt von der Institution der Ehe über Kulturpraktiken wie das Kochen von Speisen, die Heilkunst, den Ackerbau, die Töpferei, verschiedene Verfahren der Prognostikation, den Kalender, das Rechnen, die Domestikation des Rindes, das Anschirren von Pferden, den Hausbau, das Salzsieden oder die Einsetzung von Strafen bis hin zu einer Vielzahl konkreter Dinge. Unter ihnen finden sich z. B. der Wagen, das Boot, der Brunnen, die Kleidung, der Wein, die Seife, die Schuhe, der Zirkel, der Winkel, die Wasserwaage und die Richtschnur sowie Waffen und Ackergeräte. Auffällig ist die große Zahl an Musikinstrumenten. Dies könnte daran liegen, dass sich über Kommentare zu musikalischen Texten viele Zitatfragmente des „Zuo pian“ erhalten haben, während Zuschreibungen zu anderen Dingen vielleicht verloren gegangen sind.

Doch woher stammen die Angaben des „Zuo pian“? Von den im „Zuo pian“ genannten Personen lassen sich nahezu alle im antiken Schrifttum ermitteln, wohingegen nicht alle Zuschreibungen des „Zuo pian“ anhand des tradierten Schrifttums belegt werden können. In der Tat gibt es eine Reihe von Texten von der Antike bis zur Han-Zeit, in denen sich der Typus der Zuschreibung findet, so wie er im „Zuo pian“ des *Shiben* systematisch zusammengestellt ist. Zu diesen Werken gehören z. B. das *Mozi*- und das *Zhuangzi*-Konvolut (莊子), *Xunzi* 荀子, *Han Feizi* 韓非子, das *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, *Huainanzi* 淮南子, *Shizi* 尸子, der *Xici*-Kommentar

16 Siehe *Shiben bazhong*, „Zuo pian“, in der Rekonstruktion von Qin Jiamu, S. 364.

17 *Mozi jiang* 墨子閒詁, kommentiert von Sun Yirang 孫詒讓 (1848–1908), in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 6, Gong Shu 公輸, S. 292–296.

18 Siehe Joseph Needham: *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), Bd. 4.2, S. 44–46, sowie Klaas Ruitenbeck: *Carpentry and Building in Late Imperial China. A Study of the Fifteen-Century Carpenter's Manual Lu Ban jing* ([1993] Leiden: Brill, 1996).

(繫辭) zum *Yijing* 易經 und das *Shanhaijing* 山海經. Aber auch schon im *Buch der Lieder* (*Shijing* 詩經) und im *Buch der Urkunden* (*Shujing* 書經) finden sich Hinweise auf das Hervorbringen von Dingen. Während in vielen Texten summarisch die „Heiligen“ (*shengren* 聖人) der Frühzeit als Urheber genannt werden, überliefern andere Texte auch Namen.

Eine große inhaltliche Übereinstimmung hat das „Zuo pian“ mit dem *Lüshi chungiu*, in dem es heißt:

Darao schuf den *jiazi*-Zyklus, Qianru die Ziffern, Rongcheng den Kalender, Xihe die Prognostikation der Sonne (d. h. des Tages), Shang Yi die Prognostikation des Mondes (d. h. des Monats), Houyi die Prognostikation des Jahres, Hu Cao die Kleidung, Yiyi den Bogen, Zhu Rong den Markthandel, Yidi den Alkohol, Gao Yuan den Hausbau, Yu Xu das Boot, Boyi den Brunnen, Chiji den Mörser, Shengya die Zähmung der Pferde, Han'ai das Wagenfahren, Wang Bing die Zähmung des Rindes, Shi Huang das Zeichnen, Wu Peng die Heilkunst und Wu Xian das Orakel. Mit Hilfe dieser zwanzig Beamten ordneten die heiligen Könige die Welt. Die heiligen Könige verstanden nicht die Arbeiten dieser zwanzig Beamten, aber sie veranlassten, dass diese zwanzig Beamten ihre ganze Geschicklichkeit erschöpften und ihre Fähigkeiten ausnützten. Dies ist der Grund, weshalb die heiligen Könige an der Spitze standen.

大橈作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作駕，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮，此二十官者，聖人之所以治天下也。聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧、畢其能，聖王在上故也。¹⁹

Die Textpassagen, in denen sich Zuschreibungen finden, haben zumeist eine spezifische Funktion für den Text. So polemisiert Mozi (Mo Di 墨翟) gegen die Konfuzianer, indem er dem Ausspruch des Konfuzius „Ich überliefere, aber erschaffe nicht“ (*shu er bu zuo* 述而不作) aus *Lunyu* 論語 7.1 aufgreift und sagt:

Zudem heißt es, der Edle folge, aber schaffe nicht. Da wäre zu entgegnen, dass im Altertum Yi 羿 den Bogen schuf, Zhu 紂 den Panzer, Xizhong 奚仲 den Wagen und der geschickte Chui 垂 Boote baute. Aber sind dann die heutigen Gerber, Panzerschmiede und Wagenbauer alles Edle, während Yi, Zhu und Xizhong allesamt geringe Leute waren? Überdies muss doch wohl irgend-

19 *Lüshi chungiu xin jiaozheng* 呂氏春秋新校正, kommentiert von Gao You 高誘 (ca. 168–212) und editiert von Bi Yuan 畢沅 (1730–1797), in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 7, 14.4, *Wu gong* 勿躬, S. 206.

jemand das, dem er folgt, geschaffen haben. Somit folgt er doch wohl dem Weg eines gewöhnlichen Menschen.

又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧垂作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、仔、奚仲、巧垂皆小人邪？且其所循人必或作之，然則其所循皆小人道也？」²⁰

Für Michael Puett, der sich in seiner 2001 erschienenen Dissertation intensiv dem Begriff *zuo* 作 und der Frage seiner Wertung gewidmet hat, eröffnet diese Replik der Mohisten auf die Konfuzianer einen Diskurs darüber, ob Innovation und damit die Erschaffung neuer Dinge gut oder schlecht sei.²¹ Der Text stellt jedoch grundsätzlich erst einmal nur fest, dass der Ursprung eines Dinges oder einer Praxis mit einer solchen Person verbunden ist, die sich mit besonderer Konzentration und Hingabe mit ihr befasst hat. Damit ist indirekt gesagt, dass *sie gar nicht* der Urheber sein muss. Im zweiten Teil des Zitates werden zwar die Erfinder von Dingen genannt, aber andere bedienen sich dieser und führen sie zur Perfektion.

Als Kulturabfolge zum Wohl der Menschen lassen sich Passagen wie die aus dem *Xici*-Kommentar zum *Yijing* oder auch aus dem Kapitel „Basis des Dao“ (*Dao ji* 道基) aus den *Neuen Schriften* (*Xinyu* 新語) des Lu Jia 陸賈 (gest. 170 v. Chr.) lesen.²² Im „Dao ji“ heißt es am Beginn:

In der Überlieferung heißt es: „Der Himmel bringt die 10.000 Dinge hervor, mit der Erde werden sie genährt und die ‚Heiligen‘ vollenden sie.“

傳曰：天生萬物，以地養之，聖人成之。²³

Der Text nimmt dann Bezug auf die auch später für die Systematik der *leishu* elementare Trias „Himmel“ (*tian* 天), „Erde“ (*di* 地) und „Mensch“ (*ren* 人). Mittels der Beobachtung der Muster des Himmels und der Erde sind die „Heiligen“ in der Lage, diese für die Menschen umzusetzen. Lu Jia entwirft

20 *Mozi jiangou* 墨子閒詁, kommentiert von Sun Yirang 孫詒讓 (1848–1908), in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 6, *Fei Ru xia* 非儒下, S. 181.

21 Michael Puett: *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 2001), S. 42–56.

22 Siehe zum Folgenden auch Puett: *The Ambivalence*, S. 152–157, und Ku Mei-Kao: *A New Discourse On the Art of Government being a translation of Hsin Yü of Lu Chia (?–178 B.C.) of the Western Han Dynasty* (Masterarbeit, Australian National University, 1974), abrufbar unter: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/124498> (Zugriff am 28.12.2017)

23 *Xinyu*, in: *Xinbian zhuzi jicheng*, Bd. 2, S. 1.

daraufhin eine kleine Kulturgeschichte. Die Heiligen der ersten beschriebenen Phase sind anonym. Daran anschließend wird berichtet, wie Shennong die Menschen, die bis dato rohes Fleisch aßen und Blut tranken, lehrte, die fünferlei Getreide zu essen; wie Huangdi den Menschen half, indem er erstmals Gebäude mit Dächern errichtete; wie Houji 后稷 die Menschen darin unterwies, Äcker anzulegen und Getreide anzubauen, und wie Yu angesichts von Überflutungen Kanäle schuf. Da die Menschen noch keine Wagen und Boote für den Transport hatten, schuf Xizhong Rad und Achse, schirrte Pferde an, zähmte Rinder und schuf Boote zum Treideln und Paddeln. Gao Yao 皋陶 begründete die Gerichtsbarkeit und führte Strafen ein.²⁴

Es ließen sich noch viele Beispiele solcher Kulturfolgen finden, in denen allgemein die Heiligen oder mythisch, legendär oder auch historisch zu verortende Personen als Hervorbringer von Dingen, Verfahrensweisen und auch Institutionen genannt werden. Mit Ausnahme des *Zhuangzi*-Konvoluts, in dem sich Passagen mit einer kulturkritischen Haltung sowie die Aussage findet, der große Weise erschaffe nicht,²⁵ erscheinen die „Hervorbringer“ oftmals in einem positiven Licht und geben durch die Historisierung dem Aufkommen von Praktiken und der Verwendung von Dingen im kulturellen Gedächtnis einen festen Ort.

Vielleicht darf das „Zuo pian“ des *Shiben* im Zusammenhang eines allgemeinen Prozesses der Zentralisierung und kulturellen Selbstvergewisserung gesehen werden, der, ausgelöst durch das Einheitsreich der Qin 秦 (221–207 v. Chr.) und dann verstärkt während der Blütezeit der Han, in unterschiedlichen Bereichen, in der Dichtung, aber auch in Form der Dynastiegeschichtsschreibung sichtbar wurde.

Die Dinge im Fokus

Mit ihrem Rekurs auf den Beginn einer Praxis, einer Institution oder eben eines Dinges werden die erstmals im *Shiji* des Sima Qian umfassend zu greifenden „Monographien“ (*shu* 書) der damit beginnenden Dynastie-

24 Siehe *Xinyu*, S. 1f., sowie Ku Mei-Kao: *Art of Government*, S. 39–41.

25 *Da sheng bu zuo* 大聖不作. Siehe *Zhuangzi jijie* 莊子集解, kompiliert von Wang Xianqian 王先謙 (1842–1917), in: *Xinbian zhuizi jicheng*, Bd. 4, *Wai pian* 外篇, *Zhi bei you* 知北遊, S. 138.

geschichtsschreibung zu einem Ort kultureller Selbstvergewisserung. Diese Praxis wurde auch von vielen späteren Dynastiegeschichten fortgesetzt.²⁶ Hierbei beginnt eine Verlagerung des Fokus weg vom „Hervorbringer“ hin zum „Hervorgebrachten“, was dem thematischen Format der Monographien in den Dynastiegeschichten geschuldet ist.

Dieser Fokus auf die Dinge zeigt sich ab der Herrschaft des Han-Kaisers (漢) Wudi 武帝 (reg. 141–87 v. Chr.), aber vor allem in der *fu*-Dichtung (賦). Ausgelöst durch die Expansion des Han-Reiches und die Gesandtschaften in ferne Gebiete kamen exotische Gegenstände und Tiere nach China, und es entwickelte sich die Kategorie der „*fu* über Dinge“ (*yongwufu* 詠物賦).²⁷ Besonders beliebt war die *fu*-Dichtung zu allerlei verschiedenen Dingen zur Wei-Jin-Zeit (魏晉, 220–420).²⁸ Insbesondere Musikinstrumente wurden zum Thema, wie beispielsweise die Zither in „*Fu* über die Zither“ (*Qinfu* 琴賦) von Ji Kang 嵇康 (223–263).

In der Wertschätzung der Dichtung und der Herausforderung, sich in dieser beweisen zu müssen, um Karriere im Staat machen zu können, mag eine von mehreren Erklärungen für das Aufkommen der *leishu* zu sehen sein. Unter den Tang entwickelten sie sich zu Studienkompendien und praktischen Handbüchern. Dies gilt ganz deutlich für die *Aufzeichnungen für das*

26 In den späteren Kommentaren zu den Monographien der frühen Dynastiegeschichten finden sich häufig Zitate des „Zuo pian“, die diese Aussagen belegen. Noch zur Han-Zeit kommentiert Ying Shao 應劭 (140–206) das *Hanshu* 漢書, kompiliert von Ban Gu 班固 (32–92) u. a.; siehe *Qian si shi*, Bd. 2, 21shang.1380 mit einer Aussage des *Shiben*: 世本隨作笙 („Laut *Shiben* schuf Sui die Mundorgel“). Siehe z. B. auch den tangzeitlichen *Suoyin*-Kommentar (索隱) von Sima Zhen 司馬貞 (679–732) zum *Shiji*, in: *Qian si shi*, Bd. 1, 26.1256, Monographie über die Astronomie und Astrologie: „Laut *Xiben* (eine andere Bezeichnung für das *Shiben*) und *Lili zhi* beauftragte Huangdi Xihe, die Sonne zu prognostizieren, Changyi den Mond, Yuqu den Auf- und Untergang der Sterne und ihres Fluidums; Linglun schuf die pentatonische Skala, Darao schuf den *jiazi*-Zyklus, Lishou das Rechnen. Rongcheng verband die sechs Methoden und etablierte den harmonischen Kalender“ (系本及律曆志黃帝使羲和占日, 常儀占月, 臯區占星氣, 伶倫造律呂, 大撓作甲子, 隸首作算數, 容成綜此六術而著調曆也).

27 Siehe David Knechtges: „From the Eastern Han Through the Western Jin (ad 23–317)“, in: Kang-I Sun Chang, Stephen Owen (Hrsg.): *The Cambridge History of Chinese Literature*, Bd. 1: *To 1375* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), S. 118.

28 Siehe Wiebke Denecke, Wai-Yee Li, Xiaofei Tian (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BC–900 CE)* (Oxford: Oxford University Press, 2017), S. 297, und Liao Guodong 廖國棟: *Wei Jin yongwufu yanjiu* 魏晉詠物賦研究 (Taipei: Wenshizhe Chubanshe, 1990).

beginnende Lernen (*Chuxue ji* 初學記), kompiliert von Xu Jian 徐堅 (659–729) u. a., welches neben den *Schriftexzerpten aus der Nordhalle* (*Beitang shuchao* 北堂書鈔) von Yu Shinan 虞世南 (558–638) und der *Auf den Klassikern und anderen Schriften basierenden klassifizierenden Sammlung* (*Yiwen leiju* 藝文類聚) von Ouyang Xu 歐陽詢 (557–641) u. a. als das bedeutendste *leishu* der Tang-Zeit gilt.²⁹ In allen drei *leishu* stehen Dinge, Praktiken und Institutionen im Vordergrund. Nur im *Chuxue ji* jedoch, welches geordnet ist nach den Kategorien Himmel, Jahreszeiten, Erde, Verwaltungspräfecturen auf Provinzebene, Monarchen, innere Palastbereiche, legitime kaiserliche Nachkommen, kaiserliche Verwandte, funktionstragende Beamte und deren Titel, Aufgaben und Zuständigkeitsbereiche, Riten, Musik, Anthropologisches, stilvoll Geschriebenes, Militaria, Buddhismus und Daoismus, Wohnstätten, Gerätschaften und Alltagsgegenstände, Kleinodien, Obst und Gehölz, Land- und Säugetiere, Flugtiere samt Panzer- und Schuppentieren sowie Gewürm, findet sich zu Beginn eine inhaltliche Einführung mit einer Darstellung der historischen Entwicklung des jeweiligen Gegenstands. Dafür werden in der Einleitung entsprechende Texte mit ihren Aussagen zitiert, darunter viele Aussagen aus dem „Zuo pian“ des *Shiben*. Dieser „Erklärung des Gegenstands“ (*xushi* 敘事) folgen dann literarische Fügungen und Zitate aus der Prosa und Dichtung, in der Gestalt, wie sie ein Prüfungskandidat oder Gelehrter für eigene Werke zur damaligen Zeit benötigte.

Die Erklärung des Gegenstandes samt der Angabe zu ihren Ursprüngen bzw. zu ihrem Hervorbringer oder ihrer Hervorbringerin stellt die Brücke zu den von Martina Siebert als *wuyuan* bezeichneten Werken dar, die sich beginnend mit dem *Shiwu jiyuan* der Song-Zeit von den älteren allgemeinen *leishu* emanzipiert haben. Auch wenn die Dichtung und Literatur immer noch einen hohen Stellenwert genießen, so tritt nun der Einfluss des neokonfuzianischen Denkens und der von ihm geprägten Beamten hinzu. Die Kategorien schärfen sich, praktischen Sachverhalten und damit auch den Dingen an sich, kommt eine größere Bedeutung zu. Dies lässt sich durch die Prüfungsanforderungen angehender Beamter und ihrem komplexen Arbeitsalltag unter der Song-Herrschaft erklären. Zudem findet eine kritische Auseinandersetzung mit der Fülle an sich teilweise widersprechenden Erklärungen

²⁹ Siehe Kaderas: *Die Leishu der imperialen Bibliothek*, S. 67–70 (*Chuxue ji*), S. 60–63 (*Beitang shuchao*) und S. 57–60 (*Yiwen leiju*).

über den Ursprung eines Dinges statt. So unternimmt Luo Qi 羅頌 in seinem Werk aus dem Jahr 1474, das den programmatischen Titel *Ursprung der Dinge* (*Wuyuan* 物原) trägt, die Anstrengung, sich auf eine essentielle Erklärung zu konzentrieren.³⁰

Fazit

Während die angeführten frühen Texte in einem philosophischen und machtpolitischen Diskurs über die Entstehung der Kultur und der sie und die Menschen prägenden Dinge stehen, präsentiert das *Shiben* mit dem „Zuo pian“ – sofern man das auf der Grundlage der vorliegenden Fragmente beurteilen kann – eine erste Systematik der Ursprünge der Dinge. Diese scheint jedoch nicht auf die Dinge bzw. deren Hervorbringung, sondern auf die Hervorbringer konzentriert gewesen zu sein. Mit der Entstehung der ersten *leishu* vollzieht sich dann ein Paradigmenwechsel, der vor allem durch veränderte Lern- und Recherchemethoden ausgelöst wurde und zudem im Verlauf der Zeit durch eine größere Verfügbarkeit von Büchern durch den Buchdruck weiter stimuliert wurde. Die Tatsache, dass auch in der Folgezeit angesichts der Veränderungen in der materiellen Kultur und des technologischen Fortschritts die Frage nach dem Ursprung eines Dinges oder einer Praxis nicht aufgegeben wird, zeigt das konstante Bedürfnis nach kultureller Selbstverortung. Die Formen, die eine Gesellschaft dafür findet, der Frage nach dem Ursprung von Dingen nachzugehen und das Wissen darüber zu tradieren, variieren. So mögen für uns heute Museen und die mit ihnen verbundene Forschungstätigkeit eine Antwort sein, sich der Ursprünge der Dinge zu vergewissern, während andere, extrem breit angelegte Unternehmungen unseres digitalen Zeitalters wie z. B. *Wikipedia* ebenfalls oft die Frage nach dem Ursprung eines Dinges stellen, wenngleich sie nicht immer klare Antworten geben, sondern zuweilen neue Fragen beim Leser aufwerfen.

30 Siehe Siebert: „Making Technology History“, S. 259f.

Was uns die Dinge zu sagen haben – Eine Annäherung an das poetische Genre *yongwu shi* 詠物詩

Volker Klöpsch

Despite its huge variety and scope Chinese poetry follows a very limited range of forms, patterns, and themes. One of the most typical genres is the so-called *yongwu shi* 詠物詩, a kind of poetry that concentrates on one single object (or person) usually named in the title. *Yongwu* poems try to describe their topic in an objective way, elucidating various qualities, aspects, and implications of their chosen object. They do not aim at any metaphorical or symbolic meaning. Though harking back to a poetic tradition as old as the *Book of Songs*, real *yongwu* poetry did not flourish before the Tang dynasty when writing verse became a common medium of social discourse. Anecdotes from the genre „talks on poetry“ (*shihua* 詩話) show that writing poetry by then had developed into a literary game played among the literati in order to prove their intellectual prowess and poetical skills. In later centuries, especially during the Southern Song, *yongwu shi* extended into *yongwu ci* 詠物詞, “lyrics describing objects”. The development of the *yongwu* mode of literary expression can be understood in relation to the growing emancipation of poetry from its role as a pure medium of Confucian thought.

Die chinesische Poesie kennt eine Ausdrucksform des Gedichts, die als *yongwu shi* 詠物詩 bezeichnet wird. Darin werden Dinge und Personen „besungen“, d. h. in poetischer Form abgehandelt.¹ Allerdings sind die Grenzen für die Beschreibung dieses Genres weder klar und nachvollziehbar gezogen, noch ist jemals eine literaturgeschichtliche Einordnung versucht worden. Die folgenden Überlegungen lassen sich als Vorarbeit zu dieser Aufgabe verstehen.

Wer die literaturwissenschaftlichen Nachschlagewerke bemüht, sieht sich enttäuscht. William H. Nienhausers *Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* enthält zu dem Begriff gar keinen Eintrag,² und Günther Debon

1 Nach chinesischem Verständnis umfasst der Begriff *wu* 物 immer auch Personen und ist daher mit „Ding“ nur unzulänglich übersetzt. Die 1724 erschienene, von einem gewissen Yu Yan 于琰 zusammengetragene Anthologie *Lidai yongwushi xuan* 歷代詠物詩選 enthält in *juan* 4 insgesamt 109 Gedichte über Personen, die den vier Abteilungen *ren* 人, *liren* 麗人, *wen* 文 und *wu* 武 zugeordnet sind.

2 William H. Nienhauser (Hrsg.): *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (2 Bde., Bloomington: Indiana University Press, 1986; revidierte Ausgabe 1998).

merkt in seinem *Handbuch zur chinesischen Dichtung* nur knapp an: „Gedichte, in denen ein Gegenstand besungen wird, nämlich Tiere, Pflanzen, Himmelskörper, auch Musikinstrumente und ähnliches“.³ Mehr zur Verwirrung als zur Erhellung trägt Wolfgang Kubin in seiner *Chinesischen Dichtkunst* mit einer kurzen Bemerkung bei, die das *yongwu shi* in den Zusammenhang der höfischen Dichtung rückt und daraus ein „Subgenre der Palast-, besser Liebeslyrik (gongtishi)“ ableitet.⁴ Das Genre ist jedoch keineswegs auf den höfischen Rahmen beschränkt, sondern behandelt auch abseits des öffentlichen Raums ganz alltägliche Gegenstände und Themen. Entsprechend einfach und nüchtern ist in der Regel sein Stil, während der sogenannte „Palaststil“ durch rhetorischen Schmuck und Prunk gekennzeichnet ist.

Zu fragen bleibt, ob die Übersetzung des Begriffes *yongwu shi* mit „Dinggedicht“, für die auch Wolfgang Kubin sich entscheidet, die Bedeutung des Genres richtig trifft und angemessen beschreibt. Immerhin macht sie deutlich, dass bei dieser Form der Dichtung ein einzelner Gegenstand im Mittelpunkt der Betrachtung steht und unter unterschiedlichen Gesichtspunkten in eher nüchterner, sachlicher Sprache abgehandelt wird. Es könnte eingewendet werden, dass der Begriff in der germanistischen Diskussion sehr eingeeengt auf einen speziellen Typ von Lyrik angewendet wird, den Rainer Maria Rilke (1875–1926) in einer bestimmten Schaffensphase in seinen *Neuen Gedichten* herausbildete.⁵ Viele von diesen Gedichten wie „Der Panther“, „Das Karussell“, „Flamingos“ oder „Archaischer Torso Apolls“ haben seitdem Einzug in die deutschen Lesebücher gehalten und gehören zum poetischen Allgemeingut.

Rilke überwand mit dieser Hinwendung zu den Dingen und zur lyrischen Sachlichkeit die anfängliche jugendlich-religiöse Schwärmerei, die durch zwei ausgedehnte Russlandreisen befeuert worden war und sich in schier endlosen

3 Günther Debon: *Chinesische Dichtung. Geschichte, Struktur, Theorie* (Leiden: Brill, 1989), S. 202.

4 Wolfgang Kubin: *Die chinesische Dichtkunst. Von den Anfängen bis zum Ende der Kaiserzeit (Geschichte der chinesischen Literatur 1)*, München: Saur 2002), S. 94. Unter dem Begriff „Palaststil“ (*gongtishi* 宮體詩) werden gemeinhin Gedichte eingeordnet, wie sie in der Epoche der Sechs Dynastien (222–589) entstanden und in der Anthologie *Yutai xinyong* 玉臺新詠 zusammengetragen wurden. Die Geschichte des *yongwu shi* umfasst dagegen einen sehr viel weiteren Zeitrahmen.

5 Für Rilkes Verhältnis zu den Dingen siehe Katharina Kippenberg: *Rainer Maria Rilke. Ein Beitrag* (Frankfurt am Main: Insel, 41958), S. 201–210, und Eudo C. Mason: *Rainer Maria Rilke. Sein Leben und sein Werk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964), S. 60–76.

lyrischen Tiraden des *Stunden-Buches* sowie des *Buches der Bilder* niederschlug. Die Hinwendung nach Frankreich, die Zusammenarbeit mit dem Bildhauer Auguste Rodin (1840–1917) und die Beschäftigung mit der Malerei erzogen den jungen Dichter zum genaueren Hinschauen und zu poetischer Disziplin. Diese neue Qualität der Dichtung wurde von einem prominenten Rezensenten der *Neuen Gedichte* wie Stefan Zweig (1881–1942) sofort erkannt:

Jedes Ding ist erschöpft und bis in die letzte Fiber hinein ausgedeutet in Vergleichen. [...] Mit diesem beispiellos intensiven Betrachten umreißt er nicht mehr die Gegenstände, sondern er dringt in sie ein, durchmeißelt sie, und nicht mehr der Malerei ist nun seine Kunst genähert, sondern der Plastik.⁶

Vieles von dem, was in der Literaturkritik als besondere Qualität an Rilkes Dinggedichten gerühmt wird, lässt sich auch über die chinesische Gattung des *yongwu shi* sagen. Es erscheint daher durchaus zulässig und sinnvoll, diesen Terminus im chinesischen Zusammenhang zu gebrauchen – auch wenn man die unterschiedlichen Hintergründe und Zusammenhänge nicht aus dem Blick verlieren darf. Wenn nunmehr vom chinesischen „Dinggedicht“ die Rede ist, soll zunächst ein besonders gelungenes Beispiel dieser Gattung betrachtet werden. Es trägt den Titel „Yong liu“ 詠柳 und stammt von dem Dichter He Zhizhang 賀知章 (ca. 659–744):

Jadeschimmer zieht sich hinauf, bis hoch in die Kronen der Weide,
Zahllose Zweige hängen herab in Bändern von grüner Seide.
Weiß niemand zu sagen, wessen Werk die feinen Triebe sind?
Wer fertigte diesen Scherenschnitt? Es war der Frühlingswind.

碧玉妝成一樹高，萬條垂下綠絲絛。
不知細葉誰裁出，二月春風似剪刀。

Die Zuordnung zum Genre *yongwu* 詠物 legt bereits der Titel nahe, der ebenfalls das Verb *yong* 詠 „besingen“ enthält.⁷ Allerdings bleibt festzuhalten, dass dies keine Bedingung ist, sondern dass auch Gedichte ohne diesen Bestandteil im Titel der Gattung zugerechnet werden können. Viel wichtiger ist die Aussage der Verse, die sich vollständig auf die Beschreibung ihres Gegenstandes, in diesem Falle der Weide, beschränkt: die Krone des Baumes mit

6 Zitiert nach Joachim W. Störck (Hrsg.): *Rainer Maria Rilke 1875–1975 (Katalog des Deutschen Literaturarchivs Marbach a. N., München: Kösel, 1975), S. 129.*

7 Für 詠 findet sich häufig auch die Schreibvariante 咏. Ein Bedeutungsunterschied liegt nicht vor.

ihren zahllosen Zweigen und die feinen Knospen, die in der Wärme des Frühlingswindes aufbrechen. Das Gedicht baut in hohem Maße auf die optische Wirkung der beschriebenen Szene, spricht also das Auge des Betrachters (wie auch des Lesers) an. Grün ist der beherrschende Farbton. Dabei bleibt das Gedicht in seiner Bildlichkeit („Jadeschimmer“ und „Bänder von grüner Seide“) zunächst durchaus konventionell. Erst der Vergleich des Frühlingswindes mit einer Schere, welcher die Umrisse der Landschaft in einen Scherenschnitt verwandelt, setzt einen neuen Akzent und taucht das abgegriffene Thema urplötzlich in ein neues Licht. Die Kunstfertigkeit der Verse liegt demnach in dem Verb *cai* 裁 „schneiden“.

Das Gedicht bleibt auf seinen in der Überschrift genannten Gegenstand konzentriert, umkreist ihn und versucht, ihn aus verschiedenen Blickwinkeln zu beschreiben und in seinen Eigenheiten zu erfassen. Dabei wird er rein in seiner Gegenständlichkeit abgehandelt, ohne Andeutungen und Verweise auf weiterreichende Bezüge. Es geht in diesen Versen um nichts anderes als die Weiden, die vor dem Auge des Betrachters die Schönheit einer Frühlingslandschaft entstehen lassen. Zwar weiß der geübte Leser, dass die Weide in der chinesischen Bildersprache eine Vielzahl von möglichen Bedeutungen aufweist, angefangen von den zahllosen Abschiedsgedichten, in denen der Weidenzweig den Wunsch andeutet, der Reisende möge doch bleiben (*liu* 柳 bzw. 留) bis hin zu der Konnotation einer Geschlechtskrankheit, doch ein solcher Hintersinn wird nirgends angesprochen. Das *yongwu shi* bleibt – und das gehört zu seinen Eigenarten – zunächst einmal vordergründig.

Ein Blick in die zahlreichen Anthologien, welche die Gattung vorstellen, zeigt sehr schnell, dass Gedichte, die „Dinge besingen“ (*yongwu*), in größerem Umfang erst in der Tang-Zeit (唐, 618–907) geschrieben wurden. Frühe Beispiele finden sich auch schon aus der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien (420–589), doch zum poetischen Standardrepertoire wurden sie erst in den folgenden Jahrhunderten. In einer umfangreichen Sammlung wie den von Shen Deqian 沈德潛 (1673–1769) zusammengestellten *Quellen der alten Dichtung* (*Gushi yuan* 古詩源) findet sich allenfalls ein halbes Dutzend Strophen, während sie in Tang-Anthologien nach Hunderten zählen.⁸ Auch bleibt zu fragen, ob diese frühen Beispiele die Gattung in ihrer reinen Form

8 Eine gute Auswahl bietet Liu Yisheng 刘逸生: *Tangren yongwu shi pingzhu* 唐人咏物诗评注 (Guangdong: Zhongshan Daxue Chubanshe, 1985).

verkörpern. Hier ein Gedicht aus dem frühen 6. Jahrhundert, das Kaiser Yuan der Liang (Liang Yuandi 梁元帝, 508–555) verfasste und ebenfalls die Weide zum Thema hat:⁹

Die Weide ist ein Baum, der keine Blüten treibt,
 sie steht um den Palast und weiß von selbst, wann Frühling ist.
 Durch ihre Zweige schimmern Puder und Lust,
 in ihren Blättern leuchtet das Rot der Tücher.
 Scheint die Sonne, wirft sie Schatten auf die Vorhänge,
 weht der Wind, fegt sie den Staub von den Matten.
 Wie sie die Traufen streift, geschieht mit Bedacht:
 Was für ein Ort für Menschen, [schön wie] Pfirsich und Pflaume!

楊柳非花樹，依樓自覺春。
 枝邊通粉色，葉裡映紅巾。
 帶日交簾影，因吹掃席塵。
 拂簷應有意，偏宜桃李人。

Das Gedicht beginnt zwar wie ein *yongwu shi*, indem es die Besonderheit des besungenen Gegenstandes, sozusagen sein Alleinstellungsmerkmal, beschreibt: Die Weide treibt nicht wie andere Bäume weithin sichtbare Blüten. Doch schon mit dem zweiten Verspaar wird erkennbar, dass der Fokus der Beschreibung in Wirklichkeit auf dem Palast liegt, in dem schöne Menschen hausen und ihre Feste feiern. Wieder wirken die Verse stark auf das Auge, und kunstvoll wird in aufgebrochenen Bildern, die jeweils als *pars pro toto* zu verstehen sind, die durch die Zweige des Baumes begrenzte Wahrnehmung nachgezeichnet: „Puder“ und „Farbe“ für die geschmückten Frauen und das „Rot der Tücher“ für die festliche Kleidung der Gesellschaft. Der letzte Vers schlägt den Bogen zurück zum Eingangsvers, denn es sind die Menschen, die hier leuchten wie die Blüten. Der Dichter besingt nicht die Weide, sondern benutzt sie nur als Hintergrund, um das höfische Leben zu feiern.

Doch wie lässt sich die plötzliche Verbreitung des Genres in den nachfolgenden Dynastien erklären? In Zhang Jies 張戒 (um 1125–1138) „Gesprächen über Dichtung“ mit dem Titel *Suihantang shihua* 歲寒堂詩話 findet sich hierzu ein aufschlussreicher Eintrag:¹⁰

9 „Yong Yangyunlou yan liu“ 詠楊雲樓簷柳, in: Shen Deqian: *Gushi yuan* 古詩源 (4 Bde., Guangdong: Renmin Chubanshe, 1973), fol. 12.15b–16a.

10 Diese Sammlung von „Gesprächen über Dichtung“ von Zhang Jie ist Bestandteil der Anthologie *Lidai shihua xubian* 歷代詩話續編 und wird hier zitiert nach der kommentierten

Vor der Dichtung der Jian'an-Periode (建安, 196–220) und vor Tao Qian 陶潛 und Ruan Ji 阮籍 diente Dichtung dazu, Absichten zu verkünden (*yan zhi* 言志); nach Pan Yue 潘岳 und Lu Ji 陸機 diente sie dazu, Dinge zu besingen (*yong wu*). Li Bai 李白 und Du Fu 杜甫 verbanden dann beides in einer Person. Absichten zu verkünden ist der eigentliche Sinn der Dichtung, während das Besingen der Dinge für den Dichter nur eine zusätzliche Aufgabe darstellt. Die *Neunzehn alten Gedichte* (*Gushi* [shijiu shou] 古詩十九首) sowie Dichter wie Su Wu 蘇武, Li Ling 李陵, Cao Zhi 曹植, Liu Zhen 劉楨, Tao Qian und Ruan Ji waren überhaupt nicht darauf aus, Dinge zu besingen. Ihre Kunstfertigkeit im Besingen der Dinge erschien vielmehr vom Himmel geschenkt und schwang sich zu Höhen auf, die niemals mehr erreicht wurden. Ihre Gefühle sind wahrhaft, ihr Geschmack ist anhaltend und ihr geistiger Atem ist überlegen, so dass sie sich selbst vor dem *Buch der Lieder* nicht zu verstecken brauchen. In all dem waren sie im eigentlichen Sinne Dichter.

