

Band 41
Heft 3-4
2019

Zeitschrift für Semiotik

Semiotik der Diaspora

Benno Wagner
Zu diesem Heft 3

Yalin Feng
Literarische Erinnerung als Medium zur Neuinterpretation
und kritischen Aneignung des kulturellen Erbes – Zhou
Zhongzhengs autobiographischer Roman *Kleine Sampan* 13

Ping Su
Diaspora, Transnational Heritage, and Poetic Interorality:
Negotiating Chinese Caribbean Identity in *Song of the
Boatwoman* and *The Godmother and Other Stories* 25

Wei Zhuang
Zur ikonischen Erinnerungskultur des Rikschafahrers in den
Gedächtnismedien der europäisch-jüdischen Emigranten in
Shanghai in den 1930er und 1940er Jahren: eine
kultursemiotische und gedächtnismediale Perspektive 45

Benno Wagner
Ein Platz zum Landen. Kafkas Semiotik der Diaspora 69

Einlage

Xiaoling Zhang und Yuan Li
Das chinesische Frühlingsfest in zeitgenössischen
chinesischen Zeitungsberichten: eine semiotische
Rekonstruktion 105

Le Cheng, Yuxiu Sun und Fangxin Chen
Cultural Heritage in Legal Settings: A Semiotic Analysis 131

Vorschau auf den Thementeil der nächsten Hefte 153

Zu diesem Heft

Benno Wagner

Einen Anfang zu finden – dieses existentielle Problem des einsamen Schriftstellers verwandelt sich für den öffentlichen Redner in sein Gegenteil. So bemerkte der amerikanische Pastor und Bürgerrechtler Martin Luther King Jr. einmal in einem Gespräch über das Handwerk des Predigers: „Der schwierigste Teil ist zu wissen wo man *aufhören* soll. Es ist furchtbar, dort oben zu kreisen ohne einen Platz zum Landen“ (Wittenstein 2019: 5). Diese Herausforderung, abgehoben-zerstreute Gedanken auf den Punkt zu bringen, sie durch eine gelungene *conclusio* in der Lebenswirklichkeit der Zuhörer, in der politischen Praxis ankommen zu lassen – man denke nur an Baudelaires *Albatros*, um die Tragweite des Problems zu begreifen – erlaubt es, die Beziehung zwischen rhetorischer Zeichenproduktion und Diaspora nicht nur als metaphorische, sondern sogar als metonymische zu verstehen: Unterschiedliche Schicksale der Verstreuung zeitigen unterschiedliche Arten der Landung – vom Schiffbruch über die Irrfahrt und die Flucht zur planmäßigen Ankunft an einem Zielort –, und diese unterschiedlichen Arten der Landung produzieren ihrerseits unterschiedliche Narrative, unterschiedliche Strategien der Zeichenproduktion, die das Leben nach der Landung organisieren, erträglich gestalten, orientieren. Die Reden des Bürgerrechtlers Martin Luther King veranschaulichen zudem, dass der spezifische Zusammenhang zwischen Landung und Zeichenproduktion eine starke diachronische Dimension besitzt, dass er die Geschichte einer ursprünglichen Verstreuung lange überdauern kann. Noch ein halbes Jahrhundert nachdem Kings rhetorischer Kampf für die Gleichberechtigung schwarzer US-Bürger durch die Kugel eines weißen Rassisten beendet wurde, twittert ein notorisch korrupter und tödlich inkompetenter amerikanischer Präsident, dessen deutscher Großvater sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als Bordellbetreiber in den USA etabliert hatte, über eine schwarze Kongressabgeordnete, die im Alter von sechs Jahren als Kind einer Familie von Karriereoffizieren und Lehrern aus Somalia in die USA gekommen war, und drei politisch gleichgesinnte, als *people of color* in den USA geborene Kongresskolleginnen:

„Es ist so interessant zu sehen, wie ‚progressive‘ Kongressfrauen, die ursprünglich aus Ländern gekommen sind, deren Regierungen eine komplette und totale Katastrophe sind, die schlechtesten, korruptesten und unfähigsten in der ganzen Welt [...], jetzt laut und böse den Menschen in den USA, der großartigsten und mächtigsten Nation auf Erden, erklären wollen, wie unsere Regierung geführt werden sollte. Warum gehen sie nicht zurück und helfen dabei, diese kaputten und von Kriminalität befallenen Orte zu reparieren, von denen sie gekommen sind?“ (Rogers und Fandos 2019).

In diesem Diskurs werden Kriterien wie Geburtsland, Staatsbürgerschaft und politisches Amt offenbar überschrieben vom spezifischen Schicksal der Landung, einer Landung, die x Generationen weit zurückliegen mag. Mitbürger, deren Hautfarbe sie in die Genealogie kolonialistischer Gewalt einreicht, können offenbar jederzeit unter die Logik einer negativen, ihnen von außen zugeschriebenen Diaspora-Situation subsumiert werden. Die Landung ihrer Eltern, ihrer Großeltern, ihrer Urahnen war derart prekär, dass sie von den ordnungsgemäß Gelandeten jederzeit zur Rückkehr aufgefordert werden können. Diese Prekarität der Landung – der Zustand, gelandet, aber nicht angekommen zu sein – bezeichnet nun exakt den (wunden) Punkt, an dem Martin Luther King, in einem Akt vermutlich inszenierter Spontaneität, seine berühmte Washingtoner Rede landen wird:

Deswegen sage ich Ihnen, meine Freunde, dass ich immer noch einen Traum habe, obwohl wir den Schwierigkeiten von heute und morgen entgegensehen. [...] Ich habe einen Traum, dass eines Tages die Söhne von früheren Sklaven und die Söhne von früheren Sklavenbesitzern auf den roten Hügeln von Georgia sich gemeinsam am Tisch der Brüderlichkeit niedersetzen können. [...] Ich habe einen Traum, dass meine vier kleinen Kinder eines Tages in einer Nation leben werden, in der sie nicht wegen der Farbe ihrer Haut, sondern nach dem Wesen ihres Charakters beurteilt werden (Broderson 2009: 187).

Kings Rede landet genau an dem Punkt, an dem die seit Jahrhunderten ausstehende Vollendung der Landung der in Amerika versklavten Menschen aus Afrika vom individuellen Traum zur öffentlichen, massenmedial übertragenen Rede prozessiert und somit in politische Energie transformiert wird.

Heute, fünfzig Jahre danach, finden wir das Verhältnis von Landung, Traum von der Ankunft und öffentlichem Appell dramatisch zugespitzt. Während die Black Lives Matter Bewegung Millionen von Menschen zu Protesten gegen die tödliche Polizeigewalt gegen schwarze Amerikaner auf die Straßen bringt, erklärt die republikanische Regierung sie zum inneren Feind, zur Bedrohung des American way of life. Doch selbst diese quantitative Explosion der negativen Diaspora, nach der dann das amerikanische homeland und seine Sicherung einer weißen, christlichen und konservativen Minorität vorbehalten sein wird, verschwindet gegenüber einer Zeitdiagnose, die nach den planetarischen Lebensbedingungen und -aussichten der

menschlichen Gattung fragt. In seinem *Terrestrischen Manifest* beschreibt Bruno Latour eine planetarische Situation, in der die Erfahrung der Diaspora radikalisiert und im gleichen Zuge ihre semiotische Ausstattung, ihr Narrativ bzw. ihr Traum, unerbittlich dissimuliert wird. Da die sich anbahnende globale Klimakrise nicht nur eine wachsende Zahl von Fliehenden, sondern früher oder später auch die Bewohner der wohlhabenden Gastländer ihres sicheren Heimatlandes berauben wird, ist „die Migrationskrise [...] zu einer allgemeinen geworden.“ Wenn aber die Unterscheidung zwischen Einwanderern und Alteingesessenen kollabiert, dann verlieren auch die Narrative vergangener und zukünftiger Landungen ihren hierarchisierenden bzw. orientierenden Stellenwert; der Akt der Landung und die Zeichenproduktion erscheinen unversehens auf zwei Seiten einer schicksalhaften Wahl: „Sollen wir weiter eskapistischen Träumen nachhängen oder uns nicht doch aufmachen und ein für uns und unsere Kinder bewohnbares Territorium suchen? Entweder wir leugnen das Problem oder wir versuchen zu landen“ (Latour 2018: 14).

Die hier versammelten Beiträge zum Thema Semiotik der Diaspora erlauben es uns, das komplexe Verhältnis von Landung und Zeichenproduktion aus verschiedenen Perspektiven und in unterschiedlichen Kontexten in den Blick zu nehmen. Der Aufsatz von Feng Yalin¹ über Zhou Zhongzhengs autobiografischen Roman *Kleine Sampan* beleuchtet eine Periode chinesischer Migration nach Deutschland, in der sich eine Diaspora im Sinne einer gegenüber der Gastgeber-Gesellschaft abgegrenzten Gemeinschaft noch nicht herausgebildet hat. Gerade die Fokussierung auf ein individuelles Schicksal erlaubt es hier, den Zusammenhang zwischen Landung und Semiose schärfer in den Blick zu nehmen. Im Falle von Zhou Zhongzheng haben wir es mit einer ganzen Serie von Aufbrüchen und Landungen zu tun. Bereits die erste Emigration – aus der in konfuzianischer Tradition lebenden Tianjiner Familie, die der jungen Protagonistin zugleich Heim und Gefängnis ist, in die nicht weit entfernte Landeshauptstadt Peking – lässt sich, zumindest spekulativ, mit einem kulturellen Ereignis im China der 4.-Mai-Bewegung in Verbindung bringen, nämlich einer Welle von ‚kleinen Fluchten‘ aus der Familie, die eine Aufführung von Ibsens *Ein Puppenheim* in der adoleszenten Generation damals ausgelöst hatte. Umgekehrt ermöglicht Zhou's Landung in Peking dann die medienöffentliche Verhandlung des Generationenkonflikts, der die Grundenergie für die erwähnte Fluchtwelle bereitstellt: Zhou teilt den Eltern über eine Zeitung (*Die neue Volksmeinung*) die Bedingungen für ihre Rückkehr mit, und diese akzeptieren das Angebot über den gleichen Kanal. Der zweite Zyklus von Aufbruch, Landung und Rückkehr folgt dann einem, wenn auch vergleichsweise losen, akademischen Skript. Zum lebenspraktischen Spektrum des 4. Mai gehörte auch die „Bewegung des durch eine Arbeit finanzierten Auslandsstudiums“, die zumindest den Rahmen für Zhou's Entscheidung geliefert haben dürfte, 1926 zum Studium der Politikwissenschaft nach Paris überzusiedeln, von dem sie zehn Jahre später als promovierte Staatswissenschaftlerin nach China zurückkehrte. Nach dem bald darauffolgenden dritten Aufbruch, der

Rückkehr nach Paris, lernt Zhou den deutschen Diplomaten und Sinologen Baron Georg von Köppen kennen, den sie im Frühjahr 1940 in den Niederlanden heiratet. Nach dem Einmarsch der Nazis übersiedeln die beiden nach Berlin, wo sie den Krieg in einer Souterrain-Wohnung überleben. In der nun folgenden Periode des Kalten Krieges wird die turbulente Folge von Aufbrüchen und Landungen gleichsam eingefroren, und zwar zusammen mit der Aussicht, in die Heimat China zurückkehren zu können. Fengs Beitrag rekonstruiert Zhous autobiografischen Roman vor diesem Hintergrund als einen Kampf um Identität, der vor allem auf dem Terrain der Sprache geführt wird: In ihrer zweiten Fremdsprache verarbeitet sie den subjektiven Verlust der Heimat, bewahrt sie die Erinnerung an die dortigen Sitten und Gebräuche und reflektiert sie nicht zuletzt die besonderen Qualitäten ihrer chinesischen Muttersprache. Feng führt vor, wie der Transfer der spezifischen Bildhaftigkeit des Chinesischen in die deutsche Sprache die literarische Qualität des Romans prägt, während der Roman selbst, mehr als ein Jahrzehnt nach dem Ende der Weltkriegsperiode, die Landung der Autorin-Protagonistin in Europa vollendet.

Der Beitrag von Su Ping richtet den Blick auf eine Serie kollektiver Landungen, nämlich auf die chinesische Diaspora-Gemeinschaft der Karibik, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in zwei Wellen herausgebildet hat: Die Ansiedlung von rund 125.000 chinesischen Arbeitskräften, darunter viele Zwangsarbeiter, zwischen 1840 und 1880 in Kuba, Britisch-Guayana, Trinidad und Jamaika, kann als Reaktion auf den seit der Haitianischen Revolution aufgebrochenen Konflikt zwischen afrikanischen Sklaven und europäischen Plantagenbesitzern betrachtet werden: Letztere waren darauf bedacht, durch die Ansiedlung von Chinesen eine ‚Puffer‘-Klasse zwischen Schwarzen und Weißen entstehen zu lassen. Nachdem diese Gruppe gegen Ende des Jahrhunderts allmählich die Feldarbeit gegen den Klein- und Großhandel eingetauscht hatte, folgte eine zweite Welle von diesmal freiwilligen chinesischen Immigranten, die sich von Beginn an erfolgreich als Händler etablierten und bis 1940 den Einzelhandelssektor nahezu monopolisiert hatten. Gerade diese sozioökonomische Zwischenposition mag dafür verantwortlich sein, dass die chinesische Diaspora lange Zeit in die karibische Geschichtsschreibung und Literatur trotz deren Betonung der kulturellen Diversität und Hybridität kaum Eingang gefunden hat. Indem die erste Landung durch die zweite, indem mithin die Anfänge der chinesischen Diaspora in der Plantagenarbeit durch die stereotypische Darstellung einer weder zu den Herrschern noch zu den Beherrschten zählenden Außenseitergruppe überschrieben wurden, wurden der hybride Charakter dieser Gruppe und ihre Mitleidenschaft als Opfer kolonialer Gewalt aus der offiziellen Geschichtsschreibung ausgeschlossen. Gegen eine solche Selbstbeschreibung lässt sich freilich ein Merkmal der karibischen Kultur anführen, das Hanéthat Vété-Congolo unter dem Begriff der Interoralität untersucht hat. Der Begriff bezeichnet den Prozess und das Resultat der Transformation und Verschmelzung vorgängiger oraler Texte zu neuen Texten mit eigenständigem symbolischem Gehalt. Su Ping bringt an dieser Stelle

die chinesische Diaspora zurück ins Spiel, indem sie Vété-Congolos Begriff zum Konzept einer ‚poetischen Interoralität‘ erweitert, um dann anhand von zwei Erzählbänden sinokaribischer Autorinnen – Jin Meiling (*The Song of the Boatwoman*) und Jan Lowe Shinebourne (*The Godmother and other Stories*) – nachzuzeichnen, wie die Hybridisierung und Kreolisierung oraler Traditionen im Medium der Literatur verschriftlicht und transformiert wird. Dabei wird deutlich, dass die sinokaribische Diaspora keineswegs eine homogene kulturelle Enklave innerhalb der ansonsten hybriden karibischen Nation bildet, sondern dass sie orale Traditionen und Formen ihres Heimatlandes mit lokalen Formen und Traditionen zu einer eigenständigen mündlichen Ausdrucksform verschmilzt, deren Evokation im Medium der Schrift die besondere literarische Qualität der beiden Erzählbände ausmacht. Bewirkt diese poetisch-interorale Erzählweise eine formal-ästhetische Eingemeindung der chinesischen Diaspora in die karibische Nation, so wird dieser Effekt explizit bestätigt und verstärkt durch zahlreiche Erzählungen, die die Landung der Zwangsarbeiter im 19. Jahrhundert, ihre Leiden und Erfahrungen der Unterdrückung sowie die Geschichte ihres sozio-ökonomischen Aufstiegs in den Handel dokumentieren. Literatur fungiert hier als semiotisch-historisches Gedächtnismedium einer diasporischen Identität, die nicht nur als Vollendung einer gewaltsam erzwungenen ersten Landung, sondern auch als Referenzhorizont für später folgende Bewegungen sekundärer Migration sinokaribischer Menschen in andere Länder fungieren kann: „The home she dreams of returning to is Guyana rather than China“, resümiert Su die schmerzhafteste Verlusterfahrung von Gladys, der Protagonistin einer Erzählung von Jin Meiling, die von Guyana nach England übersiedelt war.

Einen sehr speziellen Fall des Zusammenhangs von Landung und Semiose erörtert der Beitrag von Zhuang Wei. Nachdem geographisch und kulturell näher gelegene Fluchtländer wie die Schweiz, Großbritannien und die USA die Aufnahmequote für die vor dem nationalsozialistischen Terror fliehenden Menschen bereits stark reduziert hatten, betrachtete die Mehrzahl der jüdischen Emigranten, die in den 1930er und 40er Jahren von Deutschland, Österreich und Osteuropa nach Shanghai übergesiedelt waren, die aus eurozentrischer Perspektive am Rande der Welt gelegene chinesische Metropole als „Zufluchtsort der letzten Wahl“, zudem nicht einmal als „Aufenthaltsort“, sondern lediglich als lebensrettenden „Transitort“. Freilich erforderte es gerade die Entfernung Shanghais zum einen von Europa, zum anderen vom kulturellen Hintergrund und den biographischen Entwürfen der Geflüchteten, sich zu versichern, wo man eigentlich gelandet war. Hierzu dient ihnen, wie Zhuang in seiner gedächtnistheoretisch und kultursemiotisch informierten Untersuchung vorführt, wiederholt die Figur des Rikschafahrers als Ikone der kulturellen Verortung Shanghais und ihrer selbst. Für sie, die sich auf der Flucht vor dem nationalsozialistischen Zivilisationsbruch befanden, stellte die menschenunwürdige Behandlung und die soziale Schutzlosigkeit der Rikschafahrer immer wieder einen Faszinationspunkt dar: Soeben der unmenschlichen Behandlung durch die

Nazis, der sozialen Ausgrenzung als ‚Untermenschen‘ entronnen, erzeugte dieser Anblick einerseits Empathie, während er andererseits Befürchtungen wecken musste, aus einer barbarischen Gesellschaft in eine andere geflohen zu sein. Verstärkt wird diese Faszinationsbeziehung zwischen den jüdischen Immigranten und dem Rikschafahrer durch die materiellen Lebensbedingungen nach der Landung: Die miserablen hygienischen Verhältnisse im jüdischen Ghetto von Shanghai, der Nahrungsmangel und die schlechte medizinische Versorgung führten zu Unterernährung, Krankheit und einer hohen Sterberate. Diese Verdopplung des Landeplatzes in einen provisorischen und kaum bewohnbaren tatsächlichen und einen ersehnten, den Normen einer humanistisch begründeten Zivilisation entsprechenden (Australien, die USA, Europa nach der Zerschlagung des Dritten Reichs) bewirkt dann in den von Zhuang untersuchten Kommentaren zur Erscheinung des Rikschafahrers ein Oszillieren zwischen Schicksalsverwandtschaft (und einer Haltung der Solidarität) und humanistischer Zivilisationskritik (und einer Haltung der Fürsorge).

Wird in den drei bisher vorgestellten Beiträgen die Semiose als Supplement (Reflexion, Kritik, Vollendung) der Landung erörtert, so finden wir sie im Aufsatz von Benno Wagner zur Produktionsinstanz ermächtigt. Wagners Skizze zur poetologischen Produktivität der Diaspora-Problematik für das schriftstellerische Projekt Franz Kafkas verwendet als Kontrastfolie Philipp Theisohts fruchtbares Konzept der ‚urbaren Zeichen‘ als tragende Instanz des Zionismus nach Theodor Herzl. In seiner Lektüre politischer und literarischer Schriften löst Theisoht (2005) den Gegensatz zwischen dem als vor- oder gegenmoderner Akt der Landnahme (Reterritorialisierung) verorteten Zionismus und den deterritorialisierenden Tendenzen der Moderne auf, indem er Letztere als treibende Instanz der Errichtung eines modernen Judenstaats identifiziert. Durch den Zirkelschluss zwischen Ästhetik und Politik erzeugt der moderne Zionismus eine Serie von territorialen Repräsentationen, die ihr Raum-Werden und ihr Staat-Werden bereits in sich tragen, politisch-ästhetische Zeichen mithin, die die Materialisierung ihrer Signifikate betreiben oder gar zu bewirken vermögen. Ziel dieser nicht mehr durch Religion (re-ligio) gebundenen, sondern durch moderne Medien- und Verkehrstechnik entfesselten *creatio ex nihilo* ist freilich stets noch die Realisierung des ältesten Landungstraums, die Rückkehr des verstreuten jüdischen Volkes nach Israel. Um die Validität seiner These und zugleich das volle Potential dieses ‚poetischen Zionismus‘ zu belegen, bemüht sich Theisoht nun, einen deutsch-jüdischen Autor für den von ihm freigelegten Landungsdiskurs zu rekrutieren, der seit einem halben Jahrhundert vor allem als Speerspitze einer Ästhetik der Deterritorialisierung gelesen worden ist. Theisohts Versuch, Franz Kafkas Werk gleichsam als Großlabor für die Herstellung urbarer Zeichen zu lesen, setzt Wagner eine Lektüre entgegen, die sich der Ausrichtung der Zeichen auf die Herstellung eines Territoriums und die Errichtung eines Staates explizit verweigert. Indem er den Fokus von der Urbarkeit der Kafka’schen Zeichen auf ihre Hörbarkeit lenkt, d.h. von einem noch zu schaffenden Territorium

zurück auf den Vorrat der kulturellen Zeichen, auf die Serien von vorgängigen Texten, die in Kafkas radikal transtextueller Schreibweise aufgerufen werden, anklingen, mitreden, stellt Wagner diese Literatur vom Dienst an der nationalen Sache frei und verortet sie im Kontext der „Diaspora‘ Diaspora“, d.h. der von Rogers Brubaker (2005) diagnostizierten Situation einer globalen Verstreuung und Normalisierung von Diaspora-Situationen und -Narrativen. So verknüpft sich Kafkas erster großer Romanversuch, *Der Verschollene*, intertextuell aufs Engste mit der Bewegung von Hunderttausenden Menschen aus verschiedenen Ländern von Osteuropa nach Westeuropa, und von dort nach Amerika. Wie der Titel bereits ahnen lässt, lässt sich der Plot als experimentelle Anordnung gescheiterter Landungsversuche lesen, die den Protagonisten, einen von seiner Familie verstoßenen böhmischen Auswanderer, schließlich einem ungewissen Schicksal in einem als ‚Naturtheater von Oklahama‘ firmierenden Siedlungsprojekt entgegenreibt. In Wagners Lesart liegt der diasporapolitische Clou des Romans nun darin, dass das Naturtheater mit seinem Versprechen einer unbegrenzten sozialen Inklusion, einer sicheren und endgültigen Landung für alle, nicht nur die zentralen Verheißungen des modernen Zionismus, sondern ebenso, und häufig genug in derselben Textpassage, der Weltkriegspropaganda und der reichsdeutschen und österreichischen Sozialversicherung in seinen Plot der verfehlten Landungen hineinzieht. Dieser transtextuelle Effekt zielt demnach nicht darauf ab, die technischen und sozialen Errungenschaften der Moderne für die Überwindung der jüdischen Diaspora ins Feld zu führen, sondern darauf, die illusionären Verlockungen und die Gefahrenpotentiale eben dieser Moderne auszustellen. Wenn wir in Kafkas Werk einen Platz zum Landen suchen, dann finden wir ihn nur über die Signale seiner hörbaren, auf andere Stimmen verweisenden Zeichen, und, demzufolge, nur in der Literatur selbst.

Mit dieser Rückbiegung der Landung auf die Sprache selbst wäre unser ‚plötzlicher Spaziergang‘ durch das Zusammenspiel von Landung und Semiose wieder an seinem Ausgangs- und mithin Zielpunkt angelangt – wäre da nicht noch das unvollendete und emergente Projekt des Latour’schen *Manifests*. Wie bereits für Kafkas in der frühen Phase der ‚Diaspora‘ Diaspora angesiedeltes poetologisches Projekt einer Literatur als nicht auf zahlen-, sondern auf zeichenbasierter Kumulation von Fällen basierenden ‚Kulturversicherung‘ (Wagner 2010: 257) hat die von Latour für die Periode der Post-Diaspora, der durch den Klimawandel bewirkten globalen Migration angestrebte Landung im Terrestrischen ihren Ausgangspunkt zunächst in der Verwerfung aller im Narrativ der Moderne angebotenen Landungsoptionen. An die Stelle des vergeblichen Manövrierens zwischen den Attraktoren des Globalen, des Lokalen und des Extraterrestrischen (Mond, Mars usw.) tritt bei Latour die Suche nach einem Landeplatz in der für alle Lebewesen bewohnbaren ‚Kritischen Zone‘ unseres Planeten, nach „so etwas wie einer Karte der Positionen [...], die uns durch diese neue Landschaft aufgezwungen werden“ (Latour 2018: 10). Eine solche Karte wird nun keineswegs durch die Landschaft selbst diktiert; auch in Latours akteur-netz-

werktheoretisch reformuliertem Materialismus, auch in seiner Welt aus Quasi-Objekten und ihrer Gegenstand-Diskurs-Natur-Gesellschaft (Latour 1991: 144) spielt die Produktion von Zeichen, spielt Repräsentation eine unabdingbare Rolle. Freilich werden im terrestrischen Paradigma der Erzeugung, das nach Latour das modernistische Paradigma der Produktion abzulösen hat, nun auch andere Organismen in den Diskurs über die Landung einbezogen:

Ein Lebensterrain für einen Erdverbundenen zu definieren heißt, *aufzulisten*, was er für sein Überleben benötigt und was er folglich bereit ist, zu verteidigen, wenn es sein muss mit dem eigenen Leben. Das gilt für einen Wolf wie für eine Bakterie, für ein Unternehmen wie für einen Wald, für eine Gottheit wie für eine Familie (Latour 2018: 110; kursiv B.W.).

Eine solche Liste, vorgelegt von einem nichtmenschlichen Akteur, liefert uns etwa Kafkas späte Erzählung *Der Bau*. Hier berichtet ein maulwurfartiges Tier von seiner erfolgreichen Landung – „Ich habe den Bau eingerichtet und er scheint wohl gelungen“ (KKANII: 576) –, von den zahlreichen Vorzügen seiner Behausung und von seiner Bereitschaft, diese mit seinem Blut gegen imaginierte Eindringlinge aller Art – „arme Wanderer ohne Haus“ (KKANII: 580) – zu verteidigen. Demgegenüber zielt die von Latour vorgestellte Liste für eine Landung im Terrestrischen, für eine neue „Bindung“ der heimatlos gewordenen Modernen an den „Boden“ (Latour 2018: 107) auf genau zwei Änderungen: Erstens wird es eine Landung und Landnahme sein, die ohne den Bezug auf „nationale, regionale, ethnische, identitäre Grenzen“ (Latour 2018: 108) auszukommen hat – Einteilungen, die ja gerade das moderne Stummschalten der nichtmenschlichen Akteure voraussetzen. Und zweitens wäre die Stimme der nichtmenschlichen Akteure zu befreien aus der Welt der „altertümlichen Mythen, Fabeln und Märchen“ (Latour 2004: 62). An die Stelle der fiktional humanisierten Natur tritt in Latours „Parlament der Dinge“ (Latour 1991: 142) eine Reihe von „Mediatoren“ (wissenschaftliche Kontroversen, Laborapparate und Messverfahren), die den disziplinär definierten Welten „die Fähigkeit verleihen, zu schreiben oder sprechen“ (Latour 2004: 66). Hier ist nun nicht der Ort, um die theoretischen und politischen Implikationen einer Semiotik zu behandeln, die geeignet wäre, solche postdiasporischen und terrestrischen Landelisten in den (Be)griff zu bekommen. In jedem Falle aber mag das winzige und willkürliche Archiv der in diesem Heft folgenden Landungsberichte aus den Tagen der Diaspora andeuten, dass auch hier die Einsicht gilt, die Latours Gastlandbewohner gegenüber den ankommenden Fliehenden der Postdiaspora gewinnen: „Wie habt ihr es angestellt, Widerstand zu leisten und zu überleben? Das wäre doch gut, wenn auch wir das von euch lernen könnten“ (Latour 2018: 16).

Anmerkung

- 1 Anders als im Paratext erscheinen alphabetisierte chinesische Namen im Fließtext dieser Ausgabe grundsätzlich in der im Chinesischen einzig üblichen Form, also ‚Nachname – Vorname‘.

Literatur

- Kafka-Zitate nach Franz Kafka, Kritische Ausgabe der Schriften, Tagebücher, Briefe, ed. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1982ff., mit folgenden Siglen für die herangezogenen Einzelbände: KKANII = Nachgelassene Schriften und Fragmente II, ed. Jost Schillemeit (1992); KKANI = Nachgelassene Schriften und Fragmente I, ed. Malcolm Pasley (1993).
- Brodersen, Kai (ed.) (2009). *I have a dream: große Reden von Perikles bis Barack Obama*. Darmstadt: Primus.
- Brubaker, Rogers (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28:1, 1–19.
- Latour, Bruno (1991). *We Have Never been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004). *The Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2018). *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.
- Rogers, Katie und Nicholas Fandos (2019). Trump Tells Congresswomen to ‚Go Back‘ to the Countries They Came From. *The New York Times*, July 14, 2019.
- Theisoohn, Philipp (2005). *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne*. Stuttgart: Metzler.
- Wagner, Benno (2010). Beim Bau der chinesischen Mauer. In: *Kafka Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Ed. Manfred Engel und Bernd Auerochs. Stuttgart: Metzler, 250–259.
- Wittenstein, Barry (2019). *A Place to Land. Martin Luther King and the Speech That Inspired a Nation*. New York: Holiday House.

Prof. Dr. Benno Wagner
 Institute of German Culture, Zhejiang University
 Dong 6-203, Zijingang Campus
 866 Yuhangtang Road
 310058 Hangzhou
 People's Republic of China
 E-Mail: bennowagner@zju.edu.cn

Literarische Erinnerung als Medium zur Neuinterpretation und kritischen Aneignung des kulturellen Erbes – Zhou Zhongzhengs autobiographischer Roman *Kleine Sampan*

Yalin Feng, Sichuan International Studies University

Summary. Mobility, praised as a normative principle of modern man in Goethe's classic novel *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, has meanwhile become a general phenomenon in our age of globalization. However, those who, for whatever reason, migrate abroad, always bring with them a piece of their cultural heritage. This study of Zhou Zheng's novel *Kleine Sampan* aims to highlight the role of literary memory in bringing cultural heritage to life. The author remembers her childhood and youth by means of literature, she expresses in words her longing for her home country with its rich tradition of customs and conventions, but also her love for her mother tongue. In this way, she turns loss into gain, into an opportunity to participate in the culture of her home country.

Zusammenfassung. Wenn in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* die Mobilität noch als eines der wichtigsten Lebensprinzipien der modernen Menschen gepriesen wird, so ist sie heute, im Prozess der Globalisierung, bereits ein allgemeines Phänomen geworden. Diejenigen, die aus welchem Grund auch immer, auswandern, bringen jedoch immer ein Stück des kulturellen Erbes aus ihrem Heimatland mit. Die Analyse des Romans *Kleine Sampan* versucht zu zeigen, welche Bedeutung die literarische Erinnerung zur Verlebendigung des kulturellen Erbes spielt: Indem sich die Autorin an ihr Leben in der Kindheit und Jugendzeit literarisch erinnert, indem sie ihr Heimweh, ihre Sehnsucht nach dem Heimatland mit seinen traditionsreichen Sitten und Gebräuchen, aber auch ihre Liebe zu der Muttersprache versprachlicht, macht sie den Verlust zum Gewinn und vor allem zu einer Möglichkeit, an dem kulturellen Gedächtnis der Kultur des Heimatlandes teilzuhaben.

1. Einleitung

Im soziologischen Sinn wird heute unter Diaspora „die geographische Zerstreuung von ethnischen oder ethnonationalen Gruppen verstanden, die von ihren Zugehörigkeitsgruppen getrennt leben (müssen), als Minderheit in einer andersartigen Residenzgesellschaft, eine wie immer geartete Aufnahme gefunden haben und unter den Bedingungen zweier Zugehörigkeiten gravierenden Problemen der Interessenklärung und Identitätsfindung ausgesetzt sind“ (Krings 2003: 137). Wenn es in der Forschung heißt, dass neben der jüdischen, armenischen, indischen und griechischen Gemeinschaft auch die chinesische zu den traditionellen Diaspora-Gemeinschaften zählt (Dabag und Platt 1993: 137), dann gilt dies wohl eher für den nord-amerikanischen Raum, für Europa aber nur für einige Chinatowns etwa in London oder Amsterdam. In Deutschland kann man zumindest vor den 1990er Jahren kaum von einer chinesischen Diaspora-Gemeinschaft sprechen. Gerade deshalb sind jedoch zwei Wanderungswellen der jungen chinesischen Studierenden im 20. Jahrhundert in Richtung Westeuropas beachtenswert. Während die zweite Welle des Auslandstudiums mit der Öffnungspolitik Chinas in den 1980er Jahren in Gang kam und bis in die Gegenwart andauert und sogar noch immer weiter anschwillt, handelt es sich bei der ersten um die sogenannte „Bewegung des durch eigene Arbeit finanzierten Auslandsstudiums“ (勤工俭学运动) in den 1920er bis 1930er Jahren. Von den bekannten chinesischen Bildungspolitikern und Erziehungswissenschaftlern Cai Yuanpei (蔡元培), Li Shizeng (李世增) sowie Wu Yuzhang (吴玉章) angeleitet und vorangetrieben, sind allein zwischen März 1919 und Dezember 1920 mehr als 1700 Jugendliche nach Frankreich gereist, um dort zu studieren (Jiang und Xu 2007: 69). Zu ihnen gehörten auch die späteren Staatspolitiker der Volksrepublik China Zhou Enlai (周恩来) und Deng Xiaoping (邓小平). In diesem Kontext ist der autobiographische Roman *Kleine Sampan* zu betrachten, den die vorliegende Arbeit zum Untersuchungsgegenstand nimmt. Denn die Autorin Zhou Zhongzheng¹ war eben eine dieser Auslandsstudierenden, die im Jahre 1926 nach Paris zum Studium reiste. Nach ihrer Promotion im Fach der Staatswissenschaft kehrte sie 1936 für eine kurze Weile nach China zurück, um jedoch kurz danach wieder nach Europa auszuwandern, diesmal endgültig. Denn erst in den 1980er Jahren konnte sie wieder nach China zurückkommen, um ihre Heimatstadt Tianjin zu besuchen. Dazwischen lagen mehr als 40 Jahre. Denn im Jahre 1940, als Nazideutschland Amsterdam besetzte, wo sie als Chinesisch-Lehrerin tätig war, floh Zhou mit ihrem zweiten Mann, einem deutschen Sinologen, nach Berlin. Sie überlebte die Kriegszeit, indem sie fünf Jahre in einem Keller verbrachte. Der Roman *Kleine Sampan*² entstand in den 1950er Jahren, also in einer durch den Kalten Krieg geprägten Zeit, in der die Heimkehr für sie nur ein Traum sein konnte. Als der Roman 1957 erschien, erzielte er sogleich einen auch für die Autorin unerwartet großen Erfolg. Als Bestseller erlebte der Roman innerhalb von wenigen Jahren fünf Auflagen und wurde nacheinander ins Eng-

lische, Französische, Italienische und Niederländische übersetzt. In China erschien der Roman, von Zheng Kaiqi und Yu Fan ins Chinesische übertragen, jedoch erst im Jahre 1986 während des Übersetzungsbooms im Zuge der damaligen Öffnungspolitik.

In der Forschung findet der Roman bisher kaum Beachtung, weder in China noch in Deutschland, auch wenn Wolfgang Kubin ihn in seiner *Geschichte der modernen chinesischen Literatur* als „auch heute lesenswert“ (Kubin 2008: 236) einschätzt. Einer der Gründe liegt sicherlich in seinem Grenzcharakter. Man zählt ihn weder eindeutig zur chinesischen noch zur deutschen Literatur, was aber auch ein wesentliches Merkmal überhaupt für die Lebenssituation der Auslandschinesen und wohl auch aller in Diaspora lebenden Migranten ist: Obwohl sie in der heutigen Welt nicht an Zahl mangeln, findet man sie sowohl im Heimatland als auch im Gastland immer nur in der Peripherie.³ Zudem zählte der Roman in Deutschland, gerade wegen seiner sehr persönlichen Erzählweise und exotischen Darstellungsform, wohl eher zur Unterhaltungsliteratur, während das Thema der Frauenemanzipation für das chinesische Lesepublikum, dem er erst in den 1980er Jahren durch Übersetzung zugänglich wurde, zu diesem Zeitpunkt nicht mehr neu war, so dass das Buch vielleicht als wenig innovativ erschien. Dennoch verdient der Roman meines Erachtens eine genauere Betrachtung, nicht zuletzt aus der Perspektive der Diaspora, zumal er in gewissem Sinne für die chinesischen Auswanderer nach Deutschland den Anfang einer Auseinandersetzung mit der eigenen und fremden Kultur in literarischer Form markiert.

Im Folgenden möchte ich anhand der Gedächtnistheorie diesen in der Situation der Zerstreuung entstandenen autobiographischen Roman untersuchen, um das spannungsvolle Wechselverhältnis zwischen dem individuellen und kulturellen Gedächtnis, das sich in diesem Roman auf eine charakteristische Weise manifestiert, aufzudecken und herauszufinden, welche Bedeutung die literarische Erinnerung für die Verlebendigung des kulturellen Erbes hat.

2. Ringen um die persönliche Befreiung im Kontext der 4. Mai-Bewegung

Zhou Zhongzheng, die Autorin der autobiographischen Romane *Kleine Sampan* und *Zehn Jahre des Glücks*, wurde im Jahre 1908 geboren. Sie stammte aus einer wohlhabenden und angesehenen Beamtenfamilie. Ihr Großvater Zhou Fu (周馥) war ein hoher Mandarin und Gouverneur⁴ von Guangdong und Guangxi in der Qing-Dynastie und galt zu seiner Zeit als eine sehr einflussreiche Persönlichkeit. Seine fünf Söhne waren ebenfalls erfolgreich, sei es als Unternehmer, Gelehrter, Dichter, Mediziner oder als Sammler. Der Vater von Zhou Zhongzheng war der jüngste Sohn seiner Generation und brachte es mit 20 Jahren schon zu einer hohen Position als Unternehmer und Abgeordneter der Volkskammer der Republik. Zhou

Zhongzhengs Mutter stammte ebenfalls aus einer reichen Familie mit einer langen Tradition, von der sie durch und durch geprägt war. Sie war gekennzeichnet durch ihre Intelligenz und Begabung in der Dichtungskunst und der Malerei, aber auch durch ihre umsichtige Zurückhaltung und Ruhe. Zhou Zhongzheng, die von ihrem Vater eigentlich den Namen Zhou Lianquan erhielt, war die zweite Tochter ihrer streng konfuzianisch gesinnten Eltern, sie hatte außer der älteren Schwester, mit der sie wie Zwillinge zusammen erzogen wurde, noch zwei ältere und drei jüngere Brüder, von denen aber nur drei das Erwachsenenalter erreichten und schließlich nur der ältere Bruder He (Ho) die schwierige Zeit der 1930er Jahre überlebte. Aber auch er bedeutet für die Familie keine Hoffnung mehr: Er „ist Buddhist geworden, meine Schwester ist arm verheiratet, und ich lebe im Ausland“ (Chow 1958: 314).

In dem Roman *Kleine Sampan* geht es um die Erinnerung der Ich-Erzählerin an ihre Kindheit und Jugend, wie sie als Tochter eben in dieser reichen, traditionellen Großfamilie heranwächst, von den Eltern zwar geliebt, jedoch als minderwertig angesehen wird. Denn nach ihren Ansichten gehört ein Mädchen schließlich zu einer anderen Familie, weil es, sobald es erwachsen ist, mit dem Verheirateten wie „weggeschüttetes Wasser“ (Chow 1960: 93) weggegeben wird.

Der Roman verfährt erzähltechnisch eher konservativ. Die Erinnerung ist chronologisch strukturiert, angefangen mit der Geburt der Ich-Erzählerin bis zu dem Moment, als sie mit 18 Jahren als junge Studentin mit drei anderen Kameraden nach Europa fährt, um dort zu studieren. Dass sie in die Schule und dann später auf die Universität gehen darf, ist für die damalige Zeit jedoch keineswegs selbstverständlich. Im Roman wird ausführlich berichtet, wie sie, die Trauerfeier für ihren Großvater in der Familie als günstigen Moment ausnutzend, mit Hilfe von mehreren demokratisch gesinnten Intellektuellen und Studenten von Tianjin nach Beijing flieht und sich dort versteckt, um öffentlich über die Zeitung *Die neue Volksmeinung* mit ihren Eltern zu verhandeln. Erst nachdem diese ihre Bedingungen, ebenfalls öffentlich, akzeptiert haben, kehrt sie nach Hause zu den Eltern zurück. Auf diese Weise gelang es Zhou Zhongzheng, ihre konservativen Eltern zu einem öffentlichen Einverständnis zu zwingen, sie und ihre ältere Schwester Xing (Hsing) zur Schule zu schicken.

Dieser Vorfall, der im Jahre 1921 in der Öffentlichkeit sensationell als „Ereignis Zhou Zhongzheng“ bekannt wurde (Tang 1994: 44ff.), stellte in der Zeit des 4. Mai allerdings keinen Einzelfall dar. Man sprach damals sogar von einer „Welle der Flucht aus der Familie“ (Tang 1994: 45), die durch die Aufführung des Emanzipationsdramas *Ein Puppenheim* des progressiven Dramatikers und Dichters Henrik Ibsen aus Norwegen ausgelöst worden sei. Auch wenn eine direkte Verbindung zwischen der Flucht der Ich-Erzählerin aus der Familie und dem Einfluss von Ibsens *Ein Puppenheim* nicht nachweisbar ist, steht ihre Handlung eindeutig im Zusammenhang mit dem Zeitgeist der sogenannten „Neuen Kulturbewegung“⁵ (Li 2013: 114f.). Im Roman *Kleine Sampan* berichtet die Ich-Erzählerin, dass sie nicht

allein auf die Straße gehen durfte und von der Außenwelt isoliert wurde; daher bezog sie heimlich eine Zeitung, nämlich die bereits genannte *Neue Volksmeinung*, um sich selbst damit gewissermaßen eine neue Welt zu erschließen: „Ich schwelgte jeden Tag in den Ansichten dieser Zeitung, und von Zeit zu Zeit schickte ich dorthin Artikel, vor allem über die Frauenfrage, auch Novellen und moderne Gedichte, die ich schrieb“ (Chow 1958: 155). Eben aus dieser Zeitung erfuhr sie von „zwei Ereignissen“ (Chow 1958: 159), wie zwei Mädchen ihre Familie verlassen haben, um im Ausland zu studieren. Beide bekommen, unterstützt von der „Gesellschaft der Patrioten“ (Chow 1958: 161), die Gelegenheit, als Studentinnen nach Frankreich zu fahren. Die Ich-Erzählerin fragt sich: „Warum sollte ich nicht die dritte sein?“ (Chow 1958: 161).

Auf diese Weise verbindet sich die individuelle Erinnerung im Roman mit dem kollektiven Gedächtnis, zumal die Autorin sich selbst als „Kind der Bewegung des 4. Mai“ (Zhou 1986: 273) versteht, wie sie im Nachwort der chinesischen Übersetzung des Romans berichtet. Indem sie sich vor allem die persönliche Freiheit und die Emanzipation der Frauen auf ihre Fahne schrieb, kämpfte die Bewegung des 4. Mai mit ihrer revolutionären Idee nicht nur gegen die imperialistischen Mächte, sondern auch gegen das ‚Menschen fressende‘ (Lu Xun) feudale System. Obwohl sie von Studenten und jungen Intellektuellen entfesselt wurde und in dem Sinne eine Jugendbewegung war, ging ihr Einfluss weit über ihre Zeit hinaus und veränderte Chinas gesellschaftliche Mentalität und Struktur so dauerhaft wie keine andere Massenbewegung im 20. Jahrhundert.

Wenn die soziale Arbeit, unterdrückte Klassen, vor allem aber die Mobilisierung der Frauen zu jenem Aufstand, an dem die Ich-Erzählerin während ihrer Studienzeit an der Nankai-Universität in Tianjin teilnahm, in diesen historischen Rahmen einzubetten sind, so ist jedoch zu bemerken, dass für jemanden wie die Ich-Erzählerin der erste Schritt zur persönlichen Befreiung oft, wie oben schon erwähnt, das Verlassen der Familie darstellte. Was Zhou in ihrem Roman schildert, ist in der Tat typisch für die Zeit unmittelbar nach der Bewegung des 4. Mai, in der die alte, konfuzianisch geprägte hierarchische Familienordnung zwar bereits erschüttert worden, jedoch immer noch stabil genug war, um die Menschen und vor allem die jungen Menschen zu fesseln. Die alte Ordnung zeichnete sich in der Familie vor allem durch die absolute Autorität des Familienoberhauptes aus. Die Ich-Erzählerin beschreibt z.B. im Roman ausführlich die Szene, wie der Großvater die Familie seines jüngsten Sohnes besucht: „Wenn er sein Haus verließ, wurde uns sein Besuch telefonisch im Voraus angekündigt. Da wir unweit von ihm wohnten, kam er oft zu Fuß, stets von einem oder zwei Dienern begleitet. Bevor er unser Haus betrat, hatten wir uns schon mit den Eltern im Garten versammelt, um ihn zu empfangen“ (Chow 1958: 55). Den Eltern gegenüber müssen die Kinder höchste Pietät entgegenbringen. Es ist bei Zhous Eltern z.B. ein festgeschriebenes Ritual, dass die Kinder morgens und nach dem Essen im Zimmer der Eltern zu erscheinen haben, um sie zu begrüßen und belehrende Worte der Eltern anzuhören. Von der Seite

der Eltern erfahren die Kinder jedoch wenig Wärme und Zuneigung, denn das seltene Zusammensein dient den Eltern eigentlich nur dazu, „sich zu vergewissern, daß wir nicht krank waren“ (Chow 1958: 69). Da jedes Kind seine eigene Kinderfrau und Zofe hatte, herrschte zwischen den Kindern und den Eltern ein derart distanzierendes Verhältnis, dass sie einander oft nichts zu sagen hatten. Zhous Mutter, eine sensible Frau, hatte selbst viel unter der streng hierarchischen Ordnung zu leiden. Sie schwieg und „war immer traurig“ (Chow 1958: 15). Sie war jedoch gerade diejenige, die sich bemühte, die verinnerlichteten Regeln und Gebote den Töchtern aufzuerlegen: Man darf als Mädchen nicht zu viel reden, zu laut lachen und zu schnell gehen. Wenn die Geschwister etwas tun wollten, das nicht den alten Regeln entsprach, das also nicht war „wie es sich geziemt“ (Chow 1958: 9), wurde es ausnahmslos von der Mutter untersagt. Alles bestimmen die Eltern. Als die Eltern nach einer passenden Frau für den Bruder He (Ho) suchten, durfte dieser „natürlich weder von der geplanten Heirat noch von seiner Braut etwas wissen“ (Chow 1958: 118). Die Mutter schaute sich an seiner Stelle die zukünftige Schwiegertochter an, während der Vater „immer wieder die Horoskope der beiden jungen Leute“ (Chow 1958: 121) überprüfte, um festzustellen, ob sie zueinander passten. Im Vergleich zu einem Mann hat ein Mädchen in der Sache der Heirat noch weniger zu sagen. Denn: „Ein Mann ist ein Mann, er heiratet das junge Mädchen, er wird seiner Frau alles geben, er wird der Himmel für seine Frau – was braucht das junge Mädchen über ihn zu wissen? Der Ehemann ist der Himmel“ (Chow 1958: 118). Kein Wunder, dass die Mutter sich selbst als Frau nicht liebte, „denn sie empfand es als Schande, ein Mädchen zu sein, und betrachtete das Leben einer Frau als Leid“ (Chow 1958: 27). Es überrascht also kaum, wenn man in diesem Familienverhältnis statt Liebe und Nähe der Eltern nur gegenseitige Enttäuschungen empfand, die die einen nicht wollten und von denen die anderen nichts wussten. Während die Mutter ihre Pflichten als Mutter nur darin sah, den Kindern angemessene Verhaltensweisen beizubringen, fand der Vater immer einen Grund, diese zu tadeln: „Ho sei nicht gründlich genug, Hsing nicht intelligent genug; ich nicht fleißig genug, die zwei jüngeren Brüder befaßten sich überhaupt nicht ernsthaft mit dem Studium“ (Chow 1958: 115). Der Konflikt zwischen den Eltern und Kindern und somit auch zwischen Alt und Neu gipfelt in dem Moment, als Zhou heimlich Artikel für die fortschrittliche Zeitung *Die neue Volksmeinung* schreibt, während sie zu Hause noch das brave Kind spielt, das nur stillsteht und zuhört, wenn der Vater ihm Vorwürfe macht.

Dass die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Familie, gerade auch in der Art und Weise des Erzählens, eine Bedeutung für die kollektive Erinnerung an die konfliktreiche gesellschaftliche Umwandlung in der Anfangsperiode des 20. Jahrhunderts in China hat, liegt auf der Hand. Kennzeichnend dafür ist, dass das Leid, das einem zugefügt wurde, eben nicht von bestimmten Personen wie zum Beispiel von Zhous Eltern, sondern von der patriarchalischen Gesellschaft kommt, und von den Regeln und Gesinnungen, die im Zivilisationsprozess als „Unbehagen in der Kultur“ im Sinne

von Freud (2003: 62) entstanden sind und die Lu Xun als „menschensfressend“ (Lu 2005: 447) bezeichnet hat.

3. Erinnerung in der Fremde als bildhafte und reflexive Vergegenwärtigung des kulturellen Erbes

Wie anfangs schon erwähnt, schrieb Zhou Zhongzheng ihren Roman *Kleine Sampan* in den 1950er Jahren. Die Erinnerung an die eigene Kindheit und Jugend, die sie in der Nachkriegszeit in Deutschland niederschrieb, bedeutet einen Rückblick auf etwas, was sowohl zeitlich als auch räumlich in der Ferne liegt und dadurch eine reflektierende Betrachtung ermöglicht. Die Autorin versteht sich dabei keineswegs als Siegerin im Kampf gegen die eigenen Eltern, die das Alte und Verkommene des traditionellen Chinas verkörpern. Zwar betrachtet sie sich als Pionierin in einer Übergangszeit, in der der Zusammenstoß zwischen Alt und Neu eine radikale Form angenommen hatte; wenn es einen Kampf gegeben haben sollte, dann hat sie ihn ihrer Meinung nach auf individueller Ebene jedoch verloren, wie sie im Vorwort *Zehn Jahre des Glücks* schrieb: „Es sind die Tränen und der Schrei einer chinesischen Frau, die einen Weg ging, der im Gegensatz zu dem ‚überlieferten Weg der chinesischen Frau‘ stand. Ich wollte mich zu einem neuen Leben durchkämpfen; doch ich erreichte das Ziel nicht. Ich wurde auf dem schwierigen, einsamen Pionierweg gefällt“ (Chow 1960: Vorwort). Nur von dieser pessimistischen Haltung ausgehend kann man wohl den oft zwiespältigen Ton der Erzählerin verstehen: einerseits der Stolz auf den eigenen ungewöhnlichen Lebensweg, der durch den tapferen Kampf gegen die alte gesellschaftliche Ordnung und für die individuelle Emanzipation gekennzeichnet ist, andererseits voller Heimweh und Sehnsucht nach ihren Nächsten, vor allem der Mutter, die sie aufs Innigste liebt und der sie auch den Roman widmet. Die Erinnerung ist so gesehen keineswegs nur ein Bericht über das Vergangene, sie ist untrennbar geprägt durch Gefühle und Einschätzungen. Auf abschätzige Urteile verzichtet die Autorin; selbst wenn sie das Paradoxe und Kaltblütige des durch Gebote und Verbote geprägten Erziehungsstils ihre Eltern entlarvt, tut sie es mit Gefühl und Humor, sogar fast mit einfühlendem Verständnis. Jan Assmann schreibt:

So abstrakt es beim Denken zugehen mag, so konkret verfährt die Erinnerung. Ideen müssen versinnlicht werden, bevor sie als Gegenstände ins Gedächtnis Einlaß finden können. Dabei kommt es zu einer unauflöselichen Verschmelzung von Begriff und Bild (Assmann 2005: 36f.).