建發陶阮以前詩，專以言志；潘陸以後詩，專以詠物。兼而有之者，李杜也。言志乃詩人之本意，詠物特詩人之餘事。古詩蘇李曹劉陶阮本不期於詠物，而詠物之工，卓然天成，不可複及。其情真，其味長，其氣勝，視《三百篇》幾於無愧，凡以得詩人之本意也。

Zhang Jie argumentiert hier wie ein guter Konfuzianer, für den die klassische Losung *shi yan zhi* 詩言志 aus dem *Zuo-zhan* 左傳 gilt.¹¹ Dichtung ist demnach niemals absichtslos, sondern hat eine Moral oder Botschaft zu vermitteln. Wenn er das „Besingen der Dinge“ als „zusätzliche Aufgabe“ (*yushi* 餘事) bezeichnet, variiert er den kaum minder berühmten Ausspruch des Konfuzius, nach dem allenfalls die „überschüssigen Kräfte“ (*yuli* 餘力) auf Literatur und

Auswahl von Xia Chuancai 夏传才: *Guwen lun yishi* 古文论译释 (Beijing: Qinghua Daxue Chubanshe, 2007), Bd. 2, S. 80f.

11 Die häufig zitierte Formulierung findet sich in den „Statuten des Shun“ (*Shun dian* 舜典) im *Buch der Urkunden* (*Shujing* 書經), in englischer Übersetzung in James Legge: *The Chinese Classics. The Shoo King* (Nachdruck Taipei: Southern Materials Center, 1985), S. 47f. Es handelt sich dabei um eine etymologisierende Deutung des Schriftzeichens *shi* 詩, das in seine beiden Bestandteile aufgebrochen wird (寺 und 志 sind im frühen Chinesisch oft austauschbar). Zur Wirkungsgeschichte in der chinesischen Literaturkritik siehe u. a. Zhu Ziqing 朱自清: *Shi yan zhi bian* 詩言志辨 (Nachdruck Taipei: Kaiming Shudian, 1964); Guo Shaoyu 郭紹虞: *Zhongguo wenxue piping shi* 中國文學批評史 (Nachdruck Xianggang: Hongzhi Shudian, o. J.), S. 9–36; David E. Pollard: *A Chinese Look at Literature. The Literary Values of Chou Tso-jen in Relation to the Tradition* (London: Hurst, 1973), S. 4–13; Volker Klöpsch: *Die Jadesplitter der Dichter. Die Welt der Dichtung in der Sicht eines Klassikers der chinesischen Literaturkritik* (Chinathemen 9, Bochum: Brockmeyer, 1983), S. 43–70.

Kunst verwendet werden können.¹² Nach der Aufzählung einer langen Reihe von Versbeispielen kommt der Text zu einer Frage, welche die Literaturkritik der Song-Zeit (宋, 960–1279) immer wieder beschäftigt hat: Ist Dichtung lernbar?

Verse ohne Bedeutung und ohne Geschmack glichen Bergen ohne Wolken und Nebeln oder einem Frühling ohne Gräser und Bäume: Wer würde sie weiter beachten? Ruan Jis Gedichte überzeugen durch ihre Bedeutung (*yi* 意), Tao Qians Gedichte durch ihren Geschmack (*wei* 味), Cao Zhis Gedichte durch ihre Anmut (*yun* 韻) und Du Fus Gedichte durch ihren geistigen Atem (*qi* 氣). Allerdings gilt, dass Bedeutung und Geschmack erlernbar sind, während Anmut und geistiger Atem nun einmal stärker oder schwächer angelegt sind und sich nicht erzwingen lassen. Daher kommt es, dass Han Yu 韓愈 in seiner Prosa und Cao Zhi und Du Fu in ihrer Dichtung auf einem Niveau stehen, das von späteren Generationen nie mehr erreicht wurde.

大抵句中若無意味，譬之山無煙雲，春無草樹，豈復可觀。阮嗣宗詩，專以意勝；陶淵明詩，專以味勝；曹子建詩，專以韻勝；杜子美詩，專以氣勝。然意可學也，味亦可學也，若夫韻有高下，氣有強弱，則不可強矣。此韓退之之文，曹子建杜子美之詩，後世所以莫能及也。

Zwei Dinge erscheinen an dieser Argumentation für unser Thema bemerkenswert: Zum einen wird das Genre *yongwu shi* in einen literaturgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, indem es als eine Fortentwicklung des traditionell von der moralischen Botschaft geprägten Gedichtes beschrieben wird. Eine Dichtung, die sich bewusst auf die bloße Beschreibung ihres Gegenstandes beschränkt, würde demnach eine neue Stufe der poetischen Evolution markieren und ließe sich als Emanzipation der Literatur aus ihrer weltanschaulichen Gebundenheit deuten. Auch nach westlichem Verständnis – erinnert sei an Kants Diktum vom „interesselosen Wohlgefallen“¹³ – verfügte eine solche Form der Kunst über eine besondere Qualität. Zum andern deutet der Zusammenhang, der zum Lernen hergestellt wird, auf die politischen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen derlei Gedichte entstanden. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Gedichtform häufiger wird, nachdem in den seit Ende des 6. Jahrhunderts einheitlich durchgeführten Beamtenprüfungen von den Kandidaten auch poetische Fertigkeiten verlangt werden. Keine andere Form ist derart

12 *Lunyu* 1:6.

13 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

geeignet, die handwerklichen Fähigkeiten eines Dichters abzutesten, wie das *yongwu shi*.

Bereits eine kursorische Lektüre der literaturkritischen Traktate, vornehmlich von „Gesprächen über Dichtung“, unterstützt diese These. Hier finden sich unzählige Anekdoten, wie mehr oder weniger bekannte Literaten und solche, die es werden wollen, Verse zu einem spontan vorgegebenen Gegenstand aufs Papier werfen und es hierdurch zu gesellschaftlicher Anerkennung bringen, zuweilen aber auch Hohn und Spott ernten. Eindeutig wird diese Zuordnung durch die in der Tang-Zeit immer häufiger werdende Markierung mit *de* 得 oder *fude* 賦得 im Gedichttitel. Der erste Begriff weist meist darauf hin, dass dem Verfasser ein bestimmtes Reimwort zugeteilt, der zweite, dass das Thema des Gedichtes vorgegeben wurde. In beiden Fällen handelt es sich also entweder um ein literarisches Spiel, das in geselliger Runde ausgetragen wurde, oder um eine poetische Aufgabe, die im Stile einer Prüfung zu lösen war. Auch andere Zusätze zum Titel wie *xi* 戲 oder *xiwei* 戲為 weisen auf den zunehmend spielerischen und damit artifiziellen Charakter der Dichtung hin.

Betrachten wir exemplarisch nur zwei solcher Anekdoten. Auch wenn sie zuweilen legendenhaft wirken und der Überprüfung mit Fakten und Daten nicht immer standhalten, verraten sie doch einiges über das Denken der literarischen Elite:¹⁴

Als Bai Juyi 白居易 am Anfang seiner Laufbahn stand und noch weiter keinen Namen hatte, legte er Gu Kuang 顧況 seine Gedichte vor. Dieser wollte sich einen Spaß mit ihm erlauben und meinte: „Chang’an ist ein teures Pflaster, und eine Unterkunft wird nicht leicht zu finden sein!“ Als er jedoch in seiner Lektüre zu den Versen in „Gras auf der Steppe“ gekommen war:

Sengende Feuer im Herbst vermögen sie nicht zu zerstören:
Kommt erst der Frühlingswind, bläst er zum Leben sie an,¹⁵

sagte er: „Wer solche Verse schreibt, wird keine Schwierigkeiten haben, hier sein Auskommen zu finden! Die Worte eben waren von mir rein scherzhaft gemeint.“

14 Die eigentliche Quelle *Gujin shihua* 古今詩話 ist ein nur fragmentarisch erhaltenes Werk und die Anekdote in mehreren, leicht voneinander abweichenden Fassungen überliefert. Die Übersetzung folgt *Shiren yuxie* 詩人玉屑 (Taipei: Shijie Shuju, 1975), j. 10, S. 227.

15 Das Gedicht findet sich in *juan* 436 der *Sämtlichen Gedichte der Tang* und ist mehrfach ins Deutsche, Englische und Französische übersetzt worden. Die hier abgedruckte Fassung, die sich des klassischen Versmaßes der Distichen bedient, stammt von Günther Debon, in: Wilhelm Gundert u. a. (Hrsg.): *Lyrik des Ostens* (München: Hanser, 1952), S. 326.

樂天初舉，名未振，以歌詩投顧況，況戲之曰：長安物貴，居大不易。及讀至原上草云：「野火燒不盡，春風吹又生。」曰：有句如此，居亦何難？老夫前言戲之耳！

Das Gedicht ist in vielen Anthologien schlicht mit „Gräser“ (*Cao* 草) überschrieben, aber sein vollständiger Titel lautet den *Sämtlichen Gedichten der Tang* (*Quan Tang shi* 全唐詩, 1706) zufolge „Fude guyuan cao songbie“ 賦得古原草送別 („Abschied. Auf das Thema ‚Gras auf der alten Hochebene‘“) und ist daher eindeutig dem Genre *yongwu shi* zuzuordnen. Sein Verfasser soll es mit 15 Jahren geschrieben haben, und es gehört zu den bekanntesten seiner Verse, die sogar Aufnahme in die *Dreihundert Tang-Gedichte* (*Tang shi sanbai shou* 唐詩三百首, 1763/4) fanden. Die Episode zeigt, dass das gelungene Gedicht den Schlüssel zum gesellschaftlichen Aufstieg bedeuten kann. Ähnliches gilt auch für die zweite Anekdote, die in der Song-Zeit spielt:¹⁶

Als Guo Xiangzheng 郭祥正 gerade mit Wang Anshi 王安石 beisammensaß, ließ jemand eine Visitenkarte präsentieren, auf der stand: „Yan Taichu, Dichter“. Der Gastgeber war aufgebracht: „Was für eine Anmaßung, sich vor dem Herrn Minister als Dichter zu bezeichnen!“ Wang Anshi fiel ein: „Aber bittet ihn doch herein, damit wir ihn kennenlernen können!“ Nachdem man Platz genommen hatte, fragte Guo Xiangzheng [den Gast]: „Ihr sagt, Ihr verstündet Euch aufs Dichten. Könntet Ihr mir etwas auf ein vorgegebenes Thema schreiben?“ Der Gast antwortete: „Mit Vergnügen!“ „Dann wollen wir den Herrn Minister bitten“, meinte Guo Xiangzheng, „ein Thema für das Gedicht zu bestimmen.“ Da ein alter Soldat gerade die Bronzegeräte mit Sand scheuerte, sagte Wang Anshi: „Ihr könntet ein Gedicht auf den Sand machen!“ Im Handumdrehen trug Yan Taichu die folgenden Verse vor:

Gelb in den unermesslichen Weiten jenseits der Grenzen,
weiß, so weit das Auge reicht, auf die Bänke der Flüsse gebreitet.
Sind die Vögel fort, ebnet der Wind [die wie] Siegelschrift
[wirkenden] Spuren,
zieht sich die Flut zurück, glitzert er in der Sonne wie Sterne.

Guo Xiangzheng ließ den Pinsel sinken. Auf Grund dieser Begebenheit verbreitete sich Yan Taichus Ruhm überall im Südosten.

16 Auch die Quelle dieser Anekdote, die auf die Zeit um 1100 zu datierenden *Gespräche des Wang Zhifang über Dichtung* (*Wang Zhifang shihua* 王直方詩話) zurückgeht, ist nicht vollständig erhalten. Die Übersetzung folgt erneut *Shiren yuxie*, j. 10, S. 232. Der Name des jungen Dichters wird hier mit Long Taichu 龍太初 angegeben, doch handelt es sich wahrscheinlich um eine Fehlschreibung für Yan Taichu 顏太初 (um 1034).

郭功父方與荊公坐，有一人展刺云：詩人龍太初。功父勃然曰：相公前敢稱詩人，其不識去就如此！荊公曰：且請來相見。既坐，功父曰：賢道能作詩，能為我賦乎？太初曰：甚好。功父曰：只從相公請個詩題。時方有一老兵，以沙捺銅器。荊公曰：可作沙詩。太初不頃刻誦曰：「茫茫黃出塞，漠漠白鋪汀。鳥去風平篆，潮回日射星。」功父閣筆。太初緣此，名聞東南。

Dass der Gastgeber den Pinsel entmutigt zur Seite legt, lässt den Schluss zu, dass auch er sich am poetischen Wettstreit beteiligt hat. Hier wird deutlich, dass chinesische Dichtung als Medium der gesellschaftlichen Kommunikation, ja auch des intellektuellen Wettstreits entstand. Es scheint fragwürdig, wenn ein namhafter Kritiker wie Stephen Owen andere Erklärungsmuster bemüht und sich auf Mythen wie den von Li He 李賀 (791–817) beruft, der morgens bei jedem Wetter ausgeritten und abends mit einem Sack voller Gedichte heimgekehrt sein soll. Sie können nicht als beispielhaft für die chinesische Poesie gelten, denn Li He ist in keiner Weise typisch, sondern nimmt unter den Poeten der Tang-Zeit eher eine Außenseiterrolle ein.¹⁷ Die Vorstellung von der Entstehung des Gedichtes in der freien, wilden Natur ist romantisch geprägt und hat wenig mit der Realität des poetischen Schaffens in China zu tun. Das Gedicht entstand hier fast immer am Schreibtisch des Studios oder in der geselligen Runde mit anderen Literaten.

Westliche Leser chinesischer Lyrik lassen sich leider immer wieder von einem falschen, der eigenen literarischen Tradition geschuldeten Vorverständnis in die Irre führen. Chinesische Gedichte sind in den seltensten Fällen spontan verfasste Erlebnisdichtung, sondern nach vorgegebenen Regeln bewältigtes poetisches Worthandwerk, das als Aufgabe oder Zeitvertreib in einen konkreten politischen oder sozialen Kontext eingebunden ist. Die Ambiguität dieser Haltungen beschreibt Zhu Guangqian 朱光潛 (1897–1986) in seinen *Gesprächen über Literatur* (*Tan wenzue* 談文學) sehr anschaulich.¹⁸

17 Stephen Owen: „Ideas of Poetry and Writing in the Early Ninth Century“, in: *The End of the Chinese Middle Ages. Essays in Mid-Tang Literary Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1996), S. 107–129. Owen setzt sich hier auch mit dem Begriff *de* 得 auseinander, allerdings im Zusammenhang mit der Inspiration des Dichters, also mit dem „Erlangen“ seiner Themen und Stoffe.

18 Zhu Guangqian: *Tan wenzue* (Nachdruck Xianggang: Kaiming Shudian, o. J.), S. 76f. Siehe hierzu die Ausführungen von David Pollard: *A Chinese Look at Literature*, S. 97–99.

Wenn die Menschen früher Gedichte schrieben, verwendeten sie häufig die Überschriften *oucheng* 偶成 („spontan verfasst“) und *fude* 賦得 („auf ein gegebenes Thema“). Die spontan verfassten Verse folgten einer momentanen Eingebung und wurden umgehend niedergeschrieben, die auf ein gegebenes Thema entstandenen Gedichte folgten dem zugewiesenen Thema und dem verordneten Reim. Wir können diese beiden Begriffe verwenden, um literarische Werke in die zwei Kategorien *oucheng* und *fude* einzuteilen. Spontan verfasste Werke hängen ganz von der Gemütslage des Verfassers ab, der Antrieb zum Schreiben geht einzig auf seinen inneren Drang zurück, etwas zum Ausdruck zu bringen. Eines Anstoßes von außen bedarf es nicht. Auf ein gegebenes Thema hin verfasste Werke gehen dagegen zum großen Teil auf äußere Anstöße zurück, oder es geht um die Erfüllung einer konkreten Anforderung wie Propaganda, gesellschaftliche Verpflichtung, Streben nach Ruhm und Gewinn sowie die Einübung von Fertigkeiten. Eigentlich erfüllt nur das spontan verfasste Werk die Idealvorstellung von reiner Literatur, doch in Wirklichkeit sind heutzutage die meisten Werke der Kategorie „auf ein vorgegebenes Thema“ zuzuordnen. Jeder genauere Blick auf das Opus eines beliebigen großen Dichters wird das beweisen.

Die songzeitliche Anthologie literaturkritischer Texte mit dem Titel *Jadestaub der Dichter* (*Shiren yuxie* 詩人玉屑) von Wei Qingzhi 魏庆之 (13. Jh.) führt in *juan* 3 eine lange, in 37 unterschiedliche Kategorien eingeteilte Liste von insgesamt 357 Musterversen an, die als vorbildlich herausgestellt werden (*jufa* 句法). Die Verse sind rund 130 Autoren zuzuordnen, und es zeugt von der hohen Wertschätzung, die Du Fu schon während der Song-Zeit genoss, dass knapp 10 % der Beispiele diesem Dichter zugeordnet werden können. Wenden wir uns dem Abschnitt *yongwu* zu, stützt gleich das erste Beispiel unsere These. Es besingt ein Gemälde und trägt den Untertitel „Gedicht in zehn Reimen, wozu ich den Reim *wang* erhalten habe“ (*Shiyun de wang zi* 十韻得忘字). Der Reiz der Verse beruht auf der Verschmelzung der auf dem Bilde dargestellten Landschaft mit dem schönen Gebäude, in dem der Dichter offensichtlich im Wettstreit mit anderen seine Verse verfasst:

Die weißen Wellen bedrängen die weiß getünchte Wand,
Die grünen Bergspitzen reichen empor bis zum geschnitzten
Gebälk der Halle.¹⁹

白波吹粉壁，青嶂插雕梁。

19 *Quan Tang shi* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1960), j. 228, S. 2485; deutsche Übersetzung in Erwin von Zach: *Tu Fu's Gedichte* (*Harvard-Yenching Institute Studies* 8, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1952), S. 408.

Das zweite Du Fu zuzuordnende Beispiel handelt von der Wildgans (*Gu yan* 孤雁) und sei hier in voller Länge zitiert:

孤雁不飲啄，飛鳴聲念群。誰憐一片影，相失萬重雲。
望盡似猶見，哀多如更聞。野鴨無意緒，鳴噪自紛紛。

Hier die freie Übersetzung von Günther Debon, in der Abweichungen möglicherweise auf Textvarianten zurückzuführen sind:²⁰

Die Wildgans, einsam, denkt an Nahrung nicht,
Fliegt hinter den Genossen rufend her.
Wen kümmerte der kleine, schmale Schatten,
Den man verloren hat im Wolkenmeer?

Sie tut, als könnte sie die Freunde sehen;
Sie klagt, als würden jene sie noch hören.
Im Feld drunten schwirren wirr die Raben,
Und krächzen rau, durch kein Gefühl zu stören.

Wer diese Verse liest und das bewegte Schicksal ihres Verfassers kennt, kommt nicht umhin, in diesem Gedicht mehr als ein *yongwu shi* zu erkennen. Der Verdacht drängt sich auf, dass der Dichter seinen gewählten Gegenstand nicht völlig unbeteiligt abhandelt, sondern darin ein Abbild seiner eigenen Verlorenheit und Not sieht. Der Kontrast der gefühllos krächzenden Raben unterstreicht diesen Eindruck noch. Eine solche Interpretation würde bedeuten, dass das Genre *yongwu* zuweilen in die Ausdrucksform übergeht, die in der Literaturkritik als *tuowu* 托物 bezeichnet wird: Dem behandelten Gegenstand wird bewusst eine Bedeutung unterlegt, womit er eine bildliche Bedeutung gewinnt und zu einem Symbol wird. Der Übergang zwischen diesen beiden Formen ist oft genug fließend. Wenn Han Yu (768–824) zum Beispiel einen Vierzeiler auf die „Fallenden Blüten“ (*Luo hua* 落花) schreibt und auf den Vers²¹

Der Wind trägt sie zum Nachbarn im Westen, und sie kehren
nie wieder zurück.

吹落西家不得歸。

20 Günther Debon (Übers.): *Mein Haus liegt menschenfern. Dreitausend Jahre chinesischer Poesie* (München: Diederichs, 1988), S. 105; *Quan Tang shi*, j. 231, S. 2550f.

21 *Quan Tang shi*, j. 343, S. 3850.

enden lässt, kann diese Unmöglichkeit der Rückkehr natürlich auch das Schicksal des verbannten Dichters beklagen, dem eine Heimkehr aussichtslos erscheint.

Wie subtil derlei Anspielungen oft ausfallen, mag ein Beispiel zeigen, das erneut die Wildgans besingt. Es entstammt den „Gesprächen über Dichtung“ des Sima Guang 司馬光 (1019–1086) und findet sich in leicht verkürzter Form im *Jadestaub der Dichter*.²²

Als Bao Dang 鮑當 einst in der Kommandantur Henan das Amt eines Justizbeamten ausübte, ließ er sich dem Präfekten Xue Ying 薛映 gegenüber etwas zuschulden kommen. Daraufhin verfasste er ein Gedicht mit dem Titel „Die einsame Wildgans“, in dem es hieß:

In winterlicher Kälte, in der sich kaum ein Korn findet,
kommt sie über zehntausend Meilen nur schwer voran.
Sie bedauert es nicht, in der Küche des Herren zu landen,
wenn sie nur den Brief aus der Grenzstadt zustellen kann.

Xue Ying war des Lobes voll, und der Verfasser trug fortan den Beinamen Bao Guyan 鮑孤雁 („einsame Wildgans“).

鮑當為河南府法曹，嘗忤知府薛映，因賦孤雁詩，所謂「天寒稻粱少，萬里孤難進。不惜充君廚，為帶邊城信。」薛大稱賞，因號鮑孤雁。

Bao Dang stammte aus Hangzhou 杭州 und galt zu seiner Zeit am Anfang des 11. Jahrhunderts als durchaus namhafter Dichter. Zehn seiner Strophen sind uns in den *Sämtlichen Gedichten der Song* (*Quan Song shi* 全宋詩) überliefert. Bei den hier vorgestellten Versen geht es nun nicht um das Schicksal des verlorenen Tieres, sondern um die Demutsgeste des nachgeordneten Beamten, der sein hartes Los beklagt und den Vorgesetzten seiner unbedingten Loyalität versichert. Bereits das „schwere Vorankommen“ (*nan jin* 難進) birgt einen Doppelsinn und deutet auf die Beamtenlaufbahn. Das klaglose Ende des Vogels in der Küche überhöht die Opferbereitschaft bis zur völligen Selbstaufgabe, und das Spiel mit dem doppelten Sinn des Wortes *xin* 信, das sowohl „Brief“ als auch „Vertrauen“ oder „Glaubwürdigkeit“ bedeuten kann, sichert dem Vorgesetzten treue Dienste zu. Kein Wunder also, dass dieser hoch erfreut ist! Die wenigen Beispiele sollten genügen, um zu zeigen, dass es sich

22 Dieses Werk des Sima Guang findet sich in der Sammlung *Lidai shihua* abgedruckt und trägt den Titel *Wengong xu shihua* 溫公續詩話. Die Übersetzung folgt der knapperen Fassung in *Shiren yuxie*, j. 10, S. 227f.

beim *yongwu shi* um ein durchaus changierendes Genre handelt, das im besten Falle das gewählte Thema nüchtern und sachlich in allen seinen Eigenheiten abhandelt, seinen Gegenstand aber auch mit bildlich-symbolhafter Bedeutung beladen kann, die der Leser sich erschließen muss.

Nun läge der Gedanke nahe, diese unterlegten Bedeutungen zu sammeln und zu katalogisieren, um den Zugang zu dieser Art von Dichtung zu erleichtern. Das ist jedoch nicht so einfach, wie das letzte Beispiel belegen soll. Es zeigt, dass ein und derselbe Gegenstand in durchaus unterschiedlichem Sinne gebraucht werden kann. Behandelt wird das in der Poesie so beliebte Thema vom Spiegel, und die Ausführungen dazu sind dem *Frühling und Herbst der Poesie* (*Yunyu yangqiu* 韻語陽秋) des Ge Lifang 葛立方 (gest. 1164) entnommen.²³

Wenn der Edle von gemeinen Menschen verleumdet und zurückgesetzt wird, spricht aus seinen Gedichten der Zorn, den er auf die [von ihm besungenen] Dinge überträgt, um seinem Ärger Luft zu machen, so wie es Zhu Zhou 朱晝 in seinem Gedicht „Auf den alten Spiegel“ tut:

Ich besitze einen Spiegel aus alter Zeit,
der ursprünglich aus einem verfallenen Grab stammt.
Wasserdrachen winden sich hier noch im Schlamm,
Bergdämonen hausen auf dem verfinsterten Mond.²⁴

Wenn die gemeinen Menschen dann unterlegen sind und der Edle zu seinem Recht kommt, spricht aus seinen Gedichten die Genugtuung, die er auf die [von ihm besungenen] Dinge überträgt, um seine Absichten zu fördern, wie es Liu Yuxi 劉禹錫 in seinem Gedicht „Der geschliffene Spiegel“ tut:

Reißt die Entengrütze auf, liegt der Teich in vollem Grün,
ist der Hof um den Mond geschwunden, fluten die silbernen Wellen.

Die Berggeister zügeln ihr böses Treiben,
der Walddämonen wahres Gesicht kommt zum Vorschein.²⁵

23 Das mit 20 *juan* recht umfangreiche Werk *Yunyu yangqiu* ist ebenso Bestandteil der Sammlung *Lidai shihua* 歷代詩話. Der übersetzte Abschnitt ist *juan* 20 entnommen.

24 *Quan Tang shi*, j. 491, S. 5561. Das Gedicht trägt den Titel *Zeng youren gujing* 贈友人古鏡 („Ich schenke dem Freund einen alten Spiegel“). Sein Verfasser ist Zhu Zhou 朱晝, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts lebte und von dem nur zwei weitere Gedichte überliefert sind.

25 *Quan Tang shi*, j. 354, S. 3975f. Das Gedicht trägt den Titel „Mo jing pian“ 磨鏡篇 und beschreibt den Effekt, den das Polieren auf einen alten Spiegel hat.

君子為小人誣蔑沮抑，則其詩怨，故寓之於物以舒其憤，如朱晝《古鏡詩》所謂「我有古時鏡，初自壞陵得。蛟龍猶泥蟠，魑魅幸月蝕」是也。小人既敗，君子得志之秋，則其詩昌，故寓之於物以快其志，如劉禹錫《磨鏡篇》所謂「萍開綠池滿，暈盡金波溢。山神妖氣沮，野魅真形出」是也。

Die Symbolik des Spiegels ist in der chinesischen Dichtung sehr vielfältig. Hier wird offensichtlich darauf angespielt, dass er ein Gegenstand ist, der sorgfältig gepflegt werden muss, damit er seine Funktion erfüllen kann. Die Entengrütze zum Beispiel steht für die grüne Patina, die sich auf Bronzegegenständen leicht sammelt. Nur wenn diese abgerieben wird, kann sich der Mond darin spiegeln.

Mit derlei durchsichtigen Bildern wirbt der Literat um Beachtung und pflegliche Behandlung, damit er ein Amt übernehmen und gesellschaftlich aufsteigen kann. Hervorzuheben bleibt in jedem Falle, dass derselbe Gegenstand, also hier der alte Spiegel, im positiven wie im negativen Sinne die Situation und Gemütslage des Verfassers widerspiegeln kann. So wie der Gegenstand achtlos im Morast verkommen oder durch sorgfältige Behandlung wahre Zauberkräfte entfalten kann, mag sich auch der Dichter vernachlässigt oder aber hochgeschätzt fühlen. Seine Botschaft drückt er vorsichtigerweise nicht direkt aus, sondern überträgt sie auf einen Gegenstand und überlässt dem Leser die Deutung. Damit verliert das *yongwu shi* allerdings seinen ursprünglichen neutralen Charakter und wird wiederum zum Vehikel einer persönlichen bzw. politischen Botschaft.

Reisbrei und Gefahr – Vorstellungen von Nothilfe in Taicang, 1795

Daniel Hausmann

Up until now, the attitude of the Qing state towards disasters has mainly been understood as exemplifying the mindset of a “proto-modern” bureaucratic rationality. This interpretation, which largely disregards cultural representations, becomes questionable in light of the sources, which often highlight education and cosmology. Moreover, considering the critiques of objectivism by Anthony Giddens and Pierre Bourdieu, the sociological grounds of these conceptual assumptions becomes thin on theoretical grounds as well.

Taking the distribution of congee in Taicang as an example, this paper tries to sketch the major parameters of this relief effort. It focusses on the neglected aspect of how relief was perceived and represented. *Yang* (nourishment), *jiao* (education) and *canhua* (contribution to creation) were the major dimensions along which relief action unfolded, and this was mirrored by the conception of dangers prevailing in congee kitchens. Pollution, starvation, moral degeneration and cosmological fears about the etiology of epidemics dominated these specific relief efforts.

Einleitung

„Ein voller Bauch, Achtung vor den [konfuzianischen] Lehren, und das warme *qi* [des Frühlings] kehrt zurück“ (果腹頓教回暖氣).¹ Mit diesen Worten beschreibt Lu Meisun 陸枚孫 (18. Jh.) in einem Beitrag zur Gedichtsammlung *Shizhou tushi* 施粥圖詩 („Bilder und Gedichte über eine Reisbreiverteilung“)

Große Teile der Forschung für diesen Beitrag wurden von der Gerda Henkel Stiftung unterstützt (Stipendium AZ 38/P12).

1 Qian Yuanxi 錢元熙 (Hrsg.): *Shizhou tushi* 施粥圖詩 (Manuskript, 1850–1861; Zhongguo Guojia Tushuguan), fol. 6.7a. Der Band enthält zwei Vorworte, eine bebilderte Darstellung (*tuji* 圖記) sowie eine Darstellung der Reisbreiverteilung; dann folgen Gedichte, ein Nachwort, dann wieder Gedichte, zwei weitere Nachworte und schließlich zwei kurze Sammlungen von Gedichten zum Abschluss. Diese Abschnitte des *Shizhou tushi* werden in diesem Beitrag so zitiert, als ob sie verschiedene Bücher (*juan* 卷) wären, denn alle haben eine eigene Seitenzählung.

den Abschluss der Reisbreiverteilung in Taicang 太倉 im Jahre 1795.² Obwohl sie nur drei Monate andauerte, von Februar bis April, war ihre Wirkung Lu zufolge tiefgreifend.

Solche Darstellungen scheinen übertrieben, denn eine so kurz andauernde Reisbreiverteilung dürfte wohl keine tiefgreifenden Veränderungen nach sich gezogen haben. In Teilen ist diese Hyperbel vermutlich der Absicht des eingangs zitierten Gedichts zuzuschreiben, denn sie zielte darauf ab, die Reisbreiverteilung und vor allem die Handlungen und Maßnahmen von Ootu 鰲圖 (1750–1811), dem damaligen Kreismagistraten, zu preisen, in Erinnerung zu halten und somit der Nachwelt ein tugendhaftes Vorbild zu hinterlassen.

Dennoch kann man daraus Rückschlüsse ziehen auf das Verständnis von Katastrophen und Nothilfe in der Qianlong-Zeit (乾隆, 1735–1796) seitens der Staatsdiener und gebildeter Schichten. Paul Greenough bemerkte schon 1982, dass zwar die wirtschaftlichen und sozialen Aspekte von Naturkatastrophen und Nothilfe vor allem in der Qing (清, 1644–1912) recht tiefgehend erforscht seien, dass aber auf der anderen Seite vor allem anthropologische Fragen oder, anders gesagt, Kernthemen der Kulturgeschichte bisher nicht zureichend in den Blick genommen wurden.³

Die oben zitierte Gedichtzeile ist in dieser Hinsicht besonders aufschlussreich: „Ein voller Bauch“ steht mit dem Ernähren (*yang* 養) des Volkes in Verbindung. *Yangmin* 養民, oder „das Volk ernähren“, war eine der Hauptpflichten des Staates. Das Volk gab Korn an den Staat in Form von Steuern ab, und dieser verpflichtete sich im Gegenzug, Nothilfe zu leisten. Die konfuzianischen Lehren zu respektieren, ebenfalls ein Ergebnis der Reisbreiverteilung in Taicang nach Lu Meisun, verweist auf eine zweite Kernverantwortlichkeit des Staates, nämlich das Volk zu erziehen (*jiao* 教). Die Aussage Lu Meisuns, dass der Frühling wieder zurückkehrte, bedeutet nicht nur, dass es wieder wärmer wurde, sondern auch, dass, wie im Folgenden noch genauer erläutert wird, die Reisbreiverteilung selbst von kosmologischer Bedeutung war: Sie ergänzte das Werk des Himmels (*canhua* 參化). Katastrophen und Nothilfe wurden von den damaligen Eliten also in diesen drei Dimensionen

2 Zum *Shizhou tushi* siehe den entsprechenden Abschnitt weiter unten auf S. 121–127.

3 Paul Greenough: „Comments from a South Asian Perspective. Food, Famine, and the Chinese State“, in: *The Journal of Asian Studies* 41 (1982), S. 789–797.

wahrgenommen: *yang*, *jiao* und *canhua*. Diesen drei von Lu Meisun angedeuteten Aspekten von Nothilfe entspricht ein dreiteiliges Verständnis von in Reisbreiküchen lauern den Gefahren. Vorgaben darüber, wie Reisbrei zu verteilen sei, verknüpften sich mit Annahmen über das Wesen der Reisbreiküchen. Eliten und Staatsdiener hielten diese nämlich im Allgemeinen für Horte des Chaos und der Verschmutzung – oder stilisierten sie zu solchen: Solchen Darstellungen zufolge versammelten sich in ihnen verkommene und gierige Schufte, die weder vor Gewalt noch vor Betrug zurückschreckten; allerlei Formen von Verschmutzung des Breis oder der Küche selbst führten angeblich zum sofortigen Tod oder zum Ausbruch von Seuchen. Kurz, die Besucher von Reisbreiküchen hungerten nicht nur, sie waren auch moralisch verkommen. In den Küchen selbst sammle sich darüber hinaus übles und hochgradig ansteckendes *qi* 氣. Solchen Schilderungen zufolge war es bei Hungersnöten geradezu notwendig, nicht nur Reisbrei zu verteilen (*yang*), sondern auch die sittliche Ordnung herzustellen (*jiao*) und auf den Wandel der Dinge einzuwirken (*canhua*).

Historischer Hintergrund

Taicang befindet sich im Norden der ehemaligen Präfekturen Songjiang 松江 und Suzhou 蘇州. Dort bauten die Bauern, wie in der Region überhaupt, vor allem Baumwolle an. In Taicang, am äußeren Ende des östlichen Randes des Taihu-Beckens (太湖), war es relativ trocken, so dass es sich besser für den Baumwoll- als für den Reisanbau eignete. Die Bauern säten Baumwolle zu Beginn des vierten Monats, vor oder nach dem Qingming-Fest (清明) aus, um sie im sechsten oder siebten Monat des Mondkalenders zu ernten. In den wasserreichen Regionen nahe des Taihu bauten sie Reis an.⁴ Aus diesem Grund war das landwirtschaftliche System in Taicang recht sensibel: Trockenheit nützte der Baumwolle und Regen dem Reis. Tatsächlich gab es am Ende des 18. Jahrhunderts kein Jahr, in dem sowohl die Baumwoll- als auch die Reisernte gut ausfielen.⁵

4 Philip C. Huang: *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350–1988* (Stanford: Stanford University Press, 1990), S. 22, 26, 81–84; Li Bozhong: *Agricultural Development in Jiangnan, 1620–1850* (London: Macmillan, 1998), S. 26–35.

5 Ootu: *Loudong shicao* 婁東詩草 (Blockdruck, 1796; Zhongguo Guojia Tushuguan), fol.

Ende Juli 1794 begann es in Strömen zu regnen, und ein Sturm wütete so heftig, dass sogar Teile des Yamen 衙門 zerstört wurden. Obwohl niemand zu Schaden kam, war die Baumwollernte zerstört und viele Bauern verarmten.⁶ Die Krise ereignete sich während der Amtszeit des oben erwähnten Ootu, der von 1793 bis 1797 als Magistrat in Taicang diente.⁷ Den Gedichten und Lobpreisungen in *Shizhou tushi* nach zu urteilen, ging er mit gutem Beispiel voran und spendete einen Teil seines Gehaltes für die Einrichtung von Reisbreiküchen. Diese Spende hatte schon fast rituellen Charakter, als dass sie einerseits im lokalen Tempel kundgetan wurde und andererseits zur Pflicht eines Magistraten gehörte, der immer auch eine Vorbildfunktion zu erfüllen hatte.⁸ In der Tat folgten mehrere Mitglieder der lokalen Elite dem Beispiel und spendeten ebenfalls, so dass unter ihrer gemeinsamen Führung acht oder neun Reisbreiküchen errichtet wurden, die für drei Monate geöffnet blieben.⁹

Vermischung und Verschmutzung

In mehreren Gedichten aus *Shizhou tushi*, die weiter unten im Einzelnen interpretiert werden, kommt die nahezu aussichtslose Ausgangssituation in den Reisbreiküchen zur Sprache. Aufgrund der zerstörten Ernte waren die Menschen angeblich vollständig ausgehungert und verarmt, sittlich verfallen und in völliger Konfusion begriffen. Die Küchen selbst seien unordentlich und verschmutzt gewesen, sodass die Gefahr von Gewaltausbrüchen und Seuchen drohte.

Obgleich die Gedichte aus dem *Shizhou tushi* nicht immer so rhetorisch-pathetisch den Untergang der Ordnung heraufbeschwören wie andere Quellen, so wird dennoch deutlich, dass in Zeiten des Notstands diesen Beschreibungen zufolge die moralische und kosmische Ordnung teilweise außer Kraft gesetzt worden war. Diese Sichtweise stimmt im Allgemeinen mit Darstellungen von Reisbreiküchen in anderen Kontexten überein: Es herrschte eine moralische

3.3ab, 3.11a.

6 Ootu: *Loudong*, fol. 3.2a; Qian: *Shizhou*, fol. 3.1a.

7 Ootu: *Canglai ziji nianpu* 滄來自記年譜 (Blockdruck, 1796; Zhongguo Guojia Tushuguan).

8 Qian: *Shizhou*, fol. 2.1ab. Siehe auch Huang Liuhong 黃六鴻: *Fuhui quanshu* 福惠全書 ([1893] Beijing: Beijing Chubanshe, 2001), fol. 10.4b.

9 Qian: *Shizhou*, fol. 3.1a–2b.

Unordnung in den Küchen, in der sich Frauen und Männer auf vorgeblich unangebrachte Weise vermischten. Dazu gesellte sich die Annahme, dass Hungernde moralisch degenerierten.

Mit anderen Worten, die Auffassung von Nothilfe in Reisbreiküchen als Kombination von *yang*, *jiao* und *canhua* geht Hand in Hand mit einer Wahrnehmung derselben Küchen als verschmutzten Orten. Dieser Zusammenhang lässt sich relativ gut durch Mary Douglas' Begriff der Verschmutzung auf den Punkt bringen, abgesehen von ihrem recht unverhohlenen durkheimischen Reduktionismus. Douglas formuliert ihre Gedanken vor der Annahme von kulturellen Systemen, die klar zwischen Gegensätzen trennen. In ihren Augen wird die unzulässige Vermengung solcher Gegensätze in der Regel als Gefahr angesehen, als Verschmutzung: „[P]ollution powers [...] inhere in the structure of ideas itself and [...] *punish* a symbolic breaking of that which *should* be joined or joining of that which should be separate.“¹⁰ Nach Douglas ist Verschmutzung durch zwei Hauptaspekte gekennzeichnet: Ein/e Betrüger/in oder Anstifter/in, wie zum Beispiel ein Koch oder ein Pöbler, ist verantwortlich für die Verschmutzung; eigentliche Hauptursache für Verschmutzung sind allerlei Arten von unzulässiger Vermischung von inkompatiblen Elementen.

Zu diesen Vorstellungen gesellte sich ein in der Qing-Dynastie weit verbreitetes Vorurteil: Reisbreiküchen seien ein Sammelbecken für schlechte und anfällige Menschen. In ihnen versammelten sich oft Alte, Schwache, Kinder und Kranke.¹¹ Ausgewachsene Männer waren dort nicht willkommen, da man einerseits davon ausging, sie könnten sich selbständig ernähren, und da sie andererseits eine potenzielle Gefahr darstellten.¹² Frauen waren in Reisbreiküchen zwar allgegenwärtig, eigentlich aber unerwünscht. Es galt sogar als Schande, dort als Frau zu erscheinen,¹³ denn schließlich war die gemeinsame Präsenz von Männern und Frauen an ein und demselben Ort immer schon ein Grund für moralische Besorgnis.¹⁴

10 Mary Douglas: *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2005), S. 114.

11 Chen Jiru 陳繼如: *Zhuzhou tiaoyi* 煮粥條議 ([um 1580] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 303.

12 Zhou Cunyi 周存義: *Jiangyi jiuhuang biji* 江邑救荒筆記 ([1834] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 3402.

13 Chen: *Zhuzhou*, S. 303.

14 Huang Yunhu 黃雲鵠: *Guangzhou pu* 廣粥譜 ([1882] Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), fol. 4.1b–2a; Yao Bi 姚碧: *Huangzheng jiyao* 荒政輯要 ([1768] Tianjin: Tianjin

Eine diverse Masse von Hungernden strömte in Zeiten des Notstands also in die Reisbreiküchen. Sie wurden „die am letzten Lebensfaden Hängenden“ (*chuisi* 垂死) genannt – im Unterschied zu den für Nothilfe typischen Bezeichnungen „sehr bedürftig“ (*jipin* 極貧) und „weniger bedürftig“ (*cipin* 次貧).¹⁵ Pro Küche wurden so zwischen einigen 100 bis zu 1.000, 2.000 oder sogar 6.000 Menschen versorgt.¹⁶ Die hohen Zahlen erklären sich dadurch, dass sich die Küchen meist in Städten und kaum auf dem Land befanden.¹⁷ Große Menschenmengen konnten jedoch nicht zeitgleich ohne erheblichen administrativen Aufwand verwaltet werden. Die Bedürftigen gingen einer nach dem anderen, eng gedrängt wie „Fischschuppen“ (*yulin er ru* 魚鱗而入) in die Küchen. Dort reihten sie sich entweder auf oder setzten sich in Reihen hin und erhielten Reisbrei vorgesetzt. Manchmal lösten sie Essensmarken ein. Es wurde streng zwischen Männern und Frauen getrennt und die Kranken wurden abgesondert.¹⁸ Dennoch überwachten sie selten mehr als sieben Aufseher, die von einigen Ausschenkern, Köchen und Trägern unterstützt wurden.¹⁹ Es lässt sich vermuten, dass die Unterbesetzung der Küchen zu großen Spannungen führte.

Viele Administratoren hielten Reisbreiküchen daher für die schlechteste Art der Nothilfeverteilung. Sie waren teuer und zahlreich, und der Personal-

Guji Chubanshe, 2010), S. 2093.

15 *Chuisi* und *chuibi* 垂弊 („verhungern“) sind sich unverkennbar ähnlich. Oft wurde im Kontext von Reisbreiküchen von Hungernden als *chuisi*, *chuisi pinmin* (垂死貧民) oder *chuisi zhi min* (垂死之民) geredet. Siehe Lin Xiyuan 林希元: *Huangzheng congyan* 荒政叢言 ([1517] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 96; Zhong Huamin 鍾華民: *Zhen Yu jilüe* 賑豫紀略 ([spätes 16. Jh., 1911] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 160; Zhou Kongjiao 周孔教: *Huangzheng yi* 荒政議 ([spätes 16. Jh., 1911] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 297; Yao: *Huangzheng jiyao*, S. 2102.

16 Qi Biaoqia 祁彪佳: *Jiuhuang quanshu* 救荒全書 ([17. Jh.] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 872.

17 Huang Mao 黃懋: „Shizhou buru sanmi shuo“ 施粥不如散米說, in: He Changlin 賀長齡, Wei Yuan 魏源 (Hrsg.): *Huangchao jingshi wenbian* 皇朝經世文編 ([1826] Taipei: Guofeng Chubanshe, 1963), fol. 42.17a.

18 Wan Weihai 萬維翰: *Huangzheng suoyan* 荒政瑣言 ([1752] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 1907; Yao: *Huangzheng*, S. 2093; Huang: *Guangzhou*, fol. 3.11b, 4.1b–2a.

19 Wan: *Huangzheng*, S. 1907.

aufwand entsprechend hoch. Außerdem blockierten sie Arbeitskraft und forderten den Hungernden hohe Strapazen ab.²⁰ Darüber hinaus nannte das *Zhouli* 周禮 („Riten der Zhou“) als einer der konfuzianischen Neun Klassiker sie nicht in der Sektion über Nothilfe, und sie zählten daher nicht zu den vorbildlichen Methoden der Frühlings- und Herbstperiode (722–481 v. Chr.).²¹ Dennoch herrschte Konsens, dass solche Küchen in Zeiten des Hungers unabdinglich waren.²²

Vor allem waren Reisbreiküchen vom Standpunkt der Administration aus regelrecht gefährlich, denn sie bildeten angeblich Unruhe- und Krankheitsherde. In der ausgehenden Ming-Dynastie (明代, 1368–1644) schreibt der Philanthrop und Erzieher Chen Longzheng 陳龍正 (1585–1645) dazu: „Lärm verursacht gewalttätigen Streit, Schmutz verursacht Krankheiten, Verwirrung verursacht Betrug“ (喧則啓爭均穢則疾繁雜則生奸).²³ Chen spricht hier die drei am weitesten verbreiteten Gefahren in Reisbreiküchen an.

Vor Hunger und aus Angst, zu kurz zu kommen, eine Rauferei anzuzetteln, war ein recht verbreitetes Phänomen. In den Küchen kam es zu kleineren Übergriffen unter den Hungernden, aber auch gegenüber den Administratoren. Die meisten Beamten gingen davon aus, dass die Hungernden moralisch verroht seien und zu Gewalt neigten.²⁴ Darüber hinaus versammelten sich in den Küchen Massen, die angeblich in höchstem Maße irrational dachten und handelten. Sie konnten durch Unruhestifter oder Gerüchte leicht zu Gewalttaten verführt werden.²⁵ Diese Vorstellung von Gewalt war sehr eng mit Überzeugungen vom moralischen Verfall der Gesellschaft und Vorurteilen verbunden, die entfernt an die massenpsychologischen Thesen Gustave Le Bons (1831–1941) erinnern.²⁶

20 Xijushi 西居士: *Yuhuang jilan* 御荒集覽 ([1785/1814] Tianjin: Guji Chubanshe, 2010), S. 2148f.

21 Siehe zum Beispiel Qian: *Shizhou*, fol. 4.8a.

22 Siehe zum Beispiel Zhou: *Huangzheng yi*, S. 297.

23 Chen Longzheng 陳龍正: *Jiting waiji* 幾亭外集 ([1878] Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), fol. 4.51b.

24 Zhang Qing 張青: *Juanzhen shiyi* 捐賑事宜 ([1810] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 2582.

25 Huang: *Guangzhou*, fol. 3.2b, 4.12a.

26 Gustave Le Bon: *Die Psychologie der Massen* ([Paris: Alcan, 1895] Stuttgart: Körner, 2008).

Betrug war ebenfalls sehr verbreitet, und es war fast unmöglich, ihn zu verhindern.²⁷ Manche Besucher der Küchen hungerten gar nicht, aber verlangten dennoch Hilfe; andere betraten die Küchen mehrfach unter falschem Namen.²⁸ Die Administratoren erdachten allerlei Maßnahmen, um diese Art von Betrug zu verhindern,²⁹ aber dies schien recht aussichtslos: Es war schier unmöglich, der Anonymität in den Küchen beizukommen.³⁰

Daneben war zu befürchten, dass die Administratoren ihrerseits betrogen. Köche oder Aufseher streckten den Reisbrei manchmal, beispielsweise mit Sand, Leim, Steinen, Spelzen oder anderen Dingen. Feuerholz, die zweitwichtigste Ressource in Reisbreiküchen, ließ sich leicht einsparen, und mitunter wurden hochwertige Zutaten durch minderwertige ersetzt.³¹ In all diesen Fällen waren die Konsequenzen angeblich verheerend. Die Schilderungen sind oft rhetorisch übertrieben, so dass ihre sachliche Aussagekraft in Zweifel gerät. Beispielsweise führte ein mit Leim gestreckter Brei angeblich sofort zum Tod.³² Solche Annahmen dürften durch Vorstellungen von Verschmutzung geprägt und durch die moralische Empörung verstärkt gewesen sein, die in Beschreibungen von Katastrophen recht häufig vorkommen. Teils dienten solche Beschreibungen dazu, durch Übertreibung besonders sinnlich zu erscheinen und so zum Handeln aufzurufen. Zum anderen etablierten sie ein negatives Bild, gemalt in den grellsten Farben.

Die Gefahren der Verschmutzung und Seuchen wurden sehr häufig auf Reisbreiküchen projiziert. Es war nicht nur einmütiger Konsens, dass sie dort vermehrt auftraten, Krankheiten schrieben sich auch direkt in die Wahrnehmung des Chaos in den Küchen ein.

Nach Frédéric Obringer dominierten seit der späten Ming-Dynastie zwei Theorien des Erkrankens. Eine ging von der Disharmonie zwischen Umwelt und Jahreszeiten oder anderen Umweltfaktoren sowie dem inneren Zustand

27 Chen: *Jiting waiji*, fol. 4.51b–52b.

28 Wan: *Huangzheng suoyan*, S. 1907; Yao: *Huangzheng jiyao*, S. 2102; besonders Zhang Qian-cun 章謙存: *Chouzheng shilüe* 籌賑事略 ([1830] Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 3352.

29 Wan: *Huangzheng suoyan*, S. 1907; Chen Longzheng: *Jiting waiji*, fol. 4.48a.

30 Xijushi: *Yuhuang*, S. 2148f.

31 Chen: *Zhuzhou*, S. 303.

32 Lin: *Huangzheng*, S. 96; Yang Jingren 楊景仁: „Zhuzhen“ 煮賑, in: He/Wei: *Huangchao jingshi wenbian*, fol. 41.42a.

der jeweiligen Person aus.³³ Yu Zhi 余治 (1809–1874), ein sehr einflussreicher Philanthrop aus der späten Qing-Dynastie, schreibt in Bezug auf Reisbreiküchen:

Katastrophenopfer stehen mit hungerndem und erkaltetem Körper früh auf und schleppen sich [zu den Reisbreiküchen]. Auf dem Weg sind sie Wind und Frost ausgesetzt, und diese äußeren Übel nutzen die innere Schwäche aus und dringen in den Körper ein. [Nachdem die Hungernden auch noch] lange gewartet haben, werden sie in Reisbreiküchen zusätzlich verschmutzt, sodass sowohl die Alten und Schwachen als auch die Jungen und Starken zwangsläufig Seuchen anheimfallen.

災民以寒餓之軀早起跋涉道路風霜外邪乘虛而入守候既久廠中再受穢濁無論老弱即強壯者必生疾疫³⁴

Die Besucher von Reisbreiküchen erkrankten also aufgrund ihrer schwachen Konstitution auf dem Weg, ihre Krankheit brach aber erst in den Küchen aus. Dass sie erkrankten, war ihrer eigenen Schwäche wie auch dem Einwirken äußerer Faktoren geschuldet.

In der späten Ming-Dynastie kam jedoch nach Obringer noch eine weitere Erklärung auf. Wu Youxing 吳有性 (1582–1652) postulierte, dass es ein „übles *qi*“ (*liqi* 戾氣) gäbe, das vor allem die sogenannten „Wärmekrankheiten“ (*wenyi* 溫疫) hervorrufe, ein Ausdruck, der die Grundlage für den späteren Begriff „Epidemie“ (*wenyi* 瘟疫) bildete. Der Enzyklopädist und Gelehrte Chen Jiru 陳繼儒 (1558–1639) nahm beispielsweise an, dass sich aufgrund der Menschenansammlungen in den Reisbreiküchen solche Seuchen leicht verbreiteten.³⁵ Laut dem erfahrenen Administrator Wan Weihuan 萬維翰 (geb. 1700) „dampft [in Reisbreiküchen] faules *qi*“³⁶ (穢氣蒸發), wodurch sich Krankheiten ausbreiten (*chuanran* 傳染). Im Gegensatz zu Yu Zhis Verständnis fungieren hier *liqi* oder ähnliche Konzepte als genuine Pathogene, die sich von den klassischen Pathogenen wie Dämonen, Insekten, Wind, Hitze oder Feuchtigkeit unterscheiden.³⁷

33 Frédéric Obringer: „Wu Youxing 吳有性 et les épidémies pestilentielles. Une figure d'expert médical à la fin des Ming“, in: *Revue de Synthèse* 131 (2010), S. 343–372.

34 Yu Zhi 余治: *Deyi lu* 得一錄 ([1869] Zhongguo Guojia Tushuguan), fol. 5.3.2ab.

35 Chen: *Zhuzhou*, S. 303.

36 Wan: *Huangzheng suoyan*, S. 1907.

37 Paul Unschuld: *Huang Di nei jing suwen. Nature Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text* (Berkeley: University of California Press, 2003), S. 180–197.

Schließlich konnte der Reisbrei selbst pathogen sein. Manchmal enthielt er einen verschmutzten Bestandteil, meist Wasser, und dies führte angeblich zum sofortigen Tod nach der Einnahme.³⁸ In anderen Fällen wurde der Brei durch unsaubere Utensilien verschmutzt, hauptsächlich Töpfe oder Löffel. Auch der Gebrauch von neuen Töpfen verursachte angeblich einen sicheren Tod.³⁹ Schließlich kam es vor, dass Leim, Gips, Sand oder andere Substanzen in den Brei gemischt worden waren.⁴⁰ Hier musste ebenso mit dem unmittelbaren Verscheiden der Hungernden gerechnet werden.

Aber ebenso konnte, aus anderen Gründen, selbst der saubere und nahrhafte Reisbrei zum Tod des Hungernden führen. In seinem berühmten und vielzitierten Katastrophenhandbuch aus der Ming-Dynastie, dem *Huangzheng congyan* 荒政叢言 („Vorschläge zur Nothilfe“), beschreibt der Händler und lokale Philanthrop Lin Xiyuan 林希元 (1481–1565) dies so:

Reisbrei unterscheidet sich in Hinblick auf Dick- und Düninflüssigkeit als auch auf Wärme und Kälte. Auch werden unterschiedliche Mengen und in verschiedenen Geschwindigkeiten gegessen. Zudem sind [die Reisbreiküchen] morgens geschlossen und abends offen, so dass die Menschen [diese] nicht nach ihren Bedürfnissen [besuchen können]. *Qi* dampft und Seuchen brechen aus. Einer nach dem anderen stirbt.

粥之稀稠冷暖不一食之多寡緩急各殊早關晚放人弗自便氣蒸疫作死亡相繼⁴¹

Lin fährt fort und schildert das Ausbrechen einer Seuche in einer Reisbreiküche. Obwohl er sich hier Wu Youxings Vorstellung anschließt, so legt er nahe, dass eine zu hohe Temperatur oder falsche Konsistenz des Breis und ein unvorteilhafter Zeitpunkt der Nahrungsaufnahme den Ausbruch von Krankheiten begünstigen. Der Magen eines Hungernden sei sehr trocken und er stürbe daher an zu dickem Reisbrei.⁴² Dies wird von anderen Autoren bestätigt. Diese betonen darüber hinaus, dass der Reisbrei nicht zu schnell oder zu heiß verspeist werden dürfe, weil dies ebenfalls zum Tod führen könne.⁴³

38 Lin: *Huangzheng*, S. 96; Qi: *Jiuhuang*, S. 875; Zhong: *Zhen Yu jilüe*, S. 156.

39 Huang: *Guangzhou*, fol. 3.9b.

40 Huang: *Guangzhou*, fol. 4.2b–3a.

41 Lin: *Huangzheng*, S. 96.

42 Lin: *Huangzheng*, S. 96.

43 Huang: *Guangzhou*, fol. 3.12ab; Jiang Tinggao 蔣廷皋: *Huangzheng bianlan* 荒政便覽 ([1883] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 4304.

Aus diesen Schilderungen wird deutlich, dass es mindestens drei mögliche Gründe für den Ausbruch von Seuchen in Reisbreiküchen gab – *liqi*, Verschmutzung und Ungleichgewicht. Es wird aber auch deutlich, dass laut dieser Ätiologie die eigentliche Ursache für das Ausbrechen der Krankheiten in der Vermischung von nicht zusammenpassenden Elementen zu finden ist. Bei den in Reisbreiküchen angeblich ständig auftretenden Seuchen liegt der Fall am klarsten: Organisatorische Fehler fallen hier zusammen mit kosmischen Disharmonien, Umweltfaktoren, üblem *qi* und unzulässigen Beimengungen. Aber auch Gewalt und Betrug beruhten letztlich auf unzulässiger Vermischung. Die aus heutiger Sicht „tatsächlichen“ Ursachen waren untrennbar in dieses System von Repräsentationen eingebunden. Beobachtungen über Gewalt und Massen von Hungernden verbanden sich mit Spekulationen über Massenverhalten und die Rationalität des „normalen“ Reisbreiküchenbesuchers.

Zum Shizhou tushi

Das *Shizhou tushi* ist eine illustrierte Sammlung von Gedichten über die Reisbreiverteilung in Taicang 1795. Ihr Hauptziel war es, die Erinnerung an die Tugend des damaligen Magistraten Ootu zu bewahren und über die Generationen hinweg weiterzugeben.⁴⁴ Die Sammlung enthält 139 Gedichte von 87 Autoren, darunter Berühmtheiten wie Qian Daxin 錢大昕 (1728–1804), Wang Mingsheng 王鳴盛 (1722–1797) und Wang Chang 王昶 (1725–1806).

Die Gedichte wurden aber nicht nur von Gelehrten aus Taicang verfasst. Es finden sich auch Autoren, die aus benachbarten oder gar entfernten Regionen stammten. Einige von diesen merken an, dass sie durch Taicang gereist seien und dort von der Reisbreiverteilung gehört, wenn auch nicht selbst erlebt hätten. Andere, und dies ist die Mehrzahl, verweisen darauf, dass sie ihr Gedicht in Reaktion auf die Lektüre bereits vorhandener Verse für den Sammelband verfassten.⁴⁵ In jedem Fall ist also davon auszugehen, dass nur die wenigsten von Augenzeugen verfasst wurden, und aus diesem Grund gibt dieser Band nur wenig Aufschluss über den Verlauf der Reisbreiverteilung als Ereignis. Die meisten Gedichte sind in dieser Hinsicht sehr ungenau, zeigen allerdings umso deutlicher, wie Nothilfe wahrgenommen wurde.

44 Qian: *Shizhou*, fol. 3.1ab, 8.1ab.

45 Siehe zum Beispiel Qian: *Shizhou*, fol. 4.16ab.

Die Gedichte

Im Folgenden gehe ich auf die drei Aspekte *yang*, *jiao* und *canhua* in *Shizhou tushi* ein, wobei sie für gewöhnlich zugleich vorkommen. Die mit diesen verbundenen Kräfte stellten die Ordnung in den Reisbreiküchen wieder her und bedingten direkte Maßnahmen gegen die dort lauernden Gefahren.

Ernährung: *yang*

Das Leiden der Hungernden von Taicang wird nahezu in jedem der Gedichte hervorgehoben. Im Zentrum steht dabei der Vergleich der Hungernden mit Vögeln. Ihr Aussehen gleiche dem von Tauben, ihr Gesicht dem von Schwänen (*jiuxing humian* 鳩形鵠面), womit auf das deutlich hervorstehende Brustbein der Taube und die hageren Wangen des Schwans abgehoben wird. Andere Gedichte beschreiben abgemagerte Frauen, die sich mit ihren Kindern in die Reisbreiküchen retteten, oder von ihren Kindern gestützte Alte. Den Gedichten nach zu urteilen, froh und hungerte das Volk.

Wang Chang zufolge war es kalt, es schneite, die Menschen ächzten und froren vor Kälte. Sie drängten und rangelten, um in die Küchen zu gelangen.⁴⁶

Uh! Uh! Zehntausend Mäuler weinen vor Hunger und Kälte.

嗷嗷萬口泣飢寒⁴⁷

dichtete ein anderer. Doch der Reisbrei habe sie gerettet:

Bei Morgengrauen ertönt Glockenklang. / Scharen von Armen trotten herbei, / Männer und Frauen, Körbe tragend, / Junge und Alte, Becher haltend, / Schulter an Schulter und Ferse hinter Ferse. / In dichtem Durcheinander warten sie vor dem Tor. / Gegen eine Marke gibt man ihnen ihre Ration, / Keiner wird ausgelassen. / Sofort verbreitet sich der Frühlingstau (d. i. die Nothilfe). / Küchlein füttern sie auf dem Rückweg, / Satt bleiben sie an einem alten Tempel. / Fröhliche Töne folgen Gefährt und Pferd / Ach, diese Tauben- und Schwanengestalten! / [Meine] Tränen sind versiegt nach sorgenvollem Weinen, / Lebendiges Wasser benetzt die Fische im Trockenem. / Sie (die Hungernden) sind voller Lebenskraft.

⁴⁶ Qian: *Shizhou*, fol. 4.2a.

⁴⁷ Qian: *Shizhou*, fol. 4.2b.

曉來聽鐘聲窮黎躑躅至攜筐男與女提榼老兼穉摩肩復接踵紛紛門前伺持
 籌計口給無或一夫棄頃刻普春膏餅餌還兼飼一飽古刹旁歡聲隨車騎嗟彼
 鳩鵠形滴盡窮愁淚活水潤枯魚盎然多生意⁴⁸

Zuerst ist anzumerken, dass in der literarischen Darstellung der Grad des Hungers immer auch als Indikator für das Ausmaß der Krise angesehen wurde. In *Shizhou tushi* wird, im Gegensatz zu anderen Texten über Katastrophen,⁴⁹ nur ein einziger Fall von Kannibalismus genannt, der ansonsten gerne als literarischer Topos verwendet wurde. Kannibalismus bedeutete nach Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682), dass „alles unter dem Himmel“ (*tianxia* 天下) verloren sei, also den Zusammenbruch der Zivilisation.⁵⁰ Die Abwesenheit dieses Topos in *Shizhou tushi* deutet darauf hin, dass die Not noch nicht bis zum Äußersten fortgeschritten war. Obwohl also Leid durch Hunger recht pathetisch dargestellt ist, so wird jedoch keine Untergangsstimmung evoziert.

In jedem Fall seien diese traurigen Gestalten aus der Reisbreiküche gestärkt hervorgegangen, weil Ootou und die lokalen Eliten sie tugendhaft führten. In den Küchen „tranken sie Harmonie und aßen Tugend“ (飲和食德).⁵¹ Wang Chang dichtete: „Zum Glück sammelten sich keine Leichen am Straßenrand, man kehrte zur Feldarbeit zurück“ (幸免道殣歸耕耘).⁵² Andere hoben hervor, dass die Hungernden zum Dank für die Reisbreiverteilung Lobgesänge anstimmten.⁵³

Aus all diesen Beschreibungen ist eines hervorzuheben: Die zitierten Autoren begnügen sich nicht damit, den Zustand der Sättigung allein darzustellen, sondern präsentieren diesen immer im Zusammenhang mit Tugend. Nahrung wurde mit Tugend gleichgesetzt.

48 Qian: *Shizhou*, fol. 4.13b.

49 Mao Guozhu 冒國柱: *Hai, Zi jiyi jilue* 亥子饑疫紀略 ([1755–1760] Beijing: Beijing Guji Chubanshe, 2002), S. 653–655.

50 Gu Yanwu 顧炎武: *Rizhi lu jishi* 日知錄集釋 ([17. Jh.] Taipei: Guotai Wenhua Shiyi Gongsì, 1970), S. 306.

51 Qian: *Shizhou*, fol. 6.5b.

52 Qian: *Shizhou*, fol. 4.2a.

53 Qian: *Shizhou*, fol. 4.3a.

Erziehung: *jiao*

In vielen Gedichten erscheinen die Hungernden zu Beginn als undifferenzierte Masse, vor allem weil sie so schwach waren, dass sie sich gegenseitig stützen mussten.⁵⁴ Aber es gab auch Konflikte. Nach Wang Mingsheng kam es bei der Essensausgabe sogar zu Tumulten.⁵⁵

Natürlich war es die Aufgabe der Magistraten und Administratoren, solche Auswüchse zu verhindern, und es ist besonders dieser Aspekt, der in einigen Gedichten hervorgehoben wird. Zhang Pu 張溥 (18. Jh.) betont vor allem die vorbildliche Ordnung bei der Nothilfe:

Männer auf der Ostseite, Frauen im Westen: die Ordnung ist gut / Alte und Junge, Gebrechliche und Schwache baden alle gleichermaßen [in der Gnade] / Jedes *ge* und jeder Löffel nützen den Menschen.

男東女西秩有綸老幼羸弱沾被均一合一勺皆利民⁵⁶

Wang Mingsheng dichtet:

Rechts nur die Frauen und links die Männer, / in Gruppen zu zehnt oder fünft, kein Durcheinander oder Neid. / [Es herrschen] Gnade und Sittlichkeit und kein Chaos. / In tiefen Verschlügen und hohen Pavillons gibt es Obdach, / Taubengestalten und Schwanengesichter baden gleichermaßen [in der Gnade].

右維女子左丁男十五五毋溷嫌惠而有禮毋亂儻深棚高閣與覆苦鳩形鵠面咸均沾⁵⁷

Es war also nicht nur die Tugendhaftigkeit von Ootu, die Einfluss auf die Hungernden ausübte. Auch die von ihm in den Reisbreiküchen durchgesetzte sittliche Ordnung wirkte erzieherisch.

Diese ethisch korrekte Administration schlug sich angeblich nachhaltig auf die Sitten der Hungernden nieder. Li Jianjing 李建敬 (18. Jh.) dichtet zum Beispiel „[Ootu] reinigte die Sitten und verbreitete Tugend“ (清風與惠德),⁵⁸ nachdem es angeblich zu Kannibalismus gekommen war und die reguläre staatliche Nothilfe sich als hohl erwiesen hatte.⁵⁹ Oder,

54 Qian: *Shizhou*, fol. 4.13ab, 4.16b–17a.

55 Qian: *Shizhou*, fol. 6.1ab.

56 Qian: *Shizhou*, fol. 4.8b.

57 Qian: *Shizhou*, fol. 6.1b.

58 Qian: *Shizhou*, fol. 4.4a.

59 Qian: *Shizhou*, fol. 4.3b–4a.

[Das Volk] spürte nachdrücklich die Gnade, es zu ernähren. / Es verstand deutlich die Absicht, es zu erziehen. / Alle Familien priesen Etikette und Sittsamkeit. / Ein jeder strebte nach Kindespietät und brüderlicher Liebe.

甚感養我恩甚喻教我意家家尚禮節人人務孝悌⁶⁰

Auch andere Dichter stellten viele Jahre später fest, dass die Sitten in Taicang wegen der Reisbreiverteilung immer noch „ordentlich und gut“ seien.⁶¹

Die Verbindung von Nothilfe und Erziehung (*jiao*) im Kontext privater Nothilfe ist für die Ming- und Qing-Dynastien sehr gut dokumentiert.⁶² Auch war es nicht selten, dass Beamte oder gar der Kaiser die Ursache für eine Katastrophe, oder wenigstens für ihr Ausmaß, im Unwissen des Volkes suchten. Dieses Unwissen konnte beispielsweise dazu führen, dass arme Bauern ihr Vieh vorzeitig verkauften, dass die Bedürftigen kein Korn bevorrateten, dass sie den Ernteertrag verschwendeten oder dass man sich aus Unwissen heterodoxen Sekten anschloss, was wiederum den Himmel verärgerte.⁶³ Vor allem Letzteres galt es zu verhindern, da auf diese Weise Aufstände oder gar Rebellionen entstehen konnten. Kurzum, das Volk musste nicht nur in Sitten, sondern auch in Grundlagenwissen unterrichtet (*jiao*) werden.

Kosmologische Einwirkung: *canhua*

Wie zu erwarten gehen einige der Gedichte auf den Regeneinbruch ein, der die Ernte zerstörte.⁶⁴ Andere stellen eine fortschreitende Verarmung der Bevölkerung während der vorangehenden Jahre fest.⁶⁵ Ein Autor betont, dass man in Taicang vom Himmel verlassen und auf sich gestellt gewesen sei.⁶⁶

60 Qian: *Shizhou*, fol. 4.19b.

61 Qian: *Shizhou*, fol. 6.5a.

62 Joanna F. Handlin Smith: *The Art of Doing Good. Charity in Late Ming China* (Berkeley: University of California Press, 2009); Liang Qizi 梁其姿: *Shishan yu jiaohua. Ming Qing shiqi de cishan zuzhi 施善与教化: 明清时期的慈善组织* (Beijing: Shifan Daxue Chubanshe, 2013).

63 Lu Zengyu 陸曾禹: *Qinding Kangji lu 欽定康濟錄* ([1739] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 261; Fang Guancheng 方觀承: *Zhengji 賑紀* ([1754] Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe, 2010), S. 1919f.

64 Qian: *Shizhou*, fol. 4.2b, 4.3b–4a, 4.7b–9a.

65 Qian: *Shizhou*, fol. 4.9a.

66 Qian: *Shizhou*, fol. 6.9ab.

Dieses Gefühl, auf sich gestellt zu sein, wurde zwar nicht allgemein geteilt,⁶⁷ aber die Gedichte stimmen darin überein, dass eine Abweichung vom normalen Lauf der Jahreszeiten stattgefunden hatte und dass der Hof fern sei.⁶⁸ Dennoch komme die Reissbreiverteilung einer Wiedergeburt von Taicang gleich. Ein Gedicht von Wang Chang, aus dem bereits eine Passage zitiert wurde, verdeutlicht dies sehr gut:

In Reihenfolge essen sie, es gibt kein Durcheinander, / Den Hunger gestillt preisen sie [Ootus] Tugend. / Nach dem Essen trommeln sie auf ihren Bäuchen und pfeifen, / Unbewusst kehrt die Frühlingswärme in ihre Glieder zurück. / Die Sterne wandern, der große Wagen dreht sich, und der Mond steht in *yin*.

以次就食無紛縵有噲其嗜稱芳芬食竟鼓腹兼吹唇不覺肢體回春溫星移斗轉月指寅⁶⁹

Nicht nur kehrt in der Darstellung von Wang der Frühling mit der Nothilfe wieder zurück, sondern der Mond bewegt sich auch in das Haus *yin*, was nach dem *Huainanzi* 淮南子 eben dies und ein fruchtbringendes Sichregen der 10.000 Dinge bezeichnet.⁷⁰ Andere Autoren teilen dieses Bild. Zhang Pu zum Beispiel dichtet:

Von Anfang bis Ende waren es neunzig Tage, / Das *qi* des Volkes erholte sich, der Frühling kehrte wieder.

自始訖終歷九旬民氣復得回陽春⁷¹

Ootus partizipierte also am Wechsel der Jahreszeiten. Die von ihm organisierte Nothilfe unterstützte die frühlingshafte Fruchtbarkeit. Li Jianjing dichtet zum Beispiel: „Sind die Menschen satt, so kehrt die Farbe des Frühlings zurück“ (人一飽回春色).⁷² Ootus kosmische Bedeutung drückt sich auch in recht verbreiteten Phrasen wie „am Wandel teilhaben“ (*canhua*) oder „das Werk des Himmels ergänzen“ (*bu tiangong* 補天工) aus. Manchmal wird er auch mit Buddha verglichen:

67 Qian: *Shizhou*, fol. 6.14b–15a.

68 Qian: *Shizhou*, fol. 4.9b–10a.

69 Qian: *Shizhou*, fol. 4.2a.

70 *Huainanzi*, 5/39/3–7; John S. Major (Hrsg., Übers.): *The Huainanzi. A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China* (New York: Columbia University Press, 2010), S. 182f.