Diese besondere Verflechtung zwischen Ideen und Erinnerung beobachtet man auch deutlich in Zhou Zhongzhengs autobiographischem Roman. Die besonders bildhafte Sprache basiert einerseits auf ihrer Fähigkeit, die muttersprachlichen Bilder ins Deutsche zu übertragen. So beschreibt sie

das Leid der Mutter, über den Satz „Mutter war traurig“ hinaus, wie folgt: „Auf ihrem Gesicht sah man gleichsam dunkle Wolken, ihre großen schwarzen Augen glänzten nicht mehr; es fehlte die Sonne. Die Sonne war für immer erloschen!“ (Chow 1958: 117). Um zu sagen, dass die Entwicklung der fünf Kinder dem Wunsch der Mutter nicht entspricht, wählt sie die Worte: „Mutters fünf Blüten an demselben Stiel hatten nicht alle geblüht, und keine wurde zu dem, was Mutter gewünscht hätte“ (Chow 1958: 113). Wenn es um den Tod geht, dann liest man: „Eines Menschen Leben erlischt wie der Docht einer Öllampe“ (Chow 1958: 99). Zu der Bildlichkeit der Erinnerung tragen auch die ins Deutsche übersetzten chinesischen Sprichwörter wie: „Vater hatte gesagt, daß ‚mein Herz wie ein Affe‘ und meine ‚Gedanken wie ein Pferd‘ wären“ (Chow 1958: 183). Oder „Ein Bonze wird erst nach tausend Jahren Buddha, eine Schwiegertochter erst nach tausend Jahren Schwiegermutter“ (Chow 1958: 126).

Alle diese bildhaften sprachlichen Ausdrücke mögen deutschen Lesern befremdlich vorkommen, zumal sie ausnahmslos wörtlich aus dem Chinesischen ins Deutsche übertragen sind. Teilweise geht es dabei um in der chinesischen Kultur fest verankerte Sprichwörter, teilweise um geflügelte Worte oder im Chinesischen gebräuchliche Symbole. Die sprachensible Autorin versteht aber sehr gut, diese für ihre Leser im Gastland unvertrauten Bilder verständlich zu machen und auf interessante Weise in die Erzählung einzubinden.

Beachtenswert ist außerdem, dass die Autorin in ihrem Roman, eingeleitet durch Sätze wie „Ich erinnere mich genau“ oder „Die Krähen riefen mir meine Kindheit vor die Augen“ (Chow 1958: 183), eine Reihe alter Sitten und Gebräuche, Feste und Rituale Chinas detailgetreu beschreibt. Dazu gehört beispielsweise das „Zhuazhou“-Ritual: Bei der Feier des ersten Geburtstages wird ein Tablett vor das Kind gestellt, worauf verschiedene Gegenstände liegen. Man lässt das Kind danach greifen und interpretiert daraus, welche Begabungen und Interessen das Kind hat und welchen Weg es später möglicherweise gehen wird. Im „Jiaohun“-Ritual werden brennende Weihrauchstäbchen in der Hand gehalten, während nach der Seele eines Kindes gerufen wird. Das Ritual wird ausgeführt, wenn das Kind andauernd schreit, so dass man befürchten muss, dass das Kind durch einen Schock seine Seele verloren haben könnte. Beim „Qiqiao“-Ritual opfern die Mädchen am Abend des siebten Tages des siebten Monats der Göttin des Webens, um sie um Geschicklichkeit in Handarbeiten zu bitten. Besonders beeindruckend sind die genauen Beschreibungen, die die Autorin von der Trauerfeier für ihren Großvater gibt, und mehr noch der Bericht über die Hochzeit ihres Bruders He (Ho) in dem Kapitel „Die Hochzeit ganz in Rot“.

Wie hier anhand eines Beispiels skizziert wurde, wird die individuelle Erinnerung gerade dadurch allmählich zur kollektiven Erinnerung, dass den Auslandschinesen, wie etwa der Autorin des Romans *Kleine Sampan*, in der Fremde beziehungsweise durch den Prozess der Migration das eigene Verhältnis zur Herkunftskultur noch bewusster wird. Sie leben im Aus-

land, ihre Erinnerung bleibt jedoch auf das Heimatland fixiert. Wohl nur in diesem Sinne kann man verstehen, warum die Autorin im Nachwort der chinesischen Ausgabe die Übersetzung ihres Romans aus dem Deutschen ins Chinesische mit dem Satz charakterisiert: „Blätter fallen wieder zu den Wurzeln des Baums zurück“ (Zhou 1986: 274). Dass die Erinnerung, vielleicht gerade weil sie in der literarischen Form geschieht, in erster Linie zur Selbstfindung dient, liegt auf der Hand. Dabei fungiert die Fremde in Bezug auf Fragen wie „wer bin ich“, „woher komme ich“ und „wie bin ich so geworden“ in erster Linie als Reflexionsfolie, wobei diese Reflexion jedoch paradoxerweise durch die Entfesselung von den kulturellen Geboten der Heimat erst ermöglicht wird. Was die Autorin des Romans *Kleine Sampan* betrifft, so hat sie ihre Identität als Chinesin offensichtlich nie in Frage gestellt. Dies wird besonders deutlich im letzten Kapitel, in dem die Ich-Erzählerin berichtet, dass sie endlich in Paris angekommen ist. Aber statt glücklich zu sein, empfindet sie den Schmerz der Entwurzelung: „Ich war jetzt im Ausland, hier im Zimmer. Ich hatte keine Sprache mehr. Ich hatte niemand mehr, dem ich mich anvertrauen könnte“ (Chow 1958: 308).

4. Fazit

Während in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* die Mobilität noch als eines der wichtigsten Lebensprinzipien der modernen Menschen gepriesen wird, so ist sie heute, im Prozess der Globalisierung, bereits nahezu eine Selbstverständlichkeit geworden. Diejenigen, die aus welchem Grund auch immer in ein anderes Land auswandern, bringen jedoch immer ein Stück kulturellen Erbes aus ihrem Heimatland mit. Dies gilt selbstverständlich auch für die nach Deutschland migrierten Chinesinnen und Chinesen. Wie die Analyse des Romans *Kleine Sampan* verdeutlicht hat, impliziert die literarische Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe des Heimatlandes jedoch immer etwas Zwiespältiges. Bedeutet die selbst gewählte Flucht in die Fremde einerseits eine persönliche Befreiung für die Protagonistin, so beschäftigt und identifiziert sie sich andererseits jedoch weiter mit der Kultur des Heimatlandes.

Dabei stellt die literarische Erinnerung mit ihren symbolischen und assoziativen Eigenschaften ein geeignetes Medium dar, „eine dynamische Bindung“ (Dabag und Platt 1993: 126) an das Herkunftsland herzustellen. Genau das beobachtet man bei der Autorin des Romans *Kleine Sampan*: Sie schüttelt die Fessel der feudalen Ordnung der Elternfamilie ab, indem sie für sich die Möglichkeit erkämpft, nach Europa zum Studium zu fahren, bleibt jedoch mit dem Heimatland und dessen Kultur ganz bewusst in Verbindung. Indem sie ihr Leben literarisch vergegenwärtigt, vergewissert sie sich noch einmal ihrer individuellen und kulturellen Herkunft, ihrer Sehnsucht nach ihrem Land mit seinen traditionsreichen Sitten und Gebräuchen, aber auch ihrer Liebe zu der Muttersprache, die selbst in der Fremdsprache weiter lebt. Der Verlust wird somit zum Gewinn und zu einer Mög-

lichkeit, am kulturellen Gedächtnis der Kultur des Heimatlandes teilzuhaben.

Heidi Gidion hat sich mit der „Produktivkraft Erinnerung“ (Gidion 2006: 206) beschäftigt und betont dabei ausdrücklich „die gestaltschaffende Energie“ (Gidion 2006: 207) der rückwärtsgewandten Sehnsucht. Der Roman *Kleine Sampan* von Zhou Zhongzheng zeigt uns in einer exemplarischen Weise, dass die literarische Erinnerung bei aller Abgrenzung und kritischen Distanz in der Betrachtung gleichzeitig dennoch ein Versuch sein kann, das kulturelle und sprachliche Erbe in der Fremde zurückzugewinnen, indem es durch das Erzählen lebendig gehalten wird.

Anmerkungen

- 1 Die vorliegende Arbeit verwendet im Fließtext die heute gängige, offizielle Umschrift. Das betrifft auch den Namen der Autorin des Romans *Kleine Sampan*, also statt Chow Chung-cheng Zhou Zhongzheng. Auch die Namen, die im Roman auftauchen, werden in die heutige offizielle Umschrift umgewandelt. Um die Identität der Figuren im Roman nicht zu verletzen, wird die originale Schreibweise in Klammern angegeben.
- 2 Der Titel des Romans *Kleine Sampan* stammt von dem Spitznamen der Autorin. Da sie mit dem Familiennamen Zhou heißt, wurde sie an der Universität Nankai von den Studienfreunden als Kleine Zhou bezeichnet, während ihre ältere Schwester den Spitznamen Große Zhou bekam. Lautlich klingt Zhou genau wie Sampan.
- 3 Dem sei erläuternd hinzugefügt, dass in der seit dem späten 20. Jahrhundert boomenden Migrationsliteratur(forschung) Werke der chinesischen Migrationsdiaspora im deutschen Sprachraum ihrerseits nur eine marginale Rolle gespielt haben.
- 4 Im Roman gibt die Ich-Erzählerin ihren „ehrwürdigen“ Großvater als „Vizekönig“ an (Chow 1958: 57).
- 5 Darunter wird eine geistige, kulturelle und literarische Erneuerungsbewegung verstanden, die etwa zeitgleich zur 4. Mai-Bewegung 1919 und in den darauffolgenden Jahren stattfand. Sie wurde maßgeblich von bekannten Intellektuellen und Schriftstellern wie Hu Shi, Chen Duxiu, Lu Xun, Qian Xuantong, Li Dazhao und anderen getragen, richtete sich gegen den Traditionalismus und den Konfuzianismus und propagierte die Aufgabe des klassischen Chinesischen.

Literatur

- Assmann, Jan (2005). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 3. Auflage. München: C. H. Beck.
- Chow, Chung-cheng (1958). *Kleine Sampan*. 2. Auflage. Aarau: H.R. Sauerländer & Co.
- Chow, Chung-cheng (1960). *Zehn Jahre des Glücks*. Vierte Auflage. Aarau: H.R. Sauerländer & Co.

- Dabag, Mihran und Kristin Platt (1993). Diaspora und das Kollektive Gedächtnis. Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in der Diaspora. Eine vergleichende Studie über die armenische und jüdische Diaspora. In: Mihran Dabag und Kristin Platt (eds.). *Identität in der Fremde*. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 117–144.
- Freud, Sigmund (2003). *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Gidion, Heidi (2006). Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Produktivkraft Erinnerung. In: Christiane Neuen (eds.). *Sehnsucht und Erinnerung. Leit motive zu neuen Lebenswelten*. Düsseldorf: Walter.
- Huang, Min (2014). Die Bedeutung des autobiographischen Romans von Zhou Zhongzheng. *Journal of Fuyang Teachers College (Social Science)* 2, 74–77 (黄敏.周仲诤自传体小说《小舟》之价值.2014年第2期).
- Jiang, Kai und Tieying Xu (2007). Historical Evolution of Overseas Education since Modern China. *University Education Science* 6, 67–74 (蒋凯、徐铁英.近代以来中国留学教育的历史变迁.大学教育科学2007第6期).
- Kubin, Wolfgang (2008). *Geschichte der chinesischen Literatur im 20. Jahrhundert*. Übersetzt aus dem Deutschen ins Chinesische von Fan Jin u.a. Shanghai: East China Normal University Press (顾彬: 20世纪中国文学史, 范劲等译.上海: 华东师范大学出版社2008).
- Krings, Matthias (2003). Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 49, 137–156. URL: <https://www.jstor.org/stable/40315515>. Accessed: 11-12-2018.
- Li, Jingfang (2013). Der weibliche Selbstausdruck und der Zeitgeist – Zhou Zhongzheng als Beispiel. *Nankai Journal (Philosophy, Literature and social science)* Edition 6, 112–119. (李净昉: 女性的自我演说与时代记忆.南开学报(哲学与社会科学版)2013第6期, 112–119).
- Lu, Xun (2005). Tagebuch eines Verrückten. In: Lu Xun: *Gesamtwerke*, Bd. 1. Beijing: people's Literature Publishing House. (鲁迅.狂人日记.鲁迅全集第一卷.北京: 人民文学出版社2005).
- Tang, Shaojun (1994). Der deutsche Roman *Kleine Sampan* und „Ereignis Zhou Zhongzheng“ in Tianjin. *Geschichte im Unterricht* 2, 44–46 (唐少君: 德国小说《小舟》与天津“周仲诤事件”.历史教学1994第2期).
- Zhou, Zhongzheng (1986). *Kleine Sampan*. Aus dem Deutschen ins Chinesische übersetzt von Zheng Kaiqi und Yu Fan. Beijing: Wenlian Verlag. (周仲诤.小舟.郑开琪、于汎译.北京: 中国文联出版社1986).

Prof. Dr. Yalin Feng

Forschungszentrum für komparatistische Kulturstudien der Sichuan International Studies University

Shapingba Lieshimu Zhuangzhilu 33

400031 Chongqing, People's Republic of China

E-Mail: yalinfengm@163.com

Diaspora, Transnational Heritage, and Poetic Interorality: Negotiating Chinese Caribbean Identity in *Song of the Boatwoman* and *The Godmother and Other Stories**

Ping Su, Research Center for Indian Ocean Island Countries and School of Foreign Languages, South China University of Technology

Summary. This paper examines Chinese oral heritage and its contribution to Caribbean interorality in a diasporic context through a focus on individual lives in Meiling Jin's *Song of the Boatwoman* and Jan Lowe Shinebourne's *The Godmother and Other Stories*. Both Jin and Shinebourne illustrate that Chinese oral heritage, which is not fixed but subject to constant change, can be used in a transformative way to facilitate integration and create a sense of belonging for those participating in the Chinese diaspora in the Caribbean, which provides a new way to understand Chinese Caribbean identity. The linguistic, structural and thematic uses of Chinese oral storytelling and folk customs not only revise colonial history by retrieving the silenced stories of Chinese Caribbean people, but also integrate the Chinese as valid members of the Caribbean community by stressing their shared grounding in the plantation experience and post-independence struggles.

Zusammenfassung. Der Artikel behandelt die orale Tradition der chinesischen Diaspora und ihren Beitrag zur karibischen Interoralität, indem er individuelle Lebensgeschichten in Meiling Jins *Song of the Boatwoman* und Jan Lowe Shinebournes *The Godmother and Other Stories* in den Blick nimmt. Beide Romane veranschaulichen, dass die permanent im Wandel befindliche chinesische mündliche Überlieferung transformierend die Integration und das Zugehörigkeitsgefühl der chinesischen Diaspora in der Karibik unterstützt und so auch einen neuen Zugang zum Verständnis der chinesisch-karibischen Identität ermöglicht. Die sprachlichen, strukturellen und thematischen Verwendungsweisen der chinesischen oralen Erzählungen und Folklore ermöglichen nicht nur eine Revision der Kolonialgeschichte durch die Aufdeckung zuvor unterdrückter Geschichten der Chinesen in der Karibik, sondern sie integrieren darüber hinaus diese Chinesen und machen sie als vollwertige Mitglieder der karibischen Gemeinschaft sichtbar, indem sie als Gemeinsamkeiten die Plantagen-Erfahrung und die Mühen und Kämpfe nach Erreichen der Unabhängigkeit betonen.

1. Introduction

Oral heritage refers to the components of a culture that are transferred orally from one generation to another, such as legends, myths, folktales, historic accounts, poems, proverbs, riddles, songs, speeches, certain types of music, customs, ritual formulas, and dramatic performances. As an integral part of intangible cultural heritage, it is “constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity” (UNESCO 2003: 11). For diasporic groups, oral forms of heritage play a paradoxical role in their identity construction. On the one hand, oral heritage could be brought with diasporic groups and reshaped to preserve their ethnic identity, but on the other hand, it may cause problems for them because it could hinder their integration. Driven by the need for cultural and affective sustenance as they establish new lives in a foreign land, diasporic groups evince a tendency to retain cultural ties and practices as a way of maintaining their own heritage, which is often interpreted by the host society as a sign of arrogance and a rejection of integration, leading to misperceptions or even resentment among the mainstream population (Hoffman et al. 2014: 138). An editorial entitled “Occidental Chinese Wall”, for example, appeared in a Jamaican newspaper in 1952 to accuse the Chinese in Jamaica of living in isolated and self-contained communities that existed in a parasitical relationship with other Jamaicans (cf. Lind 1958: 162–163).

However, the Chinese Caribbean experience explored in Meiling Jin’s *Song of the Boatwoman* (1996) and Jan Lowe Shinebourne’s *The Godmother and Other Stories* (2004) demonstrates that ethnic identity and integration within the host community are not necessarily mutually exclusive concepts. In these two collections of short stories, varied forms of Chinese oral tradition are reimagined and recreated not only to preserve the ethnic identity of Chinese Caribbean people but more importantly to facilitate their incorporation into the Caribbean community. Their presence illustrates that Chinese oral heritage has been transmitted and has become part of the creolised process of interoral communication in Caribbean culture, and it is possible for Chinese Caribbean people to maintain their ethnic identity and cultural heritage while still integrating into the host society and claiming their Caribbean identity. In other words, the hybrid identity of Chinese Caribbean people is constructed by maintaining the Chinese heritage and adapting it to make sense of life in the Caribbean to promote at least partial integration. Chinese people did not arrive in the Caribbean empty-handed. They brought with them traditions, experiences and various types of knowledge, which formed the core of their intangible heritage. The second and later generations inherited this ethnic cultural heritage but transformed these immaterial manifestations of culture in accordance with their environment, giving them new contexts and meanings to cement their stay in the Caribbean so that they could grow their local roots while preserving a distinct

identity. This paper, reading the stories in the above two books as examples of poetic interorality, that is of a writerly procedure to generate an interorality based literary text, maps the presence of Chinese diaspora orality in the Caribbean and its contribution to Caribbean interorality. Focusing specifically on two major types of oral heritage: oral storytelling and customs, the analysis shows how literature can function as an integral part of diaspora culture and how Chinese oral heritage can be used in a transformative way to facilitate integration and create a sense of belonging for those participating in the Chinese diaspora in the Caribbean. My main argument is that the two books whose signifying dynamics are informed by interorality offer a novel vision of the relationship between oral heritage and diasporic identity that can be brought to bear on the construction of both transnational heritage and identity as simultaneously deterritorialized and reterritorialized, thus leading to a revised conception of heritage in the diasporic context as hybrid, fluid and dynamic.

2. Interorality and poetic interorality

“Interorality” is a term coined by Hanétha Vété-Congolo in her discussion of Caribbean orality and its epistemological contribution to the formation of a Caribbean philosophy that concerns itself with humankind. According to Vété-Congolo (2016: 1), interorality, an inherent feature of the Caribbean speech and culture, “translates the complex phenomenological and epistemological process by which pre-existing oral texts are transmuted into new ones whose symbolic meaning and significance are intrinsically independent”. The Caribbean is distinguished by the presence of a strong and vibrant oral tradition which has helped to forge a shared sense of “Caribbeanness” among its people. The Caribbean oral tradition, being complex and hybrid, incorporates diverse elements from other folklore traditions (African, Indian, Chinese, European, Amerindian, etc.), a process of hybridization and creolisation that Vété-Congolo calls interorality, and transposition is “the foremost means of interoral text production” in the Caribbean (Vété-Congolo 2016: 4). To put it differently, interorality is the systematic transposition of oral texts composed in specific cultural and geographic zones into new and distinct ones. Caribbean interorality, having multiple sources at its root, is a reinvention of new codes, diction, expressions, and tales, and the interoral texts produced by borrowing from those sources, despite sharing some of their features, generate distinctive new meanings.

Apart from being a literary process whose mode is transposition, interorality is “a philosophical approach to meaning, aesthetic, ethics and speech production in the Caribbean” and “a revealing indicator of Caribbean axiology and ontology” (Vété-Congolo 2016: 1). Being essentially dialogical and dialectical, it expands the notion of philosophy by “embracing orality as a credible and pertinent tool for considering philosophical activities” (Vété-Congolo 2016: 12). Through interorality, the Caribbean experience and con-

sciousness are inscribed in a pattern that proposes borrowing, reduplication, and combination as modes for producing meaning and addressing issues of existence. Caribbean interorality presents a metaphysical polylogism, a different system of values and speech, and a new ethics and aesthetics that promote diversity and humanity. It is also “one of the starting points of the continuum of resistance to the politics of division and nothingness” (Vété-Congolo 2016: 37). Formed in a historical context of plantation racism and colonialism, Caribbean interorality subverts established orders and norms, challenges the regime of domination, and empowers the downtrodden party.

Based on Vété-Congolo’s interorality, I create the term “poetic interorality” to refer to a rich tradition in Caribbean literature that has imaginatively transcribed oral traditions of various origins into written form. A literary text is a semiotic system in which a wide range of interactions occur both within and between different systems of signification. One such system, the oral, plays a particularly significant part in the creation of meaning in Caribbean literature. The writers in the Caribbean have generally resorted to orality to produce written texts and woven diverse oral sources into their works, thus establishing interfacial-intertextual-interoral relationships between the spoken and the written word. The system of speech embodied in literary works in the Caribbean articulates a resistance to the European-imposed separation between orality and literacy, folklore and literature. As a rule, poetic interorality makes Caribbean literature which is based on speech and oral tradition a cultural space of interactions between different oral heritages, a location to challenge Eurocentrism and white supremacy, and a place to produce and participate in history.

The Chinese contribution to the Caribbean oral tradition, though rarely recognized in the academic field, is easy to identify, especially in music. In Cuba, the Chinese cornet (*suona* in Chinese), a traditional instrument used in Cantonese opera, was incorporated into conga music and assumed “the role of soloist improvising on fragments from popular melodies in the call-and-response structure of the singing” (Linares 2007: 114), making it a centerpiece of Cuban music today. Chinese musical forms such as lion dance songs and Cantonese opera have reached large audiences in Cuba. In Trinidad and Tobago, Chinese calypsonians including Chang Kai Chek, Patrick Jones, Edwin Ayoung, Anthony Chow Lin On, and Richard Chen blended Chinese folk songs into calypso music. In Jamaica, the Chinese community has been actively involved in music and theatre: Thomas Wong developed the first real dancehall sound system in the early 1950s; Byron Lee, the bandleader of the Dragonnaires, played a key role in making reggae music Jamaica’s national sound; Leslie Kong, an influential reggae producer, released Bob Marley’s first two recorded songs and kept recording many leading Jamaican artists including Jimmy Cliff, Desmond Dekker, and Stranger Cole throughout the 1960s; Karl Young founded Jamaica’s first all-reggae radio station, IRIE FM; Easton Lee, a well-known playwright and poet who integrated Chinese oral storytelling into Jamaican folklore, pro-

duced the radio programme *Children of the Dragon* on Chinese culture (16 years running) and played a leading role in Jamaican theatre as director of the Jamaican Folk Singers and manager of the National Chorale.

The effusion of Chinese oral heritage in Caribbean culture and life has not only facilitated the acceptance of the Chinese within local communities, but also added a significant dimension to the development of Caribbean interorality. However, critics, for a very long time, have neglected the influence of the Chinese in shaping some of the distinctive traits of Caribbean interorality, especially as represented in literature. This paper is concerned with the field of poetic interorality – how meaning is created in the short stories of Jin and Shinebourne through allusions and quotations to as well as borrowing and transposition of various forms of Chinese oral tradition. With an eye to the aspects originated from Chinese oral heritage, we could construct in these short stories an interoral text which runs within them, visible at certain symptomatic points that are highly flexible and fluid in voice. The most effective reading of the interoral text is the reading that hears it. As the textual other runs parallel to the written text of a work, the interoral text needs to be written by both the author and the reader, inviting the reader to decode its meaning by hearing it and exploring its interoral semiotic potential. The interweaving of Chinese orality in a framework of Caribbean interorality, as presented in these short stories, enables the narratives to appeal to a broad audience without diminishing the integrity and uniqueness of the life experience of the Chinese Caribbean characters.

3. Oral storytelling and memory

The Chinese tradition of oral storytelling, or what Maxine Hong Kingston prefers to call “talk-story”, has been practiced and developed in China for more than 5000 years, and it remains a popular form of entertainment for Chinese people today. As a major domain of oral heritage that can be further divided into categories such as myth, family story, folktale, and legend, oral storytelling is a special and effective medium for preserving both individual and collective memory and provides a distinct and specific reality that plays an essential role in defining the identity of social groups. It is especially important in the context of the Chinese diaspora in the Caribbean, as the limited literacy of early generations of Chinese Caribbean people made oral forms the primary vehicles of communication, enculturation and societal recognition. Both Jin and Shinebourne are third-generation Chinese immigrants who were born in Guyana in a turbulent period of political instability before the country’s independence. Their works revolve around similar themes of migration, belonging, history, heritage, self-discovery and especially Chinese Caribbean identity. In *Song of the Boatwoman* and *The Godmother and Other Stories*, both authors draw upon their Chinese oral heritage for the power and diversity of its narrative forms and storytelling techniques to explore the diasporic experience of Chinese Caribbean peo-

ple, which can be discussed from linguistic, structural and thematic perspectives.

In the short stories in both books, dialogue is often written in Guyanese dialect to achieve an authentic representation of the speech of the characters: “Vic, you see my ole shurt? Is whey me ole shurt stay? All I can fine is dis one” (Jin 1996: 12); “Nothing ‘bout Alexander. Say to come he’ three week time, she an’ daughte’. Say it nice, write nice letter” (Shinebourne 2004: 103). The dialect is transcribed with orthographic changes in the dialogue to render a pure, authentic and unmediated Caribbeanness. In addition to the use of dialect in rendering dialogue, the authors also integrate folk expressions into the narrative. In Jin’s “Victoria”, the story is narrated in modified dialect in the Chinese tradition of family stories, a tradition that can be traced back to the Yellow Emperor (2711–2598 BCE):

This story begin in Rose Hall, Berbice. A scream broke the night – cut it in two and wake up the neighbours to the fact that Victoria was in the world. What was a nice Chiney girl doing with a name like Victoria? It was still the days of the Empire, that is why. They call she Victoria, in honour of that fat English Queen that once ruled the waves. Victoria Wong-a-tim, born 1909.

[...]

When Victoria was 16, Alice got married to a Mister Chin. They moved away to Georgetown and opened a grocer shop, calling it Cho Chin. They took Victoria with them, putting her to work at the counter because she could handle people good good (Jin 1996: 7).

Here, grammatical mistakes are maintained deliberately to make the written language read/sound like a direct transcription of an oral telling of family stories. Although the dialect in the narration is modified to be closer to Standard English to make it accessible to people outside the Caribbean, the author has broadened the range of dialect in literature by incorporating the syntax, lexicon, and expressive techniques of oral storytelling into her narrative. In doing so, she not only conveys the oral and aural quality of Guyanese English speech but also maximizes the flexibility of folk creation and the potential of dialect for literary uses. The dialect narrative, imparting a sense of Caribbean authenticity, is combined with the Chinese oral tradition of family stories to create a Caribbean consciousness and to give a faithful representation of Chinese Caribbean life in literature.

Although not all the stories in the two books are written in dialect or folk speech, they are all affected by oral tradition and have a connection with voice. The words in them live beyond the page, full of rhythm, intonation, sound, image, metaphor, and lyrical drama, giving the narratives a dynamic and elastic quality of speech and music. One not only reads the works, but hears them. This orality of narrative voice is obvious in the opening scene of Shinebourne’s “Hopscotch”:

Each morning a bottle of milk appears at the front door, like a gift. The milkman comes and goes without a word, as silent as the draught pouring through the sliver of a gap under the front door. Milk and draught concentrate into one idea: hot sun, melting ice cream, Carmen, Dell, and everyone like bees swarming round the ice cream churn.

“My turn! My turn!”

“Salt the ice! Turn the churn!”

The ice is grating and breaking and crushing between the wooden tub and metal urn.

“Keep it freezing!”

Turning, taking turns, racing to be first to eat the cold ice cream with the fresh nutmeg and vanilla.

“Who turn the most?”

“Me, me, I turn the most!”

Cold was the luxury. Solid ice cream chewed and swallowed like food, drinks filled to the rim, ice-cold glasses to cool hot hands, ice chewed to chill and numb your teeth and tongue, to cool the sun (Shinebourne 2004: 53).

This excerpt has the resonance of oral tradition. It is filled with various types of rhyme, which might be influenced by Chinese *quyi* (story-telling/singing) and *xiqu* (traditional opera), two narrative genres containing large portions of rhymed verse developed from poetry into performance text. Rhymed verses are conspicuous in Chinese oral tradition because rhyming is made easy by the fact that the Chinese language has a huge number of syllables, each of which can be expressed by many written characters with different meanings, with still more characters sharing the same rhymes. Rhyming story-telling/singing long played a crucial role in Chinese popular culture, and the practice is still vibrant in many places in China today. As important forms of cultural heritage, *quyi* and *xiqu* are often enthusiastically maintained and promoted by overseas Chinese communities. Both Jin and Shinebourne use rhyming lines throughout their works, demonstrating the influence of these two Chinese oral storytelling genres. Another prominent feature of *quyi* and *xiqu* is the use of both the immediate repetition and intermittent repetition of words, phrases and sentences, which contributes to the oral quality of the above excerpt. For example, “churn”, “turn”, “ice”, “cool”, “ice cream”, “turn the most”, and “My turn!” are repeated many times. The rhymed and rhythmic language evokes the memory of a happy and carefree childhood in Guyana, revealing the narrator Sylvia’s longing for her Caribbean home despite her more than ten-year exile in England. Shinebourne uses rhyme and repetition to weave the sentences, which amplifies the texture of the story.

Chinese *xiqu* also influences the verbal architecture of “Hopscotch”, whose narrative is structured in dramatic form. The story, written mostly in dialogue, contains three acts arranged in a chronological order. Even the correspondence between Sylvia and her childhood friends is arranged like dialogue:

*Dear Sylvia,
That is cultural imperialism....*

*Dear Dell,
No, it is failure to appreciate the difference...*

*Dear Sylvia,
How can you say that. These people are publishers...*

*Dear Dell,
You exaggerate their importance... (Shinebourne 2004: 55; italics in the original).*

The dramatic structure, strengthening the voices of the characters, increases the conflicts and tensions between Sylvia and her friends Carmen and Dell as they grow apart because of their different political stances after Guyana obtained its independence.

Family stories, being significant part of the cultural heritage of Chinese diasporic groups, recount the historical events experienced by these people from a subjective and personal viewpoint. As the oral testimonies of history, family stories could be viewed as examples of “the genre of the subaltern giving witness to oppression, to a less oppressed other” (Spivak 1998: 7). “Victoria”, told in this storytelling tradition, offers an oral history of Chinese people’s migration, settlement and survival in colonial Caribbean landscapes:

Victoria grandfather, Ho A-yin, come over from China to work for Lainsi up at Kamuni creek. Lainsi pay the passage from China and, in return, they work for him in the charcoal pit. If any of the boys wanted to leave, Lainsi would kill them and throw them in the pit. All except Ho. He escape. He walk through the bush day and night, day and night, until he come to the Demerara. Then he tie a goobi round he head and jump in. Lot of Chiney men die like this trying to escape. Police used to see them and shoot. That is why you get the saying, a Chinee is a Chinee, just shoot any damn goobi. But not Ho. He defy Lainsi and the police, the bush and the Demerara. He arrive in Georgetown wet like a rat and with a hole in he behind from the gun shot. He went to work for Lee in the grocery shop and then moved down to New Amsterdam (Jin 1996: 7).

Victoria’s grandfather arrived in the Caribbean with the first wave of immigration from China. The earliest recorded attempt at introducing Chinese immigrants into the Caribbean region was in 1806, when 200 Chinese labourers were shipped to Trinidad (Look Lai 1998: 22). Between the 1840s and 1880s, close to 125,000 Chinese labourers were landed in Cuba, about 15,000 in British Guiana, and just under 3,000 in Trinidad and Jamaica (Hu-Dehart 2005: 82; Look Lai 2005: 54). These early Chinese immigrants, mainly from China’s southeastern Guangdong Province, were indentured labourers brought in to replace black slaves after the abolition of slavery. In addi-

tion to the economic reasons for their recruitment, Chinese labourers were introduced to serve “as a potential buffer class between the whites and the blacks” due to the fear created by the Haitian revolution (Look Lai 2005: 56). In the last twenty years of the nineteenth century, the Chinese in the region gradually evolved from agricultural labourers to small- and large-scale traders. With the arrival of the second wave of Chinese immigrants – primarily free, voluntary small traders or merchants – between the late nineteenth century and the 1940s, the retail trade in the Caribbean became largely monopolized by the Chinese. The second wave brought about 7,000 Chinese to Jamaica and Trinidad (Look Lai 2005: 54) and spread Chinese immigrants throughout the Caribbean (Hu-DeHart and López 2008: 15). The socioeconomic position of the Chinese was viewed by the black and Indian majorities as distanced from the common interests or experiences of other Caribbean people, making the Chinese victims of “frequent displays of racial resentment and ethnic stereotyping” (Shaw 1985: 77). However, the Chinese diasporic experience has never been given any place in official histories, and in Afro- and Indo-Caribbean literature, such as in the works of Alfred Mendes, Samuel Selvon, Sylvia Wynter, V. S. Naipaul, and Elizabeth Nunez, the Chinese are generally represented as outsiders in the stereotypical role of a linguistically deficient shopkeeper who seeks nothing but profits, exploits other Caribbean people and often bears the nickname “Mr Chin”.

As Lee-Loy (2010: 70) tells us, Caribbean nationalism and national identity have been grounded in a narrative of anticolonial oppression that has emerged from the history of slavery, which thus links Caribbean identity to a struggle against exploitation that began on the plantation, and the erasure of Chinese Caribbean people’s grounding in the plantation experience has played a critical role in presenting Chineseness as other to Caribbeanness in Caribbean literary works. Therefore, the family story in “Victoria” not only serves as a counter-narrative to resist historical amnesia and literary distortion but also functions as a strategy to authenticate the Caribbean aspect of Chinese diasporic people’s hybrid identity. Diasporic subjects, according to Ang (2011: 86), “are uprooted but cannot remain completely rootless” and “displaced but always face the task of replacing themselves”. Jin’s depiction of the brutality, oppression and extreme hardship suffered by early Chinese immigrants in indentureship reveals that Chinese Caribbean people do in fact have shared roots in the plantation experience and a shared colonial history with blacks and Indians, giving the Chinese a legitimate claim to Caribbeanness, especially during the period of heightened nationalist politics that both authors experienced in their youth as the region moved towards independence. This common colonial experience is also reflected in the name of the female protagonist, Victoria, which was given to the Chinese girl “in honour of that fat English Queen” (Jin 1996: 7). By restoring the Chinese to Caribbean colonial history and revising the distorted literary representation of them, Jin justifies the integral place of the Chinese in the Caribbean community.

The family story continues in another short story by Jin, “Short Fuse”, which could be read as a sequel to “Victoria”. The story focuses on Chinese diasporic people’s shared experience in the Caribbean’s post-independence life and participation in the large-scale post-World War II migration by telling the life story of Gladys, “a middle-aged Chinese woman” who migrated to England to escape the political turbulence and violence of Guyana in the 1960s: “Black against East Indian and we Chiney in between. Gawd. Things proper bad” (Jin 1996: 78, 84). The greater Chinese Caribbean community, in addition to incorporating class, regional and generational differences extending back to the nineteenth century, includes those who embarked on secondary migrations to other countries in the second half of the twentieth century. Although Caribbean migration and immigration to the “Mother Country” have been frequently represented in writings by authors such as Samuel Selvon, V. S. Naipaul, Caryl Phillips, and Andrea Levy, the stories of the large group of Chinese Caribbean immigrants to Britain remained virtually unknown until the 1980s, when Chinese Caribbean diasporic writers started to publish literary works revealing their experiences. In addition to Jin and Shinebourne, these writers include Willi Chen, Kerry Young, and Hannah Lowe, but their voices are still largely neglected by literary critics.

Gladys, in “Short Fuse”, has moved to England with her two sons; her husband Sidney has stayed in Guyana. Her five-year stay there is degrading and painful: she finds only low-paying jobs, works day and night without a weekend, moves frequently due to housing discrimination, and feels that “[i]n this country, even the dog more important than we” (Jin 1996: 84). Like black and Indian Caribbean immigrants, Chinese Caribbean people face racism, prejudice, and hostility in Britain: “She knew the look that said: no coloureds, no children, no animals, and bore each insult, each act of hostility, as a mark of her exile” (Jin 1996: 79). The space designated for all Caribbean people in Britain, whether black, Indian, or Chinese, is a coloured one or, more specifically, a black one. Chinese Caribbean people, treated as the black other, suffer similar social exclusion and inequality. Gladys feels a profound sense of fear and insecurity, which is embodied by her neighbour’s dog. A constant threat to her life, the dog “would growl or bark” at the sight of her and attacks her whenever the gate is open, representing the hostilities she endures from white English people: “She and the dog were enemies. It is possible that her neighbour, Mr. Phillips, was the real enemy” (Jin 1996: 77).

The secondary migration of Chinese from one diasporic location to another raises new questions about their identity. Its patterns inform choices concerning food, home and culture. The food Gladys desires is food associated with Guyana, such as mango and black pudding. Her Guyanese cuisine is infused with Chinese accents, which makes the landlady declare angrily that she “must stop cooking this sort of food or leave” (Jin 1996: 80). Thus, she waits until lunch time to make black pudding out of “the mixture of rice, blood and herbs” so that “the smell of garlic, blood and herbs will mingle with the smell of the other residents’ cooking” (Jin 1996: 82). Her

desire for mango and Guyanese black pudding indicates her intense urge to return home. Despite the bloodbath and violence described in her husband's letter, she still decides to "get herself and her sons home within the year, whatever the government, or the situation back there" (Jin 1996: 81). The home she dreams of returning to is Guyana rather than China. Gladys embodies the complex, multifaceted identities of Chinese Caribbean people in the British nation. Being simultaneously a Guyanese exile living in London and a participant in the Chinese diaspora, she has a blended cultural heritage and ambivalent identifications with many places around the world. The experience of remigration strengthens her fragmented and hybrid consciousness while increasing her feeling of Caribbeanness and sense of belonging to the Caribbean community.

Another form of Chinese oral storytelling used by the two authors is legends about encounters with ghosts, demons, animal spirits or supernatural beings, both good and evil, of which China has a long history. Based on this type of oral storytelling, a Chinese literary genre called strange tales (*zhiguai* in Chinese) was developed in the third century. Several of the short stories collected in *Song of the Boatwoman* are written in this tradition, establishing a link to Chinese heritage. In the title story, the Western Lake in H-refers to the West Lake of Hangzhou, a place famous for its many love legends, the most well-known being "The Legend of the White Snake", a romance story between a man and a snake-turned-lady. As a cultural icon of heterosexual love and romance, the lake is rewritten as a place of emotional attachment and commitment between women. The ghost boatwoman the narrator encounters on the lake, a model of female loyalty and bonding, is a "woman poet" who tells stories (Jin 1996: 43). "The Three-Breasted Woman" is a love story between a mortal woman and a three-breasted woman with supernatural power who can "live to perhaps six hundred years old" and is "trained to weave [memories] like a carpet and call them up when necessary" (Jin 1996: 56, 59). These two stories not only dismantle heterosexual normativity in Chinese strange tales but also highlight the crucial role of women as storytellers in the Chinese oral tradition. As Jin's poem *Grandmother Ho* suggests, women are keepers of oral tradition, memory and cultural heritage: "My granny was a chinawoman / [...] I wish I had paid attention then / To her memories / (for she had plenty of memories); / [...] I see her in my mother sometimes, / I see her now in me" (Jin 1985: 79).

"The Tall Shadow", a short story rich with metaphorical reverberations, recreates Chinese legends about mythic figures to explore the Caribbeanness of the post-independence Chinese Caribbean experience. Although Jin does not specify the ethnic background of the female protagonist Maralyn and only notes that she has a "mixed ancestry" (Jin 2007 [1996]: 22), it is indicated through the depictions of her facial features and aspirations that she has some Chinese blood: Maralyn wishes to migrate to New York, but when she dreams of her life there, she sees herself "sipping tea from a China cup and wearing a dress made of pure silk" (Jin 1996: 27). Maralyn's life experience reflects the dire social and economic conditions the Carib-

bean islands were still trapped in after independence. Her parents are not married because her father already has a wife. Her family is very poor, so she has to stand “all day in the market selling roti” but can only “clear fifteen dollars a day” (Jin 1996: 21, 23). She wants to “lift herself out of this grinding poverty, this small, stinking world and go abroad” (Jin 1996: 26). This is a feeling shared by many Caribbean people and resulted in their large-scale migration to the United Kingdom, the United States, and Canada after World War II. An old man with supernatural power sends his shadow to bring Maralyn to his house by hypnotizing her, and she is eventually trapped in a mirror by the old man, who “used to be the old judge at the court house” (Jin 1996: 29). The old man here represents the legacy of colonialism that has trapped the Caribbean in Western values, norms and structures that have maintained the privileged cultural construction of whiteness and prevented the national coherence of Caribbean countries. This story, which is a revised form of the Chinese oral strange tale, foregrounds the hybridity of Chinese Caribbean identity and heritage. It also justifies the legitimacy of Chinese Caribbean identity by showing Chinese immigrants’ shared experience of post-war Caribbean life and by connecting this experience with a Chinese legacy.

Both Jin and Shinebourne use the Chinese tradition of oral storytelling to engage with Chinese Caribbean people who are negated or misrepresented in textual records and to save many lesser-known historical elements from oblivion: the arrival and suffering of the Chinese as indentured labourers in the Caribbean in the nineteenth century, their general move out of indentureship and into the retail trade at the end of this century, their difficulties and insecure situation in the Caribbean after independence, and the secondary migration of many of them to other places. These short stories, tapping the aural potential of written words to enhance the aesthetic value and signifying capacity of the interoral texts within them, restore Chinese diasporic memory for the purpose of not only retrieving their shared roots in the colonial and postcolonial experience but also emphasizing the Caribbean aspect of their hybrid identity, demonstrating that Chinese cultural heritage is not contradictory to Caribbeanness and could facilitate rather than impede Chinese diasporic incorporation into the Caribbean community.

4. Folk customs across borders

Folk customs are transmitted orally from one generation to another and therefore can be viewed in a broad way as part of oral heritage. In the course of migration, diasporas come in contact with different ethnic groups. In such circumstances, they often maintain the distinctive customs of their homeland as part of their ethnic identity but may occasionally alter a few details of the original customs and adopt additional customs from other ethnic groups. The customs Chinese people brought to the Caribbean, while pro-

viding a link to their heritage, are constantly reshaped in a transformative way to adapt to the new environment. Rather than isolating them from the local society, these customs may have helped them blend into the Caribbean community. Chinese culinary customs, for instance, have influenced Caribbean cuisine. Traditional Chinese dishes such as chow mein (noodles cooked with shredded chicken in stock), *pow* (small pork dumplings), and pickled mixed vegetables are now enjoyed throughout the Caribbean (Houston 2005: 20–21).

In the short stories of Jin and Shinebourne, the Chinese shop is represented as a space for participants in the Chinese diaspora to retain and in many cases modify their Chinese customs and cultural practices. Because for most of the twentieth century the Chinese were perceived as dominating retail sales in the Caribbean, the Chinese shop has a conspicuous presence in Caribbean fictional landscapes. However, in both popular media and fictional works written by Afro- and Indo-Caribbean writers, the Chinese shop is frequently portrayed as a space of the alien and outsider. A newspaper article published in Jamaica in 1913, for instance, complained that native traders were being forced to sell out their shops to the Chinese and called upon authorities to take measures to “let Jamaicans feel that Jamaica is still their home, and strangers will not be allowed to elbow them out of what is theirs by right” (cf. Lind 1958: 156). In the mainstream fictional works that are part of this discourse, the Chinese shop is often depicted “as a site of exploitation against which members of the nation struggle” (Lee Loy 2007: 3). In contrast, in Jin’s and Shinebourne’s works, Chinese customs are used to transform the Chinese shop into a space of cross-cultural exchange and interdependency.

In “Victoria”, the female protagonist’s father Wong retains the Chinese practice of trusting goods, a long-standing custom in China due to the fact that the copper coins used in ancient China were too heavy to carry and silver ingot was too valuable to use as petty cash. Unlike the stereotypical depiction of Chinese shopkeepers as greedy money-grabbers, Wong is portrayed as a generous man who helps the black and Indian labourers by giving them credit: “sugar price in Europe had gone down and Big Manager had cut they pay by sixpence. There was one big grumbling on the estate, you had only fo stand in the shop to hear it. Wong responded by giving more credit and hoping that things would improve” (Jin 1996: 10). The traditional practice of trusting goods, common among Chinese shopkeepers at home and abroad, establishes the relation between the Chinese and local people as one of mutual trust and recognition. For the locals, the Chinese shop is a place of security and warmth where people of various ethnic backgrounds can come together, overcoming their cultural differences, to share their private lives, producing a sense of community. In this sense, the Chinese shop can be viewed as a “discursive space of the ‘Creole’” where the Caribbean identity is developed or performed through dynamic multicultural exchanges (Hintzen 2002: 92). The Chinese custom of giving credit, by facilitating the daily interactions in the shop and the acceptance

of the Chinese by the local people, plays an active role in this transformation of the Chinese shop space into a Caribbean space. The Chinese shopkeepers thus find space for themselves in the Caribbean by tying their fate to that of the local community. Eventually, Wong has to close the shop because “The sugar economy was deep in depression and Wong himself was too soft-hearted and allowed credit where he shouldn’t have” (Jin 1996: 10). The custom of trusting goods places Wong in a financially vulnerable position and reveals his low status in a chain of profit-making, since, as Lee-Loy (2010: 111) puts it, a shopkeeper “is responsible to pay the merchant for the goods regardless of whether his or her customers pay off their debts”, shattering the conventional image of Chinese shopkeepers as oppressors and exploiters. Jin also overturns the trope of the Chinese shop “as a site of power for the Chinese” (Lee-Loy 2010: 111) by establishing it as a place of drudgery and imprisonment: both Wong and his son David, having to work “from five in the morning to ten at night everyday” (Jin 1996: 11), are depicted as slaves and hard labourers in the shop, serving black and Indian customers in the early mornings, late evenings, and weekends when they are not working. By constructing the image of the Chinese shopkeeper as one who suffers the forces of exploitation and oppression together with other Caribbeans, the author further validates the belonging of the Chinese to this “imagined” Caribbean community.

As mentioned above, the Chinese presence in fictional Caribbean landscapes is predominantly male, with Chinese females being almost invisible in Caribbean literature. Both Jin and Shinebourne, retrieving the silenced female Chinese Caribbean voice in their works, underscore the role of females as major preservers of Chinese customs. In “The Berbice Marriage Match”, Shinebourne writes about how two matriarchal Chinese households in British Guiana, the Choy family and the Li family, follow the Chinese matchmaking custom to establish a marriage alliance. The matriarchs of the two families, Mrs. Choy and Mrs. Li, perform their cultural heritage by preserving and adapting Chinese customs and traditions. Mrs. Choy “was dressed in black silk pajamas and silk sandals, and her hair was swept back in a bun” (Shinebourne 2004: 109), a traditional style for married Chinese women. Mrs. Li, a “petite Chinese woman” “raised by Catholic nuns, without any Chinese customs” and thinking herself “too Creole”, is obsessed with the idea of being “a genuine Chinese” (Shinebourne 2004: 107, 109) and strives to reaffirm her suppressed heritage: “she listen[s] regularly to the public lectures on Chinese culture held at the Chinese Association”, gives her daughters “lecture after lecture about the meaning of being Chinese” (Shinebourne 2004: 107), sets up a marriage match for her eldest daughter Ruth with Alexander from the Choy family, and plans to arrange matchmaking for her other three daughters as well. When Mrs. Li and her daughters visited the Choy family, “the two matriarchs bowed very deeply to each other and their offspring were compelled to follow suit” (Shinebourne 2004: 112). After the two families had “a Chinese meal” together, their matchmaker “Elizabeth helped complete the formality of agreeing the dowry, the

financial contribution each side would make to the wedding expenses and a consultation with a Chinese fortune-teller to set the best date for the wedding" (Shinebourne 2004: 109, 112).

The transnational movement and diasporic experience have altered gender relations in the Chinese Caribbean community. In the Li and Choy families, the patriarchs are absent, and it is the mothers who act as the breadwinners and heads of the households. Moreover, in Georgetown, it is the women who are vigorous members of the Chinese Association and full participants in its activities. The author thus overturns patriarchal norms by showing that Chinese women in the Caribbean hold important economic and social roles in maintaining families and communities. They are active preservers of Chinese customs, values, and traditional spaces while also being adaptive and open to changes. The marriage customs, for example, are modified by the women in response to their new environment. They stress that "it was the Chinese custom for the mother to negotiate" (Shinebourne 2004: 103), although in the Chinese tradition, it is the father who conducts marriage negotiations. What further revises the patriarchal marriage tradition is that the Li family, the prospective wife's side, takes the initiative to propose a marriage to and visit the Choy family, the prospective groom's side, and the two mothers are ready to call off the match if the couple do not like each other after they meet. The resulting marriage between Ruth and Alexander, rather than being forced, is one of mutual respect and love, with Alexander declaring that "Ruth was the only girl he was going to marry" and Ruth thinking that Alexander "could be the best husband she would get" (Shinebourne 2004: 111). The short story makes it clear that women in a diasporic context maintain their heritage in a dynamic way by constantly modifying it in accordance with the new culture and their own experiences. In this process, their gender roles and self-concepts are quite often altered. As Bhachu (1993: 101) notes, migrant women are "active negotiators of the cultural values that they choose to accept" as well as "cultural entrepreneurs who are actively engaging with their cultural frameworks, whilst continuously transforming them". Their negotiations, based on customs and heritage, not only help them and their families adjust to life in a foreign land but also sustain and reproduce their ethno-cultural identities inspired by their countries of origin. In the process of negotiation, different cultures encounter each other, producing a border zone or a space of betweenness where, as Hall (1992: 310–314) argues, hybrid states of mind and living emerge. The lived experience of Chinese Caribbean women presented in "The Berbice Marriage Match" provides new insight into the functions of customs and heritage in the formation of what social and cultural theorists have similarly termed hybrid identities (Gilroy 1993: 2; Hall 1991: 34; Bhabha 1994: 219).

Another noticeable representation of Chinese customs is in Jin's "Song of the Boatwoman", a story based on the unique practice of self-combing (*zishu* in Chinese) in the Pearl River Delta of China (where most Chinese immigrants in the Caribbean came from), though the author does not men-

tion the term directly. The custom of self-combing is a form of female celibacy that can be traced back to the Ming Dynasty (1368–1644 CE) (Ji 2014: 160). According to local tradition, unmarried women in this region wear long braids, while married women wear their hair up in a bun. Historically, many women, in order to avoid arranged marriage and be independent, became self-combed women or, in Janice Stockard’s words, “sworn spinsters” (Stockard 1989: 70), by undergoing special rituals and fixing their hair in a bun. After taking the vow of self-combing, these women could never get married or engage in any form of sexual behaviour. If they broke the vow, they would be punished by being burned or drowned. Many of them lived together and worked in factories to support themselves. Sometimes two self-combed women would join together in an oath of sisterhood called the golden orchid oath (*jinlanqi* in Chinese), which is equivalent to the vow of marriage. Although this custom has gradually faded since the founding of New China, there are still self-combed women living in Guangdong Province today.

The story “Song of the Boatwoman” is set in Hangzhou, a city in East China, though the custom of self-combing, confined to the Pearl River Delta, has never appeared there. In choosing this setting, the author extends local memory to a national level, since Hangzhou is an ancient capital famous for its “many temples and pavilions” (Jin 1996: 31), important symbols of Chinese culture, and the city’s noted West Lake is a national cultural icon giving rise to many legends and poems. The female protagonist Xiao Huang works in a silk factory together with many other girls to gain economic independence and stability. Her close friend Zhe Hua reveals to her that many girls in the factory, including herself, have sworn “a vow never to marry or die” to avoid being tied “to a husband like a dog to a fence, or an ox to the yoke” (Jin 1996: 33). The practice of self-combing by these women is a radical rebellion against patriarchal marriage in a society where a married woman, viewed as the property of her husband’s family, has to toil to serve him and her in-laws. When Zhe Hua proposes that they join a sisterhood by swearing eternal friendship, Xiao Huang feels hesitant, but her encounter with the boatwoman, the ghost of a self-combed woman who drowned herself in the lake, makes her realize what she really wants is to swear the vow with Zhe Hua and “try the house in Zhong Shan Lane” (Jin 1996: 42), where sworn sisters live as couples. She agrees to take the vow not to avoid an unhappy heterosexual marriage but because she feels a passion for Zhe Hua. Self-combed women such as Xiao Huang and Zhe Hua, while striving for gender equality, maintain control of their own bodies, identities, and sexual choices. Their stance against conventional marriage leads to a cultural pluralism based on their community’s eventual acceptance of their lifestyle, agency and identity, thus transforming the cultural models in their community. Jin’s fictional representation of self-combed women, though not directly linked to the Caribbean, connects the Chinese heritage with their Caribbean presence and sheds light on the unconventional Chinese Caribbean female characters created by both authors, including the two deter-

mined and strong-willed mothers in “The Berbice Marriage Match” and the independent and rebellious heroine in “Victoria” who, having “a kind of wildness” (Jin 1996: 9), rejects marriage and eventually opens her own business in Trinidad. These Chinese Caribbean females have preserved the custom of self-combing by retaining the essentials of its spirit – independence, firmness, defiance and self-realization, which in turn facilitate their adaptation and integration in the Caribbean.