71 Qian: *Shizhou*, fol. 4.8b.

72 Qian: *Shizhou*, fol. 4.4a.

10.000 Mägen sind voll von Frühling und Frieden / Nach Erhalt des Essens nennen sie [Ootu] einen Buddha.

萬腹飽春和得食真呼佛⁷³

Annahmen, dass Nothilfe eine Form der kosmischen Teilhabe war, waren weit über den Kontext der Reisbreiverteilung hinaus verbreitet. Beispielsweise schreibt Chen Huang 陳潢 (1637–1688) in seinem einflussreichen Handbuch über den Wasserbau, dass der Mensch den Lauf des Wassers nur beeinflussen, nicht aber vollständig kontrollieren könne. Der Mensch „vollende“ (*cheng* 成) ihn lediglich.⁷⁴ In Handbüchern wird ebenfalls betont, dass der Magistrat zwischen Himmel und Menschen vermittele.⁷⁵ Daneben ist in allen Arten von Schriften zu Katastrophen der metaphorische Vergleich von Nothilfe mit belebendem Regen als einem mit Fruchtbarkeit verbundenen Phänomen zu finden.⁷⁶ All diese Metaphern, Beschreibungsweisen und Begriffe heben also darauf ab, dass die Helfenden sich an einem kosmischen Projekt beteiligten und den Frühling herbeiführten.

Struktur und Handlung

Nothilfeverteilung im Allgemeinen und Reisbreiverteilung im Besonderen wurden in der einschlägigen Sekundärliteratur bisher allein als strategisches Kalkül seitens des Staates beschrieben.⁷⁷ Manche Studien gehen sogar so weit anzunehmen, dass ein „protomodernes“ Verständnis von Natur und Bürokratie dominiere.⁷⁸ Demgegenüber heben andere hervor, dass in China ein

73 Qian: *Shizhou*, fol. 4.9a.

74 Chen Huang 陳潢: *Hefang shuyan* 河防述言 ([spätes 17. Jh.] Zhengzhou: Henan Jiaoyu Chubanshe, 1994), fol. 12b–13a.

75 Huang: *Fuhui quanshu*, fol. 24.1ab.

76 Beispielhaft sei hier Lu Zengyu (17./18. Jh.) zitiert, „Nothilfe für die Bedürftigen ist wie Regen, der rechtzeitig auf die Triebe fällt – falls sie der Regen nicht erreicht, so würden ihre Wurzel verrotten“ (Lu: *Qinding Kangji lu*, S. 1823). Durch die Metapher der „Keimlinge“ (*miao* 苗), verweist Lu hier auf eine berühmte Passage aus dem *Mengzi* 孟子, laut der Mencius König Hui 惠 von Liang 梁 dazu mahnte, dem Volk Gnade zukommen zu lassen, so wie Regen auf ein Feld von jungen Trieben fällt (*Mengzi* 1A: 6).

77 Siehe beispielhaft Pierre-Étienne Will: *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

78 Lillian Li: *Fighting Famine in North China. State, Market, and Environmental Decline*,

organisches Weltbild vorherrschend und dass es ein großes Anliegen des Staates seit jeher gewesen sei, die Harmonie der Welt herzustellen und zu sichern.⁷⁹

Je nach Standpunkt variiert also auch die Rolle, die der Nahrung zukam: Einmal war sie bloßes Material, das die Hungernden sättigt; ein andermal ist sie Element einer kosmischen Ordnung. Auf der einen Seite sind Getreide-rationen im Rahmen von Nothilfemaßnahmen Ausdruck eines strategischen Kalküls, auf der anderen materialisiert sich in ihnen die Tugend des Kaisers.

Von den Quellen zur Nothilfeverteilung im Allgemeinen und zur Reisbrei-verteilung im Speziellen her zu urteilen, lässt sich sagen, dass beide Aspekte oft gleichzeitig zur Geltung kamen. Es war beispielsweise kein geringerer als Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), der diese Überlappung hervorhob:

Seit dem Altertum gibt es nur zwei Erklärungen der Nothilfe: erstens, die Harmonie des Himmels herbeizurufen, um eine reiche Ernte zu erzielen; daneben gibt es nur das Konzept, Korn zu speichern.

自古救荒只有兩說第一是感召和氣以致豐穰其次只有儲蓄之計⁸⁰

Tatsächlich geht diese Vorstellung von Nothilfe auf den neunten Kommentar zum *Daxue* 大學 zurück, nach dem einerseits wirtschaftliche Entwicklung nur auf der Grundlage von Tugendhaftigkeit erfolgreich sein könne und in dem andererseits Katastrophen immer mit administrativem und sozialem Fehlverhalten in Verbindung gebracht worden seien.⁸¹

Aus der Perspektive des soziologischen Objektivismus und Subjektivismus müssten die eben angeführten Aspekte mit zwei verschiedenen Beschreibungsebenen in Verbindung gebracht werden, nämlich der Administration mit objektiven Strukturen und der Repräsentation mit handelnden Subjekten und ihren Handlungsgründen. Die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung ist

1690s–1990s (Stanford: Stanford University Press, 2007).

79 Am ausführlichsten beschrieben ist die organische Weltsicht in Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, Bd. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), passim. Am eindeutigsten in dieser Hinsicht ist Joseph Needham: *Within the Four Seas. The Dialogue of East and West* (London: George Allen & Unwin, 1969), S. 68–72; und auch Tu Wei-ming: *Confucian Thought. Selfhood as Creative Transformation* (New York: State University of New York Press, 1985), S. 75f.

80 Zhu Xi 朱熹: „Zhuzi yulei“ 朱子語類, in: 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, 2010), S. 3467.

81 Siehe auch Xijushi: *Yuhuang jilan*, S. 2144.

in den 1970er und 80er Jahren heftig bestritten worden. In Frankreich kritisierte Pierre Bourdieu diesen Dualismus, weil er es unmöglich mache, Praxis adäquat zu beschreiben.⁸² In England entwickelte Anthony Giddens ganz ähnliche Gedanken. Er entwarf seine Theorie der Strukturierung hauptsächlich anhand Ludwig Wittgensteins Diskussion über Regelfolgen, die es unplausibel macht, klar zwischen Struktur und Handlung zu trennen.⁸³

In der Forschung zu materieller Kultur werden diese Theorien aufgenommen und diskutiert.⁸⁴ Daran anschließend kritisiert Bruno Latour die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt oder von Kultur und Natur⁸⁵ und Webb Keane hebt hervor, dass Dinge erst zu solchen werden, wenn sie in Kontexte und in ihrer Relation zu Praktiken eingebunden sind.⁸⁶

Kurz gesagt: Sowohl in der Soziologie als auch in der Forschung zu materieller Kultur sind Einsichten des späten Ludwig Wittgenstein und des frühen Martin Heidegger zur Geltung gekommen: Bedeutungen lassen sich nur kontextuell und mit Referenz zu Praktiken bestimmen; menschliches Handeln ist nur verständlich, wenn es in eine bereits verstandene und erschlossene Welt eingebettet wird; und Repräsentationen und Dinghaftigkeit ruhen immer auf einem dichten Fundament von Praktiken und Kontexten.

Nun sind die von diesen Autoren vorgebrachten Theorien nicht unumstritten, und dies ist kein Versuch, eine von ihnen auf die Zeit der Qing-Dynastie anzuwenden. Vielmehr lässt sich beobachten, dass eine präzise Lektüre der einschlägigen Quellen zu Nothilfe und Reisbreiverteilung in der Qing-Dynastie und die gegenwärtige Forschung in wenigstens einem Punkt konvergieren: Die klare Trennung zwischen objektiven administrativen Strukturen einerseits

82 Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1977), S. 1–29.

83 Anthony Giddens: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), S. xv–xx, 1–5.

84 Christopher Tilley: „Theoretical Perspectives“, in: Christopher Tilley et al. (Hrsg.): *Handbook of Material Culture* (London: Sage Publications, 2006), S. 7–12, hier S. 8f.; Robert Layton: „Structuralism and Semiotics“, ebd.: S. 29–42, hier S. 34.

85 Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008).

86 Webb Keane: „Signs Are Not the Garb of Meaning. On the Social Analysis of Material Things“, in: David Miller (Hrsg.): *Materiality* (Durham: Duke University Press, 2005), S. 182–205.

und kulturell geprägten Symbolen oder Repräsentationen als Epiphänomen andererseits erscheint fragwürdig.

Die Gedichte im *Shizhou tushi* zeigen, dass die Konzepte *yang*, *jiao* und *canhua* die Wahrnehmung von Reisbreiverteilung und auch Nothilfe im Allgemeinen prägten. Damit verbundenen waren die Gefahren des Hungers, des moralischen Verfalls sowie des Ausbruchs und der Ätiologie von Seuchen in Reisbreiküchen. Die Praxis der Reisbreiverteilung und Gefahrenbewusstsein waren also zwei Seiten einer Medaille.

Sozialistische Möbelkultur – Das Pekinger Sägewerk und die Ausstellung zur umfassenden Holzverarbeitung, 1959

Jennifer Altehenger

In late 1959, at the height of the Great Leap Forward, the Beijing Timber Mill and the Ministry of Forestry curated an exhibition to showcase advances in the comprehensive use and manufacture of wood. The exhibition took place in a specially designed showroom located on the grounds of the Timber Mill in Fengtai District. Visitors – including designers, carpenters, architects, and workers involved in wood manufacture and furniture production – could examine new types of boards made of wood remnants and other materials and a range of “new style furniture” designed to suit the tastes and needs of New China’s “masses”. Based on the exhibition catalogue, magazine articles, archival records, and memoirs, this paper takes the example of the showroom and the exhibition to explore the material history of socialist rule in China during the late 1950s. Local examples, such as that of the Beijing Timber Mill and its showroom, recall historical visions for how to revolutionize Chinese people’s everyday private and working lives, one furniture piece at a time.

Designer, Architekten und Regierungskader der frühen Volksrepublik China hatten eine klare Vision: Die fleißigen und sparsamen „neuen“ Frauen und Männer des sozialistischen Chinas sollten umgeben von leichten, form-schönen und stabilen sowie preiswerten Möbeln leben und arbeiten.¹ Der Chinesische Forst-Verlag (Zhongguo Linye Chubanshe 中国林业出版社) veröffentlichte zu diesem Zweck im Februar 1960 einen Katalog mit dem Titel *Möbel Chinas* (*Zhongguo jiaju tuce* 中国家具图册), der diese Vision eines neuen Alltagslebens für die Massen des neuen China zusammenfasste. Der Katalog präsentierte bunte und schwarz-weiße Fotografien von Ess-tischen, Schreibtischen, Betten, Stühlen und anderen Einrichtungsgegen-ständen, die Teil einer im Spätjahr 1959 in den Ausstellungsräumen des

Die Forschung für diesen Beitrag wurde durch die British Academy und den Sino-British Fellowship Trust (SG152939) unterstützt.

1 Zur Idee des „neuen Menschen“ in den späten 1950er Jahren siehe Felix Wemheuer: „Die Konstruktion des neuen Menschen: Diskurse des chinesischen Kommunismus während des ‚Großen Sprungs nach vorne‘ 1958“, in: Lena Henningsen, Heiner Roetz (Hrsg.): *Menschenbilder in China* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), S. 95–114.

Pekinger Sägewerks (Beijing Shi Mucaichang 北京市木材厂) gezeigten Ausstellung gewesen waren. Damit suggerierte der Katalog auf dem Höhepunkt des Großen Sprungs nach vorn (*Dayuejin* 大跃进, 1958–1960), dass der Industrialisierungsprozess, der China der kommunistischen Utopie näherbringen sollte, materielle Annehmlichkeiten einschloss.

Diese Ausstellung zur umfassenden Holzverarbeitung (*Mucaí zonghe liyong zhanlanshi* 木材综合利用展览室) war Teil des staatlichen Versuchs, die Revolution für das Volk greifbar zu machen.² Öffentliche Ausstellungen von Objekten und Artefakten waren in dieser Zeit keine Seltenheit. Landauf, landab erklärten sie der Bevölkerung die Bedeutung des Klassenkampfes und warben um aktive Beteiligung an der Revolution.³ Im Gegensatz dazu wurde die Musterschau zur umfassenden Holzverarbeitung für ein Expertenpublikum zusammengestellt. Die Besucher waren Schreiner, Fabrikarbeiter, Ingenieure, staatliche Forstbeamte, Designer lokaler Kunsthochschulen und eine Anzahl ausgewählter ausländischer Besucher. Das erklärte pädagogische Ziel der Ausstellung war es, den Besuchern vorzuführen, dass „fortschrittlich“ und „effizient“ produzierte Einrichtungsgegenstände und Möbel erstrebenswert waren. Hierzu wurde deren Aussehen und Produktionsweise gezeigt und erklärt. Die Ausstellung stellte somit eine Bühne für staatliche Einrichtungen und Fabriken dar, auf der eine materielle Utopie für das neue China präsentiert wurde. Zugleich war die Musterschau auch eine lebensgroße Anleitung, um zu erklären, wie diese Utopie praktisch hergestellt werden sollte.

Es ist schwierig, die Geschichte dieser Expertenausstellung zu rekonstruieren. Da sie nicht Teil einer Massenkampagne oder der offiziellen Parteilinie war, hat die Ausstellung selbst nur ein geringes materielles Vermächtnis hinterlassen. Zeitungen berichteten kaum über die Ausstellung, und Zeitschriften für ein Expertenpublikum wie *Jianzhu xuebao* 建筑学报 („Zeitschrift für Architektur“) publizierten nur ausgewählte Artikel. Dass die Aus-

2 Siehe Denise Y. Ho: *Curating Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

3 Für einen Überblick verschiedener Ausstellungsformen und deren politischer Bedeutung siehe Denise Y. Ho, Jie Li: „From Landlord Manor to Red Memorabilia: Reincarnations of a Chinese Museum Town“, in: *Modern China* 42.1 (2016), S. 3–37; Lee Haiyan: „Figuring History and Horror in a Provincial Museum: The Water Dungeon, the Rent Collection Courtyard, and the Socialist Undead“, in: Viren Murthy, Axel Schneider (Hrsg.): *The Challenge of Linear Time. Nationhood and the Politics of History in East Asia* (Leiden: Brill, 2014), S. 215–256; Chang-tai Hung: „The Red Line: Creating a Museum of the Chinese Revolution“, in: *The China Quarterly* 184 (2005), S. 914–933.

stellung jemals stattgefunden hat, wäre dem Vergessen anheimgefallen, hätten nicht der Katalog und einige wenige Erinnerungen von beteiligten Designern überlebt, die für die Errichtung des Ausstellungspavillons auf dem Gelände des Pekinger Sägewerks verantwortlich waren. Auf diesen Quellen aufbauend, zeigt dieser Beitrag die Bedeutung der Ausstellung in ihrem historischen Kontext. Sie war wichtig für die Designer, die den Schau- raum konzipierten und die Ausstellung zusammenstellten.⁴ Das gleiche gilt für die Besucher, die durch die Ausstellung spazierten, und die Herausgeber des Forst-Verlags, die den Ausstellungskatalog erarbeiteten. Die verfügbaren Quellen zeichnen das Bild einer Vision für sozialistisches Leben und Wohnen in China, die es zur gleichen Zeit in ähnlicher Form auch in anderen sozialistischen Ländern gab.⁵ Sie zeugen davon, wie das Alltagsleben der Menschen Möbelstück für Möbelstück revolutioniert werden sollte.

Das Pekinger Sägewerk und die Politik des Möbelbaus

Die Geschichte der Möbelproduktion während der Mao-Ära und die Entwicklung des Pekinger Sägewerks sind eng miteinander verknüpft. Das Werk wurde im Frühjahr 1952 gegründet, nachdem einige kleinere Fabriken und Holzverarbeitungsbetriebe zu einem staatlichen Betrieb zusammengeschlossen worden waren.⁶ Es befand sich im Distrikt Fengtai (Fengtai Qu 丰台区), einem Gebiet im Pekinger Südwesten, das trotz seiner Zugehörigkeit zum Stadtgebiet größtenteils ländlich geprägt war. Daher bot es ausreichend Platz und die notwendige Infrastruktur für ein großes industrielles Sägewerk. Bis in die späten fünfziger Jahre wurde das Werk zusammen mit dem Guanghua-Sägewerk (Guanghua Mucaichang 光华木材厂, gegründet im Jahr 1950) zu einem der bedeutendsten Werke der Stadt und des gesamten Landes für Möbeldesign und -herstellung. Es verfügte über spezielle For-

4 Cai Dedao 蔡德道: „Cai Dedao cangan jilu“ 蔡德道参观记录, in: Cui Kai 崔恺 (Hrsg.): *Jianzhushi Lin Leyi* 建筑师林乐义 (Beijing: Qinghua Daxue Chubanshe, 2003), S. 89.

5 Siehe Paul Betts: „Building Socialism at Home: The Case of East German Interiors“, in: Katherine Pence, Paul Betts (Hrsg.): *Socialist Modern. East German Everyday Culture and Politics* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008), S. 96–132.

6 Siehe *Beijing Gongye Zhi Jiancai Zhi Bianweihui* 北京工业志建材志编委会 (Hrsg.): *Beijing gongye zhi. Jiancai zhi* 北京工业志——建材志 (Beijing: Zhongguo Kexue Jishu Chubanshe, 1999), S. 249–251.

schungsabteilungen und Werkstätten zur Entwicklung, Herstellung und für den Testbetrieb von Herstellungstechniken und Materialien, um neue Möbel aus wiederverwerteten Materialien zu entwickeln. Diese Möbel sollten so ökonomisch wie möglich produziert werden, um die Kosten für die Produktion und die Preise für die Kunden niedrig zu halten. Das Werk kooperierte eng mit Designern der Zentralakademie für Kunst und Kunstgewerbe (Zhongyang Gongyi Meishu Xueyuan 中央工艺美术学院) und deren Möbelforschungsabteilung.⁷ Im Jahr 1959, dem Jahr der Möbelausstellung, erhielt die Fabrik als Teil einer ausgewählten Gruppe von Arbeitseinheiten außerdem den Auftrag, Möbel für Pekings Große Halle des Volkes und andere Gebäude herzustellen, um den zehnten Jahrestag der Gründung der Volksrepublik China würdig zu begehen.⁸

Da das Pekinger Sägewerk schnell zu den bekannten Holzherstellern und Möbelproduzenten gehörte, erhielt die Fabrik besondere Erwähnung in einem Artikel der *Volkszeitung* (*Renmin ribao* 人民日报). Der Zeitungsartikel, geschrieben von einem Reporter namens Lin Gang 林钢 und publiziert im Januar 1957, sollte den Leserinnen und Lesern den Prozess des Möbeldesigns und der Produktion vorführen. Daneben sollte die Leserschaft jedoch auch lernen, „alte“ (*jiu* 旧) Arten der Möbelherstellung basierend auf Vollholznutzung als extrem verschwenderisch und schädlich für Chinas Industrialisierungsprozess zu entlarven.⁹ Der Artikel basierte auf einem ausgedehnten Werksbesuch Lins und Gesprächen mit dem stellvertretenden Direktor Lu Xinyuan 鲁心源. Die Leserschaft wurde belehrt, wie ökonomische Mate-

7 Siehe Peng Liang 彭亮: *Zhong-Xifang sheji jiaoyu moshi de bijiao yanjiu. Jiaju sheji pian* 中西方设计教育模式的比较研究——家具设计篇 (Beijing: Beijing Ligong Daxue Chubanshe, 2013), S. 159–161.

8 Siehe Beijing Gongye Zhi Jiancai Zhi Bianweihui: *Beijing gongye zhi. Jiancai zhi*, S. 250; Zhuang Chunling 庄春龄, Zhou Sannan 周三男 (Hrsg.): *Beijing Shi Mucaichang jianchang sanshiwu zhounian jinian, 1952–1987* 北京市木材厂建厂三十五周年纪念, 1952–1987 (Beijing: Beijing Shi Mucaichang, 1987); Xi Xiaopeng 奚小彭: „Cong liangtao jiaju shang dedao le qifa“ 从两套家具上得到了启发, in: *Meishu* 美术 4 (Februar 1960), S. 31f. Bilder dieses Möbels zirkulierten in Medienberichten zu den „zehn großen Gebäuden“ (十大建筑). Siehe Zhu Tao: „Building Big, with No Regret. From Beijing’s ‘Ten Great Buildings’ in the 1950s to China’s Megaprojects Today“, in: Jie Li, Enhua Zhang (Hrsg.): *Red Legacies in China. Cultural Afterlives of the Communist Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2016), S. 56–84.

9 Lin Gang: „Zai jiaju zhizaochang li“ 在家具制造厂里, in: *Renmin ribao* (17. Januar 1957), S. 2.

rialnutzung, Mechanisierung der Produktion, technologische Neuerungen und politisches Bewusstsein in der Praxis der Möbelherstellung miteinander zusammenhängen.¹⁰

Der Zeitungsartikel hatte eine klare Botschaft: Produzenten, Designer und Konsumenten sollten ihre Kriterien für hochwertige Möbelstücke und deren Aussehen grundlegend ändern, um die sozialistische Vision der Möbelproduktion zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang waren Rohmaterialien ein konstantes Problem. Lin erläuterte, dass Möbel seit der Gründung des Werks im Jahr 1952 aus Vollholz hergestellt worden waren. Werksarbeiter benutzten immer noch die gleichen Herstellungsverfahren, die sie schon vor 1949 gebraucht hatten, um das Eschenholz zu verarbeiten, das tagtäglich in Zugladungen aus dem Nordosten des Landes eintraf. Die Nutzung sogenannten Erste-Klasse-Holzes (*shangdeng de mucai* 上等的木材) ermöglichte es dem Werk, solide und schwere Möbel herzustellen. Diese Möbelstücke wurden oft sogar nach genauen Zeichnungen und Spezifikationen der Kunden gefertigt. Diese Praxis vergeudete jedoch große Mengen qualitativ hochwertigen Holzes, das dringend innerhalb anderer Industriezweige benötigt wurde. Das Werk hatte daher begonnen, zweit- und drittklassiges Holz für die Möbelherstellung zu benutzen. Lin erklärte diese Umstellung auf minderwertigeres Holz mit der Tatsache, dass „hölzerne Haushaltsmöbel nicht schwerem Gewicht oder heftigen Vibrationen“ widerstehen müssten. Die Verwendung von zweit- und drittklassigem Holz bedeutete eine Effizienzverbesserung, es wurden jedoch immer noch jede Menge Abfallmaterialien wie Holzrinde, kleinere Holzteile und Sägespäne produziert. Diese Abfälle wurden nicht weiterverwendet und endeten entweder als Müll oder Brennmaterial. Neben der Nutzung von minderwertigeren Hölzern hatte das Werk daher mit Experimenten unter Anwendung neuerer Techniken begonnen, um die Ausnutzung anderer Holzarten zu erhöhen.¹¹

Künstlich hergestellte Bretter aller Art (*renzaoban* 人造板) versprachen eine umfassende Lösung dieses Problems, da solche Bretter unter Verwendung von Holzabfällen produziert werden konnten. Möbel aus solchem Material würden billiger zu produzieren sein und nicht länger wertvolle Vollholzbestände schmälern. Um Holzbretter jedoch künstlich herzustellen,

10 Ebd., S. 2.

11 Ebd., S. 2.

bedurfte es neuer Technologien. Das Pekingener Sägewerk hatte daher begonnen, Ressourcen und Arbeitskräfte zur Entwicklung neuer Techniken abzustellen, um die Zusammensetzung, Herstellung und Haltbarkeit künstlicher Hölzer zu verbessern. Die zentrale Formel war einfach: Holzspäne und andere Abfälle wurden in gleichgroße Teile geschreddert, miteinander vermischt, mit Leim versetzt und dann unter hohen Temperaturen zusammengepresst. Ein Sandpapierschliff, eine Lage Farbe oder Furnier sollte dem Holz dann ein elegantes Aussehen geben. In der Praxis sorgten die genaue Zusammensetzung von Leim und Holzfasern, die beste Faserdicke und der optimale Druck zum Pressen und Trocknen des künstlichen Holzes jedoch für große Probleme für Ingenieure und Fabrikarbeiter.

Die Herstellung von Holzbrettern war darüber hinaus nur eines von vielen Problemen der Möbelherstellung. Ein zentrales weiteres Problem war das Design alltagstauglicher, praktischer und gutaussehender Möbel, um Kunden zu überzeugen, ihre Vorliebe für alte Vollholzmöbel aufzugeben. Hierfür suchten Werksingenieure und -designer Inspiration in anderen sozialistischen Ländern. Lin berichtete den Lesern der Volkszeitung, dass Designer europäische Prototypen – vor allem aus der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) und der Sowjetunion – studierten. Lokale Fachausstellungen europäischer Produkte in Peking oder Fotografien und Berichte von internationalen Handelsmessen dienten den Designern als Inspiration.¹²

Um die Fortschrittlichkeit dieser neuen Entwürfe zu demonstrieren, wurde Lin ein kleiner Tisch vorgeführt, den ein Genosse, der in die DDR gereist

12 Der „Möbelpavillon“, der Teil der Ausstellung der Errungenschaften des sowjetischen wirtschaftlichen und kulturellen Aufbaus im Jahr 1954 war, erfreute sich besonderer Beliebtheit. Sowjetische Möbel erschienen vielen chinesischen Besuchern wesentlich graziler als traditionelle chinesische Holzmöbel. Siehe Jiedai Sulian Lai Hua Zhanlanhui Bangongshi Xuanchuanchu 接待苏联来华展览会办公室宣传处 (Hrsg.): *Sulian Jingji Wenhua Jianshe Chengjiu Zhanlanhui jinian huace* 苏联经济及文化建设成就展览会纪念画册 (Beijing: Renmin Meishu Chubanshe, 1955). Eine Ausstellung zur Feier von zehn Jahren sozialistischen Aufbaus in der Tschechoslowakei 1955 zog gleichermaßen viel Aufmerksamkeit auf sich, da dort neueste Techniken des Möbelbaus zur Schau gestellt wurden. Chinesische Design- und Dekorationsmagazine veröffentlichten Artikel und Übersetzungen zu diesem Thema, siehe zum Beispiel, Waerte Ainaisite 瓦尔特·埃奈斯特 [d. i. Walter Ernst]: „Minzhu Deguo de xiandai jiaju“ 民主德国的现代家具, in: *Zhuangshi* 装饰 6 (1959), S. 50f., und Laysai Yiliya 拉依塞·伊里亞, Kewasiliqika 克瓦斯里契卡: „Jiekesiluofake xiandai jiaju“ 捷克斯洛伐克现代家具, in: *Zhuangshi* 5 (1959), S. 45.

war, dem Werk übereignet hatte: Die Tischplatte bestand aus einer Holzfaserverplatte und die Tischbeine waren sehr dünn, sodass der ganze Tisch sehr leicht war.¹³ Diese Handlichkeit stellte neue chinesische Möbel weit in den Schatten. Die Produkte chinesischer Möbelentwickler waren immer noch sehr viel schwerer als die vergleichbaren ostdeutschen oder sowjetischen Produkte.

Dem Artikel zufolge reichten neue Möbeldesigns allein allerdings nicht aus. Gleichzeitig mussten die Kundinnen und Kunden dazu erzogen werden, die neue Ästhetik sozialistischen Lebens wertzuschätzen. Werksarbeiter mussten fortgebildet werden. Sie sollten lernen, dass Dinge, die sie bisher als Abfälle angesehen hatten, in Wahrheit wertvolle Rohmaterialien waren. Designer mussten ihre Ansichten reformieren, um neue Entwürfe zu kreieren und Techniken zu entwickeln, damit Holzabfälle in annehmbare Materialien und begehrten Möbel verwandelt werden konnten. Zu diesem Zweck und als Teil des Großen Sprungs nach vorn entschied das Pekinger Sägewerk im Jahr 1958, einen „Ausstellungsraum zur umfassenden Holznutzung“ zu schaffen.¹⁴

Die Gestaltung des Werksausstellungsraums

1959 errichtete die Werksleitung des Pekinger Sägewerks einen speziellen Ausstellungsraum, um neue Materialien zu präsentieren, an deren Entwicklung die Fabrik beteiligt gewesen war. Die Ausstellung zeigte des Weiteren Möbelstücke und andere Gegenstände, die die Fabrik aus diesen Materialien herstellte. Darüber hinaus sollte der Ausstellungsraum auch erklären, wie die neuen Möbelstücke aufgestellt und arrangiert werden sollten, um das sozialistische Heim einzurichten. Daher wurde der Inhalt des Ausstellungsraums so zusammengestellt, dass die Fortschritte auf dem Gebiet der Materialkunde

13 Es war kein Zufall, dass Designer in chinesischen Fabriken sich verstärkt mit DDR-Design beschäftigten. Mitte der 1950er Jahre waren die DDR und die Sowjetunion zu Vorreitern des sozialistischen Möbeldesigns geworden. Nach einer kurzen Phase des Widerstandes gegen modernistische Ästhetik hatten sich die Regierungen sowohl der DDR als auch der Sowjetunion die modernistische Vergangenheit aktiv angeeignet. Nach 1957 nutzte die DDR das Vermächtnis des Bauhauses, um das sich eine neue Konsumsparte für Möbel, einschließlich zweier beliebter Magazine zu sozialistischem Design, Interieur und Lebensstil, entwickelte. Siehe Betts: „Building Socialism At Home“.

14 Lin: „Zai jiaju zhizaochang li“, S. 2.

und der Holzverarbeitungstechniken mit Objekt-Design und Ausstattungsdekor verknüpft wurden. Obwohl Besucher, die ihr Hauptaugenmerk auf die ausgestellten Gegenstände legten, diese Verbindung leicht übersehen konnten, funktionierte der Ausstellungsraum gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen. Lin Leyi 林乐义, einer der Architekten des Ausstellungsraums, hob diesen vielschichtigen Zweck des Ortes als Ausstellungsfläche, Mustereinrichtung und zur Materialpräsentation in einem Artikel hervor, der 1960 in *Jianzhu xuebao* publiziert wurde.¹⁵ Ein Blick auf Design und Layout der Werksausstellung verdeutlicht, dass für die Architekten und Designer der Zeit die Materialität des Raums und der ausgestellten Objekte untrennbar miteinander verbunden waren. Die Ausstellung als Raum und als Vermittler einer umfassenden Erfahrbarmachung der neuen Holzverarbeitung war zentraler Bestandteil des Ausstellungskonzepts in seiner Zeit und ist ausschlaggebend für dessen historische Untersuchung heute.

Der Bau des Ausstellungsraums ging rasch voran. Ab Abschluss der Designentwürfe dauerte die Errichtung nur einen Monat.¹⁶ Während Architekten wie Lin Leyi das Konzept entwickelt hatten, wurde die eigentliche Konstruktionsarbeit hauptsächlich von werkseigenen Designern und Arbeitern des Peking Sägewerks geleistet.¹⁷ Zum Bau wurden, Lins Grundkonzept folgend, so viele der neuen Holzmaterialien wie möglich verwendet.¹⁸ Der Ausstellungsraum umfasste am Ende knapp zweitausend Quadratmeter. Ein zwei Meter breiter Weg führte die Besucher durch die Exponate. Ohne den Raum, den der Besucherrundgang und andere Behelfseinrichtungen, wie eine Halle

15 Lin Leyi: „Mucai zonghe liyong zhanlanshi“ 木材综合利用展览室, in: *Jianzhu xuebao* 2 (1960), S. 38f. Lin war Architekt am Peking Institut für Architektur und Design (Beijing Gongye Jianzhu Sheji Yuan 北京工业建筑设计院) und war einer der Architekten des Hauptstadtheaters in Peking.

16 Ein Kapitel über diese Ausstellung erklärt, dass der Pavillon bereits 1958 gebaut wurde. Siehe „Beijing mucai zonghe liyong zhanlanguan“, in: Zhongguo Jianzhu Sheji Yanjiuyuan 中国建筑设计研究院 (Hrsg.): *Jianzhushi zhaji* 建筑师札记 (Beijing: Qinghua Daxue Chubanshe, 2007), S. 284–289. Allerdings lässt ein Dokument im Peking Stadtarchiv vermuten, dass der Pavillon erst 1959 fertiggestellt wurde. Letzteres Dokument scheint in diesem Fall die zuverlässigeren Informationen zu enthalten. Siehe „Wei zai Beijing Mucaichang xiujian mucai zonghe liyong zhanlanshi zhunyu shigong de baogao“ 为在北京木材厂修建木材综合利用展览室准予施工的报告, 17. April 1959, in: BMA (Beijing Municipal Archives) 001-018-00013, S. 20.

17 BMA 001-018-00013, S. 20. Siehe auch Lin Leyi: „Mucai zonghe liyong zhanlanshi“, S. 38.

18 Lin Leyi: „Mucai zonghe liyong zhanlanshi“, S. 38.

für ausländische Besucher ausgestattet mit Exportartikeln (und speziellen Toiletten), neben dem eigentlichen Ausstellungsraum einnahmen, umfasste die eigentliche Ausstellung zirka 1.141 Quadratmeter.¹⁹

Im Vergleich zu größeren Ausstellungsflächen und Museen der Zeit, wie zum Beispiel dem Museum der Chinesischen Revolution (Zhongguo Geming Bowuguan 中国革命博物馆) in Peking, war die Ausstellungshalle ein kleineres Projekt als frühere Vorhaben, in die Architekten wie Lin involviert waren. Größe soll jedoch nicht von den Herausforderungen des Designs ablenken. Der überschaubare Umfang des Projekts meinte keineswegs Schlichtheit. Es war gerade die kleine Größe des Ausstellungsraums, wie Lin anmerkte, die das Projekt zu einer Herausforderung machte.²⁰ Eine zentrale Schwierigkeit war die Aufgabe, eine Vielzahl von Objekten auf engem Raum zu kombinieren. Die Möbelkombinationen reichten von Privateinrichtungen zu Büros, Konferenzzimmern und Bibliotheken. Diese grundverschiedenen Typen von Gegenständen benötigten verschiedenste Räumlichkeiten, die alle innerhalb der Architektur des Ausstellungsraums möglich sein sollten. Größere Exponate wie zum Beispiel ein Segelflugzeug aus hochwertigem Sperrholz benötigten einen höheren Raum und mussten so ausgestellt werden, dass es Besuchern erlaubt war, das Flugzeug aus allen erdenklichen Winkeln in Augenschein zu nehmen. Im Gegensatz dazu müsse ein auch aus Sperrholz gefertigtes Ruderboot laut Lin eigentlich auf Wasser präsentiert werden, um den besten Effekt zu erreichen.²¹ All diese Optionen sollte der kleine Ausstellungsraum bereithalten.

Die Lösung zu diesen Problemen war die Umsetzung eines flexiblen Raumkonzepts. Lin und seine Kollegen gestalteten den Pavillon in einer Anordnung, die es erlaubte, die größeren Flächen durch bewegliche Wände zu unterteilen.²² Das sollte sich als besonders geeignet für die Präsentation von Möbeln erweisen. Möbel nahmen zirka 1.080 Quadratmeter und damit mehr als die Hälfte der Ausstellung ein. Dies beinhaltete Beispielmöbel „alten Stils“, ausländische Möbel und hauptsächlich landeseigene Produkte neuen

19 Ebd., S. 38.

20 Ebd., S. 38.

21 Ebd., S. 39.

22 Bewegliche Trennwände sowie Regale waren zu dieser Zeit bei Architekten beliebt. Siehe Wu Lao 吴劳: „Huodong zhanlanjia de sheji“ 活动展览架的设计, in: *Zhuangshi* 1 (1958), S. 57.

Stils (*guonei xinxing jiaju* 国内新型家具).²³ Die eigens konstruierten Abtrennungen konnten individuelle Räume innerhalb der Ausstellung schaffen, die von kleineren Abteilungen für Schlafzimmereinrichtungen und Wohnräume zu größeren Konferenzzimmern reichten.

Die Atmosphäre der durch die Abtrennungen kreierte Räume war den ausgestellten Möbelarten angepasst und spiegelte die Formen und Gesetze des Möbeldesigns wieder. Wie der Volkszeitungsartikel die Leserschaft informiert hatte, zeichnete sich das neue Möbel durch sein leichtes, elegantes und praktisches Design aus, das die effiziente Nutzung von Rohmaterialien erlaubte. Um den bestmöglichen Effekt zu erzielen, benötigte eine Ausstellungshalle für ein solches Möbel so viel natürliches Licht wie möglich. Viele der neuen Span- und Sperrholzmaterialien hatten hellere Farben, oft leicht ins gelb gehend, die sich von den dunklen Farben älterer Möbel abhoben. Die Presseberichte betonten diesen durch die lichte Halle hervorgehobenen Kontrast zu traditionellen Möbelstücken. Der Ausstellungsraum verfügte über ein Oberlicht, das den Ausstellungsrundgang erhellte, ohne dass die Ausstellungsgegenstände direktem Licht ausgesetzt waren.²⁴ Verschiedene Anstriche brachten noch mehr Farbe ins Spiel. Besucher sollten die Ausstellung nach ihrem Rundgang mit einem angenehmen, gar fröhlichen Gefühl verlassen, das durch die neuen Materialien und Gegenstände ausgelöst werden sollte.²⁵

Der Katalog: Ein virtueller Rundgang durch die Ausstellung

Nur wenige Quellen zu den verschiedenen Ausstellungen, die im Schauraum des Pekingener Sägewerks stattgefunden haben, sind zugänglich. Neben vereinzelten Bildreportagen über ausgewählte Möbel aus der Ausstellung gibt es lediglich den ausführlichen Katalog zur Ausstellung *Möbel Chinas* des Forstministeriums, der im Februar 1960 publiziert wurde.²⁶ Obwohl nur

23 Lin Leyi: „Mucai zonghe liyong zhanlanshi“, S. 38.

24 Ebd., S. 39.

25 Ebd., S. 39.

26 Zhonghua Renmin Gongheguo Linyebu Linchan Gongyesi 中华人民共和国林业部林产工业司 (Hrsg.): *Zhongguo jiaju tuce* 中国家具图册 (Beijing: Zhongguo Linye Chuban-

5.000 Exemplare gedruckt wurden, ist dieser Katalog heute eine der am besten zugänglichen Quellen zu Möbeln der Mao-Ära, die während der fünfziger Jahre produziert wurden. Viele Kopien wurden in Bibliotheken bewahrt und einige sind online erhältlich. Obwohl der Katalog einen Eindruck der Ausstellung von 1959 vermittelt, sollte man ihn nicht als eine detailgetreue Rekonstruktion der eigentlichen Ausstellung lesen. Der Katalog hatte noch eine weitere Funktion zu erfüllen: Die sorgfältig inszenierten Fotografien einer Auswahl von Ausstellungsmöbeln sollten sich für Leser nahtlos in das Narrativ der Massenlinienpolitik des Großen Sprungs nach vorn einpassen. Der Katalog zeigte Möbelstücke auf Arten, die so nicht im Ausstellungsraum selbst möglich waren. Dadurch wurde für die Leserschaft eine nochmals selektierte Spannweite neuer Möbel aufbereitet, die dem individuellen Besucher möglicherweise verborgen geblieben waren. Vor allem wurden einzelne Möbelstücke wie Esstische, Schreibtische und Stühle, die Teil von Möbelsets waren, nochmals gesondert abgebildet, um diese für den Leser besonders herauszuheben.

Ein längeres Vorwort sollte sicherstellen, dass Leser den Katalog unter dem gewünschten Blickwinkel lasen. Das Vorwort erläuterte, dass der Katalog vor allem der „Forschung und Dokumentation“ (*yanjiu cankao* 研究参考) diene.²⁷ Der Leser wurde unterrichtet, dass Möbel ein unabdingbares Alltagsprodukt der Arbeit, des Lernens, für kulturelle Aktivitäten und Freizeit darstellten. Möbelstücke in den Jahren vor der „Befreiung“ seien ein Luxus gewesen, der der „herrschenden Klasse“ vorbehalten geblieben war. Die Arbeiterklasse hätten wenig Gelegenheit gehabt, die Annehmlichkeiten des Möbels zu genießen, das sie selbst herzustellen half. Nach 1949 seien Möbel weiterhin zumeist per Hand gebaut worden. Dies sollte sich mit dem Großen Sprung nach vorn und dem zweiten Fünfjahresplan ändern. Der Übergang zu halbmechanischer und mechanischer Herstellung der Möbelproduktion würde Möbelstücke leichter und schneller fertigbar machen und damit den Zugang der Massen zu Alltagsmöbeln erlauben. Neue Techniken der Möbelherstellung, ermöglicht durch die fortschreitende Mechanisierung, würden den Ausstoß stetig erhöhen und bessere Qualität zu erschwinglichen

she, 1960). Basierend auf der Ausstellung veröffentlichte *Zhuangshi* eine Reportage über die Möbel des Pekinger Sägewerks; siehe Xu Zhenpeng 徐振鹏: „Xiandai jiaju“ 现代家具, in: *Zhuangshi* 8 (1959), S. 30–34, 50.

27 *Zhonghua Renmin Gongheguo Linyebu Linchan Gongyesi: Zhongguo jiaju tuce*, S. 1f., 2.

Preisen garantieren. Standardisierung und Vereinfachung der Herstellung seien daher ein gemeinsames Ziel. Neue Materialien wie Spanplatten und andere künstliche Bretter stünden im Zentrum dieses Wandels. China solle nun von einer „Flut umfassender Holznutzung“ (*zonghe liyong mucai de gaochao* 综合利用木材的高潮) profitieren.²⁸ Neue Endverarbeitungstechniken wie Farbbeschichtungen, gebogene Hölzer sowie Leim- und Umarmelungsarbeiten würden Möbel auf der einen Seite funktionaler machen, aber auf der anderen Seite auch zu schöneren Möbelstücken führen. Obwohl im Katalog nicht erwähnt, war dies natürlich zunächst ein auf städtische Gebiete beschränkter Wandel. Alle Möbelstücke, die der Katalog präsentierte, kamen aus Fabriken in Peking, Shanghai, Tianjin und Guangzhou. Diese Auswahl suggerierte, dass neue, moderne Möbel industriell und maschinell hergestellt werden sollten (im Gegensatz zur bisherigen Handarbeit von Handwerkern) und aus urbanen Gegenden stammten (und nicht aus anderen Möbeldesignzentren im ländlichen Raum).

Die acht Kapitel des Katalogs stützten dieses Narrativ. Das erste Kapitel beginnt mit einer Beschreibung von Möbeln aus der Ming- und Qing-Dynastie, die in den Produktionszentren Suzhou, Shanghai, Peking, Yangzhou und Guangzhou aus Hartholz, Rothölzern und anderen qualitativ hochwertigen Naturhölzern hergestellt wurden. Die Leser erfuhren, dass diese Stücke oft mit Jade oder Marmor verziert zu Möbeln „hohen künstlerischen Werts“ verarbeitet wurden. Obwohl diese alten Möbel „kreative Meisterleistungen“ der arbeitenden Bevölkerung darstellten, seien sie trotzdem Ausdruck eines elitären Lebensstils der „herrschenden Klasse“.²⁹ Der Große Sprung nach vorn sollte diese gesellschaftliche Ungleichheit beseitigen.

Möbel neuen Designs, hergestellt aus mechanisch produzierten Hölzern, wurden in den verbleibenden Kapiteln des Katalogs als direkter Gegensatz zu den Stücken der Ming- und Qing-Dynastie präsentiert. Die praktische und leichte Benutzung neuer Möbel im Vergleich zu den alten, schweren und unförmigen Einrichtungsgegenständen wurde besonders hervorgehoben. Die Leser erfuhren, dass neuartig hergestellte Bretter aus Holzabfällen zwischen 40 und 70 % des Holzes, das für ein Schlafzimmerset benötigt wurde, ersetzen konnten. Mehr als 30 % Vollholz konnte beim Bau eines normalen

28 Ebd., S. 1.

29 Ebd., S. 1–6.

Stuhls eingespart werden. Bei der Herstellung von Esstischen und Schreibtischen konnten zwischen 50 und 60 % weniger Holz gebraucht werden. Einige Gegenstände könnten sogar vollständig aus künstlich produzierten Holzmaterialien gefertigt werden. Neue Holzarten konnten außerdem gewinnbringend kombiniert werden. Dies war im Falle von Furnieren zur Verschönerung von Spanplatten am offensichtlichsten. Darüber hinaus konnten so nicht nur jede Menge Holz, sondern auch Kosten eingespart werden.³⁰

Wie sahen diese Möbel neuen Stils nun aus? Die Bilder des Ausstellungskatalogs zeigen Stühle, Schreibtische, Esstische und Betten, die stark dem funktionalen europäischen Industriedesign der Zwischenkriegszeit ähneln. Der Deutsche Werkbund und das Bauhaus standen exemplarisch für diese Art des Möbelbaus.³¹ Ein Bild verdeutlicht dies besonders. Es zeigt eine Kombination aus zwei Beistelltischen und kleinen Hockern. Die beiden Tische gleichen dem berühmten Nierentischchen und ergeben in Kombination ein Yin- und Yang-Design. Wenn beide Tische direkt aneinandergestellt werden, bilden sie einen runden Tisch.³² Des Weiteren wurden Möbelstücke gezeigt, bei denen das raue Spanplattenholz mit echtem oder künstlichen Leder sowie Plastik- oder Stoffbezügen überzogen war, um nicht auf Furniere zur Endbearbeitung zurückgreifen zu müssen. Viele der ausgesuchten Stücke waren aus hellgelben Hölzern, die den „neuen Möbelstil“ exemplarisch symbolisierten. Dadurch wurde der Gegensatz zwischen alten, dunklen und schweren Möbeln und neuen, leichten und hellen Einrichtungsgegenständen nochmals unterstrichen. Der Katalog hebt faltbare Möbel besonders hervor. Neben dem klassischen stapelbaren Klappstuhl, der auch im europäischen Design prominent vertreten war, waren multifunktionale Möbel, die auf drei Arten nutzbar sein sollten, Ausdruck neuer Designerrungenschaften, wie zum Beispiel eine Sitzbank, die auch als Tisch oder Bett fungieren konnte. Das Möbelstück sollte sich den jeweiligen Bedürfnissen des Benutzers anpassen können.³³ Einige neue Möbel erhielten weiter-

30 Ebd., S. 7.

31 Ebd., S. 14f.

32 Ebd., S. 10.

33 Ebd., S. 34f. Zur Popularität des Klappstuhls siehe auch „Zhadieshi de jiaju“ 折叠式的家具, in: *Renmin ribao* 人民日报 (21. Dezember 1957), S. 3. Das Prinzip des multifunktionalen Möbels war zum Beispiel auch in der DDR weit verbreitet. Siehe Eli Rubin:

hin Einlegearbeiten und Intarsien, jedoch vermerkte der Katalog, dass es sich hierbei nicht um Alltagsgegenstände, sondern um Möbel zur Ausstellung und Veranschaulichung der künstlerischen Möglichkeiten der sozialistischen chinesischen Möbelindustrie handelte. Die letzte Sektion konzentrierte sich dann speziell auf Bambus als asiatisches, insbesondere chinesisches Material.³⁴ Es war den Herausgebern wichtig zu demonstrieren, dass einheimische Materialien gut zur ökonomischen Herstellung günstiger Möbel geeignet waren.³⁵

Wenn man den Ausstellungskatalog zugrunde legt, war die sozialistische Vision für modernes chinesisches Alltagsleben vom modernistischen Bauhaus-Stil und neuen Designern aus sozialistischen Ländern wie der DDR, der Tschechoslowakei, Polen und der Sowjetunion geprägt, genau wie es Lin Gang in dem Artikel in der *Volkszeitung* aus dem Jahr 1957 zum Teil beschrieben hatte.³⁶ Für einen kurzen historischen Moment verfolgte die junge Volksrepublik also einen Pfad zu einer sozialistischen Konsumwelt, die die Entwicklung osteuropäischer Blockstaaten in den sechziger und siebziger Jahren auszeichnen sollte.³⁷ Im Falle Chinas traf diese Entwicklung jedoch zunächst nicht ein, und so wurde aus dem Katalog, der als Darstellung einer unmittelbaren Zukunft gedacht war, schnell eine Erinnerung an ein materielles Versprechen für Chinas Massen, das sich erst ab Ende der siebziger Jahre erfüllte.

„The Form of Socialism without Ornament“, in: *Journal of Design History* 19.2 (2006), S. 155–168, hier S. 159.

34 Zhonghua Renmin Gongheguo Linyebu Linchan Gongyesi: *Zhongguo jiaju tuce*, S. 44f.

35 Siehe Jennifer Altehenger: „Revolutionary Fibres: Engineered Wood and Industrial Design in Communist China“ (Artikel in Vorbereitung).

36 Eli Rubin: „The Form of Socialism without Ornament“. Lin Gang: „Zai jiaju zhizaochang li“, S. 2.

37 Siehe David F. Crew (Hrsg.): *Consuming Germany in the Cold War* (Oxford: Berg, 2003); Paulina Bren, Mary Neuburger (Hrsg.): *Communism Unwrapped. Consumption in Cold War Eastern Europe* (New York: Oxford University Press, 2012); Susan E. Reid: „Cold War in the Kitchen: Gender and the De-Stalinization of Consumer Taste in the Soviet Union under Khrushchev“, in: *Slavic Review* 61.2 (2002), S. 211–252; Natalya Chernyshova: *Soviet Consumer Culture in the Brezhnev Era* (London: Routledge, 2013); Graham H. Roberts (Hrsg.): *Material Culture in Russia and the USSR. Things, Values, Identities* (London: Bloomsbury, 2017).

Die Herausforderung sozialistischer Materialität und einer Geschichte des Materiellen

Der Ausstellungsraum des Pekinger Sägewerks war nur einer von vielen Schauräumen in China, die Möbel neuen Stils präsentierten. Diese Ausstellungsorte waren meist geladenen und ausländischen Gästen vorbehalten. Die breitere Bevölkerung hatte Zugang zu neuen Möbeln in Kaufhäusern, Möbelgeschäften und durch Wanderausstellungen in Peking und anderen Großstädten. Das Beispiel des relativ kleinen Ausstellungspavillons auf dem Pekinger Werksgelände ermöglicht es dennoch, darüber nachzudenken, wie eine Geschichte des Materiellen in der Volksrepublik China geschrieben werden kann. Eine solche Geschichte würde dabei die Geschichte materieller Kultur von Objekten und Gebrauchsgegenständen sowie die Geschichte der zur Herstellung von Alltagsgegenständen notwendigen Rohmaterialien umfassen. Wie die Geschichte der Gestaltung und des Inhalts des Pekinger Werksausstellungsraums zeigt, waren diese beiden Aspekte in gleichem Maße wichtig in der Diskussion um neue Formen des Objektdesigns und Fertigungstechnologien. Sie sind daher auch in einer Untersuchung der Geschichte des Materiellen im Sozialismus untrennbar miteinander verbunden.³⁸ Die Volksrepublik China war damit zugleich Teil der globalen Entwicklung des Materiellen in der Nachkriegszeit, stand aber auch in einer spezifischen Tradition der chinesischen Republik- und Kaiserzeit.

Der Pekinger Ausstellungskatalog zeigt, wie sich Architekten das Aussehen des „Neuen China“ vorstellten. Er erlaubt Rückschlüsse darauf, wie sich Designer den Geschmack der sozialistischen Massen ausmalten und welche Art von Einrichtungen auf der Basis der vorhandenen Ressourcen möglich erschien. Dies macht die Ausstellung und den Katalog zu einer ergiebigen Quelle, um die Visionen sozialistischer Materialität zu studieren. Als Objekt selbst gibt uns der Katalog eine Idee, welche Art von Nachschlagewerken Architekten, Designern und Fabrikarbeitern zur Verfügung

38 Ein Beispiel für diesen Forschungsansatz sind Adrian Forty: *Concrete and Culture. A Material History* (London: Reaktion Books, 2012) und die verschiedenen Beiträge in Glenn Adamson, Giorgio Riello, Sarah Teasley (Hrsg.): *Global Design History* (Abingdon: Routledge, 2011). Siehe auch Stefanie Samida: „Materielle Kultur – und dann? Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zu einem aktuellen Trend in der Zeitgeschichtsforschung“, in: *Zeithistorische Forschungen* 13.3 (2016), S. 504–516.

stand. Die Präsentation des Gegensatzes alter und neuer Möbel zeigt zudem, wie das historische Narrativ des politischen Wandels nach 1949 auch im Feld des Materiellen als Teil der Utopie des Großen Sprungs nach vorn propagiert wurde, bevor diese Kampagne nur Monate später tragisch scheiterte.

Diese Designs sind daher historisch aussagekräftig, trotz des Mangels, den die Mao-Ära für die meisten Menschen – besonders die ländliche Bevölkerung – bedeutete, und trotz der Tatsache, dass die meisten Chinesen damals keinen Zugang zu den in der Pekinger Ausstellung gezeigten Möbeln hatten. Die Diskussionen um das Ausstellungslayout, die genau durchdachten Arrangements der Möbel und Ausstellungsstücke und die Achtsamkeit, die in die Auswahl der Objekte floss, erlauben uns Einblicke in eine Welt, die sich viele damals als unmittelbar vor ihrer materiellen Verwirklichung vorstellten, auch wenn der Bruch mit der Sowjetunion und dem Ostblock die Einlösung dieser Versprechen schon kurz darauf für lange Zeit erschweren sollte.

Mehr als ein Bauwerk – Ausgewählte Beispiele zu Architektur, Identität und Macht in Taipe

Tobias Adam

Buildings are one of the predominant structural features of modern life. Especially in urban spaces they are ubiquitous and thus the inescapable framework of and for our existence. However, architecture in its nature is more than the mere composition of material(s), forms and textures. It expresses the architect's ideas, structures public spaces, and defines social, political and economic hierarchies, to name only a few features. In order to fulfil these functions, symbolic and psychological architectural elements are commonly used. Thus, buildings not only shape our physical environment but also interact with the people therein – just like people do by attributing certain meanings, ideas, and beliefs to the respective buildings. Taking this so-called "sociology of architecture" into account, this article will discuss the reciprocal interplay between architecture and social life by referring to three different examples from Taiwan: the Chiang Kai-shek Memorial Hall, the Presidential Office, and the Taipei 101 skyscraper.

Einleitung: Architektur und Gesellschaft

„We shape our buildings; thereafter they shape us.“¹ Mit diesem Zitat Winston Churchills sind in aller Kürze bereits alle Eckpfeiler genannt, welche im Folgenden – insbesondere im Theorieteil dieses Beitrags – unter dem Oberbegriff der Architektursoziologie in der Beziehung zwischen Architekt,² Architektur und Rezipient diskutiert werden. Dabei ist dieser Dreiklang reziprok zu begreifen, sodass es eine Fehlannahme ist, dem Architekten die alleinige Deutungsfähigkeit hinsichtlich der Wirkung eines Bauwerkes zuzuschreiben.³ Schon das einfache Durchexerzieren alltäglicher Beispiele unserer

1 Zitiert nach Randal O'Toole: *The Best-laid Plans* (Washington: Cato Institute, 2007), S. 161.

2 Für einen besseren Lesefluss wird im Folgenden bei Personen nur die männliche Form verwendet. Die weibliche versteht sich jedoch damit eingeschlossen.

3 Eine wirklich einheitliche und trennscharfe Abgrenzung zwischen den Begrifflichkeiten „Bauwerk“ und „Gebäude“ existiert nicht. Als eine Art Konvention kann Bauwerk als Oberbegriff zu Gebäuden gesehen werden. Diese gliedern sich dann wiederum, je nach Auswahlkriterium, in verschiedene Unterkategorien auf. Dazu ausführlich Ernst Seidl (Hrsg.): *Lexikon der Bautypen. Funktionen und Formen der Architektur* (Reclam: Stuttgart, 2006).

näheren baulichen Umgebung offenbart eine komplexe Welt, in welcher die Kraft und Macht der Umdeutung oder aber Bestätigung von Funktionalität und Wirkung von Architektur in der Öffentlichkeit ebenso für die Rezipienten, welche im diskursiven Prozess über Symbolik und Sinnzuschreibungen mitentscheiden, freigegeben werden.⁴

Dieser Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. In diesen werden mit der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle (Guoli Zhongzheng Jiniantang 國立中正紀念堂), dem Präsidentenpalast (Zongtongfu 總統府) und dem Taipei 101 (Taibei Yi Ling Yi 台北一〇一) Beispiele des gegenwärtigen Taiwan⁵ auf o. g. Eigenschaften der Architektursoziologie untersucht. Abschließend werden die Ergebnisse zusammengefasst. Aus theoretischer Sicht möchte die der folgenden Darstellung zugrunde liegende Theorie der Architektursoziologie⁶ Fragen nach baulichen Symbolen, dem Bauprozess inklusive seiner politischen bzw. wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sowie der Rolle der Architekten und den sich aus dem Zusammenspiel zwischen Architektur bzw. Bauwerken und Menschen ergebenden diskursiven Prozessen untersuchen.⁷ Diesen nicht

4 Diese durch Alltagserfahrungen i. d. R. selbstevidente Tatsache ist ebenfalls nachzulesen in: O'Toole: *The Best-laid Plans*, S. 161.

5 Die Termini „Taiwan“ und „Republik China“ werden hier synonym verwendet.

6 Einen umfassenden Überblick zur Theoriebildung in der Architektursoziologie bieten u. a. Joachim Fischer, Heike Delitz (Hrsg): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie* (Bielefeld: Transcript, 2009) bzw. Bernhard Schäfers: *Architektursoziologie. Grundlagen – Epochen – Themen* (Wiesbaden: Springer VS, 2014). Dabei wird die Zugehörigkeit der Architektur zur Sphäre der materiellen Kultur durchaus kontrovers bewertet. So werden im Kontext der sich auf Begrifflichkeiten sowie deren Definitionen konzentrierenden Debatte um „Ding“, „Sache“, „Objekt“ und „Artefakt“ – welche hier nicht weiter vertieft wird – nicht bewegliche Gegenstände zuweilen aus dem Betrachtungsausschnitt der materiellen Kultur ausgeschlossen. Dieser Ansicht wird hier jedoch nicht gefolgt. Dazu ausführlich u. a. in Andreas Ludwig: „Materielle Kultur“ [30.05.2011] [*Docupedia-Zeitgeschichte*], https://docupedia.de/zg/Materielle_Kultur#cite_note-26 (Zugriff am 26. September 2018). An selber Stelle findet sich auch eine Definition der o. g. Begriffe „Ding“, „Sache“, „Objekt“ und „Artefakt“.

7 Schäfers: *Architektursoziologie*, S. 23. Dabei herrschen bestimmte Vorbedingungen, welche durch die Bereiche der Technik, Wirtschaftlichkeit, Kultur oder Politik eingezogen werden. Gleichzeitig spielt die bauliche Symbolik eine wichtige Rolle, welche in ihrem Einwirken auf die Betrachter das Fortleben und -erzählen des Bauwerks in die Gesellschaft hinein eindringlich verkörpert.

erschöpfenden Forschungsthemen⁸ werde ich mich im Analyseteil anschließen. Ziel ist somit nicht die detaillierte Darstellung architektonischer Besonderheiten, sondern anhand der ausgewählten Beispiele die Reichweite und Bandbreite des Forschungsbereichs der Architektursoziologie aufzuzeigen.

*Von Architektur bis Architektursoziologie:
Die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle, der
Präsidentenpalast und das Hochhaus Taipei 101*

Die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle⁹

Nach dem Tod Sun Yat-sens 孫逸仙 (1866–1925) löste Chiang Kai-shek 蔣介石 (1887–1975) diesen als Führer der Guomindang 國民黨 (GMD) ab. In Folge der Niederlage der Nationalisten im chinesischen Bürgerkrieg (1945–1949) und der Flucht nach Taiwan regierte Chiang dort bis zu seinem Tod am 5. April 1975 als Präsident.¹⁰ Zum Gedenken an den langjährigen GMD-Führer und Präsidenten wurde der Architekt Yang Zhuocheng 楊卓成 schließlich mit dem Bau einer Gedächtnisstätte beauftragt. Yang galt als enger Vertrauter Chiangs in dessen letzten Lebensjahren und verantwortete auch die Errichtung weiterer Gedenkstätten der Nationalisten.¹¹ Die Grundsteinlegung fand am 31. Oktober 1976, dem Geburtstag Chiangs, statt. Am 5. April 1980, nach fast vierjähriger Bauzeit, wurde die Halle schließlich anlässlich Chiangs fünften Todestages eröffnet. Insgesamt beliefen sich die Kosten auf rund 70

8 Eine weitere Frage der Architektursoziologie ist beispielsweise der bauliche Schutz vor äußerer Witterung. Bedenkt man den Umstand, dass Taiwan bzw. Taipei in einem aktiven Erdbeben- bzw. Taifungebiet liegt, ist die technische Antwort darauf – zumindest im Falle des Taipei 101 – durchaus interessant. Allerdings berühren die gewählten technischen Lösungen nur mittelbar die in der Architektursoziologie relevante äußere Gestalt des Gebäudes.

9 In Zusammenhang mit der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle sei bereits hier auf Marc André Mattens Beitrag „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei. A Contested Place of Memory“, in: Marc Andre Matten (Hrsg.): *Places of Memory in Modern China. History, Politics, and Identity* (Leiden: Brill, 2012), S. 51–89, verwiesen. Seine detaillierte Analyse nimmt allerdings Bezug auf das Modell der Erinnerungsorte (*lieux des mémoires*).

10 Wolfgang Bartke: *Die großen Chinesen der Gegenwart. Ein Lexikon 100 bedeutender Persönlichkeiten Chinas im 20. Jahrhundert* (Frankfurt a. M.: Insel, 1985), S. 46.

11 Jeremy E. Taylor: „The Production of the Chiang Kai-shek Personality Cult, 1929–1975“, in: *The China Quarterly* 185 (2006), S. 96–110.

Millionen US-Dollar, die teilweise durch Spenden der Bevölkerung aufgebracht wurden.¹² Neben der eigentlichen Gedenkhalle steht Besuchern auch eine Ausstellung mit Gegenständen aus Chiangs persönlicher und politischer Vergangenheit offen.¹³

Architektonische Charakteristika

Die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle ist am östlichen Ende des Liberty Square (Ziyou Guangchang 自由廣場) gelegen,¹⁴ welcher bereits im Jahr 1975 eröffnet worden war.¹⁵ Auch wenn eine zentrale Lage aus der Vogelperspektive zunächst nicht zu erkennen ist, so ist dieser Umstand jedoch mehr der weniger klassischen, konzentrischen Ausrichtung Taipeis geschuldet. Bedenkt man zudem, dass sich der Präsidentenpalast, der Kontroll-, Exekutiv- und Legislativ Yuan¹⁶ sowie der 228-Friedens- und Gedenkpark (Er Er Ba He ping Jinian Gongyuan 二二八和平紀念公園) sowie mehrere Hochschulen in unmittelbarer Nähe befinden, ist durchaus von einer prominenten und gut zugänglichen Lage der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle im politischen, aber auch sozialen Gravitationszentrum der Stadt zu sprechen.¹⁷ Dass sich der

12 Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 56. Die anteilige Finanzierung durch das Volk soll sicherlich ebenfalls auf die untrennbare Loyalität zwischen Volk und Präsident hindeuten.

13 „Introduction“, *Chiang Kai-Shek Memorial Hall*, <https://www.cksmh.gov.tw/eng/index.php?code=list&ids=3> (Zugriff am 26. September 2018).

14 Ursprünglich war der gesamte Park nach Chiang Kai-shek benannt. Die Änderung der Benennung in Ziyou Guangchang ist ein erster Hinweis auf den Deutungswettbewerb, welcher um den Park und die Gedächtnishalle ausgefochten wurde. Auf diesen wird später Bezug genommen werden.

15 Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 61.

16 Der Exekutiv Yuan (Xingzhengyuan 行政院) bildet die Regierung Taiwans, der Legislativ Yuan (Lifayuan 立法院) das Parlament. Neben dem hier nicht erwähnten Justiz Yuan (Sifayuan 司法院) besitzt das taiwanische System zudem mit dem Kontroll- (Jianchayuan 監察院) bzw. dem Prüfung Yuan (Kaoshiyuan 考試院) eine vierte und fünfte Gewalt. Der Kontroll Yuan ist für die Überprüfung von Ministern und Beamten zuständig; der Prüfung Yuan regelt den Zugang zum öffentlichen Dienst. Dazu ausführlich u. a. in Gunter Schubert: „Das politische System Taiwans“, in: Claudia Derichs, Thomas Heberer (Hrsg.): *Die politischen Systeme Ostasiens. Eine Einführung* (Wiesbaden: Springer VS, 2013), S. 505–547.

17 „About Zhongzheng District“, *Taipei City Government*, <http://english.gov.taipei/ct.asp?xItem=1084046&ctNode=27844&mp=100002> (Zugriff am 26. September 2018).

Besucher dabei im Distrikt Zhongzheng 中正 von Taipei befindet, unterstreicht die der Gedächtnishalle zugewiesene symbolische Bedeutung.¹⁸

Tritt man durch das Haupttor in den Park, so wird der Blick auf die Halle durch die fast baugleichen Gebäude von Nationaler Konzerthalle und Nationaltheater eingerahmt. Obwohl wuchtig in ihrer Erscheinung, mindern sie trotzdem nicht die exponierte, freie Stellung der Gedächtnishalle am anderen Ende des Parks.¹⁹ Erreicht man die Halle, so steht der Besucher vor einem über 70 Meter hohen Bauwerk, welches in seiner Bauweise entfernt an den Himmels-tempel in Peking bzw. das Sun-Yat-sen-Mausoleum in Nanjing erinnert. Die quadratische Form des Grundrisses verweist auf das Zeichen *zheng* 正 (vgl. *zhengfangxing* 正方形 „Quadrat“) und zugleich auf das zweite Zeichen des Namens Zhongzheng 中正. Die Bedeutung des Zeichens *zheng* („recht; rechtschaffen“) konnotiert darüber hinaus Chiang in positiver Weise. Dem Alter, das Chiang erreichte, entsprechend, zählt man beim Aufstieg zur Halle 89 Stufen.²⁰ Die Treppe ist in drei Abschnitte geteilt, was auf die *Drei Repräsentationen* Sun Yat-sens (Volksgemeinschaft, Volksrechte und Volkswohlfahrt) verweist. Die eindruckliche Höhe des Bauwerks muss demnach von den Besuchern erklommen werden – sie müssen zu Chiang, welcher über der Menge zu thronen scheint, hinaufschreiten. Die achteckige Decke der Halle symbolisiert gemäß der chinesischen Zahlenmystik Wohlstand und Glück; die acht Ecken repräsentieren die acht moralischen Prinzipien.²¹ Der Abschluss des Daches ist in Gold gehalten und steht für die konfuzianische

18 Den Namen Zhongzheng 中正 nahm Chiang 1917 oder 1918 nach seinen Begegnungen mit Sun Yat-sen an.

19 Chiang Kai-shek Memorial Hall: „Concept of Design“, <http://www.cksmh.gov.tw/eng/index.php?code=list&ids=5> (Zugriff am 26. September 2018). Insgesamt misst die Fläche des Parks 250.000 m². Weite und Offenheit vor der Halle unterstreichen die Alleinstellung, erzeugen aber auch eine gewisse Erhabenheit. Durch den Treppenaufgang, aber auch durch die bloße Höhe des Bauwerks wird dieser Eindruck weiter verstärkt.

20 Zunächst verwirrend und in der verwendeten Literatur nicht dezidiert erläutert sind dabei Chiangs Lebensdaten (31. Oktober 1887–5. April 1975), welche eigentlich ein Alter von 87 Jahren ergeben. Nach der chinesischen Zählweise (*xusui* 虚岁) beträgt das Alter einer Person zur Geburt jedoch bereits ein Jahr. Zum Frühlingsfest des Folgejahres wird wiederum ein Jahr addiert usw. Nach dieser Zählweise war Chiang im Jahr seines Todes demnach 89 Jahre alt.

21 Loyalität (*zhong* 忠), Liebe (*ai* 爱), Vertrauen (*xin* 信), Frieden (*ping* 平), Harmonie (*he* 和), Pietät (*xiao* 孝), Humanität (*ren* 仁) und Gerechtigkeit (*yi* 义). Siehe Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 58–61.

Vorstellung von Maß und Mitte.²² In die Halle selbst gelangt man durch zwei 16 Meter hohe Flügeltüren. Die roten Teppiche auf dem Boden ergeben mit den weißen Wänden sowie den blauen Decken die Farben der GMD bzw. der Flagge Taiwans. Im Zentrum erblickt der Besucher eine 3,5 Meter hohe und damit übergroße Bronzestatue Chiang Kai-sheks, welche die Besucher milde anlächelt. Er ist sitzend dargestellt – eine Position, welche auf Taiwan für gewöhnlich Sun Yat-sen vorbehalten ist. Chiang trägt, entgegen vieler anderer Darstellungen seiner Person, keine Militäruniform und Abzeichen, sondern traditionelle Gelehrtenkleidung.²³ Hinter Chiang ist eine Inschrift angebracht. Sie umfasst die Schlagwörter „Ethik“, „Demokratie“ und „Wissenschaft“ (*lilun* 倫理, *minzhu* 民主 bzw. *kexue* 科學) sowie deren Erläuterungen, welche Teil einer Rede zur Konkretisierung der Grundideen/Essenz der *Drei Volksprinzipien* Suns aus dem Jahre 1952 darstellen. Auf dem Sockel ist noch einmal der letzte Wille Chiangs zu lesen: die Realisierung der drei Volksprinzipien, Demokratisierung sowie der Kampf gegen den Kommunismus.²⁴

Insgesamt ist gerade im Innenraum der Halle eher der Eindruck eines Gelehrten als jener eines autoritären Herrschers intendiert; Sitzposition und Inschriften rücken Chiang in die Nähe Sun Yat-sens und heben ihn aufgrund der Bedeutung Suns für Taiwan (aber auch die Volksrepublik China) auf diese Weise im Sinne einer moralischen, tugendhaften Vorbildfunktion in eine eindeutige Machtposition.

22 Heiner Roetz: „Konfuzianismus“, in: Stefan Friedrich, Hans-Wilm Schütte, Brunhild Staiger (Hrsg.): *Das große China-Lexikon* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), S. 385–390. Gemeint ist der Kompromiss zwischen Askese und Weltoffenheit bzw. Moral und weltlichem Besitz.

23 In Gelehrtenkleidung wird üblicherweise Sun dargestellt, während man Chiang auf anderen Bildern häufig Militäruniform mit Orden und Auszeichnungen tragen sieht. Dazu ausführlich in: Louise Edwards: „Dressing for Power. Scholars’ Robes, School Uniforms and Military Attire in China“, in: Mina Roces, Louise Edwards (Hrsg.): *The Politics of Dress in Asia and Americas* (Sussex: The Sussex Library of Asian & Asian American Studies, 2010), S. 46–48.

24 Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 58–61. Nicht direkt mit Architektur in Bezug zu setzen, unterstreicht eine Ehrenwache von Soldaten die machtvolle, ehrfurchtgebietende Stimmung zusätzlich.