5. Conclusion

Identity is constructed through local or lived experiences that are informed by one’s cultural context and relationships with others. Rather than exhibiting a disembodied and abstract notion of identity, Jin and Shinebourne focus on concrete individual subjectivities whose shifting and multidimensional nature offers profound insight into the dynamic relation between the diaspora experience and cultural heritage. In other words, the two authors explore, through the private consciousness of individuals, how oral forms of Chinese heritage might be adapted to produce interoral texts in literary works to articulate and give meaning to Chinese diasporic identities in foreign domains. The personal dimension in the fiction of Jin and Shinebourne is revisionary not only because it reconstructs the colonial experience by writing the legacy of the Chinese diaspora, especially the female Chinese Caribbean experience, back into Caribbean history but also because it dismantles the stereotyped image of the Chinese as outsiders in Caribbean literary landscapes by emphasizing their shared grounding in the plantation experience and post-independence struggles. Oral heritage, as their texts demonstrate, is not fixed or geographically constrained but can move transnationally and be constantly modified in response to the new environment. It not only links diasporic migrants to their home country but may also be used to establish a relationship with their adopted country and thus facilitate their incorporation into the local community.

Notes

- * This paper has been written thanks to support from the Youth Project of the National Social Science Foundation of China (the Project Number is 17CZW060).

References

- Ang, Ien (2011). Unsettling the national: Heritage and diaspora. In: Helmut K. Anheier and Yudhishtir Raj Isar (eds.). *Cultures and Globalization: Heritage, Memory and Identity*. London: SAGE, 82-94.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bhachu, Parminder (1993). Identities constructed and reconstructed: Representations of Asian women in Britain. In: Gina Buijs (ed.). *Migrant Women: Crossing Boundaries and Changing Identities*. Oxford and Providence: Berg, 99–117.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Hall, Stuart (1991). The local and the global: Globalization and ethnicity. In: Anthony D. King (ed.). *Cultural, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: SUNY Art Department, 19–40.
- Hall, Stuart (1992). The question of cultural identity. In: Stuart Hall, David Held and Andrew McGrew (eds.). *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity, 274–316.
- Hintzen, Percy C. (2002). Race and Creole ethnicity in the Caribbean. In: Verene A. Shepherd and Glen L. Richard (eds.). *Questioning Creole*. Kingston: Ian Randle, 92–110.
- Hoffman, August John, Norma Espinosa Parker, Eduardo Sanchez and Julie Wallach (2014). *Unity through Community Service Activities: Strategies to Bridge Ethnic and Cultural Divide*. Jefferson, NC: McFarland.
- Houston, Lynn Marie (2005). *Food Culture in the Caribbean*. Westport, CT: Greenwood.
- Hu-DeHart, Evelyn (2005). On coolies and shopkeepers: The Chinese as huagong (laborers) and huashang (merchants) in Latin America/Caribbean. In: Wannu W. Anderson and Robert G. Lee (eds.). *Displacements and Diasporas: Asians in the Americas*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 78–111.
- Hu-DeHart, Evelyn and Kathleen López (2008). Asian diasporas in Latin America and the Caribbean: An historical overview. *Afro-Hispanic Review* 27, 1, 9–21.
- Ji, Xiaohua (2014). Changes of women's economic status in Guangdong in the late Qing Dynasty and the early Republic of China reflected by self-combed women and jinlanqi. *Historical Research in Anhui* 3, 160–163.
- Jin, Meiling (1985). *Gifts from My Grandmother*. London: Sheba Feminist.
- Jin, Meiling (1996). *Song of the Boatwoman*. Leeds: Peepal Tree.
- Lee Loy, Anne-Marie (2007). The Chinese shop as nation theatre in West Indian fiction. *Anthurium: A Caribbean Studies Journal* 5, 1. URL: <https://scholarlyrepository.miami.edu/anthurium/vol5/iss1/5/> [retrieved October 16, 2018].
- Lee-Loy, Anne-Marie (2010). *Searching for Mr. Chin: Constructions of Nation and the Chinese in West Indian Literature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Linares, María Teresa (2007). The Chinese presence in Cuba. In: Malena Kuss (ed.). *Music in Latin America and the Caribbean: An Encyclopedia History. Vol. 2: Performing the Caribbean Experience*. Austin, TX: University of Texas Press, 109–122.
- Lind, Andrew W. (1958). Adjustment patterns among the Jamaican Chinese. *Social and Economic Studies* 7, 2, 144–164.
- Look Lai, Walton (1998). *The Chinese in the West Indies, 1806-1995: A Documentary History*. Kingston: The University of the West Indies Press.
- Look Lai, Walton (2005). Images of the Chinese in West Indian history. In: Wannu W. Anderson and Robert G. Lee (eds.). *Displacements and Diasporas: Asians in the Americas*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 54–77.

- Shaw, Thomas A. (1985). To be or not to be Chinese: Differential expressions of Chinese culture and solidarity in the British West Indies. In: Stephen D. Glazier (ed.). *Caribbean Ethnicity Revisited*. New York and London: Gordon and Breach, 71–102.
- Shinebourne, Jan Lowe (2004). *The Godmother and Other Stories*. Leeds: Peepal Tress.
- Spivak, Gayatri C. (1998). Three women's texts and circumfession. In: Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe (eds.). *Postcolonialism and Autobiography*. Amsterdam: Rodopi, 7–12.
- Stockard, Janice (1989). *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- UNESCO (2003). Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001870/187086e.pdf> [retrieved September 25, 2018].
- Vété-Congolo, Hanétha (2016). Caribbean interorality: A brief introduction. In: Hanétha Vété-Congolo (ed.). *The Caribbean Oral Tradition: Literature, Performance, and Practice*. New York: Palgrave Macmillan, 1–54.

Prof. Ping Su
School of Foreign Languages
South China University of Technology
No. 381, Wushan Road, Tianhe District
Guangzhou City, Guangdong Province
510640, People's Republic of China
E-Mail: suping1983@gmail.com

Zur ikonischen Erinnerungskultur des Rikschafahrers in den Gedächtnismedien der europäisch-jüdischen Emigranten in Shanghai in den 1930er und 1940er Jahren: eine kultursemiotische und gedächtnismediale Perspektive*

Wei Zhuang, Zhejiang University

Summary. The article takes the perspective of cultural semiotics by Roland Posner as well as the concept of medium of collective memory by Astrid Erll and analyzes the iconic memory culture of the rickshaw driver in the memory media of European-Jewish emigrants in Shanghai in the 1930s and 1940s. The coded memory icon in written and visual form functions as a symbol of primitivity and inhumanity as well as a symbol of the working people in Shanghai. It emerges as an emblem of life-threatening suffering and as a sign of the hierarchic and colonial social order in Shanghai. The various semiotic implications of the rickshaw driver are formed by cultural-determined values and patterns of thought, diverse diasporic states in Shanghai and divergent cultural and political identities of European-Jewish emigrants.

Zusammenfassung. Der Beitrag untersucht aus Roland Posners kultursemiotischer sowie Astrid Erlls kulturwissenschaftlich gestützter gedächtnismedialer Perspektive die ikonische Erinnerungskultur des Rikschafahrers in den Gedächtnismedien der europäisch-jüdischen Emigranten in Shanghai in den 1930er und 1940er Jahren. Die schriftlich und visuell kodierte fremdkulturelle Erinnerungssikone fungiert als Symbol der Primitivität und Inhumanität sowie als Sinnbild der werktätigen Bevölkerung in Shanghai. Sie tritt zugleich als Emblem der lebensbedrohenden Leiden und als Indiz der hierarchischen sowie kolonialen gesellschaftlichen Ordnung in Shanghai auf. Diese vielfältigen semiotischen Implikationen des Rikschafahrers sind durch kulturbedingte Werte und Denkmuster, mannigfaltige Diasporazustände in Shanghai und divergierende kulturelle sowie politische Identitäten der europäisch-jüdischen Emigranten formiert.

1. Einleitung

Vivian Jeanette Kaplan, die als Tochter europäisch jüdischer Flüchtlinge während des Zweiten Weltkrieges in Shanghai zur Welt kam, erinnert sich an die mündlichen Überlieferungen ihrer Mutter. In der Biographie *Von Wien nach Shanghai* (Kaplan 2006), in der ihre Mutter als die Ich-Erzählerin auftritt, erzählt Kaplan davon, wie ihre Mutter, eine jüdische Exilantin aus Wien, Rikschafahrer in Shanghai als Ausdruck eines „unzivilisierten Landes“ empfindet:

Kulis mit dem unverwechselbaren kegelförmigen Strohhut auf dem Kopf ziehen bizarre Zweiradwagen, in denen Leute sitzen. Während ich mit ansehe, wie die Kulis jeden Muskel anspannen bei ihrem Lauf durch die Straßen, packt mich das blanke Entsetzen darüber, dass hier Menschen als Zugtiere benutzt werden, und ich halte dieses Land für das unzivilisierteste Land der Welt (Kaplan 2006: 129).

Die emotionale Metaphorisierung des Rikschafahrers zum vormodernen und unmenschlichen „Zugtier“ sowie die Wahrnehmung und Interpretation des Rikschafahrers als Symbol der Primitivität, Degeneriertheit und Exotik der Stadt bzw. des Landes stellt eine europäische Sicht der jüdischen Exilanten auf den Exilzielort dar. Dies indiziert auch die starke Abneigung einer Europäerin gegenüber ihrer erzwungenen Diaspora in Shanghai und entspricht dem historischen Tatbestand, dass Shanghai von den meisten der circa 30.000 Juden (Pan 2015: 1) aus Deutschland, Österreich, Polen und anderen osteuropäischen Ländern als der „Zufluchtsort der letzten Wahl“ angesehen wurde. Sie waren auf Grund der Verfolgung durch das Dritte Reich gezwungen, in der fernöstlichen Metropole, die sich in ihren Augen am „Rande der Welt“ befindet, Zuflucht zu finden.

Als der Zweite Weltkrieg näher rückte, hatten andere Staaten wie die USA, Großbritannien und die Schweiz entweder die Aufnahmequote für Flüchtlinge stark reduziert oder ihre Türen gänzlich verschlossen. Allein Shanghai blieb für die jüdischen Flüchtlinge bis zum Oktober 1939 ein freier Hafen, der ohne Visum oder offizielle Genehmigungen zugänglich war. Zwischen November 1939 und Ende 1941 durften europäische Juden, welche die von dem „Shanghai Municipal Council“ ausgestellten Einreisegenehmigungen besaßen, weiter in das „internationale Settlement“ Shanghai einwandern. Nach Pearl Harbor im Dezember 1941 besetzte die japanische Armee die Stadt. Zwischen Mai 1943 und August 1945 wurde von der japanischen Militärbehörde ein sogenanntes „designiertes Gebiet“ mit 40 Häuserblöcken im nördlichen Stadtteil Hongkew errichtet, in das jüdische Flüchtlinge in Shanghai zwangsweise umgesiedelt wurden. Nach Kriegsende zwischen 1945–1950 emigrierten die meisten jüdischen Flüchtlinge in Shanghai entweder in die USA, nach Australien, Israel/Palästina oder zurück nach Europa. Shanghai wurde für sie ein Transitort, der zwar ihr Leben rettete, aber keinen langfristigen Aufenthaltsort darstellte.

Am 26. und 27. April 2006 fand die Shanghai Rickshaw Reunion gemeinsam mit dem Shanghaier Zentrum für Jüdische Studien in Shanghai statt.

Über 100 Teilnehmer, bestehend aus damaligen Flüchtlingen und deren Angehörigen der 2. und 3. Generationen, kamen nach Shanghai, um den ehemaligen Rettungsort zu besuchen bzw. kennenzulernen. Zuvor fand die Rickshaw Reunion vom 19. bis zum 22. April 2002 in San Francisco statt. In der Bezeichnung „Rickshaw Reunion“ steht die Rikscha metonymisch für den Zufluchtsort Shanghai. Andererseits erweist sich in dieser Bezeichnung auch die Einprägsamkeit des Rikschafahrers in den Erinnerungen der Zeitzeugen sowie die von ihnen gefühlte enge Verbindung mit der Figur. Besonders erwähnenswert ist, dass einige Hundert deutsche und österreichische Juden bereits zwischen 1930 und 1933, vor der Machtübernahme der Nazis, in Shanghai ankamen, um dort vorwiegend ihren ärztlichen oder künstlerischen Beruf auszuüben. Im Vergleich zu ihren später angekommenen Glaubensgenossen waren sie keine Flüchtlinge, sondern Emigranten, die Shanghai freiwillig als ihren Diasporazielort auswählten.

Als ein allgegenwärtiges Fortbewegungsmittel im alten Shanghai erscheint der Rikschafahrer in zahlreichen Gedächtnismediengattungen freiwilliger und erzwungener jüdischer Emigranten, wie etwa in historischen Fotografien, Autobiographien/Biographien, Malereien und Holzschnitten. Der Rikschafahrer wird in den oben genannten schriftlichen und visuellen Gedächtnismedien meist mit seiner Zweiradrikscha, oftmals auch mit auf der Rikscha sitzenden Gästen, dargestellt. Er kommt besonders häufig in den medialen Darstellungen der Straßenszenen Shanghais vor. Dabei wird er zu einer omnipräsenten fremdkulturellen chinesischen Erinnerungssikone stilisiert und kodifiziert, die das Stadtbild mitprägt, das Lebensgefühl der Flüchtlinge sowie ihre europäischen Werte und Vorstellungen verkörpert. Eine ikonische Erinnerungskultur des Rikschafahrers bildet sich heraus und weist einen signifikanten semiotischen Symbolgehalt auf.

Der Artikel bedient sich des dreidimensionalen kultursemiotischen Modells Roland Posners (2008) sowie des Begriffs des Gedächtnismediums Astrid Erlls (2004), um sich mit der ikonischen Erinnerungskultur des Rikschafahrers in den Gedächtnismedien der jüdischen Flüchtlinge in Shanghai auseinanderzusetzen. Wird Kultur als Zeichensystem betrachtet, sind, Posner zufolge, die soziale, materiale und mentale Kultur zu unterscheiden: Soziale Kultur bezieht sich auf Zeichenbenutzer sowie Institutionen in einer Gesellschaft, materiale Kultur besteht aus Artefakten einer Zivilisation und mentale Kultur setzt sich aus Mentefakten einer Gesellschaft zusammen (siehe Posner 2008: 49–53). Als Analysekatoren für die kulturwissenschaftlich motivierte Untersuchung von Medien des kollektiven Gedächtnisses/Gedächtnismedien sind, Astrid Erll zufolge, auf der materialen Dimension des Medienbegriffs die drei folgenden Komponenten zu unterscheiden: semiosefähige Kommunikationsinstrumente zur Externalisierung gedächtnisrelevanter Informationen, Medientechnologien zur Verbreitung und Tradierung von Gedächtnisinhalten sowie kulturelle Objektivationen als konkrete Gedächtnismedienangebote und ihre formale Gestaltung (siehe Erll 2004: 14–18). Dennoch ermöglicht die produktions- sowie rezeptionsseitige Funktionalisierung auf der sozialen und institutionellen Ebene erst

den Übergang eines medialen Phänomens zum Gedächtnismedium. Setzen wir Posners und Erlls Theorien in Verbindung, lässt sich in der Fallstudie des vorliegenden Artikels herausstellen, dass die ikonische Erinnerungskultur des Rikschafahrers in den Gedächtnismedien der jüdischen Flüchtlinge sich auf der materialen Ebene auf zahlreiche gedächtnismediale Angebote der Ikone mithilfe unterschiedlichster mediengattungsspezifischer Technologien, auf der sozialen Ebene auf die jüdischen Flüchtlinge als Zeichenproduzenten und -Interpretanten und auf der mentalen Ebene auf kulturbedingte Ideen, Werte und Denkmuster der Zeichenbenutzer sowie deren konventionellen Gebrauch der Codes bezieht. Jede Mentalität lässt sich für Posner (2008: 53) als Menge von Codes auffassen und mentale Kultur ist nichts anderes als ein System von Zeichenkonventionen, welche die Funktionen und Bedeutungen der Artefakte der Zeichenbenutzer regeln.

Betrachten wir die gedächtnismediale Darstellung der Rikschafahrer als einen kultursemiotischen Prozess, sind die folgenden Fragen zu beantworten: 1. Welche mentalitätsbezogenen Wahrnehmungen der erzwungenen oder freiwilligen Emigranten von dem Diasporaort und welche Exilerlebnisse werden in ihrer Erinnerungskultur des Rikschafahrers enkodiert? 2. Welche kulturspezifischen und wertbeladenen sinnbildlichen und symbolischen Botschaften sind in diesem fremdkulturellen ikonisierten Erinnerungscode mitgeteilt? 3. Welche Korrelationen bestehen zwischen den semiotischen Implikationen und Funktionalisierungen des Codes und den vielfältigen Lebenszuständen der jüdischen Emigranten in Shanghai sowie ihrer kulturellen und politischen Identität? Dienen diese Zeichenprozesse auch der Bewältigung ihrer Existenzprobleme im Shanghaier Exil? Bei der exemplarischen Untersuchung einzelner schriftlicher und visueller Darstellungen der Erinnerungsskizze werden die drei Dimensionen zwar analytisch voneinander getrennt, jedoch miteinander in engem Zusammenhang in den Blick genommen. Dabei werden auch die spezifischen Formen, Materialität, technologischen Leistungsvermögen und Semiosefähigkeit verschiedener Gedächtnismediengattungen berücksichtigt.

2. Rikschafahrer als Symbol der Primitivität und Inhumanität sowie Sinnbild der werktätigen Bevölkerung in Shanghai

Rikschas dienten als ein sehr beliebtes und viel genutztes Verkehrsmittel im alten Shanghai.¹ Die meisten Rikschafahrer in Shanghai waren Wanderarbeiter aus, im Krieg verarmten, Bauernfamilien. Sie trugen daher oft schäbige Kleidung und zogen ihre Rikscha häufig barfuß bzw. mit sandalenartigen Schuhen durch die Stadt. Es gab damals in Shanghai zwar schon Busse und Straßenbahnen, aber wenn man öffentliche Verkehrsmittel in Anspruch nahm, musste man mit andauernden Staus und mehrfachem Umsteigen an den Grenzen zwischen dem „internationalen Settlement“, der „französischen Konzession“ und dem chinesischen Teil der Stadt rechnen, weil jeder Stadtteil ein eigenes Verkehrssystem hatte. Im Vergleich

dazu bot ein Rikschafahrer mit seiner flexiblen Routenplanung, dem zügigen Tempo und seinem geringen Fahrpreis eine attraktive Verkehrsoption. Obwohl sie im Monat nur wenige Dollars verdienen konnten, betrachteten zehntausende Rikschafahrer ihren Beruf als eine Möglichkeit in der Metropole Fuß zu fassen und ihre ganze Familie zu ernähren.

Während die Zweiradrikscha im damaligen chinesischen Alltag Gang und Gäbe war, galt sie für die jüdische Flüchtlinge und Emigranten als Novum oder gar Kuriosität. Nicht nur für Kaplans Mutter, sondern auch für den deutsch-jüdischen Exilanten Horst Eisfelder wird der Rikschafahrer als Symbol der Primitivität, Unmenschlichkeit und Exotik des Orients wahrgenommen und konzipiert. Er beschreibt in seiner Autobiographie *Chinese Exile. My Years in Shanghai and Nanking* (2003: 64) die Erfahrung mit den Rikschakulis folgendermaßen: „When we first arrived in Shanghai, like others before us, we felt reluctant to have a fellow human being pull us around the streets.“ Der Einsatz von kollektivierender Rede „we“ und „others before us“ indiziert eine allgemeine abgeneigte Einstellung der jüdischen Flüchtlinge gegenüber der Rikschas. Dies lässt sich wohl darauf zurückführen, dass solche mühsame und belastende körperliche Arbeit für jemanden aus der zunehmend mechanisierten und elektrifizierten europäischen Gesellschaft einen Rückschritt in der Zivilisationsgeschichte bedeutete oder gar die Menschenwürde verletzte. Unter vielen vom Autor sowie von seinen Bekannten angefertigten Fotografien, die in Eisfelders Autobiographie erscheinen, ist auch die folgende Fotografie eines Rikschafahrers zu sehen:



Abb. 1: Horst Eisfelder (2003: 101). Fotografie mit der Bildunterschrift „Rikschaw coolie in front of the Park Hotel. Circa 1939“.

Eisfelder hat in dieser Fotografie einen Rikschafahrer aus der Froschperspektive vor dem Hintergrund des hohen Park Hotel aufgenommen (vgl. Abb. 1). Damit führt diese deutlich inszenierte Fotografie zwei entgegengesetzte Symbole der Vormoderne und Moderne in binärer Opposition zusammen. Auf der horizontalen Achse bildet der Kuli mit den Holzgriffen seiner Rikschas einen starken Gegensatz zu dem mehrstöckigen Hotel aus Beton und Glas. Dieser visuelle Kontrast der scheinbar inkompatiblen Ko-Existenz der beiden gleichzeitigen Phänomene verschafft den Eindruck, dass der schäbig angezogene Rikschafahrer besonders klein sowie fragil wirkt und als unterentwickelt und antiquiert gilt. Die Bezeichnung „Coolie“ oder im Deutschen „Kuli“, welche nicht nur an dieser Stelle, sondern auch in mehre-

ren Zeitzeugenerzählungen vorkommt, stammt etymologisch aus dem Chinesischen 苦力 ([kǔ lì], wörtlich übersetzt als „bittere Arbeitskraft“) und deutet auch darauf hin, dass die Ikone in ihren Augen als billige Arbeiter sehr schwer arbeiten müssen und von ihren Kunden womöglich auf inhumane Weise ausgenutzt werden.

Dennoch zeigt Eisfelder große Empathie für die Erinnerungsfigur: „However, we soon realised a few sad facts of life, one being that even rickshaw coolies were desperate for work and anxious to earn their living“ (Eisfelder 2003: 64). Er schreibt weiter: „This was not solved by kind-hearted souls who were inclined to walk and toss coolies a few coins. They were a proud people who were deeply insulted by such gestures, ‘losing face’ by the offer of alms. [...] these people too considered themselves part of a ‘professional’ class like any other workers“. Dabei versetzt er sich in die finanzielle Lage, Gedankenwelt und Emotionen der unterprivilegierten Arbeiter hinein und erweist ihnen sein Mitgefühl, indem er sich später auch für die Benutzung der Rikschas entscheidet.

Diese Sensibilität und die Ehrerbietung für jeden Beruf und die Würde der Rikschafahrer als Berufstätige beruhen wohl darauf, dass er und seine Familie wie viele andere durch die Nazis enteignete jüdische Flüchtlinge² ihre Existenz in Shanghai gleichermaßen durch harte Arbeit erkämpfen mussten. Seine Eltern betrieben zuerst im „internationalen Settlement“ ihr eigenes Café Louis und mussten das Geschäft nach der Zwangsumsiedlung ins Ghetto aufgeben. Später konnten sie trotz aller Missstände im Ghetto das gleichnamige Café wiederaufbauen. Er selbst fing nach seinen Schuljahren in Shanghai gleich als Büroangestellter bei einer Schweizer Import- und Exportfirma an, um seine Familien mit zu ernähren. Die Schicksalsanalogie zu den Rikschakulis liefert eine Erklärung für die spezifische Funktion als Erinnerungssikone.

Anstatt wie bei Eisfelder die Inhumanität des Rikschafahrens an sich hervorzuheben, kritisiert der Wiener Psychologe A. J. Storfer in seinem Presseartikel *1 Fußtritt=10 Cents* in der ersten Nummer der von ihm herausgegebenen intellektuell ausgerichteten Shanghaier Exilzeitschrift *Gelbe Post*³ auf ironische Weise die menschenunwürdige Behandlung der Rikschafahrer durch westliche Kunden bei der Preisverhandlung:

Einer der landläufigen Ratschläge lautet ungefähr so: Wenn Sie eine gute Meile in der Riksha gefahren sind, zahlen Sie dem Kuli nicht mehr als 10 Cents und wenn er darauf behaupten sollte, dass ihm nach dem Tarif 20 Cents gebühren, so versetzen Sie ihm einfach einen tüchtigen Fusstritt. Damit sei die Angelegenheit ritterlich erledigt, der Kuli sei eben gewöhnt, die Währungseinheit 1 Fusstritt = 10 Cents in Zahlung zu nehmen (Storfer 2000: 2).

Zu dieser körperlichen Gewalt, die seiner Meinung nach aus der „Humanitätsduselei“ oder „den Belangen westlicher Überlegenheit“ resultiert, bemerkt er kritisch wie folgt: „Es vereinigt sich in solcher huliganhafter Kraftmeierei der sture Dünkel eines gedankenlosen weissen Schiffheizers, dem Rassenwahn

eingeflösst hat, [...] der schäbige Geiz eines engherzigen Spiessers“ (ebd.). Den Fußtritt betrachtet er als einen rassistischen Umgang mit den chinesischen Rikschafahrern. In diesem Sinne wurden sie von den geizigen und arroganten Europäern auch als „primitive Wilde“ oder „Halbwilde“ angesehen. Eine solche Einstellung denunziert Storfer als Folge des Unwissens und der Ignoranz gegenüber den Reichtümern chinesischen Gedankenguts: „Was jedoch den Chinesen anbelangt, so müsste es besser heißen, dass wir grade dem Reichtum, der Verwickeltheit seines Denkens nicht gewachsen sind.“ Damit regt er zum Nachdenken über das Verhalten der Europäer gegenüber den subalternen Anderen sowie ihrer Ignoranz gegenüber der reichen chinesischen Kultur an.⁴

Mit Hilfe der Fotoserie *Rikschakuli frühstückt auf der Straße* (vgl. Abb. 2), welche am 1. Juli 1939 im Heft 5 der *Gelben Post* erschien, gewährt Storfer einen hautnahen Einblick in das schlichte Alltagsleben der Rikschafahrer als menschliche Individuen. Die Bilder zeigen, wie die Kulis entweder stehend oder hockend auf der Straße ihr Frühstück von den Straßenständen verzehren. Dies mag europäischen Emigranten, die viel Wert auf Tischsitten legten, als nicht besonders „zivilisiert“ erscheinen. Dennoch bemühte sich Storfer darum, die Distanz zwischen dem deutschsprachigen jüdischen Leserpublikum in Shanghai und der ansonsten zwar omnipräsenten, dennoch oftmals konturlosen Erinnerungssikone zu verringern. Schließlich indiziert das Starren einiger Kulis in die Kamera, dass sie nicht nur identitätslos instrumentalisierte körperliche Arbeiter, sondern auch humane Subjekte sind.

Rikschakuli frühstückt auf der Strasse

Die Aufnahme rechts oben ist von F. L. Friede,
die drei anderen vom Rembrandt-Studio



Abb. 2: Storfer (1939). *Rikschakuli frühstückt auf der Straße*, in: Storfer (2000: 101).

Ihre schwere körperliche Arbeit soll auch mit ihrer einfachen Ernährungsweise einen Kontrast bilden. Dadurch könnten mehr Sympathien und Mitleid für das Elend der Erinnerungssikone angeregt werden.

Als Symptom und Ausdruck des Elends und der Schmerzen der Kulis in China, zu denen nicht nur die Rikschafahrer, sondern auch Hafenkulis sowie viele andere Arbeiter gehören, schildert Storfer in seinem anderen Artikel *Hut ab vor dem Kuli*, welcher ebenfalls in der ersten Nummer der *Gelben Post* erscheint, die Laute der Hafenkulis wie folgt: „Den Lauten, die die Kulis im Shanghaier Hafen vernehmen lassen, wenn sie schwere Lasten schleppen, hat sich die mitleidslüsterne Neugier der zivilisierten Welt noch nicht zugewandt.“ Er ruft dazu auf, dass die westliche „zivilisierte Welt“ nicht vergessen soll, dass weder „ein nickender Mandarin“, „ein tückischer chinesischer Messerstecher“, „ein reichgewordener Opiumhändler“ noch „der in die Werke der altherwürdigen Klassiker versunkene Feingeist“ als „eine Verkörperung des chinesischen Volkes anzusehen“ seien, sondern „der schwer robotende und doch nur auf das Allerkärghchste sein Dasein fristende Kuli der eigentliche Repräsentant der chinesischen Stadtbevölkerung“ sei. Storfer weist darauf hin: „Der Kuli versinnbildlicht in seiner Person die werkstätige Bevölkerung der chinesischen Städte, sowie der im Schweiß seines Angesichts das Feld bebauende Landmann – und 78% der Bevölkerung dieses Riesenreiches sind Bauern – das Volk des flachen Landes repräsentiert“. Am Ende des Artikels huldigt Storfer dem Kuli: „Hut ab vor ihnen, Hut ab vor dem Kuli, Hut ab vor dem schwer arbeitenden chinesischen Volke“. Mit seiner illustrativen Überzeugungskraft eröffnet er eine andere, mit Respekt versehene Perspektive auf die Arbeiterklasse in China sowie ihr hart umkämpftes Leben. Er bemüht sich darum, das interkulturelle Verständnis für das im Vergleich zum Westen wirtschaftlich und industriell unterentwickelte Land und dessen in Notlage situierte, jedoch emsige und beharrliche Bevölkerung zu fördern.

Historisch gesehen unterschied sich für die meisten erwachsenen Flüchtlinge das Alltagsleben in der fernöstlichen fremden Kultur deutlich von ihrem Erfahrungsraum in Europa. Die schwüle Hitze des Sommers und die nasse Kälte des Winters in Shanghai bedeuteten eine hohe körperliche Anforderung. Die dort weitverbreitete Armut und die unhygienischen Lebensverhältnisse schockierten viele der Exilanten. All diese Faktoren einschließlich der sprachlichen Barriere führten dazu, dass die meisten jüdischen Flüchtlinge in Shanghai stark mit ihren Heimatkulturen verbunden blieben, sich dem örtlichen Umfeld nicht anpassten oder davon abschotteten und nach dem Krieg weiterwanderten. Insgesamt ist festzustellen, dass die Diskussionen in der Forschung über das Exil in der Zeit des Nationalsozialismus, welche den Fokus auf die Akkulturation der Flüchtlinge während des Zweiten Weltkrieges an die Exilzielländer wie die USA oder Großbritannien bzw. die Formung der hybriden-transkulturellen Identitäten der Exilanten richten, kaum für den Fall Shanghais zutreffen. Dennoch versucht Storfer durch seine Intervention, die Grenze zwischen den deutschsprachigen Emigranten in Shanghai als seiner Leserschaft und der einheimischen

Masse zu überwinden. Dabei sollen der Rikschafahrer und andere Kulis als ein zeichenhaftes Medium fungieren, um das Einfühlungsvermögen der Emigranten für die chinesische Arbeitsbevölkerung in Shanghai zu wecken. Die Gründe für die Anteilnahme, welche in Storfers Wahrnehmung und Kodifizierung der Erinnerungssikone zum Ausdruck kommen, mögen einerseits wie bei Eisfelders Narrativ darin liegen, dass die beiden Zeichenproduzenten sowie -Interpretanten sich als Exilanten auch in einer ähnlich notdürftigen Situation wie die Rikschafahrer befinden. Ihr hart umkämpftes Überleben in Shanghai sowie die Erfahrungen mit der unmenschlichen Behandlung durch die Nazis in Europa führen dazu, dass sie im Vergleich zu anderen westlichen Einwohnern in Shanghai das Mitleid für die Drangsal der durch Rikschakulis repräsentierten chinesischen Arbeitsbevölkerung leichter mitempfinden können. Andererseits verleiht das intellektuelle Niveau Storfers ihm auch hohes Einfühlungsvermögen sowie außergewöhnliche Auffassungsgabe bei seiner Auseinandersetzung mit der Ikone im Zusammenhang mit der damaligen chinesischen sozialen und demographischen Struktur. Storfer war aber kein Einzelfall. Es befanden sich unter den Shanghai-Emigranten/Exilanten viele Akademiker, Ärzte, Juristen und Künstler. Sie stammten aus bürgerlicher Familie und waren gut gebildet. Viele von ihnen haben die Rikschafahrer in ihren Gedächtnismedien ebenfalls feinsinnig dargestellt, worauf wir später eingehen werden.

3. Rikschafahrer als Emblem der lebensbedrohenden Leiden

Die Rikschafahrer gehen in ihrem Beruf hohe Risiken ein. Bei ihrem überanstrengten Dienst laufen sie Gefahr, von Epidemien angesteckt zu werden, wenn sie ohne jegliche Schutzmaßnahmen (wie etwa ohne hohe Gummistiefel) Gäste durch überflutete Straßen ziehen. Sie waren auch in ungesunder Weise der drückenden Hitze und der Sonne ausgesetzt. Der Mangel an Medikamenten und klinischen Einrichtungen sowie anderen sozialen Leistungen in Shanghai führen oft zum tragischen Ende ihres Lebens. Zudem befanden sie sich ganz unten in der sozialen Hierarchie und wurden von Kunden, den Sikh-Verkehrspolizisten sowie Autofahrern oft indifferenter und gewalttätig behandelt. Das Leid- und Todesmotiv sowie das Kontrastmotiv verbreiten sich in den Gedächtnismedien der jüdischen Exilanten/Emigranten in Shanghai, in denen sie als ein Emblem der lebensbedrohenden Leiden auftreten und zugleich als Indiz der hierarchischen gesellschaftlichen Ordnung in Shanghai wirken. Das Leid- und Todesmotiv sowie die darin verkörperten semiotischen Implikationen der Ikone sind gleichfalls präsent in den Reisereportagen anderer europäisch-jüdischer Zeitzeugen und verdienen in diesem Kapitel ebenfalls unser Augenmerk.

Das Leid- und Todesmotiv findet beispielweise seinen Niederschlag in der Reisereportage *China Geheim* des tschechischen deutschsprachigen jüdischen Journalisten Egon Erwin Kisch (1950), der sich kurz in Shanghai aufhielt. Er berichtet in dramatischer Weise über die schlechten Arbeits-

bedingungen, die niedrigen Löhne und die allgemeine Armut, unter denen die Rikschafahrer leiden:

„Rikscha!“ „Rikscha!“

Nacht und Tag, kreuz und quer, Schritt und Trab, kreuz und quer, in Tropenglut und Regen fahren und laufen sie vom Settlement in die Konzession, von Hongkew nach Nantao, fahren und laufen sie, wohin es der Fahrgast verlangt, sie müssen überall und immerdar auf den Kunden lauern, auch nachts, auch während des Krieges, trotz des Standrechts, trotz des Verbots, sonst könnten sie nicht einmal so leben, wie sie leben.

[...]

In Shanghai sind 24 378 Kulis den öffentlichen Rikschas vorgespannt, die Zahl der Familienmitglieder, die sie ernähren, übersteigt 100 000. Das Durchschnittseinkommen des Rikschakulis beträgt zwölf mexikanische Dollar im Monat.

[...]

Schritt und Trab, federnd und zerrend, durchschnittlich hundertdreißig Meter in der Minute macht, bis zu zehn Kilometer in der Stunde. Die Lunge wird vernichtet durch diesen Lauf, sie muss auch noch als Hupe dienen; die Autos erkennen dieses Signal nicht an. Fast täglich sieht man, dass Rikschas angefahren werden, und bei jedem Zusammenstoß steigt der Chauffeur vom Auto und verprügelt den Kuli. [...] Überanstrengung, Herzkrankheit, Lungenschwindsucht, Gefahr und Mißhandlung sind des Rikschakulis Los. Fünfeinhalb Jahre lang. Dann stirbt er (Kisch 1950: 78ff., zitiert nach Buxbaum 2008: 106–107).

Diese Reportage gibt die beklemmenden historischen Umstände wieder, in welchen Rikschafahrer tagtäglich um das Überleben ihrer Familien kämpften.⁵ Die Ausübung dieses menschenunwürdigen Berufs bedeutete 365 überstrapazierende Arbeitstage im Jahr, das dauernde Feilschen um den spärlichen Fahrpreis und die gegenseitige Konkurrenz um Fahrgäste. Der Rikschakuli wurde, Kaminsky zufolge, auch noch durch die Eigentümer der Rikschas ausgebeutet: „Sie mieteten die Gefährten von Unternehmern, die bis zu fünfzig davon besaßen. Während der Kuli pro Tag etwa 30 Cents für sich behalten konnte, hatte er dem Unternehmer einen Silberdollar täglich zu entrichten“ (Kaminsky 1983: 47). Das erklärt auch, warum Rikschakulis unter extremen Wetterbedingungen arbeiten mussten. Krankheiten wie etwa Tuberkulose und Pneumonie waren damals vor der Erfindung des Penicillins und anderer modernen Medizin nicht zu heilen, geschweige denn, dass wegen der Armut und der notdürftigen hygienischen Zustände in Shanghai die Rikschafahrer keinen Zugang zu jeglicher klinischen Behandlung hatten. Auch Eisfelder bedauert: „Disease took a terrible toll among these people. They were such hard workers and yet lived in abject poverty“ (Eisfelder 2003: 64). Ihre Opfer mit der gravierenden Folge einer kurzen Lebenserwartung brachten weder gebührendes Einkommen noch Respekt. Diese sozial unterprivilegierte Gruppe unterlag, wie Kisch schildert, ständig der Gefahr, von Autos angefahren und anschließend noch von den Fahrern körperlich misshandelt zu wer-

den. Aus der Kundschaft war auch oft keine Dankbarkeit zu erwarten, selbst wenn die Rikschafahrer sich als professionelle Dienstleister betrachteten und auch so verhielten.

Besonders ausgeprägt bringt der deutsch-jüdische Exilkünstler David Bloch⁶ in seinem Holzschnitt *Trockenen Fußes*⁷ (vgl. Abb. 3) die selbstlose Fürsorge der Rikschafahrer für die Kunden bei extremem Wetter zum Ausdruck: Ein Rikschakuli hält eine Dame in seinen Armen und bringt sie aus dem Hochwasser, damit ihre Füße trocken bleiben, da das Hochwasser vermutlich die Höhe des Sitzes der Riksha erreicht.⁸ Das Hochwasser im damaligen Shanghai enthielt viele übertragbare Krankheiten wie etwa Malaria, Typhus und Pocken usw. Die Rikschafahrer opferten sich damit buchstäblich für die Gesundheit der Kunden, was nicht selten mit ihrem eigenen Tod endete. Die Todesszene eines Rikschafahrers ruft der ehemalige Exilant Tobias Sigmund in seiner Autobiografie *Strange Haven. A Jewish Childhood in Wartime Shanghai* in Erinnerung:

One hot day I noticed a rickshaw puller resting in front of our lane where the shadows of nearby houses provided some shelter from the broiling sun. The man sat on the floor of his rickshaw and seemed to be dozing while his head was propped against the seat. We often saw rickshaw runners resting like that during the hottest part of the day, when the streets were pretty empty. The man didn't move even when a Chinese woman hailed him. When she walked over to the rickshaw and prodded him with her foot, the man fell over sideways against the shafts of the rickshaw. Muttering to herself, the woman walked away and hailed another rickshaw (Tobias 1999: 22).



Abb. 3: Bloch (1940-1949): Holzschnitt *Trockenen Fußes*, in: Hoster, Malek und Wenzel-Teuber (1997: 118 unten).

Wie bereits Kischs Reportage vermittelt der bildhafte Erfahrungsbericht Sigmunds aus seinem autobiographisch-episodischen Gedächtnis nicht nur die historische Realität, dass die Rikschafahrer infolge der Strapazen in extremen Wettersituationen und unter schlechten hygienischen Verhältnissen in Shanghai verstärkt Krankheiten ausgeliefert waren und daher von einem früheren und gelegentlich plötzlichen Tod ereilt wurden. Sondern er gibt auch wieder, dass ein Rikschafahrer sowohl physischen Anstrengungen als auch psychischen Leiden ausgesetzt war, die ihm von respektlosen Fahrgästen zugefügt wurden. Die unmenschliche Behandlung des Rikschafahrers durch die indifferente chinesische Frau wird durch die Verben ‚hail‘ und ‚prod‘ in der oben zitierten Passage veranschaulicht. Die kaltherzige Haltung einer Kundin gegenüber dem der Hitze und der Erschöpfung zum Opfer gefallenen Kuli zeugt von der Teilnahmslosigkeit im alten Shanghai. Dies erinnert an das Motiv der Inhumanität in Storfers oben diskutiertem Presseartikel *1 Fußtritt=10 Cents*. Diese Gleichgültigkeit und Menschenverachtung waren, Tobias zufolge, auch mit dem dort weit verbreiteten Elend verbunden. Denn es fanden sich auf den Gehwegen und Straßen von Shanghai vielerorts die Leichen jener, die an Krankheiten, Hitze, Opiumsucht und Hunger gestorben waren. Der Erinnernde erzählt weiter von dieser Kindheitserfahrung: Später mit seinem Vater zu dem toten Rikschafahrer zurückgekehrt, erklärt dieser ihm, dass die Leichen auf den Straßen automatisch zweimal pro Woche von der Stadtreinigung weggeschafft würden. Außerdem müsse derjenige, der bei einem Stadtamt eine Leiche anmeldet, die Transportkosten übernehmen. Die menschenunwürdige Abfertigung ihrer Leichen widerspricht dem sittengerechten Begräbnisritual in Europa und verweist auf die Wertlosigkeit des menschlichen Lebens, welche den rückgängigen sozialen und moralischen Entwicklungszustand im damaligen Shanghai versinnbildlicht und der Wertschätzung der Menschenrechte, darunter die Menschenwürde, als Grundprinzipien der europäischen Zivilisation, zuwiderläuft.

Die Leiden, Drangsale, Unterdrückung und Hoffnungslosigkeit, denen die Rikschafahrer in den Gedächtnismedien der jüdischen Flüchtlinge ausgesetzt waren, erinnern allegorisch an die ähnliche notdürftige Lage der jüdischen Exilanten. Sie waren auch von Extremwettersituationen, großen Ansteckungsgefahren durch Epidemien, spärlichen Löhnen und mangelnden Sozialleistungen betroffen. Die bereits mühseligen Lebensumstände wurden durch die Einschränkung der Bewegungsfreiheit unter den strengen Internierungsaufgaben der japanischen Militärbehörde im „Shanghaier Ghetto“ drastisch verschlimmert. Die noch schlechteren hygienischen Verhältnisse, die weitverbreitenden Seuchen sowie der Mangel an Nahrungsmitteln, klinischen Anlagen und Medikamenten im Shanghaier Ghetto forderten viele Opfer. Zwischen Januar und November 1943 starben 102 Menschen in den Flüchtlingsheimen des Ghettos an Unterernährung, zweimal mehr als es zuvor die Norm gewesen war (vgl. Kranzler 1988 [1976]: 546). Fleckentyphus, Bauchtyphus, Gelbsucht, Malaria, Amöben-Dysenterie, bazilläre Dysenterie und Tuberkulosen befielen viele Ghettobewohner. Die

Zahl der Flüchtlinge, die den Tag der Befreiung des Ghettos nicht mehr erlebten, wird auf rund 1700 geschätzt (vgl. Freyeisen 2000: 412). Beispielsweise erinnert sich die Wiener Jüdin Franziska Tausig in ihrer Autobiographie *Shanghai Passage. Emigration ins Ghetto* (1987) an das Sterben und das Begräbnis ihres an Tuberkulose erkrankten Mannes im „Shanghai Ghetto“. Die existentiellen Nöte der Rikschafahrer stimmen hochgradig mit dem Schicksal der Flüchtlinge überein. Die Untertänigkeit der Rikschafahrer stellt auch eine Gemeinsamkeit zur unaussprechbaren Scham der jüdischen Emigranten darüber dar, dass sie von den rassistischen Nazis als ‚Untermenschen‘ degradiert und misshandelt wurden. Diese Parallelen, welche zwar in ihren Repräsentationen der Rikschafahrer nicht explizit angedeutet wurde, mag aber die Empathie vieler jüdischer Emigranten in Shanghai angeregt und daraufhin dazu geführt haben, dass die Ausweglosigkeit und das Märtyrertum der Rikschafahrer besonders intensiv, dauerhaft und nachhaltig dargestellt werden. Auf ihre Alteritätserfahrung von der Erinnerungssikone werden zugleich auch die Eigenerfahrung und Selbstwahrnehmung der Lebenskrise in Shanghai projiziert. Die Schmerzen der Erinnerungssikone erleben die Zeichenproduzenten in erheblichem Maße mit.

4. Rikschafahrer als Indiz der hierarchischen und kolonialen gesellschaftlichen Ordnung in Shanghai

Die Untertänigkeit der zur sozialen Unterschicht gehörenden Rikschafahrer und die Verachtung ihrer Lebensnöte durch die anderen indizieren zugleich eine hierarchische gesellschaftliche Ordnung in Shanghai. Der Wiener jüdische Graphiker und Karikaturist Friedrich Schiff, der bereits 1930 freiwillig nach Shanghai emigriert war, hat als Chronist der Stadtgeschichte Shanghais in den 1930er und 1940er Jahren die Lebenswelten der Chinesen (vor allem derjenigen der sozialen Unterschicht)⁹ sowie der in Shanghai lebenden Ausländer¹⁰ und nicht zuletzt deren Überschneidungen und Kontraste dargestellt.



Abb. 4: Aquarell Friedrich Schiffs (1946), in: Kaminsky (1983: 68).

In einem Aquarell (vgl. Abb. 4) skizziert Schiff eine Szene des alltäglichen Straßenverkehrs im Shanghai der Nachkriegszeit (auf dem Auto im Aquarell ist das Datum 1946 verzeichnet). Darin kontrastiert Schiff den niedrigen sozialen Status der Rikschafahrer gegenüber Autofahrern. Ein Sikh-Polizist mit Turban und einem Schlagstock in der rechten Hand regelt den Verkehr. Ein autofahrender amerikanischer Soldat mit zwei ‚Taximädchen‘ hat Vorfahrt¹¹, während der Rikschafahrer beiseitetreten muss, auch wenn er währenddessen die Last einer Kundin zu balancieren hat. In diesem Aquarell umfasst das Kontrastmotiv zwei weitere Dimensionen, nämlich die ungleiche Begegnung eines dominanten Westens mit dem unterwürfigen Osten sowie die Kluft zwischen Arm und Reich. In diesem Geschehen nimmt der Sikh eine exekutive Rolle ein, in welcher er den amerikanischen Autofahrer über den Rikschafahrer stellt. Sikhs wurden von den Briten aus Indien nach Shanghai geholt, um dort als Polizisten im „internationalen Settlement“ tätig zu sein. Auch nach der Auflösung des „internationalen Settlement“ im August 1943 durften die Sikh-Verkehrspolizisten ihre Arbeit weiter verrichten. Zusammen mit anderen Einheimischen wie dem Taximädchen teilt der Rikschafahrer seine Unterlegenheit gegenüber Amerikanern und anderen durch Sikh-Polizisten vertretenen Kolonialherren. Eine modische chinesische Dame mit übereinander geschlagenen Beinen, lässt sich von dem Rikschafahrer ziehen und sucht offenbar den neben ihr stehenden amerikanischen Soldaten in Uniform, als potentiellen Kunden, zu verführen. Ein Bettelkind läuft hinter der Rikschas und fleht die Dame sowie den neben ihr stehenden Amerikaner mit ausgestreckter Hand um ein Almosen an. An dieser Anordnung verschiedener Figuren ist die Inferiorität der chinesischen Kleinfiguren¹² gegenüber den amerikanischen Soldaten in Shanghai abzulesen.

Auch David Bloch inszeniert in einem Blatt (vgl. Abb. 5) seines Holschnitt-Zyklus *Rikschas* bis ins Einzelne, wie Rikschafahrer von Sikh-Verkehrspolizisten kurzerhand verscheucht werden, weil sie, nach Aussage der Bildunterschrift, den Autoverkehr behindern.



Abb. 5: Bloch (1940-1949). Holschnitt *Der Polizist, ein Sikh, treibt die Rikschas auseinander, weil sie den Verkehr behindern*, in: Hoster, Malek und Wenzel-Teuber (1997: 110 oben).

In seinen weiteren Holzschnitten stellt Bloch zu derselben Thematik dar, dass ein Rikscha-Sitzkissen als Strafe für Verkehrssünden in Beschlag genommen wird (Hoster, Malek und Wenzel-Teuber 1997: 105 oben), und wie ein Rikschafahrer von der Polizei angehalten wird (ebd.: 129 unten). Dabei zeigt der Künstler ebenfalls die Schattenseite dieser Berufsgruppe, welche darin liegt, dass sie für die Verkehrspolizisten und im Verkehr zur untersten Kategorie der Teilnehmer gehört und sich weit unten in der sozialen Hierarchie und Machtstruktur in Shanghai befindet.

Einen weiteren wichtigen Aspekt des Kontrast-Motivs in Schiffs Malerei bildet der Gegensatz zwischen schockierender Armut und unvorstellbarem Reichtum sowie zwischen erbarmenswerter Lebensnot und ausschweifendem Vergnügen in Shanghai.¹³ Schiff selbst hat in kleinem Kreis seine Gefühle für die Stadt Shanghai wie folgt geäußert:¹⁴

Will man das Porträt dieser Stadt malen, muss man es in den kontrastierendsten Farben tun und zu jedem Farbleck, den man auf die Leinwand setzt, sogleich die Komplementärfarbe fügen. Denn diese Stadt und das Leben in ihr besteht aus den schärfsten Gegensätzen: Hier stehen Luxusapartmenthäuser mit allen Errungenschaften moderner Technik ausgestattet, mit Zentralheizung, Air Conditioning und eigenem Schwimmbad, [...]. Gleich daneben leben Kulis in primitivsten Behausungen. [...] Es gab Hunger, Hunger und Not, und es gab die raffinierteste Küche der Welt, in der das Kochen zu einer Kunst entwickelt worden war (Kaminsky 1983: 12).

In Schiffs Äußerung wird deutlich, dass in Shanghai der Modernisierungsprozess nur hohen sozialen Schichten zugutekam. Die grundlegenden Existenzbedingungen und die Menschenwürde der Berufsgruppen bzw. Kleinfiguren aus der sozialen Unterschicht wurden nicht gewährleistet und waren oftmals gefährdet. In demselben Aquarell (vgl. Abb. 4) thematisiert Schiff auch den markanten Kontrast, in welchem er neben dem Rikschakuli, dem Bettelkind und Prostituierten einige weitere Typen chinesischer Kleinfiguren nachzeichnet. Eine Straßenhändlerin bedient von einem Imbissstand, der sich auf den Schultern transportieren lässt, einen Kunden. Ein weiterer Kuli sitzt an der Straße neben der Rikscha. Der Maler fasst in dieser Straßenszene die schlechten Lebensbedingungen von Randgruppen in der chinesischen Gesellschaft ins Auge. Bei ihnen geht es, so lässt das Aquarell vermuten, um das Überleben und Dahinvegetieren, während sich die amerikanischen Soldaten dem Amüsement in überbordendem Maße hingeben können.

David Bloch und Friedrich Schiff ließen sich durch ihre Exilerfahrungen zu zahlreichen und wertvollen Kunstwerken über das Leben in Shanghai anleiten. Die Emigration nach Shanghai erwies sich bei ihnen als schöpferischer Impuls. Auch die intellektuell herausragende Exilzeitschrift namens *Gelbe Post* ist maßgeblich durch die transkulturelle Erfahrung zustande gekommen.¹⁵ Ihrer Sensibilität für die mühseligen Lebensumstände der Rikschafahrer in der hierarchischen und kolonialen Ordnung in Shanghai liegt die kulturelle und politische Identität der jüdischen Emigranten zugrun-

de. Obwohl sie selbst von den Einheimischen in Shanghai als weiße Westler betrachtet wurden, hatten sie dennoch keinerlei Identifikation mit den westlichen Kolonialherren. Die Gründe mögen darin liegen, dass sie selbst und teilweise auch ihre Familienmitglieder Opfer der Gewalt der Nazis und der japanischen Besatzer in Shanghai waren.

Gerade hinsichtlich der Gewaltmechanismen sind der Holocaust und der Kolonialismus zusammenzudenken. Der schwarze amerikanische Wissenschaftler W.E.B. Du Bois besuchte im Jahr 1949 das einstige Warschauer Ghetto und machte darauf aufmerksam, dass alle Rassen Opfer der Gewalt werden könnten. Ohne die Präzedenzfälle der Sklaverei von schwarzen Afrikanern oder des Holocaust der Indianer in Amerika hätten die Nazis und die anderen kollaborierenden europäischen Mittäter keinen vergleichbaren Zerstörungsmechanismus im jüdischen Holocaust angewandt. So war der jüdische Holocaust für ihn eigentlich eine Fortsetzung desselben Gewaltmechanismus der Sklaverei und anderer Völkermorde. Auch der französische Wissenschaftler Cesaire behauptet in seinem Werk *Discourse on Colonialism* (1972), dass die Gewalttaten der Nazis im Holocaust früher schon mehrmals von den europäischen Kolonialisten verübt wurden, die damals allerdings nur den algerischen Arabern, den Kulis in Indien sowie den afrikanischen Sklaven vorbehalten waren. Im Einklang damit beschreibt Hannah Arendt in ihrem Werk *The Origins of Totalitarianism* (1951) die einstige koloniale Gewalttat, welche nun an den einheimischen Gruppen in Europa verübt wurde, als „boomerang effect“. In diesem Zusammenhang wird leichter verständlich, warum jüdische Künstler in Shanghai wie Schiff und Bloch in ihren Gedächtnismedien die Rikschafahrer immer wieder als Chiffre der Opfer der hierarchischen Kolonialordnung in Shanghai codiert haben. Dies impliziert ihren Abscheu über die koloniale Gewalt sowie die soziale Ungleichheit in Shanghai.

Die Kritik an der Kolonialordnung, am japanischen Faschismus sowie am Kapitalismus in Shanghai wird im Tagebuch des österreichisch-ungarischen jüdischen Arztes Jakob Rosenfeld in sprachlicher Form deutlicher artikuliert. Er war 1939 nach Shanghai geflohen und trat als überzeugter Antifaschist 1941 der kommunistischen *Neuen Vierten Armee* bei, schloss sich 1942 der Kommunistischen Partei Chinas an und wurde 1947 Gesundheitsminister in Maos provisorischer Regierung. Er beschrieb auf vergleichende Weise seine Eindrücke über Shanghai vor und nach der Übernahme der Stadt durch die Kommunistische Partei Chinas wie folgt:

Shanghai! Wie hat es sich verändert. Als ich 1939 als Emigrant aus Hitlerdeutschland ankam, war es die Stadt der ausländischen Konzessionen, der tausenden Bordelle, der zehntausenden Rikschakulis, der hunderttausend Bettler. Auf beiden Seiten der Brücke, die zum Broadway Mansion führt, standen bewaffnete japanische Soldaten. Die chinesische Bevölkerung mußte entblößten Hauptes mit tiefen Bücklingen passieren und wurde grundlos von diesen faschistischen Horden geschlagen.

[...]

Die armen Rikschakulis, die sich ihre Lungen aus dem Körper rannten, wurden straflos von jedem, dem der lächerliche Preis von paar Cents zu hoch erschien, auf offener Straße geschlagen und die chinesischen Bürger benahmen sich nicht besser, als die Ausländer. Nankingroad und Bubblingwellroad wimmelte von zehntausenden Prostituierten, besoffene amerikanische Matrosen schwankten grölend von einer Bar zu anderen. In den Spinnereien des katholischen Klosters in Zi-Ka-We holten sich 10-13jährige Kinder, Knaben und Mädchen in 12stündiger Arbeitszeit ihre Tuberkulose, ad majorem die gloriam. In der, Weißbrüßen und der Abschaum der chinesischen Bevölkerung waren die Polizisten auf der Straße, während Franzosen, Engländer und Amerikaner sich in den bequemen Sesseln der Polizeibüros räkelten.

[...]

Die freundlich lächelnden Jungen der Befreiungsarmee regeln jetzt den gigantischen Verkehr der Großstadt. Die Rikschas sind laut Verfügung der neuen Stadtverwaltung verschwunden. An ihre Stelle sind jetzt pedicabs (eine Kombination von Fahrrad und Kutsche) getreten. Die Preise sind normiert, die Fahrer in einer Gewerkschaft organisiert. Die Bordelle sind geschlossen, die Bettler fast verschwunden (Rosenfeld 2001: 189).

Aus den oben zitierten Passagen ist ersichtlich, dass Rosenfeld sich stark mit Rikschafahrern und anderen chinesischen Kleinfiguren sowie ihren Leiden identifiziert. Er kritisiert die Ausbeutung der Kinderarbeiter in Shanghai und zugleich die Gräueltaten, die die Japaner am chinesischen Volk verübt haben. Ferner bemängelt er die Überlegenheit und das Privileg der westlichen Kolonialherren und betrachtet das Verschwinden der Rikschas, Bordelle und Bettler sowie den nun geregelten Stadtverkehr als große Leistungen der kommunistischen Partei nach der Übernahme der Stadt Shanghai durch ihre Befreiungsarmee im Jahre 1949. Die soziale Ungleichheit im kolonialen und hierarchischen Shanghai, welche sich in der Gegenüberstellung der Rikschas, der internationalen Straßenpolizisten sowie der Kolonialherren sowie im Vorhandensein der Bordelle bzw. der Bettler manifestiert, seien seiner Meinung nach durch die neue sozialistische Regierung beseitigt worden.

Als einer von mehreren linksorientierten jüdischen Flüchtlingen in Shanghai bzw. in China¹⁶ fühlte Rosenfeld sich als Opfer des Holocaust sowie Mitglied der proletarischen Klasse der internationalen Arbeiterbewegung und der Überwindung des Imperialismus sowie Faschismus verpflichtet. Frei von Religions- und Volkszugehörigkeit war er in die Gemeinschaft von chinesischen Gleichgesinnten integriert. Die jüdische Identität verlor bei ihm und vielen anderen jüdischen Linksintellektuellen in der internationalen kameradschaftlichen Solidarität ihre Bedeutung. Er sah China als eine neue Heimat im proletarischen Internationalismus an und betrachtete die Revolution in China sowie den Krieg gegen den japanischen Faschismus als Bestandteil der internationalen Befreiungsbewegung. Sein Tagebuch sei „dem Genius des neuen China Mao Tse Tung respektvoll gewidmet“ und soll „unauslöschliche[n] Haß gegen die faschistischen Bestien bis ans Ende

aller Tage und ewige Glorie den Kämpfern und Befreiern“ (ebd.: 55) aussprechen. Am Beginn des Tagebuchs beschreibt er seine Erfahrung der Ausgrenzung und Erniedrigung in Nazi-Europa sowie im Konzentrationslager Buchenwald. Anschließend zeichnet er seine medizinische Tätigkeit für die Armee der kommunistischen Partei Chinas im Kampf gegen die japanischen Invasoren und die chinesischen Nationalisten sowie seinen persönlichen positiven Eindruck von der Kommunistischen Partei Chinas auf. Dabei zeigte er ein bewusstes inneres Verankert-Sein mit und ein Gefühl des Dazugehörens zu dem revolutionären Wesen der Partei. Er hielt das Exil in Shanghai bzw. China für eine Chance zur Emanzipation, Selbstverwirklichung und Identitätsfindung sowie eine Möglichkeit, seine beruflichen und persönlichen Wünsche im internationalen Freiheitskampf zu erfüllen.

Auch der linksorientierte jüdische Dichter Ernst Schwarz aus Wien tritt für die chinesischen Arbeiter ein und erinnert sich in einem im Jahr 1940 veröffentlichten Gedicht an seine persönliche Unterstützung für einen Rikschakuli bei seiner ungerechten Behandlung durch Polizisten im alten Shanghai folgendermaßen:

12 Avenue Joffre – Rue Père Robert – I in der Concession Française. I Ein Kuli zog eine Fuhre schwer. I Da stürzt ein Polizist daher I und tritt ihm ins Gesäß. I Ein Knüppelschlag – es träufelt Blut I dem Kuli aus dem Mund. I Jäh ballte sich in mir die Wut. I Ich hob die Faust, und ich traf gut I den Polizistenhund. Er schreit um Hilfe. Ich lauf weg. I Man hat mich lang gesucht. I A charming city! – bunter Dreck! Und wieder auf der Flucht (Schwarz 1978: 81).

Diese Tat und das Schimpfwort „Polizeihund“ sind als Gesten gegen die koloniale Gewalt und soziale Ungerechtigkeit zu lesen. Mit der Formulierung „A charming city“ drückt Schwarz aus, dass Shanghai für ihn einen attraktiven Exilort darstellte und er gerade durch die Hilfestellung für die herabgewürdigten einheimischen Arbeiter in Shanghai seinen Selbstwert wiederfinden konnte. Für die marxistisch orientierten Linksintellektuellen unter den jüdischen Flüchtlingen wie Schwarz und Rosenfeld wird China, Jestrabek zufolge, als idealisierter Fluchtpunkt erzeugt:

Als Juden und Ausländer waren sie Außenseiter und konnten sich oftmals mit dem unterdrückten Volk Chinas identifizieren. Das gedemütigte Land, das sich durch eigene Kraft befreien und entwickeln konnte, stellt ein Vorbild und Inspiration für einige dieser Juden dar. Dies findet sich in ihren Beschreibungen über China wieder. Dynamisch können sie Grenzen überschreiten, neue hybride Identitäten in diesem Raum verorten und neue Lebenskonzepte und Darstellungsmöglichkeiten finden (Jestrabek 2013: 320).

Die marxistisch orientierten jüdischen Emigranten in Shanghai erhofften sich in ihren Autobiographien, so Jestrabek, durch ihren persönlichen Einsatz in der chinesischen proletarischen Bewegung den Antifaschismus und

die Judenemanzipation im Rahmen der Befreiung aller unterdrückten Völker zu verwirklichen sowie den Nationalismus und Antisemitismus durch Internationalismus zu ersetzen (vgl. ebd.: 227). Diese Gruppe weist wohl die engste Verbindung mit ihrem Exilland China auf und ein Teil von ihnen entschied sich für einen weiteren Verbleib in China nach der Gründung der Volksrepublik seit 1949.

5. Schlusswort

Aus Roland Posners kultursemiotischer sowie Astrid Erlls gedächtnismedialer Perspektive mobilisiert die Erinnerungssikone des Rikschafahrers als materiales Artefakt kollektive Affekte, bindet öffentliche Aufmerksamkeit und modelliert individuelle und kollektive Erinnerungen der europäisch-jüdischen Emigranten in Shanghai in den 1930er und 1940er Jahren. Die gedächtnismediale Kodierung und Repräsentation der omnipräsenten Ikone weisen die kulturspezifischen Mentefakte der Zeichenbenutzer vor, welche in erheblichem Maße durch ihre mannigfaltigen Diasporazustände in Shanghai und ihre divergierenden kulturellen sowie politischen Identitäten formiert werden. Die ikonische Erinnerungskultur des Rikschafahrers zeichnet sich durch die Heterogenität und Vielfältigkeit seines semiotischen Symbolgehalts aus.

Erstens ist der Rikschafahrer in den Gedächtnismedien der jüdischen Emigranten als fremdkulturelle Chiffre kodifiziert, die das Stadtbild Shanghai mitprägt, Primitivität, Unmenschlichkeit sowie Bitternis konnotiert und letztlich auch symbolisiert. Das binäroptionelle Darstellungsmuster (wie „zivilisierte vs. degenerierte Gesellschaft“, „Humanität vs. Entmenschlichung“, „Industrialisierung vs. Primitivität“) reflektiert die europäischen Werte sowie Denkschemata vieler jüdischen Zeitzeugen. Zugleich fungiert der Rikschafahrer als Sinnbild der fleißigen werktätigen Bevölkerung in Shanghai. Die Ausdauer und Unbeugsamkeit der chinesischen Arbeiter haben den Respekt vieler jüdischer Emigranten gewonnen, denn sie selbst mussten ihre neue Existenz in Shanghai hart erkämpfen und konnten sich deswegen besser in die Lage des Rikschafahrers hineinversetzen.

Zweitens steht die Erinnerungssikone als Emblem der lebensbedrohenden Leiden für das Elend der meisten einheimischen Bewohner im alten Shanghai, welches die jüdischen Emigranten zum hohen Grad in ihrem Alltagsleben teilten. Drittens erinnert der Rikschafahrer als Indiz der hierarchischen und kolonialen gesellschaftlichen Ordnung in Shanghai an die Unterdrückung und Erniedrigung der jüdischen Emigranten durch die Nazis sowie die japanischen Faschisten. All diese Parallelen und Korrelationen führen dazu, dass der Rikschafahrer als ein kulturbedingter schriftlicher und visueller Code in Emigrantenerinnerungen als Projektionsfläche ihrer eigenen Diasporaerlebnisse auf emphatische und einfühlsame Weise besonders verdichtet und dauerhaft zur Anschauung kommt.

Die Ikonographie der dehumanisierten und gedemütigten Erinnerungssikone in deren gedächtnismedialen Erinnerungskultur deutet darauf hin,

dass Shanghai für die Mehrheit der europäisch-jüdischen Exilierten nicht nur im Sinne seiner Einreisepolitik und kulturellen Fremdheit als der letzte Zufluchtsort auf der Weltkarte, sondern auch im Hinblick auf seine kümmerlichen sozialen, hygienischen und moralischen Zustände als der „Zufluchtsort der letzten Wahl“ galt. Denn das damalige Shanghai war nach ihren europäischen Wertungskriterien eine inhumane und degenerierte Gesellschaft, welche sich zwischen der chinesischen vormodernen/primitiven und der westlichen modernen/technologisierten Welt ansiedelte.

Dennoch bedeuteten für die antikolonialen jüdischen Künstler und Intellektuellen wie etwa Schiff, Bloch bzw. Storfer die interkulturellen Erfahrungen in der multikulturellen Metropole Shanghai schöpferische Inspiration und wertvolle künstlerische bzw. literarische Stoffe. Dieser Vorteil des Exodus nach Shanghai kommt in ihren sensiblen und einfühlsamen Beobachtungen und Darstellungen der Erinnerungssikone der chinesischen Gesellschaft und der chinesischen Kultur besonders deutlich zum Vorschein. Die vollständige Identifikation par Excellence mit dem Rikschafahrer und der chinesischen proletarischen Arbeiterklasse findet bei den linksorientierten und marxistischen jüdischen Exilanten wie Rosenfeld und Schwarz statt. Sie sahen das Exil in Shanghai bzw. China als optimale Gelegenheit zur Selbstverwirklichung und Erfüllung ihrer beruflichen und persönlichen Wünsche an. Genau wie bei Storfer vermieden sie bewusst ein abschätziges Chinabild und beteiligten sich an der chinesischen proletarischen und kommunistischen Revolution sowie am chinesischen Freiheitskampf gegen den japanischen bzw. westlichen Imperialismus und Faschismus. Sie strebten mit der festen Überzeugung danach, dass die Juden sowie alle anderen unterdrückten Völker sich vom Kapitalismus, Nationalismus, Kolonialismus, Imperialismus sowie Faschismus befreien und eine sozialistische und gleichberechtigte Weltordnung erschaffen.

Anmerkungen

- * Dieser Artikel wurde gefördert durch den „Fundamental Research Funds for the Central Universities“.
- 1 Das Rikschafahren war zu jener Zeit eine alltägliche Erscheinung, und zwar nicht nur für Shanghai, sondern auch in vielen anderen chinesischen Städten.
 - 2 Jeder jüdische Flüchtling durfte bei der Ausreise aus dem „Großdeutschen Reich“ nur zehn Reichsmark mitnehmen.
 - 3 *Gelbe Post* vom 1. Mai 1939, Heft 1, S. 2. Sieben illustrierte Hefte der Exilzeitschrift *Gelbe Post* wurden zwischen 1. Mai und 1. November 1939 von Adolf J. Storfer herausgegeben, der ein Schüler Sigmund Freuds und von 1925 bis 1932 als Direktor des Internationalen Psychoanalytischen Verlages Mitherausgeber der gesammelten Schriften Sigmund Freuds war. Danach verwandelte Storfer die *Gelbe Post* in eine Zeitung, zuerst wöchentlich, dann halbwochentlich und

schließlich täglich erscheinend, bis er aus gesundheitlichen Gründen Ende August 1940 die redaktionelle und gesellschaftliche Leitung der *Gelben Post* niederlegen musste. Die *Gelbe Post* als die intellektuell anspruchsvollste Exilzeitschrift in Shanghai setzte sich mit chinesischer und japanischer Kultur, Psychoanalyse und Linguistik auseinander, ebenso mit dem alltäglichen Überlebenskampf der jüdischen Flüchtlinge und der chinesischen Unterschicht in Shanghai. Die Neuauflage dieser sieben Hefte von 1939 erschien im Jahr 2000 beim Verlag Turia & Kant.

- 4 Aus Anerkennung und Interesse gegenüber der einheimischen Kultur sind in der *Gelben Post* mehrere Artikel über die chinesische Kultur und Gesellschaft erschienen, etwa über die chinesische Sprache, Kalligraphie, Literatur, Kunst, Religion, Filme und Frauenbewegung usw. Darüber hinaus wird auch der kulturelle Austausch zwischen Ost und West etwa in Artikeln wie *Ost und West. Ein Gegensatz?* (*Gelbe Post*. Neuauflage 2000: 80), *Chinesisches bei Goethe* (ebd.: 98) und *Wie chinesische Lyrik übersetzt wird* (ebd.: 103) thematisiert. Damit leistete sie einen wichtigen Beitrag zum interkulturellen Verständnis zwischen Europa und China.
- 5 Auch der polnisch-jüdische Schriftsteller Meylekh Ravitch (1893–1976) stellt in seinen China-Reiseberichten zweimal die Figur des Rikschafahrers dar (vgl. Eber 2008: 29–32). Eine Vignette erzählt davon, dass ein Rikschafahrer seinen Fahrgast immer weiter ziehen muss, obwohl er beim Laufen auf eine Glasscherbe getreten ist. Dabei schneidet sich die Glasscheibe immer tiefer in seinen Fuß. In seinem Gedicht *A Rickshaw Coolie Dies on a Shanghai Dawn* (1937) wird ein Monolog eines sterbenden Rikschafahrers wiedergegeben, der sich zu einem buddhistischen Tempel begibt. Der Kuli bietet dem Buddha im Tempel drei Kupfermünzen. Damit wünscht er sich, dass dieser ihm, seiner Frau und seinen Kindern einen schnellen Eingang in das Nirwana gewährt. Denn er sehnt sich danach, dass seine Familie nicht länger leiden müsse. Dadurch wird ein Einblick in die innere Verfassung eines Rikschafahrers imaginiert.
- 6 Mit 70 Blättern in seinem Holzschnitzzyklus *Rikschas* thematisiert Bloch meines Erachtens das Leben des Rikschakulis im damaligen Shanghai am umfassendsten. Durch langjährige Beobachtungen schafft Blochs Holzsammlung ein vielseitiges und einfühlsames Panorama des Rikschafahrers. Dazu bemerkt Ralph B. Hirsch: „David Bloch too had found rickshaws an irresistible subject. He created dozens of woodcuts of rickshaws and coolies, singly and in groups, with and without passengers, in fine weather and in the rain, each one brilliantly observed and meticulously caught“ (Hoster, Malek und Wenzel-Teuber 1997: XXVf.).
- 7 So lautet es im Vorwort der Herausgeber hinsichtlich der Bilderklärungen, welche am Ende des Buches stehen: „Die Bilderklärungen entstanden in Gesprächen mit D. L. Bloch im September 1995 und im Juli 1996 in Sankt Augustin, die von Barbara Hoster und Katharina Wenzel-Teuber mit Hilfe von Frau [Lydia] Abel protokolliert wurden“ (Hoster, Malek und Wenzel-Teuber 1997: XII).
- 8 Rikschafahrten waren im Regen oft attraktiver und stärker nachgefragt, wie es auch David Bloch in seinem Holzschnitt *Am Suzhou-Creek vor einem Kino. Platzregen belebt das Geschäft* (in Hoster, Malek und Wenzel-Teuber 1997: 111) darstellt.

- 9 Vgl. dazu die Buchkapitel *Chinesische Berufe, Armut und Ausbeutung* sowie *Halbwelt und Laster* in Kaminsky (1983).
- 10 Vgl. dazu das Buchkapitel *Ausländische Präsenz* in Kaminsky (1983).
- 11 Nach dem Krieg wurde Shanghai „a center for the repatriation of those American troops who had served in China“ (Tobias 1999: 103). Die sich im Nachkriegs-shanghai kurz aufhaltenden amerikanischen Soldaten/Kunden wurden wegen ihres Reichtums und ihrer Großzügigkeit bei Taximädchen sowie Prostituierten sehr beliebt. „Taximädchen“ waren diejenigen, welche an Straßen auf Kunden warteten und gegen Bezahlung zum Tanzen in Clubs mitfuhren.
- 12 Die chinesischen Kleinfiguren, wie etwa die Straßenhändler, -friseure, -wahr-sager, Bettelkinder, Prostituierten, Kulis etc., zählen zu den zentralen Erinnerungs-figuren in Schiffs Bildkunst. Weitere Zeichnungen dieser Art siehe Kaminsky (1983).
- 13 Vgl. dazu die Buchkapitel „Vergnügen“ sowie „Armut und Ausbeutung“ in Kaminsky (1983).
- 14 Vergleichsweise schreibt Kaminsky (1983: 11) über den dramatischen Kontrast im damaligen Shanghai wie folgt: „Shanghai besaß damals die längste Bar der Welt, den größten Klub, das schönste Hotel, die aufregendste Skyline und die meisten Banken Ostasiens. Die städtische Müllabfuhr kümmert sich auch um die Bettler, welche an Morgen nach kühlen Nächten zu Dutzenden tot auf der Straße lagen.“
- 15 Zu den möglichen Anregungen und positiven Erfahrungen eines Exils für literarische und künstlerische Schaffensprozesse schreibt Eva Borst (1999: 18): „[D]as Leben zwischen den Kulturen wird gerade bei Künstlerinnen und Künstlern zum Leitmotiv ihrer existentiellen Möglichkeiten.“ Auch Hanna Papanek (1999) erklärt, dass das Exil Horizonte und neue Perspektiven auf verschiedene Kulturformen und Identitäten eröffnen und damit schöpferische Potentiale entfalten kann.
- 16 Ulrike Jestrabek untersucht in ihrer Monografie *Deutschsprachige jüdische Autoren in der Auseinandersetzung mit dem Exilland China* ausführlich die autobiographischen Werke der linksorientierten und marxistischen Exilanten und setzt sich mit ihrer Solidarität im internationalen Freiheitskampf sowie ihrem Chinabild in der Nachkriegszeit und im Gesellschaftsmodell der gelenkten Utopie in den autobiographischen Werken auseinander (vgl. 2013: 187–313).

Literatur

- Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Borst, Eva (1999). Identität und Exil. Konzeptionelle Überlegungen zur 7. Tagung „Frauen im Exil: Sprache – Identität – Kultur“. In: Claus-Dieter Krohn (ed.). *Sprache-Identität-Kultur: Frauen im Exil*. München: Ed. Text + Kritik, 10–23.
- Buxbaum, Elisabeth (2008). *Transit Shanghai. Ein Leben im Exil*. Wien: Edition Steinbauer.
- Cesaire, Aime (1972). *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. New York und London: Discourse on Colonialism.

- Eber, Irene (2008). *Voices from Shanghai: Jewish Exiles in Wartime China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisfelder, Horst Peter (2003). *Chinese Exile. My Years in Shanghai and Nanking*. Victoria: Markor Jewish Community Library.
- Erl, Astrid (2004). Medium des kollektiven Gedächtnisses – ein (erinnerungs-)kulturwissenschaftlicher Kompaktbegriff. In: Astrid Erl und Ansgar Nünning (eds.). *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität-Historizität-Kulturspezifität*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 3–24.
- Freyeisen, Astrid (2000). *Shanghai und die Politik des Dritten Reiches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hoster, Barbara, Roman Malek und Katharina Wenzel-Teuber (eds.) (1997). *Holzschnitte: Shanghai 1940 – 1949 = Mu-k'e chi / David Ludwig Bloch*. Nettetal: Steyler.
- Jestrabek, Ulrike (2013). *Deutschsprachige jüdische Autoren in der Auseinandersetzung mit dem Exilland China*. Reutlingen-Heidenheim: Verlag Freiheitsbaum.
- Kaminsky, Gerd (1983). *China gemalt: Chinesische Zeitgeschichte in Bildern Friedrich Schiffs*. Wien: Europa Verlag.
- Kaplan, Vivian Jeanette (2002). *Ten Green Bottles. The True Story of One Family's Journey From War-Torn Austria To The Ghettos of Shanghai*. New York: St. Martin's Press. Deutsch von Sibylle Hunzinger und Kurt Neff: *Von Wien nach Shanghai. Die Flucht einer jüdischen Familie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2006.
- Kisch, Egon Erwin (1950). *China geheim*. Berlin: Aufbau.
- Kranzler, David (1988 [1976]). *Japanese, Nazis and Jews: The Jewish Refugee Community of Shanghai, 1938-1945*. Hoboken: KTAV Publishing House.
- Pan, Guang (ed.) (2015). *Jewish Refugees Memoirs: Their Experience in Wartime China*. Beijing: Current Affairs Press.
- Papanek, Hanna (1999). Reflexionen über Exil und Identität, Staat und Menschenrechte. In: Claus-Dieter Krohn (ed.). *Sprache-Identität-Kultur: Frauen im Exil*. München: Ed. Text + Kritik, 24–37.
- Posner, Roland (2008). Kultursemiotik. In: Ansgar Nünning und Vera Nünning (eds.). *Konzepte der Kulturwissenschaft. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler, 39–72.
- Rosenfeld, Jakob (2001). *Ich kannte sie alle. Das Tagebuch des chinesischen Generals Jakob Rosenfeld*. Wien: Löcker.
- Schreckenberger, Helga (ed.) (2005). *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*. Wien: Verlag Edition Praesens.
- Schwarz, Ernst (1978). *Stein des Anstoßes. Gedichte. Mit einem Interview, geführt von Paul Wiens*. Berlin: Rütten und Loening.
- Storfer, Adolf Josef (ed.) (2000). *Gelbe Post. Ostasiatisch illustrierte Halbmonatsschrift. Reprint der Shanghaier Exilzeitschrift von 1939, mit einer Dokumentation von Paul Rosdy. Heft 1–7*. Wien: Turia+Kant.
- Tausig, Franziska (1987). *Shanghai Passage. Flucht und Exil einer Wienerin*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Tobias, Sigmund (1999). *Strange Haven: A Jewish Childhood in Wartime Shanghai*. Urbana u.a.: University of Illinois Press.

*Wei Zhuang
Zhejiang University
Institute of German Culture
School of International Studies
Dong 6-203, Zijingang Campus
866 Yuhangtang Road, Hangzhou, Zhejiang
310058, People's Republic of China
E-Mail: woshisenlin0301@126.com*

Ein Platz zum Landen. Kafkas Semiotik der Diaspora

Benno Wagner, Zhejiang University

Summary. This paper departs from Bruno Latour's diagnosis of a 'postdiasporic' global population that has been collectively forced into migration, in order to reevaluate Franz Kafka's poetic response to the problem of diaspora. In critical contrast to Philipp Theisohn's concept of a 'Zionist poetic' based on 'urbare Zeichen' (arable signs) that would enable a transition from text to territory and nation building this paper demonstrates how Kafka's essentially transtextual mode of writing dodges the draft into any nationally defined cultural project. A contemporary witness of emerging 'diaspora diaspora' (R. Brubaker), Kafka's calculated cultivation of transtextual space seems to anticipate today's postdiasporic challenge, as it offers literature, or rather: the act of reading itself, as a place to land for a global population following their loss of a homeland.

Zusammenfassung. Der Beitrag verwendet Bruno Latours Diagnose einer kollektiv zur Migration gezwungenen und daher ‚postdiasporischen‘ Weltbevölkerung als Ausgangspunkt, um Franz Kafkas literarische Auseinandersetzung mit der Problematik der Diaspora neu in den Blick zu nehmen. Mit kritischem Bezug auf Philipp Theisohns Ansatz einer ‚zionistischen Poetik‘, die auf ‚urbaren‘, von der Schrift zu einer geographisch undefinierten Landnahme und Staatsbildung führenden Zeichen basiert, wird argumentiert, dass Kafkas transtextuelle Schreibweise sich jeder Vereinnahmung in ein national definiertes kulturelles Projekt widersetzt. Als Zeitzeuge der beginnenden ‚Diaspora Diaspora‘ (R. Brubaker) antizipiert seine systematische Bewirtschaftung des transtextuellen Raums vielmehr unsere heutige ‚postdiasporische‘ Herausforderung, indem sie der heimatlos werdenden Weltbevölkerung die Literatur, genauer: die Lektüre selbst als Platz zum Landen anbietet.

1. Reiseplan

In seinem ‚terrestrischen Manifest‘ beschreibt Bruno Latour als Signatur unserer Gegenwart die Erfahrung einer planetarischen Diaspora. Mit den Folgen von globaler Deregulierung, ökonomischer Ungleichheit und Klimawandel stehen den „alteingesessenen Bewohnern“ der reichen Länder

deren „künftige Bewohner“ als „Migranten von außerhalb“ gegenüber, also eben jene Bewohner des Planeten, die ihr „Zuhause“ verlieren mussten, um den Wohlstand der Wohlhabenden zu begründen und zu erhalten. Doch spätestens jetzt, im zweiten Jahrzehnt des neuen Millenniums, ist dem klassischen Diaspora-Narrativ mit seiner Unterscheidung zwischen alter und neuer Heimat, zwischen Diaspora und Ansässigen, der Boden entzogen. Da die Zerstörungen der Globalisierung weder durch Grenzen noch durch Mauern aufzuhalten sind, verwandeln sich die vormaligen Alteingesessenen zunehmend in „innere Migranten [...], die erleben müssen, wie ihr Land sie verlässt“. Diese Situation eröffnet dann die Szene für eine seltsame, Fremdheitserfahrung und Selbstreferenz bündelnde Begrüßungsrede: „Ihr habt euer Territorium verloren? Wir haben es euch genommen? Ihr sollt wissen, dass wir dabei sind, es jetzt auch zu verlieren“. In einer Situation, in der „niemand mehr über ein sicheres ‚Zuhause‘ [verfügt]“, in der eine ganze Spezies sich, unfreiwillig und ohne Führer, auf einer Wanderung ohne Aufbruch befindet, stellt sich für Latour diese Entscheidungsfrage: „Sollen wir weiter eskapistischen Träumen nachhängen oder uns nicht doch aufmachen und ein für uns und unsere Kinder bewohnbares Territorium suchen?“ (Latour 2018: 14).

Um diese Suche zu orientieren und zu organisieren, ergänzt Latour die zwischen dem ‚progressiven‘ globalen und dem ‚regressiven‘ lokalen Attraktor aufgespannte geschichtssemiotische Basisachse der Moderne mit einer rechtwinklig kreuzenden Achse, die sich zwischen dem ‚eskapistischen‘ Attraktor eines „Außerhalb dieser Welt“, einer „Übersiedlung auf den Mars“, und dem ‚konstruktiven‘ Attraktor des „Terrestrischen“, also eines noch zu findenden bzw. konstruierenden „Platz[es] zum Landen“ für die ‚in Migration‘ geratenen Erdbewohner erstreckt (Latour 2018: 14, 41). Im Horizont dieser planetarisch radikalisierten Diaspora – dieser *Post diaspora*, wie ich im Folgenden sagen werde – erscheint der Zeitzeuge, dessen Diagnosen den Gegenstand meiner Untersuchung bilden, zunächst als Vorfahre Elon Musks. Mit dem *peer pressure* eines zionistischen Engagements oder zumindest Bekenntnisses konfrontiert, notiert der Prager Schriftsteller Franz Kafka im Januar 1914 in sein Tagebuch: „Was habe ich mit den Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir selbst gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit ich atmen kann in einen Winkel stellen“ (KKAT: 622). Vier Jahre später, in einem Brief aus dem April 1918 an seinen Freund und Impresario Max Brod, finden wir die Topologie des Degaugements deutlich radikalisiert. In einer Verteidigung der Literatur, diesmal gegen die Zumutungen hermeneutischer Deutung, evoziert Kafka eine Situation, die den von Latour diagnostizierten Heimatverlust (auch) der Alteingesessenen (lies: der Literaturkritik) vorwegnimmt:

wir haben, wenn wir etwas schreiben, nicht etwa den Mond ausgeworfen, auf dem man Untersuchungen über seine Abstammung machen könnte, sondern wir sind mit allem, was wir haben, auf den Mond übersiedelt, [...] wir [...] haben uns einer Mondheimat halber verloren [...]. Darum scheint mir jede Kritik, die mit Begriffen

von Echt, Unecht umgeht, und Wille und Gefühl des nicht vorhandenen Autors im Werk sucht, ohne Sinn und eben nur dadurch zu erklären, daß auch sie ihre Heimat verloren hat [...] (KKAB18–20: 39).

Im Folgenden werde ich, nach einem begrifflich-historischen Überblick über die Diaspora, Kafkas literarisches Werk als postdiasporisches Schreibprojekt nachzeichnen: als Suche nach einem sicheren Territorium an einem Punkt der Geschichte, an dem die ein Jahrhundert später vollzogene Auflösung der Unterscheidung von Wirtsvölkern und Gastvölkern, mithin die Matrix der klassischen Diaspora-Situation, sich bereits ankündigt. In kritischer Auseinandersetzung mit Philipp Theisoohns auf den Übergang von der Schrift auf die Landnahme zielenden Konzept der ‚urbaren Zeichen‘ werde ich argumentieren, dass Kafkas auf die Erzeugung von transtextuellen Echoräumen im diskursiven Archiv seiner Zeit abstellende ‚hörbare Zeichen‘ sich einer rein zionistischen Indiennahme widersetzen. Für Kafka – soweit folge ich Theisoohn – bezeichnet die ‚Übersiedlung auf den Mond‘ (dem ‚vierten Attraktor‘ in der Matrix Latours) nicht den Zielpunkt seines Schreibens, sondern – hierin widerspreche ich Theisoohn – lediglich eine Ausweichbewegung aus dem diskursiven Kraftfeld der zwischen ‚Rückschritt‘ und ‚Fortschritt‘ ausgerichteten politischen Achse (den Latour’schen Attraktoren 1 und 2). Kafkas ‚Mond‘ fungiert weder als Ort für die Schöpfung einer reinen Kunst noch als ausgelagerte Basis für das Projekt einer hypermodernen nationalen Landnahme, sondern als Ausgangspunkt für die literarische, durch eine radikal transtextuelle Textsemiotik fundierte Suche nach dem, was in Latours Matrix als der ‚dritte Attraktor‘ erscheint: nach einer Lebensgrundlage für die „ganze Menschen- und Tiergemeinschaft“ (KKAB14–17: 333), die jenseits der staatlichen territorialen Ordnung und ihren Unterscheidungen zwischen Einheimischen und Fremden, Wirt und Gast, Wir und den Anderen zu erschließen wäre.

2. Semiotische Dimensionen der Diaspora

Als Grundlage für die in Abschnitt 3 anschließenden Überlegungen werde ich zunächst einige maßgebliche Strukturen und Tendenzen des Diaspora-Diskurses nachzeichnen.

2.1 *Diaspora-Diaspora*

In den akademischen Diaspora Studies kündigt sich die von Latour beschriebene und von mir so benannte Postdiaspora-Situation vor allem durch die Diagnose semiotischer Verschiebungen an. So hat man in den vergangenen drei Jahrzehnten eine veritable „diaspora explosion“ beobachtet, eine rasche Ausbreitung der Begriffsverwendung nicht nur innerhalb der akademischen Fächer, sondern auch im weiteren öffentlichen Diskurs.¹ Dieses

Wuchern der Begriffsextension, das Brubaker in schöner Zuspitzung als „diaspora‘ diaspora“⁴² bezeichnet hat, lässt auch die Begriffsintension nicht unberührt. Mit der Erweiterung der ‚klassischen‘ (jüdischen, griechischen, armenischen) Diasporen um die palästinensische ‚Opfer-Diaspora‘, die ‚Handels-Diasporen‘ v.a. der Chinesen, Inder, Libanesen, Baltendeutschen und Haussa, die ‚Arbeitsmigranten‘ v.a. aus wirtschaftlich schwachen Ländern und Regionen sowie um die diversen globalen Religionsgemeinschaften verschwimmen die definierenden Merkmale des Begriffs: „The term loses its discriminating power – its ability to pick out phenomena, to make distinctions“ (Brubaker 2005: 3). Diesem Trend zur Überdehnung des Diaspora-Begriffs hat die akademische Forschung – ihrerseits ein Kind eben dieser begrifflichen Überdehnung – eine Reihe terrainsichernder Minimaldefinitionen entgegengehalten. Die ‚klassische‘, auf sechs Kriterien basierende Definition von Safran (1991) hat Brubaker später auf drei konstitutive Kriterien verknüpft, nämlich (1) die erzwungene oder anderweitig traumatische räumliche Verstreuung einer ethnischen Gruppe; (2) die Wert- und Ziel-Orientierung dieser Gruppe an einem realen oder imaginierten Heimatland; und (3) die aktive Abgrenzung dieser Gruppe gegenüber ihrer Gastgesellschaft (Brubaker 2005: 5f.). Freilich werden die letzten beiden Kriterien durch die Inklusion der von Stuart Hall bereits Ende der 1980er Jahre identifizierten ‚neuen Ethnizitäten‘ in den Diaspora-Begriff unterlaufen. Indem die urbanen ethnischen Minderheiten der 1980er Jahre „sich nicht auf der Basis einer einheitlichen Kultur oder gar eines biologischen Ursprungs verorte[n], sondern die Konstruiertheit und die Künstlichkeit der Kategorien ‚Rasse‘ und ‚Ethnizität‘ zum Ausgangspunkt“ (Mayer 2005: 11) nehmen, tritt an die Stelle des nationalen Heimatbezugs ein Verständnis transnationaler, also immer schon zwischen und quer zu nationalen Eingrenzungen verlaufenden Identitäten, deren Fokus gerade auf der Erosion von Grenzen, auf Hybridität und Diversität liegt. Diasporen, so postuliert Kachig Tölölyan, sind „Embleme des Transnationalismus, weil sie die Frage der Grenze verkörpern“ (Tölölyan 1991: 6). An die Stelle der Figur der Rückkehr in die verlorene Heimat tritt nunmehr eine „genuin neue Form der soziokulturellen Identifikation und Interaktion mit utopischem Verweispotential“ (Mayer 2005: 12). Dieser Verschiebung der Orientierung vom Raum in die Zeit, vom Heimatland auf eine bessere Zukunft führt dann auch zu einer Umwertung des Begriffsinhalts: Mit der Neuinterpretation von Diaspora vom traumatischen Schicksal der Verstreuung auf eine hybride kulturelle Produktivität erhält der ursprünglich „ausschließlich negativ konnotiert[e]“ Begriff nun einen „latent oder offen positiven Unterton“ (Mayer 2005: 9). Im gleichen Zuge wird Diaspora explizit als komplexe semiotische Praxis neu konzipiert, als transterritorialer Sonderfall einer ‚vorgestellten Gemeinschaft‘ in Sinne Benedict Andersons. Der Beitrag Ruth Mayers zu dieser Begriffsdiskussion erscheint für meine folgende Untersuchung insofern besonders anschlussfähig, als ihre Definition einerseits die beiden konstitutiven, faktisch-historischen Merkmale der Vertreibung/Emigration und räumlichen Zerstreuung einer Gemeinschaft postuliert,

dann aber andererseits besonderes Gewicht auf die mythisierende Komponente der Diaspora legt: auf die geteilte „Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder einer gemeinsamen Bestimmung [...] etwa als Gründungsmythos oder als Schicksalsvision“, kurz, „die Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder eines gemeinsamen Ziels“ (Mayer 2005: 13). Dem ist für die anschließenden Überlegungen hinzuzufügen, dass es sich bei dem ‚oder‘ in dieser Definition mindestens um ein ‚und/oder‘ handelt, da der gemeinsame Ursprung und das gemeinsame Ziel sich regelmäßig gegenwärtig bedingen bzw. hervorbringen; und dass es sich bei dem gemeinsamen Ziel sowohl um eine politisch-territoriale wie um eine utopisch-zeitliche Bestimmung handeln kann.

2.2 Die jüdische Diaspora: Religion als ehernen Mauer

Kafkas literarische Auseinandersetzung mit der Diaspora lässt sich am Übergang zwischen dem klassischen Diaspora-Narrativ und dem poetologisch selbstermächtigten Diskurs der Diaspora-Diaspora verorten. Um die Funktionsweise und die Einsätze dieses Spiels mit dem mitteleuropäischen Diaspora-Diskurs am Ende des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ vorzuführen, kommt es nun zunächst darauf an, die historische Schlüsselfigur und ihre Herausforderung durch die technisch vernetzte und statistisch berechnete Weltgesellschaft kurz zu skizzieren.

Versteht James Clifford die jüdischen Diasporen als „nonnormative starting points for a discourse that is traveling or hybridizing in new global conditions“ (Clifford 1994: 306), so erinnern uns die gedächtnishistorischen Untersuchungen Jan Assmanns daran, dass dem jüdischen Diaspora-Diskurs dennoch eine absolute Sonderstellung zukommt, wenn nicht in normativer, so doch in produktiver Hinsicht. In Israel, so zeigt Assmann in seiner gedächtnishistorischen Fallstudie, „wird Religion in einem ganz neuen, emphatischen Sinne geschaffen [...]. Religion wird zu einer ‚ehernen Mauer‘, mit der sich das ihr anhängende Volk gegen die umgebende, als fremd diagnostizierte Kultur abgrenzt“ (Assmann 2000: 196). Dieser historisch neuartige Status der Religion als absolute Sondersphäre wird gerade dadurch ermöglicht, dass er eben nicht zuerst aus einer Situation der katastrophischen Verstreuung resultiert, sondern aus der „Selbstabgrenzung oder Sezession einer dissidenten Gruppe aus dem Ganzen der Gesellschaft“ (Assmann 2000: 204). Diese Gruppe, die Jahwe-allein-Bewegung, tritt im 9. Jh. v.u.Z. auf, und sie richtet sich gegen die polytheistische Religion der Frühzeit Israels, in der Jahwe zwar als der höchste, aber keineswegs einzige Gott verehrt wurde. Gegen diese gleichsam liberale Jahwe-Verehrung setzt die Jahwe-allein-Bewegung eine radikal monotheistische Überzeugung, deren Gottesbeziehung, basierend auf dem Exodus-Narrativ, als einzigartig, auf der Erwählung des Volkes Israel durch Jahwe und durch den Bundesschluss des Volkes mit ihm gedacht wird. Diese Vorstellung grenzt sich, und das ist der entscheidende Punkt, nicht nur gegen den „Staats-

‚Summodeismus‘“ der israelischen Frühzeit ab, sondern gegen das Konzept einer Staatsgottheit per se:

Exodus und Sinaioffenbarung als die zentralen Ursprungsbilder Israels beruhen auf dem Prinzip der Exterritorialität. Der Bund wird geschlossen zwischen einem überweltlichen, fremden Gott, der auf Erden keinen Tempel und keinen Kultort hat, und einem Volk, das sich auf der Wanderung zwischen einem Land, Ägypten, und dem anderen Land, Kanaan, im Niemandsland der sinaitischen Wüste befindet. *Der Bundesschluß geht der Landnahme voraus.* [...] Er ist exterritorial und daher von keinem Territorium abhängig. In diesem Bund kann man überall verbleiben, wohin auch immer auf der Welt es einen verschlägt (Assmann 2000: 201; kursiv B.W.).

Dieser Exodus, verstanden nicht als historisches Ereignis, sondern als Erinnerungsfigur, bringt eine Gemeinschaft hervor, die von territorialen Gegebenheiten ganz unabhängig ist. Mit der geographisch-historischen Flexibilität der Gemeinschaft verbindet sich nun eine ungewöhnliche psychische Intensität, die sich daraus ergibt, dass die Abgrenzung von der ‚fremden‘, ‚unreinen‘ Kultur sich ja gegen die e i g e n e Gesellschaft richtet: „Diese Mauer wäre nicht so hoch, die Grenze nicht so scharf gezogen, wenn sie nicht innerhalb der eigenen Kultur verlief. Denn die so ausgegrenzte Lebensform muss sich gegen die selbstverständliche Alltagsroutine durchsetzen“ (Assmann 2000: 206). Der Exodus wird also, rückwirkend, von einer horizontalen Bewegung im Raum in eine vertikale Bewegung in der Hierarchie der Lebensführung umgedeutet, der gemeinsame Ursprung in Ägypten wird mit dem gemeinsamen Ziel der Jahwe-allein-Bewegung verbunden: „Mit der Auswanderung aus Ägypten geht es um die Auswanderung aus jeder Art von profaner, unreiner, oppressiver, assimilatorischer, gottesvergessener Umwelt und damit: aus der ‚Welt‘ überhaupt“ (Assmann 2000: 205). In dieses gleichsam vertikal, nach unten gegen den Schmutz und die Profanität des Alltags abgegrenzte Volk kann man weder einwandern noch einheiraten; vielmehr wird der Beitritt zu „eine[r] Sache von ‚Konversion‘, [...] zum Bekenntnis einer Identität, für die man auch zu sterben bereit sein muss“ (Assmann 2000: 206).

2.3 *Assimilation und Sozialstatistik: das Ende der jüdischen Diaspora?*

Diese in einer *longue durée* gewachsene und bewährte Gedächtnisfigur sieht sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einer historisch neuartigen Herausforderung gegenüber. Mit der Projektion der Darwin’schen Rassenlehre auf menschliche Gesellschaften geht eine radikale Infragestellung des überlieferten Diaspora-Narrativs einher. Am Punkt des ‚gemeinsamen Ursprungs‘ tritt an die Stelle der einmaligen, bedeutungsstiftenden und schicksalhaften Auserwählung durch Gott der rekursive und kontingente Vorgang der Variation, Selektion und Vererbung überlebenssichernder Merkmale durch die Natur. Am Punkt des ‚gemeinsamen Ziels‘ erscheint an der

Stelle der Rückkehr in die Heimat und/oder des Aufstiegs zu einem höheren, reinen Leben nunmehr die Wahl zwischen anpassender Transformation oder Untergang.

Gleichzeitig freilich, und tendenziell im Gegenlauf zu dieser Diagnose, verbreitete sich mit der Vollendung der politischen Emanzipation der deutschen Juden im Jahre 1871 das Schlagwort der ‚Assimilation‘ der Juden an die Mehrheitsgesellschaft. Bezeichnet der zu Beginn des 19. Jahrhunderts auftauchende biologische Begriff einen transitiven Prozess mit direktem Objekt – die Aufnahme fremder organischer und anorganischer Stoffe durch einen Organismus –, so dominiert in der soziologischen Verwendung ein reflexiver Vorgang mit indirektem Objekt: eine Gruppe B assimiliert sich an die Gruppe A. Dabei differenzieren sich Intension und Wertungsgehalt des Begriffs von Beginn so aus, dass die verschiedenen strategischen Horizonte der Diaspora-Situation sichtbar werden. In der Auslegung der liberalen urbanen Mittelklasse bezeichnet ‚Assimilation‘ die kulturelle Fortführung bzw. Einlösung der 1871 vollendeten politischen Emanzipation, also die Anpassung im Hinblick auf Sprache, Berufsbildung und Aspekte des Glaubens, jedoch ohne dessen vollkommene Aufgabe. Demgegenüber erforderte die ‚Assimilation‘ der Juden sowohl für die sogenannten ‚illiberalen Liberalen‘ (vgl. Sorkin 1990: 21) wie auch für die Gegner der jüdischen Emanzipation die vollkommene Auflösung der jüdischen Identität, und das ‚Aufgehen‘ der jüdischen Bevölkerung in der deutschen. Im Diskurs des Antisemitismus wie auch im Diskurs des Zionismus erschien gerade diese Möglichkeit als äußerst bedrohlich, dort im Topos des nichterkennbaren, aber gefährlichen Fremden, hier in der Sorge um den Verlust der jüdischen Nation.

In dieser ebenso ungleichzeitigen wie widersprüchlichen Diskurskonstellation begannen um die Jahrhundertwende die neuen jüdischen Experten für Biopolitik und Sozialstatistik damit, der jüdischen Diaspora alarmierende Prognosen auszustellen. Zunächst, und noch vor dem Auftreten des modernen Antisemitismus, transportierte der nun vorherrschende Diskurs des Darwinismus keine guten Nachrichten für ein Volk, das sich durch seinen besonderen, auf göttlicher Auserwähltheit beruhenden überhistorischen (‚ewigen‘) Status definierte. Denn im Denksystem des Sozialdarwinismus hatte für Völker zu gelten, was Darwin für Tierarten postuliert hatte: dass, erstens, über längere Zeiträume jedes Volk vor der Wahl stand, sich entweder zu transformieren oder auszusterben, und dass, zweitens, gerade das Merkmal der Seltenheit oder gar Einzigartigkeit als ein sicherer Indikator für die bevorstehende Auslöschung zu betrachten war. Die Statistiker des Judentums fanden dann Nahrung für die neuen zeitdiagnostischen Topoi einer ‚verschwindenden Gesellschaft‘ und der ‚Letzten der Rasse‘ (Stafford 1994: 291f., Morris-Reich 2008: 36), indem sie gerade jenes Phänomen der Assimilation in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückten, das für den Rassen-Antisemitismus wie für den Zionismus nichts als eine gefährliche Täuschung bzw. eine gefährliche Illusion darstellte. In der dritten Auflage (1920) seiner zuerst 1904 erschienenen sozialstatistischen Studie, *Die Juden der Gegenwart*, beschreibt Arthur Ruppin die Periode der jüdi-

schen Emanzipation in Mittel- und Westeuropa in unmittelbarem Anschluss an den Diaspora-Topos der ‚ehernen Mauer‘:

Bresche auf Bresche ward in die Mauern gelegt, welche Christen und Juden voneinander trennten, es kam zwischen ihnen zu persönlichem Verkehr, und dieser eröffnete den Juden den Einblick und Zugang in die der ihrigen überlegene christliche Gedankenwelt (Ruppin 1920: 5).

In diesem offenbar unumkehrbaren Prozess erscheinen dann die Auswirkungen der Oktoberrevolution auf die zu Zeiten der ersten beiden Auflagen seines Werkes von der Assimilation noch unberührte jüdische Bevölkerung Russlands wie ein Todesstoß, eine fatale Invasion:

Vor unseren Augen bröckelt Stein um Stein aus dem einst so festgefügtten Bau der Judenheit. [...] Seitdem ist aber die Revolution über Rußland dahingegangen und hat grell gezeigt, wie [...] sehr insbesondere die intelligente Oberschicht der Juden bereit ist, sich unter Aufgabe ihres Judentums in den Strudel des russischen Lebens zu stürzen. Damit greift der Abbröckelungsprozeß auf die großen Judenmassen Osteuropas hinüber und droht das letzte Bollwerk der Judenheit zu untergraben (Ruppin 1920: 1).

Dieselbe statistische Methode kann schließlich dazu dienen, die Diaspora-Situation in die entgegengesetzte, nämlich zionistische Richtung aufzulösen:

Aus dem kurzen Traum der Emanzipations- und Assimilationsepoche, während dessen die Juden unter den sie umgebenden Völkern für immer aufgegangen zu sein glaubten, hatten die blutigen Verfolgungen in Russland sie unsanft aufgerüttelt; und der Antisemitismus, die neue Form der Judeophobie, die sich dann von Land zu Land fortwälzte, rieb ihnen den Schlaf vollends aus den Augen. Längst vernarbte Wunden hatten sich geöffnet: der Volksschmerz weckte das Volksbewußtsein (Noszig 1903: 7).

2.4 *Zionistische Poetik als Überwindung der Diaspora*

Die Revolutionierung des jüdischen Diaspora-Narrativs durch den von Theodor Herzl initiierten politischen Zionismus schließt unmittelbar an diese Diagnosen an. Seine im Untertitel zum *Judenstaat* angekündigte „moderne Lösung der Judenfrage“ (kursiv B.W.) führt die Einheit der Juden als Volk nicht mehr mythologisch auf einen Akt göttlicher Auserwählung zurück, sondern begründet sie gleichsam physikalisch: „Durch Druck und Verfolgung sind wir nicht zu vertilgen. [...] Die starken Juden kehren trotzig zu ihrem Stamme heim, wenn die Verfolgungen ausbrechen“ (Herzl 1896: 12). Gerade diese nur erlittene, seit jeher von außen erzwungene Einheit – „Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu, wie das immer

in der Geschichte war“ (Herzl 1896: 26) – dient Herzl dann aber als Fundament seiner Judenstaats-Idee und mithin einer Selbstermächtigung des jüdischen Volkes: Auto-Emanzipation statt Emanzipation, Autoselektion statt göttlicher Auserwähltheit. Auf gleiche Weise wie der gemeinsame Ursprung wird dann auch das gemeinsame Ziel der jüdischen Diaspora modernisiert: bei der Erörterung der geographischen Lage des Gelobten Landes für Herzl ist das gegenwärtige Palästina nur ein Kandidat unter anderen, und es sollen zunächst vor allem geopolitische und diplomatische Erwägungen den Ausschlag geben. Die Essenz des Gelobten Landes ergibt sich nicht aus Mythos und Geschichte, sondern aus der sozialpolitischen Einrichtung des dort – also: wo auch immer – zu errichtenden Staates.