Deutungskämpfe im Wandel der Zeit

Das theoretische Postulat einer höchst dynamischen, stetigem Wandel unterworfenen Architektur bzw. ihrer Sinnzuschreibungen trifft in hohem Maße auf die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle zu. Als baulich-symbolische Hervorhebung der Rolle und Stellung Chiang Kai-sheks als GMD-Führer und Präsident Taiwans kann die Gedächtnishalle zunächst in die Kategorie der Machtarchitektur eingeordnet werden. Symbolische Charakteristika, Form- und Farbgebung sowie Materialwahl, welche im vorangegangenen Abschnitt erläutert wurden, spielen dabei eine zentrale Rolle. So wurde die Halle im Jahr 1985 – also vor Ende des Kriegsrechts – noch folgendermaßen beschrieben:

This stately, elegant, huge construction is the crystallization of the blood and sweat of its building engineers, and it has drawn together in an ever more concentrated way the deepest veneration of the Chinese people, at home and abroad, in commemoration of revered Mr. Chiang.²⁵

Im Kontext der personenbezogenen Repräsentation soll dabei die entsprechende Weltansicht der herrschenden Elite die Gesellschaft mithilfe der Architektur durchdringen und Bindung zwischen Herrschenden und Rezipienten durch die Repräsentation und entsprechende Symbolik sichergestellt werden. Verkürzt gesagt geht es um materialisierten Machterhalt oder gar -verewigung.²⁶ Nutzt man dabei die machttheoretischen Vorüberlegungen, so wird erkennbar, dass auch in diesem Fall der Auswahlspielraum der Rezipienten eingeschränkt wird. Nicht Handlungs-, sondern abstrakte Deutungsmöglichkeiten sollen durch architektonische, symbolische und auch psychologische Instrumente (hier durch die Größe der Halle) auf eine bestimmte Interpretation kanalisiert werden. Auch wenn die bauliche Symbolik aufgrund ihrer Materialität sprichwörtlich „in Stein gemeißelt“ ist, wurde die übergeordnete Deutung der Person Chiang Kai-shek und dessen politisches Wirken im Zuge der Demokratisierung auf Taiwan ab Anfang der 1990er

25 Zitiert nach Frederic Wakeman: „Revolutionary Rites: The Remains of Chiang Kai-shek and Mao Tse-tung“, in: *Representations* 10 (1985), S. 171.

26 Marlies Heinz: „Bauen, Planen, Raum gestalten. Repräsentation der Macht via Architektur, ein ambivalentes Unterfangen“, in: Thomas Ganschow, Matthias Steinhart (Hrsg.): *Otium. Festschrift für Volker Michael Strocka* (Remshalden: Greiner, 2005), S. 123–142.

Jahre zunehmend kritisch hinterfragt.²⁷ Unter Präsident Chen Shui-bian 陳水扁 (2000–2008) wurde die sogenannte *qujianghua*-Bewegung (去蔣化, „Entchiangifizierung“)²⁸ lanciert, die insbesondere von Teilen der Demokratischen Fortschrittspartei (Minjindang 民進黨, DPP)²⁹ unterstützt wurde. Die Bewegung verfolgte dabei das Ziel, Bezüge zu Chiang Kai-shek wie etwa Gedenkstätten, Denkmäler oder Straßennamen aus dem öffentlichen Raum zu verbannen.³⁰ Ein erster Hinweis auf diese Kontroverse begegnet dem Besucher bereits beim Betreten des Haupttores des Parks. Hieß dieser zu seiner Eröffnung 1975 noch Chiang-Kai-shek-Gedächtnispark, so wurden der Name des Parks und damit auch die entsprechende Inschrift im Jahr 2007 in Liberty bzw. Freedom Square (Ziyou Guangchang) abgeändert.³¹ Als zentrales Repräsentationsobjekt waren aber schon bald die Gedächtnishalle und ihre Namensgebung selbst Gegenstand der Debatte. Im Jahr 2007 beschloss der Exekutiv Yuan schließlich, die Gedächtnishalle in National Taiwan Democracy Hall (Taiwan Guoli Minzhu Jiniantang 台灣國立民主紀念堂) umzubenennen, um die erfolgreichen Transformation vom Kriegerrecht hin zu einer pluralistischen Demokratie zu unterstreichen.³² Auch wenn nur kursorisch

27 Weitere Informationen dazu in Gunter Schubert: „Taiwan: Geschichte, politisches System und das Verhältnis zu China“, in: Doris Fischer, Christoph Müller-Hofstede (Hrsg.): *Länderbericht China* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2014), S. 355–392.

28 Jeremy E. Taylor: „*QuJianghua*: Disposing of and Re-appraising the Remnants of Chiang Kai-shek's Reign on Taiwan“, in: *Journal of Contemporary History* 45.1 (2010), S. 181–196. Taylor übersetzt den Begriff im Englischen mit „de-Chiang-Kai-shek-ification“.

29 Die DPP ging aus der Dangwai-Bewegung (Dangwai Yundong 黨外運動) hervor und führt als zweite große Partei der taiwanischen Parteienlandschaft der sogenannten Pan-grünen Koalition (Fanlü Lianmeng 泛綠聯盟) an. Im Gegensatz zur GMD und der Pan-blauen Koalition (Fanlan Lianmeng 泛藍聯盟) verhält sie sich sowohl gegenüber Chiang als auch gegenüber Peking eher kritisch. Dazu ausführlich in Schubert: „Taiwan“, S. 372.

30 Jeremy E. Taylor: „*QuJianghua*“, S. 181–196. Ein weiteres Beispiel ist die Umbenennung des Chiang-Kai-shek-Flughafens in Taiwan Taoyuan International Airport.

31 Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 61–62. Zuvor war dort das klassische Zitat *da zhong zhi zheng* 大中正 (wörtlich „große Mitte und höchste Aufrichtigkeit“), auf den sich Chiang bei seiner Namenswahl berief, zu lesen.

32 Matten: „The Chiang Kai-shek Memorial Hall in Taipei“, S. 74. Zudem wollte man auch die Wände der Halle teilweise entfernen, um Transparenz und Zugänglichkeit zu vermitteln. Die GMD war entschieden gegen die Umbenennung und befürchtete, sie könne zu einer gesellschaftlichen Spaltung führen. Nach der Wahl Ma Ying-jeous 馬英九 2008 und langen Diskussionen um die Rechtmäßigkeit der Umbenennung erhielt die Gedächtnishalle

dargestellt, so bestätigen diese Prozesse, dass es ein Diskurs entsprechend der Thesen der Architektursoziologie vermag, sich von der Architektur im engeren Sinn loszulösen und sich auf allgemeinere Fragen der Macht und Identität auszuweiten – ohne jedoch dabei den Kontakt zum Gebäude zu verlieren.³³

Doch auch – oder vielleicht gerade unter dieser Bedingung – ist die Gedächtnishalle nach wie vor als Machtarchitektur zu kennzeichnen. Sie bleibt Teil eines Dispositivs,³⁴ innerhalb dessen GMD und DPP als Stellvertreter fungieren, und dient auf diese Weise als Projektionsfläche der jeweiligen politischen Agenda. Die übergeordnete Prämisse der ersten DPP-Präsidentschaft, die Geschichte neu zu schreiben, versinnbildlicht sich somit an der Umbenennung der Gedächtnishalle. Hier ist auch das konkrete Machtmoment zu suchen. Es liegt in der Fähigkeit, über die Änderung der Namensgebung des architektonischen Mediums gleichzeitig auch eine Neubewertung der Person Chiang Kai-shek und somit eines ganzen historischen Narrativs herbeizuführen.³⁵

Der Präsidentenpalast in Taipei³⁶

Der heutige Sitz des Präsidenten der Republik China hat seinen Ursprung in der japanischen Kolonialzeit auf Taiwan (1895–1945)³⁷ und wurde damals

nishalle offiziell wieder ihren ursprünglichen Namen. Auch die Torinschriften wurden wenig später wieder ausgetauscht. Siehe dazu ebd., S. 80f.

33 Die sprichwörtliche Reichweite der architektonischen Sinnzuschreibungen sowie etwaige Auswirkungen der *cultural literacy* lassen sich – zumindest ansatzweise – anhand der Beschreibungen großer Tourismus-Internetportale analysieren. Dies wäre jedoch Teil eines separaten Forschungsprojekts.

34 Unter dem Begriff des Dispositivs versteht Michel Foucault „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst [...]“. Zitiert nach Siegfried Jäger, Jens Zimmermann: *Lexikon der Kritischen Diskursanalyse. Eine Werkzeugkiste* (Münster: UNRAST-Verlag, 2010), S. 51.

35 Taylor: „The Production of the Chiang Kai-shek Personality Cult“, S. 129–175.

36 In der englisch- bzw. deutschsprachigen Literatur wird zuweilen die Bezeichnung „Office“ bzw. „Büro“ verwendet, welche auch auf der offiziellen Homepage benutzt wird. Das chinesische Zeichen *fu* (府) kann aber auch als „Sitz“ oder „Residenz“ übersetzt werden.

37 Taiwan wurde nach dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg 1894/95 auf Grundlage des Vertrags von Shimonoseki 下関 an Japan abgetreten. Innerhalb ihrer Südwärtpolitik

für den Generalgouverneur Japans erbaut.³⁸ Nach der Ankunft des ersten Generalgouverneurs Kabayama Sukenori 樺山資紀 am 5. Juni 1895 richtete man dessen Büro zunächst provisorisch in der Zollbehörde in Jilong 基隆 ein, um bereits am 14. Juni 1895 in die Anlagen der ehemaligen Provinzverwaltung der Qing-Dynastie (清, 1644–1912) auf Taiwan ins Stadtzentrum Taibeis umzuziehen.³⁹ Erst nach einem Feuer im ohnehin baufälligen Gebäude im Jahr 1905 fasste der damalige japanische Generalgouverneur Kodama Gentarō 兒玉源太郎 den Entschluss, einen dauerhaften Sitz (Zongdufu 總督府) einzurichten.⁴⁰ Zur Festlegung der endgültigen Gestaltung wurde ein öffentlicher, zweistufiger Ausschreibungswettbewerb (1906 und 1907) durchgeführt. Nachdem im Zuge einiger Kontroversen die ursprünglich favorisierten Entwürfe wieder verworfen worden waren, wurde die Fertigstellung des Auftrags an Moriyama Matsunosuke 森山松之助 übertragen.⁴¹ Der im Jahr 1912 begonnene Bau wurde 1919 abgeschlossen.⁴² Schwere Schäden des Zweiten Weltkriegs wurden behoben und der Palast nach der Rückgabe Taiwans an die Republik China anlässlich Chiang Kai-sheks 60. Geburtstages 1946 in Jieshouguan 介壽館, „Gebäude des langen Lebens für

war es den Japanern durch die Besetzung Taiwans möglich, ihre Verteidigungslinie deutlich vom eigenen Territorium fernzuhalten. Siehe dazu 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. 202f.

38 Lu Ruiyu 陸瑞玉: „Cong Zongdufu dao Zongtongfu“ 從總督府到總統府, in: *Guoshi-guan guanxun* 國史館館訊 2 (2009), S. 26–37.

39 Der Bau eines befestigten Stadtkerns begann bereits 1879 und wurde 1882, also noch zu Zeiten der Qing-Verwaltung auf Taiwan abgeschlossen. Viele der neuen Verwaltungsgebäude der Japaner wurden an selber Stelle wie jene der Qing errichtet. Diese bewusste Entscheidung sollte die Machtübernahme weiter unterstreichen. Siehe dazu u. a. Vincent Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, in: *Daojiang xuebao* 稻江學報 4.1 (2009), S. 29.

40 Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 21. Neben genannter Notwendigkeit eines Neubaus sollte sich in diesem nicht zuletzt die Herrschaft und Macht Japans als Asiens erste und einzige Kolonialmacht architektonisch widerspiegeln.

41 „History of the Presidential Office Building“, *Office of the President, Republic of China (Taiwan)*, <http://english.president.gov.tw/Page/89> (Zugriff am 26. September 2018). Dabei stützte er sich auch auf Vorarbeiten des im Wettbewerb Zweitplatzierten Nagano Uheiji 長野宇平治, erhöhte aber u. a. den Turm im Zentrum, um dem Komplex ein noch imposanteres Erscheinungsbild zu verleihen.

42 Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 31.

(Chiang) Kai-(shek)“, umbenannt.⁴³ Im allgemeinen Sprachgebrauch kehrte man aber 1950, unter Änderung nur eines Zeichens (von 總督府 in 總統府) zur alten Bezeichnung zurück, um auf diese Weise den politischen Führungswechsel auf Taiwan zu unterstreichen.⁴⁴ Offiziell wurde die Bezeichnung Zongtongfu im Jahr 2006 unter Chen Shui-bian, um der tatsächlichen Funktion des Gebäudes sowie der Transformation des politischen Systems zu entsprechen.⁴⁵

Architektonische Charakteristika

Die oben erwähnte Verlegung des Sitzes des japanischen Generalgouverneurs auf Taiwan wurde auf Grundlage eines Entwicklungsplans für Taibei, vorgelegt im Jahre 1900 von Murakami Yoshio 村上義雄 als Vorsitzendem der Städtischen Planungskommission von Taibei, beschlossen.⁴⁶ In diesem wurde der Amtssitz in die Nähe der Wen- und Wu-Tempel (Wen-Wu Miao 文武廟)⁴⁷ in den damaligen Stadtkern Taibeis verlegt.⁴⁸ Neben einigen Wohnhäusern und Teichen befanden sich noch zwei Ahnenhallen der Lin- 林 bzw. Chen-Familien (陳) in der Nähe des zu bebauenden Gebiets. Diese wurden jedoch abgebaut und weiter westlich wieder neu errichtet. Die Front des heutigen Präsidentenpalastes zeigt, entgegen der traditionellen Ausrichtung chinesischer Gebäude, nicht nach Süden oder Norden, sondern nach Osten – ein Verweis auf die Richtung des Sonnenaufgangs und somit auf den Landesnamen Japan (Chin. Riben, Jap. Nihon 日本) in seiner eigentlichen Bedeutung als „Ursprung der Sonne“. Das neu entstandene Bauland, welches sich vor dem Sitz des japanischen Generalgouverneurs erstreckte, zeigte somit ebenfalls gen Osten und stellte eine symbolische Verbindung zwischen Japan und dem von ihm beherrschten Taiwan her. Auch konnte man auf diese Weise gleichzeitig

43 „History of the Presidential Office Building“.

44 Joseph R. Allen: *Taipei. City of Displacements* (Seattle: University of Washington Press, 2012), S. 35, 86.

45 „Architecture“, *Office of the President, Republic of China (Taiwan)*, <http://english.president.gov.tw/Page/89> (Zugriff am 26. September 2018).

46 „Architecture“.

47 Diese waren Konfuzius (Kongzi 孔子, 551–479 v. Chr.) bzw. General Guan Yu 關羽 (gest. 220 n. Chr.) gewidmet.

48 Eine Übersichtskarte über die Entwicklungsschritte der Stadt Taibei ist zu finden in Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 26.

die westlich des Amtssitzes am Tamsui-Fluss (Danshui He 淡水河) gelegenen Handels- und Lagerbezirke Mengjia 艋舺 bzw. Dadaocheng 大稻埕, in denen hauptsächlich Taiwaner lebten, geographisch von den Verwaltungs- und Wohngebäuden der japanischen Kolonialherren im Stadtzentrum abtrennen.⁴⁹

Der Grundriss wird durch zwei miteinander verbundene Rechtecke gebildet, in deren Mitte sich zwei voneinander getrennte Innenhöfe befinden. Auf diese Weise ergibt sich das oben erwähnte chinesische Zeichen für Sonne (*ri* 日), gleichzeitig erster Bestandteil des Namens Japans. Über die Absicht dieser Symbolik finden sich jedoch widersprüchliche Angaben.⁵⁰ So verweist die offizielle Internetseite des Präsidentenpalastes darauf, dass sich eine solche Konstruktion vielmehr als besonders standhaft gegen Erdbeben erwiesen hätte.⁵¹ Das Gebäude selbst ist – anders als die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle – nicht in einem durchweg regionalspezifischen, sondern im Neo-Renaissance-Stil gehalten. Die Fassade schmücken viele klassische Elemente wie Giebel, Rundbögen- bzw. *œil-de-boeuf*-Fenster. Im Innenbereich sind römische Säulen und Säulengänge zu finden, deren Kapitelle im schlichten dorischen Stil gehalten sind. Dagegen ist der Großteil der Pfeiler und Wände aufwendig verziert. Im Verbund ergibt sich dem Betrachter somit ein prachtvolles und edles Erscheinungsbild. Mit einer Höhe von ca. 60 Metern schließt daran auch der Turm im Zentrum des Gebäudes an; zusammen mit den angedeuteten kleineren Türmen an den Ecken ergibt sich auf diese Weise eine pyramidale Form. Als Material wurde Stahlbeton verwendet, der durch rote Backsteine und Verzierungen aus Stuck verblendet ist.⁵² Balkonelemente vervollständigen den markanten Kolonialstil, welcher im Kontext der japanischen Architekturgeschichte zuweilen als „Tatsuno-Stil“ bezeichnet wird.⁵³

49 Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 29f.

50 So beispielsweise bei Allen: *Taipei*, S. 34, oder Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 30.

51 „Architecture“.

52 „Aesthetics“, *Office of the President, Republic of China (Taiwan)*, <http://english.president.gov.tw/Page/91> (Zugriff am 26. September 2018).

53 Bill Sewell: „Reconsidering the Modern in Japanese History: Modernity in the Service of the Prewar Japanese Empire“, in: *Japan Review* 16 (2004), S. 213–258. Der Architekt Tatsuno Kingo 辰野金吾 (1854–1919) hatte großen Einfluss auf die Architektur der Meiji-Zeit (明治) und entwarf z. B. den Bahnhof von Tōkyō, welcher stilistisch große Ähnlichkeit mit dem Präsidentenpalast aufweist.

Der Präsidentenpalast als Sinnbild der bewegten politischen Geschichte Taiwans

Wie eingangs beschrieben, geht die Errichtung des Präsidentenpalastes auf die japanische Kolonialherrschaft auf Taiwan zurück. Zur Zeit der Erbauung war er das größte und höchste Gebäude Taipeis und sollte als Residenz des Generalgouverneurs nicht nur die Stellung der Japaner als Kolonialmacht auf Taiwan hervorheben, sondern dieses Zeichen der Macht in der Welt sichtbar machen. Die Tatsache, dass der Turm im Zentrum im Vergleich zum ersten Entwurf nachträglich aufgestockt worden war, unterstreicht das Bewusstsein der Japaner für die psychologische Wirkung eines imposanten Regierungsgebäudes.⁵⁴ Nicht nur die Größe des Turms, sondern auch die aufwendigen Ornamente sowie die Verwendung klassizistischer Elemente zu einem insgesamt eleganten Erscheinungsbild kennzeichnen dabei das Ziel der Machtrepräsentation.⁵⁵ Im Gegensatz zum vorangegangenen Beispiel der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle wurde hier der Baustil damaliger westlicher Kolonialmächte gewählt, welcher im Zuge der Meiji-Reformen (明治) auch in Japan einzog.⁵⁶ Somit wurde in gewisser Weise eine baulich-symbolische Verbindung zwischen Japan, als neuer Kolonialmacht, und den bestehenden Kolonialmächten des Westens hergestellt.⁵⁷ Da gerade für die Machtkonsolidierung einer Kolonialmacht die Deutungshoheit historischer Prozesse und die dadurch generierte Herrschaftslegitimation gegenüber den Einheimischen von größter Bedeutung ist, wurde im Palast darüber hinaus ein Museum eingerichtet.⁵⁸ Nach dem Ende der japanischen Kolonialzeit wurde das Gebäude im Zuge der Machtübernahme und -sicherung zunächst zur Bühne für prachtvolle Inszenierungen der GMD-Regierung. Bezüge zum kolonialen Ursprung des Gebäudes wurden dabei bewusst ausgespart. Die japanische Kolonialzeit hinter sich lassend, schloss sich in Taiwan nun die „Phase des Weißen Terrors“ (Baise Kongbu 白色恐怖) und des Kriegsrechts an. Dessen Aufhebung im Jahr 1987 bildete eine weitere Zäsur in der öffentlichen Wahrnehmung des

54 Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 31f.

55 „Aesthetics“.

56 Christine Manzano Visita: „Japanese Cultural Transition: Meiji Architecture and the Effect of Cross-cultural Exchange with the West“, in: *The Forum* (2009), S. 33–53.

57 Shie: „Coloniality Embedded in the Urban Space of Taipei“, S. 31f.

58 Ebd., S. 25.

Gebäudes. Im Zuge einer allgemeinen kulturellen Neubewertung wurde die japanische Kolonialzeit, welche sich an und im Gebäude manifestiert, als Teil der eigenen politischen Identität anerkannt.⁵⁹ In einem größeren Kontext sorgten der wechselhafte geschichtliche Verlauf und die Berührung mit unterschiedlichen politischen Ordnungsmodellen dafür, dass sich allmählich eine taiwanische Identität herausbilden konnte, welche in engem Zusammenhang mit einem starken Bewusstsein für die eigene Geschichte steht und sich vom festländischen Verständnis eines Staates China, zu dem das Festland und Taiwan gehören, abgrenzt.⁶⁰ Als Residenz demokratisch gewählter Präsidenten einer erfolgreichen Transitionsgesellschaft ist der Präsidentenpalast somit heute greifbarer Ausgangs- und Endpunkt der Demokratisierung Taiwans, welche durch die unterschiedlichen, in ihren politischen Ausrichtungen konträr auftretenden Machthaber und Rollen über die bauliche Unveränderbarkeit des Gebäudes hinaus sichtbar wird.⁶¹ In einem allgemeineren Sinn wird hier die grundsätzliche Entscheidung zwischen dem Erhalt alter Gebäude, die unter Umständen einer gänzlich anderen politischen und gesellschaftlichen Grundordnung entstammen, oder eben deren Abriss deutlich.⁶² Im Umgang mit der Architektur zeigt sich im Falle Taiwans und des Präsidentenpalastes angesichts eines vergleichsweise offenen und reflektierten Umgangs mit der Kolonialzeit zudem ein spezifisches Charakteristikum des taiwanischen Geschichtsverständnisses.⁶³

59 Allen: *Taipei*, S. 35.

60 Schubert: „Taiwan“, S. 380f. Laut Umfragen aus dem Jahr 2012 bezeichneten sich über 50 % der Befragten als „Taiwaner“ (1992: ca. 18 %). Knapp 40 % bevorzugten 2012 eine Doppelbezeichnung („taiwanisch“ und „chinesisch“).

61 Als „Transition“ wird hier der Wandel von autoritären oder totalitären Systemen hin zu Demokratien bezeichnet. Dazu ausführlich u. a. in Manfred G. Schmidt: *Demokratietheorien. Eine Einführung* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2010), S. 431. Für den Fall Taiwan kann dieser Prozess mit den Verfassungsreformen der 1990er Jahre sowie der Absetzung der Abgeordneten, die noch auf dem Festland gewählt wurden und ein Mandat auf Lebenszeit genossen, als weitgehend vollendet betrachtet werden. Siehe dazu auch Schubert: „Taiwan“, S. 373.

62 Heike Delitz: „Architektur + Soziologie = Architektursoziologie“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25 (2009), S. 12.

63 Allen: *Taipei*, S. 17, 35.

Der Taipei 101

Die Planungen für das Hochhaus Taipei 101 begannen im Jahr 1997, gut sieben Jahre vor dessen Eröffnung. Chen Shui-bian, damals Bürgermeister von Taipei, lud potentielle Entwickler ein, um Vorschläge für den Bau eines Wahrzeichens im neu erschlossenen Wirtschafts- und Handelsdistrikt Xinyi 信義 am östlichen Ende Taipeis einzuholen, unter ihnen auch Lin Hongming 林鴻明,⁶⁴ der spätere Chef der Betreibergesellschaft des Taipei 101. Nachdem ein erster Vorschlag verworfen worden war, wählte Lin zunächst die markante Grenze von 100 Stockwerken.⁶⁵ Um das Gebäude als Markenzeichen noch prägnanter zu gestalten, fügte er jedoch noch ein Stockwerk hinzu und schuf mit der Zahlenkombination „101“ als Binärcode gleichzeitig einen Verweis auf das digitale Zeitalter des 21. Jahrhunderts.⁶⁶ Als Architekt für das ambitionierte Projekt gewann man C. Y. Lee 李祖原 und Partner, die bereits zahlreiche namhafte Gebäude sowohl in Taiwan als auch in China entworfen hatten. Die offiziellen Arbeiten begannen im Sommer 1999 und dauerten bis Ende des Jahres 2004 an. Mit 508 Metern Gesamthöhe war der Taipei 101 das damals höchste Gebäude der Welt.⁶⁷

Architektonische Charakteristika

Durch seine Lage im Distrikt Xinyi hat der Taipei 101 mit der Stadtverwaltung und dem Stadtrat Taipeis, diversen Auslandsvertretungen, dem Taipei World Trade Center (Taipei Shijie Maoyi Zhongxin 台北世界貿易中心) oder der Sun-Yat-sen-Gedächtnishalle (Guoli Guofu Jinianguan 國立國父紀念館) weitere bedeutende Institutionen aus Politik, Wirtschaft und Kultur in seiner Nachbarschaft.⁶⁸ Unter der Überschrift der „Modernen Chinesischen Architektur“ verbindet der Taipei 101 Merkmale der chinesischen Kultur mit postmodernem Design des Westens, um auf diese Weise einen eigenen, einzig-

64 Gelegentlich auch unter der englischen Umschrift Horace Lin zu finden.

65 Dazwischen wurden auch Entwürfe mit 88 Stockwerken diskutiert.

66 Georges Binder: *Taipei 101* (Mulgrave: The Images Publishing Group, 2008), S. 20–22.

67 Zhang Tao 张涛: „Taipei 101 dalou de gushi“ 台北 101 大楼的故事, in: *Haixia keji yu chanye* 海峡科技与产业 1.1 (2010), S. 60–64.

68 „About Xinyi District“, *Taipei City Government*, <http://english.gov.taipei/ct.asp?xItem=1082025&ctNode=27843&mp=100002> (Zugriff am 26. September 2018). 1990 von dem auch noch heute existierenden Distrikt Songshan 松山 abgetrennt, wurde Xinyi als perpektivischer Wirtschafts- und Handelsbezirk entworfen.

artigen Stil zu kreieren.⁶⁹ Dabei sei darauf verwiesen, dass es sich nicht um einen originär taiwanischen, als vielmehr gesamtchinesischen Architekturstil handelt.⁷⁰ Die strukturgebende Form des Taipei 101 besteht aus acht ineinandergreifenden, nach innen abgeschragten Blöcken mit jeweils acht Stockwerken, welche an die Segmente des Bambus erinnern und damit auf dessen Widerstandsfähigkeit verweisen sollen. Die Zahl Acht verkörpert in der chinesischen Kultur Glück und Wohlstand.⁷¹ Das Bild eines in die Höhe wachsenden Bambus greift zudem auf die der chinesischen Philosophie entstammende Annahme der Verbindung von Mensch und Natur zurück.⁷² Darüber hinaus finden sich am Gebäude zahlreiche weitere dekorative Elemente aus der traditionellen chinesischen Kultur. So werden die Ecken jedes der acht Segmente mit stilisierten Drachenfiguren, wie man sie an traditionellen Tempelanlagen zur Abwehr böser Geister sehen kann, abgeschlossen.⁷³ An der Fassade und auch im Innenbereich finden sich zudem silberne Verzierungen in Form von Wolken, welche ebenfalls für Glück und Erfolg stehen.⁷⁴ Auf der Höhe der untersten Segmentation sind übergroße Münzen an der Außenwand angebracht; sie symbolisieren Wohlstand und Reichtum. Mit einem angedeuteten Loch in der Mitte sind sie im Stile traditioneller chinesischer Geldstücke gehalten. Auch im offiziellen Logo des Taipei 101 finden sich diese stilisiert wieder.⁷⁵ Zudem ist das gesamte Gebäude nach den Regeln des *fengshui* 風水 konzipiert, sodass ein nach chinesischer Vorstellung für

69 Hsing-Chen Cheng, Chih-Ming Shih: „Reinterpreting Traditional Chinese Architecture in the Office Building and Skyscraper: The Architecture of C.Y. Lee“, in: *Journal of Architectural and Planning Research* 25.3 (2008), S. 181–202. Der Einfluss westlicher Theorien und Technologien auf die chinesische Architektur begann im frühen 20. Jahrhundert auf dem Festland. Um die daraus entstandenen Reibungspunkte aufzulösen, befassten sich Architekten in der Folgezeit mit einer eigenen, symbiotischen Stilrichtung aus chinesischen und westlichen Komponenten. Als ein in Guangdong 廣東 geborener und auf Taiwan aufgewachsener Princeton-Absolvent verkörpert Architekt C. Y. Lee diese Verbindung in beispielhafter Weise.

70 Cheng/Shih: „The Architecture of C.Y. Lee“, S. 182.

71 Binder: *Taipei 101*, S. 29.

72 Cheng/Shih: „The Architecture of C.Y. Lee“, S. 194.

73 Binder: *Taipei 101*, S. 49.

74 Cheng/Shih: „Reinterpreting Traditional Chinese Architecture“, S. 188.

75 Binder: *Taipei 101*, S. 47.

Unternehmer und Besucher günstiges und vor allen Dingen sicheres Raumkonzept geschaffen wird.⁷⁶

Der Taipei 101 als weltweites Markenzeichen

Als (ehemals) größter Wolkenkratzer der Welt ist die Höhe ein, wenn nicht *das* prägnante Markenzeichen des Taipei 101. Die Größe und Eindrücklichkeit sind nicht nur mit großem finanziellem Einsatz verbunden, sondern unterstreichen auch die technischen Fähigkeiten, welche für die Errichtung eines solchen Gebäudes in einem überaus aktiven Erdbeben- und Taifungebiet notwendig sind.⁷⁷

Die nicht immer laut ausgesprochene Hoffnung der (politisch) Verantwortlichen, dass das technische Vermögen zur Realisierung eines solchen Bauwerkes auch auf die öffentliche Bewertung der eigenen Performanz abfärbt und man sich somit indirekt ein eigenes Denkmal setzen kann, kann ohne weiteres angenommen werden.⁷⁸ In dieser inneren Konfiguration zwischen Architekt, politisch Verantwortlichen und der eigenen Bevölkerung ist es wichtig, über die gemeinsame kulturelle Identifikation eine Verbindung zwischen Mensch und Architektur aufzubauen. So wird auch ersichtlich, warum Architekt C. Y. Lee die Einbindung traditioneller kultureller Elemente als Vorbedingung hervorhebt, damit das Gebäude Aufmerksamkeit generiert und zu einem echten Wahrzeichen einer Region werden kann. Es mag dem westlichen Betrachter befremdlich erscheinen, jedoch ist die oben angeführte Symbolik im chinesischen Kulturraum für die Akzeptanz und das Prestige eines Gebäudes eine nicht zu unterschätzende Komponente. Dies trifft insbesondere auf ein Geschäftsgebäude zu, bei dem für Mieter und Besucher aufgrund o. g. Umwelteinflüsse wie Erdbeben und Taifune nicht nur ökonomo-

76 Pollo Liu (Liu Jinrong 劉進榮): „Taipei 101 dalou zhi fengshuiguan“ 台北 101 大樓之風水觀 (The Fengshui View of Taipei 101 building), in: *Huanjing yu yishu xuekan* 環境與藝術學刊 (*Journal of Environment & Art*) 14 (2013), S. 79–93.

77 Hierzu zählen u. a. ein Pendel, welches vor zu großen Schwankungen bei Erdbeben und Taifunen schützen soll, oder ein umfassendes Umweltkonzept zur Verbesserung der Energieeffizienz. Beides sind Beispiele dafür, wie technische Notwendigkeiten des Gebäudes selbst wiederum als Alleinstellungsmerkmal nach außen hin vermarktet werden.

78 Diese Schlussfolgerung kann bereits aus der weiter oben angeführten theoretischen Prämisse abgeleitet werden, dass Architektur als Medium sozialer Beziehungen fungiert. Siehe dazu ebenso Joachim Fischer: „Architektur: ‚schweres‘ Kommunikationsmedium der Gesellschaft“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25 (2009), S. 9.

mische, sondern auch physische Sicherheit zentrale Aspekte in der Wahrnehmung sind.⁷⁹

Im Sinne der bereits zuvor thematisierten wissensabhängigen Zugänge zur Symbolik muss auch im Fall des Taipei 101, stark vereinfacht, zwischen einer Innen- und Außenperspektive unterschieden werden. Besitzt der Rezipient, etwa durch die Sozialisierung im chinesischen Kulturraum, nicht auf natürliche Weise Wissen um die Symbolik, so wird er – und dies verbirgt sich in oben genanntem Zitat – bestenfalls in abstrakter Weise einen gewissen Exotismus beim Anblick des Taipei 101 und seiner äußeren Erscheinung verspüren. Dies leitet zu einer zweiten architektursoziologischen Komponente über. Denn der Taipei 101 besitzt auch auf politischer Ebene eine internationale Dimension, welche nur mittelbar mit den traditionellen Kulturelementen zu tun hat. Hierzu muss zunächst erklärt werden, dass Taiwan durch die Mehrheit der Staaten nicht offiziell anerkannt wird; aus diesem Grund kann Taiwan nicht auf offizielle diplomatische Beziehungen oder volle Mitgliedschaft in internationalen Organisationen zurückgreifen. Taiwans internationale Handlungsfähigkeit und Sichtbarkeit sind durch diesen Umstand deutlich eingeschränkt.⁸⁰ Genau diesen Aspekt griff der ehemalige Präsident Ma Ying-jeou 馬英九, damals jedoch noch in der Rolle als Bürgermeister Taipeis, auf, als er 2005 davon sprach, Taiwan bzw. Taipei mit dem Bau des Taipei 101 in den internationalen Fokus zu bringen.⁸¹ Durch seine Höhe sollte der Bau des Taipei 101 sprichwörtlich die Sichtbarkeit Taiwans erhöhen.⁸² Auch wenn nicht explizit genannt, so ist zudem zu konstatieren, dass das Durch-

79 C. Y. Lee & Partners (Li Zuyuan Lizhu Shiyusuo 李祖原理筑事务所): „Design Philosophy of Taipei 101“ (Taipei 101 sheji linian 台北 101 设计理念), in: *Time + Architecture (Shidai jianshe 时代建筑)* 4 (2005), S. 88–91.

80 Gary D. Rawnsley: „Taiwan’s Soft Power and Public Diplomacy“, in: *Journal of Current Chinese Affairs* 3 (2014), S. 161–174.

81 Ma Ying-jeou: „Taipei 101 jiang Taipei tuidong xiang guoji zhi bu“ Taipei 101 將台北推動向國際之部, in: *Construction News Report* 264 (2005), S. 10f.

82 Die repräsentierende Funktion und Aufmerksamkeit eines Bauwerkes kann sich jedoch auch ins Negative verkehren, wie man bei den Angriffen auf das World Trade Center 2001 in New York erfahren musste. In diesem Kontext war auch Taiwan Ziel möglicher terroristischer Angriffe, als ein vermeintlich dem sogenannten Islamischen Staat nahestehender Twitter-Account im Februar 2015 das Bild eines brennenden Taipei 101 veröffentlichte. Siehe dazu *BBC News*: „Taiwan Gets Unwanted Recognition from IS“, [26. November 2015], <http://www.bbc.com/news/world-asia-34932789> (Zugriff am 12. Januar 2018).

brechen der internationalen Isolation, wenn auch sicherlich zeitlich begrenzt, zur Emanzipation Taiwans vom Festland beitrug.⁸³ Das Selbstverständnis des Taipei 101, sich nicht nur in die Liste weltweit bekannter Wahrzeichen, sondern auch der internationalen Wirtschafts- und Kulturmetropolen einzureihen, wird zudem aus den Aussagen auf der offiziellen Homepage ersichtlich:

An outstanding landmark is enough to transform a city, e.g. the Empire State Building in New York City, the Eiffel Tower in Paris, or the new Jinmao Mansion in Shanghai [...].⁸⁴

Die Prämissen der Architektursoziologie werden hier erneut sichtbar. Denn der Taipei 101 ist über seine Funktion als Bürogebäude hinaus ein eigenes Marketingprojekt, das stellvertretend für Globalisierung im Allgemeinen und die Internationalisierung taiwanischer Unternehmen im Speziellen steht.⁸⁵ Vor diesem Hintergrund fungiert der Taipei 101 als ein Instrument, um die Sichtbarkeit der Inselrepublik zu erhöhen und der bereits angesprochenen eingeschränkten internationalen Partizipation Taiwans entgegenzuwirken.⁸⁶ Als globale Marke ist der Taipei 101 daher durchaus als Teil der taiwanischen Soft Power zu sehen.⁸⁷

Zusammenfassung

Dieser Beitrag ist mit dem Ziel angetreten, einen Einblick in das Feld der Architektursoziologie anhand ausgewählter Beispiele zu eröffnen. Diese wurden in der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle, im Präsidentenpalast sowie im Taipei 101, allesamt in Taiwans Hauptstadt Taibei beheimatet, gefunden. Es verwundert wenig, dass alle Beispiele in ihren architektonischen Charakte-

83 Ma Ying-jeou: „Taibei 101 jiang Taibei tuixiang guoji zhi bu“, S. 10.

84 „Company Profile“, *Taipei 101*, http://www.taipei-101.com.tw/en/content_cmp.aspx?cid=409#B_SCROLL1 (Zugriff am 26. September 2018).