In einer explizit kultursemiotisch argumentierenden Lektüre hat Philipp Theisohn (2005) versucht, die Einebnung und Erneuerung des jüdischen Diaspora-Narrativs als Leistung einer „zionistischen Poetik“ zu rekonstruieren. So, wie Latours *Terrestrisches Manifest* die Anleitung zur Konstruktion eines ‚dritten Attraktors‘ vorlegt, der der Menschheit einen (Aus)weg und einen Landeplatz abseits des Vektors zwischen dem Globalen und dem Lokalen bieten würde, so führt Theisohns kulturpoetisches Modell den Zionismus aus dem interpretativen Spannungsfeld zwischen Vor- bzw. Gegenmoderne und peripherer, von der Marginalität der Diaspora geprägter Moderne heraus, um ihn stattdessen als einen Ästhetik und Politik kurzschließenden zirkulären Schöpfungsprozess zu verstehen, der dann den über die Erde verstreuten Juden einen Platz zum Landen schaffen wird. Dieser Zirkel „sucht sich seine Zeichen und sie suchen ihn; die Kulturakte, die er hervorbringt, haben ihn gleichsam gezeugt“ (Theisohn 2005: 22). Am Beispiel von Herzls zionistischem Manifest *Der Judenstaat* und seinen vorbereitenden und begleitenden Paratexten (Tagebücher, Briefe, der Roman *Altneuland*) entwickelt Theisohn sein semiotisches Konzept der „urbaren Zeichen“, von territorialen Repräsentationen, „die ihre Einlösung, ihr Raum-Werden bereits in sich tragen“. Diese Zeichen konstituieren dann Texte wie den *Judenstaat*, Texte also, „die sich an eine Nation richten, welche sie erst begründen“, und sie stiften „eine Erzählgemeinschaft, die, sich selbst erzählend, aus dem Nichts entsteht“ (Theisohn 2005: 23). Zion als Ort verhält sich dann zu den Territorien der modernen Nationen nicht wie eine Vorstufe oder eine Marginalie, sondern in etwa so, wie sich das Terrestrische bei Latour zur Erde der Nationen verhält: Es ist das Resultat der Zerlegung des vertrauten Diaspora-Narrativs und seiner neuartigen, unerhörten Wiederzusammensetzung. Dabei bezieht der „Zirkel von Zion“ seine Gestaltungsmacht maßgeblich von jener Position, an der sich in Latours Schema das Globale, genauer gesagt: die ‚Globalisierung plus‘ verorten lässt. Verdeutlicht wird dies insbesondere durch Herzls *reassemblage* der Moses-Funktion im Exodus. Herzl selbst betont im *Judenstaat*, dass im modernen Zeitalter „der neue Moses der Juden“ keineswegs „ein einzelnes Individuum sein“ dürfe („ein solches wäre entweder lächerlich oder [...] verächtlich“), sondern dass die Funktion des „Gestors“ allein einem öffentlichen Organ, einer moralischen Person zukommen könne, die

er seinen Lesern als die „Society of Jews“ vorstellt. Deren Aufgabe ist es, sowohl die Wanderung als auch die Gründung des Judenstaats unter „moderne[n] wissenschaftliche[n] Voraussetzungen“ durchzuführen (Herzl 1896: 70f.) – anstelle der Wüstenwunder nun „Wanderung mitten in der Kultur“ (Herzl 1896: 16). Gegen Zweifel, wie man sie in vergangenen Jahrhunderten etwa dem Pseudo-Messias Zvi Sabbathai entgegengebracht hatte, ist dieser neue, gleichsam ‚scionistisch‘ ermächtigte Gestor immun nicht aus moralischen Gründen, sondern einfach deshalb, „[w]eil wir Maschinen haben“ (Herzl 1984: 139). Für das zionistische Diaspora-Narrativ, so Theisohn, markiert „[d]as Ereignis der Maschinisierung eine eschatologische Wende“ (Theisohn 2005: 101), der, wie Herzl ergänzt, „die Renaissance als Schlusspunkt dieses classischen Jahrhunderts der Erfindungen im Verkehrswesen“ (Herzl 1984: 301) folgt:

Schnell und gefahrlos jagen wir jetzt in riesigen Dampfern über früher unbekannte Meere. Sichere Eisenbahnen führen wir hinauf in eine Bergwelt, die man ehemals mit Angst zu Fuß bestieg. Die Vorgänge in Ländern, die noch gar nicht entdeckt waren, als Europa die Juden in Ghetti sperrte, sind uns in der nächsten Stunde bekannt (Herzl 1896: 10).

Es ist, nach Herzl und Theisohn, demnach „die Automatisierung und Beschleunigung der Techné“, die die „Wiedergeburt des jüdischen Volkes als Nation“ ermöglicht: „Mit der Gewalt über die Technik erlangt das Judentum die Fähigkeit, jene die Diaspora strukturierenden Abgrenzungsprozesse, die es erst zu dem gemacht haben, was es nun, auf dem Scheitelpunkt der Verbannung angekommen, darstellt, umzukehren“ (Theisohn 2005: 101ff.). Die technologische Ermächtigung bezieht sich dabei nicht erst auf Wanderung und Staatsgründung, sondern zunächst auf die Wiederaneignung der in der Diaspora verlorenen Kontrolle über jene anonymen Zeichenprozesse, die seit jeher „de[n] Jude[n] [...] zu einem Zeichen erklär[en], das [...] aus den national kodierten Bedeutungsgemeinschaften ausgeschlossen werden muß.“ Die maschinell (theatertechnisch, medial) ermöglichte „signifikatorische Machtübernahme“ ist mithin ein „konstitutives Strategem der Herzl’schen Poetologie“: „Der Zionist hat mit Hilfe der Maschine gelernt, die Grammatik der Galuth zu beherrschen und ist nun dabei, die Maschine auf ein poetisches Verfahren zu programmieren, das dem Judentum die die Rückkehr in die einst verlorene Territorialdimension gewährleisten soll“ (Theisohn 2005: 104f.). In semiotischer Hinsicht überwindet dieser „technoide Messias“ die Zerstreung nicht nur des Volkes, sondern auch der Zeichen. Seine

Machtstellung [...] zeigt sich gerade darin, daß er die scheinbar zufälligen Muster der Signifikantenstreuung in ihrer Regelmäßigkeit durchschaut, der Anonymität des Exils entrissen hat. Er ist somit in seinem Symbolgebrauch nicht mehr fremdgesteuerten, vermeintlich willkürlichen semiotischen Prozessen unterworfen, sondern macht sich vielmehr ebendiese Prozesse im Rahmen seiner Staats-Kunst zunutze (Theisohn 2005: 113).

Wenn das Lokale in der politischen Matrix Latours als hochgradig artifizielle Konstruktion kenntlich gemacht wird, dann liefert uns Herzls in den Tagebüchern, im *Judenstaat* und insbesondere in *Altneuland* entworfener ‚Scionismus‘ ein hochreflektiertes Handbuch für die Verwendung der Latour’schen Pole ‚Globalisierung plus‘ und ‚Lokales plus‘ zur Konstruktion eines Auswegs der Juden aus der Diaspora. Für Theisohn wird er damit zum blueprint einer Poetik des Zionismus, deren zentrale Strategie darauf abzielt, die avanciertesten Techniken und Medien der Deterritorialisierung für die Schaffung einer hochmodernen, artifiziellen Territorialität zweiter Ordnung miteinander zu verknüpfen, die Wanderung des Exodus durch einen Zeichen, Dinge und Körper ergreifenden Transfer zu ersetzen: „Das, was wir den ‚Transfer‘ nennen, die Überführung der Galuthfragmente in den Judenstaat, meint im Grunde ebenjene Durchquerung, in der sich keine weitere Entwurzelung der Zeichen, sondern vielmehr ihre territoriale Aufladung vollzieht“ (Theisohn 2005: 117).

Der forschungsstrategische Clou dieses „Zionismus als kultursemiotischer Entwurf“ besteht zunächst darin, dass er das epistemologische Hindernis der Trennung von „Poetizität“ und „Politizität“, von politischem Zionismus und Kulturzionismus aus dem Wege schafft, um stattdessen „das Gesamt zionistischer Phänomene“ gerade als Produkt der Interaktion von Politik und Poetik zu begreifen (Theisohn 2005: 36). Um sein konstitutives Modell, in dem der Text „selbst zum Tempel wird: zu einem Bau, der seinen Grund selbst hervorbringt“ (Theisohn 2005: 55f.), empirisch zu erhärten, erweitert Theisohn das Feld der zionistischen Phänomene im Verlaufe seiner Untersuchung um Texte u.a. von Richard Beer-Hofmann, Arnold Schönberg, Arnold Zweig, Martin Buber und eben von Franz Kafka. Der letztgenannte soll nun, da der Zionismus als „Wandlungspunkt der Moderne“ (Theisohn 2005: 117) entdeckt worden ist, als das unerhörte Unterfangen einer „performative[n] Raumrede“ (Theisohn 2005: 11), die die deterritorialisierende Dynamik der Moderne zu einer emergenten Reterritorialisierung zu re-fokussieren vermag, trotz und wegen seiner Hypostasierung als „Autor der Deterritorialisierung“ (Theisohn 2005: 9) in den kultursemiotisch reformulierten Zionismus Theisohns eingemeindet werden. Theisohn liest, um sein Argument zunächst in äußerster Verknappung zu reformulieren, Kafkas bekannte Selbstverortung als „Ende oder Anfang“ (KKANII: 98) dahingehend, dass Kafka zwar „vom Zionismus als nationaljüdischem Prager Kulturbetrieb“ (Theisohn 2005: 205) eine Differenz trenne, dass aber der für die Poetik des Zionismus konstitutive Akt der „Neugründung des kulturellen Subjekts aus dem Nichts“, m.a.W. „eine fundamentale Neukonsolidierung jüdischen Denkens in der *Unterbrechung*“, einen zentralen Einsatz seines literarischen Werks bilde. „Kafkas Zion“, versichert Theisohn, „ist kein Ort der Rekonstruktion [...]“; vielmehr bilde die „eigentliche Aufgabe zionistischer Poiesis, de[r] ausstehende[] Zusammenschluss von Schrift und Erde“, den zentralen Bezugspunkt seines Schreibens: „Hier ereignet sich die Rückkehr der Zeichen auf das Territorium, kann dem Verlangen nach Selbstgründung Raum gegeben werden – und es ist vor allem ande-

ren die Akquisition dieses Raumes, welche Kafka in der zionistischen Idee erkennt und verfolgt“ (Theisohn 2005: 214).

3. Hörbare Zeichen: Kafkas Semiotik der Diaspora

„Du bist die Aufgabe. Kein Schüler weit und breit“ (KKANII: 118). Der Rekrutierung eines literarischen Werks für ein politisches Unternehmen hat das aufmerksame Studium seiner Eigenlogik vorauszugehen, ganz ähnlich wie die Musterung der Soldaten bei einer Truppenaushebung. Im Folgenden werde ich Kafkas Fortschritt der Diaspora-Problematik seiner Zeit nachzeichnen, indem ich sie mit der Entwicklung seiner literarischen Schreibweise engführe. Dabei werde ich, in detaillierter Auseinandersetzung mit Theisohns Konzept des ‚urbaren Zeichens‘ und der ‚performativen Raumrede‘, argumentieren, dass Kafka unter Theisohns Kandidaten für den poetischen Zionismus ein „Überzähliger“ ist, einer, „der nicht ins Haus gehört“, der also, jedenfalls nach Kafkas Regel, „niemals [...] ausgehoben“ wird (KKANII: 276f.).

3.1 Hörbare vs. urbare Zeichen

Die Transformation der Diaspora – der agency-Transfer von mythologischen Instanzen in die moderne Technik, die Ausweitung des jüdischen Arche-Narrativs auf über den Globus verstreute Gruppen (Diaspora-Diaspora), sogar der sich abzeichnende Kollaps der fundamentalen Unterscheidung zwischen Wirtsvölkern und Diaspora (Postdiaspora) – gehört zu den zentralen Bezugspunkten der literarischen Werks Franz Kafkas. Das betrifft nicht nur die *Thematik* seiner Erzählungen und Romane, sondern auch und vor allem die ihnen zugrunde liegende *Schreibweise*. Es gilt vorzuführen, wie Kafka das spezifische semiotische Potential literarischer Texte, ihr Funktionieren als Ensemble „kybernetischer Schlüssel“, die jeweils „ganze Serien von Referenzen, Reminiszenzen, Konnotationen, Echos, Zitate, Pseudo-Zitate, Parallelen und Reaktivierungen“ auslösen und rearrangieren (Topia 1984: 103), für die Entwicklung eines Schreibverfahrens verwendet, dessen Performativität, anstatt auf eine Wirklichkeit außerhalb der Zeichen zu zielen, auf immer weitere Zeichenkomplexe ausgreift, um deren wirklichkeitskonstitutive Funktionen zu notieren, auszustellen, zu reperspektivieren und so der Reflexion durch die Leser auszusetzen. Dieses Potential der Bildung transtextueller Echoräume, diese auf das Archiv der Kotexte gerichtete „kulturpoetische Funktion“ (Baßler 2005) des literarischen Textes also möchte ich im Folgenden, in Anlehnung an Jakobsons Rede von der „Spürbarkeit der Zeichen“ (Jakobson 1993: 93), als ihre *Hörbarkeit* bezeichnen. Der Wechsel zur akustischen Metapher betont die Resonanz-Funktion des literarischen Textes, das heißt in produktionsästhetischer Hinsicht sein Potential, Echos bestimmter vorgängiger Texte zu pro-

duzieren, und in rezeptionsästhetischer Hinsicht, eben jene bestimmten Texte als sein Echo erscheinen zu lassen und sie so zugleich untereinander in Bezug zu setzen. Zugleich betont die Metapher den Anspruch des Textes an den Leser, ‚mit den Ohren zu lesen‘,³ das Potential der Resonanzen zu erschließen, die Dialoge, Kommentare, Einsprüche, Parodien, die sich nicht nur zwischen dem Matrixtext und den Echotexten, sondern auch zwischen den in Resonanz gesetzten Echotexten ergeben, zu hören und zu reflektieren.

3.2 Vorspiel auf der Moldaubrücke: Das Urteil

Von Beginn an ist Kafkas literarische Verhandlung der Diaspora mit der gleichermaßen existentiellen wie experimentellen Erkundung der Bedingungen und Möglichkeiten des Schriftstellerseins verknüpft. Im September 1912, als er in der Nacht vom 22. auf den 23. mit der Niederschrift der Erzählung *Das Urteil* seinen literarischen ‚Durchbruch‘ zugleich gestaltet und erlebt, sieht er seine gegenwärtige und künftige Existenz als Schriftsteller gleich von mehreren Seiten akut bedroht. Da ist zunächst die Inanspruchnahme durch die Beaufsichtigung der Asbestfabrik seines Schwagers, eine Familienverpflichtung, die er bereits Ende Dezember 1911 als Angriff auf sein Schreiben mit der Gefahr der „gänzlichen Vernichtung meiner Existenz“ (KKAT: 327) identifiziert hatte, und die ihn noch nach der Niederschrift des Urteils zu jener vielzitierten Lageanalyse bewegte, nach der ihm nur noch die Wahl zwischen der Unterwerfung unter die familiäre Norm und dem Selbstmord blieb, der Phantasie nämlich, „den Mauteinnehmer auf der Brücke durch meinen Sturz aufzuschrecken“ (KKABI: 179).⁴ Hinzu kam, zweitens, die dramatisch angestiegene Arbeitsbelastung durch seinen ‚Brotberuf‘ bei der Prager Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt. Nach seiner Ernennung zum Konzeptsbeamten war Kafka mit der juristischen Beantwortung (‚Beäußerung‘) einer Flut von Einsprüchen befasst, die die nordböhmischen Unternehmer gegen die Einordnung ihrer Betriebe in das Gefahren-(=Prämien)-Schema der AUVA für das Jahrfünft 1910-14 eingereicht hatten – eine Entwicklung, die einerseits die viel beklagte Schreibblockade des Schriftsteller-Anwärters auf unspektakuläre Weise aufbrach, andererseits den Beginn der viel zitierten ‚Klagen über das Bureau‘ markierte.⁵ Wenn Kafka diese doppelte filiale Verpflichtung deutlich genug als inkompatibel mit seiner „sonstige[n] Arbeit“ erkannt hatte, so musste ihm die am 20. September 1912 einsetzende Korrespondenz mit Felice Bauer, der Prokuristin einer Berliner Schreibmaschinenfirma, mit der sich nun abzeichnenden Möglichkeit einer Verlobung und gar Familiengründung als unmittelbare Bedrohung des Schriftstellerseins erscheinen. In dieser Situation findet Kafka nun jenen Ausweg, den ich an anderer Stelle als die Geburt der Literatur aus der Unmöglichkeit des Schreibens bezeichnet habe (Wagner 2006).

Im *Urteil* wird nun dieser Akt des schriftstellerischen *bootstrappings* (Wagner 2019) literarisch inszeniert, und zwar in unauflöslicher Verbindung

mit der Figur und Frage der Diaspora. Eines sonnigen Sonntagnachmittags am Schreibtisch mit Blick auf den Fluss und die Brücke hat Georg Bendemann, der sich nach dem Tode seiner Mutter nicht nur um den alten Vater kümmert, sondern auch das Familiengeschäft mit beachtlichem Erfolg leitet, nach langem Zögern einen Brief verfasst, in dem er seinem Freund in Petersburg seine Verlobung mit Frieda Brandenfeld, einem Mädchen aus wohlhabender Familie, anzeigt. Gegenüber dem guten Sohn, erfolgreichen Geschäftsmann und angehenden Ehemann befindet sich der ferne, wirtschaftlich wenig erfolgreiche Freund in der Situation einer intensiven, dreifach markierten Diaspora. So ist er zwar Teil einer Kolonie von Landsleuten (D1), doch selbst innerhalb dieser Diaspora bleibt er ein Außenseiter ohne „rechte Verbindung“ (D2); und selbst im Falle eine Rückkehr in die Heimat wäre dieser Freund niemals mehr als ein „für immer Zurückgekehrter“, „hätte jetzt wirklich keine Heimat und keine Fremde mehr“ (D3) (KKAD: 44). Ich habe an anderer Stelle im Detail vorgeführt, wie Kafka hier den Orientierungskonflikt zwischen bürgerlicher Lebensweise (Bendemann & Frieda) und Schriftstellersein (Bendemann & Petersburger Freund) inszeniert und einer zugleich schockierenden und befreienden Lösung zuführt (Wagner 2006). Folgt man dieser – den Text und die Geschichte ganz ohne hermeneutische Gewalt erschließenden – Lesart, dann sind für ein erstes Verständnis seines literarischen Diaspora-Spiels hier vor allem drei Beobachtungen zu notieren: (1) die Situation und Problematik der Diaspora ist hier im Kern eine Problematik des Schriftstellerseins im radikalen Sinne Kafkas: als Leben nicht für, sondern als Literatur.⁶ Es geht nicht um das in Russland von Pogromen bedrohte Leben der Landsleute, sondern allein um die sozial wie biographisch dezentrierte Position des Freundes/Schriftstellers, eine Position, die die Differenz von Heimat und Fremde nicht nur übergreift, sondern sie sogar auflöst: „keine Heimat und keine Fremde mehr“ – Postdiaspora. (2) Damit zusammen stimmt dann auch das Geschehen am Spannungsgipfel und Wendepunkt der Erzählung. Als Georg seinen Vater über den überfälligen Brief nach Petersburg informiert, führt die Verwandlung des gebrechlichen familialen Vaters in den vor Kraft strotzenden Verkünder eines archaischen Gesetzes überdeutlich in jenen Akt „performativer Gottesrede“, der nach Assmann den Ausgangspunkt der Offenbarungsreligionen und der durch sie begründeten Lebensordnungen bildet (Assmann 2019: 43). Doch selbst bei trübem Leselicht ist leicht zu erkennen, was die Rede des verwandelten Vaters eigentlich besagt: „Wohl kenne ich Deinen Freund. Er wäre ein Sohn nach meinem Herzen. [...] Ich war sein Vertreter hier am Ort. [...] Ich fege sie [deine Braut] dir von der Seite weg, Du weißt nicht, wie!“ (KKAD: 57ff.).⁷ Was wir hier lesen, ist kein Alptraum, sondern der Wunschtraum des unter den Anforderungen der familialen und beruflichen Papas (Hermann Kafka, Eugen Pfohl) erstickenden Schriftsteller-Aspiranten: ein Vater, der in der Gestalt und im Gestus des alttestamentarischen Priesters nicht anderes vertritt als die Sache und das Gesetz der Literatur. (3) Einem Wunschtraum schließlich entspringt auch der unwiderrufliche Urteilsspruch dieses Vaters, der „Tod[] des Ertrinkens“

(KKAD: 60). An die Stelle des albernen Todes durch den Sturz auf die Brücke – eines Todes, der allenfalls den Mauteinnehmer aus seinem nächtlichen Dusel aufschrecken könnte – tritt nun der Tod durch den Sturz von der Brücke: ein Tod in den Fluten, der auf der Brücke einen „geradezu unendliche[n] Verkehr“ (KKAD: 61) auslöst. Dieser unendliche Verkehr, diese Deterritorialisierung des Mautsystems auf der Brücke, verweist auf Kafkas Wunschfunktion literarischen Schreibens: auf Literatur als das Medium eines semiotischen Weltverkehrs, gleichermaßen umfassend wie heimatlos, im Existenzmodus des Petersburger Freundes: Postdiaspora.

3.3 *Ein geradezu unendlicher Verkehr: Der Verschollene*

„Da wird keine Schandthat helfen, keine Untreue oder Abreise in ein entferntes Land. Sie werden sich morden müssen“ (KKANI: 116). Schon der Ich-Erzähler in Kafkas Fragment gebliebenem literarischen Erstversuch, der *Beschreibung eines Kampfes*, folgt mit diesem Ratschlag für seinen frisch verliebten und bereits die Folgen scheuenden Bekannten dem zentralen Verfahren der Kafka'schen Erzählkunst, das darin besteht, existentielle Situationen in experimentelle Anordnungen zu verwandeln und dann die kontrolliert variierten Abläufe zu protokollieren.⁸ In seinem ebenfalls unvollendeten Roman, *Der Verschollene*, und der als dessen erstes Kapitel fungierenden Erzählung *Der Heizer*, hat Kafka die räumliche Konstellation des *Urteils* insofern umgekehrt, als die Diaspora-Situation hier nicht mehr als das Apogäum des Protagonisten, sondern als dessen Erlebnis- und Handlungsperspektive gewählt wird.

3.3.1 *Der Heizer*

Erzählt wird hier nicht mehr über, sondern durch den Verschollenen. An die Stelle des befohlenen Selbstmordes Georg Bendemanns, der seinen Freund im fernen Russland zugunsten der geplanten Familiengründung verraten hat, tritt die befohlene Auswanderung Karl Rossmanns, der das Dienstmädchen im elterlichen Haushalt geschwängert hat. Karl also befindet sich als Zwischendeckspassagier auf einem Ozeandampfer von Hamburg nach New York, er ist nun Teil einer modernen, globalen Diaspora, die einen ‚Platz zum Landen‘ sucht. Und in der gleichen Bewegung, in der der heranwachsende Karl die Enge des Prager Elternhauses verlassen hat, öffnet sich Kafkas Erzählweise jenem unendlichen Textverkehr, der als Verheißung am Ende des Georg-Experiments stand: seine Textökonomie basiert von nun an auf einer systematischen Bewirtschaftung jenes intertextuellen Feldes, das die moderne Literatur durch den sie kennzeichnenden „Gestus des Zitierens“ (Neumann 1996: 7), ihr bodenloses Verfahren der „écriture-lecture“ (Kristeva 1969: 175) begründet. Und so – allerdings auch: n u r s o – finden wir hier gleich zu Beginn die Verbindung zwischen der extremen Position der dreifachen Diaspora und der Position des Künstlers wie-

der, die im Urteil in der Figur des Petersburger Freundes hergestellt war. An dessen Stelle tritt nun die Titelfigur, jener Heizer also, der durch seine – trotz Karls Beistand – vergeblichen Klagen gegen den Obermaschinisten Schubal innerhalb der schwimmenden Diaspora der Schiffsbevölkerung (D1)⁹ so weit marginalisiert wird (D2), dass ihm schließlich auch seine Heimat abhandenkommt (D3): „Sehen Sie, wir sind doch auf einem deutschen Schiff, es gehört der Hamburg-Amerika-Linie [...]. Warum ist der Obermaschinist ein Rumäne? [...]. Und dieser Lumpenhund schindet uns Deutsche auf einem deutschen Schiff!“ (KKAD: 71).¹⁰ Die Nähe dieser ‚postdiasporischen‘ Figur zur Familie der Künstler-Notationen erweist sich freilich erst im transtextuellen Raum, durch einen Seitenblick auf einen jener poetologischen Essays Hugo von Hofmannsthal, die Kafka aufmerksam rezipiert und vielfach literarisch transkribiert hat:

Haben Sie eine größere Reise auf einem Dampfschiffe gemacht? Entsinnen Sie sich da einer sonderbaren, beinahe Mitleid erregenden Gestalt, die gegen Abend aus einer Lücke des Maschinenraums auftauchte und sich für eine Viertelstunde oben aufhielt, um Luft zu schöpfen? Der Mann war halb nackt, er hatte ein geschwärztes Gesicht und rote, entzündete Augen. Man hat Ihnen gesagt, daß es der Heizer der Maschine ist. [...] Das sind die Aufenthalte des Künstlers unter den Menschen, wenn er taumelnd und mit blöden Augen aus dem feurigen Bauch seiner Arbeit hervorkriecht (Hofmannsthal 2000: 66).¹¹

Und ebenso wie in *Das Urteil*, so finden wir auch in *Der Heizer* den Höhe- und Wendepunkt der Erzählung exakt an dem Punkt, an dem der Verrat an der postdiasporischen Figur sich mit dem Akt Offenbarungsrede kreuzt. Als der Heizer, sekundiert von Karl, endlich die Gelegenheit erhält, in der Kapitänskabine seine Klagen gegen den Obermaschinisten Schubal vorzubringen, mischt sich gerade in dem Moment, da seine Rede sich zu verwirren beginnt, ein offenbar hochstehender Zivilist in die Szene ein, indem er Karl nach seinem Namen fragt. Im gleichen Moment kommt es zu einer weiteren Unterbrechung, als der Beklagte selbst an die Tür klopft und die Gelegenheit zu seiner Darstellung der Angelegenheit erhält. Nachdem diese Rede schon die Stimmung gegen den Heizer gewendet hat, gibt sich der Zivilist als Senator Jakob zu erkennen und identifiziert Karl als seinen Nefen. Obwohl Karl diese Eröffnung nur passiv aufnimmt, führt sie unmittelbar zu seiner Verwandlung, einer „unkörperlichen Transformation“ im Sinne von Deleuze und Guattari (1992: 193). Eben noch ein Zwischendeckpassagier mit zweifelhafter Identität, den der Diener des Kapitäns verfolgt, „als jage er ein Ungeziefer“ (KKAD: 79), ist er nun unversehens ein „junger Mann“, den, „doch wohl ganz gegen Ihre bisherigen Erwartungen, eine glänzende Laufbahn“ erwartet (KKAD: 94f.).¹² Während man in der Kapitänskajüte Vorbereitungen für ein Boot trifft, das Karl und den Senator an Land bringen wird, dämmert es Karl, dass seine erfolgreiche Landung in Amerika nur um den Preis der Aufgabe des Heizers zu erlangen sein wird: „Die Zeit drängt schon, [...] aber ohne alle zu beleidigen, kann ich nichts

tun. Ich kann doch jetzt den Onkel nicht verlassen, nachdem er mich kaum wiedergefunden hat“ (KKAD: 106). So bleibt Kafkas Karl nur noch der von Spielhagens Georg vorgespelte und später von Kraus verspottete Zug einer folgenlosen affektiven Geste. Nachdem er dem Heizer eröffnet hat, dass er ihm „gar nicht mehr helfen können“ werde, „weinte Karl, während er die Hand des Heizers küßte, und nahm die rissige, fast leblose Hand und drückte sie an seine Wangen, wie einen Schatz, auf den man verzichten muß“ (KKAD: 107). Und so erleben wir am Ende dieses ersten Kapitels, dass Karl vom Landungsboot aus durch „die Fenster der Hauptkassa“ mitansehen muss, wie der Heizer förmlich von den Zeugen Schubals überflutet wird: „Es war wirklich, als gäbe es keinen Heizer mehr“ (KKAD: 110).

3.3.2 Amerika

Wie ist nun das weitere Schicksal des dank der amerikanischen Zeichen und Wunder glücklich Gelandeten zu lesen? An die Stelle der erhofften und dann mit der Wiederfindung durch den Onkel ersehnten ‚glänzenden L a u f b a h n‘ tritt, wie man weiß, eine W a n d e r u n g quer durch den Kontinent, eine Wanderung durch verschiedene Stationen, die sich einerseits als absteigende biographische Kurve im Sinne eines negativen Bildungsromans, und andererseits im semiotischen Rahmen des Exodus-Geschehens vollzieht. Als zeichentheoretisch interessanteste Kontrastfolie ziehe ich hier erneut Theisoohns Konzept der ‚zionistischen Poetik‘ und der ‚urbaren Zeichen‘ heran. In einer ebenso kenntnisreichen wie originellen, zwischen Kulturtheorie, Theologie und priesterlicher Rede changierenden Analyse entfaltet Theisoohn Roßmanns Weg vom New Yorker Haus des Onkels in die Aufnahmekanzleien des „Naturtheaters von Oklahoma“ als einen Musterfall der Produktivität der „Margo“. Dieser ebenfalls ganz ohne Ausweispa-piere eingeführte, erst im Laufe der Untersuchung sich induktiv erschließende Begriff bezeichnet „jene Bahn [...], die entlang all der Bezirke des Randständigen verläuft“ (Theisoohn 2005: 212), und die, im kulturschöpferischen Akt einer Kolonisation ohne Zentrum, „sich selbst Boden und Gebot zu sein“ (Theisoohn 2005: 216) vermag. Dabei liest Theisoohn den Roman zunächst im Sinne von Deleuze und Guattari als Deterritorialisierungsepos: „Amerika reißt den Zeichenhaushalt des es heimsuchenden Exilanten an sich und treibt ihn durch seine Kommunikationsmaschinerie“ (Theisoohn 2005: 232). Während in dieser Sicht Amerika, der ‚Westen‘, „einem gigantischen Repräsentationszimmer [gleich], in dem die gewaltsam ausgestoßenen Signifikanten der alten Welt [i.e. des ‚Ostens‘, B.W.] sich drängen und changieren“ (Theisoohn 2005: 233), wird dieser oberflächliche Befund in der Folge durch die Entdeckung konterkariert, „daß Kafka seinem Roman eine zweite Karte supplementiert hat, welche die Narration nicht nur in einen jüdischen Kontext rückt, sondern sich zudem reziprok zur primären geographischen Skizze verhält“ (Theisoohn 2005: 234). War nämlich die zionistische Bewegung in Europa durch die Debatte zwischen dem gesetzeskundigen, partikularistischen ‚Osten‘ und dem universalistischen, aufgeklär-

ten Westen und zudem durch eine offene Verachtung des ersten gegenüber dem zweiten geprägt, so finden wir in Kafkas Roman eine „Koordinatenspiegelung“ vor: Die Neue Welt des Westens verachtet nunmehr die Alte Welt des Ostens – spürbar etwa in der Haltung des Onkels gegenüber Karls Familie in Prag, und in n e r h a l b dieses neuen Westens ist es der Osten, der den Westen kolonisiert, und nicht umgekehrt. Als Ursprung dieser „gegenläufige[n] Topographie der doppelten Karte“, und mithin der Kulissenhaftigkeit von Kafkas Amerika, identifiziert Theisohn nun jene „autokommunikative[n] Verfahren“, jene Momente poetologischer Selbstreferenz, die Kafkas Werk in regelmäßigen Abständen perforieren. An solchen Stellen, wie etwa der auf den Schreibprozess selbst verweisenden Schilderung der stockenden Bauarbeiten im Landhaus des Onkels, treten den die Protagonisten semiotisch enteignenden Zeichen des erzählten Raumes die „Zeichen vom erzählenden Raum“ gegenüber:

Einem Regime, das aus Zeichen besteht, die schon immer bedeuten, tritt ein Regime gegenüber, das aus Zeichen besteht, die daselbst schon immer waren, ohne auf ein Anderes zu verweisen. Die erzählte Welt fürchtet das Einbrechen dieser Macht und ist bemüht, ihre Lücken zu vermauern, um sich gegen ihr Vordringen, das Einströmen der Zugluft als Pneuma der Erzählinstanz zu verwahren (Theisohn 2005: 240).

Mit diesem Auftauchen einer Bezeichnungspraxis, die sich in ihrer radikalen Selbstbezüglichkeit der amerikanischen Deterritorialisierungsmaschine entzieht, sieht Theisohn das Prinzip der zionistischen Poiesis fest installiert: Die zuvor besprochene semiotische Enteignung des Protagonisten „bewahrheitet sich vor diesem Hintergrund als ein Initiationsritual, als ein Ablegen von Masken“ (Theisohn 2005: 240). Wo diese beiden Prinzipien aufeinandertreffen, wo das letztere dem ersteren ‚dazwischenkommt‘, da ist der Punkt erreicht, „an dem der Text als Inszenierung eines Auflösungsprozesses von Repräsentation umschlägt in eine Inszenierung der Selbstgründung.“ Diese „Inszenierung“ des „Neubeginn[s]“, dieser „Neubeginn“ als „Inszenierung“ aber geschieht in Kafkas Amerika im „Teater von Oklahoma“ (Theisohn 2005: 241). Wenn „Kafka [...] in Oklahoma im Zentrum einer zionistischen Exilpoetik angekommen [ist]“, dann hat das, so Theisohn, „zunächst nichts mit den naheliegenden Assoziationen zu tun, welche in der Praxis der Werbetruppe leicht ein Instrument zionistischer Galuthpolitik, ein Aliyah-Unternehmen erkennen lassen“. Gerade weil den Aufnahmekanzleien in Clayton kein tatsächliches Theater in Oklahoma entspricht, komplementiert es den „zionistischen Staat der Kongresse und Tagebucheinträge ohne Staat“ (Theisohn 2005: 242). Hier schließt sich wiederum „der Zirkel zionistischer Poiesis“: „Der Theaterstaat dient nicht länger als Referenz einer Verweisungskette, sondern die Verweisung ist selbst theatralisch geworden und treibt nun ein Stück voran, dem kein Schauspieler entkommen kann.“ Amerika selbst, der Kontinent der absoluten Deterritorialisierung, wird gerade dadurch zum Schauplatz einer zweiten Chance für das Judentum, zum Großlabor für die Herstellung ‚urbarer Zeichen‘:

Die Wiederkehr des Orientalen im Okzidental eröffnet dem auf dem westöstlichen Spannungsfeld heimatlos gewordenen Judentum die Chance einer zweiten Rückkehr, einer Umschrift des Exodus, in welcher Sinai übergangen wird, das kulturelle Subjekt dem Gesetz zuvorkommt und sich mit dem Eintritt in ein auratisches Verhältnis bereits an der Peripherie neu zu konstituieren beginnt (Theisohn 2005: 244f.).

Dies ist zugleich der Punkt, an dem Theisohns Konzept des ‚urbaren Zeichens‘ sich als epistemologisches Hindernis für das Verständnis der literarischen Diaspora-Politik Kafkas erweist. Theisohns Grundunterscheidung zwischen Zeichen, „die immer schon bedeuten“ und Zeichen, „die daselbst schon immer waren“ (Theisohn 2005: 240), mithin zwischen lexikalisch-enzyklopädischer Bedeutung und der leeren Selbstreferenz der Zeichen – diese Grundunterscheidung also blendet die für Kafkas Literatur entscheidende semiotische Dimension aus: ihre zunehmend strategische Bewirtschaftung des transtextuellen Raums. Vor die Urbarkeit der Zeichen ist in dieser Literatur ihre Hörbarkeit gesetzt. Eine Lektüre, die diese Pragma-Semiotik der textuellen Vernetzung ausblendet, wird regelmäßig die Einsätze und die strategischen Bewegungen dieses Schreibens verfehlen. Dies zeigt sich auch, und besonders deutlich, im Zusammenhang mit der Diaspora-Problematik.

3.3.3 Negro

Beginnen wir mit der viel kommentierten Szene der Aufnahme Karls in den Kanzleien des Theaters. Karl, der inzwischen zum *sans papiers* geworden ist und sich also nicht ausweisen kann, nennt auf die Frage nach seinem Namen – es handelt sich hier offenbar um eine Spiegelung der Szene in der Kapitänskajüte – den Rufnamen aus seiner letzten Stellung: Negro.¹³ Aus der Tatsache, dass Karl dann tatsächlich unter diesem Namen aufgenommen wird, schließt Theisohn auf die Machtlosigkeit der Schreiber gegenüber der „auf Zuruf“ angenommenen Identität: „Karl hat im Moment seiner Selbstdurchstreichung die Kontrolle über die Zeichen und ihre Wirksamkeit wiedergewonnen“ (Theisohn 2005: 243). Freilich verlangt hier – wie des Öfteren – die Urbarkeit ihre Opfer. Denn tatsächlich gibt es in besagter Szene nicht mehrere Schreiber, sondern nur einen, und dieser erscheint keinesfalls als machtlos, sondern er hat, jedenfalls in Kafkas Version des Romans, „hier die Oberhand“. Obwohl nämlich der Kanzlei-leiter den genannten Namen anzweifelt, trägt ihn der Schreiber in die Liste der Aufgenommenen ein. „Sie haben doch nicht Negro aufgeschrieben“, fuhr ihn der Leiter an. ‚Ja, Negro‘, antwortete der Schreiber ruhig und machte eine Handbewegung, als habe der Leiter nun alles weitere zu veranlassen“ (KKAV: 402f.). Der Literaturhistoriker bemerkt hier zunächst die Verkehrung einer Urszene der modernen deutschen Literatur, nämlich der Aufnahme des Grimmelshausen’schen Pikaros Simplicius Simplicissimus unter die Soldaten:

als ich zu solchem End meinen Namen, nämlich Simplicius Simplicissimus angab, der Musterschreiber (welcher Cyriacus genannt war) solchen aber nicht orthographisch schreiben konnte, sagte er: „Es ist kein Teufel in der Höll, der also heißt“; und weil ich ihn hierauf geschwind fragte, ob denn einer in der Höll wäre, der Cyriacus hieße? er aber nichts zu antworten wußte, ob er sich schon klug zu sein dünkte, gefiel solches meinem Hauptmann so wohl, daß er gleich im Anfang viel von mir hielt (Grimmelshausen 2000: 193).

In Kafkas Roman ist es freilich nicht der Witz des Protagonisten, sondern eine verwaltungsgeschichtliche Verschiebung der Machtverhältnisse – von der institutionellen (vertikalen) Macht der Beamtenhierarchie auf die prozedurale (horizontale) Macht der modernen Bürokratie –, die zu seiner Aufnahme führt.¹⁴ Noch wichtiger für unsere Argumentation ist nun aber die Art des Zurufs, durch den Karl zu seinem unglaublichen Namen kam. Im Rahmen der Erzählung waren es seine Herrschaften, die ihn so riefen, doch in produktionsästhetischer Hinsicht kompliziert sich die Angelegenheit einigermaßen. In Kafkas Notizheften finden wir die Verbindung zwischen der Figur des ‚Negers‘ mit der des ‚Theaters‘ in einem Eintrag vom 15. Dezember 1910, in dem er, ein Jahr vor Beginn der Arbeit am Amerika-Roman, seine Unfähigkeit zu schreiben beklagt: „kein Wort, das ich schreibe, passt zum anderen, ich höre, wie sich die Konsonanten aneinander reiben, und die Vokale singen dazu wie Ausstellungs neger“ (KKAT: 130). Diasporageschichtlich bezeichnet der hier freilich nur vergleichsweise herangezogene „Ausstellungs neger“ insofern einen interessanten Sonderfall, als in den mit den Weltausstellungen populär gewordenen Menschenschauen zusammen mit den Menschengruppen aus fernen Ländern deren heimisches Lebensumfeld gleich mit ausgestellt wurde (Armbruster 2011: 13), während beide – die Menschen und ihre Heimat – nicht etwa Träger eines Rückkehr- oder Erlösungsnarrativs, sondern bloßes Material für den Triumph des Imperialismus als aggressive Variante der ‚Globalisierung plus‘ dienen. Ein weiterer Zuruf erschallt aus dem in der Forschung viel bezogenen, aber offenbar wenig gelesenen Reisebericht Arthur Holitschers, dessen rassentypologisch argumentierender Abschnitt über „de[n] Neger“ die zitierte Aufnahmeszene weiter anreichert. „Der Neger“ also spielt im „großen demokratischen Amerika“ eine ähnliche Rolle wie der aus seinen diversen Familien verstoßene, ehemalige Liftboy Karl Rossmann: Er ist „sein Stiefkind, sein aufgedrängtes Adoptivkind, sein Kuckuckskind“, überall im öffentlichen Raum abgetrennt von den Weißen durch die „colorline“, „nur unten bei den Lifts stehen welche“ (Holitscher 1912: 361f.). Dabei ist die Situation ‚des Negers‘ in Amerika keineswegs einzigartig, sie gleicht vielmehr der Situation der – von Holitscher im Plural geführten – Juden: „We are in the same boat!“, sagte mir mein Freund, der junge Neger aus der 53. Straße. „Unsere Schicksale haben ja viel Ähnlichkeit miteinander. Und dann kommen wir ja beide aus Afrika, die Juden und wir Neger!“ (Holitscher 1912: 364f.). Für Kafka-Leser, die ihre Ohren vorsichtshalber mit Wachs verklebt haben, schneidet Holitscher diese Verbrüderung der Ausgeschlossenen dann noch

präzise auf Karl Rossmanns absteigende Bahn in Amerika zu, wenn er seinen Lesern als die „jüdischen Indianer und Neger“ [...] jene Elemente [vorstellt], die das Tempo nicht einhalten können, die zurückbleiben“ (Holitscher 1912: 347), um wenig später zu klagen: „Der suspekter Kerl, der sogar einen fremden Namen einwandfrei unter ein Schriftstück schreiben kann [...], ist also erwünschter als der Arme, der als kleines Kind [...] fürs Brot schuffen mußte“ (Holitscher 1912: 350). Doch kommt es bei Kafka vielstimmig resonanten Namen und Zeichen gerade nicht auf die Eindeutigkeit der Zurufe an, sondern auf ihre Vieldeutigkeit.¹⁵ Die Eingemeindung der jüdischen in die afrikanische Diaspora im Namen Negros hatte ihre Umkehrung bereits acht Jahr zuvor an einer für unser Thema wie seinerzeit für den Leser Kafka signifikanten Stelle erfahren, nämlich in der vieldiskutierten Rezension Achad Haams zu Herzls Roman *Altneuland*. Der Odessaer Gelehrte und Vordenker des sog. Kulturzionismus kritisiert Herzls Scionismus als Verrat an der jüdischen Tradition und Identität:

Der Bakteriologe Steineck grämt sich über das Los der Neger und widmet seine Kraft, um ihnen den Weg nach der Heimat zu ebnen – und das im Namen des Zionismus. Wir könnten uns also sehr wohl eine Negerbewegung ausmalen, mit dem Zionistenführer an der Spitze, der ein ‚Altneuland‘ schreibt, um uns die Verkörperung des Negerideals nach 20 Jahren zu versinnlichen – wir fragen nun, wodurch würde sich das Neger-Altneuland vom zionistischen unterscheiden? / Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich behaupte, dass der Verfasser nur wenige Änderungen in dem vorliegenden Buche Vornehmen müsste, um es ganz zu ‚negrisieren‘ (Haam 1903: 243).

Das dichte Netzwerk ‚intimer‘ Referenzen, die aus dieser Herzl-Rezension quer durch Kafkas Werk verstreut sind, lassen es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, dass er nicht zu den ‚Zurufen‘ gehören sollte, die Karls Antwort auf die Frage nach seinem Namen motiviert haben. So oder so führt eine transtextuelle Lektüre zu der Einsicht, dass es hier keineswegs um die „Selbstdurchstreichung“ des Protagonisten zur Erlangung zionistischer Urbarkeit geht, sondern um die trotzige Affirmation – gegen jeden Augenschein – des Haam’schen Beliebigkeitsvorwurfs gegenüber Herzl; darum also, dass das Diasporaschicksal und ihr Narrativ kein Alleinstellungsmerkmal der Juden mehr ist, sondern dass es sich auf eine wachsende Zahl anderer Gruppen ausdehnen lässt: Diaspora Diaspora.

3.3.4 Das größte Theater der Welt

Dieser Befund wird nun bestätigt und radikalisiert, wenn wir das Naturtheater in seiner ganzen Ausdehnung in den Blick nehmen. Wie die Negro-Anekdote bereits veranschaulicht, liegt die Grundidee dieses Unternehmens darin, die in der bisherigen Handlung dominierende kapitalistische Logik der Konkurrenz und Exklusion wundersam aufzuheben. Dabei ist die Offenbarungsrede nunmehr von Gott und seinen familialen Stellvertretern

(dem Vater, dem Onkel) in das Medium der modernen Propaganda mit ihren durchsichtigen Entscheidungsanreizen gewandert. Es ist also diesmal „ein Plakat [...] an einer Straßenecke“, das Karl eine neue Zukunft verheißt:

Auf dem Rennplatz in Clayton wird heute von sechs Uhr früh bis Mitternacht Personal für das Theater in Oklahoma aufgenommen! Das große Theater von Oklahoma ruft euch! Es ruft nur heute, nur einmal! Wer jetzt die Gelegenheit versäumt, versäumt sie für immer! Wer an seine Zukunft denkt, gehört zu uns! Jeder ist willkommen! Wer Künstler werden will, melde sich! (KKAV: 387).

Es ist nicht zuletzt dieser Aspekt der Werbung, der die aufmerksame Mittelektüre des Herzl'schen *Judenstaats* in Kafkas Roman motiviert. „Die Society of Jews“, heißt es etwa über den politischen Arm des Judenstaats,

ist der neue Moses der Juden. Die Unternehmung des alten grossen Gestors der Juden in den einfachen Zeiten verhält sich zur unserigen, wie ein wunderschönes altes Singspiel zu einer modernen Oper, wir spielen dieselbe Melodie mit viel, viel mehr Violinen, Flöten, Harfen, Knie- und Bassgeigen, elektrischem Licht, Decorationen, Chören, herrlicher Ausstattung und mit den ersten Sängern (Herzl 1896: 70).

Kafkas Umschrift legt die Beobachtung nahe, dass die Ersetzung des traditionellen Singspiels durch die Wagner-Oper nicht unbedingt gelingen muss, ohne dadurch freilich die ‚Urbarkeit‘ dieses Zeichens allzu sehr zu beschädigen:

Als [Karl] in Clayton ausstieg, hörte er gleich den Lärm vieler Trompeten. Es war ein wirrer Lärm, die Trompeten waren nicht gegeneinander abgestimmt, es wurde rücksichtslos geblasen. Aber das störte Karl nicht, es bestätigte Karl vielmehr daß das Teater von Oklahoma ein großes Unternehmen war (KKAV: 389).

Was nun das „große Unternehmen“ selbst angeht, so findet sich etwa die Lösung für das Rätsel, das Walter Benjamin in der Verbindung zwischen Rennbahn und Theater sieht,¹⁶ in einer zentralen anwerbungstechnischen Passage des *Judenstaats*. „Wie läßt sich eine Menge ohne Befehl nach einem Punkte hin dirigieren?“, formuliert Herzl im Abschnitt über das „Phänomen der Menge“ eine Grundfrage seines Staatsbildungs-Projekts. Er inszeniert dann scherzhaft einen Wettbewerb mit einem Wohltäter vom Typ des zionistischen Mäzens:

Einer dieser Wohltäter, den wir den Baron nennen wollen, und ich möchten eine Menschenmenge an einem heissen Sonntagnachmittag auf der Ebene von Longchamp bei Paris haben. Der Baron wird, wenn er jedem Einzelnen 10 Francs verspricht, für 200.000 Francs 20.000 schwitzende, unglückliche Leute hinausbringen, die ihm fluchen werden, weil er ihnen diese Plage auferlegte. Ich hingegen werde diese 200.000 Francs als Rennpreis aussetzen für das schnellste Pferd – und dann

lasse ich die Leute durch Schranken von Longchamp abhalten. Wer hinein will, muss zahlen: 1 Franks, 5 Franks, 20 Franks. Die Folge ist, dass ich eine halbe Million Menschen hinausbekomme, der Präsident der Republik fährt à la Daumont vor, die Menge erfreut und belustigt sich an sich selbst. [...] ich habe für die 200.000 Francs eine Million an Eintrittsgeldern eingenommen. Ich werde dieselben Leute, wann ich will, wieder dort haben; der Baron nicht – der Baron um keinen Preis (Herzl 1896: 60f.).

Hier fallen, anders in Kafkas Text, auf den Benjamin (1981) sich ja bezieht, Rennbahn und Inszenierung *t a t s ä c h l i c h* in eins. Denn das Pferderennen zieht die Massen genau dadurch an, dass es ihnen für einen kleinen Preis ein Spektakel bietet, anstatt ihnen für eine kleine Entschädigung eine Mühsal aufzuerlegen. *K a f k a s* Theater von Oklahoma hingegen ist weit – eine mehrtägige Bahnreise weit – von der Rennbahn in Clayton entfernt, und es ersetzt die kapitalistischen Prinzipien von Wettbewerb und Wette durch eine scheinbar grenzenlose Inklusivität. Auf der Anzeigetafel der Rennbahn erscheint jeder Bewerber als Sieger, und Rückkehrer aus Oklahoma berichten, das Theater „sei fast grenzenlos“ (KKAV: 394). Diese Beschreibungen führen nicht nur den Spott des kühl rechnenden Achad Haam im Hinblick auf die zionistischen Versprechungen für die jüdische Weltbevölkerung literarisch fort, sondern sie bestätigen auch eine verbreitete Klage, die etwa Arthur Ruppin nach dem Weltkrieg in einem programmatischen Aufsatz zur „Auslese des Menschenmaterials für Palästina“ vorbringen sollte: „Jeder Jude, der nach Palästina einwanderte, war willkommen; mochte er alt, krank, arbeitsunfähig oder nach seinem Charakter antisozial sein, die öffentliche Meinung in Palästina fragte nicht danach“ (Ruppin 1919: 374).

Es ist nun genau dieses Versprechen der die Urteils- und Selektionsprozesse der bisherigen Handlung kontrastierenden, gar aufhebenden sozialen Inklusivität, die die Bedeutsamkeit, besser: den Interventionshorizont des Romans weit über die jüdische Diaspora und den Zionismus hinaus treibt. Es ist kein Zufall, dass Kafka, trotz der bedingungslosen Kapitulation vom März 1913 – „[ich] kam endlich zu der unwiderlegbaren Überzeugung daß [...] als Ganzes nur das erste Kapitel aus innerer Wahrheit herkommt, während alles andere [...] zu verwerfen ist“ (KKAB13–14: 128) – seinem verlassenen Roman nach dem Ausbruch des Weltkriegs noch ein weiteres Kapitel hinzugefügt hat. Es ist, wie ich in verschiedenen Zusammenhängen argumentiert habe, nämlich das mediengeschichtliche Großereignis der Weltkriegspropaganda, der Anbruch der von Karl Kraus wortreich beklagten ‚Großen Zeit‘, das Kafka dazu bewegt, vermutlich sogar gezwungen hat, seine transtextuelle Schreibweise zu intensivieren und strategisch zuzuspitzen. Thomas Anz etwa hat, zu seiner eigenen Verwunderung,¹⁷ die in den Ohren klingelnden Resonanzen des Oklahoma-Kapitels mit der durch einen in seiner Ausdehnung historisch neuartigen Medienverbund getragenen Kriegspropaganda entdeckt und im Ansatz rekonstruiert. So ist nicht nur die Verbindung von Propaganda und Krieg im Wort „Werbetruppe“, die Verbindung Krieg und Theater in der Nutzung etwa des

Prager Nationaltheaters für Propagandazwecke, auf einer „im September/Oktober 1914 gedruckten Postkarte, auf der in Form eines fiktiven Theaterplakats ein ‚Europäisches Welt-Theater‘ [...] das Stück mit dem Titel ‚Der Weltkrieg oder: Wer zuletzt lacht, lacht am besten‘ ankündigt“ (Anz 1996: 138), oder natürlich in der vor allem im angelsächsischen Sprachgebrauch verankerten Metapher des „Kriegstheater[s]“ (‚war theater‘) beschlossen; sondern auch vermindern sich „[d]ie Distanzen der Individuen, der Klassen, der Stände, des Hoch und Nieder, des Arm und Reich [...] mit einem Male“, wie Max Scheler im Oktober-Heft der von Kafka regelmäßig gelesenen *Neuen Rundschau* schrieb (zit. n. Anz 1996: 135f.). Dabei sprach die Kriegswerbung explizit alle Gruppen der Gesellschaft an, Männer, Frauen, Studenten und sogar, etwa in der Prager jüdischen Zeitung *Bohemia*, „Schülerinnen und Schüler, die das 11. Lebensjahr zurückgelegt haben“ (Anz 1996: 137).

Die Unternehmung freilich, die sich noch vor dem Zionismus und dem Weltkrieg anschickte, die kapitalistische Konkurrenz und Selektion durch das Prinzip der totalen Inklusivität zu suspendieren, war Kafkas professionelles Beschäftigungsfeld, die Sozialversicherung. Es war der europäischen Vorsorgestaat mit seinen Sicherheitsversprechungen für die Hauptrisiken des modernen Lebens, Alter, Krankheit und Arbeitslosigkeit, der das Narrativ der Diaspora von der geographischen auf die biopolitische Achse projizierte, indem er auch den Verlierern der kapitalistischen Konkurrenz, der vor der Rennbahn von Clayton versammelten Klientel, eine sichere Heimat in Aussicht stellte. Unter dem Stichwort der ‚Versicherung der Abgelehnten‘ hatten zunächst die privaten Lebensversicherer im soziometrisch avancierten Amerika darauf hingearbeitet, den physiologischen Realismus in der Versicherungsmedizin zu überwinden, um der Versicherung als Massenware ein weiteres und zahlenmäßig nicht unerhebliches Marktsegment zu öffnen (vgl. Bohlmann 1914: 743f.; Florschütz 1916). Auch hier spielte neben der Versicherungsmathematik der aggressive Einsatz von Werbung eine wichtige Rolle. So warb etwa die amerikanische „Equitable Insurance“ damit, dass sie die „Größte Lebens-Versicherungs-Anstalt der Welt“ und ihre Leistung, angesichts der zu erwartenden Renditen, für den Kunden „praktisch umsonst“ sei (vgl. Graf 1988: 227). In der österreichischen Arbeiterunfallversicherung entsprach dieser Tendenz das von Beginn an auch gesetzlich programmierte Bestreben nach der schrittweisen ‚Ausdehnung‘ des Arbeiterschutzes auf immer weitere Bereiche des Produktionssektors. Dabei stößt die Sozialversicherung auf eben jene soziale Randzone, die sich den Kategorien und Verfahren sozialtechnischer Integration widersetzt: auf Heimarbeiter, Wanderarbeiter, Personen mit wechselnden Dienstverhältnissen. Als Kafka im Sommer 1908 seinen Dienst in der AUVA aufnahm, bestand seine erste große publizistische Aufgabe darin – „es ist ein altes Teater, aber es wird immerfort vergrößert“ (KKAV: 394) – die Anwendung des österreichischen ‚Ausdehnungsgesetzes‘ auf die Baugewerbe und baulichen Nebengewerbe gegen die Argumente der wachsende Lohnnebenkosten fürchtenden Bauunternehmer zu begründen (KKAAS: Nr. 1; und KKAAS: 815–822).

Neben die drei großen und schwer zu überhörenden Resonanzräume des Zionismus, des Weltkriegs und der Sozialversicherung seien zum Schluss drei kleinere mögliche Einträge in das Naturtheater-Paradigma gestellt, von denen aus Kafkas diasporapolitische Tendenz sich weiter konturieren lässt. (1) So behauptet etwa Bernhard Greiner, dass der Ort der Aufnahmekanzleien, Clayton, „fiktiv“ und „aus Vorlagen [...] nicht herzuleiten“ sei (Greiner 2003: 638), um den Namen dann, durchaus hellhörig, auf Exodus 1, 13–14 zurücklesen, wo berichtet wird, dass in der ägyptischen Knechtschaft in (im Roman ebenfalls verzeichneten) Ramses die Kinder Israels zu „schwerer Arbeit mit Ton und Ziegeln“ gezwungen waren: „Der Lehm, aus dem Ton und Ziegelbausteine hergestellt werden, ist ‚clay‘“ (Greiner 2003: 639). Nun haben wir bereits am Beispiel der Namen ‚Rossmann‘ und ‚Negro‘ gelernt, dass Kafkas Rennbahn keine Sieger von Verlierern abhebt, sondern dass – nach dem Prinzip der seriellen Resonanz – alle Teilnehmer auf der Anzeigetafel erscheinen. So sei, im Sinne unserer Globalisierungslektüre, erwähnt, dass sich in Kafkas Tagen sehr wohl eine reale ‚Vorlage‘ bezeichnen lässt, die einen Ort namens Clayton mit einer Rennbahn und einem Versprechen globaler Inklusion verbindet. Denn an der Metrostation von Clayton, St. Louis, befand sich, auf dem Gelände der gleichzeitig veranstalteten World Fair (Louisiana Purchase Exhibition), das Leichtathletik-Stadion der Olympischen Spiele von 1904, das drei Jahre später nach dem Präsidenten der Weltausstellung, David R. Francis benannt worden war. Während das olympische Motto ‚Dabeisein ist alles‘, das Inklusionsversprechen des Kafka’schen Naturtheaters motiviert, gab es bei der World Fair neben den National-Pavillons mit den Errungenschaften der industrialisierten Welt auch Menschenzoos zu bestaunen, in denen auch die oben erwähnten ‚Ausstellungs neger‘ nicht gefehlt haben werden. (2) Einen weiteren Ort, an dem sich Referenzen auf die jüdische Diaspora und ihren Ort zum Landen mit der den Verheißungen der ‚Globalisierung plus‘ verbinden, wird wiederum in Holitschers Reisebericht beschrieben. Es ist die Sommerschule von Chautauqua, deren ersten Anblick Holitscher als ein „aus unsichtbaren Lichtquellen beleuchtetes Tal von Menschen, ein Krater von Menschen, eine Arena, [...] und in dieser Arena, in diesem Amphitheater sitzen Menschen in hellen Sommerkleidern, Tausende und Tausende“ beschreibt (Holitscher 1912: 93). Und schon bei der Ankunft mit dem Dampfer über den Chautauquasee passiert der Besucher „eine getreue Nachbildung von Palästina. Die Pfütze vor mir ist der See von Galiläa [...]. Drüben die größere Pfütze ist: Das tote Meer. Darüber ist ein größerer Zementhaufen zu sehn: Jerusalem“ (Holitscher 1912: 92). (3) Schon im Reisebericht also erweist sich die Verheißung der Neuen Welt genau darin, aus sich selbst heraus immer neue Verheißungen für immer weitere Gruppen von Menschen hervorzutreiben – Verheißungen, in denen die Verheißungen der jüdischen Diaspora mehr als side show denn als Metonymie, mehr als Wortspiel denn als Metapher mitklingen. Explizit ausformuliert wird dieses poetologische Prinzip in Holitschers Kapitel über Kanada:

Kanada ist eine neue Welt in der Neuen. [...] Jetzt fängt man an zu ahnen, was es ist – Kanaan! [...] es hat Raum und Brot und Hoffnung für hundert Millionen Menschen. Hier ist augenblickliche Hilfe, Erde übrig für die hungernden, die Arbeitslosen, die Zurückgewiesenen, die Fabriklaven und Gehirnlaven der heutigen Gesellschaft. [...]. Mehr wert, als Zahlen zu hören, war's mir, das Leuchten in den Augen der Menschen zu sehen, die vor wenigen Jahren noch arm und verstoßen und verzweifelt aus der Alten Welt (und auch aus der „Neuen“) herübergekommen waren und heute froh von „Our Country!“ zu mir sprachen (Holitscher 1912: 107–109).

4. Ein Platz zum Landen

Kafkas Poetik der ‚hörbaren Zeichen‘, soviel sollte deutlich geworden sein, zielt keineswegs auf den Übergang von den Zeichen zur Erde; vielmehr richtet sich die „Performativität des Zeichenverkehrs“ (Koschorke 1999: 10) bei Kafka gerade auf diesen Verkehr selbst: Die Chiffren seiner Matrixtexte greifen in das Feld der sie umgebenden Zeichen ein, indem sie nach der etablierten Ordnung des Wissens disparate Probleme und Bereiche derart bündeln, dass in ihren scheinbar kontingenten Operationen als diskursive Schlüsselgesten der Zeit wahrnehmbar werden. So bündelt das Naturtheater von Oklahoma die Syntagmen des Zionismus, der Kriegspropaganda und der Sozialversicherung zum Paradigma eines Inklusions- und Erlösungsversprechens (eines „utopischen Verweispotential[s]“ (Mayer 2005; s.o.), das die Grenzen der, genauer: jeder ‚klassischen‘ Diaspora durchkreuzt, indem es tendenziell alle Menschen ‚jenseits der Heimat‘ anspricht und ihnen einen nicht mehr territorial gedachten ‚Platz zum Landen‘ in Aussicht stellt. Kafkas Literatur verzeichnet und überprüft mithin die Verheißungen der damals emergierenden Latour'schen ‚Globalisierung plus‘, einer Globalisierung also, die den national beschränkten Menschen grenzenlosen Lebensraum und Reichtum in Aussicht stellt. Dabei bleiben die Ergebnisse seiner Vermessung stets ambivalent, sie setzen an die Stelle von Sinnbildung (‚Auskünften‘ im Sinne Adornos) den Anreiz zur reflektierenden Kontextualisierung durch die Leser. *Ein Bericht für eine Akademie*, die Geschichte eines weiteren Kafka'schen Zwischendeckpassagiers, des durch Nachahmung in die menschliche Gesellschaft eingetretenen Affen Rotpeter etwa, bündelt in ihrem Resonanzfeld den Künstler-Typus Nietzsches ebenso wie den Kunst-Antisemitismus Richard Wagners, und der Affe trägt als Versicherung gegen nationale Eingemeindungen zwei Schusswunden, die ‚deutsche Wunde‘ „in die Wange“, und die ‚jüdische Wunde‘ „unterhalb der Hüfte“ (KKAD: 301). Hier öffnen sich also, im Einspruch etwa gegen die Metaphorik Nossigs (s.o.), keine ‚vernarbten Wunden‘, und kein ‚Volkschmerz‘ wird geweckt. Im doppelten Einspruch gegen die kulturzionistische Forderung Martin Bubers an die jeder territorialen Verheißung verlustig gegangene westjüdische Diaspora, „nunmehr wahrhaft von innen heraus Jude zu sein“ (Buber 1920: 27), und gegen die Kriegspropaganda der deutschen Professoren – „Das deutsche Volk führt seine Abkunft zurück

auf die alten Germanen und hat damit vor allen anderen Völkern den Vorzug, seine Geschichte verfolgen zu können von den Zeiten, wo es selbst noch lange nicht lesen und schreiben konnte, bis hinauf zu den Gipfeln der höchsten Kultur“ (Delbrück 1915: 49) – erlangt der Affe seinen Eintritt in die menschliche Gesellschaft nur durch den Verzicht auf sein Affentum und jede Idee einer Rückkehr an den Ursprung einerseits, und auf das Leben eines freien Menschen andererseits. Als Gelandeter ohne Heimat und ohne Ziel, als letzter und zugleich erster seiner Rasse, und zudem mit ‚widersprüchlichen‘ nationalen Identitätsspuren, führt er uns, gleichsam am Gegenpol zu Rossmann-Negro, zu einer völligen Stillstellung jeder diasporischen Zeichenproduktion.

Eine eigenartige Dramatisierung erfährt die Diaspora-Problematik in Kafkas ebenfalls im Frühjahr 1917 verfasster chinesischer Doppel-Erzählung *Beim Bau der Chinesischen Mauer* und *Ein altes Blatt*. Der Text bietet zahlreiche Signale, die eine einfältige Lektüre im jüdischen Kontext erlauben. Im Horizont des Topos von der ‚ehernen Mauer‘ der Religion bzw. des Gesetzes notiert die Erzählung von der lückenhaften, von Nomaden bedrohten Mauer dann den vom jungen Arthur Ruppin beobachteten Einbruch des christlich-aufgeklärten Wissens in die ‚Breschen‘ der Gesetzesmauer (s.o.), während das Osttheer und das Westtheer der Erzählung die Mauer bereits in zionistischer Perspektive als entstehendes Zukunftsprojekt lesen lassen, wie es denn auch die geopolitische Metaphorik des *Judenstaats* bestätigt, wenn Herzl diesen als „ein Stück des Walles gegen Asien“, der „Vorpostendienst der Cultur gegen die Barbarei“ (Herzl 1896: 29) bezeichnet. Doch liegt es im Frühjahr 1917, am Wendepunkt des Weltkrieges, nach dem Zusammenbruch der chinesischen und vor dem Ende der habsburgischen und der russischen Monarchie, ebenso nahe, die am Gegenpol der Diaspora gelagerten Kontexte der homeland security und der Verfassungskritik in den Verhandlungsraum der Erzählungen mit aufzunehmen: die prekäre Balance nämlich zwischen den gegenstrebigem Prinzipien des Vertrauens auf die Idee des Kaisertums und dem materiell-militärischen Schutz des Vaterlandes, an dessen Vernachlässigung die staatliche Ordnung in der zweiten Erzählung derart zusammenbricht, dass am Ende weder Nomaden noch Chinesen über eine Heimat, ein sicheres Land verfügen (Wagner 2008, 2011). Die Ausrichtung dieses Erzählens auf eine quer zu den nationalen Narrativen liegende Diskursfigur – das Ende eines versichernden Narrativs, die Ungewissheit über die Zukunft – legt nicht zuletzt die Figur des halbdiegetischen Erzählers nahe, die hier Kafkas stets mitlaufendes „autokommunikatives Verfahren“ (Theisohn, s.o.) trägt. In ihr verbindet sich die Beherrschung der Baukunst mit einem offenbar essentiellen Interesse an der „vergleichenden Geschichte der Völker“: „es gibt bestimmte Fragen denen man nur mit diesem Mittel gewissermaßen an den Nerv herankommt“ (KKANI: 348). Und es ist wiederum hier, dass sich die Hörbarkeit der Zeichen ihrer Urbarkeit in den Weg stellt. Mit dem „Einströmen der Zugluft als Pneuma der Erzählinstanz“, gegen das nach Theisohn Kafkas diegetische Welten vergeblich danach trachten, „ihre

Lücken zu vermauern“ (s.o.), schwärmen immer auch die barbarischen Nomaden der kulturellen Kontexte, die sich der Kontrolle des Autors entziehenden Assoziationen jeweiliger Leser, weht immer auch die frische Luft des Archivs durch eben diese Lücken. Der Matrixtext tritt zurück, um den Resonanzen der von ihm zusammengeführten Echotexte freies Spiel zu lassen, und schafft so eine textsemiotische Postdiaspora. Und gerade auf diese Weise, durch diese Zerstreung in der reinen Textualität, bringt Kafkas ‚auf dem Mond‘ geschaffene Literatur in der Epoche der sich zerstreuenden Diaspora *virtuell* eben das hervor, was Latour ein Jahrhundert später ganz *materiell* zum Ziel seines *Terrestrischen Manifests* erklären wird: einen Raum, in dem man quer zu den konfliktgeladenen nationalen, ethnischen und ideologischen Trennlinien der Weltkriegsperiode, abgeschottet vom Lärm der Propaganda, Grundprobleme der Menschengesellschaft erkunden und reflektieren kann – einen Platz zum Landen.

Anmerkungen

- 1 Brubaker (2005: 1) verweist auf 1 Mio. Google-Treffer, eine Zahl, die sich 2019 wiederum verdoppelt hat.
- 2 Nämlich als eine „dispersion of meaning of the term in semantic, conceptual and disciplinary space“ (Brubaker 2005: 1).
- 3 Eine elementare Theorie der hörbaren Zeichen ließe sich bereits dem Werke Friedrich Nietzsches entnehmen. Im *Zarathustra* etwa, einem Buch prophetischer Rede(n), oszilliert die Produktion wie auch die Rezeption von Botschaften durchwegs zwischen dem gesprochenen und dem geschriebenen Wort. So imaginiert der falsch verstandene Zarathustra – „ich bin nicht der Mund für diese Ohren“ –, seinem Publikum „die Ohren [zu] zerschlagen, damit sie mit den Augen hören“ (Nietzsche 1988a: 18). Dieses transästhetische Potential der beiden kulturell dominanten Wahrnehmungsorgane scheint bei Nietzsche daraus zu resultieren, dass sie jeweils als *pars pro toto* für Wahrnehmung bzw. Intellekt stehen: „Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes“ (Nietzsche 1988a: 39). Im *Ecce Homo* folgt hierzu die Klarstellung, dass mit „Geist“ kein abstraktes Denkvermögen gemeint sei, sondern das intellektuelle Vermögen je spezifischer, empirischer Individuen. Über die Aufnahme des *Zarathustra* beim Lesepublikum der Gegenwart schreibt Nietzsche: „Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äussersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, dass wo Nichts gehört wird, auch Nichts da ist –“ (Nietzsche 1988b: 300). Erst die Leistung, oder das Versagen, des Lesers, erst der gelingende oder scheiternde Akt bewirkt also den Erfolg der Botschaft, wobei bei dem Urphänomen einer absolut neuen, „ersten Sprache“ als hinreichende Bedingung noch der richtige Zeitpunkt hinzutritt: „diese Rede ist für feine Ohren – was spricht die tiefe Mitternacht?“ (Nietzsche 1988a:

399). Kafka hat bekanntlich Nietzsche gut zugehört, auch und gerade, was das transästhetische Phänomen der hörbaren Zeichen angeht. Anstatt einer weiteren Ausarbeitung beschränkte ich mich hier auf die Aktualisierung einer besonders schwer zu überhörenden Resonanz: „Wie still wird aber der Mann um die sechste Stunde“, heißt es über den auf zwölf Stunden angelegten Prozess der schichtweisen Einschreibung des Urteils in den Körper der Verurteilten in Kafkas *Strafkolonie*. „Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. [...] der Mann fängt [...] an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er“ (KKAD: 220).

- 4 Kafkas spielerisch-strategische Phantasien rund um die ‚unmögliche‘ Existenz des Schriftstellers haben unter einfachen Gemütern häufig dramatische Affekte ausgelöst. So notiert etwa der Adressat dieses Briefes, Kafkas Freund und Impresario Max Brod: „Kaltes Entsetzen faßte mich, als ich den Brief las. Ich schrieb frei und offen an Franzens Mutter, macht sie auf die Selbstmordgefahr aufmerksam, in der der Sohn schwebte“ (Brod 1974: 85).
- 5 Auch auf diese Bedrohung reagiert Kafka mit einem jener facto-fiktionalen Texte, die Editoren und Interpreten regelmäßig zu Bewohnern seiner diegetischen Welten machen. „Wie ich heute aus dem Bett steigen wollte, bin ich einfach zusammengeklappt. Es hat das einen sehr einfachen Grund, ich bin vollkommen überarbeitet. Nicht durch das Bureau, aber durch meine sonstige Arbeit“, berichtet er am 19.2.1911 in einem ins Notizheft entworfenen fiktionalen Brief an seinen AUVA-Chef Eugen Pfohl. „Ich schreibe das bei gutem Morgenlicht und würde es sicher nicht schreiben, wenn es nicht so wahr wäre und wenn ich Sie nicht so liebte wie ein Sohn“ (KKAT: 29). Das Mitleiden der Fachgelehrten mit dem armen Franz hat hier regelmäßig die eigentlich interessante und daher für meine folgende Untersuchung maßgebliche Verschiebung der Klagerichtung – vom über den Brotberuf klagenden Literaten zum über die Literatur, „meine Arbeit“, klagenden Büroangestellten – „gut zugedeckt“ (zur weiteren Erläuterung s.u.).
- 6 „Ich habe kein literarisches Interesse, sondern bestehe aus Litteratur, ich bin nichts anderes und kann nichts anderes sein“, lautet Kafkas bekannte diesbezügliche Warnung an Felice Bauer (KKAB13–14: 261).
- 7 Man wird Kafkas dem Gedankenexperiment und dem experimentellen Protokoll verpflichtete Schreibweise regelmäßig verfehlen, wenn man seine Geschichten gleichsam als Metaphernsammlungen liest. So kommt etwa Wolf-Daniel Hartwich nach einer solchen Memory-Übung – wenn der Vater „die Arme über der Brust kreuzt“, „nimmt [er] die Körperhaltung des Priesters ein, wenn er [...] zum Meßopfer schreitet“ (Hartwich 1993: 530), und wenn Georg den Vater zudecken will, so erscheint dieser als Abgesandter Jahwes, „denn schon Mose legte eine Decke auf sein Antlitz, wenn er von Jahwe kam“ (Hartwich 1993: 531) – zu der immerhin verblüffenden Schlussfolgerung, dass Kafka offenbar in einem Akt radikaler Regression die Sprache der göttlichen Offenbarung selbst – die große alte Zeitung, deren Buchstaben Georg nicht mehr zu entziffern vermag – zum Maßstab seines Schreibens erheben wollte: „[...] der Vater [ruft] den ‚Freudentag‘ aus, weil der Freund zugrunde geht. [...] Die literarische Norm des Vaters, deren Namen Georg nicht mehr kennt, vernichtet die Schriftstellerei des Sohnes“ (Hartwich 1993: 534).

- 8 Zu den Optionen ‚Schandtät und Auswanderung‘, der Karl-Option; und ‚Selbstmord‘, der Georg-Option kommt im „Problemlösungsspiel“ (Hillmann 1976) vom Herbst 1912 als dritte Lösung noch die Verwandlung in ein Ungeziefer, die Gregor-Option, hinzu.
- 9 In einem der zentralen Echotexte zu Kafkas Roman, Arthur Holitschers Reisebericht *Amerika heute und morgen*, beschreibt der Verfasser die Gruppe der Zwischendeckpassagiere explizit als postdiasporische, jenseits der Unterscheidung zwischen Heimat und Fremde, Scholle und Verschollenheit angesiedelte: „Sie sind nicht von ihrer Scholle losgerissen, denn wer unter ihnen hat denn heut noch seine Scholle? Was heißt denn das heute: Scholle? [...] Wer von diesem Volk da unten ist denn zu beklagen darum, daß er auf einem Schiff dahinlebt, losgerissen von seinem Eigenen, von seiner Heimat?“ (Holitscher 1912: 16). Die Entzauberung von Latours ‚Lokal plus‘ als Mythos ist eine geläufige Übung der Unterhaltungsliteratur bereits in den Tagen Kafkas.
- 10 Das größte Medienereignis der Epoche, der Untergang des Ozeandampfers *Titanic* in der Nacht vom 14. zum 15. April 1912 auf dem Weg nach New York, ist im Werk des Prager Unfallversicherers scheinbar spurlos verschwunden. Doch spielt Kafka Heizer hier, *mutatis mutandis*, das gleiche Spiel, das die Überlebenden der Katastrophe später vor dem Untersuchungsgericht in New York mit jenem renitenten Heizer der *Titanic* gespielt hatten, der, zum klaglosen Ersaufen nicht bereit, dem Bordfunker dessen unbenutzte Schwimmweste gewaltsam entwenden wollte: das Spiel nämlich, in die postdiasporische Situation des Auswandererschiffs die versichernde Differenz zwischen Einheimischen und Gastvölkern, zwischen Ansässigen und Migranten wieder einzuführen. Der Populärhistoriker Walter Lord fasst dies wie folgt zusammen: „Für die Überlebenden waren alle, die sich widerrechtlich in die Rettungsboote gezwängt hatten, entweder ‚Chinesen‘ oder ‚Japaner‘; alle, die von Deck sprangen, waren ‚Armenier‘, ‚Franzosen‘, ‚Italiener‘. / ‚Verschiedene männliche Passagiere‘, erklärte Steward Crowe bei der Untersuchung in den USA, ‚wahrscheinlich Italiener oder Angehörige einer ausländischen, nicht englischen oder amerikanischen Nation, versuchten, die Boote zu stürmen.‘ [...] *Angelsächsisches Blut konnte nichts Unrechtes tun. Als Bride den Angriff des Heizers auf Phillips beschrieb, machten einige Zeitungen den Heizer zum Neger*, um die Wirkung noch zu steigern“ (Lord 1955: 153f.; kursiv B.W.).
- 11 Hofmannsthal wiederum zitiert in seinem zuerst 1902 erschienenen Aufsatz offenbar eine Szene aus Friedrich Spielhagens Roman *Hammer und Amboss*, dessen jugendlicher Protagonist aus bürgerlichem Hause bei einer Dampfertour unversehens einen alten Schulfreund wiedertrifft: „Ein Geräusch in meiner unmittelbaren Nähe ließ mich schnell den Kopf nach der Seite wenden. Zwei Schritte von mir wurde eine Luke in dem Verdeck des Schiffes geöffnet, und aus der Luke hob sich, mit den Füßen auf der Leiter stehen bleibend, ein Mensch, so weit, daß er eben über die niedrige Schiffswandung blicken konnte. Das kurze starre Haar, das breite Gesicht, der nackte muskulöse Hals, die bis zum Gürtel fast offene Brust, das einst rothbunt gewesene Hemd, die einst grau gewesenen Beinkleider – Alles war mit einer dichten Schicht schwarzen Kohlenstaubes bedeckt, und da der Mann die ohnehin sehr schmalen Augen beinahe zugekniffen hatte, um schärfer in die Weite blicken zu können, so wäre an ihm Alles schwarz gewesen, hätte er nicht

in diesem Moment den ungeheuren Mund zu einem fröhlichen Grinsen verzogen und zwei Reihen Zähne gezeigt, die an glänzender Weiße nicht übertroffen werden konnten. Und jetzt hob er sich noch ein paar Zoll höher, winkte mit der großen leeren schwarzen Hand zum Gruß hinüber nach dem Strande, und jetzt erkannte ich den schwarzen Gesellen. ‚Klaus!‘ sagte ich. ‚Halloh!‘ rief er, sichtbar zusammenschreckend, und richtete schnell die schmalen Augen auf mich. ‚Das war ja ein gewaltig zärtlicher Gruß, Klaus!‘ Klaus erröthete unter seiner Rußdecke und zeigte alle seine Zähne: ‚Herr du meines Lebens!‘ rief er, ‚Georg, wo kommst Du – wo kommen Sie hierher?‘ [...]. ‚Aber, närrischer Kerl, weshalb nennst Du mich denn auf einmal Sie?‘ fragte ich. ‚Na, Sie gehören doch nun auch zu der vornehmen Gesellschaft,‘ sagte Klaus, mit dem Daumen über die Schulter nach dem Hinterdeck zeigend“ (Spielhagen 1869: 12f.). Leser mit Ohren (im Sinne Nietzsches, Anm. 3) bemerken sofort, dass definierende Motive der Heizer-Erzählung in dieser kleinen Szene bereits angelegt sind (das Widerspiel aus affektiver Nähe und sozialer Distanz, der homoerotische Unterton), während Textsemiotiker daraus schlussfolgern dürfen, dass Kafkas Erzähltexte nicht einfach andere Texte, sondern bisweilen ganze „Nachahmungsstrahlen“ („rayonnements imitatifs“; Tarde 1890: 21f. u.ö.) bzw. in heutiger Diktion: Kaskaden von Hypo/Hypertexten zitieren: ‚Literatur nter Stufe‘ im Vollzug (Genette 1993). Selbst einem Oberflächenleser wie Karl Kraus ist diese Verdichtung offenbar nicht entgangen, wenn er 1920 in seiner ‚magischen Operette‘ *Literatur, oder man wird doch da sehen*, den sensiblen Sohn der im blödsinnigen Kartenspiel verlorenen bürgerlichen Familie seinen Weltschmerz u.a. so bejammern läßt: „Schiffsheizer du, wer riß aus den Äonen dich ausgerechnet, um für mich zu fronen, für mich vor Kesselgluten stumm zu schwitzen, dieweil es mir gewährt ist, hier zu sitzen: [...] du ahnst es nicht, wie sehr ich für dich litt. Schiffsheizer, nimms: ich schwitze mit dir mit!“ (Kraus 1989: 27).

- 12 Obzwar in scherzhaftem Ton, wiederholt sich die Verbindung von Offenbarung und ‚transformation incorporelle‘ auch in der Rede des Onkels, wenn dieser betont, dass „der Junge, ohne die gerade noch in Amerika lebendigen Zeichen und Wunder, auf sich allein angewiesen, wohl schon gleich in einem Gäßchen im Hafen von New York verkommen wäre, wenn nicht jenes Dienstmädchen in einem an mich gerichteten Brief [...] mir die ganze Geschichte samt Personenbeschreibung meines Neffen und vernünftigerweise auch Namensnennung des Schiffes mitgeteilt hätte“ (KKAD: 98).
- 13 Eine Spiegelung entlang der Achse des Plots, der zugleich eine Verkehrung der Rollenkonstellation eingeschrieben ist, nimmt doch der Name Negro schon semantisch die oben (Anm. 11) rekonstruierte Ahnenreihe der rußgeschwärtzten Heizer-Figuren auf, wobei, ergibt man sich – es ist ja eine Fußnote – dem Jucken der hermeneutischen Achillesferse, Negro als Strafe für Karls Verrat am Heizer noch nicht einmal ein unzuverlässiger Fürsprecher zur Seite steht.
- 14 Diese Verschiebung, diese neue Macht der Schreiber, war dem Unfallversicherungsjuristen Kafka aus seiner Berufstätigkeit wohlvertraut: „Das Sozialrecht“, so kommentiert François Ewald die neuen Verhältnisse, „war ursprünglich als Recht ohne Rechtsprechung gedacht“, als ein Recht, bei dem „die Justiz lediglich eine feststellende Funktion [...] wahrnehmen würde“ (Ewald 1993: 349).

- 15 Das hier für ‚Negro‘ vorgeführte Zusammenspiel einer produktionsästhetischen Hypothese zum Ursprung des Namens mit einem rezeptionsästhetisch relevanten Bündel von weiteren naheliegenden Referenzen lässt sich selbstverständlich auch für Karls amtlichen Namen durchführen. Theisohn (2005: 230) denkt, im Anschluss an Greiner (2003: 656) natürlich an Exodus 15: 21, wo, nach der von Kafka verwendeten Luther-Bibel, Mirjam des Herren herrliche Tat besingt: „Roß und Mann hat er ins Meer gestürzt.“ Im Horizont seiner Lektüre des *Verschollenen* als „jüdischer Bildungsroman“ muss Bernhard Greiner sich an Lessings *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* erinnern, in deren Horizont „Roß und Mann als Referenten der sinnlich-sittlichen Doppelnatur des Menschen“ (Greiner 2003: 648) erscheinen. Von hier aus fällt es dann schwer, nicht an die Referenz auf Platons Mythos vom Seelenwagen zu denken, der, nun in triadischer Struktur, die menschliche Vernunft mit den tierhaften, durch zwei Rosse symbolisierten Eigenschaften des Mutes und des Begehrens zusammenfügt (*Phaidros* 253c ff.; zu Kafkas Platon-Rezeption siehe Wagner 2000). Während also Karls Familienname alle diese Horizonte durch die Handlung des Romans führt, findet sich die einfachste Bauanleitung auf den Spuren des Holitscher-Lesers Franz Kafka. „Der ‚unerwünschte‘ Einwanderer!“, mokiert sich Holitscher über die damals geforderten Restriktionen der Massenimmigration: „Ist denn nicht gerade Amerika das Land, in dem aus dem Unerwünschten ein Willkommener, aus dem Getretenen ein Aufrechter, aus dem *Halbtier* ein ganzer Mensch gemacht werden kann?“ (Holitscher 1912: 343; kursiv B.W.). Und für besonders Schwerhörige schickt er bereits in der Einleitung zu seinem Bericht voran: „ich höre die Reiselust förmlich *wiehern* in mir“ (Holitscher 1912: 35; kursiv B.W.). Und da ja nach allem Rossmann und Negro ein- und denselben Karl bezeichnen, lesen wir schließlich über das „musikalische Genie des *Negervolkes*“: „Naive wundersame Rundgesänge, gutmütig und geschwätzig zugleich, wie diese gequälten *Halbtiere* es waren, die aus ihrer Heidenfreiheit plötzlich ins Christentum hineingeworfen worden sind“ (Holitscher 1912: 371f.; kursiv B.W.).
- 16 „Diese Rennbahn ist zugleich ein Theater, und das gibt ein Rätsel auf“ (Benjamin 1981: 17), das Rätsel nämlich der Textfassung, auf den diese und andere Beobachtungen Benjamins sich beziehen.
- 17 „Die Übereinstimmung zwischen Kafkas Romankapitel und Holitschers Reisebericht sind insgesamt so frappierend, daß sie den Blick der Forschung auf andere, kaum weniger naheliegende Übereinstimmungen vollkommen versperrt haben“ (Anz 1996: 135f.). Abgesehen davon, dass im literarischen Feld der Moderne eine ernsthafte Forschung kaum darauf ausgehen wird, nach Art der Memory spielenden Kinder, ‚Übereinstimmungen‘ oder ‚Entsprechungen‘ zwischen einem Matrixtext und diversen Echotexten ‚nachzuweisen‘, sondern sich für die Transkriptionen, Bündelungen und Rearrangements zu interessieren hätte, die ein Matrixtext im Feld der Echotexte bewirkt; abgesehen auch davon, dass, wie oben angedeutet, die ‚Übereinstimmungen‘ zwischen dem Oklahama-Kapitel und dem *Judenstaat* kaum weniger frappierend sind, ist dieser Versuch einer Rechtfertigung der Taubheit germanistischer Lektüren auch insofern kontraproduktiv, als ja, wie ebenfalls oben angedeutet, die eigentlich faszinierenden Stellen des Dialogs zwischen Kafka und Holitscher bisher weitgehend überlesen, sprich: überhört worden sind.

Literatur

- Sämtliche Kafka-Zitate nach Franz Kafka, Kritische Ausgabe der Schriften, Tagebücher, Briefe, ed. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1982ff., mit folgenden Siglen für die herangezogenen Einzelbände: KKAV = Der Verschollene, ed. Jost Schillemeit (1983); KKAT = Tagebücher, ed. Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley (1990); KKANII = Nachgelassene Schriften und Fragmente II, ed. Jost Schillemeit (1992); KKANI = Nachgelassene Schriften und Fragmente I, ed. Malcolm Pasley (1993); KKAD = Drucke zu Lebzeiten, ed. Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch, Gerhard Neumann (1996); KKAB13-14 = Briefe 1913 – März 1914, ed. Hans-Gerd Koch; KKAAS = Amtliche Schriften, ed. Klaus Hermsdorf und Benno Wagner (2004); KKAB14-17 = Briefe April 1914 – 1917, ed. Hans-Gerd Koch (2005). KKAB18-20 = 1918 – 1920, ed. Hans-Gerd Koch (2013).
- Anz, Thomas (1996). Kafka, der Krieg und das größte Theater der Welt. *Neue Rundschau*, 107, 3, 131–143.
- Armbruster, Manuel (2011). „Völkerschauen“ um 1900 in Freiburg i. Br. – Kolonialer Exotismus im historischen Kontext. Freiburg: freiburg-postkolonial.de.
- Assmann, Jan (2000). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan (2019). *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München: Beck.
- Baßler, Moritz (2005). *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*. Tübingen: Francke.
- Benjamin, Walter (1981). Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Ed. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9–38.
- Bohlmann, Georg (1914). Anthropometrie und Lebensversicherung. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft*, Jg. XIV, 743–785.
- Brod, Max (1974). *Über Franz Kafka*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Brubaker, Rogers (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1, 1–19.
- Buber, Martin (1920). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening.
- Clifford, James (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology* 9, 3, 302–338.
- Delbrück, Hans (1915). Über den kriegerischen Charakter des deutschen Volkes. In: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*. Ed. Zentralstelle für Volkswohlfahrt und Verein für Volkstümliche Kurse von Berliner Hochschullehrern. Berlin: Carl Heymanns Verlag, 47–74.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari (1992). *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve.
- Ewald, François (1993). *Der Vorsorgestaat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Florschütz, Georg (1916). Die Versicherung der Abgelehnten. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft* XVI, 431–435.
- Genette, Jean (1993). *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Graf, Baldur (1988). Werbung damals. Assekuranz-Reklame in Österreich-Ungarn von 1825 bis 1918. In: Wolfgang Rohrbach (ed.). *Versicherungsgeschichte Österreichs*, Bd. 2, *Die Ära des klassischen Versicherungswesens*. Wien: Holzhausen, 203–242.
- Greiner, Bernhard (2003). Im Umkreis von Ramses: Kafkas *Verschollener* als jüdischer Bildungsroman. *DVjs* 77, 637–658.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2000). *Der abenteuerliche Simplicissimus*. Düsseldorf und Zürich: Artemis und Winkler.
- Haam, Achad (1903). Altneuland. *Ost und West* 4, 227–244.
- Hartwich, Wolf-Daniel (1993). Böser Trieb, Märtyrer und Sündenbock. Religiöse Metaphorik in Franz Kafkas ‚Urteil‘. *DVjs* 3, 521–540.
- Herzl, Theodor (1896). *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung.
- Herzl, Theodor (1902). *Altneuland*. Leipzig: Hermann Seemann Nachfolger.
- Herzl, Theodor (1984). *Briefe und Tagebücher*. Bd. 2: *Zionistisches Tagebuch, 1895–1899*. Ed. Aleksander Bain. Berlin: Propyläen.
- Hillmann, Heinz (1976). Kafkas ‚Amerika‘. Literatur als Problemlösungsspiel. In: Manfred Brauneck (ed.). *Der deutsche Roman im 20. Jahrhundert*. Bd. 1. Bamberg: Buchner, 135–167.
- Hofmannsthal, Hugo von (2000). Der Dichter und diese Zeit. In: Hugo von Hofmannsthal. *Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte*. Ed. Mathias Mayer. Stuttgart: Reclam, 102–131.
- Holitscher, Arthur (1912). *Amerika heute und morgen. Reiseerlebnisse*. Berlin: S. Fischer.
- Jakobson, Roman (1993). *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*. Eds. Elmar Holenstein und Tarcisus Schelbert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koschorke, Albrecht (1999). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink.
- Kraus, Karl (1989). *Literatur oder man wird doch da sehn. Magische Operette in zwei Teilen. Schriften*, Bd. 11, *Dramen*. Ed. Christian Wagenknecht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–84.
- Kristeva, Julia (1969). *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, Coll. ‚Tel Quel‘.
- Latour, Bruno (2018). *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.
- Lord, Walter (1955). *Die letzte Nacht der Titanic*. Bern: Scherz.
- Mayer, Ruth (2005). *Diaspora: eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: transcript.
- Morris-Reich, Amos (2008). *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*. New York: Routledge.
- Neumann, Gerhard (1996). Lektüre und Lebenswelt. In: Gerhard Neumann (ed.). *Canetti als Leser*. Freiburg: Rombach, 7–32.
- Nietzsche, Friedrich (1988a). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und für Keinen*. (= Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4. München: dtv / de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988b). *Ecce homo*. (= Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6) München: dtv / de Gruyter, 255–374.
- Nossig, Alfred (1903). Jüdische Statistik. Ihre Bedeutung, Geschichte, Aufgabe und Organisation. In: *Jüdische Statistik*, ed. Verein für jüdische Statistik, Berlin: Jüdischer Verlag, 7–22.

- Ruppin, Arthur (1914). *Zionistische Kolonisation. Bericht an den XI. Zionistenkongress*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Ruppin, Arthur (1919). Die Auslese des Menschenmaterials für Palästina. *Der Jude* 3, 1918/19, 373–383.
- Ruppin, Arthur (1920). *Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Safran, William (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora* 1, 1, 83–99.
- Sorkin, David (1990). Emancipation and Assimilation: Two Concepts and their Application to German-Jewish History. *The Leo Baeck Institute Year Book* 35, 1, 17–33.
- Spielhagen, Friedrich (1869). *Hammer und Amboss*. (= Sämtliche Werke, Bd. 9), Berlin: Otto Janke.
- Stafford, Fiona J. (1994). *The Last of the Race. The Growth of a Myth from Milton to Darwin*. Oxford: Clarendon Press.
- Tarde, Gabriel (1890). *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- Theisoohn, Philipp (2005). *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne*. Stuttgart: Metzler.
- Tölölyan, Khachig (1991). The nation-state and its others: In lieu of a preface. *Diaspora* 1, 1, 3–36.
- Topia, André (1984). The Matrix and the Echo: Intertextuality in Ulysses. In: Derek Attridge und Daniel Ferrer (eds.). *Post-Structuralist Joyce: Essays from the French*. Cambridge: Cambridge UP, 103–125.
- Wagner, Benno (2000). Der Bewerber und der Prätendent. Zur Selektivität der Idee bei Platon und Kafka. *Hofmannsthal-Jahrbuch* 8, 273–309.
- Wagner, Benno (2006). „[...] in der Fremde, aus der Sie kommen [...]“. Die Geburt des Schreibens aus der Statistik des Selbstmords. In: Hansjörg Bay und Christof Hamann (eds.). *Odradeks Lachen: Fremdheit bei Kafka*. Freiburg: Rombach, 171–206.
- Wagner, Benno (2008). Kafkas ‚vergleichende Völkergeschichte‘. Eine Skizze zum Verhältnis von Literatur und kulturellem Wissen. *Aussiger Beiträge. Germanistische Schriftenreihe aus Forschung und Lehre* 2, 89–99.
- Wagner, Benno (2011). „Lightning no longer flashes.“ Kafka's Chinese Voice and the Thunder of the Great War. In: Jakob Lothe, Beatrice Sandberg und Ronald Speirs (eds.). *Franz Kafka: Narrative, History, Genre*. Columbus: Ohio State University Press, 58–80.
- Wagner, Benno (2019). „Wir [...] erhalten uns in der Schweben.“ In: Günther Ortman und Marianne Schuller (eds.). *Bootstrapping und Organisation als Thema und Programm bei Franz Kafka. Kafka. Organisation, Recht und Schrift*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 71–102.

Prof. Dr. Benno Wagner
 Institute of German Culture, Zhejiang University
 Dong 6-203, Zijingang Campus
 866 Yuhangtang Road
 310058 Hangzhou, People's Republic of China
 E-Mail: bennowagner@zju.edu.cn

Das chinesische Frühlingsfest in zeitgenössischen chinesischen Zeitungsberichten: eine semiotische Rekonstruktion

Xiaoling Zhang, Beijing Foreign Studies University
Yuan Li, Zhejiang University

Summary. On the basis of Roland Posner's theory of cultural semiotics, the Chinese Spring Festival can be understood as a sign system that manifests itself in the social, material and mental culture of Chinese society. The present contribution explores the spring festival from the perspective of cultural semiotics, based on the qualitative text analysis of all the reports about the Chinese Spring Festival in *Guangming Daily* from January 1st 2008 to August 1st 2018. Using Peirce's theory of semiotics, the most important signs related to the Spring Festival are reconstructed and brought into relation to their cultural functions. Through the analysis, it is determined that the Chinese Spring Festival, an important sign system in Chinese culture, has gone through a process of transformation. The semiotic reconstruction demonstrates both the change of meaning of traditional symbols and the generation of new symbols. Cultural semiotics provides the basis for reconstructing contemporary social functions of the Chinese Spring Festival, as well as their historical development.

Zusammenfassung. Ausgehend von der Kultursemiotik Roland Posners lässt sich das chinesische Frühlings- bzw. Neujahrsfest als Zeichensystem beschreiben, welches sich in der sozialen, materiellen und mentalen Kultur der chinesischen Gesellschaft auf unterschiedliche Weise manifestiert. Der vorliegende Beitrag setzt sich zum Ziel, das chinesische Frühlingsfest aus kultursemiotischer Perspektive zu untersuchen. Dazu wird die Berichterstattung zum chinesischen Frühlingsfest in der Tageszeitung *Guangming Daily* im Zeitraum vom 1. Januar 2008 bis 1. August 2018 untersucht, wobei Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse angewandt werden. Anhand der Peirce'schen Zeichentheorie werden die kulturellen Funktionen aller rekonstruierten Zeichen in Bezug auf das Frühlingsfest verdeutlicht. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das chinesische Frühlingsfest als ein wichtiges Zeichensystem in chinesischen Zeitungsberichten einen Veränderungsprozess durchlaufen hat, wobei die semiotische Rekonstruktion auf den Bedeutungswandel etablierter Zeichen einerseits und die Genese neuer Zeichen andererseits hinweist. Auf diese Weise werden die heutigen sozialen Funktionen des

chinesischen Frühlingsfests kultursemiotisch rekonstruiert und in ihrer historischen Genese nachvollzogen.

1. Einleitung

Die Semiotik untersucht „Zeichen im Hinblick auf ihr Funktionieren in Zeichenprozessen im Rahmen von Zeichensystemen“ (Posner 2008: 39). Nach einer einfachen Definition, die sich bis auf Aristoteles zurückführen lässt, ist ein Zeichen „etwas, das für ein anderes Etwas steht“ (Friedrich und Schweppenhäuser 2010: 27). Weil Kulturen aus Zeichen bestehen, kann Kulturwissenschaft auch als Kultursemiotik beschrieben werden (Hansen 2003: 41). Ernst Cassirer ging davon aus, dass „Zeichensysteme als symbolische Formen“ (Orth 2007: 276) aufzufassen sind, und stellte die Kernthese der Kultursemiotik auf, der zufolge „die symbolischen Formen einer Gesellschaft ihre Kultur bilden“ (Posner 2008: 39). Auf diese Weise wird der Zusammenhang zwischen Menschen, Zeichen und Kultur hergestellt. Der Kultursemiotik zufolge lässt sich Kultur als ein semiotisches System bzw. als „Semiosphäre“ (Lotman 2010: 164) beschreiben. In diesem Sinne kann Kultur als eine Hierarchie aller Zeichensysteme der menschlichen Lebenswelt beschrieben werden, die zusammen die mentale Kultur (konventionelle Codes und Mentefakte) bilden (Nies 2011: 207ff.). Die soziale Kultur besteht dagegen aus der Menge aller Benutzer dieser Zeichensysteme, während die materielle Kultur alle konkreten Zeichentoken und Zeichenkomplexe (Artefakte und Texte) umfasst, die mit ihrer Hilfe erzeugt werden (ebd.).

Als das wichtigste, am weitesten verbreitete und am aufwendigsten gefeierte Fest Chinas lässt sich das Frühlingsfest zugleich allen drei Kulturbereichen zuordnen. Das Frühlingsfest ist das traditionelle Neujahrsfest, das nach dem chinesischen Mondkalender berechnet und an einem Neumond zwischen dem 21. Januar und 21. Februar gefeiert wird. Es bildet ein zentrales Zeichensystem der chinesischen Semiosphäre. Seine semiotische Konstruktion, sein sozialer Einfluss und sein Wiederhall in zahlreichen Medienberichten und anderen Texten beeinflussen alle drei Bereiche der chinesischen Kultur nachhaltig. Zweifellos gehört das Frühlingsfest zu den konventionalisierten Zeichensystemen der chinesischen Kultur, da der Mehrheit der Chinesen die mit ihm verbundenen Zeichen vertraut sind und diese im kulturellen Gedächtnis fest verankert sind (Hansen 2003: 41). Doch Kultur ist dynamisch, alle Zeichen im Zeichensystem des Frühlingsfests unterliegen dem dynamischen Kulturwandel und ihre Bedeutungen müssen deswegen stets neu rekonstruiert werden. Folglich ist einer sorgfältigen Untersuchung und semiotischen Rekonstruktion des modernen Frühlingsfests ein hoher Stellenwert beizumessen, um die kulturellen Funktionen des chinesischen Frühlingsfests und ihre Veränderung im modernen China genau zu erfassen.

Um die semiotische Rekonstruktion des modernen Frühlingsfests in überprüfbarer Weise durchführen zu können, greift der vorliegende Beitrag auf die Methodik der qualitativen Inhaltsanalyse zurück und untersucht Zei-

tungsberichte aus dem Untersuchungszeitraum von 2008 bis 2018. Die Analyse dieser materiellen Kulturartefakte lässt Rückschlüsse auf alle drei Kulturbereiche zu. Zeichen und Zeichensysteme werden in Form eines kollektiven Gedächtnisses der Mitglieder einer bestimmten Kultur gespeichert. Entsprechende Texte werden nicht nur von den Medien produziert, sondern durch Individuen rezipiert und in vielfachen Varianten reproduziert (etwa in den sozialen Medien und persönlichen Gesprächen), so dass die kulturellen Zeichensysteme die Kommunikation über das Frühlingsfest auf verschiedenen Ebenen grundlegend prägt.

Im Hinblick auf die vorstehenden Überlegungen lässt sich die Fragestellung des vorliegenden Beitrags wie folgt zusammenfassen: Wie sieht die semiotische Rekonstruktion des chinesischen Frühlingsfests in zeitgenössischen chinesischen Berichterstattungen aus?

Diese Leitfrage konkretisiert sich wiederum in den folgenden zwei Facetten:

1. Wie wandeln sich die Bedeutungen bereits länger etablierter Zeichen des Frühlingsfests in zeitgenössischen chinesischen Zeitungsberichten?
2. Welche neuen Zeichen des Frühlingsfests sind in zeitgenössischen chinesischen Zeitungsberichten nachweisbar?

2. Theoretische und methodologische Grundlagen

2.1 Das triadische Zeichenmodell nach Peirce

Charles Sanders Peirce (1986: 375) definiert Zeichen als „alles, was etwas anderes (seinen Interpretanten) bestimmt, sich auf ein Objekt zu beziehen, auf das es sich selbst (als sein Objekt) auf die gleiche Weise bezieht, wodurch der Interpretant seinerseits zu einem Zeichen wird, und so weiter ad infinitum.“

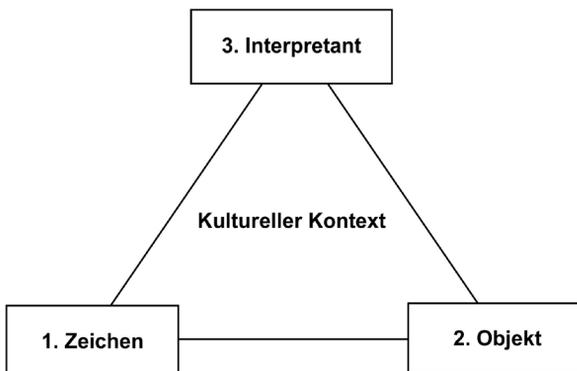


Abb. 1: Das triadische Zeichenmodell nach Charles Sanders Peirce.

Aus dieser Definition ist zu ersehen, dass das Zeichen durch eine triadische Relation zwischen Zeichen, Objekt und Interpretant konstituiert wird. Daran wird deutlich, dass das dreiteilige Zeichenmodell von Peirce im Vergleich zum dichotomischen Modell von Saussure der semiotischen Forschung einen umfassenderen Blickwinkel bietet, weil das Peirce'sche Zeichenmodell sowohl Bezeichnungsfunktion (Objekt) als auch Bedeutungsfunktion (Interpretant) eines Zeichens konturiert (Schelske 1997: 16–18). Nach Peirce fällt jedes dieser drei Relate überdies „unter eine der universalen Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit“ (Wolf 2001: 154). Das Zusammenwirken zwischen den drei Kategorien bestimmt das gesamte Denken von Peirce: Erstheit kennzeichnet das Sein eines Dinges, nämlich das Zeichen selbst, Zweitheit verweist auf die wechselseitige Wirkung zwischen Zeichen und Objekt, Drittheit wird durch den Interpretanten repräsentiert und basiert auf der Beziehung zwischen Zeichen und Objekt (Wolf 2001: 154f.). Die auf diesen drei Kategorien basierende dynamische Interaktion wird von Peirce als „Semiose“ (Eco 2002: 77) bezeichnet. Dabei wird jede Semiose durch den kulturellen Kontext beeinflusst, weil sich die Bedeutung des Zeichens (Interpretant) am kulturellen Kontext orientiert und die Bestimmung des Objekts auch einen Verweis auf Konventionen benötigt, insbesondere wenn das Zeichen ein Symbol in Relation zum Objekt darstellt (siehe Abb. 1).

Um dies genauer zu verstehen, greifen wir ein Beispiel heraus, nämlich den „Fisch“ als ein Zeichen innerhalb des Zeichensystems „Frühlingsfest“. Das Bezeichnete, im Peirce'schen triadischen Zeichenmodell das Objekt des Zeichens „Fisch“, kann dabei ein Fischgericht sein. Die Interpretation der Bedeutung des Zeichens ergibt sich nun einerseits aus der wechselseitigen Beziehung zwischen dem Zeichen für „Fisch“ (魚) und dem „Fischgericht“ (Objekt), andererseits aus dem kulturellen Kontext des chinesischen Frühlingsfests, innerhalb dessen durch eine metonymische Erweiterung häufig „Leben im Überfluss“ als Interpretant des Zeichens angenommen werden kann. Dass das chinesische Wort für „Fisch“ genauso wie das chinesische Wort für „Überfluss“ ausgesprochen wird, ist ein wesentlicher Faktor bei der Bedeutungsgenese des Zeichens „Fisch“ durch den Interpretanten. Daraus wird ersichtlich, dass die Interpretation des Zeichens „Fisch“ ohne Zugriff auf den kulturellen Kontext nicht zustande kommen könnte. In dieser Hinsicht wird auch die kulturelle Funktion des Zeichens sowie des Zeichenprozesses im Peirce'schen Modell deutlich (siehe Abb. 2).

Darüber hinaus impliziert die Peirce'sche Definition des Zeichens den Prozess der fortlaufenden Semiose: Indem man bestimmt, was der Interpretant eines Zeichens ist, wird dieser zum Repräsentamen eines weiteren Zeichens, welches seinerseits einen weiteren Interpretanten hat, welcher dann wiederum als Repräsentamen eines weiteren Zeichens betrachtet werden kann, und so weiter. Auf diese Art und Weise könnte der Prozess der Semiose im Prinzip unendlich weitergehen, weshalb im Zusammenhang mit der Peirce'schen Zeichenkonzeption manchmal auch von

„unendlicher Semiose“ gesprochen wird (Eco 2002: 77). Der Interpretant „Leben im Überfluss“ (siehe Abb. 2) kann als ein weiteres Zeichen aufgefasst werden, das seinerseits auch das eigene Objekt und den eigenen Interpretanten bestimmen kann (siehe Abb. 3).