85 Ma Ying-jeou: „Taibei 101 jiang Taibei tuixiang guoji zhi bu“, S. 11.

86 Dabei spielt der Standort im Distrikt Xinyi als internationalem Geschäfts- und Handelszentrum Taibeis sicherlich eine unterstützende Rolle.

87 Im Gegensatz zu Hard Power (militärische und wirtschaftliche Anreize bzw. Zwänge) beschreibt Soft Power in der Außenpolitik eines Landes die Fähigkeit, Macht indirekt durch kulturelle oder ideelle Attraktivität auszuüben. Dazu ausführlich in Joseph S. Nye: *Soft Power. The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs, 2004), S. 5f., 12.

ristika sehr verschieden sind, schließlich unterscheiden sie sich in der Zeit ihrer Erbauung, ihrer Bauherrschaft und auch unter funktionellen Gesichtspunkten sehr. Wurde der Präsidentenpalast zwischen 1912 und 1919 errichtet, so vergingen nicht nur gut 60 Jahre bis zur Fertigstellung der Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle und ein weiteres Vierteljahrhundert bis zur Erbauung des Taipei 101. Taiwan hat in dieser Zeit auch die Kolonialherrschaft Japans sowie die präsidentielle Diktatur Chiang Kai-sheks hinter sich gelassen, um heute als lebendige Demokratie auf diese Bauwerke zu blicken.

Gerade diese unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Dispositionen sind jedoch nicht nur der Grund dafür, dass die Bauwerke großen Einfluss auf das soziale Zusammenleben, die politische Kultur und das eigene Selbstverständnis besitzen, sie geben auch Anlass, eine über die bloßen baulichen Eigenschaften hinausgehende, architektursoziologische Diskussion anzustellen. So wurde die Chiang-Kai-shek-Gedächtnishalle mit der Zielsetzung errichtet, dem langjährigen Präsidenten und GMD-Führer ein Denkmal zu setzen und die Erinnerung an ihn und sein Wirken architektonisch zu verstetigen. Infolge sich wandelnder politischer Realitäten und Bewertungen im Rahmen des Demokratisierungsprozesses wurde das politische Erbe und somit auch die Gedächtnishalle als entsprechendes Sinnbild zunehmend, insbesondere durch die DPP, hinterfragt. Die Debatte um eine etwaige Umbenennung der Halle während der späten Präsidentschaft Chen Shui-bians stellte den Brennpunkt dieses Prozesses dar.

Auch der Präsidentenpalast dient als Bewältigungsobjekt der wechselhaften taiwanischen Vergangenheit und der damit verbundenen Identitätsfrage. Obwohl während der Kolonialzeit durch die Japaner erbaut, ist das Gebäude symbolisch weniger aufgeladen, als dies bei einer personalisierten Gedenkstätte wie Chiangs Gedächtnishalle naturgemäß der Fall ist. Als Sitz politischer Autorität im Allgemeinen war und ist das Gebäude in seinem Interpretationsspektrum per se offener und konnte auf diese Weise nach der japanischen Kolonialzeit auch Chiang Kai-shek bzw. die demokratisch gewählten Präsidenten von Lee Teng-hui 李登輝 (1988–2000) bis Tsai Ing-wen 蔡英文 (seit 2016) beherbergen. Dass das Gebäude eigentlich durch eine Kolonialmacht errichtet wurde, ist zurückblickend weniger hinderlich, sondern für die Entwicklung von einer Kolonie zu einer Demokratie als Korrektiv geradezu notwendig, und unterstreicht, wie das Fremde zum Eigenen werden kann.

Der Taipei 101 tritt dagegen als jüngstes Gebäude in der Reihe aus dem Kampf um die Deutung historischer Narrative heraus, verweist auf der architektursoziologischen Ebene jedoch ebenfalls auf eine existierende Konfliktlinie. Da Taiwans diplomatischer Handlungsspielraum stark eingeschränkt ist, kann der Taipei 101 als globales Markenzeichen dazu beitragen, die internationale Sichtbarkeit und Aufmerksamkeit zu erhöhen. Dass sich die Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft über die erfolgreiche Realisierung eines prestigeträchtigen Großprojekts auch immer selbst legitimieren wollen, eröffnet eine zweite, nach innen gerichtete Perspektive der Analyse des Gebäudes. Hier rückt die Verwendung traditioneller chinesischer Bauelemente als direkte Bindung zwischen Bauwerk und Gesellschaft ins Zentrum der Untersuchung.

So unterschiedlich sie auch sein mögen, zeigen alle drei Beispiele und besonders die sich um sie konstruierenden Narrative eindrücklich die theoretische Analysereichweite und -notwendigkeit der Architektursoziologie, um die unmittelbaren Grenzen der Wirkung von Bauwerken zu durchbrechen und diese im übergeordneten Diskurs ganzheitlich zu erfassen. Architektursoziologie bleibt dabei nicht bei der Untersuchung baulicher Charakteristika, sondern diskutiert das Zusammenspiel zwischen Architektur, ihrer Wirkung auf den Menschen und den sich daraus ergebenden Reaktionen, Deutungen und Sinnzuschreibungen und erfasst somit eben auch jene Parameter, welche Gegenstand der Materiellen Kultur sind.

Chinesische Wege des Bauschutts – Sozialanthropologische Perspektiven auf das Recycling von Baumaterialien und die Materialität der Stadt

Madlen Kobi

Construction waste and rubble are socially and materially embedded in China's urbanization process. Demolition sites have become omnipresent parts of cityscapes, and the construction industry contributes to the growth of the Chinese economy in significant ways. While the old houses disappear, their constituting materials (e.g., tiles, bricks, stones) remain as reused resources. Rather than turning into marginalized elements of an urban waste economy after their first use, these construction materials continue to play a central role in the urban built environment. An ethnographic analysis of migrant workers' and architects' social practices discloses the intertwined nature of social and material mobility. Objects circulate between old and new buildings, between rural and urban contexts and between local and regional networks. Locally performed practices and skills related to construction waste are embedded within larger spatial connections. An analysis of these spatial networks fosters new perspectives on the materiality of the built environment in a rapidly urbanizing China.

Einleitung

Bei meinen Spaziergängen und Fahrten durch die Stadt Aksu (Chin. Akesu 阿克苏) im Süden Xinjiangs 新疆 im Nordwesten Chinas war ich jeweils erstaunt über die unglaublich vielen Baustellen: Kaum eine Straße, ein Stadtviertel oder ein Außenbezirk war nicht „im Bau“, und die Baustelle schien ein omnipräsenter Ort der pulsierenden Stadtentwicklung zu sein. Nur durch die konstante Erweiterung des materiellen Stadtraums in vertikaler und horizontaler Richtung ist es möglich, dass Städte die ankommende Migrationsbevölkerung, die Verteilung der Güter und die Bereitstellung der nötigen Infrastruktur

Die Autorin bedankt sich besonders bei Mareile Flitsch (Völkerkundemuseum der Universität Zürich) für wertvolle Anregungen zu einer handlungstheoretischen Perspektive auf Baumaterialien. Zudem bedanke ich mich für den Input von Teilnehmer/inne/n der DVCS-Tagung 2016 in Frankfurt am Main und von Aldina Camenisch, welche in die Argumentation einfließen.

für die urbane Bevölkerung bewältigen können. Der Zustrom von Wanderarbeiter/innen aus ländlichen Gebieten sowie das gestiegene Bedürfnis der städtischen Mittelklasse nach einem Eigenheim haben in den letzten zwei Jahrzehnten zu einer enormen Bautätigkeit geführt.¹ Die Baustelle ist als Produktionsort von Architektur und Stadtlandschaften elementar für die urbane Transformation. Hier werden neue und gebrauchte Materialien zur gebauten Umwelt zusammengesetzt. Doch aus welchen Motiven und mit welchen Fertigkeiten werden Baumaterialien eigentlich verschoben? Und wohin werden die Tonnen von Bauschutt der abgerissenen Häuser transportiert?

Mit diesen Fragen begann mein Interesse für das Recycling des Bauschutts im zeitgenössischen China.² Dieser Abfallberg wächst nicht nur in China, sondern auch in europäischen Ländern und erhielt bis anhin erst wenig Beachtung von Seiten der Wissenschaft. Die bestehenden empirischen und theoretischen Ansätze der Abfallforschung beschäftigen sich vorwiegend mit Secondhand-Kleidung, Haushaltabfällen, Industrieabfällen oder auch Elektronikschrott.³ Beim Abriss alter Häuser anfallende Baumaterialien wie Stahl, Glas, Kabel, Beton, Holz oder Ziegelsteine sind in der sozialwissenschaftlichen Abfallforschung dagegen unterrepräsentiert.

Methodisch basiert der vorliegende Beitrag vorwiegend auf einer Literatur- und Dokumentanalyse. Zur Ergänzung dienen ethnographische Daten, welche

-
- 1 Siehe Friederike Fleischer: *Suburban Beijing. Housing and Consumption in Contemporary China* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010); Zhang Li: *In Search of Paradise. Middle-Class Living in a Chinese Metropolis* (Ithaca: Cornell University Press, 2010).
 - 2 Im Folgenden verwende ich die Begriffe „Baumaterialien“ (*jianzhu cailiao* 建筑材料) und „Bauschutt“ (*jianzhu laji* 建筑垃圾) oft als Synonyme, da die Bezeichnung mit der Bedeutung der Objekte für die jeweils damit agierenden Personen zusammenhängt. Während „Bauschutt“ einen eher abfallartigen Charakter impliziert, entspricht „Baumaterialien“ einer neutraleren Betrachtungsweise dieser Objekte als Ressourcen und Teil eines Wiederverwertungs-Kreislaufes. In meiner Analyse beschäftige ich mich nur mit den eigentlichen Baumaterialien, nicht aber mit Bauabfällen, die beim Aushub, bei der Verpackung oder beim Transport entstehen.
 - 3 So zum Beispiel die Beiträge in Catherine Alexander, Joshua Reno (Hrsg.): *Economies of Recycling. The Global Transformation of Materials, Values and Social Relations* (London: Zed Books, 2012); William L. Rathje, Cullen Murphy: *Rubbish! The Archaeology of Garbage* (Tucson: University of Arizona Press, 2013); Karen Tranberg Hansen: „Helping or Hindering? Controversies around the International Second-hand Clothing Trade“, in: *Anthropology Today* 20.4 (2004), S. 3–9; Minh T. Nguyen: „Trading in Broken Things. Gendered Performances and Spatial Practices in a Northern Vietnamese Rural-Urban Waste Economy“, in: *American Ethnologist* 43.1 (2016), S. 116–129.

zwischen 2011 und 2016 während eines einjährigen Feldforschungsaufenthalts in Xinjiang sowie während kürzerer Aufenthalte in Beijing 北京, Lanzhou 兰州 und Chongqing 重庆 gesammelt wurden.

Anhand dieser Daten soll eine mögliche theoretische Perspektive skizziert werden, um die Architektur und mit ihr die Baumaterialien und den Stadtraum als Teil der materiellen Kultur begreifen zu können. Mein Ziel ist es, durch eine Analyse der Verschiebung von Baumaterialien Urbanisierung sowohl als soziales Phänomen als auch als materielle Kultur zu verstehen. Dazu dienen als theoretische Stütze die Akteur-Netzwerk-Theorie sowie Überlegungen zur Materialität als in soziale Handlungen eingebettete Eigenschaft von Objekten. Die mit den Materialien agierenden Berufsgruppen der Bauarbeiter/innen und Architekt/innen stehen dabei im Mittelpunkt des handlungsorientierten Ansatzes.

Die Stadt als Assemblage von menschlichen und materiellen Akteuren

Urbanisierung wird in sozialwissenschaftlichen Analysen oft mittels sozialer Merkmale in Bezug auf Migration, Bevölkerungsdichte und neue Lebensstile untersucht.⁴ Dabei werden der Bau des materiellen Stadtraums und der Umgang mit den dafür benötigten Materialien vielfach vernachlässigt. In der Welt der Dinge positionieren sich Menschen jedoch nicht nur aktiv in einer sozialen Hierarchie, indem sie in bestimmten Restaurants essen gehen, einen bestimmten Wagen fahren oder bestimmte Kleider als Statusmerkmale tragen, sondern Menschen erbauen auch die sie umgebenden Stadtwelten. Diese gebaute Umwelt – als Teil größerer materieller Zusammenhänge zu verstehen – dient ebenso einer eigenen gesellschaftlichen Positionierung wie die sozialen Handlungen, die darin stattfinden.

Eine Reihe von Studien zur materiellen Kultur und auch die in den letzten drei Jahrzehnten breit diskutierte Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), welche

4 Siehe zum Beispiel für China Andrew B. Kipnis: *From Village to City. Social Transformation in a Chinese County Seat* (Oakland: University of California Press, 2016); Caroline Knowles, Douglas Harper: *Hong Kong. Migrant Lives, Landscapes, and Journeys* (Chicago: University of Chicago Press, 2009); Zhang Li: *In Search of Paradise*.

vom französischen Soziologen und Philosophen Bruno Latour geprägt wurde,⁵ betont die Relevanz der Dinge als konstituierende Teile der Gesellschaft. Stadtlandschaften mögen auf den ersten Blick nicht in gängige Vorstellungen von materieller Kultur passen. Insbesondere die Größe und Zusammensetzung aus kleinen Teilen lassen Häuser nicht als „klassische“ Dinge erscheinen. Während Bewohner/innen sich in den mehrstöckigen urbanen Wohnhäusern insbesondere in der Inneneinrichtung einbringen, sind die äußeren Materialitäten dieser Gebäude den involvierten Architekt/inn/en, Bauingenieur/inn/en und Finanzinstitutionen zuzuschreiben. Stadtlandschaften als materielle Kultur zu begreifen, bedeutet, einen stärkeren Fokus auf das Handlungspotential der Akteurinnen und Akteure bei der Gestaltung der Stadtlandschaften und auch auf die von der gebauten Umwelt ausgehende strukturierende Wirkung zu legen.

Im Sinne der ANT betrachte ich im Folgenden die Stadt als Konglomerat, als Assemblage oder auch als Kollektiv, in dem Materialien, Technologien und Menschen interagieren und in ständig neuen Konstellationen erscheinen. Die Stadt ist dadurch nicht statisch, sondern kann sich den sozialen, ökologischen, wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen stetig durch sich neu formierende Netzwerke zwischen Dingen und Menschen anpassen. Fariás betont:⁶

The notion of urban assemblages in the plural form offers a powerful foundation to grasp the city anew, as an object which is relentlessly being assembled at concrete sites of urban practice or, to put it differently, as a multiplicity of processes of becoming, affixing sociotechnical networks, hybrid collectives and alternative topologies. From this perspective, the city becomes a difficult and decentred object, which cannot any more be taken for granted as a bounded object, specific context or delimited site.

Vor diesem Hintergrund zeige ich in diesem Artikel auf, wie Menschen und Baumaterialien als Akteure die Stadt in immer wieder neuen Konstellationen formieren. Entgegen einer Annahme von Gebäuden als statische Einheiten

5 Bruno Latour: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

6 Ignacio Fariás: „Introduction. Decentring the Object of Urban Studies“, in Ignacio Fariás, Thomas Bender (Hrsg.): *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory Changes Urban Studies* (*Questioning Cities Series*, New York: Routledge, 2010), S. 1–24, hier S. 2.

verfolgt diese analytische Herangehensweise folglich den Anspruch, der Dynamik und Wandelbarkeit der gebauten Umwelt mehr Aufmerksamkeit zu schenken.⁷

Wie Miller feststellt, sind Objekte oftmals besonders wichtig, wenn wir sie nicht „sehen“, also wenn wir uns nicht bewusst sind, welche Rolle bestimmte Materialien und Dinge eigentlich in unserem Alltag spielen: „They [the objects] determine what takes place to the extent that we are unconscious of their capacity to do so.“⁸ Auch die „Unsichtbarkeit“ von Bauschutt, Baumischabfällen bzw. Baumaterialien als Teil der uns ständig umgebenden Umwelt wird meines Erachtens unterschätzt. Die Dekonstruktion erfolgt in diesem Falle nicht nur im übertragenen Sinne, sondern auch durch den tatsächlichen Abriss der Gebäude. Der in diesem Artikel vorgestellte Ansatz schreibt Gebäuden insofern nicht nur als ganze Objekte einen Wert zu, sondern dekonstruiert diese in ihre Einzelteile.

In meiner Analyse konzeptualisiere ich Baumaterialien als in soziale Kontexte eingebettete Materialitäten. Dabei lehne ich mich an die von Tilley entworfene Begrifflichkeit der Materialität als soziale und historische Einbettung eines Objekts an. Ein Stein kann somit nicht nur im Sinne seines Materials verstanden werden:

[T]he concept of materiality is all about going beyond the stone itself and situating it in relation to other stones, landscapes, persons and their doings – in other words developing a holistic and conceptual theoretical and interpretive framework.⁹

Wie ich aufzeigen werde, ist das Verschieben von Materialien zwischen Baustellen verbunden mit einer De- und Neukontextualisierung nicht nur der Dinge, sondern auch des sozialen Umfelds. Da Objekte mit Erinnerungen aufgeladen sind, hat ihre Neupositionierung teilweise symbolischen Wert, entspricht

7 Hans Peter Hahn: „Lost in Things. Eine kritische Perspektive auf Konzepte materieller Kultur“, in: Philipp W. Stockhammer, Hans Peter Hahn (Hrsg.): *Lost in Things – Fragen an die Welt des Materiellen (Tübinger archäologische Taschenbücher 12*, Münster: Waxmann, 2015), S. 9–24, hier S. 15.

8 Daniel Miller: „Materiality: An Introduction“, in: Daniel Miller (Hrsg.): *Materiality* (Durham: Duke University Press, 2005), S. 1–50, hier S. 5.

9 Christopher Tilley: „Materiality in Materials“, in: *Archaeological Dialogues* 14.1 (2007), S. 16–20, hier S. 18.

sozusagen einer „materialisierten Erinnerung“.¹⁰ Am Beispiel der Baumaterialien gehe ich einerseits auf die soziale Einbettung des sich wandelnden Werts der Dinge zwischen Abfall und Baumaterial ein; so können sie beispielsweise dem Bau eines Eigenheims dienen oder als Secondhand-Ressourcen Teil ökonomischer Einkommensstrategien bilden. Eine Analyse der Herstellung gewährt andererseits Einblicke in die handwerklichen Fähigkeiten und verwendeten Rohstoffe, aus denen Baumaterialien gefertigt werden. Diese Herangehensweisen zeigen, dass sich Baumaterialien und die daraus geformten Gebäude in jeglicher Hinsicht als Teil der materiellen Kultur konzeptualisieren lassen.¹¹

Bauschutt in China

Bauschutt in China: ein Überblick

Aufgrund der rasanten Urbanisierungsprozesse basierend auf den ökonomischen und politischen Reformen der 1980er Jahren eignet sich China exemplarisch für eine Analyse der physischen Verschiebungsprozesse und Aneignungen von Baumaterialien. Die Bauindustrie als Motor des chinesischen Wirtschaftsbooms bedingt den kontinuierlichen Abriss und Neubau städtischer Bauten. In vielen Fällen kann dabei von einer „gebauten Obsoleszenz“¹² der Bauindustrie gesprochen werden. Viele der zwischen 1978 und 1999 fertiggestellten Wohnblöcke wurden mit qualitativ schlechter Bausubstanz gebaut und müssen in den kommenden Jahren abgerissen bzw. ersetzt werden.

10 Valeska Flor: „Materialisierte Erinnerung. Repräsentative Gegenstände aus Umsiedlungs-orten des rheinischen Braunkohlereviere“, in: Daria Dittmeyer, Jeannet Hommers, Sonja Windmüller (Hrsg.): *Verrückt, Verrutscht, Versetzt. Zur Verschiebung von Gegenständen, Körpern und Orten* (Berlin: Reimer, 2015), S. 55–72.

11 Aus Platzgründen wird an dieser Stelle nicht auf den Ressourcenabbau von beispielsweise Sand, Kalkstein oder anderen Mineralien eingegangen, welche als Basis für die urbanen Baumaterialien dienen. Hier widme ich mich ausschließlich der Wiederverwertung von sich bereits im Kreislauf befindenden Baumaterialien.

12 Wade Shepard: *Ghost Cities of China. The Story of Cities without People in the World's Most Populated Country* (*Asian Arguments*, London: Zed Books, 2015), S. 15f.; siehe auch Daniel M. Abramson: *Obsolescence. An Architectural History* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016).

Ohne die ständige Räumung innerstädtischer Flächen von anfallendem Bauschutt und dem dadurch entstehenden Bauland für Neubauten wäre die rapide Urbanisierung Chinas undenkbar. Bereits heute wird jedes Jahr ungefähr 40 % der städtischen Baufläche durch den Abriss bestehender Gebäude geschaffen. Angeblich muss die Hälfte der städtischen Wohngebäude in den nächsten 20 Jahren ersetzt werden.¹³

Bauschutt und Bauabfälle machen ungefähr 30–40 % des Abfalls in China aus,¹⁴ was im weltweiten Durchschnitt liegt. In Beijing alleine fallen ca. 40 Millionen Tonnen Bauschutt pro Jahr an,¹⁵ in ganz China sind es um die 350 Millionen Tonnen. Dies entspricht ungefähr der zehnfachen Menge des Haushaltsmülls. Die rasante Urbanisierung und die großen Mengen an Baumischabfällen stellen für die städtischen Behörden in China eine Herausforderung dar.

Laut Angaben der Asian Development Bank werden nur 5–10 % der Bauabfälle in China über formale Kreisläufe wiederverwertet.¹⁶ Ein Großteil des Bauschutts wird hingegen mit anderen Abfallarten außerhalb der Städte auf Müllhalden abgeladen.¹⁷ Dies verursacht hohe Transportkosten, verbraucht agrarisch wertvolle Landressourcen und verschmutzt Land und Wasser.¹⁸

13 Qian Yanfeng: „China must replace half its homes in 20 years – report“, 8. Juli 2010, *China Daily*, http://www.chinadaily.com.cn/business/2010-08/07/content_11114619.htm (Zugriff am 15. Mai 2017).

14 Dong Lei 董磊, Liu Shuping 刘淑萍, Wang Baobei 王宝北: *Cheng shang. Zhongguo chengshi huanjing weiji baogao* 城殇: 中国城市环境危机报告 (Nanjing: Jiangsu Renmin Chubanshe, 2013); Zhao W., R. B. Leefink, V. S. Rotter: „Evaluation of the economic feasibility for the recycling of construction and demolition waste in China—The case of Chongqing“, in: *Resources, Conservation and Recycling* 54.6 (2010), S. 377–389.

15 NTD.de: „Chinas wachsendes Umweltproblem: Bauschutt“, 4. Februar 2011, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=GyBKRIur95Q> (Zugriff am 15. Mai 2017).

16 Asian Development Bank: „People’s Republic of China: Construction and Demolition Waste Management and Recycling“, Technical Assistance Report, Juni 2015, <http://www.adb.org/sites/default/files/project-document/161008/48105-001-tar.pdf> (Zugriff am 15. Mai 2017).

17 Yan Pengli 颜彭莉: „Jianzhu laji ziyuanhua liyong qianjing guangkuo, xianzhuang kanyou“ 建筑垃圾资源化利用前景广阔, 现状堪忧 (Interview with Chen Jialong 陈家珑), in: *Environmental Economy* 7/8 (2016), S. 77–79.

18 Besonders Chemikalien wie Chrom, Kupfer, Blei, Arsenate und auch Asbest gelangen durch das Auswaschen des Bauschutts ins lokale Ökosystem (Asian Development Bank: „Waste Management and Recycling“, S. 1).

Zudem gefährdet die Ablagerung auch Menschen in angrenzenden Wohnvierteln, wie sich im Dezember 2015 zeigte, als sich ein Berg von nicht konform abgelagertem Bauschutt erdrutschartig über einen Stadtteil von Shenzhen 深圳 ergoss und 85 Menschen starben.¹⁹

Auf staatlichen Abbruchstellen muss Abfall entsprechend der offiziellen Bauvorschriften entsorgt werden. Da die industrielle Wiederaufbereitung noch keinen Profit generiert, fehlen in China bis anhin jedoch verlässliche und zentralisierte Wiederverwertungsanlagen für Bauschutt.²⁰ Das Einsammeln, Sortieren und Weiterverkaufen von noch brauchbaren Materialien wird deshalb meist von Selbstständigen oder temporär bei Abbruchfirmen angestellten Arbeiter/inne/n organisiert. Mit den nachfolgenden Beispielen wird aufgezeigt, dass in der Tat neben der erst zaghafte stattfindenden offiziellen Wiederverwertung viele der ungenutzten Bauteile in neue Gebäude eingebaut oder als Teile zerstückelt für Fundamente wiederverwertet werden. Somit stehen abgerissene Baumaterialien nicht am Rande der städtischen Abfallwirtschaft, sondern im Zentrum einer zirkulierenden urbanen Materialität.

Bauschutt in China zwischen Abfall und Ressource

Der Wert von Baumaterialien hat sich in China seit 1978 parallel zur Urbanisierung stark verändert. In den 1950er und 1960er Jahre wurden ungenutzte Materialien wegen der beschränkt zur Verfügung stehenden Ressourcen mit dem Begriff „Abrissmaterialien“ (*chaichu cailiao* 拆除材料) als wertvolle Ressourcen wahrgenommen. Dies zeigt ein Beispiel aus der Zeit der großen Hungersnot Ende der 1950er Jahre. Baumaterialien dienten damals zur Düngung der ausgelaugten Felder, aber auch als Nahrungersatz, wie Dikötter beschreibt:

At first, houses were torn down to make fertilizer. [...] If you take a small hut in which cows have lived for a long time, the mud walls will contain some organic matter and these walls can be ground down to powder and strewn across the

19 Liu Qin: „Shenzhen Landslide Exposes China’s Problem with Construction Waste“, 24. Dezember 2015, *The Diplomat*, <http://thediplomat.com/2015/12/shenzhen-landslide-exposes-chinas-problem-with-construction-waste/> (Zugriff am 15. Mai 2017).

20 Zum Beispiel in Chongqing siehe Xiong Feng 熊枫, Liu Guotao 刘国涛, Li Leji 李乐继: „Chongqing Shi jianzhu laji ziyuanhua liyong xianzhuang yu duice“ 重庆市建筑垃圾资源化利用现状与对策, in: *Jiangxi jiancai* 江西建材 1 (2016), S. 293.

fields. [...] People also cannibalized their own houses. They literally ate the plaster from the walls. I remember an interview with an old woman who explained that as a young girl, in 1961, she started to eat the thatch of her roof. She was so starved that she thought that it tasted really delicious.²¹

Im Zuge der Urbanisierung, der Kommerzialisierung von Baumaterialien und der immer wichtigeren ökonomischen Bedeutung der Bauindustrie hat sich der Wert der Baumaterialien deutlich verändert. Im offiziellen Diskurs werden diese heute nicht mehr als Ressource, sondern als „Bauabfälle“ (*jianzhu laji* 建筑垃圾) bezeichnet. Laut Shih-yang Kao hängt dieser Wahrnehmungswandel insbesondere mit dem neuen städtischen Umweltbewusstsein einer „post-sozialistischen Mentalität“ zusammen:

Since then [the 1980s], Beijing officials have been exhibiting a high degree of concern about environmental issues such as dust pollution on demolition sites and the disposal of debris; without question, these issues would have sounded peculiar to socialist officials. The imperative of conceptualizing demolition waste as an environmental problem is thus a postsocialist mentality.²²

Doch auch heute noch können Bauabfälle nicht einfach als wertlose und potentiell umweltschädliche „Abfälle“ abgetan werden, da sie für einige Bevölkerungsgruppen von Nutzen sind. Beim Abriss alter Häuser in der Stadt Kashgar (Chin. Kashi 喀什), Xinjiang, in den 2000er Jahren seien laut Angaben einer uigurischen Wissenschaftlerin die verschiedenen Materialien wie Holz, Lehm oder Steine auf unterschiedliche Haufen gelegt worden. Die ärmere Bevölkerung habe sich das Holz geholt und als günstige Heizressource genutzt, was auch auf anderen Abbruchgeländen in China gängige Praxis ist. Dies trifft insbesondere auf kleinere Holzstücke zu, die selten in neue Häuser eingebaut werden. Ihre Nutzungseigenschaft ändert sich dadurch von einem Baumaterial in ein Heiz- und Brennmaterial. Teilweise wussten die Hausbewohner/innen der abgerissenen Häuser in Kashgar genau, wer ihr Holz mitnahm, an anderen Orten „sei es einfach verschwunden“.²³ Die ehemals mehrheitlich aus Lehm

21 Frank Dikötter: „Mao Zedong and the Chinese Countryside“, in Joshua Bolchover, Christine Lange, John Lin (Hrsg.): *Homecoming. Contextualizing, Materializing and Practicing the Rural in China* (Berlin: Die Gestalten, 2013), S. 39–45, hier S. 44.

22 Shih-yang Kao: *The City Recycled: The Afterlives of Demolished Buildings in Post-war Beijing*. 2013, *UC Berkeley Electronic Theses and Dissertations*, <http://escholarship.org/uc/item/2sw6n612> (Zugriff am 15. Mai 2017), hier S. 17.

23 Persönliche Kommunikation mit einer uigurischen Wissenschaftlerin, Beijing, Juli 2016.

erbauten Häuser in Kashgar wurden beim Neubau aus Gründen der Erdbebensicherheit innen mit Stahlarmierungen und Beton verstärkt. Für die äußere Verputzung verwendeten die Bauarbeiter/innen dann den Lehm aus den abgerissenen Häusern.

Diese Beispiele verweisen auf den wandelbaren Wert der Dinge und zeigen auf, dass sich Wert- und Abfallzuschreibungen je nach Nutzerperspektive unterscheiden.²⁴ Während Bauschutt für die einen ein lästiges Abfallprodukt ist, ist es für andere einkommensgenerierend. Dabei ist das Geschäft mit Bauschutt in China bisher ein Schichtenphänomen: Während das Bewusstsein um Bauabfälle und deren Auswirkung auf die Umwelt die neue chinesische Mittelschicht in ihrem Alltag noch kaum erreicht hat,²⁵ sind es hauptsächlich die aus ländlichen Gebieten zugewanderten Migrant/inn/en, welche die im urbanen Umbauprozess entstehenden Abfallmaterialien nutzen. Zudem zeigen die später präsentierten Beispiele aus der Architektur, dass das Recycling von Baumaterialien auch für einzelne Prestigebauten bedeutsam ist.²⁶

Bauschutt in China: Materialität und Mobilität von Baumaterialien

Indem wir als Forschende zu materieller Kultur „durch Dinge denken“,²⁷ erhalten wir Einblicke in das praktische Wissen der mit den Dingen befassten

24 Siehe dazu auch Michael Thompson: *Die Theorie des Abfalls. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981); Mikael Drackner: „What Is Waste? To Whom? – An Anthropological Perspective on Garbage“, in: *Waste Management Resources* 23 (2005), S. 175–181.

25 Yan: „Jianzhu laji ziyuanhua liyong“.

26 Anders gestaltet sich die Situation im europäischen Kontext, wo die Wiederverwertung von Baumaterialien von einer gut gebildeten Mittelschicht vorangetrieben wird. Dabei stehen eher ökologische als ökonomische Gründe im Vordergrund: Initiativen wie *Harvest MAP* in den Niederlanden und Österreich oder *Salza* in der Schweiz sind Beispiele für ein Baumaterialien-Recycling, das den Wert dieser Baustoffe im Sinne einer nachhaltigen Bauwirtschaft betont und sie vom Abfallstatus befreit. *Oogstkaart* Niederlande: <https://www.oogstkaart.nl/about/> (Zugriff am 16. Mai 2017); *Harvest MAP* Österreich: <http://harvestmap.isebuki.com/msg/9/main> (Zugriff am 16. Mai 2017); *Salza* Schweiz: <http://salza.ch/de> (Zugriff am 16. Mai 2017).

27 Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell: „Introduction: thinking through things“, in: dies. (Hrsg.): *Thinking Through Things. Theorizing Artefacts Ethnographically* (London: Routledge, 2007), S. 1–31.

Akteure sowie dessen Anwendung in ihrer kulturellen und sozialen Lebenswelt. Bei der Beschäftigung mit materieller Kultur sollte die tast-sensorische Dimension im Umgang mit Dingen im Zentrum stehen. Denn das Zusammenkommen zwischen Menschen und Dingen geschieht nicht auf einer abstrakten Ebene, sondern kommt durch Berührungen, handwerkliche Anpassungen und räumliche Verschiebung der Objekte erst zustande. Dies bedingt im Fall des Erforschens von Bauschutt eine Perspektive, die beobachtet, wie Akteure im Alltag mit Bauschutt umgehen, wie sie ihn wahrnehmen und einschätzen, darüber sprechen und mit ihm kalkulieren.

Wie erwähnt bieten in China Abbau, Abtransport und Handel mit Baumaterialien verschiedene Verdienstmöglichkeiten für Migrant/inn/en und Wanderarbeiter/innen. Dabei benötigen die involvierten Akteure unterschiedliche handwerkliche, organisatorische und logistische Fähigkeiten, um den Bauschutt wiederzuverwerten. Die Grundlage für die Einschätzung der Wiederverwertbarkeit der Baumaterialien, der Handel mit Bauschutt, aber auch das Einbauen von Schuttteilen in neue bauliche Kontexte sind alltägliche soziotechnische Fähigkeiten, welche die Akteure im Umgang mit Bauschutt entwickeln, beherrschen und ausbauen.

Der Umgang mit Baumaterialien erfordert unter anderem Geschick, Kreativität, Tüftelei, Zeit- und Materialempfinden. Wer auf einer Abbruchhalde brauchbares Baumaterial finden will, muss sich durch Routine spezialisierte Fähigkeiten erarbeiten, wie das Wissen um leicht und gefahrlos zugängliche Baufelder, die Unterscheidung von wertvollen und wertlosen Materialien, die Organisation des Transports sowie Kenntnisse passender Sammelstellen und aktueller Preisentwicklungen. Erfolgreiche Geschäfte mit Baumaterialien macht, wer über ein räumliches Kommunikationsnetzwerk innerhalb der Stadt verfügt, mit Bauunternehmen in Kontakt steht und immer über neue Abbruchstellen informiert ist. Im Umgang mit den Baumaterialien sind also nicht nur die direkt in der Arbeit mit den Materialien gefragten Fähigkeiten von Relevanz, sondern auch eine geschäftliche Vernetzung.

Während die Wiederverwertung von wenig wertvollen Trümmer- und Betonteilen einen größeren logistischen Aufwand mit sich bringt, bietet das Sammeln und Weiterverkaufen von Metallteilen (wie Stahlarmierungen) eine einfachere Verdienstmöglichkeit. Metalle, insbesondere Stahl und Aluminium, sind durch Schmelzprozesse gut wiederverwertbare Materialien. Gerade in

China, wo die Bauindustrie boomt, ist Stahl sehr gefragt.²⁸ Der Altmetallhandel, wie auch der Handel mit Glas oder Plastik,²⁹ ist durch den Zwischenhandel geprägt: Kleinhändler/innen sammeln Stahlabfälle von abgerissenen Baukonstruktionen und verkaufen ihren Ertrag an Zwischenhändler/innen, welche diese Abfälle wiederum an die Fabriken weiterverkaufen.