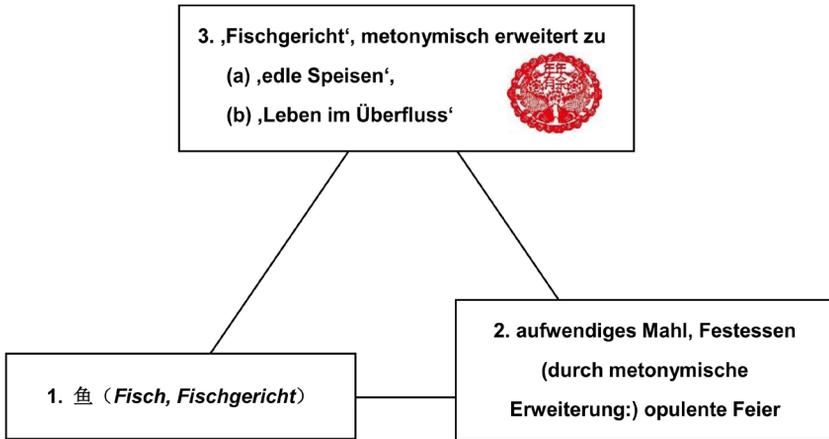


Abb. 2: Die Interpretation des Zeichens „Fisch“ innerhalb des kulturellen Kontexts des chinesischen Frühlingsfests.

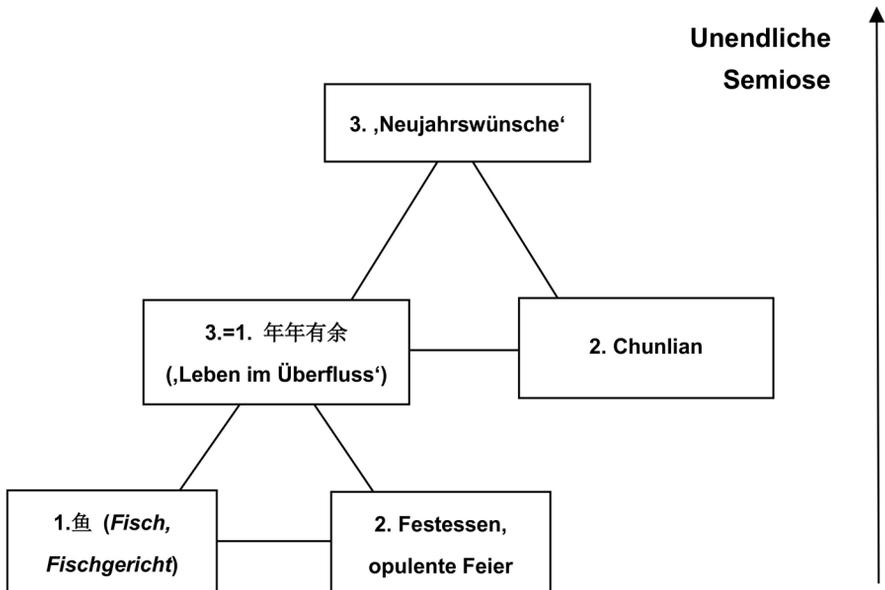


Abb. 3: Unendliche Semiose am Beispiel des Anfangszeichens „Fisch“ im Kontext des chinesischen Frühlingsfests.



Abb. 4: „Rote Neujahrsspruchbänder schreiben (写春联)“, gemalt von Liu Danzhai (刘旦宅), *Guangming Daily*, 17. Februar 2019.

Abb. 3 verdeutlicht, dass der Interpretant ‚Leben im Überfluss‘ des ersten Zeichens „Fisch“ bzw. „Fischgericht“ auch als Repräsentamen für ein weiteres Zeichen dienen kann. Demzufolge können rote Neujahrsspruchbänder (Chinesisch: 春联 „Chunlian“, siehe Abb. 4), auf denen die chinesischen Schriftzeichen für „Leben im Überfluss“ geschrieben stehen, das Objekt dieses neuen Zeichens werden, und Neujahrswünsche sind als der neue Interpretant zu bestimmen, welche wiederum mit einem dritten Zeichen in der unendlichen Semiose benannt werden können. Doch solange der kulturelle Kontext immer im Zusammenhang mit dem Frühlingsfest steht, können alle Komponenten in dieser unendlichen Semiose interagieren und auf diese Weise das Zeichensystem des Frühlingsfests konstruieren.

2.2 Die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse

Klaus Merten (1995: 15) definiert die Inhaltsanalyse als „eine Methode zur Erhebung sozialer Wirklichkeit, bei der von Merkmalen eines manifesten Textes auf Merkmale eines nicht-manifesten Kontextes geschlossen wird.“ Daraus folgt, dass sich die Inhaltsanalyse nicht nur auf die Analyse des Inhalts von Texten, sondern auch auf die dahinter latent bleibende soziale Wirklichkeit konzentriert (Knapp 2008: 20). Mit der Ergänzung des Interpretanten fokussiert das Peirce’sche Zeichenmodell die individuelle soziale Wirklichkeit durch die Einbeziehung der Verstehens- und Deutungsvorgänge, die an der Interpretation des Zeichens beteiligt sind und damit den Bezug zu einem Objekt herstellen (Peirce 1983: 64–98). Je nach Zeichentyp sind diese Vorgänge mehr oder minder stark vom einzelnen Interpreten und dem Interpretationskontext abhängig, oder beruhen auf konventionellen und somit intersubjektiv geteilten Interpretationsregeln; dies hängt vom Zeichentyp ab. In dieser Hinsicht lassen sich die Methode der Inhaltsanalyse und die Peirce’sche Zeichentheorie über den Begriff der Interpretation miteinander verbinden.

Dabei sind quantitative und qualitative Verfahren der Inhaltsanalyse voneinander zu unterscheiden. Im Gegensatz zur quantitativen Inhaltsanalyse konzentriert sich das methodische Gerüst der qualitativen Inhaltsanalyse

se hauptsächlich auf die systematische, regelgeleitete Aufbereitung des Datenmaterials mittels der Erstellung eines Kategoriensystems und des Abgleichs mit zuvor definierten einschlägigen Gütekriterien qualitativer Forschung (Mayring 2008: 10f.). Somit fokussiert die qualitative Inhaltsanalyse im Vergleich zur quantitativen Inhaltsanalyse die Struktur und Bedeutung des zu analysierenden Materials bzw. des Textes, um die bedeutungsgenerierenden Tiefenstrukturen zu rekonstruieren (Mayring 2007: 26). In diesem Sinne ist die qualitative Inhaltsanalyse für die semiotische Forschung und zur Erschließung und Analyse des Forschungskorpus in diesem Beitrag geeignet.

Was die konkreten inhaltsanalytischen Verfahren betrifft, sind hauptsächlich die Techniken der Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung zu nennen. Die *Zusammenfassung* verfolgt das Ziel, das Material durch Auslassung, Generalisierung, Konstruktion, Integration, Selektion und Bündelung so zu reduzieren, dass nur die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, und durch Abstraktion ein überschaubares Korpus herzustellen. Das zentrale Moment der *Explikation* besteht darin, zu einzelnen Textstellen zusätzliches Material heranzutragen, welche das Verständnis erweitern und somit die Textstelle explizieren. Unterscheiden lässt sich dabei zwischen enger und weiter Kontextanalyse: Während sich Erstere zur Klärung einer bestimmten Textstelle nur an dem Kontext innerhalb des Texts („Kotext“) orientiert, greift Letztere darüber hinaus auf weiteres Material zur hermeneutischen Interpretation des Texts zurück. Die *Strukturierung* als dritte und letzte Technik zielt darauf ab, bestimmte Aspekte aus dem Material herauszufiltern und sie unter bestimmten Kriterien zu bewerten. Auch bei dieser Technik sind unterschiedliche Teiltechniken zu erkennen: formale Strukturierung, inhaltliche Strukturierung, typisierende Strukturierung und skalierende Strukturierung (Mayring 2007: 58f.).

2.3 Methodisches Vorgehen

Für die qualitative Inhaltsanalyse der vorliegenden Studie wurde ein Korpus von Zeitungsartikeln zusammengestellt, die aus der chinesischen Zeitung *Guangming Daily* (Chinesisch: 光明日报 „Guangming Ribao“) stammen. Sie gilt als eines der chinesischen Mainstream-Medien und ist eine landesweit bekannte chinesische Tageszeitung mit einer 70 Jahre langen Geschichte; seit der Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 erscheint die Zeitung täglich. *Guangming Daily* hat heute eine Auflage von über 1 Million Exemplaren. Ihre Leserschaft bilden vor allem die akademisch Gebildeten in China. Die Online-Datenbank der *Guangming Daily* macht alle Artikel, Anzeigen und Abbildungen seit 1949 verfügbar und bietet somit ein umfassendes Materialkorpus über die Geschichte, Wirtschaft, Politik, Kultur und andere gesellschaftliche Bereiche Chinas (Guangming Online 2018).

Im ersten Schritt wurden alle Zeitungsberichte aus dem Zeitraum vom 1. Januar 2008 bis 1. August 2018 mit dem Schlüsselwort „Frühlingsfest“ (Chinesisch: 春节 „Chunjie“) aus der Online-Datenbank der *Guangming Daily* gefiltert. Die Suche ergab 146 Zeitungsartikel. Nach einer ersten Überprüfung wurden 6 Artikel weggelassen, in denen das Frühlingsfest nicht Thema war, sondern das chinesische Wort „Chunjie“ (‘Frühlingsfest’) nur erwähnt wird. Somit blieben 140 Berichte für diese Untersuchung. Die gefundenen Berichte aus der *Guangming Daily* weisen fast alle journalistischen Darstellungsformen einer Zeitung auf, wie z.B. Bericht, Nachricht, Reportage und Interview, Leitartikel und Kommentar.

Auf das in dieser Weise zusammengestellte Korpus wendet die qualitative Inhaltsanalyse die oben beschriebenen drei Analysetechniken an: Im ersten Schritt werden alle Inhalte der untersuchten Berichte in Sinneinheiten zerlegt, die jeweils im Hinblick auf die Fragestellungen relevanten Sinneinheiten ausgewählt und den verschiedenen Fragestellungen in einem induktiven Verfahren zugeordnet. Im Anschluss daran sind alle ausgewählten Sinneinheiten entweder in Anlehnung an den Textkontext oder mit der Zulassung weiterer Materialien zu explizieren. Im letzten Schritt werden die Analyseergebnisse hinsichtlich der Fragestellungen inhaltlich strukturiert, wobei die semiotischen Dimensionen des chinesischen Frühlingsfests ausgehend von den untersuchten Berichten rekonstruiert und seine kulturellen Bedeutungen herausgearbeitet werden.

3. Ergebnisse

Ausgehend von der qualitativen Inhaltsanalyse aller untersuchten Zeitungsberichte über das Frühlingsfest der Zeitung *Guangming Daily* im Zeitraum 2008 bis 2018 wird im Folgenden versucht, exemplarisch anhand wichtiger Dimensionen zu zeigen, wie sich die heutigen Zeichenfunktionen des chinesischen Frühlingsfests aus dem Bedeutungswandel alter Zeichen im Zusammenspiel mit der Genese neuer Zeichen ergeben.

3.1 *Der Bedeutungswandel bereits etablierter Zeichen*

Die untersuchten Berichte weisen auf den Bedeutungswandel bestimmter Aspekte des chinesischen Frühlingsfests hin. Dies lässt sich in bestimmten Formulierungen wie beispielsweise „das laute Frühlingsfest wird zum grünen Frühlingsfest“, „die Neujahrsbesuche werden digitalisiert“ und „Internationalisierung des Frühlingsfests“, zusammenfassen.

3.1.1 Das laute Frühlingsfest wird zum grünen Frühlingsfest

In dem untersuchten Korpus ist ein Fokus auf das kontrovers diskutierte Verbot des privaten Feuerwerks am Silvesterabend und auf die Initiative

für ein grünes Frühlingsfest erkennbar (beispielsweise in B_a: 07-02-2013).¹ In einem der Zeitungsberichte wird dies folgendermaßen erläutert:

Obwohl der jährliche Absatz von Feuerwerksartikeln infolge des steigenden Bewusstseins für Umweltschutz und Sicherheit in China abgenommen hat, schwanken die betroffenen Gesetze und Vorschriften zwischen „der beschränkten Erlaubnis und dem völligen Verbot“. Das spiegelt die widersprüchliche Haltung der Chinesen gegenüber den traditionellen Sitten wider. Wenn das Zünden von Feuerwerkskörpern radikal verboten wird, dann gehört die traditionelle Szene „Das Ende des alten Jahres mit feierlichem Böllern“ [siehe Abb. 5] langsam der Vergangenheit an und wird allmählich aus dem kollektiven Gedächtnis der Chinesen verschwinden (B: 17-02-2011).



Abb. 5: „Das Ende des alten Jahres wird mit Böllern gefeiert (爆竹声中一岁除)“ (unbekannter Künstler).

In den oben dargestellten Korpusdaten geht es um das Zeichen „Feuerwerkskörper (爆竹)“. Im historischen Kontext standen die Feuerwerkskörper zum Frühlingsfest für Ausgelassenheit und sollten dem Vertreiben böser Geister dienen. Mittlerweile haben die Feuerwerkskörper zum Frühlingsfest einen Bedeutungswandel vollzogen, sie stehen zunehmend für Luftverschmutzung und werden im Kontext von Umweltbelastung interpretiert, was auf das neue Zeichen „grünes Frühlingsfest“ hindeutet (siehe Abb. 6).

Abb. 6 stellt den Bedeutungswandel der traditionellen Feuerwerkskörper im Kontext des Frühlingsfests dar. Besonders auffällig ist, dass sich das Objekt des Zeichens, das früher in fröhlichem Lärm und Ausgelassenheit

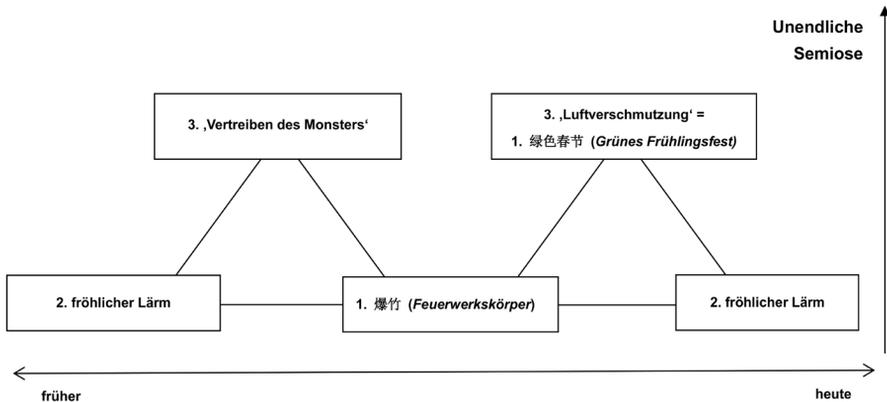


Abb. 6: Bedeutungswandel der traditionell zum Frühlingsfest abgebrannten Feuerwerkskörper.

bestand, zu Luftverschmutzung gewandelt hat. Dieser Wandel führt auch zu einer Änderung des Interpretanten der Feuerwerkskörper. Man kann dies so auffassen, dass beim Zeichen „Feuerwerkskörper“ die kulturelle Funktion des „Vertreibens böser Geister“ derzeit in den Hintergrund getreten ist, da die Diskussion um Feuerwerkskörper zumindest in den betrachteten Zeitungsberichten mehrheitlich auf die negativen Auswirkungen auf Umwelt und Luftqualität fokussiert. Man kann dies im Kontext einer ökologisch bewussten Neuinterpretation des Frühlingsfests betrachten, das als „grünes Frühlingsfest“ seine zeitgemäße Gestalt erhält.

3.1.2 Die Neujahrsbesuche werden digitalisiert

Neujahrsbesuche werden heute häufig durch digitale Kommunikation ersetzt, was auch mit dem vermehrten mobilen Zahlungsverkehr in der chinesischen Gesellschaft zusammenhängt. Dies wirkt sich im untersuchten Korpus vor allem auf die Verwendungsweise der beiden Zeichen „WeChat-Hongbao (微信红包)“ (siehe Abb. 7) und „WeChat-Nachricht (微信)“ aus, die innerhalb der Digitalisierung des Neujahrsbrauchtums einen Bedeutungswandel erfahren haben.

Am Silvesterabend 2016 haben mehr als 420 Millionen WeChat-Benutzer digitale „Hongbaos (红包)“, Geldgeschenke im roten Umschlag, verschickt oder empfangen. Die gesamte Anzahl der via WeChat ausgetauschten Hongbaos betrug 8,08 Milliarden Yuan. Somit ist das Wettstreifen um diese digitalen Geldgeschenke ein neuer Brauch zum Frühlingsfest geworden (B: 18-02-2016).

Auch die Formen der Neujahrsgrüße haben sich durch moderne Kommunikationstechniken gewandelt: „Früher kam man persönlich zu Verwandten oder Freunden zu Besuch, heute werden die Neujahrsgrüße vor allem per SMS oder telefonisch verschickt.“ (B: 05-02-2009)



Abb. 7a und 7b: Wandel von „Papier-Hongbao“ (links) zum „WeChat-Hongbao“ (rechts).

Das Zeichen „WeChat-Hongbao“ bezieht sich auf die Möglichkeit, über die Plattform WeChat digitale Geldgeschenke auszutauschen. Früher waren Geldgeschenke in einem roten Umschlag verpackt (siehe Abb. 7). Das Wort „Hongbao (红包, roter Umschlag)“ bezeichnet das Geldgeschenk, das traditionell in einem manchmal handgefertigten und kunstvoll verzierten Umschlag versandt oder übergeben wurde. Seit Anfang 2014 bietet die Plattform WeChat die Möglichkeit, Geldgeschenke in symbolischen ‚roten Umschlägen‘ zu übermitteln, wobei das Geld mittels des mobilen Zahlungsdiensts der Plattform übertragen und im WeChat-Pay-Account des Empfängers gutgeschrieben wird. Dies hat zu einer Digitalisierung der traditionellen hongbao-Praxis geführt (siehe Abb. 8).

Anders als das Zeichen „Feuerwerkskörper“, welches eine Abwertung erfahren hat und somit vom Aussterben bedroht ist, hat das Zeichen „Hongbao“ somit seinen Objektbezug partiell gewandelt. Es verweist nun auf eine digitalisierte und zeitgemäße Praxis und bleibt ein zentraler Bestandteil des Frühlingsfests. Obwohl das Wort „Hongbao (红包)“ immer noch ein Geldgeschenk bezeichnet, hat sich der Interpretant des Zeichens aufgrund des Bedeutungswandels verändert. Das Zeichen „Hongbao“ tritt heute häufiger im Kontext von aus der Distanz vermittelten Neujahrsgrüßen als von persönlichen Neujahrsbesuchen auf.

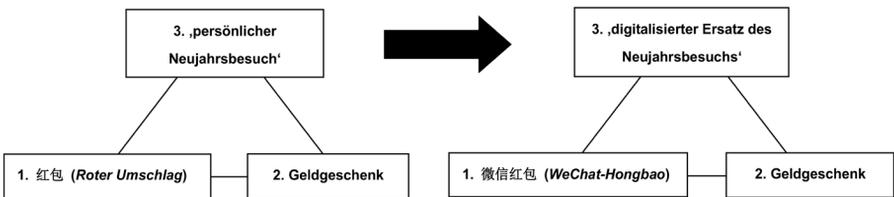


Abb. 8: Semiotischer Wandel des traditionellen Geldgesenks „Hongbao“ zum Frühlingsfest.

Dabei können die erweiterten, mit einem Geldgeschenk verbundenen Neujahrsgrüße als eine digitalisierte Form des traditionellen Neujahrsbesuchs verstanden werden. Solche digitalen Neujahrsbesuche werden inzwischen manchmal einfach durch „WeChat-Nachricht“ bezeichnet (siehe Abb. 9).

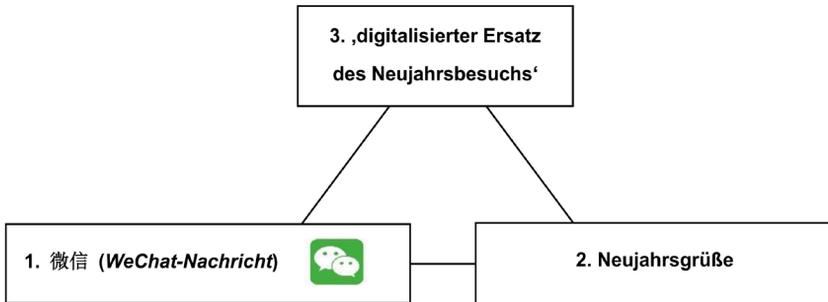


Abb. 9: Die durch eine WeChat-Nachricht ausgeführte Form der Neujahrsgrüße im Peirce'schen Zeichenmodell.

3.1.3 Die Internationalisierung des Frühlingsfests

Im Untersuchungskorpus wird an vielen Stellen die Tatsache thematisiert, dass das Frühlingsfest zunehmend international gefeiert wird und damit zu einem wichtigen kulturellen Export Chinas geworden ist. Historisch gesehen wurde das chinesische Neujahrsfest nicht nur innerhalb Chinas, sondern auch von Auslandschinesen in den weltweit verbreiteten chinesischen Kulturkreisen gefeiert. Im Zuge der Migrationsbewegungen ist das chinesische Frühlingsfest ein bedeutendes Familienfest für die Überseechinesen geworden. Dadurch wurde das Fest weltbekannt. So heißt es in einem Zeitungsbericht beispielsweise:

Immer mehr Ausländer feiern jetzt das Fest mit den Überseechinesen vor Ort zusammen und lernen dadurch die chinesische Kultur kennen (B₆: 06-02-2017).²

Das chinesische Frühlingsfest ist daher mittlerweile in vielen Ländern bekannt, unter anderem auch in Russland (B: 24-02-2018).

In Vietnam, Singapur, Malaysia, Indonesien und vielen südasiatischen Ländern wurde das chinesische Neujahrsfest sogar schon als gesetzlicher Feiertag festgelegt, wegen des großen Einflusses der Auslandschinesen auf die Bereiche Wirtschaft, Kultur und Politik in den betreffenden Ländern. Das philippinische Parlament diskutierte im Jahr 2009 ebenfalls darüber, ob das chinesische Neujahrsfest in die Liste der gesetzlichen Feiertage aufgenommen werden sollte (B: 30-08-2009).

Somit übernimmt das chinesische Frühlingsfest eine Brückenfunktion, es führt für viele Menschen zu einem ersten tieferen Kontakt mit der chinesischen Kultur. Es kann somit als ein Code der chinesischen Kultur gelten, der in anderen Kulturen wirksam wird und teilweise in diese integriert wird (Posner 2008: 60). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Wahrnehmung des Frühlingsfests im Ausland nach Ansicht der chinesischen Behörden nicht dem Zufall überlassen bleiben soll:

Das chinesische Kulturministerium hat im Jahr 2001 beschlossen, die Kulturmarke des chinesischen Frühlingsfests im Ausland aktiv zu gestalten, um den kulturellen Austausch zwischen China und dem Ausland zu vertiefen. Seit 2010 wird eine Reihe kultureller Feierlichkeiten namens ‚Fröhliches chinesisches Neujahr (欢乐春节)‘ für das Ausland veranstaltet (B: 23-02-2018).

Bis heute finden entsprechende Feierlichkeiten unter der Bezeichnung „Fröhliches chinesisches Neujahr“ weltweit bereits in 103 Ländern und Regionen statt (B: 27-01-2014). Diese Feiern umfassen nicht nur die Präsentation der traditionellen chinesischen Kultur durch eine Kulturgala, traditionelle Neujahrmärkte sowie Neujahrskonzerte, sondern auch die zeitgenössische Kultur Chinas, die beispielsweise durch Filmwochen und Kunstausstellungen repräsentiert werden, so dass die Besucher auch das moderne China und die moderne chinesische Kultur kennen lernen können (B: 22-02-2016). Gefördert durch die Seidenstraßen-Initiative wurden beispielsweise einige Veranstaltungen zum chinesischen Neujahr in der Türkei abgehalten, da die Türkei zu den wichtigen Ländern entlang der neuen chinesischen Seidenstraße gehört (B: 02-03-2018).

Wie diese Beispiele verdeutlichen, wird der Ausdruck „Fröhliches chinesisches Neujahr“ für im Ausland stattfindende, staatlich organisierte Veranstaltungen zum Frühlingsfest verwendet. Er kann somit als Zeichen für die Internationalisierung des Frühlingsfests interpretiert werden (siehe Abb. 10).

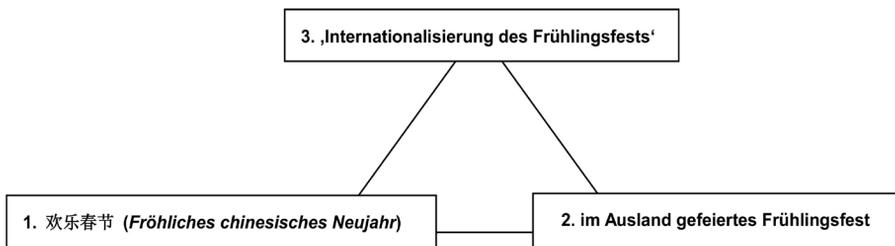


Abb. 10: Das Zeichen „Fröhliches chinesisches Neujahr“ im Peirce'schen Zeichenmodell.

Die zunehmende Verwendung des in Abb. 10 illustrierten Zeichens „Fröhliches chinesisches Neujahr“ weist darauf hin, dass das chinesische Frühlingsfest zurzeit einen Internationalisierungsprozess durchlebt. Den untersuchten Zeitungsberichten ist überdies zu entnehmen, dass die überseeischen Veranstaltungen im Rahmen des Frühlingsfests sowohl traditionelle als auch moderne Aspekte der chinesischen Kultur repräsentieren, was viel über den Wandel des Frühlingsfests und seine Rolle in der chinesischen Kultur aussagt.

3.2 Die Entstehung neuer Zeichen im Zusammenhang mit dem Frühlingsfest

Im untersuchten Korpus lassen sich bestimmte Entwicklungen nachweisen, die als neu etablierte Zeichen innerhalb des Zeichensystems „Chinesisches Frühlingsfest“ beschrieben werden können. Hierzu gehören insbesondere die große Reisewelle zum Frühlingsfest (diese wird im Chinesischen als *Chunyun* bezeichnet), das gemeinsame Anschauen der Frühlingsfestgala des chinesischen zentralen Fernsehsenders CCTV (Chinesisch: *Chunwan*) und schließlich die „Reise zum Frühlingsfest“ chinesischer Familien, eine neu etablierte Tradition.

3.2.1 Chunyun

Chunyun (春运) (siehe Abb. 11), die ‚Rückkehr nach Hause‘, gehört zu den fest etablierten Zeichen, die mit dem Frühlingsfest verbunden sind, und kann bereits als ein Teil des kollektiven Gedächtnisses heutiger Chinesen gelten. Weil das chinesische Frühlingsfest das zentrale Familienfest für die Chinesen ist, ähnlich wie Weihnachten für Europäer, stellt die Rückkehr nach Hause das wichtigste Anliegen der Chinesen für das Fest dar. Das hat eine umfassende Reisewelle zu dieser Zeit zur Folge:

Millionen Reisende sind zu der Zeit rund um das Frühlingsfest auf dem Weg in ihre Heimatstadt, um mit ihren Familienmitgliedern gemeinsam ins neue Jahr zu feiern. Beispielsweise rechnete die chinesische staatliche Kommission für Entwicklung und Reform im Jahr 2011 mit insgesamt 2,85 Milliarden Auto-, Bahn- und Flugzeugreisen für dieses Jahr. Das Reiseaufkommen sei dabei gegenüber dem Vorjahr um 11,6 Prozent gestiegen (B: 17-02-2011).

Wegen des Wirtschaftsaufschwungs seit den 1980er Jahren ist die Arbeitsmigration innerhalb Chinas immer größer geworden. Aus diesem Grund reist eine große Anzahl von Arbeitsmigranten jährlich rund um das Frühlingsfest zurück nach Hause und am Ende der Neujahrsferien wieder zurück zur Arbeit. Zu Hause mit den Familienmitgliedern gemeinsam das Neujahr zu feiern, ist existenziell für Chinesen, gleichgültig, ob sie Geld haben oder nicht. Somit ist die große Reisewelle, die als ‚Chunyun‘ bezeichnet wird,

zur Normalität im modernen China geworden. Eine weitere Quelle schildert die alljährliche Reisewelle wie folgt:

Dabei setzt sich die chinesische Regierung umfassend für die Absicherung dieser größten Reisewelle in der menschlichen Geschichte ein. Die chinesische Eisenbahnbehörde dient mit aller Kraft dieser größten regelmäßig stattfindenden „Völkerwanderung“ der Welt (B: 25-02-2013).



Abb. 11: Die „Rückkehr nach Hause (回家团圆)“, gezeichnet von Zhu Huiqing (朱慧卿), Karikatur, *Guangming Daily*, 22. Januar 2020.

Die oben zitierten Berichte beschreiben eines der wichtigsten Zeichen des chinesischen Frühlingsfests, nämlich „Chunyun“. Der Begriff steht für eine kollektive Reisetätigkeit der Chinesen zum Frühlingsfest, für die „Rückkehr nach Hause“, dessen kulturelle Interpretation in der traditionsreichen Familienzusammenkunft zu Hause gesehen werden kann (siehe Abb. 12).

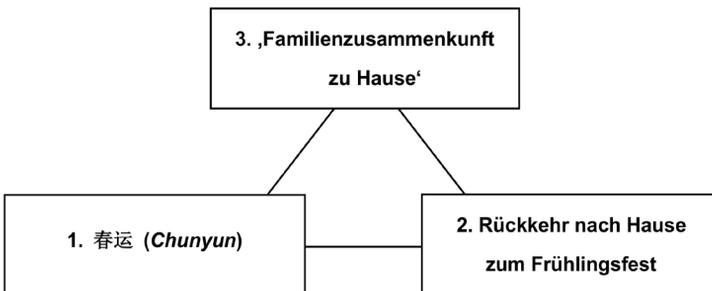


Abb. 12: Das Zeichen „Chunyun“ im Peirce’schen Zeichenmodell.

3.2.2 Chunwan

Ein weiteres zentrales Zeichen, das zum Zeichensystem des „chinesischen Frühlingsfests“ gehört, ist „Chunwan“ (春晚). Damit ist das gemeinsame Anschauen der Frühlingsfestgala des chinesischen Fernsehsenders CCTV (China Central Television) mit Familienmitgliedern und Freunden (siehe Abb. 13) gemeint:

Diese TV-Gala erfüllt die Anforderungen traditioneller Bräuche des Frühlingsfests: Erstens kommt auf diese Art eine Familienzusammenkunft zustande. Nach dem Festessen sitzt die ganze Familie vor dem Fernseher, um die feierliche Fernsehgala gemeinsam anzuschauen. Dadurch wird die Atmosphäre zu Hause gemütlich und familiär. Zweitens sind die Programmbeiträge größtenteils humorvoll und bringen die Zuschauer zum Lachen. Überdies dauert die Gala normalerweise über vier Stunden, das heißt vom Silvesterabend bis in die frühen Morgenstunden. Auf diese Weise begleitet die CCTV-Frühlingsfestgala Chinesen, die nach den alten Frühlingsfestbräuchen die frühen Morgenstunden des Neujahrstags feierlich begrüßen möchten (B: 28-01-2011).



Abb. 13: „Die ganze Familie sitzt vorm Fernseher und schaut gemeinsam ‚Chunwan‘ an (一家人在电视前看春晚)“. Historische Fotografie (Fotograf unbekannt).

Im Jahr 2016 verzeichnete die Live-Gala 0,69 Milliarden Zuschauer (B: 10-02-2016). Für die meisten Chinesen ist es längst zur Gewohnheit geworden, den Silvesterabend als Zuschauer vor dem Fernseher zu verbringen und diese Sendung zu genießen. Allerdings sind sie bei diesem Ritual nur passive Zuschauer und können nicht an dieser neuen Art von Feierlichkeit aktiv teilnehmen. Trotzdem kann die Fernsehgala als erfolgreich eingeführte neue Sitte für das moderne Frühlingsfest Chinas gelten (B: 28-01-2011).

Darüber hinaus wurden mittlerweile diverse Formate für Frühlingsfest-Galas entwickelt, die auf verschiedene Zielgruppen abgestimmt und von verschiedenen Behörden oder Fernsehsendern in China organisiert werden. Dazu gehören unter anderem die Frühlingsfest-Gala, eine Animationsendung für Kinder, die diesen vor allem Aspekte der traditionellen chinesischen Kultur vorstellt (B: 17-03-2016), und die vom Kulturministerium ausgerichtete Frühlingsfest-Gala, die eigentlich eine feierliche Versammlung von bekannten Künstlerinnen und Künstlern Chinas ist (B: 19-03-2008). Darüber hinaus organisieren die Fernsehsender verschiedener Provinzen ebenfalls eigene Frühlingsfest-Galas. Entsprechende Veranstaltungen werden beispielsweise in vielen Dörfern der chinesischen Provinzen Zhejiang und Jiangxi veranstaltet (B_a: 06-02-2017). Wegen der Digitalisierung sind interaktive Online-Veranstaltungen zum Frühlingsfest zurzeit sehr beliebt bei Jugendlichen, sie stellen eine wichtige neue Form der Frühlingsfest-Galas in China dar (B: 16-02-2013).

Als neues Zeichen im Zusammenhang mit dem chinesischen Frühlingsfest steht „Chunwan“ für eine Frühlingsfest-Gala, sei es die etablierte oder eine der neueren Varianten. Sie wird als eine Form der traditionsreichen Familienzusammenkunft interpretiert, die in diesem Fall vor dem Fernseher bzw. Computer stattfindet (siehe Abb. 14).

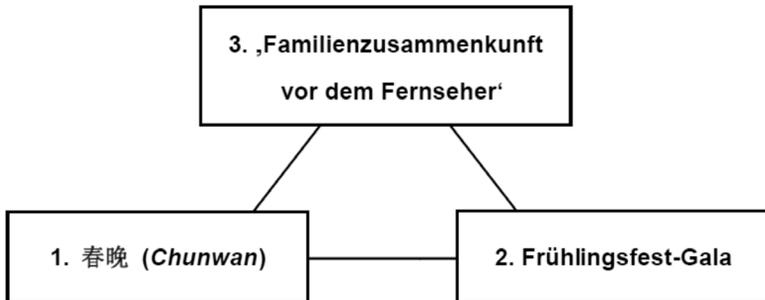


Abb. 14: Das Zeichen „Chunwan“.

3.2.3 Reisen zum Frühlingsfest

Neben den oben geschilderten Zeichen ist darüber hinaus die „Reise“ als Schlüsselwort zu nennen, das im Zusammenhang mit dem Frühlingsfest mit zunehmender Häufigkeit auftritt. Seit einigen Jahren wird es zunehmend üblich, während der freien Tage zum Frühlingsfest mit der Familie zu verreisen (B: 28-02-2018). Einer der Zeitungsberichte aus dem Korpus führt dazu aus:

Über das Frühlingsfest verreisen immer mehr Chinesen oder sie machen Urlaub im In- und Ausland. Den neuesten Statistiken des Staatlichen Amtes für Tourismus Chinas am 8. Februar 2018 zufolge, sind während dieser Frühlingsferien 385 Millionen

Chinesen im Inland gereist. Es seien Reiseeinnahmen von 476 Milliarden Yuan vorausgeschätzt worden. Im Vergleich zum selben Zeitraum im Vorjahr sei die Anzahl der Touristen und der Reiseeinkünfte jeweils um 12 % und 12,5 % gestiegen (B: 09-02-2018).

Auch der Markt für Auslandsreisen (siehe Abb. 15) boomt zum Frühlingsfest: Entgegen dem Reisestrom in die Heimatstadt fahren auch immer mehr Chinesen ins Ausland, um das Frühlingsfest zu feiern. Man reist vor allem mit dem Ziel, die lokale Kultur vor Ort kennen zu lernen (B₆: 07-02-2013). Ein Bericht der China Tourism Academy (CTA) in Kooperation mit dem Online-Reisebüro Ctrip rechnet für das Jahr 2016 mit 5,7 bis 6 Millionen Touristen, die für dieses Jahr eine Auslandsreise planten, sei es geschäftlich oder privat. Die Gesamtausgaben der Chinesen für Auslandsreisen wurden für 2016 auf 90 Milliarden Yuan geschätzt (B: 18-02-2016). Außerdem ist Einkaufen nicht mehr das einzige Ziel bei Reisen im Ausland, denn die Konsumgewohnheiten der Chinesen ändern sich. Immer mehr chinesische Touristen wollen ihr Geld primär für Erholung, kulturelle Erfahrungen und geistige Bereicherung während der Reise ausgeben. Sie möchten somit eine anspruchsvolle Reise genießen, anstatt nur möglichst viele Orte und Sehenswürdigkeiten in kurzer Zeit besuchen zu wollen. Der Trend hin zu solchen anspruchsvollen Auslandsreisen ist ein Anzeichen für den steigenden Lebensstandard chinesischer Touristen (B: 28-02-2018). Die Frühlingsfestreise ist auch dadurch gekennzeichnet, dass man mit Familienmitgliedern zusammen reist. Auf diese Weise findet die Familienzusammenkunft unterwegs auf Reisen statt (B: 28-02-2018). Dies kann ebenfalls als eine neue Form der Feierlichkeiten zum Frühlingsfest verstanden werden.



Abb. 15: „Das Frühlingsfest im Ausland feiern (出境过年)“ gezeichnet von Xu Jun (徐俊), Karikatur, *Guangming Daily*, 22. Januar 2020. Die Sprechblase besagt sinngemäß: „Das Frühlingsfest im Ausland zu feiern ist auch eine Form der Familienzusammenkunft“.

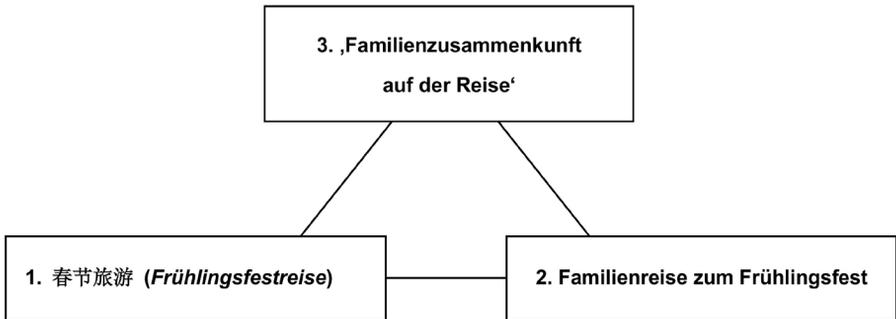


Abb. 16: Das Zeichen „Frühlingsfestreise“ im Peirce'schen Zeichenmodell.

Abb. 16 veranschaulicht das Zeichen „Frühlingsfestreise“, das die Familienreise während des Frühlingsfests bezeichnet. Es weist auf eine neue Form der Familienzusammenkunft hin.

Die oben dargestellten drei neuen Zeichen des modernen Frühlingsfests sind einerseits durch die Gemeinsamkeit gekennzeichnet, dass sich das Bewusstsein für die Familienzusammenkunft zum Frühlingsfest im modernen China verstärkt. Sie weisen andererseits darauf hin, dass die Art und Weise, wie die Familienzusammenkunft durchgeführt wird, von den Veränderungen in der Lebensweise der zeitgenössischen Chinesen beeinflusst wird und heute unterschiedliche Formen annehmen kann.

4. Was lässt sich aus der semiotischen Rekonstruktion des Frühlingsfests schließen?

Im vorliegenden Beitrag wurden die kulturellen Funktionen aller oben stehenden Zeichen in Bezug auf das Frühlingsfest verdeutlicht. Zum einen weist der Bedeutungswandel etablierter Zeichen darauf hin, dass die traditionellen kulturellen Funktionen mancher Zeichen des Frühlingsfests nicht mehr zum modernen China passen und daher einen Prozess der Anpassung durchlaufen. Dies gilt beispielsweise für das Feuerwerk, das traditionell als wichtiger Bestandteil des chinesischen Frühjahrsfests galt, aber in den letzten Jahren einem Bedeutungswandel unterworfen war. Früher symbolisierten die Feuerwerkskörper die feierliche Atmosphäre und Ausgelassenheit des Neujahrs, mittlerweile werden sie jedoch in den Medien häufig mit Luftverschmutzung in Verbindung gebracht und damit als ein Problem wahrgenommen. Deshalb wird heute gefordert, das Zünden von Feuerwerkskörpern während des Frühlingsfests einzudämmen oder sogar gänzlich zu verbieten. Daraus ergibt sich eine neue Form des Frühlingsfests, nämlich das sogenannte „grüne Frühlingsfest“. Insgesamt ergibt sich, dass die traditionellen Zeichen des Frühlingsfests einen starken Rückgang erleben. Auch die Digitalisierung der Neujahrsgrüße und Neujahrgeldgeschenke führt zu einer grundlegenden Veränderung des modernen Frühlings-

festen, bei der allerdings die feierliche Atmosphäre abgeschwächt wird. Die neue Kommunikationstechnik erleichtert zwar das Leben der modernen Menschen, dies wird jedoch mit einer größeren interpersonalen Distanz erkauft. Der Rückgang bestimmter traditionell mit dem Frühlingsfest verbundener Zeichen ist, neben dem Einfluss moderner Technologien, auch auf die Konkurrenz westlicher Feste, wie beispielsweise Weihnachten und Valentinstag, zurückzuführen. Weil sich Kulturen in der globalisierten Welt immer stärker vermischen und nicht länger als klar abgrenzbare Einheiten zu verstehen sind (Bolten 2015: 43ff.), wirkt sich die westliche Kultur auch auf die Entwicklung der kulturellen Zeichen Chinas aus.

Darüber hinaus ist der Wandel bestimmter Zeichen auf die Entwicklung der Politik in China zurückzuführen: Die chinesische Regierung bemüht sich in den letzten zehn Jahren verstärkt darum, die chinesische Kultur im Ausland zu fördern. Angesichts der Tatsache, dass das Chinabild im Zeitraum von 2007 bis heute, und insbesondere von 2007 bis 2012, in ausländischen Medienberichten häufig eher negativ geprägt war (Bermann 2012: 79f.), bemüht sich die Regierung aktiv um eine positive Vermittlung chinesischer Kultur. Zudem fördert die Seidenstraßen-Initiative, die im Jahr 2013 angestoßen wurde (Xinhuanet 2018), ebenfalls den Kulturaustausch zwischen China und den daran beteiligten Ländern. Gerade in den an der Initiative beteiligten Ländern wurden daher Frühjahrfest-Galas gefördert, was zur Internationalisierung des chinesischen Frühlingsfests beitrug. Ein weiterer wichtiger Faktor, der sich auf die semiotischen Dimensionen des Frühlingsfests ausgewirkt hat, ist die Entwicklung einer wirksameren Umweltpolitik aufgrund der zunehmenden Luftverschmutzung in den letzten zehn Jahren. Sie führte zu einem Verbot privat gezündeter Feuerwerkskörper am Silvesterabend in Städten – auf dem Land ist das Böllern weiterhin erlaubt – und der Initiative für ein „grünes“, das heißt ökologisch verträgliches und gesundheitsorientiertes Feiern des Frühlingsfests. Der Einfluss der Politik auf den Bedeutungswandel diverser Zeichen des Frühlingsfests weist auch darauf hin, dass die kulturellen Zeichen, mit denen sich die Kultursemiotik beschäftigt, Entwicklungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit widerspiegeln und durch diese beeinflusst werden können.

In Gegensatz zum Bedeutungswandel alter Zeichen sagt die Genese neuer Zeichen sehr viel über das zunehmende Bewusstsein für die Rolle der familiären Zusammenkunft von modernen Chinesen aus. Besonders zu erwähnen ist hier die große Reisewelle innerhalb Chinas zum Frühlingsfest, nicht zuletzt aufgrund der gestiegenen Arbeitsmobilität in der modernen Gesellschaft Chinas. Daraus ergibt sich das neue Zeichen „Chunyun“ des modernen Frühlingsfests. Es symbolisiert das Bedürfnis der Chinesen, das Frühlingsfest mit den Familienmitgliedern zusammen zu feiern. Auch das gemeinsame Anschauen der CCTV-Frühlingsfest-Gala stellt eine neue Art der Familienzusammenkunft dar und kann als ein modernes Ritual gelten. Im Hinblick auf die Frühlingsfestreise ist zum einen festzustellen, dass sich der Ort der Familienzusammenkunft nicht mehr nur auf das Zuhause beschränkt, und zum anderen, dass moderne Chinesen mehr Wert auf

Lebensqualität legen und dementsprechend auch höhere Ansprüche an solche Reisen stellen.

Aus der semiotischen Rekonstruktion des chinesischen Frühlingsfests, die in diesem Beitrag vorgenommen wurde, ergibt sich, dass die semiotischen Dimensionen des Frühlingsfests derzeit einem Wandel unterworfen sind. Es wurde deutlich, dass bestimmte alte Zeichen entweder aussterben oder sich wandeln, und andererseits neue Zeichen entstehen, die sich auf neue Gebräuche, Technologien und veränderte Rahmenbedingungen des Frühlingsfests beziehen. Indem bestimmte Bedeutungszuschreibungen des Frühlingsfests an die gewandelten Bedingungen angepasst wurden, konnte es sich mit seinen diversen kulturellen Funktionen nachhaltig in der modernen chinesischen Kultur etablieren, in der es gegenwärtig sowohl innerhalb von China als auch in Bezug auf die Außenwirkung eine wichtige Rolle spielt.

5. Fazit

Das traditionelle Frühlingsfest stellt ein integriertes Zeichensystem innerhalb der jahreszeitlich geprägten Kultur der chinesischen Feste dar. Um die Anpassung des semiotischen Bedeutungswandels in Bezug auf das Frühlingsfest im modernen China zu rekonstruieren, konzentrierte sich die vorliegende Studie auf ein Untersuchungskorpus von Zeitungsberichten der Jahre 2008 bis 2018 über das Frühlingsfest und ging bei deren Auswertung mittels der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse vor.

Ausgehend von den Forschungsergebnissen lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die semiotische Rekonstruktion des chinesischen Frühlingsfests durch den Bedeutungswandel alter Zeichen einerseits und die Genese neuer Zeichen andererseits realisiert wird. Der Wandel alter Zeichen konkretisiert sich in Aspekten wie „das laute Frühlingsfest wird zum grünen Frühlingsfest“, „die Neujahrsbesuche werden digitalisiert“ und „Internationalisierung des Frühlingsfests“, wohingegen „Chunyun“, „Chunwan“ und „Reisen zum Frühlingsfest“ zu der Genese neuer Zeichen gehören. Die semiotische Rekonstruktion belegt einen starken Rückgang der traditionellen Zeichen des Frühlingsfests und zeigt einen Anpassungsprozess des chinesischen Frühlingsfests an gesellschaftliche und technologische Trends der letzten Jahre, wie die zunehmende Digitalisierung und das zunehmende Umweltbewusstsein. Im nächsten Schritt könnten diese Forschungsergebnisse überprüft und weiter ausgebaut werden, indem weitere Zeitungen und auch andere wichtige Medien Chinas (etwa Fernsehnachrichten) in ein erweitertes Korpus einbezogen werden. Auf dieser Grundlage könnte die semiotische Untersuchung des Frühlingsfests und darüber hinaus auch anderer Aspekte der chinesischen Kultur weiter vertieft und im Hinblick auf seine Bedeutungen und kulturellen Funktionen noch genauer ausdifferenziert werden.

Anmerkungen

- 1 Die Abkürzungen beziehen sich auf die Liste der zitierten Zeitungsberichte, die nur die im vorliegenden Beitrag zitierten Zeitungsberichte enthält. B_a: 07-02-2013 steht dabei für den ersten zitierten Bericht vom 7. Februar 2013. Alle Artikel wurden übersetzt von Xiaoling Zhang.
- 2 Die Abkürzung „B_b: 06-02-2017“ steht für den zweiten im vorliegenden Beitrag zitierten Zeitungsbericht des 6. Februar 2017.

Literatur

- Bermann, Marc (2012). In den Austausch von Menschen und Ideen investieren. In: Stiftung Mercator GmbH (eds.). *Wege der Verständigung. Wie Kulturdiplomatie mehr Vertrauen zwischen China und dem Westen schaffen kann*. Essen: Stiftung Mercator, 78–85.
- Bolten, Jürgen (2015). *Einführung in die interkulturelle Wirtschaftskommunikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eco, Umberto (2002). *Einführung in die Semiotik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Friedrich, Thomas und Gerhard Schweppenhäuser (2010). *Bildsemiotik: Grundlagen und exemplarische Analysen visueller Kommunikation*. Basel: Birkhäuser.
- Guangming online (2018). Vorstellung über *Guangming Daily*. URL: http://www.gmw.cn/node_21441.htm [Letzter Zugriff am 29.12.2018].
- Hansen, Klaus P. (2003). *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.
- Knapp, Werner (2008). Die Inhaltsanalyse aus linguistischer Sicht. In: Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda (eds.). *Die Praxis der Qualitativen Inhaltsanalyse*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 20–36.
- Lotman, Jurij M. (2010). *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mayring, Philipp (2007). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- Mayring, Philipp (2008). Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der Qualitativen Inhaltsanalyse. In: Philipp Mayring und Michaela Gläser-Zikuda (eds.). *Die Praxis der Qualitativen Inhaltsanalyse*. Weinheim und Basel: Beltz, 7–19.
- Merten, Klaus (1995). *Inhaltsanalyse. Einführung in Theorie, Methode und Praxis*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nies, Martin (2011). Kultursemiotik. In: Christoph Barmeyer, Petia Genkova und Jörg Scheffer (eds.). *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Passau: Verlag Karl Stutz, 207–225.
- Orth, Ernst W. (2007). Ernst Cassirer als Kulturwissenschaftler. In: Iris Därmann und Christoph Jamme (eds.). *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*. München: Wilhelm Fink Verlag, 269–289.
- Peirce, Charles S. (1983). *Phänomen und Logik der Zeichen*. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Peirce, Charles S. (1986). *Semiotische Schriften*. Band 1. Herausgegeben und übersetzt von Christian Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Posner, Roland (2008). Kultursemiotik. In: Ansgar Nünning und Vera Nünning (eds.). *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, 39–72.
- Schelske, Andreas (1997). *Die kulturelle Bedeutung von Bildern. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation*. Wiesbaden: Dt. Univ.-Verlag.
- Wolf, Andreas (2001). Der Wahrheitsbegriff in der Zeichentheorie von Ch. S. Peirce. In: Oliver Jahraus und Nina Ort (eds.). *Bewusstsein – Kommunikation – Zeichen. Wechselwirkungen zwischen Luhmannscher Systemtheorie und Peircescher Zeichentheorie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 153–165.
- Xinhuanet (2018). Buch mit Xis Bemerkungen zur „Gürtel und Straße“-Initiative veröffentlicht. URL: http://german.xinhuanet.com/2018-12/12/c_137668742.htm [Letzter Zugriff am 29.12.2018].

Liste der zitierten Zeitungsberichte

Code	Titel
B: 19-03-2008	又是一年春光好 Es ist wieder ein schönes Frühlingsfest
B: 05-02-2009	春节的现代意义 Die moderne Bedeutung des Frühlingsfests
B: 30-08-2009	菲律宾国会考虑将中国春节列为全国法定假日 Das philippinische Parlament plant, das chinesische Neujahrsfest in die gesetzlichen Feiertage der Philippinen aufzunehmen
B: 28-01-2011	年味回归，期待百姓智慧 Sehnsucht nach den traditionellen Volksweisheiten des Frühlingsfests
B: 17-02-2011	传统节日的精神内涵亟待强化 Die immaterielle Bedeutung traditioneller Feste muss gestärkt werden
B _a : 07-02-2013	过干干净净的绿色春节 Ein sauberes grünes Frühlingsfest feiern
B _b : 07-02-2013	春节旅游，“冷门”找“热点” Reisen während des Frühlingsfests: Besser reisen in die weniger gefragten Orte
B: 16-02-2013	网络春晚遍地开花 Online-Frühlingsfest-Veranstaltungen blühen auf
B: 25-02-2013	新的年俗文化正在形成 Neue kulturelle Bräuche zum Frühlingsfest nehmen Gestalt an
B: 27-01-2014	“欢乐春节”香飘海外 „Fröhliches chinesisches Neujahr“ ist beliebt in Übersee
B: 10-02-2016	2016年春晚观众达6.9亿人次 Im Jahr 2016 verzeichnete „Chunwan“ 0,69 Milliarden Zuschauer
B: 18-02-2016	春节文化消费：热现象的冷思考 Kultureller Konsum zum Frühlingsfest: Vernünftiges Nachdenken über den Konsumboom

- B: 22-02-2016 “欢乐春节”：世界从这里感知当代中国
„Fröhliches chinesisches Neujahr“: Hier sieht die ganze Welt das moderne China
- B: 17-03-2016 如何让动漫成为弘扬传统文化的载体?
Wie können Animationsfilme zum Träger traditioneller Kultur werden?
- B_a: 06-02-2017 因势利导，让乡风文明重归“故土”
Das Beste aus einer Situation machen: Bringt das Landleben zurück.
- B_b: 06-02-2017 春节是凝聚海外华人华侨的“结”
Das Frühlingsfest stellt das kollektive Gedächtnis der Überseechinesen dar
- B: 09-02-2018 春节假期国内旅游市场将达3.85亿人次
Die Reisenden im Inland während des Frühlingsfests betragen 3850 Millionen
- B: 23-02-2018 当英国人爱上中国年
Wenn sich Engländer in das chinesische Frühlingsfest verlieben
- B: 24-02-2018 享受春节，如沐春风——俄罗斯人喜过中国年
Das Genießen des Frühlingsfests im Frühlingswind: Russen feiern fröhlich das chinesische Frühlingsfest
- B: 28-02-2018 从春节假期看品质旅游新趋势
Der neue Trend zum Qualitätstourismus während des Frühlingsfests
- B: 02-03-2018 “欢乐春节”深化中土交流
„Fröhliches chinesisches Neujahr“ vertieft den Kulturaustausch zwischen China und der Türkei

Bildquellen

Abb. 4: *Guangming Daily* am 17. Februar 2019. URL: https://news.gmw.cn/2019-02/17/content_32514966.htm [Letzter Zugriff am 05.12.2020].