Eine andere Art von Recycling findet bei als ganze funktionale Gegenstände wiederverwertbaren Materialien statt, wie z. B. Türen, Fenster, Ziegelsteine oder Dachziegel. Diese bieten sich sowohl für den Gebrauchtwarenhandel als auch für den eigenen Wiedereinbau an. Insbesondere Ziegelsteine sind handlich im Umgang und im Transport. Dies erleichtert ihre erneute Nutzung im Gegensatz zu der von Bautrümmern erheblich.

Menschliche und materielle Mobilität und Migration bedingen sich dabei in verschiedenen Bereichen, zum Beispiel bei Bauten, die bereits im Hinblick auf ihren Abriss konstruiert werden: Der Einsatz gewisser Techniken im Holzbau vereinfacht den Transfer eines Hauses, wie der Architekt Hua Li 华黎 im Dorf Tengchong 腾冲, Yunnan 云南, beim Bau einer neuen Straße beobachten konnte:

Last year the government had built a new road from Tengchong to this area. A lot of old houses had to be torn down due to the expansion of the road, including Long Zhanwen's—the builder's—home. But because his house is built with a timber system, he simply disassembled and rebuilt the house on a new site assigned to him. I understand this as a recycling process. For me the traditional timber construction responds to the situation in China, as the land is always being redistributed due to our changing land policies.³⁰

Die materielle Kultur des Hausbaus passt sich den politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen an, mobile Architektur entsteht sozusagen als Reaktion auf die sich ständig ändernde Landnutzungspolitik.

28 Iman El-Mahallawi, S. El-Raghy: „Recycling of Metal Products“, in: Alan Richardson (Hrsg.): *Reuse of Materials and Byproducts in Construction. Waste Minimization and Recycling (Green Energy and Technology)*, London: Springer, 2013), S. 29–65.

29 Zur Wiederverwertung einzelner Materialien in China siehe Zhang Xin 张鑫: „Chengshi jianzhu laji ziyuanhua de jishu fangfa he shixian lujing“ 城市建筑垃圾资源化的技术方法和实现路径, in: *Huanjing yanjiu yu jiance* 环境研究与监测 1 (2015), S. 55–59.

30 Hua Li: „Tracing the Roots. Museum of Handicraft Paper“, in: Bolchover/Lange/Lin: *Homecoming*, S. 65–69, hier S. 68.

Auch Kao untersucht am Beispiel von Beijing, in welcher Weise Bauschutt und Baumaterialien zirkulieren.³¹ In seiner Forschung beschäftigt er sich damit, wie die Organisation der Akteure mit der Mobilität der Baumaterialien zusammenhängt. Nicht alle Abbruchstellen werden in gleicher Weise bewirtschaftet. Bauunternehmen stellen für den Abtransport von Bauschutt oftmals Subunternehmer/innen ein. Diese so genannten „second bosses“ (*er laoban* 二老板) verfügen meist über einen Migrationshintergrund und formieren ihrerseits innerhalb ihres sozialen Netzwerks ein Abrissteam (*chaichudui* 拆除队), welches die physische Arbeit des Abbruchs und Abtransports erledigt. Die Größe dieser Teams variiert je nach Größe der Abbruchhalde und nach Art des Baus: Der Abbruch eines Ziegelsteinbaus benötigt mehr Arbeitskräfte als der Abriss eines Gebäudes aus Stahl oder Beton, da keine Bagger eingesetzt werden. Zudem ist das „Ziegelschneiden“ (*qiezhuan* 切砖), also das Loslösen von Zement und Beton von den Ziegelsteinen, sehr zeitaufwändig.³²

Wer in einem solchen Team angestellt ist, bekommt für seine Tätigkeit meist einen Lohn – sofern dieser denn ausbezahlt wird. Da es sich oft um Schwarzarbeit handelt, sind Auszahlungsverzögerungen oder ausbleibende Vergütungen keine Seltenheit. In einigen Fällen besteht ein Großteil der Vergütung darin, dass die Abbruchteams statt Lohn einen Teil der Abbruchmaterialien erhalten. Diese müssen sie dann erst selbst weiterverkaufen, um ein monetäres Einkommen zu generieren.³³ Dadurch ist ihr Lohn von den volatilen Marktpreisen abhängig.

Obwohl die Arbeit mit Bauschutt auf den ersten Blick schlechte Arbeitsbedingungen mit wenigen Aufstiegschancen bietet, ermöglichen sie der Migrationsbevölkerung längerfristig ein ökonomisch besseres Leben.³⁴ Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Arbeiter/innen gerade in China bei ihrer Arbeit auf den Baustellen ausgenutzt werden, wie Smith hervorhebt:

Millions of construction workers who drift into the cities to work are considered good and certainly cheap enough to do the hard work, but not good enough – in

31 Kao: *The City Recycled*.

32 Kao: *The City Recycled*, S. 56f.

33 Julie Chu: „When Infrastructures Attack: The Workings of Disrepair in China“, in: *American Ethnologist* 41.2 (2014), S. 351–367, hier S. 358.

34 Doug Saunders: *Arrival City. How the Largest Migration in History Is Reshaping Our World* (London: William Heinemann, 2010).

light of the “quality” discourse – to live in or even close to the projects they help to build.³⁵

Zahlreiche Studien zur Arbeitswelt von Wanderarbeiter/inne/n in China untersuchen deren sozialen Status und Abgrenzungsmechanismen zwischen ihnen und anderen in der Stadt lebenden Bevölkerungsgruppen.³⁶ Wenig Aufmerksamkeit erhielt bisher, wie Migrant/inn/en mit Objekten und Materialien arbeiten und umgehen, wie sie also durch ihre Handlungen die urbane materielle Kultur prägen.³⁷ Dabei existiert eine Vielzahl von sozialanthropologischen Studien, welche den Zusammenhang zwischen materieller Kultur und Migration beleuchten, meist jedoch ohne expliziten Einbezug des tast-sensorischen Umgangs mit Objekten.³⁸

Im Geschäft mit Baumaterialien in Chinas Städten wird der Zusammenhang zwischen Materialität und Mobilität durch die starke Präsenz von Migrant/inn/en aus dem ländlichen Raum offensichtlich. Ihre eigene Mobilitätsbiographie wirkt sich auch auf die räumliche Mobilität der Baumaterialien und damit auf größere soziale Phänomene wie die Urbanisierung aus, wie Kao³⁹ und Engelhardt in einem künstlerischen Kurzfilm⁴⁰ mit Bezug auf die sogenannte Praxis des *tuji jianfang* 突击建房 (überraschender Hausbau, Bau-

35 Christopher J. Smith: „Monumentality in Urban Design. The Case of China“, in: *Eurasian Geography and Economics* 49.3 (2008), S. 263–279, hier S. 269.

36 Dorothy J. Solinger: *Contesting Citizenship in Urban China. Peasant Migrants, the State, and the Logic of the Market* (Studies of the East Asian Institute, Berkeley: University of California Press, 1999); Zhang Li: *Strangers in the City. Reconfiguration of Space, Power, and Social Networks within China's Floating Population* (Stanford: Stanford University Press, 2001); Helen Siu: „Grounding Displacement: Uncivil Urban Spaces in Postreform South China“, in: *American Ethnologist* 34.2 (2007), S. 329–350.

37 Ein Beispiel ist die Studie von Kaufmann, die sich mit den Fertigkeiten von Migrant/inn/en im Berufsalltag an Imbissständen in Shanghai beschäftigt: Lena Kaufmann: *Mala tang – Alltagsstrategien ländlicher Migranten in Shanghai (Alltagskulturen Chinas und seiner Nachbarn* 5, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

38 Zum Beispiel Dimitris Dalakoglou: „Migrating-Remitting-, Building‘-Dwelling. House-Making as ‚Proxy‘ Presence in Postsocialist Albania“, in: Tryfon Bampilis, Pieter ter Keurs: *Social Matter(s). Anthropological Approaches to Materiality* (Zürich: LIT, 2014), S. 141–160; Jason De Leon: „Undocumented Migration, Use Wear, and the Materiality of Habitual Suffering in the Sonoran Desert“, in: *Journal of Material Culture* 18.4 (2013), S. 321–345.

39 Kao: *The City Recycled*, S. 41–62.

40 Laura Engelhardt: *Bauangriff (Construction Assault)* (HD Video, 2015).

angriff) aufzeigen. Damit wird der Prozess des Stellvertreterhausbaus bezeichnet. In bereits zum Abriss vorgesehenen urbanen Dörfern (*chengzhong-cun* 城中村) oder am Stadtrand werden bestehende Häuser von Migrant/inn/en mit ebenfalls aus Abriss gewonnenen Materialien erweitert. Der Einbau der als „Abfall“ deklarierten Baumaterialien aus dem Stadtzentrum bewirkt höhere Kompensationszahlungen, sobald diese mit Bauschutt gebauten Stadtviertel wiederum der Stadterweiterung weichen müssen.

Dabei ist es die müllartige Materialität der Baustoffe, welche seine Mobilität begünstigt: Eine Erweiterung des eigenen Hauses im Hinblick auf einen bevorstehenden Abriss ergibt nur Sinn, wenn man dafür günstige Materialien zur Hand hat. Kao zeigt in seiner Studie auf, dass pro Quadratmeter mit Bauschutt gebauter Geschossfläche ungefähr 700 CNY für den Erwerb der Baumaterialien eingesetzt werden und man bei Abriss dieser Fläche in Beijing, im Areal zwischen der 5. und 6. Ringstraße, eine Kompensation von ca. 1.700 CNY erhalten kann. Die Praktiken des *tuji jianfang* generieren folglich ohne Berücksichtigung der Arbeitsleistung einen Gewinn von rund 1.000 CNY für jeden neu gebauten und wieder abgerissenen Quadratmeter.⁴¹

Durch diese Rekontextualisierung der Baumaterialien ergibt sich ein endloser Kreislauf von Umnutzung und Neuplatzierung der Baumaterialien. Wichtiger Akteur bei diesen Abrissprozessen ist die lokale Regierung, die zur Generierung von Geldern aus der Bauindustrie immer neue Flächen für Neubauten zur Verfügung stellt. Durch die ständige physische Veränderung des Stadtraums wandern auch die mit den Materialien agierenden Menschen weiter. Jeder Abriss ist verbunden mit Mobilität sowohl der Menschen als auch der Materialien. Insbesondere der Ziegelstein eignet sich durch seine Handlichkeit für diese Form der Wandermigration. Aber nicht nur Migrant/inn/en nutzen die Praktikabilität des Ziegelsteins, sondern, wie ich im Folgenden aufzeigen werde, auch die professionelle Architektur in China hat Gefallen an diesem Baumaterial gefunden.

Bauschutt in China: Ziegelstein-Recycling in der Architektur

Die oben erläuterten Praktiken der Bauarbeiter/innen mit den Baumaterialien sind vor allem ökonomisch ausgerichtet, d. h. sie dienen zum Erwerb eines Lebensunterhalts. Etwas anders sieht es in der designorientierten Praxis der

41 Kao: *The City Recycled*, S. 44.

Architekt/inn/en aus. Wiederverwertung von Baumaterialien erfolgt hier aus Gründen wie der Nutzung qualitativ hochstehender Materialien, der ökologischen Performance, der Ästhetik der Architektur oder der symbolischen Wertzuschreibung. Während für die einen eher ökologische Gründe im Vordergrund stehen, ist der Grund für die Nutzung von Bauschutt für andere eine Frage der Weiterführung lokaler Bautechniken.

Die Wiederverwertung von Baumaterialien in China steht in einem Kontext rasanter baulicher Veränderungen. Die Urbanisierung Chinas führt zu vielen Diskussionen um das Verschwinden älterer Stadtteile. Der Verlust der traditionellen Hofhäuser und Altstädte wird beklagt, obwohl viele Bewohner/innen von solchen Stadtteilerneuerungen profitieren, da sie in neuere, mit besserer Infrastruktur ausgestattete Wohnsiedlungen umziehen können. Trotzdem herrscht sowohl in Alltagsdiskursen als auch in wissenschaftlichen Publikationen ein Grundkonsens, dass kulturelles Erbe und ein Teil der Geschichte durch den Abriss bzw. die Renovation der Häuser ausgelöscht werden.⁴² Ein Blick auf die wandernden Baumaterialien zeigt jedoch, dass die gebaute Umwelt nicht verschwindet, sondern sich durch die Eingriffe von mit Baumaterial agierenden Menschen „nur“ transformiert.

Am Beispiels des Baus einer neuen Schule in einem Dorf namens Tongjiang 桐江 in der Provinz Jiangxi 江西 zeigen die Architekten Joshua Bolchover und John Lin vom Hongkonger Forschungs- und Designkollektiv *Rural Urban Framework*, wie bereits genutzte Ziegelsteine neu eingesetzt werden können. Der Urbanisierungstrend im Sinne einer sich wandelnden Architektur sowohl in städtischen als auch ländlichen Gebieten führt in solch suburbanen Dörfern zum Abriss zahlreicher Häuser. Eine Weiterverwertung der qualitativ hochwertigen Baustoffe vor Ort bietet sich geradezu an, selbst wenn der neue Architekturstil den alten Häusern des Dorfes nicht mehr ähnelt. Als Baumasse für den Neubau der Schule mischten Bolchover und Lin Bauschutt aus einem abgerissenen Verwaltungsgebäude des Dorfes mit anderen eingesammelten Bauabfällen. Aus alten Ziegelsteinen schlechter Qualität verdickten sie das

42 William G. Feighery: „Heritage Tourism in Xi’an. Constructing the Past in Contested Space“, in: Janet Cochrane (Hrsg.): *Asian Tourism. Growth and Change* (Amsterdam: Elsevier, 2008), S. 323–334; Chen Fei: „Traditional Architectural Forms in Market Oriented Chinese Cities: Place for Localities or Symbol of Culture?“, in: *Habitat International* 35 (2010), S. 410–418; Shao Qin: *Shanghai Gone. Domicide and Defiance in a Chinese Megacity* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2013).

Dach und vergrößerten damit die thermische Masse, was im Sommer einen kühlenden und im Winter einen wärmeerhaltenden Effekt hat. Zusätzlich wurden ganze Secondhand-Ziegelsteine in das neue Gebäude eingesetzt.⁴³

Eine andere Technik zur Wiederverwertung von Bauschutt entwickelte der Architekt Liu Jiakun 刘家琨 nach dem schweren Erdbeben in der Provinz Sichuan 四川 im Jahr 2008: Sein Projekt *Rebirth Bricks* stellt aus dem Bauschutt der eingestürzten Häuser neue Ziegelsteine her, die für den Wiederaufbau genutzt wurden. Liu argumentiert nicht nur für die Wiederverwendung von Abfallmaterialien, sondern hat durch sein Projekt auch lokale Arbeitsplätze geschaffen:

We took part in several reconstruction projects where we used the Rebirth Brick. The brick is highly relevant to the phenomenon of massive demolition happening in all cities, and goes beyond being an emergency stop-gap measure for post-earthquake rebuilding. Many forms of waste can be used as a resource for the mixture. The process of construction and demolition in a city creates infinite resources for making the bricks. A large-scale factory has been set up to recycle the debris to produce the bricks. As it costs money to get rid of the debris elsewhere, developers and construction workers have agreed to pile the debris up for us, because we will pick it up free of charge.⁴⁴

Der Ziegelstein weist vielseitige Wiederverwertungsmöglichkeiten auf. Auch das Architektenpaar Wang Shu 王澍 und Lu Wenyu 陆文宇 vom *Amateur Architecture Studio* integrierte bei einigen ihrer Bauten – unter anderem beim Bau des Museums für Geschichte in Ningbo (Ningbo Lishi Bowuguan 宁波历史博物馆) und des Gästehauses Wa Shan 瓦山 („Berg aus Ziegeln“) der Chinesischen Hochschule der Künste (Zhongguo Meishu Xueyuan 中国美术学院) in Hangzhou 杭州 – die vor Ort anfallenden Dachziegel und Ziegelsteine aus dem Neubauten weichenden Bauernhäusern. Neben dem bereits bei Bolchover und Lin angesprochenen positiven Aspekt der ökologischen Nachhaltigkeit spielt bei Wang und Lu der Bezug zur lokalen Geschichte eine zentrale Rolle bei der Wiederverwertung der Baumaterialien. Sie argumentieren, dass durch die Nutzung der Materialien aus den abgerissenen Häusern auch

43 Joshua Bolchover, John Lin: *Rural Urban Framework. Transforming the Chinese Countryside* (Basel: Birkhäuser, 2014), S. 109–116.

44 Liu Jiakun: „Rebirth Bricks“, in: Bolchover/Lange/Lin: *Homecoming*, S. 71–76, hier S. 71.

der lokale Baustil in und mit der sie umgebenden Landschaft weitergeführt werde.⁴⁵

Laut Wang und Lu steckt in den Baumaterialien selbst die Geschichte eines Hauses oder eines Stadtteils. Durch das als in der chinesischen Tradition verwurzelt bezeichnete Recycling wird diese Geschichte weitergetragen. In Bezug auf die Baustelle des Xiangshan-Campus (Xiangshan Xiaoku 象山校区) in Hangzhou führt Wang aus:

Wu Xiaohua, the construction manager, asked me if he could use recycled tiles, since old ones were about half the price of new ones. I said yes, as many as possible. Construction materials from Chinese buildings have always been recycled. It is not our tradition to throw away used things. This was an economical method of construction. When the buildings were finished, they would already hold a history of decades, even centuries. [...] Wu Xiaohua found two dealers who were sent out to collect tiles and bricks in Zhejiang Province, wherever old houses were being torn down. A lot of people in Zhuantang were reclaiming building materials. They quit their jobs and went out to find old tiles. Recycled bricks and tiles were piling up at the construction site, like an endless sea. I later asked Wu Xiaohua how many tiles and bricks were used in the construction. He told me it was 3,300,000 pieces altogether.⁴⁶

Die materielle Ebene der Baumaterialien wird hier als eng verwoben mit einer nichtstofflichen Ebene konzipiert, welche die Objekte mit symbolischem Wert auflädt. In Zeiten des ständigen Abrisses und Neubaus soll die Verwendung der alten Materialien eine historische Kontinuität herstellen. Materialität beinhaltet somit mehr als ein tast-sensorisch berührbares Material, sie bezieht auch die Nutzung und den soziohistorischen Kontext ein.

Zudem steht die Wiederverwertung der Materialien oft in enger Verbindung mit spezifischen Handwerkstechniken. In mehreren Gebäuden von Wang und Lu wurde die mit alten Ziegelsteinen verbreitete lokale Technik des *wapan* 瓦片 in die neuen Bauten integriert. Dabei handelt es sich um eine

45 Sandra Schramke, Wolfgang Bock: „Einfügen als Kulturtechnik. Die Architektur Wang Shus und Lu Wenyus“, in: *Archimaera* 6 (2015), S. 51–61; „Das Gästehaus von Wa Shan. Ein Film von Juliette Garcias“, 2015, *arte*, <http://www.arte.tv/magazine/baukunst/de/das-gastehaus-von-wa-shan-architectures> (Zugriff am 26. Mai 2017).

46 Wang Shu: „Excerpts from ‚One Day‘. Stage One of the China Academy of Art Campus“, in: Michael Juul Holm, Kjeld Kjeldsen, Mette Marie Kallehauge, Louisiana Museum of Modern Art (Hrsg.): *Wang Shu. Amateur Architecture Studio* (Zürich: Lars Müller Publishers, 2017), S. 85–97, hier S. 90.

Bauweise, welche bei verheerenden Taifunen einen schnellen Wiederaufbau ermöglichte. Die Handwerker/innen verwenden die Bruchteile der zerstörten Häuser, um mosaikartig neue Wände zu erbauen. Dadurch wird die handwerkliche Technik der Bauarbeiter/innen aufgewertet, da diese freie Hand bei der Kombination der alten Ziegelsteine erhalten. Sie sind somit nicht nur ausführende Handlanger/innen, sondern prägen mit ihren Fertigkeiten den Bauprozess.⁴⁷

Eine Weiterführung lokaler Techniken und Baumaterialien kann auch klimatische Vorteile aufweisen. Oft werden heute Betonbauten unabhängig von den lokalen Bedingungen errichtet und das Innenklima mit Klimaanlage und Heizung reguliert. Die Schweizer Architektin Franca Riva nutzte für die Innenmauern des Baus eines Gästehauses in Jiuxiancun 旧县村, Guangxi 广西, die regional verwendeten und bereits in einem Teil des abgerissenen Gebäudes vorhandenen, ungebrannten Lehmsteine (*nizhuan* 泥砖).⁴⁸ Dieser Baustoff hat ideale thermische Qualitäten für das feuchte Klima vor Ort. Die Luftfeuchtigkeit im Innenraum wird geregelt, indem die Lehmsteine Feuchtigkeit aufnehmen oder abgeben können. Trotzdem nutzen viele Hausbesitzer/innen in der Umgebung von Jiuxiancun für den Bau neuer Häuser eher rote (*hongzhuan* 红砖) oder graue Ziegelsteine (*qingzhuan* 青砖)⁴⁹ und nicht die alten Lehmsteine.

Die praktische Arbeit mit den Lehmsteinen erwies sich als Herausforderung, da diese keinem Standardmaß entsprechen. Zwar erleichtern die relativ großen Ziegel ein schnelles Vorankommen beim Bauen, da aber die einzelnen Steine durch den Ausbau beschädigt sind, ergeben sich dafür Schwierigkeiten bei der Statik des Baus. Beim Neubau wurden die bereits genutzten Steine nicht normiert, sondern mit Zementmörtel ausgebessert, um deren unterschiedliche Größe zu korrigieren. Die Nutzung alter Baumaterialien – insbesondere, wenn diese nicht normiert sind – bedingt also auch eine Anpassung der Materialtechniken. Wurde früher Lehmmörtel verwendet, wird die Statik heute durch Zementmörtel verbessert. Die immer spärlichere Verwendung der Lehmsteine führt auch zu einem handwerklichen Wissensverlust in Bezug auf

47 Holm et al.: *Wang Shu*, S. 21.

48 Persönliche Kommunikation mit Franca Riva, April und Mai 2017.

49 Die unterschiedlichen Farben der Steine entstehen durch verschiedene Brenntechniken. *Qingzhuan* bedeutet eigentlich „schwarzer Ziegelstein“, wobei der optische Eindruck ein deutlich hellerer ist, sodass die wörtliche Übersetzung missverständlich wäre.

den materiellen Herstellungsprozess und den Umgang mit diesen Steinen. Die heute mit diesem Material arbeitenden Handwerker/innen orientieren sich an bestehenden Bauten oder finden neue, kreative Wege, um die alten Lehmsteine einzubauen.

Die verwendeten Lehmsteine im Hotelprojekt in Jiuxiancun stammen aus zerfallenden oder dem Abriss geweihten Häusern, sodass neben den erwähnten technischen Anpassungen auch logistische Koordination erforderlich war: Diese Lehmsteine werden kaum mehr hergestellt und mussten aus der ganzen Region zum Bauplatz des Hotels transportiert werden. Ein chinesisches Mitglied des Bauteams war für die Organisation aller Baumaterialien verantwortlich. Für die Lehmsteine musste er sich über sein soziales Netzwerk informieren, wo nächstens ein Haus abgerissen wurde und die für das Bauprojekt begehrten Lehmsteine verfügbar waren. Dies erwies sich nicht immer als einfach, da sich der Abriss manchmal über Monate hinziehen konnte, wenn beispielsweise bei Familienstreitigkeiten nicht klar war, was mit dem Haus eines Verstorbenen passieren sollte. Die alten Lehmsteine aus abgerissenen Häusern konnten oft kostenlos abgeholt werden, während für Dachziegel oder graue Ziegelsteine aus abgerissenen Häusern bezahlt werden musste.

Wird Bauschutt landläufig als minderwertiges Abfallmaterial angesehen, können sich die älteren Materialien als qualitativ hochwertig erweisen: Bolchover und Lin stellten bei ihrer Arbeit fest, dass die früher in Jiangxi verwendeten Ziegelsteine (*qingzhuan*) eine höhere Qualität als die neu gekauften aufweisen. Die neu hergestellten Steine werden oft aus einem günstigen und schnell zerfallenden Material gefertigt.⁵⁰ In diesem Fall sind die Bauabfälle also im monetären Sinne wertvoller als die neu hergestellten Bauteile, was jedoch erst durch die soziotechnische Beschäftigung mit den Materialien und Arbeitstechniken festgestellt werden konnte. Der Wert stieg auch dadurch, dass die alten Ziegelsteine nicht mehr hergestellt werden.

Die Weiterverwendung von Baumaterialien aus abgerissenen Gebäuden verändert die Design- und Arbeitspraxis in der Architektur: Wer mit Bauschutt arbeitet, kann nicht ein von der Materialbeschaffung unabhängiges Projekt entwerfen, sondern muss mit den vorhandenen Materialien neue Techniken entwickeln. Dadurch erhält das oft nicht standardisierte Material einen

50 Bolchover/Lin: *Rural Urban Framework*, S. 109–116, hier S. 112.

größeren Stellenwert in der Planung eines Neubaus. Zudem führt die Verwendung von Bauschutt zur Wiederbelebung und Weiterentwicklung „eine[r] Baukultur zwischen vermitteltem und praktischem Wissen“. ⁵¹ Die wiederverwerteten Baumaterialien können nicht einfach beliebig in die zeitgenössische Architektur eingesetzt werden, sondern die mit dem Neubau verbundenen Techniken müssen an das Material angepasst werden. Dies ist ein konkretes Beispiel dafür, wie Objekte und Menschen gemeinsam in die Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse involviert sind. Vom wiederverwerteten Baumaterial geht also im Sinne der ANT eine andere *agency* aus als von neuen, industriell gefertigten Materialien.

Fazit: Die räumliche Dimension der materiellen Kultur am Beispiel zirkulierender Baumaterialien

Studien zur materiellen Kultur beschäftigen sich oft mit kulturell und gesellschaftlich wertvollen, ausstellungswürdigen Objekten. Dabei geraten scheinbar wertlose und beiläufige Materialien wie beispielsweise Bauschutt aus dem Blickfeld. ⁵² Diese als unspektakulär klassifizierten Neukonfigurationen von Materialien und Techniken geben aber wichtige Anstöße für das Verstehen menschlicher Entwicklungen wie sie etwa im Kontext der rasanten Urbanisierung stattfinden. ⁵³ Ein Blick auf die räumlichen Verschiebungen von auf den ersten Blick als wertlos empfundenen Baumaterialien verweist auf deren Relevanz bei der täglichen Neuzusammensetzung der urbanen Umwelt. Auch im Kontext einer nachhaltigen Stadtentwicklung spielt der Umgang mit Bauschutt eine Rolle. Das Recycling von Baumaterialien in China zeigt, dass der städtische Raum sich in einem kontinuierlich stattfindenden Austausch zwischen materiellen und sozialen Netzwerken und in Kontexten von Mobilität und Migration ständig neu formiert. Die Mobilität der involvierten Akteure wird durch die Präsenz von Wanderarbeiter/innen bei der

51 Schramke/Bock: „Einfügen als Kulturtechnik“, S. 58.

52 Hahn: „Lost in Things“; Miller: „Materiality“.

53 Edgerton erinnert in seinem Rückblick auf die Entwicklung neuer Technologien daran, dass die alltäglich und allgegenwärtig stattfindenden technologischen Erneuerungen allzu oft von spektakulären Errungenschaften in den Hintergrund gedrängt werden. David Edgerton: *The Shock of the Old. Technology and Global History Since 1900* (London: Profile, 2008).

Wiederverwertung von Baumaterialien von urbanen Abbruchstellen sichtbar. Auch beim Phänomen des Stellvertreterhausbaus gehört Mobilität zum Geschäft mit Baumaterialien dazu, da jeder Abriss sowohl die Mobilität der Menschen als auch der Baumaterialien bedingt. Der Austausch in und zwischen materiellen und sozialen Netzwerken wird von den Beziehungen und Praktiken zwischen Menschen, Menschen und Orten sowie Menschen und Materialien geprägt.⁵⁴

Neben der Fokusverschiebung auf eine räumliche, netzwerktheoretische Dimension der materiellen Kultur liegt mein Anliegen im Aufzeigen einer neuen Perspektive auf Abfallforschung aus der Sicht eines handlungstheoretischen Ansatzes. Die Assemblage der urbanen gebauten Umwelt wird durch die logistischen, organisatorischen, handwerklichen und sozialen Fähigkeiten der Akteure ergänzt. Bauschutt ist je nach sozialem Kontext Müll, Handelsware oder symbolisch aufgeladenes Objekt. Wie Sun erwähnt, gibt es keinen Abfall, den man nicht verwenden kann, sondern nur falsch platzierte Ressourcen (没有不能利用的垃圾, 只有放错位置的资源).⁵⁵ Die Grundlage für die Einschätzung der Wiederverwertbarkeit der Baumaterialien, der Handel mit Bauschutt, aber auch das Einbauen von Schuttteilen in neue bauliche Kontexte sind alltägliche soziotechnische Fähigkeiten, die die Akteure (vom Architekten bis zur Wanderarbeiterin) im Umgang mit Bauschutt entwickeln, beherrschen und ausbauen. Wie aufgezeigt, sind es diese Perspektiven und Handlungen, welche die Mobilität der Baumaterialien bestimmen.

Die anthropologische Perspektive ermöglicht den Fokus auf die sozialen Praktiken der mit dem Material agierenden Menschen, welche die Dinge zwischen urbanen und ruralen Kontexten, zwischen lokalen und regionalen Netzwerken sowie zwischen alten und neuen Häusern bewegen. Die Analyse der menschlichen Handlungen und Fähigkeiten in der durch Baumaterialien geprägten Welt der Baustellen und Abbruchhalden in China verweist zudem auf die Einbettung der lokalen Prozesse in einen größeren räumlichen Zusammenhang. Urbanisierung und die damit verbundenen Abriss- und Bauarbeiten sind

54 Siehe dazu auch Theodore Schatzki: „Spaces of Practices and of Large Social Phenomena“, 24. März 2015, *EspacesTemps.net*, <https://www.espacestemp.net/articles/spaces-of-practices-and-of-large-social-phenomena/> (Zugriff am 21.12.2017).

55 Sun Nan 孙楠: „Chengshi jianzhu laji de xunhuan zai liyong yanjiu“ 城市建筑垃圾的循环再利用研究, in: *Yan'an Daxue xuebao* 延安大学学报 (Ziran kexue ban 自然科学版) 31.3 (2012), S. 81–83.

eingebettet in eine materielle Kultur der gebauten Umwelt, in der die verschiedenen Akteure die Baumaterialien in immer neue materielle und handlungsorientierte Kontexte einbauen. Dies stärkt eine Perspektive, welche die Stadt als Prozess und nicht als statische Einheit begreift.⁵⁶

56 Siehe auch Fariás: „Introduction. Decentring the Object of Urban Studies“.

Autorinnen und Autoren

Tobias Adam arbeitet als persönlicher Referent des Vizepräsidenten für den Bereich Wirtschafts- und Personalverwaltung an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Von 2006 bis 2012 studierte er Regionalwissenschaften Ostasien/China und Politikwissenschaft in Köln bzw. Wuhan und unternahm anschließend Sprach- und Forschungsaufenthalte an der Tamkang University in Taibei und an der Universität Lanzhou. In Lehre und Forschung widmet er sich der gegenwartsbezogenen chinesischen Außenpolitik unter besonderer Beachtung der Ein-China-Politik.

Jennifer Altehenger ist Associate Professor of Chinese History und Jessica Rawson Fellow in Modern Asian History an der University of Oxford and Merton College. Sie hat in Cambridge, Qingdao und Heidelberg Sinologie studiert und über Rechtserziehungskampagnen in der frühen Volksrepublik China promoviert. Zu ihren Forschungsinteressen zählen die Sozial- und Kulturgeschichte des chinesischen Industriedesigns, Rechtserziehung und -propaganda sowie Wissensvermittlung im Sozialismus.

Phillip Grimberg ist gegenwärtig Fellow des Käte-Hamburger-Kollegs *Schicksal, Freiheit und Prognose* an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, wo er zuvor eine professorale Vertretung wahrgenommen hat. Er studierte von 2002 bis 2008 Sinologie und Rechtswissenschaften in Köln, Hangzhou und Peking. 2013 wurde er mit einer Arbeit über den Mingzeitlichen Gelehrten Li Zhi (1527–1602) promoviert. Er forscht zum Sammlungs- und Museumswesen, zur Erinnerungskultur und zum Kulturgüterschutz im gegenwärtigen China.

Daniel Hausmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1095 „Schwächediskurse und Ressourcenregime“ an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er hat dort von 2004 bis 2016 die Fächer Philosophie und Sinologie studiert und wurde mit einer Arbeit zu Erdbebenkatastrophen in der Qing-Dynastie promoviert. Zu seinen Forschungsinteressen gehören Naturkatastrophen, Staatlichkeit und Bürokratie.

Anke Hein ist Peter Moores Associate Professor für Archäologie Chinas am Institut für Archäologie der Universität Oxford. Sie erhielt ihren Magistergrad in Klassischer Sinologie, Ostasiatischer Kunstgeschichte und Ur- und Frühgeschichte an der Universität Heidelberg und promovierte im Fach Archäologie an der University of California, Los Angeles. Ihre Forschungsinteressen umfassen Fragen von Kulturkontakten und Mensch und Umwelt, vor allem im westlichen China während des Neolithikums und der Bronzezeit. Sie beschäftigt sich außerdem mit Fragen der Keramikproduktion und Identität, sowohl aus archäologischer als auch aus ethnologischer Sicht.

Volker Klöpsch Studium der Germanistik (1969–1975), Anglistik und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Freiburg, Berlin, Edinburgh und Salamanca, danach der Sinologie in Peking, Shanghai (Fudan-Universität) und Heidelberg; 1990–2013 Lehrtätigkeit am Ostasiatischen Seminar der Universität zu Köln. Übersetzungen zur chinesischen Literatur der Republikzeit, zur vormodernen Literatur (Sunzi, *Die Kunst des Krieges*, 2009) und zur klassischen Dichtung (*Der seidene Faden*, 1991; *Chinesische Liebesgedichte*, 2009); *Ausgewählte Prosa der Tang und Song* (2 Bde., 2016); *Ausgewählte Gedichte der Tang* (2017); Herausgeber (mit Eva Müller) des *Lexikons der chinesischen Literatur* (2004).

Madlen Kobi ist Postdoktorandin am Institut für Geschichte und Theorie der Kunst und Architektur an der Accademia di architettura der Università della Svizzera italiana in Mendrisio, Schweiz. Sie hat von 2003 bis 2010 in Bern und Beijing Sozialanthropologie und Politikwissenschaften studiert. 2014 promovierte sie über die sozialen Auswirkungen der Urbanisierung in Xinjiang, Volksrepublik China. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Urbananthropologie, Architekturethnologie und Raumnutzung.

Andrea Kreuzpointner studierte von 2005 bis 2011 Sinologie, Chinesische Kunst und Archäologie sowie Deutsch als Fremdsprache in München und Nanjing. Seit 2012 ist sie als Mitarbeiterin der Asienabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek tätig und schreibt seit 2014 an ihrer Dissertation über die schriftlichen und kunsthistorischen Überlieferungen zur „Königinmutter des Westens“ (Xiwangmu).

Monique Nagel-Angermann hat Sinologie, altorientalische Philologie und Archäologie studiert. Sie 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, die Ruhr-Universität Bochum und die Universität Hamburg. Ihr derzeitiger Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich der Kultur und der Geschichtsschreibung der Zeit zwischen der Han- und der Tang-Dynastie.

Grete Schönebeck ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Sinologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sie studierte von 2007 bis 2013 Moderne China-Studien, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften und Sinologie in Köln, Venedig, Peking und Frankfurt. Derzeit promoviert sie zu chinesischen Grabstätten seit 1800.