Abb. 5: <https://zhidao.baidu.com/question/750399500875702332.html> [Letzter Zugriff am 05.12.2020].

Abb. 7a und 7b: Von den Autorinnen fotografiert.

Abb. 11: *Guangming Daily* am 22. Januar 2020. URL: https://politics.gmw.cn/2020-01/22/content_33501683.htm [Letzter Zugriff am 05.12.2020].

Abb. 13: https://www.sohu.com/a/222410518_678155 [Letzter Zugriff am 05.12.2020].

Abb. 15: *Guangming Daily* am 22. Januar 2020. URL: https://politics.gmw.cn/2020-01/22/content_33501683.htm [Letzter Zugriff am 05.12.2020].

Prof. Dr. Yuan Li (Korrespondenzautorin)
Institute of German Culture
Zhejiang University
Dong 6-203, Zijingang Campus
866 Yuhangtang Road
310058 Hangzhou, People's Republic of China
Email: liyuan1972@zju.edu.cn

*Prof. Dr. Xiaoling Zhang
School of German Studies
Beijing Foreign Studies University
19 Xisanhuan Beilu
100089 Beijing
People's Republic of China*

Cultural Heritage in Legal Settings: A Semiotic Analysis

Le Cheng, Zhejiang University
Yuxiu Sun, Zhejiang University
Fangxin Chen, Zhejiang University

Summary. The past three decades have witnessed a remarkable extension of interest in heritage studies from the perspective of international law, which can be understood as a number of interrelated legal instruments on various levels for safeguarding, protecting and maintaining cultural heritage and determining questions of property and rights related to it. This study analyzes the construction of cultural heritage in legal settings from the perspective of semiotics, or cultural semiotics more precisely, focusing on the diversity and dynamics of its meanings and texts. This study shows that heritage law can be understood as a complex sign, which is subject to multiple and alternative interpretations depending on context factors and changing over time and space. It shows the underlying evolutionary logic of culture and society that manifests itself in the construction of heritage and the development of heritage laws, and thus also helps to understand the comparability and compatibility within and beyond multilevel legal instruments and cultures.

Zusammenfassung. In den letzten drei Jahrzehnten hat das Interesse an Studien zum Kulturerbe aus Sicht des Völkerrechts erheblich zugenommen. Dies kann als mehrstufiges Rechtsinstrument zur Wahrung, zum Schutz und zur Erhaltung des kulturellen Erbes sowie zur Klärung damit zusammenhängender Eigentumsfragen und der Rechte angesehen werden. Diese Studie analysiert die Konstruktion des kulturellen Erbes in rechtlichen Umgebungen aus der Perspektive der Semiotik oder genauer der kulturellen Semiotik und konzentriert sich dabei auf die Vielfalt und Dynamik seiner Bedeutungen und Texte. Diese Studie zeigt, dass die rechtliche Behandlung des Kulturerbes als komplexes Zeichen aufgefasst werden kann, das zeitlich und räumlich unterschiedlich ausgeprägt ist und kulturellen Veränderungen unterliegt. Dabei wird die zugrunde liegende evolutionäre Logik von Kultur und Gesellschaft verdeutlicht und ein Beitrag dazu geleistet, die Vergleichbarkeit und Kompatibilität innerhalb und außerhalb von Rechtsinstrumenten und Kulturen auf verschiedenen Ebenen zu verstehen.

1. Introduction

In recent years, there has been an increasing focus on cultural heritage from the perspective of international law (Pratt and O’Keefe 1984; Blake 2000; Francioni 2011), as well as on international legal frameworks (Lixinski 2013; Chechi 2014; Blake 2015) as the multilevel legal instruments for safeguarding (Ghedini et al. 2003; Vecco 2010), protection (Logan 2007; Smith and Akagawa 2008) and maintenance (Pickard 2001; McKercher and du Cros 2002) of cultural heritage. This concerns cultural heritage artefacts and creations understood from an anthropological perspective (Herzfeld 2000; Harrison 2012), as well as questions regarding cultural heritage as property (Frigo 2004; Brown 2005) and rights related to it (Dupuy et al. 2009). Such diverse expressions and concepts in the usage of scholars among different disciplines emphasize not only the diversity and tolerance within socio-legal contexts (Wagner and Bhatia 2009; Wagner and Cheng 2011), the significant lawmaking and law enforcement for cultural protection (O’Keefe 1997; Forrest 2012), but also the plurality and interaction of legal orders (Francioni and Gordley 2013) from legal pluralism and positivism.

Meanwhile, new international conventions or multilateral treaties have been adopted that define additional types of cultural heritage¹, such as underwater cultural heritage and intangible cultural heritage. These instruments, to some extent, were introduced in order to update and complete “older regimes and criteria” (Forrest 2002) on cultural property protection. In a sense, cultural heritage could be deemed to be the practice investigating the past in the present (Serequeberhan 2000; Holtorf and Högberg 2020), especially after “heritage studies” developed in the 1980s. For example, the political tendencies, including post-colonialism, realize new insights for increasing appreciation about the past, the present and the future (Goh 2014). More recently, several studies undertook to examine heritage studies in a more critical manner; self-identifying as critical heritage studies, they have argued for a more critical stance towards heritage and its role in contemporary societies (Winter and Waterton 2013). In this connection, “heritage studies” explains not only practices within the cultural and social contexts, but also its underlying relationships intertwined among different groups, or discourse communities (Su 2018).

Therefore, this study views heritage law as a specific genre, and analyzes the construction of cultural heritage from the perspective of semiotics, or cultural semiotics more precisely, focusing on the diversity and dynamics of its meaning and texts. This study aims to introduce the systematic relationship of texts and cultures and illustrate heritage as a term, a legal construct, and a discourse practice, is an attempt to articulate the temporality and spatiality of heritage as well as the diversity of international legal frameworks, thereby helping to understand the comparability and compatibility within and beyond multilevel legal instruments and cultures.

2. Heritage in Law

Over the past century, different conceptualization and models of “sign”, “semiotics” or “semiology” have been developed and refined in various semiotic traditions (Peirce 1931 [1994]; de Saussure 1959 [2011]; Eco 1976; Derrida 1982; Whitehead 1985; Chandler 1994; Hall 1997; Foucault 2002; Martin and Ringham 2006; Cobley 2009). Some of these concepts have been usefully combined in sociosemiotics. In some models, the sign is described as a duality, such as in Saussure’s definition of a sign as the combination of signifier and signified for the semiotic process (de Saussure 1959 [2011]). A different sign model has been developed by Charles Sanders Peirce, whose triadic model of semiosis (Peirce 1931 [1994]: 1.541; Eco 1976: 59) includes representamen, object, and interpretant. This can be related to the semiotic triangle that was developed by Ogden and Richards (1923), which consists of sign vehicle, sense, and referent (Fig. 1).

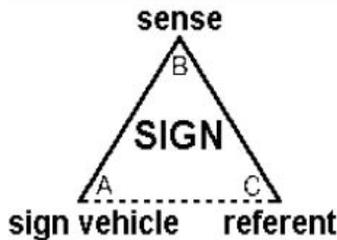


Fig. 1: The semiotic triangle (Ogden and Richards 1923; cf. also Cheng and Sin 2008).

Semiotics can be usefully applied to concepts in various subdomains of heritage studies, especially in heritage discourse study and heritage legal study. Given that there are still terminological uncertainties and disputes in regard to definitions and terminology, the specific terms employed in heritage studies are still being developed and their meanings are shifting and evolving over time (Lixinski 2013; Chechi 2014; Blake 2015). In legal settings, heritage is obviously understood and employed as a legal term. For certain legal schools (e.g. legal positivism), legal terms, on their own, are generally considered to have self-referential, self-closed meaning (Hart 1983; Teubner 1986). The process of interpretation is essentially an internal operation devoid of social and cultural inputs, and the transparency in legal interpretation is self-evident. From a socio-semiotic perspective, which emphasizes how meaning is actually created in law, this study is devoted to illustrating that the meaning of heritage in law cannot be understood as a mechanical operation but rather constitutes an enterprise of social dialogue.

The 1970s and 1980s witness the regulations and reconstructions of identity claims as “collective identity” from religion (Holtorf 2011), and also from urbanization and social change. Cultures began to be valued and eva-

luated in the context of increasing demands for the political recognition of cultural and identity claims (Smith 2015; cf. also Waterton 2009, Smith and Waterton 2020). More specifically, culture, measured in a more critical and semiotic fashion, represents a system of common and implicit beliefs that, somehow have a “social circulation” and therefore a “manifestation” (Lorusso 2015: 12). Besides, the externality of culture in a system presents social values and identities with “sharable forms” (13). In other words, culture manifests in a diverse but unified way, including texts and semiotic artefacts which distribute the meanings that are essential for the respective culture.

A certain type of text is compatible with a certain culture. The understanding of culture and text, here, is not with the mythological and anthropological approach focusing on artistic creations or literary texts (Jakobson and Lévi-Strauss 1962); it concentrates on the immanent qualities of texts, “both the internal and external associations of texts are specific to a particular text” (Lotman 2019: 246). As Eco once pointed out, we focus on the systemic and contextual relationship of cultural units within and beyond signs:

In fact we can “touch” interpretants (i.e. we can empirically test a cultural unit), for culture continuously translates signs into other signs, and definitions into other definitions, words into icons, icons into ostensive signs, and ostensive signs into new definition, new definitions into propositional functions, propositional functions into exemplifying sentences and so on; in this way it proposes to its members an uninterrupted chain of cultural units composing other cultural units, and thus translating and explaining them (Eco 1976: 71).

Culture is a universe created by a plurality of interacting and mutually supportive sign systems which may be studied from the point of view of the definition and structuring of “different types of cultural texts” (Sebeok 1977: 122). A cultural approach in semiotics implies a focus on the correlation logic connecting texts and codes within a system (Lorusso 2015: 9) in that codes and laws regulate society and culture unconsciously. It is thus feasible to analyze laws as codes or sign systems from the perspective of semiotics, and especially of cultural semiotics which also enables an understanding of the social and cultural context of laws and of the legal systems. More specifically, culture can be understood as the development and the protection of knowledge and traditions, while the nature of heritage legislation² is also primarily protection rather than punishment (Chechi 2014). Meanwhile, law, as a specific cultural text, carries and identifies its specific nature of cultures. Legal culture is a part of culture generally: “those parts of general culture – customs, opinion, ways of doing and thinking – that bend social forces toward or away from the law and in particular ways” (Friedman 1975: 15). In this sense, legal texts can show legal cultures with common values in sign systems. As such, a legal text can be perceived as a result of sociocultural conditions.

More specifically, according to Lotman's approach, texts are active: they create their own unique context, with its systems of connections lying outside the text (Lotman 2002; Kull and Lotman 2012). Cultures create texts, and texts shape practice and thus in turn influence cultural developments. The same relationship is present between legal cultures and legal texts, showing social values in specific contexts and specific sign systems. Taking a dynamic notion of texts as a basis, legal systems can be understood as a dynamic system where written texts (laws) interact with the practical application of legal principles in the courtroom. The enactment of laws lies in the dynamics of meaning construction. Cultures are complex systems of compatibility and incompatibility, sets of series that continuously collect and recombine some elements while excluding and removing others (Lorusso 2015: 9).

Taking into account the theoretical assumptions outlined above, the present study views heritage as both a legal term and a cultural concept, and illustrate its meaning construction in different legal instruments on the basis of corpus-assisted case studies, aiming to concentrate its sign interpretation and its interactions with multi-level legal instruments and cultures. Additionally, the semiotics of culture is also a study of the possible developmental trends of a system, that is, futures prepared and made probable by its internal logic (Lorusso 2015: 11). The evolutionary logic of cultural heritage is the systematization of ongoing processes. This study, based on the current meaning construction of cultural heritage, endeavors to judge the relative probability of further ongoing processes.

3. "Heritage" as a term

Heritage, or heritage property, can be understood as a sign system (code), which provides owners of property with certain rights, remedies, duties and obligations. Based on the justifications for the support of property assumed in several forms, especially from heritage studies, property is generally considered beneficial, that the standard indicators of "ownership" in deciding if a certain interest is to be considered property: as the core benefits of property center around "the ability of owners" to capture and create value from the "rights" attributed to a particular type of property. Property is presented as a sign; an idea with meaning that arises from the ability to place certain interests into symbolic "boxes" or "categories" of property types.

In order to analyze the detailed evidence of heritage terms, the present study applies corpus linguistics for studying the use of heritage by taking frequency, keyword extraction and collocations as the detailed methods.³ Corpus linguistics is a bottom-up approach for the full evidence of language usage with the aim of finding probabilities, trends, patterns, co-occurrences of elements, features or groupings of features (Teubert and Krishnamurthy 2007). The Heritage Law Corpus used in this study contains legal documents about heritage studies worldwide, including formal legal docu-

ments from UNESCO, and other important international charter or declarations. The corpus (approximately 117,799 words) consists of 41 legal documents from 1969 to 2018, some of which were retrieved on the UNESCO and European Council websites as official documents.

The keyword extraction can show multi-word expressions which occur more frequently in the focus corpus than in a reference corpus, which can help to understand what the topic of the corpus is or how it differs from the reference corpus⁴. Table 1 shows the top 25 multi-words terms in Heritage Law Corpus with English Web 2015 (enTenTen15) as the reference corpus.

Tab. 1: Top 25 multi-words terms in Heritage Law Corpus

Rank	Term	Score	Freq	Ref freq	Rel freq	Rel ref freq
1	cultural property	2002.85	336	3765	2490.549	0.244
2	underwater cultural heritage	963.71	133	379	985.842	0.025
3	archaeological heritage	527.05	80	1970	592.988	0.128
4	cultural heritage	431.26	382	85817	2831.517	5.568
5	cultural significance	348.3	68	6941	504.04	0.45
6	natural heritage	310.55	70	10393	518.864	0.674
7	architectural heritage	299.8	52	4456	385.442	0.289
8	present convention	254.85	36	796	266.845	0.052
9	movable cultural property	252.77	34	19	252.02	0.001
10	protection of cultural property	242.94	33	176	244.608	0.011
11	cultural object	231.48	32	448	237.195	0.029
12	enhanced protection	225.56	32	866	237.195	0.056
13	digital heritage	208.56	30	1103	222.37	0.072
14	heritage value	192.74	28	1270	207.546	0.082
15	cultural heritage value	177.48	24	132	177.896	0.009
16	distinctive emblem	148.5	20	83	148.247	0.005
17	special protection	145.44	25	4346	185.309	0.282
18	such property	139.11	24	4423	177.896	0.287
19	present recommendation	133.75	18	79	133.422	0.005
20	common heritage	125.73	20	2890	148.247	0.188
21	integrated conservation	123.67	17	417	126.01	0.027
22	intentional destruction	116	16	478	118.598	0.031
23	coordinating state	111.41	15	112	111.185	0.007
24	such declaration	108.5	15	524	111.185	0.034
25	preceding paragraph	104.36	16	2255	118.598	0.146

Table 1 shows that the topics represented in the heritage law corpus can be roughly classified into four different categories, namely (1) “heritage”, including “cultural heritage”, “underwater cultural heritage”, “archaeological heritage”, “natural heritage”, “architectural heritage”, “digital heritage” and “common heritage”; (2) “property”, including “cultural property”, “movable cultural property” and “protection of cultural property”; (3) “significance” or “value”, including “cultural significance”, “heritage value” and “cultural heritage value”; and (4) “protection” or “conservation”, including “enhanced pro-

tection”, “special protection” and “integrated conservation”. With the frequency and relative frequency as parameters, it shows that terms with “heritage” reach the top, with all kinds of heritage.

Tab. 2: Top 48 two-word collocations with “heritage”

Rank	Co-selection	Freq	Rank	Co-selection	Freq	Rank	Co-selection	Freq
1	cultural	490	17	significance	11	33	concerned	7
2	underwater	134	18	convention	10	34	importance	7
3	natural	97	19	European	10	35	international	7
4	archaeological	91	20	including	10	36	located	7
5	architectural	58	21	sites	10	37	mankind	7
6	value	37	22	diversity	9	38	policies	7
7	digital	32	23	access	8	39	relating	7
8	protection	25	24	built	8	40	respect	7
9	common	24	25	concerning	8	41	take	7
10	conservation	24	26	considered	8	42	vernacular	7
11	places	24	27	indigenous	8	43	constitute	6
12	management	18	28	part	8	44	cultures	6
13	destruction	16	29	UNESCO	8	45	ensure	6
14	world	15	30	University	8	46	humanity	6
15	protect	14	31	Americas	7	47	particular	6
16	europe	13	32	Article	7	48	preserve	6

Meanwhile, if we check the top two-word collocations with “heritage”, it is easy to get all kinds of heritage, or the hyponyms of heritage, including “cultural”, “underwater”, “natural”, “archaeological” and “architectural”. In other words, within the sign system of heritage law, “heritage” as a hypernym can also be delimited by its hyponyms, such as “cultural heritage”, “natural heritage” and “architectural heritage”. Those hyponyms have their respective definitions, which in turn constitutes the totality of the meaning of “heritage”.

If we go back to the definition of cultural heritage, we may find that cultural heritage concentrates on the common value, or “special value”, for example from the perspectives of archaeology, history, art or science:

[...] the following shall be considered as “cultural heritage”:

- (1) monuments: architectural works, works of monumental sculpture and painting, including cave dwellings and inscriptions, and elements, groups of elements or structures of special value from the point of view of archaeology, history, art or science;
- (2) groups of buildings: groups of separate or connected buildings which, because of their architecture, their homogeneity or their place in the landscape, are of special value from the point of view of history, art or science;
- (3) sites: topographical areas, the combined works of man and of nature, which are of special value by reason of their beauty or their interest from the archaeological, historical, ethnological or anthropological points of view (Art 1, *Recommendation concerning the Protection, at National Level, of the Cultural and Natural Heritage*, 1972).

The common value is identified in the scope of cultural heritage. The legal term as a signifier can be subject to different interpretations; that is, a legal term may indicate distinct legal concepts (Cheng and Sin 2009: 186). Even if those legal concepts share some core elements, they may still have minute differences in their denotations. Such minute differences can be interpreted as a result of subcultural differences within the same discourse community (Cheng and Sin 2007). A legal term exists in its corresponding sign system and culture, just as Cheng, Cheng and Sin (2014: 167) once said:

A legal term is just a sign within its sign system; a legal term as an individual sign does not have any inherent meaning, and its meaning can only exist in the relationship with other signs or sign systems. [...] a legal term only denotes in a particular temporal and spatial context.

One possible definition for “heritage” as a sign, understood as part of heritage law as a more general sign system, may be the following:

Heritage is a broad concept and includes the natural as well as the cultural environment. It encompasses landscapes, historic places, sites and built environments, as well as biodiversity, collections, past and continuing cultural practices, knowledge and living experiences (*International Cultural Tourism Charter: Managing Tourism at Places of Heritage Significance*, 1999).

However, the definitions of heritage may vary over time. For example, there are at least two definitions of “cultural heritage”.⁵ The definition given in the *Recommendation concerning the Protection, at National Level, of the Cultural and Natural Heritage* from 1972 identifies three types of properties⁶, including monuments, groups of buildings and sites, focusing on the tangible side of cultural heritage. The definition given in *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society* from 2005, on the other hand, expands the scope of cultural heritage to all resources that express values, beliefs and traditions, covering both the tangible and intangible sides:

[...] a cultural heritage is a group of resources inherited from the past which people identify, independently of ownership, as a reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge and traditions (Art 2, *Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society*, 2005).

Meanwhile, the *Mexico City Declaration on Cultural Properties* (World Conference on Cultural Policies, 1982) noted in its fourth preamble paragraph that

in its widest sense, culture may now be said to be the whole complex of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features that characterize a society or social group. It includes not only the arts and letters, but also modes of life, the fundamental rights of the human being, value systems, traditions and beliefs.

From this perspective, the definition of “cultural heritage” changes significantly during the interval from 1972 to 1982 and again until 2005, showing its diversity and change that follows an evolutionary logic. Tangible heritage forms all gain meaning through intangible practice, use and interpretation, “the tangible can only be interpreted through the intangible” (Beazley and Deacon 2007: 93). There may be a way in which intangible aspects of heritage “go beyond” the monumental and material elements traditionally protected by international (and most national) heritage law (Smith 2006: 61).

Additionally, both “cultural heritage” and “architectural heritage” includes three types of properties, i.e., monuments, groups of buildings and sites. Cultural heritage, in the initial stage, is equal to tangible cultural heritage, that is, architectural heritage:

[...] the expression “architectural heritage” shall be considered to comprise the following permanent properties:

- (1) monuments: all buildings and structures of conspicuous historical, archaeological, artistic, scientific, social or technical interest, including their fixtures and fittings;
- (2) groups of buildings: homogeneous groups of urban or rural buildings conspicuous for their historical, archaeological, artistic, scientific, social or technical interest which are sufficiently coherent to form topographically definable units;
- (3) sites: the combined works of man and nature, being areas which are partially built upon and sufficiently distinctive and homogeneous to be topographically definable and are of conspicuous historical, archaeological, artistic, scientific, social or technical interest (Art 1, *Convention for the Protection of the Architectural Heritage of Europe, Granada Convention, 1985*).

We may find the diachronic transfers of underlying cultural consideration, from property to heritage,⁶ from tangible to intangible.⁷ Take “property” and “heritage” as examples. Measuring these two words in our corpus, we find that the frequency of “property”, including all kinds of expressions with “property”, shows an imbalanced range and a decreasing trend, especially after the *Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict The Hague, 26 March 1954*, shown in Fig. 2 (position 65%). While in Fig. 3, the expressions with “heritage” occur in a relatively balanced way, but with a higher overall frequency.

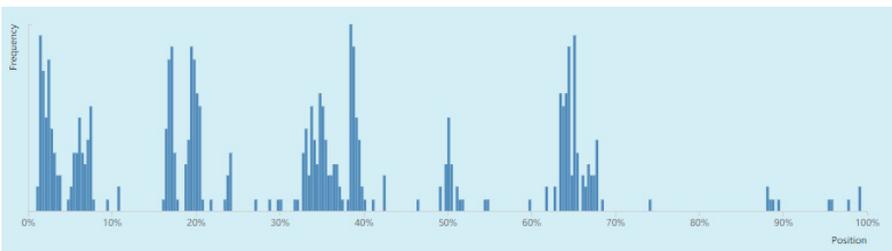


Fig. 2: Frequency trend of “property” in Heritage Law Corpus (granularity = 300).

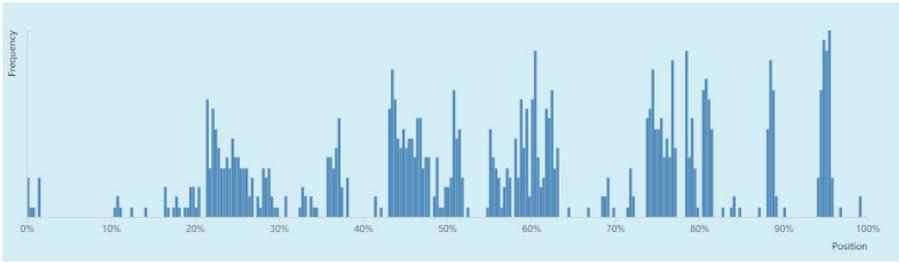


Fig. 3: Frequency trend of “heritage” in Heritage Law Corpus (granularity = 300).

As a hyponym of “heritage”, “cultural heritage” itself can function as a hypernym within an expanded network and can be further delimited and synergized by its own hyponyms “underwater cultural heritage”⁸, “intangible cultural heritage” and “natural heritage”⁹, which in turn have their own definitions. For example, “intangible cultural heritage” means “the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated with them – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage” (Art 2, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, 2003). This demonstrates the importance and perceived value of the intangible side of cultural heritage.

Beazley and Deacon seek to clarify the intimate connection between tangible and intangible heritage in the following way:

Intangible heritage is probably best described as a kind of significance or value, indicating non-material aspects of heritage that are significant, rather than a separate kind of ‘non-material’ heritage. Examples include performing arts, rituals, stories, knowledge systems, know-how and oral traditions, as well as social and spiritual associations, symbolic meanings and memories associated with objects and places. Tangible heritage forms all gain meaning through intangible practice, use and interpretation: ‘the tangible can only be interpreted through the intangible’. Intangible values can, however, exist without a material locus of that value (Beazley and Deacon 2007: 93).

Traditionally, the word “cultural objects” or “cultural property” gives more weight to private ownership or exclusive owner’s rights, including the “exclusive sovereign interests of the territorial State” (Chechi 2014: 14) from the aspect of international laws, bringing about both a limitation of the scope of protection to tangible items, and their particular cultural and economic functions as the “commodification” of cultural objects (Prott and O’Keefe 1992: 310). Such a connection between property, tangible items and owner’s rights links several terms, including heritage/property, tangible/intangible heritage, and heritage/language/cultural/human rights, which will be discussed within the international legal frameworks from the semiotic and sociosemiotic perspectives.

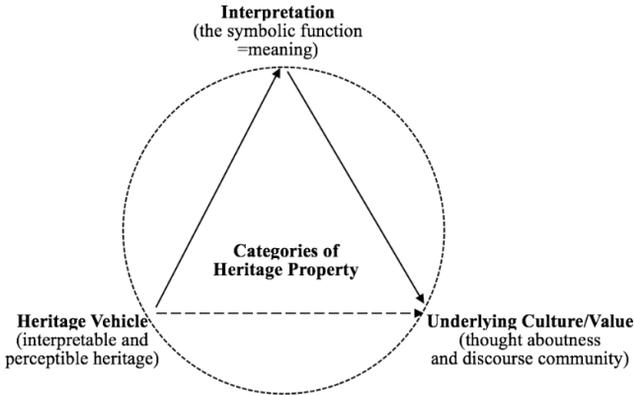


Fig. 4: A semiotic model of the principal categories of heritage.

From the perspective of Peirce's semiotics, there exists a process of "determination" that underlies signification, connecting representation, reference and meaning:

I define a sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former (Peirce 1931 [1994]: 2.478).

From the discussion in this section of "heritage" as a legal term, it has become clear that "heritage" may be subject to multiple interpretations and reinterpretations. Such a process theoretically is an unlimited semiotic projection in the continuum of meaning making connected with heritage and its discussion in legal contexts. Subcultural differences within the same "discourse community" often give rise to differences in writing styles of the same genre within that community (Cheng and Sin 2007). The interpretation of a given legal term may be subject to multiple interpretations and reinterpretations, and such the ongoing practice of heritage law is under the process of construction, deconstruction and reconstruction.

4. Heritage as right

As mentioned above, heritage or heritage property is a complex sign, with the connection of certain rights and remedies. Property in its various forms and categories is an interpretation of the characteristics of ownership (Mendham and Curtis 2010). Significantly, these characteristics of ownership are themselves representations of the underlying qualities of property and its legal definition. This means that the observed characteristics of ownership carry within them references to certain basic qualities ascribed to property. Specifically, property organizes time and records the history of social

relations over time (Muldrew 2016). Property not only is embedded within a specific place and space, carrying information about them, but it also encodes a metric of time and history.

We can illustrate this with a short list of examples: consider that property creates estate interests situated in time (fee simples seemingly lasting in perpetuity, life estates, and leasehold estates); property also divides estates into units of time making such things as the time share condominium possible, and splitting “future interests” from those of the “present” (Sheriff 1994: 303). Since the term “property” implies control in the form of an ability to alienate, exploit, dispose and exclude others from using or benefiting from an object, heritage can also be understood as a discourse, because it is concerned with social relations and with power.

The international recognition of “intangible heritage” as something that should be preserved is one the most significant recent developments in the context of international cultural heritage, alongside the closely related area of cultural rights as human rights:

Everyone, alone or in community with others, has the right: (a) To choose and to have one’s cultural identity respected, in the variety of its different means of expression [...] (b) To know and to have one’s own cultural respected as well as those cultures that, in their diversity, make up the common heritage of humanity. This implies in particular the right to knowledge about human rights and fundamental freedoms, as these are values essential to this heritage (Art 3, *Firbourg Declaration on Cultural Rights*, 2007).

A right is more often than not defined as a freedom that is conferred by law. When it comes to international contexts, it involves the conflict of law due to varieties in jurisdictions. Even within the domestic law, there is a tendency: these with higher hierarchical status prevail over those with lower hierarchical status; and some regulations are not even binding within the context of adjudication. The diversity in legislations and regulations therefore complicates the issues of heritage right. Taking the case of China as an example, we can see there is a hierarchy in legislations and regulations which provide a system to regulate heritage issues, including legislations, administrative regulations, departmental rules and local policies and regulations.¹⁰

In law, there is a further distinction between *right in rem* (right in a thing), such as property rights, and *right in personam* (right in a person), such as claims against specific persons. In the evolution of heritage law, heritage was first taken as property and tangible, and later extended so as to include those as property and intangible, and those as cultural and intangible.

It is true that in law we human beings do have “*right in rem*” (property right), but such a right is not the right of property *per se* rather than the right to/in a thing enjoyed by human being. In other words, heritage right in the legal settings in essence is the human right, though who is the “human” herein is an open issue. Such an understanding may be reflected in the *UN*

Charter and the *International Covenant on Civil and Political Rights*. Human rights are central among the purposes of the United Nations, as proclaimed in its own Charter, which states they are “human rights and for fundamental freedoms for all without distinction” (Art 1, *UN Charter*, 1945). Since “everyone may enjoy his civil and political rights, as well as his economic, social and cultural rights” (Preamble, *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966), it is argued that political, cultural, social, economic, and civil rights are construed as a system, in their entirety.

If we understand cultural heritage within the framework of the *UN Charter*, we may relate the issues of cultural heritage to cultural rights. Human rights, however, do not impose one single cultural standard, and respect every single one. However, cultural rights are not unlimited (Hoffman 2006). A right is always a type of discretion or freedom to exercise or not on the one hand, and is relative to obligation on the other hand.

5. Cultural Heritage in Legal Settings

5.1 *Heritage as discourse*

“Heritage is a discourse”, as advocated by Fairclough (1992: 64), “[...] a practice not just of representing the world, but of signifying the world, constituting and constructing the world in meaning”. In the same vein, Smith (2004) also proposes applying discourse analysis to heritage studies. In terms of the interface of heritage and law, law defines heritage, and practices related to heritage in turns shape the laws connected with it. Such a process is not a one-way operation, but more of interaction, either two ways or even a circuit. As noted by Cheng and Sin (2007), we may construct a discourse for our purpose but such a construction may in turn shape us. Cheng and Sin (2007) go further to emphasize the importance of interpreting a discourse from and within the perspective of (sub)discourse community, i.e., even within heritage discourse, heteroglossia (different voices) may exist (Bakhtin and Sollner 1983), though some kind of “Authoritative Heritage Discourse” (e.g. Smith 2006) dominates at a certain stage. Such Authoritative Heritage Discourse may be replaced by another discourse, which is not dominant at a certain stage but later becomes part of the Authoritative Heritage Discourse during the perpetual recycling of heritage discourse.

As discussed in the Fourth International Conference of Association of Critical Heritage Studies and shown in the volume *Diversity and Tolerance: Heritage Across Borders* edited by Cheng, Cai and Yang (2020), a multi-stakeholder and polycentric approach, combined with an interdisciplinary perspective, can be useful to explore the much complicated issue in heritage studies, which is typically represented in heritage law, whether domestic or international, the highest norm regulating heritage.

5.2 *Heritage as a sign*

Meaning-making in legal settings is neither purely a jurisprudential operation nor a choice among different canons of legal interpretation. It is rather the dialogue demonstrated in various forms, such as power negotiation and interest weighing. Legal interpretation is a social practice and meaning-making in legal settings is an enterprise of social dialogue and power negotiation; in other words, legal interpretation is in a sense an inter-semiotic operation between law and its interfaces with society and politics (Cheng 2012: 427).

The enforcement of the laws about cultural property could be identified as “a continuous interaction and hybridization” of multilevel legal instruments, which are driven by courts or tribunals. These different “driving agents” aim to enforce “standards” on the protection and maintenance of cultural heritage, property, or even identity and rights (Francioni and Gordley 2013: 9). This can be related to Peirce’s assertion that signs are anything we know or claim to know we know because it is a sign and interpretable (1931 [1994]). Peirce’s argument is that signs interpret signs. It is only through the methods of semiotics, “the method of methods” (Kevelson 1987: 13), that we are able to account for the process whereby our system of signs interprets another system of signs and thus grows, and gives birth to new signs.

A cultural semiotic perspective therefore requires a specific focus on the systemic and contextual relationships through which meaning is bestowed (Lorusso 2015: 6). A text does not remain static, surrounded by the wealth of its contents, instead it circulates and interferes with the surrounding world (Lorusso 2015: 17). Meaning is not inside a sign as it is signified (an inseparable part of a sign), but is associated with a sign (representamen) in an act of communication (Piatigorsky and Lotman 1968; Lotman 2019: 245). This study aims to profile the meaning construction in heritage law as a continuum instead of something prefixed and unchangeable, by discovering the systemic and contextual relationship through which meaning is bestowed, presented and constructed in the domain of heritage laws.

As mentioned above, heritage law has its typical features of temporality and spatiality as a sign, which is subject to multiple and alternative interpretations, showing its underlying evolutionary logic of culture and society. Heritage, as a cultural concept, carries its unique spaces bestowed by its sign system, as Lotman points out:

The placement of spatial and temporal models into the same series is arguable in and of itself and belongs to the 20th century (the age of the Theory of Relativity). For Bakhtin as a product of modernist culture, time is like a fourth dimension of the chronotype, as it is for Einstein, who is also a modernist. We, however, [...] based our approach on mathematical (topological) terms of space: in this sense, space is an abundance of objects (points), with a relationship of continuity lying between. In that sense, one can talk about semantic space, ethical space, temporal space and

even the space of physical space. From this viewpoint, space is the universal language of modelling. Note that in everyday language we express temporal categories using spatial language (forthcoming, following, time flies, time has stopped, etc.) whereas spatial concepts are impossible to express in temporal terms (Lotman 1997: 720).

Thus, from the perspectives of legal pluralism, legal positivism and institutional theory of the law, the underlying social structure makes up of the individual and collective beliefs, practices, and shared inclinations of members of the society, and the material organization that is the reflection of such practices and inclinations. Heritage law is therefore the product of the social organization of any given society within, outside, and above the state, due to the succession of different periods of history; it is also due to different interpretations and renditions of the spirit of the same epoch (Francioni 2011). In the infinite variety of its expressions, heritage reflects the variety of collective inclinations and social organizations of the communities that have produced and maintained it.

Such an exploration views heritage itself and its relevant terms as signs, and its international legal hierarchy and framework as sign systems, considering the infinity of cultural meaning and understanding. By examining the core terms in heritage discourse, this study has argued that cultural heritage can be understood and interpreted within its corresponding international legal framework from an interdisciplinary perspective connecting sociosemiotics, heritage study, law, and linguistics. The proposed semiotic models are applied to explore the complexity and diversity of heritage studies from an international outlook, thus hopefully providing useful insights into heritage studies and interpretations of heritage law, both from a theoretical and practical perspective.

6. Conclusions

In parallel with the insufficient awareness of a longer temporal perspective, heritage studies have an underdeveloped sense of heritage history, or what might be termed the “heritage of heritage” (Ashworth 2013). Lowenthal drew attention to this when he noted that history itself is a heritage, and in this respect, conceptions of modernity and even the longing for the future that Lowenthal speaks of are “contemporary products shaped by the past” (Lowenthal 1998: 1). As Lowenthal argues, “heritage, far from being fatally predetermined or Godgiven, is in large measure our own marvelously malleable creation” (226). Heritage is not an innate or primordial phenomenon; people have to be taught it. As Lowenthal stresses, understanding heritage is crucial; “we learn to control it lest it controls us” (Lowenthal 1998: 3).

The meaning relations in the texts are relatively independent beyond the symbolic representation of the interval across time and space, as the semiotic nature of a genre, i.e. the characteristics of “temporality” and “spatiality” (Cheng 2010: 111). Conversely, such a symbolic representation of the

participant expansion produces what can be called textuality or textualization (Lemke 2005), and “real meaning” (Bakhtin 2008: 42) through meaning-making as a process of social dialogue and power negotiation (Machin and van Leeuwen 2016), especially in legal settings (Cheng and Cheng 2012).

Cultural heritage, understood within a linear model of time, belongs to a certain age and cultural context. Current studies of time, and the cultural semiotic models built on the basis of those studies, attest not only to different interpretations of the past but also to different pasts. This becomes especially obvious in situations of conflict between cultures (Lorusso 2015: 259). Variability and pluralism characterize not only the future but also the past, which is always a reconstruction, a semiotic model that is constructed based on certain rules which the builders themselves may use unconsciously. By their logic, the old times are always invented and constructed, not simply identified via documents (Lotman 2019). The past has to be constructed and reconstructed in order for it to be realized in the future.

Notes

- * This work was supported by the National Social Science Foundation under the grant [20ZDA062].
- 1 These international instruments may be deemed as “soft-laws” (Francioni and Gordley 2013), including the *2001 Underwater Cultural Heritage Convention*, the *2003 Convention on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, the *2003 Declaration on the Intentional Destruction of Cultural Heritage*, and the *2007 Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*.
- 2 It is possible to distinguish the following 10 functions of protective legislations on heritage (Chechi 2014: 65f.):
 - (1) controlling the alienation of cultural assets through provisions regulating the right of State pre-emption;
 - (2) regulating the location within the State of cultural objects belonging to the national heritage through their identification and registration with one or more inventories;
 - (3) zoning cities to protect historic areas in order to prohibit the alteration or destruction of monuments and sites, as well as destruction or damage to areas in close proximity to monuments and sites;
 - (4) imposing periodic inspection and limits on the use of privately-owned cultural assets;
 - (5) requiring the adoption of conservation measures;
 - (6) regulating access by the public or scholars;
 - (7) supervising excavation activities;
 - (8) regulating the ownership and award issues in the case of chance finds;
 - (9) establishing administrative and criminal sanctions; and
 - (10) implementing international obligations.
- 3 This corpus study applies Sketch Engine as corpus tool (Kilgarrieff et al. 2014).
- 4 <https://app.sketchengine.eu/#keywords>.

- 5 This study focuses on the definitions in heritage legislations rather than in dictionaries. For example, in *Black's Law Dictionary*, "cultural property" refers to movable and immovable property that has cultural significance, whether in the nature of antiquities and monuments of a classical age or important modern items of fine arts, decorative arts, and architecture. Some writers prefer the term cultural heritage, which more broadly includes intangible cultural things such as folklore, crafts, and skills.
- 6 *Recommendation concerning the Protection, at National Level, of the Cultural and Natural Heritage*, 1972.
- 7 *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, 2003.
- 8 "Underwater cultural heritage means all traces of human existence having a cultural, historical or archaeological character which have been partially or totally under water, periodically or continuously, for at least 100 years such as: (i) sites, structures, buildings, artefacts and human remains, together with their archaeological and natural context; (ii) vessels, aircraft, other vehicles or any part thereof, their cargo or other contents, together with their archaeological and natural context; and (iii) objects of prehistoric character" (Art 1, *Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage UNESCO*, 2001).
- 9 "[T]he following shall be considered as 'natural heritage':
 (1) natural features consisting of physical and biological formations or groups of such formations, which are of special value from the aesthetic or scientific point of view;
 (2) geological and physiographical formations and precisely delineated areas which constitute the habitat of species of animals and plants, valuable or threatened, of special value from the point of view of science or conservation;
 (3) natural sites or precisely delineated natural areas of special value – from the point of view of science, conservation or natural beauty, or in their relation to the combined works of man and of nature" (Art 1, *Recommendation concerning the Protection, at National Level, of the Cultural and Natural Heritage*, 1972).
- 10 For example, (1) legislations: *Constitution* (1982, amended in 2004); *Cultural Relics Protection Law* (1982, amended in 2015); *Intangible Cultural Heritage Law* (2011); (2) administrative regulations: *Regulation for the Implementation of the Cultural Relics Protection Law* (2017); *Regulation of the People's Republic of China on the Protection of Underwater Cultural Relics* (1989, revised in 2011); (3) departmental rules: *Measures for the Administration of Culture Relics Preservation Projects* (1963), *Regulations on the Protection of Historical and Cultural Cities in Zhejiang Province* (1990); and (4) local policies and regulations: *Regulations for the Protection and Utilization of Historical Buildings in Hangzhou* (2007), etc.

References

- Ashworth, Gregory (2013). From history to heritage—from heritage to identity. In: Gregory Ashworth and Peter Larkham (eds.). *Building a New Heritage: Tourism, Culture and Identity in the New Europe*. New York: Routledge, 13–30.
- Bakhtin, Mikhail (2008). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

- Bakhtin, Mikhail and Patricia Sollner (1983). Rabelais and Gogol: The Art of Discourse and the Popular Culture of Laughter. *Mississippi Review* 11, 3, 34–50.
- Beazley, Olwen and Harriet Deacon (2007). The Safeguarding of Intangible Heritage values under the World Heritage Convention: Auschwitz, Hiroshima and Robben Island. *Safeguarding Intangible Cultural Heritage-Challenges and Approaches-Institute of Art and Law: Built Wells*, 93–107. http://www.academia.edu/download/30216439/DeaconandBeazley_final_with_last_edits.doc
- Blake, Janet (2000). On defining the cultural heritage. *International & Comparative Law Quarterly* 49, 1, 61–85.
- Blake, Janet (2015). *International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Michael (2005). Heritage trouble: Recent work on the protection of intangible cultural property. *International Journal of Cultural Property* 12, 1, 40–61.
- Chandler, Daniel (1994). *Semiotics for Beginners*. Accessed 10 July 2015. Available at: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/S4B/>.
- Chechi, Alessandro (2014). *The Settlement of International Cultural Heritage Disputes*. Oxford: Oxford University Press.
- Cheng, Le (2010). A semiotic interpretation of genre: Court judgments as an example. *Semiotica* 182, 89–113.
- Cheng, Le (2012). Attribution and judicial control in Chinese court judgments: A corpus-based study. *International Journal of Speech, Language and the Law* 19, 1, 27–49.
- Cheng, Le, Jianming Cai and Jianping Yang (eds.) (2020). *Diversity and Tolerance: Heritage Across Borders*. Zhejiang: Zhejiang University Press.
- Cheng, Le and Winnie Cheng (2012). Legal interpretation: Meaning as social construction. *Semiotica* 192, 427–448.
- Cheng, Le, Winnie Cheng and King Kui Sin (2014). Revisiting legal terms: A semiotic perspective. *Semiotica* 202, 167–182.
- Cheng, Le and King Kui Sin (2007). Contrastive analysis of Chinese and American courtroom judgments. In: Krzysztof Kredens and Stanislaw Gozdz-Roszkowski (eds.). *Language and the Law: International Outlooks*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 325–356.
- Cheng, Le and King Kui Sin (2008). Terminological equivalence in legal translation: A semiotic approach. *Semiotica* 172, 33–45.
- Cheng, Le and King Kui Sin (2009). Legal terms across communities: Divergence behind convergence in law. In: Anne Wagner and Vijak K. Bhatia (eds.). *Diversity and Tolerance in Socio-Legal Context: Explorations in the Semiotics of Law*. London: Ashgate, 181–190.
- Cobley, Paul (ed.) (2009). *The Routledge Companion to Semiotics*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dupuy, Pierre-Marie, Francesco Francioni and Ernst-Ulrich Petersmann (eds.) (2009). *Human Rights in International Investment Law and Arbitration*. Oxford University Press.
- Eco, Umberto (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fairclough, Norman (1992). Discourse and text: Linguistic and intertextual analysis within discourse analysis. *Discourse & Society* 3, 2, 193–217.
- Forrest, Craig (2002). A new international regime for the protection of underwater cultural heritage. *The International and Comparative Law Quarterly* 51, 3, 511–554.

- Forrest, Craig (2012). *International Law and the Protection of Cultural Heritage*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2002). *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. London: Routledge.
- Francioni, Francesco (2011). The human dimension of international cultural heritage law: An introduction. *European Journal of International Law* 22, 1, 9–16.
- Francioni, Francesco and James Gordley (eds.) (2013). *Enforcing International Cultural Heritage Law*. London: Oxford University Press.
- Friedman, Lawrence (1975). *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russell Sage Foundation.
- Frigo, Manlio (2004). Cultural property v. cultural heritage: A “battle of concepts” in international law?. *International Review of the Red Cross* 86, 854, 367–378.
- Ghedini, Nadia, Cristina Sabbioni and Marta Pantani (2003). Thermal analysis in cultural heritage safeguard: An application. *Thermochimica Acta* 406, 1, 105–113.
- Goh, Daniel (2014). Between history and heritage: Post-colonialism, globalisation, and the remaking of Malacca, Penang, and Singapore. *TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia* 2, 1, 79–101.
- Hall, Stuart (ed.) (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.
- Harrison, Rodney (2012). *Heritage: Critical Approaches*. New York: Routledge.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1983). *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Herzfeld, Michael (2000). *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Hoffman, Barbara (2006). Introduction to Parts II and 111: Cultural Rights, Cultural Property. In: Barbara T. Hoffman (ed.). *Art and Cultural Heritage: Law, Policy and Practice*. London: Cambridge University Press, 89–93.
- Holtorf, Cornelius (2011). The Changing Contribution of Cultural Heritage to Society. *Museum International* 63, 1, 8–16.
- Holtorf, Cornelius and Anders Högberg (eds.) (2020). *Cultural Heritage and the Future*. Oxon/New York: Routledge.
- Jakobson, Roman and Claude Lévi-Strauss (1962). “Les chats” de Charles Baudelaire. *L’homme* 2, 1, 5–21.
- Kevelson, Roberta (1987). *Charles S. Peirce’s Method of Methods*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Kilgarriff, Adam, et al. (2014). The Sketch Engine: Ten years on. *Lexicography* 1, 1, 7–36.
- Kull, Kalevi and Mihhail Lotman (2012). Semiotica Tartuensis: Jakob von Uexküll and Juri Lotman. *Chinese Semiotic Studies* 6, 1, 312–323.
- Lemke, Jay (2005). *Textual Politics: Discourse and Social Dynamics*. New York: Taylor & Francis.
- Lixinski, Lucas (2013). *Intangible Cultural Heritage in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Logan, William (2007). Closing Pandora’s box: human rights conundrums in cultural heritage protection. In: Helaine Silverman and Fairchild Ruggles (eds). *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer, 33–52.

- Lorusso, Anna Maria (2015). *Cultural Semiotics: For a Cultural Perspective in Semiotics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lotman, Juri (1997). Culture as a subject and an object in itself. *Trames* 1, 1, 7–16.
- Lotman, Juri (2019). Afterword: (Re)constructing the Drafts of Past. In: Marek Tamm (ed.). *Juri Lotman-Culture, Memory and History*. Cham: Palgrave Macmillan, 245–265.
- Lotman, Mihhail (2002). Umwelt and semiosphere. *Σημειωτική – Sign Systems Studies* 30, 1, 33–40.
- Lowenthal, David (1998). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machin, David and Theo van Leeuwen (2016). Multimodality, politics and ideology. *Journal of Language and Politics* 15, 3, 243–258.
- Martin, Bronwen and Felizitas Ringham (2006). *Key Terms in Semiotics*. London and New York: Continuum.
- McKercher, Bob and Hilary du Cros (2002). *Cultural Tourism: The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*. New York: Routledge.
- Mendham, Emily and Allan Curtis (2010). Taking over the reins: Trends and impacts of changes in rural property ownership. *Society and Natural Resources* 23, 7, 653–668.
- Muldrew, Craig (2016). *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. New York: Springer.
- Ogden, Charles Kay and Ivor Armstrong Richards (1923). *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt Brace and World.
- O’Keefe, Patrick (1997). *Law and the Cultural Heritage*. London: Butterworths.
- Peirce, Charles Sanders (1931 [1994]). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Piatigorsky, Aleksander and Yuri Lotman (1968). Text and Function. *Semiotica* 1, 2, 205–217.
- Pickard, Richard (ed.) (2001). *Policy and Law in Heritage Conservation*. New York: Taylor & Francis.
- Prott, Lyndel and Patrick J. O’Keefe (1984). *Law and the Cultural Heritage: Vol. I – Discovery and Excavation*. Habington: Professional Books.
- Prott, Lyndel and Patrick J. O’Keefe (1992). ‘Cultural heritage’ or ‘cultural property’? *International Journal of Cultural Property* 1, 2, 307–320.
- de Saussure, Ferdinand (1959 [2011]). *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin and edited by Perry Meisel and Haun Saussy. New York: Columbia University Press.
- Sebeok, Jean Umiker (1977). Semiotics of Culture: Great Britain and North America Author(s). *Annual Review of Anthropology* 6, 121–135.
- Serequeberhan, Tsenay (2000). *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Sheriff, John (1994). *Charles Peirce’s Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, Laurajane (2004). *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, Laurajane (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.

- Smith, Laurajane (2015). Intangible Heritage: A challenge to the authorised heritage discourse? *Revista d'etnologia de Catalunya* 40, 133–142.
- Smith, Laurajane and Natsuko Akagawa (eds.) (2008). *Intangible Heritage*. New York: Routledge.
- Smith, Laurajane and Emma Waterton (eds.) (2020). *Taking Archaeology out of Heritage*. London: Cambridge Scholars Publishing.
- Su, Junjie (2018). Conceptualising the subjective authenticity of intangible cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies* 24, 9, 919–937.
- Teubert, Wolfgang and Ramesh Krishnamurthy (2007). *Corpus Linguistics*. (Critical Concepts in Linguistics). London: Routledge.
- Teubner, Gunther (1986). After legal instrumentalism. In: Gunther Teubner (ed.). *Dilemmas of Law in the Welfare State*. New York and Berlin: De Gruyter, 299–326.
- Vecco, Marilena (2010). A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible. *Journal of Cultural Heritage* 11, 3, 321–324.
- Wagner, Anne and Vijay K. Bhatia (eds.) (2009). *Diversity and Tolerance in Socio-Legal Contexts: Explorations in the Semiotics of Law*. Surrey, Burlington: Ashgate.
- Wagner, Anne and Le Cheng (2011). Language, power and control in courtroom discourse. In: Anne Wagner and Le Cheng (eds.). *Exploring Courtroom Discourse: The Language of Power and Control*. London: Ashgate, 1–10.
- Waterton, Emma (2009). Sights of sites: Picturing heritage, power and exclusion. *Journal of Heritage Tourism* 4, 1, 37–56.
- Whitehead, Alfred North (1985). *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Fordham University Press.
- Winter, Tim and Emma Waterton (2013). Critical Heritage Studies. *International Journal of Heritage Studies* 19, 6, 529–531.

Prof. Le Cheng, Ph.D.

Yuxiu Sun, M.A., Ph.D. candidate

Dr. Fangxin Chen, Ph.D, S.J.D

Department of Linguistics and Translation

School of International Studies

Zhejiang University

866 Yuhangtang Rd, Xihu District,

Hangzhou, Zhejiang Province

310058, People's Republic of China

Email: chengle163@hotmail.com, tjsunyuxiu@hotmail.com, chenfangxin09@126.com

Vorschau auf den Thementeil der nächsten Hefte

Nachfolgend sind die geplanten Themenhefte der Zeitschrift für Semiotik aufgeführt. Autor/-innen mit Interesse zur Abfassung von Beiträgen, Einlagen und Institutionsberichten können sich über die Adresse zsem.redaktion@tu-chemnitz.de direkt an die Redaktion der Zeitschrift für Semiotik wenden.

Schlagersemiotik. Beiträge der Passauer Mediensemiotik

Jan-Oliver Decker

Und in alle Ewigkeit ... Kommunikation über 10000 Jahre

aktualisierte Neuauflage des vergriffenen Hefts 6,3 (1984) zur Atomsemiotik

Susanne Hauser

Soziale Medien

Klaus Sachs-Hombach u.a.

Mental Spaces

Alexander Ziem

